



الجمهورية الشعبية الديمقراطية الجزائرية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 / أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم علوم اللسان / تخصص لسانيات تطبيقية

دينامية التمثلات اللغوية والثقافية والاجتماعية في الخطاب النسوي

"مقاربة سوسiolسانية لنماذج روائية"

The dynamic of linguistic, cultural and social representations in
feminist discourse

"A sociolinguistic approach to fiction models"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

إشراف : أ.د/ خولة طالب الإبراهيمي

إعداد الطالبة : فاطمة الزهراء شايب

لجنة المناقشة

| الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|-------------------------|-----------------------|-----------------|--------------|
| د. فتيحة لعلاوي | أستاذة التعليم العالي | جامعة الجزائر 2 | رئيسا |
| د. خولة طالب الإبراهيمي | أستاذة التعليم العالي | جامعة الجزائر 2 | مشرفا ومقررا |
| د. حياة أم السعد | أستاذة التعليم العالي | جامعة الجزائر 2 | مناقشا |
| د. سهام لعوبي | أستاذة التعليم العالي | جامعة الجزائر 2 | مناقشا |
| د. عمر بلخير | أستاذ التعليم العالي | جامعة تيزي وزو | مناقشا |
| د. كريمة سالمى | أستاذة التعليم العالي | جامعة تيزي وزو | مناقشا |

السنة الدراسية: 2020-2021/1441-1442



People Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Algeria 2 Abu al-Qassim Saadallah
Faculty of Arabic Language, Literature and Eastern Languages
Department of Linguistics

The dynamic of linguistic, cultural and social representations in feminist discourse

"A sociolinguistic approach to fiction models"

Theses for PhD Science
Specialization: Applied Linguistics

Student preparation:
Fatima Zahra Chaib

Supervision:

Dr. Khoula Taleb Ibrahim

Members of the commission

| Name and surname | Grade | University | Adjective |
|------------------------------|---------------------------------------|---------------------------------|----------------------------------|
| Lalaoui Fatiha | of Higher Education University | University of Algeria2 | President |
| Khaoula Taleb Ibrahim | of Higher Education University | University of Algeria2 | Supervisor and Rapporteur |
| Hayet Oum Saad | of Higher Education University | University of Algeria2 | Discussion |
| Siham Laoubi | of Higher Education University | University of Algeria 2 | Discussion |
| Omar Belkheir | of Higher Education University | University of Tizi ouzou | Discussion |
| Salami Karima | of Higher Education University | University of Tizi ouzou | Discussion |

Academic year: 2020-2021/1441-1442

الإهداء

إلى روح صديقتي حسان باي عقيلة

شكر وعرافان

أنتقدّم بشكري الجزيل لأفراد أسرتي أبي وأمي وأبنائي وأخص بالذكر زوجي علي تشجيعاته الدائمة ومعايشته مسيرة بحثي بالتشجيع والتحفيز والرفع من معنوياتي في لحظات اليأس والضعف التي كانت تعترني لحظات حياتي العصبية وأنا أعكف على إتمامه رغم كلّ الظروف القاهرة التي مررت بها .

كما يسرني أن أوجّه شكري وإمتناني للأستاذة المشرفة خولة طالب الإبراهيمي على قبولها الإشراف على هذه الأطروحة وتفضلها بمتابعة خطوات نموها بكرم توجيهاتها القيّمة ومساعدتها الدائمة وسعيها الجاد في إخراج على الشكل الذي هو عليه.

أكتب تجنباً للموت .. اكتب تفادياً للنسيان أكتب على أمل ضئيل لأترك أثراً ، ظلال خريشة

في رمال متحركة في غبار متناثر في صحراء شاسعة

آسيا جبار

المقدمة :

تعدّ الدراسات الاجتماعية اللغوية التي تؤطر ثقافة المجتمع وتهتم باللّغة وما تحمله من ثقافات وتمثلات من بين الدراسات الأكثر رواجاً في العلوم الإنسانية المهتمة بالمجموعات الإثنية التي تكشف عن ثقافات المجتمع وهويته من خلال سياقات اللّغة. حيث يتجلى كلّ حدث اجتماعي ثقافي وتاريخي بإمكانه أن يعطي منطلقاً في المستقبل وأرضية خصبة لتخصصات معينة في العلوم الإنسانية واللّسانية والإثنوغرافية والاجتماعية للبحث الإجمالي في فهم التّحولات الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع بواسطة اللّغة. واتخذنا من الخطاب الإبداعي النسوي الجزائري مدونة للكشف عن التّمثلات التي تعكسها ثقافة المجتمع وقيمه نستشف من خلالها تمثلات المرأة ووضعيتها ومكانتها داخل المجتمع وفق وضعيات مختلفة ومتنوعة بغية رصد صورة واضحة المعالم عن المرأة الجزائرية داخل النسق الثقافي الاجتماعي.

ونظراً لأهمية هذا النوع من الدراسات الحديثة وتشعبها وتداخلها بعلوم شتى نعتقد أنّه بإمكانها أن تفتح المجال واسعا لإثراء البحث العلمي من عدّة زوايا. ارتأينا تناول الموضوع من زاوية لسانية لتقديم مقاربة سوسيولسانية لما رأيناه من نقص في المكتبة اللغوية من مثل هذا النوع من الدراسات مع أنّ النقد النسائي أولاها جانباً مهماً من وجهة جمالية أدبية وقدّم لنا مدونة حسيّفة ما أنجز من دراسات نقدية كمثل دراسات رشيدة بن مسعود وزهور كرام وأحلام معمري وغيرهم كثير.... ليبقى الخطاب النسائي مدونة

قيمة تسترعي اهتمام الباحثين لإعادة قراءته قراءة لسانية اجتماعية لعلها تعطينا صورة عن تمثلات المرأة والمجتمع .

ويسعى البحث إلى تعزيز فهم التصورات في الخطاب النسوي وكيفية تمثل المرأة للغة وللمرأة وللمجتمع وللهاويتها الذاتية و الاجتماعية وما مدى انعكاس تلك التصورات في نقل الواقع وتجليات ثقافة المجتمع وفق حركيته الدينامية . كما يكشف الخطاب عن مدى التطور الكيفي والنوعي والخلق للمجتمع في تحركاته وسيورته التاريخية في عصر الاتصال غير المتكافئ حيث تكمن أهمية البحث في إبراز الأبعاد الثقافية واللغوية والهوياتية بإزاء الرجل والمجتمع . وسعينا إلى الكشف عن صورة المرأة في الخطاب النسوي كما تناولته آسيا جبار وفضيلة الفاروق في محاولة استكشاف بعض الأنساق القيمة وعلى رأس قائمتها الهوية اللغوية والهوية الثقافية ، بغية تبيان نوعية الخطاب النسوي للمثقفات وما يعكسه من متصورات ثقافية واجتماعية من منطلق أنها صورة لواقعهن . وكذا الكشف عن الكيفية التي عبرن عن هويتهم وجنوستهم وانتمائهم الحضاري والاجتماعي والثقافي نحو تأسيس لخطاب نسوي جزائري مغاربي عربي يعكس الآمال والتطلعات النضالية التحررية للمضي قدما نحو الأفضل بتحسين وضعية المرأة العربية لتضاهي المرأة في عوالم أخرى ،تحقيقا لتنمية نوعية في الظفر بالمساواة الجنسانية وتعزيز النوع الاجتماعي وحقوق الإنسان .

وجاء اختيارنا لموضوع البحث نتيجة اهتماماتنا باللسانيات الاجتماعية عموما بالإضافة إلى اطلاعاتنا العديدة في مجال علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات المتعلقة بالتمثلات

بالإضافة إلى تلك الملاحظات التي كنا نسجلها يوميا في تحليلنا لواقع المرأة الجزائرية من خلال الممارسات اللغوية المعبر عنها في ثقافة المجتمع. وتسجيل ملاحظات لافتة شدتنا أثناء القيام بنشاطاتنا في المجتمع المدني واحتكاكنا بالمرأة لاسيما، مشاركتنا في المؤتمرات السنوية للاتحاد العربي للمرأة المتخصصة*1 ومنظمة المرأة العربية بجامعة الدول العربية. دفعتنا هذه الانشغالات بقضايا المرأة والفضول المعرفي إلى البحث عن نوعية الخطاب النسوي الأدبي والكشف عن خصائصه ومدى مساهمته في تطوير الخطاب النسوي والذي أيقض اهتمامنا المعرفي للتنقيب وخوض غمار البحث للكشف عن دينامية التمثلات الثقافية والاجتماعية في الخطاب النسوي.

ويعود اهتمامنا بالخطاب الإبداعي النسوي – أيضا - إلى اعتبارات عديدة منها البحث في سبل تحسين صورة المرأة وواقعها نزوعا نحو إمكانية تغيير ثقافة المجتمع تدريجيا تجاه أدوار المرأة والنظر في كيفية تطبيق مبدأ المساواة بين الجنسين الذي دعى إليه القرار الأممي 1325 الصادر سنة 2015 في مجتمع يتسم بالمحافظة محاولين تقديم

* الاتحاد العربي للمرأة المتخصصة هو اتحاد نسوي عربي ينضوي تحت مظلة مجلس الوحدة الاقتصادية ضمن مجموع الاتحادات النوعية التابعة لجامعة الدول العربي ، تأسس سنة 2015 بالقاهرة ويضم فروع في كل الدول العربية تهتم بشؤون المرأة العربية وتميبتها وترقيتها اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وحقوقيا

صورة المرأة كما تمثلتها المبدعات من زاوية تبيان خصائص الخطاب النسوي لدى الروائيات المثقفات والكيفية التي تمّ تمثله تأسيسا لخطاب نسوي جزائري . حيث كانت لنا وقفة متواضعة عن الحركة الثقافية في الجزائر منذ عهد الاحتلال الفرنسي إلى ما بعد الاستقلال منقبين عن أدوار المرأة الجزائرية في تحريك المجتمع ومستكشفين دور المرأة في المسار الثقافي أيضا . وكيف استطاعت اللّغة أن تسرد نصوصا نسائية معبرة عن ذات المرأة بعيدا عن الفحولة محطمة بذلك التّقليد الذي ألبسها إياه الرّجل منذ العهود القديمة على رأي عبد الحميد الكاتب " خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرا " 2 . وسعينا إلى البحث والتفسير عن الكيفية التي تمثلتها المرأة بواسطة اللغة معبرة عن تلك الثقافة الاجتماعية والثقافية التي يحملها المتصور الأنثوي المعبر عن " الأنا " في نصوصها الروائية والتي ليست سوى انعكاسا لصورة مجتمعها ناقلة همومها وأحلامها وآمالها وقد وقع اختيارنا على بعض الأعمال الروائية النسوية التي تناولت السير الذاتية وانشغلت بهوم المرأة تجلت فيها التمثلات الثقافية والاجتماعية والهوية بشكل أخصّ . حيث تتضح في متونهن مشكلة الهوية الجنسانية وتتجلى صراعاتها في تقاطع لغوي وثقافي يعكس الواقع الاجتماعي لمحيط الكاتبات سواء في الوطن أو خارجه حيث تتجلى أزمة الهوية اللغوية والثقافية من جهة والاعتراب في المنفى ما بين باريس وبيروت والجزائر ومسقط الرأس من جهة أخرى مفعمة بهوم الوطن عبر أحقابه التّاريخية المتعاقبة ، لفترات صراع عميق عبّرت من خلاله تلك الأعمال على دينامية مجتمع متحرك متفاعل

2- عبد الحميد الكاتب ، نقلا عن مقدمة كتاب : عبد الله الغدامي ، المرأة واللغة ، المركز الثقافي العربي ، ط1، بيروت، لبنان ، 1996، ص 1

ومتداخل لغويا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا. في حركية تنمو وتتغير يوما بعد يوم، كاشفة تطوّر المجتمع الجزائريّ وسط حركية متغيرة باستمرار، تحكمها عوامل سياسية واقتصادية اجتماعية انعكست على الإبداع الأدبي وبالتالي الثقافي النسائي .

وعلى غرار باقي الدراسات التي تناولت الخطاب النسويّ في الجزائر من ناحية دراسات إجتماعية أو نفسية أو نقدية أدبية تبقى برغم قلتها حديثة التناول عن التمثلات وصورها الاجتماعية والثقافية في خطاب الإبداع الأدبي النسوي ، لذلك اخترنا مدونتين هما مجموعة روائية للأسيا جبار وفضيلة الفاروق . فربّما يتساءل البعض لماذا هاتان الكاتبتان بالتحديد ؟ والجواب هو أنّ روايات أسيا جبار تعكس جانبا مهما من تطوّر المجتمع الجزائري وتحولاته الثقافية السياسيةّ إبان الاحتلال الفرنسي وما تلاها من حقبة متعاقبة تزامنت مع تطوّر حركية المرأة داخل المجتمع نفسه . أمّا روايات فضيلة الفاروق فتعكس حقبة تاريخية جدّ مهمة توثق لتصاعد موجات العنف والدموية أيام العشرية السوداء وما تلاها من أحداث ساسية وصادم بين أفراد المجتمع في ظلّ تصاعد موجات الخطاب الأصولي الأحادي الفكر . فرواياتها توثق لواقع المرأة في صراع حاد مع وجودها ومحاولات الاعتراف بكيونتها وهويتها الذاتية . بالإضافة إلى اختلاف ثقافتها وزمان الكتابة ومكانه تبقى كتابتهما مدونة حسيّة جديرة بالاهتمام والبحث. فالأولى نشأت في بيئة حضرية بين شرشال والعاصمة وباريس وتكتب بالفرنسية وعاصرت الاستعمار أمّا الثانية نشأت في الشرق الجزائري بمنطقة أريس الأمازيغية وانتقلت للدراسة بباتنة وقسنطينة لتستقر ببيروت كمنفى إختياري حيث تبلغ شهرتها آفاق السماء بينما لا يكاد

يسمع عن أعمالها في الجزائر سوى القليل . وقد اختلفنا في الوسيلة اللغوية للتعبير عن نواتهما فجار اختارت الفرنسية للكتابة كملجأ لها بينما فضيلة الفاروق تختار اللغة العربية لتعبّر عن مكونات المرأة بلغة قوية كلها إحياءات وتمرد على طقوس المجتمع منتفضة ضدّ الهيمنة الذكورية المكرسة بالفعل الاجتماعي لغة وسلوكا. إذا المدونة الأولى عبارة عن مجموعة روايات باللّغة الفرنسية للكاتبة الجزائرية آسيا جبار وهي تقدّم عبر مختلف إنتاجها الأدبي صورة دينامية للمجتمع الجزائري في مختلف تحولاته السوسيوثقافية نحو الآخر في الفترة الكولونيالية وما بعدها واختيارنا لمجموعة آسيا جبار يرجع لاعتبارات تاريخية محضة فجلّ أعمالها موثقة لحقبة مهمّة في تاريخ تحوّل المجتمع الجزائري ،التي عكست بشكل جليّ المرأة في صراعها مع الآخر(الرجل / المستعمر) نزوعا نحو إسماع صوتها وكذا اعتبارا من أنّها أول روائية جزائرية تكتب باللّغة الفرنسية وتعكس ثقافة مجتمعها . و تعتبر آسيا جبار الرائدة الأولى في الكتابة بالفرنسية لأنها تعكس فترة مهمة لتطور المجتمع الجزائري اتسمت بالفترة الكولونيالية التي بدأ الاهتمام فيها بسؤال الهوية في إزاء الآخر .وتفاديا لأيّ تشويه للمتن أرتأينا الاعتماد على بعض الروايات المترجمة التي عانينا في الحصول على طبعات مترجمة منها بينما اعتمدنا على ترجمتنا الخاصة لبعض مقاطع رواياتها من باب الاجتهاد الفردي والذي لا يدعي الكمال و لا يرقى إلى الترجمة الجيدة لمثل هذه الأعمال التي تتطلب متخصصين أكفاء في التّرجمة ، بل تبقى محاولة بسيطة منّا بما يتطلبه البحث من نماذج لا أكثر ولا أقلّ .

أما المدونة الثانية فهي مجموعة روايات الكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق التي أبدعت في كتاباتها بالعربية في الفترة التي عصفت بالوطن أيام المحنة الوطنيّة وكانت جلّ رواياتها قد طبعت في المنفى الاختياري (لبنان) باللغة العربية . ونكون بذلك اخترنا مجموعة من النماذج النصية الإبداعية لكاتبتان جزائريتان تعتبران من الجيل المؤسس للكاتبة النسوية أي الجيل الذي يكون قد عايش فترة الاستعمار والثورة و العشرية السوداء بتداعياتها وأبعادها المختلفة . محاولة منا رصد دينامية تطوّر المجتمع الجزائري من نواح متعدّدة : اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وثقافيا وسياسيا . واعتبرناها ركيزة أساسية توثق لتاريخ الأدب النسوي الجزائري كمنطلق لبداية تأسيس الخطاب الإبداعي النسائي .

ويبقى اختيارنا - أيضا- لأعمال كلّ من فضيلة الفاروق وآسيا جبار يعود لاعتبارات أخرى منها غيرتنا على التراث الإبداعي الأدبي للأدبيات الجزائريات ومنحه فرصة الدراسة في بحوث جزائرية في حين رأينا العديد من الباحثات الأمريكيات والعربيات تهتمن بأدب آسيا جبار - على وجه أخصّ - وفضيلة الفاروق . فقد تكشف لنا ذلك خلال زيارتنا للبنان والقاهرة وتواصلنا بباحثات أمريكيات من جامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية كانت آسيا جبار تشرف على رسائلهنّ في الدكتوراه ، ما جعلنا نعمّق قراءتنا بالكتابة النسوية الجزائرية لما رأيناه من اهتمام بالغ في المشرق و جامعة برنستون بنيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية ، حيث كشفت لنا إحدى طالباتها الأمريكية أنّ من بين سبب مجيئها الجزائر هو اكتشاف القصة وشرشال واكتشاف عوالم المرأة الجزائرية معا . التي طالما ذكرتها آسيا جبار في رواياتها دفع بعضهنّ إلى التقصي المعرفي الأكاديمي حول

الكتابة النسوية في الجزائر من خلال مذكرات المجاهدات شجعنا أكثر أن نخوض في البحث من زاوية مختلفة نحو مقارنة سوسيولسانية .

ومنه جاءت تساؤلات ومنهج وأداة البحث كالاتي: ما هي التمثلات اللغوية والثقافية التي يعكسها الخطاب الإبداعي النسوي الجزائري؟.

وفي إطار الإجابة عن تساؤلات البحث الذي أردنا أن يكون خطوة تمهيدية لكل مهتم بلغة الخطاب النسوي وتحليله أو ربّما يكون قاعدة متينة لكل مهتم بالدراسات اللغوية الاجتماعية في الجزائر. إذ اقتضى منا الموضوع محاولات البحث عن الكيفية التي استطاعت المرأة بها إثبات ذاتها بواسطة اللغة والخروج من دائرة الصمت والعدمية إلى دائرة الفاعلية في المجتمع .

ماهي صورة المرأة كما مثلتها اللغة ؟ وكيف تجلت في خطاباتها؟ وماذا تعكس

التمثلات السوسيوثقافية في الأدب النسوي الجزائري ؟

وهي أسئلة يحاول البحث الإجابة عنها وصولا إلى رصد خصائص الخطاب النسوي وأهم تمثلاته الثقافية والاجتماعية من خلال اللغة في مقارنة سوسيوثقافية لتصور شامل عن موقع المرأة في المجتمع وفي تمثلات الآخر من منظور المركز والهامش. ويبقى الهدف المنشود من وراء البحث. وفي ضوء الأهداف العلمية والذاتية المذكورة هو استكشاف خصائص الخطاب الثقافي الذي أنتجته المرأة الجزائرية ليكون أرضية خصبة وقاعدة متينة لكل مهتم بالدراسات النسوية في الجزائر أو بالخطاب النسوي من وجهة نظر سوسيوثقافية.

اقتضت الدراسة أن يكون البحث مشتملا على مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول تدرج في دراسة تحليل الخطاب النسوي والبحث عن دينامية التمثلات الثقافية والاجتماعية . موزعة على مباحث ومطالب اعقبناه بخاتمة مجملتها لأهمّ النتائج المحصّل عليها وفهرس للموضوعات وفهرس للمراجع والمصادر .

تحدثنا في الفصل الأوّل عن مراحل وأطوار اتخاذ المرأة الكلمة وإسماع صوتها وصولاً إلى مرحلة الكتابة ثمّ تطرقنا إلى بؤادر ظهور الحركة ودورها في تأسيس لخطاب نسوي مبرزين عوامل ظهور الحركة ودورها في النهوض بوعي المرأة معللين سبب تأخرها مقارنة بتمثيلتها في المشرق ثمّ تطرقنا إلى إشكالية الكتابة النسوية و أيضا تبيان موقع المرأة في اللّغة واستراتيجية الكتابة مركزين على الكتابة بالجسد وذاكرة الوطن ككثيمات مهمّة ركزت عليها الكتابة النسويّة .

وخصصنا الفصل الثاني لتحليل الخطاب النسوي وعلاقته بالهوية اللغوية والثقافية تناولنا فيه جانبا مهما يتعلّق بالهوية والمرأة خلال الفترة الكولونيالية وما بعدها وفق ثنائية المركز والهامش والأنا والآخر فقمنا بتحليل الهوية اللّغويّة والثقافية في روايتين بارزتين وهما " بوابة الذكريات " لآسيا جبار و "مزاج مراهقة " لفضيلة الفاروق اللتان تعتبران سيرة ذاتية لكلّ واحدة منها بالإضافة إلى بعض الروايات "نساء الجزائر في شفتهن " و " الحب والفانتازيا " لآسيا جبار و " أقاليم الخوف " و " تاء الخجل " و "اكتشاف الشهوة " لفضيلة الفاروق كرافد استعنا به لتعميق تحليلنا.

وعمدنا في الفصل الثالث إلى تحليل صورة المرأة ورصد تمثلاتها في الخطاب النسوي وتحليل الأبعاد الثقافية الاجتماعية الواردة في متن المدونة . في محاولة منا لتفكيك نسق الفحولة في مقابل تمثلات الجسد الأنثوي وصور المسكوت عنه ورمزية العذرية في المجتمع ، فقدمنا صوراً متباينة عن المرأة من خلال التصورات النسائية الواردة في المتن الروائي المختار . وفي ختام الدراسة قدمنا خلاصة للبحث التي أعقبناه بخاتمة أجمالنا فيها أهمّ النتائج المحصّل عليها في الدراسة .

و اعتمدنا على منهج علم الاجتماع اللغوي واللسانيات الاجتماعية القائمة على وصف الظواهر وتحليلها على الرغم من تعدّد المناهج في دراسات التمثلات وكذا وكان منهج علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ممثلاً في النظرية التفاعلية الرمزية للتمثلات الاجتماعية لعالم الاجتماع الأمريكي (الإنثوميدولوجي) أرفينج جوفمان Goffman Erving في أنّ المعاني هي نتاج التفاعل الاجتماعي في المجتمع حيث تتعدّل وتتشكل المعاني من خلال عملية التأويل التي يستخدمها الفرد في تعامله مع الرموز و نظرية التحليل الثقافي لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu مستخدمين أدوات البحث الاستقرائي الاستنباطي لتفكيك الظواهر المدروسة .

وتبرز أهميته في محاولة فهم ثقافة المجتمع ودراسة كلّ مظاهر الحياة حيث تناولنا دراسة العلاقات الاجتماعية وما تحمله من قيم وموضوعات ثقافية واجتماعية مرتبطة و التطورات الحاصلة مما يؤدي إلى مساعدة الباحث في رصد حالة أي عنصر في

الدراسة سواء كان وضعها ماديا أو من حيث الجوانب النفسية المعنوية للفرد أو الجماعة وأيضا الكشف عن أنماط التفاعل الحاصل بين الأفراد كشركاء فاعلين في عملية التخاطب والتواصل .

مثلما اعتمدنا على طرق البحث الإثنوغرافي في بعض نواحي بحثنا أهمها الملاحظة بالمشاركة والمعيشة التي يعتمد عليها منهج علم الاجتماع اللغوي . حيث ارتأينا أن نستند إلى طريقة الملاحظة بالمشاركة من خلال اتصالنا المباشر بالكاتبة فضيلة الفاروق والخوض معها في حديث حول مختلف القضايا التي التمسناها في ثنايا المتن المدروس و اعتمدها بشكل ضمني أثناء لقائنا بالروائية فضيلة الفاروق في لبنان سنة مارس 2016 و أبريل 2017 أو من خلال الاتصال الهاتفي الذي تتم فيه مناقشة بعض المقاطع والكشف عن أبعادها الاجتماعية والثقافية . والشيء نفسه اعتمدها مع الصديقة جيل ماري جيرفيس وهي أستاذة متخصصة في الأدب الجزائري بجامعة برنستون بأمريكا وكانت على تواصل مستمر بالكاتبة آسيا جبار من خلال إشراف هذه الأخيرة على رسالة الدكتوراه حول خصائص الخطاب النسوي في مذكرات المجاهدات الجزائريات وكان لنا لقاء مع الباحثة الأمريكية في الجزائر سنة 2013 وآخر في الولايات الأمريكية 2016 لتعمق تواصلنا بالوسائط الإلكترونية فيما بعد ولا أنكر أنني انبهرت بآسيا جبار وأحببتها وأحببت أدبها من خلال الأستاذة الأمريكية التي أحيت في هذا الاهتمام بقراءة جبار نظرا لما تبديه هذه الأخيرة

من اهتمام بالأدب الجزائري ، زاد في حماسي أكثر بدافع الغيرة على هذه الأعمال التي يعكف عليها الأجنب بقوة بدراسات متنوعة وحديثة بعيدة عن التقليد.

وقد اعترضتنا بعض الصعوبات شكّلت عائقا ، أولها قلّة الدراسات المهمة بموضوع التمثلات في الخطاب النسوي والذي يبدو حقا حديثا يكتنفه الكثير من الالتباس كونه حقا يدرج ضمن حقل علم الاجتماع و هذه الصعوبات من شأنها تعقيد مهمة الباحث داخل مجال الحقل اللساني . وفي إطار هذه المعالجة استفدنا من مصادر ومراجع دراستنا المتنوعة ما بين القديم والحديث وبين المراجع العربية والأجنبية لتزويد بحثنا بالقدر الكافي من التحليل و المعارف لإشباع فضولنا المعرفي . ويقضي المقام هنا أن نذكر أهمّ الدراسات السابقة التي تناولت النسوية عموما في الوطن العربي ونخص بالذكر أعمال سيمون دي بوفوار ونوال السعداوي (الأنثى هي الأصل) و عبد الله الغدامي وليلى صبار وفاطمة المرنيسي بجلّ كتبها تقريبا . وتلك التي تناولت الجسد كأعمال مالك بن شبلي وبوحديبة وسيقموند فرويد وأعمال النقد النسوي في الوطن العربي كأعمال رشيدة بنمسعود وزهور كرام وكتاب عبد النور إدريس النقد الجندري (تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسوية)

وكذا بعض الدراسات القيّمة من بحوث أكاديمية كأطروحة عائشة بوحناش الموسومة ب" تمثلات الجندر في الفضاء السردي ما بعد الكولونيالي" و أطروحة جيل ماري جرفيس الموسومة "صورة المرأة الجزائرية من خلال ذكريات مجاهدات ثورة تحرير الجزائر

"1962-1954"

إلى جانب بعض المقالات القيّمة ذات صلة بمضمون البحث. بالإضافة إلى هذه المعالجة استفدنا من مراجع علمية لعل أبرزها تاريخ الجنسانية لميشال فوكو بجزئيه ... ولايسعنا إلا أن ندعوا الله أن يجزي بالخير أياد كثيرة كانت وراء إتمام هذا البحث ونحص بالذكر أستاذتي الفاضلة خولة طالب الإبراهيمي التي أشرفت على هذا البحث وتتبع خطوات نموّه خطوة خطوة إلى أن ظهر على الشكل الذي هو عليه. وبعد هذا فجهد مقلّ ونفس مقصرة لا تدع الكمال ولا إتمام ، بل تعترف بالنقص والتقصير.

التمهيد:

باتت اللّغة واحدة من أشدّ الظواهر الانسانية تشعبا باعتبارها نظاما معقدا من الرموز الحاملة لمعان مختلفة وهي من أهمّ المنافذ المستخدمة من أجل الولوج إلى عمق الثقافة والبنية الاجتماعية لتكون بذلك واحدة من أهمّ العوامل الأساسيّة في تكوين وبناء المجتمع لتشارك وبشكل فعّال في تحديد الهوية الجماعيّة للمجموعة البشريّة . ويعتبر

موضوع اللّغة وعلاقتها بالمجتمع من القضايا المهمة والشّيقة لارتباط اللّغة بالثقافة وبالقيم و المفاهيم والمتّصورات في المجتمع ارتباطا وثيقا انطلاقا من أنّ التمثلات هي في الحقيقة " نوع من المعرفة المعالجة اجتماعيا والمتقاسمة بين الأفراد بإمكانها أن تملك رؤية عملية متلاقية لبناء الواقع المشترك للمجموعة الاجتماعية " ³

فربط الخطاب بقائله ومتلقيه والموضوع المطروح الذي يحتويه أو المؤسسة الثقافية أو الاجتماعية أو العلمية التي ينتمي إليها طرفا الخطاب له أهمية قصوى . إذ يختلف الخطاب باختلاف المؤسسات الاجتماعية التي تتشكل فيها هذه الخطابات وباختلاف أوضاع أولئك الذين يوجه إليهم الحديث. ما يجعل مجموعة من العبارات التي لها قوة مؤسسية ولها تأثير عميق على الطريقة التي يفكر بها الأشخاص وعلى الطريقة التي يسلكون بها " بل ولها تأثير أيضا على اللّغة التي يوجه بها الخطاب و عليه يمكن تحديد الخطاب بوصفه مجالا بعينه من الاستخدام اللّغوي " ⁴.

إذ أنّ الخطاب مجموعة مترابطة من الملفوظات الصادرة عن الأفراد والجماعات والمؤسسات المختلفة باختلاف المتكلمين والعصور أيضا " ويمكن لمجموعة من النصوص ذات العلاقات المشتركة أن تعدّ خطابا " ⁵ وهذا يعني أنّ النصوص التي تشترك في المحتوى أو الطرح أو اللّغة أو الهدف أو التخصّص أو حتى الفئة المتكلمة ، تشكّل باتحادها خطابا له مميزاته الخاصة .و قد يختلف تحديد المصطلح باختلاف وجهات النظر وتنوعها

³-Jodelet,« psychologie sociale de Moscovici »,collection PUF, Paris , 1989,p36.

⁴-ديان ماكديويل ،مقدمة في نظريات الخطاب : تر: عز الدين اسماعيل ،ط1، المكتبة الأكاديمية ،مصر،2001،ص68.

⁵-روبيرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، ط1، عالم الكتب ، مصر ، 1998 ، ص72.

ويتداخل مفهومه بوجه خاص فحسب رأي جوليا كريستيفا التي تعرف النص بقولها " نحدّد النص كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الرّبط بين كلام تواصلية وهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديد من الملفوظات السابقة عليه ، أو المتزامنة معه فالنص إذن إنتاجية " ⁶ وهو ما يعني أنّ علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية، لا عبر المقولات اللسانية الخاصة وعلى أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي ، ففي فضاء نصّ معيّن تتقاطع وتتفاى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى .

ووقع مجال اهتمامنا على الخطاب الأدبي النسائي تحديدا الذي يرتبط بـ"الأنا" والذات الفاعلة سعيا إلى إبراز ما يختلجها دونما الاهتمام بإقامة الاتصال مع الآخرين بل النظر في الكيفية التي قيل بها الخطاب ، بحثا عن خصائصه اللسانية . إذ أنّ الذات المتكلمة لا تسعى إلا لتحقيق هدف يكمن في إتمام العملية الإبداعية بممارسة نوع من التفريغ الشعوري للمكونات و الذي يضمن تحقيق نوع من الرّاحة والتوازن داخل "الأنا" المتكلمة ، أي داخل الأنا المبدعة أو المخاطبة . ما يبرز التّحكيم الذاتي بشكل جليّ ويصبح تمييز الخطاب وقتها مرهونا بالرؤية الذاتية للكاتبة أو الروائية التي تحلّل الواقع بطريقتها الخاصة . كاشفة عن تلك التمثلات والقيم التي يحملها المجتمع في معتقداته وتصوراتها، فنتشكّل صورا رمزيا تنمو فردية لتتولد جماعية مؤلدة بذلك دلالات خاصة تجسدها الروائية

⁶-هبة خياري، خصائص الخطاب اللساني ، ط1، الوسام العربي للنشر والتوزيع، الجزائر ، 2011، ص 62.

بمناذج لغوية خاصة، تبني من خلالها علاقات جديدة وتتجاوز العلاقات الاعتباطية القائمة بين الدال والمدلول نحو العدول بأوسع تجلياته . سعيا للكشف عن الدلالات اللغوية والثقافية التي يعكسها تصوّر المجتمع بواسطة اللغة التي تجعل من الكتابة النسائية وسيلة للتعبير عن ذاتها وهويتها وهي ترصد تمثلات المجتمع من زاوية "الأنا" في علاقاته بالرجل والمجتمع والآخر وفق ثنائية المركز في مقابل والهامش .

الفصل الأول : أطوار ومراحل أخذ المرأة للكلمة من الشفاهي إلى الكتابة

مدخل : صورة المرأة في الحضارات القديمة .

ارتبطت المرأة ومصير الإنسانية بالرجل ارتباطا كبيرا ، واعتبرت قضية المرأة جزء لا يتجزأ من قضية المجتمع . فطلت معركتها ملتحمة التحاما مع معارك تحرير الأرض والإنسان. وتشير أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية إلى أنّ المرأة حظيت بمكانة

وشأن كبيرين في الديانات القديمة التي عدت "الألهة الأنثى" رمزا للخصوبة والنماء ورمز الحكمة والفلسفة وما اكتنفها من سطوة وسيطرة دينية لاهوتية على بنية الفكر في الحضارات الغابرة . ثم ما لبث أن ظهرت ظروف وعوامل غيرت و زحزحت تلك المكانة لتغدو حاملة لرموز أخرى ، المنتجة لصورة المرأة الدونية المهمشة فتراوحت بين المرأة الإله والمرأة الشيطان.

ونعكف على تقديم موجز لتلك الصورة في الحضارات القديمة وما اكتنفها من أسرار جاءت نتاج المعتقدات في رسم صورة للمرأة لا تعدو أن تكون إسقاطا للمعتقد الاجتماعي والثقافي المهيمن " فكانت المرأة معرضة إلى مظاهر القهر والعبودية في ثلاثية اغترابية هي : العبودية الجنسية حيث تتحوّل المرأة جسدا لمتعة الرجل والعبودية الاقتصادية . وأخيرا العبودية المنزلية التي تكون فيها المرأة مجرد أداة لخدمة الرجل والأطفال في إطار الحياة المنزلية " 7.

وتعدّ كلّ من الأنساق العقائدية والأساطير والخرافات وقيم الثقافات الاجتماعية المتجذرة في الضمير الجمعي للشعوب القديمة والتي غالبا ما يكون لها ارتباطا بمقدّس ديني محض، من أهمّ الخلفيات التراثية التي سعت إلى تهميش المرأة وقهرها . لهذا يتعذر تحديد المجال المفاهيمي بشكل أوضح لتشابك المداخل وتعدّد القضايا وتنوعها . إلا أننا نسعى بشكل لافت إلى توضيح صورة المرأة في الحضارات القديمة وارتباطها بالمقدّس

7- علي وطفة ، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي، ع 82، مصر ، 1995، ص6.

الذي جعل ترسيخ دونية المرأة أو علو مكانتها في هذه المعتقدات في الأساس إلى المعتقدات الدينية بدرجة أكبر.

ترجع أولى الأساطير نشأة صورة المرأة إلى العهد البابليوني⁸ أي مع بدايات ثقافة العصر الحجري القديم في بلاد الرافدين وسوريا ومنطقة الهلال الخصيب ، فعدّ أول طقس قام به سكان المستوطنات الزراعية في سوريا هو زرع السنبله الأولى ، وذلك منذ اكتشاف الزراعة والبداية المنظمة لإنتاج الغذاء وتدشين الماشية . وأحدث هذا التحول هزة كبرى في بنية المجتمعات البشرية وأعطاهم الدفعة الأولى الحاسمة لبناء الحضارة والخروج من رفقتها المستكنة المستغرقة في حضن الطبيعة آذنا بامتلاكها لمصيرها بيدها . وكان للثورة النيوليتية⁹ وبناء على الآثار المادية والوثائق الدينية للعصر النيوليتي من تماثيل وعادات دفن وفخار وهياكل عبادة الأثر البالغ في نشأة ديانة مركزية واحدة ، أسطورتها الأولى هي الأسطورة نفسها المنتشرة عبر العالم على وجه التقريب والتي كان لها تأثير مباشر على الأشكال الدينية والأسطورية لدى جميع الديانات الكبرى في الحضارات القديمة ، والمتمثلة في "الألهة الأم" . وهي أسطورة زراعية تركز على آلهة واحدة هي سيدة الطبيعة في شكلها الوحشي وشكلها الجديد المهجّن ، التي تشارك الزارع في قولبته وتأهيله .

⁸البابليوني : هي فترة عصور ما قبل التاريخ في الشرق الأدنى ويسمى أيضا بالميزوليت ويقرب ما بين 20000 إلى 10000 سنة قبل الميلاد

⁹الثورة النيوليتية : التي أنت ثمارها في جميع أنحاء الشرق القديم الأثر البالغ في نمو - المرأة النماء والخصب- ، والمستمد من منطقة الهلال الخصيب كموطن لهذه البؤرة . حيث تنقل الإنسان من مرحلة الصيد إلى مرحلة الزراعة كمنطلق حضاري وديني فيما بعد . وعدّ القمح البري رمز الغذاء ، وبموجب إقامة حوله المعسكرات التابعة لحراسة الغذاء أو بالأحرى القمح ، تنامت الحضارة وانتقلت إلى بلاد الرافدين بدأ من ظهور الكتابة التي عبرت من أرض سوريا إلى بابل ومصر فيما بعد.

ونجد إلى جانب الآلهة الكبرى ابنها الذي دعتة عصور الكتابة بـ "تموز" أو "أدونيس" وتشير أغلب الدراسات التاريخية إلى أن أولى الأساطير كانت ترمز إلى آلهة أنثى "تترأىء في هيئة امرأة حبلى أو أم تضمّر طفلها الصغير إلى صدرها . أو عارية الصدر تمسك ثديها أو ترفع بيدها باقة من سنابل القمح أو باسطة ذراعيها في شكل يوحى في وضع من يستعد لإحتواء العالم " 10 . وعملت الأسطورة الأولى التي انبثقت عنها الأساطير الدينية فيما بعد على تصوير صورة المرأة في وضع حب ورغبة وخوف ورهبة تنشأ الحياة ومن جسدها وصدرها ينبع الحليب رمز العطاء والوفرة . وكانت المرأة هي من تهب الخصب والفيض للطبيعة وصورت الآلهة الأنثى أبهى سيدة للطبيعة عبر كل الحضارات القديمة التي استنسخت من آلهة الأم عدّة أسماء تختلف باختلاف الحضارات . واتخذت من دورة القمر والشمس في حضارة بابل دورة طبيعية والزراعية للنمو والخصب تبجل في شخص عشتار رمز الأرض والأم فـ "عشتار" التي تعني عش الأرض وكذا "إنانا" في بابل و" اللات والعزى ومناة " في شبه جزيرة العرب و" كالي " في الهند و" بريجيت " في حضارة السلت و" مناة وعشتارت " في كنعان و"ديمتر " عند الإغريق و" إيزيس ونوت وهاتور و سيخمت " عند المصريين القدامى ... إلّا أنها جميعها صورة مستنسخة لعشتار، فهي آلهة واحدة قولاً وفعلاً. جسدت صورة المرأة بكل تلك القداسة والتفاني في عبادتها وترسيخها في الضمير الجمعي لشعوب تلك الحضارات القديمة

10-فراس السواح ، لغز عشتار ، الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ، ط1، دار علاء الدين ، دمشق، سوريا ، 2002، ص24.

