



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عباس لغرور - خنشلة -



كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية

أطروحة مقدمة ضمن استكمال متطلبات نيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل، م، د)
-تخصص أدب جزائري-

إشراف الدكتور:

شمس الدين شرفي

اعداد الطالب:

محمد بوشاكور

الأستاذ	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
كمال طاهير	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة عباس لغرور خنشلة
شمس الدين شرفي	أستاذ محاضر أ	مقرا ومشرفا	جامعة عباس لغرور خنشلة
رشيد بلعيفة	أستاذ التعليم العالي	عضوا ممتحنا	جامعة عباس لغرور خنشلة
حنينة طبيش	أستاذ التعليم العالي	عضوا ممتحنا	جامعة عباس لغرور خنشلة
سليمة مسعودي	أستاذ التعليم العالي	عضوا ممتحنا	جامعة باتنة 1
وافية بن مسعود	أستاذ التعليم العالي	عضوا ممتحنا	جامعة قسنطينة 1

السنة الجامعية: 2022-2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى من وضع المولى سبحانه وتعالى الجنة تحت أقدامها، ووقرها في كتابه العزيز ...

أمي الحبيبة

إلى خالد الذكر، الذي وافته المنية، وكان خير مثال لرجل الأسرة، والذي لم يتهاون يوماً في توفير سبيل

الخير والسعادة لي ...

أبي الموقر

إلى من أعتد عليهما في كل كبيرة وصغيرة ...

زوجتي المحترمة

إلى المؤمنات الغاليات، بناتي : آلاء الرحمان، تقوى ومرام.

مقدمة :

تعد الرواية من أكثر الأنواع الأدبية التي مارسها الكاتبة العربية، إذ جعلت منها نافذة للبحر وانتقاد الآخر، المتمثل عادة في الرجل الذي يحيل إلى منظومة مركزية مهيمنة تقوم على تقديس كل المؤسسات الاجتماعية، والثقافية باعتبارها خاضعة لسلطته في حين تقصي الأنثى، وتجعلها في مرتبة دونية هامشية، وعلى أساس ذلك تشكلت الثقافة الرمزية التي تضطهد المرأة وتغيبها جسدياً، ثقافياً واجتماعياً، فالمتصفح للبنية الرمزية التاريخية التي شكلت صورة المرأة في الذهنية الذكورية يجدها في صورة جنس آخر ضعيف، سلعي جمالي شرير، مقدس. وهذه الخلفيات انطلقت في مجملها من فكرة تهميش المرأة، وتشبيدها لصالح بناء قوة شخصية الرجل، وتشبيده على الطبيعة والتاريخ، والمرأة، وبذلك فإننا نقف على صورة سلبية للمرأة، بل مكانة دونية تفقر إلى فكرة المرأة /الإنسان. فنجد التحريم والحجب، بل إن النظرة للمرأة تقوم على بنية فكرية مستندة إلى أفق ايديولوجي يكاد يكون قبرا، ووأدا لها.

لم تبق الكاتبة العربية مكتوفة الأيدي إزاء ما تتعرض إليه من إقصاء وتغييب، والتي كرس لها البنى الاجتماعية، والثقافية السائدة، بل استفادت من الفكر الحداثي الغربي، فظهرت النسوية في السرد العربي، ومن خلال أفكارها، وايديولوجيتها استطاعت الروائية العربية أن تتطرق من خلالها لتعكس واقعها الاجتماعي والثقافي، والسياسي المأزوم، فالنسوية حركة فكرية واجهت من خلاله المرأة مؤسسات النظام الأبوي، وسلطاته المركزية،

كما وجدت في الجنوسة Gender منطلقا هاما في خلخلة القيم الذكورية التي ميز بها فريد الذكر على الأنثى، وتم تهميش المرأة على أساسها، وقد بدت فكرة الجنوسة في الظهور عبر أسئلة سيمون دي بوفوار Simone de beauvoir في كتابها الجنس الثاني، حيث تقول إن المرأة تبدأ بتعريف نفسها تابعة للرجل، ومن هنا تشعر المرأة أنها الآخر، بينما الرجل هو الواحد، كما استفادت الروائية العربية من التفكيكية، ووظفتها في كتاباتها الإبداعية وخاصة الروائية لمواجهة هذه الترسانة الفكرية الذكورية، وفضح ممارسات النظام الأبوي في المجتمعات العربية التقليدية، فاقترحت أسوار المقدس والمدنس، وذلك من خلال تفكيك الخطابات الذكورية، وتقويض كل مؤسساته التي طالما شرعت لسطوته وهيمنته على المرأة، فلم تصبح الرواية النسوية مجرد مساحة سردية تخرج فيها الكاتبة ما عندها، بل تحولت إلى خطاب يقود إلى عالم من المحظورات تتجاوز مؤسسة المقدس بأبوابها الثلاثة الجنسية والسياسية والدينية التي فرضت على المرأة.

ومع بداية الخمسينات من القرن العشرين برزت في الساحة الأدبية العربية، وخاصة الروائية كاتبات تأثرن بالمنجز الروائي الغربي تميز خطابهن بالرفض والتمرد أمثال كوليت خوري ونوال السعداوي، وغادة السمان وغيرهن... وتميزت كتابتهن باقتحام عوالم المحظور في البنى الاجتماعية والثقافية، والدينية، فحاولن الكشف عن القمع الذي مارسته المنظومة الأبوية بمرجعياتها المختلفة على المرأة جاعلا منها الجنس الثاني المحاصر بكل أشكال المنع والإقصاء.

والباحث في الرواية النسوية الجزائرية يجد أن الكاتبة سلكت مسلك الكاتبات العربيات الرافضات للسائد الاجتماعي والثقافي المهيمن، فاتخذت من الكتابة وسيلة لخلخلة الأنساق الذكورية في المجتمع الجزائري، وحاولت كشف المستور وتدنيس المقدس، وتجاوز مفاهيم المنظومة الهرمية التي تعلي من شأن الرجل، وتقصي المرأة من المشاركة واتخاذ القرار، وقد وظفت الكاتبة الجزائرية لغة سردية جريئة فضحت من خلالها ممارسات السلطة الذكورية بشتى أنواعها، واتخذت من التكيف وسيلتها الأساس. للخروج من شرقة المجتمع وأبويته المكتسحة لحقوقها.

وقد أدركت المرأة أن حريتها تكمن في استعادة جسدها الذي ظل لمدة طويلة أسيرا في قلاع المفاهيم السائدة التي كانت تنظر إليه على أنه وعاء للشهوة، واللذة يفرغ فيه الرجل شهوته، ورغبته اللبديية دون الاهتمام بمشاعر المرأة، وكينونتها كذات لوجودها المستقل، كما شككت الكاتبة الجزائرية في مفاهيم المؤسسة الفقهية، واعتبرتها منحازة للرجل، بل تكرر لإقصاء المرأة وتغييبها، وذلك من خلال فرض الحجاب، والنظر إليها على أنها رمز للغواية والإثم، كما حاولت الروائية الجزائرية تقويض الخطاب السياسي للسلطة بعد الاستقلال، واتهام مؤسساته السياسية بالفساد والانتهازية، كما تعرضت لدور الحركات الأصولية في ممارسة العنف والإرهاب وتحميلها مسؤولية الأزمة الأمنية في الجزائر في التسعينات، وبذلك استطاعت الروائية الجزائرية التطرق لهذه العوالم التي احتكرها الخطاب الذكوري، واعتبرها ضمن المقدس الذي لا يجوز اختراقه أو تناوله لأنه مرجعية لسلطته وهي محظورة على المرأة. وعليه آثرنا البحث في تجليات المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية، واخترنا

مجموعة من الروايات كمدونة تستجيب لتشكّل فكرة تقويض خطاب المقدس والمدنس من طرف الكاتبة الجزائرية في ثنايا نصوصها، وهي مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق، والمتمردة لمليكة مقدم، وبوابة الذكريات لآسيا جبار.

ومن هنا كانت الإشكالية المؤسسة للعمل على النحو التالي:

✓ استفادت الروايات الجزائريات من فكر ما بعد الحداثة الذي يدعو إلى كسر القوالب

الجاهزة، ونبذ التتميط، والإعلاء من صوت الهامش، فإلى أي مدى استطاعت الرواية

النسوية الجزائرية مراجعة التصورات الثقافية الشاملة حول المرأة؟ وما هو موقف الكاتبة

الجزائرية من المقدس بمؤسساته الاجتماعية، والدينية، والسياسية القائمة؟

✓ في الخطاب السردي النسوي الجزائري حضر الجسد كمحور هام شكلته الخلفية

الإيديولوجية للكاتبات، حيث يعد الحديث عنه بمثابة خرق للمقدس الاجتماعي

والثقافي الذي يهemin عليه الفكر الذكوري، فكيف تمكنت الكاتبة النسوية الجزائرية من

اختراق قدسية الجسد الأنثوي؟ وما هي تمثلات هذا الجسد المتحرر في النصوص

السرديّة محل الدراسة؟

✓ كيف تمكنت الرواية النسوية الجزائرية من التشكيك في الخطابات الإيديولوجية

الذكورية التي تستند إلى المرجع الديني والتاريخي، والسياسي لتكريس سلطتها على

المرأة والرجل على حد سواء؟

✓ هل محاولة الروائية الجزائرية تقويض المقدس وتدنيه هو محاولة منها لتشكيل نص

سردي مختلف؟ أو هي مجرد تقويض لسلطة الرجل ومرجعياته الرمزية.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، ومقولات النقد النسوي كآلية تكشف المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية من خلال المدونات المختارة، ويتم من خلاله وصف المقدس والمدنس الذي مارسه الكاتبة، في إطار الدراسات الثقافية، وذلك من خلال استنتاج النصوص التي تطرقت للمقدس والمدنس؛ لمحاولة الكشف عن الدوافع التي كانت وراء محاولة الروائيات خلخلة مفاهيم المقدس والتشكيك في مرجعيته المختلفة.

وقد جاءت بنية البحث كالتالي: مقدمة طرحنا فيها الإشكالية الأساس، وأهداف البحث المرجوة، ثم فصل تمهيدي تعرضت فيه إلى مفهوم المقدس والمدنس، ثم علاقة المقدس والمدنس بالرواية النسوية العربية، ثم إلى مفهوم الأدب النسوي، وإشكالية هذا المصطلح بين الرفض والقبول على الساحة النقدية العربية، ثم التطرق إلى مراحل تطور الرواية النسوية العربية والموضوعات التي تناولتها كل مرحلة من المراحل، حتى وصلت إلى تقويض مؤسسات المقدس والمدنس، ثم تلاه الفصل الأول: المعنون بالجسد الأنثوي بين المقدس والمدنس في الخطاب السردي النسوي الجزائري، فالكتابة عن الجسد تعد من المحظورات التي تؤرق ضمير الكتابة، فتدخل ضمن عوالم المرأة الممنوعة والمحرمة، فالكتابة عن العلاقات الجنسية والحميمية في سماتها الجسدية مخوفة بالمغامرة، وتحيط بها النواهي التي تعد حصاراً على الجسد الأنثوي في ظل المنظومة الذكورية القائمة، وانضوى تحت هذا

الفصل مبحثان، تناولنا في المبحث الأول: تدنيس الجسد الأنثوي خارج مؤسسة الزواج الشرعية فتعرضنا إلى العلاقات الجنسية خارج رباط الزواج المقدس، أما في المبحث الثاني فتعرضت إلى الجسد الأنثوي، وتصارع القيم الأخلاقية، والاجتماعية، وكيف يتم تدنيس قدسية هذا الجسد من خلال تلك المحظورات التي تتعارض مع قيم المجتمع الذكورية، ونواميسه الاجتماعية كالزواج من الأجانب، واستعمال معاجم لغوية جنسية لا يتقبلها المجتمع الجزائري الأبوي المحافظ.

أما الفصل الثاني، والمعنون بالخطاب السردى النسوي وتقويض المقدس الديني، فارتأينا تقسيمه إلى أربعة مباحث، المبحث الأول جاء بعنوان تجاوز المعتقد الديني والمساس بقدسيته: استتقنا فيه النصوص السردية في المدونات الثلاثة للوقوف على تقويض الروايات للمعتقد الديني المتعلق بالعقيدة الإسلامية، ورموزها المقدسة التي تشكل جوهر العقيدة في المنظومة الدينية، ذلك أن أي اختراق لهذه المعتقدات قد يؤدي بصاحبه إلى الكفر والردة عن الإسلام.

أما المبحث الثاني فعنوانه بالحجاب بين المقدس الفقهي والرفض النسوي: تناولنا فيه المقاربات النسوية لفريضة الحجاب، وذلك من خلال موقف الروايات من هذه الشعيرة الإسلامية، وهو موقف نابع من الإيديولوجية النسوية للكاتبات الرافضات للحجاب، واعتباره مصدرا للتضييق على المرأة وتغييبها جسديا، وثقافيا واجتماعيا، كما نظرت بعض الروايات للحجاب نظرة استهزاء وسخرية كما في رواية بوابة الذكريات لآسيا جبار.

وجاء المبحث الثالث بعنوان الأوامر الشرعية بين البوح بشرب المسكرات والفضاء المذنب:
أين وقفنا على الاستهتار بأحكام الشريعة الإسلامية وعدم الالتزام بأوامرها ونواهيها، بل
وإظهار الجرأة في تناول المسكرات وارتداد الأماكن المحرمة. أما المبحث الرابع فعنوانه
بالشعائر الدينية بين قدسية الفروض الشرعية والتهاون في أدائها. أين تعرضنا إلى تجاوز
الرواية النسوية الجزائرية لقدسية الفروض الشرعية مبرزة تهاونها الصريح بها.

أما الفصل الثالث والمعنون بالسياسي بين السائد السلطوي والرفض النسوي فتفرع إلى
ثلاثة مباحث:

المبحث الأول كان بعنوان: مناهضة الخطاب السياسي السلطوي وتقويض التطرف
المؤدلج بعد الاستقلال، وفيه وقفنا على موقف الرواية النسوية الجزائرية من السلطة
السياسية، ومنظومة الحكم في الجزائر بعد الاستقلال، حيث شككت في نزاهة مؤسساتها
ورجالها، ووصفتهم بالوصوليين، كما حاولت تقويض الشرعية الثورية التي كان يختفي وراءها
بعض الانتهازيين في الحزب الحاكم ممثلاً في حزب جبهة التحرير الوطني.

أما المبحث الثاني فكان بعنوان: الخطاب السردى النسوي الجزائري، وتعريية أنساق
العنف والتطرف أين تم التطرق إلى موقف الخطاب السردى النسوي الجزائري من الأزمة
الأمنية التي عرفت الجزائر في التسعينيات، وهو موقف يحمل بعداً إيديولوجياً ضد الحركات
الأصولية المتشددة، وتحميلها مسؤولية العنف والإرهاب، بالإضافة إلى تحميل السلطة

القائمة جزءا من المسؤولية من خلال تراكم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في البلاد دون إيجاد حلول جذرية لها مما غذى التطرف والإرهاب.

أما المبحث الثالث فعنون بتقويض المؤسسة الأبوية وقدسيتها: حللنا فيه موقف الروائيات الجزائريات من النظام الأبوي السائد، واتهامه بالعنصرية والتحيز للرجل، وإقصاء المرأة ووصفه بأبشع الأوصاف فهو نظام قائم على القهر والاستبداد في نظر الروائيات الجزائريات.

أما خاتمة البحث فتناولت أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

ولعل أهم الصعوبات التي واجهتنا هي تشعب عناصر الموضوع، وتداخل تفرعاته، وتشابك محاوره مما استدعى الدقة والتركيز لتجنب التكرار والاستطراد.

ونتوخى من هذا البحث الوصول إلى جملة من الأهداف لعل أبرزها:

* التعرف على الخلفيات التي تستند إليها كل من الروائيات اللواتي يكتبن باللغة العربية والفرنسية، والدوافع التي انطلقت منها الروائيات في كتابتهن.

* الوقوف على قضايا المدنس في الخطاب السردي النسوي الجزائري، ذلك أن المدنس بأشكاله كافة خروج على المقدس.

* التعرف على كيفية طرح الروائيات الجزائريات للمقدس والمدنس في رواياتهن.

وقد سبق هذا الموضوع ثلة من الباحثين والدارسين، الذين قدموا دراسات مختلفة وبمقاربات متعددة منها:

- الكتابة الروائية النسوية العربية بين سلطة المرجع وحرية المتخيل لبايزيد فطيمة الزهرة، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة 2012/2011.

- السرد السير ذاتي في الرواية النسائية المغاربية مقارنة في الأنساق الثقافية - نماذج مختارة - جامعة العربي بن مهيدي 2022/2021.

- الكتابة النسائية وأسئلة الاختلاف وعلامات التحول لفاطمة مختاري، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2014/2013.

وقد اعتمدنا في البحث على مجموعة من المراجع المهمة، وهي تتوزع على ضربي: الضرب الأول يتعلق بالمقدس والمدنس والمدنس مثل: المقدس والمدنس لمرسيا الياد، وبنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ليوسف شلحذ، والإنسان والمقدس لروجيه كايوا، والعنف والمقدس لرنيه جيرار، والمقدس والمجتمع لنور الدين الزاهي.

والضرب الثاني متعلق بالرواية النسوية مثل: النسوية في الثقافة والإبداع لحسين المناصرة، وتمرد الأنثى في رواية المرأة العربية لنزيه أبو نضال، والرواية النسائية المغاربية لبوشوشة بن جمعة، وعوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين التقليد والتجديد لإيمان مليكي، ومئة عام من الرواية النسائية العربية لبثينة شعبان، وتمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة لحفناوي بعلي، والرواية والعنف دراسة سوسيو نصية

في الرواية الجزائرية المعاصرة لشريف حبيلة، وثقافة الجسد قراءة في السرد النسوي العربي
لعبد الغفار العطوي.

والضرب الثالث يندرج ضمن الفكر ما بعد الحداثي، أو النقد الثقافي، أو النقد النسوي
نذكر منها: النسوية وما بعد النسوية لسارة جامبل، والأدب والنسوية لبام موريس، ونشأة
النظام الأبوي لغيردا ليرنر، والنظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب لإبراهيم الحيدري،
والمسألة الثقافية في الجزائر لناصر الدين سعيدوني.

ولا يسعني في نهاية هذا التقديم إلا أن أتوجه بالشكر والتقدير لأستاذي المشرف
الدكتور شمس الدين شرفي الذي كان لي سندا وموجها طوال مشواري البحثي، بما أمدني به
من نصائح وتوجيهات ساعدتني على إحراز تقدم في إعداد البحث حتى وصل لشكله النهائي
الذي هو عليه الآن.

الفصل التمهيدي:

1. مفهوم المقدس والمدنس.
 2. علاقة المقدس والمدنس بالرواية النسوية العربية.
 3. مفهوم الأدب النسوي.
 4. إشكالية الكتابة النسوية بين الرفض والقبول.
 5. مراحل تطور الرواية النسوية العربية.
- 1-5 مرحلة البداية والتأسيس.
- 2-5 مرحلة التمرد.
- 3-5 مرحلة الثورة.

تتشكل أمام الإنسان مجموعة من البنى والمنظومات تمثل تمظها أنطولوجيا للأنساق الدينية والثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولا تكتسب هذه المنظومات أي شرعية وجودية إلا باعتراف السواد الأعظم لها، وبذلك يصنع الإنسان ثنائياته الخاصة كالمقدس والمدنس انطلاقاً من شعوره الكينوني نحو ما ينظر إليه بنوع من الهيبة، والوقار فما هو المقدس والمدنس؟ وما العلاقة بينهما؟

1- مفهوم المقدس والمدنس:

1-1 - المقدس والمدنس لغة:

ورد لفظ "قدس" في المعاجم العربية بمعان التنزيه والتبريك والطهارة، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور: "التقديس تنزيه الله عزوجل، وفي التهذيب القدوس تنزيه الله تعالى وهو المتقدس القدوس المقدس، ويقال القدوس فعول من القدس، وهو الطهارة والتقديس التطهير والتبريك، وتقديس أي تطهر، وفي التنزيل ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال الزجاج: معنى نقدس لك أي نطهر أنفسنا لك وكذلك نفعل بمن أطاعك نقدس أي نطهره ومن هذا قيل للسلطان القدس لأنه يتقدس منه أي: يتطهر... قال: ومن هذا بيت المقدس أي البيت المطهر، أي المكان الذي يتطهر به من الذنوب. قال ابن الكلبي: القدوس الطاهر وقوله تعالى الملك القدوس الطاهر في صفة الله عزوجل وقيل قدوس بفتح القاف قال: وجاء في التفسير أنه المبارك والقدوس هو الله عزوجل"¹. وأيده في ذلك الفيروزبادي في المحيط، فقال "القدس بالضم وبضممتين: الطهر... والقدوس من أسماء الله تعالى، ويفتح، أي: الطاهر أو المبارك... والتقديس: التطهير. وتقديس: تطهر"².

¹ ابن منظور، لسان العرب، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ج 7، د. ط، د. ت، ص ص 49-50 مادة قدس.

² مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص 1294 مادة "قدس".

وجاء في لسان العرب "الذنس في الثياب: لطح الوسخ ونحوه حتى في الأخلاق. والجمع أدناس...وقد دنس يدنس دنسا، فهو دنس توسخ، وتدنس اتسخ وذنسه غيره تدنيسا، وفي حديث الإيمان كأن ثيابه لم يمسه دنس الذنس الوسخ، ورجل دنس المروءة، والاسم الذنس وذنس الرجل عرضه إذا فعل ما يشينه"¹، وفي القاموس المحيط "الذنس: الوسخ. دنس الثوب والعرض والخلق، دنسا وذناسة، فهو دنس: اتسخ. وقوم أدناس ومدانس. وذنس ثوبه وعرضه تدنيسا: فعل به ما يشينه"²، فيشير المفهوم السابق لغويا إلى أن التقديس هو تطهير الشيء وتبريكه، وعكسهما المذنس الذي يعني توسيخه. والمقدس والمدنس مشتقان يدلان على من أو ما وقع عليه فعل التطهير والتبريك، أو فعل التوسيح.

1-2- المقدس والمدنس اصطلاحا:

اهتم علماء الأديان، والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وعلم النفس بدراسة المقدس والمدنس، وجميع الميادين التي يتمثلان فيها كظاهرة إنسانية، واجتماعية ثم التوصل إلى مفاهيم عديدة حول المقدس وقضاياه، والمدنس وموضوعاته فيعرفه القاموس الأنثروبولوجي بناء على الرابطة التي " يطلقها المجتمع على أشياء وأماكن وأعمال يعتبرها واجبة الاحترام، فيقيم لها طقوسا دينية لاعتقاده باتصالها بعبادة الإله، أو الآلهة، أو المعبودات أو القوى فوق الطبيعة، أو لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع، ولهذا فهي مصنونة من العبت أو التخريب"³، ومن خلال هذا التعريف، فالمقدس يتمظهر في الحياة بصور مختلفة تشمل الزمان والمكان والأرقام، والأشخاص والخوارق الطبيعية، وكلها تحمل صفة القداسة والهيبة والوقار.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص ص 391-392 مادة دنس.

² مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص 567 مادة " دنس.

³ شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1981، ص 837.

أما موسوعة لالاند الفلسفية فقد عرفت المقدس على أنه "ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص، لا يقبل الانتهاك ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين"¹، وإبداء الاحترام لا يؤكد وجوبية العبادة كما لا ينفيتها، فتقديس شيء معين لا يعني عبادته وجوباً، ففكرة التقديس تخضع لتراتبية هرمية للوصول إلى أقصى درجات المقدس التي تستوجب العبادة في الديانات المعروفة؛ فالمقدس يمثل جانبا في الدين لكنه لا يساويه، ذلك أن الدين يمثل منظومة شاملة، ومركبة تسعى إلى تغيير القيم الأخلاقية إذا طبقت الجماعة المؤمنة أحكام هذا المنظومة، وحافظت عليها .

ويذهب مرسيا إلياد Mircea Eliade إلى أن المقدس يتجلى بوصفه حقيقة غير طبيعية في النظام، يعبر عنه بالمخيف، أو العظيم، لذلك فإن المجتمعات القديمة راعت القوة في المقدس، لأنه كان يعادل القوة والكينونة والخلود، وأنه كان مصدر كل فاعلية " فالمقدس يظهر دائما كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية، وتستطيع اللغة أن تعبر بسذاجة عن المخيف أو العظيم أو الخيالي الغامض...المقدس مشبع بالكينونة وقوة مقدسة تعني في آن واحد حقيقة وخلودا وفاعلية"²، فتتجلى في المقدس صفات القوة والهيبة التي يقابلها التبجيل والتقديس من المجتمع، وهو ما ذهب إليه كذلك يوسف شلحد في تجلي المقدس كقوة خفية تتوقف عليها حياة البشر وسلطان يتعالى عن الدنيوي "ذلك أن القدسي في المنظار الأرواحي هو هذه القوة الخفية واللاشخصية، الخيرة والرهيبة، التي يعتقد بأنها وراء كل سلطان، كل سعادة كما يعتقد بأنها وراء كل شقاء، وهو فوق ذلك موقف تكون فيه الكائنات والأشياء مستبعدة من العالم الدنيوي المدنس"³، والمقدس يحاط به شعور بالتبجيل، والاحترام، فهو تمثيل لتلك القوى الغيبية العظمى الخارقة في حياة البشر، إذ أنه "يشير إلى

¹أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001، ص1229.

²مارسيا إلياد، المقدس والمدنس، ت عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، 1988، ص ص16-17.

³يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1996، ص36.

شيء يدركه البشر خلال مشوار حياتهم بما يخلق فيهم من إثارة قوة ومظاهر خارقة"¹، تتمتع هذه القوى العظيمة بالقدرة على تنظيم وبناء العلاقات الاجتماعية، وإبعاد كل مدنس يحاول العبث ونشر الفوضى، وخلخلة البنية الاجتماعية المحكومة بالحاجة إلى وجود المقدس، وتجنب الابتعاد عنه لأنه" إذا ما غلا المقدس في البعد ترصد الجماعة خطر النسيان أو الإهمال، إهمال القواعد التي عملها للبشر رافة بهم، كي يتقوا خطره بالذات. إن الوجود الإنساني يبقى في كل لحظة محكوماً بالمقدس الذي يعمل على تنظيم نفسه بنفسه ومراقبتها وإخصابها"²، فتقف الجماعة من المقدس موقف الحذر والحيطه في علاقاتها مع هذا المقدس لأنه " من واجب كل جماعة أن تنشئ علاقة مع المقدس كي تزدهر في ظل هدوء منظم وسمح لا أثر فيه... وعليه يفترض بالجماعة ألا تتبالغ في الاقتراب من المقدس مخافة أن يفترسها، ولا في الابتعاد عن التهديد الخير مخافة أن تتعرض لخسارة مفاعيل حضوره المعطاء"³.

ويرى روجيه كايوا Roger Caillois أن المقدس يتجلى في مختلف مظاهر الحياة الدينية فيربطه بالديني "فيبدو المقدس إحدى مقولات الإحساس *sensibilite*، بل هو في الحقيقة المقولة التي يبني عليها السلوك الديني، تلك التي تمنحه خاصية النوعية، وتفرض على المؤمن شعوراً مميزاً بالاحترام يحصن إيمانه ضد روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم، بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه"⁴، فلا يمكن للسلوك الدنسي أن يستقيم إلا إذا استشعر المؤمن احترام المقدس في نفسه، فالعلاقة بين الإنسان والمقدس تحكمها مختلف الجوانب الدينية متمثلة في المعتقدات والشعائر العملية، والطقوس الروحية، والتي من خلالها

¹ إكوفيفا وانزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، تر: عناية عز الدين، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص 82.

² رينيه جيرار، العنف والمقدس، تر: سميرة برشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 450.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ روجيه كايوا، الإنسان والمقدس تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 36.

يحاول الإنسان المتدين تقادي الوقوع في المذنب من خلال ذلك الشعور الروحي الذي يبثه المقدس في النفوس.

إن النظام الكوني يقوم على أساس احترام نواميس المقدس المتجلية، والغير متجلية التي تتجنب الاختلاط مع المذنب أو ما يطلق عليه كايوا محاذير الاختلاط كون أن "النظام الطبيعي يكمل النظام الاجتماعي ويعكسه، إنهما مترابطان، وما يخل بأحدهما يصيب الآخر أيضا بالخلل، فجريمة المس بالجلالة تعادل أي عمل يخالف سير الطبيعة، ولا تقل عنه إخلالا بحسن سير الكون، وكذلك كل اختلاط هو عملية خطيرة ترمي إلى زرع الفوضى وإثارة البلبلة"¹.

ولا يمكن حصر مفهوم المقدس في زاوية محددة فهو مصطلح تتشارك فيه مجموعة من الحقول المعرفية المختلفة، وبذلك "يتسع مفهوم المقدس للعديد من المعاني، ذلك أن مثل هذا المفهوم يدخل في شبكة واسعة من العلاقات المفاهيمية، ويتغلغل في نظام معقد من المراجع والإحالات المكونة من أحكام قيمية، فقد يعرف المقدس بأنه في مقابل الدنيوي، أو يعرف بأنه مقابل للمذنب، ويعرف المقدس بأنه كل شيء متعال، أو هو ما يحن، وينجذب إليه الإنسان، وينشغل به إلى أقصى حد... وقد يقال في تعريفه بأنه مقابل الطبيعي، أو اليومي، أو العادي، أو الممل، أو الرجس، أو الخبيث..."².

ويذهب روبرتسن سميث Robertson Smit إلى أن كلمة مقدس تعبر عن علاقة المحسوسات بالآلهة ورموزها، وبالتالي فعلاقته بالمحرم- المذنب -تتمثل في الحرمة التي تفرض على الأشخاص والأشياء، والأوقات التي يتم خلالها الاتصال بين البشر والآلهة، لذلك فإن كلمة " حرم " تمثل الحظر، والتحریم المفروض على البشر في جوانب معينة³، كما أشار روبرتسن سميث إلى ما سماه الالتباس القدسي، وذلك عندما يحمل كل من المقدس،

¹ المرجع نفسه، ص45.

² عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص21.

³ أنظر روبرتسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، 1997، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص150.

والمدنس قوة يجعلهما يقتربان من بعضهما فهناك شيء من الروع في الاحترام الديني، خصوصا عندما يكون شديدا جدا، وهناك المخافة التي توحىها القوى الشريرة، والتي لا تخلو عموما من أي سمة تبجيلية... لا انقطاع بين هاتين الصورتين المتعاكستين، بل هناك موضوع واحد يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى، دون أن تتبدل طبيعته. إن التباس القدسي يكمن في إمكان هذه التحولات التي تستطيع التأثير في طبيعة المقدس باعتباره تمثيل لبنية ثابتة محاطة بهالة من الاحترام من طرف الجماعة المؤمنة، إلا أن اختلاطه بالمدنس قد يؤدي إلى التضليل أو التكيف، أو ما يمكن تسميته المقدس الجديد الذي لا يمكن تجاوزه من طرف الفرد المؤمن، بل سيحيطه بتفسيراته الخاصة. فهو يعتقد أن مقدسه مهم في بناء وجوده الحياتي والديني¹.

وقد يتعدى المقدس إلى بعض الممارسات اللغوية أو ما يطلق عليه اللامساس، الذي يتمثل في كل "كلمة تطلق على كل ما هو مقدس أو ملعون ويحرم لمسه أو الاقتراب منه لأسباب خفية سواء أكان إنسانا أم كلمة أم شيئا آخر... فهناك كلمات لها حرمة تبعث في النفس الخوف أو التقديس"²، ويرجع سبب تقديس هذه الممارسات اللغوية إلى أسباب تتعلق بالجانب الديني والاجتماعي والنفسي، ذلك أنها ترتبط بأمر غيبية وروحانية، ومن ثم يعتقد على أنها مقدسة.

وقد تتشابه عناصر نفسية واجتماعية وتاريخية، ومعرفية وسياسية، إضافة إلى الدينية بالطبع في إنتاج المقدس ومنحه صفة التقديس، وبذلك يكون للمنظومة الثقافية الرمزية دور في التأسيس للمقدس الذي يصبح عنصرا مهما داخل هذه المنظومة كمارسة ثقافية متشعبة الأركان، فرغم أن مفهوم المقدس ينصرف إلى المتعالي، وكل ما يصدر

¹ انظر، المرجع نفسه، ص150.

² لمى فائق جميل العاني، الكلام المحظور، (اللامساس Toboo)، مجلة كلية الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، ع2012، 101، ص239.

عنه، ويرتبط به من شرائع وطقوس، وأماكن وأزمان، "فإنه يلاحظ أن الثقافات لم تتوقف - على مدى تاريخ طويل- عن ممارسة التقديس، وإنتاج ضروب من المقدس تخضع لها - وبها- البشر، وتلزمهم بعدم انتهاكها، أو حتى مجرد التفكير فيه، وذلك عبر التعالي بضروب من الأفكار والنصوص، بل حتى الأشياء والأشخاص، من حدود التاريخي والواقعي وإطلاقي في فضاء المفارقة والتسامي، ليقدها البشر ويضعونها خارج حدود القابل للتفكير، والفهم، ناهيك عن المساءلة والنقد، وإذا كان يبدو هكذا أن التقديس كممارسة داخل الثقافة، إنما ينتج مقدسا فإن ذلك يعني أن المقدس لا يكون من وضع نفسه دوما، بل يكون من وضع الثقافة في الأغلب"¹.

ويختلف المقدس من مجتمع إلى آخر، فما هو مقدس مثلا في مجتمعاتنا العربية التقليدية، قد نجده لا يحمل صفة التقديس في المجتمعات الغربية، فالمقدس يرتبط كذلك بالبنية الثقافية والاجتماعية، والفكرية للمجتمع وتطوره، وهي كما يقول جون كارل فوجل أنها "تتضمن جزاء اجتماعيا أو ما فوق الطبيعة يذل كل من يخالفها، فهي من ناحية تختلف عن كل القيود التي يمليه ضمير الفرد على نفسه أو تملئها عليه المشاركة الوجدانية، كما تختلف من ناحية أخرى عن القيود التي تفرضها قوانين العقوبات"².

ويربط فوجل John Carl Flügel بين المقدس والأخلاق، لأن الإنسان الذي يخترق المقدس يتعرض للعقاب من النظام الاجتماعي السائد، ولهذا ارتبط المقدس بالرقب وألياته المختلفة، ويرى عبد الكريم الجمعاوي بأن "الرقابة المشتقة من الفعل اللاتيني censere قوم، وقدر القيمة في أوسع معانيها فعل من أفعال السلطة يحكم على إنتاج

¹ علي مبروك، السلطة والمقدس، جدل السياسي والثقافي في الإسلام، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005، ص13.

² جون كارل فوجل، الإنسان والأخلاق والمجتمع، تر: أمين مرسي قنديل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، ص20.

العقول، (الكتابات، الأغاني، الفنون التشكيلية...) تمهيدا لمراقبتها، ويعتمد معايير دينية وأخلاقية أو فلسفية، أو سياسية أو جمالية تبعا للمشكلات والأزمان¹.

ويحاط المقدس بمجموعة من النواهي، والمحرمات التي تجعل منه قطبا فتاكا وخطيرا إذا ما تم اختراقه، فالأولى أن يبقى المندس بعيدا عنه، وهذا ما يحاول الدين تكريسه كنظام قطبي بين المقدس والمندس، فما يميز الظواهر الدينية هو أنها تقتض دائما انقسامًا ثنائيا للكون المعروف، يمكن معرفته من خلال نوعين يتضمنان كل ما هو موجود، إنما يستبعد أحدهما الآخر استبعادا جذريا. إن الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها، والأشياء الدنيوية هي التي تنطبق عليها تلك المحظورات، والتي ينبغي أن تبقى على مسافة من الأولى، والمقدس كمعطى أساسي في توجيه الأفراد وصياغة المعتقدات والقيم الاجتماعية، والثقافية والرمزية يكتسي أهمية عظيمة، سواء كانت دينية أو اجتماعية أو حتى سياسية، ففي جانبه الديني يؤدي المقدس دور المنظم والضابط الأخلاقي، والروحي للمجتمع، أما اجتماعيا فهو يعزز أواصر الروابط الاجتماعية، ويقوي البنية الاجتماعية من خلال ممارسة الشعائر والطقوس الجماعية، أما سياسيا فتلجأ إليه السلطة لتسيير شؤون الحكم عند الحاجة أو كعامل ضغط لتمير إيديولوجية معينة.

أما المندس فهو كل ما يعارض النظام ويخلخل قواعده، ويسبب الفوضى فهو خروج عن نطاق المألوف، وذلك بمخالفة المقدس الديني أو الأخلاقي. ويدخل ضمن الهامش المتروك للإنسان كي يمارس فيه نشاطه بحرية فيصطدم بالمحظور، والممنوع " فهو مخالفة شريعة دينية أو قاعدة أخلاقية، فالمخالفة تحدث أيضا تغيرا في الحال، اختلالا في نظام، يولد شعورا بالذنب وقرفا مماثلا للقرف الذي نشعر به لدى الاحتكاك بالرجس المادي"².

¹ عبد الكريم جمعاوي، التشويش الأكبر على التواصل الروائي، على الموقع:

https://www.aljabriabed.net/n88_07jamaoui.htm

² يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة بيروت، ط1، 1996، ص36.

فيناوش المنظومات الأخلاقية، والدينية والبنى الثقافية، ويتعارض مع المباح، ويهتك القداسة فتتجنب النفوس الاقتراب منه فيتصف بالواجب الذي يرفض لمسه أو الاقتراب منه أو الخوض في حديث عنه، والذي يعتبر هاتكا للقداسة والستر، وبذلك يمكن تعريف المندس على أنه كل شيء يتعارض مع صفة المقدس، ويخرج من دائرته التي تعتبر مرجع النظام الاجتماعي التي ينتمي إليها طائفة المؤمنين ذلك أن الصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس في تعريف هذه اللفظة بالذات، هي تعارضه مع الدنيوي، فهو غير المقدس أو الدنس أو النجس أو غير الطاهر، فيتقابل المقدس والمندس أو "الطاهر والنجس يبقيان حاملين شحنتين متعارضتين تخولان أحدهم أن يجذب والآخر أن ينبذ، وتجعلان الأول شريفاً يبعث على الاحترام والحب والتقدير، والثاني خسيساً يبعث النفور والاشمئزاز"¹، فيعرف المندس من خلال انتهاك المقدس وتجلياته المختلفة والمتعددة في الضمير الجمعي حسب كل مجتمع.

في الفكر الإسلامي فقد ارتبط المقدس والمندس بثنائية الحلال والحرام، باعتبار أن المقدس يقابله الطيب والمندس يقابله الخبيث يقول أبو حامد الغزالي "اعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض والحلال كله طيب لكن بعضه أطيّب من بعض وأصفى منه"²، فالمقدس في الثقافة العربية الإسلامية يتجلى في بنية الطاهر على اعتبار أن الطاهر سيكون على صلة بالمتعالى، والديني المقدس ممرّكة وممحورة حول مقولة الحلال، فبدلالتها على الطاهرة أو القداسة تحيل على المقدس الطاهر، كما أنه في العقيدة الإسلامية "يدخل في باب المقدس الموجود الأول الله السامي الجليل العليّ المفارق، وجملة من الموجودات الوسطية الملائكة والأنبياء، وما ينقلون عن الموجود الأول من أقوال أو نصوص أو وحي، ويدخل في هذا أمكنة يجب احترامها وعدم خرق طهارتها ونقاها وقدسيتها"³، ومنه

¹أروجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص ص 65-66.

²أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين المجلد الثامن، دار الكتب العلمية، 1992، ص196.

³فهمي جدعان، المقدس والحرية، أبحاث ومقالات أخرى في أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009، ص23.

فالمقدس يتجلى في أركان الإيمان، والعقيدة والتي تترجم عمليا وقوليا وشعائريا في حياة الجماعة المؤمنة.

وإذا كان المقدس هو نقيض المدنس فإن الأول قد يعبر عنه بمفردات منها: الحلال، والمباح، والمسموح، ويعبر عن الثاني بمفردات نقيضة للأولى هي: الحرام، والممنوع، والمحظور، والعيب، والمرفوض.

ولا تنتمي المحرمات إلى الدين وحده، فالمقدس " ليس الدين فقط وإن كانت جذوره دينية، وإنما يكون المقدس في عاداتنا اليومية، واعتقاداتنا، وفي تفاعلنا وتشاؤمنا، وفي النظم التي نحكم بها، وفي العلاقات ضمن العمل، وفي العائلة، وحتى في المؤسسة الزوجية، وفي البديهيات، والمسلمات، والحكايات الشعبية"¹، وعليه فإن كل ما ينشأ في المخيلة الشعبية والدينية للمجتمعات، واعتادوا عليه فهو يدخل في نطاق المقدس أي المقدسات، وأي محاولة للخروج عنه ينتج عنه حالة من التدنيس والمحرم، فالمقدس ثابت دينيا وثقافيا في البنى الدينية والاجتماعية والثقافية للشعوب، أما المتغير الديني والثقافي فيظهر بوصفه مدنسا، لأن هذه المحميات لا يسمح بالشك في تدنيسها الديني أو الثقافي.

ويعد عالم الاجتماع إميل دوركايم Émile Durkheim أول من ميز بين المقدس والمدنس في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية، حيث يحدد دوركايم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس le profane، فالمقدس لا يلتقي مع المدنس ويلازمه إلا لكي ينتهي أحدهما ويظل الآخر قائما، وبسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر، ويشرح دوركايم كيف يقسم الفكر الديني العالم إلى نصفين مختلفين "إن جميع العقائد الدينية سواء كانت بسيطة أو معقدة تقدم سمة واحدة عامة فهي تفترض مسبقا وجود تصنيف لجميع الأشياء سواء كانت واقعية أو

¹ميرال طحاوي، محرمات قبلية، ص42.

مثالية يفكر فيها الإنسان ويتم تقسيمها إلى فئتين أو جماعتين متضادتين يتم توزيعهما وفقا لمعايير مستقلة يتم تفسيرها بعناية بما يكفي من خلال كلمتي محرم ومقدس¹.

ويذهب دوركايم إلى أن المقدس يتمظهر في "الأشياء التي تحميها الممنوعات وتعزلها، وبكلمة دنيوي الأشياء التي تطبق عليها الممنوعات، والتي ينبغي أن تبقى بعيدة عن الأولى. ما يوضع جانبا المكان المقدس fanum بالنسبة للمكان المدنس profanum، أي في علم أصل الكلمات، ما يفصل المعبد عن ضواحيه يكتسب بذلك قيمة مقدسة ويستحق احتراما غير مشروط، ويمكن بالتالي أن يكون محط عبادة، ويلائمه التكريس والنقاوة الأخلاقية والحرمة"²، ويرى دوركايم أن التباين بين المقدس والمدنس "كثيرا ما يتحول إلى تضاد حقيقي. فالعالمان ليسا مصممين ليكونا منفصلين فحسب، بل ليكون متعادين ومتنافسين بشدة أحدهما مع الآخر. وبما أننا لا نستطيع الانتماء تماما إلى أحدهما إلا بشرط الخروج بالكامل من الآخر فإن الانسان مدعو إلى الانسحاب الكامل من الدنيوي ليعيش حياة دينية حصرا"³.

ورغم هذا التعارض بين القطبين فلا يمكن أن تنتفي العلاقة بينها على الإطلاق ذلك " أن الشيء المقدس هو بامتياز الشيء الذي يجب على الدنيوي ألا يمسه، ولا يستطيع أن يمسه من دون عقاب. لاشك في أن هذا الحظر لا يمكن أن يمضي إلى حد جعل أي تواصل بين العالمين مستحيلا، فلو كان الدنيوي عاجزا تماما عن التواصل مع المقدس، لما أفاد المقدس في شيء"⁴، ويتصل المقدس والمدنس بالظواهر الدينية في الكون، فيقف كل

¹ آرثر ايزابجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص205.

² جيل فيريون، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2011، ص155.

³ إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا، تر: رنده بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص 64.

منهما تجاه الآخر وفق قانون التعارض "فأي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس والدنيوي، على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية، ويمارس نشاطا لا تأثير له على خلاصه الأبدي، ومجال يتعاوره فيه الخوف، والأمل فيصيبانه بالشلل، حيناً بعد حين ويجعلانه كالسائر على شفير الهاوية مهدداً بالهلاك لدى أقل انحراف".¹

أما **سيجموند فرويد** Sigmund Freud فيرى أن المقدس والمدنس يدخلان في نطاق التابو الذي يحمل "مدلولين متعارضين: فهو يشير من جهة على ما هو مقدس مكرس، ومن جهة أخرى إلى ما هو مخيف وخطير، ومحرم ومدنس"²، أي أن التابو حسب رأي فرويد يحيل إلى ما هو مقدس سائد، والذي لا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال، وإلى المدنس الذي لا يجوز الاقتراب منه أو اقترافه.

2- علاقة المقدس والمدنس بالرواية النسوية العربية:

يقود البحث في الخطاب الروائي النسوي العربي إلى عالم من المدنسات التي تمثلت في اختراقها لنسق المقدس الذي يتمظهر في بنى اجتماعية، وسياسية وثقافية وأخلاقية، خاصة وأن الرواية قادرة على الكشف والحفر عن جميع الأنظمة السائدة، إذ تمثل "نوعاً سردياً يشخص الوجود عبر تطويع اللغة المعيارية بغرض تقديم واقع تخيلي يسمو على الواقع الفعلي ويتجاوزه إلى طرح رؤية ممكنة التحقق، ذلك أن الرواية تضطرب في تشخيصها للعلاقة بين الفرد والمجتمع، بين وعي قائم يمثل جملة من الأهواء والهواجس والأفكار، والاختيارات والالتزامات، والآمال الماثلة في ذهن الفرد الاجتماعي ووعي ممكن يمثل غالباً، نقضاً للوعي القائم"³، فحاولت الرواية العربية اختراق المقدس بمرجعياته المختلفة، متبنيه خطاب الرفض والتمرد على كل البنى القائمة، والتي كان الفكر الذكوري

¹ روجيه كايوا، الإنسان والمقدس تر سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 31.

² سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، تر: بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1983، ص43.

³ سيدي محمد بن مالك، جدل التخيل والمخيال في الرواية الجزائرية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2016، ص13.

يوظفها لتهميش المرأة والنظر إليها بدونية وإقصاء، خاصة بعد التغيرات الاجتماعية، والثقافية التي عرفتتها المجتمعات العربية. فكان إبداع المرأة محل الرقابة والحذر، فقد ارتبط "بحضور مؤسسة الرقابة... وقد مرت الرقابة على الإبداع بأشكال عدة، وفرضت في كل مرحلة طرقاً شتى من القوانين التي تسببت في خلافات حادة بين الكتاب، والمؤسسات الدينية والسياسية، والاجتماعية التي تقنن الثقافة والكتابة حسب رغبتها"¹، ويحضر المقدس والمدنس في الخطاب الروائي النسوي، انطلاقاً من نظرة المجتمع المؤدجة ثقافياً نحو المرأة، على أنها تمثل تاريخ مليء بالمدنس والمحرم الذي سجنها وقمع حريتها وحرية جسدها، وتفكيرها، فكانت الكتابة فحولية بامتياز باعتبارها تمثل مركزية الفكر الإنساني السائد، ويرتبط مفهوم الكتابة "بالمعرفة والثقافة بمعناها العام، والكتابة مفهوم تسلطي يلبس كل أشكال السلطة ويستعملها دعماً للذات ودرءاً للدخيل، وبذلك فهو يعكس بصورة مجازية كل ألوان القهر السلطوي، ويزوجها بدعم حيوي لا مثيل له، وعندما تطرح ممارسة المرأة للكتابة يتم تناولها في الغالب الأغلّب خارج الأسس الثقافية التي تبني علاقتنا بالكتابة وبالمعرفة"²، فتناول الرواية النسوية الجزائرية للمقدس والمدنس كان في سبيل التمرد على المنظومة القيم السياسية والدينية، والأخلاقية، ومختلف التشريعات التي كرسها المركز المهيمن لإقصاء المرأة، وخلخلة المقدس الثابت مما أحدث صدمة لمختلف مرجعيات النظام الأبوي، وقد تجلت علاقة المرأة بالرواية النسوية من خلال التمرد على عوالم المقدس في ثلاث مناطق أساسية، الأولى منطقة الأنثى البيولوجية التي تجلت في النص الروائي بجسدها، بتضاريسه ومفاته الداخلية والخارجية، والثانية الأنثى الاجتماعية المحاصرة بمنظومة العادات والتقاليد الاجتماعية الصارمة، والثالثة الأنثى الثقافية، التي شكلتها الثقافة

¹أمنة بلعي في حوار مع نوارا لحرش، على جريدة النصر، كيف حضر الثالث المحرم في الرواية الجزائرية، نشر بتاريخ 2 يناير 2018، على الساعة 23:01 على الموقع <https://www.annasronline.com/index.php/2014-08>

[09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/88273-2018-01-22-22-01-53](https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-25-12-21-09/88273-2018-01-22-22-01-53)

²عبد المجيد جحفة، سطوة النهار وسحر الليل وما يوازيها في التصور العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص35.

بكل أبعادها الرمزية، وبذلك سعت الكاتبة إلى إثبات ذاتها الإنسانية، والتخلص من هيمنة الرجل ومحاولة دحض التمركز الذكوري، وتقويضه، ورفض كل حدود الأسيجة بالثوابت التي كان يحرم الخوض فيها باعتبارها عوالم محظورة على المرأة من خلال ذلك "يتضح لنا الحضور القوي والتميز للمرأة الكاتبة بوصفها ذاتا منتجة للخطاب في واقع عربي تغلب عليه الفحولة، حيث لا صوت فيه للمرأة، هذه الخلفية الثقافية التي تقدر فحولة الرجل، ولدت لدى المرأة المبدعة سلطة الخرق، وتكسير المألوف من خلال تلك اللغة المسبوغة بالذاتية، كما كان فعل الكتابة عندها رفضا للسائد، وثورة عليه وتجاوزا للمحظور، الذي حال دون ممارستها لحقها الإبداعي، بحيث لم تعد ترى تحقق فعل الذات عندها إلا من خلال اعتراف الرجل بها أو من خلال الخروج من دائرة الخنوع، والاستسلام إلى فضاء المواجهة والتحدي"¹.

وقد شكل اختراق الروائية للمقدس والتمرد على كل مرجعياته علامة فارقة في السرد النسوي، وانطلاق نحو تبني المقولات النسوية التحررية التي تقوم على تجرأ الكاتبة على الخوض في غمار المقدس المنتهكة خصوصياته، وما تحمله هذه الجرأة النسوية من دلالات ذات أبعاد إنسانية، وايدولوجية وسياسية، واجتماعية وفكرية في سبيل تخليص المرأة من عقدة الفكر الذكوري، ونيل حريتها الذاتية والخارجية كل ذلك ضمن مشروع الكتابة النسوية الذي تبنته المرأة الجديدة كمشروع تمرد فكري ومعرفي، رافض لمؤسسة الأحكام الثقافية الموروثة، مفتتحا مشروعا خطابيا نسويا جديدا، وبذلك أصبحت الكتابة النسوية "تستتق المخبوء في الأمكنة المغلقة تستبصر بالآتي، وهذا ما يجعلها تفرط في التفريخ والتشفيف، كونها تحاول القفز فوق المحظور من خلال الإنزياح والخروج عن مألوف اللغة، وهذه هي

¹فاطمة مختاري، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف وعلامات التحول، رسالة دكتوراه، جامعة قصدي مرياح، ورقلة، 2013/2014، ص131.

العلامة المحورية في صياغة كل النساء المبدعات المغاربيات اللواتي ظهرن في السرد النسائي¹.

كما يدخل هتك الروائية لعوالم المقدس الذي يعتبر فقها ذكوريا لا يحق للمرأة التدخل فيه ضمن استراتيجية مشروع التجريب الحداثي في الكتابة النسوية الروائية، الذي يعد "كسلسلة من التقنيات ووجهات النظر عن العالم تسعى إلى تجاوز القائم، ووضعه موضع التشكيك، وهكذا تتخذ الرواية بكونها إجابة معطاة من الذات على وصفها في المجتمع، هذه الإجابة يجسدها عادة المتكلم داخل الرواية ساردا كان، أو شخصا من خلال ما يحكيه ويعيشه ومن خلال طرائق تقديمه لذلك المحكي أو المعيش²، وساير الخطاب السردي النسوي الحركة الحداثية النسوية، فاستمدت الروائية من الفكر النسوي أفكارها الحداثية التحريرية لتحاول تأسيس ثقافة مختلفة تعيد قراءة الموروث الفكري والثقافي من أجل فهم حاضرها، وبناء مستقبلها، وذلك عبر رفض المقولات الذكورية، واخضاعها للمساءلة والتفكيك، محاولة إيجاد مكان في هذا العالم يؤمن بالعدالة والمساواة بين الرجل والمرأة، متوسلة اختراق المحظور للتححر من براثن التحيز الذكوري.

وبذلك تمكنت الكاتبة النسوية من الاستفادة من مرتكزات الحداثة التي تنشدها التحرر عن طريق كسر الثوابت، والعادات والتقاليد، فأصبح منجزها السردي في حد ذاته انتهاك للمقدس "إنها الحرية التي تحتاج إلى من يناضل من أجلها، وليس فقط اللغة تحتاج إلى امرأة تناضل من أجل أنوثة النص وأنوثة قلم الكتابة لكي ترد اللغة إلى أصلها الأول وهو الأنوثة".³

¹الأخضر ابن السائح، سرد المرأة وفعل الكتابة، ص387.

²محمد أمنصور، استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، الدار البيضاء، المدارس شركة النشر والتوزيع، ط1، 2006، ص77.

³عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ص66.

ولا يمكن أن نفصل بين حمولة الخطاب الروائي النسوي الإيديولوجي، وبين تنظيرات الحركة النسوية، وأفكارها التحررية على مختلف الأصعدة، والمجالات التي تحاول توظيف قضية المرأة كمحور أساسي في الدعوة إلى النضال النسوي من أجل التمكين للمرأة اجتماعيا، وفكريا وثقافيا، واقتصاديا وسياسيا " فيستبطن الخطاب في الرواية النسوية الواعية قضية المرأة في تشابكها مع قضايا المجتمع... وقد تبلورت تلك الدعوات أدبيا في التحريض على كتابة متحررة من المحظورات المفروضة على تفكير المرأة، وكتابة تترجم خصوصية استقبال، وتذوق المرأة للعالم من حولها، وتصحح عن تفكير المرأة في قضايا كانت محرمة إلى وقت قريب: كالجسد، والتجربة الجسدية والمؤسسات الاجتماعية والدينية، وما يتصل بها من مفاهيم كالإيمان والأمانة والخيانة"¹، وكان لذلك تأثيرا في تغيير أنماط الكتابة عند الروائيات العربيات، وذلك بعد أن كانت الروايات النسوية الأولى تتميز بل امتازت بالمحافظة، والعفة في المواضيع والتوجهات الاجتماعية الكلمات، بل عفة الغايات والأهداف.

وبعد الخوض في عوالم المقدس والمدنس أصبح الخطاب النسوي مستقرا للسائد الفحولي باسم مشروعها السردى التحرري فأصبحت الرواية النسوية، تتخطى المؤلف بلا قيد، وتتجاوز كل أشكال المقدس بدعوى الحداثة، وحرية التعبير الفني وحقوق المرأة الفكرية، والثقافية، فحاولت الكاتبة العربية أن تنتج خطابا مختلفا عن السائد والمألوف في البيئة الاجتماعية العربية، كون الكتابة ليست ممارسة لغوية فقط، بل لها علاقة وطيدة بالمجتمع من حيث كونها ممارسة اجتماعية. فهو يهدف إلى خلخلة المفاهيم الصارمة، التي تقف حائلا دون تحقيق حرية المرأة المسلمة، هذا لكون المجتمعات المحافظة تتميز بمقاومة خطابات التغيير والتمرد عن نواحيها الثابتة والصارمة، فهي تسعى إلى إذابة شخصية الفرد في الجماعة، وذلك تحد كبير يضع الخطاب الروائي في موضع الحيرة، بين أن يستجيب لسلطة السائد الذي ضرب بأطنابه في تربة هذا المجتمع، فينضوي تحت عباءة اشتراطاته،

¹ غادة محمود عبد الله خليل، صورة المرأة في الرواية النسائية في بلاد الشام، ص 108.

فلا يخرج خطابات نماذجه الروائية عن مقولاته المتداولة، وبين منازلته والتضاد معه، بحيث ينتج خطابا جديدا يبحث عن الكشف، والتعرية والفضح، فيوصف بالمتنرد عن مركزيته الثابتة.

وقد استفادت الكتابة النسوية من أطروحات فلسفة ما بعد الحداثة متمثلة في تفكيكية " جاك دريدا Jacques Derrida وحفريات ميشال فوكو Michel Foucault في تقويض البنية المعرفية وإعادة صياغتها وفق المنظور النسوي ، والاهتمام بالقضايا الهامشية في الفلسفة الغربية التقليدية، وتمكن الخطاب النسوي المعاصر من تحقيق مشروعيته من خلال تبني الفلسفة التفكيكية، إذ ترى الناقدة النسوية جوليا كريستيفا Julia Kristeva أن نظرية التفكيك يمكن "أن تساعد على تحطيم الحواجز المفتعلة بين الرجل والمرأة أو بين الذكر والأنثى، أي أنه يتحتم على النظرية النسوية أن تتسلح بالنظرية التفكيكية حتى لا تتحجر أو تتجمد في قوالب جامدة تتحالف مع الرجل ضد تطلعاتها"¹.

ووظفت هذه الأفكار في تبني لغة ايديولوجية نسوية تتجاوز النظام اللغوي الهرمي الرمزي الأبوي، وتفضح السلطة الأبوية "وانطلاقا من هذه الفلسفات ترى الكتابة الأنثوية أن كل الأنساق التمثيلية، وعلى رأسها اللغة، تصر بلا هوادة وضع الأنوثة خارج نطاق الترميز باعتبارها تعلق على التمثيل أو تتحدها بشكل أو بآخر في ظل البنيات الأبوية"²، غير أن تبني الكثير من المفكرين والمنظرين والنقاد لنظرية إحكام النظام الأبوي السيطرة على نواميس الكتابة مقولة غير منطقية، إذ تعتبر هذه "المقولة من بين أكثر ما يتردد لدى النقاد، والتي تنطلق من أن الرجل/ الفحل احتكر الكتابة لنفسه ومنع المرأة من تملكها، ولعل هذه المقولة على سذاجتها، وتهافت ركيبتها ومنطقيتها –إن كانت تمتلك منطقا– إلا أنها تتكرر

¹نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، ط1، 2003، ص61.

²إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، المجلد1، 2008، ص25.

باستمرار وبصورة كبيرة، حتى أصبحت تقدم كحقيقة تاريخية لا جدال فيها¹، وقد حاول المنجز الروائي النسوي تجاوز السائد الذكوري وزعزعة مؤسسات المقدس التي حجت المرأة وغيبتها في معازل الوأد والاستعباد، وذلك لبناء منظومة فكرية وبلورة رؤى وطروحات تكشف القناع عن النظام الأبوي الشرقي في تجلياته الفوقية مع المرأة.

إن الكبت الاجتماعي والثقافي الذي مورس على المرأة من قبل المؤسسة الرمزية الأبوية، جعل الكاتبة النسوية تتخذ من الإبداع معبرا لكشف الواقع وفضحه وتعريته، وجعله يعج بأفكارها التحررية التي كانت تتشدها وتنادي بها في ظل الحرمان، والإضطهاد، فكانت الرواية "مفتوحة على كل الأنماط والمواضيع، لتغدو الرواية عملا حفريا أركولوجيا ديناميا لا يستقر عند حدود الجاه، ولا يطمئن للمألوف"²، فكتابة المرأة التي تخترق عالم المقدس تحاول من خلالها تطويقه لما يخدم قضاياها، وتحقيق تطلعاتها، فالإبداع النسوي أصبح يتجاوز الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة إلى الفروق الجندرية التي يكرسها المجتمع سلوكيا واجتماعيا وثقافيا وتربويا، وبذلك ارتبط الإبداع النسوي بقضية الجندر الذي أصبح يخدم تطلعات الكاتبة في تبني مواقف الاختلاف، والخصوصية في نصوصها الإبداعية السردية، واختراقها للمقدس والمحرم فهي تعد المحذور رمزا من رموز السلطة الفحولية القامعة الذي يجب استحضاره في كتاباتها، وإعلان التمرد عليه بكل جرأة .

تمكنّت الرواية النسوية العربية من اختراق المقدس والمدنس بدافع إبداع وابتكار طريقة واعية جديدة في الكتابة تستطيع من خلالها خلخلة المرجعيات الفكرية، والثقافية المتحكمة في البنية الاجتماعية التقليدية، وزعزعة الثوابت التي يؤمن بها المجتمع، والتي لا تمثل في الحقيقة إلا منظومة فحولية شفونية، وجب تعريتها وفضحها وتفكيكها ثم إعادة قراءتها بعيدا عن عوالم المنع والحظر، ذلك أنها تحاول تجاوز الثابت والمألوف والمقدس،

¹بوغنجر فوزية، الآخر في الرواية النسوية المغربية خلال القرنين 17/18، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الادب الحديث، وهران، 2016، ص121.

²إبراهيم الحجري، المتخيل الروائي، الجسد والآخر، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، د.ط، 2013، ص16.

انطلاقاً من فكرة الحداثة التي تسعى إلى اختراق منظومة العادات والتقاليد، فلا شك أن اصطدام الكتابة الروائية النسوية مع المقدس وتدنيس عوالمه، قد شكل صدمة للذائقة العربية المحافظة، وبذلك يتشكل خطاب روائي نسوي صادم يتميز بالتححرر، والتمرد على البنى الاجتماعية السائدة، يتجاوز البنى اللغوية إلى البنى الإيديولوجية للكاتبة النسوية، فالرواية هي خطاب لغوي لا يمكن فصلها عن المنظومة الاجتماعية والقيمية التي أنتجتها، بمعنى أنها خطاب إيديولوجي يحاول تفكيك السائد القيمي، واستبداله بنظام قيمي جديد يساير فكر المرأة، فالرواية النسوية ليست ممارسة لغوية فقط بل انعكاس وتمثل للواقع الاجتماعي والثقافي، فالنص الروائي "جزء من الحياة الاجتماعية لا يمكن اختزاله، وبينه وبين عناصر الحياة الاجتماعية الأخرى علاقات منطقية جدلية تجعل من الضروري أن يأخذ البحث والتحليل الاجتماعي اللغة دائماً بعين الاعتبار"¹، فالعلاقة بين البنية اللغوية، والبنية الاجتماعية قائمة وفق مبدأ التأثير والتأثر، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر.

إن حضور المقدس والمدنس في الخطاب الروائي النسوي، ينطلق من نظرة المجتمع نحو المرأة، على أنها تمثل تاريخ مليء بالمدنس، والمحرم الذي كبلها وقمع حريتها وحرية جسدها وتفكيرها، فكانت الكتابة ذكورية بامتياز باعتباره يمثل مركزية الفكر الإنساني، ويرتبط مفهوم الكتابة "بالمعرفة والثقافة بمعناها العام، والكتابة مفهوم تسلطي يلبس كل أشكال السلطة ويستعملها دعماً للذات ودرءاً للدخيل، وبذلك فهو يعكس بصورة مجازية كل ألوان القهر السلطوي ويزوجها بدعم حيوي لا مثيل له، وعندما تطرح ممارسة المرأة للكتابة يتم تناولها في الغالب الأغلب خارج الأسس الثقافية التي تبني علاقتنا بالكتابة وبالمعرفة"².

إن نشدان الحرية والتحرر من بوتقة الفكر الذكوري جعل الكاتبة النسوية تعلن رفضها لكل أشكال المقدس الذي طالما فرض عليها قهراً، بل اختراقه وتدنيسه، فقد صارت الكتابة

¹نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، تر: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ديسمبر، 2009، ص19.

²عبد المجيد جحفة، سطوة النهار وسحر الليل وما يوازيها في التصور العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص35.

بحثاً عن أفق أوسع للحرية، تحقق فيه المرأة مشروعها الأنطولوجي بما يتماشى مع ذاتها وعلاقتها الاجتماعية. والكاتبة تجد في بطلاتها وسيلة الاعتراف التي تحقق لها هذا الهدف بعيداً عن آليات الرقيب الذكوري، فالمرأة تكتب بطريقة تختلف عن الكتابة التي كرسها قانون الأب كما يسميه جاك لاكان Jacques Lacan "ومن ثم فهي تتعارض مع النظام الاجتماعي لمعنى النظام الرمزي من حيث كونه نظاماً قضيبياً كابتا"¹.

ويرى نزيه أبو نضال أن الكاتبة تستهدف من خلال كتاباتها الأنثوية المتمردة تحقيق "أمرين مترابطين: الأول: التعبير عن ذاتها بحرية ضد كل قوانين التحريم، فتجعلها الكتابة حرة، والثاني، أن تبلغ الذكر أن قاموس اشتراطاته في كيف يجب أن تكون الفتاة من حيث لغتها وعقلها ومشاعرها وأحاسيسها وسلوكياتها الفعلية هي على النقيض تماماً مما يعتقد أو يريد وبذلك تلعب الكتابة الأنثوية المتمردة دوراً تنويرياً مهماً للخروج من عصر الظلمات، وتسهم في تحرير الرجل من الأوهام"²

كما غدت الكتابة النسوية أداة لتقويض القيم والثوابت، ونموذجاً مغايراً للتحرر من برائث الفحولة، وساحة لمعركة جنسوية بين منظومة جديدة تستلهم أفكارها من الحركة النسوية وأخرى شفونية تنتصر للمركزية الذكورية المهيمنة .

وبذلك فإن حوض الكاتبة في عوالم المقدس والمدنس في النص السردي لم يكن مجرد صرعة ثقافية أو ومضة إعلامية، بل كان نتيجة منظومة أيديولوجية تهدف إلى خلخلة البنية الاجتماعية الأبوية من خلال كتابة رؤيوية تحدث المقاطعة مع الفكر الرجعي الذكوري الذي طالما أبقى المرأة في قلاع الحرملك، فهي تبرهن أنها قادرة على صياغة خطاب نسوي مغاير يتجلى فيه إرادة المرأة في التحرر، ونشدان الحرية، وفي التأسيس لخطاب نسوي جديد لا تكون فيه مجرد أداة وظيفية مسلوبة الإرادة، ولا مجرد مثير للربوة الجسدية والجنسية.

¹إيام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2002، ص292.

²نزيه أبو نضال، تمرد الانثى، ص ص10-11.

إن المتتبع لتمثلات صورة المرأة في المنظومة التاريخية، والأنثروبولوجية وعلاقتها بالرجل فهي لا تخرج عن كونها المرأة الغواية التي تحمل رمز الخطيئة الأبدية وإخراج آدم من الجنة، وهو ما تبنته المركزية الأبوية في النظر إلى جسد المرأة على أنه رمز للذة والغواية الجسدية، أو أنها رمز للخصوبة، والطهارة والصفاء وأنها الرشح الركيزة في العلاقات الأسرية باعتبارها منبع الأمومة، وبذلك فإن صورة المقدس والمدنس ترتبط بالمنظومة الذكورية، وفكرها السلطوي والذي حاولت الحركة النسوية خلخلته، وتقويض مفاهيمه من خلال الكتابة والسرد.

فطالما نظر إلى علاقة المرأة بالكتابة بنوع من الريبة؛ فالمرأة التي تكتب ترتكب خطيئة، فقد أسس الخطاب الذكوري عبر التاريخ لهذه القاعدة التي تدخل في نسق الثقافة العربية التي عملت لزمن طويل على إبعاد المرأة من حقل الكتابة "فعل الكتابة لدى النساء بشكل أخص عملية تحرر من حيث أنه وعي وموضعة وكشف لتجارب ومعاينات وتصورات وحاجات وأحلام طال عهدا بالصمت والخفاء والكتابة تبلورها تخرج بها إلى مدار العام"¹.

إن كتابة المرأة معناه خروجها من دائرة الصمت التي حصرت فيها، وأن تخرج المرأة عن صمتها بواسطة فعل الكتابة مفاده أن تقول، أن تفعل، باختصار أن تنافس وتشارك الرجل في سلطة بناها وفق مقاييسه، وهذا ما لا يقبله الرجل الذي ألغى دور المرأة " في مجال الكتابة، لأن التاريخ الذكوري يزرع فيها القناعة بضعفها، وعدم قدرتها على الابتكار... من هنا تبدأ المرأة بالابتعاد عن مجال الإبداع، والكتابة لأنها تشعر بخوف لامثيل له من هذا العالم السحري المرتب من طرف الرجل، إنه نظام موضوع ومؤطر حسب استراتيجية ذكورية معلومة"²، ففعل الكتابة عند المرأة يرتبط بحقها في المطالبة بالحرية والتحرر، والمضي في تحقيق كيائها الإبداعي متخطية السلطة الشهريرية التي لا ترى في المرأة سوى انعكاسات باهتة لضعفها وخضوعها.

¹ خالدة سعيد، المرأة، التحرر، الإبداع، اشراف فاطمة المرنيسي، نشر الفنك الدار البيضاء، 1991، ص87.

² محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف، ص33.

تجد المرأة الروائية إذا في فعل الكتابة متنفسا ومساحة لممارسة حرية القول، والفعل والرفض العنيف، والانفلات من قيود الصمت، كما أن المرأة تمارس فعل الكتابة أيضا مثلها مثل الرجل وسيلة لتحقيق الذات، كما تسعى لإثبات كيانها المختلف، مما يحول كتاباتها إلى فعل وجودي مشتق من كيانها الخاص، فالكتابة النسوية ترفض المهادنة، إنها فعل ثوري مقاوم، فهي تقوم على الشك والمساءلة، وانتهاك عنيف ومتواصل للمنظومات السائدة.

ويربط الناقد عبد الحفيظ بن جلولي بين الواقع والخطاب السردى الذي يعبر عن قضايا، وهموم وآمال الكاتب، ويؤكد أن "ما يجعل ديمومة وحضور المحظور هو التعرض له في إطار المعيار الإنساني الموسوم بالقيم، لأنه حتى القرآن الكريم وهو النص المقدس المتعالى تعرض لأشد هذه المحرمات منعا وهو الجنس، لكن بتدقيق لغوي ومعنوي تغلفها العفة المبتغاة في مجتمع أهم ما يميزه أنه إنساني بالدرجة الأولى"¹، وبذلك يذهب عبد الحفيظ بن جلولي على ضرورة توظيف المحظور توظيف فنيا في الرواية، وليس توظيفا تسويقيا مبتذلا، لأن الأعمال الفنية الخالدة تتعامل مع المقدس والمدنس بوعي جمالي بعيدا عن الأدلجة وطلب الشهرة.

لا يمكن الفصل بين المقدس والمدنس من جهة، وبين الواقع والرواية من جهة أخرى، فالرواية باعتبارها خطابا ثوريا متمردا على المؤسسات الاجتماعية والسياسية، والدينية التي شكلت آليات الرقابة والقهر، والمحظور عندما يصدر عن المرأة في مجتمعات محافظة تقمع الصوت الأنثوي في الحياة اليومية، وتعتبره عورة يحمل بنية فكرية تضاف للبنى الفكرية والثقافية السائدة، فالخطاب الروائي خطاب ثوري رافض يقدم رؤى إجتماعية وفكرية تتجاوز السائد، وتستهدف تفكيك المقولات الفحولية المضطهدة خاصة للصوت الأنثوي.

¹ أمانة بلعلی، كيف حضر الثالث المحرم في الرواية الجزائرية، على الموقع

<https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21->

[09/88273-2018-01-22-22-01-53](https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/88273-2018-01-22-22-01-53)

من خلال كل ما سبق يتبين العلاقة بين عوالم المقدس والمدنس من جهة والرواية النسوية العربية من جهة أخرى، فقد شكلت هذه العوالم بؤرة مهمة تطرقت إليها الكاتبات العربيات بكل جرأة وتحري، حاولن من خلالها التأسيس لخطاب سردي رافض لكل هيمنة ذكورية، كما عملن على تقويض كل البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية التي حاول النظام الأبوي توظيفها لقمع المرأة وتهميشها. وقبل التطرق إلى تمثلات المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية، وجب التعرف إلى مفهوم الأدب النسوي، وإشكالية هذا المصطلح في الدراسات النقدية. ثم التطرق إلى مراحل الأدب النسوي في الوطن العربي .

3- مفهوم الأدب النسوي:

ظلت المحاولات مستمرة لتثبيت هذا المصطلح، وتعريفه تعريفا دقيقا، لما يحمله من خصوصية ترتبط بطبيعة جنس المرأة وتكوينها البيولوجي، إذ أنه من المصطلحات الزئبقية الغير ثابتة والمستقرة، فمصطلح الأدب النسوي " من التسميات الكثيرة التي تشيع بلا تدقيق... وإذا كانت عملية التسمية ترمي أساسا إلى التعريف والتصنيف وربما إلى التقويم، فإن هذه التسمية تتضمن حكما بالهامشية مقابل مركزية مفترضة"¹، فيقوم التعريف على ثنائية الأدب الذكوري الثابت في مقابل الأدب النسوي الهامش.

إن البحث عن مفهوم دقيق لمصطلح الأدب النسوي يجب أن يقوم على فكرة الخصوصية والإبداع في مجال الكتابة النسوية المختلفة عن الكتابة الذكورية بعيدا عن كل تمييط جنسوي للمرأة، ذلك أن "البحث مازال ملحا لتشكيل السمات المغايرة للكتابة النسوية إن وجدت هذه الكتابة فعليا في نسق جمالي مغاير لكتابة الآخر لا في نسق الدور الجنسوي أو الإجتماعي أو الطبيعي الجسدي للمرأة أو التشكيل للمحتوى والمضامين"²، وقد شاع هذا المصطلح في مجال الدراسات الأدبية النسوية، فهو "من المصطلحات الأكثر دلالة

¹صالح مفقودة، السرد النسوي في الأدب الجزائري، مجلة الموقف الأدبي، شهرية، إتحاد الكتاب العرب في سورية، ع340، مارس 2000، ص86.

²حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، الأردن ط1، 2008، ص65.

وخصوصية على ما تكتبه المرأة في مقابل ما يكتبه الرجل، فالنسوية تمثل وجهة نظر النساء بشأن قضايا المرأة وكتاباتهما وما تحمله من خصوصيات¹؛ أي أن هذا الأدب ينطلق من فكر الفلسفة النسوية التي تعني الاعتقاد بأن المرأة لا تعامل على قدم المساواة مع الآخر/الرجل لا لأي سبب سوى كونها امرأة في المجتمع الذي ينظم شؤونه ويحدد أولوياته حسب الرجل واهتماماته، وبذلك يتضح مدى تأثير الفكر النسوي على الدراسات الأدبية، والتي أصبحت تتخذ من الأيديولوجية النسوية ملمحا من ملامح الأدب الذي يحاول كشف التحيز الذكوري، والهيمنة الأبوية في النصوص الأدبية، أو كشف كل أشكال القهر المادي، والمعنوي الذي تتعرض له الأنثى كطرف همشته المفاهيم المركزية للرجل/الأب، وبذلك فإن تأثير الفكر النسوي على الأدب قد جعل هذا الأخير يتبنى تلك الأيديولوجيات التي تقوم عليها النظرية النسوية، بل ويؤدي الوظائف التي تنادي بها النسوية وتمليها عليه، فترى "شيري ريجستر أن الأدب لكي يحظى برضى النسويين عليه أن يؤدي وظيفة أو أكثر مما يلي: 1 يكون منبرا للنساء، 2 يعمل على تحقيق الخنثوية الثقافية، 3 يقدم نموذجا للأدوار، 4 يدعم الأخوة بين النساء، 5 يزيد من رفع الوعي"²، فكان إصرار رائدات النسوية الأدبية هو بناء نظرية نسوية في الأدب تتجاوز النظريات التي أسس لها الفكر الذكوري واستطاع أن تحتكر سلطة الخطاب في إرثه الأدبي الذي قامت قوانينه على إقصاء المرأة وتغييبها، ذلك " أن الحركة النسوية قد نجحت في تطوير الوحدة الأكثر أمانة، وتحديا بين الفعل السياسي والفعل الثقافي. إن كل نظرية هي نظرية سياسية، بمعنى أنها تسعى دائما إلى

¹ عامر رضا، الكتابة النسوية العربية من التأسيس إلى إشكالية المصطلح، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، ع15، المجلد8، 2016، ص6.

² فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص328.

التحكم في الخطاب، وممثلات الحركة النسوية يحاولن عن وعي تام انتزاع نصيبهن في خطاب القوة من الرجال، مستغلات في ذلك كل الاستراتيجيات النظرية التي تخدم هدفهن¹.

أما إيلين مور Ellen Moers فتعرفه أنه " الأدب الذي يستطيع أن يكون مظهرا من مظاهر الحركة النسوية العالمية... التي أدت إلى ظهور أعمال أدبية جيدة اتخذت من حقوق المرأة، ومطالبتها بالمساواة مادة أساسية للبحث"²، فتربط الناقدة النسوية إيلين مور بين الأدب والنظرية النسوية كفلسفة لها رؤيتها إلى الوجود ودعوتها للمساواة والتمكين للمرأة، وهذا ما جعل روجيه غارودي Roger Garaudy يرى أنها "ليست حكرا على النساء وحدهن، بل فلسفة للجنسين معا؛ أي لكل من يؤمن بمبادئ هذه الفلسفة، ويناضل من أجلها فكريا وقولا، وعملا"³، فالأدب النسوي يكتب من منظور أيديولوجي عقدي ينطلق من فلسفة الحركة النسوية العالمية سواء أكتبته امرأة أو رجل.

وتعرفه الناقدة النسوية الفرنسية هيلين سيكسو Hélène Cixous التي تدين في أكثر أعمالها لنظرية التحليل النفسي لفرويد وكتابات جاك دريدا التفكيكية في بحثها اللغوي عند المرأة وبناء هويتها الأنثوية، فقد حاولت سيكسوس مع نظيراتها في المدرسة النسوية الفرنسية تقويض النظام اللغوي الرمزي القائم على الأيديولوجية المذكورة، وذلك من خلال "إنشاء قاعدة لنظام لغوي معارض على أساس خبرة الحب الأولى مع الأم، وهن بهذا يتحدين ما يرينه تمحورا حول القضيب في وصف فرويد ولاكان للنظام الرمزي"⁴، وبذلك التأسيس للكتابة الأنثوية على أساس نظام لغوي يتشكل عند الفتاة قبل المرحلة الأوديبية في علاقتها مع أمها وهو نظام يختلف عن النظام الرمزي المتمركز حول قانون الأب الكابت كما يسميه جاك لاكان Jacques Lacan، فنقول هو " أدب ذو لغة خاصة هي لغة المرأة التي اكتسبتها

¹رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص216.

² المرجع السابق، ص4.

³ روجيه غارودي، من أجل ارتقاء المرأة، تر: جلال مطرجي، بيروت، دار الآداب، ط2، 1988، ص96.

⁴ بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص178.

منذ الطفولة فلا يمكن لها مثلا البحث عن ذاتها والكشف عن تجربتها الخاصة، وعن أسلوبها الذي يجسد وظيفتها التعبيرية، وعمادها من جماليات مخبوءة حتى هذا الزمن من دون هاتيك اللغة، ولكي يتحقق مثل هذا الأدب الإبداعي ذي اللغة لأبد لها أن تتحرر كاملا من الحياء والخوف¹، فالجماليات الإبداعية لهذا الأدب لا يتحقق إلا من خلال هذه اللغة الأنثوية الخاصة التي تتحدى بها النظام الرمزي الذكوري، وبالتالي الفكك من الهوية الاجتماعية والثقافية المفروضة على المرأة.

وتؤكد الناقدة الفرنسية هلين سكسو Hélène Cixous على ضرورة تحرر المرأة من السلطة الذكورية عندما تكتب ما يخص عالمها النسوي، وبذلك تسد الفجوات التي تركها الخطاب الذكوري فارغة أو ما أسمته هلين سيكسو الثغرات (In between) نتيجة لاختلافها عنه نفسيا أو بيولوجيا، وبالتالي ستتج لنا نوعا جديدا من الكتابة ذات الطابع الخاص، تقول هلين سيكسو Hélène Cixous " إذا سلمنا أن الكتابة تعمل في الثغرات لتعائن التفاعل بين المماثل والمغاير، وهي العملية التي بدونها لا يعيش شيء، ولتعطل عمل الموت، إذا سلمنا بهذا، معناه أن لدينا الرغبة في الاثنين: الذات المماثلة والآخر المغاير غير المتواجدين في سلسلة من الصراع والنفور، ولكن متفاعلين في حركة مستمرة من تبادل الذات²، وعليه يبدو أن الناقدة الفرنسية هلين سكسو تهدف إلى خلخلة البنية الفكرية واللغوية الأبوية، وقراءة وكتابة الأنثوي بين السطور، وبين الثغرات، وفي المناطق المعتمة التي همشتها البيئة الأبوية.

ولقد سعت الناقدات النسويات في الغرب إلى تأكيد تجربة المرأة الأنثوية لتكون معلما بارزا من معالم الأدب النسوي، وشرطا من شروط الكتابة التي تبلور موقف المرأة من قضايا المجتمع المختلفة، "فالأهم هنا الكتابة عن تجربة المرأة بطريقة تساهم في مساعدة

¹ إبراهيم خليل، في الرواية النسوية العربية، دار ورد للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص3.

² Cixous.Helene، The Laugh Of Medus، tra. by Keith Cohen and Paula Cohen، Signs: journal Of women culture and society، by The University of Chicago، vol1، no، 1976، 4p883.

الناس على فهم التجربة الأنثوية... نستطيع أن نقول أن تأكيداً واضحاً على تجربة المرأة الأنثوية بدأ معلماً من معالم الأدب النسوي، وهو ما نراه واضحاً عند باتريشا سباكس Patricia Spacks، التي تؤكد في كتاباتها أن النقد النسوي هو ذلك النقد الذي يتعامل باهتمام رئيسي مع طبيعة التجربة الأنثوية داخل النص¹؛ أي أن هوية الأدب النسوي ينبغي أن تكون هوية أنثوية مستقلة، تعبر عن تجربة المرأة، وتمثل مواقفها من الحياة بشكل تفصيلي، لذلك لا بد من أن يتطابق الأدب النسوي وتجربة المرأة الأنثوية، سعياً وراء فهم ملح للتجربة الأنثوية الخاصة، وهو الفهم الذي سيسمح لها بزيادة وعيها بوجودها ومشاعرها.

ففي كتاب " النظرية الأدبية النسوية " لإيجلتون Mary Eagleton يلحظ القارئ أنه يحتوي على مجموعة من الاقتباسات لأبرز النصوص المتعلقة بهذا المصطلح الإشكالي، وتستطيع من خلال هذه الاقتباسات تلمس بعض أبرز ملامح الأدب النسوي من وجهة نظر أصحاب هذه النصوص، وهو ما يمكن إجماله فيما يأتي: الاعتماد بالموثوقية Authenticity، والاعتقاد بضرورة الكشف عن هوية أنثوية حقيقية، وترديد مجموعة من المصطلحات عبر هذه الاقتباسات من قبيل: الحقيقة Truth، والتجربة Experience، وواقعي Realisti، وهوية Identity، وأصيل Authentic²، وربطت الناقدة ماري إيجلتون Mary Eagleton بين هذه المصطلحات والتجربة الأنثوية، تقول "إن سلسلة كاملة من المصطلحات التجربة، الحقيقة، موثوقية، الهوية، واقعي، تعمل بمثابة كلمات طنانة رابطة أو قابلة للتبديل في السجال، يجب أن تكون المؤلفة موثوقة، تخبر الحقيقة الكاملة، وغير المزخرفة حول تجاربها، وملاحظاتها، النص يجب أن يعبر عن تجربة أنثوية تمثيلية يمكننا نحن القراء أن نقبلها كانعكاس حقيقي لحيواتنا، وكل امرأة منفردة يجب أن تكافح لتجد

¹رزان إبراهيم، النسوية في الأدب والنقد، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، عمادة البحث العلمي في جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية، ع 1، مج 4، 2008، ص 231-232.

²المرجع، نفسه، ص 231.

هويتها الحقيقية الخاصة بها، وهي مهمة يمكن للشخصيات الأنثوية القوية المستقلة أن تقدم لأجلها نماذج ملهمة"¹؛ إذ إن هذه المصطلحات جميعها تعبر عن تجربة الأنثى الخاصة. وهي ملامح مشتركة في نصوص الكاتبات النسويات، تكفي لكي تشكل تقاليد أدبية نسوية واضحة، ولذلك ترى أيلين شوالتر Elaine Showalter أن الحياة التي تعيشها المرأة بواقعها وتجاربها الخاصة المختلفة تنتج مضمونا أدبيا يختلف عما ينتجه الكاتب الرجل، فتقول "عندما ننظر نظرة جامعة إلى الكاتبات نستطيع أن نلمس ملمحا متصلا على مستوى الخيال، وأن نلاحظ تكون أنماط وموضوعات ومشاكل وصور معينة تظهر من جيل إلى جيل"²، وانطلاقا من بعض الدراسات التي اعتمدت عليها الناقدة رزان محمود إبراهيم ككتاب ماري إيجلتون Mary Eagleton (النظرية الأدبية النسوية)، وكتاب جانيت تود Janet Todd دفاعا عن تاريخ الأدب النسوي)، قدمت الناقدة مفهوما للنص النسوي على أنه "ذلك النص الذي يعبر عن التجربة الخاصة التي تعكس واقع حياة المرأة، ويتيح المجال الأوسع لتعبير ذاتي ومباشر، غير مقيد بالمفاهيم التقليدية، ولا يلقي بالا لمعايير الرجل"³.

ورغم وجود هذه المصطلحات في قاموس الكتابة الرجالية، إلا أن الرؤية الجندرية قد طغت عليها، فهوية المرأة تختلف عن هوية الرجل، والتجربة التي تخوضها المرأة مختلفة عن تجربة الرجل، وإن كان السياق الذي خاض فيه كلاهما التجربة واحدا، إلا أن الاختلاف ينبع من كيفية التلقي للتجربة، والتعامل معها. تقول الناقدة النسوية هيلين سيكسو Hélène Cixous "إذ تكتب المرأة نفسها، بواسطة خطاب النساء، فإنها تعود إلى الجسد، وتصبح اللغة وثيقة الاتصال بالنوع الجنسي"⁴.

¹ ماري إيجلتون، نظرية الأدب النسوي، تر: عدنان حسن، رنا بشور، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2016، ص ص207-208.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص258.

³ رزان إبراهيم، النسوية في الأدب والنقد، ص226.

⁴ العنود محمد الشارخ، الغضب الناعم، الرواية النسوية بين العربية والانجليزية، تر: سامي خشبة، المجلس القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2007، ص18.

والكتابة النسوية عند ايجلتون يجب أن تساير النضال النسوي من خلال الولاء لأفكار الحركة النسوية، دون إخفاء المقاومة النسوية ضد كل أشكال التحيز الذكوري في المجتمع، كل ذلك من أجل بناء منظومة جديدة تقوض البنى والمؤسسات الذكورية المركزية، فمن بين الوظائف التي كانت تدعو إليها ايجلتون في الكتابة النسوية".

-تحميل الأعمال الأدبية ولاء لحركة تحرير المرأة.

-إبراز الصراع أو الصدام مع الوسط أو المحيط، فالعمل الأدبي يبرز بشكل واضح تجربة اضطهاد المرأة، في محاولة جادة لخلق نساء تبشر تصرفاتهن بنظام اجتماعي جديد يحقق ذات المرأة غير المعتمدة على الرجل"¹.

أما الناقدة النسوية إيلين شوالتر Elain Showalter فترى أن الأدب النسوي هو الذي يتناول موضوعات، وقضايا المرأة بطريقة تساهم في بيان التجربة الذاتية الأنثوية متحررة من الخوف والتردد، فتظهر بذلك الأنثى في صورة المرأة الجديدة المتحررة متجاوزة صورة المرأة المريمية التقليدية الخاضعة للأعراف والقيم الذكورية، والنظرة السلبية، فهي لا تهتم بكيفية تلقي أدبها، وإنما بمدى التعبير عن ذاتها وقضاياها. وبذلك تستطيع المرأة الكاتبة الخروج من الصورة النمطية التي كان يرسمها الخطاب الأبوي عنها، ذلك أن المرأة قدمت، ولأزمة طويلة، بعيدة عن الواقع، بواسطة نماذج أدبية مضللة، وبذلك تحويل الرؤية المعرفة، والأنطولوجية للمرأة إلى علاقات نصية، تتجاوز المقدس الذي وظفه الرجل لحصارها وقمعها. فتتج خطابا نسويا حرا غير مقيد بالإرث الذكوري، فتكون المرأة هي القادرة على تمثيل وتمثيل تجاربها الأنثوية الخاصة، من منظور مختلف تشكل هويتها وتجربتها.

فهو الذي يكشف بوضوح، عن اهتمامات المرأة بذاتها على نحو ما فعلت دوروثي ريديتشاردسون Dorothy Richardson في روايتها الحج، ففيها نجد توجها واضحا نحو إبراز ذات الأنثى لدى المرأة غير وجلة، ولا هيابة، من التقبل السلبي، وهذا ما تكرر لدى الكاتبة الناقدة فرجينيا وولف Virginia Woolf التي نقلت الكتابة النسائية نقلة كبيرة

¹ رزان محمود إبراهيم، النسوية في الأدب والنقد، ص234.

بصراحتها الجنسية غير المعهودة، فأصبحت القدوة، والمثال لدى عدد من الكاتبات من أمثال جيان راي، ومرغريت درايل، وكريستين بروك، وبرجيت بروفي... وغيرهن¹.

وفي الوطن العربي فقد ارتبط ظهور الأدب النسوي بحركة النهضة والتنوير التي عرفتها المجتمعات العربية، وبذلك يمكن القول أن استعمال مصطلح الأدب النسائي يعود في العالم العربي إلى مرحلة النهضة التي أدرك فيها المتتورون أهمية دور المرأة في نهضة المجتمع، وهو ما استدعى تعليمها، وأفسح لها من ثم طريق المشاركة في مختلف النشاطات الاجتماعية والثقافية والأدبية.

وقد تعرض النقاد أيضا إلى تعريف الأدب النسوي، فجورج طرابيشي يجد أنه يختلف عن الأدب الذي يكتبه الرجل بأن محوره الذات، وهو زخيم بالمشاعر والأحاسيس التي تكسبه جماليته². فالعالم هو المركز في رواية الرجل، بينما الذات هي المركز في الرواية النسوية. ويعرفه الدكتور إبراهيم محمود خليل بقوله "هو الأدب الذي يؤكد وجود إبداع نسائي وآخر ذكوري لكل منهما هويته الخاصة، وعلاقته بجذور ثقافة المبدع، وموروثه الاجتماعي والثقافي، وتجاربه الخاصة من نفسية وفكرية"³، فكل إبداع نسوي نواميسه الهوياتية التي استطاعت المرأة أن تشكلها من خلال خبراتها الاجتماعية، والثقافية من دون أن نهمل مشاعرها وتجاربها الحياتية المختلفة.

ويوسع إبراهيم خليل مفهوم الأدب النسوي إلى كل ما يكتب عن المرأة من الجنسين تحت مظلة التجربة الأنثوية الخالصة، فيقول "وقد يتسع مفهوم الأدب النسوي ليشمل الأدب الذي تكتبه النساء أو الأدب الذي يكتبه الذكور عن المرأة من أجل أن تتلقاه المرأة،

¹انظر رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص 203.

²جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981، ص10.

³إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التكيك، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003، ص134.

وكل أدب يعبر عن نظرة المرأة لذاتها، أو نظرتها للرجل وعلاقتها به، أو يهتم بالتعبير عن تجارب المرأة اليومية والجسدية ومطالبها الذاتية فهو أدب نسوي¹، كما تتوافق رؤية الناقد إبراهيم خليل مع ما ذهبت إليه ماري إيجلتون، في التأكيد على التجربة الأنثوية كملح من ملامح الأدب النسوي، فيعرفه بأنه "الأدب الذي يعبر بصدق عن الطابع الخاص لتجربة الأنثى، في معزل عن المفاهيم التقليدية، وهو زيادة على ذلك، الأدب الذي يجسد خبراتها في الحياة"².

ويفرق الناقد عبد الله إبراهيم بين مصطلحين في الكتابة عند المرأة، وهما الأدب النسوي، وأدب المرأة، فيقول "التفريق بين المفاهيم مهم جدا في الممارسة النقدية، فلا يستقيم أمر التحليل النقدي إن لم يتم على حدود واضحة للمفاهيم الأساسية فيه، وقد ذكرت في أكثر من مناسبة الفرق بين الأدب النسوي، وأدب المرأة... فثمة فرق واضح بينهما ؛ فأدب المرأة هو كل أدب تكتبه المرأة عن القضايا العامة، سياسية، واجتماعية، دينية وأخلاقية، دون أن تتقصد الترويج لنزعة أنثوية خاصة بهوية المرأة باعتبارها هوية متفردة، وهو معروف في الأدب الروائي العربي منذ القرن التاسع عشر دشنته: إليس بطرس البستاني، ولبيبة هاشم، وزينب فوزان مرورا بأدبيات القرن العشرين وعددهن بالمئات، فأدب المرأة كتابة يترتب شأنها بمنأى عن فرضية الرؤية الأنثوية للعالم وللذات إلا بما يتسرب منها دون قصد مسبق، وقد تماثل كتابة الرجال في الموضوعات والقضايا العامة لأنها تتعرض لشؤون لا تخص المرأة وحدها إنما تخص العالم المحيط بها"³، وبذلك يحيل الناقد عبد الله إبراهيم كتابة المرأة إلى تلك الكتابة التي تعالج قضايا عامة يتناولها الرجل والمرأة معا بشكل متشابه ومعبر عن العالم والقضايا الإنسانية المشتركة، أما الكتابة النسوية فهي تدخل ضمن تمرد المرأة على الواقع الاجتماعي والثقافي الخاضع لسلطة النزعة الأبوية، وآليات الرقابة القيمية، التي تحول

¹ إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ص134.

² إبراهيم خليل، في الرواية النسوية العربية، ص3.

³ عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص ص233-234.

دون تحقيق المشروع التحرري للمرأة، أو ماعبر عنها الناقد عبد الله إبراهيم بالرؤية الأنثوية للعالم وللذات.

أما الناقد إدوارد السعيد فيحصر الأدب النسوي فيما تكتبه المرأة من وجهة نظر ايديولوجية وثقافية تبلور موقفها ورؤياها للعالم، فيذهب إلى أن "الأدب الذي تكتبه المرأة يسمى ببساطة: كتابة المرأة أو الأدب النسوي، أما الأدب الذي يعبر عن موقف محدد عقائدي، ينبع بما يعتقد به صاحبه أو تعتقد صاحبتة بأنه سمات خاصة بالأنثى ورؤياها للعالم وموقعها فيه، فإنه يسمى أدبا أنثويا موازيا. وهكذا يتحدث عن النقد الأنثوي وعن الحركات الأنثوية، وما يعنيه التمييز هو أن النقد الأنثوي قد يكتبه رجل لا أنثى، أما الأدب النسوي فهو من إنتاج امرأة/ أنثى تحديدا، موازيا للأدب الذي يكتبه الرجل"¹.

وتذهب نازك الأعرجي إلى تعريف الأدب النسوي انطلاقا من ثنائية الصراع بين الرجل/ المرأة، وهو صراع أيديولوجي في المقام الأول يستهدف تغيير مكانة المرأة في الثقافة الذكورية، فنقول "أن تكتب المرأة من منظور نسوي، أي من منظور نسوية صراعها مع الآخر، ومن خلال: تمرد نسوي وجودي يستدعي تحولا في إيديولوجيا المجتمع تجاه خصوصية نسوية لافتة للنظر، تفرضها حركة نسوية إنسانية داخلية، تتجه بقوة نحو حرية الإبداع، فتؤسس دورا للمرأة في الثقافة الذكورية، ومن ثم لا بد من أن ينتج تهديدا فعليا لهذه الثقافة المهيمنة، وأيضا تحقيقا لخصوصية كتابة المرأة، وحينها نجد اتجاها ثقافيا مغايرا، يتضمن تحولا ثقافيا يتجاوز مركزية الأدب والنص والنقد والأشكال الأحادية"².

فهذه الكتابة تسعى إلى خلخلة مفاهيم الكتابة الذكورية، وتقويض مركزية القلم، بالاهتمام بإبداع المرأة انطلاقا من المنظور الجنسوي لما تكتبه. كما تعرف ذات الناقدة بناء على الوعي النسوي الذي صاحب الحركة النسوية الاحتجاجية، فنقول "ذلك الأدب الذي تكتبه

¹ انظر سعيد إدوارد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص ص52-53.
² نازك الأعرجي، صوت الأنثى: دراسات في الكتابة النسوية العربية، دار الأهالي، دمشق، 1997، ص ص35-36.

المرأة على خلفية وعي متقدم، ناضج ومسؤول عن جملة العلاقات، ويلتقط بالقدر نفسه النبض النامي لحركة الاحتجاج، معبرا عنها بالسلوك والجدل، بالفعل والقول، وتعي كاتبته القضايا الفنية والبنائية، واللغوية الحاملة للقدرات التعبيرية المثلى عن حركة التيارات العميقة المولدة للوعي النسوي الجمعي، والوعي الاجتماعي الكلي المحيطة به، والمشتبك معه في صراع حي متجدد وبالغ الحيوية¹، وفي نفس سياق الوعي، والرفض للأحكام الأدبية السائدة، تقدم نازك الأعرجي تعريفاً يتضمن خصائص، وملامح الأدب النسوي، ولعل أهمها التمرد على الإرث الأدبي الذكوري "الكتابة النسوية هي التي تحقق كشف إزاحة عناصر المنظور الذكوري الشمولي لصالح صورة المرأة، ووضعها المرتجى، ليس من أجل الانفصال بحصة من الأدب مقابل الأدب الرجالي، بل من أجل استكشاف وتشخيص الواقع النسوي وتصحيح النظرة الثابتة السائدة غير المنصفة، والأحكام الراكدة الجامدة المتضادة مع التاريخ وحيوية العصر الفائقة، لكي يتاح للأدب النسوي أن يعمل كديناميكية أساسية في تثوير البنية الكلية لثقافة المجتمع، ومن ثم لينتمي إلى الثقافة"²، وبذلك ترى الناقدة أن تقويض الأدب النسوي للمنظومة الأدبية التقليدية السائدة يمهد لواقع أدبي وفكري وثقافي جديد تساهم المرأة في تشكيله، متحدياً القيم الأدبية الذكورية التي لطالما غيبت حضور المرأة وعملت على وأدها واقصاءها، غير أن تعريف نازك للأدب النسوي لا يخرج عن مفاهيم النظرية النسوية الأدبية الغربية التي تقوم على فكرة الوعي الاحتجاجي المقاوم لكل البنى الثقافية والاجتماعية، وبذلك فإن هذه المعايير قد لا تنطبق على كل كتابات المرأة، لأنها لم تصغ تعريفاً ينطلق من مرجعيات الواقع الأدبي النسوي العربي، وإنما صاغته من منظور غربي استشرافي مأمول عند الناقدة نازك الأعرجي.

وتذهب الكاتبة المغربية رشيدة بن مسعود إلى أن الأدب النسوي يتمثل في أن تصوغ المرأة كتابتها بشكل مختلف عن الرجل منطلقاً من علاقتها بجسدها الذي يختلف في تكوينه

¹ نازك الأعرجي، صوت الأنثى: دراسات في الكتابة النسوية العربية، دار الأهالي، دمشق، 1997، ص24.

² المرجع نفسه، ص36.

عن تكوين جسد الرجل، وأن تعمد إلى إظهار جسدها بشكل مغاير عن جسده¹، وبذلك يمكن القول أن الاختلاف البيولوجي بين جسد المرأة والرجل يفضي كذلك إلى اختلاف اجتماعي ونفسي وثقافي وسياسي، ويتجلى ذلك من خلال الأدوار التي تؤديها المرأة في البنية المجتمعية والثقافية والسياسية، بناء على خصائص جسدها الأنثوي ووظائفه، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف التجربة الحياتية، وتاليا الأدبية التي تتمثل نصا أدبيا. غير أن ربط الأدب النسوي بصفة خاصة والكتابة النسوية بصفة عاملة بمبدأ الاختلاف البيولوجي قد يتحول إلى حجة لإخضاع المرأة، وتكريس دونيتها فتبقى تحت رحمة قيم الرجل ونظامه الرمزي العنيف "فالحجج التي تتناول الجوانب البيولوجية من حيث كونها أساس الاختلاف بين الرجل والمرأة، والتي تقلل من التنشئة الاجتماعية Socializaation، فهي حجج يستخدمها الرجال أساسا للإبقاء على النساء في مكانهن، ويلخص القول المأثور Tota Mulier in utero، ليست المرأة سوى رحم، هذا الاتجاه"².