إلا أنّ هذه الصورة المثالية والقدسية للمرأة أخذت في الانحدار تدريجياً ، مع ظهور المدن والتنظيمات المدنية والسياسية والاقتصادية المعقدة التي عكست واقعها على الحياة الجديد وبرز النظام البترياركي¹¹ الأمر الذي أدى إلى تراجع مكانة المرأة من المقدّس إلى المدنّس بعدما انتقل النظام الزراعي إلى نظام سلطوي هرمي تسلسلي تتمركز السلطة في يد الرّجل في مرحلة تاريخية معيّنة من تاريخ البشرية . ولحظة تراجعت السلطة الدينية لآلهة الأنثى ظهرت على أنقاضها الآلهة الذكور ، التي بموجبها تشكّل مجمع الإله الأكبر " ومع انتقال السلطة في المجمع نهائياً إلى الرّجل وتكوين دولة المدينة القوية ذات النظام المركزي والهرم السلطوي الصارم الذي قام على أنقاض النظام الزراعي البسيط يظهر الإله الأكبر وتتمركز السلطة في يد الملك ومع ذلك تبقى سطوة الأنثى في الضمير الجمعي باقية " ¹² مع أنّه في التشريع الآشوري كانت مهانة إذ تجبر المرأة بعد موت زوجها على أن تتزوج بأخيه أو بأحد من أبنائه من زوجة أخرى ولم يكن للأباء حقّ تزويج بناتهم كما لم يكن لها حق اختيار الزوج أو أن تتزوج ممن تشاء بل كان الأمر بيد الكهان ، حيث تجتمع سنويًا لديهم كلّ العذارى البالغات فيبيعنهنّ في الأسواق في المزاد العلني .

وكانت المرأة عند الإغريق محتقرة ومهينة تشتري وتباع فهي كائن شرير ومصدر النكبات والأزمات في العالم ومحرومة من حق الميراث و تلقب بالشجرة المسمومة . وهي

¹¹-البترياركية : patriarcat كلمة يونانية مكونة من شطرين ترجمتها " الأب الرئيس " وتشير إلى من يمارس السلطة بواسطة الأب على امتداد الأسرة ، أما في المسيحية فتتخذ الكلمة معنى الأساقفة في الأرثوذكسية والكاثوليكية ، وشاع استعمال اللفظ على المجتمعات التي تمارس القمع والتسلّط على النساء والأطفال .

¹²- فراس السواح ، المرجع السابق، ص26.

في منظورهم رجس من عمل الشيطان وتباع كأي سلعة ومتاع . ومن مظاهر الإذلال والمهانة في أسبرتا تبادل الزوجات وإعارة الزوجة للرجال الأقوياء لأجل تحسين النوع البشري وإنجاب أطفال أقوياء وأصحاء وغير مرضى وضعاف .

وتتكرّر هذه الصورة عند الرومان الذين اتخذوا من عبارة " ليس للمرأة روح " شعارا لهم فأجازوا لأنفسهم التصرّف فيها وفي ممتلكاتها وفي حريتها كيفما يشاؤون . ومن صور تعذيبها نجدهم يلجأون إلى طرق التعذيب البشعة بسكب الزيت الساخن على بدنّها وتسحب بالخيول حتّى الموت . وعدّت في مرتبة واحدة مع الحيوان النجس، ولا يحق لها دخول المعابد في الدنيا وتحرم من الجنّة في الآخرة .

وفي بلاد فارس كانت تعتبر متاعا وملكا للرجل يتصرف فيها كما يشاء وله حقّ التصرّف فيها وفي مالها وفي حريتها وشؤونها ، كما أجازوا للرجل حق قتلها والحكم عليها بالموت كيفما يشاء وحرمت من حقّ التّعلم والصلاة في المعابد وغيره ، فالحضارة الفارسية كانت أمّة حربية لذا نجدها تمجد من الذكور وتحقر من الإناث وتهينهنّ وفقا لشريعة الأديان في تلك الحقبة ، فكل من الزرادشية والمانوية والمزدكية قد تركت بصمتها من ذلّ وهوان للمرأة . كما كانت تبعد في الأدوار الطبيعية كالحيض والنفاس ، تبعد عن المنزل وتقيم في خيام صغيرة بضواحي المدينة أو البلدة اعتقادا بنجاستها إذا مسوهنّ أو مسوا الخيام ، فعدّت الدورة الشهرية نجاسة بينما كانت في الحضارة البابلية رمزا للخصب والنماء والتجدّد ودوران الأرض .

وتضع شريعة الهنود المرأة في مرتبة دنيا ووضيعة فاعتبروا أنّ كلّ من السّم والصبر والريح والأفاعي والموت والحجيم والنّار أسوأ من المرأة. وكانت تقدّم قربانا للآلهة لترضى عليهم بالمطر والزرع. كما حكمت عليها بالموت ، بموت زوجها وتحرق معه وهي حيّة على موقد واحد . "إنّ الزوجة الوفيّة ينبغي أن تخدم سيدها كما لو كان إلها وقد يقتصر دورها في الحياة على توفير المتعة للرجل وقد سلّبت شريعة "مانو" المرأة كلّ حقوقها " 13 واستمرت هذه العادة إلى غاية القرن السّابع عشر التي منعها الإنجليز مع كره رجال الدّين لها .

ولا تختلف صورة المرأة و وضعيتها في الديانة اليهوديّة عمّا هو سائد في الحضارات القديمة والديانات الوثنية . فوضعها لا يكاد يبرح مكانه مثلما هو لدى باقي الشعوب. فهي مهانة مجردة من إنسانيتها أوجدت لخدمة الرجل يتصرف فيها كما يحلو له ويعبث وله حق وأدها كما هو الحال عند الجاهليين العرب . " المرأة أمرّ من الموت وأنّ الصالح أمام الله ينجو منها إنّهُ تصوّر يوحى لنا بلحظة الجاهلية ، حيث المرأة وجب وأدها إنقاذا لشرف العائلة " 14 . إذ تعدّ من الممتلكات الخاصة وتُشيء كغيرها من الأشياء من متاع وحيوانات هي بيد الرجل وملكا له . فالمهانة شرّعت في التوراة منذ أن عدّت المرأة خطيئة وسببا في خروج آدم من الجنّة وحرمانه من نعيمها باتباعها للحية وأكل التفاحة . فجاءت نقمة اليهود عليها من هذا الباب عقابا لها و على فعلتها " وفي سفر التكوين الإصحاح الثالث

13-نعيمة شومان ، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان ، ط1، دار الفارابي، بيروت ، لبنان، 2011، ص19.
14- نادية السنوسي، الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين ضدّ قابلية المرأة للتفكير ، الفلسفة والنسوية ، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر ، 2003، ص22.

(3:16) أن سأل حواء " وقال امرأة : تكثيرا أكثر أتعب حبلك بالوجع تلدين أولادا وإلى
رجلك يكون اشتياقا وهو يسود عليك : نرى أن الله عاقب والعقوبة وقعت على حواء ولم
يعاقب آدم لأنها هي التي ارتكبت الخطيئة أو المعصية لأنّ هذا الرّب وهذا الاله بعد أن
سأل حواء فعلتها كان العقاب وهو معاناتها في الحمل والحبل بالأطفال ، وتكثيرا الله لها
أتعب هذا الحمل ، ثمّ الوجع الذي ستعانيه أثناء الولادة ثمّ جعلها تشتاق إلى زوجها ثم
أعطائه السيادة لزوجها" 15 .

وهي الصورة النمطية المتكررة التي لا تشذ عن الصورة العامة المألوفة والراسخة
في الذاكرة الجماعية لدى الشعوب الإنسانيّة والرامية بقصور المرأة وعدميتها لازمتها طيلة
حياتها . واعتبرها اليهود خادمة ولأبيها الحقّ في بيعها تسبى وتنتقل بالإرث دون حقّ
الاعتراض ، بل تجدها راضية بقسمتها اعتبارا من أنّ ذلك إرادة إلهية وجب عليها تقبلها
مادامت خلقت أنثى . عكس الرّجل الذي يشكر الإله عقب الصلاة " فالرّجل اليهودي
أثناء صلاة الصباح يقول : إلهي ... أشكرك لأنّك لم تخلفني امرأة بينما تقول المرأة اليهودية
: إلهي أشكرك لأنّك خلقتني فهذه إرادتك " 16 وهي فكرة سائدة أساسها أنّ العقل اليهودي
للرّجل هو جزء لا يتجزأ من العقل الإلهي . لذا يسمو انطلاقا من النظرة الدينيّة التي تمنحه
إياها التوراة . وتحرم بموجبها أداء العبادات والصلاة واعتلاء المناصب الدينيّة ويحرم عليها
دخول المعبد للصلاة " والقصد من ذلك أنّ المرأة ليس لها القدرة والحكمة على قابلية تأويل

15- كمال الصليبي ، التوراة جاءت من جزيرة العرب ، ط6، مؤسسة الأبحاث العربيّة ، بيروت ، لبنان، 1997، ص27.

16 عمر رضا كحالة ، المرأة في القديم والحديث ، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان ، بيروت، 1979، ص10.

النصّ التوراة وفهمه وتفسير معانيه، بل أنّها يمكن أن تفرغه من قدسيته فهي إذن أدنى من الرجل " 17. ولا تترث إلا ما يتبرّع لها أبوها في حياته فهي مملوكة مسلوّبة الإرادة ملك لأبيها قبل الزواج وملك لزوجها بعده تشتري عند نكاحها بمهر و الذي يعدّ ثمن شرائها يدفع لأبيها أو أخيها ، فالعقد هو عقد سيادة لا عقد زواج . ولحقها التهميش والحرمان من الحقوق الشرعية مقارنة بالذكر الذي تكفل له التوراة كافة حقوقه وزيادة في الميراث " لا يحقّ لها أن تترث بوجود الذكر، ولا تقبل بتاتا في الوظائف الدينية ولا تقبل شهادتها ، بل لا يعتدّ بنذرها وقسمها سواء كانت بنتا أو زوجة إلا أن يثبت ذلك أبوها بسكوته " 18.

وتتمادى الديانة اليهودية في ازدراء المرأة والصاقها بالنجاسة في مراحل النفاس والحيض بالرغم من أنّها مراحل طبيعية ، إلا أنّ التوراة ترى تبعية النجاسة وعدم طهارة المرأة كنوع من العقاب لها بما فيها آلام الحيض والمخاض ، ويمنع لمسها أو تناول الأكل من يدها أو حتى الاقتراب منها ولمسها " من يمسه ويمس مقعدها يكون غير نقي إلى المساء ، ولا تطهر إلا بالماء البارد ، ولا يقربها زوجها إلا بشهادة من رأتها تغتسل " 19 مع التمييز في انجاب الذكر بخلاف الأنثى " فالتى تلد ذكرا تبقى سبعة أيام غير طاهرة ثمّ تقضي استكمال طهارتها ثلاثة وثلاثين يوما منذ الولادة ويحضر عليها الدخول إلى قلب المعبد مدّة أربعين يوما ، وأمّا التي تلد أنثى فيلزمها ضعف المدّة " نظرت المسيحية إلى المرأة نظرة ازدراء واحتقار كما هو الشأن في اليهودية ولم تختلف في تصوّرها للمرأة وفق

- 17-نادية السنوسي، الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين ضدّ قابلية المرأة للتفكير ، الفلسفة والنسوية ، ص23.

- 18- نادية السنوسي، المرجع السابق ، ص 179.

19 عمر رضا كحالة ، المرأة في القديم والحديث، ص188.

المذاهب الثلاث الكاثوليكية والأورثوذكسية والأنجيلية معتبرة إياها مصدر الشرّ وحليفة الشيطان وشريكته فحملتها الرذيلة بالفطرة بل كانت في نظرها مجرد حيوان مصدر اللذة والعبث الشيطاني بناء على ما ورد في الكتب الدينية وعلاقتها بالخطئية والتفاحة . وأنّ الرّجل هو الأصل وهي لا شيء أمامه استنادا إلى ما ورد في التوراة والإنجيل وكتب العهد القديم كتلك المتعلقة بالنشأة والخلق الأوّل للكون والإنسان ، وكانت الكنيسة تنظر إلى المرأة نظرة الخطئية وأداة الشيطان لذلك كانت تعاملها بامتهان شديد وينظر إليها القساوسة وعلماء الدين كما لو كانت (سرا لاّبد منه ، وإغواء طبيعيا ، وكارثة مرغوبا فيها ، وخطرا منزليا ، وفتنة مهلكة ، وشرا عليه طلاء) . ويعتقد القساوسة أن بسببها خسر الجنس البشري جنات عدن فاعتبروها أداة الشيطان التي تقود الرّجال نحو الجحيم . وكان توماس الإكويناس ينزلها منازل أقلّ من منزلة الرقيق فلم تكن في نظرهم تستحق منزلة البشرية ولا تستحق منزلة الإنسانية لدرجة أنّ البابا إينو سنسيوس الثامن سنة 1484 أعلن أنّ المرأة والكائن البشري نقيضان عنيدان . وفي القرن الخامس الميلادي : اجتمع مجمع ماكون الكنسي للبحث حول ماهية المرأة أهي روح أم جسد لا روح فيه ؟ وارتبطت الخطئية بالمرأة لتعمّق من معاناتها وترسخ الدونية والسلبية كسمات ملتصقة بها بل اعتبرتها الكنيسة قاصرا مجردة من كافة الحقوق ما أفقدها تقلّد أي مكانة في المجتمع بإمكانها أن تسهم في تأدية دورها وترسيخ وضعها . كما جاء في الإصحاح الحادي عشر من رسالة القديس بوليس الأول " أريد أن تفهموا أنّ رأس كلّ رجل هو المسيح أمّا رأس المرأة فهو الرّجل ورأس المسيح هو الله أمّا

المرأة فهي مجد الرّجل لأنّ الرّجل ليس من المرأة بل المرأة من الرّجل ولأنّ الرّجل لم يخلق من أجل المرأة ، بل المرأة من أجل الرّجل " 20 .

مع أنّه يجب الإشارة إلى أنّ الكنيسة تنظر إلى القديسة مريم العذراء نظرة عالية كلّها طهارة في أنّها أمّ المسيح وحاملة لابن الرّب والأمر كذلك بالنسبة لمريم الماجدلية التي أخبرت تلامذة المسيح بروية قيامته بعد وفاته مع أنّها أنثى إلاّ أنّ الكتب المقدّسة المسيحية تذكرها بهيبة وقداسة مع أنّها أي الكنيسة تمنع على المرأة من اعتلاء المناصب وتقلّد الوظائف الدينية الكنسية باستثناء التمريض ومساعدة المساكين والأيتام والفقراء وتقوم بالعديد من الوظائف التي تمنحها لها الكنيسة في حدود محدودة جدّا فلا يوجد رهبنة أو مشامسة أو قساوسة من النساء ، إلاّ من وهبت نفسها لخدمة المسيح والكنيسة تقلّداً بالقديسة مريم العذراء .

وبقيت وضعية المرأة وفقا لتعاليم الكنيسة المسيحية لا تختلف عن الديانة اليهودية فلا سلطان لديها على أولادها أو مالها أو أي قرار يخصها ويخص تعاملاتها الاقتصادية بل حتّى أنّ التعاملات الاقتصادية تتمّ بواسطة وكيل مأجور وتمنع من الخروج في الأماكن العامة إلاّ وهي مغطاة الرأس ولا تشارك في الحياة العامة ، وكان هذا شأن أوروبا كلّها إلى أن بدأت تسترد حقوقها تدريجيا وعبر حقب تاريخية سجلت من خلالها محطات مهمة ومادون ذلك

20 -العهد الجديد "الكتاب المقدّس " رسالة بولس (الرسول الأوّل إلى أهل كورنثه)، مكتبة الحياة الزرقاء ، سوريا،1982، ص9.

فقط كانت تخضع للسلطة البطرياركية المتسلطة فلا تعليم مكفول ولا راتب مساو لراتب الرجل في الشغل في ظلّ مجتمع يكرّس التمييز الجنسي بين الطرفين .

وفي ظلّ الأوضاع السائدة وتعدّد القمع الذي وقع نهاية القرن الخامس عشر على خلفية الاضطهادات التي تعرضت لها المرأة في جميع النواحي واستمرت تلك الحملات إلى عام 1680 تحت دعوى محاربة الساحرات والمتلبسات بالشيطان التي راح ضحيتها من النساء بقدر ما راح في حروب أوروبا حتى 1914.

و بقيت التيارات الدينيّة تستمد التصورات السلبية من الممارسات الوحشية إلى أن جاءت الحركة النسوية في الغرب بثورة على تعاليم دينية محرّفة وأقوال وسلوكيات بشرية يتحكم فيها الجهل والأثرة. وبدورها قامت المرأة بعدّة محاولات للتخلص من الانتهاكات ومن مختلف الموروثات الدينية والاجتماعية المتراكمة والذي قام على خلفيات تاريخية وأخرى اجتماعية ساهمت في ظهور التيار النسوي في المجتمع الغربي تزامن أيضا وظهور التيار اللاهوتي النسوي الذي أنشأته متخصصات باحثات في الدراسات اللاهوتية خلال حقبة الستينيات و نشأت ما تسمى بـ "الحركة النسوية المسيحية "

وقد أثّرنا عدم الخوض في تاريخ النسوية الغربية والجندر نظرا لتشعب الموضوع وخوفا من الخروج عن سياق البحث ، فألينا التلميح عرضا والإشارة إلى علاقة الكنسية والمرأة وما تمخض من تلك النظرة من آراء نقدية دفعت بالثورة على الدين المسيحي ونقده وهو مفارقة فكرية تاريخية تمخضت عنها مقاربة نسوية غريبة تختلف تماما عن تلك التي عند

غيرهم والتي سنكشف عنها في مباحث لاحقة . ونعمل على تقديم لمحة عن أهم المراحل التي مرّت بها الكتابة النسائية من اتخاذ الكلمة شفاهيا وصولا إلى اتخاذ الكلمة كتابيا ، بدأ بالتّطرق إلى مكانة المرأة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة كمنطلق لتحديد دراسة البحث ساعين إلى تقديم صورة شمولية عن مفهوم الأنوثة لدى الرّجل العربي قبل الإسلام ثمّ نبرز مكانة المرأة في الإسلام وعن الاقصاء المتعمّد الذي عانتها من الثقافة الفقهيّة بمباركة الذهنيات الاجتماعيّة الذكورية بإقحام المرأة سجن الحريم وحرمانها من إسماع صوتها الذي اتخذ صور الحجاج الديني بداية وقرض الشعر نزوعا نحو التحرّر التدريجي و إعطاء تصوّر للمرأة في التراث الشعبي المتبلور من تراكمات الثقافة الاجتماعيّة المكتسبة والتراث الديني على حدّ سواء . و نحاول تقديم صورة عن المرأة في الشعر العربي ناظمة وساردة حكايات في مرحلة أوليّة اتخذتها المرأة نزوعا نحو ضروب التّحرّر المحتشم تدريجيا لإسماع كلمتها في المجتمع .

المبحث الأول : موقع المرأة في الموروث الديني والثقافي الاجتماعي
المطلب الأول : مكانة المرأة العربيّة قبل وبعد الإسلام .

لقيت المرأة في الاسلام اهتماما بالغا من العلماء والمفسرين والفلاسفة والشعراء مع أن وضعها في الجاهلية لا يكاد يختلف عمّا هو معروف لدى كافة الشّعوب قديما . فعَدّت متاعا تباع وتشترى وتسبى محرومة من كافة حقوقها فلا ترث زوجها ولا والدها ولا ابنها ، بل تُوّرت لابن زوجها وأخيه ... وكانت الحياة المظلمة التي يحيها الجاهليون دائمة الصراع والحروب والصيد، ما يجعل الرّجل يخشى على زوجته وبناته في غيابه فيأخذ بهنّ في حالات المجاعات والعوز إلى قبائل أخرى يتمتعن بهنّ مقابل الحماية أو ضمان المأكل والمشرب وأحيانا بحثا عن تحسين سلالة القبيلة لزيادة القوة والفحولة والشجاعة ، إذ يسلم الرّجل زوجته لرجل آخر من قبيلة أخرى لتنجب ذكورا أشداء وأقوياء وكان هذا التقليد شائعا لدى بعض القبائل العربيّة في الجاهليّة ، لاسيما القبائل الضعيفة نسبا ومالا فالأنساب والتفاخر

بها وبالقوة والشجاعة والفحولة كانت سمّة بارزة لديهم لذا كان يملك الرّجل من الإيماء والزوجات ما لا حصر له .

وظلّ النّظام القبلي بكلّ قيمه المتمزّمة والصارمة ،المبنية على سيطرة القويّ على الضعيف والمرأة عنصر ضعيف يتحكم في حياتها ويكبّل من حريتها ويضيّق من حقوقها إلى درجة الحرمان المطلق ويطبق عليها حصارا حدّد من وظيفتها بحكم معتقدات المجتمع وثقافته القبيلة . فالقبيلة لا ترى فيها سوى ثقلا وعارا وجب حمايته وحرصه ، فشاعت ثقافة وأد البنات " قال تعالى : " وإذا المؤؤودة سئلت * بأيّ ذنب قُتلت " (سورة التكوير) لمجرّد أنّ المولود أنثى وما تمثله من عبء ثقيل وعار. قالى تعالى " وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودا وهو كظيم * يتوارى من القوم من سور ما بُشّر به أيملكه على هون أو يدّسه في التراب ألا ما ساء ما يحكمون " (سورة النحل الآية 57-58).

فلا حاجة للقبيلة بالبنات بقدر ما هي بحاجة للذكور لأهمية ذلك في الحروب والتّجارة والبأس والدفاع عن القبيلة من أيّ غزوة أو طاريء يهدّد وجودها ، فصراعها الوجودي لأجل البقاء ظلّ يحتم عليها تقديس الذكر والتباهي بمولده وإقامة العقيقة لمناسبة أن ولد ذكرا في القبيلة أي وثيقة ضمان البقاء والسطوة .وبقي حالها مهانة مدحورة ، غير متحكمة في نفسها وفي مالها باستثناء حالات جدّ قليلة لدى بعض القبائل حيث تسمح للمرأة في تملك مالها دون تسييره بل توكل ذلك إلى من ترى فيه مصدر ثقة .

ولما جاء الإسلام عمل على إنصاف المرأة وتكريمها ورفعها مصاف الإنسان بالتكليف الشرعي في الطاعات والعبادات وعدّها مسؤولة مكلفة مثلها مثل الذكر دون تمييز بينهما فزالَت الفوارق الجنسية السائدة لحظة أقرّ المولى سبحانه وتعالى في قوله العزيز الحكيم " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، أن الله عليم خبير " (سورة (الحجرات الآية: 13)). فالاسلام يكون من بين كلّ الديانات السماوية قد أنصف المرأة ورفعها ، وأقرّ بإنسانيتها وقيمتها ووظيفتها ، فالكثير من الأحاديث تشير إلى وجوب احترام المرأة والرفق بها والاحسان إليها استنادا إلى شريعة القرآن في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرّجل والمرأة القائمة على مبدأ الرحمة والمحبة والمعاشرة بالمعروف وفرض القوامة بتفضيل الرّجل على المرأة لحمايتها والانفاق عليها وتولي شؤونها الاقتصادية كي تتفرغ للاهتمام بأمور التربيّة وغيرها ، ومثلما فرض على الرّجل طلب العلم كان لها نصيب في ذلك بالمساواة التي أقرها الاسلام كركيزة لقيام مجتمع تسوده العدالة والانصاف والمحبة. فهي إحدى مظاهر تكريم الاسلام للمرأة في جعلها شريكة للرّجل لها من الحقوق ما له هو الآخر والمساواة الإنسانيّة تكليفا ومسؤوليّة .

كما نظم الاسلام العلاقات الزوجية وحدّد التعدّد الذي كان ظاهرة شائعة في النظام القبلي الجاهلي بزوجات لا تعدّ من بين إيماء وسبيات وجواري وغنايم حرب ، وأنصفها في الميراث وفق شريعة الله. ومنحها حرية الخلع والطلاق في حالة استحالة الحياة الزوجيّة وعده أبغض الحلال في أنّه جانب يكفل لها حرّيتها... فكانت مجاهدة ترافق الرّجل في غزواته

ورواية حديث تفقه النَّاس كما هو شأن السيِّدة عائشة رضي الله عنها واستمر وضعها إبان الخلافة الإسلاميَّة والفتوحات ، فكانت الشَّاعرة والجارِيَّة وانحصر دورها في القصر والبيت وتمَّ الحجر عليها بقوانين الفقهاء المبنية على تهميشها وإلغاء أي دور لها ، استنادا إلى ما اختاروه من تفاسير تتناسب وميولاتهم وعقليتهم المقدَّسة لكل ما هو ذكوري فأفعدوها مرَّة أخرى في البيت وشيؤها وحرموها من تقلد الوظائف السياسيَّة والدينيَّة . باستثناء بروز شاعرات تألقت في قول الشَّعر وبعضهن خضن في السياسة و ولاية الحكم في العهد المملوكي كما هو الحال عند شجرة الذر .

ولا يكاد يذكر التاريخ بروز أي دور للمرأة في ظل الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة باستثناء القليل من الشَّعر والحكايات ونقل المرويات إذ تعتمد مؤرخي الأدب ونقاده بطمس أي معلم يوحي بشاعريتها أو عبقريتها، لأنَّه الواد حسب بنت الشاطيء ، شرع فيه المجتمع الإسلامي منذ عهد التدوين والجمع ، الذي عرفت فيه المرأة طغيان العقليَّة الذكوريَّة في أسمى صورها بدأ بإحياء الواد المعنوي من جديد مثلما أحييت العصبيَّة القبليَّة في عهد بني أميَّة وتمَّ في هذه الحقبة التاريخيَّة إنكار الذات الأنثويَّة وإلغاء لدورها الاجتماعي والأدبي وتأثيرهما على المجتمع الإسلامي . فكانت من مظاهر ذلك تهميش الآثار الأدبيَّة للمرأة وعدم منحها فرص للقيادة أو التعلُّم أو البروز كذات متكافئة مع الذات الذكوريَّة ومتساوية الحقوق الماديَّة والمدنيَّة كما حتَّ على ذلك الإسلام الذي كفلها حقها الانساني في الحياة الكريمة وحتَّ على تعليمها وحسن تربيتها " وللرَّجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن " (سورة النساء الآية :32).

وكلّ ما ذكرته المؤلفات التاريخية والتراثية في ما يخصّ الانتاج الإبداعي أو العلمي للمرأة جاء هزيلا جراء إجحاف السلف بشكل تسلطي بفرض الرقابة الكليّة والثّامة على المرأة واتخاذ الماضي مرجعا مقدسا لا يجب مراجعته أو السماح بإعادة قراءته " كان عصر التدوين نقطة الانطلاقة لتأسيس الرقابة عندما بدأ علماء المسلمين يفهرسون الحديث بناء على طلب عاجل من السلطة العباسية " 21 فلا يكاد يتخطى بضع أسماء وبضع أشعار في شكل مقتطفات كمرآتي الخنساء وشعر ليلي الأخيلية وغزل ولادة بنت المستكفي وأشعار بعض الجوّاري ... وحكايات شهرزاد " وقد طمس أدب المرأة العربية في عصورها الماضية ، وأنهم قد ألقوا بآثارها في منطقة الظلّ ، ومارس عصر التدوين بخص النساء حقوقهنّ وهو ما نسميه بمحنة الواد العاطفي والاجتماعي " 22 . ولم يذكر لنا التاريخ اسما بزغ في الفكر والعلوم والمعارف السائدة آنذاك ، ما يوحي و سجنها وحرمانها من المشاركة في الحياة العامة وكذا حرمانها من التّعليم الذي كفه لها الاسلام ومنتعها منه الثقافة الاجتماعية السائدة بثنتى أنواع قيمها المستعلقة .

مع أنّ التراث يؤكّد لنا بعض النماذج النسوية بالرغم من قلتها تكون قد نافحت الرّجال بجرأة في خوض العديد من القضايا لإثراء النقاش وإعلاء صوتها منذ أن منحها الاسلام حرية المساواة . الاسلام المثالي على حدّ تعبير فاطمة المرنيسي و الذي بشرّ به سيّدنا

21-فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء ، تر: عبد الهادي عباس ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، دمشق، سوريا ، 2008، ص28.
22- بنت الشاطيء، الشاعرة العربية المعاصرة ، درا المعارف، القاهرة ، مصر ، 1965، ص11.

محمد صلى الله عليه وسلم بلغة نورانية جرتها الأرسقراطية القريشية بعد ذلك على الابتعاد المتعمد حيث النموذج المثالي للمرأة المثالية المؤثرة يكون قد رسم بعض ملامحه التاريخ الإسلامي في بداية الدعوة المحمدية مع نموذج السيدة خديجة زوج النبي في الأخذ برأيها وحكمتها وهي أكبر مساند لزوجها في دعوته للدين الجديد. نجد السيدة حفصة بنت عمر بن الخطاب زوج النبي تشير إليه في حادثة صلح الحديبية تشير حينما رفض الصحابة تخليق رؤوسهم مخافة بطش القريشيين في مكة فأشارت عليه بان يبدأ بحلق رأسه وسيتبعه باقي الصحابة ففعل وأخذ برأيها²³. والأمثلة كثيرة في النموذج النسوي النبوي لدى أغلب زوجاته في خوض الحجاج معه للظفر بالامتيازات الربانية فكانت تنزل الآيات بشأن أي قضية يتم مناقشتها وتتعلق بأمر تخص النساء كالطلاق والإرث والزواج والميراث والجهاد....فهند بنت عتبة لعبت دورا مركزيا في مقاومة محمد والكيل له بمكليين "لأن أحد أدوار المرأة العربية في الجاهلية أثناء الحرب كان تشجيع الرجال على القتال حتى النهاية و أن لا يستسلموا ومواجهة الموت على ساح المعركة وهذا الدور هو بكل وضوح لا يوجد فيه ما يشاهد في صورة المرأة الموسية ، المرأة التي تضمد الجراح وتحمل الغوث للموتى " ²⁴ . وتعتبر بيعة هند بنت عتبة كما نقلها المؤرخون عملا يكشف الجرأة السياسية للمرأة المكروهة على الخضوع ومع ذلك بقيت محافظة على رأيها في التعبير ولم تتنازل عنه ، فعندما طلب منها الرسول صلى الله عليه وسلم أن تحلف بأن لا ترتكب الزنى مطلقا أجابته

²³ -Abd Allah Penot, L'entourage Féminin Du Proohéte, Edition Entrelas, Paris, 2010, p 12.

²⁴ -فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء ، تر: عبد الهادي عباس ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، دمشق، سوريا، 2008 ، ص143.

بأنّ المرأة الحرة لا ترتكب الزنى أبداً . كما يبرهن موقف هند أيضاً على تمتع مجموعة من نساء الأرسطراطية القريشية حظين بنزرة من حرية المشاركة في اتخاذ القرار والمشاركة في المبايعة وبالمفاوضات مع الرسول حول وضعهنّ ، بل كان بإمكانهنّ اتخاذ موقفاً انتقادياً بكلّ حرية تجاه الإسلام وهذه العقلية الانتقادية تبقى حية خلال العشر سنوات الأولى من الإسلام إلى أن تلاشت مع بزوع الاستبدادية الذكورية مع معاوية بن أبي سفيان والتملك الرسمي العائلي للسلطة. ليغيب الإسلام كتجربة نبوية تقر بالمساواة وتغيب معها الأرسطراطية القريشية النسوية مع قيام الدولة الإسلامية . وتبقى المرحلة الأولى لقيام الإسلام نقطة مهمة ومفصلية في تغيير وضعية النساء ومبادرة جريئة في بداية إسماع المرأة صوتها . وتشيد الكثير من المراجع بجرأة أم سلمة زوج النبي الثيب وهي من أبرز النساء اللواتي كن يتمتعن بمكانة مميزة بفضل الانتماء للطبقة الأرسطراطية القريشية . فإلى جانب الجمال الطبيعي والذكاء والنضوج كانت هاته المميزات تضمنان لها الاستحواذ على مكانة مرموقة ونفوذ خاص مكنها من منحها امتيازات وأسبقية في طرح العديد من قضايا الميراث والجهاد والقوامة كانت تشغل المرأة القريشية المسلمة والتي جاء ردّ القرآن تباعاً في آيات فصلت تفصيلاً لهنّ وما سورة النساء إلاّ دليلاً على الردّ الرباني لتساؤلات نسوية كانت تنقلها أم سلمة للنبي والتي عرفت بأخذ رأيها في الكثير من القضايا الحيوية المتعلقة بالجماعة بما كانت تقدمه من استفسارات وتساؤلات تخص شأن المرأة المسلمة ما يحملنا على اعتقاد بأنها من الإمارات الأكثر تلميحا على أنّ الأمر كان أقرب إلى حركة احتجاجية خاضتها نساء المدينة تحديداً تتعلق بشؤون وضعهن في القرآن وحقوقهن وبالرغم من ذلك

استمر الرجال بتصميمهم على خنق البعد الاسلامي في المساواة الذي فاجأهم هم أنفسهم الذين أتوا إليه فرادا ومجموعات لعلهم يظفرون بالغنى والغنائم لحياة أفضل وجدوا أنفسهم يتجردون من امتيازاتهم الأكثر ارتباطا بشخصهم . فتغيير حال النساء لم يقتصر على النساء فحسب، بل مسّ الجميع . "إنّ النساء حسبما يبدو كنّ مسرورات من التّغيير برؤية الأشياء تتغير مع الإله الجديد وكان نصرهنّ أن سورة ستحمل اسمهنّ (سورة النساء)تتضمن القوانين الجديدة حول الإرث الذي يجرد الرجال من امتيازاتهم ...فالمراة سوف تدخل في منافسة مع الرجل لمشاطرته الثروات "25. ففكرة استبعاد النساء من الإرث تحت طائل عدم مشاركتهن الحروب والغزوات والغنائم دفعهنّ إلى المطالبة بالجهاد وحمل السلاح للتخلص من مصيرهنّ التّعيس والتّخلص من العبودية الضاربة على أعناقهن من استبداد واحتكار بوصفهن مصدر إكرامية جنسية وأنهن أعددن للعمل المنزلي لإعادة إنتاج القوة الأمر الذي أثار حفيظة الرجل خوفا من انتقاص الأموال التي يمكن للرجل اكتسابها بالغزو .فجاء الرد السماوي مع نزول آية قرآنية تبيّن وضع الإسلام من قضية جهاد المرأة اتخذها الرّجل بعد ذلك حجة لحجر النّساء استرضاء لمخاوفه وهو اجسه الأنانية من فقدان الممتلكات والمقدرات من النساء وخروجهنّ عن سيطرته وطواعيته . فالحجاب الذي خصص لهن لحمايتهن من مخاطر الشارع المتربص بطرقاته السفية والمريض نفسيا يصبح بديلا قيّما لإبقائهن في المنازل بعد الحرب الأهلية الدائرة بين علي ومعاوية. وتدخل السيدة عائشة في شؤون السياسية والصراع القائم بين طرفي النزاع السياسي حول أحقية الخلافة بين معاوية وعلي

25-فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء ، ص17.

بن أبي طالب من جهة وجرأتها في تنظيم حلقات لرواية الحديث الشريف يجتمع حولها المدونيين والحفظة وتستشار في مسائل سياسية متعلقة بالخلافة والسلطة أمر أقلق أهل الربط والحزم في دوائر السلطة السياسية القائمة آنذاك ، من تنامي مخاوف تصاعد النفوذ النسوي الذي اختزل في البيت النبوي وما تعرض له أحفاد الرسول من إقصاء وتهميش بعد الفتنة الكبرى بين المسلمين التي انتهت لصالح الأمويين وإبعادهم من الخلافة . أمام هذه المخاوف فرض الحجر من جديد وفرض معه الحجاب بالقوة على النساء وتم إدخالهن البيوت بالقوة وأعلن عن أي مخالفة للسلطة القائمة تعرض صاحبته للعقاب ومع صرامة القرار وتداعياته المحتملة خوفا من زوبعة سياسية من شأنها أن تؤثر على السلطة الجديدة نجد في نموذج سكينه بنت الحسين بن فاطمة وعلي إحدى حفيدات النبي صلى الله عليه وسلم التي شهدت مذبحه والدها في كربلاء نموذجا فريدا في الاحتجاج على الحجاب ومحاولة إسماع صوتها ولو أنه بقي خافتا تجدها تحتج بين الحين وآخر محاولة إيصال صوتها لولاية الأمور المغتصبين للخلافة معرضة معارضتها وتمردّها ضدّ الإسلام السياسي وتقف النّد للّد ضدّ من ينتهك حرية الفرد بما في ذلك حجابها والزامها البيت بالقوة . ولم تكتف بهذا فحسب، بل أوضحت موقفها من التّعّد فكانت كلّما تزوجت اشترطت الحفاظ على سلطتها المطلقة. فقد ورد أنّها اشترطت على زيد بن عمر قبل عقد قرانها " وشرطت عليه أن لا يغيرها ولا يمنعها شيئا تريده وأن يقيمها حيث خلتها ولا يحالفها في أمر تريده "26 وليس

26-فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات ، نساء رئيسات دولة في الإسلام ، ط2، ترجمة:فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان ، 2006، ص 17.

غريبا أن نعثر على نموذج نسوي يتمتع بحرية الرأي والقرار وهي امرأة متميزة في زمنها تبرز للقوم وتجادلهم وتعلي صوتها في المساجد منددة بمقتل والدها ومهاجمة القتلة من ساحة المسجد في صلاة الجمعة وهي امرأة موثوق برأيها وعفتها . "لقد كانت سكينه بنت الحسين حفيده الرسول صلى الله عليه وسلم عضوة في مجلس قريش الذي يوازي البرلمان الحديث وكان يشتهر عنها كونها "برزة " أي أنها كانت ترفض وضع الحجاب " 27 وتقول فاطمة المرنيسي في موضع آخر حول تمرد سكينه بنت الحسين ضد الحجاب والتعدّد مايلي : " أكثر الحالات تمردا تتمثل دون شك في موقف سكينه بنت الحسين إحدى حفيدات الرسول صلى الله عليه وسلم المتأخرات فكما تزوجت اشترطت الحفاظ على سلطتها المطلقة وكانت تضع شروطها لكل زوج تتزوجه "28

ومع توسع المدن والازدهار الاقتصادي تلاشت المساواة و تهيمت المرأة وقُلص دورها وفقدت كل حرية و ما فتأت أن بدأت نظرات الازداراء تلاحقها لولا اتخاذها من الكلمة سلاحا تجابه به قوة الرجل "ينتهي شهريار إلى الإقرار بأنّ على الرجل أن يستعمل الكلمة عوض القوة كحلّ نزاع ، وفي صراعها من أجل البقاء والحرية لم تكن شهرزاد تتحكم في الجنود بل في الكلمات ، من هنا يمكن أن تعتبر الحكايات بمثابة أسطورة حضارية راهنة جدا ، وأنّ حكايات ألف ليلة وليلة تتغنى بانتصار العقل على العنف "29

27-فاطمة المرنيسي،المرجع السابق،ص36.

28-فاطمة المرنيسي ، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل، ط4،المركز الثقافي العربي، المغرب،

2005، ص62..

29-فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب ، تر: فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 2011، ص74.

وشملت الكلمة قول الشعر – أيضا- ويعجّ تاريخ الأدب العربي بالكثيرات منهنّ منذ الجاهلية فالخنساء ووعائشة بنت طلحة وسكينة بنت الحسين وعلية بنت الخليفة المهدي وعنان الناطفة كما ظهرت في الأندلس ولادة بنت المستكفي ونزهون الغرناطية وحمدة بنت زياد وأم العلاء بنت يوسف المعروفة بالحجارية (نسبة لوادي الحجارة)....وخولة بنت ثابت الأنصارية أخت حسان وخولة بنت الأزور الكندية أخت ضرار التي يذكر لها الكثير من المواقف البطولية ، فتعدّ من أشجع النساء في عصرها وهناك من شبهها بخالد بن الوليد في حملاتها ، ولما أسر أخاها ضرار في وقعة أجنادين هجمت بالنساء وقاتلت بهنّ قتال المستميت حتى خلّصت الأسرى من يد الروم وهي التي كانت تقول مفتخرة :

نَحْنُ بناتُ تُبَعِّ وَجَمِيرٍ وَضَرَبْنَا فِي القَوْمِ لَيْسَ يُنْكَرُ

لأننا في الحربِ نارُ تسعُرُ اليوم تُسَقون العذابَ الأكبر

منهن من ذكرهنّ الأصفهاني في كتاب الأغاني كأمثال رابعة العدوية الجارية التي عتقها سيدها فانتهجت الصوفية طريقا ومنهجا وشعرا وعبرت عن عشقها لله وأنواره ، وولادة بنت المستكفي في الأندلس و الخيزران زوجة المهدي ، أم ابنيه الهادي وهارون الرشيد ، كانت ملكة حازمة ومتفهمة يمنية الأصل ، أخذت الفقه عن الإمام الأوزاعي وكانت من جوارى المهدي فأعتقها وتزوجها ولما مات ولي ابنها الهادي انفرد بكبار الأمور ، ألفت أمورا كثيرة في الصدقات وأبواب البر وقد ذكرها الأبشيهي في المستظرف وقال : "حكي

أن الخيزران كانت أديبة ، شاعرة فعزم المهدي على شرب دواء فأنفذت إليه جام بلور فيه شراب اختارته له مع وصيفة بكر بارعة الجمال وكتبت إليه تقول :

إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ مِنَ الدَّوَاءِ **** وَأَعْقَبَ بِالسَّلَامَةِ وَالسِّقَاءِ

وَأَصْلَحَ حَالَهُ مِنْ بَعْدِ شَرَابِ **** بِهَذَا الْجَامِ مِنْ هَذَا الطَّلَاءِ

فِينَعْمَ لِلَّتِي قَدْ أَنْقَذَتْهُ **** إِلَيْهِ بِزُورَةٍ بَعْدَ الْعِشَاءِ³⁰

ومع بداية تأسيس الدولة السياسية تحت إمارة الخلافة الإسلامية كثرت المجالس الأدبية والفنية ومجالس اللهو أيضا والتي كانت تدور بتقاليد مضبوطة - لاسيما مع النساء - فإذا حدث و أخذت الجارية بمنافسة كبار الشعراء والموسيقيين فإنها تجد بسهولة فائقة وسيلة تخطي القواعد بضمن مواهبها وجمالها اللذان يجعلان منها سيدة اللعبة ، ما يمنحها طريقة للارتقاء لاسيما بالنسبة للأسيرات اللواتي جلبن من السبي جراء الفتوحات ، اللواتي كنّ يخضن غمار المنافسة يتمكّن من صعود السلم الاجتماعي تدريجيا ويعلنّ من قيمتهنّ في سوق النخاسة ، فبعض من مواهب الجواري المثقات كانت سببا في بلوغهن مركز القرار والسلطة في القصر كزوجات بعض الخلفاء العباسيين والعثمانيين . فالحاجة إلى المرأة الجارية جعلها جزءا من مظاهر التفخيم والأبهة التي حلقت بها قصورهم لاسيما إذا كانت تحسن الغناء والشعر وأكثر المسجالات التي تمتاز بالجرأة في الغالب الأعمّ من الشاعرات

³⁰- شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح لأبشيهي ، المستطرف من كلّ فنّ مستطرف، تحقيق: محمد خير طعمه ، ط5، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص121.

الجواري لغاية نفعية إمّا حبا للظهور أمام مولاها والحضور عنده أو للتنفسي عن حالة العبودية في داخلها والثقة بجمالها وحسن مفاتها عرضا لبضاعتها كشعر حفصة الركونية شاعرة الأندلس :

" أَغَارُ عَلَيْكَ مِنْ عَيْنِي وَرَقِيبِي *** وَمِنْكَ وَمِنْ زَمَانِكَ وَالْمَكَانِ ِ

وَلَوْ أَنِّي وَضَعْتُكَ فِي عَيْنِي *** إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا كَفَانِي

ولها أيضا :

أَزُورُكَ أَمْ تَزُورُ فَإِنَّ قَلْبِي **** إِلَى مَا سُئِنْتُ إِلَيْكَ أَمِيلُ

فَتَغْرِي مَوْرِدُ غَدَبٍ زُلَالٍ *** وَفُرُوعُ ذُؤَابَتِي ظِلٌّ طَلِيلُ

وَقَدْ قُلْتُ إِنَّ تَضُمًّا وَتَضْمِي *** وَإِنْ وَأَفَنِي إِلَيْكَ بِي الْمَقِيلِ

فَعَجَّلَ بِالْجَوَابِ فَمَا جَمِيلٌ *** إِبَاؤُكَ عَنْ بَثِينَةٍ يَاجَمِيلُ " 31

وبعض النماذج من الشعر النسوي في الأندلس أقرب للدعوات الصريحة في المبادرة بالخطاب لإفراغ المشاعر من كبثها بالرغم من أنّ النموذج الشعري النسوي في الأندلس كان أكثر حرية نتيجة ظروف نشأته . استنفذت الشاعرة الأندلسية سعة الحضور وتجلي

31-أحمد بن محمد المقرئ التلمساني ، نفع الطيب، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي ، مكتبة البحوث في دار الفكر، لبنان، 1998، ص110.

المكانة وفسحة من الحرية نتيجة للامتزاج الثقافي الذي كان سائداً بين عناصر تكوين المجتمع الأندلسي ساعدتها المجالس الأدبية التي تولت إدارتها ومخالطة الرجال مبتعدة عن القيود الاجتماعية بشيء يسير وعن القيم الدينية فوجدن الشاعرات الجاريات مجالاً للخلاء والتعبير عن المساجلة أو المطارحات وحوارات شعرية . كشفت خبايا هذه الذات وعدت منهاجاً لحرية الشاعرة رغم الرقيب وعين الحسود ، بل إنه صار شفرة الوصول عندما تضيق بها ساحة الحرية . وشكلت ولادة بنت المستكفي الملقبة بعليّة المغرب* 32 .

ظاهرة متفرّدة في الجراة فتحت المجال لغيرها للاحتذاء بها لأنها تمثل قامة سلطوية (دينية سياسية ودينيوية) ويسجل تاريخ الأندلس في مساجلاتها ومطارحاتها الشعرية لابن زيدون ما " تخرج به ولادة من حصن العفاف وتخدش الحياء والتي كانت أقرب للابتذال وهي تمثل أفق السلطة وتدنيها ونسقتها الديني لذلك صارت ولادة علامة مفارقة في محيا أدب أهل الأندلس الثقافي وهي التي كتبت يوماً لابن زيدون تعرض عليه قبولها حبه ووصاله :

ترقب إذا جنّ الظلامُ زيارتي *** فإني رأيتُ الليلَ أكنمُ للسِرِّ

وبي منك ما لو كان بالشمسِ لم تُلحُ *** وبالبدْرِ لم يطلَّعُ وبالنجْمِ لم يَسِرْ .³³

32- * لقيت ولادة بنت المستكفي بعليّة المنغرب نسبة لعليّة بنت المهدي مغنية ، كانت تقول شعراً في غلام شغفها حبا اسمه (طل) وتراسله.(أنظر نوح الطيب للمقري ص 110).

33- محمد المنتظر، الشعر النسوي في الأندلس ، تقديم عبد الله كنون ، دار الحياة ، بيروت ، لبنان ، 1978 ، ص 97.

ومثلت نزهون الغرناطية³⁴ في بعض أشعارها للبداءة وقسوة الرد فقد جاء في شعرها من التَّحَلُّل والابتذال والفحش صراحة غير معهودة وجرأة غير مألوفة في خطابها ارتضتها روح العصر بظهور نظام الجواري ممّا يوحي في شعر الجواري الجريئات إلى نفسية متحررة ماجنة أحيانا تمثل طبقة اجتماعية سلطوية باذخة الثراء ، ويفسر الحاحظ بأنّ " القينة إذا رفعت عقيرة حلقتها تغني حدّق إليها الطرف وأصفى نحو السمع وألقى القلب إليها الملك فسبق السمع والبصر إليهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منها صاحبه ، فيتوفيان عند حبة القلب فيقرغان ما وعياه ، فيتولد منه السرور حاسة اللمس فيجتمع له في وقت واحد ثلاث لذات لا تجتمع له في شيء قط، ولم تؤد إليه الحواس مثلها فيكون في مجلسه للقينة أعظم فتنة " ³⁵ . وهكذا تصاعدت مخاوف الرجل من استعباد جاريته له في أن يقع في كمينها وهو في الأغلب الأعمّ كمين لا مفر منه في الحريم تعدّه الجارية الذكية والموهوبة للتخلص من الأسر وقد تستولي على عقل وقلب سيدها ومن ثمة تمارس تأثيرها على القدرة الانجابية لتصبح أم ولد³⁶ وتفوز بوضع قانوني يبيح لها حق الإرث وثروات أب ولدها بما في ذلك الخلافة . " لقد كان العرب قبل الاسلام يضاھون الإغريق عنصرية ويرفضون إعتاق ابن الجارية ولكن الدين الاسلامي هو الذي قام بتحرير ابن الجارية ويبدو أن عنصرية العرب

³⁴نزهون الغرناطية: بنت محمد بن أحمد بن خلف القليعي الغساني ، شاعرة أندلسية من غرناطة كان والدها قاضيا من أهل الفضل والحسب ، هي شاعرة مجيدة كانت تساجل الرجال وتجادلهم اشتهر شعرها باستخدام الألفاظ الفاحشة الخادشة للحياء ، قرأت نزهون على يد أب بكر المخزومي الأعمى 541هـ كانت وفاتها سنة هـ

³⁵- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون ، ج2، كتاب القينان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر ، 1984 ، ص 149.

³⁶أم ولد: مصطلح شهير في كتابات المؤرخين المسلمين القدامى ويشير إلى الأمة التي ولدت من سيدها في ملكه تعتق بمجرد موت سيدها أو وضع الولد ، ولا يجوز له بيعها ويكون حكمها كحكم الحرة في ستر الرأس والأطراف .

تراجعت مع حكم العباسيين وتسنى للعديد من ابناء الجواري الأعجميات السبايا كغنائم حرب اعتلاء عرش الخلافة .³⁷

فلا نستغرب من تفنن الجواري وتنافسهنّ في التعليم وقول الشعر والموسيقى وسائر الفنون لأجل الظفر بحرية العنق والميراث والسلطة وهو ما كان يشكل تهديدا قويا لزوجات الخلفاء من خطر الجواري وتأثيرهنّ على أسيادهنّ ، الأمكر الذي جعل المنافسة تشتدّ بين الطرفين عبر التاريخ و ما شكل في المخيال العربي صور متعدّدة عن الجواري وأغرائهنّ وثقافتهنّ وجمالهنّ جعلهنّ أقرب للخيال في أدب ألف ليلة وليلة و أغاني الأصفهاني وغيرها من كتب التراث الأدبي .

فعمد العرب إلى إخفاء نسائهم مخافة الخطر المحدق بهنّ لدرجة تجعل التاريخ لا يكاد يحتفظ بأيّ شاهد على سلطانهنّ "يعلمنا نموذج شهرزاد بأنّ بإمكان المرأة أن تثور بفاعلية شرط أن تفكر أنّها حين تعتمد على قوة ذكائها تساعد الرجل على أن يتخلص من حاجته النرجسية في توافق تبسيطي ، فالتاريخ يعلمنا بأنّ إقامة الحوار تفرض علينا بالضرورة أن نجعل اختلافنا يواجه اختلاف الآخرين"³⁸ . وتكون شهرزاد وفق هذا المنظور قد نجحت في غزو الثقافة الذكورية واختراقها باحترافية معتمدة على القوة الوحيدة التي تملكها أي قوة الكلمة . وذاكرة المسلمين تعج بأراء العلماء والفقهاء حول موضوع النساء لا تكاد

37- فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ، ترجمة : نهلة بيضون ، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص98.

38-فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ، 2011ص75.

تخلو من ثراء وغنى أسهت بشكل لافت في جعل فلاسفة الإسلام يخوضون سجالات طويلة فيها . فتباينت الآراء حول قضية المرأة فكل واحد منهم بلغ ما بلغه من تهميش لها وتأكيد حرجها واتفقوا جميعا على تحديد وظيفتها وتقليص دورها في المجتمع ولكن بدرجات متفاوتة ولا يسع المقام لعرض كل تلك الآراء بل اكتفينا ببعضها وقد قدم الإمام القاضي أبو الوليد محمد ابن رشد فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها عرضا مقتضبا حول مسألة المرأة وموقعها في المجتمع من خلال تلخيصه لجمهوريّة أفلاطون الذي لم يتأثر في موقفه المعروف من المرأة حيث اعتبر ابن رشد في سياق ذلك التلخيص أنّ انتماء الرّجل والمرأة إلى النوع نفسه مسألة بديهية " فلنبحث في ما كانت النساء يمتلكن طباع متشابهة لطباع كلّ فئة من أهل المدينة ولاسيما فيما يعني كل فعل أمر إنّ النساء من جهة أنّهنّ والرّجال نوع واحد في الغاية الإنسانيّة ، فإنّهنّ بالضرورة يشتركنّ وإياهم في الأفعال الإنسانيّة لهذا لا تعدم أن تجد بينهنّ نساء محاربات وحكيّات وحاكمات وماشابه ذلك " 39 . ثمّ يردف قائلا معترفا بحداقة المرأة في بعض الأعمال " وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف ، أعني أنّ الرّجال أكثر كدّا في الأعمال الإنسانيّة من النساء وإن يكنّ من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال " 40 ثمّ يذهب إلى ما هو أكثر من ذلك ، عندما يؤكد أنّ الكثير من المهن التي يعتقد عادة أنّها حكر على الرّجال يمكن للنسوة القيام بها ومن بينها أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات ومحاربات حيث يقول : " وأما إشراكهنّ في صناعة الحرب

39-ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاوّر الجمهوريّة)تر: حسن مجيد لعبيدي، فاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، 1998، ص125
40-المرجع نفسه ، ص 125

وغيرها فذلك من بين الحال ساكني البراري وأهل الثغور ومثل ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيما أو حاكما أو صاحبات رياسة لطالما أن بعض النساء ينشأن وهن على جانب كبير من الفطنة والعقل... وإن كان هناك من يعتقد بأن هذا النوع من النساء نادر الحصول عليه ولاسيما أن بعض الشرائع ترفض أن تقرّ للنساء بالإمامة (شريعة موسى) " 41 ويحرص ابن رشد على تأكيد ذلك من خلال الحجاج الفلسفي والفحص والتدقيق لينتهي بالتأكيد على أن أسباب تخلف المدن ، سجن النساء في البيوت واختزال طاقتهن في أدوار محدودة وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتخذن للنسل دون ذلك ، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن " فإن واجب النساء في المدينة هو الانجاب وتربية الأولاد لأن الرجال غير مؤهلين لذلك . ونحن نقول أن النساء طالما أنهن والرجال من نوع واحد فإنهن متساويات مع الرجال بالنوع واختلفن معهم بالدرجة فقط "42 . وكان ابن رشد يقوم بمسألة اجتماعية وثقافية لعصره حول تردّي أحوال النساء ، والتي يدرسها كظاهرة اجتماعية تبدو وكأنها ضرب ومن الارهاصات الممهدة لظهور ابن خلدون وظهور التنويريين في الغرب . متبنيا دفاعه عن المرأة ومكانتها بإزاء ما يطرحه بعض المتعصبين في نظرتهم إلى دور المرأة وكأنه ليس لها من مهمة تذكر سوى الانجاب ولزوم البيت ينتصر بشكل رائع ابن رشد لحرية المرأة وحقوقها الطبيعية وكأنه

41- المرجع نفسه، ص125

42- ابن رشد، المرجع السابق ، ص124

يريد أن يقول أنّ النساء في زمننا وفي بلادنا مقصورات على هذا العمل ومجبولات عليه ومعطلات عن دورهن الرئيسي في الحياة والحضارة والمدنية بصفة عامة .

فالمرأة ليست جوهرة وليست تحفة ولكنها ببساطة إنسان بكلّ ما تحمله الانسانيّة من معان عاطفيّة وفكريّة وجسدية ، والأنوثة ليست مادة للخيال ومصدرا للخطر والفتنة كما وصفها بذلك جلّ علماء الدين ومفسريه ، اجحافا وظلما وتهميشا متعمدا ، بل الأنوثة اليوم تفكر وتعبر وتفعل ، بل تتخذ أخطر القرارات التي تنعكس على مصير البشريّة وكلّ من يبحث اليوم عن جسد أنثى فلن يجد إلا سرايا، فالجسد بات متاخلا مع العقل والعقل متاخلا مع العاطفة والكلّ يشكلّ إنسانا جميلا عاقلا وفاعلا ومتفاعلا ولا بدّ من مراجعة المخزون الثقافي الذي يتمركز حوله المفهوم السلبي بل الوهمي للأنوثة

كما يجب التفريق بين معنى الأنوثة وعورة الأنثى فالأنوثة تحمل كينونة وجوهرا يتجاوز الحواس والغرائز بالتمّازج معها والارتقاء بها ليتمركز الكلّ حول المعنى والجوهر فالدين قد كرمّ الأنوثة تكريما عجزت الثقافة عن استيعابه وتمثله .

وبهذا بيّنت الثقافة العربية الاسلامية ارهاصات افتكاك المرأة للحق في الكلام تدريجيا برغم كلّ العراقيل والحواجز الموضوعية والمفروضة بقوة القوانين الفقهية التي سيجت حريتها تحت طائل الحجاب والقمع لكافة الحريات الممكنة بثقافة الحريم التي أطبقت على حريتها وكيانها بشكل لافت وما نجم عنه من تداعيات ثقافية بصمت بآثارها النفسية والاجتماعية على المرأة كانت سببا في تهميشها وقمعها . " وسار الرومان على خطى الإغريق

في إنشاء الحريم والحجر على النساء لدى علية القوم وإن كانت الرومانيات أكثر تحررا وحرية....وبالتالي ليس العرب آباء الحريم فقبل ظهور الاسلام كان العرب يعيشون في فقر مدقع لا يسمح لهم بالحصول على الحريم ، فكانوا يتمتعون بالامتياز الذي يتمتع به جيرانهم البيزنطيون الأقوياء ويعدونه ترفا، وقد استوردوا هذا الحريم حالما وضعهم الاسلام في مصاف الدول العظمى " 43 .

وبقيت السياسة المنتهجة إزاء النساء المنبثقة من الثقافة الذكورية تكرر سيطرتها على النساء متحكمة في مصيرهنّ ردحا من الزمن ، بتواطؤ مشترك مع فقهاء الدين ومباركة منهم بقرار من رجال السياسة وسائرهم المجتمع طوعا في حجر النساء . فعطلت مواهبهنّ وكبحت جماح طموحاتهن فلم يمكنهنّ من الارتقاء إلى مصاف مشاهير القرض الشعري والسجال الفكري والبزوغ العلمي المعرفي " لقد جرى تصميت المرأة لا مجرد المنع من الكلام ، ولكن منعها من الحضور في اللّغة على نحو ما تحقق للرجل ففي الجاهلية والاسلام تمّ إحصاء 504 شاعرة . لكن لم تمنح القيم السائدة لهؤلاء الشاعرات البروز إلاّ من خرقن ستار الصمت، وفرضن تجاربهنّ بمضاء وعزم كالخنساء وسكينة

43-فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم ؟ ترجمة : نهلة بيضون، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000،

بنت الحسين ورابعة العدوية ومع هذا لم تسلم تجربة المرأة من إزدراء عليها وانتقد الفرزدق امرأة قالت شعرا فقال: إذا صاحت الدجاجة صياح الديك فلنذب " 44

المطلب الثاني : الارهاصات الأولى للشعر الشفاهي لدى المرأة الجزائرية في الموروث الشعبي النسوي .

ساهم "الحريم" في تنامي استمرار الإطباق الكلي على المرأة و تكميم الأفواه و خنق الصوت النسوي . وعملت الثقافة الشعبية على تكريس الصورة النمطية السلبية للمرأة بشكل بارز. فجّل المواضيع التي تناولتها كانت تصبّ في خدمة استمرار لقيم وأعراف سائدة

44- عيسى برهومة ، اللغة والجنس ، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة ، ط1، درا الشرق للنشر والتوزيع ، الأردن ، 2002،ص90.

ومعتقدات متوارثة ترفض النقد والتجاوز، فجاءت أغلب الطروحات مبنية على أساس الثنائية الدونية والفقيرة بين الذكر والأنثى.

ونقدم في مطلبنا هذا صورة مبسطة عن محاولات المرأة الجزائرية في إسماع صوتها من خلال الشعر النسوي الملحون و أراجيز البوقالة والحوفي دون التطرق إلى كل التراث الشعبي لغزارة المادة من جهة ولقلة الدراسات حول الموضوع بالرغم من وجود ارهاصات جادة تعنتي بهذا النوع الشعري المتعلق بالملحون النسوي عندنا ما جعلنا نكتفي بنماذج مبسطة كعينة فقط من شأنها أن تسهم في ثراء بحثنا إلى حدّ ما بعيدا عن الدراسات النقدية والأدبية . بغية تقديم ملمح مبسط عن محاولات إسماع صوتها كمنطلق أولي لفسح المجال التعبيري عن الذات الأنثوية في ظلّ حصار ثقافي اجتماعي بأبعاده التراكمية الفكرية والدينية . ولم نشأ - أيضا- التوغل في دواليب التاريخ ودهاليزه لتشعب المادة التاريخية بل اختزلنا صوتها لدى المجتمع الجزائري دون التطرق إلى باقي المجتمعات الانسانية أو العربية لتشعب المادة وتداخلها ، بل ارتأينا الاقتصار على ما هو وارد في ثقافة المجتمع الجزائري تماشيا ومحتوى المذكرة خدمة للموضوع وتمهيدا للمباحث اللاحقة هادفين إلى إرساء لبنة معرفية أولية تكون بمثابة منطلق لفهم تمثّل المرأة في الذهنيات الشعبية الجزائرية التي هي امتداد للثقافة الاجتماعية العربية قاطبة وإبرازا لمحاولة المرأة الجزائرية إسماع صوتها بطريقتها كما فعلت شهرزاد وجواري قصور الخلفاء والشاعرات العربيات .

1-الشعر النسوي الملحون :

الخطاب الشعري الشعبي وعاء للصور الرمزية التي تدل على الأشياء الموجودة في العالم المحيط بالشاعر ، والتي تدل عليها الألفاظ والجمل من خلال إعطائها المعنى الخفي الذي يسعى إلى حضور الأشياء إليها بذاتها في المخيال الشعبي للمتلقي .

" إن الشعر الملحون الذي نريد أن نتحدث عنه اليوم ، فهو أعم من الشعر الشعبي . إذ يشمل كل شعر منظوم بالعامية ، سواء معروف المؤلف أو مجهوله وسواء دخل في حياة الشعب فأصبح ملكا له . أو كان من شعر الخواص . وعليه فوصف الشعر بالملحون أولى من وصفه بالعامي فهو من لحن يلحن كلامه أي أنه نطق بكلام عامي أو بلغة غير معروفة " 45 ويبدو أن ظهوره مرتبط بظهور الفتوحات الاسلامية في القرن السابع واختلاط الفصحى بالأمازيغية ونشوء شعر ملحون يعكس البيئة الجزائرية التي قيل فيها ومنه يكون للمرأة حضور قوي ومميز في القصائد أشهرها قصيدة "حيزية" التي أسالت الحبر الكثير وطبعت الثقافة الجزائرية بموروث أصيل يعكس المشاعر الانسانية النبيلة والحب العذري في البادية الجزائرية ، والتي اتخذ منها الشعراء بدأ بابن قيطون مادة لشعرهم تفنن فيها بعد ذلك الكثير من المصورين والشعراء والمخرجين السينمائيين واتخذ منها الأدباء أيقونة للحب لاستنساخ مادة أدبية وفنية غزيرة . ولا يسع مقام البحث للولوج في التفصيل عن القصص الشعر الملحون المعروفة في تاريخ أدبنا بالقدر الذي نشير إليه عرضا خدمة لموضوعنا ليس إلا. كقصة جازية ودياب وسيرة بني هلال التي تناولها بأسهاب الكثير من الأقلام

45- محمد المرزوقي ، الأدب الشعبي، ط5 ، الدار التونسية للنشر ، تونس، 1967، ص51.

المتخصصة في الأدب الشعبي والنقد الأدبي والدراسات المعاصرة وغيرها من فنون وضروب الأدب التي تناولت قديما وحديثا قصة "حيزية"⁴⁶ مثلا . والذي تصوّر القصة من خلالها تقاليد المنطقة وثقافة المجتمع الجزائري تجاه الحب والعشق ورمزيتيها والتي يمكن اعتبارها من الأمور المحظورة المحرّم الخوض فيها لدى المجتمع . ويكون الشعر الملحون قد تناول المرأة وأجاد في وصفها ووصف مفاتها ومعبرا عن لوعة العاشق وارتباطه بالمحوبة وصفا للعواطف الانسانية الجامعة بين الطرفين دون خدش للحياء احتراماً لمعايير المجتمع البدوي في العادة فجاءت قصيدة "حيزية" صورة جميلة للغزل العفيف الطاهر بلسان الشاعر بن قيطون نموذجا رائعا .

و تصوّر الشعر الملحون النسوي باللهجة العامية والأمازيغية برغم من غزارته وثرأه مواضيعه في الخطاب الشفوي ، وبالرغم من قلّة الدراسات حوله ، تناول قصص الحب على لسان المرأة دون أن يمنحها فرصة التعبير عن مشاعرها صراحة ليغدو إنتاجها الشفوي غير موقّع باسمها تعكسه التورية إذا تعلّق الأمر بحبها للرجل أو للحبيب حتى لو كان زوجها، لصرامة الأعراف والتقاليد في خوضها مواضيع العشق والغزل، بل اكتفى المجتمع منحها التصريح بالحب لابنها أو أخيها أو والدها مراتيا أو اشتياقا من منطلق التقديس أي يقدّس الذكر لدى الجماعة الاجتماعية مكتفية بالاحتفاء بمولد ابنها أو طهارته

46 -حيزية: بنت أحمد بوعكاز الداودية من قبائل بني هلال ولدت 1855 بسيدي خالد ببسكرة ، وذاع صيتها في قصائد عذرية ومرثية مشهورة للشاعر محمد بن قيطون بطلب من ابن عمها سعيد وحببها الذي عشقها وحرّم الزواج منها وتأثر بوفاتها وحزن عليها حزنا شديدا ، وقصتها أشبه بقصص العذريين المعروفة ، إذ تعدّ تراثا أدبيا شعبيا جزائريا بلغ العالمية ، و استلهم العديد من الشعراء قصائدهم والكثير من الأدباء روايتهم مثل رواية مايسة باي الموسومة "حيزية" كما حولت قصتها إلى مادة تاريخية و أعمال سينمائية ومسرحية ..توفت سنة 1878 ودفنت بسيدي خالد ببسكرة

أو زواجه ومدحا ورثاء لزوجها ووالدها وأخيها ... ومنافسة نساء القبيلة في التفاخر بانجاب الذكر، دفع إلى غزارة النظم الشعري تباها وتماها واستمرارا لبقائها في العش الزوجية .
إنه نوع من الارتقاء في السلم الاجتماعي تمنحه وثيقة ميلاد الذكر في الغالب الأعمّ ونجد الكثيرات في البوادي بمنطقة سوف والحلقة والمسيلة وبسكرة ... عبرن عن حبهن لأبنائهنّ تفاخرا . و في نموذج الشاعرة فاطمة عماري السوفية التي عاشت مطلع القرن العشرين ما يوحي بتحكّم الأعراف في تحديد موقع المرأة في المجتمع وتحدّد نظرتة للمرأة العاقر والولود ومدى اعتزاز المجتمع بانجاب الذكر، تعبّر عن فرحتها بطهارة ابنها الذكرالذي أنجبته بعد ثلاث بنات وتلقّت الكثير من الانتقادات النسوية بعدم قدرتها على انجاب الولد لزوجها وهي الزوجة الثانية التي تزوجها لأجل هذا الغرض وتسرد الروايات أنّ الشاعرة عاشت تقرض شعرا خصصته لابنها تروي فيه كل مراحلها العمرية :

ني قسمي مازال مدسوس ***وجبته ولألي مكروس

وخلخاله يجري في الحوش ***وعلاّقة من شدّة ضواية

وجابو الكتان والكبوس ***ويطهروا حمّة تنصب راية

راهق مرة ضوت وسط الحوش ****الزغراته بصوتها دوّاية

وحزيم والحولي منقوش ***منه رقاصة وغنّاية .

ونجد المرأة تنظم هذا اللون الشعري الشفاهي تعبيراً عن حبها لله والأولياء الصالحين وتمدح النبي صلى الله عليه وسلم وتتضرع له طمعا في نيل شفاعته، تأثراً بالحركة الدينية والمرجعيات الصوفية من الزهاد والعارفين وشيوخ الطرق منذ وقت مبكر يعكس تأثر الثقافة الشعبية بالصوفية مذهباً وفكراً وسلوكاً .

تقول الشاعرة الجلفاوية سعيدة بنت محمد في مدح الرسول : 47

بسم الله بديت انشادي على النبي المختار

صلى الله عليه سيدي بلنوار

من تابع سيرات نبينا ما يدخلش النار

راضي عنورب العزة مولانا الغفار

يا غفال انتبهوا انوركم على ما صار

محمد زين الرسالة يرسله الجبار

ما أعظم ذاك النهار ما اكبرها صبيحة

⁴⁷مريم كريكيف، الحضور النسوي في الشعر الشعبي بمنطقة الجلفة دراسة أنثربولوجية دينية، مجلة الأنثربولوجية الأديان، المجلد 16، العدد 2، 2020/6/15، ص 348.

يوم خروج الرسول بين صحابو

كما نجدها تقرضه في الحقول وهي تساعد زوجها في جني المحصول الزراعي
أو حرثه كما هو حال المرأة القبائلية في جرجرة وبجاية وتيزي وزو والذي جاء باللسان
الأمازيغي وفي سجون الاحتلال الفرنسي وفي الجبال أيام الثورة مصورة معاناة الأمّ
الجزائرية من فقد الزوج أو الابن أو الأخ وبالرغم من إدراك الشاعرة لطبيعة الحكم
الاستعماري وإشارتهنّ المختلفة إلى ذلك فإنّ التعبير عن القضايا المرتبطة بواقع الحياة
اليومية من مظاهر الظلم والطغيان والاستبداد.... وغيرها من المواضيع الاجتماعية ذات
البعد السياسي والثوري المتعلقة بالقضية الوطنية والحرية والمتعلقة بالحياة وشؤونها في
حكم ووصايا تسردها عن حال الدنيا وهمومها كما هو شأن الشاعرة قبلة بركاهم :

هذي الدنيا مثل السلوم*** وحياتك درجات فيها تلقاها

تبدى الدرجة لولى في هذا اليوم*** بين الوالدين دنيا محلها

ما تتعقد ما عليك الناس تلوم*** وتسعد من أدنى حوايج تلقاها

في بحر الدنيا بديت في ساو العوم*** مرحلة الشباب تظهر مقواها

فمها من يغرق وما يعرفش يعوم***وفمها من هو في سفينته سواها 48

وتعبر الشاعرة فاطمة منصورى السوفية عن حبها للمجاهدين وتقول أنّ محبتها لهم
خالصة للدين والوطن :

"خويا خويا ديرمزية***لهم دزسوال

الى حيم خويا ساكن***اجوانحه في قلبي شعال

يا مولاي راقب في****راك عالم لسرار

لاهي محبة ربانية***ع الدين أوخيان " 49

2- البوقالة والحوفي الصوت النسوي الخفي :

48-مريم كريفيف، الحضور النسوي في الشعر الشعبي بمنطقة الجلفة ، ص350.
49- أحمد زغب، دور الشعر الشفوي في النضال الوطني وثورة التحرير بمنطقة سوف، مجلة البحوث والدراسات ، العدد1، أبريل، 2004، ص 65.

يعتبر الشعر النسوي الجمعي في الشعر الشعبي قليل مقارنة بالإبداع الرجالي الذي تفتن في اتخاذ المرأة موضوعا له فحكى بلسانها ووصفها وتغزل بها وتشبب. وعكس إرثا ثقافيا شعبيا لاتزال الذاكرة الجماعية تحتفظ به ليومنا هذا. وتكون العوامل الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع من أبرز العوامل المساعدة على هيمنة التراث الرجالي الشعري على التراث النسوي .

ولعلّ البوقالة من أشهر الأشعار النسوية الشعبية التي عرفت انتشارا واسعا في المدن الحضرية على غرار المناطق البدوية والصحراوية ، "وهي نص شعري شفوي أو مرتجل تنشده نسوة بعض المدن الجزائرية أثناء أداء طقوس لعبة البوقالة ، ونادرا ما يقلّ حجم هذا النص عن بيتين وقليلًا ما يزيد عن الأربعة أبيات وأغلب أشعار البوقالة غزلية " 50 وهي أشعار عادة ما ترتبط بلعبة شعبية ألفتها النساء الحضريات في العاصمة وشرشال وتلمسان ... ولم يهتم بتدوين أصولها بالرغم من انعدام المدونات الخاصة بالبوقالة التي تحيلنا على هذه اللعبة إلاّ ما يتأكد لدينا من خلال الدراسات التي تناولت البوقالة بالبحث أنّ قائلها أو قائلتها مجهولة 51. حيث تتلى أبيات لطيفة رقيقة الشعور غالبا ما يكون فحواها الحب العفيف والحزن على فراق الحبيب وأمل عودته وغالبا ما تكون مجهولة المؤلف

عندي فنيق ***** والعشق مفتاحه

50- فاطمة ديلمي، لعبة البوقالة الطقس والشعر والمرأة ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ ، عدد7 ، 2009الجزائر، ص73.

51- ينظر في هذا الصدد أعمال كل من : مراد شاوش بلس ، الحوفي ،ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1 ، بن عكنون ،الجزائر ، 1986، وكذا أعمال قدور محمصاجي (لعبة البوقالة ، مساهمة في معرفة أحسن لهذه التسلية التربوية الشعبية).

يضرب ربح الغرب ***** يترتقوا الألواح

نمشي جنان الحبيب ***** ونشم تفاحه

القارص ما ناكلوا ***** نحمّر خدودي به

والشيخ ما ناخذوا ***** في قاع لبحر نرميه

ناخذ شاب صغير ***** نصبر قلبي به.

ويأتي في شكل رباعيات تبدأ بالبسملة والصلاة على النبي وصحابته العشر... ودعوات وفق طقوس معينة يتم التحضير لها بعناية شديدة . تعتمد على إناء من الفخار به ماء توضع فيه بعض حلي النساء ووضع الحلي داخل القلة التي ترفع الأعلى لاستقطاب العلم والنبوءة يذكرنا بالهدايا التي كانت تمنح لتمثيل الآلهة بغية التأثير فيها ، وتعقد النية ثم تتلو الأشعار القصيرة بصوت نسوي وما توافق مع النية المعقودة يتحقق بسماع الفأل أو صوت خارجي وتدور البوقالة يمينا أو شمالا لتؤكد تحقق الأمنية من عدمها ، ويتم التحضير لها وفق طقوس هي أقرب للسحر والوثنية أحيانا كإعداد سبعة أنواع من البخور (الجاوي الأبيض والأسود، اللبان ، عود الند، استورق...) وسبعة قطع من أخشاب صغيرة من مداخل سبعة أبواب بالإضافة إلى سبعة خيوط مأخوذة من ملابس أرملة والحناء والكانون أو النافخ لأشعال البخور ... وكل خطوة تتم بقراءة طقس من الشعر ودعوات مميزة مثل هذه الجمل التي بقيت

راسخة في ذاكرتي وأنا طفلة أحضر هذه اللعبة المثيرة (بخرنالك بالجاوي جيبي لخبر من لقهاوي بخرنالك بالعنكبوت جيبي لخبر وين ما يكون / بخرنالك بالحنة جيبي لخبر من مزغنة بخرنالك بالقصب جيبي لخبر بالغصب). لتحقق البوقالة والطالع .وهي فن شفاهي يعتمد بالدرجة الأولى على الحفظ والرواية في تداوله عبر الأجيال .

والأرجح أنها أقرب إلى استحضر الأرواح أو الجن في معناها العرفاني الأصح لأنّ "معرفة المستقبل هي من أبرز انشغالات الانسان منذ وجد ، وبذل لمعرفة الطالع والمستقبل جهود كبيرة واتخذ وسائل متعددة ، وكان من هذه الطرق ما عرف باسم الكهانة والتنجيم والعرافة وقراءة الفنجان ، . إذ تتعدد قراءة الطالع باختلاف العرافين والعرافات وفي الجزائر ثمة ممارسة متميزة تملك وجودا تاريخيا ومعاصرا وهي أكثر تعقيدا من حيث وسائلها وغاياتها وهي لعبة "البوقالة" والتي أردنا فرضية كونها أكثر من لعبة " 52. وطريقة التحضير لها أقرب إلى علوم القبلا اليهودية المنتشرة في الأواسط الصوفية الموساوية التوراتية بينما يرجح قدور محمصاجي في كتابه (لعبة البوقالة مساهمة في معرفة أحسن لهذه التسلية التربوية الشعبية) منبها جمهور المستمعين في الحصص الإذاعية التي كان يلقيها أنه لا يمكن اعتبار البوقالة ضربا من ضروب التكهن والشعوذة والعرافة عن طريق الماء . وعلى غرار ذلك نجد سعد الدين بن شنب يقول أنّها مأخوذة من الحوفي الذي يلقي بالعامية بلهجة تلمسانية تلقية الفتيات في شكله الغنائي بألحان عذبة وهنّ يلعبن على

⁵² -Doute Edmond, Magie et religion dans l'Afrique du nord, Jourdan , Alger, 1909,p57.