في حين تذهب الناقدة الأردنية مريم جبر فريجات إلى تعريف الأدب النسوي انطلاقا من فكرة البوح الأنثوي الذي يعد أحد أهم المقولات النسوية، فالمرأة الجديدة التي ظهرت مع تنامي الفكر النسوي التحرري تتخذ من السرد مادة خطابية للبوح، فتقول "إذا أخذنا بعين الاعتبار أن تمتع المرأة بهبة الكلام أو فتنة البوح قد اقترن بنشأة الإنسان الحديث وبمفهوم الفردانية التي تقتضي أن يكون لهذا الإنسان مظهر ومخبر، فلا مندوحة من استخدام تسمية الأدب النسوي لاسيما أن المرأة كانت في المجتمعات القديمة محرومة من حق البوح، وكان الرجل بما له من هيمنة ذكورية وصيا على صوتها، لهذا الاعتبار، أرى أن الأدب النسوي ضرب من التأليف يكتبه صنف من النساء، أقصد المرأة المبدعة، أما موضوعه، فكلما يمكن

¹انظر رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص80.

²رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص195-196.

أن تبوح به المرأة¹. فالبوح عند المرأة هو إحدى الصفات الأنثوية التي استطاعت من خلالها الوقوف في وجه الطمس الذكوري لإنجازاتها عبر التاريخ.

ويمكن القول أن الأدب النسوي هي كل نتاج أدبي يحقق للمرأة تواجداً على الساحة النقدية من خلال كتابات تعبر عن قضاياها النسوية، دون النظر إلى التجنيس الخارجي مع ضرورة خروج المرأة الكاتبة من سلطة الرجل التي همشت العديد من قضاياها الملحة في النتاج الذكوري، فتصبح نسوية الأدب منوطة بسد ثغرات النص الأدبي الذكوري، بالإضافة إلى التأكيد على حرية المرأة فيما تطرحه من قضايا نسوية تحريرية، وكان أول ظهور للأدب النسوي بوصفه أدباً مستقلاً في الغرب مرتبطاً بالفكر النسوي التحرري، فظهوره وثيق الصلة بالحركات النسوية التحريرية، فقد طورت الحركات النسوية (feminism) أشكالاً من المشاركة النسائية الخاصة بها، حين دعت هذه الحركات في بداية القرن العشرين إلى إشراك المرأة في مجالات التعليم والثقافة معتقدة أن ذلك سيؤدي إلى تحقيق تمكينها الاجتماعي، أما مسيرة الكتابة النسوية فإنه يمكن الحديث عن مرحلة أولى مبكرة في القرن التاسع عشر قد رافقت الحركة الرومانسية، وقد تميزت ببروز مجموعة من الكتابات النقدية النسوية مع مدام دو ستايل Mdame de Staël وجورج صاند George Sand وسوزان فولكان Suzane Voilquin .

أما المرحلة الثانية فإن مسيرتها تبدأ من بداية القرن العشرين إلى مرحلة الإصلاح الاجتماعي من خلال الاعتراف بحقوق المرأة، والسماح لها بالتعليم، والمشاركة في الانتخابات، والاعتراف بأهليتها المعرفية والثقافية والمهنية، وخير من يمثل هذه المرحلة على المستوى النقدي نذكر: فرجينيا وولف Virginia Woolf التي نادى بالمساواة الاجتماعية، ولا سيما في عملها "غرفة تطل على منظر 1927" و"ثلاثة جهينات 1938"، ومن ثم كانت فرجينيا وولف واحدة من الكاتبات المبكرات اللواتي طرحن فكرة أن الجنس ليس محددًا سلفاً، بل هو بناء اجتماعي. وبالتالي يمكن أن يتغير، كما دعت فرجينيا وولف إلى ابتكار معايير فنية جديدة تتجاوز السائد الذكوري، ذلك أن أي ثورة فنية إبداعية ستحقق للمرأة استقلالها

¹ إبراهيم أحمد ملحم، الأنثوية في الأدب، النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2016، ص39.

وتحررها الاجتماعي والاقتصادي، وبذلك دعت وولف إلى "إيجاد نوع من التوازن القوي بين الطرفين. فبالنسبة لها، إذا طورت النساء قدراتهن الفنية إلى أقصى حدود لها، فإنهن سيشعرن بأنه من الضروري إنشاء المساواة الاجتماعية والاقتصادية مع الرجال"¹، كما تعد سيمون دي بوفوار 1908-1986 إحدى رائدات النضال النسوي، والتي دافعت من خلال أفكارها الوجودية عن حرية المرأة ونقد النظام الأبوي، والدعوة إلى تحرير الجسد من اغترابه الجنسي وذلك "عبر تأسيسها لإنجيل نضالي، ونقصد هنا كتابها الأكثر شهرة الجنس الثاني الذي يؤرخ لتاريخ معاناة النساء وكيف وقع اغتصاب وجهها وتحويله إلى وجه للآخر مطارد ومضطهد"²، ورأت أن المرأة لا يمكن لها أن تتحرر إلا برفض كل المؤسسات التي تركز للدونية والإقصاء خاصة الثقافية والتاريخية والدينية، وقد قامت دو بوفوار بهاجمة كل أشكال ومؤسسات الهيمنة الذكورية المختلفة على المرأة، حيث سيطر الرجل في جميع المجالات الثقافية والدينية والأدبية، بل وكل حقول المعرفة الأخرى المؤثرة، وميزت دو بوفوار بوضوح بين الجنس والجنس، وكتبت مقولتها المشهورة إن المرأة لا تولد، ولكنها تصبح ما هي عليه. أي امرأة، وطالبت بحرية المرأة لتتحرر من أن تكون مميزة على أساس بيولوجي، ورفضت فكرة الأنوثة بأكملها التي عدتها إسقاطا ذكوريا.

أما المرحلة الثالثة فتتزعّمها المرأة الجديدة، وهو مصطلح دخل قاموس الحركة النسوية العالمية، انطلاقاً من أمريكا في سنوات الستين من القرن العشرين، وكان التركيز كثيراً على كتابات المرأة نقداً وتحليلاً، والإصرار على فكرة الاختلاف، وقد سعت النسوية خلال هذه الفترة على التأسيس لكتابة نسوية جديدة متميزة، ومتفردة لغة وأسلوباً، كل ذلك لتحرير المرأة ابداعياً من سطوة، وهيمنة الفحولة على اللغة، وهو ما سعت إليه النسوية الجديدة بنقد النموذج العقلاني الذكوري، ورفض مركزيته، فالاختلاف بين النساء والرجال قائم

¹ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص98.

²سلمى بالحاج مبروك، التأسيس لهوية أنثوية خارج البراديجم الذكوري عند سيمون دي بوفوار، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص340.

ومواطن الاختلاف بارزة، وقد طالب النقد النسوي بإنصاف المرأة وجعلها على وعي كامل بالمروروث الثقافي الأدبي، وإبراز مكامن التحيز التي بها يتم تهميش المرأة ثقافيا بسبب طبيعتها البيولوجية.

ويعود مصطلح المرأة الجديدة إلى الروائية سارة جراند Sarah Grand الذي صكته أول مرة عام 1894 في مجلة نورث أمريكان ريفيو North American Review "لتعطي احساسا بالإستياء المعاصر من حياة البيت التقليدية في ظل الزواج والأمومة... وتتحدر فكرة المرأة الجديدة من فكرة فتاة العصر المتمردة التي ابتدعتها إليزا لين لينتون Lynn Eliza Linton في عام 1868، إذ تتطلع المرأة الجديدة إلى توسيع خبراتها دون الخضوع للهيمنة الذكورية... وتركب الدرجات وتدخن، وتطالب بالالتحاق بالتعليم الجامعي، وتطالب بالاستقلال الاقتصادي الكامل... وكان للجدل حول المرأة الجديدة أثر كبير في إحياء الاهتمام بالنسوية في نهاية القرن التاسع عشر، وخصوصا بدور المرأة في الزواج"¹، وبما أنهن أردن الإستقلالية فقد " اضطرت أولئك النساء إلى خوض معركة صامته، ولكن بتصميم، على جهات عدة، وبما أن شيئا لا ينمو دون مخاض، فإنهن انتبذن بعض الوقت... لكنهن ذهبن لممارسة فنهن على أساس كان ما يزال غير ثابت، محاولات وضع لحمة لبناء إرث من الأدبي النسائي المناصر في كثير من الأحيان للحركة النسوية، باستقلال عن الرجال"².

لقد كانت الكتابة بالنسبة لهن إحدى وسائل البحث عن المكانة الاجتماعية أو امتيازاتها المختلفة، فأن تكون المرأة كاتبة، يعني أيضا أن تحقق لنفسها مكانة اجتماعية تجعلها جديرة بأن تقرأ، إلا أن سمير اليوسف رأى أن اكتساب الكتابة للصفة النسوية في مصلح "الكتابة النسوية" قد جاء "من إصرار الكاتبات على أن يكن موضوعا لا ذاتا، حتى تلاشت هذه الذات وأصبحت كل النساء إمرأة في جوهرها، لذلك اختصرت المرأة

¹ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص426.

² ليلزا سهير وأخريات، تقاطعات الأمة والمجتمع والجنس في روايات النساء العربيات، تر: فيصل بن خضراء، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، القاهرة، ص28.

وموضوعاتها في صيغة شائعة هي "المرأة الضحية"، ضحية الرجل الأب، والأخ والزوج، والمجتمع¹.

وقد شاعت الصيغة بعد، أن استخدمت كيت مليت Kit Mylt في كتابها "السياسات الجنسية" Sexual Polices 1969 مصطلح البطريركية "حكم الأب" لتصنيف سبب اضطهاد النساء. فالبطريركية تجعل الأنثى تابعة للذكر أو غير مباشر في الحياة المدنية، والعائلية لتقييد النساء²، وفيه ترى الناقدة كيت مليت "أن كل العلاقات بين الرجال والنساء تقوم على السلطة؛ وإنما إذا لم نتخل عن فكرة تفوق الرجل كحق موروث، فستظل كل نظم القمع قائمة، لكن مليت ترى أن السياسات المتحيزة للرجل يصعب التصدي لها لأنها تتخلل ثانيا النظام الأبوي الذي يصورها على أنها مجموعة من الظواهر الطبيعية المتجذرة في الاختلافات بين الجنسين. ومن ثم فإن النساء اللاتي يردن قلب النظام الأبوي، عليهن تفكيك أركان النظام الذي يحدد النوع بناء على الخصائص الجنسية"³، وبذلك تربط كيت مليت بين التفوق الذكوري، وقوة السلطة التي يمتلكها الرجل، ذلك أن السلطة تعني "القوة المركزية ذات السيادة المهيمنة على أي علاقة بما يساعد على خضوع الإنسان لقوة أكبر منه، وهي على سطوتها ليس لها مركز واحد وأساسي يجب البحث عنه وفيه، بل هي ركيزة لعلاقات قوى تحكمها استراتيجية معينة لا تفرضها دولة ولا مؤسسة، ولا جهاز بعينه ولا شخص"⁴، فالسلطة هي منظومة رمزية من القوى المضمرة التي تحاول دوما إخضاع الإنسان لسطوتها وقهرها. ولعل أهم تمثيلاتنا هي السلطة الذكورية التي تحاول الهيمنة على المرأة واستلاب حقوقها، إلا النساء كن موضوعا قدم بذاتية ورؤية مختلفة في كل مرة، وإن توحدت

¹سميحة خريس، الخصوصية النسوية وتجلياتها الإبداعية، تجربة جواهر الرفايعة، مجلة أفكار، ع127، 128، 1996، وزارة الثقافة، الأردن، ص178.

²بيتر ويدوسون، ورامان سلدن، النظرية النسوية، ترجمة: محمد نور النعيمي، مجلة أفكار، وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، 2001، عدد 159، 2001، ص25.

³سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص476.

⁴عفاف عبد المعطي، المرأة والسلطة في مصر، بحث في الواقع السياسي والأدبي، كتاب الهلال، ط1، 2006، ص7.

الموضوعات في رفض النظام الأبوي، حتى جمعت المرأة في كتاباتها بين الموضوع، والذات. ولذا يرى فوكو "أن ما هو صواب، في رأي المجتمع، يعتمد على من يهيمن على الخطاب في هذا المجتمع، وكأن سيادة لغة الرجل تقوم بدور أساسي في قمع المرأة، والعكس صحيح، وهو ما يوحيه كتاب Dal-Spender "لغة من صنع الرجال" بما تراه المؤلفة، من أن المحاولات التي تقوم بها المرأة للسيطرة على الخطاب، ما هي إلا ردة فعل تواجه بها المرأة نمطا أيديولوجيا بطريكيا حريصا على إنتاج قوالب مكررة عن رجال أقوياء، ونساء ضعيفات"¹.

وقد سعت الكتابة النسوية إلى هدم الخطاب الأبوي المهيمن، منذ آلاف السنين، وطالما أنه ارتبط بالرجل، فمن الطبيعي أن ترتبط الكتابة النسوية بالمرأة بالدرجة الأولى، هذه المرأة التي يصدر خطابها من منظور نسوي ينطق برؤية كاشفة للبنى الأبوية المزيفة، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال تقويض الإرث الأدبي الذكوري بقيمه وقوالبه الجمالية، والابداعية، وقد أولت النسويات اهتماما كبيرا بالأدب بوصفه "خبرة ثقافية مؤثرة متجسدة في مؤسسات قوية أنهن مهتمات باكتشاف كيف أن الأدب بوصفه خبرة ثقافية ليس مجرد أداة تعكس واقع الحياة الفعلية للنساء في نصوص أدبية، فهو مؤثر في إنتاج المعاني والقيم التي تكبل النساء بقيد عدم المساواة"²، وهذا ما دعت إليه الناقدة النسوية جوليا كريستيفا Julia Kristeva من خلال تحرير المرأة من سطوة التفكير الأبوي، إذ ترى أن النقد النسوي يقوض النظام الرمزي القائم، ويعيد صياغته على أسس ومفاهيم جديدة يتم فيها تعريف الآخر/ المرأة، والتعامل معه بوصفه عنصرا مماثلا في النظام.

وقد أبدت الناقداً النسويات موقف متشدداً مع النظريات الأدبية والنقدية التي تعكس رؤية الرجل للمرأة المبدعة، حتى أن بعض الناقداً "ومنهن سوزان هكمن، يطلبن توخي

¹ رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 196-197.

² بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 38.

الخذر لدى التعامل مع النظريات النقدية ومنظومة القيم التي طورها الرجل، حتى وإن كان منها ما يتحدث إيجابياً عن القضايا المتعلقة بالمرأة، ذلك أن الامتيازات التي تمنحها هذه النظريات للرجل لا يعقل أن يتنازل عنها الرجل بسهولة لصالح المرأة¹.

وقد دعت النسوية الأدبية للكشف عن صورة المرأة في النصوص التي كتبها الرجال والتي تدخل ضمن الإرث الأدبي الذكوري التي كانت تصور المرأة في صورة سلبية يتم تشيئها وفق قوالب نمطية "وترى ناقدات نسويات كثيرات أن المرأة في كثير من النصوص المعتمدة في الدراسات الأكاديمية تقدم في صورة تجعلها جزءاً من ثنائية جنسية فجة... وكانت كيت ميليت قد حلت هذه الصورة التي تقدم رؤية جنسية سلبية للمرأة في النصوص الأدبية في كتابها السياسات القائمة على التحيز للرجل (1969)²، ولذلك بدأت أعمال الناقدات النسويات البحث في النصوص التي تكتبها المرأة، لإعادة الاعتبار لكتابات المرأة التي همشتها المؤسسة الأدبية والنقدية الذكورية زمناً طويلاً، وكذلك لوضع معايير جمالية يمكن تطبيقها على النصوص التي تكتبها المرأة في الحاضر. ولهذا تدعو لوسي ايريغاري Luce Irigaray "النساء إلى أن يجدن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكلها الرجل لا ينبغي للنساء السماح لأنفسهن بتعريفهن كفضاء، كظرف للرجل، لأنه يحددها كشيء: أي أن تكون جزءاً لا يتجزأ من الرجل وابداعاته، فيصبح الرجل يعرف المرأة كنقطة انطلاق منه... فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهم وكرامتهم المتساوية مع الرجل"³.

أما في الوطن العربي ونتيجة الظروف الاجتماعية المفروضة والقائمة على سلطة المؤسسات الفحولية الأبوية كان تاريخ المرأة العربية مختلف تماماً عن تاريخ المرأة الغربية،

¹ رزان محمود إبراهيم، النسوية في الأدب والنقد، ص 238.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوي، ص 196.

³ محمد بكاي، الغيرية وإشكاليات العوية النسوية عند لوس ايريغاري، نضالات الذات النسوية أمام الهيمنة الذكورية، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2013، ص 429.

خصوصاً وأن المجتمع العربي بطبيعته يتسم بقدر شديد من التحفظ والتقليدية في تناول كل ما يتعلق بالمرأة وحياتها، وفي هذا الإطار لا بد أن تبدو بعض الأفكار التي تطرحها بعض النسويات الغربيات إما غريبة على الوعي العربي أو غير مقبولة لديه أو صادمة له، ففي الوقت الذي تزعمت فيه الحركات النسوية المشهد النضالي، ورفعن شعار تحرير المرأة والمرأة الجديدة، لم تكن هذه الحركات معروفة في الوطن العربي، ولم يستعمل مصطلح الحركات النسوية " حتى بداية 1920، وكانت هذه الحركات مرتبطة مع الحركة الوطنية العربية التي تسعى إلى التحرر من الاستعمار الغربي.

وبذلك ظهرت كاتبات عربيات رفعن شعار الحرية والتحرر من الهيمنة الذكورية، وفضح ممارسات النظام الأبوي وقد أنشأت الرائدات في سبيل إبراز قضية المرأة العربية مجلات نسوية بين عامي 1892 و 1950 وصل عددها خمسين مجلة، ساعدت على التأسيس لانتشار الكتابة النسوية، وتطور أفكار النساء التحررية، وكتابة بعض الروايات والأشعار التعليمية والأبحاث المتنورة، ومع آواخر الخمسينات خاضت الكاتبة العربية، متشابهة في ذلك مع الكتابة في الغرب تجربة الكتابة النسوية الحقيقية بكل إشكالياتها كما ونوعاً مع تحفظات اجتماعية كثيرة أيضاً في وجهها، لكن الكتابة النسوية العربية تطورت لتبدو كتابة متنوعة ذات فنية متقدمة، ووعي متمرد على الوعي الذكوري، وقد ساهم النقد النسوي في التمهيد لنشوء نظرية متميزة في الكتابة النسوية المختلفة عن الكتابة الذكورية¹، إلا أن البدايات الفعلية للكتابة النسوية كان مع "بداية النهضة في أواخر القرن التاسع عشر، فمارست مستويات الإبداع كافة وإن كانت المسألة اتخذت مسلكية التطور البطيء والمحدود في الفترة الممتدة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل الستينات من القرن العشرين"²، وتميزت هذه الفترة بتعالى الصوت النسوي التحرري فظهرت كتابات نسوية ثورية، ومطالب إصلاحية مناهضة لهيمنة الرجل، وسطوة الأبوية على منظومة المجتمع والسياسة

¹ حسين منصور، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2007، ص73.

² المرجع نفسه، ص73.

والاقتصاد، فأصبحت المرأة في صدام مع بيئة تسودها النزعة المحافظة والإيديولوجيات السياسية، ورفضت أن تكون رهينة لتراتبية ثقافية واجتماعية وسياسية صلبة يتحكم فيها وعي رجالي يرفض الآخر، كما عند وردة اليازجي، وملك حنفي وهدى الشعراوي، وسهير القلماوي، وعائشة التيمورية ولبيبة هاشم، ومليكة الفاسي، وأمينة اللوه، ومي زيادة، فنادى "رجال الدين والأدب والفكر أمثال رفاة الطهطاوي، وقاسم أمين، والشيخ الغزالي والغلاييني والرصافي... وغيرهم كثيرون بتحرير المرأة من الجهل والقيود والوآد الاجتماعي، بوصفه مشروعاً وطنياً لا بد منه من أجل بناء الوطن وحرية واستقلاله"¹.

كان الوعي النسوي التحرري السبب في بروز رائدات نسويات عربيات يعود إليهن الفضل في بذر ثقافة نسوية مهمة، دعت إلى تعليم المرأة، ومهاجمة بعض القيم النسوية كالحجاب والنقاب، والمطالبة بالحرية، والخروج إلى العمل، وتولي الوظائف العامة، والمشاركة في الحياة السياسية، والمطالبة القانونية والحقوقية بأهلية المرأة في القيادة والمسؤولية، وقد ساعد على نهضة خطاب المرأة انتشار التعليم الجامعي، والانفتاح الثقافي والاجتماعي والسياسي التحرري، وتأثر قضية المرأة العربية بالمرأة الغربية فكراً ومثاقفة، والتي قطعت شوطاً كبيراً في التحرر.

وقد كانت ماريانا مرآش، وهدى شعراوي، وزينب فواز، وعائشة التيمورية، من الرعيل الأول الذي أسهم في المناداة بتحرير المرأة العربية، ومساواتها مع الرجل، ويقر العديد من النقاد والناقدات بأن رواية حسن العواقب لزينب فواز الصادرة عام 1899 تعتبر أول رواية نسائية عربية، وقد كان لها تأثير بالغ في الكتابة الروائية للمرأة فيما بعد، لأنها عدت بمثابة دافع قوي لإطلاق صرخة المرأة، وخروجها من بوتقة الصمت التي وسمت حياتها الإبداعية، وقد ذهبت الناقدة بثينة شعبان إلى حد اعتبارها أول رواية عربية على الإطلاق، تقول إن "أول رواية عربية هي حسن العواقب للكاتبة زينب فواز (منشورات الدار الهندية،

¹بثينة شعبان، المرأة العربية في القرن العشرين، ص353.

القاهرة، 1899) وكانت زينب فوزا تسمى درة عصرها وموهبة فريدة اكتسبت أعمالها شهرة واسعة في مختلف انحاء العالم العربي¹.

كما عالجت رواية حسن العواقب المناخ السياسي الذي عاصرته، وتأثيره على العلاقات الاجتماعية من تنافسات وتسابق الى السلطة. وقدمت معالجتها من وجهة نظر نسوية ذاتية متقدمة على الحوارات الغربية، حين جعلت المرأة فئة جديرة بالمساواة الاجتماعية، فعد علمها جزء من نضال النساء في العالم². ورواية "بديعة وفؤاد" لعفيفة كرم 1902 التي تناولت "العلاقة بين الهوية الثقافية والحداثة، ومحاولة خلق علاقة بين الإثنين دون تجاهل إحداها أو الغرق في الأخرى، وفي معالجتها للعلاقة بين والشرق ومكانة النساء في كل منهما، أظهرت الروائية معرفة دقيقة بثقافتها كإمراة عربية، وانفتاحا ذهنيا حيال الغرب وخيال ما يجب تعلمه منه، دون أن يصبح المرء إما محافظا منغلقا أو تابعا للعادات، ونظم التفكير المستوردة³، وهذا يدل على امتزاج الشخصي بالسياسي في روايتها، فيما أظهرته من معرفة دقيقة بثقافتها، وطبيعة تعامل كل من الشرق والغرب مع المرأة. كما أظهرت الرواية موقف الكاتبة من مفهوم الحرية في الغرب كمفهوم إيجابي إذا تم التعامل معه بوعي ومسؤولية، وذلك من خلال شخصيات الرواية "لوسيا" تفهم بأن حرية النساء تعني الحرية الجنسية فحسب، بينما تعبر كل من بديعة وجميلة عن نظرة متزنة ومفهوم إيجابي للحرية، على أنها مسؤولية، وتلقي على المرء واجبا أكبر نحو الذات والآخرين، وبينما تعتقد لوسيا أن كل شيء في الغرب جميل، تبقى بديعة وجميلة قادرتين على التمييز بين الخير والشر في الغرب وفي العالم العربي أيضا⁴.

¹ لبثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسائية العربية، ص 47.

² انظر مئة عام من الرواية النسائية العربية، ص 37-48.

³ انظر المرجع نفسه، ص 55.

⁴ المرجع السابق، ص 57.

تقول رفقة دودين عن أدب في تلك الفترة "طالما التزمت الكتابة النسائية في مرحلة التأسيس بأعراف وتقاليد الكتابة التي التزم بها جورجي زيدان والبستاني، وبخاصة في الدعوة إلى الأخلاق التقليدية والعادات، بما يدفع إلى الجزم بكون هذه الزيادات نتاج ظروفها وواقعها، وهي روايات تاريخية وتعليمية، ولكنها تتمتع بقيمة فنية أكيدة تميز الرواية العربية في مراحلها المبكرة"¹.

وهذا ما يعكس بوضوح الثيمات التي كانت تناقشها كتابات المرأة في أديها، فهي تاريخية، وتعليمية، وإصلاحية وتبدي بوضوح مدى اهتمام المرأة بقضايا وطنها، مع التزامها بأعراف الكتابة، وتقاليدها لدى جورجي زيدان والبستاني، فهي لا تخرج عن "القاعدة التقليدية التي يلتزم بها زيدان والبستاني، وهي الأخلاق التقليدية والعادات، ولهذا فقد دعا المصلحون الاجتماعيون، أمثال محمد عبده، الناس كي يقرؤوا هذه الروايات المبكرة التي كتبها سليم البستاني، وجورجي زيدان، وليبية هاشم، وزينب فواز، لأنهم وجدوا في هذه الروايات أدوات هامة للإصلاح الاجتماعي"².

لقد كانت مشاركة المرأة في مجالات الحياة انطلاقاً من إدراكها قضايا مجتمعها المرتبطة بها ارتباطاً مباشراً بها أو شبه مباشرة، وكانت الروايات العربيات الأكثر إدراكاً لهذه القضايا فكتبت لتكشف هذه العلل وتعبّر عنها. خاصة بعد أن أدركت المرأة أن نهضة المجتمعات العربية، لا تقوم إلا بنهضة المرأة "ففي جميع آداب الأمم المحدثه، وجد روائياً وروائية اتخذ من العلاقات بين الجنسين، والمواقف من المرأة معياراً وقاعدة لتربية الإنسان الجديد، وفي البلدان المتخلفة لا تعود مثل هذه الرواية تربية فحسب، بل نهضوية أيضاً، ففي هذه البلدان التي إليها انتمأنا، يمثل تخلف المرأة وتخلف الموقف من المرأة معلولاً

¹ رفقة دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة (ثيمات وتقنيات)، أمانة عمان، 2007، ص 127، ص 72.

² بثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسائية العربية، ص 61.

أساسيا وعلّة أساسية في آن معا لواقعة التخلف. وكل إشكالية نهضوية لا تجعل من المرأة، ومن الموقف منها محورا من محاورها تبقى إشكالية ناقصة وعاجزة¹.

وبما أن الثقافة السائدة كانت " ثقافة الذكر (الأب)، أي ثقافة تتمركز على الذكر الذي يحكمها...وتتنظم بطريقة تهيي هيمنة الرجل، ودونية المرأة في مناحي الحياة كافة ومفاهيمها (الدينية والعائلية والسياسية والاقتصادية والإجتماعية والقانونية والتشريعية، والفنية والأدبية) "². فإن الكتابة النسوية سعت إلى " تقويض الدوغما والمفاهيم وإلى تغيير مواقف الرجال الكاذب حيال جنسهن... وعملت النساء على أساس أن تغيير الموقف الاجتماعي هو الشرط الأساسي لأي تغيير اجتماعي أو سياسي "³، فتغير المنظومة الاجتماعية السائدة يبنى عليه تغيير شامل في البنية الفكرية السياسية والاقتصادية، والدينية والثقافية للمجتمع. وبذلك تبنت الكتابة النسوية البرنامج التفكيكي في محاولة منهن لزعزعة استقرار نظام الثنائيات (المذكر والمؤنث)، والكشف عن أسس التسلط الإيديولوجي لها الذي يتمظهر في البنية التراتبية الاجتماعية، محاولة استنباط نظام الشراكة والمساواة ضمن الوسط المجتمعي والسياسي والثقافي، وإعادة تقويض النظام الترميزي للمعرفة، وفك شفراته، والاهتمام بقضايا، وأفكار فلسفية لم يلقى الضوء عليها مسبقا أو تم التستر عليها من طرف المنظومة الفحولية .

نتيجة للظروف التي نشأت فيها الحركات النسوية التحريرية في العالم العربي أصبحت المرأة "عاملا فعالا قادرا على تنظيم وجودها ومشاركتها في مسيرة العالم العربي، والنضال من الرجل لإرساء البنى الأساسية الضرورية، ومن أجل هذه المشاركة مع تساوي الحقوق، يجب التخلص من الأفكار المتحجرة لمجتمع متخلف مظلم خانق "⁴، وبذلك تنوعت

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، رمزية المرأة في الرواية العربية، دار مدارك للنشر، دبي، ج2، ط1، 2013، صص 253-254.

² ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط2، 2000، المركز الثقافي العرب، بيروت، ص223.

³ بثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسائية العربية، ص69.

⁴ باولا دي كابو، التمرد والالتزام في أدب غادة السمان، تر: نورا السمان وينكل، تقديم البروفيسورة ايزابيلا كامرا دافليتو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص69.

موضوعات الأعمال الأدبية النسوية، فمنها ما التزم بالبعد الاجتماعي لقضية المرأة، ومنها ما اهتم بنقد المنظومة الأبوية القائمة للمرأة، وأطلق على هذه الكتابات مصطلح (النسوية) الذي يعني وعي المرأة لاضطهادها بوصفها أنثى ضعيفة تخضع لقوانين القهر والاستلاب، فعكست الرواية العربية المساواة بين الجنسين "وحاولت تحرير صورة المرأة من كونها جسداً أو جنساً...والى تقويض أعتى حلقة في نظام أبوي قمعي، وهو بنية العائلة، بل كن مصمات على تغيير المواقف، بحيث تتمكن النساء من نيل حريتهن، ولعب دورهن على قدم المساواة مع الرجال ضمن النبي القائمة"¹، فكان التمرد على البنية الأسرية الخاضعة لسيطرة الأب، هو الوسيلة الأولى للتمرد على الذكر، والحصول على حريتها. في ظل شفونية السلطة الذكورية في المجتمعات العربية المحافظة .

إلا أن مصطلح (النسوية) يمتد ليشمل كل ما كتبه المرأة وفق أيديولوجيتها التحررية في التمرد على كل البنى الدينية والاجتماعية، والثقافية التي حاولت اضطهادها وتهميشها، ورفض كل خطاب ذكوري يحاول أسيجتها في قلاع الفحولة المتسيدة، ولقد تمحورت نقطة الانطلاق والتنوير في إضاعة الهاجس المركزي في روايات المرأة أساساً حول رغبة المرأة في كسر القالب الذي وضعها الرجل فيه، أي صورة الأنثى النمطية، وكانت الانطلاقة الحقيقية في طرح قضايا المرأة في منتصف الخمسينيات "ونستطيع هنا أن نقرر باطمئنان بأن طرح قضية المرأة لم يبدأ فعليا وبصورة واضحة في الرواية العربية إلا منتصف الخمسينيات مع صدور روايتي ليلي بلعبي " أنا أحيا " 1958، و " أيام معه " 1959 لكوليت خوري التي ظهرت كقضية جنسوية أي معنية بالدفاع عن قضية المرأة وطرح همومها وإشكالاتها"². وبذلك أصبحت كتابات المرأة في هذه المرحلة تتميز بالتمرد على القيود الموروثة والقوالب لجاهزة وبرفضها للأثوثة التقليدية، ولكل ما يقف حاجزاً أمام طاقاتها الروحية والفكرية، فليلى بلعبي حين أطلقت صرختها الروائية الأولى (أنا أحيا) أعلنت

¹بثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسوية، ص 69.

²نزيه أبو نزال، تمرد الانثى، ص 11-12.

تمردها على كل المفاهيم الأبوية التي تقدر صمت المرأة، لذلك شهدت هذه الرواية أعنف ردود الفعل و"تجرات على طرح مواقفها ومشاعرها، مما أثار زوبعة كبيرة حولها، وقدمت كتابات ليلي بعلبكي إلى المحاكمة وخاصة بعد روايتها الآلهة الممسوخة، ومجموعتها القصصية سفينة حنان إلى القمر"¹، وهي نموذج للرواية النسوية الثائرة على العادات والتقاليد، ذلك أن الرواية النسوية هي ذلك الميثاق الأنثوي الذي تسعى فيه المرأة لحماية وجودها المؤنث من تسلط الثقافة الذكورية، "وذلك انطلاقاً من وعي الكتابة النسوية التي تحقق كشف، وإزاحة عناصر المنظور الذكوري الشامل لصالح صورة المرأة، ووضعها المرتجى"²، وتبرز ملامح الثورة في هذا النص السردي من خلال: "ثورة على القيود التي تمنع الفتاة من العلم...ثورة على القيود التي تمنع الفتاة من الحب وتجعلها أسيرة لمعتقدات الأهل والمجتمع في حياتها العاطفية...ثورة على التفرقة الدينية، فهي تحب رجلاً ينتمي إلى دين غير دينها...ثورة على المفهوم الأخلاقي للبرجوازية التقليدية، فالبطلة تحقر الأخلاق الشكلية، وتعتبر وجدان الفرد هو الحكم الأول والأخير"³، وهي المقولات النسوية التي تقف ندا للعادات والتقاليد التي سيجت الأنثى، ومنعتها من ممارسة حريتها.

كما استخدمت ليلي بعلبكي، وكوليت خوري " أسلوب الصدمة لضرب (البابوات) والثوابت المعششة في الذهن السائد حول نظرة الرجل للمرأة، وفي المقابل طرح مسألة نظرة المرأة لنفسها وللرجل لتصويب هذه التشوهات التي أفرزها زمن التخلف والحريم"⁴، أي أن كتابتهما كانت تهدف إلى تغيير النظرة المشوهة للمرأة التي فرضتها المرجعيات الميثولوجية والاجتماعية والثقافية، فكانت حريتها في حرية جسدها، فبطلة الرواية هي شخصية تتوافق مع عقيدة البطولة النسوية وهو "مصطلح صكته الناقدة الأدبية الأمريكية إيلين مويرز Ellen Moers (1928.1979)، في كتابها نساء أدبيات (1976)، إذ ترى مويرز أن

¹ المرجع نفسه، ص 277.

² حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2007، ص145.

³ حسام الخطيب، حول الرواية النسائية في سوريا، مجلة المعرفة، العدد166، ديسمبر 1975، ص90.

⁴نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، ص 76.

عقيدة البطولة تشير إلى فعل النسوية الأدبية، أي محاولة وضع أشكال، وتقاليد أدبية جديدة للمرأة من خلال خلق شخصيات نسائية فعالة تقاوم سلبية أدوار المرأة السردية التقليدية¹، فلينا فياض في رواية " أنا أحيا " لليلي بعلبكي، تذهب إلى ممارسة العلاقات الجنسية بكل حرية وجرأة، فالتحرر الجسدي في الرواية النسوية ينتج غالباً من "خلال الأزمات العاطفية في الحب ؛حيث كانت المرأة تشعر بأنها كيان مستلب اجتماعياً في تجربة الزواج بالذات، لذلك مارست البطلات الحب في الكتابة بطرقهن الثائرة على الأعراف والتقاليد كلها، وفي كثير من الأحيان ترى البطلات الجنس غير الشرعي ممارسة عليا للحرية ضد عبودية الزواج، وتمرداً على السلطة الأبوية"²، ولقد عبر نزيه أبو نضال عن المفهوم السابق للحرية، بقصور في الوعي النسبي، وليس في البيولوجي قياساً بالرجل"³، فعلى المستوى الإيديولوجي كان هاجس الرواية هو تحرر المرأة الاجتماعي والسياسي والجسدي، والذكر بالطبع هو بالنسبة لها رأس القوى المعوقة التي تحول بين المرأة وحريتها...ولذلك فإن السمة الغالبة للرواية النسوية تأخذ شكل حرب ضد الرجل / الذكر"⁴، في ذلك الوقت. وقد شكلت الحرية والاستقلال الفردي محور رواية (أنا أحيا) ،فاحتجاج شخصية لينا ضد القيم الاجتماعية والسياسية يماثل موقفها النسوي الرافض للتصنيف النمطي للمرأة، على أنهم أجساد، وينشأ رفضها للسياسة الحزبية من منطلق رفضها نفسه أن تكون جزءاً من مؤسسة الزواج، وأسبابها في كلتا الحالتين تتعلق باهتمامها بتحررها، وعلى غرار ليلي بعلبكي، نجد الكاتبة السورية كوليت خوري التي سلكت مسلك التمرد على الأعراف والقيم الرائجة في المجتمعات العربية، فتقول في الإهداء الذي صدرت به روايتها الأولى -أيام معه- (1959)"سأهب حياتي للحرف، سأجعل منه إلهي، وعبدي فأمره ساجدة، وأعبده سيده"⁵.

¹سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص367.

²حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2007، ص76.

³انظر، نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، ص80.

⁴انظر، المرجع نفسه، ص10.

⁵كوليت خوري، أيام معه، دار الأنوار، دمشق، ط5، 1980، ص6.

وفي هذه الرواية عالجت الكاتبة قضية المرأة، دون أن تفصلها عن باقي قضايا المجتمع، لتكشف زيف المنظومة الذكورية التي تستهين بقدرات المرأة وطاقاتها الخلاقة، وذلك من خلال إبراز الموقف السلبي للرجل من المرأة الجديدة التي رفعت شعار التحرر من البنى الاجتماعية "فالرواية تدور بالقدر نفسه حول الرجال العرب الذين لم يتوصلوا حتى الآن إلى تفاهم مع المرأة الجديدة، مثلما تدور حول المرأة العربية الجديدة التي تحاول ترسيخ هويتها الجديدة... وتعتبر الرواية من هذا الجانب متشائمة فيما يتعلق بموقف الرجال من النساء، لكنها متفائلة فيما يتعلق بإمكانية النساء وقدراتهن"¹ واللافت أن كلا من ليلي بعلبكي وكوليت خوري تتكئبان بصيغة المتكلم فتكون تلك " المرة الأولى التي تعطي فيها روايات عربيات بطلاتهن أدوارا متحدية غير تقليدية، ويسمح لهن باستعمال ضمير " أنا "، والأكثر من ذلك أن وجهات النظر النسائية في هاتين الروايتين - " أنا أحياء " و " أيام معه " - قد شكلتا للمرة الأولى المعايير الأساسية للقيم الاجتماعية والأخلاقية"²، إلا أن الثقافة السائدة كانت تحاول تهميش الكتابة النسوية وتضع كل ما تبذره المرأة تحت طائلة المساءلة والشك، وبالتالي النظر إليها نظرة مشحونة بالدونية والاحتقار بحجة أن " مخيلة النساء وخبرتهن محدودتان. ويردد النقاد الآراء ذاتها، بأن الكاتبات العربيات فشلن في الخروج من قمم البيت والأطفال، والزواج والحب في كتابتهن، ونتيجة لذلك فقد فشلن في معالجة الاهتمامات الاجتماعية والسياسية لبلدانهم"³.

إلا أن هذا يبتعد حقيقة عما أبدعته المرأة، فقد أثبتت الرواية النسوية العربية في بداياتها أنها قادرة على تناول الموضوعات الاجتماعية والسياسية، ومناقشتها في ضوء تصور الروائية وفهمها لها، وخير دليل على ذلك، ما ورد سابقا عن روايات الرعيل الأول من النساء.

¹ مئة عام من الرواية النسائية العربية، ص 107.

² المرجع نفسه، ص 98.

³ المرجع نفسه، ص 23.

ويبدو أن أهم ما يميز الكتابة النسوية خلال فترة الخمسينات هو تبنيها للإيديولوجيا النسوية الغربية في مواجهة المؤسسة الفحولية المتسيّدة، ويتجلى ذلك من خلال "إصرار بعض الكاتبات على أن تكون الكتابة النسوية معركة جنسوية تكتب المواجهة بين المرأة والرجل، وأن المرأة لم تعد خنساء تكرر حياتها لبكائية الرجل الغائب، وعندما سعت إلى إقصاء الرجل الحاضر وتهميشه، وإعلان الحرب ضد مؤسساته التي أنتجها لقهق المرأة، وخلق إمكانيتها. وفي ظننا أن أي توجه يقرأ الكتابة النسوية من هذا الجانب سيدرك كيف كان التحول ذا طبيعة إشكالية في الكتابة النسوية العربية، وخاصة في الكتابة الروائية؛ لكونها أقدم الأجناس الأدبية انفتاحاً على الحياة وتناول أعقد مشكلاتها"¹. وبذلك لم تخرج الرواية النسوية العربية من بعض الضابط التي أصبحت تشكل ملمحاً من ملامح الخطاب الروائي النسوي العربي:

1- تفكيك مقولة التمرکز حول الرجل كمفهوم سائد في البني الثقافية والاجتماعية، والذي "يشير إلى نظام للتفكير يتمركز حول هوية الرجل وقيمته، ويعتبر المرأة حياداً عن المعيار الذي يتحدد بالإحالة إلى الرجل"²، واستبداله بخطاب التمرکز حول الأنثى. وهي إحدى المقولات التي تدعو إليها النسوية فهي المقولة تحيل إلى "الفوارق العميقة بين الرجل والمرأة، وتصدر عن رؤية واحدة إمبريالية، وثنائية الأنا والآخر الصلبة كأنه لا توجد مرجعية مشتركة بينهما، ولذا فدور المرأة كأم ليس أمراً مهماً، ومؤسسة الأسرة من ثم تعد عبئاً لا يطاق... فالمرأة متمركزة حول ذاتها تود اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج أي إطار اجتماعي"³.

¹ حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2007، ص76.

² سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص267.

³ عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمرکز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط2، 2010، ص20.

2- التمرد على كل أشكال القهر المادي، والمعنوي الذي عانت منه المرأة في ظل البنية الهرمية التراتبية بدءاً من الأسرة (الأب، الأخ، الزوج) إلى المجتمع (العادات، التقاليد والأعراف)، إلى كل المؤسسات الفحولية (الثقافة، السياسة، الاقتصاد).

3- إظهار المرأة في صورة المرأة الجديدة المتفوقة على الآخر، وبالتالي تجاوز مفهوم الأنثى الأبدية المشحونة بدلالة الخضوع والدونية، واستصغار الذات في ذهن المرأة ضمن حدود مركزية الدوغما الأبوية فهي "المنسجمة غالباً مع واقعها، والمستسلمة لظروفها، تفكيرها بسيط، ووعيتها عفوي ومحدود... اهتماماتها بسيطة، تبدو قدرية إلى حد بعيد وخاضعة بصورة شبه كلية للعادات والتقاليد"¹، ويرجع ذلك إلى تأثير الروايات العربيات بالمرجعيات النسوية الغربية، وهذا ما ذهب إليه الباحث عامر الصرايرة، فيقول "في حدود اطلاعي على النتائج الروائي النسوي فيما يتصل بعلاقة الشرق والغرب، فقد قلبت الصورة، فالكاتب أنثى والآخر رجل غربي، والجامع بينهما في اعتقادي هو البحث عن هوية، فالكاتبة النسوية إثبات هوية للمرأة مقابل نظيرها الرجل، والبطلة أو الشخصية الروائية تبحث عن هوية فقدتها في مجتمعها الأبوي"².

والنسوية في الأصل مفهوم سياسي اعتمد في الرواية على "مقدمتين منطقتين أساسيتين: 1- إن بين النوعين مؤسسة تقوم على عدم المساواة بين النساء والرجال، وتعاني النساء بسببها أمن انعدام العدالة في النظام الاجتماعي، 2- إن انعدام المساواة بين الجنسين ليس نتيجة لضرورة بيولوجية، لكنه ناتج عن الفروق التي تنشأها الثقافة بين الجنسين"³.

¹حسان رشاد الشامي، المرأة في الرواية الفلسطينية (1985-1965)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1998، ص137.

²عامر الصرايرة، جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة من عام 2001-2011، جامعة مؤتة، الأردن، 2013، ص143.

³خليل شكري هياس، الخطاب النقدي العربي الأنثوي والبحث عن الهوية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 1032، تاريخ

<http://www.awu-dam.org/esbou1000/1032/isb1032-010.htm>. 2006/11/25

لذلك جاء الخطاب النسوي خطاباً مؤدجاً يهتم بتصوير تجارب النساء الخاصة، وتنامي وعيها الفكري، والاجتماعي والثقافي كما عكس نظرة المرأة لذاتها وللرجل ولعلاقتها معها، وكشف عن الثقافة التي يعمل بها المجتمع على ترشيح الاضطهاد والتمييز الجنسي، وازدواجية المعايير الحاكمة لحياة الجنسين، لذلك حاولت النسوية تجاوز البراديغم الذكوري بكل مؤسساته الثقافية، وحاولت العمل بمفاهيم ثورية جديدة كمحاولة للخروج من تحت عباءة التبعية بكل أشكالها، متسلحين خلال مسيرتهم النضالية بكل ما يلزم لخوض حرب فكرية مع الرجل، لربما تحاول من خلالها النسوية الكشف عن مواطن التسلط والتبعية، بإلقاء الضوء على العقل النسوي بكل مميزاته، واختلافاته الجوهرية التي تظهر بشكل عام في الكتابة والأدب.

لقد احتاج الكشف عن منظومة المجتمع التقليدية والبنى الرمزية الثقافية السائدة، وتغييرها إلى تجاوزات عديدة، منها "مهاجمة أكبر المواقع التي انطلق منها (تابو) الكتابة وهو الجنس"¹، واحتاجت المرأة لتأسيس مشروعها التحرري في الكتابة والإبداع إلى "قرايين كثيرة، تم دفعها مع كامل استحقاقاتها على مساحة الإبداع النسوي... ذلك أن تتورط المرأة في الكتابة، يعني أن تتورط في جرأة البوح والتفصيل، وبخاصة إذا كان البوح مرتبطاً بفك الحصار أو حتى إلغاء فكرة المترفة في كثير من تفاصيل الحياة المترجلة"². وأن تتورط المرأة في الكتابة يعني أن تتورط في بوح شيء من خصوصياتها، وأسرارها، حتى تعطي تجربة الكتابة صفة حقيقية بحكم التجربة الشخصية لخلق صوت لهن، ورؤية جديدة لأجسادهن وموقع جديد لمكانتهن، ووضع حد لإعادة إنتاج أدوار المجتمع الرمزية، والثقافية والتي نصت على أن "الرجل هو والمرأة هي، والرجل أنت، والمرأة هي، مادام هو السلطة وليس مؤسساً لها وممتلكاً، فقد كان تاريخها طوال قرون وقرون إضافات للمزيد من الأدوات

¹ رفقة دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة، ص 127.

² نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى ص 28.

والوسائل، والسلاسل الضبطية والتأديبية اتجاهها، انطلاقاً من إيديولوجية الرجل والرجولة، إيديولوجية الهيمنة وقانون الذكورة¹.

استطاعت الروائيات في الوطن العربي خلال القرن العشرين كسر حواجز فكرية متعددة، وهتك القوالب الذكورية الأحادية، ولعل أهم مساهمة قدمتها، هي محاولة القضاء على الأيديولوجية الذكورية في المجتمع العربي التقليدي، والتي تقوم على الرؤية الأحادية الإقصائية، كما حاولن تقويض المؤسسات الدينية والسياسية، وتعميره تحيزها للرجل. فأخذت الروائيات العربيات النظرة الرجولية إلى الموقع الذي يردنه في كثير من كتاباتهن، وعملن على إعادة دمج الدين بالقضايا السياسية، والأخلاقية والإقتصادية وغيرها، وقدمن تفسيراً لمشكلاتهن في ضوء مفاهيم جديدة تقوم على فلسفة التفكيك للبنى التقليدية المختبئة وراء الخلفية التيولوجية المنحازة التي طالما همشت المرأة، وعملت، وهو ما كانت تهدف إليه المرأة من خلال كتاباتها، وذلك عبر "الشك في معطيات الثقافة الأبوية وإعادة النظر بالوعي الناقص الذي لازمها عبر التاريخ، فروج لصلاحيتها الأبدية، ثم سحب الثقة عن المسلمات القابعة في ثناياها، وإبطال مبدأ الهيمنة القابع في مفاصلها الأساسية، واقتراح علاقات شراكة تقوم على مقام علاقات التبعية، على قاعدة من الوعي الأصيل بكل من الذكورة، والأنوثة باعتبارهما شريكين وليسا نقيضين، فتكون الكتابة الأنثوية تمثيلاً لما جرى كبتة واستلهاها لما جرى استبعاده"²، أما بالنسبة لمراحل الكتابة النسوية، فقد ابتدأ تطورها في الغرب، إذ مرت الكتابة النسوية الغربية في ثلاث مراحل لتصل إلى ما وصلت إليه، وقد صنفتها الناقدة البريطانية إين شوالتر كما يأتي: "المرحلة النسائية (1880/1840) التي كانت الكاتبات فيها يقلدن الرجال، ثم المرحلة النسوية (1920/1980) التي طرحت فيها الكاتبات فكرة الاحتجاج السياسي في أعمالهن، وأخيراً المرحلة الأنثوية (1920 وحتى الوقت الحاضر)

¹ إبراهيم محمود، جمالية الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، ط1، 2000، ص164.

² عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص101.

التي تهتم فيها كاتبات المرأة باكتشاف الذات¹، في حين تميز الناقدة الأمريكية توريل موي Toril Moi بين ثلاثة مراحل في النظرية الأدبية النسوية، وهي: "وهي الأنثى التي تعني كتابة المرأة دون أن يدل هذا المصطلح على طبيعة الكتابة إطلاقاً، والأنثوية وهي الكتابة التي تبدو وقد همشها النظام الاجتماعي اللغوي السائد، والنسوية وهي الكتابة التي تتخذ موقفاً واضحاً ضد الأبوية وضد التمييز الجنسي"²، وقد أخذ كلا الناقلين صبري حافظ وهدى الصدة هذه المراحل وطبقاها على الكتابة النسوية العربية، وصنفها وفقاً للشكل الآتي: " الأنثوية " التي مثلتها رائدات الكتابة النسوية، ومن ثم " النسوية/ النسائية " التي برزت فيها نوال السعداوي، أما المرحلة الأخيرة فهي كتابة " الأنثوي " التي مثلتها سلوى بكر³.

إن الكاتبة النسوية العربية كانت تكتب باسمها منذ بداية مشروعها الكتابي التحرري وتطرح رأيها في القضية التي تريدها بجرأة، إلا أن معاداة الرجل كانت السمة الأساسية للمرحلة الأولى في الثقافة الغربية، في حين أن المرأة العربية كانت تتبنى فكرة الصراع مع الرجل في كل خطوة تتقدمها في طريق تحررها من السلطة الذكورية. فإن تمثلت حرية المرأة في بداية تشهيه بصرف النظر عن العلاقة التي تربطها به، وهذا يتجلى في الروايات محور الدراسة. ومثل هذا ذروة العداء للرجل الذي مازال يختزل المرأة في أركيولوجيا جسدها، وينظر إليه على أنه ملكية خاصة يتصرف فيه كما يشاء باسم المنظومة الدينية، والاجتماعية ممثلة في مؤسسة الزواج التقليدي.

إن التفاوت الذي يفرق بين مراحل كتابة المرأة الثلاث في الرواية، يتجلى في القضايا الرئيسية التي تناولتها كل مرحلة، وأسلوب الكتابة، ففي المرحلة الأولى "كتابة المرأة/ الانثوية"، رغم تطرق الكاتبات إلى القضايا السياسية والاجتماعية والقومية، إلا أن

¹سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص478.

²توريل موي: النسوية والأنثى، والأنثوية، تر: كورنيليا الخالد، الآداب الأجنبية، العدد 76، السنة التاسعة عشر، خريف 1993، ص44.

³انظر: ليزا سهير، تقاطعات الأمة والمجتمع والجنس في روايات نساء عربيات، ص108.

موضوعاتها كانت " تقليداً لأدب الرجال في الشكل والمضمون، في محاولة الحصول على القبول في المؤسسة الأدبية، التي كانت قيمتها من وضع الرجال¹، أما المرحلة الثانية " الكتابة النسائية " فقد كانت "تتمحور حول فكرة البحث عن الذات الخاصة، وذلك بالتمرد على الترسيمات الأدبية التي وضعها الرجل وكسرهما، والبحث عن آفاق وأساليب جديدة ومتميزة، في محاولة لمغايرة الأسلوب التقليدي المرتبط بأدب الرجل عبر التاريخ " ²، والسؤال الذي يطرح نفسه إلى أي مدى تمكنت النسوية الأدبية من تصدير خطابها النسوي المقوض لمركزية الرجل، وبالتالي التمكين للمرأة ثقافياً واجتماعياً، خاصة بعد تشكيك النسويات أنفسهن في جدوى هذا الخطاب الممتد من فكر الموجة النسوية الثانية التي تقوم على النزعة الإنسانية التي قامت عليها فكرة الحداثة، والتي "تفترض مثلاً أن قلب الثنائية الهرمية الرجل والمرأة سيؤدي وحده إلى تحرير النصف المؤنث من المعادلة"³، فهي موجة تدخل ضمن تيار الحركات التحررية الجديدة التي لا تنطلق من النزعة الإنسانية الهيومانية وبتفوق الإنسان ومركزيته في الطبيعة بل "تقبل بالواحدية الإمبريالية الإنسان في صراع مع أخيه الإنسان وتدور في إطار الثنائية الصلبة حرب الإنسان ضد أخيه الإنسان وضد الطبيعة والواحدية الصلبة سيادة الطبيعة على الإنسان وإزاحة الإنسان من مركز الكون، والواحدية السائلة رفض فكرة المرجعية والمركز وأي ثوابت وأية كيانات، بما في ذلك مفهوم الإنسانية المشتركة القادرة على تجاوز الطبيعة/ المادة"⁴، وبذلك تكرر للنظرة الامبريالية نحو الآخر فتتسع هوة الفوارق بين الرجل والمرأة "كأنه لا توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما... فالمرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تود اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج إطار اجتماعي في حالة صراع كوني أزلي مع الرجل المتمركز حول ذاته"⁵، فالنساء لم يجدن فرقا

¹ رفقة دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة، ص 23.

² المرجع نفسه، ص 23.

³ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 86.

⁴ عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،

ط 2، 2010، ص 9.

⁵ المرجع نفسه، ص 20.

بينهن وبين الرجال بل أصبحن مساويات لهم، ولنن حقوقهن كافة فلم يجدن " بأسا في التناقض، لأنهن نشأن وسط بنيات نسوية متنافسة فأصبحن يقبلن التعددية كأمر مسلم به"¹، وهو ما ينبئ بنهاية الأيديولوجية الانفصالية في الخطاب الأدبي النسوي، وهذا ما جعل الناقدة النسوية إيلين شوالتر تتبنى موقفا يصنف ضمن تيار ما بعد النسوية، وذلك في مقال تناولت فيه الأدب الروائي النسائي المعاصر في كتابات المرأة البريطانية، تقول "مع اقترابنا من الألفية الجديدة ربما تكوم كتابات المرأة البريطانية تدنو من نهاية تاريخها باعتبارها أدبا خاصا بها منفصلا وله معالمه المميزة. إن الوعي بالذات الذي خلفه عقدان من النقد الأدبي النسوي جعل كتابات المرأة البريطانية تترد إلى ذاتها بطريقة جديدة"²، وهو جواب للإشكالية التي طرحتها الناقدة شيلا توبياس Sheila Tobias في كتابها أوجه النسوية 1998 "إذا كان مقدرًا للنسوية أن تبقى خلال العقود التالية فلا بد أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن والسؤال هو ما الشكل الذي سيكون عليه هذا الاختلاف على وجه الدقة"³، غير أن اعتقاد النسويات بضرورة تجاوز النزعة الانفصالية، ودوغما الأنثى الضحية في ظل هذه المساواة التي يسود فيها الرجل قد تؤدي إلى اللاعدل والهيمنة من جديد، وذلك ما بينته ماكنون: "أن نطلب من امرأة أن تتطابق مع المقياس السائد أي مقياس قد وضعه وكرسه أولئك الذين تتحدد هويتها اجتماعيا باعتبارها مغايرة لهم يعني ببساطة أن المساواة بين الجنسين قد صيغت على نحو تكون فيه غير قابلة للإنجاز، فالنساء اللاتي هن في أمس الحاجة لأن يعاملن على قدم المساواة، والرجال سيكن مع الآخرين، ومن الناحية المذهبية لا تتعلق مشاكل اللامساواة الجنسية الأكثر حدة بالنساء اللاتي يشغلن "موقعا مثيلا" لذلك الذي يشغله الرجال، فالممارسات التي تجسد التفاوت بين الجنسين ليست في حاجة أن تعبر عن نفسها

¹سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص88.

² المرجع نفسه، ص199.

³سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص91.

من خلال أفعال تمييزية بينة القصد"¹، وبذلك تحول الخطاب النسوي من المطالبة بالمساواة إلى الاقرار بالاختلاف الجنسي كأداة لتقويض البنى الاجتماعية والثقافية، واخلخلة المركزية الذكورية والهيمنة القضيبية وبالتالي اعتماده كأساس للفكر النسوي المعاصر، وترى النسوية جين فلاكس في بحث لها معنون (ما بعد المساواة) أن أساس المشكلة النسوية لا يكمن في علاقات السيطرة على نحو منفرد أو جماعي وإنما غياب العدالة كعملية هو السبب الرئيسي، وبوصف العدالة عملية تعتمد على أربع أطر تحدد فلاكس أولها المصالحة، فالعدالة تتطلب وحدة الاندماج ولا تلغي لعبة الاختلاف، ثانياً التبادلية أي المشاركة المستمرة التي تحول دون السيطرة، ثالثاً الاعتراف بشرعية الآخرين ومنحهم التشريف، والاعتبار ومعاملتهم على أساس هم جزء من ذات الفرد أو مثله، رابعاً الحكم وهو عملية من التوازن والتناسب في القدرة على رؤية الأشياء من وجهة نظر الآخر وتقييم الآثار المترتبة على القرارات السابقة، وكل هذه الأطر التي تعتمد عليها العدالة تتطلب وجود أفراد راغبين وقادرين على العدالة ومقبلين على الارتباط بالآخرين، لأن الاعتراف والتفويض مع نحن يبدأ من الفرد في رؤية الذات كجزء من مجتمع له القدرة على أن يعمل بشكل جماعي لتغيير مسارته المشتركة وبالتالي القضاء على علاقات السيطرة، ويتحول الغير مرئي إلى مرئي².

الأمر ذاته انطبق على الرواية النسوية العربية. فنظراً لانتماء الرواية إلى زمن تغيرت فيه المفاهيم الاجتماعية، فلم تجد الروائية بأساً من نقل "العلاقات الاجتماعية إلى مستويات معقدة وغير متجانسة، متجاوزة كل مفاهيم الثابت المقدس إلى أفق لا قداسة فيها، لذلك أطلقت رفقة دودين على هذه المرحلة اسم "مرحلة الكتابة المتعددة"³، لأنها تكتب في نواح عديدة، تكتب عن الظلم الواقع على الذكر كما تكتب عن نفسها، إلا أنها في تجربتها الشخصية كانت تكتب دون مراعاة لاعتبارات القداسة في الرواية.

¹Mackinnon, Catherine 1987. FEMINISM Unmodifiedm: Discourses on life and law havard University press. Cambridge. Mass. p.44

²انظر مرفت حاتم، نحو دراسة النوع في العلوم السياسية، تر: شهرت العالم، القاهرة، ط1، 2010، ص ص66-67.

³انظر، رفقة دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة، ص23.

أصبحت الرواية العربية أكثر انفتاحاً في المرحلة الثالثة للنسوية، فتجربة الكتابة هنا هي "تحرر وخروج عن البراديغم الذكوري، وخلخلة لمفاهيم الكتابة الفحوالية، وتجاوز لقيمه السائدة. وخروجها على "براديغم" الجماعة والتقليد، كان من خلال كسرها لتابو فرض عليها من قوى وسلطات خارجية، أو من وضع البشر أنفسهم على يهياً ويخيل لهم، وهز عرض المقدس، من خلال طريح المحرم، الذي يشكل "الناحية السلبية للمقدس"¹، ويؤكد ذلك بوعلي ياسين حين يقول: "في مجتمعنا محرمان، لا يجوز التحدث عنهما إلا مع الأصحاب وبشكل مزاج، ولا تجوز دراستها علمياً، تحت طائلة عدم النشر أو المصادرة أو الملاحقة القضائية، أو نبذ الناس (المجتمع) للكاتب ومضايقة في شتى المجالات. المحرمان هما: الدين والجنس"².

وهناك بعض المحرمات التي خرجت من إطار القواعد السلوكية لتكون بمنزلة تدابير وقائية للإنسان³. وهذه المحرمات ثابتة ولا يمكن انتهاكها أو المساس بها أو الخوض فيها، إلا أن الخطاب الروائي النسوي لم يجد بأساً من انتهاك وتقويض عوالم المقدس المفروض على الدين والجنس، وذهبت إلى النص لتمارس فيه حريتها التي فقدتها في المجتمع، ولمواجهة ما هو مسكوت عنه مجتمعياً في حق المرأة. وأخذت في تناول المدنس، والمغمور، والمقموع وذلك بما يتناسب مع "إيقاعات جسد المرأة، لأنها كل ما جرى طمره، وقمعه، وإسكاته"⁴.

وفي تعبير الروائية العربية عن موضوعاتها، تماست لديها بعض المقدسات كالدينية والسياسية، أو الدينية والاجتماعية... إلخ، حيث جعلت الروائية "هتك المقدس" في خطابها الروائي، البناء الفعال الذي يدفع إلى النهايات القدرية فيها، مستخدمة لغة خاصة بها هي "

¹ علي زيعو، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط2، 1996، ص16.

² بوعلي ياسين، الثالث المحرم، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط6، 1996، ص16.

³ انظر ميرال طحاوي، محرمت قبلية، ص42.

⁴ رفقة دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة، ص27.

لغة المرأة التي اكتسبتها من الطفولة، فلا يمكن لها - مثلا - البحث عن ذاتها، والكشف عن تجربتها الخاصة، وعن أسلوبها الذي يجسد وظيفتها التعبيرية، وعماديهما من جماليات مخبوءة، حتى هذا الزمن، دون هاتيك اللغة¹، فكان لابد على الروائية لتحقيق إبداعها بلغتها الخاصة من خرق المقدس المفروض عليها، والتحرر من كل البنى الاجتماعية والثقافية الفحولية التي حاولت أسيجتها أثناء الكتابة، وبالمقابل لا مندوحة لها من أن تحافظ على بعض المقدسات التي لم تر فيها تقييدا لحريتها، فأعلنت من شأنها وحافظت عليها في أدبها، وقدست أخرى كانت قد دنست، وذلك وفق شرطها الفكري، ورغبتها في الحيرة، أو تحرير المجتمع من الآفات التي تلقي بظلالها على المرأة دون اعتبار لكيانها.

4- إشكالية الكتابة النسوية بين الرفض والقبول:

اهتمت الدراسات النقدية المعاصرة المهمة بإنجازات المرأة الأدبية والثقافية والفكرية بموضوع المرأة وعلاقتها بالأدب والثقافة، وقد نتج عن ذلك إشكالية الكتابة النسوية بين مؤيد ومعارض "فمصطلح الأدب النسائي يتأرجح بين مؤيد ومعارض، وفيما تتوالد أشكال من التطرف، ويتلون هذا التطرف بعدة ألوان، فيبدأ من ناقدة أو كاتبة تدافع عن الأدب النسائي باعتباره يقدم صورة عادلة للمرأة، وينتهي بناقد ينفي وجود الأدب النسائي أصلا باعتبار وجود غياب التقسيمات، وعلى أساس وجود ما يسمى أدبا فقط، وفيما بين طرفي هذه الثنائية المتناقضة تتولد عدة أشكال أخرى من ردود الفعل، فنجد كاتبات يرفضن وجود ما يسمى أدبا نسائيا، ونجد كتابا يحقرون من شأن الأدب النسائي ضمنا بالطبع على أساس أنه يدور حول عالم المرأة الضيق وهمومها الذاتية"²، فكان من الضروري منهجيا التفكير في إيجاد مبررات منطقية لتأكيد خصوصية الإبداع النسوي في مجال الكتابة، والأدب "في طرح تعدد المفاهيم بخصوص الكتابة النسائية، وتناقض ما تفرزه من أطروحات نقدية، وأدبية وفنية سياسية ودينية، وسوسيولوجية، إشكاليات تكاد تعوق مسيرة هذه الكتابة باعتبارها صوتا

¹ إبراهيم خليل، في الرواية النسوية العربية، ص 4.

² شرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، قراءات في كتابات نسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 11.

مختلفا داخل الخطاب الأدبي، حيث يتم الزج بها في نقاشات عقيمة تتمحور أغلبها أو جلها حول ثنائية الأنوثة/ الذكورة¹، ونظرا لحساسية هذه الإشكالية خاصة وأنها ترتبط بثنائية المركز والهامش التي تركز للتراتبية الاجتماعية والفكرية والثقافية بين الرجل والمرأة التي تجعل علامات الاستفهام تطرح على هكذا الكتابة النسائية التي يعتبرها البعض زجا بهذه الكتابة في خانة التمييز الجنسي، وما يتبع ذلك من إقصاء جديد يهم الجانب الثقافي والفكري لمسيرة المرأة، بعد أن كان هذا التمييز يصطبغ بالصبغة الاجتماعية والسياسية. هذا هو الهاجس الذي شغل عددا من الكاتبات والناقذات المشتغلات بالكتابة النسائية وبخطاب المرأة عموما².

إن التصنيف بالنظر إلى جنس صاحبه، وبين التصنيف لتأكيد الخصوصية والاختلاف أورت فكرة إشكالية الكتابة النسوية بين مؤيد ومعارض لها، وهذا ما أورده أمل تميمي تحت عنوان (القراءة الأيديولوجية لأدب المرأة)، تقول: "ظاهرة التصنيف النوعي للأدب ذكوري ونسائي قد ظهرت في العصر الحديث، وما استتبع ذلك من إشكاليات لهذا التقسيم من رفض وقبول لهذا المصطلح من ناحية وتحيز بعض النقاد، واهتمامهم وخصوصا الطرف النسائي، وكذلك هناك فئة من النقاد لم يكتسب الأدب النسائي مشروعيته النقدية لديهم باعتبار المضمون، وإنما باعتباره ممثلا لأدب تختص به المرأة، وقد ترتب على هذه النظرة التصنيفية، والمتحيزة ذات الطابع الأيديولوجي أن أصبحت فرص الاهتمام النقدي بكتابات المرأة ضئيلة جدا بحجة أن أدب المرأة لا يعكس سوى المشكلات الخاصة بالمرأة"³. فالأدب النسوي مازال يتأرجح بين الرفض والقبول من طرف النقاد والأدباء " حيث تميل معظم هذه الآراء إلى الانتقاص من كفاءات النساء ورفض الإقرار بتميز كتابتهن فلا شك في أن المواقف المتحيزة ضد المرأة وقدراتها الفكرية والإبداعية تقوم على أحكام مسبقة تعزز

¹فاطمة كدو، الخطاب النسائي ولغة الاختلاف، مقارنة للأنساق الثقافية، منشورات دار الأمان، ص111.

²فاطمة كدو، الخطاب النسائي ولغة الاختلاف، مقارنة للأنساق الثقافية، ص 111.

³أمل التميمي، السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص94.

إقصاءها من فعالية الإنتاج والإبداع وتتنظر إليها وفق البعد الفيزيولوجي، أي باعتبارها جسداً عليه أن يكرر وظائفه تبعاً لذاكرة مجتمعية تنتظر بعين النقص إلى مؤهلات المرأة وقدراتها¹، فالمرأة تخضع لمنظومة فحولية تقاس بـ "مستوى الرجل"²، والتي تهمش قدراتها وتكرس لدونيتها في جميع المجالات، وخاصة الإبداعية منها التي يتم التعامل معها بنظرة من الريب والشك من قبل النقاد والدراسين، وهو ما أوجد أرضية للخلاف في قبول هذا الإبداع النسوي في مجال الكتابة والأدب، فانبثقت أزمة مصطلح عميقة بين قبول ورفض مشروط، لكنه حقيقة لا مفر منها، حقيقة تصارع من أجل إرساء معالم الذات النسوية منذ الزمن الأول للحكي إلى زمن اقتحام المرأة عالم الكتابة واللغة بوصفها كاتبة مؤلفة، وبوصفها ذات مبدعة لا مجرد أداة سردية وموضوع لغوي" ولعل منبع الخلافات بين المثقفين في التعامل مع ظاهرة الكتابة النسوية يكمن فصعوبة تحديد مقومات الجماليات الفنية التي تميز كتابة المرأة عن كتابة الرجل، بحيث تظهر الخلافات على أشدها بين فريقين؛ فريق يرفض مقولات الكتابة النسوية جملة وتفصيلاً ابتداءً من المصطلحات وانتهاءً بأية دراسات نقدية تحاول البرهنة على وجود مثل هذه الكتابة المنفصلة عن كتابة الرجل"³.

4-1 الموقف المعارض للكتابة النسوية:

تذهب الناقدة هدى وصفي إلى أن النظرة الدونية التي كرسها النظام الفحولي وما نتج عنه من احتقار، وانتقاص من كل ما تنتجه المرأة ارتبط بهذه التسمية ذلك "أن قهر المرأة أنشأ أدبا يسمى بالأدب النسوي، وأراد الرجل أن يجعل المرأة تقف عند بابها فسمى كل إبداع المرأة بهذه التسمية، وبالتالي نظر إلى ما تكتبه المرأة باعتبارها أدبا دونيا أو أقل، إن المرأة لديها (يوتوبيا خاصة) حلم فلسفي بالمساواة مع الرجل على المستوى الإنساني"⁴، وهو

¹نورة الجرמוني، الأدب السردى وإشكالية التنمية، مجلة الراوي، النادي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ع23، سبتمبر 2010، ص41.

²غادة السمان، الأعماق المحتلة، منشورات غادة السمان، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص22.

³حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، الأردن ط1، 2008، ص84.

⁴رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية، بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2002، ص75.

تكريس للمركزية الذكورية في مقابل الدونية للمرأة "وعلى الواجهة الأخرى أكد بعض الباحثين والدارسين أن الكتابة هي شيء واحد لا يقبل القسمة، بين ذكر وأنثى، وينسى هذا الفريق تلك القسمة التي فرضها المجتمع بين قسم الأدوار بين الرجل والمرأة، فاصطفى للأول المركزية، وأعطى للثانية الأطراف والهامش، وقد طالت هذه القسمة كافة المجالات لتكتسح الثقافي والفكري والفلسفي والعلمي"¹.

وعلى خطى هدى وصفي تذهب الناقدة سميحة خريس إلى أن مصطلح الأدب النسوي يحيل إلى المؤسسة الذكورية بكل تجلياتها القهرية، والتسلطية، فتبدي الناقدة موقفا رافضا لهذه التسمية" فتقول: أنا لا أحبذ التخندق في معسكر المرأة أو إشهار السلاح في وجه الرجل، أخلق بعيدا عن الخنادق؛ لأرى الصورة الشاملة للقهر الذي يحيق بالإنسان عامة، وعندما تكون بطلة روايتي مقهورة أنتصر لها سواء أكان قاهرها رجلا أم فقرا أم طرفا اجتماعيا، وانتصر للرجل الذي يحارب كل أنواع قهر الحياة"².

وتسرد الناقدة سميحة خريس مجموعة من أسباب رفضها لهذه التسمية انطلاقا من إنسانية الأدب" وتشير خريس، في سياق آخر، إلى أهم الأسباب الكامنة وراء رفض النساء هذه التسمية، وبمجملها ترد إلى دورانها في نسق الفحولة التي تنتقص من الكتابة النسوية، فتقول، لن يحدث أبدا أن كاتباً سيكتب كتابة خارج نطاق الإنسانية. نحن بشر كلنا نكتب، هذا أمر طبيعي، وعندما ظهرت مقولة الأدب النسوي استغزت الكاتبات فمضين يدافعن عن كتابتهن الإنسانية، ويرفضن المقولة؛ لأنها محاولة للنيل من مستوى كتابتهن. وإذا كان الأمر كذلك، فأنا أوافقهن على رفضها"³.

¹فاطمة كدو، الخطاب النسائي ولغة الاختلاف، مقارنة للأنساق الثقافية، منشورات دار الأمان، ص111.

²إبراهيم أحمد ملحم، الأنثوية في الأدب، النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، ص38، 2016.

³ المرجع نفسه، ص38.

أما الناقدة جواهر رفايعة فقد حاولت أن تقدم تبرر لموقفها الرافض لمصطلح الأدب النسوي باعتباره يحيل إلى سياسة التمييز والعنصرية، والاقصاء التي طالما انتهجها الرجل لؤاد المرأة وتغييبها، تقول "ليس النقاد وحدهم عالقين في تسمية الأدب النسوي، حتى الكاتبات أنفسهن يحترن أحيانا في قبول أو رفض هذه التسمية التي اطلقت على ما تكتبه المرأة، والأسئلة كثيرة منها: هل النص يمكن تصنيفه بيولوجيا؟ هل النص الذي يكتبه الرجل عن المرأة، وقضاياها يعتبر أدبا نسويا؟ هل كل ما تكتبه المرأة يصنف أدبا نسويا على الرغم من كون موضوعه لا يتعلق بالمرأة؟ لماذا لا نطلق الأدب الذكوري، أو أدب الرجل في مقابل الأدب النسوي؟ وأرى أن سبب إشكالية هذه التسمية يأتي من حيث كونها غير دقيقة أصلا، فيكف يمكن أن نطلق الأدب النسوي، ولا نطلق الفن التشكيلي النسوي، أو الموسيقى النسوية؟ وعلى الرغم من رفضي لهذه التسمية إلا أنني أعترف بوجود كتابة أنثوية تقابلها كتابة ذكورية، والقضية هنا ليست قضية امرأة، أو رجل بقدر ماهي نسبة الأنثوية التي يحتويها النص سواء كان الكاتب رجلا، أو امرأة، ونسبة الذكورة التي يحتويها، بغض النظر عن جنس كاتبه أيضا. والخصوصية التي تكتب بها المرأة نصوصها المختلفة، والروح المتفردة التي تظهر في كتابتها، وعنايتها بالتفاصيل الدقيقة يمكن إدراجها تحت الفروق بين كتابة الرجل، وكتابة المرأة؛ إذ تحفل كتابة الرجل أيضا بخصوصية وتفاصيل وسمات خاصة، ومادام لم يطلق النقاد على كتابته أدبا ذكوريا، فتسمية الأدب النسوي تبقى لونا من ألوان التمييز، والعنصرية التي تتعامل مع المرأة ككائن فضائي، ولكوني أدرج ضمن تلك التسمية، أعتقد أنه لا يحق لأحد وضع كتابتي ضمن تصنيفات تكرر وتعمق الهيمنة الذكورية، والوصف البيولوجي المتحيز-حتى في الإبداع- للجنسوية"¹.

أما الناقدة لطيفة الزيات فتحاول تعرية الواقع المتأزم لوضعية المرأة، وسقوطها في براثن الهيمنة الذكورية بقبولها لهذا الوضع الذي يشرعن دونيتها "وإذا ما بدأ كاتب بالقول لأن

¹ إبراهيم أحمد ملحم، الأنثوية في الأدب، النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2016، ص ص 226-227.

طبيعة المرأة هكذا، وطبيعة الرجل هكذا، انتهى بالضرورة إلى القول بأن طبيعة الوضع الإنساني هكذا، وهو قول يسقط حقيقة الطابع التاريخي المتغير في سلوكيات الإنسان من فترة تاريخية إلى أخرى، ومن مكان إلى مكان، ويتسم بالثبات والأزلية ما هو دائم التغير، وهو إذ يفعل هذا يخلط ما بين ما هو بيولوجي ثابت، وما هو تاريخي اجتماعي متغير، ويوصل هذا الكلام بالطبع الكاتب إلى نتائج أوخم، وهو إذ يضيف صفة الأزلية على نظام الطبقات الذي يحمي بمقتضاه الرجل المرأة، صادرا عن أيديولوجية رجل الطبقة المسيطرة ومفوضا عنه ¹، فالمشكل ليس في الخلقة البيولوجية للأنثثة والذكورة كثنائيتين متقابلتين بيولوجيا في الطبيعة، بل المشكل في البنية الإيديولوجية للفكر الذكوري المسيطر على الحركة الثقافية والأدبية والاجتماعية، والذي يدرج إبداع المرأة في خانة الإنساني كقربان للمركزية الذكورية "وفي السياق نفسه تقول زهور ونيسي في إجابتها عن السؤال هل هناك تقسيم، أو فارق بين أدب نسوي وأدب رجالي؟ في رأيي أن الأدب واحد والفن واحد سواء صدر عن أديب أو أديبة، فنان أو فنانة، مادام كلا المصدرين المرأة والرجل، يتصل بجذور المجتمع، ويكمل أحدهما الآخر، ويتطلعان معا إلى آفاق المستقبل الرحبة" ²، فالكتابة واحدة لا جنس لها سواء أكان المبدع رجلا أم امرأة، فلا خصوصية للأدب الذي تكتبه المرأة، فالرجل والمرأة مكملان لبعضهما البعض ضمن منظومة مجتمعية متكاملة تحتاج منهما التكاثر والتعاون فالمرأة " ليس لها جوهر أو طبيعة أبدية، بل تاريخ، والمجتمع الذي تعيش فيه يرسم لها في كل حقبة، التجويف من أجل قالب تنقيد به" ³، فالسائد الاجتماعي والتاريخي يفرض تلك التبعية الوجودية للمرأة لواقعها الاجتماعي بقوالبه وحدوده التي وجب التقيد بها.

¹ لطيفة الزيات، من صور المرأة في القصص والروايات العربية، دار الثقافة الجديدة، مصر، ص 119.

² سوسن ناجي، المرأة في المرأة دراسة نقدية للرواية النسائية في مصر 1888، 1985، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، ص 5.

³ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2006، ص 46.

وترى سوسن ناجي أن إشكالية الكتابة النسوية هي نقدية في المقام الأول" ولعل السر في هذا يرجع إلى أن النقاد، والدارسين ينظرون إلى كتابات المرأة باعتبارها فنا لم ينضج بعد، ولم يتبلو في أدبنا بحيث يبدو من الصعوبة بمكان دراسة تطوره¹، وتتبعها رشيدة بن مسعود إذ ترى أن المشكل يعود إلى "قصور الخطاب النقدي العربي في التنظير لهذه الظاهرة الذي لا يعني نفيًا لوجودها، وإنما هو تأكيد على وجود واقع لم يصل النقد العربي بعد إلى إدراكه"²، غير أن رفض مصطلح الأدب النسوي أو الكتابة النسوية كما يرى بعض النقاد الدين رافعوا لصالح تحرر المرأة من الهيمنة الذكورية إنما يرجع إلى ضرورة توحيد آليات الكتابة الإبداعية عند الجنسين، وليس الفصل بينهما " فلقد توقف بعض الأدباء والنقاد منذ الستينات تحديداً تجاه مصطلحات الكتابة النسوية وقفات غير مؤيدة ليس من منطلق تكريس الهيمنة الذكورية كما تتصور نازك الأعرجي، وإنما من منطلق تجسيد الوحدة الاندماجية بين الجنسين في فعل الكتابة خاصة أن بعض المثقفين، والكتاب من الذكور كانوا من أنصار تحرير المرأة عبر العصور، وسعوا إلى ضرورة مساواتها الاجتماعية بالرجل يضاف إلى ذلك أنهم لم يعترفوا بوجود آليات فنية في أدب المرأة تختلف عن أدب الرجل"³، وبذلك فرفض الكاتبات مصطلح الأدب النسوي مع إقرارهن لخصوصية كتابة المرأة وتميزها عن كتابة الرجل، وهو رد أقرب إلى العاطفي منه إلى الرد العلمي، إذ "لا تحمل عبارة امرأة عربية كاتبة وقعا مشجعا في العالم العربي، حتى بين الكاتبات أنفسهن، والسبب الرئيس، هو أن مفهوم هذه العبارة يتضمن تمييزا ضد الكاتبات النساء يتجاوز بالضرورة الظلم الاجتماعي الذي تتعرض له النساء في الحقل الأدبي، ولهذا فإن الكاتبات عبر العالم العربي كن طوال عقود متحمسات لرفض تصنيفهن بأنهن كاتبات نساء مفضلات أن يوصفن ببساطة بأنهن كاتبات، على أمل أن ينلن بهذا معالجة أكثر جدية وموضوعية لنصوصهن، والحقيقة أن بعض النقاد العرب يتعاملون مع الأعمال التي وضعتها النساء بأحكام مسبقة معتبرين أن

¹رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية، بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2002، ص80.

² المرجع نفسه، ص81.

³حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص87.

العمل يحمل طابع السيرة، وأنه يعالج موضوع الحب والزواج، والأطفال والافتقار إليهم، ولذلك فإنه في حد ذاته لا علاقة له باهتمامات الجمهور، والجمهور هنا يعني الذكور طبعاً، لأن اهتمامات النساء لا يمكن أن تكون ذات طابع عام¹، وهو ما يجعل الأدب النسوي تحت رحمة الأحكام المسبقة التي تحيل إلى هامشية كتابة المرأة مقابل مركزية الكتابة الذكورية الناتجة عن احتكار الرجل لآليات الكتابة والإبداع، ذلك أن هامشية هذا الأدب قد جعلت البعض يحمل نزعة احتقارية لما تكتبه المرأة أو تشعر بها الكاتبة نفسها، لما "يتوفر عليه هذا المصطلح من دلالات مشحونة بالمفهوم الحريمي، الذي يحتقر المرأة، ويجعلها دون الرجل، وتابعة له"²، فالحكم المسبق بهامشية هذا الأدب، قد يؤدي إلى النظرة الدونية لكاتبته النسويات لذلك كن "الأكثر رفضاً لسياق انضمامهن تحت سقف النسوي، لأسباب عديدة أبرزها: التخوف من التصنيف الدوني"³.

بالإضافة إلى التخوف من قضية إصاق التهمة بكتابتهم ومن ثم بهن؛ لأن القارئ يبني موقفه من هذا الأدب من رؤوس ثقافية تنظر إلى ما تكتبه المرأة على أنها سيرة ذاتية، فقد "جعلت هذه الثقافة كل كتابة تكتبها المرأة تفهم من قبل النقد السائد على أنها سيرة ذاتية تجلب تهماً كثيرة بوصفها لا تتلاءم مع الأخلاق، والتقاليد العربية والدينية، مما دفع المرأة إلى الشعور بالغبن في كثير من علاقاتها بسبب كونها امرأة، فكيف إذا صنفت على أساس الكتابة النسوية التي تحيلها غالباً إلى التصنيف الأخلاقي السلبي"⁴، وتحيل الكاتبة بثينة شعبان أسباب ودوافع الرفض لهذا التصنيف إلى عوامل متشابكة تتعلق بدوافع نفسية وجندرية، ونقدية "لقد تم تهميش الكتابات النسوية غالباً بحجة أن مخيلة النساء وخبرتهن محدودتان، ويردد بعض النقاد آراء بعضهم بأن الكاتبات العربيات قد فشلن في الخروج من قمع البيت والأطفال والزواج، والحب في كتاباتهم نتيجة لذلك فقد فشلن في معالجة

¹ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية، ص 5.

² بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، ص 23.

³ حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، ص 87.

⁴ المرجع نفسه، ص 87.

الاهتمامات الاجتماعية والسياسية لبلدانهم، وهكذا فإن ذكرهن في مواضيع النقد الأدبي يتناسب مع الأهمية الضئيلة للمواضيع التي عالجنها في ضوء هذا المنطق الذي ينسحب على معظم النقد المتوافر عن الكتابات النسائية، فإن عبارة أدب نسائي مازالت تستخدم كعبارة مهينة أو على الأقل تنبئ بنقص ما ويفسر سبب مقاومة معظم الكاتبات العربيات لتضيف أدبهن على أنه أدب نسائي¹.

وعند الحديث كذلك عن رفض مصطلح الأدب النسوي في الساحة النقدية، فإننا نواجه أصوات كثيرة رافضة لهذا التصنيف، بحجة عدم وجود خصوصية تميزه، فالأدب مهما كان كاتبه يبقى أدبا يعتمد على اللغة والأحداث ومجموع العناصر الفنية التي تشكل جنسه الأدبي وهوما تصرح به كوليت خوري إذ تقول "برأيي الشخصي هناك أدب ولا أدب، ولا يوجد بالتالي أدب نسائي أو رجالي... كل هذه التصنيفات كالتقول بوجود أدب زنوج، وأدب أطفال وأدب برجوازيين وأدب كادحين وأدب عربي وغيره... ليس لها مبرر بالرغم من أن هذه التصنيفات لا تجد اعتراضا كما هو الحال بالنسبة للأدب النسوي"²، وترى الناقدة يسرى مقدم أن الخصوصية التي شاع الحديث عنها في كتابات المرأة "خصوصية وهمية ليست من ميزة الإبداع ما يفرق بين كاتب وكاتبة، فكلاهما يتوسم فيما يكتبه حول المرأة ثقافة النمط الواحد كما لو أنها قانون أبدي ملزم لا يستقيم خارجه فكر أو وجدانه لنقرأ في الكتابين معا انكتاب المرأة لا على شاكلة ما تكتب الذات المبدعة ذاتها في نصها الإبداعي، بل على ما يشاء لصورة هذه الذات أن تكتب خارج الذات"³، فالمرأة تكتب بنمط مختلف لا من أجل الاختلاف بل حتى لا تقمع بداخلها هويتها كإمرأة، كأنثى وتضطر لأن تكتب مثل الرجل، فهي تخضع لقوانين المنظومة النقدية الفحولية التي تلغي الصوت النسوي، وتحاول تهميشه، ذلك أن المركز الأبوي الثابت ليس إلا "نص الأستاذ الدكتور العالم الخبير ذي الحس

¹ لبثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1999، ص23.

² رفیق صيداوي، الكتابة وخطاب الذات / حوار مع روائيات عربيات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص57.

³ يسرى مقدم، النقد النسوي العربي أنوثة لفظية وخصوصية موهوبة، الموقف الأدبي، ع65، 2002، ص20.

المرهف والفكر الرفيع أنه تجسيد للمقال الخطاب الأبوي في تراكيبه الأيديولوجية الأدبية، والفكرية المختلفة إنه نص رجالي لا مكان للمرأة فيه لا يسمع فيه إلا صوت الأب بنعرتة العرفة الآمرة¹.

وتتضم إليها خالدة سعيد التي ترى أن هذا المصطلح "شديد العمومية وشديد الغموض، وهو من التسميات الكثيرة التي تشيع بلا تدقيق، وإذا كانت عملية التسمية ترمي أساسا إلى التعريف والتصنيف وربما إلى التقويم، فإن هذه التسمية تتضمن حكما بالهامشية مقابل مركزية مفترضة"²، فالكاتبة ترفض التسمية باعتبارها تسمية فنوية تكرر لثنائية المركز والهامش، بل ترى أن إطلاق مصطلح الأدب النسائي ينوء عن الدقة والموضوعية، وحجتها في ذلك أن أدب المرأة لا يملك تلك الخصوصية التي تميزه وبالتالي يمتلك هويته الإبداعية الخاصة "فالقول بكتابة إبداعية نسائية تمتلك هويتها، وملامحها الخاصة يفضي إلى أحد من الحكمين: إما كتابة ذكورية تمتلك مثل هذه الهوية ومثل هذه الخصوصية، وهو ما يردها بدورها إلى الفئوية الجنسية، فلا تعود صالحة كمقياس ومركز، وإما كتابة بلا خصوصية جنسية ذكورية، أي كتابة بالإطلاق، كتابة خارج الفئوية، مما يسقط الجنس كمعيار صالح للتمييز إلى ذكوري ونسائي"³، وتذهب نفس الناقدة إلى رفض مصطلح الأدب النسوي كونه يكرس للهامشية، والمرجعية بعيدا عن الآليات الفنية "وهكذا فإننا متى نظرنا في النص من حيث هو نظام فني عاد مصطلح الأدب النسائي أو أي مصطلح آخر يسمى الفن باسم مضامينه وقضاياها الغالبة، ويرجح من ثم البعد المرجعي على البعد الفني عاد هذا المصطلح غريبا عن حقل الأدب ومرفوضا"⁴.

¹ شربين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، ص35، عن نو نشرية فصلية متخصصة بمراجعة وتقديم كتب المرأة العربية، عدد10، شتاء 1997، صص21-22.

² حسين نجمي، شعرية الفضاء السردي المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، دط، ص173.

³ خالدة سعيد، المرأة، التحرر، والإبداع، سلسلة نساء مغربيات: إشراف فاطمة المرنيسي، نشر الفنك، 1991، ص86.

⁴ المرجع نفسه، ص88.

أما الناقدة هدى وصفي فتعتقد أن الهيمنة الذكورية، وما تبعها من قهر سلط على المرأة "أنشأ أدبا يسمى بالأدب النسوي، وأراد الرجل أن يجعل المرأة تقف عند بابه فسمى كل إبداع المرأة بهذه التسمية، وبالتالي نظر إلى ما تكتبه المرأة باعتباره أدبا دونيا"¹، وفي نفس الإتجاه تؤكد رفقة محمد دودين، أن المشكلة النقدية في تقبل المصطلح الأدب النسوي ليست في "تنوع المواضيع أو المفاهيم لدى الجنسين، بقدر ماهي إشكالية المعايير المزدوجة التي تقيم بها تجارب جنس أو عرق ما على أنها أكثر شمولية وعمقا وأهمية عن تجارب الآخر"²، كما يظهر رفض المصطلح عند مجموعة من الكاتبات اللواتي أبدعن أدبا نسويا متميزا مثلما هو الحال لدى الكاتبة نادية العويتي، التي تقول " إن مصطلح أدب نسائي مصطلح سيء للغاية، وكلما سمعته أشعر أنني في مزين للسيدات، أو في صالة أفراح أو في حمام سيدي ذرعوت... هذا المصطلح مصيبة، لأنه ساهم في وضع جميع الكاتبات والشاعرات في سلة واحدة بصرف النظر عما بينهن من فوارق تتعلق بالمستوى الثقافي والفني... والكثير من الدراسات اتجهت إلى خض هذه السلة واستخراج النتائج المغلوطة"³، فالمرأة المبدعة ناقدة كانت أو كاتبة رفضت مصطلح الأدب النسوي الذي يكرس للهامشية والدونية والفئوية، باعتبار أن الأدب واحد لدى الإنسان بغض النظر عن كاتبه مذكرا كان أم مؤنثا.

أما الناقدة نازك الأعرجي فتفرض مصطلح الأدب النسوي لما يحيل إلى التهميش والدونية والاقصاء، فهو في نظرها "يستدعي على الفور وظيفتها الجنسية، وذلك لفرط ما استخدم اللفظ لوصف الضعف والرقّة، والاستسلام والسلبية"⁴، فإطلاق الأدب النسوي يحيل إلى التركيب البيولوجية للمرأة، وهي ما ترفضه نازك الأعرجي، وتقترح مصطلح بديل بعيد عن

¹ أشرف توفيق، اعترافات النساء، دار الأمين، دمشق، سوريا، 1988، ص15.

² رفقة محمد دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة، منشورات أمانة عمان، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص32.

³ محمد القذافي مسعود، حوار معهن، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2008، ص130.

⁴ الأعرجي نازك، صوت الأنثى، دراسات في الكتابات النسوية العربية، دار الأهالي، دمشق، 1997، ص31.

دلالات الوظيفة الجنسية، وهو مصطلح الأدب النسوي الذي "يقدم المرأة والإطار المحيط بها المادي والبشري والعرفي والاعتباري... إلخ في حالة حركة وجدل"¹.

أما الناقدة ريتا عوض فتفرض مصطلح الأدب النسوي لأنه يظهر إبداع المرأة كظاهرة فنية غير عادية فالمرأة حققت مساواتها بالرجل في الحرية والاستقلالية، والتعليم والعمل المنتج مما حقق لها إنسانيتها في المجتمع، وبذلك يصبح "التوجه للحديث عما يسمى الأدب النسائي يثي بأن إبداع المرأة يطرح كظاهرة استثنائية أو غير عادية أو حتى لا طبيعية بينما من المفترض بعد مرور زمن لا يعد قصيرا على اقتحام المرأة عالم الإبداع وانجازاتها فيه بأن ما كان ظاهرة غريبة أصبح أمرا اعتياديا، فإبداع المرأة كإبداع الرجل صيغة إنسانية للتعاور مع النفس والحياة، والوجود من خلال اللغة والتقاليد الأدبية، والتراث القومي"².

ومن الكاتبات من يتجاوزن إشكالية رفض مصطلح الأدب النسوي إلى تبني الطابع الرجولي، كل ذلك هربا من مصطلح الأدب النسوي الذي تعتقد الكاتبة أنه يحط من إبداعها الأدبي، فتقول الكاتبة اللبنانية هدى بركات "أنا كاتبة أكتب مثل الرجال، بل إن كتاباتي ضد النسوية، رواية أهل الهوى مثلا، وحجر الضحك كتبتهما للدفاع عن قضايا أقرب لأن تكون قضايا رجال، في أهل الهوى تستطيع أن تجد مقاطع عديدة ضد النسوان"³، والمنتبع للساحة النقدية وإشكالية تسمية الأدب النسوي يجد أن النقد من الجنس الآخر يتخذون كذلك موقفا رافضا لهذا التصنيف، الذي يتعارض مع خصوصية الإبداع الأدبي، فيقول الناقد محمود طرشونة "إن البحث عن خصوصية مزيفة يحد من حرية الإبداع، وإذا أقررنا بوجود خصوصية في الرواية النسوية فلا بد من الإقرار بوجود خصوصية في الرواية الرجالية

¹المرجع نفسه، ص35.

²ريتا عوض، المرأة والابداع الأدبي، المجلة العربية للثقافة، تونس، السنة الثانية عشر، عدد 23 سبتمبر، 1992، ص 205.

³شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، قراءة في كتابات نسوية، ص11.

أيضا...معنى ذلك أن كل جنس يكتب بمواصفات خاصة لا يتجاوزها فيتحتّم في البحث عنها...والواقع أن لا شيء يميز الروايات التي تكتبها النساء شأنها في ذلك شأن الروايات التي يكتبها الرجال، لا من حيث المواضيع، ولا من حيث الأشكال، فالمواضيع نفسها نجدها عند هؤلاء وأولئك وكذلك الأشكال¹، فعلى الناقد أن يقر بالقيم الإنسانية التي تشترك فيها المرأة المبدعة وكذلك الرجل، هذه القيم التي تجعلهما يكتبان نفس المواضيع ونفس الأشكال أيضا، أي أن عليه أن يتجاوز الاختلاف البيولوجي بين الجنسين في العملية الإبداعية " فالفكر الإنساني ينتج عن وحدة حية هي مخ الانسان، وهذه الوحدة لا تختلف في طرائق التفكير إلا لبيان الفروق الفردية"²، وهو نفس الإتجاه الذي يذهب إليه بسام قطوس من خلال رأيه الأكثر تطرفا في نفي الأدب النسوي، وإثبات صعوبة الفصل بين الأدب النسوي والأدب الرجالي فيتساءل الناقد "فهل الأدب النسوي هو ما تكتبه النساء؟ أم الأدب الذي يكتب عن النساء؟ وإذا كان كذلك فهل الأدب الذي تكتبه النساء أو يكتب عنهن يتمتع بسمات فارقة تسوغ أفرادها بالتسمية؟ وماهي الفروق النوعية لهذا الأدب المكتوب بقلم الرجل عن المرأة، أو بقلم المرأة عن نفسها؟ وأين يقع الأدب الذي تكتبه المرأة عن الرجل مثلا؟ أو الذي تكتبه عن الوطن أو الحرية أو الموت مثلا؟"³.

ويبني بعض النقاد موقفه من الأدب النسوي انطلاقا من عدم وجود خصائص واضحة بالأدب النسوي، وهو موقف عبد العاطي كيوان الذي يرى أنه "ليس ثمة فرق ما من جهة نظرنا من حيث الإبداع بين سرد رجالي وآخر نسائي، إذ هو شكل أدبي واحد بصرف النظر عن نوع مبدعه، لا يعرف التذكير أو التأنيث، إذ هي مسميات لم تتبلور بعد، وأظن أنها لم تتبلور، أو يتضح منهجها، أو تستقل بذاتها، وإنما هي مسميات كما العادة تطالعنا

¹محمود طرشونة، الرواية النسائية التونسية، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2003، ص121.

²طبية أحمد إبراهيم، تطابق الصور في متوازي الأعمال الروائية للمرأة والرجل، مجلة عالم الفكر، العدد2، مج32، 2003، ص227.

³بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006، ص217.

بها الثقافات الحديثة من آن الى آن، وإذا كان من شيمة العلم عدم التحيز والعنصرية فهنا ينقش الخط وتتضح الرؤية"¹، فالأدب النسوي حسب الباحث عبد العاطي كيوان لا يحمل ملامح خاصة تميزه عن أدب الرجل، فتتصيفه يحمل بعدا تهميشيا وعنصريا، وإنما ورد علينا هذا المصطلح كباقي المصطلحات الأخرى من حضارة الغرب وثقافته، بل ويبيدي الباحث موقفا متشددا من الأدب النسوي حين يصفه بأدب البرونوغرافيا، وأدب الفراش فيقول "تصبح الكتابة النسائية ذاتية أكثر من أي شيء آخر، إذ يشير المصطلح صراحة إلى الخصوصية والتفرد والتعبير الموحى إلى دلالات، فالمبدع هنا امرأة تكتب عن نفسها عن لقائها بالآخر، عن شبقتها عن حرمانها، عن المضاجعة ولونها، وهي امرأة تتقمص دور الكاتبة، فتستتطق الجسد، وتكشف عن مفرداته في لغة خاصة هي لغة حقيقية جاءت كما هي دون رتوش، إنه النص البصمة... إنه باختصار أدب الذات الداعرة"²،

وقد يرفض مصطلح الأدب النسوي في الأوساط النقدية بحجة أنه أدب سطحي لا عمق فيه فيرى الناقد حسين البحراوي أن "الأدب النسوي لا يرقى في خصائصه الفنية إلى إبداع الرجل، الذي ابتكر اللغة وفرض سيطرته على التاريخ فكانت حكرا عليه وحده...أنا لا أنكر أن هناك اضطهادا خاصا بالمرأة، لكن هذه المرأة الكاتبة لا يمكن أن تدرس في مجالا للنقد"³، وهي نظرة تبطن خلفية أيديولوجية، متشعبة بنظرة دونية تتميز بالتهميش والاقصاء "وهذا من الإشكالات الكبرى التي لا تغيب بحال من الذهن، حين يلحظ إطلاق بعضهم نسائي ونسوي ومؤنث على ما كتبت المرأة منذ بدئه في دراسته، واكتفائه بعدها بتجميع ما اعتبره أدلة على أنوثة النص مبوبا تأويله وتحاليله في ضوء جنس المبدعة، وتكوينها البيولوجي أساسا، وبالتالي فهي تقصيتها مسبقا وتعطيها حكما بالنقص والقصور، وتهمشها وتعدمها في المهيد، هي آراء ترى إبداع المرأة مبعثرا بين همومها ومشاغلها الأنثوية التافهة

¹ عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والاسفاف، دراسة في السرد النسائي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، دط، دت، ص13.

² المرجع نفسه، ص17.

³ حسين البحراوي، هل هناك لغة نسائية في القصة؟ مجلة آفاق، عدد 12، المغرب، 1983، ص135.

والهامشية، وقد غاب على الرجل صاحب هذه الآراء بأن قهر المرأة المثقفة اجتماعيا ونفسيا بشكل أساسي هو الذي أبشع الكتابة بتجارب حياتية مليئة بوعي المرأة المأسوي¹، ورغم رفض بعض الناقدات للمصطلح، إلا أنهن نظرن إلى الإشكالية من الناحية الإيجابية، وهو ما تقر به بثينة شعبان "إن العمل الروائي النسوي يعبر عن مدى وعي المرأة لأبعاد العلاقات الاجتماعية وجذورها، والمغزى البعيد للحدث السياسي ونتائجه الممكنة... وفهم ما ساهمت به الحساسية النسائية من إغناء البعد الاجتماعي والسياسي، والموضوعي للعمل الأدبي، يجعل ولاشك من هذه الصفة النسائي صفة قيمة يحق للكاتبات أن يفخرن بها بدلا من أن يخشينها ويتجنبنها"².

وبذلك قوبل مصطلح الأدب النسوي بالرفض في الأوساط النقدية والثقافية، لتخصسه بجنس معين من المجتمع وهو النساء دون الرجال، مما يوحي بدونية المرأة، فالكتابة فعل إنساني، والأدب نص لا جنسوي، لا هو بالذكوري، ولا بالنسوي، تتمايز النصوص فيه عن بعضها بتميز أسلوب وفكرة الأديب، لا بتميز جنسه "فإن الكتابة إنتاج ابداعي ثقافي يمارسه كل من الرجال والنساء بطرقهم ذات الخصوصية التقابلية نسبيا على مستوى الافراد، والمتقاطعة المتوازية في التراكيب، والجماليات وإن محاولة الفصل بين كتابة وأخرى في فضاءات الرؤى والمضامين، والفن والجماليات أمر مشروع وممكن في حال البرهنة المنطقية، وحشد الدلائل الفنية تحديد لتأكيد مثل هذا الفصل"³، كما أن هذا التصنيف للأدب بين ثنائية الرجل/ المرأة عند بعض النقاد يجعل من هذا المصطلح مصطلحا دوغمائيا انفصاليا نسويا يتمركز حول الأنثى يكرس للانعزالية النسوية، وبذلك يتبنى موقفا عدائيا من الرجل، بل ويحاول تقويض وجوده وكيانه، وبذلك انحرف من مساره الجمالي الإبداعي إلى أيديولوجية الاقصاء، ونبذ الآخر، ذلك "أن الأعمال المتمركزة حول النساء... ظلت الطريق

¹حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007، ص75.

²بثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسائية العربية، دار الأداب، بيروت، لبنان، ط1، 1999، صص 232-233.

³حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، ص65.

بترويجها لنقد سياسي أو أيديولوجي يقوم على العداء بدلا من رعايتها لنقد جمالي الطابع، فإنكار اعتماد المرأة على ثقافة الرجل ضرب من الحماسة فوق أنه مغالطة تاريخية... وتتصح ميرا جيلين لتجنب الوقوع في فخ الانعزالية النسوية بالاعتماد على مبدأ الشكلية في استقلال النص الأدبي، وما يصاحبه من ضوابط على القراءة النقدية. والمهمة الرئيسية لكل النقد الأدبي هي التذوق والتقييم الجمالي، وليس البحث الأيديولوجي والتقدير السياسي¹.

4-2 الموقف المؤيد للكتابة النسوية:

في مقابل الآراء الراضية لمصطلح الأدب النسوي، نجد فريقا آخر من الكاتبات والناقداً يتبنين المصطلح ويدافعن عنه، دون تردد، ولا، ومرجع ذلك ثقة هؤلاء الناقداً بأنفسهن وإيمانهن أن نتاجهن الأدبي لا بد أن يكون مختلفا عن نتاج الرجل، وقد عززت دراستهن الأكاديمية وتخصصاتهن الجامعة، واطلاعهن على الآداب الغربية هذه الثقة، حتى صرن يجاهرن بأنهن يكتبن أدبا نسويا، كما نجد من النقاد من اتخذ موقفاً مشابهاً في الدفاع عن قبول هذا المصطلح في الدراسات النقدية والأدبية، ويظهر ذلك كله في مجموعة من الآراء النقدية من كلا الجنسين ويعتبر هذا الموقف دليل على نضج، وفهم عميق لأهمية الاعتراف بخصوصية النص المؤنث، وارتبط هذا الموقف بالبحث عن الهوية والرغبة في الاختلاف عن الآخر الذكر، والخروج عن نواميس الفحولة التي طالما أسيجتها في قلاعها، فوجدت انجذابا قويا لتوطيد شخصيتها، والاعتزاز بذاتها وكيونتها بعد تراجع مصطلح الإنسانية عن تلبية مطامحها لأن الإنسانية " ذات دلالة شمولية يتساوى فيه الذكر والمؤنث، غير أن الفحص التشريحي لدلالة الإنساني يكشف عن أن كل ما هو إنساني في الثقافة هو في حقيقته ذكوري، وكيف تكون هناك دلالة متساوية من التأنيث والتذكير في مصطلح إنساني مع أن الرجل هو الذي سيطر تاريخيا على اللغة كتابة وقراءة وصاغ الثقافة

¹ قنسننت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينات، تر: محمد يحي، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص328.

على مثله وبنائها على نموذجه"¹، إن السائد الفحولي عمل على وأد الإبداع الذي تنتجه المرأة ذلك أن " الأعراف والقيم الأدبية تتشكل بواسطة الرجال، وذلك لا يسمح بظهور أدب نسائي يستجيب للطبيعة النسوية كهوية جنسية تعني مفهوما ثقافيا مكتسبا Gendre، وليس تصنيف النساء كجنس يتحدد بيولوجيا مقابل الرجل sex، وهو الأمر الذي يتم استيعابه بشكل صحيح من طرف مناهضي المرأة خاصة، وظنهم خطأ أن (النوع) الثقافي هو الجنس نفسه، ولا داعي من بعد لتمييز المرأة ثقافيا"²، فجاء الأدب النسوي كنموذج متمرد على الأنساق الذكورية وآلياتها، يحمل طبيعة الخصوصية الأنثوية فهو يمثل " الأدب الذي تكبه المرأة في تصوري استنطاقا لجانب المسكوت عنه في الثقافة العربية، وهو الموقف الإيجابي للمرأة ومن المرأة"³، أما جورج طرابيشي فيقر أن تسمية الأدب النسوي يستند إلى تلك الخصوصية التي تميز إبداع المرأة عن إبداع الرجل، فيقول " إذا سلمنا بإمكانية وجود رواية نسائية فلا مفر من التسليم أيضا بأن الرواية النسائية ليست هي تلك التي تكتبها امرأة فحسب، بل أيضا تلك التي تكتبها بطريقة مغايرة للطريقة التي يكتبها الرجل"⁴.

أما الموقف المؤيد فإنه يضطلع لتأكيد المصطلح من باب دلالاته على خصوصيات فنية، وسمات جمالية، خاصة في الجانب العاطفي والشعوري، انطلاقا من ثنائية العقلاني/الوجداني، فالكتابة عند المرأة هي بؤرة أحاسيس، والفرق بين كتابة الرجل وكتابة المرأة، أن الأول يكتب بعقله، أما الثاني فيكتب بقلبه، وتؤكد كارمن البستاني هذا بقولها " ليس لنا والرجل الماضي نفسه، ولا الثقافة نفسها ولا التجربة نفسها، فكيف يكون لنا والحال هذه التفكير نفسه، والأسلوب نفسه؟ ذلك أن المرأة تكتب بشكل متميز عن الرجل، لاسيما بعد أن

¹ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط2، 1997، ص46.

² حاتم الصكر، انفجار الصمت الكتابة النسوية في اليمن، دراسات ومختارات، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 2003، ص11.

³ اعتدال عثمان، مقال التراث المكبوت في أدب المرأة، دفاتر نسائية سلسلة تشرف عليها زينب الأعوج، الكتاب الثاني، 1993، ص11.

⁴ جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص11.

تطورت العادات والتقاليد بفضل النضالات النسوية، حيث لم يعد ينظر الى هذه الخصوصية في أسلوب الكتابة على أنها تعبر عن الدونية والمحدودية، بل حري التعامل معها كحق من حقوق المرأة في التمايز"¹، وقد حققت المرأة وجودها وأثبتت تفوقها وتميزها في بعض الكتابات ما لم يحققه الرجل في منظومته الإبداعية في مجال الكتابة، وهو ما يوافق عليه الناقد توفيق بكار الذي يعتبر الأدب النسوي إثراء للساحة الأدبية العربية فيقول "يعتبر وجود الرواية النسوية حدثا بالغ الأهمية في حياة الأدب العربي الحديث في كل أوطاننا، لا لأن هذه الرواية تعد إضافة متميزة إلى الإنتاج الرجالي فحسب، بل ولأنها أيضا فيها طرافة من حيث أنها تلقي على واقعنا أضواء جديدة، فكأننا قد أصبحنا مع هذا الإبداع النسائي ننظر إلى أنفسنا، ومجتمعاتنا وتاريخنا بعينين اثنتين لا بعين واحدة، ونعها بعقلين وندركها بحسين، بل يقيني أن كاتباتنا الروائيات قد أبدين، ويبدين من الجرأة والشجاعة، ودقة الشعور، ما قد يفوق أحيانا جسارة الرجال"²، ولقد عبرت الكاتبة لطيفة الزيات عن هذه الخصوصية، وهي تتحدث عن نفسها حين تكتب، فنقول "في الكتابة غير الإبداعية انشغل بجانب من قدراتي وفي الكتابة الإبداعية بمكتمل قدراتي العقلية والحسية، والوجدانية، أملك أن أرفع اسمي عن مقال نقدي أو ثقافي أو سياسي، فلا يملك القارئ أن يعرف إذا كان صاحب المقال رجلا أو امرأة، أما أعمالها الإبداعية فتحمل بصمتي كامرأة... وتحمل بصمتي كهذه المرأة الفريدة التي هي أنا. في الأعمال الإبداعية اكتشف رؤيتي للحياة وأبلورها، أخلع أقنعتي فلا أبقى شيئا سوى وجه الحقيقة العري. أبدد أوهامي عن الذات ستارا بعد ستار، أعلو على توجساتي ومخاوفي أحسن، أجرؤ، أنطق صدقا ولو على ذاتي أكون المرأة الخائفة المقدامة الضعيفة القوية، الهشة الصلبة، المتمزقة بين العقل والوجدان، التي هي أنا، كتاباتي الإبداعية تعرفني

¹كارمن البستاني، الرواية النسوية الفرنسية، تر: محمد علي المقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 34، 1985، ص122.

²بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، ص122.

وما يصدق عليا يصدق على كل امرأة عربية مبدعة"¹. فالمرأة الكاتبة حين تبدع تتخلص من أي قناع أمام ذاتها، وأمام القارئ، إنها تنتج خطابا متمردا يخترق كل عوالم المقدس والمدنس، وهذه إحدى خصائص الكتابة النسوية كما أشارت إليه الكاتبة سابقا. وقد راجعت الناقدة لطيفة الزيات موقفها من مصطلح الأدب، إذ أبدت موقفا بالقبول، والإيجابية، فتقول "كان هذا موقفي الثابت والأكيد في الستينات، تخندقت في خندق الأدب، ورفضت إدراج كتاباتي الإبداعية في باب الأدب النسائي، ودأبت على القول أدب أو لا أدب، فن أو لا فن، وما من أدب رجولي وآخر نسوي، ومر الزمن، وكان أن نضجت وتعلمت أن الإقرار بالندية ما بين الرجل، والمرأة يتضمن اقرارا بالاختلاف، وأن تمييع نقاط الاختلاف ما بين الرجل والمرأة يعصف بالضرورة بالندية فيما بينهما، وأن الاختلاف لا يعني بالضرورة تفضيلا لجانب على آخر"².

وتعترف نورا أمين بوجود أدب نسائي، ومرجعيتها في ذلك تكوينها الأكاديمي والجامعي، واطلاعهن على الأدب الغربية، كما أنها تعترض على ترجمة المصطلحات الأدبية عن الغرب، إذ تقول " طبقا لما درسته في الجامعة، ولقراءتي أقول نعم، هناك أدب نسائي، ونقد نسائي، ومسرح نسائي، اعتراضي هو أننا نتعامل مع هذه المصطلحات كترجمة، هذه المصطلحات لم تولد في الغرب من فراغ، بل كان لها تاريخ، وتراث وجهود كثيرة لها مسار بمعنى أدق، ونحن لا ننتمي لنفس التيار، ولا أقول أننا حتى فرع لهذا التيار"³، وفي هذا إشارة إلى عدم إمكانية التعامل مع الأدب بمعزل عن الظروف الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها، فهي ترفض ترجمة المصطلحات الغربية، ونقلها إلى الساحة الأدبية والنقدية العربية، وذلك لاختلاف ظروف الكاتبة العربية عن نظيرتها في الغرب.

¹شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، ص12، عن الزيات لطيفة، شهادة مبدعة، مجلة أدب ونقد، العدد 135، نوفمبر 1999، ص18.

²شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، قراءات في كتابات نسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص18.

³ المرجع نفسه، ص43.

وقد توصل الناقد بوشوشة بن جمعة من خلال دراسته للكتابة النسائية في المغرب العربي إلى مجموعة من الخصائص على مستوى المضمون، وعلى مستوى الشكل تجعل المرأة تكتب بشكل مختلف عن الرجل فهو يرى أن "خصوصية الرواية النسائية الجزائرية ذات التعبير العربي تتجلى في عدد من أسئلة متنها الحكائي ذات الصلة الحميمية بعالم الأنوثة، وما يضج به من حالات نفس وصبوات جسد وأشكال علم وحركات ذهن تبقى المرأة الكاتبة كأنثى أقدر من غيرها في تصويرها لذاتها، لأنها نابعة من هويتها الخاصة وكيانها المتميز، وهو ما انعكس على لغة كتاباتها الروائية التي توفرت هي الأخرى على علامات اختلاف دالة تجلت في رفض أشكال البلاغة الكلاسيكية، وفي اعتماد إيقاع متسارع في صوغ الكلمات، وتركيب الجمل يسمه الترجيع الغنائي وفي الاشتغال المكثف على لغة البوح إلى جانب شعرنة لغة الخطاب التي يتداخل فيها السردى والشعري الحوارى والغنائي: سجلات معجم، وأفانين بلاغة، وصور تخيل، وتشكيلا بصريا للكتابة على مساحة الورقة"¹.

في حين يذهب مخائيل عيد إلى وجود خصوصية في أدب المرأة، وهي خصوصية لا تخرجه عن عموميات الكتابة الأدبية التي يتساوى فيها الجنسان، فيقول " ما الضير في أن يلتقي الأدب النسائي في العموميات مع أدب الرجال، وأن يختلف عنه من حيث بعض الخصوصيات التي تختص بها النساء دون الرجل؟ القضايا الاجتماعية، وهموم أناس كل عصر مشتركة، لكنها لا تلغي الخصوصية الفردية، وسيخسر الأدب النسائي الكثير من جماله إذا لم يتميز بكونه أدبا أنثويا"²، وبذلك يستغرب الناقد مخائيل عيد ممن يرفضون مصطلح الأدب النسائي بحجة أنه يصنف ضمن الأدب العام.

¹بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحادثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2005، ص102.

²مخائيل عيد، ثلاث روائيات وثلاث روايات، الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 338، السنة التاسعة والعشرون، حزيران 1999، ربيع الأول 1420هـ، ص 162.

ومن المؤيدات لمصطلح الأدب النسوي واعتباره علامة تفوق للمرأة، ومصدر اعتزاز لها سارا ميلر، تقول "إن العمل النسائي الحديث تحرك من كونه رؤية المرأة كمجموعات مضطهدة، أو كضحايا لسيطرة الرجال إلى محاولة لصياغة الطرق في تحليل القوة كما أظهرت نفسها وقاومت علاقات الحياة اليومية"¹، وهو نفس ما تقره الناقدة حمدة خميس "إن أدب المرأة واقعا، ومصطلحا، ينبغي أن يكون مصدر اعتزاز المرأة، والمجتمع والنقاد، إذ أنه يصحح مفهوم الأدب النسائي الذي يؤكد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق ذاته، كما أنه يضيف إلى الأدب السائد نكهة مغايرة ولغة وليدة، ويعينه ويتكاملا معه، وهو أيضا خطاب نهوض وتنوير"²، فالكتابة النسوية في مجال الإبداع الأدبي مفخرة للمرأة، وسبيل لتحقيق وجودها في ظل السائد القائم.

ومن خلال هذه المواقف المتباينة بين قبول المصطلح في الدراسات النقدية، ورفضه، يتضح أن مصطلح الأدب النسوي هو مصطلح إشكالي يثير النقاش بين مختلف التيارات النقدية شرقا وغربا، وترى الباحثة الجزائرية فاطمة مختاري أن سبب الخلاف هي المناهج النقدية نفسها "والمشكل الحقيقي الذي يعيشه مصطلح الكتابة النسائية فيتجلى في المناهج التي تستعمل لحد الآن في التعاطي النقدي مع ما تنتجه المرأة من إبداع أدبي وعدم استطاعة بعض المناهج الغوص في متخيل المرأة، وإنتاج قراءات عميقة في المنطق الذكوري، فنحن لا نحتاج إلى فصل أو تجزئة فعل الكتابة إلى ذكور وأنثوي، بل نحتاج إلى المنهج المعتمد على الاختلاف الجنسي قصد ولوج النص النسائي"³، بغية اكتشاف خصوصياته الإبداعية والفنية؛ ولهذا يبقى مصطلح الأدب النسوي في حاجة إلى إثراء شامل، في ظل شفونية الذهنية الفحولية، والتي تقوم على تهميش الأعمال الإبداعية والفنية للمرأة.

¹ عصام خلف كامل، ابداع المرأة العربية، رؤية سوسولوجية، دار فرحة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص22.

² حمدة خميس، في مفهوم الأدب النسائي، جريدة الجزيرة، ع9388، الصادر ب: 1997/02/02، صص 264-265.

³ فاطمة مختاري، الكتابة النسائية، أسئلة الاختلاف وعلامات التحول، رسالة دكتوراه، تخصص أدب حديث ومعاصر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2014، ص11.

5- مراحل تطور الرواية النسوية العربية:

1-5 مرحلة البداية والتأسيس:

لم تخرج المرأة في هذه المرحلة عن التقاليد الذكورية التي رسخها الإرث الأدبي الذكوري، ويرجع ذلك إلى سيطرة المفاهيم الأبوية على مؤسسات المجتمع العربي الاجتماعية، والثقافية، وفي مقدمتها مؤسسة الأسرة التي كانت لا تتسامح مع المرأة إذا حاولت التمرد عن قيمها وأعرافها، وبذلك تجنبت المرأة الكتابة عن قضايا الاضطهاد والإقصاء والتهميش التي تتعرض له المرأة في ظل المنظومة البطريركية القامعة، فقد ظلت كتاباتهن تعيد موقفا رجوليا محافظا يساير ما هو سائد من قيم أدبية، وفكرية، وذلك لانتمائهن إلى منظومة العادات والتقاليد السائدة، حيث ظلت الصورة النمطية للمرأة محكومة من خلال المنظور الأبوي في المجتمع، وركزت المرأة ككاتبة في هذه المرحلة على مشاكلها العاطفية، ولم تشدد على مطالبة بإجراء تغييرات أساسية في نمط حياتها أو تعبر عن تطلعات فكرية وسياسية. وهذا ما يؤكد نزيه أبو نضال أن الرواية النسوية في هذه المرحلة "تتحرك بحرية تامة في جميع الحقول، والاتجاهات التي اشتغلت عليها الرواية الذكورية"¹، ويضيف أن المرأة في روايتها ركزت على أمرين أساسيين وهما: "الكتابة الروائية التاريخية التي تبتعد المرأة فيها كثيرا عما هو خاص ونسوي إلا بالإحياءات غير المباشرة، وهذه الظاهرة نجدها لدى الكاتبات الرائدات وبما يشبه كتابات جرجي زيدان. ويبدو ذلك واضحا من عناوين عدد من الروايات المبكرة: الملك كورش لزينب فوز، سالونيك للبيبة صوايا، ويومييات وصيفة مصرية لزينب محمد...والكتابة الروائية الأقرب إلى المذكرات أو السيرة الشخصية مع تغييرات طفيفة على بعض الأسماء"²، وتذهب سوسن ناجي إلى عدم معرفة الكاتبة العربية في مرحلة التأسيس والبدائية بالفروقات بين الأجناس الأدبية، إذ أن "الكتابة

¹نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية وبيبلوغرافيا الرواية النسوية العربية 2004.1885، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص275.

² المرجع نفسه، ص275.

النسوية تخلط بين مصطلح الرواية، والمسرحية والقصة القصيرة خطأ شديداً، وذلك راجع بالطبع إلى تداخل المصطلحات في تلك الفترة... وكأن الكاتبات في تلك الفترة -الربع الأول من القرن العشرين- لم ينتبهن إلى الفروق الزمنية بين القصة القصيرة والرواية والمسرحية، أيضاً الترجمات التي قدمتها في هذه الفترة لن تترجم أعمالاً قصصية لكاتبات مثلهن، كما لم يترجمن قصصاً قصيرة بعينها كما فعلت لبيبة هاشم، بل كن يترجمن موضوعات إنشاءً، مقالات، مذكرات... الخ¹، غير أن الناقدة السورية بثينة شعبان ترى أن هناك بعض الروايات النسوية التي حققت متطلبات الفنية للرواية الحديثة في مراحلها المبكرة، كرواية حسن العواقب لزينب فواز حيث تتجلى فيها معظم العناصر الفنية الروائية الحديثة، وأظهرت الكاتبة نضجا فنياً، وقصداً أدبياً لاختيارها لهذا الفن دون غيره، فهي " أول رواية واقعية تاريخية تظهر فيها معظم عناصر الرواية الحديثة من شخصيات وموضوع وجو روائي"².

كما ترى أن الناقدة بثينة شعبان أن "عفيفة كرم أظهرت فهما واضحاً للرواية كصنف أدبي، وقاربتها مدركة تماماً للإمكانات والحدود، ففي مقدمة روايتها الأولى بديعة وفؤاد، تقدم عفيفة كرم نقاشاً ممتعاً للرواية كصنف أدبي، كما تناقش أهم خصائصها الأدبية وأهدافها... وهكذا تظهر المقدمة بوضوح أن المؤلفة مدركة بعمق للمعوقات التي خلقها لها جنسها، والحقيقة أن الرواية التي كتبتها امرأة تقرأ، وتفسر بشكل مختلف عن الرواية التي يكتبها الرجل"³. وتعود تلك الديناميكية لبدايات الرواية النسوية في الوطن العربي إلى التغيرات التي بدأ يشهدها المجتمع العربي، وبذلك انتقل المجتمع العربي إلى مرحلة تتميز بالتعقيد والتشابك، ذلك أن "التاريخ الإنساني يصعد من مرحلة إلى أخرى صعوداً وارتقاءً دائماً من المجتمع البسيط إلى المجتمع الأكثر تعقيداً مع إمكانية وجود تنوع أو تعدد في خط

¹سوسن ناجي، صورة الرجل في القصص النسائي، ص ص 11-12.

²بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص 48.

³ المرجع نفسه، ص ص 53-54.

التطور هذا¹، وعادت كل هذه التغيرات بالإيجاب على وضعية المرأة العربية اجتماعيا وثقافيا وفكريا " فاتسع أفقها، وبدأت تغيرات جذرية تمس تكوينها الفكري والنفسي، فبدأت تتخلص من مفاهيم كانت ملتصقة بها ومرادفة لاسم المرأة، وطرأت تطورات جوهرية في منظومة مفاهيمها وزاوية رؤيتها، فأخذت تقترب من المناطق المحظورة عليها، وأخذت الهوة تزداد بين وعيها وتطلعاتها، وبين واقعها المرير، فكان من الطبيعي أن تنبري الأقلام النسوية في البدء للتعبير عن واقع المرأة وتوضيحه، وإبراز آلام المرأة، والظلم المحلق بها².

من كل هذه الإرهاصات الأولية في تأسيس الرواية النسوية العربية، يمكن القول أن إسهامات الروائية العربية نابعة من وعي كامل بالكتابة رسالة ومنهجاً، ومبنية على فهم عميق بدورها في تمثيل بنات جيلها تمثيلاً حقيقياً، وأن إهمال النقاد للإشارة إلى هذه الأعمال الروائية النسوية مرجعه الحكم بالدونية على كل إبداع نسوي.

5-2 مرحلة التمرد:

تعتبر هذه المرحلة وليدة المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والثقافية التي طرأت على العالم العربي في سنوات الخمسينات، والستينات من القرن الماضي "فقد ظهرت حركات التحرر الوطني من الانتداب الفرنسي، والانجليزي في الأقطار العربية، وكما هي الحال دائماً لقد دعيت النساء كي يلعبن دوراً في تحرير بلدانهن، وخرجن في مظاهرات يطالبن بإطلاق سراح قادة وطنيين، ويعبرن عن معارضتهن الشديدة للمخططات الكولونيالية والتي هدفت إلى تقسيم الأمة العربية وإضعافها. وأسس الإتحاد النسائي العربي عام 1928 قبل أن تؤسس الجامعة العربية في العام 1948³، فاستطاعت المرأة العربية أن تؤسس

¹ عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ص ص214-215.

² إيمان القاضي، الرواية النسوية في بلاد الشام، السمات النفسية والفنية 1950.1980، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص13.

³ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص68.

مؤسسات ثقافية، وأن تؤدي دوراً محورياً فعالاً في الساحة الثقافية العربية، كما تمكنت من دخول الجامعات والمعاهد، فانتعش وعيها الثقافي، وتحقق لها الاطلاع على الثقافة العربية والغربية، كل ذلك ساهم في زيادة عدد الكاتبات في مجلات الصحافة، والأدب والثقافة "ونشرت هذه المجلات التي ظهرت في القاهرة وبيروت ودمشق، وإلى حد أقل في بغداد، الشعر والنثر، والنقد، والمقالات المركزة على شؤون المرأة والسير الذاتية لنساء عربيات، وغربيات على حد سواء... ومع أن هذه المجلات قد خصصت مساحة لتجارب المرأة الغربية، وبصورة خاصة لإنجازاتها، فقد أكدت على ضرورة التعلم من الحركات النسائية في الغرب دون التخلي عن الأوجه الإيجابية للثقافة العربية. وهناك نقطة أخرى غالباً ما كان يتم التركيز عليها، وهي أن التحرر النسائي يجب أن يسير يداً بيد مع التحرر الوطني... وتكشف هذه المجلات عن تداخلين هامين وصحيين، وهما الكاتبة مع المناضلة التحررية، والداعية إلى تحرر المرأة مع الوطنية المناضلة من أجل تحرير الوطن"¹. وخلال هذا الزخم الثقافي والفكري لدى الكاتبات العربيات، سعت المرأة إلى تشخيص العلة التي لطالما كانت سبباً في نظرة الرجال السلبية إليها، ومنها انبثقت تلك المفاهيم الذكورية المغلوطة حولها "وهدفت محاولتهن إلى تقويض الدوغما والمفاهيم المغلوطة، وإلى تغيير مواقف الرجال الكاذبة حيال جنسهن، وعملت النساء على أساس أن تغيير الموقف الاجتماعي هو الشرط الأساسي لأي تغيير اجتماعي أو سياسي"²، غير أن الملاحظ لهذه الحركة الثقافية، يجد أن المواضيع التقليدية لم تغب عن الكتابات الإبداعية للمرأة العربية هي مواضيع عامة مرتبطة بواقع المجتمع العربية كالعادات، والأعراف الاجتماعية، قضية المساواة بين الرجل والمرأة، حق المرأة في الانتخاب والتعليم "وبذلت جهود واضحة لإقناع الرجال بأن العلاقة بينهم وبين النساء يجب ألا ينظر إليها بمنظار الربح والخسارة أو الأدنى أو الأعلى أو القوي أو الضعيف. وخلقت الروايات في رواياتهن عالماً تنعكس فيه المساواة والتكافؤ بين الجنسين

¹ المرجع نفسه، ص 39-40.

² المرجع نفسه، ص 69.

إيجابيا على كل منهما¹، غير أن بعض الكاتبات حاولن الخروج عن المشهد الأدبي العام بالتطرق إلى قضايا متعلقة بالعالم الخاص للكاتبة خاصة عندما حاولن تقويض المؤسسة الأبوية، واعتبارها سبب اضطهاد المرأة في المجتمع العربي، وبذلك حاولت الروائيات العربيات تحرير صورة المرأة النمطية من كونها جسداً، كما حاولن تثقيف الرجال حول الأبعاد الثقافية والنفسية لحياة النساء. وفي رغبتهن تغيير مكانة المرأة في المجتمع كانت النساء يحاولن التمرد على أعتى بنية في نظام أبوي قمعي، وهو بنية العائلة التي حافظت على إخضاع النساء.

سعت هؤلاء الروائيات إلى كشف المفاهيم الذكورية المزيفة، وإلى تعرية فكرة تقسيم الأدوار في المجتمع العربي مما أدى إلى وأد المرأة، وإلغاء دورها الاجتماعي والثقافي "فقد نشرت صبرينة محمد من العراق عام (1953-1954) روايتي جريمة رجل، والرجل هو الجاني، حيث فضحت الطريقة التي يحكم بها الرجال وكأنهم ملوك: يحبون ويتزوجون ويهجرون النساء ويتزوجون مرة أخرى كما يشتهون، وبعد عدة سنوات نشرت الروائية السورية هيام نويلاتي روايتها الأولى في الليل حيث تابعت مصير امرأة موهوبة تحاول أن تحقق المساواة المهنية مع الرجال"²، ومن الكاتبات من تجرأن على تناول العلاقات الجنسية والحميمية بين الرجل والمرأة كاحتجاج منهن على القيم الاجتماعية، وكمظهر من مظاهر الحرية في مجتمعاتهن المنغلقة، إذ نجد أن "صوفي عبد الله، ليلي بعلبكي، ليلي عسيران، ماجدة العطار، كوليت الخوري، جولرجيت حنوش، وقد رسمت أعمالهن طريق التمرد الفردي النزق، ولم تر في الحرية مشروعاً كبيراً، لن يتحقق إلا بالنضال لتحرير المجتمع برجاله ونسائه، ولذا فقد عجزن عن ربط بطلاتهن بإطارهن الاجتماعي، ولم يستطعن إرجاع

¹ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص69.

² المرجع نفسه، ص78.

المشكلات إلى منابعها الحقيقية، من فقر وجهل، وتخلف موروث متجدر، تطيل عمره الأنظمة السياسية السائدة"¹.

وفي المنجز السردى النسوي الجزائري، نجد الروائية آسيا جبار التي تطرقت إلى نقد النظام الأبوي، ومناهضة كل أشكال التحيز التي يكرسها نظام الأب في المجتمع الجزائري، وقد نشرت روايتها الأولى العطش سنة 1957، ناقد الصبر 1958، أطفال العالم الجديد سنة 1962، وتوالت أعمالها الروائية بعد الاستقلال القبريات السانجة سنة 1967، ونساء الجزائر سنة 1980.

وقد وقعت الكاتبة العربية في صراع ثقافي بين الانتماء للأدب الرسمي الذكوري أو الاهتمام بقضايا المرأة في المجتمعات العربية التقليدية، وتبنيها في كتاباتها أو ما يطلق عليه النقد مركب انتماء الأنثى *Female Affiliation Complex*، وهو أحد مصطلحات النقد النسوي الغربي الذي يحيل إلى القلق الذي يواجه الكاتبة في المجتمع اليوم؛ إذ تواجه صراعا بين الانتماء إلى أدب الرجال، ودوافع أنوثتها، مما يجعلها أشبه بالفتاة في مرحلة النمو التي تواجه صراعا، حسبما يقول فرويد، بين الانتماء إلى جنسها أو الخروج عنه "².

كما أننا نجد أن الكاتبة العربية خلال هذه المرحلة قد اقتحمت أسوار الخطاب السياسي خاصة بعد هزيمة 1967، وما تبعها من تغيرات شملت مختلف المستويات الاجتماعية والفكرية والسياسية في الوطن العربي، إذ أن هذه النكسة أو الهزيمة كما تطلق عليها الكاتبة العربية "قد أطلقت وعيا جديدا، لأن ما حدث في ذلك الصيف الحار كان زلزالا هز العالم العربي، ولم تكن نتيجة الحرب مجرد هزيمة عسكرية مذلة للعرب، بل كانت أيضا انهيارا

¹إيمان القاضي، الرواية النسوية في بلاد الشام، السمات النفسية والفنية، 1950-1985، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص37.

²محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط3، 2003، ص29.

لأنظمة ومؤسسات وأفكار وإيديولوجيات. وساهمت التناقضات المريرة التي سادت الحرب في تمزيق المفكرين والكتاب العرب... وكان هذا المناخ الكئيب تربة خصبة لجيل من الكتاب عبروا عن إحباط وخيبة أمل ورفض تام للماضي، وشك في الحاضر، وقنوط فيما يتعلق بالمستقبل"¹، وبذلك ازداد وعي الكاتبة العربية بقضايا وطنها، وشعبها وصارت الشخصيات الأنثوية في كتابات ما بعد الحرب أكثر وعياً بالقضايا السياسية العامة لمجتمعاتها.

وقد شهدت رواية المرأة تحولاً على مستوى المضامين بعد حرب أكتوب، أين أصبحت القضية المحورية، والمركزية هي القضية الفلسطينية " ولعل التحول الأكثر بروزاً بعد النكسة نجده لدى ليلي عسيران، فقد كتبت رواية عسافير الفجر عن المقاومة الفلسطينية، وتحدثت عن روايتها خط الأفعى عن حوادث أيلول الأسود، وفي روايتها قلعة الأسطلة، وجسر البحر تحدثت عن الحرب الأهلية في لبنان، بعد أن كانت روايتها الثلاث الأولى تتحدث عن المرأة وحريتها"².

وقد استفادت الروائيات العربيات من تيار الوعي ووظفنه في خطابتهن السردية كما فعلت ليلي بعلبكي في روايتها "أنا أحيا" وعلى غرار فرجينا وولف في السيدة دالوي، تستخدم ليلي بعلبكي في أنا أحيا تقنية تيار الوعي كي تمنح بطلتها حرية ملاحظة ما يحدث، ومرونة الحكمة بين الماضي والحاضر، على ذلك من منظورها الخاص"³، كما تعد رواية أيام معه لكوليت خوري نموذجاً للرواية النسوية المتحررة، والتي أعلنت فيها المرأة رفضها للعادات والقيم الاجتماعية التي كبلت المرأة مما جعلها موضع اتهام ونقد إذ اعتبرت "مدافعة عن الإباحية الجنسية، وإن نتاجها الأدبي انحراف في الأخلاق والثقافة العربيتين"⁴.

¹ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص 140.

² إيمان القاضي، الرواية النسوية في بلاد الشام، السمات النفسية والفنية، 1985.1950، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص 37.

³ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص 99.

⁴ المرجع نفسه، ص 103.

وتورد سوسن ناجي أسباب تمرد الكاتبات خلال هذه المرحلة "فأدركت كاتبات الإتجاه الثاني أن تحقق الذات الأنثوية لا يتأتى إلا مع تحرر صورة الذات، وتحرر صورة الذات لا يكون إلا بخروجها من الداخل إلى الخارج على الشائع والمألوف، وتمظهر هذا في شكل رفض صريح للأدوار التقليدية للجنسين، والكاتبات بهذا يتجاوزن مرحلة فقدان الكامل للذات أو حتى الوعي بذلك إلى محاولة البحث عنها واستعادتها عبر صيغ حديثة تتشكل أفكارهن، وتصوغ للتناقضات التي تحيط أحلامهن، مما دفعهن للتطلع إلى أفق مغاير"¹.

أما في الجزائر فإن الرواية النسائية يعود ظهورها إلى الخمسينيات من القرن الماضي، على يد كوكبة من الكاتبات اللواتي حصلن على نصيب من التعليم في المدارس الفرنسية، وبذلك تشكلت الرواية النسائية الجزائرية المكتوبة باللسان الفرنسي، التي أظهرت فيها الروائيات الجزائريات وعيا ثقافيا، وفكريا بالقضايا الوطنية، وإحساس مرهف بما كان يعاني منه الشعب الجزائري من اضطهاد، وظلم من قبل الإدارة الاستعمارية الفرنسية اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، فبرزت أصوات روائية نسوية، أمثال الطاووس عميروش التي نشرت روايتها الأولى الياقوتة السوداء، ثم نشرت جميلة دباش رواية عزيزة عام 1947، ثم ليلي صبار رواية آنسة الجزائر عام 1959، وكذا يمينة مشاكر بروايتها الغار المتفجر.

كما حضرت روايات آسيا جبار في المشهد الإبداعي الجزائري، فقد انطلقت من خلال الإرث الثقافي والهيم الاجتماعي في ظل سلطة المنظومة الأبوية، تنسج خيوط تجربتها الإبداعية بكل إصرار على معالجة قضايا المرأة الجزائرية داخل المجتمع الجزائري الأبوي النزعة، فقد كتبت آسيا جبار رواية العطش التي أول رواية لها سنة 1957، ورواية نافذي الصبر عام 1958. وبالمقارنة مع المشرق العربي، يمكن اعتبار الرواية النسوية الجزائرية متأخرة نوعا ما، ذلك أن المرأة الجزائرية عرفت النهضة النسوية في وقت متأخر من المشرق، ذلك أن "الفارق الزمني كبير بين بداية نهضة المرأة في المشرق، وبين بداية نهضتها في

¹سوسن ناجي، صورة الرجل في القصص النسائي، وكالة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995، ص339.

المغرب، والجزائر على وجه التخصيص، كما تميزت بغياب النساء من الميدان: ميدان العمل النسوي، وميدان النضال بالقلم، طوال الثلث الأول من القرن العشرين كانت الكتابة حول المرأة من عمل الرجال وحدهم، ومهما تكن غير الرجل على حقوق المرأة شديدة، فإنها لا تبلغ مبلغ المرأة من الحماسة والعناية¹.

ويمكن تلخيص أسباب تأخر الرواية النسوية الجزائرية إلى جملة من الأسباب أهمها سياسة الاستعمار الفرنسي في الجزائر القائمة على التجهيل ومحاربة الهوية العربية، والإسلامية الجزائرية بالوقوف في وجه كل أشكال النهضة الفكرية والثقافية، وذلك بمنع التعليم ومصادرة الصحف، والمجلات القادمة من المشرق وإغلاق الكتاتيب، ويضاف إلى هذه الأسباب " وضع المرأة الأدبي والثقافي الخاص في هذه الفترة، حيث لم يكن يسمح لها بالاختلاط والمشاركة في مجلات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية"².

3-5 مرحلة الثورة:

وتعد هذه المرحلة امتداد لمرحلة الرفض والتمرد على القيم الأبوية بمؤسساته الاجتماعية والثقافية والسياسية، ورفض للمركزية الذكورية المهيمنة على الساحة الأدبية، والمطالبة بإعادة النظر في تلك المنظومات التي همشت المرأة، ونظرت إليها نظرة دونية وإقصائية، وبذلك سعت إلى استرجاع السلطة التي كان الرجل الكاتب يطلع فيها بدور الوصاية، فالإرث الأدبي الذكوري لم يحفظ للذاكرة الثقافية ذلك النتاج الإبداعي النسوي بل حاول طمسه وتجاوزه باعتباره صاحبه امرأة تمثل الآخر الضعيف في مفاهيمه الشفونية "فلقد صنعت النساء تاريخا بقدر ما صنع الرجال، ولكن لم يتم الاحتفاظ بكتاباتهن، وقد خلقت دون شك من المعاني بقدر ما خلق الرجال، لكن هذه المعاني لم يكتب لها الحياة. حيث

¹ محمد ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها تطورها أعلامها 1931.930، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978، ص229.

² باديس فوغالي، التجربة القصصية النسائية في الجزائر، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، ط1، 2002، ص11.

ناقضت المعاني النسائية المعاني الذكورية، وفهم الذكور للواقع ليتم الاحتفاظ بالمعاني النسائية، وبينما ورثنا المعاني المتراكمة للتجربة الذكورية، فإن معاني وتجارب جداتنا غالباً ما اختفت من على وجه الأرض¹، وبذلك توجهت الروائية العربية إلى مقولات الفكر الحدائي واستفادت من النظريات الغربية كالتفكيكية، وذلك للحصول على تلك الامتيازات التي تحصل عليها الرجل ووظفها لتكريس العنف المركزي ضد المرأة، ذلك أن " نظام التعبير أو التمثيل الرمزي الأبوي المهيمن في الموروث الثقافي الغربي، يستخدم نوااميس السلطة الرمزية في الكتابة لبسط سطوته على المرأة، ولهذا تقوم الروايات النسوية، بتقويض النظرية الأبوية رأساً على عقب، وعن طريق التشكيك بواقع التمايز الاجتماعي الرمزي في الثقافة الغربية، لذا سعت الرواية النسوية في هذه المرحلة إلى تقويض الكثير من الثنائيات كالمذكر/المؤنث، العقلاني/الوجداني، الحضارة/الطبيعة، وحاولت أن تدحض مركزية هذه الثنائيات، والتوصل إلى الأنثى الجديدة التي تملك حق التفوق، والتقدم في المجالات المختلفة، لاسيما الأدبي منها، وهي بهذا تزيل صفة القداسة عن تلك الثنائيات، وتجعلها قابلة للمساءلة من وجهة نظر أنثوية.

واستفادت من نظريات التحليل النفسي وحفريان جان لاكان، ووظفتها في كتاباتها الروائية، لتعريه الأسس العنصرية في كل البنى الاجتماعية والثقافية والفكرية، والسياسية وحتى اللغوية، ذلك أن "أهم ما في الأدب الذي تكتبه المرأة هو أنه يحمل رؤيتها للعالم من حولها، وكيفية بنائها للعالم التخيلي بعيون امرأة، وإذا ما كان التساوي الإنساني بين الرجل والمرأة ضرورياً ومطلوباً، فالأهمية اليوم لم تعد في المطالبة بالمساواة إنما في المطالبة بحق الاختلاف"²، كما تأثرت الكاتبات العربيات بمقولات الفكر النسوي الغربي فتنبنين الرؤية الجندرية في نصوصهن السردية والكشف عن السياسات الجنسية، والتي ينظر إليها على

¹بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، ص25.

²زينب جمعة، صورة المرأة في الرواية العربية، قراءة جديدة في روايات إملي نصر الله، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2005، ص11.

أنها "علاقة اجتماعية للذكور فيها سلطة على الإناث وهي سلوك وسياسة، ولغة وأي فعل آخر يصدر عن رجال أو نساء، تعبر عن وجهة نظر مؤسساتية ونظامية شاملة، ومستمرة تقول بدونية المرأة...والجنسوية بحسب سوزان ساندر فلسفة غير واعية مؤسسة على القول أن الرجال الاختيار الأول في كل أمر"¹، وقد تمثلت الرؤية الجندرية في روايات نوال السعداوي كرواية امرأة عند نقطة الصفر 1977، موت الرجل الوحيد على الأرض 1985، ورواية سقوط الإمام، وبذلك تعد السعداوي "الكاتبة التي صرخت صرخة عميقة ومؤثرة في النصف الثاني من القرن العشرين لتحرير المرأة العربية من أغلال الجنس والجسد والتخلف والظلم، وتبقى السعداوي في جميع رواياتها تحمل مشعل الحرية والتحرر ضد ثلوث التخلف والسلطة والتعنت الديني"².

أما في الجزائر فيذهب النقاد إلى أن أول رواية نسائية باللغة العربية هي رواية من يوميات مدرسة حرة للكاتبة زهور ونيسي عام 1979، وقد اتخذت من الثورة الجزائرية القضية المركزية في نصوصها "حين كان صوت المرأة المناضلة في الجزائر يعلو إلى جانب أخيها وزوجها، وابنها غاب الصوت الآخر، واقصد غيابها أدبيا، وبخاصة الشعر والقصة وعلى الرغم من كل ذلك ظهرت الأديبة زهور ونيسي صوتا لا ينافسه أحد بل استطاع أن يتعدى حدود التقاليد ليكون مناضلا في جبهة التحرير، فكانت تتحمل أعباء مسؤوليتها كمواطنة، ومسؤولة قضية من خلال الكلمة المقاتلة، وخاصة وأنها اتخذت من اللغة العربية سلاحا في وقت أحوج ما تكون الجزائر إلى كلمة عربية"³.

كما استفادت الروائية الجزائرية من حالة الانفتاح السياسي في الجزائر مع نهاية الثمانينات، والذي استطاعت من خلاله المرأة الجزائرية تحقيق مكاسب كثيرة سواء في مجال السياسة أو

¹ زليخة أبو ريشة، اللغة الغائبة، نحو لغة غير جنسية، مركز دراسات المرأة، عمان، الأردن، ط1، 1996، ص20.

² بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، صص 209-210.

³ أحمد دوقان، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر، سلسلة أدبية تصدرها مجلة آمال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص13.

الأدب أو الفكر والثقافة، وبذلك خرجت الكتابة النسوية الجزائرية من الصمت والاستكانة إلى مرحلة تقويض الخطاب الذكوري بقيوده الموروثة وأعرافه السائدة، فبرزت أسماء عديدة كمليقة مقدم، وفضيلة الفاروق وأحلام مستغامي، ياسمينة صالح.

كما يظهر تأثير الفكر النسوي على روايات هذه المرحلة من خلال توظيف الجسد الأنثوي في الكتابة النسوية، إذ أصبح يشكل أهم ثيمات هذا الأدب النسوي، ذلك أن "مزج اللغة بجسد المرأة والتركيز على اللذة أدب نسوي، طبقا لما انتهت إليه إيريجاري. وهذا الربط بين وسيلة التعبير وهي اللغة ومحتوى التعبير، وهو الجسد الأنثوي مشفوعا بموضوع اللذة حقق مضمون الدعوة النسوية لظهور أدب محوره الجسد مما يجعل مركزية الأنوثة مناظرة لمركزية الذكورة"¹، وسعت الرواية النسوية العربية من خلال توظيف جسدها والاحتفاء به من أجل هدم الوثن الثقافي الذكوري، وتقزيم دور الرجل في العلاقات الجنسية، وإظهاره في موقف العاجز جنسيا، فتكون هي المبادرة والمتحكمة في الفعل الجنسي، كما يتجلى ذلك في روايات مليكة مقدم رواية (رجالي، المتمردة، الممنوعة)، أي أن توظيف الجسد من قبل الكاتبة كان لإبراز موقفها المؤدلج نحو منظومة الرجل القيمية، فالمرأة حين تكتب عن مغامرات الجسد فإنها غالبا ما تحمله فكرها ومواقفها الإيديولوجية، فالكتابة ليست فعلا بريئا، بل هي فعل مملوء بمحمولات ثقافية ورمزية، و نظرة إيديولوجية، بل وأظهرت جراتها في تناول مواضيع الجنس بين الرجل والمرأة، واعتبرت قيمة الجنس في النصوص الروائية النسوية هي قضية المرأة الأولى وليست فقط عبارة عن خرق للتأبؤ والمحذور، تقول الروائية فضيلة الفاروق "كل شيء موجود في الكتابات النسائية اليوم، بل أظن حسب نظرتي الخاصة أن النساء تفوقن في السرد وقلن ما لم يستطع الرجال قوله. ذلك أن القضايا الشائكة جدا في هذا الثلاث تتعلق بالمرأة والرجل لم تكن تعنيه كثيرا مشاكلنا، ومواجعنا. صحيح أنه كسر الطابوهات لكن بالشكل الذي يعجبه، وأستطيع أن أقول مثلا أن الجنس عنده صور

¹ عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، ص219.

جميلة مثيرة يزين بها نصه فيما الجنس في النصوص النسائية قضية بأكملها¹، كما أبدت موقفها من مؤسسة الزواج التقليدية، واعتبرتها إحدى المؤسسات الفحولية التي تركز لهيمنة الرجل على المرأة، بل واتهمت المنظومة الدينية بالتحيز للآخر، وإقصاء المرأة والنظر إليها باعتبارها عورة وفاحشة، فقد تم أسطورة الجسد الأنثوي في الأدبيات الدينية كما تذهب إليه منظرات الفكر النسوي "وهكذا ارتبطت الخطيئة الأولى في المخيال العربي والغربي على حد سواء لحواء وبالأنثى، ومنذ مفارقتها جنة الخلد الفردوس وهي تحمل بذور الخطيئة، فكان تاريخ حواء تاريخ الأنثى ومن يومه والمرأة تسعى إلى الخلاص من زنزانة التاريخ الذي وشم جسدها بسياط القهر، والانتقاص فهي رمز للشروع... وإن هي حظيت بالحياة، فهي الجسد المتعة لا غير في مقابل أن الرجل هو العقل والاكتمال، فجسد الرجل فاعل وجسد المرأة منفعل، وما هي إلا وسيلة، وملكية خاصة به لذلك لا تكتمل الذات الأنثوية إلا به"². ورفضت مؤسسة الحجاب الشرعية. كل هذا إنما يظهر مدى تأثر الكاتبات العربيات بالفكر النسوي الغربي، وهذا ما جعل الروائية الجزائرية فضيلة الفاروق تتباهى بمزاجها النسوي، فتقول "أنا نسوية المزاج... شاء من شاء، وأبى من أبى... سيدتي ليس عيباً أن أكون نسوية، العيب أن أكتب سخافات، وأكاذيب أحشي بها رأس القارئ؛ لاكتسابه بأية طريقة بالنسبة لي ساحة الأدب ليست حلبة سباق ولكنها ساحة نبيلة نقف فيها لنساعد الجميع"³.

وبرز خلال هذه المرحلة اعتماد الكاتبة النسوية العربية على مجهوداتها النقدية والإبداعية لنشر أدبها والتعريف به تنظيراً وتأصيلاً محاولة تخطي القلم الذكوري، هذا وقد امتدت الحركة النسوية العربية أدباً ونقداً، إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين وسنوات

¹نورة لحرش، الروائية فضيلة الفارق مركز النور للدراسات،

<http://www.alnoor.se/article.asp?id=90942007/08/14>

²بايزيد فطيمة الزهراء، الكتابة الروائية النسوية العربية بين سلطة المرجع وحرية المتخيل، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العقيد الحاج لخض، باتنة، السنة الجامعية 2011/2012، ص170.

³نورة لحرش، الروائية فضيلة الفارق مركز النور للدراسات،

<http://www.alnoor.se/article.asp?id=90942007/08/14>

الألفية الثالثة مع مجموعة من الناقدات النسويات مثل: يمنى العيد في مقالها مساهمة المرأة في الإنتاج الأدبي، وروز غريب في كتابها نسيمات وأعاصير في الشعر النسائي المعاصر، وليلى محمد صالح في كتابها أدب المرأة في الجزيرة والخليج العربي 1983، ووهيبة شريفة في مقالها هل للنص النسائي خصوصية؟ دراسة لرواية لطيفة الزيات 1993 ولطيفة الزيات في كتابها من صور المرأة في القصص والروايات العربية، وسعيدة خالد في كتابها الإبداع والتحرر 1991، ورشيدة بن مسعود في كتابها المرأة والكتابة 1994، وجمالية السرد النسائي 2006، وسعاد عبد العزيز المانع في مقالها النقد الأدبي النسوي في الغرب وانعكاساته في النقد العربي المعاصر 1997، وبثينة شعبان في كتابها 100 عام من الرواية النسائية العربية 1999، وزهور كرام في كتابها السرد النسائي العربي 2004، ونعيمة هدى المدغري في كتابها النقد النسوي. وبذلك استطاعت الكاتبة النسوية العربية أن تؤسس لمشروعها الأنطولوجي النقدي والأدبي على الساحة الإبداعية العربية بعيدا عن كل الإتهامات التي لطالما وصفت بها، كإمرأة لا يمكن أن تحقق ذاتها خارج الحرمك.

الفصل الأول: الجسد الأنثوي بين المقدس والمدنس في الخطاب السردي
النسوي الجزائري

1. تدنيس الجسد الأنثوي خارج مؤسسة الزواج الشرعية

2. الجسد الأنثوي وتصارع القيم الأخلاقية والاجتماعية

تمهيد:

لقد اختزلت المركزية الذكورية وجود المرأة وكيانها في الجسد، وسيجته بنواميس المرجعيات الفحولية، فأصبح الجسد الأنثوي معيارا أساسيا يكرس من خلاله النظام الاجتماعي والثقافي الهيمنة الذكورية، وذلك من خلال التمييز البيولوجي بين الجنسين، أي بين الرجل والمرأة، وبالتحديد بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي، وبذلك محاولة إقصاءه والحط من قدر الجسد الأنثوي من قبل ذلك الإرث الرجعي بروافده، ومصادره المختلفة الذي شكل رأسمال الفكر الذكوري كما أن ثمة نظرة أخرى للأنثى وهي المرتبطة بالرغبة بوصفها انعكاس لرغبة ذكورية ذات جانب واحد قائمة على تفخيم الأنا الذكورية، واعتبارها مجرد أداة لمتعة الرجل أو سلعة للمتاجرة، والمضاجعة وإشباع غرائزه الجنسية "حيث تفصل الثقافة الذكورية العقل عن الجسد فتجعل العقل للرجل وحده، والجسد الخالص للأنثى ويتم بذلك تسليع الأنوثة وتسويقها"¹، الأمر الذي يعود إلى حفظ قيمة جسد الآخر، وتحوله إلى جسد متخيل تمتلكه الذاكرة الإنسانية، وتنقل الجسد الأنثوي من عالم المرأة المدنس إلى عالم الرجل المقدس كما نسجه منطق اللوغوس "إنه جسد من خلق مخيلة الواصف، يمنحه من توقعاته وحساسيته كلما ينقصه من الاكتمال والتعالى، هو صورة لأنه تم تجريده في الكثير من الأحيان من خصائصه الظاهرية، وعزله عن محيطه لإعادة تركيبه في مخيلة اللغة وفق منظور سلب منه طابعه الوجودي"²، ولقد أصبح الجسد الأنثوي يشكل أهم الأسس التي اعتمد عليها الفكر النسوي في مواجهة الآخر الذكوري، فكان يتربع على قمة الهرمية في منظومة الخطاب النسوي الذي أبدى "اهتماما كبيرا بكيفية السيطرة على جسد المرأة في إطار النظام الأبوي"³، فتصاعدت الأصوات النسوية لإعادة الاعتبار للجسد الأنثوي وتحريره من شرنقة المفاهيم المركزية الذكورية من خلال الكتابات النسوية المقاومة والرافضة، وبدأت

¹نعيمة هدي المدغري، نساء على المحك، منشورات دار الإيمان، الرباط، 2012، ص 69.

² فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1998، ص 87.

³النسوية وما بعد النسوية سارة جامبل، تر: أحمد الشامي، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، دط، ص 178.

حكاية الجسد الأنثوي في النظرية النسوية منذ "أن فرض ظهور نسوية الموجة الثانية في ستينيات القرن الفائت على الأجندة السياسية قضايا تتعلق بتحديد النسل، وحقوق الإجهاض، أيضا فإنها شكلت سياق مشروع أكثر شمولية عند النساء يستهدف استعادة أجسادهن سطوة وسوء معاملة الرجال... ووظف التحيلات النسوية للاضطهاد الذي تتعرض له المرأة الجسد في طرح مفهومة أكاديمية للنظام الأبوي"¹.

وقد ساهمت الحركات النسوية في إعادة اكتشاف الجسد باعتباره المنطلق الأساسي لإعادة بناء الهوية الإنسانية، وذلك في دعوتها ضد تهميش الجسد الأنثوي، ومسحه من التاريخ، ورفضها حصر الوجود الأنثوي في وظائف الجسد البيولوجية، وتلخيصه في ثلاثية: المرأة / الطبيعة / الأمومة، واهتم عدد من النسويات بجدل فوكو Michel Foucault حول علاقة الجسد بالسلطة والخطاب، وفي رفضه فكرة أن الجسد الطبيعي قاعدة تؤسس عليها الهويات الأفراد، وحالات الإجحاف الاجتماعي ليدعمن حجتهم بأن الهويات الجندرية متغيرة وثابتة، وأن الخصائص البيولوجية التي اتخذت أساسا للتمييز بين الجنسين ما هي إلا خصائص مشكلة ثقافيا واجتماعيا، وأن القوى تشحن وتمارس عبر الأجساد على نحو ينتج أشكالاً جندرية للجسدية"²، وبذلك عارضت النسوية أسر الهوية الأنثوية، وجعلها تحت وصاية النسق الذكوري، إذ "تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول - اللوغوس) والمرأة هي العكس، هذه الثنائيات الأولية التي تظن أنها تتسم بالصلابة والتجرد، ولكن المرأة في واقع الأمر هي الأصل الآخر المسكوت عنه، والمرأة عكس الرجل، ولذا يمكن أن يشار إليها على أنها الرجل الآخر، فهي ليست برجل، وإنما هي رجل معيب ناقص حسب تصورات المجتمعات الذكورية"³، وقد

¹ كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، تر: منى البحري، نجيب الحصادي، دار العين للنشر، الاسكندرية، 2009، ص 55-56-57.

² ميساء زهدي الخزاجا، الجسد بوصفه تمثيلا رمزيا في نماذج من الرواية النسائية، مجلة الإنسانية، عدد 54، يناير 2020، ص 95-96.

³ عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 170-171.

تعرض الجسد الأنثوي إلى ما يمكن تسميته بالتسليع الاجتماعي، أي المجتمع هو من يقوم بتصنيع الأجساد وفق متطلبات السوق الذكورية حيث يقع تداول الجسد الأنثوي النموذج كسلعة يقبل عليها الرجال حيثما تطابقت صورتها مع نموذج المرأة المتخيل عنها، وبهذه الطريقة تم تشيئ جسدنا ونزع عنه إنسانيته، ويقذف داخل عالم بوصفه أحد أشياء الرجل وممتلكاته وقدر له أداء مهمة واحدة " لتساهم بذلك في إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال".¹

كما سعى الفكر النسوي إلى نمط مغاير من الكتابة المتحررة تمكن الجسد الأنثوي من تقويض ما دأب عليه النسق اللغوي الذكوري من اعتماد أيديولوجية تصور له أدواته اللغوية على أنها الأكثر حضوراً، وقد اتخذت النسوية من موضوع المرأة محور الصراع مع الثقافة الفحولية، وسلطتها الرمزية السائدة، وبذلك كانت الدعوة إلى الاهتمام بالكتابة النسوية التي تتناول موضوعات المرأة، وكل ما يتعلق بها فكراً وجسداً " فلا بد من تأكيد القول بأن تزايد الاهتمام بالأدب النسوي انبثق من خضم الاهتمامات المتزايدة بالحركات النسوية الحديثة، التي جعلت من المرأة موضوعاً للمنازعة بين الثقافة الذكورية التقليدية، والحراك الاجتماعي المتجدد الذي أفرز مطالبات كثيرة بحقوقها، ومكانتها ودورها كفاعل اجتماعي وثقافي، فكان الجسد جزءاً من المنظومة المترابطة لقضية المرأة"²، وقد افترضت النسوية هيلين سكسو Hélène Cixous إمكانية ظهور كتابة أنثوية تقوم على قاعدة الاختلاف، والخصوصية اللغوية حيث أكدت إلى السعي إلى استخدام لغة بديلة عن لغة الرجل تمثل خصوصية المرأة، فترسخ مفهوم أنثوي في الكتابة يتمركز حول جسدها، وقد تمثل دعوتها اللغوية في استخدام المرأة لجسدها كتابياً " تراكيب ملائمة توحى بالشهوانية، وصور وتوريات جديدة،

¹ بيار بو رديو، الهيمنة الذكورية، تر سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009، ص74.

² عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص215.

ونماذج جديدة للغياب لقصد تحرير جسد المرأة من الأساليب السائدة للتصوير"¹، فجاءت الكتابة النسوية المسكونة بقضايا المرأة، وبخاصة جسدها الذي قبع تحت تاريخ من المحرمات والقهر، وتشكلت هذه الكتابة بالجسد لتواجه " تاريخا كاملا من تبوهات التحريم، وخصوصا التحريم الجنسي، حيث ملكية الذكر مطلقة بصك رسمي، فيكون أن تذهب الكاتبة النسوية إلى النص، كي تمارس حريتها المفقودة في المجتمع... فتصير صورة المرأة مزيجا من الواقع والأمل أو الوهم"²، فكتبت المرأة بجسدها لتقويض البراديجم الذكوري القائم على الهيمنة الثقافية، واللغوية التي مارسها على الجسد الأنثوي، ومن الفكر النسوي الغربي انطلقت ثورة تحرر الجسد الأنثوي التي أجملت سارة جومبل Sera Gamble حالها بقولها " المرأة في تيار النسوية لها شعر طويل، وترتدي زيا خشنا وأقراطا مدلاة، أما المرأة فيما بعد النسوية فترتدي حلة من الأعمال وترفع شعرها، وتستخدم قلم أحمر الشفاه، أما المرحلة التالية لما بعد النسوية فتتسم بطبيعة داعرة وبصورة استعراضية وسلوك غير منضبط"³، وهي بذلك تجمل تحولات جسد المرأة في مراحل النسوية الثلاث.

وارتبط الجسد في الخطابات النسوية بمغامراته، وعلاقاته الحميمة فبرز الإحتفاء بالجسد في الأدب النسوي كثيمة استطاعت الرواية النسوية أن تخترقه وتخوض في غمار قدسية ما يسيجه من قبل المنظومة الفحولية، إذ احتلت هذه التيمة المرتبة الأولى في معظم الكتابات الروائية لما حملته من تجاوزات، واختراقات للمألوف وللعوالم المعتمدة من حياة المرأة فقد "عد الجسد إحدى الركائز الأساسية في موضوعات الرواية النسوية العربية، وكثيرا ما

¹ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر احمد الشامي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص ص295-296.

² نزيه أبو نضال، حدائق الأنثى، دراسات نظرية وتطبيقية في الإبداع النسوي، دط، دار أزمنا للطباعة والنشر، عمان 2009، ص12.

³ سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص11.

جرى تأكيد نقدي مفاده، أن فرضية الأدب النسوي تقوم على تقييد الجسد الأنثوي وتمجيده والاحتفاء به، أو كشف تحولاته في ظل ثقافة قامعة لحيته أو منقصة لها¹.

لذا كان لتناول الخطاب النسوي لهذه القضية دلالات وأبعاد إنسانية، واجتماعية وفكرية وثقافية جعلت من جسد الأنثى وتضاريسه سبيل لتقويض كيان المنظومة الذكورية، وخلخلة للمركزية الأبوية، ونشدان للحرية والتحرر. فإصرار المرأة على استدعاء تضاريس جسدها ومغامراته في مواجهة مركزية الرجل المثيرة عائدة حسب أحد الباحثين إلى ترسخ "ثقافة تراتبية توقر القيم البطركية، وتقدسها فليس أمام المرأة إلا الانخراط في دور يؤدي إلى لفت الأنظار إليها وخير إشارة تلوح بها جسدها، فسيكولوجية المقهور تتوزع إلى انتزاع إعجاب الآخر... ونتاج صورة إغرائية للذات بهدف النظر، ونيل الإعجاب"²، كما ارتبطت توظيف الروائية للجسد كآلة قياس للتمرد على مقومات الخطاب الذكوري المناوئ لها فهناك "قناعة تخلقت لدى هذا الخطاب كغيره من الخطابات، لاسيما في الرواية العربية، مفادها أن حرية المرأة هو خير من يمثل حريتها عامة، حتى أننا بنتنا على تلازم في الخطاب الروائي بحيث لا تذكر الحرية بمفهومها الشمولي إلا بمعنية حرية الجسد، وانفلاته من قيد القمع والتسلط"³.

وأدركت الكاتبات النسويات قدرة الجسد الأنثوي على خرق البنية الثقافية الذكورية السائدة، وتجاوز كل أعرافه وقيمه بكل جرأة، مما جعل منجزاتهن السردية توظف هذه الطاقات الجسدية والجنسية والحميمية بكل ما تحتويه من مفاتن، ومشاعر بهدف "تحرير صاحبتة، وانعتاقها من أغلال التابوهات، وخروجها على المحرمات، الاجتماعية، تماشياً مع

¹ عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، ص 215.

² محمد قرانيا، الستائر المخملية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2004، ص 189.

³ سامي الجمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي الرياض، ط 1، 2013، ص 423.

الحركات النسوية العالمية، ودعاة الانعتاق من أغلال لعنة جسد المرأة، فمن حق صاحبتها أن تعرفه وتصفه وتلبي احتياجاته فهو حقها"¹.

إن جسد المرأة الذي أعلنت تمرده على القيم الثقافية والاجتماعية ينطلق من سجنه، بغية الاحتفاء، وتمجيد رغباته بكل نرجسية، فالكاتبات النسويات من خلال عرض المشاهد الحميمية في كتاباتهن هو الرغبة الملحة في إيصال مفهومهن النسوي الايديولوجي للتححرر والتخلص من النمط التقليدي في رواية جسد الأنثى ذلك أن "الجنس في أدب المرأة العربية الحديثة، موضوع أساسي... ظل الجنس دائما كعلاقة حيوية بين الرجل والمرأة معيارا صادقا في تحديد معنى المرأة عند الرجل، ومعنى الرجل عند المرأة، بل كان مقياسا بالغ الحساسية لأكبر معاني الحياة الإنسانية: الحرية. فقد همس لنا في القرن الماضي، المفكر الفرنسي شارل فوربيه، بأن تقدم مجتمع ما، يقاس بمدى حرية المرأة."²، فحرية المرأة وتحررها يساير انعتاقها من أنطولوجيا جسدها المحاط بهالة من القيم التيلوجية القامعة له، وبذلك تتمرد على كل أشكال المنع، ولو كان ذلك على حساب المقدس، فتمردا بمثابة ثورة شبقية في مواجهة الآخر/الرجل.

ويمتلك الجسد لغته الخاصة تمكنه من التعبير عن مغامراته وجغرافيته، فهيأت له إمكانية "التقاوم والتناغم والانسجام، ومد جسور العناق الحسي والتماس الجسدي"³، ولهذه اللغة الجسدية التي وظفت في الخطاب النسوي " قدرتها على التحرر من القيد لحظة الانطلاق، فهي شبيهة بلغة الأحلام، والأساطير الموصوفة بالتحرر من الاشتراطات والقوانين"⁴، إنها لغة متمردة على السائد اللغوي الذي احتكرته المركزية الذكورية، وفرضت قواعده ومنظوماته، وذلك بأن تغير نمط الكتابة عن الجسد الأنثوي في الخطاب النسوي من

¹ محمد قرانيا، السناثر المخملية، ص 247.

² غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، ط 1، دار الشروق، بيروت، 1991، ص 268.

³ محمد قرانيا، السناثر المخملية، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ط 1، 2004، ص 177.

⁴ سامي الجمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي الرياض ط 1، 2013، ص 415.

كونه وسيلة استمتاع للرجل إلى النظر إليه بوصفه طاقة متعة، فكانت الدعوة لكتابة حركيته الأنثوية، ومشاعره ورغباته، المعبرة عن وجوده الإنساني، ووجعه في تجاربه الخاصة كالحمل والولادة، والمرأة من خلال هذا الوعي الجديد تكتب جسدها بهواجسها هي، وأحاسيسها التي لا يمكن للرجل أن ينوب بالتعبير عنها.

كما دعا الفكر النسوي إلى تحرير الجسد الأنثوي من اغترابه الجنسي، وذلك من خلال رفض مؤسسة الزواج التقليدي، حيث تعتبر النسوية سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir أن المرأة يقع إعدادها من أجل هدف براغماتي هو الزواج، فهي بهذا المعنى ليست كائنا من أجل ذاتها، بل من أجل الزواج "الزواج هو المصير الذي يعرضه المجتمع تقليديا على المرأة، معظم النساء حتى اليوم متزوجات، أو كن كذلك، أو يتحضرن للزواج أو يعانين من عدمه تعرف العازبة نسبة إلى الزواج، سواء كانت مكبوتة، أو ثائرة أو حتى لا مبالية تجاه هذا الوضع"¹، بحيث يقع جسد المرأة أسيرا تحت قوام هذه المؤسسة، ويبدو كل مصيرها محاصرا بها، ولمقاومة هذا الاغتراب الجسدي للمرأة داخل منظومة الفكر الذكوري التي تركز لاحتكار جسد المرأة في مؤسسات اجتماعية وثقافية، ورمزية تشرعن لاستغلال الجسد الأنثوي، سعت النسوية لوسي اريغاري Luce Irigaray إلى دراسة "مسألة تحول العلاقات داخل المجتمع، وفق تطوير ثقافة مغايرة لاحتكار جسد المرأة، ولن يشيع ذلك إلا إذا تبنت هي بكل إرادتها فكرة حب الذات، والاعتزاز بالهوية الأنثوية، ومحاولة فرض استحقاق الوجود بشكل مستقل عن التبعات الاجتماعية (زواج، أمومة) على أساس أنها تمارس نوعا من السيطرة على جسد المرأة، فحق المرء في الاستقلال الذاتي بجسمه وامتلاكه على نحو فردي، طالما حالت دونه أشكال من العنف، أو معايير وأعراف اجتماعية"².

¹ سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، تر: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015، ص177.

² ليلي محمد بلخير، خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية، مؤسسة حسين رأس الجبل للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1، 2006، ص65.

وبذلك أصبح الجسد الأنثوي بحساسيته، وخصوصيته الثقافية، والرمزية في الكتابة النسوية المكون الرئيسي لذات الخطاب وهويته، فإذا كانت التجربة الأنثوية الخالصة أبرز ملامح الكتابة النسوية، فإن الجسد الأنثوي هو الملهم الرئيسي للكتابة عند المرأة، فالوعي الأنثوي بالحقائق حول جسد المرأة يدفع بها بالضرورة إلى أن تكتب عنه "وهو ما يبرز بشكل واضح مقالة هيلين سيكسو Hélène Cixous الشهيرة، ضحكة قنديل البحر، وفيها تحدث الكاتبة النساء على أن يكتشفن أنفسهن، وأن يعبرن عنها، ويظهرن من أنفسهن ماحول التاريخ الذكوري قمعه، الأمر الذي يمكن له أن يتحقق إذا بدأت النساء باكتشاف جنسيتهن، وبما هو مختلف لديهن عن الرجال، والأمر يبدأ في الجسد، فوعي الجسد يعني بالضرورة وعياً للذات الأنثوية التي غيبت أو أسيت عرضها في الخطاب الذكوري"¹.

فالجسد الأنثوي هو ذلك المخزون الذاتي للذات الكاتبة التي تكون، بشكل أو بآخر وراء عملية الإنتاج والكتابة "فيحضر الجسد كمنظور فكري، ورؤية في سعيه لتأكيد الهوية، والعمل على التأسيس للوعي المغاير، وكشف كل أشكال القهر، والاستلاب والعنف، ويصبح الجسد قيمة ثقافية، يجالده من أجل الكينونة والحرية، وهو في الرواية التي تكتبها المرأة عنصر درامي، ومكون جمالي لبنية السرد؛ لأن فعل الكتابة الأنثوية تعبير عن وجود، يظهر في النصوص المكتوبة كلغة، يتكشف ويعلن عن هويته بالتمثيل الرمزي للجسد داخل بنية الخطاب ذاته"².

وفي الخطاب السردى النسوي الجزائري حضر الجسد كمحور هام شكلته الخلفية الإيديولوجية للروائيات، حيث يعد الحديث عنه بمثابة خرق للمقدس الاجتماعى والثقافى، فقد كان يصنف داخل البنية الاجتماعية الذكورية جريمة أخلاقية، ويدخل ضمن الموضوعات

¹ رزان محمود إبراهيم، النسوية في النقد والأدب، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد 4، العدد 1، كانون الثاني 2008، ص 233.

² المرجع نفسه، ص 60.

المحرمة، والعوالم المعتمدة للمرأة التي يعتبر التطرق إليها تهديد للقيم الأخلاقية. ففي حضرة الجسد يصبح الخطاب السردى معادلا لغويا لحالة الجسد المتحرر، حيث تتخذ اللفظة بعدا دلاليا وتتحقق الوظيفة الشعرية للغة، فاخترقت الرواية الجزائرية المقدس الجنسي بتناولها لموضوع الجسد حيث حاولت اكتشاف ذاتها واكتشاف عالمها الخارجي من خلال تمتعها بسلطة الخطاب والقدرة على الإنتاج والاختراق والإبداع "ومن هذا المنطلق مارس الجسد الأنثوي حضوره كموضوع لفعل الكتابة، فالمرأة تكتب عن ذاتها وتعبر بلغتها ولسانها، وتستحضر مع المخيلة، والحلم والتأمل أسرار الجسد في كل أبعاده الثقافية، والجمالية والترمزية؛ وعلى أساسه أيضا يتحرك الجسد في الرواية باللغة، ويسمها بسمة المغامرة، والجرأة،"¹، ولا يمكن الحديث عن الجسد باعتباره مفهوما ثقافيا دون النظر في موقف الثقافة الإسلامية منه، على اعتبار أن النصوص الروائية النسوية موضوع الدراسة تنتمي بشكل أو بآخر إلى تلك الثقافة "وفي الثقافة العربية ظل الجسد يعيش على تخوم الفكر والتفكير، وغالبا ما تم طرحه ضمن النصوص الفقهية التشريعية التي نظرت إليه ضمن ثنائية الجسد والروح، والمقدس والمدنس، وحاولت تقنين الجسد وضبطه بما يتوافق والشريعة التي تجعله خادما للمقدس، ومرتبطا به"².

ويخضع الجسد في مختلف تمظهراته، وتغيراته باعتباره حامل لأبعاد ثقافية واجتماعية لأحكام المنظومة الفقهية بكل مؤسساتها، ومرجعياتها، وبذلك "بقي أسير تلك التراتبية التي تضع الجسد في المكانة الأدنى، وفي الوقت نفسه أوجدت تراتبية أخرى ضمن حدود الجسد نفسه، فما يقع ضمن الشعائر الدينية يظل ضمن مرتبة الحلال، وما يخالفها أو يخرج عليها يقع ضمن منطقة الحرام. وبناء عليه تتحدد معايير صارمة للتعامل مع الجسد، وضمن ما عرف بقوانين الطهارة، وإضفاء نوع من القداسة على بعض أعضائه، ويزيلها عن بعضها

¹ ليلي محمد بلخير، خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية، منشورات مؤسسة حسين رأس الجبل، قسنطينة، ط1، 2016، ص67.

² ميساء زهدي الخزاجا، الجسد بوصفه تمثيلا رمزيا في نماذج من الرواية النسائية، مجلة الإنسانيات، عدد 54، يناير 2020، ص96.

الأخر، ويحجب بعضها الآخر ضمن ما يعرف بحدود العورة¹. ورغم كل المحاولات لإخراج الجسد الأنثوي من إيديولوجية البراديغم الذكوري للمجتمعات الإسلامية والعربية خاصة مع عامل المتقافة مع الفكر النسوي الغربي، لم تتمكن منظومة الفكر النسوي العربي من تغيير مفاهيم الشرف، والعفة والطهارة في المجتمعات العربية التقليدية "فالتطورات الأدبية والاجتماعية والتاريخية التي عاشتها المجتمعات العربية منحت دينامية أخرى للجسد لا تخضع للتشريعي والديني فقط، بل تدرك أنه تجربة وجودية، وخطابية تنغرس في الكيان الثقافي والاجتماعي، ورغم هذه التطورات النسبية، إلا أن الصورة التي ارتبطت بجسد المرأة ظلت تخضع أساسا للتشريع الديني، والتبست في الوقت نفسه، بمحمولات ثقافية تزيد من دونيته، وترى فيه جانبه الجنسي الشهواني في المقام الأول، كما حددته بمفاهيم العورة، الأمر الذي يستدعي حجبته وكبته حتى لا يكون مثارا للفتنة ومحركا للشهوات، ومن ثم مصدرا لفساد المجتمع"²، ولم تخرج الرواية النسوية الجزائرية من مقولات النسوية في توظيف الجسد الأنثوي في خطاباتها الروائية، ذلك أنه تم توظيفه كمحمول ثقافي نسوي في مواجهة المفاهيم الذكورية التي تشكلت حول الجسد الأنثوي، وقد تجلت قضايا الحضور الأنطولوجي للجسد الأنثوي في الرواية النسوية الجزائرية بين ضوابط المقدس، وعوالم المدنس، وكإحدى المقولات النسوية الغربية التي سعت إلى تحرر المرأة من خلال تحريرها من اغترابها الجسدي، وانطلاقه إلى عالم اللذة والشهوة، وتقويض كل المنظومات الرمزية السائدة التي كرست الهيمنة عليه، والنظر إليه نظرة شك وريب، واتهامه بالغواية، والخطيئة الأبدية، وبذلك حضر الجسد الأنثوي في الرواية النسوية الجزائرية بوصفه مكونا جوهريا في الكتابة، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه من خلال:

¹المرجع نفسه، ص96-97.

²ميساء زهدي الخزاجا، الجسد بوصفه تمثيلا رمزيا في نماذج من الرواية النسائية، مجلة الإنسانيات، عدد 54، يناير 2020.

1- تدنيس الجسد الأنثوي خارج مؤسسة الزواج الشرعية:

إن البحث في علاقة الدوافع الجنسية بالحضارة الإنسانية، يجد أن هناك تمثلات ثلاثة لهذه الدوافع، فالتمظهر الأول ارتبط بالحرية الجنسية والبعد عن التكاثر، أما التمظهر الثاني فقد بدا في قمع كل ماله علاقة بالدافع الجنسي عدا التكاثر، أما التمظهر الثالث، فكان هدفه التكاثر الشرعي¹.

وبذلك يتوافق هذا التمظهر مع القيم الجنسية المتحضرة التي تخضع لمجموعة من القوانين والضوابط التي تحميها، لأن الهدف هو دافع الحياة والحضارة بعينها، أي سلامة المجتمع بمنظوماته المختلفة.

ويعتبر الزواج المؤسسة الشرعية المقدسة التي تنظم العلاقات المختلفة بين الرجل والمرأة "فالزواج بهذا المعنى استمرار للمقدس والأصل، واستعادة للزواج الأول الذي انحدرت منه الخليقة، وهو إلى جانب ذلك تقنين لحرية الشهوات والنزوات، ودرء لكل عناصر الزيغ والضلال، وإدخال لمبدأ اللذة في العلاقة الاجتماعية"²، ونظر الإسلام إلى الزواج على أنه علاقة شرعية بين الرجل والمرأة "وأساس متين ترتكز عليه أحوال الأسرة باعتبارها ركيزة الحياة الاجتماعية كلها. وشريعة الإسلام في نظام الزواج بهذه المثابة شريعة تامة تحيط بجميع حالاته"³.

وإلى جانب هذا فالزواج في الإسلام عقد مقدس باعتباره مؤسسة تخضع لمجموعة من الأحكام والضوابط والشروط الشرعية، إذ يعتبر "الزواج أو النكاح كما يسمى في الشرع، عقد مدني لفظي أو خطي بين رجل وامرأة بالغين راشدين، يحفظان به عليهما عفافهما

¹ ينظر محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، تر: فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1994، ص55.

² فريد الزاهي، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2014، ص1920.

³ باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص117.

وصلاهما ثم ينشئان منه أسرة"¹، ولقدسية مؤسسة الزواج الشرعي في المنظومة الاجتماعية الإسلامية فقد "حظيت لذلك بمجموعة من المحددات التي تجعل من النكاح الشرعي والمجاعة علاقة واضحة المعالم، لا تختلط فيها الأجناس، وتعمل خارج كل شذوذ أو استيهامات ممكنة، لقد دعا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى عدم المجاعة البهيمية"².

إن ما تعانيه الحضارة الغربية من تفكك للقيم يرجع إلى رفضهم لمؤسسة الزواج التي سنها الإسلام والفطرة النقية الصافية، وانحرافهم نحو العلاقات الغير شرعية، بينما حافظ المجتمع العربي على كيانه، وروابطه الاجتماعية "ففي الوقت الذي انهارت فيه المؤسسة الزوجية في الغرب انهيارا شبه تام، نجد المجتمع الشرقي بثقافته القبلية العرقية جعل من المؤسسة الزوجية عموده الفقري، الذي وضع فوقه جميع أحمال تركيبته الاجتماعية. فلم يقدس الشرقي شيئا في حياته تقديسه للمؤسسة الزوجية، التي من خلالها -ومن خلالها فقط- يستطيع أن يحافظ على صفاء عرقه، وأصالة نسبه، وسلامة سلالته، ونقاؤها"³، فالإسلام وضع شروطا وضوابط لعلاقة المرأة والرجل حماية للنسب والعرض ودرءا لاختلاط الأنساب وانهيار القيم، غير أن الروائيات الجزائريات رفعن شعار التمرد على مؤسسة الزواج الشرعية من خلال البوح بإقامة علاقات حميمية، وجنسية مع الكثير من الرجال، ويرجع ذلك إلى تأثرهن بالمفاهيم النسوية التحررية حول الجسد والجنس، إذ رفض الفكر النسوي اعتبار المرأة رمز لبيدي يفرغ فيه الرجل شهواته، ونزواته الجنسية، كما رفضت النسوية قمع المرأة بحجة جسدها المقدس الذي لا يكشف عنه إلا في إطار مؤسسة الزواج الشرعية.

وانبثقت رؤية بعض الروائيات الجزائريات للعلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج التقليدية من منظور الفكر النسوي الذي يرى أن مؤسسة الزواج ركن من أركان النظام الأبوي

¹ المرجع نفسه، ص118.

² فريد الزاهي، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، ص21.

³ محمد إبراهيم سرتي، الأنثى المقدسة وصراع الحضارات المرأة والتاريخ منذ البدايات، دار الأوتل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق ط1، 2008، ص ص151-152.

وأحد مؤسساته الرمزية التي تشرعن لإخضاع المرأة والهيمنة عليها، ذلك أن " الزواج يمثل حجر الزاوية في النظام الأبوي. فالدعايات إلى النسوية الماركسية مثل كريستين ديلفي Christine Delphy يرين أن الزواج يقوم بدور الأداة التي تمكن الرجل من السيطرة على الوظائف الإنجابية للمرأة وعلى عملها المنزلي، أما تيار النسوية اللغوية، فيرى أن التقليد الغربي الذي يجعل المرأة تغير اسمها لتأخذ اسم زوجها بعد الزواج يمحو هويتها من الناحية اللغوية، وتتنظر النسوية الراديكالية إلى الزواج على أنه مجال خاص بعيد عن مجال التشريع العام حسب التقاليد السائدة، ولا يتيح للزوجة المعرضة للإيذاء وللانتهاك فرصة مناسبة للتعويض والإنصاف القانوني"¹، فالزواج يقوم على أيديولوجية الميل إلى الجنس الآخر كما تسميه النسوية أديان ريتش Rich Adrienne فهي ترى أن الميل إلى الجنس الآخر فرض على المرأة بسبب النظام الأبوي الذي يحاول اقناعها بأن الزواج، والميل الجنسي للرجل أمر حتمي، وهذه النظرة تدوم بسبب أيديولوجية الروايات العاطفية، والتي تصور هذا اللون من الميل"².

بل تذهب النسوية إلى اعتبار مؤسسة الزواج شكل من أشكال الإغتصاب الذكوري للمرأة في ظل المنظومة الهرمية للمؤسسات الاجتماعية المختلفة "فتؤكد أندريا دوركين Andrea Dworkin مثلاً أن مؤسسة الزواج نشأت من ممارسة الاغتصاب، ومن ثم فإن الزواج يعزز من سلطان الرجل على المرأة، كما أنه شكل من أشكال الميل القهري للجنس الآخر، والوسيلة التي يستمر بها قمع المرأة جنسيا واقتصاديا واجتماعيا"³.

في رواية مزاج مراهقة للكاتبة الجزائرية فضيلة الفارق، والتي عرفت بكتابات الجريئة في تناول عوالم المرأة الجنسية والحميمية، واقتحام أسوار الجنس والجسد، وبالتالي اختراق

¹سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص402.

² المرجع نفسه، ص299.

³المرجع نفسه، ص402.

المقدس الذي يسيج الجسد، ويمنع الخوض في رغباته، وشهواته خارج المؤسسة الشرعية الزوجية، ويرجع سر تناول الكاتبة لموضوعات الجنس والحميمية بين المرأة والرجل إلى أن الجنس هو محور حرية المرأة في المجتمعات الفحولية، ذلك أنه "لا يمكن للمرأة أن تكون حرة مادامت تعتقد أن الشهوة واللذة، وتمتع الجسد حق رجالي أو سلوك حيواني في كل رواياتي مزاج مراهقة، تاء الخجل، اكتشاف الشهوة، وأقاليم الخوف كنت أصرخ بحق المرأة، باستقلالها، كجسد وعقل ومشاعر"¹، الأمر الذي جعلها هدفا لهجومات نقدية كثيرة، فالكاتبة "فضيلة الفاروق) كاتبة أخذت على عاتقها البحث في قضايا المرأة بواسطة الحكمي من أجل تغيير المنظومة الثقافية، وتحرير المرأة من سجن القمع، وجذور الظلم المجحفة في حقها، إضافة إلى أنها عانت بسبب جنسها كثيرا من التهميش والإقصاء، فقضية المرأة والجنس في كتابات فضيلة الفاروق تتناول مشكلة خضوع المرأة واضطهادها، أما معالجتها لموضوع الجنس فتمتاز بالحرية في تناول، والحرية في الطرح وإغفال الصورة المثلى للمرأة"²، فارتباط تحرر المرأة بالجسد، ومغامراته الأيروسية، والشبقية هو تقويض وتشويه لصورة المرأة العربية المحافظة وتقديم تصور دوني سافل من خلال عرض جسدها وكشفه للآخر. وهذا ما نرصده من خلال البطلة الساردة التي تتسج علاقة حميمية مع ابن عمها حبيب، إذ بدت في البداية علاقة عاطفية دافئة، ومشحونة بالأحاسيس الحارة، فتقر الساردة بذلك اللقاء الحميمي الذي جمعها مع ابن عمها حبيب في الجامعة كفضاء تمارس فيه الحرية بعيدا عن البيت الذي يخضع لضوابط الرقابة القيمية الذكورية الصارمة، فالجامعة من "أخصب الفضاءات التي ترتبط بها الذات الإنسانية عموما، والذات النسائية خصوصا، بوصفه فضاء لتنمية الفكر والانفتاح على جماع من المعارف، وهو فضاء للاحتكاك بالآخر، والتعرف والتلاقي، وتحديد كل فرد لاتجاهه وتكوين ذاته، وطريقته في الحياة عامة، لذا تكون الشخصيات فيه أكثر

¹ محمد الأمين حجاج، حوار مع فضيلة الفاروق، جريدة المؤشر، ع 639، الخميس 25 أبريل 2013، ص 8.

² صالح مفقودة، الرواية النسائية في ضوء التحليل النفسي، الملتقى الدولي العاشر للروائي عبد الحميد بن هدوقة، مؤسسة الفانوس للثقافة والفنون، برج بوعريش، الجزائر، 2007، ص 157.

حرية، ووعيا بالذات وبالآخر والعالم ككل¹، متحدية كل أشكال الثقافة الذكورية القامعة في محيطها الأسري الذي ظل يحاصرها "مما يفيد أن الحب مدار نفوس أولئك الكاتبات، ونصوصهن الروائية إذ يمثل أحد شواغلهن الأساسية، ومن ثمة يشكل أحد دوافعهن إلى الكتابة فلم يخل نص من تلك النصوص الروائية من تصوير علاقة عاطفية أو أكثر. فيكون حديث المرأة عن هذه العاطفة علامة تحول دالة في وضعها باعتبار خوضها في المسكوت عنه من الموضوعات، وفنون الكلام باحتشام حيناً، وبكثير من الجرأة أحياناً أخرى²."

نقر الساردة بلقاء حميمي جمعها مع حبيب معبرة عن شوق وحرارة هذا الموعد الغرامي في أول تجربة حب تحقق به الساردة تميزاً يثبت وجودها فهي "تدرك أن الحب سبيل إلى تحقيق ذاتها وتوازنها النفسي والجسدي من خلال ما تخوضه مع الرجل من تجارب عاطفية وحسية"³، فتكشف الساردة عن ذلك الانصهار الجسدي الذي ميزه رائحة الحبيب، وما يمكن أن "تثيره الروائح حين تعبر عن الرغبات الجنسية من شحنة شبقية مشحونة بفضول لحظات القراءة الأولى، التي تكشف الحجب عن عاطفة الأنثى المغلقة بالرومانسية كخطاب أنثوي يضفي على استخدامها مسحة ترميزية، ومن خلال رمزيتها توصل شحنة الشبقية العالية، وهذا ما تحتاجه الأنثى في لحظة حنان تطلبها من الرجل"⁴، تقول الساردة "فبعد يومين التقيت بحبيب وقد كان كلانا يختبئ مفاجأة للثاني أما أنا فقد كان الشوق يملأني وخبر الرسالة ظننته مفاجأة جميلة له...وما إن بلغنا مخبأنا المعتاد، حتى طوقته وغبته في رائحة عنقه بين الحلم والشهوة، وودت لو رفع رأسي قليلاً إليه، وناولني أسرار ذلك الجسد الدافئ عبر شفتيه، لكنه تحدث كثيراً...كثيراً جداً دون أن أستوعب شيئاً،

¹ عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، ص231.

² بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، المغربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص77.

³ المرجع نفسه، ص77.

⁴ انظر فاطمة الحسن، الأنوثة والرومانسي في الكتابة النسائية من غادة السمان حتى أحلام مستغانمي، باحثات، الكتاب الثاني، 1995-1996، ص5.

وحين استوعبت لم أعد أرى حبيبا كانت عيناى قد تأهبتا للبكاء، وصوت سماح يدوي في رأسي سيسيتيقظ عرق والده وسترين عمك يحاكمك على كل تلك الاعترافات¹، فتكشف الساردة عن ذلك النزوع الأنثوي إلى الاشتعال الجسدي والرغبة في الالتحام، والانصهار تحت وطأة جسد الآخر/ حبيب، مشظيا مع ذاته وواقعه، فالسرود هو اكتشاف للذات الأنثوية عبر اكتشاف الآخر" من هنا كان الجسد كلا أو أجزاء في الوقت نفسه، إنه يولد معطى انفعاليا وغريزيا، وثقافيا عاما، وكل هذا المعطى لا يدرك إلا من خلال الأجزاء، ولا يستقيم وجود هذه الأجزاء إلا من خلال ادراجها ضمن هذه الكل الذي هو الجسد²، غير أن هذا اللقاء الحميمي تحول إلى محاكمة اجتماعية وثقافية ذكورية للساردة، تقول الساردة "حين بدأ يحاكمني فعلا، أفكر دائما في اندفاعك يا لويزا، مند شهرين كنت تبكين من ثقل الحجاب، واليوم تجدين اللذة في الاختلاء معي تحت أشجار الجامعة مستحسنة سترة الثوب لهويتك، وفيما والدك يفكر أنك تدرسين، ها أنت تخونين ثقته بشكوى أفراد عائلتك وتقبيلي³، فيظهر جسد الساردة وكأنه يتوق إلى الحرية والتحرر من أسر قلاع العادات، والقيم الاجتماعية المحافظة بمجرد أن يحين الفرصة، فهو "يدعي العفة والطهارة والنقاء، حيثما يكون في قبضة التقاليد المحافظة، لكنه في غيابها المؤقت سرعان ما يستجيب للذة والعرض والفرجة، بوصفه سرا مخبأ يحتاج للظهور والكشف والإعلان عن نفسه، فينفلت عابثا ومستمتعا⁴".

إن تجربة الساردة الجسدية انتهت بالخيبة وتحولت تلك العلاقة إلى إعصار محطم لحياة لويزا، ومن خلال هذه العلاقة تكابد جرحها الأول الذي ليس ناجما عن مجرد فشل تجربة

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص42.

²سعيد بنكراد، السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص129.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص42.

⁴عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص222.

عاطفية، وإنما كان محصلة خيانة عائلية وذلك بعد أن ظهر حبيب كحارس أمين للفكر الأبوي، وثقافته السارية في العائلة الكبيرة التي تنتمي إليها الساردة، وبذلك كان هذا التوافق بين جسد حبيب والساردة مصطنعا يقوم على ذهنية الاستباحة، والأنانية الذكورية في الاستغلال والهيمنة التي تنظر إلى الأنثى نظرة ريب وشك، وفي خضم هذا "توصف المرأة بأنها نزوية وشهوانية، وأسيرة حواسها وليس عقلها، وتقودها العواطف وليس الأفكار، وهي كائن خطر لا يؤتمن، فتحتاج إلى وصاية الرجل ورقابته"¹، فتحاول الساردة أن تظهر شخصية حبيب في صورة سلبية بعد أن استغل حبها له لتحمله مسؤولية الذنب، فيبدو الرجل "نموذج متهافت فهو الناكر للجميل والخائن والأناني والاستغلالي والانتهازي...وهو ذلك الخسيس الذي يراود والوحش الذي يغتصب الأنوثة والفاقد في أغلب الحالات للحس الإنساني، فهو يعشق متى يرغب ليهجر متى يشاء"².

إن المنظومة الفحولية تحمل المرأة دائما وزر الخطيئة، فهي الآثمة المذنبه، والرجل يقع في شراكها بسبب غوايتها، وفتنتها "ففي العلاقة بين الرجل والمرأة، يقع الغرم على المرأة دائما. المرأة هي المذنبه أبدا، مذنبه إن استسلمت للإغراء قبل الزواج....هكذا فإن علاقات الرجل الجنسية مع المرأة تسودها الأنانية الذاتية. إنه لا يفكر إلا بنفسه ومتعته، والمرأة ليست سوى أداة لهذه المتعة"³، فالتهمة الجاهزة بالغواية والإغراء وليدة عصور سحيقة ومثولوجيا منحازة ربطت الفتنة بالمرأة وهي الملامة، والرجل ضحية في نظر منظومة اجتماعية وفكرية تخطيء المرأة، وإن كانت ضحية، فهي تتهم في شرفها حينما تستجيب لمشاعرها، وتتجراً على خوض غمار علاقات الحب والجنس، بينما يقف الرجل موقف الشرف والبراءة.

¹ المرجع نفسه، ص 222.

² بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص 78.

³ د. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005، ص 205.

تكتشف الساردة عن حب ثان وطيد عشته مع الكاتب والصحفي يوسف عبد الجليل، واللافت أن هذا الحب مر بمرحلتين: حب من دون لقاء العاشق. فقد أحبته من خلال رواياته وكتبه، فكانت مشاعرها الحميمية استباقية قبل أن تراه "يوسف عبد الجليل بدأت قارئة له، وانتهيت عاشقة له، وأظنني قبل أن أتحرك بفضول الأنثى نحوه، تحركت نحو لغته. سافرت إلى قسنطينة ذات صباح صيفي كئيب، ونقلت وثائقي إلى معهد اللغة العربية وآدابها... دون أن أبكي على فشلي في الطب. فعلت ذلك كأنما أضع صندوق مشاعري في براد يلائم حرارة ذلك الصيف الشرس... وقد يكون يوسف عبد الجليل مبررا لا علاقة له بما فعلت. لكنه كان سببا كافيا لإقناع نفسي بقراري ذلك الذي لم يبدا صائبا لكل أفراد العائلة"¹. فتعرض الساردة تلك العلاقة مع يوسف عبد الجليل، فتسرد مغامرات جسدها وإن كان هذا التسريد لم يخرج من إطار الحب في تعترف برغبة جسدها في الإلتحام بجسد الآخر الذي كانت تبادر بلمسه، تقول الساردة "وقد حاولت رفض أن يوصلني بالسيارة ولكنهما أصرا وقد رأيت ذلك الشيء... الشيء نفسه في عيني يوسف، ذاك الشيء الذي يسقط في عيني وينزل نحو القلب... تخيلت أنه تواطأ مع أسباب كثيرة ليسلمني لتوفيق، وربما فعل ذلك ليختبر صحة البريق الذي يقرأ هذا دائما في نظراتي، كنت صببية صغيرة أمامه... لكن هل يمكن لمشاعر الأنثى أن تقاس بالسنوات حين تنبض بالحب؟ لاحقته بنبض مراقب، وسلمته يدي لا لأصافحه بل لأمسك بلمسة يده مرة أخرى. تلك اللمسة التي أطلقت ألعاب النار في داخلي"²، فالساردة تقر بمتطلبات جسدها الأنثوي، والكبت الحاصل وهو في حضرة حب الآخر/ يوسف عبد الجليل، فهي تقر واقعا متدنيا للمرأة في تلبية حاجتها في مجتمع صارم القيود تجاه الأنثى.

تواصل الساردة في رواية مزاج مراهقة سردها الجريء على منظومة القيم الاجتماعية التي تحكم المرأة وذلك بخروجها مع توفيق بمفردها داخل سيارته في جلسة حميمية وهو "ما يعد

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص74.

² المصدر نفسه، ص179.

خرقا للأعراف الأخلاقية والقيم الدينية، ويجعل المجتمع يحكم على هذا الصنف بالعهر والدعارة بسبب تسجيل حضوره في فضاءات ذكورية¹، تقول الساردة "ثم ...خرجت أنا وتوفيق. حين أصبحنا وحيدين في السيارة، عرفت أن توفيق استدرجني إلى جلسة حميمية وفق خطة قلب كان طعمها حليب المساء وخبز جدته، طعم يليق بفتاة على وشك النضوج مثلي"².

تبدو أن المراهقة التي تعيشها الساردة جعلها تبحث عما يحقق تحررها الأنثوي فتكشف عن حب آخر مع توفيق عبد الجليل، غير أن هذا الحب كان متلبسا، إذ تمزقت مشاعرها بين عاشق وصديق، وبالتالي لم تكن أكثر حسما من الناحية العاطفية مع توفيق وقد يكون هذا الإحساس مجرد مزاج مراهقة "صرخ في وجهي بغضب حقيقي هذه المرة: لا تقاطعيني...تعلمي أن تسمعي ولو مرة واحدة...في حياتك...أنا...دون كل هذا العالم، أنا أحبك لويزا...mais merdre a la fin...إنك تشبهين والدتي بشكل غير معقول...لك فلكك الخاص الذي تحشرين فيه كل الناس في بوتقة واحدة...أنا...أنا يالويزا...أنا توفيق عبد الجليل...أريد أن تشاركيني عالمي الخاص جدا، عالمي الحميمي الذي لا يملكه أحد غيري والمقابل أريد منك الشيء نفسه"³، كما تظهر الساردة شخصية توفيق في صورة الرجل المستسلم أمام غواية الجسد الأنثوي وألاعيبه، وهذا ما سعت إليه الرواية النسوية من خلال إظهاره مجازا رمزيا تكتبه المرأة حسب دواعيها البيانية والنفسية، فتحولت صورته من البطل الخارق إلى شخص عادي يفكر، ويبكي تحديدا لأن " الحب عندهم جنون، وهو موت وفقدان الرجولة، كما هو فقدان العقل، وهو أشبه ما يكون بمؤامرة ضد الفحولة والمرء إذا أحب فإنه يتأنت"⁴.

¹بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص75.

²فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص180.

³ المصدر نفسه، ص197.

⁴عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص57.

تدخل الساردة في لعبة الجسد مع سلطة الآخر الممثلة في شخصية توفيق عبد الجليل الذي يظهر في صورة العاشق الذي يريد تملك جسد الساردة بعد أن تحررت من قيود العائلة التي كانت تمثل عائقا أمام تحررها، فالبيت فضاء للكبت والمصادرة والهيمنة، ولكنها تنتقل إلى فضاء آخر، وهو فضاء الشارع الذي يرتبط بالتمرد على البينية الاجتماعية والثقافية، وما تحمله من نسق التسلط الذكوري على الجسد الأنثوي "فهو أكثر من جغرافية، إنه الخيط الفاصل بين عالمين :عالم السر وعالم الجهر، إذ عند عتبات البيوت والمنازل ينتهي عالم الناس السري، ويبدأ عالمهم العلني، حيث يبدأ الشارع، وحين تنكشف الأسرار، وتعلن الأعماق عن خفاياها"¹، تقول الساردة "كان قد لف من قرب حي جمال عبد الناصر واقترب من مبنى الإذاعة والتلفزيون، ثم توقف بعد بوابته بقليل. ابتسم...ابتسمت...وكدت أضحك.... وأنا أقول له مازحة الحب أعمى. مد سبابته من جديد، ووضعها على عيني وبحركة سريعة وهادئة وضع إبهامه على عيني الثانية"².

توظف الساردة لغة مستقاة من القاموس الأنثوي الخالص، خاصة في التعبير عن الحب والعشق مرتبطة بتلك الطقوس الحميمية مع الآخر لتدخل معه في مغامرة الحب والغرام، تصنعها اللغة عن طريق تحرر جسدها من كل القيود والقيم لتعيش خلوة الجسد والمغامرة، فجسدها الذي يعيش لحظ الاستهلاك تعتبره الساردة انتصارا لأنوثتها، وتقديرا لجمالها، إذ تكمن هويتها الأنثوية الكاملة في تضاريس جسدها، وتوظف الساردة استراتيجية الإغراء الأنثوي بلغة الصمت ثم البوح بمشاعرها بنشوة المتع واللذة، والتماهي الحميمي مع اللمس والتحسس، وهو ما يولد تناغما شعوريا بين الساردة، وتوفيق والتي تتوق فيه الساردة للتحرر من النظرة الذكورية للجسد المؤنث كوعاء للتجارب الجنسية، وباعث للذة دون تفاعل ومشاركة أو تلقي للمتعة الذي يقوم على تمركز المرأة على جسدها، وحققها في المتعة واللذة يدخل هذا في قضايا الحرية الجسدية، وهي أفكار لم تخرج عن نطاق تصورات النقد النسوي

¹ أحمد زنبير، جمالية المكان في قصص إدريس الخوري، التنوخي للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2009، ص46.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط2009، ص3، ص ص200-201.

الغربي إذ "أن وصول المرأة إلى النقطة التي يمكنها فيها الاستمتاع بلذتها كامرأة. فمن الضروري بالتأكيد أن تسلك طريقا طويلا ملتقا من تحليل الأنظمة المتنوعة التي تقهرها"¹، فأقحمت الساردة جسدها لتعبر عن علاقتها بالآخر، وتسرد تفاصيل علاقتها الحميمية بعين الأنثى المتحررة، ولكنها لا تخرج عن مركزية الرجل في هذه العلاقات، فهو يجعل من نفسه دائما محور تدور في فلكه المرأة، يكون الرابط الجسدي بينهما محطة من محطات حركتهما فتكشف عن تمكن توفيق عبد الجليل من لمسها وتقيلها وهي طقوس حميمية مورست على جسد الساردة دون اعتراض منها، فجسدها الذي يحمل معنى التشهي أصبح موضوعا للرغبة في مخيلة توفيق عبد الجليل الذكورية الذي يحاول تملك جسدها، ذلك أن الرجل في المجتمع الذكوري يحاول "احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة"²، تقول الساردة "وترك يده المملوءة بالحب تغازل شعري القصير، وغنت أصابعه أكثر من أغنية قرب أذني....ذقني.... شفتي.... ثم جاء صوته:

أسأل نفسي دائما كم من الوقت يلزمني لاستوعب سر جمالك؟"³، فهو "يطارد الأنثى التي يختارها، ويقبض عليها ويخترقها"⁴، تقول الساردة "صرت مغمضة العينين... ورمى بشفتيه على خدي، قبل أن استوعب ما يفعل أمسكت يده، وأزحتها عن عيني وأنا أتحسس دفء شفتيه."⁵، وتأرجحت تلك المحاولات الحميمية بين الجرأة والرومانسية الحاملة من قبل الساردة. وهكذا تحاول الساردة أن تكشف عن علاقات حميمية تتجاوز العلاقة الجنسية البهيمية الميكانيكية بالرغم من مزاجية الساردة بسبب مراهقتها ليصبح حبا عميقا يتسلل عبر مختلف الحواس كالشم، واللمس وتبقى المرأة دائما تحت مظلة القمع الاجتماعي الذكوري

¹ هالة كمال، النقد الأدبي النسوي، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط 1، 2015، ص 223.