الأرجوحة ليكون التطابق بين الحوفي والبوقالة من حيث المواضيع بينما الاختلافات يؤكدتها رأي يمثله يوسف ولد عيسى " الحوفي يغنى والبوقالة تحكى باعتبار مقاطع الحوفي مهمتها الأولى التي أنشئت لها هي الغناء " 53 في أنّ البوقالة تحكى بدون موسيقى والحوفي يغنى بألحان موسيقية "ولكن الأهمّ فيها هي تلك الأشعار النسوية التي تعكس صوت المرأة في فضاء نسوي خالص لا يطأه العنصر الرجالي ما يفسح الطريق للتعبير بأرياحية عن خوالج المرأة . فالكثير من الأهازيج النسوية المتوارثة مجهولة المؤلف على عكس الشعر الرجالي الذي يتمّ تداوله في الأسواق والساحات العامة

وأسهمت اللغة في الحفاظ على جزء مهم من التراث النسوي الشعبي الشفوي المرتبط بالمرأة الجزائرية كالحوفي والبوقالة ولا فرق بينهما سوى أنّ الحوفي⁵⁴ يغنى والبوقالة تقرأ فمن المرجح أنّ البوقالة هي جزء من الحوفي حسب رأي سعد الدين بن شنب . وتبقى جهود قدور محمصاجي وسعد الدين بن شنب لا يعلى عليها في الاسهام بالتعريف بهذه اللعبة التربوية الشعبية وجمع الكثير من أشعارها.

ففي معنى الحوفي نجد :

حوفي نحوّف معاك *** ونولي نرد عليك

⁵³ -Saad Eddine Ben cheneb ,Chansons de l'escarpalette , Revue Africaine No : 107,Année1945, ,Alger, p90-93.

⁵⁴الحوفي : ضرب من الأراجيز تنشد بلهجة عامية ترافقها موسيقى وتغنى ، ولايزال الخلاف قائما حول قائلها أرجال أم نساء وأرجح نساء ، ومع ذلك تبقى مجهولة المؤلف ، اشتهرت في تلمسان بينما البوقالة في المدن الحضرية الساحلية للعاصمة وشرشال

أنت حبيق لفشوش*** وأنا الى نسقيك

نحوّف وانفَعك*** وندور بمقامك

ونجي يا سيد الملاح*** ونشم ريحانك

ويبقى فَنّا ارتبط بالفضاء النسوي الجزائري يتعلق بموضوعات الحب والعشق التي لا
تتجرأ المرأة بالبوح بها إلا في فضاء نسوي خالص :

خميري يا خميري عايروني بيك

بعدها عايروني بيك حسدوني فيك

أنت شويشية وأنا شريبية فيك

أنت بديعية وأنا قفيلة فيك

أنت خويتم ,انا فصيص فيك

نضاربوا بالذراع والي يغلب يدك

ليصل بها الأمر أحيانا للافصاح عن حبها للرجل والتّغزل به مع أنّ ذلك من المحظورات
لكن المحذور يسقط ويتلاشى في الفضاء النسوي ، فتيمة العشق تهيمن وتظهر المرأة

العاشقة والمعشوقة حيث تلبى البوقالة احتياجات المرأة العاطفية والنفسية الخفية التي لا تجرؤ البوح بها في مجتمع تحكمه السلطة الذكورية وجملة من القيود الاجتماعية التي تسيطر على المرأة ، فنجد حضور لجسد الرجل أي الآخر محاولة منها لتجاوز الحواجز الجنسية وإبراز لصوت الأنثى وإثبات ذاتها فبطريقة رمزية تتغزل وتخرج عن المألوف :

أحمد يا أحمد ما اسباني غير أحمد

يال طويل الرقبة يا مربوع القد

نتمنى من ربي تكون سعدي وحلالي

وفي بوقالة أخرى :

عيونك توت وحاجبك ياقوت

أنا نحب خليلي والي بغا يموت يموت.

وتبقى أشعار البوقالة متنفسا للمرأة تمكناها من البوح بأوجاعها وتتجاوز القيد بفضاء يتسم بالحرية المحدودة داخل فضاء طقسى تمارسه المرأة و: إنها تتاجي وتبحث عن إرواء عطشها العاطفي وتوقها للحرية وكسر حدود الحجر بالبوح والتكتم والافصاح والنطق ما أفضى إلى فائض في التعبير عن الحالة النفسية والشعورية والعاطفية التي تعيشها فتتوعدت بين

حب الله ورسوله كطلب للتضرع والفرج وحب الأخ وحب الحبيب والعشيق وكلها تصب في حالة التخلص من السجن وتعكس الهيمنة الذكورية الاجتماعية على المرأة

أنت حبق في السطح وأنا نجي نسقيك

أنت نجوم في السما وأنا ننظر فيك

أنت خاتم في يدي وأنا نبرم فيك

فصوص العشق التي تسيطر على البوقالات ما هي إلا فضاءات للتصريح بالهوية المفتقدة ومجالاً جلياً لتشخيص الكبت والحرمان العاطفي مع محاولات لإعادة اكتشاف الذات الأنثوية وجسدها وتفصيلاته وإيحاءاته ومكبواته بعيداً عن صور الرجل عن طريق هذه اللعبة التي يتم التحضير لها بعناية فائقة جداً حيث تغدو تفاصيل المرأة السرية مستباحة في هذه الأشعار . خوفاً من العقاب المعنوي الذي لاحقها كما لاحق المرأة العربية لحظة تعرضها للوَأد المعنوي .

و كما تبقى محاولات التعبيرية عن ذاتها من خلال الشعر الملحون والبوقالة جِدَّ محتشمة وخافتة لا يكاد يسمع صوتها إلا في فضاءات نسوية ضيقة تسيجه التقاليد والأعراف كما أسلفنا ذكره ، لكونها تجربة نسوية عبّر عنها القول الشفاهي وعكست من خلالها الذات الأنثوية وتطلعاتها في الحب والعشق والجمال والمكر والحرية والانجاب والتضرع للخالق وحب النبوي والأولياء الصالحين ... انتاجاً نسوياً ابداعياً انتجته خلصة عن رقابة الرجل ولم

توقع اسمها تحت كل بيت شعري تلفظت به أنفاسها سوى ما يسمح به مجتمعها ، بل تركت
إنتاجها غزيرا يستدعي الاهتمام .

المبحث الثاني: ظهور الحركة النسوية وبوادر أخذ الكلمة كتابيا .

قبل الشروع في البحث عن نشأة النصّ النسائي وبدايات أخذ المرأة للكلمة وتقّاد أدوارها في المجتمع وعالم الكتابة تأسيسا لخطاب خاص بها . ارتأينا أن نقوم بداية بالتعرّف على أهمّ العوائق المتسببة في تأخر نهضتها بوعيتها ومن ثمّة تقصي مراحل التأسيس لاندماجها الاجتماعي والإبداعي خطوة نحو التحرّر من قيود الحجر والصمت. ونسعى في مبحثنا هذا إلى عرض الظروف التي تسببت في تأخر المرأة العربية والجزائرية ثمّ نعرّج إلى تحليلها لأجل استنباط نتيجة موضوعيّة تؤسس لمرحلة مهمّة لظهور الخطاب النسوي. متفادين عدم الخوض في تاريخ نشأة النسوية العربيّة إلّا بالقدر الذي يخدم بحثنا بل منوهين إليه بشكل تمهيدي ليس إلّا . تفاديا لتشابك الموضوع وتشعبه ساعين لكشف الظروف والمعوقات المسببة في تأخر النهضة النسوية في الجزائر إرساء لمنطلق بحثي يمكّننا من تأسيس موضوعي لرصد البدايات الأولى لولوج المرأة عالم الكتابة باحثين عن المعوقات المتسببة في تغييب الخطاب النسوي لدى المرأة العربية وأسباب تأخر المرأة الجزائرية عن تأسيس خطابها .

المطلب الأول : دور الحركة النسوية العربية في التأسيس لخطاب نسوي.

تعود بوادر أخذ المرأة الكلمة في العصر الحديث والتعبير عن ذاتها وتحوير فكرها تأسيسا لكتابة نوعية تعكس ذاتها بدأت إنطلاقا من المشرق ومع حملة نابليون على مصر والشام. وما انعكس عن البعثات العلمية للخارج من رؤى وأفكار وما أنتت به من روافد الحضارة الغربية في التصدي للجهل وتعليم الفتاة آملين في تحقيق نهضة حقيقية للمجتمع ممن ربط إصلاحه بصلاح حقيقي للمرأة وتحسين وضعيتها . فتعالت بعض الأصوات الداعية إلى تحرير المرأة كثورة فكرية في المجتمع المصري ، ومع تجنّد النساء للكتابة عن هذه التغييرات ، ظهر جيل جديد يواكب التطور الاعلامي والتعليم ، فراحت تعبّر المرأة العربية عن ذاتها وتطالب بحقوقها وحريتها، فجعلت من الكتابة وسيلة للانتفاضة على واقعها نزّاعة نحو تغيير ظروفها إلى الأفضل . فجاءت الكتابات متوالية بعد فترات متعاقبة وفق المسار التاريخي والتطوري للمجتمع العربي والغربي عموما . فتجلّت معالم خصوصية الكتابة النسوية وبدأت تظهر في الأفق أسماء لامعة ومتميّزة ، تؤثت للغة مخصوصة تعكس الذات الفردية للأنتى وبصوت الأنتى دون واسطة من الرّجل ، ومن هنا أمكن القول أنّ المرأة بدأت تأخذ مكانها في المجتمع من خلال فعل الكتابة الذي منحها التعبير عن نفسها وكيانها المستقل بعيدا عن أيّ وصايا ذكورية .

ومع تصاعد ظهور الجمعيات النسوية والدينية ونهضة التعليم حين أدرك المتتورون العرب أهمية دور المرأة في نهوض المجتمع وتنامت مع الأفكار الداعية بتعليم

النساء بداية وأعقبته الجمعيات النسائية مثل " زهرة الاحسان " 1880 في بيروت وجمعية " يقظة الفتاة العربية" 1912. " والمرأة العربية المعاصرة قد بذلت جهودا هامة من أجل افتكاك دورها ليس على المستوى الاجتماعي فحسب وإنما على مستوى الفعل الابداعي والتموقع حول سيرورة التاريخ الثقافي العربي" 55. والتي ارتبطت بشكل أعمّ مع ظهور الصحافة والتنظيمات النسوية، فسحت المجال للمرأة لخوض غمار الكتابة في الصحافة والتعبير عن ذاتها وإبداعاتها وعززت من موقعها مع ظهور بعض المجلات النسائية مثل "الفتاة" التي أصدرت سنة 1892 في الإسكندرية ومجلة "المرأة" 1893 في حلب ، وعلى ما يبدو أنها قد سميت بالنسائية بداية حتى وإن شارك فيها الرجال.

وازدادت وتيرة الوعي الانساني والثقافي والاجتماعي ببروز التيار الاصلاحى الذي ساهم في تصاعد نموّ وعيها بذاتها و بواقعها والتعبير عنه في رحلة البحث عن هويتها وذاتها المقموعتين منذ ربح من الزمن في ظلّ ظروف التهميش والقهر الذكوريين ما دفعها للمطالبة بحقوقها والخروج من سجنها بحثا عن حريتها . اعتبارا من أنّ الكتابة عند المرأة واجهة تحررية تحررها من التّصورات السائدة عن طريق الابداع الذي يمكنها من بلورة أفكارها، مقلصا من حدّة الصراع بينها وبين الرجل، لتتمكّن من تصنيف خطابها بالإبداعى خروجاً عن ذلك التصنيف الذي ترمى به غالبا ليتسم بالتّصنيف الجنسى معلنة ثورة على جميع قوانين المجتمع . المسيجة لحريتها والتي تضعها دوما في موضع الرقيب

55-جميلة زبير ، أنطولوجيا القصة في الجزائر ، سحب الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر ، 2007، ص5.

وخاضت متمرده متخطية الحواجز " انتهجت الكاتبات في هذه المرحلة أثناء طرح الصراع نهج الاحتجاج والرفض والتّحدي الذي كان وليد ذلك الصراع الذي فرض على المرأة معاشته ، تمردت محاولة تخطي الحواجز التي يسيّجها بها المجتمع "56.

وتصاعدت - أيضا - موجات الاحتجاج من خلال الصالونات الأدبية التي اتّخذت منابر لطرح قضية المرأة ، كصالون مي زيادة (*) 57 في مصر الذي كان يحضره كبار الأدباء والمفكرين والصحافيين ، وصالون زينب فوّاز في دمشق 1879 وقبلها صالون نظلة فاضل

ولوتأملنا مسيرة الحركة النسوية العربية نجد أنّ لها عدّة إنجازات على أصعدة عديدة ارتبطت بالمرأة وبقضية التّغيير بإزاء النظرة المستفحلة في ثقافة المجتمع العاملة على استمرار قمع حقوقها . فمن المطالبة برفض حجرها إلى خروجها للتّعليم ثمّ المطالبة بخروجها للعمل ومشاركتها في الحياة السياسية والأدبية والثقافية ومساهماتها على مستوى الإعلام والحقوقى بسنّ قوانين تنصف قضيتها وتساوي بينها وبين الرّجل في الحقوق والواجبات المدنية. ومع تصاعد وتيرة التيارات الغربية الشيوعية والعلمانية الغربية الوافدة مع الاستعمار ، برزت الكثير من الأسماء اللامعة في العالم العربي تطالب بإنصاف المرأة وتتبنى قضية تحريرها منتقدة المجتمع والاعراف الدينية في مجابهة حقيقية للثقافة السائدة

56-أحلام معمري ، إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة ، مجلة مقاليد، العدد2، منشورات جامعة ورقلة، الجزائر ،2011،ص 152-153
60- (*) (صالون مي زيادة نموذجاً للوجود النسوي في الفضاء الأدبي ، كان يحضره كبار الصحافيين والذباء والمفكرين

، ومنادية بالمساواة كمبدأ جامع بين الذكر والأنثى. وبرزت أسماء مثل نوال السعداوي⁵⁸ في مصر وفاطمة المرنيسي في المغرب وزليخة أبو ريشة... رائدات نسويات في الوطن العربي بالرغم من الهجوم الذي تعرضن له جراء دعواتهنّ والتي لم تكن سوى ردّة فعل للمطالبة بإنصاف المرأة العربيّة والتي تلقّت مريدين لها في الوطن العربي . إلا أنّ الطرح الذي دعت إليه تلك الأصوات في الحقيقة لم يكن سوى نقدا لمجتمع أطبق على المرأة بنواميسه المجحفة وثقافته السلبية التي شتّت المرأة وجعلت منها ذاتا دونيّة وقاصرة وحصرت أدوارها وهمشتها . و شهرة هذه الحركات مرتبطة بمسارها الاحتجاجي في رفض البديهيات الاجتماعية وعلاقات السيطرة من قبل الرّجال على النساء . مؤسسة بذلك لمرجعيتها بينما كانت أصوات نسوية في لبنان و مصر قد أخذت في الظهور متجاوزة المرأة الجزائرية من حيث الظهور والانتاج والإبداع مثل رضوى عاشور وكوليت خوري وإميلي نصر الله و هدى الشعراوي ونوال السعداوي. وفاطمة المرنيسي⁵⁹ كما أسلفنا ذلك – سابقا- راصدة لاتجاهات الحركة النسوية العربية المختلفة و عاكسة -أيضا - من خلال مطالبها ومقاربتها تحقيقا للكثير من المبادرات الفاعلة كالمطالبة بتعليم البنات وبإنصاف حقوقهن في الحقوق الأسرية وترقية المجتمع .

58- نوال السعداوي:طبيبة أمراض نفسية وصدرية، كاتبة روائية مصرية (1931-2021) مدافعة عن حقوق المرأة والانسان كتبت عن المرأة والإسلام واشتهرت بمحاربتها لختان الإناث ، أسست جمعية تضامن المرأة العربية ، لها عدّة مؤلفات تهتم بقضايا المرأة .
59- فاطمة المرنيسي: كاتبة وأكاديمية نسوية مغربية من مواليد فاس (1940-2015) ، تبنت النسوية في المغرب وأهتمت بقضايا المرأة والإسلام ولها عدّة مؤلفات

فالكاتبة اللبنانية إيملي نصر الله حينما سألت لمن تكتب؟ أجابت: " كان مقدرًا لي أن أبلغ مرحلة أستطيع فيها التعبير كتابة... كان فكّ الحرف ، يكفي وزيادة ، لكنني خرجت على تلك الأعراف التي رضعتها وحطمت القيود ، وتجاوزت التقاليد التي عليها تربيت أو رضعتها مع حليب الطفولة... بالدموع كتبت بعض فصول من "طيور أيلول" لمن أكتب؟ وهل كان ذلك نوعًا نوعًا من التطهير الذاتي... " 60 وتضيف الكاتبة المصرية رضوى عاشور أنّ الكتابة تحرّرها من الخوف والجبن والتحرّر من الحجر الاجتماعي المفروض عنوة بطوق التقاليد والتهميش وإصاق صفة الدونية والسلبية بالمرأة قائلة:

" أكتب لأنني أشعر بالخوف من الموت الذي يتربص وما أعنيه هنا هو ليس الموت في نهاية المطاف فحسب ، ولكنني أعني أيضا الموت بأقنعتة العديدة الموجودة في الأركان والزوايا في البيت والشّارع والمدرسة ، وأعني الوأد واغتتيال الإمكانية ، أنا امرأة عربية ومواطن من العالم الثالث وتراثي في كلا الحالتين تراث المؤودين " 61

وتضيف سحر خليفة "نحن النسويات الواعيات بقضايا العدالة والحبّ الإنساني بين البشر ، خرجنا برفض قاطع للعلاقات التقليديّة التي كانت تستبضع المرأة فيها وتكبت عواطفها وتستغل جنسيا فتحيا بذلك نوعًا من البغاء والعبودية المنتشرة باسم الزواج والحبّ... حيث كنت جنسا غير مرغوب فيه ضمن بيئة قمعيّة فضلا عن زواجي المريع ، كل هذه الأمور جعلتني في موقع الدّفاع مشهورة أسلحة ذهني لأقاوم عدم الوقوع في

⁶⁰ رفيف صيداوي ، الكتابة وخطاب الذات (حوار مع روائيات عربيات) ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان ، 2005، ص11.

⁶¹ رضوى عاشور ، على مدارج الكتابة ، مجلة الآداب ، العدد 11، سنة 1992، بيروت، لبنان ، ص 44-45.

فخّ الحنيّة والرّقة والشّاعريّة... وهذا المناخ جعلني استخدم عقلي باستمرار في محاولة اكتشاف العالم غير المضيء " 62.

فإذا كان هذا شأن ظهور الخطاب النسوي العربي فما هو موقع المرأة الجزائرية ضمن الحركة النسوية الغربية والعربيّة؟

62- المرجع نفسه ، ص91.

المطلب الثاني : عوامل ظهور الحركة النسوية الجزائرية ودورها في النهوض بوعي المرأة.
يكشف الواقع الثقافي للجزائر إبان الاستعمار الفرنسي من خلال أغلب المصادر

التاريخية⁶³ الجزائرية والأجنبية عن بعض الرّكود طيلة القرن التاسع عشر. نظرا لظروف الاحتلال وهجرة العلماء ومصادرة الوقف أو "الحبوس" وتدمير البنية التّحتيّة للمجتمع جراء الخراب الذي لحق الجزائر نتيجة للسياسة الاستعمارية المنتهجة. و في ظلّ هذه الظروف التّاريخيّة المعقّدة ، لا نكاد نعثر على مؤلفات ونشاط جمّ للحركة الفكرية إلا ما تعلق ببعض الجهود الفردية المبنوثة هنا وهناك بين طيات التّاريخ . ولا سبيل لذكرها- في هذا المقام - بقدر ما هي جهود كتبت بأقلام ذكورية ارتأينا استبعاد الخوض فيها حفاظا على تناسق محاور البحث ومباحثه .. ككتابات شكلت حلقة مفصليّة في تاريخ الكتابة في الجزائر خلال هذه الفترة ، فجاءت محتشمة جدّا ومحدودة ، مع بعض الاستثناءات لا تكاد تتعدى بضع أسماء ممن أسعفتهم الحياة وانتسبوا للمدارس الفرنسية وعوّلت عليهم فرنسا إعدادا ليكونوا نخبها وحماة حضارتها والمدافعين عن تواجدها والتي تندرج ضمن المشروع الاستعماري الثقافي . أو ممن تلقى تعليما عربيا إسلاميا ظلّ يقاوم كلّ الجهود التّعليمية الاستعمارية حفاظا على الهوية العربية الإسلامية للجزائر ممثلة في جهود شيوخ الزوايا بمختلف طرقهم كنوع من المقاومة، مخافة الانصهار في الآخر، قبل أن تتحوّل

⁶³- ينظر كتب أبو القسام سعد الله سلسلة " تاريخ الجزائر الثقافي" و " تاريخ الجزائر"، وكذا كتاب "المرأة" لعثمان خوجة ، كتب روبرج أجرون ، "تاريخ الجزائر" ينظر أيضا ، " الممارسات الطبية والتعليمية " إيفون تورين ، وكذا مقالات المجلة الأفريقية، الأعداد الصادرة من 1856 إلى 1936 مقالات مجلة البصائر في أعدادها الصادرة سنة 1948 و 1952، ومجلة الأصالة 1979، الثقافة 1972، ...وجون ديجو " الثقافة الجزائرية من خلال النصوص "

بعض الزوايا من معاقل جهادية تقاوم الاستعمار إلى مراكز لنشر الجهل والبدع المستفحلة وتعميق الهوة بين التنوير الديني والمعرفي .

و تشهد حوادث التاريخ الدمار الشامل الذي خلفه الاستعمار للبنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية (جاء سياسة التجهيل والفرنسة ثم الادمج بمفهومه الاستعماري) على قلة الانتاج الفكري والمعرفي لدى الجزائريين من أبناء الأهالي لاسيما بعد مصادرة أهمّ موارد التّعليم العربي الاسلامي و السيطرة عليها ونفي العلماء ممن يناهض سياستها سواء كان مقاوما محرّضا أو محاربا . ولم تبدأ بوادر النهضة الفكرية والثقافية إلاّ مع مطلع القرن العشرين - كما أسلفنا آنفا - بظهور ما يعرف بالنّخب المثقفة والأقلام الصحافية الجادة التي ارتبط ظهورها ، بظهور النوادي الثقافية في كلّ من العاصمة وقسنطينة وبسكرة وعنابة وميلة...مباشرة بظهور صحف فرنسية التّكوين أو عربية التكوين. من خريجي المدارس العربية الاسلامية التي تأسست مع ظهور حركة العلماء المسلمين الجزائريين مطلع ثلاثينيات القرن الماضي .متأثرة بنهضة المشرق مع رشيد رضا ومحمد عبده ، تخطو بخطوات بطيئة نحو نشر الوعي وارتكزت جهود الجمعية على محاربة البدع والممارسات الفلكلورية التي ارتبطت بالزوايا المرابطين التي أنشأتها فرنسا وحوّلت مسارها من روحاني تنشر العلم الرباني الحقّ إلى زوايا تسعى لنشر ثقافة دخيلة على قيم الاسلام السمحة بعدما كانت منارات إشعاع علمي وفكري وروحي ينير درب الأمة وقلاع جهادية ضدها . "ورغم أنّ الجمعية تعهدت بعدم تعاطي السياسة والاقتصار فقط على الاصلاح الديني بمعناه الضيق الذي لا يتعدى محاربة الطرقية والخرافات والشعوذة

ونشر العلم في أوساط الجماهير "64. متخذة من العلم سلاحاً لتطهير وعي المجتمع الديني والفكري والهوياتي . ولم تكن من أولويات رجال الإصلاح الاهتمام بقضايا "تحرير المرأة " بذلك الشكل الذي ظهرت بواده مع رشيد رضا و قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة " ورفاعة الطهطاوي في مصر و طاهر حداد في تونس في مؤلفه الموسوم ب "المرأة الجديدة " بل ساهموا في تكوين جيل ومدته بالسلاح المعرفي والإيديولوجي سياسياً واجتماعياً نزوعاً نحو تخليص الأمة من برائين الاستعمار ومخلفاته المهددة لقيم المجتمع وهويته العربية الإسلامية .بينما انحاز الاندماجيون بالذوبان في الثقافة الفرنسية والإصلاحيون في الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية ، ما أدى إلى بروز تيارين في المشهد الثقافي العام أحدهما إصلاحي والآخر إندماجي ،ظلا في صراع بين ثقافتين مختلفتين تماما عن بعضهما تكشفها بعض الكتابات التي برزت آنذاك على الساحة الثقافية . في ظل غياب المثقفين الوطنيين المحدثين بحسب تعبير الفيلسوف الماركسي الإيطالي غرامشي وانطلاقاً من أن المثقفين إمّا أن يكونوا أدوات للهيمنة على مستوى المجتمع المدني أي الهيمنة التي تمارسها المجموعة الاجتماعية المسيرة على مجموعة الجسم الاجتماعي ، وإمّا أن يكونوا أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي ، أي مستوى الحكم الذي يمارس عبر الدولة وفقاً للقانون . إذ يرجع **جون ديجو** غياب المثقف في الوسط الجزائري إلى سيطرة الحركة الوطنية على الساحة جراء الفراغ والتهميش الثقافي وهيمنة الفكرة السياسية في الغالب قائلاً: "في غياب هذا النوع من الفئة المثقفة في

64-د/ العربي زبيري، المثقفون الجزائريون والثورة ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، الجزائر ، 1986 ، ص 21.

الوسط الجزائري -آنذاك - أدى ، الأمر إلى تهميش المثقفين ما فتح المجال واسعا لسيطرة الحركة الوطنية بخطابها السياسي " 65 .مشكلة مع ظهور نخبة من الجزائريين تلقت تعليما فرنسيا ،وتشبع بثقافتها ونشرت في دور نشر فرنسية - بطبيعة الحال - فهؤلاء لا يمكنهم سوى أن يكونوا مدافعين عن الوجود الفرنسي وإبراز مآثره وأنواره. وهو الجانب الذي سعت إليه السياسة الاستعمارية المنتهجة في تعليم أبناء الأهالي منذ أن وطأت أقدامها أرض الجزائر . وتمكّنت من إحكام السيطرة على بعض العقول المنبهة بالثقافة الفرنسيّة .

وفي مقابل تلك النخب الدّاعية للذوبان في الثقافة الفرنسيّة، وحضارتها نجد نخبا جزائرية حملت على عاتقها مناهضة فكرة الادمج ، ودعت إلى مقاومة الثقافة الفرنسية عن طريق العودة لمقومات الشخصية الجزائرية وفي مرجعيتها اللّغة العربية والإسلام . معبرة عن الأصالة بأسمى مفاهيمها مع بزوغ النهضة في الجزائر - متأثرة بالنهضة العربية في المشرق - ما أدى إلى بروز بعض الأسماء مثل سي محمد بن رحال في ندرومة ، وإبراهيم بيوض في ميزاب وعبد الحميد بن باديس في قسنطينة والشيخ البشير الإبراهيمي... وما حملته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فيما بعد من هموم ترسيخ العروبة والإسلام في الأواسط الاجتماعية مناهضة لأيّ مسخ ثقافي أجنبي . أوجدت صراعا فكريا وثقافيا تناول قضايا الوجود الهوياتي والانتماء الحضاري للصرح العربي الاسلامي

⁶⁵ Jean Dejeux, La culture Algérienne dans les textes, Publisud, Paris, 1995, p51.

. واعتبارا من أنّ " النخبة الثقافية " لا تعيش فقط كفئة حاملة للقيم والعدل ولكن كمنتجة للفكر بمثالية قويّة من حيث إعادة إنتاج الأفكار بشكل جديد وفق مستجدات العصر . لتصبح بذلك قناديل تشعّ منها الأنوار ، كما كان الشأن في أوروبا في بداية نهضتها "66 . راحت تخوض في قضية الهوية من مناح متعدّدة ، فاعتبرت قضية الهوية والإسلام من القضايا الكبرى التي احتلت حيزا كبيرا من النقاش . كما يمكن اعتبار هؤلاء المثقفين الجزائريين من المجددين قبل الاستقلال حيث بواذر الحداثة تغزو كلّ مكان . بينما تتحدّد رسالة المثقف بحسب الفكر الداعي للتراث والأصالة إلى تطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الاجتماعي للأمة إلى مستوى قيم الاجتهاد والجهاد والعدل والإخلاص في الفكر والعمل والتسامح والتفاني والتّضحية والإيثار وغيرها من القيم التي أسسها الوحي الكريم. والتزامها خيار الأمة وقادتها ،فارتقت بهم إلى مستوى العقل الحضاري الاسلامي . لهذا نادى المثقفون بالأصالة والعودة إلى المرجعيّة المشروعيّة، نتيجة الانغراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعماري والاحتلال الاستيطاني في قلب الأمة العربيّة الاسلاميّة والحماس الاندماجي الايديولوجي وشراسة التهديم المنسق الذي مارسه الاستعمار كما يقول عبد الله العروي⁶⁷. وبحثا عن المرجعية الذاتية للأمة العربية مطلع القرن العشرين كي لا تنصهر في الآخر القادم بحضارته المغايرة لحضارتنا. ما غذى الصراع بين الحداثة والأصالة في خضم تلك الحقبة التاريخية " فإحياء الهوية الجماعية والثقافية وتعبئتها وإعادة

⁶⁶-Abdelkader DJeghloul,De Hamdane Khoja à Kateb Yacine, Essais algériens d'histoire sociale et culturelle ,edition Dar El Gharb,Liban,1999,p41.

⁶⁷-عبد الله العروي،العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان ، 1997،ص96.

تنشيط وتوحيد عناصرها وبقاها وتحديث مقومات الشخصية الوطنية ارتبطت ويرتبط في جلّ لحظاته ببناء الكيان السياسي للأمة ،...مناهضة لممارسات الكولونية التي تضافرت رؤياها على تدمير بناء وجوده "68. وهذا السرد العابر للنخب الذكورية والتي لا نقصد منها سوى البحث عن وجود نسوي ، في خضم هذه الظروف القاهرة ، يغيب أيّ دور للمرأة كذات فاعلة في المجتمع. وكمبادرة في نشر الوعي الفكري لدى الشريحة الاجتماعية مقارنة بإسهامات الرجل التّوعوية. في مقابل ظهور أسماء لامعة من الرجال كان لها السبق في الإشعاع الفكري نذكر منها على سبيل الحصر : كابن باديس والبشير الإبراهيمي و مالك بن نبي و مصطفى الأشرف وغيرهم ...بينما لا نكاد نسمع صوتا نسويا جزائريا ينادي بنشر الوعي المجتمعي مطالباً بالتحّحر، نزاعاً إلى الحقوق والمساواة قبل الاستقلال. فمن المسؤول عن وأد صوت المرأة في المجتمع الجزائري وإقصاء دورها وحصره ؟

قبل التطرّق إلى النظام الذكوري وسيطرة التقاليد وآثار الاستعمار آلينا بداية البحث عن البوادر الأولى لجذور خطاب نسوي في المجتمع الجزائري إبان تلك الحقبة التي لم نكد نعثر على ما يشير إلي وجود مثقفة نسوية بالمعنى الغرامشي لكلمة مثقفة من شأنها أن تكون قد ساهمت في تبني قضايا المرأة في الفترة الاستعمارية أو قبلها . أو تكون قد ساهمت في تحريك الوعي الاجتماعي بالقدر الكافي الذي يمكنها من المساهمة في لعب أدوار محورية مهمّة لقيام نهضة حقيقية في المجتمع . بل كلّ ما ساعفتنا ظروف البحث و

68-عمار بلحسن ، المشروعية والتوترات الثقافية : حول الدولة والثقافة في الجزائر ، منشورات القصبة ، الجزائر ، 1996، ص 318.

إمكاناته البسيطة يتلخّص في خطابات نهضوية تبناها الاصلاحيون والوطنيون . وحوّرتها فكرة " تعليم الفتاة" ، آخذة بنصيب من هذا الخطاب النهضوي المعادي للاستعمار . فنشأت أول جمعيّة نسوية في أبريل سنة 1937 تحت اسم " الجمعية الفرنكو -إسلامية لنساء الجزائر " كميلاد لاتحاد نساء الجزائر تحت مظلة التيار الشيوعي المواكب للحركة الوطنيّة والذي تحوّل فيما بعد إلى " الاتحاد الفرنسي للنساء الجزائريات " . وازدادت الحاجة إلى تحرير المرأة من فك التقاليد الباليّة بصوت نسوي يبدو أنه خافت جدا في مقال نشرته جريدة "الجمهورية الجزائرية " سنة 1953 " يجب على المرأة المسلمة ونحن في القرن العشرين أن نتخلص من تلك القيود التي تفرضها عليها التقاليد البالية الفتاة في يومنا . عليها بالمشاركة في كافة مناحي الحياة وعلى جميع الأصعدة . لذا قررنا خوض مقاومة الحجاب والزواج القسري وكل تلك العقد والهواجس المترتبة من تقاليد أجدادنا التي نعتبرها السبب في كلّ أوجاعنا وآلامنا " ⁶⁹. وبالموازاة أخذت كتابات جميلة دبّاش سواء في الصحافة المكتوبة أو في الإبداع الأدبي المكتوب باللغة الفرنسية في الظهور معلنا صوت المرأة الجزائرية ومكانتها في المجتمع إبان الاحتلال الفرنسي ، مطالبة بحرية المرأة وتحريرها من التقاليد والجهل ، فكانت روايتها "ليلي ، فتاة جزائرية " 1947، و "عزيزة " 1955 ، أهمّ المؤلفات النسوية الجزائرية ، آنذاك . إذ شاركت في مؤتمر المرأة الدولي بباريس سنة 1947. معبرة عن قضية المرأة الجزائرية . وبهذا تعدّ أول جزائرية مسلمة

⁶⁹ -Sonia Ramzi Abadir ,La femme Arabe Au Maghreb et Au Machrek ,entre luttes passées et promesses d'avenir ,2ème éd,ENAG Edition ,Alger, 2017,p64.

تشارك في أعمال مؤتمر بذلك الحجم . مع بعض الاستثناءات ميّزت بضعة نشاطات يكون للمرأة الجزائرية حظ في المشاركة فيها تحت مظلة الحزب الشيوعي الجزائري قبل الثورة التي انتظمت تحت ما يعرف بالاتحاد الفرنسي الإسلامي لنساء الجزائر سنة 1937. تزامنا وظهور أول مدرسة لتعليم البنات تعليما عربيا إذ تعدّ مدرسة " شامة بوفانجي" 70 أول مدرسة عربية حرّة لتعليم البنات في العاصمة سنة 1936 تديرها سيدة ما يؤكد تأخر تعليم البنات باللّغة العربية إلى غاية ظهور تيار الإصلاح ممثلا في جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لتكشف الفترة عن محدودية مشاركة المرأة بالنظر إلى ظروف الاحتلال من جهة ، وبالنظر إلى عقلية المجتمع الجزائري الذي لا يرى جدوى من تعليم الفتاة مادامت ستؤول إلى البيت الزوجية لخدمة الزوج وأهله .

ويعدّ المجتمع بثقافته ومعتقداته ومنظومته القيمية من أكبر المعوقات التي حالت بين ظهور الكتابة النسوية باللغتين وبين تعليم الفتاة باستثناء بعض الأسر المثقفة التي كانت ترى في تعليم بناتها خدمة للتقدّم والتّحضّر والقضاء على الجهل والامية . ففي الوقت الذي بدأت حركة الإصلاح مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في نشر الوعي القومي والتعليم والدفاع عن العربية والإسلام ، وفتح المدارس وتشجيع الجزائريين على التعليم كركيزة للتحرّر من التّخلف الذي أغرقنا فيه الاستعمار. كحركة تعليمية تدعو لتعليم البنات والبنين في المدارس الحرة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. بينما نلمح أول فوج

70-شامة بوفانجي تتلمذت على يد الطيب العقبي وتعتبر أول فتاة تخرجت من المدرسة الحرة العربية وأول سيدة تدير وتشرف على مدرسة لتعليم البنات تعليما عربيا بالقصبة العاصمة .

من النساء يلتحق بالتعليم الجامعي في مصر سنة 1932 في وقت كان خريجي الجامعات في مصر قد بلغ عددا معتبرا من صنف الرجال... لهذا لا يمكن تناول مسار التقصي عن الحركة النسائية الجزائرية بعيدا عن الصيرورة الثقافية العربية وداخل الصيرورة العالمية ليتحدّد موقعها بشكل أجلّ والذي إذ برز مع عصر النهضة أي مطلع القرن العشرين حيث تعالت الأصوات عالية تتصاعد مع نموّ الحركة الوطنية تفتنّت إلى أهميّة النهوض بتعليم الفتاة لأجل استكمال المشروع النهضوي المنادي بتحرير الوطن ومعارضة السلطة الاستعمارية مطالبة بالحقوق والمساواة والعدالة ساعية إلى تنمية الوعي السياسي والحسّ الوطني ، فتجلت رؤيتها في عدم إمكانية القيام بالثورة ما دام المرأة تقبع في الحجر وتغرق في التهميش والجهل . فنادت بتعليم الفتاة كحاجة ملحة لتحسين المستوى المهني للجزائري كافة.

بالنسبة لتعليم البنات فقد تقرّر إنشاء أربع مدارس ابتدائية لتعليم البنات منذ بداية الاحتلال . إلا أنّه في الواقع لم تنشأ سوى واحد في العاصمة وأخرى في قسنطينة . ففي الجزائر كانت تديرها السيدة لوسي Lucy ولمدة تكوينيّة لا تتجاوز السنتين لفئات أعمار تتراوح ما بين العاشرة والسادسة عشر ، حيث يحق للفتيات العمل كأجيرات بعد انقضاء مدة الدراسة، وكانت الدراسة فيها تتمّ بمساعدة معلمة مسلمة تعينها الإدارة المعنية كما تعيّن مدارس الذكور وبالشروط ذاتها والتي تحوّلت إلى ورشة للتكوين في الخياطة والطرز ويراعى فيها " تعلم اللغة الفرنسية والعربية والحساب والخياطة والطرز "71. ولم تستمر طويلا (حوالت إلى مدرسة قسنطينة سنة 1870 ثم ألغيت). لأنّها تحوّلت إلى مشغل يحتكر مصنوعات الفتيات

71- رايح قنان ، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار 1830-1944، ص47.

الفقيرات من المجتمع العاصمي اللواتي يقصدنها مقابل 15 سنتيم يوميا والذي كان سببا في ازدهار مدرسة السيدة لوسي بتزايد "137 تلميذة 1853 إلى 169 سنة 1854 ليتناقص تدريجيا إلى 112 سنة 1856"⁷². فالسلطات الفرنسية لم تر بد في تعليم الفتاة الجزائرية لعدم فائدته في هذه الفترة باعتبار الفتاة مؤهلة للحياة الزوجية لخدمة العائلة ثم الأبناء وعليه لن تجدي فيها المعارف الفرنسية ولا اللغة الفرنسية لأنها لن تنفع لا نفسها ولا غيرها ضف على ذلك حكم تقاليد المجتمع و أعرافه .