² فاطمة المرنسي، ما وراء الحجاب، تر: فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005، ص 17.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط 3، 2009م، ص ص 200-201.

⁴ فاطمة المرنسي، ما وراء الحجاب، تر: فاطمة الزهراء ازرويل، ص 24.

⁵ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص ص 200-201.

الذي يحاول دائما تشيئها لتصبح جسدا مستباحا بل "ينحصر وجود المرأة في منطقة محددة من جسدها، ويوظف هذا الجسد بعنف الحكاية، وقسوة الذكر الجمع، فضاء للتصعيد. فيبتدي قريبا من التوظيف الدلالي من جسد المومس الذي يفقد جسديته عندما يتبدد في عضو منه ويسلع...وكأن الذكورة الحاضرة في قاع الحكاية تستلذ بالشهوة تحكي وموت الشهوة أو اغتصابها معا¹"، اتخذت الساردة من الجسد موضوعا للحب وأداة فنية له في رصد الحالات الانفعالية الشعورية، واللاشعورية، عن طريق تعرية المسكوت عنه وكشف المخبوء الكامن في أعماق الذات الإنسانية فتكشف عن علاقتها الحميمة مع كاتبها يوسف عبد الجليل فتصور ذلك الحوار العاطفي بينهما "فالمرأة تدرك الحب سبيلا إلى تحقيق ذاتها وتوازنها النفسي والجسدي من خلال ما تخوضه مع الرجل من تجارب عاطفية وحسية"²، تكشف الساردة عن علاقاتها الحميمة مع يوسف عبد الجليل في لقاء بينهما تبوح فيه بحبها له، تقول الساردة "قلت له وأنا ما زلت أبكي هاربة بنظري من عينيه: أنت لا تعرف ماذا تمثل لي أنك الوحيد الذي أعدت لي توازني...وبعض ما ضاع مني من ثقتي بنفسي... وكان بودي أن أقول له المزيد لكن الخجل هب في داخلي فاستسلمت لمزيد من البكاء لكنه فأجاني بحركة، أزاحت كل المسافات التي كانت بيننا، طوقني ومرر أصابعه على شعري، ثم جعلها تتغلغل على مهل بينه، تحسست قبضته الدافئة وهي تسحبني نحوه، تلقي برأسي على صدره، تسكنه بين كل حواسه ثم أنزل شفثيه قليلا، سكبتا الكلام دافئا على ملمس من شعري...ولم أكن أرغب في رفع رأسي عن أغنية قلبه المفعمة بالحياة، لكنه بدأت الرفق تناول بسبابته ذقني وضغط قليلا بإبهامه عليه وهو يرفع رأسه نحوي ويقول لي: أنت جميلة حين تبسmin... ثم قال وهو يبتسم: يا لهذه المدينة البليدة، تعطيك أكثر من فرصة لتعاطي الشعر من أعففه إلى أعفنه ولا تعطيك فرصة لتجالس حبيبة.

¹مصطفى الكيلاني، الجسد في حكاية الف ليلة وليلة، الفكر العربي المعاصر، نص النقد / نقد النص، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد المزدوج 76/77، ص97.

²بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص77.

أقال حبيبة؟

أنا غزالته الصغيرة.

أقال ذلك؟ أم جاء كلامه مجازاً؟

لم أصدق... لكنني كنت متأكدة أنني سمعته، قال ذلك قال حبيبة¹، تستعين المرأة بجسدها في الكتابة لفك الحصار الذي فرض عليها، فهو عون على سعادتها، بعد أن بثته أسرارها، ونفثته سحرها وشاعريتها، توظف من خلاله ضميرها وأحاسيسها، وأحلامها، لترى فيه الآخر/ الرجل الذي طالما حاول أن يفرض هيمنته على المرأة، غير أن علاقة الحب ستخفف حدة الهيمنة، بل وقد تلغيها بين الرجل والمرأة، ذلك أن الحب " الاستثناء الوحيد، لكن من الحجم الكبير لقانون الهيمنة الذكورية، وتعليق للعنف الرمزي أو الشكل الأسمى، لكونه الأكثر براعة، والأكثر خفية لذلك العنف... الحب هو هيمنة مقبولة مجهولة بصفاتها كذلك ومعترف بها عملياً، في الهوى السعيد أو البائس²."

والميزة الأساسية التي تميز علاقة الحب بالهيمنة هي أن المهيمن ليس بالضرورة هو الرجل، كما أن المهيمن عليه ليس بالضرورة المرأة، حيث قد يكون الرجل مهيمناً عليه في علاقات الحب فتصبح الهيمنة الذكورية ملغاة أو مخففة، وهنا يقول بيار بورديو Pierre Bourdieu " في هذا النوع من الهدنة الإعجازية، حيث تبدو الهيمنة مهيمنة عليها، والعنف الرجولي مخفف، تنتهي بذلك الرؤية الذكورية، صيدية أو محاربة دوماً، للعلاقات بين الجنسين، وتنتهي بالمناسبة ذاتها استراتيجيات الهيمنة التي تهدف إلى الربط أو التكيل أو الاخضاع أو التحقير أو التسخير³."

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، صص 236-237.

²بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، صص 161-162.

³بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 162.

تكشف الساردة عن تلك الطقوس الحميمية مع يوسف عبد الجليل محاولة اختراق حاجز الخوف، والخجل فهي في وضعية اثبات ذاتها، ووجودها وتميزها فطالما تغنت بحبها وعشقها وهي تقرأ كتبه، فهي الآن تعيش لحظة مفارقة في حياتها تجمع بين لويزا ويوسف عبد الجليل، خاصة بعد أن وصفها بالحببية فهي تؤكد على حق الجسد بأن يتكامل مع جسد الآخر بمعزل عن كوابح المجتمع وموانعه، وبمعزل عن أي تفاوتات أم مسافات يمكن أن تحول دون لقاء اثنين شعرا بالانجذاب نحو بعضهما البعض، كفارق السن أو المستوى العلمي "فالمرأة تنزل الحب مرتبة رفيعة تحقق فيها الاختلاف والتميز عن العادي من المشاعر"¹، فالكشف عن تلك العلاقة الحميمية التي تخللتها ممارسات جسدية حسية يمثل "تجاوز المرأة لسلطة المجتمع، وكسرها لما تمثله من قيود تمنعها من ممارسة تجربة الوجود بعنفوان، وقد انعتقت من ألوان القهر، وأشكال الاستلاب التي كانت تمارس عليها من قبل المجتمع حتى فيما يتصلب الحميمي من عوالم أنوثتها عاطفة وجسدا. وهي العوالم التي تتدرج ضمن المسكوت عنه من الكلام بسبب ما يضيفه عليها العرف من مياسم القداسة التي تجعل الخوض فيها خاصة من المرأة انتهاكا للمقدس وخرقا للمحرمات"²، لقد كان إعلان يوسف عبد الجليل عن حبه للساردة بمثابة الاعتراف الوجودي للآخر، بالمرأة الممثلة في لويزا التي عاشت خيبة أمل مع ابن عمها حبيب بإقصائها فهي تكشف عن عاطفة الحب والعشق "هذه العاطفة التي غالبا ما تشكل تحولا مهما في حياة الساردة / البطلة، وغيرها من الشخصيات لما تتولد من تغييرات تطال كيانها الأنثوي والحسي، وافق صيرورتها. ومما يعلل المنزلة الأثيرة التي يحظى بها الحب في حياتها خاصة، وهي تدركه رديفا للحرية والكتابة، بل هو تعبير عنها، وتجسيد لها. فهي القيم الوحيدة التي بإمكان الإنسان أن يفرد لها وجوده، ويضحى في سبيلها بحياته"³، فالساردة عرضت تجارب حب تراوحت بين الخوف من جهة

¹ لبوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص77.

² المرجع نفسه، ص76.

³ حفناوي بعلي الرواية النسوية الجزائرية تأنيث الكتابة وتأنيث بهاء المتخيل، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015، ص424.

والإقدام والجرأة من جهة أخرى، ولم تنزلق الساردة إلى علاقات جنسية مباشرة، فتحل اللغة في الحب محل الرغبة المعبرة عنه لتعبر عن تجاربها العاطفية وعوالمها المغيبة بلغة تحقق لها الخصوصية والاختلاف عن المنظومة اللغوية للرجل فقد "أخذت المرأة على عاتقها مهمة التعبير عن ذاتها تعبيراً أدبياً مفتعلاً مع منجزات الطرائق الفنية المكتسبة. فتحت بذلك أفقا جديداً للكتابة، يستتق مشاعر وتجارب مغايرة لما يكتبه الرجل، مما جعلها قادرة على تبلور خصائص وسمات تضيء مناطق وفضاءات ظلت مغيبة طوال الفترة التي انفرد بها الرجل بكتابة النصوص الإبداعية"¹، تظهر الساردة من خلال تلك العلاقة الثلاثية كرمز للجسد الأنثوي الذي يتجاوز كل القيود والقيم الاجتماعية التي تخضع للرقابة، وذلك من خلال العلاقة بين الساردة والأب وابنه، وهوما قامت به حين استغلت توفيق الابن كوسيلة للوصول إلى والده يوسف عبد الجليل، وهذا قمة الانتهازية التي يظهر عليها الجسد الأنثوي في تقويض كل المقدسات والوقوع في المدنسات بكل جرأة، تقول الساردة "توفيق لا تقل ذلك مرة أخرى، أنت تعرف كم أعزك لكنك تستعجل الأمور بطريقة لا تستوعبها عواطفى...كنت خائفة جدا من خسران يوسف...ولهذا تواريت خلف أكثر الكلمات تمويها، تلك التي قد تعني أكثر من معنى في الوقت ذاته، ولكنها في الغالب لا تعني الحب كما هو في شيء...تعني أحبك قليلا فلا تطلب مني المزيد...تعني أيضا إبق على حبي، أحتاج إليك في مآرب أخرى..كنت في حاجة إليه للتوغل إلى حنايا يوسف والوصول إليه كنت أحتاجه جدا لم أفكر فيما سيحدث بعد..."²، وبذلك وقعت الساردة من خلال إقامة هذه العلاقات الحميمة بين الأب وابنه في المحذور الذي جعل منها امرأة تجاوزت كل الأطر المفروضة عليها، ف وقعت في ما استحت حتى بالتصريح به بينها وبين نفسها، وبذلك ظهرت كرمز للغواية الجسدية والجنسية، وهي تحاول اكتساب صفة التعدد مع الرجال، فهي الأنثى التي تنشئ التحرر والظهور في صورة المرأة الجديدة التي تريد التفوق، والتميز عن الآخر في كل

¹ محمد براءة فضاءات روائية، وزارة الثقافة، الرباط، 2003، ص5.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص256.

ما يهدد حكمه وسلطته، ولكنها لم تستطع الخروج من شرنقة الرجل، بل أرادت أن تثبت كبرياء أنوثتها من خلال الارتقاء في أحضان عشاقها، وبذلك "تمردت البطلة على أنوثتها، ولم تحقق لهذه الأنوثة أي قوة أو اعتزاز، بل استغلت من طرف العنصر الذكوري، الذي استغل هوسها بوهم التحرر، وأوهمها بأنه يفسح لها المجال بين أحضانه كي تتحرر، فما كان إلا أن زادت في امتهان أنوثتها من غير وعي منها كونها مراهقة يسيرها المزاج المتقلب، وأصبحت آمنة لنزوات من ظنت أنها تحبهم ويحبونها، ومن ثم كانت مثالا جيدا لأنثى عملت ضد أنوثتها"¹.

تميزت رواية المتمردة لمليكة مقدم بما طرحته بنوع من الجرأة النادرة الفذة، التي استطاعت النفاذ إلى تلك العوالم التي جرت العادة؛ على إبقائها في حيز التعقيم، وفي النقطة المظلمة، والكتمان والسرية في بعض الأحيان، وهي عوالم المسكوت عنه والتابو من العلاقات الجنسية بلغة الأدب البرنوغرافي، والايروتيكي، فظهرت الساردة بنزعة نرجسية متضخمة ذلك أن "التضخم النرجسي لدى المرأة ونعني به تمركز الذات الأنثوية حول ذاتها فحسب، وهو تضخم نابع عن القيمة الممثلة التي يسبغها الرجل، والمجتمع على جسد المرأة لتكشف بأنها، خصوصا مرغوب فيها مما يشعرها بالرضا الذاتي في مقابل وضعية القهر والحرمان، والاستلاب التي تعيشها واقعا"².

فنسجل حضور الجسد، والجنس في رواية المتمردة كواجهة لتمثل المحذور الجنسي واختراقه للمقدس الاجتماعي، وللسلطة الذكورية المهيمنة، من خلال تجاوز وهتك سلطة الجنس الذي يعد وسيلة للرقابة على المجتمع، والحياة الشخصية ذلك " أن فكرة الجنس تسمح بالكشف عما تفعله السلطة بسلطتها. ومن المستحيل تماما، فهم السلطة على أنها مجرد قانون وتابو. إن الجنس هو تلك القوة التي تظهر من أجل إخضاعنا، ويكمن سرها في أن هذه القوة تكمن

¹ ليلي محمد بلخير، خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية، مؤسسة حسين رأس الجبل للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1، 2016، ص174.

² سامي الجمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي الرياض ط1، 2013، ص 415.

في أساس جميع تصرفاتنا وسلوكياتنا، إن من الخطأ، الاعتقاد بأن الجنس هو قوة مستقلة ذاتيا، لا تنتج سوى أثرا ثانويا، وخارجيا حيث يلتقي الجنس مع السلطة. فالعكس هو الصحيح، لأن الجنس هو العنصر الأكثر استغلالا، والأكثر مثالية وعمقا في نشر النزعة الجنسية، والذي ينظم بصورة مهيمنة الجسد، ونضجه، وقوته، وطاقته وشعوره، ورضاه¹، إذ ارتبطت أكثر بالشهوة والرغبة، بل تحولت إلى علاقات جنسية شبقية تتلاحم فيها الأجساد متخطية كل آليات الرقابة الذكورية، ولاشك أن ذلك له علاقة بالجوانب الاجتماعية المتمثلة في البنية الفحولية القامعة، والجوانب النفسية المتمثلة في القهر والكبت والحرمان، والرغبة في التحرر "هذه المفاهيم التي ثقفتها المرأة وأدركت مدى تأثيرها، بلورت فكرة اللعبة بالجسد، لعبة الإغراء الأنثوية"².

تغرق الساردة في وصف مغامرات جسدها في إقامة علاقات إيروتكية مع الرجال الذين تختارهم، فهي تجاهر بعلاقاتها الجنسية، وتعبّر عن حاجاتها إلى إشباع رغباتها الجنسية دونما خوف متجاوزة كل المفاهيم الذكورية التي تحكم العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، فهي تحاول إثبات سيطرتها في أكثر مواطن، ومواقف الذكورة تمركزا وهي العملية الجنسية "وكان تحديد المرأة لذاتيتها حينئذ غدا مرتبطا بموقعها من عالم الرجل، وظل هذا الموقع أسيرا لماهية علاقتها به، وهي غالبا علاقة لا تتجاوز أشكالا ثلاثة: 1 علاقة خضوع (ينشأ عنها استلاب واضح لهوية المرأة، مما يفقدها ذاتها في الآخر). 2 علاقة تسلط (تتبنى الذات خلالها شروطا تسلطية تعمل على نفي الآخر من عالمها). 3 علاقة توافق (تتنازل الذات من خلالها عن كبريائها لتتبادل الاعتراف بالذات الأخرى)"³.

¹أفيا تشيسلاف شستاكوف، الأيروس والثقافة: فلسفة الحب والفن الأوربي، تر: نزار عيون السود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص304.

² سامي الجمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي، الرياض، ط1، 2013، ص 415.

³سوسن ناجي، صورة الرجل في القصص النسائي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2006، ص 442.

فهي تملك حتى حرية اختيار وتنوع الشركاء الجنسيين موغلة في الكشف المادي للعلاقات الجنسية كرد على اغترابها الوجودي، والنفسي بعيدا عن الأسرة والمجتمع الذي رفضها بمجرد أن أعلنت تمردا على كل القيم، والأعراف، فتبوح عن مكامن الشهوة والشبق الجسدي الجريء، فكانت هذه الكتابة تدخل في نطاق أدب الجسد المكشوف أو الكتابة الإيروتيكية التي تحيل إلى "الخصوصية والتفرد، والتعبير الموحى إلى دلالاته، فالمبدع هنا امرأة تكتب عن نفسها، عن لقاءها بالآخر، عن شبقها وحرمانها، المضاجعة ولونها، هي امرأة تتقمص دور العاهرة، أو عاهرة تتقمص دور الكاتبة، فتستنطق الجسد، وتكشف عن مفرداته، في لغة خاصة، هي لغة حقيقية، جاءت كما هي، دون رتوش أو بهرج، تخرجها المرأة للعيان، إنه النص البصمة الذي يعبر عنها أمام القارئ"¹.

فجاء خطاب الساردة المتمرد لإماطة اللثام عن مكمن البوح الأنثوي، لتكشف عن أشكال الإقصاء والتهميش والدونية، فجسدها ينطلق من سجن الاستلاب ليمجد رغباته وشهواته مع رجالها، تقول الساردة "الطفلة الجريحة التي أمثلها تحرص على تخزين حقها من الأهواء والحنان والمداعبات والسذاجات والأشياء التي تخدش الحياء العام، التي كانت مرفوضة في السابق، تحت أشكال وبشرة امرأة ناضجة"²، فقد تم إقصاؤها من العائلة التي تمردت الساردة على أعرافها، وقيمها فهي تنظر إليها على أنها فضاء للكبت والحرمان، ذلك أنها اصطدمت " بالنظام الهرمي الذي يسود هذا الفضاء ويخلق نوعا من المعوقات التي تؤدي إلى التنافر وعدم الألفة في معظم الأحيان، لأن النظام الذي يحكم فضاء البيت العائلي - من وجهة نظر المرأة - يعد نظاما أبويا، والنظام الأبوي كما هو معلوم يمثل سلطة ضاغطة عليها في الزمان والمكان"³.

¹ عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والإسفاف، دراسة في السرد النسائي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2002، ص57.

² المتمردة مليكة مقدم، المركز الثقافي العربي، ص57.

³ عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص200.

من خلال هذه النظرة إلى العائلة والبيت، فالساردة تظهر في صورة ضحية للسلطة الأبوية التي لا تعترف بالحرية إذا نادى بها المرأة في هذا الوسط الذي يسيد الذكورة، ويكرس للتمييز الجنوسي، ولاسيما وأن "الدرس الذي نأخذه من وقائع السلطة، هو أنه لا يوجد في نطاق المكان حرية بدون حد أدنى من التنظيم، لكن هذا التنظيم هو تهديد لكل شخص ويقيد استقلال الاختيارات"¹.

تكشف الساردة عن علاقاتها الحميمية الجريئة، فجسدها يتشهى الآخر، ويبحث عن الرغبة واللذة، متجاوزة الممنوع والمحظور، وتقنك منظومة القهر المركبة الموجهة نحوها، فهي من خلال هذه العلاقات الجنسية تحاول إحلال الذات كنوع من الاستقرار والتوازن النفسي والوجودي، والبحث عن حرية معايشة الرجال وامتلاكها، انتقاماً من الآخر الأبوي، فالساردة تتذكر تلك الطفولة البائسة الذي ظلت متمركزة في ذاكرتها نتيجة التقنك العاطفي الذي يسود الأسرة الأبوية، والذي يؤدي إلى "الكثير من أشكال المعاناة التي تنال من توازن الأطفال واستقرارهم، وتؤدي بهم ذكورا وإناثا إلى الانحراف بطريقة أو بأخرى"²، وظفت الساردة ضمير المتكلم لتدخل في منطقة المدنس والمسكوت عنه بنية تقويض ما تراه في قلبها، أي الجنس، بمعنى رغباته وشبقيته وإثارته، وكواجه انطلاقا من نظرة الفكر النسوي الغربي للجسد "وعبرت دعوة سيكسو Hélène Cixous عن نفسها بكتابة تعتمد على تراكيب مائعة توحى بالشهوانية، وصور وتوريات جديدة، ونماذج للغياب بقصد تحرير جسد المرأة من الأساليب السائدة للتصوير وفي سائر أطروحتها النسوية ربطت بين طريقة الكتابة النسائية، وآليات جسد المرأة"³.

¹بول كلافال، المكان والسلطة، تر: عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990، ص13.

²فاطمة الزهراء ازروبل، البغاء أو الجسد المستباح، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001، صص 24-25.

³عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ص 103.

توظف الساردة ضمير المتكلم لتعبر من خلاله عن ذاتها مع الآخر الغربي الذي عرفت معهم عالم الشهوة أو اللذة الجنسية، واشتعالات الشبق بأشكال وأوضاع، فقد هربت الساردة من هنا/ المجتمع الصحراوي، لتهرب هناك فرنسا/ الغرب، ولتمارس حريتها هناك أو هي تهرب من أناها الاجتماعي الواعي، لتطلق حرية أناها الداخلية المكبوتة المقموعة، ذلك أنها ببساطة حملت الهنا الصحراء إلى هناك/ الغرب. إنها الرحلة للبحث وللوصول إلى لحظة الحرية الجسدية. لعلها توهمت أن ممارسة العلاقات الجنسية الكاملة وتحقيق رغباتها الشبقية، تعادل التحقق الكامل لتحررها، فهي تريد أن تتمرد على منظومة القيود التي فرضتها المركزية الذكورية بمؤسساتها الاجتماعية والثقافية، فلا تجد ما تعبر به عن تمردا سوى جسدها لتمارس حريتها من خلاله، فتكتف من لغتها الجنسية المثيرة حيث أصبح جسدها أيقونة حققت من خلالها الساردة بعض حقوقها في امتلاك جسدها، وتحقيق رغباته ونزواته، تقول الساردة "بشكل مفيد. أترسخ، وأنا الصغيرة، في عناقهم. يلفونني. بعد دوخة الرغبة، وحين يعثر النفس على تفرده، الأنف في جيد الآخر، أتنفس بشكل عميق جلد الآخر. الاحتفال الجسدي، كل حساسية السرير، أقوم بالتقاطها، وأتمتع بنهم"¹.

كان هروب الساردة مسلكا ومظهرا آخر من مظاهر رفض تلك العلاقة المأزومة بينها وبين أفراد عائلتها، فقد طردت من البيت الذي كان يشكل لها هاجس الحصار والهيمنة، ويحول بينها وبين نزعتها في التحرر والتمرد، ذلك أن "البيت إذا لم تتوفر فيه حرية الفعل أو الامتناع يصبح فضاء معاديا يتسبب في نفور المرأة، وهو ما يعكس عدم الانسجام والتوافق الذي يطبع علاقتها به، فالمرأة تراه مكانا ممثلا للسلطة الذكورية الجائرة التي ترفضها... فهي إذن مجبرة على الخضوع لكل ما يفرض عليها، بداية من ملازمة البيت، كون أي محاولة منها لمغادرته دون موافقة الآخر تعد تطاولا على المجتمع الذكوري، وكسرا لهيمنته وتمردا

¹المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي ص57.

على الفضاء وعلى العادات التي توجب ملازمته، وتمثل قيودا تخنق الذات الأنثوية¹، فهي تعلن التمرد وترفض العيش في جلباب العائلة الأبوية، وفق ما يوافق الثقافة الذكورية المحترمة للمرأة وتحمله وزر ما وقعت فيه من ضياع ودعارة، فتعود الساردة إلى تذكر الماضي حين تم طردها من المنزل الأبوي بسبب تمردا "فالذات /المرأة المقهورة والمتمردة في آن واحد ترى في كل عنف تتعرض له، ويحول دون تحقيق أمانيتها، من قبل الرجال صورة مطابقة للماضي، حيث تحضر صورة الأب، وتوزع ظلالها على الجميع فينحصر الرجال داخل صورة الأب العنيف، وتتحرك الذات انتقاضة لتحقيق حريتها أمام محاولاتهم، لتحطيم جسدها وصولا إلى ذاتها"²، فالجسد المقيد هو جسد سجين للثقافة الذكورية، ولسلطة الرجل وهو ما تصر الساردة على رفضه، ومن ثم فإن انفصالها عن الثقافة الأبوية كان انفصالا عن سجن الجسد، وبحثا عن تحررها وحريتها الجسدية والجنسية، ولا يكون ذلك إلا بتحطيم صنم الرجل وتفوقه الجنسي، تقول الساردة "فضلت دائما الرجال طويلي القامة، الذين يخفون بسواعدهم، وسيقانهم من أثر طردي من الجسد العائلي"³.

تبحث الساردة عن إشباع غرائزها متى شعرت برغبتها الجامحة، فتكشف عن توق جسدها للذة والجنس خارج أي ضوابط شرعية أو اجتماعية "أنا كائن لذة خارج السرير، أيضا. الحرمانات والممنوعات، وبؤس الطفولة والمراهقة، كل ذلك أعطاني مزاج امرأة باحثة عن اللذة. استعجال وقابلية للاستمتاع بكل لحظة. إن هذه العبادة للنعيم، حتى وإن كان صغيرا، هو الذي يمنح الاحتياجات الضرورية حدتها الفائقة الوصف"⁴، فتسعى إلى تحقيق غايات مرتبطة بالحق في امتلاك جسدها، والحصول على متعة حسية تشاركية، كل

¹ أحلام مناصرية، الفضاء المؤنث في الرواية النسوية الجزائرية، جامعة منتوري، قسنطينة، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد 03، ص 84.

² حفناوي بعلي، تمثيلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص 328.

³ المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص 57.

⁴ المصدر نفسه، ص 57.

ذلك من أجل نقد المجتمع الذكوري الذي يحاول أسيجة وحجب جسد المرأة اجتماعيا، وثقافيا، فكان الجنس للساردة أداة للتجاوز، وخلخلة للسائد، وتقويض لسلطة المحظور "والخروج منه إلى واقع ميتافيزيقي، لأن الاستغراق في الجنس ينقل الإنسان إلى عالم آخر بعيد متناسيا ذاته المادية الواقعية"¹.

تحتفي الساردة بجسدها، وبالعلاقات الحسية بينها وبين الرجال، كما أنها تصور تلك المشاهد الفاضحة بجرأة غير معتادة تبرز فيها رغبات النشوة الجسدية، تقول الساردة "ذات ليلة، وقبل شهرين من افتراقنا، تقريبا استيقظت وأنا مغرقة في البكاء. همس لي جون لويس وهو يجذبني إليه ويحتويني بذراعيه وساقيه: إنه ليس إلا كابوسا! ما الذي يشغل بالك؟ هزرت كتفي ودفعت بقوة وجهي في عنقه لا، لن أقول له إننا كنا بصدد الافتراق في هذا الحلم"²، فالساردة حين تكتب عن علاقاتها الجنسية فهي تعبر عن جسدها والمسكوت عنه في ظل تلك الثقافة الفحولية القامعة له، فقد رأت في البوح مقاومة وتمردا على القيود، وتحررا منها، وخطابا معنيا بالذاتية، لتؤسس لنسوية السلطة، ليس بمفهومها الجنسي فقط بل بمفهومها الثقافي والاجتماعي أيضا، ذلك أن "أحد الفرضيات الإشكالية في خطاب ما بعد النسوية أن النساء يمكنهن الحصول على كل شيء إذا قررن ذلك، أو سعين بجد واجتهاد كافيين إليه"³. تواصل الساردة الكشف عن علاقاتها المحرمة مستفزة المنظومة القيمية، والأخلاقية الذكورية، فتحتفي بجسدها وبالعلاقات الحسية بينها وبين الرجال كما أنها تصور تلك المشاهد الفاضحة بجرأة غير معتادة، تبرز فيها رغبات النشوة الجسدية، تقول الساردة "العشاق يتدافعون وإذا كنت أرفض أن يناموا في سرسري فليس فقط لأتجنب شخيرهم، فأنا أفر دائما من شخيرهم على أخصص قدمي وسط نومهم فالجسد الأكثر إثارة للعاطفة،

¹ أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986، ص216.

² المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص81.

³ لازارم ميشيل، تحليل الخطاب النقدي النسوي، تر: أحمد الشيمي، مجلة فصول العدد الدراسات النسوية، المجلد 3/26، العدد: 103، ربيع الأول 2018، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص136.

والعناقات المشبوبة بالعاطفة لا تغير من عدم قدرتي على تحمل شخص آخر بجانب سهر ليلي¹.

تظهر الساردة جسدها الذي يعاني جوعا ماديا، فهي لا تقوت أي فرصة تتاح لها لإشباع نهماها الجنسي، فتعددت تلميحات الساردة لهذا الجوع، لذلك وظفت معجما غنيا لوصفه، وتلويناته فبعد شعورها بالحرية تحاول السارة تنويع مظاهر تجربتها الجنسية، وحاولت تجريب الحدود القصوى إلى حد التطرف، والشذوذ في علاقاتها الجنسية، وبذلك تحولت الحرية التي كانت تشدها الساردة إلى أزمة نفسية، تقول الساردة "فضلا عن أن دوس المحرمات إلى هذه الدرجة كانت ستكون لها آثار مناقضة لآثار المنومات فهل يتوجب علي انتظار الحب الكبير كي أداري أخيرا ارتياحي"²، وكان لتمادي الساردة في علاقاتها الجنسية أثرا في عدم فاعلية المنومات التي كانت تستهلكها، وهكذا تقع المرأة العربية في هزات، وأزمات بسبب عدم قدرتها على التعامل بإيجابية مع عوالم الحرية الغربية "فنموذج المرأة المتحررة في ذهن المرأة العربية/ الشرقية تراه موجودا في الغرب، حيث حصلت المرأة هناك على حريتها الاجتماعية وحريتها الجسدية وحرية في القول والعمل. ولكن حين يتاح للمرأة العربية قسطا من الحرية، فإنها لا تعرف بالضبط ماذا تفعل بهذه الحرية. ذلك لأنها لم تتربط مع التطور الاجتماعي الشامل، الذي يجعل المرأة تمارس حريتها بدون أزمات أو هزات"³.

تظهر الساردة رجالها عاجزين جنسيا في إشباع رغباتها، وغرائزها وهي قمة التطرف في سرد هذه العلاقات المحرمة، فتقدم صورة على أنها اقتحامية جريئة تبحث عن حريتها الجنسية والجسدية كاملة، وذلك باختبار الحدود القصوى للمتعة الجسدية، فهناك تقييم طقوس الجسد المتحرر من أي رقابة أو سلطة فحولية، ولكن توهم الساردة أن ممارسة المتعة الجسدية والجنسية خارج الإطار الشرعي لها، سيحقق تحررها الكامل، فهي تربط بوعي أو

¹المتمردة، مليكة مقدم، المركز الثقافي العربي، ص ص171-172.

² المصدر نفسه، ص ص171-172.

³حفناوي بعلي، تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، ص322.

بلا وعي بين مفهوم الحرية بمعناه الإنساني، ومفهوم الحرية بمعناه الجنسي، ومثل هذا الخلط يوقع بإشكاليات جدية على المستوى الفلسفي والمفاهيمي بالنسبة لتصورات المرأة عن معنى الحرية.

تحاول الساردة خلخلة المفهوم التقليدي في العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، والتي تقوم على مبدأ السيطرة والخضوع والهيمنة، إذ أن الرجل هو الطرف المبادر والفاعل، غير أن الساردة تكسر الصورة النمطية للنظام الذكوري في العلاقات الجنسية بينها، وبين الرجال عبر إحكام زمام الأمور والمبادرة الفعلية عوضا عن الاكتفاء بإشباع رغبات الرجل على حساب ملذاتها وشهواتها "فالبناء الاجتماعي يميز بين الرجل والمرأة من خلال التمييز بين الأجساد وبالتحديد بين الأعضاء الجنسية ووظيفتها؛ ويعطيها بعدا رمزيا يكرس هيمنة الذكر على الأنثى، فيتجاوز بذلك الوظيفة البيولوجية لهذه الأعضاء إلى التأكيد على فكرة تمركز وهيمنة الذكر على الأنثى، حتى إن فعل ممارسة العلاقة الجنسية أصبح ينظر إليه على أنه مظهر من مظاهر الهيمنة وليس كتجربة حميمية"¹، وهي إحدى منطلقات الفكر النسوي حول الجسد الأنثوي، وحق المرأة في اختيار شريكها الجنسي والسيطرة على جسدها وممارسة الجنس حين تشاء، فممارسة العلاقات الجنسية أصبحت مرتبطة بانتفاضة الساردة ضد الأعراف والقيم السائدة في المجتمع، فأطلقت العنان للوحش الداخلي الذي كان يسكنها، وهي بذلك تريد الثورة على المفاهيم الذكورية حول الجسد الأنثوي، فهي تدعو إلى الانفتاح على العلاقات الجنسية، وفهمها على أنها جزء من ثورة المرأة للتحرر والانعتاق، ونزع كل مراسيم التقديس، والتبجيل التي تحيط بالجسد الأنثوي من خلال الإيغال في علاقاتها الايروتكية الفاضحة، تقول الساردة "وفي الحقيقة لم يرق في عيني لحد الآن أي شخص إنهم يستجيبون لرغباتي الشديدة في المداعبات، إنهم يهيجون من غير أن يلبوا الرغبات غير أنني أتذوق شيئا ما في الخفة ولكنني تعرفت على واحد منهم مند بعض الوقت واحد لا

¹الفلسفة والنسوية، علي عبود المحداوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2013، ص105، محمد بن سباع، نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو، قراءة في كتاب الهيمنة الذكورية.

يناسبني بالضرورة يمسح حدود حقل رؤيتي مثل قط شرس أفترض أنه ملجوم بشحنة من مبادئ وأفكار رجعية أحشو رأسي بتحذيرات، وأحاول أن آخذ حيطتي ولكن بدون جدوى لهذا السبب فأنا أتمزق الرغبة كانت عنيفة وآسرة قلت في نفسي ربما هذا هو الحب هذا الارتجاج المجهول¹، ورغم الشبقية الجنسية التي تظهرها الساردة وفق المقاربة النسوية من خلال المطالبة بالثورة الجنسية المتمثلة في حرية العلاقات، والممارسات الجنسية، فإن شخصية الساردة تحولت إلى بائعة هوى عدا، ونقدا كسلعة تباع لمن يدفع، يبقى فيها الرجل صاحب المتعة والامتياز، والسيطرة ماديا وجنسيا وعمليا.

وجدت الساردة في تيمة الجنس طريقا للدعوة إلى حرية إقامة العلاقات الجنسية، وانتقادها لبعض العادات السيئة المرتبطة بالجنس، لقد أقامت علاقات شبقية مع الرجال تقوم على التفوق، والاستثنائية الذي يحمل في طياته شعور ضمني بأن كل السلطات الاجتماعية والثقافية، قابلة للتقويض. كما يظهر تأثر الساردة بالأيديولوجية النسوية التي سعت إلى خلخلة الأدوار الاجتماعية والثقافية للجسد الأنثوي، فأخرجته من الحجب إلى المفضوح، وهاهي تحاول قلب أطراف المعادلة فبعد أن كان الجسد الأنثوي هو المفعول به والمشتهى، أضحي الجسد الذكوري في الفكر النسوي هو المفعول به، بعد أن كان فاعلا، والمطلوب والمشتهى من قبل المرأة، تقول الساردة "هو شخص طويل، ونحيف ذو شعر أجعد مكور كله حلقات قمحية اللون ذو عينين شقراوين ومتقدتين، يقول عن نفسه أنه لبن أم من ندروما أحد المعائل التقليدية...أغرق في ذهب عينيه بمجرد ما ألمحه لقد وضعت بالتحامي بجسده وأتخيل عالما براقا قبل النوم أتمنى تسلق قممه...أتفادى نفسي بتحد يرن كاستدعاء لا حاجة للسريير لا حاجة للنوم لا مع هذا الشخص أريد النشوة واقفة"².

تظهر الساردة كنموذج للمرأة المتمردة الجريئة على ملامسة المسكوت عنه والبوح، والرغبة في إشباع غرائزها، وإعلان تدمرها من سلطة الرجل الذي طالما حاول خنق جسدها وحجبه

¹المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص 172-173.

²المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي 173 172

واعتباره مصدر الدنس والخطيئة "مثل هذه المرأة تريد أن تتمرد على عالم القيود الذي فرضه مجتمع الرجل، فلا تجد ما تعبر به عن تمردا سوى جسدها لتمارس حريتها... لأن عالم الذكورة يفرض أقصى قيوده ومحرماته على جسد المرأة أولا، بل وعلى صوتها نفسه باعتباره عورة، فيعمل على تحجيب الجسد، وتكميم الصوت وخنق حتى الأفكار والأحلام وإدخالها في قائمة العيب والممنوعات"¹.

تكشف الساردة عن مطاردة الشرطة لها، وبذلك فيه ترفض تلك الرقابة المفروضة على حرية المرأة بتواجدها مع الرجل، ولو كان ذلك على حساب سلطة المجتمع القيمية، فهي تظهر في صورة المتمردة عليها والرافضة لأي اجتماعي أو ثقافي على حريتها، فاقتيادها إلى مراكز الشرطة واتهامها بالعهر والدعارة لن يثنيها عن تمردا، ولذلك فهي لا "تكثر لنظرة الآخرين لها وحكمهم عليها، بل تعتمد على الثورة على أنواع الرقابة التي يمارسونها عليها، والتي تحول دون ممارستها لحياتها بحرية إذ تحولها إلى سجن فظيع يجرده وجودها من المعنى"²، تقول الساردة "يجب الكتابة عن زمر الشرطة التي تطاردنا في المساء في المدينة والتي تصطحبنا إلى مراكزها، هذه الشرطة التي تلصق بنا في غمرة تهمها تهمة الدعارة بسبب تواجدها مع طلبة ذكور"³.

فاختراق المقدس الجنسي وتدنيته، خارج إطار مؤسسة الزواج الشرعية بكل جرأة، يجعل الكاتبة الجزائرية تخترق أهم العوالم الذكورية المعتمدة التي حاول الفكر الأبوي أسيجته ومنع المرأة من الاقتراب منه، أو الخوض فيه" فإن ولع النساء بالكتابة عن الجنس والجسد، جعل من أزمة الجنس أهم قضية في متن ما تحكيه النساء، وجعلن منها أهم قضية عربية في الرواية النسوية بدون منازع، فتجرأن على موضوعات ظل الاقتراب منها محرما محطامات

¹لنزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، في الرواية المرأة العربية وبلوغرافيا الرواية النسوية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص105.

²بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص73.

³المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص190.

أغلل كل رقابة أو مرجعية كانت تخرس الأفواه، مستفيدات من هامش الحرية التي أصبحت تتمتع به المرأة العربية، وجاعلات من الجسد مجالا للكتابة، يصفن تفاصيل كل منحنياته وأخاديه، وفجاجة، ومعلقات عن رغبتهن في إشباع غرائز هذا الجسد¹.

إن اختراقها الممنوع، والمحرم والمدنس أقحم المرأة في ثنائية متناقضة أخلاقيا ووظيفيا، وهي ثنائية المقدس والمدنس، فهي شيء مرغوب فيه وضروري، لكنها شيء مدنس وعهر في الآن نفسه، وهو التناقض الذي يبديه المجتمع نحوها "ومن غريب التناقضات التي تكتنف المرأة. هذا الازدواج في جسمها: فهو نجس والعلاقة الجسدية، لاسيما خارج مؤسسة الزواج، وخطيئة مميتة أو من الكبائر التي تستحق عليها الرجم، وجسم المرأة لكل ما يطرأ عليه من عوارض يعد نجسا. مع ذلك فإن هذا الجسد نفسه يتمتع بأهمية لامثيل لها ويحاط بهالات، وطقوس والمساس به مساس بتابو الأسرة أو القبيلة، وهو انتهاك عقوبته القتل غسلا للعار في حمى القوانين أو تساهلها حتى في البلدان الغربية الاشتراكية...جسم المرأة نجس، مع ذلك هو رأسمالها الوحيد للحصول على المال أو لتأمين الحماية، والمستقبل المستقر وهو وضع تشترك فيه الزوجة والبغي"².

فالساردة تحاول خلخلة الخطاب الذكوري السائد من خلال الإغراق في المشاهد الجنسية كرد فعل عصابي على الأسرة الأبوية، واسترجاع حريتها واثبات وجودها من خلال الجنس، "فإن هذه الحرية هي حرية المرأة في التصرف بجسدها، فهذا المجال الملموس والقريب الذي تستطيع أن تحقق ذاتها وحريتها من خلاله"³، فهذه العلاقة الإيروتيكية تراها الساردة مصدرا للقوة، وليس لدونيتها، فهي مشاركة جسدية مع الآخر تقويض الهيمنة بكافة أشكالها تحاول الساردة من خلالها تحقيق الخصوصية، والمتعة والقوة الاجتماعية، والثقافية في مجتمع تراه

¹الكبير الداديسي، أزمة الجنس في الرواية العربية بنون النسوة، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط1، 2017، ص187.

²سعيدة خالدة، المرأة والإبداع، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1991، ص 75-76.

³نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، في الرواية المرأة العربية وبلوغرافيا الرواية النسوية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص79.

الساردة عنصرى وأبوى ومعدى لجسدها، فتظهر احتاجها الصارخ بممارستها لهذه العلاقات الجنسية الغير مشروعة وخارج إطار مؤسسة الزواج الشرعية، بعيدا عن القوالب الفحولية في ظل السيطرة الذكورية.

تظهر الساردة في رواية المتمردة في نموذج المرأة المتحررة التي تقوض القيم الاجتماعية والدينية، والثقافية متخطية بذلك كل أعرافه وقيمه، تحاول النيل من المقدسات، فهي تحاول تخطي هذا الواقع الفحولي الذي يهدد وجودها ويمنع عليها تلك المدنسات والإباحيات، وبذلك شرعت الساردة في الإغراق فيها متحدية الثقافة الأبوية التي تتحجب بالمقدس، والتي لا ترى في المرأة إلا جسدا مقيدا بمنظومة المحرمات، وذلك من خلال عرض تجاربها الجنسية الجريئة تحت مظلة الكتابة النسوي التحررية "وبهذا نهجت بعض الكتابات النسائية نهجا خاصا في إبراز تجربتها ورسمها، عبر دروبها، إذ خلا بعضها من الجدة والابتكار، إلا من تلك النزعة، التي جعلتها عند البعض بابا ومحورا لفكرها الشائن، وخيالها المريض، وشبقها المتدفق والشاذ"¹.

وفي رواية بوابة الذكريات لآسيا جبار تقتحم الساردة أسوار الحب، والحميمية من خلال صديقها الصحراوي الذي سيحقق حلم إغواءها الأول في الحب واكتشاف جسدها الذي ظل حبيس سلطة الأب، وقوانينه الصارمة "فالجسد في الخطاب لا يكون قادرا فقط على الفعل، والخلق، والاشتباك والتعلق والاندماج، والرؤيا والإبداع، عندما تكون اللغة، والمخيلة هما الحاضن الوحيد لرغبة التفتح الجسدي على الحرية والتأمل والحلم، وإنما يضاف إلى ذلك بالتساوق مع اللغة والمخيلة. قدرته على اكتشاف أسرار الجسد عبر علاقته بالآخر"²، تقول الساردة "وها أنا احلم بهذا الإغواء الأول الذي أثاره هذا الصحراوي، أنا المغتابة

¹عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والإسفاف، دراسة في السرد النسائي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2002، ص58.

²مدوري نوال، خطاب الجسد/ الحرية في الرواية النسوية العربية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 12، العدد 03 خاص التاريخ 2020/11/30، ص10.

المزعومة، السانجة في الواقع، الحالمة بالحب أو الحب الملعون والحب الغنائي، وتمزق القلب، وعضات الشفاه، والامتلاك المؤجل، والطهارة كذلك، والرغبة الممدودة كالقوس¹.

تكشف الساردة عن تلك الحميمية التي تعيشها مع صديقها علي، بل وتظهر في صورة الفتاة المتحررة، وهي تمشي بجانبه، متجاوزة فكرة التحدي والتمرد بل تعترف برغبتها في المتعة، وهي المراهقة الجريئة ويبدو أن الكاتبة تعتبر كغيرها من الكتاب الذين لجؤوا إلى حكي حالة المراهقة، والتحول العاطفي والنفسي، متأثرة بفترة تعتبرها الأنسب للحلم وممارسة الحلم أيضا، مما لاشك فيه أن تحول الجسد من شكل لآخر، ومن مرحلة البراءة والטהر/ الطفولة، إلى مرحلة البلوغ والمراهقة يحدث هلعا وخوفا كبيرين في نفس الإنسان" وأعنف ما يصطدم به الطفل/ الطفلة هو اكتشافها الجسد الآخر، ومعه جسده الذاتي، فالوعي بالجسد يعني تقدما في الذهن، وبالتالي بداية تكون مفاهيم التشابه والاختلاف، الاتحاد والافتراق وغيرها، في بعده الاجتماعي، والثقافي على الخصوص، بحيث تتمكن أنا الجسد من التمييز بنين اختلاف الأدوار في العلاقة الجسدية²، تقول الساردة "اليوم أبح خمس عشرة سنة وأتقدم إلى جانب علي وأنا أظهار بمظهر مراهقة غريبة واثقة من نفسها. بمجرد مغادرتنا الإعدادية، نسينا الآخرين. أشعر بالفخر، وأنا أمشي هكذا إلى جانب رجل شاب: ظننت في لحظة ما أنني قبلت الطلب من باب تحدي الآخرين، ولكن كلا، كان ذلك من أجل المتعة، متعة الذهاب بعيدا إلى جانبه³، فالمراهقة للمرأة غالبا ما تكون مرحلة للمغامرة والرحلات اللامنتهية لأنها المرحلة التي تكون فيها أكثر فضولا ورغبة للاكتشاف والبحث والتجريب إنها تتحدث عن جسد الرجل الذي تآقت إليه، وزعن تفاصيل حلمت بها، ولم تكن لتعرفها لولا صديقها، هذه التفاصيل الحميمية هي التي أيقظت إحساسها بأنوثتها.

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، سيديا، دط، 2007، ص290.

² عبد الوهاب بوشليحة، إشكالية الدين، السياسة والجنس، دار ميم للنشر، ط1، 2000، ص222.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص292.

فيقيم صوت الساردة هنا معادلة بين حرية الجسد والحب من جهة وحرية الفكر والحياة من جهة أخرى. فانعتاق المشاعر وتحرر الجسد يساويان تحرر الذات ووعي الهوية والذات الإنسانية التي لا تعتبرها مجرد جسد مقيد بالمتعة وتلبية رغبات الرجل الجنسية ومتطلباته. الحب والجسد هنا علاقة حرة بين جسدين إنسانين بعيدا عن سلطة الرقابة وآلياتها الصارمة، تقول الساردة "كان في مقدوري أن أمشي بلا نهاية إلى جواره. لم أكن أفكر في شيء آخر: لا مكان في احتكاك اليدين ولا في شد ذراعه. كنت أشعر بالسكينة صحبتته. لقد انتصرت جراتي في فناء الإعدادية قبالة جمهور زملائي من الجنسين"¹، فتشعر الساردة بالطمأنينة صحبة صديقها علي، وذلك بعد أن تمكن جسدها الجريء من تحقيق وجوده واثبات كينونته، لأن من خلال الجسد "يشعر الفرد بهويته التي تمنحه الإحساس بالوجود، والتفرد من جهة، وتمنحه الوعي بالآخر من جهة أخرى، كما تمنحه إمكانية التواصل، وإقامة العلاقات مع الآخر والمجتمع، ومن ثم تحقيق الانسجام والتواصل بين الذات والآخر"².

تكشف الساردة عن ذلك اللقاء الذي جمعها مع علي والذي حاولت فيه الساردة تعرية الذهنية الذكورية ونظرتها الشهوانية نحو الجسد الأنثوي واحتقاره، إذ ترفض الساردة الانصياع لنزوات صديقها الجنسية، فتؤسس هذه الذهنية المركزية لحق الامتلاك الشرعي للجسد الأنثوي، وقد يتحول هذا الأخير إلى "فضاء تمارس عليه أشكال من القهر الجنسي من قبل الرجل، حيث الفعل إكراها لا ينجز عن رضى، فيكون امتهان الجسد الأنثوي، واحتقار كيان المرأة من خلال اغتصاب الذكورة للأنوثة بشكل أناني، يدرك أحيانا مدى التوحش بعيدا عن التناغم والتفاعل"³، تقول الساردة "بينما كنت ألتفت من جديد نحو نوافذ المرقد الأعلى، جذبني من يدي، وبينما لم أعد قبالتة، سمعته يطلب مني برقة: على الأقل أعطيني

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص294.

² ميساء زهدي الخزاجا، الجسد بوصفه تمثيلا رمزيا في نماذج من الرواية النسائية، مجلة الإنسانية، عدد 54، يناير 2020، ص94.

³ سوسن ناجي، الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي، العربي المعاصر، دراسات نقدية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص72.

قبلة!... لقد تجرأ لي أنا التي شعرت بفخر جم حيال جرأتي أمام الجميع وأقمت في حوار من الصداقة معه: أعطيني قبلة! ويحاول بالكاد أن يأخذ يدي ليجذبني إليه! لئن كنت استحضرت هذه الجرأة من قبله فلأنني عاودت استحضار القبلة بدقة: حين لمس يدي لثوان معدودات، سرت في نفسي ريح الرفض والمفاجأة المهينة. دفعت يده وكأنها ستوسم بالنار والحديد. فكلمة قبلة التي سمعت، تلقيتها كإهانة أو شتيمة. كدت أقول: تدنيساً¹

تتأزم علاقات الحب التي تقيمها الساردة مع الآخر/ الصحراوي بعد أن رأت أنه تجاوز تلك الحدود التي يتحصن فيها جسدها الأنثوي، وبذلك تكشف عن "حزن وألم شديدين، عانت منهما المرأة بسبب الرجل، ولكن في مقابل هذا الألم تميزا بكشف الإشكالية Problematic التي تقف حائلا بين المرأة، والرجل تتمظهر في زيف التفكير لدى الرجل العاشق، وصدق المعاناة لدى العاشقة، واخللة المراهنات بينهما"².

تظهر الساردة ندما خوفاً أنثوياً من هذا اللقاء الحميمي، والذي تجاوز فيه الآخر قيم الشرف الفحولية التي تبدو أن الساردة متقيدة بها، وهي قيم تنظر إلى جسد المرأة على رمز الدنس والعار الأبدي إذا تجرأ عليه الرجل كما تذهب إليه أدبيات الميثولوجيا والأديان "فكانت الخطيئة التي ألصقت بحواء الخطأ الذي لم يغفره لها المجتمع، وإلى اليوم لا تزال موشومة بعار الخطيئة على جسدها الذي دفع الثمن فأصبح هذا الجسد لا يخرج عن دلالة: العورة، المحرم، المتعة، المقدس، العاهر، المدنس"³، تقول الساردة "عندما وصلت إلى المرقد، التحقت بسريري وتجردت من ثيابي وقلبي يخفق ... انكفأت على نفسي بين الأغصان وقد استولى علي الندم: ترى هل لمس الشاب جسدي لمسا خفيفاً"⁴، فتتناقض الساردة مع رغبتها في التحرر من خلال اللقاء الحميمي مع صديقها علي، غير أنها لا تستطيع

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص 297.

² فهد حسين، السرد الخليجي النسوي، المرأة في الرواية أنموذجاً، مسارات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2016، ص 168.

³ بايزيد فطيمة الزهراء، الكتابة الروائية النسوية العربية بين سلطة المرجع وحرية المتخيل، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2011/2012، ص 164.

⁴ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص 297-298.

الانفلات من مفاهيم العفة، والشرف القبلي التي تنصب نفسها الحارس الأمين على الجسد الأنثوي، فتشتد المفارقة والهزيمة حين تتماهى المرأة مع نفسها ومع الثقافة، وتقع أسيرة للعادات والتقاليد والخوف من المنظومة الأبوية، ونواميسها المفروضة لحصار الجسد الأنثوي، فيعد الشرف أهم القيم الرمزية في كل المجتمعات التقليدية التي تركز مفاهيمها الاجتماعية والثقافية لصونها وحفظها "وهل يمكن لجسمي هذا أن يزعم بأنه لم بلطخ وبقي طاهراً؟"¹، ويتمثل "الشرف الذكوري بعلاقة المرأة الجسدية مع الرجل، خارج إطارها الشرعي، إذ تبذل جهداً كبيراً لإبعاد المرأة عن الذكر حماية لعزيرتها؛ رمزاً للشرف الواجب تواجده عند الزواج"²، وبذلك يختزل جسد المرأة في مفاهيم الذكورة إلى مجرد غشاء وبكارة، أما العفة والطهارة فهما المذبح الذي تجري عليه التضحية بحياة المرأة إذا اقتضى الأمر ذلك.

تكشف الساردة عن البعد الإيروسى في علاقتها مع طارق أين تظهر انعتاق جسدها الأنثوي من خلال الضم والمداعبة، وهي أفعال تمكن الجسد من الانطلاق نحو الآخر، فلطالما خضع هذا الجسد لرقابة المجتمع بكل مؤسساته الفحولية، وجعله تحت وصاية قلاع اللوغوس الذكوري/ الرجل كونه صاحب الملكية له في إطار الشرعية، فلا يمكنه التحرك خارج بوتقة الأقانيم السائدة، وهو ما يمثل لديه بؤرة مركزية تتمثل في كونه مصدر اللذة والشهوة، وهي النظرة الفحولية المتوارثة في قاموس الفكر الأبوي نحو الجسد الأنثوي، وعندما تشعر المرأة بأنها لا تملك سوى جسدها فإنها "توظفه في حالة التمرد وحالة الإكراه كأداة عمل، وأداة إشباع"³، تقول الساردة "ضمني بمجرد نزول الظلام الذي كان يخفينا عن أطياف الحمالين الرمادية في كطريق العودة. استلمت لسجن طارق، وقبلت بالمداعبات الأولى على وجهي أو كتفي. فجأة استشعرت البرد، فأردت النهوض... استقمت وقد تذكرت بأن الأسرة في انتظاري-ابتسم الآن بحزن-التي كنت، بدافع لا مبالاة ساذجة، أقنع فيه

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 297-298.

² حفناوي بعلي، تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص 329.

³ سوسن ناجي رضوان، صورة الرجل في القصص النسائي، وكالة الاهرام للنشر، القاهرة، ص 38.

نفسى بأن الرغبة لا تولد إلا عند الشبان. وبينما استبدت بي الرغبة الجامحة في أن أرى كل ما هو حولي، قلت في نفسي، - هذه المدينة، البحر الميناء الذي بدا يخلو شيئاً فشيئاً - كنت أترك الحلم يتسلل إلى قلبي حيال هذا الرفيق حين يقول لي بهجة جافة أنه ترك مدرسته وانتظرنى أكثر من ساعة، منتصباً عند موقف التراموي، أمام الثانوية الكبرى - كان يخطيء من حين لآخر في جدول توقيتاتي¹، وبذلك ينطلق جسد الساردة نحو الآخر/ طارق بحرية بعيداً عن تلك الثقافة المتوارثة التي تقمعه وتكبله إذ أن "علاقتنا الأشد كثافة بالآخرين هي العلاقة الجنسية، ولأن الرغبة الشهوانية تمثل دائماً انفتاحاً على الغير في جسميته وفي ذاتيته أيضاً"²، وبذلك فإن الوصف التفصيلي، وتوظيف لغة الجسد واستخدام حواس مختلفة في متابعة تفاصيله: الحركة والضم والمداعبة، كله يسهم في إعادة تكوين وعي الساردة بجسدها. في الوقت نفسه يعلن تمرداً وتحرراً من الثقافة الأبوية والتربية الصارمة، فجسد علي الذي سجنها هو طقس عبور نحو التحرر والمتعة والحلم، وقد "جاء السرد في خطاب المرأة ليؤكد أن العلاقة لم تكن سريعة أو لحظوية، بل هي علاقات كانت تتأجج فيها المشاعر، وتقاس من خلالها العواطف بين الأنا Ego والآخر theother، تلك العواطف التي نتج عنها ممارسة الحب كاملاً، وأخذ الجسد يلعب بحريته من دون أن يترك مجالاً لعادات، أو تقاليد أو أعراف اجتماعية، بل راح يعطي لنفسه مساحة من الحرية ليعرف أهميته وقيمه وعنفوانه، وأهمية النشوة واللذة بالنسبة إليه"³.

تواصل الساردة الكشف عن لقاءاتها الحميمية مع صديقها طارق إذ "تبرز تيمة

الحب في مواضيع الكاتبات بدرجة لا تقل أهمية عن المواضيع الأخرى التي خاضت فيها"⁴،

متحدية كل مفاهيم الثقافة الأبوية ومفاهيمها الاجتماعية الصارمة، وبهذا التمرد على

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص 416-417.

² ميشلا مارزانو، فلسفة الجسد، تر: نبيل أبو مصعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص13.

³ فهد حسين، السرد الخليجي النسوي، المرأة في الرواية أنموذجاً، مسارات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2016، ص172.

⁴ بايزيد فطيمة الزهراء، الكتابة الروائية النسوية العربية بين سلطة المرجع وحرية المتخيل، ص123.

المنظومة القيمة للمجتمع تجد كينونتها وإحساسها بوجودها عبر التحرر من تابو الجسد وضرورة خلق امرأة في داخلها، تقول الساردة "هذا الفارس الشهم، كما، كما كان يقال في فرنسا العتيقة الذي أمسى حارسك الشخصي بفضله، قضيت شهورا وسنوات في إشباع رغبتك في السير في هذه المدينة المجهولة"¹، فتبوح الساردة بلقاءات لشهور وسنوات بينها وبين طارق دون أن تربطها أي علاقة شرعية، وإنما أرادت أن تحرر جسدها من شرقة قوانين الأسرة الصارمة، ولا يكون هذا التمرد والانطلاق لهذا الجسد الأنثوي إلا من خلال إقامة علاقات حميمية مع طارق، والتي يراها المجتمع خروجاً عن ثوابته، وآلياته في محاصرة الأنثى فتتخذ الساردة من السير والمشي في المدينة معادلاً موضوعياً لتحرر جسدها على مر شهور وسنوات" وبهذا يقف المشي في مواجهة التقاليد التي تمثل القيد ويتحول بذلك من كونه ممارسة نمطية إلى ثورة حقيقية"².

2_ الجسد الأنثوي وتصارع القيم الأخلاقية والاجتماعية:

في رواية مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق تكشف الساردة عن موقف يتعارض مع منظومة القيم الاخلاقية، والاجتماعية للمجتمع الجزائري، فتكشف الساردة عن تعرض الجسد الأنثوي للتدنيس، والتهتك في منظومة ثقافية، واجتماعية غربية تتجاوز مرجعيات المقدس المختلفة، فتكشف الساردة على لسان توفيق بعض الأزمات الأخلاقية في عائلة يوسف عبد الجليل، والتي انتهت بالطلاق بين الكاتب يوسف عبد الجليل وزوجته ليزا، تقول الساردة "هل تعرفين متى قرر والدي أن يعود بنا إلى الجزائر؟ حين وجد أختي مصادفة وهي ابنة الخامسة عشر بين أحضان شاب فرنسي في عقر داره، فيما أُمي مشغولة باحتساء قنينة نبيذ جزائري، وبكتابة قصيدة، وحين ثار عما حدث، وصفته بالعربي القديم، ففي منطقتها الأنثى بحاجة إلى ذكر حين ينضج جسدها وطبيعي جداً ما فعلته كاتيا، بالنسبة لوالدي كان لحمه

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 461.

² طيبش حنان، ثيمة المشي في الرواية النسوية الجزائرية، رواية المتمردة لمليكة مقدم نموذجاً، مجلة العاصمة، الهند، ع12، 2020، ص 34.

يغتصب للمرة الثانية، وكان عليه أن يعلن الثورة من جديد"¹، فتكشف الساردة عن وقوع الجسد الأنثوي في صراع إيديولوجي بين يوسف عبد الجليل الذي يمثل القيم العربية المحافظة التي تصون الجسد الأنثوي عن كل العلاقات الغير شرعية، وتوثر ذلك في مؤسسة الزواج فقط، وزوجته الفرنسية ليزا التي تمثل قيم المجتمع الغربي الذي لا يبالي بتلك العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج الشرعي.

وتستمر الساردة في الكشف عن أسرار زواج يوسف عبد الجليل مع ليزا، والذي تعتبره الساردة تمردا على البنية الاجتماعية، بل وتمرد على النضال الثوري للشعب الجزائري، تقول الساردة "عفوا ألا تعتبر الزواج بأجنبية خطأ في حق الثورة، لمن فعلوا ذلك بعد الاستقلال؟ هذا اتهام جديد ليوسف عبد الجليل، لا ولكن الالتزام يجب أن يتمسك به أكثر بعد الثورة، والذي كان يبحث عن مستواه الثقافي كما كل الذين تزوجوا بأجنبيات...أراد انقاذ ما تبقى من حياته بانقاذنا من مجتمع عرف كل مساوئه، لكنه تأخر في اتخاذ القرار"².

تستعمل الساردة قاموسا لغويا جنسيا من خلال حوارها مع توفيق عبد الجليل، وذلك عند الحديث عن والدة توفيق الفرنسية التي تتعارض سلوكياتها مع ثقافة المجتمع الجزائري المحافظ، وهو قاموس لا تقبله منظومة القيم الاجتماعية، غير أن الزوجة الفرنسية كانت تتهم أبناء المجتمع الجزائري بغياب النظافة، وانتشار الأوساخ في مراحيض المطار والجامعات، بل إن جدرانها تحمل رموزا جنسية، تقول الساردة "حياته مع والدتي كانت كلها خلافات حول الملابس والمأكول وطريقة الاغتسال...لكن والدتك مثقفة والاختسال سلوك صحي فلماذا ترفضه؟ من شب على شيء شاب عليه، ولاحظي أن والدتي أيضا كانت تجد ما ترد به، كانت تقول لوالدي: إنني أرى أبناء مجتمعك ذوي المؤخرات النظيفة كيف تنبعث منهم رائحة العرق. وكان يرد عليها قائلا: هؤلاء لا يعرفون الإسلام جيدا، وبيني وبينك لقد صدمت حين وصلت إلى الجزائر منذ نصف الساعة الأولى، حين دخلت دورة المياه لقضاء

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص184.

² مزاج مراهقة، ص182-183.

حاجتي مراحيض المطار مثل المراحيض العمومية ومثل مراحيض الجامعة طافحة بالوسخ، وحيطانها تحمل أكثر من دعوة لممارسة الجنس مع رسوم غير مكتملة لجهاز الأنثى، هذا غير العبارات البذيئة المتعلقة كلها بالجنس"¹، فيحمل هذا المقطع السردى صراعا قيميا بين ثقافة زوجة يوسف عبد الجليل الفرنسية، وابنها توفيق، هذا الصراع الذي يتجاوز صلة الأمومة والأبوة والبنوة إلى اتهام المجتمع الجزائري المسلم بالكبت الجنسي وغياب ثقافة النظافة حتى في أهم صروحه العلمية كالجامعة.

كما تتعرض الساردة إلى قضية أخرى تشكل واجهة للصراع الثقافي من خلال العلاقات الجنسية بين يوسف عبد الجليل، وزوجته المسيحية ليزا في مؤسسة الزواج العصري الذي يسمح بالزواج من أجنبية، وذلك من خلال الحوار الذي جمعها مع الكاتب يوسف عبد الجليل الذي يبوح بكل جرأة عن تفاصيل زواجه من ليزا، تقول الساردة على لسان يوسف عبد الجليل "لقد كنت كهؤلاء متحمسا لديني، وحين باغتني الحب، فقدت توازني...وقلت غدا ستعرف الفرق بيني وبين رجال مجتمعها الذي عاشرت، ستعرف إخلاصي وغيرتي عليها، واحترامي لها، ولجسدها، سوف تعرف إنني لا يمكن أن أطأها إلا إذا اغتسلت كما أغتسل للصلاة، أنا الذي هيأني ديني طاهر بالختان لا توغل في جنتها، ستعرف أن قبلتي لها تقوم على العبادة، وإنها عظيمة كلما زاد دلالتها وهي بين يدي، ستعرف أن المملكة لها كلها وأنا العبد لها"²، فيكشف الحوار عن موقف الساردة الراض لتلك العلاقة الجسدية بين يوسف عبد الجليل، وليزا في ثوب الزواج العصري الذي يتناقض مع الأعراف الاجتماعية للمجتمع الجزائري الذي يقدر العلاقات الزوجية في إطار مؤسسة الزواج الشرعية.

وفي رواية المتمردة لمليكة مقدم تقر الساردة باختيارها للفرنسي جان لويس كرفيق، والذي ترى فيه الرجل المثالي البعيد عن الفكر الذكوري المستقل في مجتمعها الصحراوي، تقول الساردة "الرفيق الذي اخترته لنفسه رجل فرنسي، وإذا كان بعيدا كل البعد عن نزوع

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص186.

²فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص212-213.

للهمينة الذكورية، فلأنه كان دائما ما يتقي، هذا النزوع، كما لو أنه شكل زمن أشكال العاهة...وظالما تمنيت ألا يتخلى عني. ومع مرور الزمن، انتهت قبلاته لي، وأنا بين اليقظة والنام، بإقناعي بحبنا الأبدي. لدى ملامسات شفثيه الخفيفة لجسمي في الليل كانت ذراعاه وجسده قارتي.¹، تعيش الساردة لحظات الشهوة والرغبة وهي تلتحم بجسد جان لويس بين ذراعيه إذ "أن الذراع وظفت بدقة، فهو عضو من الأعضاء الرئيسية للجسد، لما تمثله من حمولة دلالية كثيفة، أدناها دلالتها على التهديد، وعلى المنع، وعلى العناق، كما تدل على الإشارات الرامزة للفعل الجنسي"²، حيث أن وظيفة الذراع تتركس فكرة التملك والاعتنام، كان جسد الساردة في هذه العلاقات هو الأصل والمركز بما يعنيه الأصل من رغبة وشهوة وتمرد، واختلاف"فالجسد في السرد النسائي تحديدا ينقسم الى محورين، الأول: يتمظهر بوصفه معادلا للواقع الخارجي، وبالتالي: بوصفه حضورا للذات على حساب الواقع، فتتضافر مجموعة من الأجساد محاولة فرض وجودها عبر رؤى ثقافية مختلفة تمثل أبرز تمايزات الهوية، بوصف الأخيرة حقيقة الشيء أو الشخص الذي تميزه عن غيره"³.

وتكشف الساردة في رواية بوابة الذكريات عن تحرر جسدها الأنثوي بعد نجاحها في ركوب الدراجة لأول مرة، فلم يبق لذلك الصنم الأبوي الذي لطالما حاول وأدها، وتغيبها إلا شبحة الذي لا يمكن أن يكون عائقا أمام الساردة، لتحقيق حلم الطفولة تقول الساردة "يحق لي الآن أن أبتسم، وأنا أتذكر هذا المشهد الطريف بيد أنه خلال العشرين سنة التي تلت عندما حاولت في أول فرصة مسك مقود الدراجة في حديقة، أه في فناء أو في درب من دروب القرية جعلني صوت الأب الرقيب، والصداع الهائل الذي ألم بالفتاة المبعثة أعدل عن ذلك لكن العدول عن ماذا عن تحدي الأب والقول من الآن فصاعدا لشبحة أنا على حق وقد انتصرت وفي مقدوري الآن أن أركب دراجة وإظهار ساقلي ورجلي وربلتي وركبتي

¹المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص18.

²سعيد بن كراد، السيمانيات/ مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص129.

³حمد البلهيد، مقاربات في السرد النسوي، ص44.

وحتى فحذي"¹، تبوح الساردة بانتصارها على القيم الأبوية، وذلك بالكشف عن تضاريس جسدها، ومفاته من ساق، ورجل وفخذ في تمرد جلي على القيم الأخلاقية، والاجتماعية الجزائرية التي لطالما حاولت وأد الجسد الأنثوي، وتغييبه من خلال "إخضاع الأنثى منذ ولادتها لكم هائل من الرقابة الرمزية والمادية، من قبل العائلة والحي والقبيلة التي تنتمي إليها، وهذه الرقابة تأخذ أشكالاً متداخلة، من رقابة جسد الأنثى قبل الحيض وبعده، إلى شحن الجسد نفسه بمقومات الأنوثة المستلبة، ومن الرقابة على التصرفات، والأفعال والكلمات إلى ملاحقة المرأة بالمفاهيم التي تتبناها المجتمعات العربية"².

يعتبر فضاء الحمام من الفضاءات التي يتمكن فيها الجسد الأنثوي من إعلان تحرره من كل أشكال الرقابة القيمية الأخلاقية، والاجتماعية الفحولية، فتكشف الساردة عن ذهابها إلى هذا الفضاء النسوي المغلق كل خميس، ذلك أنه يدخل ضمن العادات، والتقاليد النسوية التي لا يمكن للمرأة التنازل عنها، فقد أصبح الحمام ملحقا بيتيا لها، تقول الساردة "إنه يوم الخميس! يوم ذهاب النساء إلى الحمام أي إلى عقر دارهن"³، ثم تصف الساردة بعض العوالم المغلقة لهذا الفضاء الأنثوي الذي أصبح "ملتجأ آمنة للنسوة كي يمارسن حريتهن في التعري والتلذذ بأجسادهن دون وجود لكلمات الحشمة، العيب، الممنوع... من خلال فعل التعري، والاستباحة لكل ممنوع ومحرم، فالنسوة من خلال تفعيل الجسد العاري في فضاء الحمام يسعين لتحقيق حريتهن المقيدة بممارستهن لها كاملة انطلاقا من مداعبة هذا الجسد المستلب"⁴، تقول الساردة "شيئا فشيئا بدأت أستأنس برطوبة وظلمة الأماكن وكذا بالهيئة الفضة للمستحتمات العاريات، بعضهن يحي أمي بعبارات مألوفة لا تنتهي"⁵، وبذلك ارتبط

¹ آسيا جبار بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن، سيديا 2007 ص75

² ريتا عوض، امرأة الفقهاء وامرأة الحدائث، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص180.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 92.

⁴ بن داود شفيقة، البعد الأنثروبولوجي للجسد الأنثوي في الرواية النسائية الجزائرية مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، المجلد 5، العدد 11، سبتمبر 2017، ص300.

⁵ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص97.

الحمام بالعري والممنوع، وتجاوز الأحكام الشرعية في تحريم دخول المرأة إلى هذا المكان الذي يمثل "في حميمية المرأة دعوى صريحة إلى أقاليم اللذة والرغبة، ومفتاح عوالمها، فالذهاب إلى الحمام العمومي إشهارا حسيا تتعامل معه المجتمعات العربية وخاصة المجتمع الجزائري بحفاوة كما يعد احتقالا مطلقا يعبر عن عقيدة الافتتان بالجسد ولحظة استمتاع قصوى في تذليل الذات الأنثوية، وإشعارها بوجوب رسم حدود العناية بالجسد، وتجميله من خلال كيفية الإحساس به والتعبير عنه. ومن جهة أخرى نوع من التطهير المبهج للنفس الأنثوية"¹، كما تكشف الساردة عن عوالم فضاء الحمام وخروج الجسد الأنثوي فيه من شرنقة المقدس إلى الكشف والعري الجسدي، "وقد يبدو استحضار هذا المكان الفردوسي، حيث تجد حرية جسد المرأة أفضل تعبير لها من خلال عريها، كمكان للأحلام بالنسبة لجمهور الذكور غير المتعود على مثل هذا المشهد من العري التام"²، تقول الساردة "عالم الأطياف الذي سأحلم به طويلا في الليلة الموالية بتموج أصواته الكثيفة المتأرجحة، وبحة العديد من أصوات نساء مجهولات عاريات في أغلب الأحيان"³.

تبرز الساردة مفاتها الأنثوية، وتضاريس جسدها الناضج من خلال الرقص بوصفه تفاعل إيقاعي لهذا الجسد، فكل حركة فيه هو احتفال بالمرأة وبأنوثتها، وتتعالى به في كل هزة خصر، وتعالى نهدين في مزاج إيقاعي تتناغم فيه صيحات النسوة مع الجسد الأنثوي لتتشكل حالة جمالية حسية مفرطة، ذلك أن المرأة من خلال الرقص تبرز أكثر الأمكنة إغراء، وإثارة فهو طريق لتحرر الجسد الأنثوي من الكبت، والحرمان والحصار، بل يكسبه ثقة وجرأة، وتمردا، فالجسد الأنثوي أثناء الرقص يعد "بؤرة لتجلي العملي والغريزي والوظيفي والأسطوري الثقافي، يعيش بشكل دائم تحت التهديدات المستمرة للاستعمالات الإيحائية الإستعارية. إننا من خلال هذه الاستعمالات لا نقرأ الحركة، ولا نقرأ الإيماءة، ولا نقرأ ترابط

¹ البعد الأنثروبولوجي للجسد الأنثوي في الرواية النسائية الجزائرية، ص 295.

² سكيمة مساعدي، روايات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر، تر: نادية الأزرق بن جدة، موفم للنشر، الجزائر، 2012، ص 438.

³ بوابة الذكريات، ص 87.

هذه الحركات، وهذه الإيماءات، ولكننا نقرأ فقط النصوص التي تولدها هذه الحركات "1، تقول الساردة "في البدء، أرقص ببطء مثل الطاووس، ثم بخفة وحركات مفككة مثل رقصة عالمة، لأختمها مع اهتزاز كتفي، وأنا أبسط ذراعي العاريين على وشك الاستلقاء على الأرض، مع ذلك أستعيد بعض الارتفاع، أترنح تحت الميلان الفاتر لكامل جسدي، وفجأة يبدو التقبب البطيء والكتوم لثديي المقلوبين باتجاه السماء"2، فرغبة جسد الساردة في إثبات وجوده، جعلها تسرد هذه اللوحة الأنثوية الجسدية، وكأنها تعلن عن ميلاد جديد لهذا الجسد المتحرر متى توفرت ظروف الانعتاق، والانطلاق، فالكتف والذراع العاري، فالثديين المقلوبين "هي ثيمات أنثوية جعلتها الكاتبة وسيلة إفصاح حيث يتحرك هذا الجسد معبرا عن فرحته بذاته، ويصبح الرقص، وسيلة لتحرير الذات من سكونها فيرتقي الجسد من الموت إلى الحياة كناية عن ذلك التهميش الذي طاله وحجبه من لدن المؤسسة الذكورية لكونه مصدرا للقلق والعار"3، فتكشف الساردة عن خبايا تتعلق بجسدها وجغرافيته الأنثوية الفاتنة، وذلك من خلال وصف أشد الأماكن أنوثة في الجسد وهي منطقة الصدر، فالثديين عند المرأة ظاهرة وصفية فيها الكثير من الدلالات والإيحاءات المتعلقة بالجنس، وقد يكون في كثير من الأحيان "رمزا للحسن في المرأة، وأيضا مكان تتبع فيه الحياة، ويحتمي فيه الكائن المخلوق للحياة استعدادا لمرحلة أخرى خارج نطاقه"4، فيتحقق تحرر الجسد الأنثوي من تلك البني، والترسبات الذكورية التي كثيرا ما حاولت قتله وتغييبه ثقافيا، ورمزيا، تقول الساردة "نعم، بفضل ذلك البستان الأسود المبرقش بالأحمر وشبه البنفسجي، يحدث أن ينسى جمع النساء الناضجات، والأمهات القلقات من رؤية بناتهن المراهقات يتحررن مبكرا"5،

¹ سعيد بن كراد/ السميائيات/ مفاهيمها وتطبيقاتها، ص129.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص251.

³ فاطمة قيدوش، الأنساق الثقافية في قصة أفعى جريح لغادة السمان، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد: 09، عدد03، السنة 2020، ص131.

⁴ ناصر معماش، النص الشعري النسوي العربي في الجزائر، دراسة في بنية الخطاب، دار آذار للطباعة والنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر، 2005، ص51.

⁵ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص251.

فالجسد الأنثوي يخضع لمعايير ثقافية واجتماعية في بناء أنطولوجيته جندياً، وذلك من خلال تلك التمثيلات، والسلوكيات تعكس بوضوح درجة الإجحاف، والتميز الممارس في حق النساء، وأولها؛ اختزالهن في أجسادهن، فيقبلهن ويرغب بهن كلما كان في ريعان شبابهن، جميلات، وجذابات، ومتناسقات القوام، وينبذن عندما تتطفئ هذه المعالم¹، تقول الساردة "وهذا الثقائل، هذا الغثيان، هذا التعري، الانقباضات المنكمشة والممتدة لهذا الجسد الأنثوي الذي راح يولد، للعدراء الصامته، للنار الموقدة، للزهرة التي لم تفتتح بعد"².

تكشف الساردة عن موعدها الغرامي الأول مع طارق، وبذلك تظهر الساردة في صورة المرأة المتحررة والتي تستطيع تحديد مواعيد للغرام والعشق مع صديقها، تقول الساردة "الرسالة الأولى التي تسلمتها من فتى العاصمة اسمه طارق كانت تقترح لقاء بالبلدية يوم الخميس، وفي هذه الحال، سيأتي من العاصمة لهذا الغرض. ضحكت: ماذا يظن يا ترى؟ إن اظهر رفقته في مقهى المدينة؟ كان يظني أكثر تحرراً! أحبته بأن ذلك مستحيل. وعلى عكس ذلك، شرحت له بأنه في مقابلة السلة المقبلة التي سيشارك فيها ضد ثانوية البنات بالعاصمة سأتي إلى العاصمة. في الغالب، بعد نهاية المقابلة، كان في مقدورنا أن نتمتع بساعتين من الحرية. سأخبره بتاريخ المقابلة المقبلة"³، غير أن الساردة رغم تحررها إلا أنها رفضت أن يكون اللقاء الأول في مقهى المدينة، هذا المكان الذي يمثل فضاء للحرية والانفلات من ضغوط البنية القيمية، والأخلاقية "غير أن هذا الفضاء يكاد يكون مغيباً في الرواية النسائية المغاربية، حيث يحضر في بعض نصوصها بشكل محتشم وباهت مما يوحي بشيء من الخجل، والتعثر ينتاب المرأة وهي تغشاه، إذ تترصدها عيون الرجال إليها بارتياح وشبق، فغابت تفاصيله وغاب معها الجسد وجزئياته، وقد أحجمت كاتبات الرواية عن الحديث عنه وفي ذلك إحجام عن حديث الجسد والإحساس بالحرج في وصفه وتعريته،

¹ خلود السباعي، مدارس كتاب الجسد الأنثوي وهوية الجندر، مجلة مؤمنون بلا حدود، أكدال، الرباط، ص. 8.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص. 251.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص. 336.

لأنه يعد عورة في العرف الاجتماعي، والأخلاقي يجب أن تستر، وكل كشف لها ارتكاب لمعصية"¹.

وتواصل الساردة الكشف نزوع الأنثى إلى الاشتعال الجسدي، والرغبة في الالتحام، تسرد الساردة لحظة الانصهار تحت وطأة الجسد، والرغبة في لقاء الآخر، واكتشاف عوالمه الذكورية "فمن هنا كان الجسد كلا وأجزاء في الوقت نفسه، إنه يولد معطى انفعاليا، وغريزيا وثقافيا عاما، وكل هذا المعطى لا يدرك إلا من خلال الأجزاء، ولا يستقيم وجود هذه الأجزاء إلا من خلال اندراجها ضمن هذه الكل الذي هو الجسد"²، تقول الساردة "منذ الخطوات الأولى التي قطعناها جنبا إلى جنب، لاحظت بأنه أطول منها. توقف قبالتها ونظر إليها برزانة، باديا وكان الوقت كله في متناوله. أحست إن هي اتكأت بعفوية على ذراعه، سيكون في مقدورهما السير ساعات طويلة... بعد أن استعادت راحتها، ابتسمت له وهي تمنى نفسها: ذات يوم، سأخذ ذراعه! في الأخير اقترحت عليه: يمكننا النزول إلى وسط المدينة... (ترددت) والدردشة حتى نتعارف! أما هو وقد أدار رأسه صوبها، فقد لاحظ دون شك كيف انتقلت من جبل صلب إلى ارتياح جديد"³.

تواصل الساردة اختراق المقدس الاجتماعي، ومنظومته الأخلاقية، وذلك على لسان صديقتها الفرنسية جاكلين وهي تسرد لها تلك العلاقات الحميمة والجسدية بين الفتيات المراهقات، والفتيان على شاطئ البحر "ويتخذ البحر في الكتابة الروائية النسائية أشكالا ودلالات متعددة، ويشغل حيزا مهما في النص الروائي المغاربي الفرنسي والعربي على حد سواء، مما يؤكد قيمته كتيمة غنية الدلالات مكثفة الحضور ممارسة وجود ومتخيل كتابة... وهو العالم الممتد، والمتسع والشامل الذي يقابل فضاءات المدينة الاختيارية والجبرية

¹ لبوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للنشر، تونس، ط1، 2003، ص126.

² سعيد بن كراد، السميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص 129.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص348-349.

في ضيقها، وتداخلها وضوابطها. ومن ثم فهو الفضاء الذي يحقق للذات السكينة وللكيان التوازن عبر المناجاة، والاعترافات والحلم، وكذلك من خلال التأمل والاستنكار بحثا عن أفق خلاص. وهو إلى ذلك كله، يمثل الفضاء الذي يحقق فيه الجسد الانعتاق والانطلاق في ممارسته فعل الوجود بكل حرية، وعنفوان بعيدا عن كل أشكال الرقابة ومحظوراتها¹.

إن هذه المغامرات الحميمية والمداعبات الجنسية في نظر الساردة هي المحطة الأنثوية الأولى لانعتاق جسد جاكلين وتحرره، كما تظهر الساردة غبظتها بما تسرده صديقتها، وتصفها بالحرية والتحرر، متأثرة بحياة هذه الصديقة الفرنسية المتشعبة بقيم مجتمعها الغربي القائم على أسس الحداثة المادية التي تتجاوز المقدسات، والقيم والأخلاق، والتي تتعارض مع منظومة الأعراف الاجتماعية المحافظة التي تنتمي إليها الساردة، ذلك أن "أولى المواد الصلبة، التي قررت الحداثة إذابتها وأول المقدسات التي قررت تدنيسها، تتمثل في الولاءات التقليدية والواجبات والحقوق المعهودة التي تغل الأيدي، وتقيد الأرجل، وتعوق الحركة، وتكبح زمام المبادرة والإقدام"²، تقول الساردة "كانت جاكلين، عند سردها تفاصيل العطلة، بالمرقد، تذكر في كثير من الأحيان مشاهد على شاطئ البحر، الشاطئ الاستعماري: في ظهيرة، بعد الاستحمام، كنا نحن المراهقات كان عمرها آنذاك ثلاث أو أربع عشرة سنة، نمشي على امتداد الشاطئ مصحوبات تعجب كان هذا يعني بالنسبة إليها خطوة الحرية الأولى: ثم تأتي بعد ذلك المداعبات الأولى ثم الغراميات الأولى لا محالة تعجب أتذكر أني قلت لها مازحة، ولكن برغبة خفيفة: أنت تصفين لي حرية أغبطك عليها"³.

تكشف الساردة عن تلك اللقاءات الحميمية في الحانة مع طارق متجاوزة كل الأعراف الاجتماعية، والأخلاقية القيمية، إذ تشغل الحانة في الرواية النسوية موقعا متميزا فاعلا

¹بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للنشر، تونس، ط1، 2003، ص131-132.

²زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والشر، بيروت، ط1، 2016، ص44.

³آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص352.

بوصفها رمزا للتمرد، وبنية ثقافية مقارعة للفحولة كما أنها شكلت فضاءا للسلوكات السلبية، والشاذة التي يمنعها العرف الاجتماعي السائد، إذ يقوم هذا الفضاء "بتأطير محطات العطالة، والممارسة المشبوهة التي تنغمس فيها الشخصيات الروائية، كلما وجدت نفسها على هامش الحياة الاجتماعية الهادئة، فهناك دائما سبب ظاهر أو خفي يقضي بوجود الشخصية ضمن مقهى ما، ولا يتعلق الأمر هنا بالزام شخصي أو إجتماعي يدعو إلى غشيان هذا الفضاء الانتقالي فقد يحدث ذلك بمحض اختيار الإنسان الذي تحركه، في العادة رغبة ملحة"¹، فتكشف الساردة عن ذهابها الى الحانة للقاء حميمي مع طارق، وهو ما يحيل الى رفض الساردة للفضاء الفحولي الخاص الذي يقدر حريتها الجسدية، فهي تبحث عن تلك الفضاءات العامة التي يتحرر فيها جسدها . تقول الساردة "في طريقي إلى غاية الحانة، كان مزاجي رائقا: لأول مرة، أذهب للقاء طارق في انطلاقة من الحرية المذهلة. بفضل حجة منيرة، قلت في نفسي، لن تكون أمني مجبرة على انتظاري تعجب. أصبحت حانة فيكتور هيجو، بمقصورتها الصغيرة في الطابق الأول، الخالية في أغلب الأحيان، عشا للعاشقين ملائما للصلوات الخجولة...أصل إلى الحانة منهوكة دقائق بعد طارق الذي لاحظ مبتسما: لم تتأخري هذه المرة!"²، فتخترق الساردة أشد الأمكنة العامة فحولة وهي الحانة كفضاء للتمرد والتحرر، فهي من "الفضاءات التي تقوم فيها الذات بالتمرد على الواقع المختل وخرق الأنساق الثقافية القارة فيه والسلطة المهيمنة"³، وهو ما يحيل إلى رفضها للفضاء الفحولي الخاص الذي يقدر حريتها الجسدية ويحاصرهما في حريمها.

تعود الساردة مرة أخرى للكشف عن ذكريات طفولتها في أحد الفضاءات الأنثوية الأكثر تحررا بالنسبة للمرأة، وهو فضاء الحمام " إذ يسمح للذات بالهروب من سلطة الآخر (الرجل، المجتمع) المستبدة والسائدة إلى فضاء أرحب يتسم بالحركة والترفيه عن النفس

¹حسن بجاوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص91.

²آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص432-433.

³عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق، ص211.

والجسد معا، وذلك بإعادة تصور علاقة النساء بأجسادهن خارج سلطة الذكورة المعهودة، فالحمام فضلا عن كونه مكان للاغتسال، والتطهير للأجساد الأنثوية المدججة للعادات والقيم البطريركية، فهو أيضا مكان ترفع فيه النساء الحجب، وتصرح فيه بكل المكبوتات والمسكوت عنه بالثرثرة البذيئة الإيروسية، كوصف حميمية الجسد الأنثوي مع الآخر، الكلام عن خفايا الرغبة وتبعاتها... فتخرج الأنثى بذلك من دائرة المحظور إلى دائرة المباح حتى، وإن كان لا أخلاقيا، ومن دائرة الحصار، والمراقبة للكلام والسلوك إلى فضاء يسمح لها بولوج عالم الكلمات المتوارية خلف اضطهاد الآخر لها¹، تقول الساردة "تذكرت الكلمات الصغيرة لطفولتي الأولى والحنان المهوس، الكلمات المنزلة بين الأسنان وحب أمي التي كانت تداعب فيما مضى بشرتي وخدي وتجس جسدي الصغير في الحمام حين تجفني أنا العارية الرعيدة بين منشفات خشنة، كل هذا عاد من جديد وبقوة، بحيث رحت أتخيل في طرفة عين كيف سيتم استسلامي لطارق ذات يوم في سرية وانتظار، خلال عرسنا، لن يكف عن الالتصاق بهذه الخطوات الأولى، واحتكاكات أيدينا وشفاهنا وأصواتنا و..."².

تخترق الساردة الثابت الأبوي، والاجتماعي الذي يكرس وظيفة الرقابة لجسد المرأة ومحاصرته في حريمها الأنطولوجي؛ لأن الخروج إلى الشارع خروج إلى مكان محظور عليها "فالشارع مكان عام، أي رجولي، ينطلق فيه الرجال ليصنعوا الحياة العامة، أما المرأة فليس لها حق في الشارع بل يتحدد وجودها في البيت، وإذا ما وجدت في المكان العام فعليها أن تعلن قبولها بألا تكون مرئية، أي أن تتحجب، ويقبل المجتمع على مضمض وجود نساء تدفعهن الحاجة إلى العمل والتكسب في المكان العام، ولكن إن لم تكن المرأة كذلك، فلا بد أن يعني تجوالها خارج بيتها أنها واحدة من اثنتين: عاهرة أو مجنونة"³، فالجسد الأنثوي تم

¹ بن داود شفيقة، البعد الأنثروبولوجي للجسد الأنثوي في الرواية النسائية الجزائرية مجلة الحكمة للدراسات الادبية واللغوية، المجلد 5، العدد 11، سبتمبر 2017، ص 297.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 436.

³ نازك الأعرجي، إدراك المكان في الرواية النسوية العربية، الحدود والسدود بين العام المحظور والخاص المرصود، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، ع 8/7، صيف/خريف 2003، ص 122.

مأسسته وفق مقاييس الرقابة القيمية الذكورية، ومفاهيمها الصارمة، تقول الساردة "إن تعرف علي صديق من أصدقاء أبي في شارع من شوارع العاصمة بينما أنا أمشي إلى جانب هذا الشاب، وإن أسر بذلك لأبي، وإن استدعاني أبي إلى الامتثال أمام محكمته، فلن أعاود الظهور تعجب... كيف اخبره بان جسدي بكر هوس مجتمعنا منذ قرون وبأني لم أقبل إلا القبلات التي لم تؤثر في"¹، وبذلك تنقل الساردة "صورة واضحة الملامح للنظرة الأبوية تجاه جسد المرأة، والمحاط بقوانين الممنوع والمرغوب، من خلال تنشئتها تنشئة تقوم على تقبل الخضوع، والإحساس بدونية جسدها، وحصره في وظائفه البيولوجية التي تقرها هيمنة الذكور، الذي يمثلهم الأب بسلطته في الأسرة، حيث تربي البنت العربية على وسواس فقدان البكارة... وضمن هذا الوسواس ينشأ الصراع بين أضلع المثلث: فالسلطة الأبوية تعمل على حصر الذات الأنثوية داخل جسدها؛ دون الاهتمام بتحقيق إنسانيتها، كون هذا الجسد وعاء للإغواء، والخطايا التي تمس شرف العائلة، والذكور الذي نصبهم المجتمع لحماية الشرف، يفرضون القيود ويحكمون الرقابة على جسد الأنثى التي تخضع في شكل ما لهذه السلطة، ثم تحاول استعادة ذاتها بالدخول في معركة السلطة بحثا عن انعتاق الذات"².

إن هذه المفاهيم الأبوية أصبحت تشكل هاجسا أنطولوجيا للجسد الأنثوي المتحرر من قبضة المقدس، والجريء على اقتحام عوالم المدنس والمحظور، تقول الساردة "ولكن الخرق والخطر أثرا في أيما تأثير! كيف أجرؤ حتى على التقدم في هذا الميدان المحظور من قبل العفة أمام الأب؟ وفي كل مرة، تأتي خلاصة لتختم المعضلة: إن استدعيت للامتثال أمام محكمة الأب سأنتحر!"³.

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، سيديا، دط، 2007، ص 482.

² حفناوي بعلي، تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص 329.

³ بوابة الذكريات، ص 482.

الفصل الثاني: الخطاب السردي النسوي وتقويض المقدس الديني

- 1- تجاوز المعتقد الديني والمساس بقدسيته
- 2- الحجاب بين المقدس الفقهي والرفض النسوي
- 3- انتهاك الأوامر الشرعية والبوح بشرب المسكرات

تمهيد:

تتعلق النسوية في علاقتها مع الدين من محاولة الكشف عن التحيز الذكوري الكامن في ثنايا المعتقدات والممارسات الدينية، وتسعى إلى إعادة صياغة هذه المعتقدات للتححرر من وجهة نظرها من هذا التحيز المهيمن على الدين، فإذا كانت النسوية ينظر إليها على أنها "كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة، واستجواب، أو نقد، أو تعديل النظام السائد الذي يجعل الرجل هو المركز وهو الإنسان، ويجعل المرأة جنسا ثانيا أو آخر في منزلة أدنى، فتفرض عليها حدود وقيود، وتمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء، فقط لأنها أنثى، لتبدو الحضارة في شتى جوانبها انجازا ذكوريا خالصا يؤكد سلطة الرجل وتبغيته، أو هامشية المرأة"¹، وبذلك حاولت تيارات الفكر النسوي في الغرب عبر جميع خطاباتها الأيديولوجية ومؤسساتها الفكرية إلى تفكيك نصوص الكتاب المقدس في اللاهوت المسيحي، ويرجع ذلك إلى لطبيعة السياقات الدينية، والفكرية والاجتماعية السائدة آنذاك في الغرب وذلك بالتأكيد على أن الدين هو النظام المؤسس لمركزية الذكورة، وإقصاء المرأة وتغييبها تاريخيا، ونظرت النسوية إلى المؤسسات الدينية على أنها إحدى العوارض الذكورية التي تقف دون تطور المرأة بل تساهم في شرعنة حصارها، وتغييبها فكريا وثقافيا، وجسديا" مما أدى إلى نشوء حركات نسوية ثورية ترفض المركزية الذكورية، والاعتقاد بأن الدين قد تشكل عبر الزمن من زاوية رؤية رجولية، فضلا عن التنديد بأساليب، وأشكال هذه الهيمنة، ووسائل القهر، وهنا توجه الانتقادات إلى المجتمع العربي الذي أنتج خطابا إسلاميا متشددا"²، وتطرح النسوية فكرا نقديا متشددا للمنظومة الدينية من منطلق الكشف عن التحيزات الذكورية في ثنايا المعتقدات، والممارسات الدينية، وقد عرفت الحركة النسوية الغربية ظهور اتجاهات،

¹ هبة السيد محمد عبد الحافظ، النسوية وإشكاليات التأويل المعاصر للنص الديني، رؤية نقدية، المؤتمر السنوي الدولي الرابع لقسم الفلسفة رؤى إبداعية في هيرمنيوطيقا الزمن، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، مجلد 04، العدد02، 2018، ص1347.

² حيرش سمية، الحركات النسوية بين الخطابات العلمانية والإسلامية، المؤتمر الدولي حول خطاب النسوية والثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، مارس 2014، ص49.

وتيارات اهتمت بالدعوة إلى إعادة تأويل النصوص الدينية أو ما أطلق عليه نقد الهرمنيوطيقا الدينية، ذلك أن "النقد النسوي للنصوص الدينية بدأ يتزايد تزايداً مستمراً، ومن أشهر أعلام النسوية المتخصصة في دراسة الكتاب المقدس واللأئي يكتبن في إطار تقاليد العقيدة المسيحية إليزابيث شوسلر فيورينزا Elisabeth Schüssler Fiorenza ، التي تحاول من خلال ممارسة ما تسميه هرمنيوطيقا الشك الكشف عن عملية الرقابة، والتتقيح التي كثيراً ما تستغل للحفاظ على التقاليد الذكورية في المسيحية، فتشك فيورينزا في كل أشكال التفسير التي تهتمش المرأة أو اهتماماتها"¹، فتعتقد النسوية أن الدين متداخل مع البنيات الأبوية وطرق التفكير الإنساني، وهذا ما يضيء بدوره مشروعية على الممارسات الذكورية الثقافية، والاجتماعية والرمزية المرتبطة بالمرأة.

ولقد تحدثت النسويات في الغرب كل المؤسسات الدينية بتبنيها خطاباً جديداً يرفض إقصاء المرأة، واعتبارها جنساً ثانياً بمسوغات دينية، وذلك بعد دعوتها إلى لاهوت نسوي جديد يخدم مصلحة المرأة، ويحقق لها قيم العدل والمساواة، هذا اللاهوت النسوي يقوم على "تفكيك التولوجيا الذكورية، وكشف تحيزه الجندي إلى إعادة بناء تولوجيا جديدة نسائية تنتجها النساء أنفسهن، ونسوية تخدم طموحات النساء، وتطلعاتهن إلى العدالة، والمساواة والتحرر... وهذه الرسالة تقوم على حركتين معرفيتين، حركة التفكيك، وهدفها كشف الأصول الذكورية الباترياركية للثقافة الدينية بكل عناصرها، وحركة إعادة بناء فهم ومعرفة دينية جديدة"²، وقد تأثرت الحركة النسوية في العالم العربي، والإسلامي بتوجهات النسوية الغربية، وتبنت مواقفها الراديكالية "من خلال بلورة خطاب نسوي ديني قائم على أسلمة مصطلحات تستعار من الفكر النسوي الغربي، والعالمية وهذا الانقلاب على دراسة التراث الديني الإسلامي من منظور نسائي يشبه كثيراً ما يعرف في الثقافات الأخرى الدينية باللاهوت

¹سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص236.

² زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي ضمن مؤلف جماعي، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، أكدال، الرباط، ص33.

النسوي المسيحي أو اليهودي"¹، فركزت النسوية في الوطن العربي والإسلامي على نقد الخطابات الدينية، والمؤسسات الفقهية، وتفكيك أصولها، وأبنتها من أجل الكشف عن نظامها والمسكوت عنه فيها، وإعادة بناء خطاب جديد يخدم المرأة، ويحررها من كل أشكال القهر المسلطة عليها باسم الدين، وأدبياته الفقهية .

ولا يخفى أن أغلب رموز الحركة النسوية العربية، والإسلامية نشأت في بيئة غربية وتلقين تعليمهن في المؤسسات الأكاديمية والثقافية الغربية، والمخابر النسوية الراديكالية لذا فإن "التشابه بين مسار النسوية المسيحية، والنسوية الإسلامية واضح حتى في مستوى التخصصات، والفروع التي تدخل تحت المسمى العام للنسوية الإسلامية، فمثلا قامت النسوية المسيحية على قاعدة إعادة النظر في المقولات الكبرى التي تقوم عليها العقيدة المسيحية، وعلى تأويلية جديدة للكتاب المقدس من وجهة نظر نسوية، قامت النسوية الإسلامية على محاولة فهم مكانة النساء في القرآن أولاً"².

وقد ارتبطت الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في قيم المنظومة الدينية باعتبارها قيم ذكورية تقصي المرأة بالمد النسوي التحرري في الوطن العربي، والإسلامي وذلك في خطابات وكتابات "رائدات الدعوة إلى تحرير المرأة مثل عائشة تيمور في دعوتها إلى مبدأ القوامة المشروطة بديلاً للمطلقة، ونظيرة زين الدين في ردها على القول بنقص عقل المرأة ودينها، وقد انظم إلى هذا الوعي التاريخي النقدي منذ الثمانينات من القرن المنصرم منظور نسوي/ جندي من داخل المنظومة الدينية، إذ تولت النسويات المسلمات منذ الستينات وضع القواعد الأولى للنسوية في المجال العربي الإسلامي مع أعلام مثل نوال السعداوي التي اهتمت بنقد الممارسات الاجتماعية الأبوية، وبتعريف مظاهر التمييز، والقهر التي تعاني منها النساء في

¹ حيرش سمية، الحركات النسوية بين الخطابات العلمانية والإسلامية، المؤتمر الدولي حول خطاب النسوية والثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، مارس 2014، ص46.

² مصطفى الغرافي، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة، بحث محكم، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 2016، ص15.

الواقع الاجتماعي مع السعي إلى تنفيذ كل المسوغات التي برر بها تلك الممارسات، وفاطمة المرنيسي التي ساهمت بحوثها العلمية في تفكيك الأصول الدينية والتراثية الثقافية لأشكال التمييز، والقهر المسلطة على النساء¹، غير أن هذه الجهود النسوية في الوطن العربي لم تتبنى رؤية واضحة، وعميقة في تفكيك الخطاب الديني وأشكال التحيز في الثقافة الدينية "وإن غاب عن ذلك السعي التنظير المباشر، والمناهج التحليلية المتعمقة للمصادر الرئيسية، والمسميات من أجل طرح رؤية تجديدية شاملة حول قضايا المرأة في منظومة الفكر والعلوم الدينية"².

إن دعوة النسويات إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة نسوية، ومحاولة تفكيك منظومة الأحكام الفقهية المستنبطة من القرآن الكريم، والدعوة إلى رفض الموروث التفسيري لكونها تقاسير تصدر عن خلفية نظرية أحادية، هي نظرة الرجل إلى النص القرآني، وفهم أحكامه فهما مخصوصا يغيب فيه كل اعتبار للنظرة النسوية، بما تتضمنه من أسئلة ملحة يفرضها وضع المرأة في العصر الحديث، فتعتقد النسويات أن التسلط في الفهم، وادعاء احتكار الحقيقة، كان من جملة نتائج التفسير الذكوري للنص القرآني القائم على إعلاء سلطة المقولات الذكورية الموروثة، وهو شكل من أشكال السلطة التشريعية في المؤسسات الفقهية "ولا يتعين على المرأة المسلمة سوى قراءة النص غير عابئة بالتقاسير المقيدة التي لا تعترف بوجودها للحصول على هذا التحرر الذي لا يجب أن تحرم منه"³، كل ذلك ما هو إلا وجه من أوجه القراءة التفكيكية الغربية العلمانية القائمة على مبادئ الهرمنيوطيقا الغربية ومناهجها في إعادة قراءة النصوص الدينية من منظور نسوي أيديولوجي.

¹زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة ضمن مؤلف جماعي النسوية الإسلامية، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود الرباط، أذال المملكة المغربية، 13 يونيو 2016، ص42-43.

²أميمة أبو بكر، لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي؟ ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ص04.

³آمنة ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، تر: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، ط1، 2006، ص13.

وتباينت المواقف داخل الفكر النسوي العربي في تعاملها مع المؤسسة الدينية ومرجعياتها المختلفة "فمنها ما يعي للتمييز بين ما وافق الخطاب الشرعي الثابت، وما استقر في الفقه والتفسير بسبب العرف، دون ربط كل القضايا المتعلقة بالمرأة بالتاريخ؛ خصوصا إذا كانت حكما منصوحا في صريح الآيات، وصحيح الأحاديث، زمنها ما هو رافض لكل ثابت بالضرورة متخذا من التفكير منها في كل ما يعترض طريقه من نصوص؛ فبلغ منهن الغلو إلى رفض الأحاديث النبوية جملة، بل مناقشة النص القرآني من حيث الثبوت أو المصدر الإلهي لبعض آياته، وإعلان الدعوة إلى إسلام جديد أو ثيولوجيا إسلامية جديدة من خلال إخضاع النصوص القرآنية والنبوية، وكل المحتوى الحضاري للتجربة الإسلامية إلى النقد التاريخي، والفكري أسوة بما حدث في تاريخ الثقافة الغربية"¹، فترجم الحركات النسوية أن الأحكام الإسلامية في مختلف تجلياتها كالتفسير والنصوص الفقهية قد تمثلت توجهها مركزيا حول الرجل يمكن أن يفسر بسهولة باحتكار المؤسسات الدينية سلطة الاشتغال في مجال أمور الدين، وإقصاء النساء من هذه الدائرة، وعليه فقد أودع علماء الدين الرجال العلوم الدينية جل أسئلتهم، واهتماماتهم الذكورية، وكيفوا تلك العلوم بما يتناسب وتحيزاتهم الذكورية، وإن يكن ذلك على حساب اهتمامات، ومشاكل النساء، "وهذا يعني إعادة قراءة النصوص، وتحديد تفسيرات سابقة على حقيقتها بعيدا عن الذكورية، والمجتمع الأبوي؛ فترى أماني صالح أن إنصاف المرأة يتمحور حول تفكيك التاريخ البشري عن النصوص الإسلامية التأسيسية، وترى أن الظلم في المجتمعات الإسلامية ينبع من المنظومة الثقافية الرسمية والشعبية، ومن منظومة العلوم المرتبطة بالدين وتفسيراته، ومن التنظيمات الاجتماعية التي تزعم تمثيل الدين"²، لهذا تدعو النسويات في الوطن العربي والإسلامي إلى التفرقة بين الإسلام، وتفسير النصوص الشرعية، والذي يقوم على الفهم والاجتهاد العقلي البشري " ففي

¹ هبة السيد محمد عبد الحافظ، النسوية وإشكاليات التأويل المعاصر للنص الديني، رؤية نقدية، المؤتمر السنوي الدولي الرابع لقسم الفلسفة رؤى إبداعية في هيرمنيوطيقا الزمن، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مجلد 04، العدد 02، 2018، ص 1345.

² المرجع نفسه، ص 1351.

الخطابات الشعبية، ووسائل الإعلام وحتى الخطابات الأكاديمية لا تزال الرؤية الأحادية للإسلام هي المسيطرة في الخطابين الأكاديمي والشعبي، فكثيرا ما نسمع عبارات...القرآن يقول...ووفقا للشريعة الإسلامية...ونادرا ما يشير هؤلاء الذين يتحدثون باسم الإسلام إلى أنهم يعبرون فحسب عن وجهة نظر ضمن وجهات نظر أخرى، فالنصوص المقدسة والقوانين المستخلصة منها هي مادة التأويل البشري، وعلاوة على ذلك، فالذين يتحدثون عن الإسلام أو بالأحرى عن دين ذي علاقة بالإسلام يخفقون في وضع فارق بين الإيمان (قيمه ومبادئه) والفقهاء (القوانين والممارسات)¹.

استغل تقويض المقدس الديني مساحات واسعة من المتون الروائية النسوية الجزائرية، وذلك لارتباط الدين بشكل وثيق بالبنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري المحافظ، ذلك أنه "لم يكن اعتماد الرواية على العصب الديني لسيروية حيثياتها سوى لكون الدين أهم بوصلة للحياة وبه ومنه وفيه تلتقي الذوات والأفراد، والمجتمعات كما أن سلطتي الدين العقلية والوجدانية تسمحان له بأن يتقمص كل السلطات"²، ونظر لما يحاط الدين من تقديس واحترام تمس المعتقدات والشعائر والمقدسات المكانية والزمانية، فقد توخت الروائيات الحذر أثناء الخوض فيه، ورغم ذلك فإننا نلمس حضور تيمة الدين الذي تناولته الكاتبات الجزائريات وفق منظورهن الإيديولوجي النسوي، ومحاولة تقويض مرجعيته فاعلا ومؤثرا. وينظر إلى الدين " بكونه مجموعة من المعتقدات المتعالية عن المكان والزمان الحسينيين، وهو أيضا عبارة عن مجموعة من الأفكار الغيبية الخارقة، والممارسات الإحتفالية والطقوسية التي لها علاقة بالإيمان، والاعتقاد وتمثل القيم الفضلى. وبالتالي يتميز السلوك الديني

¹ZIBA MIR HUSSEINI MUSLIM WOMENS QUEST FOR EQUALITY BETWEEN ISLAMIC LAW AND FEMINISM Critical Inquiry Vol 32 Nr 04 SUMMER 2006, THE University of chicago press, p633.

²عبد الله أوغرب، تجليات السلطة الدينية في الرواية الجزائرية، قضاة الشرف لعبد الوهاب بن منصور أنموذجا، أعمال المؤتمر الدولي الثاني عشر الرواية العربية في الألفية الثالثة ومشكل القراءة في الوطن العربي، الجزائر 2016، ص125.

بالإنتقال من المندس نحو المقدس، أو الانتقال من الدنيوي إلى الأخروي أو الروحاني، وتحريم المساس بالمقدس أو انتهاكه أو الإساءة إليه، ومن ثم، فالدين بمثابة طابو لا يمكن خرقه أو تجاوزه أو التمرد عليه¹، وفي المقابل ارتبط تجاور المقدس العقائدي ومحاولة زعزعة قدسية تلك المرجعيات بالأيدولوجيا النسوية، والبنية الفكرية الحداثية التي تأثرت بها بعض الكاتبات النسويات الجزائريات إذ شكل "الدين في الثالوث المحرم هو مستوى علويا مقدسا يحايثه التدنيس والاختراق في الكون السردى"²، وبذلك أخذت الرواية النسوية الجزائرية تنقد الممارسات الاجتماعية ضد المرأة وخاصة السلطة الأبوية تحت غطاء الدين، والمؤسسة الفقهية وفق تنظيرات الحداثة والفكر النسوي، ذلك أن الحداثة هي "حركة تعرية وتعر إنها وضعية نقدية تأويلية تعرض كل المسلمات في كل الميادين إلى الانهيار، وهي إذ تكون علاقة تأويلية بالتراث، تكون تعريا لبناء الرمزية اللاواعية، وتفككا أليما ولكن لا مناص منه، لأساطيره المؤسسة"³، وبذلك فإن النسوية كانت تنظر إلى الدين على أنه تمظهر من تمظهرات الأبوية لذا عملت على تقويض المنظومة الدينية والتشكيك في مرجعياتها من خلال آلية تفكيكية كان "أولها نقد، وتحليل ممارسات السلطة الأبوية التي تعد مسئولة عن قتل النساء أنفسهن، وثانيهما نقض كل ديانات السلطة الأبوية، وثالثهما استبعاد، ورفض كل الديانات الأبوية، ذلك لأن الرجال يهيمنون عليها، ومن ثم فإن الطبيعة الثورية للحركة النسوية تتمثل في الخروج من المجتمع إلى ما هو أبعد من الديانات الأبوية"⁴.

تعرضت النصوص السردية النسوية الجزائرية إلى الأحكام الشرعية إما بالانتقاد، والاستهزاء والطعن في مصدرها التشريعي الأول، فقد تأثرت بالموقف النسوي الغربي الي الدين، فحملت

¹ جميل حمداوي، سوسيولوجيا الأديان، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2017، ص93.

² بحري محمد الأمين، سميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من إنتاجية الدال إلى تسويق المدلول الملتقى الدولي الخامس السمياء والنص الأدبي، ص6.

³ رجاء بن سلامة، بيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص145.

⁴ علي حسن قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتقد الذكوري، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد 22، العدد 22، أبريل، 2019، ص259.

الرواية النسوية في الجزائر شعار تحرير " القرآن من الفقه الذي أحيط به والذي يختزله في مجموعة من الأحكام المحللة والمحرمة...ولكن لم يعد بالإمكان اعتباره مصدرا للتشريع والاجتهاد في مجال المعاملات والحياة العامة. لم يعد بالإمكان الإبقاء على اللامساواة بين الرجال والنساء، ولم يعد بالإمكان قطع يد السارق، وقتل المرتد وقتل الزاني المحن وجلد شارب الخمر"¹، وإما بوصفها بالطقوس البالية التي لا تتماشى ونوازل المجتمعات المعاصرة فهي تحتاج إلى قراءة تفكيكية "فكتب التراث في حاجة لقراءة تفكيكية نظرا إلى أنها تحدد المنظومة القيمية، والاجتماعية، والدينية للمجتمعات القديمة من جهة ومازالت تمثل مرجعية المفكرين المحافظين اليوم والذين ينافحون عن نظام إسلامي بطيركي من جهة ثانية"². وإما بوصفها مقدسات وثابت رجعية يجب مراجعتها وفق تطور العصر وروح الحداثة، فتبنت الرواية النسوية الجزائرية الرؤية الفكرية النسوية في نظرتها المتطرفة للمنظومة الدينية واعتبارها مصدر التخلف والرجعية، بل ومصدر التطرف والعنف الأصولي "لكل المجتمعات الديمقراطية ثابت يبني عليها العقد الاجتماعي، منها احترام القوانين ومبدأ انفصال السلطات، ناهيك عن مبادئ المساواة والعدل والحرية. وإذا كانت هذه الثوابت لا يتحدث عنها كثيرا فلأنها ليست من صنف الثوابت الجامدة التي تعطل تقدم المجتمع وتحرر الأفراد، وتسم حياة الشعوب، أما ثوابتنا نحن فهي ما يبرر اللامساواة واللاعادلة واللاحرية، بل وما يسوغ الإرهاب والعنف. إنها بمثابة مقدسات تلهج بها مجتمعاتنا العربية فتجعلها حجر عثرة في التغيير والإصلاح الحقيقي"³، وبذلك لم تسلم المنظومة الدينية ومؤسساتها المختلفة من النقد، وتوجيه الاتهام لها باعتبارها المسؤولة على اقضاء المرأة، واضطهادها دينيا واجتماعيا وثافيا، والباحث في المتون السردية النسوية الجزائرية يقف أمام هذه الايديولوجيات النسوية

¹رجاء بن سلامة، نقد الثوبت أراء في العنف والتمييز والمصادرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 111-112.

²آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية، دراسة جنديرية، المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 21-22.

³رجاء بن سلامة، نقد الثوبت أراء في العنف والتمييز والمصادرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 2011، ص 5.

التي تأسس لهذه الرؤى، والمقاربات الجندرية، ذلك أنها تعتقد أن ظلامية المؤسسة الدينية هي سبب تخلف المرأة واقصاءها، وأنها سلطت على المرأة "أبشع صور الظلم، حيث أنكرت كرامتها وسلبتها حرمتها. واعتبرن أن القرارات في المجتمع الإسلامي تسير في اتجاه وحيد، حيث أن قوة القانون، والأعراف لا تمارس إلا على المرأة. وتتفق الكاتبات في اعتقادهن بالتحقير المفرط، الذي تكرسه النصوص القرآنية، والذي تبنته الشريعة الإسلامية، إلى درجة جعلت المرأة مجرد صورة للرجل وخادمة له. إن هذه الفكرة التي تناقلتها كل الروايات تجد تعبيراً لها في مختلف الاتهامات، ولقد خاضت فيها معظم الكاتبات، في إدانة قطعية للإسلام الذي اتهمه بأنه حصر تعريفه للمرأة بما يناسب الاستبداد المطلق للرجل، وما يستجيب لحاجاته"¹.

وقد تجلت ثيمات تقويض الرواية النسوية الجزائرية للمقدس الديني بكل ومؤسساته وخطاباته في المساس بأخطر مرجعيات المجتمع الجزائري المسلم، وهي مرجعيات تتعلق بعقيدته الإسلامية المقدسة، ومنظوماته الفقهية، وشعائره العملية، وهذا ماسنقف عليه من خلال:

1- تجاوز المعتقد الديني والمساس بقديسيته:

يرتبط المقدس العقائدي بمسائل العقيدة وأصول الدين التي لا اجتهاد في نصوصها، وإنما يتم قبولها يقينا بلا شك ولا ريب "فالعقيدة هي الأمور التي يجب أن يصدق بها القلب، وتطمئن إليها النفس حتى تكون يقينا ثابتا لا يدخله ريب... وتستعمل لفظة العقيدة الإسلامية للدلالة على الإيمان الجازم بالله، وما يجب له في ألوهيته وربوبيته، وأسمائه وصفاته،

¹سكينة مساعدي، روايات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر، تر: نادية الأزرق بن جدة، موفم للنشر، الجزائر، 2012، ص101.

والإيمان بملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين، وأمور الغيب وأخباره¹.

ففي رواية مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق تتجراً الساردة على رمز ديني مقدس عند عموم المسلمين المتمثل في شخصية السيدة عائشة رضي الله عنها إحدى زوجات النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك عندما تتحدث عن نفسها من خلال إصرارها على التكرار الذكوري ورفضها لأنوثتها، والظهور بمظهر رجل، تقول الساردة "ما الذي أصاب لويزا والي القوية التي تستجد بها صبابا الحي في المواقف الصعبة؟ ما الذي أصاب (عيشة راجل) كما تحب أغلبهن تلقيني"²، هذا التجرؤ الذي يحمل طعنا في السيدة عائشة رضي الله عنها، إذ تعد عبارة (عيشة راجل) تشويها لها، وذلك لأن هذا الوصف يحيل إلى المرأة المسترجلة، والمتجردة من أنوثتها من حيث القوة والتسلط، ويرجع هذا الوصف إلى رواسب الدولة الفاطمية العبيدية التي حكمت المغرب الإسلامي، والذين ينصبون العدا للصحابة الكرام وأمهات المؤمنين خاصة السيدة عائشة رضي الله عنها، وتقصد الشيعة بهذه العبارة خروج عائشة رضي الله عنها في موقعة الجمل" فهي عند الشيعة في قرن واحد مع معاوية، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ويزيد، وسائر بني أمية، مع إنها ما قتلت صالحا ولا فرضت بيعة على الأمة بالسيف، ولا اقتنت الجور، والقصور والغلمان والجواري"³، غير أن السيدة عائشة رضي الله عنها لم تخرج إلا لطلب الإصلاح وجمع كلمة الأمة" وقد نقض ابن العربي المالكي رحمه الله احتجاج الرافضة هذا وبين بطلان طعن الرافضة على عائشة بآية الأحزاب ومما قاله: إذ قالوا إنها خالفت أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم وخرجت تقود الجيوش، وتباشر الحروب، وتقتحم مآزق الحرب، والضرب فيما لم يفرض عليها ولا

¹ محمد ورنيني، العطري بن عزوز، أهمية علم العقيدة في تأصيل المناهج الجامعية، مجلة الاجتهادات للدراسات القانونية والاقتصادية، مج 08، العدد02، السنة 2019، ص98.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص104.

³ خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، ص ص137-138.

يجوز لها... إلى أن قال: وأما خروجها إلى حرب الجمل: فما خرجت لحرب، ولكن تعلق الناس بها، وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة وتهاجر الناس، ورجوا بركتها في إصلاح، وطمعوا في الاستحياء منها مقتدية بالله تعالى في قوله: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ سُورَةُ النَّسَاءِ ١١٤

ويقوله ﴿وَإِن طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ سُورَةُ الْحُجُرَاتِ ١٩¹، وبذلك فإن نزعة التمرد عند الساردة ورغبتها في التحرر جعلها تتجراً على المنظومة الدينية برموزها، ومعتقداتها المقدسة في المجتمع الجزائري، والتي لا يجوز الخوض فيها بلا علم "فمن تكلم في هذا الباب بجهل أو بخلاف ما يعلم من الحق كان مستوجبا للوعيد، ولو تكلم بحق لقصد اتباع الهوى لا لوجه الله تعالى، أو يعارض به حقا آخر، لكان أيضا مستوجبا للذم، والعقاب. ومن علم ما دل عليه القرآن والسنة من الثناء على القوم، ورضا الله عنهم، واستحقاقهم الجنة، وأنهم خير هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس - لم يعارض هذا المتيقن المعلوم بأمر مشتبهاة: منها ما لا يعلم صحته، ومنها ما يتبين كذبه، ومنها ما لا يعلم كيف وقع، ومنها ما يعلم عذر القوم فيه، ومنها ما يعلم توبتهم منه، ومنها ما يعلم أن لهم من الحسنات ما يغمره، فمن سلك سبيل أهل السنة استقام قوله، وكان أهل الحق، والاستقامة والاعتدال، وإلا حصل في جهل وكذب وتناقض كحال هؤلاء الضلال"².

تواصل الساردة انتهاك المعتقدات الدينية، وذلك من خلال المساس بقديستها، وتعرضت فضيلة الفارق إلى علاقة الذكر بالأنثى من أوجهها المختلفة الاجتماعية والنفسية والدينية،

¹ عبد القادر بن محمد عطا صوفي، الصاعقة في نسف أباطيل وافتراء الشيعة على أم المؤمنين عائشة مع دفع الكذب المبين عن أمهات المؤمنين، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 2004، ص211.

² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ج4، ط2، 1991، ص ص312-313.

فنجدها تخترق المحظور العقائدي على لسان شخصية صديقتها في الغرفة الجامعية سماح " وماذا الذي حدث بينكما أصغى إليك وقبلك وقال لك أنا لست مثل الآخرين... حين خلق الله آدم وجعله سيدا في الجنة ضجر لأنه وحيد فخلق له حواء من ضلعه فسر بها أول الأمر وبعد فترة مل منها فقال لربه أعدها إلي فأعادها وظل على هذه الحال ثلاث مرات وفي آخر مرة حذره الله من هذه اللعبة فخيره أن تظل معه إلى الأبد أو تختفي من حياته إلى الأبد فطلب أن تظل وهذا ما حصل لكن هذا لا يعني أن حواء ظلت سعيدة معه هذا آدم الذي سجدت له الملائكة فما بالك بحبيب ابن عمك!"¹، فالروائية من خلال شخصية سماح اخترقت مقدسا عقائديا تمثل في تجاوز مصادر التفسير الإسلامي فهي لم تحتج بأدلة شرعية من القرآن الكريم أو السنة النبوية في قضية خلق آدم عليه السلام وإنما اعتمدت على أدبيات توراتية، ومسحوية مشكوك في صحتها من سفر التكوين (الإصحاح الثالث) وهذا ما يتعارض والمقدس العقائدي الإسلامي في الخوض في قضايا العقيدة والغيب وربما استمدت هذه الفكرة المتأصلة في نفوس العديد جذورها من الخطيئة الأصلية... فقد انتقلت اليهودية والمسيحية، في الحديث عن أصل الخلق، وتصوير المرأة الحاملة الأبدية لذنوب أمها حواء²، وقد استدللت الروائية بهذه الرواية التراثية المحورة لتمرير رسالة مشفرة تخص وضع المرأة في التراتبية الدونية التي يكرسها المجتمع الفحولي منذ وسمها برمز الغواية، والإغراء والخطيئة الأبدية حيث أن "عدم المساواة بين الجنسين حمل المرأة وزر الخطيئة الأزلية في أغلب مجتمعات العالم وبخاصة العلم المسيحي الذي أرجع دونية المرأة بيولوجيا في حين لا يوجد اعتقاد مماثل في الإسلام"³.

¹ مزاج مراهقة، ص 37.

² صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع دراسة انثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008، ص 45.

³ النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003، ص 128.

وفي انتهاك لمقدس آخر متمثلاً في سنة من سنن النبي صلى الله عليه وسلم الرسول صلى الله عليه وسلم وهي صيام يوم الخميس والاثنين، فالساردة تحاول التقليل من هذه السنة النبوية، وذلك عندما جمعتها مع أمر لا علاقة له بتشريعات الدين الإسلامي، وإنما لأمر يجمع بينها، وبين يوسف عبد الجليل، تقول الساردة "رحت أبحث عن أي علامة أخرى تربطنا بعضنا البعض، قفزت إلى كتب الأبراج لمبصرة فرنسية، قلت لـنرجس بحماسة: عظيم برجه السرطان.

-ضحكت نرجس، وقالت لي مازحة:

-ربي يهدي.

-بحثت من جديد عن اليوم الذي ولد فيه:

-إنه خميس.

-عظيم.

-قلت: ليس عظيماً، أنا مولودة الاثنين، هذه معاكسة من القدر؟

-أدهشتني يومها بإجابتها:

-إنها مغازلة من القدر صوميهما معا كما كان يفعل الرسول عليه الصلاة والسلام، وستشعرين بالوحدة بينكما، لقد كان أحب يومين إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بعد الجمعة¹.

كما تتماهى الساردة عن طريق شخوص الرواية التلاعب بمقدسات العقيدة الإسلامية وانتهاك حرمتها، فالله عزوجل وجب تنزيهه من كل صفات البشر قال الله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص 96-97.

شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿سُورَةُ الشُّورَى ١١﴾، تقول الساردة على لسان توفيق عبد الجليل "ما المانع في اعتبار السينما محاولة لرؤيا ما يراه الله، أو أخذ موقعه بمحاولة لصنع ماكيت للحياة ومراقبة ما يحدث عليها بالفرجة، بعد أن فشل الحكواتي والنص المكتوب على بلوغ تلك المتعة"¹، غير أن الساردة ومن خلال لغتها تتجاوز المقدس العقائدي المتمثل في الذات الإلهية بإجراء مقارنة بين الله، والسينما وهو استهزاء صريح، وغير مبرر على هذا المقدس العظيم، فالساردة تتبنى خطابا يقوم على محاولة لإعطاء مفهوم جديد لله، من خلال المقارنة بين الألوهية وكيونة الإنسان، فهي تحاول أن تصنع من الكينونة ألوهية أو أن تجعل الألوهية كينونة، وهو خوض في مالا يجوز المساس به باعتباره مقدس في المجتمع الجزائري، غير أن هذا التجرؤ يطغى عليه الخطاب الإيديولوجي العلماني الذي ينظر إلى المادة كمركز للكون .

وفي رواية المتمردة لمليكة مقدم نكتشف تلك الجرأة المنقطعة النظير في تدنيس المعتقدات الدينية، بل تبوح بطلتها بالكفر والإلحاد في رواية رجالي، حيث تذكر ذلك صراحة "بعد أن خرجت من وحدة موحشة، وانتعشت بفضل الحب وصحبة بعض الفتيات العنيدات مثلي، بوسعي أخيرا أن أفشى سرا خطيرا، أنا ملحدة مند بلغت الخامسة عشر. كم يريحني أن أستطيع أخيرا إعلان ذلك والمجاهرة به، فذلك الإعتراف محفوف بالمخاطر في مجتمع من أقل المجتمعات تسامحا"²، تبوح الساردة بتجاوز قدسية المعتقدات، فرفضها للمؤسسة الأبوية، وعلى رأسها الأسرة جعلها تشكك في إيمان والديها، وهي بذلك تحاول خلخلة المنظومة القيمية والدينية للمجتمع، والتشكيك في ثوابت تشكل مركزية المجتمع الجزائري المحافظ، وهو ما يدخل في نطاق الخطاب اللاديني الذي يعد "تطرفا في التحلل

¹المصدر نفسه، ص174.

²مليكة مقدم رجالي، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007، ص62.

من الدين والازدراء عليه، والسخرية به، وهنا يكون هذا اللون من التطرف أمراً طبيعياً، لأنه مسابير لقوانين الفعل ورد الفعل"¹.

إن موقف الساردة من ثوابت الإيمان ينطلق من مرجعيتها النسوية، وموقفها الأيديولوجي من المنظومة الدينية، وعلاقتها بالعادات والتقاليد الاجتماعية التي تغطي على الأفكار الدينية فتطمسها تماماً، بل وتحل محلها لتكتسب هي صفة القداسة الدينية" فيأتي رجال الدين، واللاهوتيون، ومن لف لفهم ليضيفوا عليها مسحة دينية، ولتصبح جزءاً لا يتجزأ من التراث الديني، بل قد يرتفعوا بها لتبلغ حد القداسة، ويوصف من ينكرها بأنه كافر مارق، مع أن الدين منها بريء"²، تقول الساردة "لم يحظ والذي بحظ ارتياد أية مدرسة ولئن كانت مدرسة قرآنية، فهما مسلمان بهذا الإيمان الذي لم يحتك بأي خيار آخر صلابة صنعتهما قرون من التقاليد الشفهية في خدمة إله واحد"³، فهو إيمان فرضته العادات والتقاليد الشفهية الأبوية المتوارثة، وهذا طعن صارخ في كل الشعائر الدينية، مما يدخلها في باب إنكار الدين كشريعة إلهية، وشعائر ربانية مفروضة يتقرب بها العبد إلى الله، وهذا ينطلق من إيديولوجية معتنقي الفكر النسوي الغربي، والذي يصنف ضمن الخطابات التي تقوم" في هذا المجال على إنكار الدين واعتباره طوراً متخلفاً من أطوار التقدم الاجتماعي"⁴.

تواصل الساردة الاستهزاء بأحكام الشريعة ونعتها بآيات الله محاولة تقويض المؤسسة الفقهية المتمثلة في مؤسسة الفتوى والفقه، وهي أشد خصوم النسويات فكراً وتمركزاً حول الفكر الذكوري، ذلك أنه مع "بروز حركات الإسلام السياسي، مما أشاع في صفوف النساء خاصة موجة من الخوف إزاء الشعائر التي ترفعها هذه الحركات، وهي شعارات تعادي باسم الدين، وبمسوخ الوفاء لتعاليمه طموحات النساء نحو التحرر والمواطنة الكاملة الحقوق، كما تهدد

¹ يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، دار الصحوة، القاهرة، ط4، 1996، ص13.

² إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996، ص177.

³ مليكة مقدم المنتمدة المركز الثقافي العربي، ص18.

⁴ يحي هاشم حسن فرغل الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الأفاق العربية مدينة نصر القاهرة، ط ، ص221.

بتجديد الاستيلاء الذكوري على الدين¹، وقد كان ذلك سببا لهجرتها إلى فرنسا وسبب مآسيها، فتربط الساردة بين الشريعة والفكر الأصولي المتشدد، غير أنها لم تتحرر من هذا الفكر في فرنسا أين تنتشر حركات أصولية تحمل إيديولوجية دينية متشددة، تقول الساردة "إنك لم تنازلي إلى هذه الدرجة إنك لم تقطعي هذا الطريق كي تقاسي هذا الآن، إنك لم تهربي من آيات الله هناك كي تتحملي آيات الله هنا"²، فتظهر الساردة موقفا متطرفا من الدين وأحكامه، ينبع من إيديولوجيتها النسوية في رفض كل ما هو ديني قد يكون حائلا دون تحقيق تحررها الكامل في أي فضاء.

وفي رواية بوابة الذكريات، تكشف الساردة عن تدنيس مضمرة لإسم يحمل قدسية عظيمة عند المسلمين جميعا يتمثل في اسم فاطمة، وهو اسم بنت النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل يشكل هذا الاسم رمزا دينيا عند جميع المسلمين قاطبة فيدخل ضمن إطار المقدس، فالرمز الديني يفرض الهيبة والخوف والرجاء، والمحبة كتعابير نفسية سيكولوجية، وتدنيس الساردة للرموز الدينية يتوافق مع الرؤية النسوية في نظرتها المعادية للمنظومة الدينية بكافة مرجعياتها، ومؤسساتها باعتبار أن هذه الرموز المقدسة هي ثمرة سيطرة التصور الذكوري على المفاهيم الدينية "التأويل الذكوري الذي ساد بفضل ما كان للرجال من سلطة فعلية في الأرض هو الذي أعاد تشكيل تلك الرموز الدينية ثقافيا.... وهي من ثمة ليست حقائق مطلقة أو نهائية أو منزلة ومتعالية، حتى وإن كان الدين هو المرجع الأصلي لها"³، كما وردت أحاديث نبوية شريفة في فضائل فاطمة رضي الله تعالى عنها "فعن عائشة بنت طلحة، عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما رأيت أحدا كان أشبه كلاما وحديثا برسول الله صلى الله عليه واله وسلم من فاطمة، وكانت إذا دخلت عليه قام، فقبلها،

¹زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة ضمن مؤلف جماعي النسوية الإسلامية، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود الرباط، أكدال المملكة المغربية، 13 يونيو 2016، ص39.

²مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، ص64.

³زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة ضمن مؤلف جماعي النسوية الإسلامية، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال المملكة المغربية، 13 يونيو 2016، ص33.

ورحب بها، وأخذ بيدها، وأجلسها في مجلسه، وكانت هي إذا دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قامت إليه فقبلته، وأخذت بيده، فدخلت عليه في مرضه الذي توفي فيه، فأسر إليها فبكت، ثم أسر إليها فضحكت. فقلت: كنت أحسب أن لهذه المرأة فضلا على النساء، فإذا هي امرأة منهن، بينما هي تبكي إذ هي تضحك، فسألته عن ذلك، فقالت: إني لكذا أخبر بسر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، سألتها عن ذلك؟ فقالت: أسر إلي أنه ميت فبكيته، ثم أسر إلي فأخبرني أنني أول أهله لحوقا به فضحكت"¹، فحمل الساردة لاسم فاطمة جعلها مختلفة عن الآخرين الفرنسيين، وجعلها محل احتقار واستهزاء، تقول الساردة "وأنا في هذا القسم الإعدادي أنسى بأني مختلفة بالنسبة إلى زميلاتي من خلال اسم أبي الطويل واسم فاطمة هذا الذي يبجلني لدى ذوي والذي ينقص شأنى هنا في نظر الآخرين"².

كما تحاول الساردة القبح في أحكام الشريعة الإسلامية التي تتصف بالشمولية مراعاة مصالح العباد ذكورا وإناثا، وذلك من خلال ما جاء على لسان إحدى شخصيات الرواية التي تقارن بين الشريعة، والنظام العسكري، وهو نظام بشري لا يتصف بالكمال، تقول "بالضرورة عقلت زميلة من بين أولئك اللواتي لا يلتحقن بأسرهن إلا في عيد ميلاد المسيح، ذلك أن هذا الأب باعتباره ضابطا قد أبقى ابنته تحت نظام الشريعة الإسلامية وصرامة الانضباط العسكري في الوقت نفسه!"³، فالأب أجبر ابنته على الانصياع لأوامره، ولأحكام هذا النظام؛ ولذلك جمعت هذه الشخصية بين الشريعة الإسلامية، والنظام العسكري المعروف بالشدّة، والصرامة والظلم، والاستبداد أحيانا، وهذا ما رمت إليه الشخصية في المقارنة والجمع بينهما للطعن في المنظومة الدينية، وفق المقاربة النسوية في موقفها من الدين والشريعة، والنصوص المقدسة المؤسسة قرآنا كريما أو حديثا نبويا شريفا، واتهامها بالذكورية، والأبوية

¹ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، فضائل فاطمة الزهراء، تح: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار الفرقان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص123.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن، ميديا، ط 2007، ص134.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص191.

المكرسة لهيمنة الرجل/ المركز، ولدونية المرأة/ الهامش " فتنطلق القراءة النسوية من مسلمة جاهزة لديهم، وهي أن المرأة ضحية للهيمنة الشيطانية للرجل، ضحية لاغتصابه، ضحية لعنفه، ضحية لتسلطه، مما جعلها في حالة ضعف وضيعة، وهذه المسلمة ناتجة عن مسلمة أخرى، وهي أن القرآن فسر تفسيراً ذكورياً، وأن هذا التفسير هو السبب في اغتصاب حق المرأة لذا وجدوا لهم مبرراً بعدم الأخذ بأقوال المفسرين، وطرحها، واتهام كتب السلف بالسلطوية الذكورية"¹، رغم أن الشريعة الإسلامية هي شريعة رحمة ورفق، وقد جاءت للبشرية خدمة لمصالحهم، وليس للتضييق عليهم. "فالشريعة الإسلامية حررت المرأة من كل قيود العبودية، ورفعت من شأنها منذ فجر الإسلام، ومنحتها الكثير من الحقوق لم تتلها المرأة الغربية إلا حديثاً، وتوضيح رؤية الدين الإسلامي للمرأة ومدى عنايته بها، من خلال تناوله لمختلف قضاياها كمساواتها مع الرجل، ومنحها الحق في طلب التعليم، والعمل والميراث، والتملك، وحتى المشاركة السياسية كالانتخاب(البيعة)، وتقديم المشورة في الشأن السياسي، وهذا يعكس لنا بجلاء عظم المكانة التي حددها لها ديننا الحنيف"²، فشريعة الإسلام السمحة قائمة على المحبة والرفق، والرحمة "فهو تشريع من الله، ومن أحسن من الله تشريعاً؟ وحكم من الله، ومن أعظم من الله حكماً؟ وصبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة؟... فتقرر في دستور المسلمين أن المرأة إنسان محترم، لا يجوز أن تورث، ولا يحل أن تحبس كرها، وأمر الرجال جميعاً أن يحسنوا إلى النساء، وطالب الأزواج جميعاً أن يعاشروا زوجاتهم بالمعروف، وأن يصبروا على أخلاقهن إن كن شرسات الأخلاق سيئات الطباع... فكانت طفرة خرجت بها المرأة من رق الجاهلية إلى حرية الإسلام، ومن أعماق المهانة والاستكانة، إلى حيث مراتب الأعرزة الأحرار"³.

¹ نهلة بنت محمد الناص، معالم القراءة النسوية للقرآن الكريم، من خلال كتابات النسويات المسلمات آمنة ودود أنموذج، مجلة العلوم الشرعية، المجلد 16، العدد 1، صفر 1444/سبتمبر 2022، ص 192-193.

² عبد الباقي عجيلات، الإسلام وقضايا المرأة، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي تندوف، العدد 1، جوان 2017، ص 8.

³ عبد القادر شيبية الحمد، حقوق المرأة في الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2010، ص 14-15.

فجعلت العلاقات بين الرجل والمرأة قائمة على أساس ذلك، وأعطى للمرأة من الحقوق ما لم تحصل عليه أي حضارة من الحضارات، وأقر بإنسانية المرأة، وحرص على إكرامها ومعاملتها بالحسنى أما، وبنات وأختا، وزوجة، فالشريعة الإسلامية قد أرست وثبتت للمرأة العديد من القواعد، والمبادئ التي تكفل لها العيش بأمان وطمأنينة، قال الله عزوجل ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سُورَةُ النَّحْلِ ٩٧.

وتواصل الساردة تقويض المنظومة العقديّة في رواية بوابة الذكريات، فتظهر الساردة نوعا من الخوف والخشية من الأب الذي تعتبره الرقيب الأول على تصرفاتها، وهذا يكشف عن خلل في عقيدة الساردة في الامتناع وتجنب المحرمات، والمدنسات خوفا من الله عزوجل فهو الرقيب على أفعالنا وأعمالنا "تقول جاكليين: أجل لقد قبلنني... طويلا! قالت يحدوها الحنين... قلت وقد هالني انقياد جاكليين واستهتارها في المشهد المستذكر هذا غير معقول وفضلا عن هذا تبدو فخورة بما أقدمت عليه! أما أنا فقد بقيت صامدة التثبت بقيمنا بل سأذهب إلى الإشفاق على هذه الصديقة فإن تترك جسدها يعبث به ذراع رجل غريب أمر يبدو لي حيوانا....والطهارة يا آنسة؟ والعهد المبرم، وإن بشكل غير صريح مع الأب"¹، فتتسبب الساردة صفات الرقيب، والحساب والجزاء للأب، وهذا ما يظهر تأثر الساردة بالفكر اللاهوتي النسوي الغربي الذي يجسد الإله في صورة الأب، ذلك "أن الكتاب المقدس صور الرب في صورة شعبية، بوصفه الأب العظيم الموجود في السماء الذي يكافئ، ويعاقب البشر، وفقا لإرادة غامضة، استطاعت أن تسيطر على خيال الملايين من البشر منذ آلاف السنين"²، فالطهارة والشرف يرتبطان بذلك العهد بين الساردة، والأب مما يجعله يتميز بالرهبة إذا ما تم الإخلال به.

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، ميديا، ط 2007، ص 231.

² علي حسين قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتقد الذكوري: دراسة في الفلسفة النسوية، وادي النيل للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد 2019، العدد 22، 30 ابريل /نيسان 2019، ص 286.

تنتهك الساردة مقدسا عقائديا خطيرا يتمثل في الطعن في صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، والتشكيك في عدالتهم، فالصحابا "كلهم عدول عند أهل السنة والجماعة، لما أثنى الله عليهم في كتابه العزيز، وبما نطقت به السنة النبوية من المدح لهم في جميع أخلاقهم وأفعالهم، وما بذلوه من الأموال، والأرواح بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، رغبة فيما عند الله من الثواب الجزيل، والجزاء الجميل"¹، فتتجاوز الساردة هذا المقدس الرمزي، وتطعن في صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بحجة جرمان ابنته فاطمة رضي الله عنها من الميراث، مشككة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي روته عائشة أن فاطمة والعباس رضي الله عنهما "أتيا أبا بكر رضي الله عنه يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فذك وسهمهما من خير، فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا نورث ما تركنا صدقة إنما يأكل آل محمد من هذا المال. قال أبو بكر والله لا أدع أمرا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه فيه إلا صنعته"²، كما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يقتسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومثونة عاملي، فهو صدقة"³، تقول الساردة "ثقافتنا الإسلامية حيث لم يكن للرسول سوى بنات (أربع بنات، وكل واحدة كانت بنتا استثنائية. البنت الوحيدة التي عاشت بعد وفاته، المحرومة من الميراث الأبوي، عانت من ذلك أيما معاناة، ما أفضى إلى وفاتها"⁴، فالطعن في صحابة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والتشكيك في حديث الشريف يعتبر تجاوزا للمقدس العقائدي صدر عن الساردة في هذا المقطع السردى، والذي يدل على جراءة الساردة، وتحررها

¹ ابن كثير، اختصار علوم الحديث، تح: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014، ص277.

² ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1406هـ، ج12، ص4.

³ البخاري، صحيح البخاري وهو: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، مج4، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2012، ص214.

⁴ أسبا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، ميديا، ط2007، ص270.

من المنظومة الدينية للمجتمع الجزائري الذين يدين أغلبيته بعقيدة الإسلام على مذهب الإمام مالك رحمه الله .

تواصل الساردة تدنيس المعتقدات الدينية عندما تشبه نفسها، والشاب الصحراوي الذي جمعها عمل فني يتمثل في الأوبيرت بين فتيان الثانوية، وفتيات الإعدادية بعلي وفاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم في موقف رومانسي، وهو تشبيه في غير محله لما فيه من انتقاص من هذه الرموز الدينية، تقول الساردة "نسّم هذا الشاب الصحراوي، كما البطل علي، حين طلب يد فاطمة بنت الرسول. ليس أقل من ذلك قلت في نفسي، لم لا نرنو إلى ما هو أعلى من أجل هذا المشهد، الذي أريده موسوما برومانسيتي"¹.

وفي مواجهة صديقها طارق تخترق الساردة مقدسا عقائديا خطيرا يتعلق بالذات الإلهية، والاستهزاء بالله عزوجل وهو من أكبر الكبائر التي قد تخرج صاحبها من ربة الإسلام، يقول الإمام السعدي "إن الاستهزاء بالله ورسوله كفر يخرج عن الدين لأن أصل الدين مبني على تعظيم الله، وتعظيم دينه، ورسله. والاستهزاء بشيء من ذلك نافيا لهذا الأصل، ومناقض له أشد المناقضة"²، فالساردة ترفض ذلك الأمر الذكوري الصادر من صديقها طارق بطريقة ساخرة منه، تقول الساردة "السخيف في الأمر أن ذلك جعلني أضحك ضحكة جموحة. في الوقت نفسه، أخذت نفسي، وقد استعدت حيويتي بشكل غريب: لو أصدر الرب، وأبي نفسه هذا الأمر فلن أكون بحاجة إلى القول لا: فذلك من شأنه أن يجعل حائطا من البرونز أو القلز ينتصب: لن أستسلم"³، غير أن هذا الرفض جعلها تنتهك مقدس عقائديا، وذلك بعدم التأدب مع الله عزوجل مما جعلها تقع في المحذور "فعن بلال بن الحارث المزلي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الرجل

¹أسبا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، ميديا، ط2007، ص285.

²عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمان بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002، ص ص342-343.

³بوابة الذكريات، ص441.

ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت، يكتب الله تعالى له بها رضوانه إلى يوم يلقاه، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت ليكتب الله بها سخطه إلى يوم يلقاه"¹.

2- الحجاب بين المقدس الفقهي والرفض النسوي:

تنوعت مقاربات الخطاب النسوي المعاصر للحجاب، منها المقاربة التاريخية المتناولة للأبعاد أو الجذور التاريخية للحجاب الإسلامي، ومنها المقاربة السيميائية المتناولة للدلالات الرمزية للحجاب، ومنها المقاربة النفسية التحليلية الباحثة في الدلالات النفسية في الحجاب.

وترى النسويات أن الحجاب تاريخياً يعود لثقافات قديمة، وليس من الإسلام في شيء، وتتوعد تفسيراتهن بوجود الحجاب ضمن التشريعات الإسلامية، فلا تكتفي بعضهن بافتراض انتقاله إلى الإسلام من الحضارات، والأديان السابقة عليه، بل يعدونه حقيقة أكيدة، وفي ذلك تقول النسوية خديجة صبار "والمؤكد أن الحجاب عرفته الحضارات التي سبقت الإسلام بقرون انطلاقة من فلسفة الإغريق، ومنطقهم، مروراً بأساطير الفرس، وتصوراتهم، وقوفاً عند إسرائيليات اليهود، ولاهوت النصارى... ولم يبتكره الإسلام ولم يفرضه على المرأة، بل لا علاقة له به شأنه في ذلك شأن نظام الحريم الذي انتقل لبلاط خلفاء المسلمين عن طريق اليونان والفرس"²، وتتنظر النسويات إلى الحجاب من منظوره الاجتماعي على أنه شرع لترسيخ التراتبية في العلاقات، والتمييز بين أفراد المجتمع على أساس طبقي جنسي، يكرس الهيمنة الذكورية على المرأة، ويحجب الجسد الأنثوي، وهذا ما ذهبت إليه النسوية آمال قرامي عندما تناولت أثر الحجاب في ترسيخ الطبقية، والتراتبية داخل المجتمع " أن ضبط هيئة الجسد الأنثوي، ومحاصرته بالممنوعات المبررة بالنصوص الدينية لم يكن ملزماً لجميع النساء، فقد تباينت مواقف العلماء حول لباس الأمة، وحول ما يعد عورة من جسمها، فذهب

¹ محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، ج3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000، ص ص95-96.

² خديجة صبار، الإسلام والحجاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 87.

بعضهم إلى القول بأن عورة الأمة كالحرّة، حاشا شعرها، فمن عادة الإيماء في الحجاز كشف رؤوسهن، في حين أن بعضهم الآخر رأى أنها متى صارت مشتتة قد وجب أن لا تظهر في إزار واحد، وكان الحسن البصري لا يرى على الأمة خمارا إلى أن تتزوج، أو يطؤها سيدها وبالح ابن تيمية في هذه المسألة، فاعتبر أن الحجاب إنما أمر به الحرائر دون الإمام¹.

وبذلك فإن دلالات الحجاب في الخطاب النسوي أصبحت تحيل إلى البعد الجندي الذي يتجاوز البعد الإيديولوجي، إذ يؤكد على الفوارق بين الرجل، والمرأة وفي هذا تقول رجاء بن سلامة " الحجاب أو الخمار أو ما يسمى بالزّي الإسلامي، هو عملية وسم جندي للأجساد أكثر منه عملية وسم إيديولوجي، فالزّي الإسلامي محاولة لإعادة تنظيم الفوارق بين الرجال، والنساء بإحياء المنع الذي يشطب جسد المرأة، إنه محاولة كذلك لإخلاء الفضاء العام من الرغبة، ولكنها محاولة تؤول إلى الفشل، ولا بد وعلى نحو بائس، فانتشار الحجاب يبسط ظلال عالم الحريم على المدينة الحاضرة، واختزال المرأة في كونها أنثى تتبرج يحولانها إلى مواطنة من نوع خاص، لا تتحرك ولا تسعى إلا بما تسمح به آلة التأثيم، والتأثم المكبلة"²، كما ترى رجاء بن سلامة أن "وظيفة الخمار التمييزية قد تغيرت من التمييز بين الحرائر، والإيماء إلى التمييز بين النساء، والرجال في عصر أخذت فيه الفوارق الجنديّة تضطرب وتمحي"³.

كما يحمل الحجاب في نظر الخطاب النسوي دلالة سياسية تبين حجم، وانتشار تيارات الإسلام السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، وتنتقد النسوية فريدة النقاش عدم وعي النساء أنفسهن بالطابع الاستغلالي للدعوة للحجاب من قبل التيارات الإسلامية المتبينة لرؤية دونية المرأة بقولها "ملايين النساء اللاتي يندفعن عن وعي، أو بدون وعي إلى ارتداء

¹آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية والإسلامية دراسة جنديّة، المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007، ص389.

²نادية التازي، التكثير والتأنيث سلسلة مفاهيم عالمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص40.

³رجاء بن سلامة، نقد الثوابت، آراء في العنف والتمييز والمصادرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص ص38-39.

الحجاب الذي يتجاوز في هذه الحالة كونه زيا بين أزياء، وليصبح شاءت النساء أم أبين رمزا سياسيا متحركا لهذه القوى¹، وقد تعرضت الرواية النسوية الجزائرية لإحدى المقدمات الدينية التي تدخل في نطاق الفروض الشرعية، والتي تمس المرأة وهي ارتداء الحجاب الذي فرضه الله عزوجل في ديننا الإسلامي بنصوص قطعية الثبوت، ورغم التسليم بأن الحجاب فريضة من الله لا مجال للاجتهاد فيه، ذلك أن الشريعة الإسلامية الغراء شرعت للمرأة من الأحكام، والضوابط الشرعية ما يصون "شرفها ويحفظ عفتها، وكرامتها، ويبعدها عما يوقعها بالفساد والضلال، وما يسلبها أثنى جوهرة وهبها إياها خالقها، وصانها من كل تهتك ورديلة، وألزم أولياءها بحفظها وصيانتها، وبالإضافة إلى ما أمرها به ونهاها بصورة خاصة، وأمر بأن يلزموها بستر جسمها عن كل ناظر، ويدها عن كل لامس، وأمرهم أن يلزموها بالحجاب الشرعي، وأن يمنعوها عن كل فاسد، وعابس يدنس شرفها، ويمس كرامتها"²، نجد أن المنجز الروائي النسوي الجزائري اخترق بكل جرأة هذا المقدس الديني، كونه رمزا يحمل بعدا جنديا يأسر المرأة، ويكبل حريتها ويغيبها عن مجتمعها.

ففي رواية مزاج مراهقة نجد أن الروائية فضيلة الفاروق تناولت "قضية الحجاب التي تعرضت لها معظم الكتابات النسوية، لكن فضيلة الفاروق لم تكن في طرحها نائرة على الحجاب لأنه وسيلة قيد وتكبير للمرأة، بل تجاوزت هذا المنظور الذي ينادي بالحرية، والتحرر، وطرحت قضية الحجاب من منظور فكري أعمق كونه الجزء الذي يعبر عن الكل أي أنه الأيقونة التي ترمز إلى الانتماء الإسلامي"³.

تنظر الساردة إلى الحجاب على أنه يحمل بعدا دينيا يتمتع بالسلطة الرمزية المهيمنة على المرأة، فهي تحاول أن "تتحرر من علاقة السلطة الدينية بالجسد الأنثوي الذي تلزمه

¹ فريدة النقاش، حدائق النساء، دار المدى، دمشق، ط1، 2012م، ص5.

² باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص79

³ إيمان مليكي، عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين التقليد والتجديد، ألفا للوثائق، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2020، ص126.

الاحترام والطاعة من خلال لبس الحجاب، وتضرب هذه العلاقة بعنف وتهجم، ولا تعتبر أن الحجاب هو ما يخلق الاحترام والحصانة¹، تناولت فضيلة الفاروق مسألة الحجاب، وهي من الثوابت الخطيرة التي تعبر عن هوية المرأة المسلمة، فعلى الرغم من أن شرعية فريضة الحجاب معلوم من الدين بالضرورة بنص قطعي الثبوت في القرآن الكريم، قال الله عز وجل ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾ سُورَةُ النُّورِ ٣١.

تستعرض الكاتبة فضيلة الفاروق قضية الحجاب من زاوية نفسية تتطرق من عدم الاقتناع به، فقد فرض عليها إكراها، وترهيبا من طرف السلطة الأبوية داخل عائلتها، وهو أحد تمثيلات هذه السلطة التي تركز هيمنة الرمز الثقافي الذكوري على الآخر الأنثوي، والتي تهدف دائما إلى حجب المرأة ليس فقط بقطعة القماش التي تغطي جسدها بل حجبها عن العالم بأكمله، والنظر إليها نظرة الشك والريبة، فالحجاب هنا يحمل أبعادا كثيرة "فالبعد الأول بصري ويعني الحجب عن النظر، والبعد الثاني وهو حيزي، ويعني إقامة عتبة وتعيين حد، والبعد الثالث أخلاقي ويعود لميدان المحرم، إن الحيز المستور بحجاب هو حيز محرم"²، تقول الساردة "كان كل شيء لم يخرج عن إطار الحلم بعد حين نجحت في شهادة البكالوريا، وفاجئنا والدي باتصال من فرنسا مقر إقامته وعمله، قال : ترتدي الحجاب وتذهب إلى الجامعة"³.

¹ إيمان مليكي، عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين التقليد والتجديد، ص 126.

² سامية داودي، صوت المرأة في روايات إبراهيم سعدي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: بوجمعة شتوان، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2011/2012، ص 215.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص 12.

كما أن الروائية فضيلة فاروق كانت ترى في الحجاب قمعا إضافيا على المرأة فهي ترتديه من غير أن تقتنع به، فهو مفروض عليها لا غير فالحجاب لدى الكاتبة رمز للقمع الرمزي الذكوري، والعنف وتغييب العقل لدى المرأة من طرف السلطة الأبوية المهيمنة " كان بعيدا عنا، ولهذا تفاجأت حين اقتحم حياتي فجأة ترتدي الحجاب وتذهب إلى الجامعة، كيف أردتديه؟ وتلك الأشياء الجميلة التي كان يحضرها لي، كيف أتركها في خزانتي، وأذهب إلى الجامعة بحجاب ومنديل مثل جدتي؟ من هنا بدأت أسئلتني أنا "1، فترصد الممارسات التي تتستر تحت عباءة الدين، فهي ترفض القوانين البشرية التي تقوم على الترهيب في إقناع الفتاة على ارتداء الحجاب دون فهم المغزى الديني منه.

ترفض الساردة الأحكام الدينية المقيدة بالأعراف الإجتماعية الخاضعة للسلطة الذكورية، التي فقدت شعيرة الحجاب قيمته الشرعية من خلالها، والذي يؤكد ذلك قول زيتونة للساردة "الحجاب عندنا غير مرتبط بسن البلوغ يا لويزا، إنه مرتبط بشيئين :بقناعة الفتاة نفسها وهذا شيء لا يضير، أو بمستوى ذكائها إذا ما شعر الأهل أنها ستخرج من دائرتهم، فرضوه عليها لإرباكها لا غير"2، فالمرأة رمز الغواية والدنس في الفكر الذكوري ولذا وجب إرباكها، والسيطرة عليها بالحجب والمنع.

إن هيمنة الرجل وتسلطه على الساردة بارتداء الحجاب قد جعلها تنتمرد محاولة كسر ميراث البراديجم الذكوري للعائلة، تقول الروائية " في المرأة واجهتني نفسي وكأنها شخص آخر، فتاة ككل أولئك الفتيات المتشابهات، قليلة هي الأشياء التي توحى بأنني أنا أقف أمام نفسي بوجهين، وجه المرأة، صامت، كتوم، لم أفهم من ملامحه شيء، وجهي الذي أشعر به لم يعد يستوعبني بتلك الكذبة التي أردتدي، لم أعد أفهم من تكون تلك التي تقف أمامي، قد تكون الفتاة الأكثر قبولا لدى الآخرين "3، فالمرأة تلازم دائما المرأة، تكشف فيها

¹ المصدر نفسه، ص16.

² المصدر نفسه، ص 17.

³ المصدر نفسه، ص 18.

ذاتها، ثم تعبر عنها، لذا يجعل النص النسوي السردى تلك الميزات عن إعلاء صورة الجسد الأنثوي، وإبرازه ليس كهوية فقط بل كراي ومنظور، تجد البطلة نفسها بوجهين قبالة المرأة، الوجه الأول لها، والوجه الثاني يفارقها منفصلاً عنها، بتشطير الجسد بانشطار الذات نتيجة فعل الإرغام المسلط عليها من طرف سلطة أقوى منها هي سلطة الأب يرغمها على ارتداء الحجاب، فتعلو نبرة الرفض، والتمرد لدى الكاتبة مبرزة رغبتها في التخلص من كل ما يحد من طموحها، والذي وصفته بالفاجر، والجنون الذي يسكن تحت المنديل لا يمكن أن يظل طويلاً، وهو نفس ما تذهب إليه الحركات النسوية في أن فرض الحجاب، وارتدائه في المجتمعات الشرقية المكبوتة إنما " يرمز إلى أمراض سياسية واجتماعية مكبوتة تعاني منها المجتمعات العربية"¹. فالحجاب يعني ضبط حركة الجسد وفق منطق معين تتسم من وجهة المنظور الاجتماعي المحافظ بالوقار والإتزان، والاستقامة وجسد البطلة لا يحتمل ذلك تشعر بأنها بوجهين وجهها الحقيقي حين تحاول الكشف عنه داخل البيت، ووجه متمرّد خلف الحجاب تعتقد أنه مقيد، ومحبوس طموحه الفاجر، وجنونه المتنامي، تقول الساردة "لا يليق بها ذاك الطموح الفاجر الذي أخفيه بين الضلوع، كأن جنوني في الحقيقة ينام تحت ذاك المنديل بتأثير صدمة التغيير المفاجئ"².

وبذلك تكون الساردة في مواجهة بنى اجتماعية وثقافية محاولة تغييرها وتجاوزها، وهوما يصبو إليه الفكر النسوي العلماني الحدائى الذي يحاول " بشتى الوسائل تغيير البنى الاجتماعية واستبدال بنية اجتماعية دينية ببنية اجتماعية حدائية ذات نمط ثقافى ذى علامات وإشارات تعطي معنى للتقدم والتحديث، لأن هذه البنية الاجتماعية الحدائية كفيلة بالنهوض والارتقاء بسلم الحضارة كما تتصوره هذه الخطابات العلمانية"³ وتواصل الكاتبة

¹ ريتا فرج، امرأة الفقهاء وامرأة الحدائى خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير، بيروت، ط1، 2015، ص114.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص18.

³ خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي، دراسة دلالية، مصطلح "المساواة" "الحجاب" "التمكين" أنموذجاً، تكوين للدراسات والأبحاث لندن، ط1، 2016، ص165.

إعلان موقفها من الحجاب وفق الرؤية الجندرية حيث تفقد المرأة المتحجبة مالها من قدرة على الاختيار والتبصر، إنه رمز للاستلاب والارتهان الرمزي للمرأة من غير أن يكون لها حق ممارسة حرية الاختيار، فحجابها مجرد قناع لإرضاء العائلة، وليس اقتناع بشعيرة دينية فرضت بنص قرآني صريح، تقول الروائية "ما يزعجني هو أنني ارتديه خضوعاً لقرارهم دون أي إيمان به إنني أتكرر من أجل أن يدعني والدك، وباقي رجال العائلة بسلام، إنني لا أرضي الله ولكنني أرضي كائنات لا تفوقني ذكاء".¹

إن اعتراف الساردة بارتداء الحجاب تحت سلطة إكراه الرجل دون أن تكون مقتنعة به، تهدف من ورائه لخلخلة المفاهيم السائدة حول سلطة الرجل التي يستمدّها من الدين ليضفي عليها الشرعية، والقبول للسيطرة على جسد المرأة الذي يتحول بفعل الذهنية الرجالية إلى مصدر خوف وشك، يجعل الأنثى في صراع دائم مع ذاتها محاولة طمس هويتها في سبيل الرضى والقبول قبل أن ينتهي بها المصير؛ كما يرى نصر أبو حامد إلى الوأد داخل اللباس الأسود المغلق تماماً إلا من فتحتين للعينين²، وتكشف الساردة في مقطع سردي آخر موقفها الرافض للحجاب، بل وتقوم بتدنيس هذا الرمز الديني المقدس بقدميها، وكأن الساردة تأثرت بما سمي في "أدبيات النهضة بتمزيق الحجاب، والمقصود به تمزيق النقاب، أو غطاء الوجه باعتباره ثوبا يرمز إلى مؤسسة الحجاب... ففي العشرينات من القرن المنصرم، تلاحقت الأفعال السياسية المتمثلة في اعتلاء النساء المنابر سافرات، أو في تمزيقهن حجاب الوجه في الأماكن العمومية، فعندما عادت هدى شعراوي إلى مصر عقب ثورة 1919، واستقبلها جمع من النساء بميناء الإسكندرية نزعن نقابها لتلوح لهن به، ثم ألقت به في البحر قبل أن تنزل إلى الشاطئ"³، تقول الساردة "حين صحوت وجدنتي أخرج من جسدي المتعب بقليل من الهموم، حجابي كان ينام على الأرض إلى جانب السرير مثل قطة ارتخت، وهي تنام

¹ مزاج مراهقة، ص22.

² انظر نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014، ص38.

³ رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، ص72.

قرب مدفأة، وقد تخيلت أنني لن أرتديه مرة أخرى ولهذا دعسته بقدمي وأنا انزل من سريري متوجهة نحو الحمام، محاولة ألا تراودني أسئلتى المفزعة تلك... تلك الأسئلة التي قضت مضجعي منذ إصدار والدي قرار ارتدائي الحجاب"¹، وبذلك وقعت الساردة في مدنس خطير يتعلق بشعيرة الحجاب جمع بين الرفض، والتذمر والاستهزاء، لأنها تعتقد ارتدائه كان خضوعاً لرغبة سلطة فحولية، لا اعتقاداً دينياً بوجوبه، رغم أن الشريعة الإسلامية قد فرضت الحجاب على المرأة "ليداري مفاتنهن فلا يعرضنها للعيون الجائعة، ولا حتى لنظرة المفاجأة التي ليس للمتقين أن يطلبوها أو يعاودوها. ولكنها قاسية وتترك أثراً كميناً في أطوائهم بعد وقوعها على تلك المفاتن لو تركت مكشوفة"².

وفي مقطع سردي تدعو الساردة إلى تحرير العقل، ونبذ الفكر الطوطمي الذكوري المتغلغل في المجتمع الذي يتخذ من حجاب المرأة علامة ضعف لها، فيفرض عليها الهيمنة والإقصاء، وهو ما جعل بعض الفتيات يلجأن إلى التخلص من علة ضعفهن كرد فعل على الذهنية الفحولية القائمة على القوة والغلبة على حساب الآخر، تقول الساردة "كان تقمصي للشخصية الذكورية يكفيني لأخذ سمة القوة، سواء أمام نفسي أو أمام غيري، فأنا أذكر جيداً حين كنت متحجبة أنني أشعر بالضعف"³.

غير أن موقفها من إلزامية الحجاب دينياً يجعلها تقع في دائرة تدنيس لأعظم شعائر الإسلام المفروضة على المرأة لصونها وهي فريضة الحجاب فقد "جاء الإسلام والحجاب في كل مكان وجد فيه تقليد، سخيّف وبقية من بقايا العادات الموروثة، لا يدري أهو أثره فردية أم وقاية اجتماعية، بل لا يدري أهو مانع للتبرج وحاجب للفتنة، أم هو ضرب من ضروب الفتنة والغواية، فصنع الإسلام بالحجاب ما صنعه بكل تقليد زال معناه وتخلفت بقاياه، فأصلح منه ما يفيد ويعقل، ولم يجعله عنواناً لاتهام المرأة، أو عنواناً لاستحواذ الرجل على

¹ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص 29.

² عليّة أحمد عابدين، دراسة في سيكولوجية الملابس، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 2000، ص 23.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص 133.

ودائعه المخفية، بل جعله أدبا خلقيا رفيعا، ولا حجاب في الإسلام بمعنى الحبس والحجر والمهانة... إنما هو الحجاب مانع الغواية والبرج والفضول، وحافظ الحرمات وآداب العفة والحياء¹، كما تكشف الساردة عن تدنيس فريضة الحجاب من خلال التستر به لممارسة علاقات مشبوهة دون إبداء أي تقديس لهذا اللباس المفروض بنص شرعي صريح فهي تتقنع من وراه طقوسه فيتحول الحجاب إلى وسيلة لتفريغ المكبوت الجنسي عند الساردة، فتتخفى من وراه حتى لا تتكشف وتفضح، وهذا ما يؤكد حبيب "حين بدأ يحاكمني فعلا: أفكر دائما في اندفاعك يا لويزا، منذ شهرين كنت تبكين من ثقل الحجاب واليوم تجدين اللذة في الاختلاء معي تحت أشجار الجامعة مستحسنة سترة الثوب لهويتك"².

وتعترف الساردة بتقبلها بفكرة ارتداء الحجاب والعيش مع حبيب ابن عمها، لأنه سيكون الزوج المستقبلي لها، تقول الساردة "كان قد توصل إلى إحداث ما أنساني ذاتي بعد أن غرس راياته على أراضي خلال سفرنا معا أسبوعيا. ثم تأقلمت مع حجابي وبدأت المدينة تتوغل إلى داخلي بطقوسها الخاصة"³ فتكشف الساردة عن تأقلمها مع ارتداء الحجاب وذلك لكونها رفقة ابن عمها حبيب، فهي تحاول أن ترضيه ليس فقط بارتداء الحجاب، وإنما أكثر من ذلك، وهذا ما يؤكد نفسية المرأة العربية أثناء ممارسة جسدها لمغامراته الحميمية، والتي "تميل إلى الاستقرار المبني على العاطفة الصادقة والهدوء الدائم الذي لا تجده إلا في أماكن محددة، بينما يتميز الرجل العربي بالتمرد لفترات طويلة من عمره، فنجدته يميل إلى اللاستقرار وعدم التشبث بالأماكن الملزمة من ناحيته إلا بعد خوضه صراع مع ذاته"⁴.

ومن تمظهرات تدنيس الساردة لفريضة الحجاب ربط ذلك بالأزمة السياسية التي عرفت الجزائر في التسعينات، مع صعود التيارات والجماعات الإسلامية، وأصبح ارتداء

¹ عباس محمود العقاد، المرأة والقرآن، دار نهضة مصر، القاهرة، دط، ص ص 59-61.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص 42.

³ المصدر نفسه، ص 30.

⁴ مخلوف عامر، الواقع والمشهد الأدبي، نهاية قرن... وبداية قرن، المكتبة الوطنية الجزائرية، دار هومة، الجزائر، 2011، ص 159.

الحجاب مرتبط بالواقع السياسي المفروض من بعض الحركات الإسلامية متمثلة في حزب جبهة الإنقاذ الأصولية "تناولت الكاتبة فضيلة الفاروق قضية الحجاب التي تعرضت لها معظم الكتابات النسوية لكن فضيلة الفاروق لم تكن في طرحها ثائرة على الحجاب لأنه وسيلة قيد وتكبير للمرأة بل تجاوزت هذا المنظور الذي ينادي بالحرية والتحرر وطرحت قضية الحجاب من منظور فكري أعمق كونه الجزء الذي يعبر عن الكل أي أنه الأيقونة التي ترمز إلى الانتماء الإسلامي"¹، فأصبح الحجاب في نظر خطاب النسويات يحمل دلالة سياسية يبين حجم انتشار أفكار هذه الحركات في المجتمع، ففي أول انتخابات محلية تجد الكاتبة نفسه في مواجهة أنصار جبهة الإنقاذ يسألونها من اختارت فتجيب خوفاً انتخبت الله، لكنهم يكتشفون ذلك فينعتونها بالكاذبة، فتتخذ من الموقف مبرراً لنزع الحجاب، ورميه في وجه من ضربها، "قلت له إذا كان هذا الذي سمح لك لتعتدي علي خصوصياتي فهو لك، وكان بودي أن أمزق الجلباب أيضاً وأرميه في وجهه، ولكنني تماكنت نفسي وعدت إلى البيت مكشوفة الرأس وبمجرد وصولي أخذت مقصاً، وجلست أمام المرأة وقصصت شعري أقصر ما يمكن، وقد أثرت بتصرفي ذاك سخرية زيتونة ووداد، قالت زيتونة وهي تضحك: أظنك أصيبت بالجنون فقلت لها، والغيط يلف حبلاً حول عنقي سأكون مجنونة إذا تقبلت جسد الأنثى الغبي الذي يكبلني، لو كنت رجلاً... لقتلت الوغد"².

فتظهر الساردة نوعاً من الغضب وهو أحد ملامح الفكر النسوي الذي يحيل إلى الرغبة في التمرد والتغيير، حيث وصفته فرجنيا وولف على أنه "الدلالة الإيجابية الوحيدة للوعي النسوي"³، وبدونه "لا يصبح هناك أي حافز أو قوة دافعة أو تقدم مطرد إلى التغيير حتى ولو كانت هناك رغبة في ذلك"⁴، وقد جسدت الساردة هذه اللحظة النسوية الواعية خير

¹ إيمان مليكي عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين التقليد والتجديد، ألفا للوثائق، قسنطينة الجزائر، ط1، 2020، ص126.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص55.

³ فرجنيا وولف، غرفة فرجنيا وولف، دراسة في كتابة النساء، ص157.

⁴ العنود محمد الشارخ، الغضب الناعم، تر: سامي خشبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص157.

تمثيل، لقد أطرحت الساردة نعومتها جانبا، وعبرت عن غضبها الأنثوي الحقيقي في مواجهة الفكر الأصولي الذي يمثل أحد مرجعيات المؤسسة الفحولية، فقامت برمي الحجاب ثم قص شعرها متمردة على كل الأعراف التي ترى أنها سيجتها، وكبلتها. وهو ما يبين الصراع الثقافي، والهوياتي في المجتمع الجزائري في فترة الأزمة السياسية والأمنية، ذلك أن الحجاب محدد بارز لهوية المجتمع "فإن التحيزات الثقافية تجاهه تأخذ شكل الجماعات الثقافية، بحيث تضع انتماءاتها، وفق صور ذهنية تحدد فيها وجودها الثقافي، والاجتماعي وتضع لنفسها رمزية أو طموحا يكون عنوانا لها، كأن تزعم أنها بدورها تنقل المجتمع إلى الأفضل، والجماعات الأخرى تفعل نفس الفعل، وهذه طبيعة الكتل الاجتماعية في تصارعها، إن الاختلاف في هذه الجماعات الثقافية يعود في جزء منه إلى عنصر ذاتي وعنصر موضوعي، حيث يعود العنصر الموضوعي إلى وجود الاختلاف أو التباين بين هذه الجماعات سواء في الدين أو شعائره الظاهرة كالحجاب مثلا أو في الجوانب الثقافية، أما العنصر الذاتي فهو إدراك أفراد هذه الجماعات الثقافية، وإدراك الجماعات الأخرى القريبة منها لهذا التباين والاختلاف، وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة ثقافية أخرى"¹، فالكاتبة فضيلة الفاروق تنطلق من رؤية الفكر النسوي إلى الحجاب على أنه علامة المنع، والشطب الجسدي، والاجتماعي، والسياسي للجسد الأنثوي، وهذا ما جعل الكاتبة تصف الجسد الذي يرتديه بالغبي، تقول النسوية رجاء بن سلامة "ليس الخمار لباسا للجسد، بل شطب للسجد، بحيث أن حاملته تكون حاضرة غائبة، ومتاحة محرمة"².

وفي رواية المتمردة لمليكة مقدم تستعرض الكاتبة قضية الحجاب من منظور اجتماعي المقترن بالعنف، ونظرة المجتمع الصحراوي التقليدي للمرأة الغير متحجبة على أنها متمردة وغير خاضعة للبنية الاجتماعية بمرجعياتها المقدسة، فهي كادت أن تقتل لأنها لم ترتد الحجاب ليلة الاحتفال بذكرى أول نوفمبر، تقول الساردة "هناك في الصحراء كنت أبلغ

¹ خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط1، 2016، ص176.

² رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص74.

الخامسة عشر من العمر ذات مساء في الفاتح من نوفمبر وهو ذكرى انطلاقة حرب الاستقلال كدت أن أعدم من دون محاكمة، فقط لأنني محجبة، فانغلقت أكثر فأكثر على الكتب كي أحافظ على حياتي من الصدمات¹، تربط الساردة بين العنف الذكوري، وارتداء الحجاب، الذي تراه الساردة عبارة عن رمز ذكوري لحجب المرأة، وأن المرأة غير المتحجبة في الخطاب الديني توصف بالعهر، بل والفسوق، فالساردة تحاول اختراق الممنوع في المنظومة القيمية للمجتمع الصحراوي المتدين، والمحافظ بخروجها سافرة، تقول الساردة "كنا، أختي الصغيرة وأنا، الوحيدتين غير المحجبتين، وبمجرد أن وصلنا حتى تداعت إلينا كلمات بديئة، وأنفاس مليئة بفضلات الطعام. اندست مجموعة من الشباب الثملين وسط النساء كي تتمركز خلفنا..²"، تحاول الساردة تعرية ما تقوم عليه الذهنية الذكورية التي تراقب حركة الجسد الأنثوي متى استطاع التحرر من حريمه الاجتماعي، ووصفه بالفجور والفسق فالحجاب عند الساردة ليس "لباسا أو زيا فقط بل كوكبة من التصرفات، والسلوكيات التي يجرها الهوس والتأثم، ورفض المصافحة والاختلاط، والخلوة، ورفض الزينة، وتأثيم النساء غير المتحجبات، واتهامهن بالبرج والرذيلة"³، فالمجتمع ينظر إلى الجسد الأنثوي على أنه يشكل خطرا على كيانه القيمي والأخلاقي، لذا وجب حجبه، فالحجب "يذكر بخطورة جسد المرأة، فهو مصدر اشعاعات دنيوية فاسدة، أي مصدر فتنة، والفتنة هي كل ما يشغل عن الدين، كل ما يفرق بين ثنائي الله والرجل، خليفته الفعلي في الأرض، يشير الحجاب مهما كان شكله إلى ضرورة حجب الجسد الأنثوي قدر المستطاع، ويشير في الوقت نفسه إلى أن المرأة جنس أولا وقبل كل شيء، قبل أن تكون إنسانا أو شخصا أو جسدا يرفض التحدد، أو يبني أنوثته كما يريد، خارج الأنماط الجندرية المحددة سلفا"⁴.

¹مليفة مقدم، المتمردة، ص 75.

²المصدر نفسه، ص 139.

³رجاء بن سلامة، بيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، ص 74-75.

⁴رجاء بن سلامة، نقد الثوابت، ص 38.

تشكك الساردة في جدوى تدابير المنظومة الأخلاقية لترسيخ الفضيلة، وحماية العفة في المجتمع نظرا لإلزام المرأة بالحجاب، واعتبارها مصدرا للفتنة، وتحميلها مسؤولية الانحراف السلوكي الجنسي في المجتمع، تقول الساردة "كنت أقاسي من كلماتهم البذيئة، وأنا أعلي ولكن دون أن أبدي تدمرا لأن دمدمات النساء اللواتي كن حوالينا كانت تتهمنا بكوننا نعرضهن للعار، والسوقية بسبب صفاقتي في حضور الإحتفال عارية في عز الليل. فكل من لا ترتدي حجابا تعتبر عارية إنه التعبير المستعمل"¹، فتقترن نظرة المجتمع التقليدي إلى غير المتحجبة بالعارية، والفتنة الشيطانية، فتحاول الساردة أن تقوض المفاهيم الفقهية حول شعيرة الحجاب وفق الرؤية النسوية، وهو ما يتوافق مع موقف النسوية العلمانية نجلاء كليك التي ترى أن الحجاب لم يكن فرضا إيمانيا، وإنما كان " من أجل حماية النساء من التحرش الجنسي للرجال، ونظرا لأن النساء يمثلن فتنة شيطانية دائمة بالنسبة للرجال، ولأن هؤلاء لا يعرفون السيطرة على أنفسهم، فإن وظيفة الحجاب هي أن يجعل النساء غير مرئيات، وأن يقصين من الفضاء العام"².

تكشف الساردة على أن تهمة العار وصف ذكوري يوجه للمرأة طالما لم تلتزم بمؤسسة الحجاب في ظل منظومة ثقافية تمارس دور الحامي لحمى الشرف، ولكنها تحصر الشرف، والفضيلة في جسد المرأة، وفي مجموعة قيم تدور حول علاقتها بجسده وجسد الرجل، وتتبع أساسا من تمييز جوهري بين النساء، والرجال، اقتضته التركيبة الأسرية الأبوية التي قررت هيمنة الرجال على النساء، وعلى أجسادهن ونفوسهن، أي كينونتتهن"³، فالحجاب يقترن برؤية رمزية ثقافية " تقوم على التباس تجاه رغبات المرأة، فهي شهوانية، فاتنة، ومفتنة وتسأل عن افتتان الرجل بها، وعن افتتانها به، وهو براء من الافتتان، ومحاذيره، وعليها

¹مليقة مقدم المتمردة ص139.

²فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2012، ص200.

³نوال السعداوي وعائدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص30.

وحدها أن تتخذ التدابير الوقائية للحيلولة دون هذه الفتنة التي لا تتأكد هذه المرة سوى بإشهار عفتها بالحجاب، وبتقديس التقاليد، والأعراف التي ترسم لها الوسائل اللازمة للوقاية من الفتنة¹.

تربط الساردة بين الحجاب، والخطاب الديني المسيطر على الشارع كمنطلق من منطلقات الأيديولوجية النسوية في تقويض مؤسسة الحجاب، واعتباره رمز للقهر، والعنف الأصولي المتشدد في فرض رقابته على جسد المرأة "يقابل التركيز الجنسي المفرط، والاختزال لجسد المرأة، قمع له يبلغ أقصى درجات الشطط والقسوة. فالممنوعات التي تفرض على جسد المرأة دينياً، ومدنياً أشهر من أن تعرّف قانون المجتمع في أشد وجوهه قمعاً، منقوش منذ الطفولة على جسد المرأة، في حركية هذا الجسد، وتعبيراته، ورغباته جسد المرأة المختزل إلى بعده الجنسي هو عورة يجب أن تستر، وتسان وتحمى. وهو قبل ذلك ملكية الأسرة ومن ورائها المجتمع، أسرة الأب في البداية، ثم أسرة الزوج فيما بعد، ليس للمرأة سلطة على جسدها"²، تقول الساردة "فهذا ما ألقى به الأصوليون في أوجه وسيقان الفتيات اللواتي يتلخص دنبهن الأوحاد في كونهن تجرأن على تحدي الشارع من دون حجاب"³. فتعرض الفتيات إلى العنف حسب الساردة كان بسبب تحديهن للمجتمع المحافظ، وعدم ارتداء الحجاب في وقت تسيطر فيه القوى الأصولية على المشهد الاجتماعي، والثقافي، والديني في الجزائر، فارتداء الحجاب كانت "تدعو إليه الجماعات المتطرفة بجميع الوسائل بما في ذلك العنف (الجزائر السودان مصر)، وأصبح على المرأة أن تحيا من ورائه إن أرادت استعادة كرامتها واحترام الناس لها، وتقادي تكفيرها ووصفها بالمروق"⁴. وبذلك تكشف الساردة عن صراع بين الخطاب الأصولي، والخطاب العلماني، هذا الأخير الذي جعل من "قضية

¹ عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص185.

² مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005، ص214.

³ مليكة مقدم، المتمردة، ص225.

⁴ خديجة صبار، الإسلام والحجاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص78.

الحجاب رمزا للرجعية، وميدانا للصراع مع التيارات الفكرية المناهضة في ايديولوجيتها، ليصبح الحجاب رمزا لهذا الخصم، والإطاحة به نوع من الإطاحة بخصم تقليدي عنيد¹.

وفي رواية بوابة الذكريات تكشف الساردة عن موقف استهزاء، وازدراء للحايك أو ما يعرف بالحجاب الشعبي التقليدي، وهو لباس تحتجب به المرأة في المجتمع الجزائري "والذي يشمل إزارا مكونا من قطعتين: القطعة الأكبر تسمى الحايك والأخرى الحجاب أو العجار ويسمى في الشرق الجزائري الملية، وهو يستر المرأة من الرأس إلى القدمين مع وضع الحجاب على الوجه، وهو من الأزياء الشعبية التقليدية في كثير من مناطق الجزائر كالعاصمة"².

فيندرج الحايك ضمن اللباس الإسلامي التقليدي الذي يحمل بعدا دينيا مميزا للمرأة الجزائرية، فهو مصدر العفة والوقار والإطمئنان والستر، تقول الساردة "في الداخلية، بالكاد نتخلص نحن البنات أو شبه المراهقات من الوشاح والحايك، وكل هذا القناع، بحيث أن المئزر الأزرق المفروض الذي هو بالنسبة إلى الداخلات الأخريات بزة متحملة بصعوبة، فإنه بالنسبة إلينا نحن المسلمات يظل، على خلاف ذلك، أمانة واعدة على تخليص جسمنا البالغ من الحايك"³، فلباس الحايك عند الساردة قناع، ورمز للحجب الأنثوي الذي يخنق حريتها ورغبة جسدها في التحرر، بل نظرت إليه على أنه يسبب معاناة شديدة للمرأة، تقول الساردة "كانت فريدة بمثابة سلفنا إن صح التعبير في هذه الطريق الضيقة، التي تواجه المحضورات العريقة، كانت فريدة، التي كنت أتصورها تعاني معاناة شديدة يوميا تتحرر من القماش، وتسوي شعرها في ظلمة قاعة الانتظار"⁴، فتبدي الساردة موقفا معارضا لارتداء الحايك، فشخصية فريدة تتحرر متى قامت بخلعه، متحدية للمقدسات التي تكرس

¹انظر خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي، ص159.

²جندي عبد الرحمان، تمثلات الحجاب بين الدين والايديولوجيا، حوليات جامعة الجزائر1، العدد33، ج2/جوان 2019، ص483.

³آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص183.

⁴ المصدر نفسه، ص194.

لثنائية الحجب/ العري في المنظومة الذكورية. وبذلك كان على المرأة أن تحتجب في ظل مفاهيم الحجب الذكوري للجسد الأنثوي، فيصبح الحجاب له دلالة رمزية مرتبطة بالسلطة الدينية للرجل التي "تختزل كينونة المرأة بحضورها الجسدي، فهي كائن إبيروتيكي مفعم بالإيحاءات الجنسية، وهي توشك أن تفتن وتفتن، وكل ملكاتها وخصالها ليست ذات بال، وهذه الإيديولوجيا التي تحصر مسؤولية الفتنة بالمرأة، والتي تبني على أساسها استراتيجيات المحاصرة، تعفي الرجل من أي مسؤولية إغوائية، أو جنسية، أي من تبعات أي فعل يخل بالنظام القائم"¹.

إن الخطاب النسوي ينظر الى الحجاب كمؤسسة فقهية خانقة لكيان المرأة الوجودي، وبذلك حاولت النسويات تقويض هذه المؤسسة بوصفها "رمزا لمنظومة فكرية أخلاقية تقوم على ضبط حركة الجسد في الزمان والمكان عبر العديد من الأحكام، والفتاوي المقيدة لحرية المرأة وسلوكها"²، تقول الساردة "لقد ظلت فريدة هذه غامضة بالنسبة إلي! تخيلتها في كثير من الأحيان تحت الحايك الصوفي، صيفا أو شتاء، تتجول عبر وسط المدينة، مثل قروية مقنعة أو في هيئة امرأة عمرها ستون سنة جراء هذا الحايك الذي ترتديه المسنات والذي يثقل طيفها"³، فالمرأة تواجه أحكام المؤسسات الدينية كوسيلة لتحرير كيانها الأنطولوجي من قبضة الدين كمؤسسة فحولية في رأي الخطاب النسوي حتى ولو بالخضوع إلى حين تحقيق حريتها، وانعتاقها من هذه المنظومة، تقول الساردة "حتى طريقتها في التحجب، بالابقاء على عين واحدة تكاد لا ترى، كي تنير دربها وهي الشبح الأعور... لا شك أنها تقول في قرارة نفسها: هذا لا يهم، إن المرارة تتلاشى... هذا القناع الشبحي كان يبدو بمثابة ضريبة غامضة يجب دفعها"⁴.

¹ نوال السعداوي وعائدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص12.

² عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ص162.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص192.

⁴ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص198.

3-الأوامر الشرعية بين البوح بشرب المسكرات والفضاء المدنس:

تظهر ملامح الفكر النسوي في سراديب الخطاب السردى النسوي الجزائري من خلال تقويض مؤسسة المحظورات الشرعية، والذي يخالف أحكام الشريعة الإسلامية التي حمت الفضائل، وحثت عليها، وحاربت كل صور الفساد، وأسبابه بتحريم كل ما قد يؤدي إلى الوقوع في المعاصي، والآثام.

وفي رواية مزاج مراهقة للكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق يتجلى هذا الاختراق، والتجاوز للمقدس الشرعي من خلال ارتكاب المحرمات، والعلاقات غير الشرعية خارج مؤسسة الزواج الشرعية، وذلك من خلال شخصية الأب المغترب في فرنسا الذي أصبح يفضل الأجنبية على زوجته الشرعية، تقول الساردة "والدتي التي لم تكن بمستوى هوائيات والدي... والدي كان رجلا وسيما، وفي نظري كان وسيما جدا وكثيرا ما كانت تبلغنا أخبار عن غرامياته عن طريق بعض المغتربين، ولا أنكر أن والدتي كان يهزها الأمر، إذ كان حزنها غير متعلق بخياناته المتكررة، وإنما بذلك الوعد القديم الذي حنثه يوم تزوجها ليعلقها على ورقة واجب، لم تكن تعني له أكثر من ورقة صالحة لمسح حذائه... أو أفواه المجتمع؟... مؤلم جدا أن تمنح امرأة عذريتها لرجل أحب بل فضل على طهرها نصف عاهرات فرنسا والجزائر"¹.

وتواصل الساردة اختراق المنظومة الدينية من خلال التبرير للعلاقات غير الشرعية قبل الزواج من خلال الكشف عن معاناة والدتها التي تزوجت تحت سلطة الأعراف والتقاليد، والتي كانت تحمل في داخلها كل تلك الآلام، تصارع من أجل البقاء لأجل أطفالها، وقد رفض الفكر النسوي مؤسسة الزواج التقليدي، واعتبرته أحد تجليات المنطق الأبوي المفروض قسرا على الرجل والمرأة، فهو كما تزعم النسوية نجلاء كليك "منطق أبوي يسوغ في أعين المسلمين الزواج القسري والزواج المدبر عائليا، وهما نوعا من الزواج لا ترى فيهما إلا

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص14.

شكّلين من أشكال البغاء القسري، لذا يجب شجبهما، وحظرهما قانونياً، لأنهما يعكسان عسف الأسرة البطريقية، واستبدادها، ويفتتان على حقوق الإنسان، ويحتقران القيم الديمقراطية¹، لذلك لم تكن تحب ما تحبه النساء، ولم تكن تفعل ما تفعله النساء، كانت تفضل العيش مع معاناتها بصمت، تقول الساردة "سيئة الحظ على كل حال... وإلا لما تزوجت رجلاً فقط ليحبها مرة كل سنتين دون أن يعيش أكثر من أيام معدودة كل سنة معها. من هنا بدأت نقاط الاختلاف بيني وبين توفيق. فقد كنت ثمرة واجب وكان ثمرة حب..."²، فالساردة تبرر لهذه العلاقات المحرمة قبل الزواج والمتمثل في علاقات الحب، فزواج بعد حب، وزواج لأجل تطبيق ما يقوله الشرع أو لأجل الرضوخ لمنظومة الأعراف الاجتماعية، كلاهما زواج لكن بمفهومين مختلفين تماماً، فهي سيئة الحظ لأنه لم يحبها كزوجة أو كأولاد، مما أثر سلباً على علاقات الأسرة وحكم عليها بالفشل.

ونرصده كذلك تجاوز المقدس الشرعي، ومنظومة الأحكام الدينية من خلال الحوار بين الساردة وشخصية سماح التي تقلل من شأن القبلة، رغم أنها من المعاصي الكبيرة خارج علاقة الزواج الشرعي، فعن معقل بن يسار رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لأن يطعن أحدكم بمخيطة من حديد خير له من أن يمسه امرأة لا تحل له)³، فإذا كان هذا في المس، فما بالك بما فوقه من نحو قبلة ومباشرة أو وقوع في الفاحشة؟ تقول الساردة "لويزا، ما الذي حدث بينكما، لا تقولي لي أنك ذهبت معه إلى أبعد من القبلة... القبلة في حد ذاتها كارثة بالنسبة إلي اليوم. ابتسمت، وتنفست نفساً عميقاً، وأطلقت زفيراً ذا معنى ثم قالت: معليش بوسة تشيح ويديها الريح كما يقول المثل"⁴، فتتجاوز

¹ فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإجراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص200.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، صص 13-14.

³ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مج 3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1995، ص447.

⁴ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص46.

الساردة منظومة أحكام التحريم بإظهار التساهل في ارتكاب المحرمات والمنهيات، وذلك لأن تمردها وتحررها يفرض عليها كل هذه الجرأة.

إن الشريعة الإسلامية لها من والخاصية ما ليس لغيرها من الشرائع الأخرى، فهي شريعة لها صفة الكمال والقدسية، ولم تترك الشريعة الإسلامية بابا من أبواب الخير إلا حثت المسلمين على ولوجه والأخذ منه، وفي المقابل لم تترك بابا من أبواب الشر إلا وحذرت منه، ووضعت الموانع حتى لا يقربه مسلم، بل وشرعت العقوبات، والحدود حتى لا تنتهك المحارم فيشيع الفساد ويصلب المجتمع بالخلل، ولعل من المحرمات التي حذرت الشريعة منها بل وأقرت لها حدا شرعيا على من عاقرها شرب المسكرات وعلى رأسها الخمر، وقد ثبت تحريم الخمر بنصوص شرعية قطعية الدلالة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلُمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠﴾ سورة المائدة ٩٠، فأكدت الآية الكريمة على تحريم الخمر وجعلها رجسا من عمل الشيطان.

والباحث في الرواية النسوية الجزائرية، يجد في ثنايا خطاباته السردية نوع من البوح والاعتراف بتجاوز المقدس الدينى في تحريم الخمر، ففي رواية المتمردة لمليكة مقدم تعترف الساردة بشرب نوع من أنواع الخمر المعروفة بالويسكي، وهي تتابع أحداث الأزمة الأمنية في الجزائر، تقول الساردة "أوجج النار في المدفأة، وأهين نفسي كأسا مترعة من الويسكي، وأنا أقرأ، وبطني متوتر تكدس المقالات الصحفية عن الخراب والدمارات الشديدة في الجزائر، منتظرة نشرة الأخبار المتلفزة. المجازر التي تحدث في البلد تزيد من معاناتي الأخرى. فكل يوم ينكا عدد من القتلى، جراحا أخرى"¹، إن بوح الساردة يكشف عن خطاب نسوي يتميز بالراديكالية في تقويض المنظومة الدينية بمؤسساتها المختلفة، وعلى رأسها المؤسسة الفقهية في باب المنع والتحريم.

¹ مليكة مقدم، المتمردة، ص 28.

وفي رواية بوابة الذكريات تعترف الساردة بانتهاك المقدس الدينى في تحريم المسكر، وتعترف بشرب مشروب الروم المسكر رفقة صديقتها الأوربية ماق تقول الساردة "هكذا في سن الثالثة عشر رحلت أنتهك نواهي القران الكريم، هزت كتفيها أو ربما استشهدت بقول من أقوال جيد) بالكاد شرعنا في ملامسة هذا العلم في مطالعتنا (المشتركة) هكذا إذن أصبحت أتعاظي كل يوم سبت البابا بالروم تحت أنظار ماق"1، ورغم اعترافها بتناول المسكر المتمثل في مسكر الروم إلا أنها تبدي نوعا من الإحساس بالذنب، ولكن هذا لا ينفع مع ارتكاب هذا المحرم والإثم العظيم، تقول الساردة "في المحصلة، وأنا المسلمة السنية، ما كان يهمني أكثر هو أن أبقى بنت الأب الحقيقية هذا الأب الذي كنت أعرف فضاضته جيدا، ومع ذلك وبسبب ماق، الصديقة المتواطئة، الأخت في الأدب، كان علي أن أشعر بالذنب... المتمثل في الخضوع لرائحة الروم المسكر"2، وتكشف الساردة مرة أخرى شربها للمسكرات بسبب صديقتها ماق التي تظهر حبها للمسكر "يحيا الروم ؟ كانت تقول ساخرة، بعد أن جعلتني أخلق الشعائر الإسلامية"3.

وتواصل الساردة الكشف عن انتهاكها لحكم شرعي آخر يتعلق بتحريم ذهاب المرأة إلى الحمام، وقد ورد فضاء الحمام في المتن السردى النسوي كفضاء نسوي مغلق بكل عوالمه المعتمة بعيد عن عالم الذكورة، فهو يعد "مؤسسة اجتماعية، لا يقتصر دوره على نظافة الجسم، وتطهيره فحسب، بل فضاء نسوي خالص يعقد فيه مراسيم العبور، كممارسة طقوس العروس، طقوس المولود الجديد... إذ يعتبر أفضل مكان للعبور من النجاسة إلى الطهارة، لتسترد طهارتها التي فقدتها نتيجة الوظائف الحيوية للجسم"4، ورغم ارتباط فضاء الحمام عند المرأة بطهارة الجسد، إلا أنه محاط بالشبهة، و"يضحي قيميا ؛ وكرا لفساد الأخلاق وحوضا

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، ميديا، ط 2007، ص 180.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 181.

³ المصدر نفسه، ص 180.

⁴ بن زيان خيرة، الطقوس النسائية والفضاء الاجتماعي، الحمام الشعبي نموذجا، مجلة الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، مج 5، ع 9، 2016، ص 143.

تفرخ فيه الرذيلة، وتفرخ فيه بالتوازي جملة من الدلالات السميائية المتعددة، والمتناقضة المواقف تأييدا، ومعارضة وحيادا عند تلقي هذا الخطاب الكاشف لعورات أهل هذا الفضاء الملعونين شرعا، والمستكرين أخلاقا، والمؤيدين عرفا في المخيال الساذج لبعض الطبقات الاجتماعية، وإن تتقفت في أشياء أخرى¹.

وقد نهى الشرع الحكيم المرأة عن دخول الحمام، وذلك أنه من محاسن الإسلام العظيمة، ومقاصده الجليلة في حفظ العورات من كل ما يدينسها أن أمر بسترها، ونهى عن إبدائها أو النظر إليها لغير ضرورة شرعية تدعو إلى ذلك" فعن عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحمام؟ فقال: إنه سيكون بعدي حمامات، ولاخير في الحمامات للنساء، فقالت يا رسول الله إنها تدخله بإزار؟ فقال: لا وإن دخلته بإزار ودرع وخمار، وما من امرأة تنزع خمارها في غير بيت زوجها إلا كشفت الستر بينها وبين ربها"²، ويقول العلامة ابن القطان الفاسي " لا خلاف بين الأمة في منع بعضهم أي النساء من النظر إلى عورة بعض، ولا في منعهن من تجريد العورات للنساء أمثالهن لتجريدهن إياها للرجال، هذا مالا نزاع فيه، فإذا: إن قدرناهن يدخلن الحمام متجردات العورات، فلا يتخالج أحدا شك في تحريم ذلك، وتحريم ترك الأزواج لهن يفعلنه، فإنه إقرار على منكر لا خلاف فيه، فإن قدرنا منهن من تدخلت مسترة العورة، ومنهن من تدخلت منكشفتها، فذلك؛ لأنه لا فائدة في استتارها وهي ترى غير منكشفة"³.

تكشف الساردة عن ارتيادها لفضاء الحمام [بل وتعتبره بمثابة بيت النساء رغم تحريم الشرع ونهيه عن الذهاب إليه، تقول الساردة "إنه يوم الخميس! يوم ذهاب النساء إلى

¹بحري محمد الأمين، سيميائية المسكوت عنه في الرواية الجزائرية من انتاجية الدلالة الى تسويق المدلول، روايات الطاهر وطار وأحلام مستغانمي نماذج، مداخلة، ص 483.

²المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص89.

³ابن قطان الفاسي، النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، علق عليه: فتحي أبو عيسى، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1994، صص 98-99.

الحمام أي إلى عقر دارهن"¹، وتواصل الساردة الكشف عن عوالم هذا الفضاء المحرمة والمدنسة المتمثلة في النظر الى النساء وهن عاريات وهذا يدخل في باب الكبائر والفواحش فلا يجوز للمرأة أن تنظر إلى عورة امرأة أخرى، تقول الساردة "شيئا فشيئا بدأت أستأنس برطوبة وظلمة الأماكن وكذا بالهيئة الفضة للمستحقات العاريات، بعضهن يحي أمني بعبارات مألوفة لا تنتهي"².

ورغم تشديد الشرع على وجوب ستر العورة، درءا للمفاسد العظيمة، وصيانة للعرض، وقمعا للفاحشة، وصالحا للأخلاق، إلا أن الساردة تكشف عن مظاهر التعري من طرف النساء داخل الحمام، تقول الساردة "عالم الأظياف الذي سأحلم به طويلا في الليلة الموالية بتموج أصواته الكثيفة المتأرجحة، وبحة العديد من أصوات نساء مجهولات عاريات في أغلب الأحيان"³

تواصل الساردة اختراق الأوامر الشرعية المقدسة، فتكشف عن جلسة خمرية مع صديقها طارق متجاوزة النهي عن الاقتراب من كل ما قد يؤدي إلى ارتكاب المحظور وشرب المسكرات، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "يا أيها الناس، إنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد على مائدة يشرب عليها الخمر" فتبوح الساردة بهذا المدنس منتهكة كل القيم الدينية والأحكام الشرعية للمجتمع الجزائري، تقول الساردة "احتسيت القهوة التي طلبت في صمت. أما هو الجالس قبالي، فقد شرب جعة تعجب فجأة لا حظت قدامي كأسه الفارغة: ولكنني استنفض رائحة الجعة! قلت في نفسي وقد تقهقرت إلى الخلف في الحين"⁴، فتكشف الساردة عن هذا اللقاء، متعجبة من الكأس الفارغة التي كانت تحتوي جعة، والتي يظهر أن صديقها طارق يدمن

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 92.

² المصدر نفسه، ص 97.

³ بوابة الذكريات، ص 87.

⁴ آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص 359.

عليه كثيرا، فشرب الخمر معصية، فيكون الأصل في مجلس شربها معصية أيضا ولو لم يشربها المجالس.

تكشف الساردة عن محاولتها الانتحار وهو فعل محرم شرعا لما فيه من اعتداء على النفس التي حرم الله عزوجل قتلها بغير حق، وقد جاءت الشريعة الإسلامية لحفظها، فحياة الإنسان وديعة عنده استودعها لله إياه، قال الله تعالى ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ١٩٥ سورة البقرة ١٩٥، "وعن ثابت بن الضحاك عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال: ومن قتل نفسه بحديدة عذب به في نار جهنم"¹، تقول الساردة "في سرعة البرق، التقطت نظرتي التراموي الذي وصل بسرعة. الماكنة انطلقت وهي تقفز كوحش جذلان! أخيرا هدفي: أتهاك هناك حيث البحر بعيدا جدا كي أنام فيه... الماكنة تهجم عن قرب، في ظرف ثانية تحول مشروعى. هاهي السكة الحديدية: سأنام عليها! سيتحقق كل شيء بسرعة. وصلت إلى الأسفل حازمة.... في الثانية الأخيرة، تصورت جسدي مقطوعا... إلى ثلاثة! صراخ وجلبة وضجيج ممزوج بصرير الحشد، بعد عدة دقائق، بعد أن انتزعت الفتاة من تحت الماكنة، وهي ممدودة على الظهر. صوت رجل -صوت السائق المتناثر دون شك ينعق مرعوبا فوق الجسد ذي العينين المغمضتين: ارتمت... إنها هي التي ألقت بنفسها تعجب انظروا يدي لاتزال ترتعد جراء ذلك"².

4- الشعائر الدينية بين قدسية الفروض الشرعية والتهاون في أدائها:

شعيرة الصيام من أعظم الشعائر التي وجب على المسلم تعظيمها وتقديسها، قال الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ١٨٥ سورة البقرة ١٨٥.

ولا يجوز للمسلم العاقل البالغ المكلف أن يفطر في رمضان إلا لعذر من سفر أو مرض أو غير ذلك، ومن أفطر من غير عذر شرعي فقد أتى كبيرة من كبائر الذنوب،

¹ محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، البخاري، مج 2، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2012، ص282.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص ص466-467.

وعرض نفسه لسخط الله وعقابه، ويلزمه التوبة الصادقة النصوح، ويلزمه قضاء ما أفطره، أما من ترك صوم شهر رمضان جاحدا لفرضيته، فهو كافر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله " إذا افطر في رمضان مستحلا لذلك، وهو عالم بتحريمه، استحلالا له: وجب قتله، وإن كان فاسقا: عوقب عن فطره في رمضان، بحسب ما يراه الإمام وإن كان جاهلا: عرف بذلك"¹، ومن آداب الصيام قيام ليلته بالصلاة وتلاوة القرآن الكريم والتهدج كما ورد في سنة النبي صلى الله عليه وسلم فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا، غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه"².

غير أن الساردة تكشف في رواية بوابة الذكريات عن تدنيس مقدس ديني وهي شعيرة الصيام، وذلك من خلال قضاء الليل في السهر والغناء إلى غاية الفجر وهذا ما يتنافى مع آداب الصيام وقيام ليلته في الصلاة والدعاء والذكر، تقول الساردة "خلال هذا الشهر على العكس نجتمع في نفس المرقد ثم نستيقظ وقت السحور وفي الليل ننزل مرتديات المنامات وقمصان الحمام في أروقة الداخلية المظلمة إلى غاية قاعة الأكل كنا آنذاك قرابة عشرين ثم في السنوات التالية أكثر فأكثر بوصول داخلات أخريات أصغر... بعد تناولنا الكسكسي بالخضر فالسكريات حتى نستطيع الصمود خلال درس الصباح ثم نصعد ثانية ونحن يقظات وناسيات المرقد والإعدادية ونبقى في أغلب الأحيان إلى غاية الفجر ونحن نغني أغاني قديمة ونستذكر المدينة والقرية كل واحدة بطريقتها"³، تبوح الساردة عن عدم مواظبتها على الصلاة، والتي تعد من أعظم الشعائر الإسلامية التي يجب على المسلم أن يؤديها على أكمل وجه لفضلها فعن أبي هريرة، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا، ما تقول ذلك يبقى من درنه ؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيئا. قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به

¹ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1978، ص473.

² محمد ابن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مج 3، دار التاصيل، القاهرة، ط1، 2016، ص74.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات تر: محمد يحياتن، ميديا، 2007، ص214.