ثم بدت شروط الحضارة الجديدة تفرض نفسها بقوة وإلحاح معنويين حين أضحي الجزائري في أرضه غريب مسلوب الحقوق من جنس منحط يجب إجلاءه من أرضه والقضاء عليه. و عملت السلطات الاستعمارية ما في جهدها لدمج الأرض الجزائرية وإلحاقها بفرنسا متقصية من كل سياستها التسوية بين الجزائريين والأوربيين في الحقوق والواجبات فتكون بذلك المدارس العربية الفرنسية ما هي في الحقيقة إلا الوجه الآخر للغزو الثقافي كما صرح هوتبول Houtbol في تقريره سنة 1850 "من احدى الوسائل البناءة للوصول إلى إقرار الأمن الكامل في الجزائر هو بث ونشر اللغة الفرنسية بين السّكان والطابع الإدماجي في التعليم الخاص بالجزائريين ليس هو نقل التعليم الفرنسي إلى الجزائر فقط وإنما هو عمل سياسي مدروس وفقا لأهداف فرنسا الاستعمارية"⁷³. وكانت تذكر السلطة العاصمية مرارا ضباطها بواجب "تعداد المعلمين وفهرسة الزوايا وتقييم عدد الأشخاص الذين يؤلفون هذه المنشآت وتوجهاتهم السياسية"⁷⁴. ففي المناطق المدنية لا يحق للمعلم ممارسة مهنته إلا بعد موافقة السلطات الفرنسية التي تشترط عليه شهادة تسلمها لجنة مخصصة ، بعدما تعين معارفه وسيرته ، ولها حق الرفض إذا ما بدا لها عداؤه لفرنسا و يؤكد أ الجنرال كامو Camus في تقرير خاص معترفا بفشل المدرسة الفرنسية قائلا "إنّ التعليم العام للأهالي لا يزال غير كاف على الإطلاق بعد عجزنا على رقابته وتوجيهه نحو هدف يوافق مصالحنا وسياستنا... وأن

⁷²-إيفون تورين ،المجاهبات الثقافية في الجزائر المستعمرة، ص270.

⁷³- عبد القادر حلوش ، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر ، ص74.

⁷⁴-إيفون تورين ، المرجع السابق، ص210.

ندعم التعليم الحالي ونراقبه وأن نتخلى عن كل الطلبة والذين يعادوننا ولا يحسنون غير تعليم كراهية اسم فرنسي ونتركهم يفنون بفقدانهم مساعدتنا"⁷⁵. وبقي حال التعليم متهورا لكلا الجنسين لينمو في ظلّ المدراس العربية الحرة التي أنشأتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وفتح التعليم للجنسين في أقسام مفتوحة للفتيات كمدرسة دار الحديث بتلمسان⁷⁶ ومدرسة شامة بوفانجي بالعاصمة⁷⁷

وفي ظلّ تصاعد موجة الحركات الوطنيّة ساهمت منظمات نسوية في نشر الوعي . انطلقت النسويّة في الجزائر ككيان يؤسس لنفسه تماشيا مع إنجازات النسوية العالمية في الغرب. - على وجه العموم- ونشاط الحركات النسويّة في المشرق و في مصر تحديدا .

ففي موازاة الحركة الوطنيّة ظهرت تيارات فكرية تعكس انتماءات ثقافية متباينة . ما بين نخبة فرنسية الثقافة واللّسان ونخبة معرّبة . والتي -بالمقابل - تصدت لسياسة الاستعمار اللغوية مشكلة ثلة من المتعلمين والمتقنين من ذوي الثقافة العربية الاسلامية الداعين إلى بتر الصلة مع كلّ ما من شأنه أن يطمس الهوية العربية الاسلامية التي تمتد جذورها إلى فترات الفتح الاسلامي في شمال إفريقيا .(بالعودة إلى التراث).متأثرين بالنهضة الفكرية والثقافية في المشرق ، وبتنامي موجات الحركات الوطنيّة في العالم العربي والاسلامي سواء في مصر أو تركيا ، وظهور الجمعيات النسوية في

⁷⁵- إيفون تورين، المرجع السابق، ص210.

⁷⁶-دار الحديث بتلمسان :أنشأها العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي سنة 1937 وسماها دار الحديث الأشرفية تيمنا بمدرسة دمشق ، وكان بناء هذه المدرسة هي تحد للسلطات الفرنسية وجراء النشاط التعليمي والتثقيفي المناهض للسلطات الفرنسية ، حولها الحاكم العام إلى تكتة عسكرية بعد نفي الشيخ الإبراهيمي إلى أفلو جراء مواقفه المناهضة لفرنسا .

⁷⁷- سبق التعريف بها

الوطن العربي . تبنت الجرائد الجزائرية نقل أفكار النهوض بالمرأة في الجزائر تحقيقا
لنهضة اجتماعية وثقافية حقة من شأنها أن تتصدى للمشروع الاستعماري مقاومة وثورة
 . إلا أنّ فكرة النهوض بالمرأة بقيت جهودا تبناها الرّجل لدى التيار الوطني أو الاصلاحى
 - على حدّ سواء- بمعنى أنّ المرأة تمّ إبعادها كلياً من أخذ الكلمة للتعبير عن ذاتها أو
 للمطالبة بحريتها وحقوقها المهضومة . فالمنظومة الذكورية ميّزت المشهد النهضوي
 سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا "بقيت النسوية في الثلاثينيات القرن العشرين في الجزائر ،
 فكرة يقودها الرّجل بدون ثقل حقيقي وفعلي نحو تغيير أوضاع مجتمع ، أكثر ما يميّزه
 أنه مجتمع منغلق على نفسه ، مضطهد ثقافيا من قبل الاستعمار ، وأكثر من تحدث عن
 النسوية في ذلك الزمن كانت النخبة المفرنسة ، مقارنة بالنخبة المعربة التي توجست خفية
 من دعوات التيار الشيوعي بشأن المرأة " 78 وهكذا تجلّى رفض الحضارة الغربيّة الوافدة
 مع الاستعمار ، من منظور المجتمع – عموما- اعتقادا ، فيما تخفيه الخلفيّة الثقافيّة الغربيّة
 من استيلاّب حضاري وثقافي من شأنه أن يسهم في طمس معالم الشخصية الجزائريّة .
 فكانت المقاومة والصدّ بالتمسك باللّغة والدين حماية لأيّ تحوّل من شأنه أن يستلب الفكر
 ويطمس الثقافة المتوارثة وبالتالي يعصف بقيم الأسرة الجزائرية المحافظة . فلا يمكننا
 الحديث عن المرأة في غياب الحديث عن الظروف الاستعمارية الذي ارتبطت بها ، ارتباطا
 وثيقا ، ما عمّق الهوّة في استفحال السّلطة الأبويّة بشكل كبير تارة خوفا عليها من الآخر
 ما يزيد من نظرة "المرأة القاصر" استفحالا في المجتمع ، فلا تخرج إلا وهي مرافقة بابن

⁷⁸ -Monique Gadant, Le Nationalisme Algérien et Les Femmes , Editions L'Harmattan, Paris, 1995, p81.

أو زوج أو أخ ، وفوق هذا كلّه ، محجبة (ملتحفة) مغطاة كليًا، وفي أغلب الأحوال لا تخرج من البيت إلا للضرورة القصوى التي يراها الرّجل ذات أهميّة من وجهة نظره (هو فقط) لا من وجهة نظرها هي . وازداد الخوف أيضا في كيفة الحفاظ عليها أو في الطريقة التي يجب أن تكون لأجل حمايتها من الآخراي الأوروبي . والذي لم يكن سوى ترجمة لهواجس خوف مستكنة بداخل المجتمع المغلوب ،حفاظا على الشخصية الجزائرية والذاكرة الجماعية بكلّ ما تحمله من موروث ثقافي وديني واجتماعي ،ومن معتقدات وقيم متنوعة . وكلما زادت هيمنة الاستعمار على الرّجل في الخارج زاد هذا الأخير هيمنة وغطرسة في الدّاخل ، بفرض منهج الخضوع والاستسلام التام ، فأحكم سيطرته بغلق كلّ المنافذ التي من شأنها أن يتغلغل إليها المستعمر . فوضع المرأة في ظلّ الاستعمار – اجتماعيا- لم يكن سوى صورة مصغرة لهيمنة المستعمر ككلّ . " كان اتصال المرأة الجزائرية بالعالم الغربي مغلق منذ البداية واستمر لمدة زمنية طويلة ما عرقل تمكّن المرأة من الولوج إلى الحضارة الغربية مقارنة بالرّجل الذي احتك بالمعمر منذ الوهلة الأولى ودخل في علاقات تواصلية واتصالية مع المستعمر ما قلص من عالم المرأة وأقحمها في الجهل والتهميش ، واعتبر حجب المرأة من طرف الرجل الجزائري ، حماية للهوية الجماعية وحفاظا على الأسرة الجزائرية المسلمة بسمتها التقليدية المحافظة المتوارثة وبقِيما الثقافية ، وبقي الرجل وحده مغامرا في الاقبال على المجتمع الغربي "79.

⁷⁹ -Sonia Ramzi Abadir, La femme Arabe Au Maghreb et au Machrek entre lutttes passées et promesses d'avenir, 2ème édition , ENAG EDITION , Alger, 2017, p58.

فإذا كانت جهود النّخب من أصحاب التيار الوطني والتيار الإصلاحي ساهمت في تحريك المجتمع وعملت على نهضته وفق شروط ظرفية مرتبطة بالزمان والمكان تحدّها حوادث تاريخية تكون بدرجة لافتة للنهضة في المشرق الأثر الكبير في تحريكها. وما لكتابات قاسم أمين ورشيد رضا ... في تحريك قضية الاهتمام بالشأن النسويّ وتحسين أوضاعه والمطالبة بتعليم الجنسين وغيرها من القضايا التي كانت بمثابة تجديد في الخطاب الديني النهضوي للرفع من الأمة العربية الاسلامية وإخراجها من براثن الجهل والخرافات والتقاليد البالية . إضافة إلى جهود التيارات الوطنيّة المتأثرة بموجات المذاهب السياسية العالمية - لاسيما- التيار اليساري في الغرب ، مع تنامي الصحف والجمعيات والأحزاب والوعي السياسي والاجتماعي والثقافي القاضي بضرورة المطالبة بالحقوق والمساواة والعدالة الاجتماعية وبالحرّيات ما انعكس على واقع المرأة المتخبّط بين السّلطة الأبويّة والاستعمار. فتبنت النّخب بخطابها الذكوري قضية الخوض في شأن المرأة ، اعتبارا من أنّها قاصر ، فلم تسمح لها بالتعبير عن ذاتها ولا سمحت لها باقتحام مجال ، احتكره الرّجال منذ الأزل ، بل نكاد نجزم أنّ مشاركتها كانت هزيلة في المجال الإبداعي المكتوب باللغة الفرنسية . أمّا الخوض في الشأن العام ، فذاك أيضا لم يكن مسموح لها بالخوض فيه ما أدّى إلى تأخر ظهور الخطاب النسوي في الجزائر بشكل أضح ، بل كلّ ما نكاد نلمسه هو مجرد كتابات إبداعية لآسيا جبار وجميلة دبّاش في بداية الأمر .

فلم يستمر الرّجل طويلا في دعواته التي تبناها بالأمس القريب ، لتبنيه التيارات الفكرية التي كانت رائدة - آنذاك - والتي كانت تحيل بينه وبين ريادتها في الكتابة

. لاسيما الكتابة باللغة العربية إلى حدّ ما . والتي لم تظهر في وقت مبكر ولم تتل من الروّاج ما نالته الكتابة النسوية في الوطن العربي في تلك الفترات التاريخية . جراء الاستلاب الطبقي والجنسي ، جسده اضطهاد الجنس الذكوري (داخل المنزل وخارجه) .

ولأنّ المرأة نذرت موقفها النضالي - فعلا- إلى جانب الرّجل متبينة قضية الجزائر نضالا وكفاحا بكلّ أبعادها و عاشت تجربة الحرية . إلّا أنّ التّغيب الثقافي الذي لحقها طيلة فترة الاستعمار وما قبله جعلها عرضة للتشويه النّفسي والفكري واستهلاك طاقاتها ، مستنفذا دورها في القيام بوظائفها البيولوجية وإنجاز أعمالها المنزلية . أنّه تغيب له أسبابه متعلق في أغلبه بالذاكرة الثقافية والتنشئة الاجتماعية من جهة تؤثت للمرأة وكيانها خارج نطاق الثقافة والكتابة " فإنّ صوتها الآخر غاب على صعيد الثقافة أثناء الاستعمار الفرنسي ، فظهر على خارطة الأدب الجزائري زمرة قليلة من المبدعات الجزائريات " 80 .

ناهيك عن قيم المجتمع الجزائري بكل تلك الخصوصية المسماة بالمحافظة والانغلاق على النفس . التي اتسم بها تمسكا ، وتشبثا بالأعراف والتقاليد الاجتماعية والدينية . ما أدّى إلى تغيبها تماما من الساحة الأدبية والفكرية و الثقافية والسياسية ...في مجتمع يوصف بأنّه عربي إسلامي ولكنه يبدو للوهلة الأولى متناقضا مع روح الإسلام وما دعت إليه رسالته الانسانية الساميّة في تحرير الانسان من العبودية وإنصاف المرأة في الحقوق والمساواة مع الرّجل في المسؤوليات والتكليف . فالمجتمعات العربية كما تشيد بذلك

80-واسيني الأعرج ، اتجاهات الرواية في الجزائر ، المكتبة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1986، ص72.

الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي في قضية الحجر على النساء معتقدة أنّ المرأة تكون قد استنقت فكرة هرميتها من الاسلام ولم تكلف نفسها في استنقاء فكرة تكامل الجنسين . ما أدّى إلى التفاوت الطبيعي في البداية لدى العقلية العربية في المعاش، لينتقل هذا التفاوت فيما بعد إلى تفوّق مطلق بين الرّجل على المرأة كنتيجة حتمية بعدما حققت المؤسسات تفوقها . فرسم لها حدودا من بيت حجري تعلوه الأسوار من كلّ جانب بنوافذ وأبواب ضيقة لتجد نفسها أي المرأة تتحرك فقط في فضاءات وأمكنة محدّدة سلفا من قبل الرّجل وفي حيّز مغلق (الحجر) فأضحى حجرها فيما مضى ظاهرة حضارية عامّة ساهم فيها الرّجل الجزائري بنصيب وافر وإلى أبعد الحدود " هذا السلوك الذي مورس على المرأة قد ساهم الرّجل في ترسيخه بفكره التقليدي وجعل السلطة السياسية والثقافية أداة مكنت الرّجل من الرّج بالمرأة في البيت كي تقوم بالأشغال المنزليّة ، كما أنّ غيابها الكلي عن ميدان التعليم الذي يفسح لها المجال أمام إمكانية الوعيّ وتغيير وضعيتها اللإنسانيّة جعل تاريخ الانسان العربي يقتصر على تاريخ الرّجل في جميع الميادين السياسية والفكريّة

" 81 .

وهكذا ساهم الرّجل والاستعمار بنصيب كبير في تدني وضعيتها داعما الطرح الأوّل بحرمانها من التّعليم الذي من المفترض سيحررها بعد الاستقلال ويضمن لها كسر قيود الحجر المكاني (البيت) لتتنوع الأمكنة والفضاءات من مدرسة وجامعة ومصنع وعمل

⁸¹-رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة ، سؤال الخصوصية /بلاغة الاختلاف، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص44.

ومناصب حكومية وغيرها تلجها المرأة بفضل حركية المجتمع وتطور الأسرة الجزائرية بعد الاستقلال وانفتاحها على عوالم أخرى كانت فيما سبق مغلقة ومطبقة عليها إلى درجة الحظر والممنوع في سيرورة تاريخية شهدتها الجزائر المعاصرة وتشير خولة طالب الإبراهيمي من خلال شهادات لمجاهدات شاركن في الثورة تمّ أقصائهن وتهميشهن وتقنين دورهن بعد الاستقلال من المشاركة السياسية من خلال وصفها لوضع المرأة الجزائرية (المجاهدة) خلال الحقبة الاستعمارية وفترة ما بعد الاستقلال بشهادات حية على لسان مناضلات ومجاهدات لعين دورا في الثورة التحريرية⁸².

فإذا كان وضع حال الحركة النسوية في الجزائر ولها تقاطعات مع الحركة الوطنية مطلع الأربعينيات لاسيما مع التيار الشيوعي والعلماني وإبان الثورة بشكل لا يتعدى أن يكون شكليا فقط ولا يتجاوز حدود التنديد والرفض للواقع الاستعماري وتعبئة المرأة للمشاركة في العمل الثوري جنبا إلى جنب مع الرجل كما أسلفا الذكر. إلا أنّ دخولها معترك الحياة السياسية الفعلية في المجالس الانتخابية والتمثيل النسوي في الهياكل الحكومية لم يتسن لها إلا مع تطور الأوضاع العالمية للحركة النسوية الغربية والعربية والمغربية عامة والحركة النسوية الجزائرية في نضالها ضد قانون الأسرة الأحوال الشخصية المتعارض ومطالب الحركة النسوية في الغرب والذي يفترض تتخذ النسوية في الجزائر

⁸² Khaoula Taleb Ibrahimi , Les Algériens et la guerre de libération nationale, L'émergence des femmes dans l'espace public et politique au cours de la guerre et l'après-guerre , In La guerre d'Algérie 1954-2004 La fin de l'amnésie , Tome 1 , sous la direction de Mohammed Harbi et Benjamin Stora , Chihab Edition , Alger, 2004 , p197-225.

(المقال ينظر)

طابعا خاصا يتأقلم وظروفها لا أن تستنسخ الفكر الغربي الليبيرالي وتطبقه حرفيا على مجتمع يتسم بالمحافظة لأتارتباط التشريعات القانونية بمصادر التشريع الاسلامي حتى ولو لم ينوه إلى ذلك في مواد القانون وبالتالي فإن قانون الأسرة والأحوال الشخصية وهو القانون المفترض أن يكون الأكثر تأثرا بمصادر التشريع حتى وإن لم يذكر المرجع الديني صراحة في بنود المواد، يجب أن يتأثر بشكل واضح بتغيير النص الدستوري وليس العكس كما سعت إليه دساتير الجزائر في البحث عن توافق بين التيار المحافظ والتيار الليبيرالي من منطلق المادة الدستورية ومن منطلق جوهرى فاصل في كل الدساتير الجزائرية في أنّ دين الدولة هو الإسلام. بالرغم من تصاعد موجات تغيير قانون الأسرة كثورة سياسية نسوية مناهضة متأثرة بالنسوية الغربية مطلع الثمانينات من جهة تبقى مجرد ثورة نسوية غير قابلة لتحقيق الأهداف التي تدعو إليها مقارنة بثقافة المجتمع الجزائري وطابعه المحافظ وتمسكه بتطبيق الشريعة فيما يتعلق بقضايا المرأة كالزواج والطلاق والميراث والمساواة بين الجنسين وهي القضايا الأكثر جدلا إذ تعلق الأمر بالتشريع الإسلامي وغيرها من الأمور التي لا تقبل النقاش أو التبديل مادامت أصول أقرها النص القرآني، فإمكانية تعديلها أو تهذيبها أو إخضاعها للقانون الوضعي وتكييف الدستور لذلك يبقى مجرد حبر على ورق يتشدد به المسؤولون في تقارير متحفظة أمام لجان الأمم المتحدة وإمكانية تطبيق القرارات الأممية فيما يتعلق بالمرأة .

وبالرغم من تصاعد نمو الوعي لديها واقتحامها مجالي التعليم والعمل والكتابة من جهة والإسهام في إثبات الذات ضمن النشاط الحقوقي و النقابي السياسي و الميداني

في المجتمع المدني وبفضل الانجازات المحققة - ما بعد الاستقلال - تبقى الكتابة كفعل تحرري من قيود البطش و الاستيلا ب الذكوري المهيم ن وسيلة دفاعية تناهض من خلالها الحرية والتي اكتسحت تلك المكانة المرموقة بفضل إمكانية اختراقها لفضاءات ظلت حكرًا على الرجل جراء بلوغها نصيب من التعليم كما أسلفنا ذكره، فهو العامل الرئيسي لتحررها من جهة ونمو وعبها المتزايد بقضاياها وقضايا عالمها الخارجي الذي يعكس تفاعلها مع ذاتها ومع العالم الخارجي .

ولم يكن لها قبل ذلك أثر بارز إلا مع مطلع الاستقلال جراء مواصلة الفتاة تعليمها ودخولها عالم الشغل ولو بشكل محتشم في المصانع والتعليم ... و بفضل الجهود التي دعت إليها ثلة من الصحفيات أو الكاتبات كزهور ونيسي على سبيل المثال متبينة الفكر النضالي الثوري مصورة الوضع العام للمرأة الجزائرية وثورة نوفمبر وبعض القضايا الاجتماعية وبعض الأحاديث في الفن والأدب كصورة تشكل بوجه -عام -الأديب الملتزم بقضايا مجتمعه ووطنه . ولذلك نرى في السنوات الأولى للاستقلال تتعالى أصوات لتضم صوتها داعية إلى إقامة منبر نسوي تمثل في نشأة اتحاد النساء الجزائريات وتكوين منظمة نسائية " تتولى قضايا المرأة الجزائرية ، مما يكفل لها الحركة في الإسهام النضالي من أجل حياة أفضل لها ولمجتمعها وبلادها " 83 محققة للمرأة أول هيئة نضالية

83- أحمد دوغان ، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982، ص100.

نسوية تحت مسمى " الاتحاد العام للنساء الجزائريات " الذي شاركت المرأة من خلالها في القضايا الوطنية والاجتماعية والسياسية ...

وإلى جانب آخر نرى زهور ونيسي تناقش الآخرين في قضية تساوي المرأة بالرجل ، مبيّنة أنّ هذا الرأي في حدّ ذاته ليس من طرح المرأة ، وإنما أشار إليه الرجل ... " 84، من خلال مقالاتها في مجلة " الجزائرية " بل ارتهن ظهورها بالتعليم الذي حرمت منه في ظلّ الاستعمار ، ثمّ مشاركتها في التنظيمات العمالية والنقابية والجمعيات الحقوقية ... وكذا بروز الأعمال الروائية النسائية التي وثقت مؤسّسة لظهور أدب نسوي في الجزائري باللغتين الفرنسية والعربية فيما بعد بشكل لافت . ومنذ منتصف الثمانينات أعيد طرح المصطلح من جديد وبشكل مكثف مع تصاعد الفعاليات الأدبية المختلفة من دراسات وملتقيات وندوات ثقافية في مختلف البلاد العربية ، وتأتي فترة ما بين 1975-1985 لتؤسس للرؤية بشكل واضح عرفت بفترة التحديات الكبرى للنسوية تبلورت بقوة كبيرة اشتهرت بها مجموعة من النساء ساهمن في تحويل الخطاب النسوي واهتمامات النظرية النسوية ، إذ خرجت في الأصل وللمرة الأولى من قبل نساء أكاديميات مرتبطات بالميدان الجديد بما قدمته من دراسات للمرأة ورصدا لواقعها وتصويرا لطموحاتها ... ولم تشذ المرأة العربية والجزائرية - على وجه أخصّ - عن هذا الحراك النسوي العالمي بل كان لها دور في الحركة العالمية بشكل محتشم لا يكاد يبدو إلا من خلال العمل النضالي والنقابي الذي

84-المرجع السابق ، ص 102.

قاداته الحركة النسوية في الجزائر ضمن الجمعيات والتنظيمات النسوية والنقابية أو الأحزاب السياسية بشقيها اليساري والديمقراطي كـ "لويزة حنون ، خليفة مسعودي تومي " وبعض الناشطات والحقوقيات اللواتي برزن في الميدان السياسي أو المجتمع المدني .مع غياب أي أثر لها مع الأحزاب الإسلامية والتيارات المحافظة التي اتهمت بتصعيد الخطاب الديني في حين منحت امتيازات سياسية وحزبية لبروز التيارات اليسارية والعلمانية في التسعينيات أيام المرحلة الانتقالية في التسعينيات وما تلاها على حساب التيار الوطني المحافظ .

ويبقى الحديث عن النسوية في الجزائر حديث يشوبه الارتباك لأنه مرتبط ارتباطا بحقيقة المجتمع والحرية ارتباطا كبيرا - أولا وقبل كل شيء - والحرية أيقونة غير واضحة المعالم في المجتمع العربي - عموما - ولاسيما تلك التي تتعلق بحرية المرأة، وحقوق الإنسان ، بعدما ظلت الحرية طيلة عقد من الزمن ترزخ تحت نير الفحولة وحكرا فقط على الآخر . خاصة في سنوات التسعينيات، " وتمّ التركيز فيها على خصوصية هذا المصطلح بالنسبة للكتابة بشكل عام وعلى علاقته بالمرأة بشكل خاص " 85 . وليس إذا ، كلّ ما تكتبه النساء يمكن أن يدخل ضمن تصنيف الابداع النسائي. فهذا الأخير له رؤية نقدية توجه القراءة وتحّد شروطها ، انطلاقا من سؤال الاختلاف والتمييز.

إنّ واقع المرأة الجزائرية لا يشدّ عن واقع المرأة العربية فهي تعيش تقريبا الظروف نفسها مع فارق زمني وتاريخي فقط . ومع ذلك كانت في الموعد، بدأ من ثورة نوفمبر الخالدة

85-رضا الطاهر ، غرفة فرجينيا وولف ، دراسة في كتابات النساء ، ط1 ، دار المدى للثقافة والنشر ، سوريا ، 2001 ، ص10.

1954 إذ راحت تلمي نداء الواجب الوطني و تشارك أباها الرّجل في تحمل أعباء الحياة في الثورة وبعد الثورة -كذلك - إذ استمر جهادها متواصلا . فبنت وشيدت وكافحت وناضلت بعد الاستقلال مساهمة في عملية البناء الوطني. بتشجيع من المثقف الجزائري الذي تبنى خطابها مع النّهضة فتكلم بالنيابة عنها وهذا أمر ضروري وجب التنويه به مع إغفال التّطرّق إلى قضايا تحريرها ، على غرار ما تبناه ذلك بعض المثقفين العرب أمثال قاسم أمين ورفاعة رافع الطهطاوي في مصر من الذين دخلوا في سجلات تاريخية وصراعات إيديولوجية مع خصومهم لأجل تحرير المرأة. كمنطلق لمشروع نهضوي "المشروع النهضوي في مصر كان متكاملا ، حيث استطاع أن يقّم مشروعا حضاريا من أجل حلّ معضلة مجتمع تمثلت في كلّ الميادين السياسية والاجتماعية والفكرية " 86. بينما لا نكاد نعثر على مثل هذا الطرح في الجزائر، الذي بقي غائبا ، بل اقتصر فقط على المطالبة بتعليم الفتاة كتلك المبادرات التي تبناها التيار الإصلاحى والحركة الوطنية ليس إلّا. مع عدم التّطرّق إلى المساس بقضايا تحريرها ، ومع تصاعد موجة الحريات المتنامية مع النسوية العالمية الغربيّة من جهة ما عمّق من تنامي وعبها بتغيير واقعها و يمكن اعتبار "نسائي" ، ليس سوى حيزا دالّا على حضور المرأة ونشاطها في الحياة الاجتماعية والثقافية والأدبية و السياسية . وتبقى الحركة النسوية الجزائرية بالرغم من تأخر ظهورها مقارنة بمثيلاتها

86-رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة ، سؤال الخصوصية/بلاغة الاختلاف، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص56.

في المشرق التي أثبتت بجدارة عن وجود حركة نسائية في الوطن العربي قاطبة ،
ظهرت بوادرها الأولى مع ظهور النهضة العربية بشكل خافت ومحتشم .

المبحث الثالث : المرأة وإشكالية الكتابة .

نعمل في مبحثنا إلى الإشارة بشكل طريف عن مفهوم مصطلح النسوية
سعيًا منّا التعريف بماهيته بالقدر الكافي الذي يخدم مبحثنا . وليس من باب الخوض فيه
نقدًا أو أدبيًا أو حتى تاريخيًا . فالقصد من إثارته هو تحديد المجال المفاهيمي الذي تناولته
المبدعات في خطابهنّ من باب ما يطلق عليه بالخطاب النسوي ثمّ نحاول إبراز عوائق
الكتابة لدى المرأة وإشكالياتها في تقمّص دورها كجنس أنثوي يعكس ذاته ويعبّر عن نفسه
بأدواته ولغته وأفكاره ومتصوراته . لأنّ الخوض في فضاء مصطلح النسوية والنسائية من
أكثر الحقول اهتماما الذي لا يزال مبهما و محفوفًا بالكثير من الآراء المتضاربة والمتفكّة
أحيانا ، و مجال عقيم لا يفضي إلّا إلى جدليّة غير متناهية . ولا يؤول إلى نتيجة موحدة
نظرا لصعوبة التنظير له من جهة، ولانعدام طرق نقد موحدة من جهة أخرى -لاسيما
- فيما يخص الأدب النسائي ، لذا ارتأينا عدم جدوى إثارته . إضافة إلى تصاعد موجات
الاعتراف القائلة بعدم الاعتراف والإقرار بأنّ الممارسة النسائية أمر صعب تعريفه أو
التنظير له على حسب أغلب المهتمين . ما أبقى المصطلح يتأرجح بين القبول والرفض

، لهذا اتسم المصطلح منذ البداية الأولى أثناء تصور الكتابة أو محاولة لوضع تصور لها بعدم القابلية للتّحديد.

المطلب الأوّل : إشكالية التصنيف الجنسي

استعمل مصطلح النسوية لأوّل مرّة سنة 1892 بباريس حيث جرى الاتفاق على اعتبار أنّ معناه يتجسد في الإيمان بالمرأة وتأييد لحقوقها وسيادة نفوذها.

" واتخذت أصوات نسائية في الغرب من الأدب ما يعبر عن حقوقها لاسيما حقّ الأمومة. وأظهرت في شعرها لتلك القدرات الابداعية " ⁸⁷. أي اتخذت من إبداعها نافذة تكشف عن بؤر التوتر الابداعي المؤرقة لكيانها النسوي الجمعي المحيط بإبداعها . في وقت ازدادت الحركة النسوية احتجاجا وتصعيدا في فرنسا ، مع ظهور كتاب **سيمون دي بوفوار** ⁸⁸ الموسوم بـ "الجنس الثاني " *Le Dxième sexe* . مصوّر الوجه الآخر للرجل ومحللة للآليات المتسببة في حرمان المرأة من حقوقها عموما. وأرجعت صاحبتة كلّ هضم لتلك الحقوق إلى كونها من جنس آخر أي (أنثى) وربطته بالوظيفة البيولوجيّة الطبيعيّة لها ، فالرجل حسب سيمون دي بوفوار هو رمز للذاتية والتعالى و على المرأة أن تحدّد موقعها

⁸⁷-نعيمية هدى المدغري، النقد النسوي (حوار المساواة في الفكر والأدب)، ط1، منشورات فكر دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب، 2009، ص18.

⁸⁸-سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir (1908-1986) كاتبة ومفكرة فرنسية وجودية وناشطة سياسية ونسوية إضافة إلى أنّها منظرّة اجتماعية ، كتبت العديد من المقالات والسير الذاتية والروايات ودراسات حول الفلسفة والسياسة والقضايا الاجتماعية ، اشتهرت بروايتها "المدعوة" ، و " المنقفون " وكتابها "الجنس الآخر" الذي كان عبارة عن تحليل مفصل حول اضطهاد المرأة وبمناخ نص تأسيسي للنسوية المعاصرة .

على أساس العلاقة مع الرجل ، فهي الجنس الثاني في العلاقة وليست المكمل له ...واعتبرت هذه الفترة من أكثر الفترات خطورة وأهميّة في تاريخ النسويّة. فعدها بعضهم بفترة التّنظير للنسوية ثمّ كجزء من مبدأ الفاعلية في الحركة النسائيّة. حيث تعدّدت الكتابة والتفكير في موضوعات النسوية بدأ بتعالى أصوات مثل دي بوفوار ومن سار على منهجها بعد ذلك ، ثمّ استمرّ التّنظير لنظرية نسويةٍ طوال هذه الحقبة التاريخية وعبر مجموعة من التّخصصات والمجالات النقدية والثقافية والسياسية والاجتماعية والنفسية ...

ويرجع شيوع المصطلح إلى القرن التاسع عشر ، حينما بدأ النّقاد بوضع معايير في تحكيم نتاج المرأة الإبداعي الذي كان مختلفا عن ذلك المعيار التّحكيمي الذي وضع للحكم على النتاج الأدبي للرجل. فوضعوا ضوابط وقيود تحدّ من حريتها ، لذا كان على الأدبية أن لا تمس المحرمات وأن تظلّ تسبح في الخيال السطحي ولا تعدوه ، وأن تكتب ما يريده الجمهور منها ولا تكتب ما تريد هي إيصاله للجمهور ... وغيرها من تلك القيود التي تحدّ من حريتها ، وتقنّن من كتاباتها وإبداعاتها وتغييب لكيانها وذاتها " وأن تكتب للجمهور ما يريد من المرأة ... إن أرادت أن تقتحم عالم الكتابة ، فلا تخرج عن الدور الاجتماعي المنوط بها " ⁸⁹. ويبقى مصطلح الأدب النسوي مسألة متعدّدة الأوجه والأطراف ، -على وجه العموم - فهي تلك الكتابة التي تتخذ موقفا واضحا ضدّ الأبوية وضدّ هذا التّمييز الجنسي ككتابة مؤدلجة على نحو ما "ومهما يكن من أمر فالمعنى

⁸⁹-فاطمة حسن عفيف، الشعر النسوي العربي المعاصر (نازك الملائكة ، سعاد الصباح ،نبيلة الخطيب)نماذج ، ط1، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، 2011، ص57.

الذي يتصل بقضايا الثقافة الخاصة بالمرأة فسوف يعبر عنه بالنسوي أمّا الذي يخص القضايا البيولوجية فيعبر عنه بمصطلح أنثوي " 90.

كما واجه الأدب النسوي إشكالية نقدية في الأواسط الأدبية في اتسام المصطلح بالغموض والهلامية التي تكتنفه أو في سوء فهمه واستكشاف دلالاته التي تعدّ أحد أسباب تلك الإشكالية الرئيسية المؤدية إلى الحكم عليه من دون الإلمام بتاريخه ومدلولاته. ما بعث على توجس الحذر من طرف الكثيرين منهم في التعامل مع المصطلح " لأنّهنّ كنّ يشعرن بأنّ برنامجهنّ الكتابي ينطلق من موقع فنوي محدود فلا هنّ يمثلنّ سلطة ثقافية راسخة في التاريخ ولا هنّ قادرات بفعل ذلك على إدراك كتابتهنّ في مرجعيات إبداعية نسائية" 91. كما عرف المصطلح - أيضا- رفضا خاصة من طرف العديد من النساء المبدعات لما وجدن فيه من خطورة على تصنيف كلّ ما كتبه المرأة تحت اسم الأدب النسوي فراحت أغلبهنّ تميل للتحيّز الضمني وعدم الإفصاح من كلّ ما من شأنه أن يكرس الهيمنة النسوية تحت مظلة الإبداع الفني على حسب رأي فاطمة حسين عفيف 92.

ويمكن اعتبار مثل هذه الآراء من المواقف الراضية للتمييز الجنسي بين الطرفين ما أدّى كذلك بالكتابة النسائية إلى أن تبدو " موضع نزاع بين الرّغبة في الكتابة وهي الرّغبة غالبا ما تكون عداء صريحا أو سخرية لاذعة أو يكتفى بعدم تقديرها "

90-المرجع نفسه ، ص50.

91-جليلة الطريطر، كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة، مجلة الحياة الثقافية ، العدد ، 98 ، وزارة الشؤون الثقافية ، تونس ، 2009 ، ص 52.

92-فاطمة حسين عفيف، المرجع نفسه ، ص25.

93. إلا أنّ رضا الظاهر يرسم لنا مفهوماً للمصطلح مميزاً بين الكتابة النسائية ومفهوم الكتابة النسوية ، فالأولى تعني ما كتبه النساء من وجهة نظر النساء سواء كانت هذه الكتابة عن النساء أو عن الرجال أو عن موضوع آخر، أمّا الكتابة النسوية التي تعالج القضايا النسوية سواء كانت من إبداع المرأة وهو الاحتمال الغالب لأسباب معروفة ومبررة فعُدّت كتابات نسوية " النسوية هي الأساس اصطفاً مصالح سياسية يمكن أن يتبناها بعض النساء ولا يتبناها البعض الآخر ، بمعنى أنّها ليست تجربة مشتركة بين جميع النساء ، على أنّنا لا نستطيع أن نفصل فصلاً كاملاً بين النسوي كمشروع سياسي وبين تجربة النساء ، دون أن يعنى هذه أنّ التأكيد على التجربة النسائية يجعل من العمل الأدبي نسويًا "94. ويرجع تداول المصطلح وتعزيز ظهوره في الثقافة والأدب العربي إلى ارتباطه بشكل كبير بظهور جيل جديد من الكاتبات العربيات ، عملن من خلال إدراكهنّ لخصوصية وضعهنّ كنساء ، كواعيات لمدى الاختلاف الكامن بينهنّ وبين الآخر، أي الذكوري حيث عملنّ على تطوير ممارسة الكتابة النسوية وإغنائها "وذلك عندما تكتب المرأة يبقى للنص الأنثوي خصوصية إذ يكسر الصمت ويقدم رؤية جديدة لم يعتد عليها الخطاب العربي من قبل بشقيه الإبداعي والنقدي "95

وهناك من وجدن في المصطلح نوعاً من الشرعية في إقامة المساواة بين المبدعين الرجال والنساء على حدّ تعبير أحلام معمرى "وكانت الكتابة متنفساً واتخذت من

93نعيمة هدى المدغري، النقد النسوي، (حوار المساواة في الفكر والأدب)، ط1، منشورات دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب، 2009ص99.

94-رضا الظاهر، غرفة فرجينيا وولف، دراسة في كتابة النساء، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2001 ، ص10.

95-شيرين أبو النجا، عاطفة الاختلاف(قراءة في كتابات نسوية) ، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، 1998 ، ص39.

الكتابة منبرا لإعلاء صوتها والتنديد بكل أشكال العنف الممارس عليها ، فوردت كتاباتها تعبر عن قلقها الدائم "96 . وتجدر الإشارة حسب زهور كرام إلى أنّ الإبداع النسائي كمصطلح وانشغال نقدي ليس معناه دخول المرأة في صراع مع الرجل من أجل إلغاء موقعه ، أو تستثمر موقع الثقافة السائدة في أسلوب التغييب والتهميش بل يهدف إلى إعادة النظر في اللاتوازن الانساني ، والدعوة إلى إقامة التوازن "الإبداع النسائي لايعني كلّ كتابة تنجزها المرأة وتحدث عن مواضيع تهّم المرأة ، ولكنه يعدّ آلية إجرائية توجد مظاهرها في بعض النصوص من إبداع نساء دون أن يعني كلّ نصوص النساء ، وتسمح هذه الآلية بتأسيس بناء تطرح من خلاله الكاتبة منظورا جديدا للمتداول من المفاهيم (الحب ، الجنس، الرجل، الحرب، الزمن)...." 97

وقد تعددت الأسباب لظهور المصطلح في الثقافة العربية ، إلا أنّ أثر التيار الغربي كان بارزا كبيرا في ظهور بواكر التّغيير لاسيما مع الحركة النسوية العالمية التي ظهرت في انجلترا وأمريكا وفرنسا "إنّها نظرية تدعو إلى حصول النساء على حقوق اجتماعية واقتصادية وسياسية وعلى فرص متساوية لتلك التي يملكها الرجال إنّ الحركة النسوية هي كذلك نموذج للوضع الاجتماعي -مستوى مثالي أو منشود - من الكمال لم يتم تحقيقه في العالم بعد "98 . -على وجه أخصّ- في فترة السبعينيات . والتي يمكن اعتبارها الصورة الأكثر دقة للمرجعية الأساسية في الحركات النسوية الحالية في

96-أحلام معمري، إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة ، مجلة مقاليد، العدد 2، منشورات جامعة ورقلة ، الجزائر ، 2011، ص49.
97-زهور كرام ، السرد النسائي العربي، مقاربة في المفهوم والخطاب ، دار نشر المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص96.
98-،فرنسيس باتركوفسكي، وبندي كيه كولمار، النظرية النسوية ترجمة: عماد ابراهيم ، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن ، 2010، ص62.