الخطايا"¹، والاستخفاف والتهاون في أداء فريضة الصلاة من المنكرات العظيمة، ومن صفات المنافقين قال الله عزوجل ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ١٤٢ سُورَةُ النَّسَاءِ ١٤٢ .

وقد كان الخليفة عمر بن الخطاب يكتب إلى الأفاق "إن أهم أموركم عندي الصلاة، فمن حفظها حفظ دينه، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع، ولا حظ في الإسلام لمن ترك الصلاة"²، فالتهاون في أدائها كتركها" فكل مستخف بالصلاة مستهين به وإنما حظهم في الإسلام على قدر حظهم من الصلاة، ورجبتهم في الإسلام على قدر رغبتهم في الصلاة"³، فتكشف الساردة عن تهاونها، واستخفافها بهذه الفريضة العظيمة متحدية النصوص الشرعية في وجوب أداء الصلاة، والتحذير من التهاون في أدائها تقول الساردة "كنت أقول في قرارة نفسي بأن هذه الخطيئة الطفيفة ليست مخالفة قط لإنتمائي الديني، بما أنني لم أكن أؤدي صلاتي خمس مرات في اليوم، فإن هذه الخروقات الغذائية تافهة... وهذا لا يفسد قط صدقي إزاء أبي"⁴، بل تربط الساردة شربها للخمر بهذه الشعيرة العظيمة، فالمدنس الخمري لا يضر باعتبارها تاركة لمقدس أكبر وأعظم، وهي الصلاة .فجمعت بين محرمين عظيمين هما الاستهزاء والاستخفاف بالأوامر الدينية المقدسة .

¹ محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب فضل الصلاة لوقتها 532/4، مج1، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2016، ص537.

² ابن القيم الجوزية، كتاب الصلاة وحكم تاركها، تح عبد الله المنشاوي، مكتبة الايمان، المنصورة، مصر، ص.9

³ المرجع نفسه، ص.9.

⁴ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص180.

الفصل الثالث: السياسي بين السائد السلطوي والرفض النسوي

- 1- مناهضة الخطاب السياسي السلطوي وتقويض التطرف المؤدلج بعد الاستقلال
- 2- الخطاب السردي النسوي الجزائري وتعرية أنساق العنف والتطرف.
- 3- تقويض المؤسسة الأبوية وقدسيتها

تمهيد:

ارتبط الخطاب السياسي بالمنظومة الفكرية الذكورية باعتبارها تحمل بعدا فحوليا مركزيا يتمظهر في المؤسسات السلطوية الهرمية التي تركز للهيمنة في كل المجتمعات، فالخطاب السياسي "مهما كانت طبيعة نيته يبقى مسكونا، باعتبار ذكورية قوية"¹، ولذا عمل هذا الفكر على إقصاء الأنثى وإبعادها عن الخوض في السياسة، ولواقعها لأنه يرى فيها تهديدا مباشرا لعرشه الأبوي المهيمن، فجاء توظيف هذه التيمة التي أخذت طابع المقدس في المجتمع من طرف الكاتبة النسوية الجزائرية بهدف "ملازمة أبرز القضايا الأساسية، والوقوف عند انعكاساتها على الفرد والمجتمع، بسبب تفاعل المرأة الجزائرية مع الظاهرة السياسية لوطنها، حتى وإن كانت أغلب الحالات، على اعتبار أن النشاط السياسي في أغلبه كان حكرا على الرجل"²، فتمكن الخطاب السردى النسوي الجزائري من اختراق عوالم السائد السياسي بكل بمؤسساته، وتوجهاته الإيديولوجية، وكشف عن صور من التقاطب والتنافر بين السلطة السياسية، وما تمارسه من قمع وتعسف وبين المثقف، وما يعيشه من اضطهاد. فأصبح المثقف رهين السلطة السياسية حبيس قوانينها لا يخرج عن أسوارها، وهذا ما اضطره إلى الكتابة بلغة مشفرة ينتقد فيها واقعه، ويفضح كل الممارسات المسكوت عنها التي يعيشها وتمارس عليه لإسكاته، واخضاعه.

استطاعت الرواية النسوية أن تروض الخطاب السياسي بدهاء وسلاسة، ووظفته في خطاباتها السردية "إذ أضحت الخطاب السياسي من أهم الخطابات السردية السائدة، في كل الأجناس الأدبية، وفي الكتابات الروائية بصفة خاصة -وهي سمة لا تقتصر على النساء فقط- نظرا للاهتزازات السياسية الخطيرة، والأوضاع المزرية التي يعيشها الوطن

¹مجمد نور الدين أفاية، المرأة والكتابة، مجلة الوحدة، السنة 1، العدد 9، يونيو 1985، ص 67.

²حفناوي بعلي، الرواية النسوية الجزائرية تأنيث الكتابة وتأنيث بهاء المتخيل، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص 10.

العربي من الخليج إلى المحيط. وبهذا فرضت المرأة العربية نفسها داخل أطر الحياة التي كانت مغيبة عنها بفعل فاعل، وأصبح معترف بها، بل صارت عضوا فعلا مع الرجل، تناضل وتكتب معه من أجل تدعيم أسس وقيم المجتمع المدني الليبرالي الجديد والديمقراطي العقلاني¹.

كما تعرضت إلى كل أشكال التيارات الأصولية التي شكلت تهديدا مباشرا لوجودها وكيونتها، وفكرها النسوي المتحرر، وبذلك تجاوزت الكاتبة النسوية في رواياتها مرحلة المقدس السياسي إلى اختراق الممتنع السياسي الفكري المتمثل في الفكر الأصولي بتجلياته العنيفة ايديولوجية، وممارسة، وهو كل ما يتعلق "عوائق تتمثل في آليات التفكير، وقوالب المعرفة...والحرية فيها تحرر من سلطة الأفكار ذاتها"²، ووجدت في الرواية "أداة فنية للوعي يمكن بواسطتها رصد وضع الأمة وتجسيد أزماتها العامة من خلال شخصياتها الروائية الفردية، ومن هنا تصبح الرواية طاقة سياسية هامة في التعبير عن روح الأمة وأزماتها وطموحاتها"³.

فتمكن الخطاب السردي النسوي من تناول مختلف القضايا السياسية، واتخاذ مختلف المواقف، ولم تبق الرواية النسوية تتناول الموضوعات التقليدية كالأسرة، والأمومة "فالواقع أن الروايات النسائية التي كتبت في أوائل الستينات كانت سياسية بشكل أساسي أكثر منها اجتماعية...والشيء المشترك بين هذه الروايات هو صحوة الوعي لدى النساء. فالنساء يطلن، وينتقدن الواقع الاجتماعي، والسياسي، ويستحضرن رؤيا جديدة تضع الأسس من أجل إعتاق كل من الرجال، والنساء ومن أجل البقاء السياسي، والازدهار المستقبلي"⁴، ونظرا لأهمية التطرق لهذه الثيمات السياسية ومحاولة محاورتها أصبحت السياسة جزءا مهما من

¹ عبد الرحمن أبو عوف، قراءة في الكتابات الانثوية، الرواية والقصة القصيرة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2001، ص10.

² علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العرب، بيروت، 1995، ص163.

³ أحمد محمد عطية، الرواية السياسية دراسة نقدية في الرواية السياسية العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، ص17.

⁴ بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1999، ص113.

الرواية النسوية "ولقد ارتبطت الرواية بالسياسة، ولعبت دورا عاما في التغيير الاجتماعي والسياسي، بنقدها للواقع الاجتماعي والسياسي، وكشفها لبذور التحول السياسي، وتقديمها للشخصيات الإيجابية المباشرة بالثورة"¹.

وقد سارت الرواية النسوية الجزائرية على اختراق المقدس على مستوى الخطاب السياسي بمختلف مرجعياته المتمثلة في السلطة السياسية القائمة، وتعرية منظوماتها السياسية، فقد "تجاوزت الرواية الجزائرية المعاصرة المواضيع الجاهزة، وصارت تنظر إلى الواقع برؤية تجديدية كاشفة عن المسكوت عنه، وفاضحة للسلطة التي رأت أنها الفاعل وراء المشاكل الاجتماعية، ومآسي المثقف خاصة الذي عرضته أما للتبعية والخضوع أو للقمع والسيطرة بغية ضمان استمراريتها وحماية تموقعها وجبروتها"²، من هذا المنطلق تعرضت الرواية النسوية إلى مختلف التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفتها الجزائر قبل وبعد الاستقلال مما يؤكد الوعي السياسي النسوي الناقد للمرأة الجزائرية في الكتابة الروائية التي تمثل "صحة الوعي لدى النساء. فالنساء يحلن، وينتقدن الواقع الاجتماعي والسياسي، ويستحضرن رؤية جديدة تضع الأسس من أجل إعتاق كل من الرجال والنساء، ومن أجل البقاء السياسي"³.

كما تناولت العنف السياسي الذي مارسه الجماعات المسلحة، وحاولت تعرية منظومتها الفكرية في إقصاء الآخر باسم الخطاب الديني الذي كانت الرواية النسوية تعتبر فيها المرأة ضحية له، فتم تصويرها كضحية للفكر الأيديولوجي المتطرف، والذي كان يمارسه التيار الأصولي في الجزائر مع بداية التسعينات، ثم اقصاؤها بالقتل على يد المتطرفين، فتظهر في عالم مليء بالعذاب تحاول أحيانا التمرد عليه ويقف الرجل خلف قهر المرأة

¹ أحمد محمد عطية، الرواية السياسية، دراسة نقدية في الرواية السياسية العربية، ص. 10.

² إيمان مليكي، عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين التقليد والتجديد، الفا للوثائق قسنطينة، ط1، 2020، ص128.

³ بثينة شعبان، مئة عام من الرواية النسائية، ص 163.

متخذاً كل مؤسسات الاضطهاد الفكري، والثقافي فكان " انشغال كاتبات الرواية في المغرب العربي بالمسألة النسائية من خلال ملامسة أبرز جوانبها، والوقوف عند أهم انعكاساتها على وضع المرأة النفسي والاجتماعي، والثقافي والأدبي في الزمن الراهن مع استشراف أفق وجود أفضل لها في المستقبل لم يحل دون اهتمام عدد منهن بالمسألة السياسية التي عايشن وقائعها، وتفاعلهن معها وتحملن جانباً من آثارها على كيانهم الذاتي والاجتماعي، فكانت السياسة عاملاً مؤثراً في مجمل أوضاع المرأة يعكس عدم اقتصار ممارستها لنمط الرواية على التعبير عن همومها الذاتية كأنثى تمارس عليها أشكال من القهر، وألوان من الاستلاب، وأنواع من الحيف من خلال تصويرها لجوانب من تجربتها الشخصية في بعدها العاطفي، والاجتماعي وإنما تتجاوز هذه الممارسة الروائية للمرأة حدود الذات الضيقة إلى الاجتماعي والسياسي فتتفاعل مع الأحداث، وتتفاعل بها دون أن تكون فاعلة فيها إذ يبقى العمل السياسي تنظيراً وممارسة مقترنا بالرجل الذي تربطها به علاقة عاطفية تجعلها لا تسهم مباشرة في النشاط السياسي، بل بصفة غير مباشرة من خلال وقوفها إلى جانب الرجل وشحن إرادته، غير أنها غالباً ما تكون في النهاية ضحية لممارسة الرجل السياسية من خلال ما يتسبب لها فيه مثل هذا النشاط من آثار سلبية على وجودها ومصيرها"¹.

إن أغلب الروايات النسوية التي تبنت الخطاب الأيديولوجي المضاد طرحت في مضمونها اقتضاء كل مثقف يصل إلى السلطة سواء أكان هذا الاقضاء من طرف الدولة أو من طرف الإرهاب، أو غيرها من السلطات السائدة والفاعلة، وبذلك كان اقتحام المرأة للسياسة كرد فعل على خطاب التهميش الذكوري الذي حاول وأد المرأة المثقفة، واقصائها من المشاركة أو التمكين السياسي، ورغم محاولات المرأة أن تحقق وجودها إلى جانب الخصم التقليدي، إلا أنها لم تخرج من شرنقة التنظير السائد للمؤسسات السياسية على أنها ذكورية سلطة وخطاباً، ومرجعياً، وبذلك فإن انشغال كاتبات الرواية في المغرب العربي بالمسألة النسائية من خلال ملامسة أبرز جوانبها، والوقوف عند أهم انعكاساتها على وضع المرأة

¹د. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، المغربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص91.

النفسية، والاجتماعي والثقافي والأدبي في الزمن الراهن مع استشراف أفق وجود أفضل لها في المستقبل لم يحل دون اهتمام عدد منهن بالمسألة السياسية التي عايشن وقائعها، وتفاعلهن معها، وتحملن جانبا من آثارها على كيانهم الذاتي، والاجتماعي فكانت السياسة عاملا مؤثرا في مجمل أوضاع المرأة يعكس عدم اقتصار ممارستها لنمط الرواية على التعبير عن همومها الذاتية، كأنثى تمارس عليها أشكال من القهر وألوان من الاستلاب، وأنواع من الحيف من خلال تصويرها لجوانب من تجربتها الشخصية في بعديها العاطفي والاجتماعي، وإنما تتجاوز هذه الممارسة الروائية للمرأة حدود الذات الضيقة إلى الاجتماعي والسياسي فتتفاعل مع الأحداث، وتتفاعل بها دون أن تكون فاعلة فيها، إذ يبقى العمل السياسي تنظيرا وممارسة مقترنا بالرجل الذي تربطها به علاقة عاطفية تجعلها لا تسهم مباشرة في النشاط السياسي، بل بصفة غير مباشرة من خلال وقوفها إلى جانب الرجل وشحن إرادته غير أنها غالبا ما تكون في النهاية ضحية لممارسة الرجل السياسية من خلال ما يتسبب لها فيه مثل هذا النشاط من آثار سلبية على وجودها ومصيرها¹.

وقد استطاع الخطاب النسوي الجزائري بكل جرأة أن يقوض مفاهيم المقدس السياسي "فنجذ موقف الإدانة للسلطة الحاكمة في خيبة أمل الكاتبة، وجيلها من الاستقلال الذي حد تطلعاتها بأن داس على الأصيل من القيم التي كانت تؤمن بها وتتبنها وجيلها"².

وهكذا تؤكد هذه النماذج الروائية النسائية التي لامست الواقع السياسي في بعديه الوطني، والقومي أن السياسة تمثل أحد أسئلة المتن الروائي للكاتبات المغربيات، وشاغلا مهما ضمن شواغلهن التي عبرن عنها فيما أبدعته من نصوص مما يفيد أن ممارسة أدبيات المغرب العربي للكتابة الروائية لم تقف عند تخوم الذات الكاتبة، وبعض تجاربها الشخصية في علاقتها مع الرجل، ولا هي اقتصرت على المسألة النسائية في مختلف إشكالياتها، وأبعادها، بل تجاوزت ذلك لتلامس الواقع السياسي بطرائق في الكتابة تتراوح بين التلميح

¹ بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، المغربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003، ص 91.

² المرجع نفسه، ص 91.

والتصريح في رفض مظاهر تهافته، وإدانة علامات انهياره، وتقديم بعض البدائل لتجاوز الأزمة¹.

وقد تظاهراتت قضايا محاولة تفكيك المنظومة السياسية من طرف الروائية النسوية الجزائرية، بالتشكيك في كل المؤسسات المركزية الذكورية، وخطاباتها التي كرسست لهيمنة الرجل على السلطة، ولم تخف موقفها من القضايا المصيرية للوطن إما باتهامها رجالات السلطة بالوصولية، والانتهازية بعد الاستقلال أو مناهضة سياساتها، كما قامت الكاتبات الجزائريات بتعرية الفكر الأصولي واتهامه بالعنف، والتطرف، كما أدركت الروائية النسوية الجزائرية أن سبب اضطهاد المرأة إنما يرجع إلى تركيبة المجتمع الجزائري الذي يخضع للنظام الأبوي كمؤسسة سياسية تراتبية قامعة للأنتى، وهذا ما سنقف عليه من خلال:

1- مناهضة الخطاب السياسي السلطوي وتقويض التطرف المؤدلج بعد

الاستقلال:

تحاول الساردة تقويض المرجعيات الإيديولوجية للسلطة، وذلك من خلال التشكيك في الخطاب السياسي الذي تبنته منظومة الحكم في قضية الانتماء. والهوية العربية للجزائر خاصة في خضم الصراع الإيديولوجي حول الهوية بين التيار العربي، والأمازيغي، وذلك من خلال التأكيد على البعد الأمازيغي للجزائر بطريقة تدعي فيها العروبة ثم التشكيك في ذلك، خاصة، وأن الساحة السياسية والثقافية في الجزائر ما بعد الاستقلال عرفت صراعا وجوديا بين التيار الإسلامي العروبي المحافظ، وبين التيار الحداثي، وبذلك أصبحت الساحة الثقافية الجزائرية " محل تجاذب بين توجهين رئيسيين: توجه إسلامي بأطروحات وطنية داعية إلى الرجوع إلى الأصول الإسلامية، وتطبيق مشروع التعريب، يستند إلى قاعدة شعبية، ويتصف بخطاب حماسي، وتوجه حداثي تعريبي فرانكفوني النزعة، له جذوره في الدوائر المتحكمة في جهاز الدولة، ويروج للحداثة، ويرفع شعار الديمقراطية العلمانية، ويناصر الحركة البربرية،

¹ نفسه، ص108.

ويعتمد الدفاع عن حقوق المرأة كأقلية مضطهدة، رغم أن أغلبهن يملن إلى أطروحات الإسلاميين بفعل اهتمام دعاة الحركة الإسلامية بأوضاعهن في القواعد الشعبية¹، تقول الساردة " واجهني بناء عليه اسم أسحار، سألته: ما أسحار هذه؟ أجاب: إنها أروقة مثل سوق الفلاح .

قلت له: كيف يخترع الجزائريون أسماء كهذه لمحال تجارية؟...ضحك وقال: هذا ما يوحيه لك الإسم، ذات يوم قرأها فلاح، وسألني: أش ممي أوسحار ذاي (يا بني هل يوجد ساحر هنا؟)...خلفيته البربرية جعلته يقرأ الكلمة هكذا، أما أنت فتمثلين الجيل الذي خضع للتعريب...أنت على رأي ابن خلدون (إذا عربت عربت)...قلت وقد انتابني نوع من الغضب: ...أنا لا يهمني الماضي يا حبيب أنا ابنة اليوم، والبربرية لا تعني لي أكثر من انتماء عرقي لا علاقة له بأفكاري، وانتمائي الوطني، والديني... قاطعني: وماذا يا لويزا...لاحظي أنه حتى الانتماء لا يريدونه آنستي حسب تعبيرك هذا، وحين تكبرين قليلا ستفهمين أنه حتى الانتماء هذا سيحاولون اقتلاعه...قلت له: من سيفعل؟ قال: العرب²، وتواصل الساردة خرف مقاييس المنظومة الإيديولوجية للسلطة من خلال صياغة نسق جديد بنزعة تأصيلية تبرز أكثر حين تتطرق إلى الفتوحات الإسلامية في منطقة الأمازيغ في حوارها مع حبيب "خذي مثالا آخر (كسيلة) أليس أميرا بربريا؟

فأجبتة: بلى. قال: ماذا يعني (كسيلة) في القاموس البربري... (كسيلة) تصغير سخيف أطلقه عقبة على أمير البربر (اكسل) وتعني الأسد .. أهذه هي الفتوحات؟ والنبي قال: (ارحموا عزيز قوم ذل) ...تاريخ العرب كله كذب في كذب ..لقد كتبوا التاريخ بغرورهم ... ونحن منهمكون بالتعريب³، فتحاول الساردة التشكيك في خطاب السلطة، وتبنيها لسياسة

¹ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب - الهوية - اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، يوليو 2021، ص231.

²فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص ص23-24.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص ص24-25.

التعريب، والبعد العربي من حيث الانتماء بتقويض مرحلة من مراحل التاريخ السياسي للجزائر، والمتمثل في مرحلة الفتوحات الإسلامية، والمساس بقديستها، خاصة وأن المرجعية الإيديولوجية لمنظومة الحكم بعد الاستقلال قد تبنت موقف قوميا عربيا، وهذا ما أكده ميثاق الجزائر بتاريخ 21/16 نيسان / أبريل 1964، والذي يعد مرجعية رسمية في مسار بناء مؤسسات الدولة الجزائرية الفتية، وتوجهاتها الأيديولوجية، فقد جاء فيه ما يلي "إن الجزائر بلد عربي وإسلامي، ولهذا فإن هذا التحديد ينفي أي رجوع للمقاييس عرقية، ويتعارض مع كل انتقاص من المساهمة السابقة للفتح العربي، ورغم تجزئة العالم العربي إلى وحدات جغرافية أو اقتصادية متميزة، فإن عوامل الوحدة المكونة من تاريخ وثقافة إسلامية، ولغة مشتركة ظلت تحت المقام الأول"¹. بل صورته الساردة على شاكلة المستعمر الذي لم يكن غرضه غير توسيع خارطته عبر خوضه حروبا لم تنته بعد، فكان الفتح الإسلامي عند الساردة هو الوجه الآخر المظلم الذي أرادت التطرق إليه، والتحدث، تقول الساردة "أفيقي يا ابنة عمي، التعريب تعريب اللسان في هذا القرار، إنما توسيع الخارطة العربية ..."².

اخترقت الساردة الخطاب السياسي الذي كان ينتقص من بعض الرموز التاريخية والتي لها بعد ثقافي يدخل في تشكيل هوية الشعب الجزائري، وتجلي ذلك في استظهار قصة البطلة الأمازيغية الكاهنة، حيث تحاول الساردة الدفاع عن هذه الملكة ديها التي تمثل رمزا تاريخيا، وثقافيا بالنسبة للمنطقة التي تنتسب إليها البطلة لويزا، وهي منطقة الأوراس، وقد جسدت الساردة هذه القضية التاريخية بطريقة ضمنية في خضم الحديث مع ابن عمها حبيب "قال ساخرا: نحن مسلمون وجزائريون، يا مسكينة، مسلمون وجزائريون قولها في الحمام، إننا نسخر من تاريخنا حتى في الكتب المدرسية هل تعرفين من هي كاهنة؟، قلت له: حبيب من لا يعرف ذلك، إنها ملكة البربر في فترة الفتوحات، قال وهو يواصل

¹ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب - الهوية - اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، يوليو 2021، ص 214.

²فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص ص24-25.

سخريته، هيه يا لالة نعم سيدتي فتوحات فكري قليلا، شغلي مخك، الكاهنة اسم بربري، قلت: ربما لقت بالكاهنة، قال وكأنه استحكم على نقطة ضعفي، لقت يعطيك الصحة ألم يقل الله: ولا تلمزوا أنفسكم، لقت فضاع اسمها الحقيقي من التاريخ¹، فالساردة تحاول أن تمرر خطابا ناقدا للسلطة السياسية، ومشروع التعريب الذي تبنته السلطة بعد الاستقلال خاصة في عهد الرئيس بن بلة القريب من البعد القومي العروبي، والذي امتد آثاره إلى الكتب المدرسية، والتي ترى فيه الساردة تشويها لمرحلة تاريخية في منطقة الأوراس، وما ارتبط بها من شخصيات رمزية، تمثلت في الملكة ديهيا التي لقبها المسلمون بلقب سافر وهو الكاهنة، فالخطاب الروائي النسوي الجزائري سعى من خلال تقويض المقولات التاريخية التي كانت السلطة السياسية تمرر بواسطتها مشاريعها الإيديولوجية أن "تحفر في أسئلة الوطن والتاريخ وتلامس قضايا وإشكالات لا تزال تصاغ بأسئلة المسكوت عنه، والمثار للجدل، والطبوهات، عبر كشف زيف بعض الشعارات، وتعرية المقدسات واستنطاقها للتطرق لانحرافات بعض الأسماء التاريخية الثورية والسياسية، إنها تستجوب الماضي وتدينه، وتستنطق الحاضر برؤية نقدية عبر شخصيات ورقية، تتكلم بحرية، وتحلل أحداثا، وتعرض مواقف بكل موضوعية بعيدا عن الذاتية، وذلك من منطلق أن الرواية أصبحت خطابا قادرا على احتواء الأسئلة المحرجة، والقلقة وترفض السياسة الزائفة"².

تكشف الساردة عن الواقع السياسي المتأزم الذي ارتبط بالتناقضات في جزائر ما بعد الاستقلال متجاوزة أن "خطاب السلطة شامل ونهائي، ولا يحتاج تعليق"³، وتمثلت هذه التحولات في الوضع الذي أصبح يعيشه الحزب السياسي الذي يحمل بعدا مقدسا سياسيا وعسكريا تعلق بالجهاد ضد المستعمر الفرنسي، وبالتضحية من أجل الحرية والاستقلال، فكانت كتابة الروائية بمثابة هتك، واختراق لهذه المؤسسة الحزبية المقدسة فخطابها السردية

¹ المصدر نفسه، ص24.

² العيد مليكي، الحداثة في الكتابة النسائية بين خصوصية الكتابة وافق التفتل مع الآخر، مجلة إشكالات في اللغة والادب، مجلد 8، عدد: 04، 2019، صص 113-128.

³ عمر أوركمان، مدخل لدراسة النص والسلطة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997، ص17.

هو "فعل هتك للمقدس السياسي بشكل من الأشكال"¹، هذه المؤسسة السياسية التي دخلت في أزمة أخلاقية بعد أن أصبحت بلا تاريخ، ولا ذاكرة، فانقلابها على مبادئ الثورة بعد الاستقلال، وتمكن الانتهازيين من أجهزتها جعلتها تتخرط في الفساد السياسي، فتظهر "كمؤسسة مشكوك في نزاهتها وقيمتها...لم يعد للمؤسسة الحزبية بنسقتها الثقافية، والفكري، تموقعها الفعلي داخل المجتمع، ولم يعد خطابها مؤثرا وفاعلا في القواعد، ولم تعد تصدر المعرفة السياسية بأحوال المجتمع"².

وهوما جعل الخال حميد يشعر بقرب النهاية السياسية، والتاريخية للحزب، تقول الساردة " كنت لا أعني بالضبط ما يحدث لولا الحماسة التي كان خالي حميد يحرك بها انغزالنا. قال لي في ذلك المساء الفاتر ونحن أمام شاشة التلفزيون نتابع مسيرة الأفلان. أشعر أن جبهة التحرير ستموت قلت له بلا مبالاة: "تمت"³، كان رد البطلة على خالها رد ينم على القطيعة بين جيل الخال الذي يمثل الثورة والشرعية، وجيل الساردة الذي يمثل ثقافة الانتكاس واللافاعلية بعد أن فقدوا الثقة في السلطة الحاكمة باسم الشرعية الثورية متمثلة في حزب الأفلان بعد أن ضرب الفساد كل أجهزته، وبعد أن أصبح ساحة للمؤامرات، والتكتلات والمساومات "الحزب الذي تحول إلى جهاز رديف للإدارة والبيروقراطية، ومسخر لخدمة أهواء المقربين، ومصالحهم، من ولاية ووزراء وكبار المسؤولين"⁴.

وبذلك تمكنت الرواية النسوية الجزائرية من خلال تبنيها للخطاب التقويضي للمؤسسات السياسية إلى تبني موقفا ايديوبوجيا معارضا يهدف إلى " الخروج من وعي تاريخي متمركز حول أسطورة من تبناوا الثورة ونسبوا إلى أنفسهم، ليرسموا بذلك تاريخا ليس هو التاريخ كله، وحقيقة قد يكون نصفها مزيف والآخر غير موجود، فتمتع تعرية ما تم التعقيم

¹ميرال طحاوي، محرمات قبلية، ص72.

²فاطمة كدو، الخطاب النسائي ولغة الاختلاف، مقاربة للانساق الثقافية منشورات دار الأمان، الرباط، دط، ص206.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص49.

⁴ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب - الهوية - اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، يوليو 2021، ص220.

عليه، واستحضاره ليكون شاهداً على أن الحقيقة التاريخية صنعتها مجموعة معينة، وأن هناك ذاكرة مضادة تقول بأن السلطة السياسية في الجزائر بعد الاستقلال عملت على إعادة تحيين آليات السلطة الاستعمارية في الإقصاء والهيمنة، مع في تغيير الهدف. الذي كان قبل الاستقلال هو التحرر من فرنسا ليصبح بعد الاستقلال هو تدجين الشعب، وإذكاء الصراع بين أفرادهم، وكان من نتائجه مأساة العشرية السوداء¹، ترصد الساردة الواقع السياسي الجزائري على لسان شخصية الخال حميد، وتلامسه بخطاب نقدي جريء تدين فيه سلطة الاستقلال، هذه السلطة التي وصف المفكر مالك بن نبي رجالها المحتلين الجدد "فقد فزعوا بصفتهم محررين إلى بومرداس للاستيلاء على النفوذ، ولم تكن تدور في رؤوسهم سوى فكرة واحدة، وهي احتلال الجزائر من جديد بعد إجلاء الاستعمار لقواته الخاصة، وذلك حتى لا تتاح للشعب الجزائري أية إمكانية لمحاسبتهم على تسييرهم"².

فتعرض الساردة فساد السلطة السياسية بمرارة، وألم والذي يعانیه المناضل المخلص فتتهم الساردة جيل الثورة الذي حكم، ويحكم بالشرعية الثورية، والتي تآكلت بمضي الوقت وخفتت في الذاكرة مشاهد تضحياتها الكبرى، وتكرست طبقة جديدة على قدر كبير من التغول والفساد أفرغت الحياة السياسية من حيويتها، حتى أصبح حزب جبهة التحرير الوطني ركاما متهاكاً.

فتكشف عن التحول الذي حدث لهذا الجيل بعد الاستقلال على مستوى خطبته الإيديولوجي، وأجهزته السلطوية الحاكمة مما يرسخ فكرة تأثير الواقع المرجعي على المنجز السردى في نظرتهم للتاريخ السياسي الوطني، وللسياسيين كون الرواية باعتبارها فناً "تكتشف وتصور العلاقات من الداخل، وهي بهذا توازن بين الصورة الفنية والضرورة السياسية كما

¹أمينة بلعلى، استنطاق الهامش وإعادة إنتاج التاريخ السياسي في روايتي حميد عبد القادر، وكمال داود، مجلة الخطاب، عدد 24، ص36.

²مالك بن نبي، آفاق جزائرية، للحضارة، للثقافة، للمفهومية، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، دت، ص ص201-202.

نرى أن التفاؤل والتشاؤم مرتبطان بنوع الحياة وبالمستقبل لا بالحاضر الراهن وقواه المهيمنة وتراها تصور تفاصيل الصراع اليومي بأبعاده الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية، والوطنية بأسلوب فني هادئ، ونغمة سردية جذابة ومقنعة¹.

هذه السلطة التي لم تكن عادلة ووفية لتضحيات الشهداء، فهي تدعو إلى إعادة الاعتبار لهؤلاء الشهداء وتكريمهم بدل تكريم الانتهازيين، والوصولين فجدها الشهيد الذي لم تشفع له الشهادة في سبيل تحرير الوطن من الاستعمار الفرنسي، بل لم يمنح له حتى قبراً ينال به شرف الذاكرة التاريخية، والوطنية في خضم حديثها مع خالها الذي نجده ناقماً على هذا الوضع "لكن لاحظ أنه منح لهذا الوطن كل شيء بينما لم يستطع الوطن على الأقل أن يمنحه قبراً..."².

ليزداد الحوار اشتعالاً وغضباً، بعد حديث مراد عن خاله، وما واجهه من تسلط من قبل السلطة السياسية القائمة، التي عملت على طمس هوية والده الشهيد "أكلته الذئاب ومازالت ذئاب أخرى تأكل اسمه، حفيت قدامك، وأنت تقدم الطلب بعد الطلب من أجل أن يطلقوا اسمه على أحد المستشفيات، أو الشوارع، ألم تشعر بضالتك وأنت تطرق أبوابهم، وتصافح أيديهم القذرة، وتبتسم لهم رغم المرارة التي تسكن حلقك، لا من أجل أن تطلب منهم حق يتمك وفقرك، وجوعك، وضياح حياتك بين غياب الأب، وصراع الأم مع مجتمعنا البشع كما تصارع الوحوش من أجل أن تعيش. فعلت ذلك من أجل أن يحترموا اسم الرجل الذي حين خير بين الوطن والجنة التي كان فيها اختار الوطن... طز في جبهة التحرير الوطني وطز في هذا الشعب"³، فلم يتوانى الشاب من إطلاق أوصاف تحمل دلالة الإحباط والغیظ تحيل كلها إلى بشاعة الممارسات السياسية الانتهازية لسلطة ما بعد الاستقلال التي

¹شكري عزيز ماضي، الرواية والانتفاضة نحو أفق أدبي ونقدي جديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص171.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص50.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص51.

عمدت على كس هوية الشعب الجزائري من خلال نكران تضحيات الشهداء الذين قدموا النفس والنفيس، من أجل الحرية، فتكشف الساردة على لسان مراد فساد أصحاب القرار الذين أداروا ظهورهم للثورة والمناضلين، الأم الذي نتج عنه خلخلة في مفهوم الولاء، والوطنية لدي جيل الاستقلال، وقد جسدت الساردة هذه الصورة المأساوية في قضية جدها الشهيد المعروف في منطقة الأوراس " ترى لو كان جدك حيا هل تصدقه وتثق به، وتمنحه صوتك؟ لو وقد ضغط على لو بشكا أوحى بسخرية في معناها"¹

تدين الساردة كل الوصوليين الذين استفادوا من الاستقلال من رجال السلطة التي وزعت الامتيازات فيه على الفئات التي استغلت دماء الشهداء، ونضال المجاهدين فاغتصبت حقوق الأحياء، والأموات، فهي لا تترد في تعرية مظاهر الفساد التي طبعت سياسة حزب جبهة التحرير الوطني الذي تخلى عن دوره الثوري التاريخي، وأصبح واجهة لإدارة من الفاسدين، وهو ما يعكس إدانة الساردة لقيادة الثورة بعد الاستقلال، وذلك "بإعطاء تفسير آخر للتاريخ السياسي الجزائري، ويحفر في خطابه أثناء الثورة، وبعد الاستقلال ويعريه، ليعرفنا على استراتيجية الهيمنة والإقصاء، والتي كانت نتيجتها سرقة الثورة من أصحابها، وكانت قد بدأت أثناء الثورة، وربما قبلها، فنظام ما بعد الاستقلال لم يكن إلا استمرارا لذلك الوضع"²، فبدل أن تكرم المخلصين من أبنائها الشهداء، والمجاهدين فإنها عمدت إلى إهانتهم، فلم يبق إلا التوجه إلى الإنتخابات، والانتقام سياسيا من الأقالان "لقد كان غضبنا من جبهة التحرير غير منطقي، وغير سوي لأننا لم نعرف أن نفصل الأزمنة، ونقرأ التاريخ، لم نعرف أن نركب لعبة الليغو التي بين أيدينا، لم نميز بين ما مضى، وما حدث من فعل أيدينا، ولذلك توجهنا إلى صناديق الاقتراع ذات صباح غير عادي، نحمل عقدا مختلفة وهي تغلي على لهيب الغضب، ونحن نعرف مسبقا أننا لم نذهب

¹المصدر نفسه، ص51.

²أمنة بلعلي، استنطاق الهامش وإعادة إنتاج التاريخ السياسي في روايتي حميد عبد القادر، وكمال داود، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، مج12، ع24، 2017/01/01، ص33.

لانتخاب، بل للانتقام"¹، فأبناء الجزائر المخلصين الذين أخرجوا الاستعمار الفرنسي تم إهانتهم، بمختلف أشكال العنف، والاستلاب، فكانت السلطة وجها آخر لعملة واحدة من الزمن، ليطامه الحاضر مع المستعمر فيكون الاستقلال سوريا. فكأن الساردة توجه انتقادا للمنظومة السياسية الحاكمة، كمتقفة فاعلة في المجتمع من خلال التعرض إلى أسباب التسلط السياسي المفروض من قبل السلطة فتكشف عن تهاون المجتمع، والمنتقف خاصة مع بعض التجاوزات المرتكبة من قبل هذه السلطة خاصة الابتعاد عن مبادئ أول نوفمبر كهوية مؤسسة للدولة بعد الاستقلال، هذا الواقع الذي لم يتم تغييره من قبل الشعب، وإنما قوبل بالولاء والطاعة.

تكشف الساردة عن موقف حيرة وريبة، وهي تريد التصويت في الإنتخابات بين منح صوتها الإنتخابي للأفان الواجبة السياسية لنظام طالما همش رموزه الوطنية والثورية المخلصة، وعلى رأسهم جدها الطيب، هذه المؤسسة السياسية التي أصبحت وكرا للفساد، والفاستين، تقول الساردة "من أختار وقفت أتأمل الصوت، وصوت خالي حميد يأتيني قويا اللصوص كلهم فروا من الأفان اليوم، هذه فرصة جدك أحمد ليعود إلى الحياة... من أختار إذا وبيت الأفان مثقوب ومفتت"²، فهذا الموقف يبرز مدى احتقان الساحة السياسية الجزائرية بين الوطنين المخلصين الذين يريدون التغيير إلى الأفضل وتصحيح الوضع السياسي القائم، وبين واقع سياسي تحكمه سلطة بوجوه فاسدة. وهو ما تحاول الساردة الكشف عنه من خلال وعيها السياسي، وإدراكها لهذا الواقع المتأزم متجاوزة كل رقيب سلطوي يفرضه رجال السياسة، ذلك أن " الروائيات العربيات، وهن يتناولن القضايا السياسية لبلدانهن... لم تكن نصوصهن تسجيلا تاريخيا أو اجتماعيا، فنصوصهن تطرح أسئلة صعبة تحرق بها ما يبدو عاديا ومألوفا، تقوم على خلخلة المفاهيم الاجتماعية، والسياسية التي ضحت بمثابة المقدس/

¹ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص52.

² المصدر نفسه، ص53.

المحرم التابو في مجتمعات يخشى سياسيوها إعادة بناء المفاهيم لأن في ذلك تهديد لسلطاتهم"¹.

ترصد الساردة أخطر التحولات السياسية في الجزائر بعد الاستقلال، وذلك من خلال الكشف عن الخطاب الأيديولوجي الذي وظفه أنصار التيار الأصولي في الجزائر في عهد التعددية الحزبية، وهو ما يعري التركيبة الفكرية لهؤلاء الذين يحاولون اعتلاء السلطة باسم الله، بل ويفرضون أفكارهم على غيرهم بكل تعصب، وتشدد بوصفهم سلطة دينية فوق الرأي مهما كان مصدره ذلك أن "الارتباط بالسلطة جوهر ارتباط بثقافة قدسية فوق الجمهور وفوق التغيير"²، تقول الساردة "اعترض طريقي أحد الأطفال، وهو ينط ويريني الرقم ستة انتخبي الله...انتخبي الله. كان يقصد الفيس. في غرفة الاقتراع، كان أمامي رجال وأرقام، ورقم منح لله يفترض أن يختفي وراء صورة رجل لا يختلف عن بقية أولئك الرجال في فزيولوجيته، نزواته، وشهواته، ورغبته في اعتلاء شجرة السلطة، تلك الشجرة التي أخرجت آدم من الجنة، وجعلت ابناؤه يغرقون في أودية من الدم"³، فهم يعتبرون الديمقراطية كفرا، منطلقين من قاعدة تقول أن الشريعة الإسلامية تنص على أن الحكم لله وحده، ففكرهم هو الممثل الشرعي، والوحيد للحكم باستغلال الدين في اكتساب الشرعية، والقدسية والسلطة على الجمهور وقد عرفت الوظيفة الأساسية لهذه الجماعات "بربط الدنيوي بالأخروي، ربط المدنس أو العادي "الإنسان" بالمقدس "الله". وعليه تقدست بوظيفتها بعيدا عن السياسة"⁴، تكشف الساردة عن البنية الفكرية لهؤلاء الذين يحاولون اعتلاء الحكم، ولو بإدخال البلاد في دوامة عنف دموية، فالساردة تحمل فكرا يتعارض مع الخطاب الذي يتبناه هؤلاء، وهذا يبين مدى

¹فاطمة مختاري، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف... وعلامات التحول، رسالة دكتوراه، جامعة قصدي مرياح، ورقلة، 2014/2013، ص186.

²خليل أحمد، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص17.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص53.

⁴خليل أحمد، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص9.

احتقان الساحة السياسية والاجتماعية في الجزائر قبل أزمة التسعينات، وما نتج عنها من أحداث درامية على مختلف الأصعدة، الأمر الذي أدخل المجتمع الجزائري في أزمة هوية خطيرة ومتناقضة تحاول إقصاء بعضها البعض ذلك أن "مشكلة الصراعات ذات البعد الايديولوجي، أن الهوية فيه لا تعترف إلا بنفسها، ولا يمكن أن تعترف بنفسها أيضا إلا بعد إقصاء الآخر، وهذا ما يحصل في صراع البنى الاجتماعية"¹، فتحوّلت أزمة الهوية إلى فتنة ثقافية واجتماعية، وسياسية أدت إلى تعصب وعنف وتطرف بين أفراد المجتمع، ومعظم الجماعات التي كانت تبني خطابا متطرفا "ففي ظل هذه الفوضى الحضارية والصراع بين ما هو ديني وما هو علماني نجد ظهور حركات يتخذ بعضها الموقف اليساري، والبعض الآخر الشكل الديني، وأحيانا أخرى الأشكال الفوضوية الهدامة"².

تظهر الساردة صنفا من أصناف المتطرفين الذين يستغلون العنف السياسي للوصول إلى الحكم غير أبهين بالداء التي تحيل الى الموت، والقتل والترهيب، تقول الساردة "في غرفة الاقتراع، كان أمامي رجال وأرقام، ورقم منح لله يفترض أن يختفي وراء صورة رجل لا يختلف عن بقية أولئك الرجال في فزيولوجيته، نزواته، وشهواته، ورغبته في اعتلاء شجرة السلطة، تلك الشجرة التي أخرجت آدم من الجنة، وجعلت ابناؤه يغرقون في أودية من الدم"³، فهؤلاء يحملون فكرا أصوليا متطرفا، و"الذي جعل من العنف والإرهاب تذكرة العبور إلى السلطة، أشخاص تغلبت لديهم النزعة الأنانية على النزعة الإنسانية، فنسي المتطرف أخاه الإنسان، قتله ودمره من أجل الوصول إلى كرسي الحكم"⁴.

¹ خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي، دراسة دلالية، مصطلح "المساواة" "الحجاب" "التمكين" أنموذجا، تكوين للدراسات والأبحاث لندن، ط1، 2016، ص169.

² محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف، دار المعرفة الجماعية، الإسكندرية، ط1، 2002، ص32.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص53.

⁴ سعد عبد الله العنزي، صور العنف السياسي في الرواية الجزائرية المعاصرة، دار الفراشة للطباعة والنشر، الكويت، ط1، 2008، ص28.

في رواية مزاج مراهقة يظهر جانب آخر لهذه الجماعة، هو السلوك العنيف، فلا تظهر في النص إلا وهي مرتبطة بفعل العنف الموجه لمن يختلف معها، أو يخالفها الرأي، فالعنف هو "إلحاق الأذى والضرر بكائن أو مجموعة بشرية بحيث يكون هذا الضرر إما ماديا أو جسميا أو نفسيا ومعنويا، بوسائل مختلفة تسبب للمتلقي أو المتلقين آلاما وخسائر متفاوتة"¹.

لم تتوان الرواية النسوية الجزائرية من تناول العنف السياسي في الجزائر، وربطه بالأصولية فتكشف الساردة مرة أخرى عن عنف سياسي أصولي عرفته الجزائر عشية الانتخابات، فقد تعرضت إلى تعنيف همجي بسبب موقف سياسي، فرغم كون الانتخابات تعبيرا سياسيا حرا، إلا أنه تحول إلى مظهر من مظاهر العنف السياسي الجسدي ضد المرأة، وهو ما يكشف عن القهر والتهميش الأنثوي من قبل الخطاب الأصولي في الجزائر.

فالساردة تحاول ربط سلوك العنف بالتطرف والتعصب المصبوغ بالأيديولوجية الدينية؛ فتحاول الساردة تعرية أنساق التطرف الأيديولوجي لهذه الحركات الأصولية "فالتطرف قد يتحول من مجرد فكر إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي يلجأ عادة إلى استخدام العنف، لا كوسيلة لتحديد المبادئ التي يؤمن بها كفكر متطرف، أو اللجوء إلى الإرهاب النفسي أو المادي، أو الفكري ضد كل ما يقف عقبة في تحقيق تلك المبادئ، والأفكار التي ينادي بها هذا الفكر المتطرف"²، فالتطرف يتغذى من الإيديولوجيا ليتحول إلى تعصب، وعنف راديكالي، تقول الساردة "عند الباب كان أحد الشبان يجمع الأوراق التي ترمى سألني من انتخبته قلت الله لم أقصد غير ما فعلت ولم انتبه كيف مد يديه بسرعة نحو الأوراق في يدي واختطفها مني، ثم راح يصرخ في وجهي وهو يمسك بالورقة ستة، أيتها الكاذبة وهوت يده على خدي بقوة اوقعنتني أرضا، صرخت، فيما هو يركلني برجله

¹ محمد سيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص189.

² محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص ص53-54.

لولا تدخل بعض الشباب فأمسكوا به وهو يصرخ الله أكبر، الجهاد في سبيل الله¹، تظهر الساردة تعصب الحركات الأصولية لفكرها الراديكالي الذي يعد توظيف الدين من مرجعياته والتي تحاول قمع المرأة، وتغييبها فكريا وسياسيا واجتماعيا، وثقافيا رغم رفعها شعار تكريم المرأة، إذ أنه " توجد في صلب المؤسسة الإسلامية الرمزية تركيبة فحولية ثيولوجية سياسية، لا يمكن أن ننكرها أو نتجاهلها رافعين شعار الإسلام كرم المرأة، كما لا يمكن أن ننكر وجودها في الأديان السماوية الأخرى في صياغتها القديمة"²، فهي تحت رحمة فتاويها المتطرفة في تكفير كل من يعارضها، فما بالك بالمرأة التي تعلن تمردا على إيديولوجيتهم، فهي تحت سلطة العنف السياسي الذي يعتبر " ثمرة ثقافة ذكورية لا ترى إلى المرأة بوصفها كيانا إنسانيا مستقلا ذا حرمة، بل بما هي موضوع تسخير خاضع لسلطان الرجل المادي والمعنوي"³، واستحضار العنف الموجه ضد المرأة يعد من أهم خصائص الرواية النسوية، وكثيرا ما تظهر الرجل يحمل خطابا أيديولوجيا قامعا للمرأة، سالبا لإرادتها، فتصبح محاصرة في المجتمع بأشكال العنف الجسدي والنفسي، والإيديولوجي "وكان الرجل في البنية السردية النسوية وجد في الحياة كي يضطهد المرأة، ويذلها، لذلك يصعب أن نجد رواية نسوية لا تتناول هذا الجانب في شخصية الرجل، بصفته شخصا تقليديا عنيفا في تعامله مع النساء"⁴، فتكشف السارد عن نوع آخر من هذا العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري، وهو العنف الرمزي المؤدج دينيا الذي يحاول اخضاع المرأة، واستلاب إرادتها، ذلك أن النساء في هذه المنظومات الفكرية المتمركزة حول الذكر "منذورات رمزيا للخنوع والكتمان، فإنهن لا يستطعن

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص54.

²رجاء بن سلامة، نقد الثوابت، آراء في العنف والتميز والمصادرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص43.

³عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتميز إلى المشاركة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص13.

⁴حسين المناصرة، قراءة في المنظور السردى النسوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص10.

ممارسة بعض السلطة إلا برد قوة القوي المحضه به ضده، أو قبول الانحناء، وفي كل الأحوال أن يمتنع عن سلطة لا يستطيع ممارستها إلا بتقويض بموجبات خفية¹.

تشعر الساردة بخيبة الأمل بعد فوز جبهة الإنقاذ بالانتخابات في الجزائر، ذلك يعنى وصول الخطاب السياسي المتطرف إلى سدة الحكم، وما سيؤول إليه الوضع السياسي والاجتماعي؛ فهي ترى أن خطاب هذه الحركة السياسية يختلف عن أفكار العائلة التي ينتمي أفرادها إلى حزب جبهة التحرير الوطني، الحزب الحاكم الذي فقد شرعيته، وانهزم أمام الفيس الذي اكتسح كل ولايات الوطن، تقول الساردة "كان يوما سخيلا رغم ما حدث سخيلا لأن شيئا تغير في أنا، وشيئا تغير في والدي، وشيئا تغير في الوطن. بكى خالي حين أعلنت نتائج الانتخابات النهائية، الفيس احتل أغلب الوطن. جدي لن يكرم بعد اليوم، ستظل أنفاسه معلقة بين أرض لم تعرف أن تحتويه، وسماء سجلت بقايا أصوات تلذذت بموته تلك"². فوصول الفيس إلى السلطة يعني نسيان الرمز الثوري لعائلة الساردة، والمتمثل في الشهيد الطبيب أحمد ملكمي، تقول الساردة "وقف خالي باكيا الطبيب أحمد ملكمي لن يموت، وإن لم تكرمه الجزائر، سأكتب اسمه بنفسه على كل الشوارع، والمستشفيات والمدارس، وحتى على القبور ..."³.

كما تكشف الساردة عن تعصب خطاب السلطة السياسية لإيديولوجيتها في الحكم المطلق، وتهميش كلي للفئات النخوية في بقض القرارات السيادية للبلاد، تقول الساردة "ليستقبل الشاذلي ما المشكلة، يوم نصب رئيسا لا أحد استشارنا، ويوم استقال أيضا (فرات) انتهى الأمر، فقال مراد: هنا عندك الحق لهم دينهم ولنا ديننا"⁴، فتضمير الساردة موقفا رافضا لتوجهات السلطة الحاكمة، وسياساتها التقويضية للنخب من الشباب، وعدم

¹ لبيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، مركز دراسات للوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص58.

³ المصدر نفسه، ص59.

⁴ المصدر نفسه، ص108.

إشراكهم في الحركات السياسية والمصيرية للوطن، فالمتقف هو القادر على تعرية صراعات البلاد، والكشف عن الفضائح التي تسببت فيها سياساتهم الفردية "لأنه شخص قادر على قول الحق في مواجهة السلطة، كفرد قاس وبلوغ، وشجاع الى درجة لا تصدق، وغاضب لا يعرف أي قوة دنيوية تكون كبيرة، ومهيبة جدا بحيث لا يمكن انتقادها، وتوبيخها على سلوكها"¹، مما جعل الساردة وغيرها من المثقفين الشباب لا يهتمون بالشأن السياسي. وما ينتج عنه من أزمات على مستوى أجهزة السلطة المركزية.

ترصد الساردة ظاهرة ارتبطت بتحويلات الخطاب السياسي في الجزائر بعد إقرار التعددية الحزبية، وهي صعود خطاب التيارات الإسلامية، وتمكنهم من نشر فلسفة الاستقطاب من خلال تلك العملية التي بموجبها تقوم المنظمة بمجموعة من النشاطات والإجراءات التي تجذب من خلالها الأفراد²، ونتج عن هذا الفكر صراعات فكرية داخل الجامعة بين مختلف الأطياف السياسية التي ينتمي إليها هؤلاء الطلبة "كما اخترقوا الجامعات لمنع الاختلاط لمنع بين الطلاب والطالبات، فأحدثوا صدمة بين الطلبة المنتمين إلى الجماعات الإسلامية، وغيرهم من المنتمين إلى الاتجاه الديمقراطي"³.

تتطرق الساردة إلى الأحداث العنيفة التي وقعت في الجامعة لمنع إقامة حفل موسيقي من قبل مناصرات الفيس ، تقول الساردة "وفي اللحظة التي بدأ فيها الحفل هجمت مناصرات الفيس على أعضاء الفرقة وتحول الحفل إلى قتال وكانت شعارات الله أكبر... إلى الجهاد... اقضوا على الكفار... ترتفع هربت أغلب المتفرجات وقليلات بقين للمقاومة وكنت منهن، فقد تألمت لمنظر أعضاء الفرقة المسالمين، الذين أشفقوا على آلتهم الموسيقية

¹ إدوارد سعيد، صورة المثقف محاضرات ريث سنة، 1993، تر: غسان غصن، مر: منى أنيس، دار النهار، بيروت، د.ط، د.ت، ص25.

² بودرمين عبد الفتاح، سوسيولوجية الاستقطاب لدى الحركات الإسلامية في الجزائر، مقاربات منهجية، رسالة دكتوراه، علم الاجتماع كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، السنة الجامعية 2017/2018، ص 177.

³ المرجع نفسه، ص83.

الغربية فلم يستعملوا غير الآيادي للرد على ضربات العصي. وانتهت الحرب بعد تدخل الحراس، لكن يومها أصبح واضحا أن بنات الحي انقسمن إلى من ناصرن الفيس ومن وقفن ضده ومن هن من حزب HTM أو حشيشة طالبة معيشة أمثال نرجس وغيرها من اللواتي لا علاقة لهن بما يحدث كيفما كانت الظروف"¹، فقد تحولت الجامعات والأحياء الجامعية إلى فضاء للصراع بين التنظيمات الطلابية التي تنتمي إلى قوى سياسية تحمل إيديولوجيات مختلفة، وهي ظاهرة انتشرت منذ الثمانينات في الجزائر مع صعود فكر الحركات الإسلامية "وقد شهدت فترة الثمانينات تناميا ملحوظا للتيار الإسلامي داخل الحركة الطلابية بالجامعات، وبدأ ذلك من خلال سيطرة ممثلي هذا التيار على مجالس اتحادات الطلبة عبر سنوات متتالية، ويشكل الطلبة عنصرا هاما من عناصر الحركة السياسية في المجتمع، حيث ينتمون إلى أكثر الفئات العمرية تأثرا بعوامل التغيير التي يمرون بها في مراحل تطوره، فضلا عن تمتعهم بدرجة من الوعي بسبب التعليم قد لا تتوافر في الأغلبية من المواطنين، بالإضافة إلى امتلاكهم القدرة العالية على التنظيم، بسبب تركيزهم بأعداد كبيرة في أماكن محدودة، مما يسهل حركيتهم الجماعية، هذه العوامل تجعل من الطلبة خاصة في النظم التي تعرف قدرا كبيرا من التقييد السياسي على حرية التعبير والتنظيم، ويمثلون إحدى القوى الاجتماعية للضغط السياسي"².

لقد كان لاجتماع تنامي الخطاب الأيديولوجي السياسي في فكر الحركات الأصولية المتشددة مع الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية المزرية في الجزائر مع بداية التسعينات الدور الكبير في الأحداث المؤلمة التي عرفت الجزائر، وما لحقها من أزمات نفسية، وروحية أصبح يعيشها الشباب الجزائري، إذ شبهت الساردة بداية هذه الأزمة بانتحار الشعب بأكمله،

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، صص 134-135.

²عصام عبد الجواد، أطفال الإرهاب العالم السري بالأرقام والصور، سلسلة الألف قضية، الإعلامية للنشر، 1996، صص 15-16.

وكأن الساردة تستشرف ما ستؤول إليه أحوال البلاد، والعباد لاحقا، تقول الساردة: "كان شعب بأكملة قد بدأ الانتحار على طريقته، بدءا باغتيال بوضياف في ذلك الصيف الحار، إلى اغتيال رجال الشرطة والجيش، إلى اغتيال المثقفين، إلى اغتيال مواطنين بأسباب أو بغير أسباب. سنة تعودنا فيها الخوف، وصار فيها الإقدام على الموت متعة. ولن أنسى منظر ذلك الشاب الذب قفز على بعد خطوات منا أنا وحنان، من على جسر سيدي راشد ليهوي على صخور وادي الرمال قطعة مهشمة، أكلت تعاسات الحياة روحها.

إذ بسرعة تجمع المارة على الجسر ليشاهدوا بقايا خطوته المجنونة تلك.

قال أحدهم: نستعرف بيه، راجل ونص...فرد آخر: فحل نعلبوها الدنيا.

قبل سنوات كانت جسور قسنطينة تستقطب السياح، ثم صارت تستقطب المجانين، وشيئا فشيئا صارت تستقطب منتحرا كل أسبوع على الأقل، أما الآن، فقد ارتفع معدل جاذبيتها للموت حسب حدة ما يحدث، وغلاء المعيشة وانقلاب المفاهيم. كنا لا نسمع مثل هذه العبارات أمام مواقف الانتحار. المنتحر يقال عنه لعنه الله، صار الانتحار سلوكا شجاعا يباركه الشباب¹، تستذكر الساردة بكل ألم حدث انتحار أحد الشباب بإلقاء نفسه من جسر سيدي راشد بقسنطينة، فقد أصبح الشعب يعيش فراغا روحيا، ونفسيا نتيجة تلك الأحداث الأمنية الخطيرة بسبب تصادم الخطابات السياسية الأيديولوجية على السلطة والحكم، فقد تحولت جسور قسنطينة المعلقة من مقصد سياحي للسياح إلى وجهة للانتحار، والمآسي فعندما يغيب الأمن والأمان، وينتشر الموت، والقتل، يصبح الشعب يعيش اغترابا وجوديا في وطنه، مما يجعل الفرد يقدم على الهجرة أو الانتحار.

تربط الساردة بين ظاهرة العنف والإرهاب وبين الوضع الاجتماعي المزري، فأصبح الإرهاب والكذب وجهان لعملة واحدة، فالشعور بالظلم الاجتماعي يولد الإحساس بالانتقام، وممارسة العنف ضد السلطة السياسية "يمتد القهر من السلطة السياسية إلى المجتمع إلى

¹ فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، ص146.

الأسرة إلى قهر الذات لذاتها. وتتعدد أدوات القهر في الرواية الجزائرية المعاصرة، التي اتخذت من فترة التسعينات موضوعاً لها، تجلى فيها القهر الاجتماعي ضاغطاً على الشخصيات، إلى درجة الدفع بها نحو اختيار العنف وسيلة للتعبير عن قهرها، أو الرد على قهرها¹، تقول الساردة: "كانت الساعة تشير إلى السابعة مساءً تقريباً، وكانت المدينة لا تجوبها إلا الأضواء وخيالات مشردين. فجأة أشار توفيق إلى أحدهم، وقال لي: هذا عياش يذاكر تحت عمود الكهرباء، لا يمكن لذاكرتي أن تسعيد مدى قسوة البرد في قسنطينة، لا يمكنها أن تصوغ بلغة مدى جمالها ليلاً في ذلك البلاد، لكن ألمها كان كله جالساً في شخص عياش المنكمش دون معطف تحت عمود ليقرأ دروسه... قلت لتوفيق استفسر عن السبب: أزمة سكن؟ فأجاب: عندنا الفرد في حد ذاته أزمة... سكت قليلاً ثم أردف أربعة عشر فرداً في غرفتين الصغار ينامون والكبار يبحثون عما يؤجل نومهم عدة ساعات عياش ينام في الرابعة صباحاً بعد أن يخرج أخوه محي الدين إلى العمل أما أخوه السبتى فقد اختار الجبل"²، تحاول الساردة الحفر في أركيولوجيا العنف والإرهاب، وربطه بالواقع الاجتماعي البائس كأزمة السكن والعمل، والذي استغلته بعض الجماعات المسلحة التي تبنت العنف في الجزائر من استقطاب الشباب، وتجنيدهم في صفوفها، فالخطاب الإيديولوجي لهذه الجماعات المسلحة يقوم على "تدين ناتج عن ظروف اجتماعية قاهرة، ثم يتحول إلى عقد تظهر في شكل ملتج قد يتغير بتغير الظروف التي أوجدته، وهنا نتحدث عن غياب الوعي، والاعتقاد الصحيح المبني على قناعة راسخة"³، إن قيود القهر الاجتماعي الذي مارسه السلطة السياسية ولد الكثير من الطبقات المهمشة التي لم تكن راضية عن وضعها، فلجأت إلى العنف كما تراه الساردة، وبذلك استطاع الخطاب السردي النسوي أن ينبش في

¹ الشريف حبيلة، الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص 199.

² فضيلة الفاروق، مزاج مرهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص ص 180-181.

³ الشريف حبيلة، رواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن 2010، ص 241.

أسباب الأزمة الأمنية الذي عرفتها الجزائر في التسعينات، وأن الأمر لم يكن أمناً محضاً بل تتشاركه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وهو سبب تبني بعض الشباب، ومنهم شخصية السبتي للعمل المسلح والانخراط في العنف، فقريب عياش الذي التحق بالعمل المسلح، بعد عودته من حرب أفغانستان هو ذلك "المواطن المحروم من فرص العمل المتخبط على قارعة الشارع الاجتماعي من غير هدى"¹، تقول الساردة "سألته مدهوشة: إرهابي؟ فقال: لا أدرى كيف أسميه منذ سنوات وهو عاطل عن العمل، وقد سافر إلى أفغانستان لمدة سنة، وحين عاد لم يمكث طويلاً بين إخوته اختار الجهاد في سبيل الله حسب مفهومه الخاص.

- إنك تمزح

- لا... لا أمزح للأسف"²، تحاول الساردة تعرية أساليب القهر وعلاقته بخطاب التطرف المسلح في الجزائر، فالقهر يمتد " من السلطة السياسية إلى المجتمع إلى الأسرة إلى قهر الذات لذاتها. وتتعدد أدوات القهر في الرواية الجزائرية المعاصرة، التي اتخذت من فترة التسعينات موضوعاً لها، تجلى فيها القهر الاجتماعي ضاغطاً على الشخصيات، إلى درجة الدفع بها نحو اختيار العنف وسيلة للتعبير عن قهرها، أو للرد على قاهرها"³، فنصبت الساردة نفسها كمنقفة شاهدة على الواقع الاجتماعي، والاقتصادي المزري، والذي استطاع من خلاله الخطاب الأيديولوجي المتطرف أن يستقطب عناصره من الطبقات الاجتماعية المهمشة، فحاولت الرواية النسوية الجزائرية أن تعبر عن "هموم وطموحات طبقات القاع الاجتماعي التي همشتها الأنظمة القمعية العربية، أي أنها كمال يقول أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci تصدر عن مثقف عضوي ارتبط مصيره بمصير الطبقات المحكومة لا الحاكمة، لأن هذه الطبقات تمثل الغالبية الساحقة من الناس فيتعين على الروائي أن يعبر

¹ نجيب العوفي مقارنة الواقع في القصة القصيرة المغربية من التأسيس على التجنيس المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1987، ص219.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص181.

³ الشريف حبيبة، الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص199.

عن مشاكل الحياة المعاصرة، وتعقيداتها، وأن يعرف قراءة التاريخ، وأن يكون شاهداً على عصره¹.

تكشف الساردة عن بؤس المواطن الجزائري بسبب غياب العدالة الاجتماعية وعجز الدولة عن تلبية الحاجات الضرورية للمواطنين، كل هذا يمثل مصدراً للعنف السياسي، ودافعاً قوياً إلى التطرف والإرهاب، وكأن الساردة تحمل السلطة الحاكمة جزءاً من العنف السياسي، والتطرف الذي شهدته الجزائر سنوات العشرية السوداء. والذي يمثل جانبا من جوانب العنف السلطوي المتأزم الممارس على المجتمع، وما نتج عنه من خلخلة على مستوى البنية الاجتماعية "لأن العلاقات الموجودة فيه تظهر بشكل غير إنساني بحيث أنها لا تقدم للإنسان، أي إمكانية للشعور بأن الوجود في العالم له قيمة أو معنى ما، زيادة على ما فيه من موت، وما يواجهه الإنسان فيه أيضاً من صعوبات في إدراك حقيقة الوجود ذاته".²

وتثير الساردة قضية خطيرة تتعلق بتوظيف مؤسسة المسجد أو الجامع من قبل أنصار الفيس، واستغلاله لخدمة مشروعهم الفكري، والأيديولوجي في مواجهة السلطة، ويحمل المسجد بعداً رمزياً دلالياً في فكر الحركات الإسلامية في الجزائر منذ نشأتها الأولى إذ يرى " بعض المهتمين بتاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر، أن أقدم مدرسة حركية في الساحة الجزائرية من حيث النشأة والتأسيس هي تلك المنبثقة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية الذي أسسه نخبة من طلبة مالك بن نبي في سنة 1968...وبعد حل جمعية العلماء المسلمين، ثم جمعية القيم الإسلامية سنة 1966، انتظمت الحركة الإسلامية في

¹ جمال شحيد، وليد قصاب خطاب الحداثة في الأدب، الأصول والمرجعية، دار الفكر دمشق، ط1، 2005، ص55.

² حميد لحمداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بينوية تكوينية دار الثقافة الدار البيضاء، ط1 1985، ص384.

شكل جماعي مهيكّل جماعة مسجد الطلبة¹، تقول الساردة "وصديقك يظل تحت عمود النور حتى الرابعة صباحاً. أجب:

لا ينتظر حتى يخلو الجامع من الإخوانية ويبقى فيه حتى مطلع الفجر يصلي ويعود إلى البيت في السابق كان يذهب مباشرة إلى الجامعة لكن اتباع الفيس حولوه إلى قاعة اجتماعات وأحياناً إلى قاعة تدريب فصار يتفاداهم عياش حشيشة طالبة معيشة مسكين.

لكن كيف يتدربون في الجامع؟

حنا عندنا الجامع والجمعة والجامعة ثلاثة غرف كيف يستعملها الفيس لصالحه ويستفيد منها²، وبذلك تم تحويل دور مؤسسة المسجد من مجاله الدعوي والروحي إلى عسكريته وتحويله إلى ثكنات للتجنيد والتدريب والاجتماعات لأنصار واتباع الفيس، وكأن الساردة تحاول الكشف عن بنية الفلسفة الروحية لهذا التنظيم المتمثل في أنصار الفيس، والتي كانت تقوم على الدعوة المسجدية والروحية، ثم الانخراط في العنف باسم الجهاد وذلك "بتحصين الهوية الدينية من تخلفات العقل المتمرد على قيم المقدس، بيد أن الجهاد ما فتأ أن سلك منحى مغايراً، مختلط بين نزوعين، النزوع السياسي والنزوع الديني، فطفقت على السطح فلسفة جديدة تتضمن النزوعين، هي ما ندعوه بالعنف، وقوة أخرى أطلقت عليه الإرهاب"³.

تواصل الساردة تعرية إيديولوجية الخطاب السياسي للسلطة القائمة والتي امتدت سياستها الخاطئة إلى مناهج التدريس والتربية في المدارس والجامعات، وهذا لتشكك في جدوى استراتيجية التعريب التي إنتهجتها منظومة الحكم منذ الاستقلال، خاصة وأن سياسة

¹الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص444.

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص181-182.

³منير الحافظ، الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، بحوث جمالية تشخيصية لتاريخ الجنس في المعتقد الديني، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص76.

التعريب في الجزائر كانت تدخل ضمن مسار بناء الدولة واستكمال الاستقلال الثقافي، وذلك وفق الآليات التالية التي اعتمدها الجزائر بعد استقلالها مباشرة " أولاً استعادة الثقافة الوطنية، والتعريب التدريجي للتعليم اعتماداً على أسس علمية، وهذه مهمة من أصعب مهام الثورة، وهي تستلزم وسائل ثقافية عصرية، ولا يمكن تحقيقها بالتسرع، من دون خطر التضحية بأجيال كاملة؛ وثانياً المحافظة على التراث الوطني للثقافة الشعبية؛ وثالثاً توسيع النظام المدرسي بدخول الجميع إلى كل مستويات التعليم؛ ورابعاً جزأة البرامج بتكييفها مع واقع البلاد"¹، تقول الساردة " يوم لازمني الفشل في كلية الطب، ولازمني الخجل من مواجهة خالي على الخصوص، دون أن يستوعب أحد مشكلتي التي ورطتني فيها السلطات العليا للبلاد، بذلك البرنامج البيداغوجي المدروس من طرف كوادرها آنذاك، ولذلك بحثت لنفسي عن حل عند حكيم نفساني، فقد قلت له لم أعد أرى فائدة من وجودي في الحياة، إنني استهلك رزق شخص آخر أحق مني بالحياة، كان شاباً في مقتبل العمر، وبعد عدة جلسات عرفت أنه يعاني معاناة المثقفين في البلد، لكنه بحكم مهنته، ينسى نفسه، وقد قال لي بصيغة من وجد حلاً: عادة إن الأطفال الموهوبين ذهنياً يتحملون الإحساس برفض الآخرين لهم واستعبادهم إياهم، فيحاولون أن يكونوا مثلهم، وأن يتخلصوا من ذلك الشيء الذي يجعلهم مختلفين عنهم، ويحول دون تقبل المجتمع لهم، وهو سلوك انتحاري... إذ يبدأون في شن حرب شعواء داخلية على أنفسهم"².

وفي نهاية الرواية تتخذ الساردة موقفاً نقدياً من السلطة السياسية التي همشت أحد الرموز الثورية في منطقة الأوراس، والأب الروحي للثورة مصطفى بن بولعيد، وذلك أنها لم تنظم حفلاً تكريمياً يليق بهذا الشهيد، والرمز الوطني تخليداً لذكرى استشهاده، غير ذلك المارطون الصغير الذي يشارك فيه أطفال المنطقة، تقول الساردة "شيء واحد تفتنت له

¹ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب - الهوية - اللغة دراسة تاريخية نقدية (، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، يوليو 2021، ص211.

²فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ص ص142-143.

ذات صبيحة من شهر مارس، الرابع عشر من مارس، حين خرجت من البيت كعادتي متوجهة نحو محطة الحافلات فالتقيت أحد أساتذتي في الثانوية، قال لي أريس لا تكون جميلة إلا في مثل هذا اليوم، كان أول يوم في الربيع حسب الشهور البربرية، وكان الفلاحون حريصين على تزيين الأشجار بباقات من نبتة الديراس، وحرقت بعض النباتات التي تبعت على الدخان، كطقس من طقوس استقبال موسم جديد يتفاءل سكانه أن يكون موسم خير، قلت له فعلا، ويومها أدركت، أن أريس التي حاولت السلطات تكريمها وتكريم شهيدها الأول مصطفى بن بولعيد بمراطون متواضع يتسابق فيه الأطفال، لا يستطيع أن يكرمها سوى فلاحها البسطاء بطقس مثل هذا الطقس المتميز تفاؤلا بالحياة¹.

2- الخطاب السردي النسوي وتعرية أنساق العنف:

تتناول الرواية أحداث العنف التي عرفت البلاد أو ما يطلق عليه بالعشرية السوداء أو الأزمة الأمنية التي دخلتها الجزائر بعد إلغاء الانتخابات من طرف السلطة القائمة، والتي فازت فيها جبهة الانقاذ لتشهد البلاد أزمة عنف دموي خطيرة، "فقد اتضحت منذ أحداث أكتوبر 1988، أكثر مواقف ومواقف التيارات الاجتماعية، والفكرية في الجزائر، وفي التسعينات طرحت إيديولوجيتها على الساحة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، ووجد الروائي نفسه وجها لوجه معها، وإن كان واحدا منها، لذا راح يكتب عنها متبنيا إحداها، ومهاجما أخرى، وقل ما يكون محايدا، ركز في رواياته على التطرف، وشخصية المتطرف، أحضره ليدينه، ويحمله مع السلطة ما حدث"².

تكشف الساردة عن الأحداث الدموية التي شهدتها مدينة قسنطينة شأنها شأن باقي المدن الجزائرية الأخرى، والمتمثلة في عمليات القتل، والترويع من طرف الجماعات المسلحة المتطرفة؛ فتحولت المدينة إلى ساحة حرب قتل وقنابل، ومظاهر أمنية، فكان الساردة تؤرخ

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، صص 301-302.

² الشريف حبيلة، الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010، ص230.

لأكثر المشاهد درامية، ودموية نتيجة للإرهاب والعنف السياسي، فهي تحاول أن تتند عميقا إلى حياة الناس، وحقيقة ما حدث في التسعينات من فوضى وفزع وقتل، فأصبح المواطن الجزائري تحت وطأة الإرهاب، لا يعلم عنما يخرج من بيته هل سيعود حيا أو لا، تقول الساردة "فتحت عيني كان قد حل الصباح نرجس تصلي والباب ما زال يدق قمت وفتحت كانت حنان تقف وعلامات المرض على وجهها.

ما بك؟

لا شيء.

قلت لها:

كدت تكسرين الباب وتقولين لا شيء وجهك كحبة الزعفران دخلت ألقنت بنفسها على فراشي الدافئ وتلحفت بالغطاء وراحت تقول بشيء ممزوج بالمزاح والخوف معا دثروني... دثروني ... أعطوني كاس ماء... كاس حليب ... أمسكتها من كتفيها ما بك ما الذي حدث؟

قالت الدنيا مقلبة... قتلوا مخلوف بوخزر تاع التلفزيون، وفككوا قبلة بطريق سطيف والفوبور منذ البارحة، والمعركة مستمرة فيه إلى الآن وقيل أحرقوا مدرسة في الزيادة والنينجا في كل مكان"¹، فتظهر الساردة في حالة خوف وقلق بعد أن أخبرتها صديقتها حنان بأحداث العنف في مدينة قسنطينة، فالساردة تحاول أن تتقل حقيقة ما حدث من أشكال الموت والخوف التي خنقت الحياة داخل الإنسان الجزائري من طرف الجماعات المسلحة التي أرادت أدخلت البلاد إلى دوامة من القتل والتفجير، وحرقت للمدارس؛ فهذه المشاهد المقتطعة قد تبدو عابرة في عين القارئ العام، ولكنها ليست عابرة في عين المتلقي الذي

¹فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص ص 219-220.

اكتوى بنار تلك الأحداث الدموية. فتمردت الساردة على الوضع السياسي الذي كان قائماً آنذاك، وما نتج عنه من قتل وإرهاب وترويع للمواطنين الأبرياء، موجّهة اتهامها للجماعات الأصولية، في حين قد تكون هذه الأخيرة بريئة من بعض ما ينسب إليها، وإن هذه الأفعال موجّهة توجيهها سلطويا مقصودا من طرف السلطة السياسية القائمة لتشويه صورة الجبهة الإسلامية للانفاذ التي تتهم على أنها المسؤولة المباشرة على العنف في الجزائر، فالساردة لم تتبن الحياد خاصة أن هناك صراعا سياسيا قائما بين الطرفين.

لقد أحدث الإرهاب خلخلة نفسية واجتماعية في نفسيات الشخوص التي شهدت هذه الأحداث الدامية، فأصبح القتل والموت لا يستثنى أحدا "قلت لها وقد دب الخوف في كل كياني:

كل هذا في ليلة واحدة.

قالت وهي ترتجف:

خلاص وصلوا لقسنطينة...منذ شهر قتلوا حكيم تعكوشت اليوم بوخزر، ومازال مازال...يعني من اليوم فصاعدا لا تخرجي من البيت قبل أن تتوضاي، وتصلي وتشهدي...وتودعي بيتك...والأعمار بيد الله¹.

فشخصية حكيم الذي التحق بالجماعات المسلحة تمثل جزءا من غالبية الفئات الاجتماعية التي تعاني من مختلف الأزمات، والآفات الاجتماعية كالفقر، وأزمة السكن والبطالة كل هذه جعلت منه شخصا إرهابيا يحمل سلاح ليس من منطلق العقيدة، بل كان نتيجة الوضع الاجتماعي المزري، ذلك أن " الشخصيات التي قدمتها الرواية الجزائرية خلال فترة العنف تنتمي إلى الدرجة السفلى من المجتمع، مثلت رمز للإنسان المهمش الفقير المحروم جاءت بلا ملامح في واقع اجتماعي قاس شكلت نماذج سلبية اجتماعيا، لأنها لا تملك وسائل

¹ المصدر نفسه، ص ص 219-220.

تمكنها من الفعل على الأقل في حدودها الخاصة تفتقر للإمكانيات، والقوة التي يمتلكها العامل المعارض والمثل لحركتها، والذي مثله الفقر من جهة، والمتسببون فيه من جهة أخرى في مجتمع مسلوب الإرادة"¹.

ومع وصول العنف المسلح ذروته، تظهر الساردة عدم إكثار الشخصيات بالعنف المحيط بها، فقد أصبحت تتقبله وتعيش معه غير آبهة به، فلقد "انشغل الانسان في ظل العنف المتصاعد كما صورته الرواية الجزائرية بهوموم العيش اليومي يصل النص في وصفه حدود السخرية، يقدم شخصيات تسعى وسط الرصاص"²، وهو ما تؤكد على لسان شخصية حنان "قلت لها: تمزحين حتى وأنت ترتجفين من الخوف؟

فقلت:

حاشاك... من قال لك إنني خائفة... معاي ربي والنبي أنا أرتجف لأنني لم أنم طوال الليل، فقد كان صوت الرصاص قويا من جهة، ومن جهة أخرى أمطرت كثيرا البارحة، لدرجة أن مياه المطر تسريت من السقف وأفسدت ليلتنا.

اختفت ابتسامتها فجأة وأردفت:

عشرون سنة ووالدي يقدم طلبات سكن... والآن أمامنا حل واحد من اثنين، إما أن نصبح إرهابيين أو نقتل على أيديهم، مثلا حكيم انتهى المغبون لو رأيت الميزيرية التي عاش فيها لقلت خلي يقتلوني على الأقل إيديروني جنازة كالناس. الغبن... كان مواساة الشعب الفقير، تلك الوصفة القاتلة وداوني بالتي كانت هي الداء"³، فمعظم الذين ينتمون إلى الجماعات المسلحة يندحرون من فئات تعيش أوضاعا إجتماعية مزرية، فاختراروا الإلتحاق

¹ الشريف حبيبة، الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص200

² المرجع نفسه، ص199.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، دار الفارابي، بيروت، 3، 2009، ص220.

بالحركات التي تبنت العنف والإرهاب، ذلك أن "جلهم من الطبقة الكادحة ذات الوعي الجماهيري المندفَع إلى الثورة على الوضع القائم نحو وعي ممكن قد يغير من أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لذا كان يعبر عن وعيه بعنف فتتلقفه الجماعة وتضمه إلى صفوفها موظفة الوضع القائم"¹.

تكشف الساردة عن تلك التهديدات الإرهابية للشخصيات المثقفة متمثلة في شخصية يوسف عبد الجليل الصحفي والكاتب والأستاذ بجامعة قسنطينة في ظل استهداف كل من يحمل فكرا معارضا للجماعات المسلحة "حق جماعة قيل لي أرسلوا تهديدا ليوسف عبد الجليل..صح الويزا؟

ارتطمت ركبتي بالارض، تراءى لي غيابه فظيعا، قد يحيني إلى كومة رماد

قلت لها وقد انقطع نفسي:

لا أصدق... من قال لك ذلك؟"²، فتعري الساردة ذهنية أفراد هذه التنظيمات المسلحة الاقصائية باستهدافها العنيف للمثقف، ويرجع سبب ذلك إلى الدور الإيجابي للمثقف، وما يحمله من خصوصيات ذاتية وموضوعية، وما يتحلى به من قيم عليا وأهداف وطنية سامية، أهله لأن يمثل نخبة المجتمع، والفئة الأكثر نباهة التي تمتلك ميكانيزمات الفهم والتغيير؛ فالمثقف في كل الأزمان والمجتمعات له وجود خصوصي داخل التقسيم الاجتماعي، الأمر الذي جعل شخصية المثقف تدخل في علائق صراعية ضد فكر بعض التيارات السياسية الأصولية فهو "إنسان شديد التأثير بالبيئة الاجتماعية المحيطة به، كما أنه في الوقت نفسه

¹ الشريف حبيبة الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن 2010، ص 231.

² فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص223.

إنسان شديد التأثير في وسطه الاجتماعي وفي محيط عالمه وعصره، وذلك لما له من قوى فكرية خاصة ومواهب روحية ونفسية متميزة¹.

تواصل الساردة الكشف عن التهديد الإرهابي لشخصية يوسف عبد الجليل ومن ورائه الصحفيون والإعلاميون وأساتذة الجامعة الذين تم تهديدهم بالتصفية عن طريق بيان صريح من الجماعة المسلحة، ففكر الجماعة المتطرف يستهدف النخبة المثقفة بكل أطيافها وأفكارها، "قلت له: هل يعني أنك تلقيت تهديدا فعلا؟"

قال بهدوء:

من لم يتلق تهديدا بعد في هذا البلد لماذا لم تبكي حين هدد كل الصحفيين في بيان صريح؟ ثم لست أنا الوحيد الذي تلقى تهديدا كل الشعب مهدد إذا لاحظت ذلك مادام رجال الأمن وأهاليهم مهددين وموظفي الدولة والكتاب والصحافيين، وكل من يتعاطى السياسة و...و...

قاطعته: لكن التهديد الشخصي مختلف، إنه أكثر جدية، وهؤلاء الناس لا يمزحون ...

قاطعني هو الآخر.

لا شيء مختلفا يا لويزا، مدير مدرسة الفنون الجميلة مهدد مند أربعة أشهر، وما زال يمارس حياته وعمله بشكل طبيعي، وكم من أستاذ جامعي هنا، أعرفهم جميعا تلقوا أكثر من تهديد... وراح يسمى لي فلانا وفلانا؟²، فتحاول الساردة أن تبرز أن العدو الأول لهؤلاء المتطرفين هم طبقة الصحفيين كفتنة نخبوية، تناضل من أجل توصيل المعلومة "وقد عرضت مجمل الروايات لجذلية الصحافة والإرهاب، فالإرهابي أكثر ما يكدر صفوه هو الصحفي. لأنه ينقل أخبار ضحاياه، ويوضح مدى بشاعته. ولذلك كان يشكل حجرة العثرة الذي يتعثر

¹ عبد السلام محمد الشادلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة 1881 1952، دار الحداثة، القاهرة ط1،

1985، ص8

² فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009م، ص234.

بها الإرهابي"¹، فلم تكن الصحافة الجزائرية بمنأى عن العنف السياسي الممارس من طرف الجماعات المسلحة فقد ارتبطت مهنة الصحافة في التسعينات بالموت حتى وصفت بأنها "مهنة البحث عن المتاعب... والموت"²، فتعرض الساردة مشهدا من مشاهد العنف الدموي الذي عاشته الجزائر، والمتمثل في محاولة اغتيال الصحفي يوسف عبد الجليل في الجامعة من طرف عناصر من الجماعة المسلحة، فقد عاشت البطلة لحظات الخوف، وهي تسمع لصوت تلك الرصاصات الغادرة التي تشهد على مرحلة عنيفة عاشها الوطن، تكرر خلالها القتل والموت والرصاص ملمحها الأساس. تقول الساردة "نزل من السيارة، ورفع رأسه إلى فوق، ابتسم لي، وحمل بيده شيئا ثم أغلق الباب.... لكن ثلاثة شبان لا يتجاوز واحد منهم العشرين قفزوا فجأة من وراء البوابة، ناداه أحدهم بصوت مرتفع: يوسف عبد الجليل.

التفت يوسف نحوهم... كلنا كنا نشاهد المشهد...أخرج أصغرهم مسدسا من تحت سترته، وأطلق نحوه الرصاص. لا أدري كيف كان صراخنا فيما بعد، كيف ركضنا من الطابق العلوي إلى الخارج دفعة واحدة، وكيف واجهنا مشهد الدم لرجلين اخترقهما الرصاص، يوسف عبد الجليل، وعلى مقربة منه الحارس عمي مسعود"³، فالساردة من خلال اختراقها للمقدس السياسي، وانتقادها للعنف الأصولي تحاول تعرية منظومة جنون القوة للحركات الأصولية ممثلة في جبهة الإنقاذ، والذي نتج عن امتزاج الصراع الديني بالصراع السياسي الذي يقوده "الحاكمون والقوة الخارجية للسيطرة على الجمهور العام الذي يعادل مفهوم الشعب"⁴.

¹سعاد عبد الله العنزي، صورة العنف السياسي في الرواية الجزائرية المعاصرة، دار الفراشة للطباعة والنشر، الكويت، 2008، ص50.

²سعد الدين خضر، صفح العراق بعد العاشر من نيسان 2003، مكتبة الجيل العربي، الموصل، ط2، 2008، ص124.

³فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009، ص279.

⁴خليل أحمد، سوسيولوجيا الجمهور السياسي، ص20.

وفي رواية المتمردة لمليكة مقدم تتماهى الساردة مع الأحداث التي عرفتھا الجزائر، وذلك بعد أن اختارت الهجرة، والإقامة في فرنسا فكانت الساردة "شخصية هامشية ومهملة ومنبوذة، رميت في أقصى الجنوب الفرنسي، ثم فجأة شرعت في البحث عن ذاتها حينما بدأت بلادها تفقد نفسها، ومن الطبيعي أن يدافع المرء عن ذاكرة راسخة، وذاكرتها تتصل بماضي الجزائر، وهو ماض معياري جعلها في تعارض مع الجزائر التي كانت تحترب من أجل هوية جديدة، فنفضت خمولها وبدأت تبني تجربتها طبقاً للشروط الجديدة"¹.

تتناول الساردة في رواية المتمردة لقضية الكتابة النسوية وعلاقتها بألم ومعاناة المنفى الإختياري في فرنسا، والعنف السياسي الأصولي في الجزائر بوصفه تحولاً من التحولات التي عرفتھا الساحة السياسية الجزائرية، والتي قضت على أحلام فئة كبيرة من الشعب الجزائري، وفي مقدمتها المرأة التي وجدت نفسها ضحية لهذا العنف الممارس من طرف هذه الحركات الراديكالية الأصولية، والتي تتبنى "التمسك بالعقائد والأشكال التقليدية للسلطة عند أصحاب أي ديانة من الديانات، وفي بعض الحالات اكتسب هذا المصطلح دلالات سياسية عندما تتعارض السلطة السياسية مع السلطة الدينية"²، واجهت الساردة بالكتابة فيالق القوى الظلامية بسكاكينها، وبنادقها والتي كانت ترصدها لقتلها، فهي تكشف عن وجه آخر للمعاناة الأنثوية خارج الحدود، وضمن شروط ثقافية، فهي حالة تشظي للذات بين الوطن الجريح الذي يكتوي بنار الإرهاب، وبين المنفى بما يحمله من يأس وألم نفسي شكل للذات الساردة معرفة على مستوى الإدراك العاطفي والشعوري، نتيجة للتجارب المؤلمة المترابطة الذي يعتبر الألم واليأس من أبرز أشكالها "المعرفة تسمو والشعور يعلو بالقدر الذي يكبر به الألم، وأوفر نصيب من التألم، يرتفع إلى درجة أعلى من الألم، وأسمى من التألم، يرتفع إلى درجة جديدة وطور آخر، هو دور السرور، ولكنه ليس السرور الهين الطافي على سطح الحياة. إنما هو

¹ عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، ص 139.

² سارة جاميل، النسوية وما بعد النسوية، دراسات ومعجم نقدي، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 461.

سرور صادر عن أعماق الألم، هو القمة العليا التي يصل إليها المرء بعد أن يكون قد صعد جبلا من الآلام والأوصاب عانى فيه الأمرين، ومر فيه بأشد الصعوبات، واقتحم في تياره أقوى العقبات، وأبعدها عن الهزيمة والتسليم¹، كل هذا جعل الساردة تلجأ إلى الكتابة كمتنفس وحيد للخروج مما تعانیه، إنها تكتب من وعيها الأنثوي بهويتها الجديدة "فقد تناثرت الهوية الفردية والهوية الوطنية، وصار لزاما البحث عن تشكيل هوية جديدة معبرة عن حال الفرد والوطن على حد سواء"²، فالقلم أصبح ملتجئا تركز إليه ذاتها هروبا من ذلك الوضع المأساوي الذي تعيشه الذات المتشظية بين الوطن الجريح، وبين قسوة الإبتعاد عنه، وانفصامها عن وطنها، وذلك يعود " إلى أن الأولى أصبحت لا ترى في بلادها مكانا مناسباً لأن يستقل الفرد بنفسه، وينطوي على حرته، فقد استبد بالجزائر نسق ثقافي مغلق قادته أيديولوجيا دينية متعصبة، وفي المقابل أصبحت لا ترى الجزائر الجديدة في مليكة إلا امرأة غريبة عنها في كل ما تريده من مواطن ينتسب إليها"³.

ولتخلص الهوية بينها، وبين الوطن الجريح كانت الكتابة سبيل تجاوز هذه الذات المتشظية، تقول الساردة "كنت سأموت لو لم ألتجئ إلى الكتابة. بدون هذه الرشقات من الكلمات، فإن عنف البلد، واليأس الذي سببه الافتراق، كان سيفجرني ويسحقني"⁴. لطالما كانت الكتابة سمة استراتيجية في مقولات الخطاب النسوي لتقويض الهيمنة الذكورية القائمة للمرأة، وخاصة المثقفة "فكثيرا ما لفت انتباهنا في منتج الرواية العربية إعلان الروايات الصريح عن هذا الحق، وتصريحهن بأنهن الأكثر عوزا لفعل الكتابة من الرجل، ولا اعتبارات عدة: على رأسها رغبة الأنثى في مواجهة قوى القمع عبر ممارسة فعل الحكيم...وفق هذا

¹ عبد الرحمان بدوي، نيتشه خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص17.

² عبد الله إبراهيم، السرد النسوي الثقافة الأبوية الهوية الأنثوية والجسد، ص137.

³ المرجع نفسه، ص ص137-138.

⁴ مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، ص29.

التوجه تعدو الكتابة على الأغلب خروجاً من حياة الضنك، والبؤس التي تعيشها المرأة عامة، كما أنها بمثابة الاستعادة والاستحضار للذات من بعد غيابها وتهميشها¹.

لقد أصبح أهل القلم والكتابة تحت تهديد الجماعات المسلحة بالقتل حداً بالسيف، غير أن الساردة تبدي مكافئاً نفسياً، ومعادلاً رمزياً للتصدي لهذا الخطاب المتطرف عن طريق الكتابة فهي بمثابة "رحلة للخلاص من القهر الاجتماعي، ومعاينة الحرية في أبعادها الإنسانية والأنطولوجية"²، فتظهر الساردة تحديها للقوى الأصولية، وما يرتكبونه من أفعال شنيعة من قتل وذبح للأبرياء، تقول الساردة "إن الأصوليين يهددون بأن يقتلوا بحد السيف من يرتكب الإثم بالقلم. وأنا واحدة من الذين حين يكونون مسمرين على صفحة أو على شاشة كمبيوتر، يردون عبر طعن لاذع على خراب الحياة على جنون السكاكين وعلى رقصات الكلاشينكوفات"³.

تظهر الساردة في رواية المتمردة كنموذج للمرأة القضية/المناضلة من أجل إنقاذ الجزائر من براثن التطرف والإرهاب، عشية إلغاء أول انتخابات تعددية يفوز بها حزب جبهة الإنقاذ بأغلبية ساحقة، أين دخلت الجزائر في دوامة دموية من العنف والعنف المضاد، فتقر الساردة كونها من مؤسسي إحدى التنظيمات المناهضة للجماعات المسلحة "أجنح كما المركب، مرهقة، على سريري، بينما الابتهاالات التي سمعتها في المنتدى تواصل دورانها في رأسي. كم يبدو لي بعيداً ذلك المساء الذي توقفت فيه الانتخابات في الجزائر، إشارة الانطلاقة لكابوس جهنمي. في جو الرعب، قمت بتجميع جماعة صغيرة للاحتجاج على التصويت المسروق للمهاجرين، وأسست خلية أزمة سمينها كورار CURARE لجنة الاستعجال والمقاومة من أجل جزائر جمهورية، وقمنا في الليل، حاملين لافتات مهيأة على وجه

¹ سامي جمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي، الرياض، ط1، 2013، ص.318

² بوعزة محمد، انتهاك النسق في الرواية النسوية، رواية السقوط الى اعلى نموذجاً، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، المغرب، العدد 2014، 2015/2، ص.139.

³ مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، ص.29.

السرعة، باحتلال قنصلية الجزائر في مدينة مونبوليي. وعقدت فيها ندوة صحفية، وبعثت ببلاغات عن طريف الفاكس إلى الصحافة الجزائرية.¹، تظهر الساردة نوعاً من الخطاب المضاد للخطاب الأصولي، ويندرج خطابها ضمن الأيديولوجية العلمانية الفرانكفونية المناهضة لكل ما هو إسلامي، وهي "فكرة غريبة تماماً عن الدين الإسلامي وأهله: فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر. باختصار فإن طرح شعار اللاتئكية، أي ما ترجم بالعلمانية، في مجتمع يدين أهله بالإسلام، هو طرح غير مبرر، غير مشروع، ولا معنى له"².

وقد كانت هذه الحركات النسوية، والعلمانية أداة في يد السلطة السياسية لمواجهة الآخر الخطاب المتطرف "إن الشعور بتهديد وجود الكيان يضع الجميع في دائرة الرفض نتيجة دخول الجماعة في صراع مع السلطة التي تستخدم بدورها أجهزتها لقمع غريمتها الأولى كاشفة عن تطرف يكمن في رفضها الآخر السياسي كشريك سياسي يتداول على السلطة"³، وفي خضم هذا التحول السياسي الخطير أنشأت السارد رفقة مجموعة أخرى لجنة للمقاومة والتصدي للمد الأصولي وهذا ينطلق من فكر الحركة النسوية التي تحاول تقويض الخطاب السياسي الأصولي مع "الوضعية الجديدة التي عرفت البلاد والمتمثلة في الإرهاب، أصبحت هذه الحركة في مقدمة النضال ضد الإرهاب، وضد الأصولية... ويجب الإشارة إلى أنه منذ البداية، وضعت الحركة النسوية قضية المرأة في إطار أوسع، وهو ضرورة ديمقراطية النظام السياسي، الجزائري كمطلب للدولة، بعض الجمعيات وهن الأغلبية، وضعت نضالهن من أجل مواطنة النساء كذلك، أكثر فأكثر في موقف معارض للأصولية الدينية، وهي التي تعتقد

¹ مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، ص 59.

² محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1996، ص 1920.

³ الشريف حبيبة، الرواية والعنف، دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص 233.

أنها العدو الرئيسي لحقوق النساء¹، وقد بلغ بها الأمر إلى احتلال قنصلية الجزائر في مدينة مونبوليي، وما يحمله فضاء القنصلية من دلالات سياسية، وديبلوماسية احتجاجا على فوز الفيس في الانتخابات، واتهامه بالتزوير، وكأن الساردة تحاول تدويل القضية وتحويلها الى قضية دولية، رغم أن إجراء هذه الانتخابات تم اجرائها في ظل التعددية، والانفتاح الديمقراطي.

تواصل للساردة ربط الكتابة بالتهديدات الإرهابية، خاصة بعد أن تخبرها سيدة سورية بترصد الأصوليين للساردة، ومحاولة تصفيتها بعد أن نشرت مقالا تنتقد فيه الأوضاع السياسية في الجزائر " في همسات الرذاذ يعود إلي الوجه الصارم لأمرأة جاءت تحذرنى ذات ما بعد ظهيرة: سيدتي، لقد جئت اليوم لأتحدث مع الكاتبة وليس الطيبة. لا أعرف ما إذا كنت تتذكرين... فأنا سورية شاعرة... ولكنني أكتب باللغة العربية. أظن خلف عيادتك، مباشرة. ومن واجبي أن أقول لك أن مواقفك وكتاباتك تضعك في موضع الخطر. إن ما أسمعته أحيانا بخصوصك... إنك تمثلين الشيطان بالنسبة للمتطرفين إنك امرأة يجب تصفيتها. أنا خائفة عليك. والأصوليون موجودون هنا أيضا"²، فالساردة، والكاتبة والسورية الشاعرة تمثلان المعادل الموضوعي للمقاومة النرجسية الجريئة ضد التهديدات، والأنساق المتطرفة التابعة لمؤسسة الرجل، بمختلف مرجعياتها، وعلى رأسها الخطاب السياسي الأصولي، إذ "أن الكتابة الأنثوية تعكس الطبيعة الداخلية للمرأة، وهكذا يصبح النص والبطلة، والأنثى فيه امتدادا نرجسيا للمؤلفة"³.

تكشف الساردة مرة أخرى عن خطة استهدافها من طرف الحركات الأصولية بالاغتيال، وذلك من خلال تحذيرها من قبل شاب صحفي، تقول الساردة "مرة أخرى، جاء دور صحفي

¹مليكه رمعون، الجمعيات النسوية من أجل حقوق المرأة، مجلة انسانيات، ع 8، 1999، صص 45-47.

²المتمردة مليكة مقدم المركز الثقافي العربي، ص 74.

³سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدرر العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1، 2012، ص 207.

شاب من الجيل الثاني ليحذرنى: لقد أجرينا تحقيقا لفائدة جريدة. إنهم منغرسون بشكل كبير في هذه المنطقة. فإذا انتقلوا إلى الحركة، فإنك ستكونين أول مستهدف... لست فاقدة للوعي لا أقلل مخاطر عن طريق التبجح أو عبر الاستفزاز في إحدى ليالي سنة 1990 أحرقت سيارتي أمام منزلي بعد شهر فقط من صدور كتابي الأول¹، فتعري الساردة البيئية الفكرية الذي يعتبر العنف الأصولي أحد تمظهراتها، خاصة إذا كان قتل النساء أحد أدواتها القمعية في إسكات صوت الآخر المرأة المثقفة، ذلك أن "قتل الأنثى هو اللبسة الختامية لثقافة ذكورية راسخة تغلغت في ثنايا الفكر، بما فيه الفلسفي، فمن المؤلف أن نخمن عمق الكراهية في التقاليد والممارسات الشعبية ضد النساء"².

تعرج الساردة إلى استهداف، واغتيال رجال الصحافة، إذ تذكر اسمين من أبرز الصحفيين، والمسرحيين الجزائريين اللذين أغتيلوا في التسعينات من طرف الإرهاب، وهما الطاهر جاعوت، وعبد القادر علولة "رعشات تطعن نومي، توقظني بعد فترة قصيرة. أفتح عيني في الظلام، فيعبر ذهني قتلة طاهر جاعوت وعبد القادر علولة"³.

وتواصل الساردة تحديها للقوى الأصولية عن طريق الكلمة، فهي أقوى من مجندي هذه التنظيمات التي وصفتهم بالغلماں "فحيز الصدام والتفاعل، والرد والتحول هو رؤية المرأة في تفاعلها مع محيطها الذي يلزمها بالمقاومة، كما يلزم المرأة المبدعة، أثناء فعل الكتابة، أن تحافظ على المسار المتصاعد، حين يتعلق الأمر بوجود المرأة، وكرامتها، وأن تستنهض الطاقة للحركة، والتجدد، من خلال التكثيف العالي للذات"⁴، فتظهر الساردة كإمرأة صامدة في وجه التهديدات الأمنية "وحيدة تكافح عزلتها الشخصية في فرنسا تحت حراسة مشددة،

¹ مليكة مقدم، المتمردة المركز الثقافي العربي، ص 76.

² عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، ص 20-21.

³ المصدر نفسه، ص 108.

⁴ الأخضر بن السايح، سرد الجسد وغواية اللغة قراءة في حركية السرد الانثوي وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث، اريد، ط1، 2011، ص 27.

بسبب تهديد القوى الدينية الأصولية، وها هي بلادها تترنح في حرب شبه أهلية¹، بل تقر بمواصلة كتابة نصها الذي يدين الإرهاب، تقول الساردة "وأنا أتفحص الشارع والسقوف: أين يختبئ أفراد الشرطة؟ ثم اتجهت، كأس قهوة في يد وعصير البرتقال في اليد الأخرى، إلى جهاز الكمبيوتر الذي كان موضوعا على طاولة الصالون وأشعلته وبدأت أشتغل على نص: أحلام وقتلة. لا يمكن لأي تهديد أن يرغمني على الصمت. الأصوليون من كل نوع لن يكونوا سوى غلمان أمام تأثير الكلمات"²، كما تبرز الساردة في رواية المتمردة وضعية الأحياء الجامعية، وسيطرة الحركات، والقوى الطلابية التي تتبنى الخطاب الأصولي عليها، ولا يخف أن الصحوة الإسلامية مع بداية السبعينات تمكنت من استقطاب عدد لا يستهان به من طلبة الجامعات، وجندتهم لخدمة مشروعها الثقافي والسياسي، تقول الساردة "الأحياء الجامعية في مدينتي الجزائر وقسنطينة كانت قد سقطت تحت نير الحركات الإسلامية. وتم منع الاختلاط بين الجنسين فيها. أما في مدينة وهران فقد صمدنا، عبر القوة، منذ ثلاث سنوات ولم نترك أي خيار لا للإدارة ولا للحكومة كنا نأتي إلى الأحياء الجامعية شهرا قبل الدخول الجامعي في مجموعات كوماندوس من أجل احتلال المقرات. الموظفون كانوا يبتعدون، على الفور، من أمام صفوفنا. أما الجيش فلم يكلف نفسه عناء التدخل... كنا نتفاوض حول الغرف من أجل الحصول على جناح في طابق بين الأصدقاء"³.

إن تناول قضية العنف الأصولي في الجزائر عند مليكة مقدم ينطلق من فكرها النسوي التحرري، والذي يتخذ موقفا راديكاليا من كل الخطابات الذكورية، التي تحاول أسيجة المرأة، ومنع تحررها أن تكون معرضة للتهديد أو التصفية، لذلك تتخذ طرح العنف الأصولي والكتابة عنها عند الساردة بعدا فكريا نسويا، أكثر منه طرحا عاما، تهدف من ورائه إلى المطالبة بحق المرأة في التحرر النسوي، وقد يكون ذلك على حساب مبادئ، وقيم المجتمع،

¹ عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد، ص137.