الوطن العربي. لاسيما الحركة التي ظهرت في أمريكا في الستينيات من القرن الماضي وتبنت اعتماد حق التصويت والمطالبة بتحرير المرأة كما عبرت عنه تشارلون بنش " الاعتراف بأن اضطهاد المرأة في جزء من العالم يتأثر غالبا بما يحدث في جزء آخر منه. وأنه لا توجد امرأة حرة إلى أن يتم التخلص من ظروف اضطهاد المرأة في كل مكان " 99 . أما في الساحة العربية فيكون قد تبلور منذ ظهور رواية ليلي البعلبكي "أنا أحيا " الصادرة سنة 1958. إذ يشير أغلب النقاد إلى أنّ هذه الرواية هي أول رواية عربية تستتق الذات الأنثوية وتعبّر عنها إلا أننا نلوح إلى أنّ " قصة حياتي " لفاطمة نايت عمروش التي صدرت سنة 1913 باللغة الفرنسية تكون قد سبقتها في رصد للسيرة الذاتية والحديث بضمير المتكلم "أنا" بكل تلك الجرأة متجاوزة المحكي الشفوي إلى الكتابي. تضاف إلى رواية ليلي البعلبكي التي يشيد بها النقد النسوي كأول انطلاقة فعلية للتعبير عن الذات الأنثوية ، رواية "مسك الغزال " لحنان الشيخ ورواية "مذكرات امرأة غير واقعية " لسحر خليفة كنماذج للسيرة الذاتية العربية . فإذا كانت السيرة الذاتية لليلى بعلبكي في الوطن العربي التي تعدّ الانطلاقة الأولى للكتابة النسائية بفعل العنوان الذي جاء مثيرا لاستخدام ضمير المتكلم "أنا " (أنا أحيا) إلا أنه قد تكون رواية قصة حياتي لفاطمة نايت عمروش أول سيرة ذاتية نسوية تصرخ بالأنا.

وتزداد الكتابة تعقيدا كلما نحت المرأة نحو الخلاص من قيود المجتمع أو بالأحرى من أوضاع المجتمع التي فرضت عليها فرضا . وهكذا ارتبطت هذه الحقيقة بحقيقة الوجد الذي تعاني منه وتسعى للتخلص منه بحثا عن إرساء قواعد احترام لكيانها وفكرها بشكل أوضح وأصح متخذة من اللغة أسلوبا للكشف عن وجعها . وتجلى رفض تلك الهيمنة الذكورية وعدم الرضوخ لها تحت سقف الوعي الذكوري المسيطر عبّرت عنه في كتاباتها . من خلال ما تقدّمه من نماذج تتفنّن في رسم صورها بشكل دقيق جدًا . وتبقى الكتابة ضربا من الاحتجاج على الواقع الثقافي والاجتماعي بل وهدفا رئيسيا دفع بالحركات النسائية إلى السعي إلى تغيير النظام اللغوي التقليدي عبر برنامج تحرري متخذة من اللغة مسلكا للتحرر من قيود تلك التبعية المفروضة . من خلال بنية اللغة عبر أنساق اجتماعية ونفسية ذات قيم فكرية وجمالية مشكّلة حلقة وصل بين لغة الذات وآليات الكتابة النسوية ضمن أطر إنسانية رافضة لمنطق العبودية الذكورية شكلا ومضمونا. وهو الذي تعزز ظهوره في الكتابات النسائية العربية التي أسهمت في تحرير المرأة وتحرير فكرها من استلاب الرجل لحقوقها ، لاسيما حق التعبير عن ذاتها ومكنوناتها ووجودها الإبداعي للمتلقي حيث صورتها الحقيقية دون تزييف ودون وسائط مادية أو فكرية فراحت تبحث عن اتجاهات تؤسس من خلالها لرؤيتها للواقع والذات والعالم ناقلة أفكارها للآخرين لاسيما المرأة لهذا اعتبرت جلّ الناقدات العربيات الكتابة النسائية مرادفة لإبداع المرأة واعتبر الأدب النسائي فضاءا رحبا يشكل موضوعاته الاهتمام بقضايا المرأة من زاوية ، بإبداعات المرأة .

وتبقى نظرة المراجع الأجنبية إلى الكتابة النسائية نظرة كلّها حداثه ومن المواضيع الجديدة التي تقدمها الساحة النقدية والثقافية المعاصرة ، نظرا لتأخر النقد النسوي في الظهور ، إذ يعدّ حركة فلسفية وسياسية ظهرت بأمريكا وأوروبا في القرن الماضي وتحديدا في فترة الستينيات وكانت قبل ذلك مقتصرة على الفنون الجميلة والآداب إلاّ أنّه لم يلمح تقدّم في العلوم الفلسفية كوجود مفكرات ومؤسسات للفكر الإنساني مساهمات في الدفع بعجلة الوعي قدما نحو الأمام وبقي هذا الحقل يعاني من القصور والبطأ وانطلاقا من فكرة التهميش للنساء المبدعات وانطلاقا -أيضا- من أنّ تجارب النساء المبدعات لا يجب أن تحجب ، بل يجب لها البقاء والاستمرارية والظهور والتأثير وفي ظلّ توارد هذه الأفكار كان لنماء الحركة النسوية في الغرب ينبا بميلاد حركة احتجاجية على التهميش والقمع الذي ظلت تعاني منه . وبعضهنّ بلغ بهن الأمر إلى محاربة كلّ أشكال التمييز بين الجنسين والمطالبة بالمساواة . جراء الاضطهاد الذي عاشته المرأة منذ أزمنة تاريخية غابرة ترجع أحيانا إلى بداية إغواء حواء آدم بالتفاحة لتستمر صعودا مع الثقافة الدينية وأسطورة المرأة الفتنة والمرأة الخطيئة ...الممتدّة جذورها إلى الحضارات القديمة ويشير فؤاد زكريا إلى أنّه في محيط ذكوري نشأة الفلسفة الإغريقية ، محيط يزدرى كلّ شكل للجنس الأنثوي ويحتقره مبعدا إياه من دائرة الفكر والإبداع كيف لا والمرأة في مصاف العبيد والخدم في المجتمع الإغريقي بينما الرّجل هو السيد ، صاحب الفكر والعقل والتدبير والتسيير " ولا شك أنّ الفلسفة قد ولدت في مجتمع ذكوري متشدّد في ذكوريته وفي تعاليه على الأنوثة لدرجة أنّ سيّد الفلسفة الإغريقية أفلاطون كان يأسف على أنه ابن امرأة وظلّ يزدرى أمّه

لأنّها أنثى¹⁰⁰. وظلت الذكورية تسيطر على الفكر والآداب والفنون عند كلّ المجتمعات الإنسانية بل بلغت السيطرة حتى اللغة ، فلم يترك لها مجال للتعبير عن نفسها وإنما عبّر عنها الرّجل بلغته وليس بلغتها . " حينما أخرج الرجل المرأة من اللغة حققت له السيادة التعبيرية من خلال صناعة الكتابة ، راح يصوغ المرأة على الصورة التي تحلو له ..وتولى التحدث عنها بالنيابة " 101

ويبدو جليا تضارب الآراء حول مدى قابلية المصطلح ومفهومه من خلال ما عثرنا عليه من آراء فهو ما يصطلح عليه بالأدب الأنثوي تارة والنسائي والنسوي تارة أخرى ولكلّ واحد منهم دلالة خاصة به ... فتأرجحت المفاهيم والتعريفات والاصطلاحات ما بين الأدب الذي يكتب عن المرأة والأدب الذي تقرؤه المرأة ، وهذا ما أدّى إلى اختلاف المفاهيم . وعموما فقد ارتبطت الكتابة النسوية بشكل كبير بالتجارب الإنسانية الواعية والمساوية واتخذت من الذاكرة النسوية منطلقا لها. تلك الذاكرة المشحونة بالاحتجاج والرفض لوضع المرأة العربية عموما في مجتمعات تكرّس السلطة الذكورية السالبة لوجودها وكيانها والملبئة بالصور والأيقونات حول واقعها . " عنيت النسوية بكل أشكال الإقصاء والبحث عن خصوصيات المرأة ككائن ، حيث تمّ رفض كلّ ما أنتجته الثقافة الأبوية من أشكال التمييز ضدّ المرأة تماشيا مع التحولات الثقافية والاجتماعية التي تخلص المرأة من الأدوار النمطيّة المفروضة عليها ، ومن كلّ تقسيم قطعي للأدوار " 102.

100-فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، درا الكتاب العربي ، القاهرة ، 1967، ص 99.

101-عبد الله محمد الغدامي، المرأة واللغة ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، المغرب، 1996،ص35.

102-نعيمة هدى مدغري، النقد النسوي(حوار المساواة في الفكر والآداب) ، منشورات فكر دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2009، ص10.

ولا يمكن للمرأة الكاتبة أن تعمل على تغيير هذه النظرة السلبية المتجذرة في الموروث اللغوي والاجتماعي والثقافي الذكوري منذ ربح كبير من الزمن إلا بتطافر مجهودات الرجال والنساء معا اعتبارا من أنّ " المرأة لم تعد ذاتا لغوية أو ثقافية فقط ولكنها صارت موضوع أو أداة رمزية قابلة للتوظيف والترميز والتحميل الدلالي الذي يدور دائما حوله قطب مركز واحد هو (الرجل)"¹⁰³. ولذلك انخرطت في الكتابة الابداعية بصورة أو بأخرى لتقدّم لنا صورة أخرى عن المرأة ، بصوتها ، ولغتها " لم يكن خروج المرأة من اللغة مجرد حادثة فنية ، بل إنّه تحوّل حضاري في الفكر اللغوي وفي الثقافة الانسانية ، ابتداءً ذلك بتغليب (الذهني) على (الحسي)".¹⁰⁴. ساعية إلى تصوير ذلك الواقع بكثير من المناجاة العاطفية والسرد دون المزاجية بين الفكرة والفن لتعطي متانة لنصها أو متابعة وضع سياسي معين أو تتخذ من الكتابة تحليلا منطقيًا لواقع اجتماعي وثقافي أو تبرز فكرة علمية في قالب أدبي أو غيرها .

وتتحدّر الكتابة النسوية أيضا من سياق الكتابة التقليدية الراضة للسلطة الأبوية أو الراضة للهيمنة الذكورية من خلال التأسيس لنمط إبداعي فني جديد يعلن عن وجوده ويعبر عن ذاته ويسجل حضوره في الحقل الإبداعي الأدبي . "فكرة تناول قضية المرأة من طرف النسويات يطرح درجة عالية من النضج في التعامل مع قضية الجنس ، لا باعتبارها نوعا من التمرد الأنثوي على سلطة الذكر ، أو المواجهة الصراعية بين النساء

¹⁰³-عبد الله الغدامي ، المرجع نفسه ، ص 35.
¹⁰⁴-المرجع السابق، ص 28.

والرجال بغية إتاحة الفرصة لهمّ ، بعد أن عانين طويلا من اضطهاد الرجل للانتقام من

المضطهدين " 105

انطلاقا من أنّ الكتابة نظرة للعالم ، وتعبيرا عن الواقع وطريقة حضور إذ تعدّ المتنفّس الوحيد للفنان والأديب لأوجاعه الداخلية التي يعيشها بشكل عميق . تقول الكاتبة اللبنايية روز غريب " الكتابة هي نفس الحياة ، أشعر بالتصاق عضوي بالحرف والقلم ... لا أفكر عندما أكتب بأنّي أنتمي إلى جنس بالذات إذ أنّ إهتمامي وتفكيري يرتكزان على الموضوع وبالمناسبة أنا لست كاتبة نسوية بالمعنى المفهوم للكلمة ، بل أكتب كإنسانة بعيدا عن الانتماء الجنسي ... بالطبع فتتأثر كتاباتي بصورة عفوية بالهموم التي أعيشها وكونت شخصيتي في مجتمع تصنيفي تقليدي ، لايزال يفرّق بين حقوق المرأة وسلطة الرّجل ... أنطلق فيما أكتب من كياني الأنثوي أو الجنسي ، بل من وعي إجتماعي لمجمعي وبيئتي وقد ركزت كثيرا على الظلم والإجحاف بحق المرأة حين تقمع باكرا ولا تعامل معاملة عادلة ومتساوية مع أخيها الرّجل ... انطلقت من المفهوم الأرحب للمشاكل الانسانية التي يعيشها ويكون ضحيتها الرّجل والمرأة " 106 .

ترفض الكثير من الأقلام النسائية مسألة التّصنيف على أساس الجنس وترى الأمر شيئا من المبالغة واللاواقعية. وتشير زهور ونيسي الكاتبة الجزائرية إلى ترك مجال خوض التّصنيف في المصطلح " الأدب يقوم على جوهر إنساني دون أن تدخل

105-نعيمه هدى مدغري، النقد النسوي: حوار المساواة في الفكر والآداب ، ص45.
106-رفيف صيداوي ، الكتابة وخطاب الذات ،(حوار رؤايات عربيات)، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، ، لبنان ، 2005 ، ص64.

فيه الأنوثة أو الذكورة فهو يبحث عن التزاماته ليضيف التزاما ينتصر به على المجتمع
أيا كان " 107 مؤكدة أنه لا يمكن أن يسمى الأدب غير الأدب دون الخوض في جنسه
. ويبدو من خلال ما تراه أنها ترفض مقولة " الأدب النسائي " التصنيف الذي يخوض
فيه الخائضون من أهل التخصص. والظاهر أنها ليست وحدها زهور ونيسي من ترفض
مسألة التصنيف على أساس الجنس ، بل هناك الكثير من الأعلام النسائية ممن ترى
مبالغة وشيئ من اللاواقعية . بل يكشف المشهد الإستمولوجي بتضارب الآراء بشكل
حاد في المواقف بين من يقبل بهذا التعبير باعتباره مدافع عن أدب تنتجه المرأة وتدافع من
خلاله عن تمثلاتها لذاتها ولعالمها وبين رافض لهذا المفهوم كونه يصنف الأدب ويحكم
عليه انطلاقا من منتجه (إمرأة-رجل) من منطلق هذه الثنائية المتناقضة لأنها تميز بين
الجنسين أخذا بالمفهوم الانساني للأدب . إلا أنّ مصطلح "الأدب النسائي" يفيد معنى
الاهتمام وإعادة الاعتبار إلى نتاج المرأة العربية الأدبي وليس على مفهوم ثاني أنثوي-
ذكوري يضع هذا النتاج في علاقة اختلاف ضدي – تناقضي مع نتاج الرجل الأدبي .

وترجع تولّد هذه النظرة بالأساس إلى النسق المفهومي الراسخ في الذاكرة
الجماعية للمجتمعات العربية والتي تضع المرأة موضع المفعول به والمنظور إليه وربما
تكون هي الموضوع نفسه . و جعل هذا الوضع تحديدا المرأة في محور الاشكالية
والتساؤل والبحث عن هويتها . إذ تسعى المرأة من خلال الكتابة الإبداعية ، إلى الإفصاح

107-زهور ونيسي، على الشاطيء الآخر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1988، ص15، ص

عما يختلج بداخلها من ضغوطات ، تحاول تفجير كل تلك الجروح التي تطبع جسدها وتموجاته منطلقاً من مبدأ قوامه ردّ الاعتبار للمرأة بصفته كيان كامل له إرادته التي سلبت منه عبر التاريخ الانساني بفعل قوانين الذكورة - قسرا- ، لحظة أُبعِدت من ساحة الفكر والفعل لتتقلص وظيفتها وتتحصر في كلّ ما يتعلق بالإخصاب والأنوثة والأعمال المنزليّة لتشمل الوظيفة البيولوجية وخدمة الرّجل دون الأعمال الابداعية والفنية والفكرية . وهي تسعى من خلال فعل الكتابة ، إلى إخراج المرأة الكامنة بداخلها "أخرجت الكاتبة المرأة من صندوقها وجعلتها تخطو باتجاه النهار الساطع...خرجت المرأة من الصندوق لتكون لغة منطوقة ونصا قابلا للسرد والانكتاب ، خرجت بوصفها الجسد/ النص الذي يتحرك ، وكأنّه لغة." 108 والكتابة النسوية ليست فقط الافصاح عن المشاعر المكبوتة بقدر ما هي انتفاضة في وجه الأعراف والقوانين المفروضة بفعل السّلطة الأبويّة حيث أنها تحاول الخروج من تلك السلطة بالتعبير عن كيانها فتعدّ الكتابة تلاًو تصوّر لتلك المكبوتات وتدلي الكاتبة الجزائرية مايسة باي موضحة في هذا الصدد قائلة : " تربيّتي والقيّم التي ترعرعت فيها لسنوات كانت توجهني نحو الصمت ، (حلّة المرأة) غير أنّي تعلمت كيف أحلّل العالم من خلال الكلمات ، فالكلمات هي الوسيط بين رؤيتي للحقيقة وبين الحقيقة ذاتها ، وبالنسبة لي ، إلتزام الصمت في ذلك الوقت ، كان بمثابة تواطوء ، فكانت الكلمات ولا تزال خلاصا ساعدني على جلب الترتيب للفوضى التي كنّا نعيشها " 109 .

108- عبد الله محمد الغدامي ، المرأة واللغة ، ط1، المركز الثقافي العربي، لدار البيضاء، المغرب ، 1996 ، ص230.
109 -Maïssa Bey, La France en Algérie , in : أخبار ثقافية : <https://dz.bafrance.org> , le 6/7/2017.

و خلصت الناقدة المغربية زهور كرام إلى أنّ الكتابة عند المرأة تعتبر واجهة تحريرية من التصورات السائدة . مشيرة إلى أنّه من شأن الإبداع الفني أن يقلص من حدّة الصراع بين الرجل والمرأة وأن يضع حدا - أيضا - لتصنيف خطاب المرأة الابداعي على أساس التصنيف الجنسي . وفي ذلك تقول مناقشة أمر المصطلح من خلال تبيان الأسباب التي تقف وراء ظهوره على الساحة الثقافية العربية المعاصرة " ولاشك أنّ التفكير في هذا الموضوع تعترضه صعوبة كبيرة لاعتبار ارتباطه من جهة بالمرأة والمرأة مشبعة بالأحكام المسبقة والانطباعات الجاهزة ومن جهة ثانية لكون ساحة الجدل تعرف نوعان من اللبس ، حين يختلط موضوع المرأة كإشكالية تاريخية ، بالنص الأدبي كإشكالية فنيّة ، يتزامن هذا الوضع مع شبه غياب تحديد نقدي لمصطلح الكتابة النسائية " 110 .

110-زهور كرام، السرد النسائي العربي، ص7.

المطلب الثاني : خصائص الخطاب المنتج من المرأة

إنّ دراستنا تصب على كشف النقاب عن خصائص التمثلات الثقافية والاجتماعية المشكّلة للنصّ والتّقيب عن الكيفية التي تتحرك وتتفاعل وفق تطور ودينامية معيّنة تخضع لحركة التاريخ والزمن الذي أنتج فيه النصّ يعدّ و يعتبر موضوع المرأة و"الأدب النسائي" من أكثر المواضيع انشغالا واهتماما، في مجالات السياسة والإيديولوجيا والاجتماع . إلا أنّ الإجراء المفاهيمي للمصطلح يتخذ في قضية الإنتاج الإبداعي للمرأة . انطلاقا من أنّ الخطاب الرمزي هو من أكثر الخطابات تشخيصيا لأنماط الوعي فمن خلال -الخطاب الرمزي- يعيد الكاتب عادة بناء العالم وبناء لذاته وسيلته في ذلك اللغة الإبداعية التي تنزاح عن اللغة التواصلية اليومية ذات المعنى الواحد بغية إنتاج تمثلات لمفاهيم مألوفة لذا عدّ الاهتمام ب الخطاب الإبداع الأدبي للمرأة والذي ما هو في الحقيقة إلا تصورا للمرأة ولانتصاراتها باعتبارها ذلك المغيب المتحدث عنه المفعول به أي الموضوع . اعتبارا من حضورها في الثقافات و المعتقدات وفي منظومة الأعراف ماجعل منها موضوعا للدراسة والتساؤل والبحث بحسب التوجهات المتنوعة وبحسب الذاكرة الجماعية أيضا . و يلمح المتأمل للكتابة النسوية لا محالة طغيان العاطفة ومناجاتها وسردا للحدث

على نسق الأحاديث النسائية العادية والوصف والإكثار من الحوار. تقول الكاتبة اللبنانية هدى بركات " نكتب ، بما يشبه تلك الرسائل التي تودع في زجاجة وتلقى في مياه البحر أو لو كان المرسل مستتباً في رأسه الكائن لما أرسلها ، إنّه على الحافة ، على الصراط الذي يجعله بين صورة قعر وصورة عينين تقرأ " 111 .

و سمح انخراط المرأة في الخطاب الأدبي كذات فاعلة ومبدعة ومنتجة بالتموقع والتبؤ وبالتالي مكنها من التعبير عن المكونات والمشاعر والأفكار وتصوّر العالم . وانتقلت بذلك من الموضوع المفعول به إلى موقع الذات الفاعلة عن طريق الكتابة . وهو نوع من التحرر وضرب من ضروبه وانطلاقاً من أنّ الأدب هو الأكثر حضوراً بامتياز- للمتصورات والتمثلات- ،بمعنى المجال الأكثر انخراطاً للمرأة بشكل لافت ، سواء كمفعول به - عموماً - أو كذات فاعلة - خصوصاً- فإنّها بهذا الشكل الأخير ، تكون قد شرعت في التأسيس لكيان خاص بها ولرسم عوالم وفضاءات تحتكر تمثلات ومفاهيم جديدة ، وغير مألوفة أحياناً أو أنّنا لم نتعوّد عليها من قبل . لاسيما إذا سلمنا باحتكار الرجل لفعل الكتابة ردحا من الزمن .

فهي تؤسس بفعل الكتابة لبناء وإعادة بناء للعالم الخارجي والذات والمجتمع والإنسان على حدّ سواء وفق منظورها الخاص ووفق موقعها التاريخي الجديد ومن وتشرع من هذا الموقع - أيضاً - في تأسيس مفهومها الجديد للرجل فتتجلى هويته مفكّكة

111-هدى بركات ، باحثات ، الكتاب الأول 1996-1995، كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت ، لبنان ، 1996، ص224.

لنظام التصورات المتوارثة بفعل التنشئة الاجتماعية التي جبلت عليها منذ قرون أو لنقل منذ خلق آدم. وكأني بها دعوة صريحة لمراجعة منظومة المفاهيم التي تحدّد نمط العلاقة بين الرجل والمرأة من جهة، وبين المرأة والمجتمع والرجل، من جهة أخرى معبرة عن ذاتها وهويتها، من خلال النّسق المفهومي للتصورات التاريخية والثقافية التي أحاطت بها ردحا من الزمن غير قليل، إلى وقت انتفاضة شهرزاد على شهريار بالحكي المروي نزوعا نحو الخلاص من الموت إلى فعل الكتابة، والخلاص من الوأد المعنوي الضارب بفعل الثقافة المجتمعية المختزنة في الذاكرة الجماعية. وتربط الكاتبة حنان الشيخ الكتابة النسوية بالعدالة " المسألة مرتبطة بالكتابة النسوية أنّها كتابة تعبّر عن قضية العدالة بالنسبة للمرأة وعن التمييز ضدّها لكن السؤال هو حول ما إذا كانت هذه الكتابة مقتصرة على المرأة نفسها، والجواب هو قطعا النّفي. تاريخيا الرّجال هم أوّل من بدأ الكتابة عن العدالة التي تخصّ المرأة والكتابة النسوية يكتبها الرّجال أيضا كما أنّه يمكن للمرأة أن تكتب كتابة توفيقية ذكورية تحاول خلالها إظهار حقوقها على بنات جنسها والتشبه بالذكور. " 112

112-رفيف صيداوي، الكتابة والخطاب الذات (حوار مع روايات عربيات)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص 46.

المبحث الرابع: موقع المرأة في اللّغة واستراتيجية الكتابة النسويّة

نقف في مبحثنا هذا على تناول استراتيجيات الكتابة النسوية من خلال تيمة لغة الجسد و ثيمّة ذاكرة الوطن ساعين إلى إرساء صورة موجزة عن موقع المرأة في اللّغة في محاولة للكشف عن استراتيجيات الكتابة النسوية و كذا تبيان الخطاب الإبداعي النسوي الجزائري كخطاب مؤسس للغة خاصة تعكس تصورات المجتمع وتنقل ثقافته وقيمه متبعين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي التحليلي . إذ كان لظهور الحركات النسويّة في العالم الأثر البالغ في تصاعد وتيرة الاهتمام بشؤون المرأة وحقوقها ، بل من أهمّ الأسباب التي دفعت لدراسة لغة المرأة حديثا والبحث في خصوصية لغتها وكتابتها فتعدّدت مجالات البحث وتنوّعت بغية البحث عن إمكانية إيجاد لغة خاصة بالمرأة بعيدة عن التحيّز الذكوري المسيطر . واحتلت اللّغة موقعا مهما في الخطاب النسائي منذ أن حطمت شهرزاد قواعد اللّعبة وهي تؤسس للبداية الأولى للسرد النسائي وتحقق للجسد متعة ذهنية من متعه الأخرى . حينما راحت تواكب العرض في ذاكرة النساء وشرعت في السرد المحكي محررة المرأة . إلى أن اكتسحت الكتابة النسائية مجال السرد الكتابي و- تلك هي بداية تمرّله - ثمّ نبين الكيفية التي انتقل فيها المحكي الشفهي إلى المكتوب.

كما استطاعت حكايات "ألف ليلة وليلة" إبراز الكيفية التي تنقلت من خلالها المرأة من هامش الحكى إلى متن الكتابة بواسطة اللّغة . والتي بها يتمّ التعبير عن الخلجات الكامنة بداخل الجسد المعبر عنه - طيلة ربح من الزمن- بكتابة احتكرها القلم الذكورى مطبقا على حرية المرأة . تلك الحرية التي حاولت الكتابة النسائية انتزاعها وافتكاكها من قبضة الرجل انطلاقا من أنّ الكتابة كمفهوم قيمى جمالى وفنى لا يقبل الاستبداد والخنق فى جوهره و شساعة دلّاته. بل يرتع نزاعا نحو الحريةّ ما جعل ارتباط الخطاب النسائى الإبداعى بدراسة التّصورات المتعلقة بالجسد الأنثوى ، لما يملكه هذا الأخير من إمكانيات تجعله موحيا بمجموع النّسق الثقافى كاشفا ما لهذا المكوّن الثقافى من مخزون إيدىولوجى اجتماعى وثقافى ، ظل راسخا فى الذاكرة الجماعية عبر السيرة التاريخية . مخبرا بالجسد ومكانته الاجتماعية فى رسائل لغوية إيمانية موحية .

وتمكنّت المرأة المبدعة من تشييد عالم خاص بها وفق نظرتها الخاصة عن طريق اللّغة السردية أو الوصف ، دافعة بالمتلقى إلى الانخراط فى التمثّل الأكثر وعيا لواقع حياتنا اليومية بكل جمالها وقبحها . وأسفرت اللّغة تعبيرا على قابليتها فى احتواء النّزعات الفردية و الاجتماعية - كيان اجتماعى - بشكل قوىّ من خلال الكتابة الروائية التي تعدّ أكثر انفتاحا على غيرها من الأجناس الأدبية الأخرى، بسبب السيوالة السردية التي تحقنها المرأة للحكاية والوصف . فتطلق العنان للمؤنث الذى يسعى الرجل إلى تكبيله فى الأجناس الأخرى ، نظرا لسيطرة حضوره وسيطرته التاريخية على القول عموما ويشير الباحث عبد النور ادريس إلى أنّ " النص مسكن تخيلى للجسد ، فيه يتجسد

ويحقق وجوده المتخيل فالنص يأخذ من الجسد إحياءاته الرمزية وحيوية علاقاته بالعالم الخارجي كما بالعوامل الداخلية" 113 .

منذ أن عبّرت المرأة عن "الأنا" كتابيا تكون -بذلك- قد تجاوزت ذلك المحكي إلى المكتوب بعبارة أوضح أي منذ أن أنقذت شهرزاد جنسها الأنثوي من الموت المرتقب ، من قبل شهريارو المرأة المبدعة تواصل في استمرارية المشعل، بلوغا من إنقاذ جنسها من الوأد المعنوي عبر فعل اللغة والثقافة معا . وعبر إخراج المرأة من صورة تعددية المواصفات إلى صورة الذات القائمة بذاتها وفعلها واعتبارا من أنّ إنتاج النص ينتج في إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة ، فالنص يكتب في زمن تاريخي أي في سياق اجتماعي وثقافي محددين ، وليس بإمكان النص أن يكون خارجيا عن هذا السياق الذي يتفاعل معه إيجابيا أو سلبيا قبولاً أو رفضاً . حيث تتجلى البنيات الثقافية والاجتماعية المنتج في سياق هذا النص ضمنيا، أو مباشرة في النص نفسه .

113- عبد النور إدريس، النقد الأدبي النسائي والنوع الاجتماعي (الجنس)، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية ، ط1، سلسلة دفاتر الاختلاف، المغرب، 2011 ، ص 45.

المطلب الأول : المرأة والكتابة بالجسد

ترسّخ في الثقافة الذكورية موضوع "الجسد" ثيمة شغلت الكثيرين من أهل الاختصاص في العلوم الإنسانية والأدبية النقدية ، فتعاملت معه الثقافة، وفق طقوس تشكّل المخيال الاجتماعي والديني المقدّس على حدّ سواء . " وليس في طبع الثقافة الذكورية أن تتحمّل أو تقبل واقعية الجسد المؤنث ، فلكي تظلّ الأنوثة جذابة ومطلوبة في المخيال الثقافي ، وتنتهي جاذبيتها بمجرد تحوّلها إلى واقع محسوس "114

و يشير البحث عن التّصورات الكامنة في ثنايا المتن السردى إلى الإشكال الأساسي الذي يثيره الطرح المؤنث المهم بسبر أغوار المرأة من منطلق واقعها كأنتى . وهذا ما يعجز عنه الرّجل ، سواء خارج النّص أم داخله . ولاسيما في كيفية البحث التي يتفرد بها المؤنث في إبداعه وبحثه عن الوعي الذي يفيض في حناياه وهو يستنتق المرأة محاولا إخراجها من صمتها مستجليا فكرة تمثّل المرأة لذاتها ولذات بني جنسها . وهكذا تبدأ الكتابة رحلتها مع اللّغة ومع رموزها التي هي في الأصل سوى رموز مادية وريثة الرّمز. " المرأة تكتب بالجسد وتحوّله إلى أيقونة ، صورة ذهنية لا تكتمل إلاّ بتمثلها لدى الرّجل الذي يملك مرجعية هذه الصورة عبر تصورات راجعة إلى التأسيس الميثولوجي لظاهرة الفحولة ، وبذلك لا يتحقق للجسد الأنثوي كينونته إلاّ إذا كانت نظرة الرّجل إليه تؤسس المعرفة بحدود انفلاته البلاغي " 115.

114-عبد الله الغدامي، ثقافة الوهم ، "مقاربات حول المرأة والجسد" ، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ، المغرب، 1998، ص42.

115- المرجع نفسه ، ص42.

واعتبر الجسد الأنثوي مركزا لمدار الاهتمام الذي تصبّ فيه كلّ الامكانيات الابداعية واللغوية لبلورة حدوده ورسومه وإظهار وشمه . واعتبر أيضا وجوده مرهون ومرتبب بفضاء التّوقعات التي يحمل عليها قراءة النسق الثقافي المسبق " لم يحدث قط أن استخدمت الثقافة (آلة جسدية) . مثل استخدامها للجسد المؤنث . فهذا الجسد كان - وما زال- مادة للنشاط الثقافي في بعده الخيالي وفي بعده اللغوي " 116 .

وتسعى اللّغة إلى تفكيك الفحولة الغابرة بواسطة الكتابة منتجة استعاراته باعتبارها آلية يختفي فيها الجسد الأنثوي جوهره . واعتبارا من أنّه نتاج ثقافي وإيديولوجي تترسّخ فيه الهوية الاجتماعية بشتى أشكالها مطبوعة في الجسد وفي أشكاله التّواصلية والإيمائية " اللّغة بكلّ تراكيبيها وبنيتها وبيانها الساحر ما هي إلا مرآة تعكس التصورات الرمزية وتعكس معها الخلفيات المنبثقة وراء تلك النماذج في الوقت ذاته ، واللّغة هي نظام من الرموز ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع والفرد داخل هذا النظام لا بدّ أن يمر في علاقاته بالمجتمع وسيلته في ذلك اللّغة وبها يتمكن من ضبط مركزه ومكانته مع المجموعة الاجتماعية أو الإثنية ، وبها يتحدّد سنه ووظيفته ومنطقته ..لكي يتمكّن من أخذ مكان وسط الفضاء الاجتماعي مقارنة بالاختلافات الجنسية 117 . هذا الجسد الذي جعلت منه المرأة الكاتبة جسدا مثاليا خاضعا للمقاربة اعتبارا من أنّه موضوع تشكّل اللّغة حقيقته ،

116- عبد الله محمد الغدامي ، ثقافة الوهم " مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة " ، المرأة واللّغة 2 ، المركز الثقافي العربي بيروت ، لبنان ، 1998 ، ص70 .

117 Marina Yaguello , Les mots et les femmes , Essais d'approche sociolinguistique de la condition féminine, édition Capetite Bibliothèque Payot, Paris, 1982, p40 .

وتعتبر الحركات الإيمائية عن معانيه السلوكية التي ينتجها . ويؤكد محمد معتصم من أن الكتابة النسائية اعتمدت فكرة جديدة تمثلت في الكتابة بالجسد ، أي تحويل الجسد من موضوع خارجي إلى وسيلة لاكتشاف للعالم و الذات والآخر¹¹⁸. ويؤكد على أن هذا الانشغال بهذا النوع من الكتابة أي الكتابة بالجسد يجعل الكتابة ممارسة بحثية جديدة بالمتابعة والاهتمام كضرب من الاستراتيجية التي تنتهجها المرأة الكاتبة . فإذا كانت اللّغة تعمل على نقل وبلورة الأفكار والممارسات المتعلقة بالنوع الاجتماعي ، فإنها بهذا الشكل تكوّن طريقة مبنوثة في حركات الجسد ، حيث لا تزال تحمل على ثقافة الذكر الراسخة بفعل معطيات مذكرة مع إقصاء عالم المرأة اللّغوي . ووجود اللّغة ضمن أعمدة ثقافة المذكر تعتبر إحدى إشكالات اللّغة المطروحة . لأنّ ثقافة المذكر تتموضع في بؤرة كلّ نقاش نظري أو فكري من شأنه أن تطرحه المرأة على خطوط الجسد بل استمرار هذه الثقافة في غالب الأحيان وإعادة إنتاج ذاتها يعطي إحساسا بذكورة اللّغة إلى حدّ ما وهذا يعني ذكورة الثقافة التي تعتبر مجالا حيويا وطبيعيا لممارسة السّلطة الأبوية وهيمنة النظام الأبوي . والتي تحاول الخلاص منها بمحاولة الخلاص من المؤسسة اللّغوية السائدة وضدّ الذوبان والانصهار في المعلن و الخفي في صفّ الذكورة . إذ تقابل احتفاءها بجسدها مبادلة اللّغة بالجسد ومعلنة تفوقها على الرّجل في تعبيرات الجسد . وعليه تعتبر التعبير بالجسد إحدى أهمّ وأقوى الأسلحة التي توظفها للدفاع عن وجودها المباشر أمام سلطة المؤسسة اللّغوية المهيمنة محتفية بجسدها مثلما يحتفي هو بفحولته التي يعبر

118-أنظر كتاب عبد النور إدريس ص 74.

من خلالها عن كينونته وتفوقه في مدارج المعرفة والثقافة ، وتعدّ هنا اللغة وسيلة للتمايز لا للمساواة . " كتابة المرأة عن الرجل معناه إنهاء تاريخ مديد من الوصايا والأبوة والسلطوية ، هي قضاء على الفحولة وسلطان الفحل ، لأنّها تقضي تحويل الفاعل إلى مفعول به ، لكي يكون الكاتب مكتوبا وسيكون سيد اللغة مجرد مجاز لغوي في خطاب مؤنث "119 . وفي ذلك يشيد الباحث عبد النور ادريس إلى أنّ المرأة لحظة تخوض الكتابة في رحلة توظيف صور المرأة إلى صورة الجسد فإنّها تختزل الجسد في النص والعالم والأشياء. " إنّ الجسد لما يخرج من عزلته ومن هامش إدراكه للعالم الخارجي يمنح لصورته معنى يجعل الآخر في ذواتنا يعيش من أجل ذاته ومن أجل بعده الخارجي كجسد " 120 . ويستطرد قائلا " إنّ النص الأدبي يحقق وجود الجسد ويجعل منه موضوعا للإدراك على كافة المستويات ، فالجسد له علاقة بالكتابة يبادل الدور الموضوعي لتحركاته فيتعدّد البناء الدلالي للجسد "121 . وككل مرة نجد الباحث عبد النور ادريس يحاول التقرب إلى المفهوم مؤكدا ومعتبرا أنّ الجسد واقعة ثقافية وعلامة من علامات الكتابة النسائية وما الكتابة بالجسد سوى كتابة الذات بالدرجة الأولى . وإشارة إلى تلك الأبوة المزورة و التي تعني انعكاسا صارخا للسلطة الذكورية المهيمنة في مواجهة الكتابة النسوية المعبر عنها بالجسد يوضحها الدكتور عبد الله محمد الغدامي " صارت اللغة رجلا وقيمتها الإبداعية فحولة ، وليس للأنثى سوى وجود موضوعي

119- عبد الله محمد الغدامي ، المرأة واللغة ، ص189..

120- عبد النور ادريس ، المرجع السابق ص 48.

121- المرجع نفسه ، ص 61.

(غير ذاتي) في عالم اللغة و الكتابة . والمرأة جسد فحسب ، ومجرد مجاز أنيق تتحوّل به اللغة لتكون غزلا و تشبيها و نسيبا وهذا التاريخ الطويل من (الأبوة) يتحول بالإشارات إلى هذه الأبوة المزورة "122. ذلك أنّ التمرکز حول الذات في الكتابة النسائية "يؤدي إلى عدم رؤية الواقع بتجرد موضوعي ، وإمّا تمّ تقديم صورة عنه أفرزتها الذات المشروخة المنطوية على نفسها " 123 . وأنّ المتلقي يتعامل معه أي الجسد انطلاقا من ثقافته وانطلاقا من تمثلاته التي تختلف عن ثقافة و تمثلات المبدعين والمبدعات .

122- عبد الله محمد الغدامي ، المرأة واللغة ، ص189.
123- الحميداني حميد ، كتابة المرأة من المنولوج إلى الحوار ، ط1، الدار العالمية للكتاب ، لبنان ، 1993، ص 41.

المطلب الثاني : الجسد ذاكرة الأدب والوطن.

شكّلت الذاكرة في نصوص المدوّنة القلب النابض بالنسبة إلى الجسد، وجعلت استحضارها من قبل الكاتبات ، ضرباً من إعادة بناء الذات وتشكّلها وفق "الأنا" الأنثوي في الواقع الذي تسعى لاستحضاره مرة أخرى ، بحثاً عن أغوار الذات المغيية . فمحاولات إبراز الذات الأنثوية والبحث المستمر عن هويتها ، هي في الأصل محاولات جادة نابغة من الأنوثة الواعية لذاتها ، تحمل في أغوارها وطناً.

إعْتَبِرِ الوطن محورا رئيسيا تتشكل من خلاله الصّور ومستمر في التّدقّق مادام القلب ينبض ، فالذاكرة هي الصورة الخلفية التي تحتفي بها الكاتبة "إنّ المرأة قد أصبحت أكثر إدراكا لقيمتها ، وأكثر تطلبا للإنصاف ، وإن ظلت أسيرة منافع ومكاسب وضعها الأنثوي " 124. إذ حرصت كلّ واحدة منهم على إبراز صورة الوطن من خلال الذاكرة المفعمة بالألم والحزن ، وأحيانا الصارخة بالرّفص والتمرد والاحتجاج متخذة مواقف تعبّر عن نضجها الفكري والفني " بل إنّ مجرد مشروع كتاباتها هو تحد وتمرد على الوظيفة الاجتماعية التّقليدية التي سطرّها المجتمع الذكوري للمرأة... وثورة ضدّ ثقافته التي لا تعترف بحضورها ، ورفضاً لكلّ الحدود المفروضة عليها . فطبع أدبها بأدب

124- أبو مطر أحمد وآخرون، أفق التحولات في الرواية العربية ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار الفنون، الأردن ، 2003، ص 102.

القضية والالتزام " 125. حيث طرحت كل كاتبة قضية المرأة من مفهومها الخاص ومن زاويتها بحسب الفترة التاريخية التي تزامن ظروفها وظروف إنتاجها الإبداعي . فاتسمت بالتمييز والخصوصية تجاه القضايا المطروحة في متن إنتاجها الإبداعي ، في تضارب وصراع يصل أحيانا إلى حدّ الإصطدام بالآخر ، لحظة استنطاق المسكوت عنه والمكبوت . تصل أحيانا إلى حدّ المطالبة ليس فقط منع الحجر المفروض على المرأة ، بل إلى الدخول في سجل مع الآخر ومع الرّجل كعنصر أساسي في المجتمع توارث احتقارها والاستهانة بقدراتها وتصل إلى فتح حوار معه لأجل طرح قضيتها وإعادة تقديم مفهومها للذكورة والأنوثة بشكل يحقّق المساواة والاعتراف بالذات . فتبرز مفهومه ومتصوراته للمرأة وتعيد تشكيلها وصياغتها . فإذا كانت بالأمس القريب تبحث عن الذات المغيّبة ، وتبرز توجهاتها في مناهضة القوى الاستعمارية ، فإنّها في فترة ما بعد الاستعمار ولاسيما في الثمانينيات والتسعينيات ، خصوصا إبان المحنة الوطنيّة، تبنت قضايا تفوق قضية الاعتراف بها كذات لها كيان وجودي ، بقدر ما طرحت اهتمامها كمتففة لها حضور ووعي بقضايا المجتمع والثقافة والسياسة والحضارة . " ويمكن الحديث عن اقتحام هؤلاء الكاتبات لعالم جديد من الكتابة أثّر في قضية المرأة إلى جانب قضايا الحرب والتحرير الوطني ، وقضية هيمنة الثقافة الغربية على حياة مجتمع ما بعد الاستعمار وتيممة تمجيد الكفاح ضدّ المستعمر من جانب الأفراد والجماعات بالإضافة إلى خيبة الأمل بعد الاستقلال وقضية الإغتراب

125-نعيمة هدي المدغري، النقد النسوي، حوار المساواة في الفكر والأدب ، ص 153.

" 126 تماشيا مع قضايا ما بعد الكولونيالية والتي سنقف على أعمال بذهنٍ في الفصل الثاني من البحث. وإذا كانت الذكريات هي المحرك الرئيسي لتحريك الأحداث واستنطاق المكبوتات فالأم الوطن وفواجعه جراء الاحتلال وما بعد الاستعمار ، من مذابح ومجازر وإرهاب وما عصف به في العشريّة السوداء ، ما هي إلاّ صوراً ترويها الذاكرة عن فساد أبنائه واقترافهم جرائم بحقّ أنفسهم وبحقّ وطنهم تتشكّل صوراً هي الأخرى عن مرارة الواقع مضيئة سلبيات سلطة الثورة لدى بعضهم وكلّ ما ينتج عنها من جوع وقتل ودمار وتهجير ونفي وغربة وهجرة....تمكنت الكاتبات من رسم صورة ذهنيّة عبّرت عن الوعي السائد لدى الطبقات الجماهيرية الواسعة ، من خلال صور الأماكن ، كانت المدينة الحضرية وما دار في فلکها من أحداث تاريخية هي بمثابة الفضاء الوطني " كقسنطينة والجزائر وأريس وبيروت وباريس " .

فحرصت الكاتبة على ربط الوطن بصور الحياة وأحيانا بالغربة يجعل منه محورا ترتكز عليه الذاكرة لتروي ما ترويّه من استعراض لواقعه السياسي والاجتماعي . " يعتقد أنّ أساس الذاكرة الإرادية هي ذاكرة الفنّ ، التي تعطي مظهر الماضي وليس حقيقته كاملة ، وذلك لأنّه يختلف عمّا رسمته الذاكرة الإرادية كالرسامين الذين يملكون الألوان دون الحقيقة ، أمّا الذاكرة الإرادية فهي تقدّم إنا بالمعرفة وتؤلف شيئا من الواقع وتأمّلها يصل مباشرة بالماضي " 127. وتبقى الذاكرة هي المصدر الذي يمدّ الهوية الثقافية

126- منى الشرافي تيم ، الجسد في مرايا الذاكرة ، الفن في ثلاثية أحلام مستغانمي ، ط1، منشورات ضفاف ، الرباط ، 2015 ، ص 168.
127-ورنوك ميري، الذاكرة في الفلسفة الأدب ، تر: فلاح رحيم ، ط1 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2007، ص144.

بما تحتاج إليه من المقومات الضامنة لاستمرار التفاعل بين الأجيال ، فهي تحاكي اللغة بالتمثيل والإنشاء ، وهي مصدر التجارب الإنسانية التي ترونها الكاتبات ، انطلاقاً من التحوّلات التي أحدثها الاستعمار و الثورة والاستقلال والارهاب ، وما تركته من آثار عميقة طبعت في ثقافة المجتمع الجزائري وفكره وتركيبته الاجتماعية والنفسية على حدّ سواء . وغالبا ما جاءت الذاكرة مثقلة بالألم والإخفاق ... لتصبح الذاكرة صورة أخرى للوطن بلصوصه ومجرميه وسياساته ، وتسلب أفراده وما العودة إلى الماضي للاعتراف من أحداثه إلا وسيلة لإعادة كتابتها التي تنغذى من التاريخ أثناء عملية السرد التي تقوم بها الساردة أو الكاتبة ، فتتقل من خلالها الدلالات الثقافية التي تعجّ بها تمثلات الجماعة فتغدو بذلك استمرارا للذات الفردية والجماعية عبر نسق التمثلات وما تحمله من تفسيرات وتأويلات ورؤى لماضي الجماعة بمعنى نقل إيديولوجية الجماعة وخلفياتها وبهذا المعنى تبدو الساردة مؤرخة إلا أنّها لا تكتب التاريخ بمعناه المعروف للتاريخ بل تعمق من قراءته أو إعادة قراءته بالوسيلة الأدبية التي تفسح لها الكثير من الحرية لأجل استنطاق الماضي ومن ثمة التمكن من كشف تأويلاته ، التي لا تتوفر كأدوات في أغلب الأحيان لدى المؤرخ الحقيقي . وبهذا تتلاحم الذاكرة (الأنثى) والوطن بفعل الكتابة عبر المعطى السردى. لتنتج نصا أدبيا يفسح المجال لتأويلات أنساقه الثقافية المتعددة والمتداخلة أحيانا .

المطلب الثالث: المرأة الجزائرية في الخطاب الإبداعي النسوي .

في إطار البحث عن كفاءات لتشكل منطلق جديد للوعي والإدراك من خلال كتابات المرأة وتحقيقا للمعادلة الجامعة بين موقعها في الذاكرة الجماعية وموقعها في التخيل الإبداعي بواسطة اللغة وبحثا عن إجابة لسؤال يطرح نفسه بقوة في هذا المقام هو : هل استطاعت الكاتبة الجزائرية تحقيق نصها الخاص في ظل تلك الظروف القاسية بكلّ مراحلها ؟ في ظل ثبات المجتمع الجزائري وتمسكه بمجموعة من القيم المتولدة من رحم التصورات التي تخطاها العصر الحديث؟ و أي لغة تنتجها المرأة المبدعة تعبيراً عن تلك الخلجات العاطفية وتعبيراً عن تلك المتصورات لواقعها ورؤيتها للعالم ؟ وما مدى وعيها بالمجتمع بشكل مختلف وجديد عمّا عودنا عليه الرجل ذاك الذي احتكر التحدّث بلسانها أو يتحدث عنها ؟ وكيف استطاعت أن تتخطى بواسطة اللغة تلك الحواجز المفروضة بفعل التصورات الجاهزة حولها وليس عبر معرفتها بذاتها ؟، الشيء الذي يعمّق الهوة بين وعيها وبين وعي المجتمع بها .

من دون أدنى شكّ تكون الكتابة بالفرنسية قد لاقت رواجاً كبيراً ونالت حظ السبق في الظهور منذ بواكر ظهورها في عشرينيات القرن الماضي مقارنة بمثيلاتها العربية والتي كانت أقلّ حظاً مقارنة بالأولى بسبب انعدام الركائز التي تؤهلها للظهور

من جهة و بحكم الظلم الاستعماري المسلط على اللّغة العربيّة أيضا من إقصاء وتهميش وآثار التجهيل المسلط على كافة الشرائح الاجتماعية الجزائرية في الفترة الكولونيالية بجميع طبقاتها ومنازلها . وتكون كتابات جميلة دباش وآسيا جبار وفاطمة نايت منصور عمروش وصفية كتو ونادية قندوز والطاوس عمروش وغيرهن من أهم الأعلام التي ظهرت قبل الاستقلال باللغة الفرنسية في وقت مبكر جدا للكتابة النسوية الجزائرية على وجه أعمّ . أمّا الرواية النسوية الجزائرية المعاصرة فهي تمثّل جنسا أدبيا مستحدثا في فضاء الابداع الأدبي المعاصر وفي الخطاب العربي السردى النسوي عموما .

إذ حاولت المرأة إظهار علامات الاختلاف في الكتابة في مقابل الابداع السردى الذكوري بكل ما تعكسه كتاباتها من اختلاف وتلمس في تصوراتها الذهنية و الحسية من رؤى ومواقف وتجارب وجودية و كينونة ذاتية إلا أن المجموعة القصصية لزهور ونيسي التي صدرت سنة 1979 تعتبر أول مولود إبداعى نسائي باللغة العربية يصدر في الجزائر . وقد صورت الأدبية الجزائرية نماذج عن نضال المرأة أيام الثورة وفي البيت وفي الشارع وتجدد الإشارة أنّ المبدعات كنّ قلة من صاحبات القلم ممن تسنى لهن التعبير عن الذات الأنثوية في كتابتهن نذكر زليخة سعودي وجميلة زنير ومريم يونس متحدين الأعراف والتقاليد بالكتابة . وكنّ ممن سمحت لهن ظروفهن بالتعليم بحكم انتمائهن إلى الطبقة البرجوازية أو الطبقة الجزائرية المثقفة وسعفنهن الحظ في تلقي قسطا من التعليم العربي في حين سجلت الأمية عشية الاستقلال نسبة مرتفعة في صفوف النساء وكان من

الصعب جدًا ولوج النساء من الطبقة المعدومة خلال هذه الفترة إلى التعليم والتمكّن من دخول المدرسة .

ويرى عبد الله ركيبي " أنّ البدايات الأولى لها كانت ساذجة من حيث الموضوع والأسلوب والبناء الفني " 128 . مع أنّ حكمه يبدو قاسيا لا سيّند إلى تبرير بل ينطلق من خلفية ذكورية تحمها النظرة السلبية للمرأة والدونية التي ترسخت في تصورات المجتمع . فقد صاحبت الفترة ما بعد الاستقلال تطوّرا في التعليم و الانفتاح على العالم الخارجي والإقبال على التعليم الجامعي بشكل ملفت ما سمح بظهور كاتبات من الرعيل الأوّل ظهرن مباشرة بعد الاستقلال كزهور ونيسي وزليخة السعودي ليأتي جيل أحلام مستغانمي وفضيلة الفاروق و جيل الناشئات كياسمينه صالح ، وزهرة ديك وربيعة جلطي ، وجميلة زنير وأمل بوشارب ... فتعدّدت الأقلام باللّغتين على حدّ سواء بسبب ولوج الفتاة لعالم التعليم فالّتعليم كمعطى ثقافي وتاريخي كان كفيل بتفسير الوضع الثقافي في الجزائر الذي أفرز كاتبات برزن في عالم الابداع الروائي والقصصي والذي انعكس أثره سلبا أو إيجابا وكيفا وكما على الممارسة الإبداعية عند النساء الجزائريات و جاءت الكتابة باللّغة العربية متأخرة في الظهور مقارنة بمثيلتها المكتوبة بالفرنسية حيث يتحمّل الاستعمار الفرنسي نصيبا في مسؤولية تأخرها بمخلفاته الكامنة و برواسبها السلبية والعالقة في جذور المجتمع ، من تخلف وأمية وطمس معالم التعليم العربي مساهما في تأخر انتشار الكتابة

128- عبد الله الركيبي، تطوّر النثر الجزائري، المكتبة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1993، ص68.

باللغة العربية إلى أواخر السبعينيات من جهة أخرى . ناهيك عن ظروف الحرب والثورة ونتائج الاستعمار الطويلة كانتشار الأمية بين الجنسين وخاصة بين فئة النساء . أما الأقلية المتعلمة فكانت مفرنسة لهذا جاء النص الأدبي الفرنسي في الجزائر سباقا إلى الظهور في دور النشر وفي الساحة الأدبية يضاف إلى ذلك الثقافة الاجتماعية المنغلقة على ذاتها ، بفعل الحصار والتضييق الذي مورس على الشعب الجزائري ، وبتر صلتها بالعالمين الإسلامي والعربي والمغاربي والإفريقي ما شكّل لبنية ثقافية اجتماعية منصهرة في حبس النساء و رافضة لخروج الفتاة من البيت إلا للضرورة والعاملة أيضا على توجيه الفتاة نحو الاهتمام بأشغال البيت تحضيرا لتقلد وظيفتها ، كربة بيت في المستقبل. ومن سعتها الحظ في التعليم، ربما تكون قد تعلمت في المدن الحضرية الكبرى الكتابة والقراءة لسنة أو سنتين ولم تتعد مراحل التعليم مرحلة التعليم الابتدائي في عموم القول . وقلة هنّ من سعهنّ الحظ وواصلن الدراسة الثانوية في فترتي ما قبل الثورة وبعدها . فالمرأة الجزائرية عاشت محنا كبرى خلال السيطرة الاستعمارية الفرنسية المظلمة وحرمت من التعليم والحياة الحرة الكريمة . وطبع الجهل عقلية المجتمع ما صعب تحسّن ظروفها وتحريرها من "الحجز" أو "الحبس" فلم تغدو أن تكون سوى صورة مستنسخة من عصر الحريم .

يعدّ حصر المرأة في البيت من أهمّ العوائق المعرّقة لازدهار الحركة الفكرية والأدبية النسوية في الجزائر بالمفهوم العام للنسوية بصفتها حركة سياسية وثقافية تطالب بحقوق المرأة وتدعوا إلى تبني قضاياها . ولم تظهر بوادر بزوغ الأقلام النسائية الإبداعية

والتي كانت بشكل محتشم -يعدّ على أطراف الأصابع- أثناء الاستعمار بالكتابة الفرنسية

باستثناء جميلة دباش¹²⁹

وآسيا جبار وليلى صبار والطاوس عمروش ويمينة مشاكرة . موثقة لما يعرف بالأدب الفرنكوفوني المغربي . وتتأخّر الكتابة باللغة العربية إلا ما بعد الاستقلال ، بل كلّ ما نكاد نعثر عليه بضعة مقالات نشرت باللغة العربيّة بقلم ليلى بن دياب التي تشير أغلب المصادر الأدبيّة إلى أنّها تألقت في المقالة الأدبيّة قبل ثورة نوفمبر الخالدة " فليلى بن دياب¹³⁰ التي جاءت الصحافة الوطنيّة على ذكرها مبينة أنها كتبت المقالة الأدبيّة الصحفيّة ، وذلك ما قبل الثورة 1954 وأثناءها إلا أنّها كانت مقلّة ثمّ توقفت ولم نعد نقرأ لها... حتى أنّ الكتب التي تناولت النشر الأدبي في الجزائر لم تأت على ذكر " ليلى " ¹³¹ .

التي اقتصرت كتاباتها على المقالة الصحفية والأدبية وتذكر بعض المراجع القليلة ذكر اسم زينب الإبراهيمي¹³² وبروزها في عالم الكتابة من خلال تلك المقالات التي كانت تنشرها في المجاهد الأسبوعي في سنوات السبعينيات تحديداً ،..وتدرجياً تأخذ المرأة الكاتبة في الظهور بداية مع الشعر والقصة القصيرة التي تروي النضال والالتزام بالقضية الوطنيّة فور الاستقلال نتيجة تحسن ظروف التعليم وولوج المرأة الجامعة ... فيأتي ديوان مبروكة بوساحة الموسم " براعم " سنة 1969. " تعتبر أوّل اسم قدّمه محمد الأخضر

¹³¹-أحمد دوغان، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1982، ص 99.

¹³²-زينب الإبراهيمي : كاتبة ومثقفة جزائرية اشتغلت في الصحافة وهي بنت العربي تيسي وزوجة محمد الإبراهيمي ابن مبارك الميلي .

السائحي ضمن قائمة المطبوعات النسائية "ديوان براعم يمثل مرحلة الفتوة ، مع ذلك فالقاريء ، لا يجد للشاعرة سوى هذا العمل الأدبي لأنها قليلة النشر ولا تظهر على الصحافة...مبروكة شاعرة وجدانية يغلب على شعرها الطبع وهي في نتاجها تمثل التراث وشيئا من المعاصرة إذ أنها أقرب إلى المدرسة الرومانتيكية " 133 .وتعدّ أول شاعرة جزائرية تكتب باللغة العربية في حين كانت قبلها المطبوعات الشعرية تصدر لشاعرات فرنكوفونيات كنّ في الحقيقة مجاهدات ومناضلات في صفوف جبهة التحرير الوطني سجنّ إبان الثورة ممن أثرن النضال المسلّح والعمل الفدائي . وكانت أشعارهنّ بالفرنسية تعبّر عن حالة السجن والاعتقال . ونظرا لقلّة المذكرات كتلك المتعلقة بالمجاهدات باستثناء القلّة القليلة التي رعت في توثيق سيرتها الذاتية باللغة الفرنسية كزهرة ظريف ولويزة أمحيس وغيرهنّ ألا أنّ السير الذاتية للمجاهدات باللغة العربية تكاد تكون منعدمة باستثناء الحكى الشفوي الموثق في أفلام تلفزيونية قصيرة ومتقطعة تعرض على وسائل الإعلام في مناسبات وطنية . مع وجود نيّة جادة في حوض غمار الكتابة بالعربيّة بإمكانها مدّنا بالكثير من التمثلات والصور الحيّة للآخر والأنا الأنثوي موثقة لحقبة زمنيّة تاريخية مهمّة من تاريخ نهضة الحركة النسوية الجزائرية .

تتوالى الكتابة باللغتين العربية والفرنسية فيما بعد الاستقلال موثّقة للأدب نسوي جزائري بعد غياب لكتابة نسوية أو نسائية تكون قد ظهرت في الجزائر خلال تلك

133- أحمد دوغان ، المرجع نفسه ، ص115.

الفترة التاريخية أي في فترة الاستعمار سواء على مستوى الكتابة الإبداعية أو النضالية النسوية وذلك نظرا لخصوصية المجتمع الجزائري في حرمان المرأة من حقها في التعليم وتؤكد خولة طالب الإبراهيمي "أنّ تدرس الجزائريين لم يمس إلا نسبة ضئيلة جدا من الجزائريين مع أنّهم كانوا يمثلون نسبة كبيرة من سكان الجزائر إلا أنّ حظوظهم في التعليم كانت جدّ ضئيلة أي 2 % سنة 1888، و5 % سنة 1902، و5 بالمائة سنة 1912. وبلغت نسبة الأمية لدى الإناث 98 % .بسبب المعارضة الشديدة للمعمرين لكلّ مجهود يسعى لتعليم الأهالي ، بالإضافة على التمييز الوحشي والعنصري الذي يقضي بفتح أبواب المدارس للطبقة البرجوازية الجزائرية (صغيرة كانت أو كبيرة) من شأنها تكوين نخبة فرنسية ليس إلا" 134

وتجدر الإشارة أنّ الكتابة باللغة العربية قد ظهرت في تاريخ مبكر ما بين 1925- 1930 " الكتاب والشعراء باللغة العربية كانوا أكثر تحمسا لمصير المرأة وقد بلغ اهتمامهم الأوّل حدّ المطالبة برفع الحجاب عن المرأة مثل صالح خبشاش سنة 1925 وفي عام 1930 نادى رمضان حمود أن تكون المرأة شريكة الرجل في ثورة الحياة أمّا رضا حوحو فقد نادى باحترام المرأة الجزائرية في وقت كانت فيه الكتابة باللغة الفرنسية تهتم بقضايا المرأة ومشكلاتها بهدف غريب ودخيل " 135 .

¹³⁴ -Khaoula Taleb I brahimi, Les Algériens et leurs Langues .Opcit , 1997,p38.

¹³⁵ - عبد الله ركيبي، تطور النثر الجزائري ، المكتبة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1993 ، ص68.

ويبقى الحديث عن التجربة الابداعية النسائية في الجزائر حديث التناول يشوبه الكثير من الارتباك لارتباطه ارتباطا وثيقا بحركية المجتمع ونمائه قبل كل شيء. ولاقتصر الفنّ والإبداع بالحرية التي تعدّ أهمّ عنصر في أي نشاط فني أو أدبي إلا أنّها أي الحرية غير واضحة الملامح وضبابية المعالم في الفضاء العربي لاسيما تلك المتعلقة بقضايا تحرر المرأة وبحريتها . حيث تتعثر المفاهيم وتتفاوت على قدرة إسيعاب الحرية بمفهوم الحداثة الغربي وتتضارب بين سلطة الدين والأعراف والسياسة تناولها المثقفون كل حسب توجهاته إلا أن تناول المثقف عندنا يؤول إلى تلك الازدواجية المتضاربة الجذور في الخطاب الثقافي الجزائري ، أي منذ عصر ما يسمى بالنهضة مع مطلع القرن العشرين أسفر عن ظهور ما يعرف بالازدواجية اللغوية وصراع الهوية بين الأزمة والتحدي حيث يغيب أي دور ثقافي فعّال من شأنه أن تسهم فيه المرأة - بشكل لافت - بالدفع نحو عجلة الحراك الاجتماعي قدما نحو الأمام ، نظرا لظروف الاستعمار وسياساته الاستيطانية في استلاب الأرض والإنسان على السواء . ما أسهم في إنتاج نوع من الصراع ، وهو صراع متضارب بين ثقافة الذات وثقافة الآخر ظلت بوادره متجدرة إلى يوم الناس هذا في الثقافة الاجتماعية . فالأول هو الذات الثقافي الذي يتمحور حول الماضي والتراث والخصوصية والثاني هو ثقافة الحداثة والتقدم الحاصل اليوم. و كلاهما يفضيان إلى نتيجة أنّ المثقف يكمن في قلب المعركة دوما ينقد واقعه لكن دون أن يعطي على نشاطه تحديدا في النهوض به .

و الإختلاف في المرجعية الايديولوجية هو الذي يعطي ذلك الثراء المعرفي
الخصب في الرؤى وكيفية تحديد المشكلات في سبيل البحث عن الهوية أو الذات من
زوايا مختلفة ، تتحدّد وفق فئات المرجعية الثقافية التي تبنتها كلّ جماعة ممّن شكّلت
قالب الصراع في الجزائر ، صراع بين طبقتين أحدهما ، معربة ترجع إلى التراث
والأصالة كمنطلق حيث الأصالة تعني في مفهومها هو بدأ التزام الثقافة بأصول تشكيل
بنيتها الداخلية الهيكلية التي يلتف حولها ويرتكز إليها الجسم الثقافي العام . وتتميز هذه
الأصول بجملة من المفاهيم والقيم الأساسية التي تميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات
وتتلخص أصالة الوعي في أن منطلق المثقف على وجه الخصوص هو الوعي التام من
خلال فهمه وتحليله للواقع والرؤى، تعبيراً عن ذاته وواقعه وتجربته الخاصة . وليس من
خلال تبني أفكار ورؤى مستوردة من تجارب الغير ، وتبني طروحات لا ترتبط ، بهويته
وتجاربه وهي بهذه تكون الأصالة مناقضا حقيقيا للاغتراب الثقافي والاستلاب الفكري .

وبالعودة إلى الثقافة العربية من مطلق تبني لقيم الاسلام الانسانية وتصوراته
وتوجهاته لأجل القيام بجهود إصلاحية لتقويم السلوك الثقافي للمجتمع وتحديد مواضع
القصور والانحراف ولا تعارض بين الأصالة والتجديد فكلاهما متكامل لأجل بناء الصرح
المتعلق بالهوية . حيث يرتبط الماضي بالحاضر لبلوغ رؤى المستقبل وحيث يبني المستقبل
على انجازات السلف . و بهذا المفهوم سعى المثقف الجزائري منذ عصور النهضة إلى
التجديد بعد كل ذلك الدمار الذي أحدثه الاستعمار في الشعوب ، ويرى الدكتور الجابري
أنّ الاستعمار دمر ثقافة شعوب ، ولهذا فإنّ الوعي بالتدمير الثقافي أصبح وعي النخبة

المثقفة كما أنّ ردة الفعل ضدّ هذا التدمير كان من النخبة ذاتها وهذا هو الإطار العام لإشكالية الأصالة والمعاصرة التي تطرح نفسها بقوة . وهو ما دعى إليه محمد الجابري من جملة أفكاره إلى الأخذ بالتراث بشكل سلاح إيديولوجي لمقاومة القوى الاستعمارية وليس فقط كأسلوب للنهضة كما كان عليه في زمن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده . يقول محمد عابد الجابري : "كما أنه هذا الشعور العميق بالوعي يشكل الشعور بعمق الهوية التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والإيديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعايير الأخلاقية"¹³⁶. إلا أنّ تغييب دورها يبقى متجذرا في تاريخ المسار الثقافي ومن الاجحاف إنكار دورها في الحفاظ على مقومات الشخصية الوطنية والدينية .

ويبقى جدير بالبحث والتنقيب معرفة المكانة التي يحظى بها المثقف في المجتمع ودوره الذي يضطلع به في الرقي بمجتمعه والسير به نحو التقدّم بخطى ثابتة ومن كان يقف وراءه في الخفاء أو من تحت ذلك الرداء الأبيض كما عبر عنه الاستعمار سابقا متحديا تحوّل المجتمع وإخضاعه وإدماجه بالبحث عن الرجال وراء "الحايك" حيث تحتفي بالأصالة وتتدثر . لأنّ البحث عن المثقف الجزائري أو محاولة البحث عن مثقفة جزائرية ساهمت في الحركة الثقافية قبل الاحتلال لم يكن هيّنا . نظرا لقلّة المراجع الموثقة للمرأة الجزائرية المثقفة ولتنشعب البحث ونحن نخوض في التنقيب عن الجذور الثقافية في عصر

¹³⁶محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، 1999، ص 32-34.

النهضة في الجزائر بحثا عن امرأة جزائرية ، من شأنها تكون قد ساهمت في نشر الوعي أو تبنت قضايا النسوية في زمن الاستعمار وانغلاق المجتمع على ذاته بحثا عن خطاب نسوي يسعنا قبل استقراره واستكشاف ما يحمله من تصورات متوارثة في ذهنية المجتمع راسخة في أفكاره وذاكرته الجماعية في فصول لاحقة سنتناولها بالتحليل والدراسة . ويشفى غليل الباحث في توثيق النسوية الجزائرية قبل الاستقلال مؤسسا لخطاب نسوي جزائري محض متميز عن الخطاب النسوي المغاربي أو العربي أو حتى الغربي والإفريقي .

وقبل ذلك يجدر بنا المقام تقديم تعريفا للمثقف استنادا في أنه حامل الوعي المحرك للمجتمع لهذا أولينا الأهمية قصوى في هذا المبحث ، نظرا ، لجهوده في النهضة التي شهدتها الجزائر بداية القرن العشرين ، كما كان الشأن في مصر ولبنان وسوريا ، والتي خاضها المثقف (النخب) لأجل التغيير والتصدي للمستعمر والمطالبة بتحسين أوضاع الجزائريين وأحيانا الثورة للتحرر والاستقلال عن المستعمر . فمن هو المثقف ؟ الذي حرّك المجتمع ؟ وكيف حركه ؟ هل لانتزاع الحرية المسلوقة أم لتحرير المرأة من بقايا التخلف والدعوة إلى تعليمها كعنصر فعّال في تقدّم المجتمع واستقلاله؟ كما تبني بعض المثقفين في المشرق وتونس بادرة تحرير المرأة .

لقد قدّم الدارسون للثقافة عدّة تعريفات تتجاوز العشرات وليس من شأننا هنا أن ندخل في متاهات هذه التعريفات التي يعود تعددها وتنوعها وكثرتها واختلاف وجهات النظر فيها إلى الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية المختلفة . أمّا قضية الثقافة في الجزائر

فقد شغلت حيزاً مهماً بعد الاستقلال بتقديم العديد من القضايا وطرحت العديد من التساؤلات التي تستدعي حلاً للكثير من القضايا التي لا يزال بعضها عالقاً دون حل نهائي . " الثقافة حصيلة تراكمية من التعاليم الدينية والخبرة والمعرفة والعادات والتقاليد تظهر آثارها في أنماط السلوك وتعامل الفرد مع نفسه ومع كل ما يحيط به في المجتمع المعين "137 .

والمثقف هو ما يطلق عليه بالنخبة " إن كلمة النخبة تعكس مجموعة مرموقة تحظى بمكانة اجتماعية وتتمتع بصلاحيات حلّ مشاكل العامة أو التعبير عنهم .. "138 "إن كلمة مثقف ومثقفين لا تستعمل عادة بهذا المعنى الواسع ، بل تستعمل بمعنى ضيقٍ إمّا للدلالة على فرد نمطي مجرد، يتحدّد بوعيه ومواقفه وخطابه، فضلاً عن شروطه الاجتماعية تاريخية أو للدلالة على جماعة اجتماعية تتميز عن غيرها بسمات وخصائص في الفضاء الاجتماعي " 139 . ويعرفه محمد عابد الجابري على إن مفهوم " المثقف، شأنه شأن أي مفهوم آخر ، ليس مفهوماً بسيطاً متواطئاً مع ما يقوله بل يؤلف شبكة من التصورات والصور والاستعارات ضمن سلسلة من الثنائيات والمتعارضات التي تشكل شرط إمكانته بهذا المعنى فهو يشكل كثافة مفهومية ينبغي اختراق طبقتها ويعمل كجهاز مركب ينبغي تفكيك آلياته وأول ما يمكن إخضاعه للفحص والتشريح فهو مفهوم الطليعة الذي يستنبطه مصطلح المثقف والذي يؤلف هو نفسه أيضاً شبكة من الصور والاستعارات والأوهام "

137-د/ كمال محمد بشر ، خاطرات مؤتلفات في اللغة والثقافة ، دار غريب للطباعة والنشر ، مصر ، 1995، ص 11.

138Giovanni Busino ,Elites et Elitisme, presses universitaires de France , Paris,1992 ,p4.

139-عبد السلام حيمر ، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين ، من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ، ومن منطق العقل إلى منطق الجسد ، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، 2009، ص 49.

140 . فيكون المثقف محركاً للحياة في تفاعل مستمر ومتواصل مع المجتمع . وفي سياق هذا التفاعل المتبادل بين الإنسان ومعطيات الحياة بكل مظاهرها ، يسعى هذا الإنسان إلى توظيف حصيلة معارفه سعياً لتحقيق ظروف أفضل وطرق أجود وأرحب . ويرجع اهتمام الجزائري بالثقافة منذ زمن بعيد حيث يشهد تاريخ الجزائر الثقافي الكثير من الأسماء البارزة في شتى الحقول المعرفية والأدبية والفقهية والفنية والعلمية والفكرية ، أسماء ، طبعت بصماتها في شتى الحقول والمجالات وظلت مرجعاً للكثير من الأعلام ممن جاء بعدها .

إلا أن الاستعمار الفرنسي كانت له اليد الطولى في تدمير البنية التحتية للمجتمع وتدمير الهياكل الثقافية والتعليمية منذ الاحتلال ، ساعياً إلى بسط سياسة الاندماج التي تستدعي الفرنسية أولاً ثم التنصير ثانياً ثم الحاق الشعب الجزائري بفرنسا عن طريق سياسية استعمارية استيطانية ، وتجريدهم من مقوماتهم الدينية واللغوية وسلب شخصيتهم وهويتهم . فبذل قصارى جهوده في فرنسة الشعب الجزائري عن طريق المدرسة التي اتخذها سبيلاً . كما أن محاولات الفرنسية لم تقتصر على التعليم في الكتب المدرسية والمناهج واللغة التدريس و التوجيه العام فحسب بل شملت كلّ مناحي الحياة الاجتماعية وكان الهدف منها قطع جميع الصلات والروابط الجامعة بين الجزائر ماضيها وحاضرها ومستقبلها وتاريخها وانتمائها الحضاري ، فالفرنسة في الحقيقة ما هي إلا وسيلة من وسائل الاندماج

140-محمد عابد الجابري، مسألة الهوية ، العروبة والإسلام والغرب، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية : سلسلة الثقافة القومية ، 27 العدد ، قضايا الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، 1995 ، ص49.

كما ورد في تقرير سنة 1898 " لا ننس أن لغتنا هي اللغة الحاكمة... وليس لنا لأن نتنازل عن لغتنا.. فإنّ أهمّ الأمور التي يجب أن نعتني بها قبل كلّ شيء هو السعي وراء جعل الفرنسية لغة دارجة وعامة بين الجزائريين ، الذين عقدنا العزم على استمالتهم إلينا وتمثيلهم بنا وإدماجهم فينا وجعلهم فرنسيين " 141. وتوصلت بعد تقص كبير بفضل خبرائها السياسيين والعسكريين إلى أنّ التعليم العربي الاسلامي الذي كان سائدا ما هو إلا انعكاسا وصدى للدين ، الرافض التواجد الفرنسي والداعي لمحاربتة باسم الواجب المقدس (الجهاد) . " كان التعليم موجها لحماية الدين والتعليم العام والعمومي والمحاكم هي مجرد تعبير عن المسجد الذي يتحكم بشكل كبير في الحياة السياسية و الفكرية " 142. إلا أنّ جهود الجزائريين في التمسك بالتعليم العربي الاسلامي لما يحمله من أصالة وتمسك بالعروبة والإسلام دفع بالكثير من رجاله إلى البقاء في صمود وتحدي. والتمسك بالعربية رغم كل تلك المحاولات لطمس معالمها . حيث بقيت تحافظ على التعليم العربي الاسلامي في الزوايا رغم كل الدمار الذي شهدته الجزائر والذي لم يتوقف عند حدّ التهجير والنفي للعلماء والمدرسين فحسب بل تعداه ليشمل المؤسسات التعليمية والمدارس القرآنية... ما جعل نقشي انتشار الأميّة بين الجنسين خلال الحقبة الاستعماريّة.

ومع مطلع القرن العشرين برزت نخبة مثقفة تعلمت في مدارس الاستعمار ونشطت على الصعيد السياسي والثقافي والصحفي حاملة في وعيها همّ الجزائري بروح

141- راجع تركي ، التعليم القومي والشخصية الوطنية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، ص106.
142- إيفون تورين ، المجابهات الثقافية في الجزائر المستعمرة ، التعليم والممارسات الطيبة ، 1830-1880، تر: محمد عبد الكريم أوزغلة ، دار القصبية ، الجزائر ، 2007، ص178.

وطنية¹⁴³ هذه الروح التي عمل الاستعمار جاهدا على إخمادها طيلة القرن التاسع عشر
بشتى أشكال القمع المتاحة . وجاءت الحرب العالمية الأولى ، وطالبت المنظمات الجزائرية
في برامجها وبإلحاح على تعليم الجزائريين ، والتي نشطت بشكل كبير ونمت في ظروف
سياسية وعالمية واجتماعية واقتصادية خاصة مكّنت من منح فرصة لتعليم المرأة
والاهتمام بها كركيزة لنهضة المجتمع وتوالت بعد ذلك النداءات والكتابات النسوية الأدبية
رغم قلتها في البداية . ويأتي الاستقلال ويبقى الصوت النسائي الإبداعي خافتا إلى أن
تفجرت قرائح الكاتبات ، فظهرن بقوة مطلع التسعينيات بفضل تحسّن الظروف إذ أسهم
التّعليم والوعيّ السياسي وتصاعد الحركات النسوية في الجزائر والمنظمات النقابية في
بروز العديد منها. فسلكت الكثير من الروائيات الجزائريات عالم الكتابة بهدف إثبات الكيان
المختلف والهوية المتميزة تأكيدا منهنّ على تأكيد حضور الجنس النسوي الأدبي السردى
بغية التحرر من مختلف أشكال الإقصاء والإلغاء والتهميش...مشكلة عوالم للأوثنة
المعطوبة في أسمى تجلياتها النفسية والحسية والذهنية تنجزها كاتبات هذه الروايات في
صياغة تتراوح بين التلميح والتصريح و بين الإعلان والإضمار خشية ارتكابها المحظور
في مجتمع لا يتسامح كثيرا مع حرية المرأة الكاتبة .

¹⁴³ ينظر : أعمال أبو القاسم سعد الله " تاريخ الجزائر الثقافي " ، " تاريخ الحركة الوطنية " " أوضاع التعليم في
المدرسة الكولونiale" شايب فاطمة الزهراء ، ماجستير 2014 ، ديوان المطبوعات الجامعية شارل أجرون " المسلمون
الجزائريون وفرنسا " ، جمال قنان " نصوص سياسية جزائري من القرن التاسع عشر " ، جمال قنان " التعليم الأهلي في
الجزائر في عد الاستعمار 1830-1944.....