² مليكة مقدم، المتمردة، ص163.

³ المصدر نفسه، ص188.

وربما هذا ما طرحته أنيا لومبالا Ania Loomba في كتابها نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، فالأصولية الدينية مسألة سياسية دينية تشكل عاملا رئيسا في علاقة المرأة بانتهاء، ومدى تقبلها، ورفضها لها، وهذا ما انتهجه الاستعمار في الجزائر¹.

وبذلك ظلت الرواية النسوية تحمل خطابا يحاول تفكيك البنية الذكورية التي حاولت قمعها وقمع أفكارها، فجاء خطابها في سياق اجتماعي وسياسي أنتجه الوضع العنيف الذي مارسه مختلف التيارات السياسية من سلطة إلى الجماعات المسلحة، ونتيجة لهذا العنف والقمع والخيبات التي مني بها الإنسان الجزائري منذ الاستقلال، استطاع الخطاب الروائي النسوي الجزائري أن يكشف عن التحولات التي عرفتها البلاد، وتناولها بكل جرأة غير آبهة بالرقيب السياسي الذي وضعه الرجل لأسيجة المرأة، ومنعها من الخوض في السياسة باعتبارها نشاط ذكوري خالص. إذ "أن التحولات الاجتماعية التي شهدتها بلدان المغرب العربي منذ أن تم لها الاستقلال حتى الآن في مختلف أبنيتها، وما نجم عنها من تغير في وضع المرأة... جعلت علاقة المرأة بسلطة المجتمع في مختلف أشكالها تتبني على الصراع الذي يتخذ شكل الرفض والتمرد، والثورة على كل الرواسب التي تحول دون تحررها... وتتمثل أساسا في العادات والتقاليد المتوارثة، والأعراف الاجتماعية والأخلاقية المتقادمة في طوقسها ومحظوراتها، والتي لم يعد الكثير منها يتماشى، وتطور أنساق العصر الفكرية، والسلوكية في نظرها، ورغم ذلك فإن المجتمع يواصل المحافظة عليها، ويكرس العمل بها في الواقع، وكل تجاوز لها يعد خرقا للمقدس وعلامة انحراف عن الأصل من القيم والتقليدي من الأعراف"².

فنتناول الروائيات الجزائريات للمقدس السياسي كان بمثابة استراتيجية لتقويض الواقع السائد بكل مؤسساته الاجتماعية والسياسية، وهي وسيلة للخلاص من الهيمنة والاقصاء، وتمكنت الرواية النسوية بفضل وعي كاتباتها من أن يكسرن حواجز فكرية متعددة، ويناقشن

¹ انظر أنيا لومبالا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007، ص 226.

² بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، ص 72.

قضايا لم يكن من الممكن التعرض لها في بداية القرن العشرين. وقد ظهر في أعمالهن ارتباط هموم المرأة بهموم الوطن، واتسمت بعض الكاتبات بالجرأة، لكنها غالباً ما حملت خطابتهن ايديولوجية الرفض والعداء للآخر/ الخطاب السياسي الذكوري.

3- تقويض المؤسسة الأبوية وقدسيتها:

تميزت النصوص السردية محل الدراسة بتمردها العنيف لا على الأعراف الأدبية السائدة فحسب، إنما على كل المؤسسات الأبوية، وما يرتبط به من هيمنة ذكورية تحاول تقييد المرأة، وسجنها وممارسة سياسة الاستلاب، والتغيب، لذا أعلنت تمرداً ورفضها لمنظومة الأب كسلطة سياسية، واجتماعية وثقافية، وما تحمله من قدسية تاريخية و ميثولوجية، فكان هاجس المرأة الاشتغال على زحزحة الخطاب الأبوي بكل نواميسه التي تركز للسطو، والريادة الذكورية المقدسة على حساب الأنثى "إذ يتقنع التقديس في هذا الخطاب خلف نوع من التكريس (في المعرفي) لسلطة نموذج - أصل يعين حدود القابل، وغير القابل للتفكير ومجاله، فإنه يبدو هذا القناع المعرفي لم يكن هو نفسه إلا قناعاً لنوع من التكريس (في السياسي) لسلطة الحاكم - الأب، والذي يعين بدوره حدود المسموح، وغير المسموح السياسي"¹، وقد حاولت الرواية الجزائرية الكشف عن أسباب التحيز ضد المرأة في ظل المنظومة البطريركية من خلال "الشك في معطيات الثقافة الأبوية، وإعادة النظر بالوعي الناقص الذي لازمها عبر التاريخ، فروج لصلاحيتها الأبدية، ثم سحب الثقة عن المسلمات القابعة في ثناياه، وإبطال مبدأ الهيمنة القابع في مفاصلها الأساسية، واقتراح علاقات شراكة تقوم مقام علاقات التبعية على قاعدة الوعي الأصيل بكل من الذكورة، والأنوثة باعتبارهما شريكين، وليس نقيضين، فتكون الكتابة الأنثوية تمثيلاً لما جرى كفته، واستلهاما لما جرى استبعاده"².

¹ علي مبروك، السلطة والمقدس، جدل السياسي والثقافي في الإسلام، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005، ص16.

² عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، ص101.

إن النظام الأبوي هو أحد مرتكزات الفكر الذكوري الذي يحاول تكريس هيمنة رمز الأب في المجتمعات التي "تنتج مفهوم الأب أو الأبوة، وتقوم على تقديس له ينبع من الهالة التي تحيطه بها هذه المجتمعات البطريركية، إنها هالة ترتفع به من مرتبة الأب الطبيعي إلى الأب الثقافي، والروحي ليمنحه بذلك شرعية لكل أفعاله، وأقواله دونما أدنى مسألة... إنه جنوح إلى التقديس هو ما تتصف به المجتمعات الذكورية في نظرتها للذكر¹"، وانطلاقاً من ايديولوجية النظام الأبوي حاولت المؤسسات الذكورية بنواميسها العقلية المطلقة الهيمنة على المرأة، وتقييدها تحت سلطاتها من خلال تفعيل "آليات إنتاج خطابها الخاص الذي يضاعف أفعال التهميش، ليعلو وينفرد، ويصادر إمكانات التخصيب والاختلاف، ليتطابق مع نفسه ويتجوهر، فإن هذه البنية هي التي شطرت الوجود إلى حدين متناقضين، وشطرت الكائن إلى نصفين متفارقين، ورسخت نظرتها للذكورة والأنوثة من حيث هما ماهيتان متميزتان كل التمايز، بأنهما متقابلتان على نحو ضدي، تحوز معه الذكورة خاصيات الفاعلية، والعقل والإيجاب، وتتفرد الأنوثة على المحور الآخر بخاصيات الإنفعال والطبيعة والسلب. وعلى أساس من هذا التعارض الكلي أنشأت المنظومة الأبوية بنيانها التراتبية، وعبأت رموزه في نسيج خطاب الحقيقة الشامل الذي تتولاه وتقوم عليه²، وبذلك خضعت المرأة للسلطة التراتبية الشفونية القائمة لحريتها الاجتماعية والثقافية.

ويشكل النظام الأبوي أحد تمظهرات المؤسسات السياسية، وما تحيل إليه من سلطة وهيمنة، وقوة وبذلك ينظر إليه على أنه "بنية اجتماعية سياسية وسيكولوجية ناتجة عن شروط حضارية عبر سلسلة من المراحل التاريخية المترابطة فيما بينها، قائمة على تنظيم اقتصادي خاص متمثلة في طرق التفكير والعمل والسلوك التي تطبع العائلة، والسلطة والمجتمع في إطار علاقة هرمية تراتبية تقوم على أساس ثنائية الخضوع، والتسلط وهيمنة الذكر على الأنثى...ويقوم هذا النظام على مبدأ الاستمرارية، ومقاومة التغيير في إطار

¹ خضور وليد، الذكورة والجسد في رواية الزروة لربيعة جلطي، مجلة مقاليد، ع 09، ديسمبر 2015، ص 185.

² وفيق سليطين، الكتابة السالبة من المتابعة إلى الحوار، دار الحوار، سورية، ط1، 2006، ص 10.

المحافظة على القيم، والأعراف والامتثال لها فهو بذلك أكثر محاصرة لشخصية الفرد وأكثر تهميشاً للمرأة واستلاباً لشخصيتها، وهي تعني في هذا الإطار الخضوع، والاستسلام لسطوة الرجل¹.

وتذهب النسوية الراديكالية ماري دالي Mary Daly إلى تعريف النظام الأبوي انطلاقاً من نزعة الذكورية المهيمنة على كل مؤسسات السلطة المهيمنة، فيتمثل النظام الأبوي في كل أشكال "القبضة أو السيطرة الذكورية على المجتمع، فكل المؤسسات الشرعية بالكامل في أيدي الذكور، والقليل منها يتبع النساء في ظل مجتمع يتسم بالاضطهاد، والقمع أو الظلم والكبت، والأنانية، والوحشية، والقسوة، والتمييز الجنسي، والعنصري، فهو مجتمع مؤسس على التناسل، والتكاثر، والإنجاب، ثم تدمير وإبادة الحياة"²، أما من حيث علاقة النظام الأبوي بمؤسسات المجتمع بدءاً من الأسرة، فينظر إليه على أنه "تجلي ومأسسة الهيمنة الذكورية على النساء، والأطفال في الأسرة، وتوسيع الهيمنة الذكورية على النساء في المجتمع بعامة يتضمن أن الرجال يتولون السلطة في جميع مؤسسات المجتمع المهمة، وأن النساء محرومات من سلطة كهذه. لا يتضمن أن النساء إما ضعيفات كلياً وإما مجردات كلياً من الحقوق، والنفوذ والموارد. إن إحدى المهمات الأكثر تحدياً لتاريخ النساء هي أن نرصد بدقة الأشكال، والأنماط المختلفة التي يظهر فيها النظام الأبوي تاريخياً، والتبدلات والتغيرات في بنيته ووظيفته، والتكيفات التي يحدثها في الضغط، والمتطلبات الأنثوية"³، فالسلطة الأبوية تقوم على إخضاع الآخر/ المرأة، وتجريدها من كافة السلطات التي قد تهدد وجوده التاريخي.

¹ باشا نوال، دور المرأة في محاربة الثقافة الأبوية، قراءة سيوسيو تاريخية حول تحرر النساء في العالم والمرأة الجزائرية من الثقافة الأبوية، مجلة دفاتر علم الاجتماع، العدد 02، المجلد 03 تاريخ النشر 2015/12/18، ص78.

² علي حسن قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتقد الذكوري، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد 22، العدد 22، افريل، 2019، ص249.

³ غيرا لينر، نشأة النظام الأبوي، تر، أسامة أسبر، المنظمة العربية للترجمة، ص450.

وارتبطت الأبوية كمؤسسة عريقة بالنظام الاجتماعي الذي يعد "أقدم أشكال النظم في تاريخ البشرية، وهو جملة الآليات والإجراءات، والسلوكيات التي تتفق عليها الجماعة لتحقيق ما تريد... وتحدد المفضلة لديها، والمرغوب والمقدس لتماسكها والحفاظ عليها"¹.

وترى رجاء بن سلامة أن النظام الأبوي "نظام سياسي قانوني تكون فيه السلطة وحق التصرف في الأموال، والأشخاص خاضعين الى قاعدة نسب أبوي، أي أن أنها تكون بيد الرجل الذي يكون في موقع الأب"².

وعرف مطلق الأبوية انتشارا واسعا في حقل الدراسات النسوية، أين تم توظيفه كمحور هام في تحليل المنظومات الذكورية في المجتمعات الأبوية، إذ "بمجيء السبعينات من القرن العشرين أخذ مصطلح الأبوية في الشيع في الدراسات النسوية ومن خلالها، ولعب المصطلح في ذلك الحقل دورا مركزيا في سعي أهل ذلك الحقل تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية، بوصف تلك السيطرة مصدرا للكبت المفروض على الأنثى... ووجدوا في المصطلح أداة منهجية، ومعرفية مفيدة للتعرف على مختلف الممارسات الجنوسية، أو المتعلقة بجنس الفرد، والتعبير عنها"³، وبذلك شكلت الأبوية محور النظرية النسوية، وتعد كيت ميليت Kate Millet من أبرز المنظرات النسويات اللائي تناولن مفهوم الأبوية، إذ يعد "كتاب السياسات الجنسية أو السياسات القائمة على التحيز للرجل، والذي طرحت فيه ميليت مفهوم الأبوية بوصفه قمعا لجنس النساء من قبل جنس الرجال من خلال الأبنية المؤسسية، وتتنظر ميليت للأبوية بوصفها مؤسسة سياسية، وأن وضع المرأة بناء على جنسها يحمل دلالات سياسية، وأن السيطرة الأبوية التي تعد أول أشكال القمع البشري هي سيطرة أيديولوجية بالدرجة الأولى، تقول ملييت مجتمعنا مثل جميع الحضارات التاريخية الأخرى هو

¹ رفيف حبيب، المقدس والحرية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1998.

² رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص87.

³ ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص63.

مجتمع أبوي، إن الحقيقة تكون واضحة على الفور إذ تذكر المرء أن الجيش والصناعة والتكنولوجيا والجامعات، والعلوم والمناصب السياسية والأموال، باختصار كل وسيلة سلطة داخل المجتمع، بما فيها قوة الشرطة الإلزامية هي في أيد ذكورية¹، واتخذت الحركات النسوية موقفا رافضا لكل أشكال الأبوية، ونصبت العداء لكل قيمه، وأعرافه الثقافية والاجتماعية ومؤسساته المختلفة، ذلك أن "الراديكالية النسوية لا تعني المصالحة مع الأب، بل بالأحرى إنها تأكيد ميلادنا الحقيقي، ومصدر حركتنا الأصلي، وقوتنا المفعمة بالحياة. كما أن الراديكالية النسوية لا تعني مطالبة النساء بالتضحية ببناتهن، أو إخبار الإناث بأن أمهاتهن قد ضحين من أجل وجودهن أي ليس على غرار ما يفعله الأباء في السلطة الأبوية".²

حاولت الرواية النسوية النباش في المستور، وكشف مثالب النظام الأبوي المؤدلج بالهيمنة الذكورية، ذلك أن الرواية النسوية هي ظاهرة ثقافية يتطلب البحث في نصوصها السردية "كشف الحاضنة الثقافية التي منحتة دلالة محددة في الأدب العربي الحديث، فقد صيغت هويته السردية ممثلة بالنوع الروائي، استنادا إلى حضور أحد المكونات الثلاثة الآتية أو اندماجها معا فيه، وهي: نقد الثقافة الأبوية الذكورية، واقتراح رؤية أنثوية للعالم..."³، تنتقد الرواية النسوية مؤسسة العادات والتقاليد لأنها أداة في يد النظام الأبوي يمارس به التمييز والعنف الثقافي الرمزي ضد المرأة. فالخطاب السردى النسوي ينتقل من تقويض المؤسسة الأبوية إلى السلطة الاجتماعية إحدى مظهرات النسق الأبوي في المجتمعات التقليدية، ذلك أن تكريس الهيمنة "تبدأ على مستوى الأسرة، وتنتقل هذه الممارسة تدريجيا

¹ملاك إبراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الخطاب أنموذجا، مركز نماء للبحث والدراسات، ط1، 2015، ص258.

²علي حسن قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتد الذكوري، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد 22، العدد 22، أبريل، 2019، ص256.

³عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص5.

إلى المستويات الأخرى: مستوى المدرسة، الجامعة، ثم العمل، وعلى مستوى الأسرة تحول المعاملة الاستبدادية دون تحقيق الطفل لاستقلاله الذاتي، وينتج عن ذلك شخصية قلقة تعاني عدم الثقة بالنفس، وضعف الشعور بالمسؤولية، كما ينتج عن ذلك أيضا أن الطفل لا يكون صورة حقيقية عن ذاته¹.

في رواية مزاج مراهقة تشرح الساردة وضع المجتمع الجزائري، وتوضح عنصره ونظرته الدونية للأنثى، هذا المجتمع الذي تقوم مؤسساته على مركزية الذكر المهيمن على الأنثى، ذلك أن الذهنية الاستعلائية المهيمنة تجد "تبريراتها في كل جوانب النظام الاجتماعي الذي يعمل بدوره على تبرير هذه الهيمنة من خلال التقسيمات التي يضعها ويقر بها، وعندما نتحدث عن النظام الاجتماعي فنحن نتحدث هنا عن كل مؤسساته، كالدولة والأسرة والمدرسة وغيرها، وهذا ما يبرز قوة الهيمنة الذكورية²، تكشف الساردة عن هذا الموقف العنيف الذي تعرضت له، والذي يعري ذلك النسق الرمزي الذي تحاول فيه المنظومة الأبوية تهميش المرأة، ومحاولة وأدها اجتماعيا، وثقافيا ورمزيا؛ لأن نجاحها يشكل هاجسا يهدد أركان هرم البنية الأبوية المتسلطة، إن هذا الوقف يحيل وبشكل مباشر إلى شفونية الفكر الأبوي المركزي الذي يحاول دائما إعلاء الذكر والحط من الأنثى، وتحقيرها حتى في وقت نجاحها وتفوقها. وبذلك تغيب العدالة في مجتمع أبوي لا يعاقب فيه الذكر على عنفه ضد المرأة، بل تؤهله أبويته أن يمارس ما يشاء على خلاف الأنثى المحاصرة، والمجموعة حتى في طموحاتها تقول الساردة "يومها كنت الثانية في ترتيب الناجحين على مستوى الشرق الجزائري، لكن الظرف لم يكن مناسباً لتذوق ذلك النجاح، كان مناسباً أكثر لتلقي حجر في

¹ محمد عباس نور الدين، لكي نغير المجتمع الأبوي السلطوي ونتحرر من ثالث الاضطهاد، اضطهاد الطفل والمرأة والفقير، على الموقع: <https://search.mandumah.com/Record/516662>

² محمد بن سباع، نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو، قراءة في كتاب الهيمنة الذكورية ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، منشورات الاختلاف، ط1، 2013.

الراس، رمانى به ابن الجيران الذي احترق غيظا حين عيره أحدهم: أنها بنت ونجحت، وأنت رجل ورسبت"¹.

إن المجتمع الأبوي لا يؤمن بنجاح المرأة، وتفوقها، ذلك أن التفوق من نصيب الرجل صاحب العقل والتفكير والنسق الثقافي المهيمن، وهي إحدى المقولات النسوية التي حاول الفكر النسوي تفكيكها، فالمنظومة الأبوية "ترجح الذكورة، فتعلو الجانب الأنثوي لتحجبه، وتجبه لتقصيه، وتطوقه لتعطل ظهوره، إلا من خلال مساحته الخاصة، ووجودها الذاتي، وبهذا فإن الذكورة تتوب عن الأنوثة، وتتولى تمثيلها، في الوقت الذي تدفع بها إلى الضمور والصمت والغياب، مما يعني أن الأنوثة... لا تحوز إلا ضربا من الوجود الناقص، الذي لا قيام له إلا بغيره، فهي لا تستطيع الحضور إلا على مسرح الذكورة"²

وبذلك تحيلنا الساردة إلى فكرة الوراثة الاجتماعية لقعدة الذكورة من جيل إلى جيل، حيث تتم برمجة الولد ذكوريا أيضا، ومن ثم فلن يكون من السهل إجباره على التخلي عن امتيازاته ومكتسباته، وهو على استعداد للقتال دفاعا عنها³.

يتجذر النظام الأبوي في أسرة الساردة بني مقران وهي عائلة قروية تقطن بآريس بجبال الأوراس، وتخضع الأسرة للتراتبية الأبوية شأنها شأن كل العائلات الجزائرية التي تندرج ضمن الأسرة الممتدة، والتي تتشكل في تركيبها الاجتماعية من أسر صغيرة تتعايش تحت سقف واحد تجمعها رابطة القرابة والدم، إلا أن هذا النظام من الأسر عادة ما يتعرض إلى التصدع بسبب بعض المشاكل الاجتماعية المتعلقة بقضية الخلاف حول تقسيم الإرث والذي ارتبط بنجاح لويزا مما أفقدها طعم التفوق، تقول الساردة "إنها الكوابيس التي تختفي وراء ستائر واقعنا كيفما كان. ولكنني أذكر أن فرحي معطوب الحال دائما، وأكاد أن أقول أنه فرح لئيم، لا يزورني إلا إذا ارتدى ثياب الحداد على أحد... فقد ارتبطت نجاحاتي بخلافات

¹ فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، ص 11.

² وفاق سليطين، الكتابة السالبة من المتابعة إلى الحوار، دار الحوار، سورية، ط1، 2006، ص 11.

³ انظر نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، ص ص 13-14.

حول الإرث بين أفراد العائلة الكبيرة، ما جعل العائلة تنقسم نصفين يوم نجحت في شهادة التعليم الابتدائي، ولا أذكر التفاصيل، ولكنني أذكر يوم وفاة جدي الذي صادف تماما يوم إعلان نتائج شهادة التعليم المتوسط، وقد كانت امرأة قوية يخافها رجال العائلة، وغير ذلك كانت لنا سندا قويا غطى غياب والدي المستمر عن البيت، أما غيابها هي، فقد جعلنا نشعر أننا صرنا نعيش في العراء"¹، وبذلك تتعرض الساردة إلى قضية مهمة يحاول من خلالها النظام الأبوي الفحولي تقويض منزلة الأنثى، وحرمانها من حقوقها المادية المكرسة شرعا، وهذا ما يثبت أنانية وتناقض المؤسسة الأبوية التي تقوم على فكرة التملك، والاستحواذ على الإرث دون تحقيق المساواة بين أفراد الأسرة خاصة عندما تقوم هذه المؤسسة بحرمان الإناث من نصيبها، وهو ما يترتب عليه نشوب العداوة، وانقسام هذا النظام الأبوي والتضحية بحق المرأة في خضم هذا الانقسام.

وفي موقف آخر تكشف الساردة نظام التمييز الذي تعاني منه المرأة المثقفة في ظل النظام الأبوي السائد في توزيع الأدوار والوظائف، وهي كلها أدوار ثقافية تركزها النظرة الدونية للأنثى، تقول الساردة "غير ذلك رفض والدي أن التحق بمدرسة الفنون الجميلة، أو مدرسة الطيران بطفراوي، ففي نظره أن الأولى مدرسة للفاشلين والثانية للرجال فقط"².

فهذا الأب رغم غيابه عن ممارسة مسؤوليته العائلية، إلا أنه لم ينتازل عن فكره الدوغمائي المتجذر في ذهنه حيث "اصطبغ الفكر الإنساني القديم، بصبغة الحط من شأن المرأة وتهميش دورها إلى حد اعتبارها سلعة ومتاعا في خدمة الرجل، وهكذا ظلت فكرة دونية الأنثى، وتدني منزلتها الغالبة والمسيطرة على الأذهان، حيث شكلت إرثا متوارثا جيلا بعد جيل"³، فالأنثى ليس لها حق الاختيار بل عليها الرضوخ لما يمليه الأب فقط، خاصة إذا

¹ فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، صص 10-11.

² مزاج مرافقة، صص 12.

³ حفيظة خالدي، الرواية وسلطة النسق الثقافي، قراءة في رواية اكتشاف الشهوة لفضيلة الفاروق، مجلة قضايا الأدب، مج1، ع1، ديسمبر 2016، صص 23.

كان الأمر يتعلق بدور ذكوري تحاول المرأة الضعيفة اقتحامه، فأيدولوجية المؤسسة الأبوية تؤمن بقوة الذكر، وتهمش المرأة خاصة المرأة المتفقة.

تشرح الساردة وضع المجتمع الجزائري، وتوضح عنصريته، ونظرتها الدونية للأنثى، هذا المجتمع الذي يقوم على مركزية الفحل المتسلط على الأنثى، مسوغا جبروته بكون كينونتها عورة، فذكورته تؤهله أن يمارس ما يشاء على خلاف الأنثى المحاصرة والمقموعة حتى في طموحاتها، تقول الساردة " فنجاحي في البكالوريا جمع شمل العائلة من جديد، إذ عقدت الاجتماعات، وأثيرت النقاشات، حتى خفت من تطور الأمور إلى تنظيم مظاهرات في الطريق للتنديد بذلك النجاح، لقد كان الشيء الذي أخافهم مثيرا للضحك، وهو احتمال إقامة علاقة مع الشبان، ولهذا سرعان ما أبلغوا والدي الخبر ناسجين له ما تسنى من الحكايات المفزعة حول بنات الجامعة... وكان لهم ان قلبوا حياتي رأسا على عقب..."¹.

إن مؤسسة الرجل وعلى رأسها النظام الأبوي يعاني من عقدة النقص تجاه المرأة، تخنقه فكرة أن تتفوق عليه، وهو صاحب الوصاية عليها ثقافيا ورمزيا واجتماعيا، وبهذا المفهوم يقف دائما في وجه طموحاتها، بل هو أحد العراقل التي تصادفها، فالنظام الأبوي يعمل على شرعنة السيطرة والهيمنة على المرأة، وأسبجتها ضمن حدود فكره المتسامي دوما ذلك أن "النظام البطرقي منظومة كونية سرمدية من السيطرة الذكورية يتحكم فيها الرجل بجنسانية المرأة وحياتها عموما"².

تكشف الساردة عن تناقضات في البنية القيمية الأبوية، الذي تكون المرأة الضحية فيه غالبا، فالرجل "يتمزق بين عجزه الداخلي وامتيازاته الذكورية، فهو ينتقي كائنا ليتفوق عليه... وذلك الكائن هو المرأة التي يتفوق عليها من خلال ميزاته كذكر في مجتمع أبوي"³.

¹مزاج مراهقة، ص17.

²زينب البجراني، نساء بابل الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين، تر: مها حسن ببحوح، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص22.

³جاسم الحميدي، المرأة في كتاباتها، مطابع المفيد، دمشق، 1981، ص195.

تقول الساردة "غير ذلك .. كان قد احتلني حبيب كفكرة لعدة أسابيع تشبه الحجز تحت ذمة التحقيق، بعدما تورطت معه في شباك تلك السخافات التي دون مراعاة مني لإبعادها، وجدتها تلتصق بتاريخي كندبة بشعة في الوجه، وتصبح عاهة مستديمة في ذاكرتي لا يمكن استئصالها... حبيب كان يعرف بالضبط ما الذي يجعل طفلة مثلي تقفز فرحاً، فيدغدغ مشاعري بتلك المفردات التي تكتسح بسرعة مساحات القحط الممتدة في داخلي... كان يعرف أيضاً كل السبل المؤدية إلى ضعفي المستنجد به، وأظني أخطأت حين فتحت له كل أبوابي، أخطأت حين صورته أملاً لنجاتي من بيت يغتصب حرمة الأعمام، ويملاً حزن أُمي والشائعات عن والدي"¹.

تظهر الساردة صورة حبيب على أنه ذلك الشخص السلبي الذي أثرت فيه معايير المجتمع الأبوي في نظرته إلى المرأة على أنها رمز للندس، والغواية التي يجب حصارها بنواميس المقدس المختلفة لأن "تركيبية المجتمع ثقافياً جعل الرجل الذي يحصل على بغيته من المرأة في أثناء العلاقات العاطفية لا يقدم على الزواج منها حتى لو أصرت هي على ذلك... فالمشكلة ليس في المرأة، ونظرتها على الواقع الذي تعيشه، وحاوله التمرد عليه، وإنما في الرجل الذي لم يستطع تقبل عملية التحرر عند المرأة القريبة منه، فهو ينادي بحرية المرأة، ويطالب بحقوقها، وحين تتقاطع هذه الحقوق مع وعيه الاجتماعي والثقافي تراه مختلفاً وغير مبال بكل حقوق المرأة، بل يعود إلى مرجعية تقوي رفضه، فهو يرى المرأة تلك التي لا ينبغي لها أن تخطئ... في الوقت الذي يقوم الرجل بوضع مخالفه في جسدها شهوة ولذة وممتعة"²، وفي مواجهة أنثوية مع النظام الأبوي تسعى الساردة إلى رد الاعتبار لذاتها المتمردة، وتقويض زيف الأبوية، تقول الساردة "بكتابتي الرسالة شعرت أنني الغيت الكثير من المسافة بيني وبين والدي... قلت لنفسي قد يغضب، ثم قلت ليغضب، لكنني لن أكذب

¹مزاج مراهقة، ص 31.

²فهد حسين، السرد الخليجي النسوي، المرأة في الرواية أنموذجاً، مسارات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2016، ص 210.

عليه وسأظل على صراحتي حتى يتكسر جدار الجليد الذي يفصلنا وهذا أبسط ما لدي من حقوق" ¹.

تكشف الساردة مرة أخرى عن تلك الذهنية المستعلية للنظام الأبوي، فالمرأة دائما تتجنب مواجهة غضبه وهيمنته، ولكن الساردة تبوح بأنها المتمردة من خلال التفكير في تجاوز الحدود الأبوية الشفونية لرد الاعتبار لذاتها، وإعادة تنظيم العلاقة بينها، وبين أبيها وفق مبدأ الصراحة والاعتراف بحقوقها بعيد عن كل نظرة مستعلية.

فتظهر الساردة عيبا وخطا في نظام العلاقات الأبوية، ويتجلى ذلك في العلاقة الفاترة بين رأس هرم المؤسسة الأبوية، وبين وباقي أفراد العائلة، إذ تنعدم تلك المشاعر الحميمة بينه وبين زوجاته وبناته، ويعود سبب ذلك إلى غربته الطويلة التي جردته من صفة الأبوة، بل تطورت حالة الاغتراب بين الأب وأسرته لتصل إلى مرحلة إقصاء دوره الأبوي في الأسرة، فلم يبق من أبوته إلا الاسم، فصار الكل راغب في نسيانه، حتى أن تجاهله التام لأسرته أثار شكوكا تقضي بأنه قد أعاد الزواج من امرأة أخرى، تقول الساردة "تجاهل والدي الرسالة ربما، وربما لم تصله، وربما فاقت خيبته في حدود خياله فاعتبرني غير موجودة... حتى مكالماته غابت... والدتي أقسمت أنه تزوج، فذلك الانهماك عنا لا يمكن أن تكون وراءه إلا امرأة ذات حضور قوي في حياته... حتى وداق قالت بالحرف الواحد: ليته ينسانا دائما، يريح ويستريح أولا ثم ليملأنا بحضوره" ².

تظهر الساردة أمها في صورة المرأة النمطية المبرمجة ذكوريا الذي لا يمكنها تجاوز حدوده أو التمرد عليه أو مواجهته، فهي تبدو كأنها خاضعة للوضع الذي يكرسه الأب البعيد عنها، وعن الأسرة فهي المرأة "المتمثلة لموروثه، والصادرة عنه القناعة بقيمه، والمحافظة على مثله، حتى ولو عانت منه، إنه كالقدر الذي قد يكون مدمرا، لكن لا سبيل لرده، أو

¹مزاج مراهقة، ص ص 40-41.

²مزاج مراهقة، ص ص 47-48.

الثورة عليه¹، تعترف الساردة بحاجة العائلة إلى حضور الأب، والقيام بدوره فهو صاحب القوامة، تقول الساردة "كنا بحاجة إليه ليغطي ضعف والدتي أولاً ثم ليملاًنا بحضوره"².

تحاول الساردة أن تكشف على أن تكريس النظام الأبوي لفكرة القوامة قد أسس لأصل التمييز ضد المرأة، وشرعن لمبدأ التفوق الذكوري، وهو أحد أفكار الفكر النسوي الذي يرى أن مصطلح القوامة "يبنى نظرية عامة لسلطة الرجل على المرأة، واعتمد بناء هذه النظرية على تصعيد آية القوامة بتأويلها الانحيازي الشائع في الفقه من مجرد آية تتطوي على حكم جزئي إلى نظرية عامة، ومبدأ كلي يحكم تأويل سائر الآيات التي تخص العلاقات النوعية بين الجنسين، بل والرؤية العامة لهذه العلاقة"³، وبذلك شاركت المرأة في تمثيل النظام الأبوي وتقويته، وقد مثلت هذا الموقف المرأة النمطية التي فشلت في تحقيق هويتها الأنثوية، ورضخت لهيمنة الذكر عليها.

إن الأب يحمل في المخيال الشعبي، والبنية الاجتماعية صورة مقدسة لأسباب ميثولوجية ودينية واجتماعية، إلا أن الصورة المقدسة تتكسر عند الساردة، فيصبح الأب مهملاً للعائلة، وأنانياً يعيش في الغربة بعيداً عن أفراد أسرته التواقين إلى حنانه وعطفه وحضوره، فالساردة لا تخلق صورة سلبية لأب فقط، بل صورة سلبية للنظام الأبوي، إنها عملية هدم للمقدس الذي تقوم عليه المنظومة الذكورية.

في هذا المقطع تتفكك الصورة الاجتماعية التي يبنها المجتمع للأب، مما يهدد الوجود الكينوني للأولى اللبنة الاجتماعية وهي الأسرة، وهذا يعبر عن محاولة الساردة للربط بين التأثير السلبي للحب على الأسرة حين يستحوذ على اهتمام رب البيت، وما يمكن أن يخلفه

¹إيمان القاضي، الرواية النسوية في بلاد الشام السمات النفسية والفنية 1995 1970، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992، ص58.

²مزاج مرافقة، ص ص47-48.

³أماني صالح، القوامة نحو رؤية اجتهادية بديلة، المركز القومي للسكان، البرنامج القومي لتمكين المرأة ومناهضة ختان الإناث، القاهرة، 2013/02/16، ص9.

الإهمال من ألم نفسي على أفراد العائلة. ولكن النظام المؤسسة الأبوية لا ترى في ذلك تهميشاً، أو تقصيراً في مسؤوليات الأب باعتباره السيد والمركز "فالامتياز الذي يتمتع به الرجل، والذي يشعر به منذ طفولته، هو أن ميله لأن يكون إنساناً بشرياً مستقلاً لا يتعارض مطلقاً مع مصيره كذكر، أما المرأة فإن المجتمع يطلب منها أن تكون متعة، وفريسة، لكي تكتمل عناصر أنوثتها، وهذا يعني بالنسبة لها، التخلي عن مطلبها في أن تكون إنساناً حياً يتمتع بالسيادة"¹.

تنظر الساردة إلى المنظومة الأبوية على أنها بينية مركزية تحاول وأد الأنثى، وتقويض نجاحها وتفوقها متى كانت الفرصة مواتية لذلك، لأن السلطة بيد الأب الذي يمارس سلطته على الأنثى من خلال إجبارها على اختياراته هو لا اختياراتها، أو قراراتها، تقول الساردة "سأترك الجامعة إذا أراد والدي ذلك، لكنني سأحترف الإجمام وأول واحد سأقتله عمي مصطفى وابنه... قالت زيتونة: كنت أظن أن صفقة مثل هذه ستجعلك تعرفين جيداً المجتمع الذي تعيشين فيه، وتنسين غرورك جانبا، وتعيشين كما يعيش الناس. فقلت لها: عيشي أنت مثل الناس، أنا أعيش على ذوقي وفوق الناس"²، وهو ما قابلته الساردة بالتمرد ورفض أي نظرة فوقية لها ولتفوقها، فهي تقرر نمط حياتها بناء على ذوقها دون اكتراث للآخر سواء أكان أباً أو عمًا، أو مجتمعا أبويا تتراسه سلطة ذكورية تعمل على تهميش المرأة، والانتقاص من إنجازاتها خاصة في الجانب الدراسي والعلمي.

إن رجال عائلة الساردة رمز "للسلطة المطلقة التي تحرص على الإمساك بكل الخيوط حفاظاً على سيطرتها، وهيمنتها على الفرد، وما يتبع ذلك من استخدام لأساليب متعددة، يقع العنف النفسي والجسدي على رأسها، متخدة من حماية الإيديولوجية الذكورية في المجتمع الأبوي طريقاً داعماً لتشكيلها سلطة مطلقة بلا حدود، تنتهك الجسد، وتقهر الذات"³.

¹سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 309.

²مزاج مراهقة، ص 56.

³ليندا عبيد، تمثيلات الأب في الرواية النسوية العربية المعاصرة، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 31.

تناولت الساردة نظرة الرجل العربي للمرأة، وهي نظرة مؤدلجة نحو المرأة، وذلك عندما تصبح المرأة في ظل هذا النظام تحت وطأة المعايير الذكورية في انتقاء معايير الأنوثة، على هذا النحو "تنعكس الصورة السلعية للمرأة، حين تختفي الذات وتذوب في الرجل، وهذا الشأن يتفق مع ما ذكره كانط Kant Immanuel: أن الشخص إذا أصبح موضوع استهزاء شخص آخر، فإنه يتحول إلى شيء"¹، تقول الساردة "تذكرت ابن خالتي جمال الدين حين قال لي ذات مرة: إنك بشعة جدا يا لويزا، أخاف عليك من العنوسة؟ وقلت له بغيظ يومها: لا تخف عليا، مايجيك شر، فقال بلؤم مستحب منه، مستدركا كأنما تذكر أنه تجاوز حدود أنوثتي التي تجعلني لا أختلف عن الآخريات. طبعاً، لا أخاف عليك، فإذا لم تتزوجي، تطوعت أنا في آخر لحظة لإنقاذ الموقف"².

تحدد مكانة المرأة في علاقات الهيمنة من خلال الحكم الذي يصدره الآخر المهيمن، والذي هو الرجل حتى أن المرأة ذاتها، ومن خلال أداءها لدور المهيمن عليه تسعى لكي تكون موجودة من خلال نظرة الرجل، وهذا اعتراف منها بنبالة الذكورة على الأنوثة، فالتمثل الثقافي ككل ينظر إلى المرأة كشيء أو كموضوع من خلال إقامة أوجه تعارض بين الرجل والمرأة، كالكبر والخشونة واللين وغيرها، وهنا يقول بورديو Pierre Bourdieu "إن نتيجة الهيمنة الذكورية التي تشكل من النساء موضوعات رمزية، الكائن منها كائن مدرك، هي وضعهن في حال دائمة من عدم الأمان الجسدي، أو بالأحرى في حالة من التبعية الرمزية، إنهن موجودات بواسطة، ومن أجل نظرة الآخرين، أي بمثابة موضوعات مضيافة، جذابة وجاهزة، ومنتظر منهن أن يكن أنثويات"³. وتتقاد المرأة وراء هذا التصور الذي يتمثل في بنية النظام الأبوي، فتحاول دائماً أن تجعل سلوكياتها، وخصوصاً جسدها مقبولاً أمام هذه

¹سيد قطب محمد وآخرون، في أدب المرأة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، ط1، 2000، ص106.

²مزاج مراهقة، ص87.

³بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ص103.

النظرة، وبكل السبل والوسائل المتاحة، وكأن الجسد الأنثوي خلق فقط من أجل إعداده للنظر إليه برغبة ومتعة.

تعرض الساردة لحادثة ارتبطت بتفوقها ونجاحها، غير أن تلك الرواسب الذكورية المرتبطة بالنظام الأبوي، ونظرته الدونية للمرأة، أضاع عنها تذوق طعم النجاح، إذ تعرضت الساردة لاعتداء من طرف ابن الجيران الراسب في الامتحان، إنها ضحية لنظام اللاعدل، والذي يكرس دائماً للتفاوت بين الذكر، والأنثى " فالنظام الأبوي اختزال مفيد لإظهار بنية من اللامساواة هي عمليا متنوعة بصورة كبيرة، لأنها تعمل دوما جنبا إلى جنب مع بنى اجتماعية أخرى"¹.

فالثقافة الأبوية المتمركزة تعمل على تكريس فكرة الهيمنة الذكورية على المرأة من خلال جعلها في وضع دوني ينظر إلى الرجل على أنه السيد النبيل الذي يجب الخوف منه "فإن نتيجة الهيمنة الذكورية التي تشكل من النساء موضوعات رمزية...هي وضعهن في حالة دائمة من عدم الأمان الجسدي، أو بالأحرى في حالة من التبعية الرمزية"²، فالسلطة الرمزية تقترن بثقافة الرجل في العائلة الأبوية، تقول الساردة "الخوف...مرضنا المزمن على رأي توفيق...والخوف من الرجل هو الدرس الأول الذي تلقنه العائلات لبناتها، ولهذا تبدو خمسمائة شابة كمجموعة هائلة من الفئران يبعثرها قط واحد أعرج. كنت أكره في النساء هذه الخصلة، وكنت أكره نفسي أحيانا للسبب نفسه، فالرجل هو دائما القط الذي ينتظر فأرته في زاوية ما"³.

ربطت الساردة بين المجتمع الأبوي الذي يعيش في مآسي الحروب الأهلية، وما ينجر عن ذلك من انتكاسة لأهم صفات الأنوثة، وهي الأمومة التي تمثل "ركن جوهرى من أركان

¹ أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: عبد الغني، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007، ص33.

² بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ص103.

³ فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، ص136.

الهوية الأنثوية، وهي لا تقتصر على نشوة نرجسية، ولا على تمام شخصي وفردية، إنما هي حقيقة اجتماعية تنفرد بها المرأة، وإغفالها أو تجاهلها يؤدي إلى إغفال نصف وقائع الأمومة¹، فالحروب تقضي على تلك الثمرة بين الأم كوجود، وبين الأم كاستمرار للأصل البشري، تقول الساردة "الشعوب التي تدخل في حروب غير مفهومة هي أكثر الشعوب احتقارا للأمومة...مثلنا...يومها كتبت: تلك الأم التي تستحي حين ينتفخ بطنها، كأنها حملت من رجل ما غير زوجها، تلك الأم التي تخفيه هونا، وتضعه هونا، وتحلم به رجلا...ولهذا تعاقب اليوم تحت سماء لا تحيط بها الأسلاك بلف جثة أحلامها مرة بعلم، ومرة بألم، وفي كلتا الحالتين تلك جثة ابنها"².

تقر الساردة على لسان يوسف عبد الجليل أن الثقافة الفحولية نظرت إلى المرأة على أنها عنصر تابع لها، وفق النظام الاجتماعي الذكوري المهيمن، لكن المرأة تمثل لهذا النسق الثقافي الرمزي، وقبلت الامتثال له من خلال تنازلاتها خدمة لرمز الأسرة الأبوية أو نتيجة اغترابها في مؤسسة الزواج التقليدية "على هذا النحو، هي رؤية المركزية الذكورية تشرعنها باستمرار الممارسات نفسها التي تحددها. وبما أن استعدادات النساء هي نتاج استدماج الحكم المسبق السلبي ضد المؤنث، المؤسس في نظام الأشياء، فالنساء لا يستطعن سوى تأكيد هذا الحكم المسبق باستمرار"³، ويظهر ذلك من خلال الحوار مع يوسف عبد لجليل "هل تعرفين يا لويزا إنه طوال عملي بالصحافة، صادفت أربع جزائريات أو خمس بجرأتك في الكتابة: المرأة في مجتمعنا ليست مقهورة إلى الدرجة التي يتصورها الآخرون لأنها هي تتنازل عن حقوقها في الغالب، تتنازل من أجل سمعة والدها، أو من أجل خدمة زوجها وأولادها...لكن كل تلك التنازلات يقابلها الجميع ينكران للجميل، لأنه من يتنازل مرة يصبح من الواجب عليه أن يتنازل مرات"⁴، فتكشف الساردة من خلال حديثها مع يوسف عبد

¹ عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، ص106.

² فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، ص150.

³ بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 59.

⁴ مزاج مرافقة، ص152.

الجليل عن ذلك الخضوع الطوعي الأنثوي لمركزية الرجل أبا أو زوجا، أو إنا بسبب التوجيه الذي يمارسه النظام الأبوي على المرأة، والذي يكرس الهيمنة الذكورية، بل ويعمل على انتاجها بكل الطرق، وهكذا يساهم المهيمن عليه أي المرأة في تكريس السلطة الرمزية من خلال قبولها الضمني لتأثيرها عليها، وهو ما يؤكد بيير بورديو Pierre Bourdieu "وهكذا لا نستطيع التفكير في هذا الشكل الخصوصي للهيمنة إلا بشرط تجاوز تناوب الاكراه بواسطة قوى، والقبول له أسباب للقهر الآلي، والخضوع الإرادي والحر والمتعمد، بل المحسوب. إن أثر الهيمنة الرمزية سواء كانت إثنية أو نوعا أو ثقافة أو لسانا... لا يمارس في المنطق الخالص للضمان العارفة، بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي والتقييم والفعل"¹.

تعبّر الساردة بذلك عن التهميش الذي يلحق المرأة في ظل الصمت الأنثوي وسياسة التنازل للآخر الذي يرى نفسه مركزا في ظل النظام الأبوي، وبذلك تتحول الهوية الأنثوية إلى تشكيل يقوم النظام الأبوي بصقله ليبقى في خدمته بعد أن سلمت المرأة بفكرة التبعية، والتنازل مما يجعلها تحت طائلة العنف الرمزي كما يسميه بيير بورديو، والذي "يتأسس بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمن عليه إلا منحه للمهيمن، وذلك عندما لا يحظى المهيمن عليه _ لأجل التفكير بذلك أو التفكير بنفسه أو خيرا من ذلك التفكير بعلاقته مع المهيمن _ إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما، والتي ليست سوى الشكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تظهر هذه العلاقة على أنها طبيعية"².

تبوح الساردة مرة أخرى، ولكن من غير تصريح مباشر عن واقع يتجلى فيه حضورا مهما للأنثى، فنتخذ من الصمت قناعا تبوح من خلاله الساردة عن ظلم تعيشه أنثى مسلوبة ومهمشة من طرف منظومة أبوية مستعلية، تعمل على تغييبها هوية وفكرا، وثقافة تقول الساردة "لم أهد إلى طريق تجربة الحب الذي يتكرر... لم أهد إلى رجل يغمري دفئا،

¹ بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 65.

² بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص 62.

يحووم حولي، وأحوم حوله، ككوكبين لا يفترقان، ولهذا أخفيت أنوثتي، أودعتها في ثنايا الخوف اليومي من رصاصة مباغته، أو خبر موت مفاجيء، أو خبر هزة سياسية جديدة¹، فتكشف عن ذلك الخوف الأنطولوجي الذي يهدد دوما وجودها في ظل هذا الثالث المتسلط الذي يتمظهر في ذكر لا يعترف بالآخر، أو منظومة مجتمعية فحولية، أو وطننا محملا بأزمات سياسية أمنية.

تكشف الساردة عن نوع من العنف الذي يمارس على المرأة، والذي يثير إحساسا بالقهر والدونية، تقول الساردة " هم توفيق بالقيام، ثم تذكر شيئا: ذلك الشخص الذي كنت معه في تلك الصبيحة قبل أن نلتقي عند ديلو من يكون؟...حبيب ابن عمي، لماذا تسأل؟ تذكرته، جاءني مرة منذ سنتين، طلب مني أن أبتعد عنك، بل حذرنى منك. هكذا الزلازل...تبدأ بهزة وتنتهي بهزات أقل عنفا. الزلازل في داخلنا تفعل الشيء نفسه، قلت حبيب فعل ذلك؟ غريب"².

تنظر الساردة إلى المنظومة الأبوية على أنها بينية مركزية تحاول وأد الأنثى وتقويض نجاحها، وتقوقها متى كانت الفرصة مواتية لذلك، لأن السلطة بيد السيد (الأب) الذي يمارس سلطته الفحولية على الأنثى من خلال إجبارها على اختياراته هو لا اختياراتها أو قراراتها، تقول الساردة "سأترك الجامعة إذا أراد والدي ذلك، لكنني سأحترف الإجرام وأول واحد سأقتله عمي مصطفى وابنه...قالت زيتونة:كنت أظن أن صفة مثل هذه ستجعلك تعرفين جيدا المجتمع الذي تعيشين فيه، وتنسين غرورك جانبا، وتعشين كما يعيش الناس. فقلت لها: عيشي أنت مثل الناس، أنا أعيش على ذوقي وفوق الناس"³، وهو ما تقابله الساردة بالتمرد، ورفض أي نظرة متعالية أو أي ازدراء لتفوقها، فهي تقرر نمط حياتها

¹مزاج مرافقة، ص301.

²مزاج مرافقة، ص286.

³ المصدر نفسه، ص 56.

بناء على ذوقها دون اكرثا لآخر سواء أكان أبا أو عما أو مجتمعا تتأسس سلطة أبوية تعمل على تهميش المرأة والانتقاص من انجازاتها خاصة في الجانب الدراسي والعلمي.

لا شك أن الأنثى وهي تحاول إثبات كنهها وإقرار ذاتيتها أن تتستر خلف لغة إبهامية، وأن تمرر أفكارها بكيفية مبطنة تتوخى فيها فتنة المقدس، ذلك أن "النص الروائي يقع تحت تأثير... سلطة المجتمع والقبيلة والأب والأعراف والتقاليد الاجتماعية"¹، فالخوض في المحرم قد يؤدي إلى المصادرة، والوآد الرمزي من طرف الرقيب الاجتماعي والثقافي، والسياسي، علاوة على أن التخفي وراء المضمرات هو ضرب من تعويد ذائقة المتلقي على هذه الموضوعات، وتمرين سهل عليه استيعاب ثقافة الاختلاف بين الجنسين، فمتى أشهرت الأنثى أفكارها صراحة سيؤدي ذلك إلى ردة فعل عنيفة من المؤسسة الأبوية، فارتأت أن توميء، وتوحي بدل أن تصرح في مجتمع أبوي يصادر صوت المرأة، باعتباره تهديد لوجوده، فهي تتستر لغويا وتيميا، واسميا حتى تتجو بكيونونتها، وهو الأمر الذي تطرقت إليه الساردة من خلال حوار دار بينها وبين توفيق عبد الجليل، تقول الساردة: "مد يده، وسارعت إلى تقديمه لي بطريقتها: توفيق عبد الجليل... فيلسوف زمانه. قلت له: لويزا والي. ولم يعطيني وقتا لأفكر بشخصه، كان قد اختصر كل المسافات نحوي. لويزا والي اسم جميل... لكنه أردف: يناسب الأدب.

ترددت قليلا ثم قلت له: قد يناسب الأدب، لكنه لا يناسب عائلتي إذا دخل عالم الأدب سأبحث عن اسم مستعار.

قال: سيء جدا أن نحترق من أجل أسماء ليست لنا، لأنها في الغالب تلغينا، تتمرد على الأصل، تعيش ويظل الأصل نكرة"²، وهو ما فعلته فعلا أين استعارت إسم آمنة عز الدين، تقول الساردة "وكننت قد انصهرت في اسمي المستعار مثله تماما، ذاك الإسم الذي اختاره

¹فاضل تامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2004، صص 10-

.11

² فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة، صص 93-94.

لي ولهذا أحبته حتى نسيت اسمي الحقيقي... آمنة عز الدين"¹. وهو ضرب من طمس هويتها، وخضوع للآخر الذكوري، فحتى في رحلة إثبات وجودها في ظل النظام الأبوي بثقافته الرجعية، وأيدولوجيته القامعة، عليها أن تقدم تنازلات، ولو على حساب إلغاء بعض من ذاتها.

تناولت الساردة قضية أخرى يحاول من خلالها النظام الأبوي فرض الرقابة على كل ما يحقق للمرأة حريتها خاصة في ميدان الفن، فتناول الفيلم المصري حمام الملاطيلي وهو فيلم مصري خليج منع عرضه بسبب ما يحويه من مشاهد جريئة، لكن الساردة تدافع عنه وتعتبر وقفه كبتا للحريات، تقول الساردة "الفيلم سحب من السوق، يعني صار في خبر كان، واستغرب كيف حصلت عليه، ولهذا لم يحصل على جائزة ولا عمار، مجتمعنا يعرف أن الفن تركيبة ذكية لفضح بشاعتنا، ولهذا ستقصي أي محاولة جريئة لكشف عاهاتنا، لكن هذا الفنان ذات يوم، أهديه أنا جائزة، عن جرأته، وعن كل أدواره الجميلة"²، ترى الساردة أن حظر الفيلم ومنعه من التداول فنيا كان بفعل فاعل خوفا من تعرية المستور، وفضح مواطن المجتمعات العربية بسبب الرقابة والقمع الذي يواجه أي محاولة للكشف عن الوضع المتعفن، فهي تدافع عن الأفراد المقموعين الذين يعبرون عن مكبوتاتهم بطرق شاذة بسبب تلك الرقابة المفروضة عليهم، وهذا ما سبب لهم اختلالا نفسيا شادا.

وفي رواية المتمردة لمليكة مقدم تعلن الساردة رفضها للعادات والتقاليد، فهي إحدى الأدوات التي يوظفها النظام الأبوي في تكريس الهيمنة على المرأة، تقول الساردة "كنت دائما ضد التقاليد، ألتحم بها حين ترتعش من المشاعر وتغذي العقل، ولا تثري الذاكرة. وأواجهها وأطلقها حين تتجمد في محظورات، وتنتصب كسجن"³. وقد انتهجت الساردة التمرد "أسلوبا للتفكير، والتخييل والعيش منطلقا من فكرة أن الطاعة للسائد هو إنكار للإرادة والعقل والأنا

¹ المصدر نفسه، ص146.

² المصدر نفسه، ص206.

³ مليكة مقدم، المتمردة، ص18.

الفردية، وإنما المرء يجد نفسه بين خيارين لا ثالث لهما، إما العبودية وإما الحرية، فوجدت نفسها على تماس مع ثلوث المحرمات العربية الدين والسياسة والجنس"¹.

تكشف الساردة عن ذلك الصراع بين رغبتها في التحرر وبين كل ما هو مقدس ومحر، فتحاول الساردة " التوضع في صدارة خطاب الإبدال الثقافي بما تمتلكه من نزعات تحررية ومطالب حقوقية وهواجس اجتماعية"²، ذلك أن الساردة نشأت في عائلة تخضع للنظام الأبوي في مجتمع صحراوي متشبث بمبدأ التراتبية في علاقات الأفراد ببعضهم البعض، وهذا ما رفضته الساردة التي كانت تبحث عن حريتها عن طريق الكتابة"في البدء عاشت مليكة بحماية الأب، لكن شبح الأبوة طاردها حيثما وصلت، فانتهدت إلى أن حريتها تتحقق بالكتابة، فالكتابة بالنسبة لها مانحة للهوية الأنثوية، وقد مثل جان لويس دور الحامي والداعم، لكن مليكة مقدم كانت تريد أن تذهب إلى أقاصي الحرية"³، هاجرت الساردة عائلتها، لأنها فقدت تلك الحرية التي تصبو إليها، فهي تلك الفتاة المتمردة عن مجتمعها وقبيلتها، تقول الساردة: " أفكر في الظلام في قبيلتي التي ولدت فيها. لم أهجرها عن رفض أو عن تذوق للمغامرة. لقد قطعت نفسي عنها كي لا أموت اختناقاً، والآن، ها أنا أفترق عن الرجل الذي أحب، لأنه هو الذي يخنق من رؤية الجسد والعقل المتواطئين مع الكتابة. هو يقول بأن الكتابة تحملني معها في حين تركه هو في عين المكان. وقد أصبح بسببها كئيبا وحادا، وهو الذي كان فرحي في زمن غابر"⁴.

سعت الساردة إلى تفويض السلطة الأبوية التي تواجه الفتاة وهي صغيرة، وهذه الأخيرة تتلقاها عن طريق التنشئة الاجتماعية، فتحاول التمرد عليها من أجل تحقيق حريتها وفك

¹نوال السعداوي، عايدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص7.

²محمد العباس، مدينة الحياة، جدل في الفضاء الثقافي للرواية في السعودية، دمشق، دار نينوى، دط، 2009، ص6.

³السردي النسوي، ص 138.

⁴مليكة مقدم، المتمردة، ص ص17-18.

قيدها، ذلك أن المجتمعات العربية تخضع لسلطة الأب البطريركية "المحاطة بالهيبة التي تجمع بين الاحترام والرهبنة في آن واحد"¹.

فالسلك الأبوي المتمثل في التسلط والقهر هو سبب عصيانها وتمردا فرفضت أن تخضع له، ومارست في مواجهته كل ما تستطيع من أقوال وأفعال، تقول الساردة "إن تميزات والدي هي التي سببت عصياني وغدت ارتباكي وانشقائي، قبل أي وعي بالتمييزات الاجتماعية، فهي التي قذفت بي في سلة الكتب، في هذا البحث الشديد عن أجوبة كلها بعيدة الاحتمال لتساؤلاتي. إن العطش العاطفي، والتمييز والخianات الأولى، رفعت حدة مزاجي. لاحقا ستوضح أشكال العنف التي عاينتها في ذلك اليوم الموافق للفتح من نوفمبر مدى عزلي وانجراحي"²، حاولت الساردة تعرية النسق الثقافي والاجتماعي الذي يتمثل فيه الأب، فهو الذي "يضرب بسلطة المجتمع، ويمارس في الأسرة دور الجلاد والسجان... لتعيش الأنثى أطوار عنيفة، في مواجهة برده، بحثا عن انعتاقها من أسره، احتياجا لإنسانيتها، ضمن وعي يجعل منها مدركة لمآرب المعركة، فتصير كارهة لكل السجون، بأطرها الصغيرة والكبيرة، تعبيرا عن تحد ضخم، لأب عنيف يلعب دور حامي الشرف، ويضطهد الأسرة"³.

تعترف الساردة بأنها حرمت من الحنان في طفولتها بسبب الرفض الذي قوبلت به من طرف النظام الأبوي الذي كان يهيمن على العائلة في مجتمع صحراوي عربي، محافظ يتميز بنفوذ قوة السلطة الأبوية، ذلك أن "العالم العربي هو أعظم مواطن للبداءة مثلما هو أكثر مناطق العالم تأثرا ومعاناة في الصراع بين قيم البداءة وقيم الحضارة"⁴، لكن الساردة رفضت هذا الواقع الذي يقوم على وأد المرأة وسجنها في منظومته القيمة، فحاولت تقويض المقولات

¹ عدنان علي الشريم، الأب في الرواية العربية المعاصرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد، ط1، 2008، ص19.

² مليكة مقدم، المتمردة، ص 155.

³ ليندا عبيد، تمثيلات الأب في الرواية النسوية العربية المعاصرة، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص26.

⁴ إبراهيم الحيدري، الهيمنة الأبوية الذكورية في المجتمع والسلطة، ص2.

الأبوية المهيمنة التي عملت على حرمانها وتهميشها، وانتزاع حقوقها بنفسها، تقول الساردة "بدأت أكتشف الصداقة، وبدأت أعي تشدداتي، أيضا، فأنا أزعج بنزوعي المثالي. ولدت وأنا لا أملك شيئا، وتعرضت لما شبه الرفض ولهذا أريد كل شيء. أريده قبل كل شيء من نفسي. لقد لقت نفسي على أن لا شيء يعطى، بما في ذلك الحنان ينتزع ويستحق، هو أيضا، وبشكل خاص" ¹.

إن شعور الساردة بالدونية والتهميش في ظل التركيبة الأسرية التراتبية، وما يتبعها من نظرة محققة للأنتى جعلها تبحث عن معادل موضوعي لهذا النقص من خلال التمرد وتشكيل هوية أنثوية متحررة تحاول خلخلة المفاهيم الذكورية في الشرف، وهو ما دعت إليه "جماعات النساء حينما تحولت من خنادق المقاومة للتهميش، وتحولت من المطالبة بالحقوق إلى أمر أكبر من ذلك كله، حين واجهت الثقافة الفحولية، وهزت البنية الذكورية للخلية الاجتماعية والثقافية، وعليه تمت مواجهة البنية الكلية في وسائل الانتاج وإعادة الانتاج وحالات الجنوسة والشخصية الاعتبارية مما هو من التقاليد المترسخة في المجتمع الفحولي" ².

تتمرد الساردة على البنية الفحولية التي تتجسد في شكلها التسلطي، فتشرع لثقافة رمزية يعتبرها المجتمع الأبوي "معتقدا اجتماعيا مقدسا، يصوغها الإنسان لتصبح سلطة عليا تمارس تأثيرها عليه، وتحكم علاقات الناس ببعضهم، وتؤطر الحدود الاجتماعية الطبقية، وتصوغ فيما بعد منظومة القيم الاجتماعية التي يتوجب على الناس أن يتعاملوا عليها بوصفها قانونا لا يحق للإنسان أن يتجاوزه أو يخرج عليه" ³، ولذلك فإن المرأة رفضت تلك الأبوية المتسيدة على الثقافة والحضارة، والتي من خلالها تم استلاب، وارتهان المرأة في المجتمع، لذا اختارت الساردة المنفى وعبور الحدود والبحار كسبيل للخلاص من ترسبات الفكر الأبوي بوصفه أسلوبا ذكوريا للانتقاص من الأنتى، وارتهان إرادتها داخل المنظومة

¹ مليكة مقدم، المتمردة، ص 171.

² عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 2009، ص51.

³ سامح الرواشدة: منازل الحكاية، دراسات في الرواية العربية، دار الشروق، عمان، 2006، ص17.

المجتمعية التقليدية، تقول الساردة "من خلال النظر إلى هذا المنفى، فإن عبور حدود وبحار تمثل بالأحرى، خلاصاً. الصفاء يأتي من الإمكانيات التي تستطيع الأمكنة الأخرى العذراء لهذا الماضي ان تساعد على إعادة بنائها"¹.

تلجأ الساردة إلى اختراق هذه البنية الفحولية التي تحاول دائماً سجن المرأة في حدود العرف الأبوي، بأن تطرق مدنسا لدى قبيلتها وذلك بالهروب من منزل الأب رفضاً للزواج تحت طائلة الإكراه والإرغام البطريالي، وهذا ما يتعارض مع النظرة النسوية للساردة في الحرية والتحرر من كل مؤسسة اجتماعية أو دينية تخضع لمعايير، وقيم بطريارية وعلى رأسها مؤسسة الزواج "فقد صرح مل بأن المشكلة الرئيسية عند النساء، وبخاصة المتزوجات، تكمن في تنكر الرجال لحيثهن واختياراتهن العقلانية التي تعتبر أساسية في إدارة شؤون حياتهن، واستقلالهن كأفراد، ففي حالة زواج المرأة ينكر استقلالها ومساواتها، وهو ما يتعارض مع العقيدة الليبرالية التي تقتضي أن تكون المرأة حرة ومستقلة ومساوية للرجل، ويرى مل أن التقاليد واستعمال القوة هما السبب في خضوع النساء"²، تقول الساردة "تسللت من المنزل، ومن القرية. أطبقت ساقى للريح، والخوف يجتاحني. لقد كان للفضيحة التي تسبب فيها هروبي وقع فوري. فمن هو الذي يطلب يد فتاة قادرة على الهرب، وعلى الحاق العار برجال قبيلتها"³، فهروب الساردة من منزل الأب هو خرق لقيم الفحولة الأبوية، وتدني لشرف عائلتها، وقبيلتها "فالمرأة في المنظومة الأبوية كما خلصت خالدة سعيد كائن بغيره لا بذاته، إذ يستدل من تحديد هويتها بكونها زوجة فلان أو أم فلان أو أخته، هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة، وهي باختصار تعرف بالنسبة للرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها كائن بغير لا بذاته، ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها في إطار الأوضاع التقليدية أن تعيش

¹مليقة مقدم، المتمردة، ص155.

² خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان، بيروت، ط1، 2005، ص102.

³المتمردة، ص 114.

بذاتها، إنها المثال الأنموذجي للاغتراب، إنها تعاني من اغترابين: اغتراب طبقي واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، فهي عبدة العبد¹.

تعترف الساردة بخطر ما أقدمت عليه، لأنه فعل يدنس قيم القبيلة بكاملها في مجتمع تقليدي يخضع لضوابط صارمة في المحافظة على شرف العائلة والقبيلة، مما قد يعرضها لردة فعل عنيفة "وعلى إلحاق العار برجال قبيلتها"²، ولا يمكن للمنظومة الأبوية أن تحافظ على هذه المعايير إلا من خلال "تكبير جسد الأنثى، وسجنه ضمن شروط القيم العائلية، والدينية الصارمة لا سيما ما يتعلق بعفة وطهارة الجسد، فإذا مارست المرأة الجنس خارج الزواج أي خارج المؤسسة الشرعية فهذا الفعل يستدعي الأخذ بالثأر، حفاظا على شرف العائلة"³.

تتناول الساردة قضية التمييز بين الذكور والإناث في ظل النظام الأبوي الذي يحاول دائما الانتقاص من مركز الأنثى، وتهميشها، ذلك أن المنظومة الأبوية تقوم على أدبيات التراث الفحولي الثقافي، والرمزي والمثولوجي الذي يكرس لدونية الأنثى في مقابل إعلاء مركز الذكر من خلال بعض المزاعم التي لخصتها الباحثة النسوية رفعت حسن في "الأول: الاعتقاد بأن أول مخلوقات الله من البشر هو آدم، وأن حواء خلقت بعد ذلك من ضلع رجل هو آدم، ويترتب عن ذلك أنطولوجيا أن وجودها وجود ثانوي، ومشتق أو تابع، ومن المؤكد أن هذا التصور قد ألحق أضرارا جسيمة بالمرأة خلال التاريخ. إذ نجم عنه الاعتقاد أن الله خلق الرجل، والمرأة غير متساويين وأن المرأة لا يمكن أن تكون بالجواهر والطبيعة مساوية للرجل. الثاني: الاعتقاد بأن حواء كانت العامل الأول في خطيئة الرجل وفي طرده من الجنة، وقد تولد من هذا الاعتقاد أسطورة الشر الأنثوي، وأن المرأة بوابة الشيطان. الثالث: أن المرأة لم

¹ريتة عوض، امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص181.

²مليكة مقدم، المتمردة، ص114.

³ريتة عوض، امرأة الفقهاء، وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص178.

تخلق من الرجل فقط، وإنما خلقت للرجل؛ فوجودها ذرائعي ولا قيمة جوهرية لها"¹، تقول الساردة "قبل العطلة المدرسية حضنت حقدى في سريري ليالي عدة متتالية. كنت الأولى في القسم الدراسي، وكنت فخورة جدا بأن أرى نقاطي لأبي. هذه الأرقام يعرف أبي قراءتها. كانت له هنة جمل متساهل، أبعث دفتري عن مجال رؤيته وقال بشفقة: لا داعي لهذا التعب، فأنت لست ولدا يا ابنتي. أحسست كل جسدي يتصلب ويتهيج... اجتررت في رأسي هذه الفكرة. سوف ترى، سوف ترى ولكنني ظللت صامتة من الشقاء"².

تسعى الساردة إلى إعادة الإعتبار للأنثى، وبيان مركزها الذي يجب أن تتبوأه في الأسرة، من خلال تركيزها على تيمة التمرد والرفض لكل الممارسات التمييزية التي تحول دون تحقيق نجاحها، ووضع حد لإعادة إنتاج الأدوار التي يكرسها المجتمع، والثقافة والتربية التي ترى أن "الرجل هو، والمرأة هي، والرجل أنت، والمرأة هي، مادام هو السلطة وليس مؤسسا لها وممتلكا، فقد كان تاريخها طوال قرون وقرون إضافات المزيد من الأدوات والوسائل والسلاسل الضبطية، والتأديبية اتجاهها، انطلاقا من أيديولوجية الرجل والرجولة، أيديولوجية الهيمنة وقانون الذكورة"³.

فقد اتخذت الساردة الإصرار على إثبات الوجود وسيلة للتمرد على السلطة الأبوية وتقويضها باعتبارها السلطة الذكورية الأولى التي تواجه الفتاة وهي صغيرة. "وانا استلقي على فراشي، كنت اخترع لنفسي، كل مساء، حياة قادرة على سحق هذا الإزدراء، وأصر على حصولي على حق الوجود بشكل كامل، وإن لم أحصل على الإعجاب"⁴، فهي تحاول فرض كيانها الوجودي الذي يحقق مركزيتها ويلغي تهميشها كأنثى داخل عائلتها، وذلك بخلخلة سلطة النسق الثقافي السائد.

¹ جدعان فهمي، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإجراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص71.

² مليكة مقدم، المتمردة، ص55.

³ إبراهيم محمود، جمالية الصمت، في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، ط1، 2000، ص64.

⁴ مليكة مقدم، المتمردة، ص55.

كانت الساردة متيقظة ومنتبهة الى التمييز الذي تتعرض له الأنثى لا لشيء إلا لكونها أنثى "إنها ليست الكائن الذي أراد ما أحقق ما أراد، وتكلم ما تكلم فحقق ما اشتهاه، وأسمعنا ما رغب في إسماعه لنا، وأعلن عن حضوره بالشكل الذي أراد، وإنما باختصار هي ذلك الكائن الآخر الذي احتجزناه وهورناه في كيانه، وجعلناه بالشكل الذي يجب أن يكون فيه كما نريد نحن، أي أسقطنا فيه ما يحقق هذه الرغبة والإرادة داخله"¹، فمواجهتها للسلطة الأبوية، لم تخرج عن إطار نشدانها لحرية" تتجاوز كل السجون والأسوار، حتى تتجاوز إطار الجسد والكون، وماكانت صرخة التمرد القوية الناتجة من كبت الازلال والقهر لتتجح بتحقيق شيء من ذاتها ضمن كثرة المعاناة، لولا أنها أبت الخضوع أمام أسوار المجتمع التقليدي الأبوي، والذي لم يمكنها من امتلاك جسدها وذاتها الا بمغادرته الى الآخر المتمثل بالغرب"².

كما تكشف الساردة في خضم حوارها مع عمها رواسب النظام الأبوي المتجذر في أفراد العائلة، فلا مجال لمناقشة الآراء والمواقف الذكوية، وإنما على المرأة الانصياع والطاعة إذ "تعتبر السيطرة على المرأة وتحجيم وجودها حجر الزاوية في النظام الأبوي الذي تحول معه المجتمع إلى مجتمع ذكوري لا وظيفة فيه للأنوثة، إلا بتأكيد تفوق الذكر، وتثبيت هيمنته، وهذه الذهنية تتمثل في نزعة السلطة الشاملة التي ترفض النقد، ولا تقبل الحوار أسلوباً لفرض سيطرتها"³، تقول الساردة "هاتفتم عمي في مدينة بشار أخيراً فكان مغتبطاً جداً حين عرف بأنني لست وحيدة، نعم سيكون سعيداً بأن يستقبلني، وبأن يتعرف على زوجي وسيذهب من يوم الخميس إلى قريتي ومسقط رأسي قنادسة من أجل إخطار أبي وسيهاتفني لدى عودته يوم الجمعة مساءً، مرت ثلاثة أسابيع دون أن يصلني منه خبر من المؤكد أن

¹ المرجع نفسه، ص138.

² ليندا عبيد، تمثيلات الأب في الرواية النسوية العربية المعاصرة، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص53.

³ نوال السعداوي وعائدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والابداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص21.

هذا الصمت هو جواب في حد ذاته وكنني أود أن أعرف كل شيء كل شيء إلى حد
شراسة التفاصيل¹.

إن الفكر الذكوري الذي تحاول الساردة تعريته، يقوم على ذهنية الولاء للأب، فهو
المانح للرضا، أو المانح للعنة" إن ولاء الفرد الأساسي في المجتمع الأبوي يتجه إلى العائلة
أو العشيرة... وفي إطار التقاليد الإجتماعية، فإن سلطة الأب...هي التي تحدد وجهة ولاء
الفرد وموضوعه. تعمل هذه التقاليد على تقوية كلا من الولاء الشخصي والتبعية للذين يتربى
الفرد عليهما في إطار العائلة، وتعزيزهما في الإطار الكلي للمجتمع داخل نظام الولاء،
وتوزيع الرضى²، تظهر الساردة موقف عمها السلبي من خلال رفضه القدوم للقائها مع
زوجها الفرنسي انتصارا، وولاءا للنظام الأبوي، تقول الساردة "حينها قمت أنا بمهاتفته للمرة
الثانية، لقد منحك أبوك البركة ولكنه يود أن يراك وحدك وأنت: ولكنني سأنال لعنته إذا ما
اسقبلت الرجل الفرنسي"³.

فالبنى الاجتماعية الرمزية للنظام الأبوي في تعاملها مع المرأة تدعي "امتلاك الحقيقة
الواحدة التي لا تعرف الشك، ولا تقر بإمكانية إعادة النظر والحوار، وتسعى إلى إظهار
الحقيقة الواحدة، وتأكيد انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى...وهي كلية نفسانية
اجتماعية تتمظهر في بنى اجتماعية ونفسية، تقوم على الخضوع للمؤسسة، للأب، الذي هو
على رأس البنية التقليدية للمجتمع"⁴.

¹ مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، ص178.

² هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1993، ص64.

³ مليكة مقدم، المتمردة، ص178.

⁴ نوال السعداوي وعائدة الجوهري، في حوار حول الانوثة والذكورة والدين والابداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص21.

تظهر الساردة التهميش الذي لحقها ورفضها اجتماعيا من طرف العائلة مع زوجها الفرنسي رغم طول الفراق والغربة، تقول الساردة "لن آتي إذا ما لم تقبلوني كما أنا ومع من أتقاسم الحياة هذا ليس ممكنا أنا لا أستطيع أن أتصل من أخي"¹.

تتمرد الساردة على الوضع السائد وتحاول إلغاء النظرة الدونية لها، واستبدالها بالجنسانية، تلك التي تلغي الفوارق البولوجية بين الذكر والأنثى، كما تمحو الولاء والقوامة والرضى الأبوي، وتجعل كل جنس مسؤولا عن نفسه دون الاحتكام إلى قوانين النظام الأبوي الجائرة، وتتجاوز ثقافة الصمت، فالذكورية المرتبطة بالعنف الرمزي الأبوي الممارس على المرأة واختياراتها الحياتية، والشخصية فقد "فرض الصمت على المرأة عبر التاريخ وتم التعقيم القسدي على كل ما يتصل بها وبحياتها"²، تكشف الساردة من خلال هذا الحوار رفضها للصوت الذكوري الأحادي والمنغلق، فقد أصبحت المرأة في الرواية النسوية الجزائرية تمتلك سلطة الصوت والكلمة، رافضة السلطة الذكورية وثقافة الهيمنة، فهي تدافع عن موقفها في ارتباطها بالزوج الفرنسي، وضرورة حضوره برفقته إلى الجزائر للقاء العائلة، ولو كلفها فراقا آخر "حسنا وادعا، وادعا وانغلق الهاتف عشر سنوات إضافية من انعدام الإتصال"³، تظهر الساردة في صورة المرأة المغتربة... اغتراب يدفع بها إلى العصيان الاجتماعي والرغبة في تجاوز المقدس الاجتماعي، وهنا تتكسر ثورة المرأة في مواجهة النظام الأبوي.

تحاول الساردة إدانة النسق الثقافي الأبوي المتحيز ضد المرأة، فالساردة ترمي من خلال شخصية عمها المتمسك برأيه إلى مساءلة الذكورة، وفضح آلياتها والتمرد على خطاباتها من أجل تجاوز كثير من الأفكار التقليدية، والأنساق التراتبية التي تحتاج إلى تفويض ونسف، فتحاول الساردة تفكيك تلك الصورة النمطية التي نسجتها المخيلة الذكورية حول المرأة، صور سلبية منقوصة، جعلتها تظهر دوما في مرتبة هامشية، بالمقابل إلى مرتبة

¹ مليكة مقدم، المتمردة، ص178.

² شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، قراءة في كتابات نسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص38.

³ مليكة مقدم، المتمردة، ص178.

الرجل المركزية، وتتشكل "هندسة جغرافية هذا النوع من السرد، وفق نموذج المركز/ الهامش، سرد هامشي ينهض من صمته، ويستعيد تواريخه المنسية، وسرد مركزي يتفكك عبر إزاحة موقعه والتهكم من استيهاماته"¹.

تحمل رواية المتمرده لمليكة مقدم خطابا مختلفا صارخا للمرأة، خطابا ينحو نحو التجديد، وثقافة جديدة لقانون جديد، هو قانون الحداثة التي فرضت نفسها كقانون كوني عالمي، عملت مليكة مقدم وعبر بطلتها على مناهضة القيم الأبوية، والتمرد والثورة على مؤسسات المجتمع، وذلك بتقديم نموذج مختلف للمرأة العربية، وسعت إلى إعادة قراءة الواقع والتأسيس لوعي نسوي مغاير يطالب بالتغيير، ويبشر بولادة المرأة المتحررة بحيز إبداعي يزحزح المعايير السائدة، ويسهم في تصدع البنيات التقليدية بمرجعياتها المقدسة، وبذلك يبدو أن ابداعها الروائي ليس مجرد إشكال شكلي أو مضموني، وهذا ما يوصف بالحساسية الجديدة في الفن والأدب، والتي تعني ظهور معايير جديدة، وجماليات مغايرة للمألوف.

وفي رواية بوابة الذكريات للروائية الجزائرية آسيا جبار، تعري الساردة تركيبة النظام الأبوي وبنيته الذكورية المتأصلة في الوجدان المجتمعي في فرض رقابته على المرأة منذ الطفولة إلى سن البلوغ، فهي رمز الغواية والشبهة في المجتمع، وهي محل شك وريب "كون السلطة الذكورية تنصب نفسها حامية للشرف، وحصنا أمام انحراف النساء وإغوائهن، بما يتناسب مع الموروث الميثولوجي والتاريخي وبدعم من المجتمع الأبوي"²، فتكشف الساردة عن موقف الأب الذي يمثل جبروتا رمزيا من خلال ذلك المشهد الذي جمعها مع مورييس ابن المعلمة صديقة العائلة، تقول السارد "لا بد أن أضيف بأن مورييس، ابن المعلمة الأرملة -الوحيدة التي كان والداي يدعوانها إلى بيتنا بدافع المحبة الحقيقية...إلى الحد الذي جعل هذا الإبن الذي يكبرني بثلاث أو أربع سنوات يتصدر إحدى الصور العائلية - وكان هو تحديدا، وهو يمسك مقود الدراجة، من إقترح علي أن يكون مرشدي في هذا التعليم.

¹بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص59.

²ليندا عبيد، تمثيلات الأب في الرواية النسوية العربية المعاصرة، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص40.

أراني مرة أخرى: استبد بي الخوف ولكنني أوصل وأوصل لأنني خائفة وأريد الانتصار والانتصار على نفسي. الدراجة تذهب من اليمين إلى اليسار...يساعدني موريس...وفي هذه اللحظة يدخل أبي إلى الفناء فيرى المشهد في طرفة عين...يدير ظهره للأطفال ثم يناديني يناديني ثانية. يستدعيني إلى محكمة الأجداد المختصة في المحظورات ضد النساء ذوات سن الخامسة أو ثلاث أو أربع سنوات إلى غاية سن البلوغ وإلى غاية ليلة الزفاف"¹.

تكشف الساردة عن تعسف السلطة الأبوية، إذ تخضع المرأة لمؤسسات اجتماعية وثقافية تهمش هويتها الأنثوية، فتغدو المرأة محاصرة ومسلوبة الحرية، محدودة الحركة باعتبارها عورة وفضيحة، تهيمن عليها ثقافة "المجتمع الأبوي، الذي يعنقد بضرورة تقييد المرأة، والتحكم في حياتها بصفاتها شخصا غير قابل للتفكير، واختيار القرارات الصحيحة التي تؤمن لها حياتها، وبهذا فهي تظل عبئا على الأب حتى يأتي من يسترها عورتها، وينقلها إلى ملكيته لتصبح تابعة له وراضخة لقوانينه"².

فالمرأة تبقى تحت ترسانة الرقابة الأبوية إلى غاية خروجها من الحرمك العائلي إلى فضاء الحياة الزوجية، تقول الساردة "قصد التنازل عن هذا الحق الثقيل جدا لصالح الزوج الأول أو الثاني إن اقتضى الأمر، ولكن الأب - كل أب - يمكنه تنفس الصعداء أخيرا، والتخلص من عبء واجب التخفي البذيء والحاك - وفي حالتي هذه :ساقاي الصغيرتان الراغبتان في تحريك عجلات دراجة"³، كما تعري الساردة الذهنية الأبوية التي تقوم على التمييز بين الذكور، والإناث من خلال جندرة الأدوار، والوظائف من خلال " التنميط التربوي والاجتماعي والثقافي، الذي وضع المرأة في مرتبة أدنى من الرجل كموقع دوني مقارنة بموقع

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، ميديا، ط 2007، ص ص71-72.

²نادية بن طاجين، عبد القادر بوزيدة، تمثلات العنف الأبوي في الرواية النسوية العربية المعاصرة، مجلة الفا، العدد 03، المجلد 07، سبتمبر 2020، ص20.

³ بوابة الذكريات، ص ص71-72.

الرجل في الأدوار والوظائف والمسؤوليات، ويعزو السبب إلى أن الثقافة الذكورية انتقصت من المرأة في كل شيء¹، فالبننت في ظل النظام الأبوي يمنع عليها ركوب الدراجة باعتباره فعلا ذكوريا، وبهذا يتم التأسيس للفكر الأبوي المتوارث جيلا بعد جيل.

تكشف الساردة عن نوع من أنواع العنف الممارس على المرأة من قبل المؤسسة الأبوية، والمتمثل في العنف اللفظي ذلك "أن اللغة الأبوية يكمن في أعماقها آليات السيطرة على جميع أشكالها الإيديولوجية في المفاهيم والتعبير والقيم والألفاظ والأساليب"²، فالقيم الأبوية تتصف بالراديكالية في تعاملها مع جسد المرأة، تقول الساردة "غير أنني التحقت بأبي، ولم يعترني الذعر أو الخوف أو البرود. أما هو، أي أبي، فواصل الصعود مديرا الظهر، وأنا مقتفية أثره دون فهم. في الداخل فقط، جراء الجملة القاسية الموجهة لأمي بصدد ساقي اكتشفته متجمدا في درع غضبه... أدخل الغرفة وأعيد تدوين جملته العمياء التي أطلقها في البهو إلى أمي الصامته المنتصبه على عتبة المطبخ: لا أريد (يصرخ!) لا أريد أن تظهر ابنتي ساقيها أمام الناس الآخرين بالقرية"³، وقد ترك حديث الأب نوعا من العذاب النفسي بالنسبة للساردة خاصة، وهو يخاطب الأم برفضه كشف ابنته لساقها الصغيرة أمام الآخرين، الأمر الذي يؤدي إلى تلاشي ثقافة الحوار بين الأب وابنته، "بل يكشف عن طبيعة الثقافة التي لا تنظر إلى جسد المرأة إلا من البوابة الحسية التي أسهمت في تكييف الجسد الأنثوي، وتطويعه تبعا للأعراف، وتقاليده المجتمع منذ ولادة هذا الجسد، وفرض قيد الاطار الاجتماعي، والنفسي المراقب لسلوك هذا الجسد الذي يشكل ثقافة متباينة بين نظرتي الرجل والمرأة له"⁴، تقول الساردة "إن صراخ الأب وارتجاجه ونهيه: لا أريد ثم نهايته، أمام الناس في القرية أي هذان الجزءان من الجملة راحا يرقصان بداخلي، لن أكف عن

¹ رفقة رعد، النقد الثقافي والنسوية، محاولة في تأسيسات فلسفية خارج النسق الذكوري، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، ص174.

² جقاوة الشيخ، لعل بوكميش، السلطة الأبوية داخل العائلة الجزائرية، مجلة الحقيقة، العدد 43، ص734.

³ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص ص72-73.

⁴ فهد حسين، المسرد الخليجي النسوي، المرأة في الرواية أنموذجا، مسارات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2016، ص190.

الشعور بالمعاناة من هذه الفظاظفة في صوت الأب الناطق بهذه الكلمة: ساقياها. لم يخطر على بال أمي، وهي تجهل الاضطراب العميق الذي تسلل إلى نفسي بسبب ما تقدم (شرح في تمثال الأب الذي نصبه حبي لأبي)، أن تشرح لي الأمر¹، فالعنف اللفظي يعتبر "ميزة السلطة الأبوية، ويرمي هذا العنف إلى المحافظة على سلطة الأب، ومن كل ما من شأنه أن يتعرض لها حتى باللمس. فسلطة الأب تعني له الشرف والرجولة"².

وبذلك تمكنت الساردة من كشف البنية الفكرية الأبوية المتحيزة من خلال تكريس هيمنتها، وسيطرتها على المرأة لخدمة منظومة الأعراف، والقيم باعتبار الأنثى هي "موطن التطبيق الفعلي... والتي تدفع استحقاقاتها الصعبة دائما لأنها الأضعف، وهذه التقاليد يصوغها الرجل ليعزز وجوده على حساب الآخر"³، وذلك برفض الأب قيادة ابنته للدراجة لأنها أنثى وجب خضوعها للأعراف الأبوية التي تحاول تهميشها، ووأد حضورها في المجتمع إذ "يعد مظهر تفضيل الذكورة من القيم التي سادت معظم المجتمعات العربية وخاصة المجتمع التقليدي الجزائري"⁴.

تتحدى الساردة في رواية بوابة الذكريات السلطة الأبوية من خلال التمرد على ضوابطها، وآليات رقابتها التي طالما وظفتها لتقيدها، فقد أعلنت الساردة انتصارها على هذه السلطة الأبوية، فالمرأة أصبحت في الرواية النسوية هي مركز السرد النسوي، ذلك أن "القاعدة العامة للكتابة النسائية هو التركيز على البطلة لا البطل...وفي مقابل اهتمام الكاتبات بقضية المرأة، وصورتها نجد كتاباتهن عن الرجل تتخذ شكل المحكي عنه، فلا نراه في الغالب إلا من خلال وسيط الرواية، البطلة، ضمير الغائب، أو المخاطب، وبطولته تصبح

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص73.

² جقاوة الشيخ، لعل بوكميش، السلطة الأبوية داخل العائلة الجزائرية، مجلة الحقيقة، العدد 43، ص753.

³ سامح الرواشدة، منازل الحكاية، دراسات في الرواية العربية، دار الشروق، عمان، 2006، ص17.

⁴ بن داود شفيقة، البعد الأنثروبولوجي للجسد الأنثوي في الرواية النسائية الجزائرية، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، المجلد 5، العدد 11، سبتمبر 2017، ص55.

بطولة الغياب"¹، وفي المقابل حاولت إقصاء الصوت الذكوري وهدم صنم ذكورته، وسطوته، تقول الساردة "يحق لي الآن أن أبتسم وأنا أتذكر هذا المشهد الطريف بيد أنه خلال العشرين سنة التي تلت عندما حاولت في أول فرصة مسك مقود الدراجة في حديقة أه في فناء أو في درب من دروب القرية جعلني صوت الأب الرقيب والصداع الهائل الذي ألم بالفتاة المبعثة أعدل عن ذلك لكن العدول عن ماذا عن تحدي الأب"² ولكن هذا الانتصار تحقق بعد موت رأس المنظومة الأبوية، ذلك أن "موت السلطة الأبوية أي موت الرمز، وهو الذي يرضي النسوية الراديكالية، ويحقق ذواتهن، ويحررهن من قيود السلطة الأبوية، ورموزها الذكورية المهلكة، ومنطقها المريض، وأدواتها السامة"³، فتخاطب الساردة شبحه بكل تحرر وتحد على تحقيق هدفها في ركوب الدراجة، والكشف عن تضاريس جسدها التي كانت تحت وصاية، وغطرسة المنظومة الأبوية المريضة بفكرة الفوقية وسحق الآخر "فالجبروت يسحق الشخصية والتسلط دليل سقم معنوي وليس دليل عافية، إنه يعبر عن المجتمع المتخلف، حيث الكل ساحقون ومسحقون، ولا ضوء يلوح من بعيد، لأن الحرية تنبت الرجولة الحقيقية في حين أن القمع يعبر عن الذكورة الناقصة"⁴، تقول الساردة "والقول من الآن فصاعدا لشبحة أنا على حق وقد انتصرت وفي مقدوري الآن أن أركب دراجة وإظهار ساقي ورجلي وركبتي وحتى فخذي"⁵، وهو ما يظهر أن التنافر بين الساردة، والأب هو بؤرة العلاقة بينها بسبب ذلك الموقف التسلطي الفظ معها عندما كانت تتعلم قيادة دراجتها أثناء مرحلة طفولتها، وبذلك ينمو معها ذلك الانشراح النفسي والوجودي حتى تكبر، وما يترجم إلى علاقة قائمة على الكره المركب للأب كرمز للسلطة والحجب، والوآد الرمزي للآخر، إذ

¹سوسن ناجي، صورة الرجل في القصص النسائي، وكالة الأهرام للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص19.

²آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، سيديا، 2007، ص75.

³علي حسين قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتقد الذكوري: دراسة في الفلسفة النسوية، وادي النيل للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد 2019، العدد 22، 30 ابريل/ نيسان 2019، ص289.

⁴جان نعوم طنوس، المرأة والحرية، دراسات في الرواية العربية النسائية، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2011، ص370.

⁵بوابة الذكريات، ص75.

"تجسد الساردة رحلة الذات الأنثوية ومعاناتها؛ في البحث عن وجودها وإنسانيتها في مواجهة السلطة الأبوية، وفي أثناء مواجهتها للقهر الجسدي والنفسي من الأب/ السلطة. تجعل الذات تحتاج إلى ملجأ، ومنتفس، يعبر بها إلى الجانب الآخر، للنجاة من العذاب والمعاناة، فتقرر الذات الأنثوية اختيار رغباتها الحقيقية، وقتل الأب الرمزي بالانتقام من سلطته، باختيار التمرد بمشاهد تتجرد من الأنوثة، فتمتلئ الذات الأنثوية بالنشوة والقوة والحبور"¹.

تتعرض الساردة إلى أحد معادل المنظومة الأبوية القامعة، وهي تتحدث عن داخلية الإعدادية والذي شبهته بالمعتقل، ولكنه رغم كل الضوابط إلا أنه أقل قمعا من معتقل البيت الأبوي الذي " يكون فضاء لإنتاج التمييط، وممارسة السلطة، ومكانا مركزيا للحد من الحريات، بالنسبة للمرأة، وإن بدا أن ذلك تنظيما وترتيا، وتوزيعا للمهام من قبل سيد البيت الذكر، ينال منها الأبناء الذكور نصيب الأسد ويكون حظ الأنثى الرقابة في الداخل والحظر عن الخارج"²، تقول الساردة "الآن، هؤلاء البنات المعتقلات مؤقتا كداخليات، أقل اعتقالا مما هو عليه في البيت تحت رقابة حارس حريم متغطرس. صحيح أنهم يعانون من البقاء أسابيع برمتها بين جدران الإعدادية، لكن هل كن يعانون حقا ؟ كن يلتقن هنا جميعا كراهبات المستقبل مضطرات للمكوث شهرين أو أكثر دون رؤية أوليائهن"³، تكشف الساردة عن تلك المعاناة الأنثوية في ظل فضاء البيت الذي يخضع لسلطة الأب، ذلك أنه " يحاول فرض مركزيته من خلال الاستبداد به، واتخاذة إطارا لممارسة تسلطه، وإحكام سيطرته على الذات الأنثوية، ليكون هذا الفضاء حاضنات للصراع الأزلي بينهما، وهو ما انعكس على علاقة الذات الأنثوية به وعلى تصورهما إزاءه، فأصبح بالنسبة لها على انغلاقه واحتضانه

¹حفناوي بعلي، تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص330.

²عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2018، ص200.

³آسيا جبار، بوابة الذكريات ص ص183-184.

لتسلط الآخر فضاء أنثويا خاصا معاديا¹، فيعكس فضاء البيت عند الساردة، وزميلاتها الداخليات الوضع المتأزم للمرأة بفعل تزايد السلطة الأبوية في ظل مجتمع خاضع لهرم التراتبية، تقول الساردة على لسان إحدى صديقتها في الداخلية "وكانت هذه أو تلك من البنات تورد بشيء من السخرية اللاذعة وأحيانا بتيصر مصحوب بغضب جم حيال المحظورات العائلية، ملاحظة مشوبة بالهزل المر: ماذا تظنين، تقول إحداهن... إن عطلة عيد المسيح قريبة. أنا عندما أذهب إلى الأصنام، سأبدل هذا السجن الواسع بسجن آخر أضيق. هذا كل ما في الأمر!"²، ليصبح البيت معادلا موضوعيا للآخر الذكوري المهيمن الذي يعتقل المرأة في قلاع منظومته القامعة، وتقييد حركتها وتفوقها لتبقى تحت سجن البيت الحريمي الأبوي " إذ يصبح هو السيد الذي يعيد صياغة النزول فيه، ليس على مستوى الحيز المكاني فحسب بما يخلفه من الشعور، ومحدودية الحركة ولكن حتى على مستوى أنظمتها وقوانينه"³، هذا الفضاء الأبوي الذي يرتبط دوما بؤاد الآخر/المرأة، وعرقلة مصيره الثقافي والتعليمي، تقول الساردة على لسان إحدى البنات في الإعدادية "وها هي بنت أخرى أكبر سنا تضيف قائلة: لا بد أن أعتبر نفسي محظوظة إن تركوني أصل إلى البكالوريا"⁴، فتتضح الرواية النسوية تركيبية المفاهيم الإيديولوجية، والطقوس الأبوية القاهرة الممارسة على المرأة في المجتمع الجزائري " فتواجه العديد من العراقيين وهي تحاول رسم خطوط بارزة لتاريخها الإبداعي، عراقيل بقدر ما تترجم سلطة الثقافة السائدة، وهيمنة الإيديولوجيا الذكورية الديكتاتورية بقدر ما تضعها وجها لوجه أمام حجم التحديات التي تواجهها"⁵.

¹ أحلام منصارية، الفضاء المؤنث في الرواية النسوية الجزائرية، مجلة الميدان للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 03، ع، 2020-03، جامعة منتوري قسنطينة، ص84.

² آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص196.

³ النابلسي شاكور، جماليات المكان في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص371.

⁴ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص196.

⁵ نورة الجرْموني، الأدب السردي النسائي وإشكالية التسمية، مجلة الراوي، ج23، النادي الثقافي بجدة، سبتمبر 2010، ص41.

تذهب النسوية العربية إلى أن الفكر الأبوي يعتمد على توظيف المؤسسة الفقهية في فرض هيمنته على المرأة، ذلك أن الشريعة "قد جرى توظيفها من قبل الرجال بهدف إضفاء الشرعية على بعض الامتيازات ذات الطبيعة السياسية والجنسية"¹، وهذا ما تكشف عنه الساردة في رواية بوابة الذكريات، من خلال شخصية الأب الذي يفرض على ابنته فريدة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، كنظام يمكنه من إخضاعها للرقابة الصارمة، تقول الساردة على لسان إحدى زميلاتها "بالضرورة، علفت زميلة من بين أولئك اللواتي لا يلتحقن بأسرهن إلا في عيد ميلاد المسيح، ذلك أن هذا الأب باعتباره ظابطاً قد أبقى ابنته تحت نظام الشريعة الإسلامية وصرامة الانضباط العسكري نفسه!"²، وقد اعتبر الفكر النسوي المتحرر المؤسسة الدينية كمؤسسة ذكورية يشرع من خلالها النظام الأبوي لسلطته الهرمية "فلا تتفصل السلطة الأبوية عن السلطان السياسي/ الديني؛ فالقراءة الذكورية للنص المقدس أعطت مكانة للأب والزوج، وهذه السلطة اكتسبها الذكر من الدين والمجتمع والثقافة"³.

تواصل الساردة في تعرية البنى الاجتماعية الأبوية المتشددة في فرض رقابتها على المرأة وذلك من خلال شخصية فريدة التي تخضع لضوابط أبوية صارمة قبل التحاقها بالإعدادية، هذه المنظومة التي تبين مدى "خلفية الأب التقليدية، الذي يفضل البقاء مصدراً للسلطة المطلقة التي تنزع إلى سلب الذات حقوقها انطلاقاً من مسلمات ثقافية فرضها المجتمع ورسختها العقلية الذكورية حتى أصبحت قانوناً لا يحيد عنه الرجل إطلاقاً، وإلا أصبح منبوذاً"⁴. تقول الساردة "أجل كانت فريدة، في كل يوم تدخل إلى قاعدة الدرس: من

¹فاطمة حافظ، قراءة في خطاب المرئسي النسوي، مجلة كلمة، عدد 71 السنة 18 ربيع 2011، ص 84.

²آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص 192.

³ريتا عوض، امرأة الفقهاء وامرأة الحدائث، خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2011، ص 182.

⁴عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1، 2018، ص 163.

أجل التعلم والإصغاء، والتأمل والإحساس بالتنافس حولها. كانت تلتقي بالأخريات بحيث تنسى التمهيد: الأب عند الفجر، يفحص بل يكاد يشتم ثيابها وانسكاب الحايك على جسمها... إلى غاية مشيتها في الخارج! حين تصل إلى الإعدادية وحيدة، من الباب الخلفي لقاعة الانتظار، كمنبوذة، ثم إلى ظلمة الخلوة، كانت هذه اللحظات الرمادية تحنقها بحيث تؤثر على تنفسها، ولكن بعد هذه اللحظات من الضيق، يمحي كل شيء! فتظهر في القسم كما في مملكة وتجلس بين فتيات من سنها. كانت تتذوق هذا التنافس...توالت السنوات بعد ذلك من أجل الدراسة والمعرفة، وكذلك من أجل التقدم الحر في الخارج، والجسد المكشوف ذات يوم¹، ولكن بمجرد أن تتحين فرصة للحرية والانفلات من هذه الرقابة الأبوية حتى تظهر فريدة في شخصية أخرى متحررة من كل القيم الأبوية المتشددة.

تشيد الساردة بالمقاومة الأنثوية التي تبديها فريدة في وجه القوانين الشفونية الأبوية، تقول الساردة "نحن البنات الصغيرات كنا فخورات بها. قيل لنا إنها كافحت كثيرا ضد قانون الأب الذي سحبها من الإعدادية في سن الثالثة عشر أو الرابعة عشر، وبعد ذلك قامت بمقاومة سلبية ..."².

وهو ما جعل فريدة تنتهج نهج التحدي والتمرد على الأب برفض قرار منعها من الالتحاق بالإعدادية ومقاومة تلك الترسنة الأبوية التي اكتسبها عبر اشتغال الرواسب الثقافية الذكورية الأمرة والناهية، فأقدمت على الإضراب عن الطعام خارج شهر الصيام كنوع من أنواع الانتحار إذ "إن فكرة التعاطي مع الموت تنشأ عند الذات المدموغة بهشاشتها بعد شعور متوالي بالعجز عن التواصل مع الآخر السلبي، والغرق في قاع هوية مزيفة محاطة بسياج الصمت...لتصبح حالة الموت أو الاقدام على الانتحار هو الحالة الوحيدة لفهم

¹ آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص196.

² المصدر نفسه، ص ص197-198.

الذات"¹، إن الإقدام على هذا الفعل الخطير وما يحمله من ألم أنثوي نفسي وجسدي لمواجهة كل أشكال المنع "الذي ينتج أشكالاً مختلفة من الألم الذي سيفضي بدوره إلى ابتكار طرائق عديدة للمقاومة، ومنه إنتاج رد الفعل أو اختراق لسلسلة الممنوعات هذا الاختراق الذي يحفزه الألم / المنع"²، يحيل إلى الرفض الأنثوي المطلق لتلك الثقافة الأبوية الصلبة، والمتسيدة التي يمكن خلخلة أركانها إلا بتحطيم الأنساق الثقافية الأبوية التي كونت شخصيتها، وأرغمتها على البقاء ذاتا مستلبة، مهادنة لا تقابل العنف بعنف آخر، فتجاوزت الأنثى تلك الحقبة النسوية التي تقر بأن "الذات (المرأة عموماً) تنكسر أحلامها وتتوقف طموحاتها ومشاريعها حينما تستسلم للآخر كحاكم مطلق، وتتنازل عن حقها المشروع، وتغدو باستسلامها تابعة مدججة"³، في حين "تستعيد هويتها وقيمها حين تتشيث بأفكارها، وقناعاتها، وتتاضل من أجل تحقيقها"⁴، فكان فعلها كرد كل ذات أنثوية تمردت على القسوة التي كبلتها، وضد منظومة القيم الأبوية التي تقف كحاجز ضد طموحاتها ورغباتها المشروعة، تقول الساردة "أضربت كذلك عن الطعام! لقد ساعدها أخ أصغر كان يحضر لها الكتب خفية. قد قررت أن تصوم من باب المقاومة، خارج شهر الصيام، وقد عرض ذلك صحتها للخطر، الأمر الذي جعل الأب يرضخ... ورغم انقطاع دام بعض السنوات، قبل الأب الرقيب أخيراً بأن تعود ابنته إلى الإعدادية، ولكن بناء على شروط متعددة، من بينها ارتداء الحايك إلى غاية باب المؤسسة"⁵، فالمرأة لا يمكن إثبات ذاتها وكيانها الوجودي بعيداً عن التنميط والبراديغم الأبوي إلا من خلال وعيها ونضالها في سبيل خلخلة المفاهيم

¹حنان بن نجوع، رشيد رايس، السلطة الأبوية وسؤال التمثيل في الرواية الجزائرية قراءة في رواية لا مكان لي في بيت أبي لأسيا جبار، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، العدد 04، المجلد 06، ديسمبر 2021، ص 345.

²طبيب حنين، كتابة الألم في الرواية النسوية، قراءة في رواية الممنوعة لمليكة مقدم، مجلة دراسات معاصرة، جامعة تسميلت، المجلد 06، ع 01، جوان 2022، ص ص 479-480.

³عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مسألة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1، 2018، ص 163.

⁴ المرجع نفسه، ص 163.

⁵أسيا جبار، بوابة الذكريات، ص ص 197-198.

الأبوية الفوقية إذ أن "تغير وعي المرأة شرط أساسي في تغيير وضعيتها الاجتماعية والثقافية، وكذلك تغيير قابليتها على الرفض والمقاومة"¹، ورغم انتصار فريضة في تحديها لسلطة الأب القامعة إلا أنها خضعت لشرنقة شروطه، وإملاءته، إذ "يرمز الأب في سياقة الإيديولوجي إلى السلطة، والسطوة والهيمنة، فهو رأس الهرم الاجتماعي، وهو السيد... وقد تتشكل علاقة الذات به انطلاقاً من ممارساته، وأفعاله الصادرة باتجاهه، فيكون كل ما تقوم تجاهه رد فعل عليه ونتيجة له"²، بعد إرغامها على ارتداء الحايك، ذلك أن الأنثى تتحول بفعل القيم الأبوية الراسخة إلى مصدر خوف وشك، يجعل دائماً في صراع دائم مع ذاتها محاولة طمس هويتها وشكلها الخارجي في سبيل أن تنال قسطاً من الحرية والطمأنينة قبل أن ينتهي بها المصير إلى "الوآء داخل اللباس الأسود المغلق تماماً إلا من فتحتين للعينين"³.

تكشف الساردة مرة أخرى عن البنية الثقافية والرمزية للنظام الأبوية، والتي تقوم على ترهيب الأنثى ومحاصرتها مما يجعلها تحت وطأة القيم الأبوية التي ما إن فكرت في التمرد عليها إلا وكان مصيرها الوآء والتغيب، وسلط عليها كل أشكال الاضطهاد الأبوي، ففي آليات المنظومة الأبوية "يسيطر الأب، ويتوقع من أفراد عائلته الطاعة، والامتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته وتعليماته من دون تساؤل... وفي نسق علاقات القوة المتميزة يملي عليهم من فوق إلى أسفل أوامره وإرشاداته، وتعليماته وتهديداته... وكثيراً ما تنسب إلى الأب صفات شبه متعارضة، فيعتبر من ناحية رؤوفاً، محباً، عادلاً، رحيماً، جليلاً، مانحاً، مكافحاً من أجل خير العائلة، مضحياً بصحته وراحته، ويعتبر من ناحية أخرى غضوباً،

¹ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2003، ص325.

² عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018، ص145.

³ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014، ص38.

مهيمنا، قهارا، قاسيا في عقابه"¹، تقول الساردة "الأب والموت، الأب الذي يحكم بالإعدام مثل إجامنون، ولكن لست ايفيجيني ولا ضحية راضية بمصيرها، لا ينتظر أي أسطول ملكي قيام الياح للشروع في حملة حربية"²، فتعري الساردة ممارسات النظام الأبوي من خلال الأحكام القاسية، والتي قد تصل إلى الموت، والإعدام إذا تجرأت الأنثى على مقارعة نظامه، إنها ترصد وتفضح "كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر، والقمع وتفكيك النماذج، والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور والعمل على صياغة الهوية...تقلب ما هو مألوف وتؤدي إلى الأكثر توازنا وعدلا"³.

¹بركات حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغيير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص368.

²آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن؛ سيديا، دط، 2007، ص460.

³أورماناريان، ساندرهاردنغ، نقض مركزية المركز، ج1، تر: يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2003، ص10.

خاتمة

خاتمة :

من خلال مقارنة المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية عبر تحليل الروايات: مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق، والمتمردة لمليكة مقدم، وبوابة الذكريات لآسيا جبار، توصلنا إلى مجموعة من النتائج:

- استفادت الروائيات الجزائريات من فكر ما بعد الحداثة الذي يدعو إلى كسر القوالب الجاهزة، ونبذ التنميط، والإعلاء من صوت الهامش كما سعى إلى مراجعة ثقافية شاملة لتغيير الصور النمطية الشائعة حول المرأة، وهي صورة سلبية تفننت الذهنيات الذكورية خاصة، والبنى الثقافية السائدة عامة في نسجها كما استفادت من التفكيكية، والتي تدعو إلى تفويض اليقينيّات والتشكيك فيها، وخلخلة مفاهيم السلطة والمعرفة، فرحن ينتقدن المؤسسات السياسية، والدينية والاجتماعية، كما أعدن قراءة التاريخ الجزائري للكشف عن الأنساق المضمرّة التي تحكمت في إنتاجه، وذلك قصد تفويض كل الخطابات الإيديولوجية التي تستند إلى المرجع التاريخي لشرعنة سلطتها على المرأة والرجل على عد سواء.
- لقد هيمن الجسد على الكاتبات النسويات الجزائريات، وكان محور الأعمال الإبداعية، لأنه يمثل الذات بكل حمولتها المادية والمعنوية، ولقد ركزت عليه الروائيات من أجل استعادته، وتحريره من بوتقة المفاهيم الذكورية، فقد أدركن أن استعادة الحرية مرهون بتحرير الجسد الأنثوي، فقلبت موازين التقديس والتدنيس، حتى أصبح الجسد المحجوب مكشوفاً؛ فالكشف لم يعد خطيئة بقدر ما صار تحرراً، وكان تناولهن للجسد الأنثوي، تمرداً على القهر النفسي والاجتماعي الذي عاشته المرأة في ظل المرجعيات، والمفاهيم الأبوية، إلا أنه أعلن ثورة إباحية، وذلك عندما أخذت تفصل في علاقاته الشبكية تفصيلاً غير مسوغ بدعوات التحرر والرفض، لأن الإيغال في هذه العلاقات الجنسية، أخذ المتلقي إلى غير ما سعت إليه الروائيات الجزائريات،

وجعلته أدبا إباحيا شادا بعيد عن مفاهيم الحرية النسوية، وجاءت تمظهرات الجسد الأنثوي في المدونات الثلاثة بين العلاقات الجنسية الميكانيكية، وبين العلاقات الحميمة، والعاطفية إلى تجاذب الجسد الأنثوي بين القيم الاجتماعية والثقافية.

- حملت الرواية النسوية الجزائرية قضايا ذات حمولة إيديولوجية، فقد تطرقت لمواضيع، أقل ما يقال أنها محظورات ومدنسات باعتبارها خروج عن المقدس بمرجعياته المختلفة، وعلى رأسها العلاقات الجنسية كنوع من التحرر الجنسي، وكنوع من تقويض القيم، والغزو الثقافي للمجتمع الجزائري، وهذا بالضبط ما تحاول الحداثة الغربية تكريسه من خلال خطاباتها، والتي وجدت في الروايات النسوية الطريق المعبد لذلك، فجعلت من الحرية الجنسية وتحرير الجسد الأنثوي من قيود المؤسسة الزوجية الشرعية، واخلخلت مفاهيم المنظومة الأبوية ومن ورائها المؤسسات الدينية، حجة لاستغلال الصوت الروائي النسوي لتمرير سمومها وإباحيتها، وهدم المقومات القيمة للأسرة الجزائرية.

- سعت الرواية النسوية الجزائرية إلى تقويض المرجعيات الدينية من خلال التشكيك في الرموز الدينية أو رفض ممارسة الشعائر، وعدم الالتزام بها، وهذا ما كانت تدعو إليه المقاربات النسوية الغربية في تعاملها مع المنظومة الدينية، واعتبارها متحيزة للرجل وقامعة للمرأة، وعليه فلا بد من إخضاعها للقراءة تفكيكية ثم إعادة بناء منظومة دينية نسوية تتوافق مع مصالح المرأة وحريتها.

- استطاعت الرواية النسوية وبكل جرأة أن تقف ندا للخطاب السياسي الأصولي المتطرف، الذي كان يشكل تهديدا انطولوجيا وإيديولوجيا للأنثى المثقفة في الجزائر خاصة مع اشتعال فتيل العنف، والعنف المضاد في ما عرف بالعيشية السوداء. فحاولت الرواية تعرية منظومة الفكر الرجعي لهذه الحركات المتشددة التي تركز القمع، وتستخدم الفتاوي التكفيرية فزاعة لخنق الصوت النسوي المناهض لاحتكار

الحقيقة في تأويل النصوص الدينية لإقصاء المرأة، والهيمنة عليها كما اتخذ الخطاب الروائي النسوي موقفا رافضا من الأصولية كمفهوم للسلطة السياسية والدينية، والتي سعت لفرض الحجاب على المرأة الجزائرية، فتمردت الروائية في المدونات المدروسة، وجاء تمرداها من أجل التحرر من إيديولوجيات هذه الحركات الأصولية، فرفضت ارتداء الحجاب، وملاحقة النساء غير المحجبات إلى حد الاعتداء عليهن.

- كان الوعي السياسي لدى الروائية الجزائرية في نقدها للمؤسسات السياسية الذكورية، وعيا متشددا، وجاء ليخاطب القضايا الحقيقية للواقع الجزائري المأزوم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وهو بناء مؤسسات سياسية على واقع اجتماعي صلب يكون وضع المرأة فيه محوريا ومهما، وأن تخرج من شرنقة القرارات السياسية الذكورية.
- تناولت الرواية النسوية الجزائرية في الجانب السياسي، الهيئات التي تشترك فيها السلطة السياسية والدينية، بحيث تحاول تفكيك سلطتها القائمة على الدين، لكن فيما يخدم حرية المرأة التي تسعى إليها، كما يظهر جليا في مؤسسة الانتخاب في رواية **مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق** التي سعت فيها الروائية إلى تعرية الفكر الأصولي في فرض سلطته على الساردة وإلغاء حرية اختيارها.
- ناقشت بعض النصوص الروائية النسوية كثيرا من القضايا الاجتماعية والسياسية لتي ينظر إليها نظرة دينية، فالمجتمع والسياسة، والشريعة تشكل منظومة شاملة، لذلك فالروائية في بعض حالات انتقادها لنظام الأبوي، كانت تسعى إلى رفض البنية الدينية للخروج من هيمنة السلطة، والانعتاق منها.
- لم تقتصر الرواية النسوية في تناولها لقضايا المقدس والمدنس على شكل واحد، فقد كانت بعض النصوص الروائية تتضمن أكثر من ضرب من أضرب المقدس والمدنس، بحيث يلتقي السياسي مع الديني، أو السياسي مع الاجتماعي، أو الديني مع الاجتماعي والسياسي في رواية واحدة.

قائمة المصادر

والمراجع

❖ القرآن الكريم

❖ قائمة المصادر:

1. فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2009.
2. مليكة مقدم، المتمردة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دط، دت.
3. آسيا جبار، بوابة الذكريات، تر: محمد يحياتن، سيديا، دط، 2007.

❖ قائمة المعاجم اللغوية

1. ابن منظور، لسان العرب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية ج2010، 7.
2. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008.

❖ قائمة المراجع:

3. إبراهيم أحمد ملحم، الأنثوية في الأدب، النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2016.
4. إبراهيم الحجري، المتخيل الروائي، الجسد والآخر، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، دط، 2013.
5. إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2003.
6. إبراهيم خليل، في الرواية النسوية العربية، دار ورد الأردنية، عمان، 2008.
7. إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
8. إبراهيم محمود، جمالية الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، ط1، 2000.
9. ابن القيم الجوزية، كتاب الصلاة وحكم تاركها، تح، عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر.

10. ابن تيمية، الفتاوي الكبرى، تح، محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1978
11. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح، محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ج4، ط2، 1991.
12. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج12، ط2، 1406هـ.
13. ابن قطان الفاسي، النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، علق عليه، فتحي أبو عيسى، الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1994.
14. ابن كثير، اختصار علوم الحديث، تح، ماهر ياسين الفحل، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014.
15. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج8، دار الكتب العلمية، 1992.
16. أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، فضائل فاطمة الزهراء، تح، علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار الفرقان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
17. إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج1، ط1، 2008.
18. أحمد زنبير، جمالية المكان في قصص إدريس الخوري، التنوخي للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2009.
19. أحمد محمد عطية، الرواية السياسية دراسة نقدية في الرواية السياسية العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، دت.
20. الأخضر بن السايح، سرد الجسد وغواية اللغة قراءة في حركية السرد الأنثوي وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1، 2011.
21. إدوارد خراط، الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.

22. أدونيس، الثابت والمتحول، دار الفكر، بيروت، ج3، ط1، 1986.
23. أشرف توفيق، اعترافات النساء، دار الأمين، دمشق، د.ط، 1988.
24. اعتدال عثمان، مقال التراث المكبوت في أدب المرأة، دفا تر نسائية
سلسلة تشرف عليها زينب الأعوج، الكتاب الثاني، 1993.
25. أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية والإسلامية دراسة جندرية،
المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.
26. إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي،
القاهرة، ط1، 1996.
27. أمانى صالح، القوامة نحو رؤية اجتهادية بديلة، المركز القومي
للسكان، البرنامج القومي لتمكين المرأة ومناهضة ختان الإناث، القاهرة
2013/02/16.
28. أمل التميمي، السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر،
المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
29. أميمة أبو بكر، لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي؟ ضمن
كتاب النسوية والمنظور الإسلامي، آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مؤسسة
المرأة والذاكرة، مصر.
30. إيمان القاضي، الرواية النسوية في بلاد الشام السمات النفسية والفنية
1970 1995، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992.
31. إيمان مليكي، عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة والمعاصرة بين
التقليد والتجديد، ألفا للوثائق، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2020.
32. باسمه كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة
والنشر، بيروت، 1981.
33. بثينة شعبان، المرأة العربية في القرن العشرين، دار المدى،
سوريا، 2000.
34. بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية (1899-1999)،
دار الآداب، بيروت، ط1، 1999.

35. بركات حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغيير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000.
36. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2003.
37. بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحادثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2005.
38. بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية الى سياسات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ط1، 2014.
39. بوعلي ياسين، الثالث المحرم، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط6، 1996.
40. جاسم الحميدي، المرأة في كتاباتها، مطابع المفيد، دمشق، 1981.
41. جان نعوم طنوس، المرأة والحرية، دراسات في الرواية العربية النسائية، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2011.
42. جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الادب الأصول والمرجعية دار الفكر دمشق، ط1، 2005.
43. جميل حمداوي، سوسيولوجيا الأديان، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2017.
44. جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981.
45. جورج طرابيشي، الأعمال الكاملة، رمزية المرأة العربية، دار مدارك للنشر، دبي، ط1، 2013.
46. حاتم السكر، انفجار الصمت: الكتابة النسوية في اليمن، دراسات ومختارات، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 2003.
47. حسان رشاد الشامي، المرأة في الرواية الفلسطينية 1965-1985، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1998.

48. حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.
49. حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008.
50. حسين المناصرة، قراءة في المنظور السردى النسوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013.
51. حسين نجمي، شعرية الفضاء السردى/ المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، د.ط، د.ت.
52. حفاوي بعلي، الرواية النسوية الجزائرية تأنيث الكتابة وتأنيث بهاء المتخيل، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015.
53. حفاوي بعلي، تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015.
54. حميد لحميداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985.
55. خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي، دراسة دلالية، مصطلح "المساواة" "الحجاب" "التمكين" أنموذجا، تكوين للدراسات والابحاث لندن، ط1، 2016.
56. خالدة سعيد، المرأة، التحرر، والإبداع، سلسلة نساء مغربيات: إشراف فاطمة المرنيسي، نشر الفنك، 1991.
57. خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 2005.
58. خديجة صبار، الإسلام والحجاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1994.

59. خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
60. خليل أحمد، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
61. رجاء بن سلامة، بيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق ط5، 2005.
62. رجاء بن سلامة، نقد الثوبت أراء في العنف والتمييز والمصادرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 2011.
63. رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.
64. رفقة محمد دودين، خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة (ثيمات وتقنيات)، منشورات أمانة عمان، عمان، الأردن، ط1، 2007.
65. رفيق حبيب، المقدس والحرية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1998.
66. رفيق صيداوي، الكتابة وخطاب الذات /حوار مع روائيات عربيات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2005، 1.
67. زليخة أبو ريشة، اللغة الغائبة، نحو لغة غير جنسية، مركز دراسات المرأة، عمان، الأردن، ط1، 1996.
68. زينب جمعة، صورة المرأة في الرواية العربية، قراءة جديدة في روايات إملي نصر الله، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2005.
69. سامح الرواشدة، منازل الحكاية، دراسات في الرواية العربية، دار الشروق، عمان، 2006.
70. سامي الجمعان، خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، النادي الأدبي الرياض، ط1، 2013.

71. سامي قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء لنديا
الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006.
72. السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع دراسة أنثربولوجية لبعض
الاعتقادات والتصورات حول الجسد، صوفية، الانتشار العربي، بيروت،
ط1، 2008.
73. سعاد عبد الله العنزي، صور العنف السياسي في الرواية الجزائرية
المعاصرة، دار الفراشة للطباعة والنشر، الكويت، ط1، 2008.
74. سعد الدين خضر، صفح العراق بعد العاشر من نيسان 2003،
مكتبة الجيل العربي، الموصل، ط2، 2008.
75. سعيد بنكراد، السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، منشورات الزمن،
مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.
76. سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة الوجود والحدود، منشورات
الاختلاف، الجزائر، الدرر العربية للعلوم، نات شرون، لبنان، ط1، 2012.
77. سلمى بالحاج مبروك، التأسيس لهوية أنثوية خارج البراديغم الذكوري
ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
78. سماهر الضامن، نساء بلا أمهات الذوات الأنثوية في الرواية النسائية
السعودية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2010.
79. سوسن ناجي رضوان، صورة الرجل في القصص النسائي، وكالة
الأهرام للنشر، القاهرة.
80. سوسن ناجي، المرأة في المرأة دراسة نقدية للرواية النسائية في مصر
1888، 1985، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1.
81. سوسن ناجي، الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي، العربي المعاصر،
دراسات نقدية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.
82. سوسن ناجي، صورة الرجل في القصص النسائي، المجلس الأعلى
للثقافة، القاهرة، ط1، 2006.

83. سيد قطب محمد وآخرون، في أدب المرأة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، مصر، ط1، 2000.
84. سيدي محمد بن مالك، جدل التخيل والمخيل في الرواية الجزائرية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2016.
85. شاعر النابلسي، جماليات المكان في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994.
86. شاعر مصطفى سليم، قاموس الأنثربولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1981.
87. الشريف حبيبة، الرواية والعنف دراسة سيوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.
88. شكري عزيز ماضي، الرواية والانتفاضة نحو أفق أدبي ونقدي جديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
89. شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، قراءة في كتابات نسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.
90. الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2012.
91. عامر الصرايرة، جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة من عام 2001/2011، جامعة مؤتة، الأردن، 2013.
92. عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
93. عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، دار نهضة مصر، القاهرة، دط، دت.
94. عبد الإله بلقزيز، المرأة العربية من العنف والتمييز الى المشاركة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

95. عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات
فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013.
96. عبد الرحمان بدوي، نيتشه خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة،
وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
97. عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام
المنان، تح: عبد الرحمان بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،
2002.
98. عبد الرحمن أبو عوف، قراءة في الكتابات الأنثوية، الرواية والقصة
القصيرة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2001.
99. عبد السلام محمد الشادلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة
1881 1952، دار الحداثة، القاهرة، ط1، 1985.
100. عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والإسفاف، دراسة في السرد
النسائي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2002.
101. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات من الحداثة
إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
102. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، الصاعقة في نسف أباطيل وافتراء
الشيعة على أم المؤمنين عائشة مع دفع الكذب المبين عن أمهات
المؤمنين، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 2014.
103. عبد القادر شيبية الحمد، حقوق المرأة في الإسلام، مكتبة الملك فهد
الوطنية، الرياض، ط1، 2010.
104. عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011.
105. عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، ط1، 2012.

106. عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009.
107. عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.
108. عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط3، 2006.
109. عبد المجيد جحفة، سطوة النهار وسحر الليل وما يوازيها في التصور العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999.
110. عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة، التفكيكية والجنون، ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.
111. عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة والشر والتوزيع، مصر، ط2، 2010.
112. عبد الوهاب بوشليحة، إشكالية الدين، السياسة والجنس، دار ميم للنشر، ط1، 2000.
113. عدنان علي الشريم، الأب في الرواية العربية المعاصرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد، ط1، 2008.
114. عصام خلف كامل، إبداع المرأة العربية، رؤية سيوسولوجية، دار فرحة للنشر والتوزيع، القاهرة.
115. عصام عبد الجواد، أطفال الإرهاب العالم السري بالأرقام والصور، سلسلة الألف قضية، الإعلامية للنشر، 1996.
116. عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2018.
117. عفاف عبد المعطي، المرأة والسلطة في مصر، بحث في الواقع السياسي والأدبي، كتاب الهلال، ط1، 2006.

118. علي حرب، الممنوع والممتع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
119. علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط2، 1996.
120. علي مبروك، السلطة والمقدس، جدل السياسي والثقافي في الإسلام، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005.
121. علية أحمد عابدين، دراسة في سيكولوجية الملابس، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 2000.
122. عمر أوركمان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997.
123. غادة السمان، الأعماق المحتلة، منشورات غادة السمان، بيروت، لبنان، ط2، 1993.
124. غادة محمود عبد الله خليل، صورة المرأة في الرواية النسائية في بلاد الشام.
125. غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1991.
126. فاضل تامر، المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2004.
127. فاطمة الحسن، الأنوثة والرومانسي في الكتابة النسائية من غادة السمان حتى أحلام مستغانمي، باحثات، الكتاب الثاني، 1995. 1996.
128. فاطمة الزهراء ازروبل، البغاء أو الجسد المستباح، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2001.
129. فاطمة كدو، الخطاب النسائي ولغة الاختلاف مقارنة لأنساق الثقافية، منشورات دار الأمان، الرباط، د.ط، د.ت.
130. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1998.

131. فريد الزاهي، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2014.
132. فريدة النقاش، حدائق النساء، دار المدى، دمشق، ط1، 2012.
133. فهد حسين، السرد الخليجي النسوي، المرأة في الرواية أنموذجا، مسارات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2016.
134. فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2012.
135. الكبير الداديسي، أزمة الجنس في الرواية العربية بنون النسوة، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط1، 2017.
136. كوليت خوري، أيام معه، دار الأنوار، دمشق، ط5، 1980.
137. لطيفة الزيات، من صور المرأة في القصص والروايات العربية، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط1، 1989.
138. ليلي محمد بلخير، خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية، مؤسسة حسين رأس الجبل للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1، 2016.
139. ليندا عبيد، تمثيلات الأب في الرواية النسوية العربية المعاصرة، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
140. محمد إبراهيم سرتي، الأنثى المقدسة وصراع الحضارات المرأة والتاريخ منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 2008.
141. محمد ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مح 3، دار التأصيل، القاهرة ط1، 2016.
142. محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.
143. محمد العباس، مدينة الحياة، جدل في الفضاء الثقافي للرواية في السعودية، دمشق، دار نينوى، دط، 2009.

144. محمد القذافي مسعود، حوار معهن، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2008.
145. محمد المعتصم المرأة والسرد، دار الثقافة، المغرب، ط1، 2004.
146. محمد أمنصور، استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة، الدار البيضاء، المدارس شركة النشر والتوزيع، ط1، 2006.
147. محمد برادة، فضاءات روائية، وزارة الثقافة، الرباط، 2003.
148. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
149. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
150. محمد قرانيا، الستائر المخملية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2004.
151. محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مج 3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1995.
152. محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، ج3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000.
153. محمد نور الدين آفاية، الهوية والاختلاف المرأة والكتابة والهامش، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.
154. محمود طرشونة، الرواية النسائية التونسية /مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2003.
155. مخلوف عامر، الواقع والمشهد الأدبي، نهاية قرن...وبداية قرن، المكتبة الوطنية الجزائرية، دار هومة، الجزائر، 2011.
156. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005.

157. ملاك إبراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الخطاب أنموذجا، مركز نماء للبحث والدراسات، ط1، 2015.
158. المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 2003.
159. منير الحافظ، الجنسانية وأسطورة البدء المقدس، بحوث جمالية تشخيصية لتاريخ الجنس في المعتقد الديني، دار الفرقد، دمشق، 2008.
160. ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2002.
161. ميرال طحاوي، محرمات قبلية، المقدس وتخيالاته في المجتمع الرعوي روائيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.
162. نادية التازي، التذكير والتأنيث سلسلة مفاهيم عالمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
163. نازك الأعرجي، صوت الأنثى، دراسات في الكتابات النسوية العربية، دار الأهالي، دمشق، 1997.
164. ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب - الهوية - اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، يوليو 2021.
165. ناصر معماش، النص الشعري النسوي العربي في الجزائر، دراسة في بنية الخطاب، دار آذار للطباعة والنشر والتوزيع، العظمة، الجزائر، 2005.
166. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط1، 2003.
167. نجيب العوفي، مقارنة الواقع في القصة القصيرة المغربية من التأسيس إلى التجنيس، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1987.

168. تزيه أبو نضال، تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية وبيولوجيا الرواية النسوية العربية 1885.2004، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
169. تزيه أبو نضال، حدائق الأنثى، دراسات نظرية وتطبيقية في الإبداع النسوي، دط، دار أضنة للطباعة والنشر، عمان، 2009.
170. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014.
171. نعيمة هدي المدغري، نساء على المحك، منشورات دار الايمان، الرباط، 2012.
172. نوال السعداوي وعائدة الجوهري، في حوار حول الأنوثة والذكورة والدين والإبداع، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2014.
173. نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، د.ط، د.ت .
174. هالة كمال، النقد الأدبي النسوي، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط1، 2015.
175. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1993.
176. وفيق سليطين، الكتابة السالبة من المتابعة إلى الحوار، دار الحوار، سورية، ط1، 2006.
177. يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الأفاق العربية، مدينة نصر، القاهرة، ط2007، 1.
178. يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، دار الصحة، القاهرة، ط4، 1996.

❖ المراجع المترجمة:

1. إدوارد سعيد، صورة المثقف محاضرات ريث سنة 1993 تر: غسان غصن، راجعته منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، 1996.

2. آرثر ايزنبرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
3. آمنة ودود، القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، تر: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، ط1، 2006.
4. إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا، تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019.
5. اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001.
6. أنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2007.
7. أوما ناربان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز، ج1، تر: يمني طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2003.
8. بام موريس، الأدب والنسوية، تر: سهام عبد السلام، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2002.
9. باولاي كابوا، التمرد والالتزام في أدب غادة السمان، تر: نورا السمان ونيكل، 1992، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
10. بول كلافال، المكان والسلطة، تر: عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
11. بيار بو رديو، الهيمنة الذكورية، تر سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009.
12. جون كارل فوجل، الإنسان والأخلاق والمجتمع، تر: أمين مرسي قنديل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996.
13. ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

14. جيل فيريون، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2011.
15. رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.
16. روبرتسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، تر: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
17. روجيه غارودي، من أجل ارتقاء المرأة، تر: جلال مطر حيدار الآداب، بيروت، ط2، 1988.
18. روجيه كايوا، الإنسان والمقدس تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
19. رينيه جيرار، العنف والمقدس، تر: سميرة برشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
20. زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.
21. زينب البحراني، نساء بابل الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين، تر: مها حسن بحبوح، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.
22. سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، تر: عناية عز الدين، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011.
23. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
24. سعيد إدوارد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998.
25. سكينه مساعدي، روائيات الاستعمار والمرأة المستعمرة في الجزائر، تر: نادية الأزرق بن جدة، موفم للنشر، الجزائر، 2012.

26. سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، تر: بوعلی یاسین، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1983.
27. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، تر: سحر سعيد، ط1، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2015.
28. العنود محمد الشارخ، الغضب الناعم، تر: سامي خشبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008.
29. غيرا لينر، نشأة النظام الأبوي، تر: أسامة أسبر، المنظمة العربية للترجمة، د.ط.
30. فاطمة المرنسي، ما وراء الحجاب، تر فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
31. فيا تشيسلاف شستاكوف، الإيروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوروبي، تر: نزار عيون السود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق/ سوريا، ط1، 2010.
32. قنسننت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
33. كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، تر: منى البحري ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، الاسكندرية، 2009.
34. ليزا سهير وأخريات، تقاطعات الأمة والمجتمع والجنس في روايات النساء العربيات، تر: فيصل بن خضراء، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
35. مارسيا إليادي، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، 1988.
36. ماري ايجلتون، نظرية الأدب النسوي، تر: عدنان حسن، رنا بشور، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2016.
37. مالك بن نبي، آفاق جزائرية، للحضارة، للثقافة، للمفهومية، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، د.ت.

38. محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، تر: فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1994.
39. مرفت حاتم، نحو دراسة النوع في العلوم السياسية، تر: شهرت العالم، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، ط1، 2010.
40. ميشلا مارزانو، فلسفة الجسد، تر: نبيل أبو مصعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
41. نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، تر: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
42. يوسف شلحذ، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت لبنان، ط1، 1996.

❖ رسائل الدكتوراه:

1. بايزيد فطيمة الزهراء، الكتابة الروائية النسوية العربية بين سلطة المرجع وحرية المتخيل، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2011-2012.
2. بودرمين عبد الفتاح، سوسيولوجية الاستقطاب لدى الحركات الإسلامية في الجزائر مقاربات منهجية رسالة دكتوراه، علم الاجتماع كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، السنة الجامعية 2017-2018.
3. بوغنجور فوزية، الآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرنين 17/18، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب الحديث، وهران، 2016.
4. سامية داودي، صوت المرأة في روايات إبراهيم سعدي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2011/2012.
5. فاطمة مختاري، الكتابة النسائية أسئلة الاختلاف... وعلامات التحول، رسالة دكتوراه في العلوم، تخصص أدب حديث ومعاصر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة قصدي مرباح، ورقلة، 2013-2014.

❖ المراجع باللغة الأجنبية:

1. Mackinnon, Catherine 1987. FEMINISM Unmodifiedm: Discourses on life and law havard University press. Cambridge. Mass .p.44

❖ قائمة المجلات :

1. ZIBA MIR HUSSEINI MUSLIM WOMENS QUEST FOR EQUALITY BETWEEN ISLAMIC LAW AND FEMINISM Critical Inquiry Vol 32 Nr 04 SUMMER 2006 THE University of chicago press.
2. أحلام مناصرية، الفضاء المؤنث في الرواية النسوية الجزائرية، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، المجلد 02، العدد 07، 11، جوان 2016.
3. أحمد دوقان، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر، سلسلة أدبية تصدرها مجلة آمال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
4. آمنة بلعلى، استنطاق الهامش وإعادة إنتاج التاريخ السياسي في روايتي حميد عبد القادر، وكمال داود، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، مج 12، ع 24، 2017/01/01.
5. إيمانويل فريس، برنار موراليس، قضايا أدبية عامة، ترجمة لطيف زيتوني، مجلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 300، 2004.
6. بن داود شفيقة، البعد الانثروبولوجي للجسد الانثوي في الرواية النسائية الجزائرية مجلة الحكمة للدراسات الادبية واللغوية، مج 5، ع 11، سبتمبر 2017.
7. بن زيان خيرة، الطقوس النسائية والفضاء الاجتماعي، الحمام الشعبي نموذجاً ، مجلة الحولر الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، مج 5، ع 9، 2016.

8. بوعزة محمد، انتهاك النسق في الرواية النسوية، رواية السقوط إلى أعلى نموذجاً، مجلة البلاغة والنقد الادبي، المغرب، العدد 2، 2015/2014.
9. بيتر ويدوسون ورامان سلدن، النظرية النسوية، ترجمة: محمد نور النعيمي، مجلة أفكار، وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، ع159، 2001.
10. توريل موي: النسوية والأنثى، والأنوثة، تر: كورنيليا الخالد، الآداب الأجنبية، العدد 76، السنة التاسعة عشر، خريف 1993.
11. جقاوة الشيخ، لعل بوكميش، السلطة الابوية داخل العائلة الجزائرية مجلة الحقيقة، العدد 43.
12. جنيدي عبد الرحمان، تمثلات الحجاب بين الدين والايديولوجيا، حوليات جامعة الجزائر 1، العدد33، ج2/جوان 2019.
13. حسام الخطيب، حول الرواية النسائية في سوريا، مجلة المعرفة، العدد166، ديسمبر 1975.
14. حسين البحرأوي، هل هناك لغة نسائية في القصة؟، مجلة افاق، عدد 12، المغرب، 1983.
15. حفيظة خالدي، الرواية وسلطة النسق الثقافي، قراءة في رواية اكتشاف الشهوة لفضيلة الفاروق، مجلة قضايا الأدب، مج: 1، ع: 1، ديسمبر 2016.
16. حمدة خميس، في مفهوم الأدب النسائي، جريدة الجزيرة، ع9388، الصادر ب: 1997/02/02.
17. حنان بن نجوع، رشيد رايس، السلطة الأبوية وسؤال التمثيل في الرواية الجزائرية قراءة في رواية لا مكان لي في بيت أبي لآسيا جبار، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الانسانية، العدد04، المجلد 06، ديسمبر 2021.
18. خضور وليد، الذكورة والجسد في رواية الذروة لربيعة جطبي، مجلة مقاليد، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، مج05، ع 09، 31 ديسمبر 2015.
19. خلود السباعي، مدارس كتاب الجسد الأنثوي وهوية الجندر، مجلة مؤمنون بلا حدود، أكدال، الرباط.

20. باشا نوال، دور المرأة في محاربة الثقافة الأبوية، قراءة سيوسيو تاريخية حول تحرر النساء في العالم والمرأة الجزائرية من الثقافة الأبوية، مجلة دفاتر علم الاجتماع، العدد 02، المجلد 03، تاريخ النشر 2015/12/18.
21. رزان إبراهيم، النسوية في الأدب والنقد، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، عدد 01، (2008)، عمادة البحث العلمي في جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية.
22. ريتا عوض المرأة والابداع الأدبي المجلة العربية للثقافة، تونس، السنة الثانية عشر عدد 23 سبتمبر 1992.
23. زهرة الخليلي، مدارس كتاب الجسد الأنثوي وهوية الجندر للدكتورة خلود السباعي، مجلة مؤمنون بلا حدود، أكدال، الرباط، 13 يناير 2017.
24. زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والاسلامي ضمن مؤلف جماعي، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، أكدال، الرباط.
25. سميحة خريس، الخصوصية النسوية وتجليها الإبداعية، تجربة جواهر الرفايعة، مجلة أفكار، ع127/128، 1996، وزارة الثقافة، الأردن.
26. شرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، عن نور نشرية فصلية متخصصة بمراجعة وتقديم كتب المرأة العربية، عدد 10، شتاء 1997.
27. شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف، عن الزيات لطيفة، شهادة مبدعة، مجلة أدب ونقد، العدد 135، نوفمبر 1999.
28. صالح مفقودة، السرد النسوي في الأدب الجزائري، مجلة الموقف الأدبي، شهرية، إتحاد الكتاب العرب في سورية، عدد 340، مارس 2000.
29. طبيش حنينة، ثيمة المشي في الرواية النسوية الجزائرية، رواية المتمردة لمليكة مقدم نموذجاً، مجلة العاصمة، الهند، ع 12، 2020.
30. طبيش حنينة، كتابة الألم في الرواية النسوية، قراءة في رواية الممنوعة لمليكة مقدم، مجلة دراسات معاصرة، جامعة تسمسليت، المجلد 06، ع 01، جوان 2022.

31. طيبة أحمد إبراهيم، تطابق الصور في متوازي الأعمال الروائية للمرأة والرجل، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد32، 2003.
32. عامر رضا، الكتابة النسوية العربية من التأسيس الى إشكالية المصطلح، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد 15، المجلد 8، 2016.
33. عبد الباقي عجيلات، الإسلام وقضايا المرأة، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي تندوف، الجزائر، العدد01، جوان 2017.
34. علي حسين قاسم، ماري دالي وتفكيك المعتقد الذكوري: دراسة في الفلسفة النسوية، وادي النيل للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية والتربوية، مج 2019، ع 22، 30 ابريل/ نيسان 2019 .
35. العيد مليكي، الحداثة في الكتابة النسائية بين خصوصية الكتابة وأفق التفاعل مع الآخر، مجلة إشكالات في اللغة والادب، جامعة تامنغست، مجلد 8، عدد:04، 25 سبتمبر 2019.
36. فاطمة حافظ، قراءة في خطاب المرنسي النسوي، مجلة كلمة، عدد71 السنة 18، ربيع 2011.
37. فاطمة قيدوش، الأنساق الثقافية في قصة أفعى جريح لغادة السمان، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد: 09، عدد03، السنة 2020.
38. كارمن البستاني، الرواية النسوية الفرنسية، تر: محمد علي المقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 34، 1985.
39. لازارم ميشيل، تحليل الخطاب النقدي النسوي، تر: أحمد الشيمي، مجلة فصول العدد الدراسات النسوية، المجلد 3/26، العدد: 103، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018.
40. لمى فائق جميل العاني، الكلام المحذور، (اللامساس Toboo)، مجلة كلية الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، ع2012، 101، ص239.
41. محمد الأمين حجاج، حوار مع فضيلة الفاروق، جريدة المؤشر، ع 639، الخميس 25 أفريل 2013.

42. محمد نور الدين آفاية، المرأة والكتابة، مجلة الوحدة، السنة1، العدد9، يونيو1985.
43. محمد ورنريقي، العطري بن عزوز، أهمية علم العقيدة في تأصيل المناهج الجامعية، مجلة الاجتهادات للدراسات القانونية والاقتصادية، مج08، ع02، السنة2019.
44. مدوري نوال، خطاب الجسد/ الحرية في الرواية النسوية العربية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 12، ع03، 2020/11/30.
45. مصطفى الغرافي، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة، بحث محكم، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 2016.
46. مصطفى الكيلاني، الجسد في حكاية ألف ليلة وليلة، الفكر العربي المعاصر، نص النقد /نقد النص، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد المزدوج 76/77.
47. مليكة رمعون، الجمعيات النسوية من أجل حقوق المرأة، مجلة إنسانيات، ع8، 1999.
48. ميخائيل عيد، ثلاث روايات وثلاث روايات، الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 338، السنة التاسعة والعشرون، حزيران 1999، ربيع الأول 1420هـ.
49. ميساء زهدي الخزاجا، الجسد بوصفه تمثيلا رمزيا في نماذج من الرواية النسائية، مجلة الإنسانيات، عدد 54، يناير 2020.
50. نادية بن طاجين، عبد القادر بوزيدة، تمثيلات العنف الأبوي في الرواية النسوية العربية المعاصرة، مجلة ألقا، العدد 03، المجلد 07، سبتمبر 2020.
51. نازك الأعرجي، إدراك المكان في الرواية النسوية العربية، الحدود والسدود بين العام المحظور والخاص المرصود، ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، ع8/7، صيف/ خريف 2008.

52. نهلة بنت محمد الناصر، معالم القراءة النسوية للقرآن الكريم، من خلال كتابات النسويات المسلمات آمنة ودود أنموذجاً، مجلة العلوم الشرعية، المجلد 16، العدد 1، صفر 1444/ سبتمبر 2022.
53. نورة الجرْموني، الأدب السردى وأشكاله التنمىة، مجلة الراوى، النادى الثقافى، جدة، المملكة العربىة السعودىة، ع23، سبتمبر 2010.
54. هدى عمارى، الرواية النسوىة الجزائرىة من الحضور المحتم إلى التأصل، مجلة دراسات، جامعة بشار، العدد 3، جوان 2013.
55. يسرى مقدم، النقد النسوى، أنوثة لفظىة وخصوصىة موهوبىة، مجلة الموقف الأدبى، عدد 2002، 65.

❖ المؤتمرات والملتقىات:

1. بحرى محمد الأمين، سماءىة المسكوت فى الرواية الجزائرىة من إنتاجىة الدال إلى تسوىق المدلول الملتقى الدولى الخامس السمىاء والنص الأدبى، 2014.
2. حىرش سمىة، الحركات النسوىة بىن الخطابات العلمانىة والإسلامىة، المؤتمر الدولى حول خطاب النسوىة والثقافة العربىة الإسلامىة المعاصرة، مارس 2014
3. صالح مفقودة، الرواية النسائىة فى ضوء التحلىل النفسى، الملتقى الدولى العاشر للروائى عبد الحمىد بن هدوقة، مؤسسه الفانوس للثقافة والفنون، برج بوعرىج، الجزائر، 2007.
4. عبد الله أوغرب، تجلىات السلطه الدىنىة فى الرواية الجزائرىة، قضاة الشرف لعبد الوهاب بن منصور أنموذجاً، أعمال المؤتمر الدولى الثانى عشر الرواية العربىة فى الألفىة الثالثة ومشكل القراءة فى الوطن العربى الجزائر 2016.
5. هبة السىد محمد عبد الحافظ، النسوىة وإشكالىات التأوىل المعاصر للنص الدىنى، رؤىة نقدىة، المؤتمر السنوى الدولى الرابع لقسم الفلسفة رؤىة إبداعىة فى هىرمنىوطىقا الزمن، كلىة الآداب، جامعة الاسكندرىة، مجلد 04، العدد 02، 2018، ص1347.

❖ مواقع الكترونىة

1. إبراهىم الحىدرى، الهىمنة الأبوىة الذكورىة فى المجتمع والسلطه، شبكه الاقصادىين العراقىين، 23 تموز 2016 على الرابط <http://iraqieconomists.net/ar/wp>

[content/uploads/sites/2/2016/07/%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%](https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/88273-2018-01-22-22-01-53)

2. أمّنة بلعي في حوار مع نورة لحرش، على جريدة النصر، كيف حضر الثالث المحرم في الرواية الجزائرية، نشر بتاريخ 2 يناير 2018، على الساعة 23:01 على الموقع <https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/88273-2018-01-22-22-01-53>

3. خليل شكري هياس، الخطاب النقدي العربي الأنثوي والبحث عن الهوية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 1032، تاريخ 25/11/2006. <http://www.awu-dam.org/esbou1000/1032/isb1032-010.htm>

4. راضية صحراوي، الأدب الإيروتيكي في الرواية الجزائرية، على الموقع <https://alantologia.com/page/12707/>

5. عبد الكريم جمعوي، التشويش الأكبر على التواصل الروائي، على الموقع: https://www.aljabriabed.net/n88_07jamaoui.htm

6. محمد عباس نور الدين، لكي نغير المجتمع الأبوي السلطوي ونتحرر من ثالث الاضطهاد، اضطهاد الطفل والمرأة والفقير، على الموقع: <https://search.mandumah.com/Record/516662>

7. نورة لحرش، الروائية فضيلة الفارق مركز النور للدراسات: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=90942007/08/14>

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

أ.....	مقدمة :
11.....	فصل تمهيدي:
11.....	1. مفهوم المقدس والمدنس.....
1.....	1- مفهوم المقدس والمدنس:
1.....	1-1 - المقدس والمدنس لغة:
2.....	1-2 - المقدس والمدنس اصطلاحا:
12.....	2- علاقة المقدس والمدنس بالرواية النسوية العربية:
23.....	3- مفهوم الأدب النسوي:
59.....	4- إشكالية الكتابة النسوية بين الرفض والقبول :
61.....	4-1 الموقف المعارض للكتابة النسوية :
74.....	4-2 الموقف المؤيد للكتابة النسوية :
80.....	5- مراحل تطور الرواية النسوية العربية:
80.....	5-1 مرحلة البداية والتأسيس:
82.....	5-2 مرحلة التمرد :
88.....	5-3 مرحلة الثورة:
	الفصل الأول : الجسد الأنثوي بين المقدس والمدنس في الخطاب السردي النسوي
94.....	الجزائري
95.....	تمهيد :

105	1- تدنيس الجسد الأنثوي خارج مؤسسة الزواج الشرعية :
138	2- الجسد الأنثوي وتصارع القيم الأخلاقية والاجتماعية:
151	الفصل الثاني: الخطاب السردي النسوي وتقويض المقدس الديني
152	تمهيد :
160	1- تجاوز المعتقد الديني والمساس بقدسيته:
173	2-الحجاب بين المقدس الفقهي والرفض النسوي :
189	3-الأوامر الشرعية بين البوح بشرب المسكرات والفضاء المدني :
195	4- الشعائر الدينية بين قدسية الفروض الشرعية والتهاون في أدائها :
198	الفصل الثالث: السياسي بين السائد السلطوي والرفض النسوي
199	تمهيد :
204	1-مناهضة الخطاب السياسي السلطوي وتقويض التطرف المؤدلج بعد الاستقلال:.
226	2- الخطاب السردى النسوي وتعرية أنساق العنف :
241	3-تقويض المؤسسة الأبوية وقدسيتها :
283	خاتمة :
286	قائمة المصادر والمراجع
313	فهرس المحتويات
316	الملخص:

الملخص:

تعد الرواية من أكثر الأنواع الأدبية التي مارستها الكاتبة العربية، إذ جعلت منها نافذة للبوح، وانتقاد الآخر المتمثل عادة في الرجل الذي يحيل إلى منظومة مركزية مهيمنة تقوم على تقديس كل المؤسسات الاجتماعية، والثقافية باعتبارها خاضعة لسلطته في حين تقصي الأنثى، وتجعلها في مرتبة دونية هامشية، وعلى أساس ذلك تشكلت الثقافة الرمزية التي تضطهد المرأة وتغيبها جسدياً وثقافياً، واجتماعياً فالمتصفح للبنية الرمزية التاريخية التي شكلت صورة المرأة في الذهنية الذكورية يجدها في صورة جنس آخر ضعيف تحاول المنظومة الذكورية تغييبه وإقصائه من كل مؤسساته الهرمية. وهذه الخلفيات انطلقت في مجملها من فكرة تهميش المرأة وتشيينها لصالح بناء قوة شخصية الرجل، وتسيده على التاريخ وكل المؤسسات الاجتماعية، والثقافية والرمزية، وبذلك فإننا نقف على صورة سلبية للمرأة، بل مكانة دونية تقتصر إلى فكرة المرأة/ الإنسان. فنجد التحريم والحجب، بل إن النظرة للمرأة تقوم على بنية فكرية مستندة إلى أفق ايديولوجي يكاد يكون قبرا ووأدا لها.

لم تبق الكاتبة العربية مكتوفة الأيدي إزاء ما تتعرض إليه من إقصاء وتغييب، والتي كرس لها البنى الاجتماعية والثقافية الفحولية، بل استفادت من الفكر الحداثي الغربي عن طريق المثاقفة، فظهرت النسوية في السرد العربي، ومن خلال أفكارها وأيديولوجيتها استطاعت الروائية العربية أن تتطرق من خلالها لتعكس واقعها الاجتماعي والثقافي والسياسي المأزوم، فالنسوية حركة فكرية واجهت من خلاله المرأة مؤسسات النظام الذكوري وسلطاته المركزية، كما وجدت في الجنوسة Gender منطلقاً هاماً في خلخلة القيم الذكورية التي ميز بها فريد الذكر على الأنثى وتم تهميش المرأة على أساسها، وقد بدت فكرة الجنوسة في الظهور عبر أسئلة سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir في كتابها الجنس الثاني، إذ ترى الفيلسوفة النسوية سيمون دي بوفوار أن المرأة تبدأ بتعريف نفسها تابعة

للرجل، ومن هنا نشعر المرأة أنها الآخر، بينما الرجل هو الواحد، كما استفادت الكاتبة العربية من التفكيكية ووظفتها في كتاباتها الإبداعية وخاصة الروائية لمواجهة هذه الترسانة الفكرية الذكورية، وفضح ممارسات النظام الأبوي في المجتمعات العربية التقليدية، فاقتمت أسوار المقدس والمدنس، وذلك من خلال تفكيك الخطابات الذكورية وتقويض كل مؤسساته التي طالما شرعنت لسطوته، وهيمنته على المرأة، فلم تصبح الرواية النسوية مجرد مساحة سردية تخرج فيها الكاتبة ماعندها، بل تحولت إلى خطاب يقود إلى عالم من المحظورات تتجاوز مؤسسات المقدس بأبوابها الثلاثة الجنسية والسياسية، والدينية التي فرضت على المرأة.

ومع بداية الخمسينات من القرن العشرين برزت في الساحة الأدبية العربية وخاصة الروائية كاتبات تأثرن بالمنجز الروائي الغربي تميز خطابهن بالرفض والتمرد أمثال كوليت خوري ونوال السعداوي وغيرهن... وتميزت كتابتهن باقتحام عوالم المحظور في البنى الاجتماعية والثقافية والدينية، فحاولن الكشف عن القمع الذي مارسه النظام الأبوي بمرجعياته المختلفة على المرأة جاعلا منها الجنس الثاني المحاصر بكل أشكال المنع والإقصاء.

والباحث في الرواية النسوية الجزائرية يجد أن الكاتبة الجزائرية سلكت مسلك الكاتبات العربيات الرافضات للسائد الاجتماعي والثقافي المهيمن، فاتخذت من الكتابة وسيلة لخلخلة الأنساق الذكورية في المجتمع الجزائري، وحاولت كشف المستور، وتدنيس المقدس، وتجاوز مفاهيم المنظومة الهرمية التي تعلي من شأن الرجل، وتقصي المرأة من المشاركة، واتخاذ القرار، وقد وظفت الكاتبة الجزائرية لغة سردية جريئة فضحت من خلالها ممارسات السلطة الذكورية بشتى أنواعها، واتخذت من التفكيك وسيلتها الأساس للخروج من شرنقة المجتمع،

وأبويته المكتسحة لحقوقها. وذلك من خلال التشكيك في كل مفاهيم المقدس التي طالما وظفها الرجل للهيمنة، والسيطرة.

وقد أدركت المرأة أن حريتها وتحررها يكمن في استعادة جسدها الذي ظل لمدة طويلة أسيرا في قلاع المفاهيم الذكورية التي كانت تنتظر إليه على أنه وعاء للشهوة واللذة يفرغ فيه الرجل شهوته ورغبته اللبيدية، دون الاهتمام بمشاعر المرأة وكيونتها كذات لها وجودها المستقل، كما شككت الكاتبة الجزائرية في مفاهيم المؤسسة الفقهية واعتبرتها منحازة للرجل، بل تركز لإقصاء المرأة وتغييبها، وذلك من خلال فرض مفاهيم الحجب والرقابة، والنظر إليها على أنها رمز للغواية والإثم، كما حاولت الروائية الجزائرية تقويض الخطاب السياسي للسلطة بعد الاستقلال، واتهام مؤسساته السياسية بالفساد والانتهازية كما تعرضت لدور الحركات الأصولية في ممارسة العنف، والإرهاب، وتحميلها مسؤولية الأزمة الأمنية في الجزائر في التسعينات، وبذلك استطاعت الروائية الجزائرية التطرق لهذه العوالم التي احتكرها الخطاب الذكوري، واعتبرها ضمن المقدس الذي لا يجوز اختراقه أو تناوله لأنه مرجعية لسلطته وهيمنته على المرأة. وعليه آثرنا البحث في تجليات المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية، واخترنا مجموعة من الروايات كمدونة تستجيب لتشكيل خطاب تقويض المقدس والمدنس في ثنايا نصوصها، وهي مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق، والمتمردة لمليكة مقدم، وبوابة الذكريات لآسيا جبار.

ومن هنا كانت الإشكالية المؤسسة للعمل على النحو التالي:

✓ في الخطاب السردي النسوي الجزائري حضر الجسد كمحور هام شكلته الخلفية الإيديولوجية للروائيات، حيث يعد الحديث عنه بمثابة خرق للمقدس الاجتماعي والثقافي الذي يهemin عليه الفكر الذكوري، فكيف تمكنت الكاتبة النسوية الجزائرية من

اختراق قدسية الجسد الأنثوي؟ وماهي تمثلات هذا الجسد المتحرر في النصوص
السردية محل الدراسة ؟

✓ استفادت الروائيات الجزائريات من فكر ما بعد الحداثة الذي يدعو إلى كسر القوالب
الجاهزة، ونبذ التتميط، والإعلاء من صوت الهامش، فإلى أي مدى استطاعت الرواية
النسوية الجزائرية مراجعة التصورات الثقافية الشاملة؟ وماهو موقف الكاتبة الجزائرية
من المقدس بمؤسساته الاجتماعية، والدينية، والسياسية القائمة ؟

✓ كيف تمكنت الرواية النسوية الجزائرية من التشكيك في الخطابات الإيديولوجية
الذكورية التي تستند إلى المرجع التاريخي لتكريس سلطتها على المرأة والرجل على
سواء؟

✓ هل محاولة الروائية الجزائرية تقويض المقدس وتدنيه هو محاولة لتشكيل نص
سردى مختلف؟ أو هي مجرد تقويض لسلطة الرجل ومرجعياته الرمزية.

وتروم هذه الدراسة الوقوف على قضايا المقدس، والمدنس في الرواية النسوية
الجزائرية، وذلك من خلال الحفر في العوالم المتحررة للمرأة (الجسد والعلاقات الجنسية،
الدين ومؤسساته الفقهية، السياسة خطاباتها الإيديولوجية والأبوية)، كل هذا من أجل
تقويض المؤسسات الأبوية التي تتخذ من المقدس أداة لتكريس الهيمنة والسلطة على المرأة،
فتمكنت الرواية النسوية الجزائرية من التمرد على البنى الاجتماعية والسياسة، والدينية
لتحقيق استقلالها الأنطولوجي خارج مفاهيم البراديعم الذكوري وبالتالي تقزيم دورالآخر /
الرجل ، من خلال تبني خطابات ما بعد الحداثة ومفاهيم الحركة النسوية التحررية.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، ومقولات النقد النسوي للكشف عن
تمظهرات المقدس والمدنس في الخطاب السردى النسوي الجزائري من خلال المدونات قيد

الدراسة، وفي سبيل ذلك جاءت بنية البحث كالاتي: مقدمة طرحنا فيها الإشكالية الأساس، وأهداف البحث المرجوة، ثم فصل تمهيدي تعرضت فيه إلى مفهوم المقدس والمدنس، إذ تتشكل أمام الإنسان مجموعة من البنى والمنظومات تمثل تمظها أنطولوجيا للأنساق الدينية والثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولا تكتسب هذه المنظومات أي شرعية وجودية إلا باعتناق السواد الأعظم لها، وبذلك يصنع الإنسان ثنائياته الخاصة كالمقدس والمدنس، انطلاقاً من شعوره الكينوني نحو ما ينظر إليه بنوع من الهيبة، والوقار، ثم تطرقنا إلى علاقة المقدس والمدنس بالرواية النسوية العربية ذلك أن اختراق الروائية للمقدس والتمرد على كل مرجعياته علامة فارقة في السرد النسوي، وانطلاقاً نحو تبني المقولات النسوية التحررية التي تقوم على تجرأ الكاتبة على الخوض في غمار المقدس منتهكة خصوصياته، وما تحمله هذه الجرأة النسوية من دلالات ذات أبعاد إنسانية وايدولوجية وسياسية واجتماعية، وفكرية في سبيل تخليص المرأة من عقدة الفكر الذكوري، ونيل حريتها الذاتية والخارجية كل ذلك ضمن مشروع الكتابة النسوية الذي تبنته المرأة الجديدة. كما يدخل هتك الروائية لعوالم المقدس الذي يعتبر فقها ذكوريا لا يحق للمرأة التدخل فيه ضمن استراتيجية مشروع التجريب الحداثي في الكتابة النسوية الروائية، فاستمدت الروائية من الفكر النسوي أفكارها الحداثية التحريرية لتحاول تأسيس خطابها النسوي المختلف الذي يعيد قراءة الماضي من أجل فهم الحاضر، وبناء المستقبل، وذلك عبر تقويض المفاهيم الأبوية واخضاعها للمساءلة، محاولة إيجاد مكان في هذا العالم يؤمن بالعدالة بين الرجل والمرأة، متوسلة اختراق المحظورات للتحرر من برائن الثقافة الرمزية الذكورية. وبذلك تمكنت الكاتبة النسوية من الاستفادة من مرتكزات الحداثة والنسوية التي تنشد التحرر عن طريق كسر الثوابت والعادات والتقاليد، فأصبح منجزها السرد في حد ذاته انتهاك للمقدس، وبالتالي لا يمكن أن نفصل بين حمولة الخطاب الروائي النسوي الإيدولوجي، وبين تنظيرات الحركة النسوية، وأفكارها التحررية على مختلف الأصعدة والمجالات التي تحاول توظيف قضية المرأة

كمحور أساسي في الدعوة إلى النضال النسوي من أجل التمكين للمرأة اجتماعيا وفكريا وثقافيا واقتصاديا وسياسيا، وأصبحت الرواية النسوية لا تعترف بالثابت، والمركز في الكتابة، بل شككت في البنى الثقافية والرمزية التي لطالما وظفها الفكر الفحولي لشرعنة سطوته وجبروته، فلقد هيمنت شروط الوعي الذكوري وجمالياته على تاريخ الكتابة العربية التي جعلت الرجل محور بنيتها، ومن ثم أساس الثقافة فيها، وهذه الثقافة الذكورية هي التي اتخذت من الفكرة القضيبية الأساس في تنظيم علاقات المجتمع المختلفة واضطهاد الآخر المرأة، فكتابة المرأة العربية التي تخترق عالم المقدس تحاول من خلالها تطويقه لما يخدم قضاياها، وتحقيق تطلعاتها، فالإبداع النسوي أصبح يتجاوز الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة إلى الفروق الجندرية التي يكرسها المجتمع سلوكيا واجتماعيا وثقافيا وتربويا فقد أصبح الجندر من المفاهيم والمقولات النسوية الذي تمحورت حوله مختلف الدراسات والخطابات التحررية النسوية: السياسية والاقتصادية والبيولوجية والطبية والنفسية والعلوم الطبيعية والقانونية والدينية والتعليمية، والأدبية والفنية وفضاءات العمل، والتوظيف والاتصال والإعلام والتراجم والسير الذاتية، وبذلك ارتبط الإبداع النسوي بقضية الجندر الذي أصبح يخدم تطلعات الكاتبة في تبني مواقف الاختلاف والخصوصية في نصوصها الإبداعية السردية، واختراقها للمقدس والمحرم فهي ترى أن المنظومة الأبوية، ومؤسساتها الرمزية هي التي أسست مفاهيم المقدس نقيضا لها، مما يؤكد استحضار المقدس والمدنس في سياق التمرد عليه أو تقويضه لأنه لم يراع حاجات الأنثى، وتطلعاتها، وأنه يكبل المرأة بقيود وحواجز كثيرة.

إن كتابة المرأة أصبحت صادمة لكل الأنساق المحافظة والتي يحتويها المقدس، فهي تحاول التحرر بوعي منها من كل قلاع اللغوس الذكوري المهيمن فتجربتها الإبداعية تصدر عن طريق الوعي الكتابي الذي يرى تخليص الذات من تماهياها بالخطاب السائد، فالنص ينبع أولا من الهم الذاتي، ومن رغبة الذات الكاتبة في التحدي والوقوف خارج نسق

المجتمع الأبوي، وتحرير ذاتها من معايير التجربة النسقية المفروضة عليها، فتمكنت الروائية العربية ومن بينها الجزائرية من اختراق المقدس والمدنس بدافع إبداع وابتكار طريقة واعية جديدة في الكتابة تستطيع من خلالها خلخلة المرجعيات الفكرية، والثقافية المتحكمة في البنية الاجتماعية التقليدية، وزعزعت الثوابت التي يؤمن بها المجتمع الذكوري، والتي لا تمثل في الحقيقة إلا منظومة شفونية، وجب تعريتها وفضحها، وتفكيكها ثم إعادة قراءتها بعيدا عن عوالم المنع والحظر، ذلك أنها تقوم على الأنساق الاجتماعية والثقافية والأدبية، وسؤال متجدد يعيد النظر في الثابت والمألوف والمقدس، لذلك فالحدثة في جوهرها هي اختراق دائم للمحظورات، وهتك متواصل للأعراف والتقاليد، فهي التأسيس لإبداع خارج النسق السائد.

ثم إلى مفهوم الأدب النسوي، بالإضافة إلى التطرق إلى إشكالية مصطلح الكتابة النسوية بين الرفض والقبول كمصطلح زئبقي غير ثابت في الساحة النقدية العربية، ثم مراحل الأدب النسوي في الوطن العربي.

ثم تلاه الفصل الأول: المعنون بالجسد الأنثوي بين المقدس والمدنس في الخطاب السردي النسوي الجزائري، فقد دعت الرواية النسوية الجزائرية إلى الاحتفاء بالجسد الأنثوي، والكشف عن زيف المفاهيم المركزية التي اختزلت وجود المرأة وكيانها في الجسد، وسيجته بنواميس المرجعيات الذكورية، فأصبح الجسد الأنثوي معيارا أساسيا يكرس من خلاله النظام الاجتماعي والثقافي الهيمنة الذكورية وذلك من خلال التمييز البيولوجي بين الجنسين، أي بين الرجل والمرأة، وبالتحديد بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي وبذلك محاولة إقصاء والحط من قدر الجسد الأنثوي من قبل ذلك الإرث الرجعي بروافده ومصادره المختلفة الذي شكل رأسمال الفكر الذكوري كما أن ثمة نظرة أخرى للأنثى وهي المرتبطة بالرغبة بوصفها

انعكاس لرغبة ذكورية ذات جانب واحد قائمة على تفخيم الأنا الذكورية، واعتبارها مجرد أداة لمتعة الرجل أو سلعة للمتاجرة، والمضاجعة وإشباع غرائزه الجنسية.

كما كان الفكر النسوي يسعى إلى نمط مغاير من الكتابة المتحررة تمكن الجسد الأنثوي من تقويض دأب عليه النسق اللغوي الذكوري من اعتماد أيديولوجية تصور له أدواته اللغوية على أنها الأكثر حضوراً، وقد اتخذت النسوية من موضوع المرأة محور الصراع مع الثقافة وسلطتها الرمزية السائدة، وبذلك كانت الدعوة إلى الاهتمام بالكتابة النسوية التي تتناول موضوعات المرأة، وكل ما يتعلق بها فكراً وجسداً. فكتبت المرأة بجسدها لتقويض البراديجم الذكوري القائم على الهيمنة الثقافية، واللغوية التي مارسها على الجسد الأنثوي، ومن الفكر النسوي الغربي انطلقت ثورة تحرر الجسد الأنثوي، وارتبط الجسد في الخطابات النسوية بمغامراته وعلاقاته الحميمية فبرز الاحتفاء بالجسد في الأدب النسوي كثيمة استطاعت الرواية النسوية أن تخترقه وتخوض في غمار قدسية ما يسيجه من قبل المنظومة السائدة، إذ احتلت هذه التيمة المرتبة الأولى في معظم الكتابات الروائية لما حملته من تجاوزات واختراقات للمألوف وللعوالم المعتمدة من حياة المرأة، وأدركت الكاتبات النسويات قدرة الجسد الأنثوي على خرق النسق الثقافي الذكوري، وتجاوز كل أعرافه وقيمه بكل جرأة، مما جعل منجزاتهن السردية توظف هذه الطاقات الجسدية والجنسية، والحميمية بكل ما تحتويه من مفاتن ومشاعر لتقويض كل القيم الذكورية، وهكذا تحول مفهوم الجسد عند المنظرات للكتابة النسوية إلى رؤية ثقافية وإيديولوجية، يجدر تأسيسها من جديد وفق مقولات الفكر النسوي الجديد، من شأنها إنصاف حضور المرأة كفكر وكتابة، وفق مركزية الجسد.

وبذلك أصبح الجسد الأنثوي بحساسيته وخصوصيته الثقافية والرمزية في الكتابة النسوية المكون الرئيسي لذات الخطاب وهويته، فإذا كانت التجربة الأنثوية الخالصة أبرز

ملاحم الكتابة النسوية، فإن الجسد الأنثوي هو الملهم الرئيسي للكتابة عند المرأة، فالوعي الأنثوي بالحقائق حول جسد المرأة يدفع بها بالضرورة إلى أن تكتب عنه.

وفي الخطاب السردي النسوي الجزائري حضر الجسد كمحور هام شكلته الخلفية الإيديولوجية للروايات، حيث يعد الحديث عنه بمثابة خرق للمقدس الاجتماعي والثقافي الذي يهemin عليه الفكر الذكوري، فقد كان يصنف داخل البنية الاجتماعية جريمة أخلاقية، ويدخل ضمن الموضوعات المحرمة والعوالم المعتمة للمرأة التي يعتبر التطرق إليها تهديد للقيم الأخلاقية. ففي حضرة الجسد يصبح الخطاب السردى معادلا لغويا لحالة الجسد المتحرر، حيث تتخذ اللفظة بعدا دلاليا وتتحقق الوظيفة الشعرية للغة، فاخترقت الرواية الجزائرية المقدس الجنسي بتناولها لموضوع الجسد حيث حاولت اكتشاف ذاتها واكتشاف عالمها الخارجي من خلال تمتعها بسلطة الخطاب، والقدرة على الإنتاج والاختراق والإبداع.

إن الكتابة عن الجسد تعد من المحظورات التي تؤرق ضمير الكتابة، فتدخل ضمن عوالم المرأة الممنوعة والمحرمة، فالكتابة عن العلاقات الجنسية والحميمية في سماتها الجسدية محفوفة بالمغامرة، وتحيط بها النواهي التي تأسر الجسد الأنثوي في ظل المنظومة الذكورية القامعة، وقد انضوى تحت هذا الفصل المعنون بالجسد الأنثوي بين المقدس والمدنس في الخطاب السردى النسوي الجزائري مبحثان، تناولنا في المبحث الأول: تدنيس الجسد الأنثوي خارج مؤسسة الزواج الشرعية، فتعرضنا إلى العلاقات الجنسية خارج رباط الزواج المقدس، أما في البحث الثاني فتعرضت إلى الجسد الأنثوي وتصارع القيم الأخلاقية والاجتماعية، وكيف يتم تدنيس قدسية هذا الجسد من خلال تلك المحظورات التي تتعارض مع القيم الاجتماعية كالزواج من الأجانب، واستعمال معاجم لغوية جنسية لا يتقبلها المجتمع الجزائري المحافظ. أما الفصل الثاني والمعنون بالخطاب السردى النسوي وتقويض المقدس الدينى تنطلق النسوية في علاقتها مع الدين من محاولة الكشف عن التحيز الذكوري

الكامن في ثنايا المعتقدات والممارسات الدينية، وتسعى إلى إعادة صياغة هذه المعتقدات للتححرر من وجهة نظرها من هذا التحيز المهيم على الدين، فإذا كانت النسوية ينظر إليها على أنها "كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة، واستجواب، أو نقد، أو تعديل النظام السائد الذي يجعل الرجل هو المركز وهو الإنسان، ويجعل المرأة جنسا ثانيا أو آخر في منزلة أدنى، فتفرض عليها حدود وقيود، وتمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء، فقط لأنها أنثى، لتبدو الحضارة في شتى جوانبها انجازا ذكوريا خالصا يؤكد سلطة الرجل، أو هامشية المرأة، وخضوعها له.

ونظرت النسوية إلى المؤسسات الدينية على أنها إحدى العوارض الذكورية التي تقف دون تطور المرأة بل تساهم في شرعنة حصارها وتغييبها فكريا وثقافيا وجسديا مما أدى إلى نشوء حركات نسوية تحررية ترفض المفاهيم المركزية، والاعتقاد بأن الدين قد تشكل عبر الزمن من زاوية رؤية رجولية، فضلا عن التنديد بأساليب، وأشكال هذه الهيمنة ووسائل القهر، وهنا توجه الانتقادات إلى المنظومة الدينية في المجتمعات العربية المحافظة، وتطرح النسوية فكرا نقديا متشددا للخطاب الديني من منطلق الكشف عن التحيزات الذكورية في ثنايا المعتقدات والممارسات الدينية، وقد عرفت الحركة النسوية الغربية ظهور اتجاهات وتيارات اهتمت بالدعوة إلى إعادة تأويل النصوص الدينية بعيدا عن الإرث التفسيري الذكوري، أو ما أطلق عليه نقد الهرمنيوطيقا الدينية. وقد ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث، المبحث الأول جاء بعنوان تجاوز المعتقد الديني والمساس بقدسيته: استتبقنا فيه النصوص السردية في المدونات الثلاثة للوقوف على تقويض الروايات للمعتقد الديني المتعلق بالعقيدة الإسلامية، ورموزها المقدسة التي تشكل جوهر العقيدة في المنظومة الدينية ذلك أن أي اختراق لهذه المعتقدات قد يؤدي بصاحبه إلى الكفر والردة عن الإسلام، أما المبحث الثاني فعنوانه بالحجاب بين المقدس الفقهي والرفض النسوي: تناولنا فيه المقاربات النسوية لفريضة الحجاب، وذلك من خلال موقف الروايات من هذه الشعيرة الإسلامية، وهو

موقف ينبع من الإيديولوجية النسوية للكاتبات الرافضات للحجاب باعتباره -وفق المقاربة النسوية- مصدرا للتضييق على المرأة، وتغييبها جسديا وثقافيا واجتماعيا، كما نظرت بعض الروائيات للحجاب نظرة استهزاء وسخرية كما في رواية بوابة الذكريات لآسيا جبار، وجاء المبحث الثالث بعنوان الأوامر الشرعية بين البوح بشرب المسكرات والفضاء المدنس: أين وقفنا على الاستهتار بأحكام الشريعة الإسلامية وعدم الالتزام بأوامرها ونواهيها، بل وإظهار الجرأة في تناول المسكرات وارتياح الأماكن المحرمة، في حين كان المبحث الرابع بعنوان الشعائر الدينية بين قدسية الفروض الشرعية والتهاون في أدائها. أين تتجاوز الرواية النسوية الجزائرية قدسية هذه الفروض بكل جرأة وتهاون.

أما الفصل الثالث والمعنون بالسياسي بين السائد السلطوي والرفض النسوي، فقد حاولنا الوقوف على تقويض الخطاب السياسي والتشكيك فيه من طرف الكاتبة الجزائرية متجاوزة مفاهيم المنظومة الأبوية كشكل من أشكال النظام السياسي بكل مؤسساته الرمزية، فقد ارتبط الخطاب السياسي بالمنظومة الفكرية الذكورية باعتبارها تحمل بعدا مركزيا يتمظهر في مؤسسات السلطة الهرمية التي تركز للهيمنة في كل المجتمعات، وقد تمكن الخطاب السردى النسوي الجزائري من اختراق عوالم السائد السياسي بكل بمؤسساته وتوجهاته الإيديولوجية، وكشف عن صور من التقاطب، والتناظر بين السلطة السياسية، وماتمارسه من قمع وتعسف وبين المثقف وما يعيشه من اضطهاد. فأصبح المثقف رهين السلطة السياسية حبس قوانينها لا يخرج عن أسوارها، وهذا ما اضطره إلى الكتابة بلغة مشفرة ينتقد فيها واقعه، ويفضح كل الممارسات المسكوت عنها التي يعيشها، وتمارس عليه لإسكاته واخضاعه. فأخذت الكاتبة الروائية تقتحم قلاع الخطاب السياسي الرسمي، وغير الرسمي وتكسف عن طبيعة السلطة، وتنتقد أشكالها المهيمنة وأفكارها الشمولية وخطاباتها الشفوية فكان ذلك تحديا للممنوع وما يرتبط به من قيود تفرضها السلطة السياسية.

كما تعرضت إلى كل أشكال التيارات الأصولية المتشددة التي شكلت تهديدا مباشرا لوجودها وكيونتها وفكرها النسوي المتحرر وبذلك تجاوزت الكاتبة النسوية في رواياتها مرحلة المقدس السياسي إلى اختراق الممتع السياسي الفكري المتمثل في الفكر الأصولي بتجلياته العنيفة ايدولوجية وممارسة، كما تناولت العنف السياسي والإرهاب الذي مارسه الجماعات المسلحة وحاولت تعرية منظومتها الفكرية في اقضاء الآخر باسم الخطاب الديني الذي كانت الرواية النسوية تعتبر فيها المرأة ضحية له فتم تصويرها كضحية للفكر الأيديولوجي المتطرف، والذي كان يمارسه التيار الأصولي في الجزائر مع بداية التسعينات ثم اقصاؤها بالقتل على يد المتطرفين، فتظهر في عالم مليء بالعذاب تحاول أحيانا التمرد عليه ويقف الرجل خلف قهر المرأة متخذاً كل مؤسسات الاضطهاد الفكري والثقافي وقد تفرع هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول كان بعنوان: التشكيك في شرعية الخطاب السياسي للسلطة بعد الاستقلال وفيه وقفنا على موقف الرواية النسوية الجزائرية من السلطة السياسية ومنظومة الحكم في الجزائر بعد الاستقلال، كما حاولت تقويض الشرعية الثورية التي كان يختفي وراءها بعض الانتهازيين في الحزب الحاكم ممثلاً في حزب جبهة التحرير الوطني، أما المبحث الثاني فكان بعنوان: الخطاب السردى النسوي الجزائري، وتعرية أنساق العنف والتطرف أين تم التطرق إلى موقف الخطاب السردى النسوي الجزائري من الأزمة الأمنية التي عرفت الجزائر، وهو موقف يحمل بعداً إيديولوجياً ضد الحركات الأصولية، وتحميلها مسؤولية العنف، والإرهاب، بالإضافة إلى تحميل السلطة القائمة جزءاً من المسؤولية من خلال تراكم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في البلاد دون إيجاد حلول جذرية لها مما غذى التطرف والإرهاب، أما المبحث الثالث فعنون بتقويض المؤسسة الأبوية وقدسيتها: حللنا فيه موقف الروايات الجزائريات من النظام الأبوي السائد، واتهامه بالعنصرية والتحيز للرجل وإقصاء المرأة، فهو نظام قائم على القهر والاستبداد في نظر الروايات الجزائريات أما خاتمة البحث فتناولت أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة من

خلال مقاربة المقدس والمدنس في الرواية النسوية الجزائرية عبر تحليل الروايات: مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق، والمتمردة لمليكة مقدم، وبوابة الذكريات لآسيا جبار، وقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج:

1. استفاد المشروع السردي النسوي الجزائري من فكر ما بعد الحداثة الذي يدعو إلى كسر القوالب الجاهزة، ونبذ التمييز والإعلاء من صوت الهامش كما سعى إلى مراجعة ثقافية شاملة لتغيير الصور النمطية الشائعة حول المرأة، وهي صورة سلبية تفننت الذهنيات الذكورية خاصة، والبنى الثقافية السائدة عامة في نسجها كما استفادت من التفكيكية، والتي تدعو إلى تفويض اليقنيات والتشكيك فيها وخلخلة مفاهيم السلطة والمعرفة، فرحن ينتقدن المؤسسات السياسية والدينية والاجتماعية، كما أعدن قراءة التاريخ الجزائري للكشف عن الأنساق المضمره التي تحكمت في إنتاجه، وذلك قصد تفويض كل الخطابات الإيديولوجية التي تستند إلى المرجع التاريخي لشرعنة سلطتها على المرأة والرجل على حد سواء.

2. لقد هيمن الجسد على الكاتبات النسويات الجزائريات، وكان محور الأعمال الإبداعية، لأنه يمثل الذات بكل حمولتها المادية والمعنوية، ولقد ركزت عليه الروائيات من أجل استعادته وتحريه من بوتقة المفاهيم الذكورية، فقد أدركن أن استعادة الحرية مرهون بتحريم الجسد الأنثوي، فقلبت موازين التقديس والتدنيس، حتى أصبح الجسد المحجوب مكشوفاً؛ فالكشف لم يعد خطيئة بقدر ما صار تحرراً، وكان تناولهن للجسد الأنثوي، تمرداً على القهر النفسي والاجتماعي الذي عاشته المرأة في ظل المرجعيات والمفاهيم الأبوية، إلا أنه أعلن ثورة إباحية، وذلك عندما أخذت تفصل في علاقاته الشبقية تفصيلاً غير مسوغ بدعوات التحرر والرفض، لأن الإيغال في هذه العلاقات الجنسية، أخذ المتلقي إلى غير ما سعت إليه الروائيات الجزائريات، وجعلته أدباً إباحياً شاذاً بعيد عن مفاهيم الحرية النسوية، وجاءت تمظهرات الجسد الأنثوي في المدونات الثلاثة بين

العلاقات الجنسية الميكانيكية، وبين العلاقات الحميمية والعاطفية إلى تجاذب الجسد الأنثوي بين القيم الاجتماعية والثقافية.

3. حملت الرواية النسوية الجزائرية قضايا ذات حمولة إيديولوجية، فقد تطرقت لمواضيع، أقل ما يقال أنها محظورات ومدنسات باعتبارها خروج عن المقدس بمرجعياته، وأنساقه المختلفة، وعلى رأسها العلاقات الجنسية كنوع من التحرر الجنسي، وكنوع من تقويض القيم، والغزو الثقافي للمجتمع الجزائري، وهذا بالضبط ما تحاول الحداثة الغربية تكريسه من خلال خطاباتها والتي وجدت في الروايات النسوية الطريق المعبد لذلك، فجعلت من الحرية الجنسية وتحرير الجسد الأنثوي من قيود المؤسسة الزوجية الشرعية، وخلخلة مفاهيم المنظومة الأبوية ومن ورائها المؤسسات الدينية، حجة لاستغلال الصوت الروائي النسوي لتمير سمومها وإباحيتها، وهدم المقومات القيمة للأسرة الجزائرية.

4. سعت الروائية الجزائرية إلى تقويض المرجعيات الدينية من خلال التشكيك في الرموز الدينية أو رفض ممارسة الشعائر وعدم الالتزام بها، وهذا ما كانت تدعو إليه المقاربات النسوية الغربية في تعاملها مع المنظومة الدينية، واعتبارها متحيزة للرجل وقامعة للمرأة، وعليه فلا بد من إخضاعها للقراءة تفكيكية، ثم إعادة بناء منظومة دينية نسوية تتوافق مع مصالح المرأة، وحريتها.

5. استطاعت الرواية النسوية الجزائرية وبكل جرأة أن تقف ندا للخطاب السياسي الأصولي المتطرف، الذي كان يشكل تهديداً انطولوجياً، وإيديولوجياً للأنثى المثقفة في الجزائر خاصة مع اشتعال فتيل العنف والعنف المضاد فيما عرف بالعشرية السوداء. فحاولت الرواية النسوية تعرية منظومة الفكر الرجعي لهذه الحركات المتشددة التي تركز القمع، وتستخدم الفتاوى المتشددة فزاعة لخنق الصوت النسوي المناهض لاحتكار الحقيقة في تأويل النصوص الدينية لإقصاء المرأة، والهيمنة عليها كما اتخذ الخطاب الروائي النسوي الجزائري موقفاً رافضاً من الأصولية كشكل من أشكال السلطة السياسية والدينية، والتي

سعت لفرض الحجاب على المرأة الجزائرية، وفرض الرقابة الدينية عليها، فتمردت الروائية في المدونات المدروسة، وجاء تمرداها من أجل التحرر من إيديولوجيات هذه الحركات الأصولية، فرفضت ارتداء الحجاب، وملاحقة النساء غير المحجبات إلى حد الاعتداء عليهن.

6. كان الوعي السياسي لدى الروائية الجزائرية في نقدها للمؤسسات السياسية الذكورية، وعيا نسويا متشددا، وجاء ليخاطب القضايا الحقيقية للواقع الجزائري المأزوم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وهو بناء مؤسسات سياسية على واقع اجتماعي صلب يكون وضع المرأة فيه محوريا ومهما، وأن تخرج من شرقة القرارات الذكورية.

7. تناولت الرواية النسوية الجزائرية في الجانب السياسي، الهيئات التي تشترك فيها السلطة السياسية والدينية، بحيث تحاول تفكيك سلطتها القائمة على الدين، لكن فيما يخدم حرية المرأة التي تسعى إليها، كما يظهر جليا في مؤسسة الانتخاب في رواية مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق التي سعت فيها الروائية إلى تعرية الفكر الأصولي في فرض سلطته على الساردة وإلغاء حرية اختيارها.

8. ناقشت بعض النصوص السردية النسوية الجزائرية كثيرا من القضايا الاجتماعية والسياسية التي ينظر إليها نظرة دينية، فالمجتمع والسياسة، والشريعة تشكل منظومة شاملة، لذلك فالروائية في بعض حالات انتقادها للنظام الأبوي كانت تسعى إلى رفض البنية الدينية للخروج من هيمنة السلطة، والانعتاق منها.

9. لم تقتصر الرواية النسوية الجزائرية في تناولها لقضايا المقدس والمدنس على شكل واحد، فقد كانت بعض النصوص الروائية تتضمن أكثر من ضرب من أضرب المقدس والمدنس، بحيث يلتقي السياسي مع الديني، أو السياسي مع الاجتماعي أو الديني مع الاجتماعي، والسياسي في رواية نسوية واحدة.

Abstract:

Novel literature is one of the most prominent literary genres practiced by Arab women writers. They have used it as a window for self-expression and critique of the other, often embodied in the figure of a man who represents a dominant central system that venerates all social, cultural institutions as being subject to its authority, while relegating women to a subordinate, marginal position. This has given rise to a symbolic culture that oppresses women, physically, culturally, and socially. Examining the historical symbolic structure that has shaped the image of women in the male-dominated mentality, one can observe that women are portrayed as a different, weaker gender, which the male system strives to exclude from all its hierarchical institutions. These underlying beliefs primarily stem from the idea of marginalizing and suppressing women in favor of building the male's personal power, dominance over history, and control over social, cultural, and symbolic institutions. Consequently, women are depicted negatively, with a subordinated status that lacks the concept of woman as a human being.

Arab women writers have not remained passive in the face of the exclusion and suppression imposed on them by patriarchal social and cultural structures. Instead, they have drawn from Western modernist thought through feminism. Feminism has emerged as a literary movement in Arabic narrative, allowing Arab women novelists to reflect their oppressed social, cultural, and political realities. Feminism is an intellectual movement through which women challenged the institutions of the male-dominated system and its central authorities. Gender, as introduced by Simone de Beauvoir in her book "The Second Sex," served as a key concept in dismantling male-oriented values and the subsequent marginalization of women. Arab women writers have effectively employed deconstruction in their creative and narrative works, exposing the

practices of the patriarchal system in traditional Arab societies. They penetrated the sacred and profane spheres by deconstructing male narratives and undermining institutions that had long sanctioned male dominance over women. Thus, feminist literature has evolved beyond being just a narrative space for female authors to express themselves; it has transformed into a discourse that challenges sacred boundaries of gender, politics, and religion that were imposed on women.

In the early 1950s, Arab literary scene, especially in the realm of novel writing, witnessed the emergence of female authors who were influenced by Western literary achievements. These writers distinguished their narratives with themes of resistance and rebellion, akin to figures such as Colette Khoury, Nawal El Saadawi, Ghada Al-Samman, and others. Their writing boldly delved into the forbidden realms of social, cultural, and religious structures. They aimed to unveil the oppression exerted by the patriarchal system through its various references, confining women to the role of the second sex, ensnared in various forms of restrictions and exclusion.

A researcher in the archaeology of Algerian feminist literature finds that Algerian women writers have followed the path of Arab female authors who reject the dominant social and cultural order. They have employed writing as a means to disrupt the patriarchal norms prevalent in Algerian society. They endeavored to expose the hidden, desecrate the sacred, and challenge the concepts of the hierarchical system that privileges men, while excluding women from participation and decision-making. Algerian women writers have employed bold narrative language to expose various forms of male authority and dominance. They have utilized deconstruction as their primary tool to break free from the clutches of society and its patriarchal institutions that have suppressed their rights. This deconstruction challenges all the sacred concepts

that men have historically employed to exert control and dominance over women.

These women writers have recognized that their freedom and emancipation lie in reclaiming their bodies, which have long been held captive within the strongholds of male-oriented concepts, viewing women as mere vessels of desire and pleasure, into which men emptied their lust and primal desires without regard for women's feelings and individual existence. Algerian women writers have also questioned the concepts of the religious establishment, which they consider biased in favor of men and serving to exclude and marginalize women. They have criticized the imposition of concepts such as veiling and control, viewing women as symbols of sensuality and sin. These writers have sought to undermine the political discourse of power after independence, accusing political institutions of corruption and opportunism. They have also addressed the role of fundamentalist movements in perpetuating violence and terrorism, holding them responsible for the security crisis in Algeria in the 1990s. Through their narratives, Algerian women writers have managed to address these realms that had long been monopolized by the male discourse, considered sacred and off-limits for discussion, as they served as references for male authority and control over women.

In light of these considerations, we have explored the manifestations of the sacred and the profane in Algerian feminist literature. We have chosen a set of novels that collectively form a discourse aimed at undermining the sacred and the profane within their texts. These novels reflect a spirit of rebellion, as seen in "Mood of an Adolescent" by Fadila Al-Farouk, and "The Rebel" by Malika Mokadem, and "The Gateway of Memories" by Asia Jabar.

The research question of this study is framed as follows:

-
- ✓ In the Algerian feminist narrative discourse, the body is present as an important axis formed by the ideological background of the female novelists, as talking about it is considered a violation of the social and cultural sanctity that is dominated by male thought. So how was the Algerian feminist writer able to penetrate the sanctity of the female body? What are the representations of this liberated body in the narrative texts under study?
 - ✓ Algerian female novelists benefited from postmodern thought, which calls for breaking ready-made templates, rejecting stereotyping, and elevating the voice of the margins. To what extent was the Algerian feminist novel able to review comprehensive cultural perceptions about women? What is the Algerian writer's position on the sacred and its existing social, religious, and political institutions?
 - ✓ How was the Algerian feminist novel able to question the masculine ideological discourses that rely on historical references to establish their authority over women and men alike?
 - ✓ Is the Algerian novelist's attempt to undermine and desecrate the sacred an attempt on her part to form a different narrative text? Or is it just an undermining of the man's authority and his symbolic references.

This study aims to explore the issues of the sacred and the profane in Algerian feminist literature by delving into liberated aspects of women's lives (including the body, sexual relationships, religion and its legal institutions, political discourse, and parental ideologies). The objective is to subvert patriarchal

structures that use the sacred as a tool for dominance and power over women. Algerian feminist literature has rebelled against social, political, and religious structures to achieve ontological independence beyond male paradigms. It focuses on centralizing the female perspective by adopting post-modernist discourse and feminist liberation concepts.

The study employs a descriptive-analytical methodology and utilizes feminist criticism to uncover the manifestations of the sacred and the profane in Algerian feminist narrative. The research examines a selected set of novels under investigation. The research structure is as follows: introduction, where the main research question is presented, along with the desired objectives. It then proceeds with a preliminary chapter, discussing the concepts of the sacred and the profane. These concepts represent an ontological manifestation of religious and cultural norms in the society in which individuals live. The sacred and the profane are constructed based on the majority's adherence to these norms, which makes individuals develop their own binaries, including that of sacred and profane.

The study also explores the concept of feminist literature and the stages of its development, including the themes addressed in each stage. It highlights how feminist literature evolved, particularly with Western modernist influences and feminist movement ideologies. The research then delves into the problem of feminist literature in Arab criticism, with some scholars questioning its terminology and acceptance in the Arab literary scene.

Finally, the study investigates the relationship between the sacred and the profane and Arab feminist literature. It argues that the penetration of feminist literature into the sacred and the rebellion against all its references are significant markers in feminist storytelling. This is a stepping stone towards

embracing feminist liberation concepts, enabling female authors to venture into the sacred's uncharted territory. It breaks its exclusivity and reimagines its implications on human, ideological, political, and social levels. This feminist boldness aims to emancipate women from the entanglements of patriarchal thinking and secure their personal and external freedom within the framework of the feminist writing project adopted by the new woman. Algerian women novelists have drawn their contemporary liberation ideas from feminist thought, attempting to establish a distinct feminist narrative that reinterprets the past for a better understanding of the present and the construction of the future. They do so by subverting central patriarchal concepts and subjecting them to scrutiny, with the aim of creating a space that advocates gender justice, believing in equality between men and women, seeking to breach taboos to liberate themselves from the clutches of male symbolic culture.

The feminist author has managed to utilize the foundations of modernity and feminism, which seek liberation by breaking conventions and traditions. Her narrative has become an act of violation against the sacred in itself. Therefore, we cannot separate the ideological content of feminist literary discourse from the theories of the feminist movement and its liberation ideas on various levels and fields. The narrative can no longer be restricted by fixed and centralized ideas in writing. Instead, it challenges cultural and symbolic structures that have long been employed by male thinking to legitimize its dominance and authority over women.

The terms of male consciousness and aesthetics have dominated the history of Arab literature, making man the focal point of its structure and, consequently, the foundation of its culture. This male-oriented culture has placed a phallic idea at the core of organizing various societal relationships and oppressing the other, which is women. The writings of Arab women, especially those who venture

into the sacred, aim to confine and advocate for their issues. They strive to fulfill their aspirations as creative individuals and push forward the feminist cause that seeks to challenge difference and the uniqueness in their creative narrative texts. This involves breaking taboos and liberating themselves from the constraints of patriarchal thinking.

Feminine creativity has moved beyond the biological differences between men and women and has adopted gender concepts ingrained in society's behavior, social norms, culture, education, and literature. Consequently, feminist writing is intrinsically linked to gender issues, which it serves by adopting positions of diversity and individuality in its creative narrative texts. This involves penetrating the forbidden and challenging it because it does not consider the female perspective and shackles women with various constraints and barriers.

The heart of modernity lies in the continuous violation of norms and the ongoing desecration of conventions and traditions. It establishes a space for creativity that exists outside the prevailing narrative. This space rejects conventions that were formerly dominant and replaces them with the values of feminist liberation and post-modernist thought. Thus, feminism has become a vital driving force for the feminist narrative, challenging established norms and promoting female empowerment and liberation.

The first chapter of the study is titled "The Feminine Body Between the Sacred and the Profane in the Archaeology of Algerian Feminist Narrative Discourse." It delves into the celebration of the female body by Algerian feminist literature and the unveiling of the falseness of male-centric concepts that have minimized the existence of women within the body. These concepts have been confined within the framework of male-dominated references. The

female body has become a fundamental criterion through which the social and cultural system enforces male dominance, primarily through the biological distinction between genders, i.e., between the male body and the female body. This attempt to exclude and belittle the female body has been orchestrated by the male hegemony. It aims to maintain control by emphasizing this biological distinction, effectively marginalizing the female body. This has been perpetuated by the retrogressive legacy and its various sources, which have formed the capital of male thought. Additionally, there is another perspective of the female body associated with desire. It is seen as a reflection of a one-sided male desire that focuses on elevating the male self and regarding women as mere tools for male pleasure or commodities for trade, including sexual satisfaction.

The feminist thought aimed at a different pattern of liberated writing that allowed the female body to undermine what the male linguistic structure has traditionally regarded as the most prominent ideology. Feminism has placed the woman's issues at the center of the struggle against male culture and its dominant symbolic authority. This resulted in a call to pay attention to feminist writing addressing women's issues, both intellectually and physically. Women wrote using their bodies to undermine the male patriarchal cultural and linguistic hegemony that had marginalized the female body. From Western feminist thought emerged a revolution of liberating the female body in feminist narratives.

In feminist literature, the body has been associated with its adventures and intimate relationships. It has been celebrated as a significant theme that feminist narratives have managed to penetrate. This body-centered narrative has unveiled the everyday life of women and defied societal norms and values, specifically those imposed by male-dominated ideas. Thus, the concept of the body, as seen

in feminist writing, transformed into a cultural and ideological perspective. This perspective emphasizes the need to establish the female presence in thought and literature and redefines the centrality of the female body.

With its sensitivity and unique cultural and symbolic specificity, the female body has become a central component of feminist writing, forming the main identity and character of this discourse. If pure feminine experience is one of the main features of feminist writing, then the female body is the primary source of inspiration for women's writing. Feminine awareness of the realities surrounding a woman's body naturally compels her to write about it.

In Algerian feminist narrative discourse, the body appeared as a crucial theme shaped by the ideological background of female novelists. Discussing the body was considered a violation of the social and cultural sacred norms highly protected by male-oriented thinking. It was classified within the male-centric societal structure as a moral crime, and it entered the realm of forbidden topics and the hidden worlds of women. Addressing such topics was seen as a threat to moral values. In the presence of the body, narrative discourse becomes a linguistic counterpart to the liberated body's state, and words take on a new, symbolic meaning. Thus, Algerian female novelists managed to penetrate the sexual sacredness by tackling the theme of the body, attempting to explore themselves and their external world, all while wielding the power of narrative, the ability to produce, penetrate, and create.

Writing about the body is considered one of the taboo topics that troubles the conscience of writers. It falls within the forbidden and prohibited realms of women. Writing about sexual and intimate relationships, especially those with a physical dimension, is fraught with adventure and is surrounded by prohibitions that capture the female body under the oppressive patriarchal system.

In Algerian feminist narrative discourse, the body becomes a pivotal theme as shaped by the ideological background of female novelists. Discussing the body was considered a violation of the social and cultural sacred norms highly protected by male-oriented thinking. It was classified within the male-centric societal structure as a moral crime, and it entered the realm of forbidden topics and the hidden worlds of women. Addressing such topics was seen as a threat to moral values.

The feminist movement has critically viewed religious institutions as part of the male-centric structures that hinder women's development and contribute to their intellectual, cultural, and physical suppression. This has led to the emergence of feminist movements that reject central concepts and the belief that religion has historically been seen from a male perspective. Furthermore, they criticize the methods and forms of this domination and means of oppression. In this context, criticism is directed at the religious system in conservative Arab societies.

Feminism looks at religious institutions as one of the manifestations of male dominance that restrict women, leading to feminist movements aiming to liberate women from these constraints and reinterpret religious texts from a perspective that challenges the male-biased interpretations. Western feminist movements have given rise to various approaches that call for reinterpreting religious texts away from the male-centered interpretive tradition or what is known as the criticism of religious hermeneutics.

The Algerian feminist narrative discourse attempts to break down the barriers set by religious beliefs that govern women's lives. It aims to explore the female identity, the world outside the confines of religious teachings, and the power of narrative to produce, penetrate, and create. In this context, writers

have often challenged religious beliefs and symbols, even those at the core of Islamic doctrine, which are considered sacred.

Feminist novelists in Algeria have also tackled issues related to religious practices, such as the practice of wearing the veil (hijab), with some writers viewing it as a source of oppression that confines women both physically and culturally. In some cases, writers have even used satire and mockery to address this topic.

The feminist narrative discourse in Algeria does not stop at questioning religious beliefs and practices but also extends to the political sphere. Algerian female writers have attempted to challenge the male-dominated official and unofficial political discourse. They unveil images of conflict and contradiction between political power and the intellectual, social, and political oppression experienced by intellectuals. This conflict has resulted in writers adopting a veiled language that critiques the reality they live in, exposing practices that are often silenced and used to silence and subdue them. Female writers have ventured into the domains of official and unofficial political discourse and have refrained from adhering to the norms of power, criticizing its dominant ideologies and ambiguous speeches.

This challenge to the forbidden and the constraints imposed by political power signals a change in the traditional gender hierarchy. It challenges the status quo and raises important questions about the role of women in society, highlighting their intellectual and creative capacities and their determination to resist patriarchal systems and strive for equality and justice.

As well as experiencing all forms of extremist fundamentalist currents that posed a direct threat to its existence, identity, and its liberated feminist ideology, the feminist writer in her novels went beyond the phase of political and

patriarchal sanctity to penetrate the political and intellectual inaccessibility represented by the extremist religious thought with its violent ideological expressions and practices. She also addressed the political violence and terrorism practiced by armed groups and attempted to expose their intellectual system in the exclusion of others in the name of the religious discourse, in which the feminist narrative considered women victims of it and portrayed them as victims of extremist ideological thought, which was practiced by the fundamentalist movement in Algeria since the beginning of the nineties, and then their exclusion by killing at the hands of extremists. Thus, she appears in a world full of suffering, sometimes trying to rebel against it, with the man standing behind the oppression of women, taking all the institutions of intellectual and cultural oppression. This chapter branched into three sections: The first section was titled 'Doubting the Legitimacy of Political Discourse of the Authority after Independence,' in which we discussed the Algerian feminist narrative's stance on political power and the governance system in Algeria after gaining independence. It also attempted to undermine the revolutionary legitimacy, behind which some opportunists in the ruling party were hiding, represented by the National Liberation Front. The second section was titled 'The Algerian Feminist Narrative,' and it exposed the violence and extremism. It addressed the narrative's stance on the security crisis in Algeria, which carries an ideological dimension against fundamentalist movements, holding them responsible for violence and terrorism. It also attributed part of the responsibility to the existing authority due to the accumulation of social and economic crises in the country without finding radical solutions, which fueled extremism and terrorism. The third section was titled 'Undermining the Male Patriarchal System.' In this section, we analyzed the stance of Algerian female novelists towards the prevailing patriarchal system and accused it of racism, male bias, and the exclusion of women. It's a system built on oppression and

tyranny in the eyes of Algerian female novelists. Finally, in the conclusion of the research, we discussed the main results obtained through the approach of the sacred and the profane in Algerian feminist novels by analyzing the novels: 'Mood of a Teenager' by Fadhila Al-Farouk, 'The Rebel' by MalekkaMokadem, and 'The Gateway of Memories' by Asia Jabaar. We arrived at a range of results:

1. **Postmodernist Influence:** Algerian feminist narrative benefited from postmodernist thought, which encourages breaking away from preconceived molds, rejecting stereotypes, and raising marginalized voices. It aimed to comprehensively challenge and change the prevailing negative stereotypes of women that were perpetuated by patriarchal mindsets and general cultural structures. The narrative also utilized deconstruction to undermine conventional beliefs and questioned power and knowledge structures. It criticized political, religious, and social institutions and reinterpreted Algerian history to expose hidden patterns that governed its production, aiming to challenge all ideological discourses relying on historical references to legitimize their authority over both men and women.

2. **Emphasis on the Female Body:** The body was central to Algerian feminist writers' creative work as it represents the self in both its material and moral aspects. Writers focused on reclaiming and liberating it from the crucible of male concepts. They recognized that freedom was tied to liberating the female body. The revelation of the veiled body signified a transformation in cultural norms, making disclosure no longer sinful but rather liberating. The portrayal of the female body depicted a rebellion against psychological and social oppression women experienced under patriarchal and paternalistic structures. Nevertheless, it turned into a pornographic revolution when they delved into explicit sexual relationships, which deviated from the feminist ideals of freedom.

3. Ideological Themes: Algerian feminist novels addressed controversial issues that defied conventional norms and religious principles. They tackled topics that were considered taboo and profane, as they deviated from the sacred values and references. These topics included sexual liberation, undermining traditional values, and the cultural invasion of Algerian society. Western modernity, with its discourses on sexual freedom and rejection of religious restrictions, influenced these feminist narratives. They used these themes to question, deconstruct, and reconstruct religious and cultural references to serve women's interests and freedom.

4. Critique of Religious Authorities: The feminist narrative sought to undermine religious references by doubting religious symbols or refusing to follow religious rituals and principles. This was in line with Western feminist approaches that regarded religious systems as biased in favor of men and suppressive of women. Consequently, they believed that religious texts needed deconstructive readings and the creation of a feminist religious system aligned with women's interests and freedom.

5. Resistance to Extremist Ideologies: Algerian feminist novels boldly confronted the extremist fundamentalist political discourse, which posed an ontological and ideological threat to educated women in Algeria. They aimed to expose the regressive ideological system of these extremist movements that enforced suppression and used extremist fatwas to silence feminist voices. The feminist narrative rejected Islamic fundamentalism as a form of political and religious authority, which sought to impose the veil on Algerian women and enforce religious control. Feminist writers rebelled by refusing to wear the hijab and by standing up for unveiled women, even in the face of aggression.

6. Political Awareness of Algerian Feminist Writers: Algerian feminist writers demonstrated a highly conscious approach in their criticism of male-dominated political institutions. They exhibited a radical feminist awareness, addressing the pressing issues in Algerian society, which was politically, socially, and economically distressed. They advocated for establishing political institutions based on a solid social foundation that centralizes the role of women and enables them to break free from the constraints of male-dominated decision-making.

7. Challenging Political and Religious Authorities: In the political dimension, Algerian feminist literature examined the entities in which political and religious authority overlapped. The feminist narratives attempted to dismantle the power these institutions held over religion while serving the cause of women's freedom. This is notably evident in the portrayal of the election institution in the novel "Mood of Adolescence" by Fadila Al-Farouk, where the writer sought to expose the fundamentalist ideology in imposing its authority on the female protagonist and eliminating her freedom of choice.

8. Addressing Social and Political Issues from a Religious Perspective: Some Algerian feminist literary texts delved deeply into social and political issues viewed from a religious standpoint. They considered society, politics, and Sharia (Islamic law) as an integrated system. In some cases, these narratives criticized the patriarchal system with the aim of rejecting the religious structure to break free from the authority it held.

9. Varied Forms of the Sacred and Profane: Algerian feminist literature did not limit itself to one particular representation of the sacred and the profane. Some texts incorporated various forms, where the political intersected with the

religious, or the political intersected with the social, or the religious intersected with the social, within a single feminist narrative.

These points provide further insight into how Algerian feminist literature grapples with complex sociopolitical issues, challenging both male-dominated structures and religious authorities while examining the intersections of the sacred and the profane in society. If you have any more questions or require specific details, please feel free to ask.