144 وفي هذا الصدد تدلي الكاتبة مايسة باي في إحدى اللقاءات الصحفية قائلة " الهدف من الكتابة هو أخذ الكلمة ، والكلمة هي موقف في مجتمع يرفض إعطاء الكلمة للمرأة هو بمثابة موقف سياسي لنقد حقيقي لما هو مسلم به ، ربما هذه هي مكانة الكتابة ، هي الرغبة في دخول حلقة المتكلمين التي لا مكانة فيها للمرأة بحكم التقاليد "

و كشفت بالتالي أعمالهن عن تيمات تعكس عوالمهن فكان للجنس والجسد والهوية حضور قوي تمحورت حوله الكتابة وحورت ثقافة مجتمع وتمثلاته . عبّرت من خلاله عن معاناة الأنثى أي المعاناة الناجمة عن كبتها الجنسي و فقرها وجوعها العاطفي وتطرقت إلى الحبّ والجنس الذي يمارس في طقوس عشقية تضجّ بألق الشهوة و عنفوان المتعة ، مستخدمة أفانين من الحيل الكلامية التي تشكّل علامات دالة على إمساكهنّ عن الخوض في حديث الجنس جهرا وتسمية الأشياء بمسمياتها كما هي في الواقع . تهيبّا من ضوابط الأخلاق وأعراف المجتمع الذي يعتبر حديث المرأة عن الجنس والجسد ضمن المحظور المحرّم (المسكوت عنه) ، فنجدهنّ يلجأنّ إلى بلاغة المسكوت الدالّ مفضلة الإيحاء الشعري في تصوير طقوس الجسد وهو يمارس أقاصي اللذة باستثمار المجاز والاستعارة والغامض من الاشارات التي لا تخلو من إيحاء جنسي . ومثلت السياسة صورة محورية في الروايات بسبب ما كان لها من تأثير عميق على واقعهنّ وواقع مجتمعهنّ وبالتالي ما برز من آثار على وضع المرأة في مختلف أبعاده النفسية والذهنية

والاجتماعية . فجلّ كتابات المتن الروائي تطرح بقوة المسألة السياسية معتمدة ملامسة أبرز القضايا الأساسية والوقوف عند أهم انعكاساتها على الفرد والمجتمع بسبب تفاعل المرأة الجزائرية مع الظاهرة السياسية لوطنها وانفعالها بها ، حتّى وإن كانت غير فاعلة أحيانا في أغلب الحالات ، اعتبارا من احتكار النشاط السياسي من قبل الرجال . ولهذا تتخذ المسألة السياسة موضوعا مركزيا في متن الكتابة النسائية الإبداعية متخذة منحيان يعكسان موقفان مختلفان أولهما من الثورة التحريرية الجزائرية والاستعمار الفرنسي وثانيهما بعد الاستقلال ، حيث جاءت جلّ أعمالهنّ مرتبطة بالمحنة الوطنية التي عصفت بالجزائر في التسعينيات وما أسفر عنها بعد تلك العشرية السوداء الدموية من تغييرات اجتماعية وثقافية وسياسية ككلّ . وعبرت كتابتهنّ أيضا عن موقف الكاتبة الجزائرية - على وجه العموم - من السلطة السياسية الراهنة وموقفها من المثقف والمبدع على حدّ سواء .

ويعدّ موضوع الموت من المواضيع الأكثر حضورا أيضا إذ يحضر سؤالا مركزيا مؤرقا تستغله جلّ الكاتبات وتثقل به كاهلهنّ وذاتهنّ ، فعّد الموت رديف الحياة لأنّه يضفي على عوالمهنّ أبعادا درامية تمثّل رافدا جماليا ودلاليا على دلالة وجلالة الموت فيتلّون المكان أي الوطن (الجزائر) بين ماضيه وحاضره بمناجاة الفاجعة أي المأساة حتى وإن تعدّدت أشكال الموت وتنوعت بين الماضي المجسّد في الاستعمار والواجب مقاومته بترخيص النفس حيث الفعل الاستشهادي في سبيل تحرير الوطن عدّ عملا بطوليا يصلّ إلى المثالية أحيانا (زمن الثورة) و بين الحاضر مع إمكانية اختفاء

الموت البطولي. بل بالعكس من ذلك تحوّل الموت في زمن الاستقلال إلى فعل عبثي مجاني زاد من محنة الوطن وضخّم من أوجاعه وعمّق من جراحاته .

وفي كل هذه الثيمات تقوم الكاتبة بإسقاط سيرتها الذاتية عبر شخوص وأسماء وأمكنة وأزمنة مختلفة وذلك منذ ظهور أول كتابة نسائية ، حيث ارتبط ظهورها بميلاد الأنا الأنثوية الذي عبّرت عنه المرأة الجزائرية الكاتبة قبل الاستقلال باللغة الفرنسية بالرغم من قلّة الأسماء التي خاضت بجرأة عوالم الكتابة الإبداعية، موثقة بذلك ميلاد أدب نسوي جزائري ، أي قبل ميلاد الكتابة الإبداعية بالعربية في الجزائر بسنوات .

وتعتبر "قصة حياتي" لفاطمة آيت منصور عمروش ذات الأصول القبائلية أول وثيقة ميلاد لـ "الأنا" الأنثوي الجزائري المهمّش المخنوق، ففي مرارة المنفى تمكّنت فاطمة من نقل معاناتها ومعها كل المورث التراثي القبائلي والتراث الشفهي في رحلة البحث عن الذات والهوية ما بين الجزائر وجبال قريتي "لربعا نايت إرائن" و"إيغيل علي" وتونس وباريس رافعة التحدي مكسرة للحواجز ما بين الشفهي والمكتوب . وتعدّ "قصة حياتي"، وهي سيرة ذاتية بسيطة تروي معاناة امرأة اعتنقت المسيحية وعائلتها وأقامت بين تونس وباريس وجبال منطقة القبائل تروي بكلّ صدق ما عاشته من أحداث وظلم وقهر إجتماعيين تحت ظلّ الاستعمار والذي يقول فيها الروائي كاتب ياسين عن هذه

السيرة الذاتية " إنه تحد لتكلم الأفواه : إنها أول مرّة تتجرأ كاتبة من الجزائر أن تكتب ما عايشته دون موارد ولا حياء مزيف" 145.

فإذا كان تاريخ الروائية الجزائرية يبدأ توثيق شهادة ميلاده بدأ برواية " العطش " لأسيا جبار سنة 1957. إلا أنّ " قصة حياتي " لفاطمة عمروش تعدّ أول محاولة جادة نسوية تؤرّخ لبداية ظهور الكتابة النسوية في الجزائر. ومن بين أبرز الأقلام النسوية الج اسمها المدني فاطمة الزهراء إيمالاين من مواليد 1936 بمدينة شرشال ولاية تيبازة غرب العاصمة هي مؤرخة وأستاذة وروائية ومخرجة عاشت بين الجزائر وباريس والولايات المتحدة الأمريكية مخرجة سنمائية مناضلة نسوية، من عائلة برجوازية متوسطة، دخلت المدرسة الفرنسية بفضل والدها الذي كان يشتغل مدرّسا للغة الفرنسية. و بعد حصولها على شهادة التعليم الابتدائي التحقت بثانوية البلدية لتزاول دراستها في المتيجة ثم بالجزائر العاصمة حيث استقرت أسرتها وتتحصل على شهادة البكالوريا سنة 1953 لتلتحق فيما بعد بمدرسة الأساتذة بمدينة سافر Sèvres بفرنسا 1954، وتتخصص في دراسة التاريخ. إلا أنّها لم تمتحن سنة 1956 بسبب وظروف الحرب في الجزائر وتلبية لنداء جبهة التحرير الوطني استجابة لإضراب الطلبة الجزائريين، و تنتشر أول رواية لها " العطش " 1957، وتترك الدراسة لتتزوج من الكاتب الجزائري وليد قرن، ثمّ تزاول التدريس التاريخ الحديث والتاريخ المعاصر في جامعة الآداب بالرباط المغرب ما بين سنتي 1962 إلى 1965.

145-نقلا عن مقدمة: كتابات جزائرية نسوية، شطايا أصوات، ترجمة: محمد ساري، رشيد مختاري، المهرجان الدولي السادس للأدب وكتاب الشباب، وزارة الثقافة، الجزائر، 2013، ص8.

وتقيم بين فرنسا والجزائر ما بين سنتي 1966 و1975 حيث تكتب أول مسرحياتها " أحمر لون الفجر " ثم تتزوج من مالك علولة 1980 تحصلت على جائزة النقاد في مهرجان البندقية 1979، عن فلمها الوثائقي "نوبة نساء جبل شنوة " الذي أخرجه سنة 1977 للتلفزيون الجزائري . حصلت على جائزة مايتراينك في بلجيكا سنة 1995 والجائزة الدولية نوشتاد برايز الأمريكية 1996 وجائزة بالما الدولية بايطاليا 1998 كما عيّنت مديرة لمركز الدراسات الفرنسية والفرنكوفونية ما بين 1995-2001 بلوزيان بالولايات المتحدة الأمريكية ، لتدرس بجامعة نيويورك منذ 2001 كما انتخبت سنة 1999 عضوة بالأكاديمية الملكية للغات والآب الفرنسية بلجيكا في مقعد الأديب المتوفى جوليان غرين وعينت أيضا عضوة بالأكاديمية الفرنسية يوم 16 جويلية 2005 لتصبح أول امرأة عربية وأفريقية ومغربية تتقلد هذا المنصب. توفيت 2017 بباريس تاركة العديد من المؤلفات نذكر منها : الحب والفتازيا ، ظل السلطانة ، بوابة الذكريات ، العطش ، ليالي ستراسبورغ ،بعيدا عن المدينة ، نافذوا الصبر ، أطفال العالم الجديد ، امرأة بلا كفن " يشكل كلّ معبر أدبي لها ولشخصيتها تجربة تحريرية و انفتاحا وفي المقابل وداخل الحقل المجتمعي تتقلص الحقوق الأولية للمرأة كما كتبت أسيا جبار "بعيدا عن المدينة المنورة " في فترة كثرت فيها الأفعال المعادية للمرأة " 146. ويلاحظ بصفة عامة أنّ جبار توضح بوصفها

146-المرجع السابق، ص9.

متقفة الظلم الذي تعاني منه المرأة في الإسلام ووجهة نظر جزائرية بالشأن العام للمرأة الجزائرية .

و تطلّ علينا "المغارة المتفجرة" ليمينة مشاركة سنة 1979. خارج السيرة الذاتية تبرز فيها "الأنا" النسوي تجمع بين التاريخ والجنون تعبر فيها الساردة عن مشاركة المرأة الجزائرية في الثورة "باعتبارها كائنا تاريخيا ، في حرب الاستقلال التي لا يمكن استرجاع استقلال الوطن الأم، دون استرجاع حريتها الخاصة . معيرة عن اغتراب المرأة الجزائرية المزدوج في أنها " ضحية الوضع الاستعماري كالرجل تماما ولكنها ضحية التقاليد والعادات البالية التي ترهن حيرتها وتفتحها دون أن تسقط في فخاخ الوضع الثاني " 147 .

يمينة مشاركة من مواليد سنة 1949 بولاية باتنة درست في قسنطينة ، مارست عملها كطبيبة مختصة في الأمراض العقلية وقد دخلت عالم الكتابة بمباركة الكاتب الجزائري كاتب ياسين "في الجزائر اليوم ، المرأة التي تكتب تساوي وزنها بارودا" 148 . كانت أولى روايتها "المغارة المتفجرة" سافرت إلى فرنسا خلال العشرية السوداء ثم إلى إيطاليا وقد ضيعت الكثير من نصوصها خلال رحلاتها ثم تمكنت من العودة إلى الجزائر سنة 1997 و استطاعت من إعادة صياغة روايتها "أريس" التي صدرت سنة 2000. توفت في 19 ماي 2013 بعد صراع مرير مع المرض في المصحة العقلية نفسها التي كانت تعالج الكثيرين ممن فقدوا صوابهم وانتقلوا إلى ما وراء الخط الفاصل.

147-المرجع نفسه، ص8.

148-المرجع السابق ص 7.

ومن الأسماء اللامعة أيضا في مجال القصة القصيرة القاصة ليلى صبار ،
روائية وقاصة جزائرية من مواليد مدينة أفلو بالغرب الجزائري، ولدت في الأربعينيات
1945 من أب جزائري وأمّ فرنسية و تعدّ واحدة من بين أهمّ الأسماء الفرانكفونية في مجال
القصة القصيرة لها عدّة إصدارات منها: إنّها فرنسا الخاصة بهم (صدر قبل الاستقلال في
الجزائر) "أبي" "إنحدار» امرأة شرسة" "اللباس الأخضر".

أقامت ليلى صبار علاقة حميمة مع شهرزاد من خلال ثلاثيتها : "حول شهرزاد
"، "دفاتر شهرزاد"، و"مجنون شهرزاد" . وتنطلق من خلال هذه الشخصية المثيرة في
خلق أنموذجا أنثويا جديدا حيث نلمس في نصوصها حسّا انبهاريا و غرائبيا تعبّر عن رغبة
الكتابة بواسطة استعارة أجواء الشرق للتعبير عن الواقع الجغرافي والنفسي للإنسان
المغاربي في المهجر .كرمت سنة 2003 في فرنسا وسويسرا كأهمّ الأسماء القصصية
الجزائرية التي تكتب بالفرنسية وكأول أديبة قبل الاستقلال الجزائري.

تألقت الكتابة بالعربية مع زهور ونيسي منذ صدور أوّل عمل قصصي "
الرصيف النائم" سنة 1967 بالقاهرة. وتلتها الأعمال الروائية " على الشاطيء الآخر
"1974، "من يوميات مدرسة حرة " 1978، "الظلال الممتدة" 1982، "لونجة والغول"
1994، "روسيكادا" 1999 "مذكرات زهور ونيسي، زهور وأشواك" 2012. وتشكل
رواية " جسر للبوح وآخر للحنين" تجربة سيرة ذاتية للكاتبة زهور ونيسي تعكس تجربة
ناضجة لامرأة مثقفة ، مخضرمة عاشت أحداث وطن في زمن من تلك الأزمنة التي

تسترجعها عبر زخم الذاكرة المترعة بالحنين والأنين مختزلة عبر الكاتبة أزمنة البوح الريدف المعرفي والتاريخي والأسطوري والثقافي و تعرض الحقائق في أبهى الصور الإبداعية." في نبرة أكثر مهادنة وكتابة رصينة ، تحكي زهور ونيسي الصعوبات اليومية التي تعانيها المرأة في مسعاها نحو التحرر داخل بلد هو بدوره ضحية ملابسات التاريخ ونزواته "149. أمّا زليخة السعودي فقد تربعت على عرش الكتابة النسائية الناطقة بالعربية طيلة عقد من الزمن رغم قصر تجربتها الإبداعية ، ولدت بخنشلة في بيئة محافظة سنة 1943، تخرجت من مدرسة الاصلاح سنة 1956 بتشجيع على العلم والتزود بالمعرفة من عمها الشيخ أحمد السعودي الذي كان يدير مدرسة الاصلاح ، واصلت الدراسة بالمراسلة حتى تحصلت على الشهادة الأهلية سنة 1963، انتقلت للاشتغال بسلك التعليم في عنابة 1965 ثم سنة 1972 التحقت بمدينة الجزائر قصد العمل بالإذاعة الوطنية ، إلا أنها توفت على طاولة المخاض 1973 ، ومن بعض مؤلفاتها: خطوات في الثلوج ، الحمامات المهاجرة، أغصان الزيتون، تضحيات أبناء الثورة ، اليتيمان الشريدان ، رسالة غلى الشباب الجزائري ، عرجونة ..

ومن الأعلام المميزة كذلك جميلة زنير ولدت سنة 1949 بمدينة جيجل لعائلة محافظة حصلت على شهادة الابتدائي 1963و ثم واصلت دراستها بعد انقطاع بسبب رفض والدها أهم مؤلفاتها " دائرة الحلم والعواصف " "أوشام بربرية" 2000 " أين تجسّد البطلة

149-المرجع السابق ، ص9.

أروع تجسيد لهوية الأنثى وترصد فيها طبيعة علاقتها مع ذاتها وهي تعاني من القهر راسمة أجواء ملبّدة بسوداوية الذات المقهورة المشبعة التي يمكن التمثيل لها ..دالة على الانكسار والهزيمة الواضحة في تكرار أفعال تعزز معاني الإكراه والضغط ... موثقة بسلسلة من المؤلفات ك: " تداعيات امرأة قلبها غيمة " " 2000 " أسوار المدينة " مجموعة قصصية 2002، " أوراق اعتراف "2002، "أنطولوجيا القصة النسوية " 2007. وتتجلى مع العشرية السوداء تدفق الكثير من الأقلام النسوية ككتابات أحلام مستغانمي في ثلاثيتها "ذاكرة الجسد " "عابر سرير" ، " فوضى الحواس " حيث نجد الشخصية الروائية المؤنثة والمركزية صريحة ودالة على ذلك الاستصراخ أين ترفض الانتماء إلى القطيع من خلال تجسيد للبطلنة شخصية المرأة الكاتبة المثقفة ، ومستغانمي تجعل من الكتابة ملاذا من القهر والتسلط كما هو معروف عنها . وغير بعيد تنجز فضيلة الفاروق في خطابها من خلال " تاء الخجل" و "مزاج مراهقة " و"اكتشاف الشهوة " شهادة على العصر و تحديدا على حقبة التسعينيات وحماس الدم بكل تلك التناقضات والتحوّلات الاجتماعية في المفاهيم والمتصورات الثقافية والسياسية والاجتماعية حاولت الكاتبة أن تستنطق المسكوت . متقصدة مجابهة تعقيدات الواقع وزعزعة مضمون المتخيّل الاجتماعي أي الأرحام المولّدة لتلك القيم الراسخة في مخيال ولاوعي كلّ فرد من أفراد المجتمع . وهي كاتبة جزائرية من مواليد 20 نوفمبر 1967 بمدينة أريس بجبال الأوراس من عائلة ملكمي الثورية المثقفة التي اشتهرت بمهنة الطب بالمنطقة كانت بكر واليدها فأهداها والدها لأخيه الأكبر لأنّه لم يرزق أطفالا تعلمت في المرحلة الابتدائية والمتوسطة

بأريس لتنتقل إلى قسنطينة عند عائلتها البيواوجية لتزاول دراستها الثانوية بثانوية مالك حداد بقسنطينة ، تحصلت على البكالوريا سنة 1987 قسم الرياضيات لتزاول الطب في جامعة باتنة لمدة سنتين حيث أخفقت بسبب ميولاتها الأدبية التي تتعارض وتخصصها ، لتلتحق بمعهد الأدب العربي وتخرج سنة 1993 وأثناء دراستها تزاول النشاط الأدبي في الجامعة وفي الإذاعة ثم الصحافة المكتوبة في جريدة النصر الصادرة في قسنطينة ثم جريدة الحياة ، تنجح في مسابقة الماجستير سنة 1994 وتساfer إلى لبنان لتقيم في بيروت بحكم زواجها من لبناني وتلتحق بالصحافة المكتوبة في جريدة الكفاح العربي تواصل في النشر الأدبي والكتابة الصحفية تعمل حاليا مقدمة لبرنامج أدبي ثري في محطة التلفزيون العربي ببيروت . و تطلّ رواية فضيلة الفاروق المتميزة "أقاليم الخوف" حيث ترسم لوحة فنية بديعية عن مكونات جوهر الانسان والدين والمعتقدات والآخر ، وفلسفات تتقاطع في قيم الحضارة والانسان وصراع -هذا الأخير -الوجودي في ظلّ الحروب والصدام الحضاري والعقائدي . وتبقى كتابات ياسمينة صالح "وطن من زجاج " " بحر الصمت " "أحزان امرأة من برج الميزان " تتمتع بالتداخل بين الحب والثورة والوطن اعتمدته في أسلوب جاد ذو بعد تاريخي ممزوج بعاطفة الحب لمكان وزمان محدّدين (الجزائر) . حيث تتقاطع الحياة والموت والأحلام والبكاء ، في زمن يعج بالجراحات التي لا تندمل بشاعرية مرهفة ومستو فنّي عالي...وتبرز ربيعة جلطي في "عناكب" و "نادي الصنوبر" و "الذروة" معبرة في هذه الأخيرة عن ذاكرة النفي من خلال شخصية "أندلس". التجربة الباكور، لتوثق لسيرة ومسيرة الخطاب السردي النسوي . إلى جانب كتابات متألفة للكاتبة

زهرة ديك وسارة حيدر وإنعام بيوض . وآمال بوشارب من الأقلام الشابة المميّزة التي برزت في الألفية وغيرهنّ كثير .

ونجد أنفسنا أمام تساؤلات تبحث عن إجابة شافية تتلخص في البحث عن الكيفية التي اختزلت صورة المرأة في الكتابة الإبداعية باللغة العربية والفرنسية تعبيرا عن الهوية الذاتية والجماعية الأنثوية وعلاقتها بالآخر (الرجل والمجتمع والاستعمار) وعن البحث عن كيفية تشكّل تلك الرؤى والقيم والتمثلات في خطاب نسوي يسرد بدينامية تطورية لمراحل تاريخية مهمّة من تاريخ الجزائر المعاصر ، تروي أحداث ما قبل الكولونيالية وما بعدها . خطاب أقلّ ما يميّزه أنّه كتب بأقلام أنثوية ، وصوّر الوقائع والأحداث بثيماته المختلفة من وجهة نظر نسوية محضة ، يجعل التأسيس لأدب نسوي جزائري له كيانه ومميزاته مغاربيا و عربيا وإفريقيا وعالميا ، من شأنه أن يلج في تقاطعات فكرية وفنية جمالية وفق المتغيّر الزماني والمكاني مع خطابات أخرى من جنسه أو من جنس أدبي غير نسوي .

الفصل الثاني : الكتابة النسوية و تمثلات الوعي بالهوية اللغوية والثقافية (الأنا / الآخر)

المبحث الأول : مفهوم التمثلات لغة واصطلاحا.

قبل الخوض في تحليل النصوص جدير بنا أن نعرج على بعض المفاهيم الأساسية التي تحدّد منهجنا في تقصي التمثلات ورصد ديناميتها. فمفهوم التمثلات يحدّد من خلال ما يتضمنه المصطلح من أبعاد ومن خلال تحديد المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي بالإضافة إلى بعض المفردات التي تقترب في المعنى العام للتمثلات . وأرتيانا أن نعرج بشكل مبسط على المفهوم دون الخوض في التعاريف بالقدر الذي يخدم مبحثنا ليس إلّا .

المطلب الأول : مفهوم التمثلات لغة .

التمثلات في اللغة جمع تمثّل ، وهي كلمة مشتقة من "المثل والمثيل " وجاء في معجم

مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس في باب الميم والثاء وما يثلاثهما " الميم والثاء واللم

أصل صحيح على مناظرة الشيء للشيء . وهذا مثل هذا نظيره والمثّل والمثال المعنى

واحد ، ومثَّله . إذا نكَّل وهو من هذا أيضا أي جعل ذلك مثلا من صنع ذلك الصنيع . " 150
. والتمثَّل والتمثيل متقاربان فهما يشتركان في حضور صورة الشيء أو الشخص في
ذهن المتلقي لأنَّ " التَّمثيل هو تصوير الشيء كأنَّك تنظر إليه والتمثال اسم الشيء المُمثَّل
المُصوِّر على خلقه غيره " 151 . وعرفه الزبيدي على أنه " وقد مثَّل تمثيلا وامنتله وتمثُّله
وتمثَّل به ... على أنَّ هذا قد يجوز أن يريد به تُمَلُّ بالأمثال وتمثَّل بالشيء ضربه مثلا .
ويقال : هذا البيت مثلٌ يتمثُّله له تمثيلا صورّه له بكتابة أو غيره حتَّى كأنه ينظر إليه
. وامنتله هو : أي صورّه ... قال تعالى : " فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا
فتمثَّل لها بشرا سويا " (مريم: الآية 17) أي تصوّره " 152 .

150- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ، ج6، طبعة اتحاد الكتاب العرب ،
2002، ص227.
151- ابن فارس ، المرجع السابق ، ص227.
152- أبو عبد الرحمن الخليل الفراهيدي ، كتاب العين ، تحقيق د. مهدي المخزومي ، ود إبراهيم السمرائي ، ج8، (د، ط)(د، ت)، مادة (مثل)،
دار مكتبة الهلال ، مصر ، 1981 ، ص229.

المطلب الثاني : مفهوم التمثلات في المعنى الاصطلاحي

ترتبط التمثلات الاجتماعية بمفاهيم متداولة في العلوم الانسانية كعلم الاجتماع و الانثربولوجيا واللسانيات الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي... وغيره من العلوم المتخصصة. حيث أصبح حقلًا خصبا متشعبا المشارب، وهو من المفاهيم الاصطلاحية الأكثر تداولًا واستخدامًا في حقل اللسانيات الحديثة. ويستند أغلب العلماء إلى خلفية معرفية فيعتبرون التصور الاجتماعي مفهوما معقدا، نظرا لاشتماله على عناصر متشابكة تساهم في تكوينه. وتشمل مجموعة الأفكار والمعلومات والآراء والتجارب والتراكمات الشاملة للخبرة الحياتية... ويعتبر إميل دوركايم¹⁵³ أول من تكلم عن التصورات كمفهوم سوسيولوجي إذ اعتبر كل من اللغة والدين والعلم تصورات حتمية واجتماعية بالرغم من اعترافه بالتصورات الفردية. إلا أنه رأى بأن دورها في التصورات الجماعية يبقى سلبيا، فهي ذات أهمية كبيرة لأنها محدودة في الزمن أي تختفي باختفاء صاحبها. ولأنها لا تعكس جيدا التصورات الاجتماعية التي تخضع لقوانين جماعة مختلفة، يرى دوركايم أن الجماعة كيان مستقل كامل الأوجه لهذا يجب دراستها انطلاقا من هذا الأساس " التصورات الاجتماعية خارجة عن وعي الأفراد... فهي لا تنبثق عن أفراد مأخوذون بشكل معزول، ولكن توافقهم وهذا أمر مختلف.."¹⁵⁴. بمعنى أن التصورات الاجتماعية هي شكل

¹⁵³- إميل دوركايم David Emile Durkheim (1858-1917) فيلسوف وعالم فرنسي، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية تقوم على النظرية والتجريب في آن واحد معا ويعتبر المؤسس الرئيسي للعلوم الاجتماعية الحديثة، له العديد من المؤلفات
¹⁵⁴ Blanc N. et autres, Le concept de représentation en psychologie. In Press, Paris, 2006, p14.

من أشكال لنظام معرفي حول موضوع معين ينشأ من قيم وأفكار وآراء واتجاهات الأفراد ويكون مشترك بين جماعات من المجتمع ، تنتج عن نشاط عقلي يعتمد على إعادة بناء الواقع وإعطائه معني خاص .

وانطلقت الدراسات في العلوم الانسانية من هذه الرؤية نحو مقاربة علمية للتصورات اتضحت بداية في الأنثروبولوجيا مع ليفي شتراوس¹⁵⁵ الذي يرى أهميتها تكمن في أهمية التصورات الفردية اعتبارا من أنّ هذه الأخيرة أكثر تعقيدا من التصورات الجماعية التي تتحكم فيها بدرجة كبيرة تلك التصورات العقلية الفردية وتسمح لها بالظهور متى شاءت . لتطور المفهوم مع علم النفس الاجتماعي أكثر اعتبارا من أنه الحقل الخصب التي تركز عليه الحقول المعرفية للتصورات الاجتماعية، لاسيما مع طروحات موسكوفيشي¹⁵⁶ معتبرا إياها ، ديناميكية ومتطورة و منحصرة على بنى صغيرة . فهي كثيرة من حيث العدد وأكثر تنوعا ومحدودية وتجزئة، وحسب مقاربتة فالتصورات الاجتماعية ليست هي المجتمع فحسب ، بل هي الجماعات الصغيرة التي تشكل المجتمع وينتمي إليها الأفراد . ما يعني أنّها من صنع الفرد ولكنها مكتسبة ، وتتقاسمها مع الجماعة . إذ يتم تحويل تلك المعارف الدقيقة والمعلومات العلمية التي تتحوّل عن طريق المحاور

155- ليفي شتراوس : سبق التعريف به (أنظر الفصل الثاني).

156- سيرج موسكوفيتشي Serge Moscovici (1925 برومانيا – 2014 باريس)، عالم نفسي فرنسي روماني الأصل ، حرم من التعليم لأجل يهوديته ثم هرب سرا إلى فرنسا بعدما حكم عليه بالسجن جراء انتمائه السياسي للشيوعية ، تعلم الفرنسية في السجن ودخلها كلاجيء ثم واصل دراسته في علم النفس بجامعةها ، عرف بالتنظير حول التمثلات الاجتماعية ، وصاغ مصطلح التصور الاجتماعي ، 1961من خلال دراسة حول تناول دراسة التحليل النفسي

والاتصال ومختلف أنماط التّواصل والتّفاعل الاجتماعيّين . فتحوّل إلى شكل جديد من المعرفة أو شكل خاص من المعرفة المعدّة اجتماعيا لصعوبة نقلها كما هي.

ومن وجهة نظر نظر موسكوفيسي التمثّل الاجتماعي هو مفهوم مشترك بين ما هو نفسي وما هو اجتماعي وما هو جماعي وما هو فردي . فهو ليس نشاطا فرديا بحتا، وليس صنفا من أصناف التّفكير الاجتماعي فحسب ، بل الاثنين معا كوجهين لعملة واحدة . لهذا يعكس السلوك اللّغويّ في الخطاب مجموعة الأفكار والمتمّصورات المكتسبة والمتراكمة والمخزونة للمجموعة البشرية في زمن ما وجغرافية معينة . كاشفا عن أهمّ التمثلات الاجتماعية المطروحة. فمنهم من يعرفها على أنّها "جهاز من القيم والأفكار و الممارسات المتعلقة بمواضيع معينة ومظاهر وأبعاد للوسط الاجتماعي ، فهي لا تسمح فقط باستقرار إطار حياة الأفراد والجماعات ، ولكن أداة لتوجيه إدراك الوضعيات وإعداد الإجابات " 157 . وهي الفكرة تقريبا التي دعى إليها دوركايم في كون التمثلات الاجتماعية وحدة اجتماعية تسيّر العلاقات بين الأفراد والجماعات .

أمّا هرزليش¹⁵⁸ فيرى أنّ التمثّل هو فعل رمزي وتركيب للفكر ونشاط مرتبط بموضوع . فالتمثلات تجاه موضوع ما تُحدّد مختلف السلوكيات التي يتبناها الأفراد تجاه هذا الموضوع . كما تعدّل الممارسات في مقابل تمثلات الموضوع بمعنى أنّ التمثلات تهدف لإعادة دراسة الكيفيات التي تتمّ من خلالها المعرفة والسيرورات الرمزية

¹⁵⁷ Fischer G .N , Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale ,3ème édition ,Paris,2005,p130.

¹⁵⁸-هرزليش : عالم نفس

في علاقتها مع السلوكيات. وهي نظرة قريبة من تلك التي تبناها علم النفس المعرفي حيث يشير إلى العمليات التي تحدث على مستوى فكر الفرد أي تأثير السلوك في تمثلات الفرد

ويرى دونيس جودلي¹⁵⁹ أنّ التصورات الاجتماعية عبارة عن كفاءات من التفكير الملموس الموجه نحو التواصل والفهم والتحكم في المحيط الاجتماعي والمادي والمثالي حيث تملك ميزة خاصة على مستوى تنظيم المحتويات والعمليات العقلية وعمليات المنطق الاجتماعية لمحتويات و سيرورات التصور ترجع إلى شروط الإطار الذي تبرز فيه المتصورات وكذا التّواصل الذي يتحرك من خلالها بحسب الوظائف التي تقدمها أثناء التفاعل مع العالم والآخرين "160 . كونها بنيات فكرية تفسر الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية الموجودة في المحيط الذي يعيش فيه الفرد .

انطلاقاً من هذه المفاهيم سنحاول رصد أهمّ التمثلات والكشف عن أبعادها وفق النظريات الاجتماعية النفسية كاشفين عن مدلولات اللغة ومحملاتها الثقافية والاجتماعية وأرتأينا أن نقدّم صور متعدّدة للرجل والمرأة من زوايا مختلفة من خلال نماذج استقيناها من متن المدونة .

¹⁵⁹- دونيس جودلي : Denis Jodelet عالم نفس عمل على تطوير نظرية التمثلات من خلال فتح المجال لنظرية جديدة عرفت بنظرية المبادئ الأساسية

¹⁶⁰ Fischer G.N,Opcit ,p16.

المبحث الثاني : مفهوم الهوية الثقافية واللغوية .

يؤول بنا الحديث عن الهوية اللغوية إلى البحث عن الثقافة أثناء فترة المحتل وبعده وعن البحث عن السبل الكفيلة والمتاحة لمقاومة ثقافته بالعودة إلى الأصول الثقافية الأكثر تشددا للتمسك بالأصل والهوية لأنها ثقافة مهددة من الآخر تخلق دينامية للدفاع عن نفسها لأجل بقائها ، إذ تقوم علاقة الثقافة بالهوية على طبيعة ودور كلّ منهما في حياة الانسان وعلى التأثير المتبادل بينهما . وتبقى الرواية خطابا حصيفا يعكس الهوية الثقافية واللغوية. وتشير أغلب الدراسات التاريخية إلى القول بتشكّل الرواية الجزائرية بالفرنسية في بيئة خاصة تميّزت بهيمنة الاستعمار في شتى مناحي الحياة و نتيجة لتلاقح بعض أبناء الجزائريين في المدارس الفرنسية ، دخلها المثقف الجزائري بعد قطع أشواط كبيرة من بوابة المثاقفة التي منحته الولوج إلى التيارات الفكرية والفنية الغربية. ليزيد من تعميق نظرتة وتحليلها وفق مسالك جديدة حدائية عصرية. في وقت كانت الثقافة العربية تعيش مخاضا عسيراً للنهضة، شهدتها نهاية القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين، ما مكّن الكاتب الجزائري – رغم قلّة المبدعين - من صياغة سردا خاصا جديرا بالدراسة والتحليل يعكس نظرتة لتحليل الواقع أي سردا يختزل تلك النظرة للحياة . نتناول بالدراسة بعض صور المجتمع المعبر عن هويته الثقافية واللغوية في صراع دؤوب بين الوافد الأجنبي بحضارته الغربية وبين التراث الجزائري الساعي إلى الحفاظ على مقومات شخصيته وأصالته مخافة الذوبان في المسمى بالآخر ، وليس غريبا أن يكون سؤال الذات قد شكّل موضوعا محوريًا اشتغلت عليه النخب العربية في تلك الفترة والجزائرية -على السواء -

تمثلت في تساؤلات تجاه الآخر ، تحورت من خلالها الروايات في البدايات الأولى لظهور الكتابة الابداعية في الجزائر ولاسيما تلك المتعلقة بالمرأة .

فكان وجود الآخر(المحتل) دافعا قويًا لتفجير تلك الأسئلة المتعلقة بالهوية كردة فعل سياسية إزاء الأجنبي أو بالأحرى الاستعمار الكولونيالي، أكثر منها ما كانت تعكس نموًا روحيا ومدنيا خاصا. فكان المسمى "الآخر" سببا رئيسيا في إحياء الفضول المعرفي من سباته الطويل وإيقاظ أسئلة الهوية ، فجاء سؤال "من نحن؟" مسلما به قبل أن يدخل الاستعمار بأشكاله المختلفة الذي عرفتها الشعوب العربية (كانتداب أو وصاية أو استيطان) ليحي من جديد ذلك القلق من السبات الحضاري.

واعتبرت جلّ الكتابات الابداعية مسابرة و التّطوّر التّاريخي للواقع العربي إبان الاستعمار الأوروبي وما بعده من أهمّ الخطابات التي طرحت القضية الهوياتية في أسمى صورها . ما جعل من تلك الكتابات الإبداعية أقرب إلى التّاريخ وإلى الواقع. وشاهدة على أحداث عصر بكلّ تناقضاته ومقوماته الثقافيّة والفكريّة والقيميّة.

وتعدّ روايات آسيا جبار والتي كعفنا عليها كمدونة قيمية في بحثنا . من أهمّ الكتابات النسوية الجزائرية على الإطلاق لتوثيق تطوّر المجتمع الجزائري في صراعه مع الحضارة الوافدة بشتى أشكالها وفي المقاومة للحفاظ على الموروث الاجتماعي والثقافي واللغوي كهوية أصيلة تمنح الجزائري من الانعتاق والتميّع في قوالب الاستعمار الثقافيّة . كيف تجلى تعبيرها عن الهوية وعن الذات وعن الآخر في سياق خطابها ؟ وفي ظلّ

الصراع القائم بين المسيطر والخاضع إبان الاحتلال الفرنسي ؟ ومحاولة منا للأجابة عن
فحوى السؤال ارتأينا ، بداية تقديم مقتضب لمفهوم الهوية الثقافية واللغوية ثم الولوج إلى
استنباط الصراع الهوياتي بين ثنائية الهامش والمركز (الأنا والآخر) من داخل متن المدونة
واخترنا لذلك رواية "بوابة الذكريات " " كنموذج تحليلي ورواية "الحب والفتازيا "
كنموذج داعم مستندين على المنهج الوصفي الاستقرائي المعول عليه في الدراسات
اللسانية و أيضا النظريات الاجتماعية الموسومة بالتفاعل الرمزي في تحليل الأنساق
الاجتماعية لعالم الاجتماع جوفمان أوفنج*161 بدأ من مستوى الوحدات الصغرى كمنطلق
لفهم الوحدات الكبرى .و بالتطرق إلى وصف سلوك الأفراد عبر اللغة والمعاني والصور
الذهنية.و كذا نظرية الصراعات الثقافية ل بيار برديو 162.

المطلب الأول : الهوية اللغوية

¹⁶¹* ارفينج جوفمان Goffman Erving : عالم اجتماعي وكاتب أمريكي كندي 1922 توفى سنة 1982 يعد من أكبر علماء الاجتماع نفوذا في القرن العشرين ، وهو صاحب النظرية التفاعلية الرمزية وفهم الذات .
¹⁶²-بيير بورديو : Pierre Bourdieu عالم اجتماع فرنسي (1930-2002)، يعد أحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكر بفرنسا ، له مؤلفات عدة أهمها : إعادة الانتاج 1970، التمييز 1979، الهيمنة الذكورية ، تاعنف الرمزي...اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية بواسطة تحليل مادي للانتاجات الثقافية وهو صاحب نظرية الصراعات الثقافية .

لا يوجد تعريفاً متفقاً عليه لدى الفلاسفة والمفكرين وعلماء السياسة والاجتماع وغيرهم للهوية، بل تتعدد التعاريف باختلاف المجالات المعرفية والانسانية والاجتماعية فلفظ الهوية مشتق من الضمير "هو" الدال على الذاتية وحقيقة الشيء وجوهره سواء على المستوى الفكري أو المنطقي أو على المستوى الشخصي والفردى وحدة الأنا والشعور وثباته أو على المستوى الجمعي... وسنتطرق بشكل مقتضب إلى تقديم تعريف موجز عن الهوية اللغوية والهوية الثقافية بالقدر الكافي الذي يخدم مجال بحثنا فقط. لأجل تقديم صورة عامة عن ماهيتها قبل الشروع في البحث عن تجلياتها في المدونة، إذ يحظى موضوع اللغة والهوية في الفكر الإنساني بأهمية كبيرة تشكل قيمة مركزية في حقيقة الوجود الإنساني وطبيعته. فعلى الرغم من كثرة الأعمال والدراسات المنجزة حول الموضوع بتراكماتها الكمية والمعرفية يبقى الوصول متعثراً إلى مقاربات علمية دقيقة لمضامينه ومظاهره. ويتركب مصطلح الهوية اللغوية من لفظتين، لفظ الهوية ولفظ اللغة. ويعني المصطلح كلّ ما تتميز به لغة ما من خصائص ورموز وإشارات ودلالات وعلاقات فكرية واجتماعية ونفسية... تتفرّد بها وتتميّزها عن غيرها من اللغات الأخرى وتمثل لسان جماعة بشرية معينة.

ولما كانت اللغة نظام من الإشارات والرموز ووسيلة للتعبير والتواصل فهوية اللغة تتحدّد بخصوصيتها الرمزية والدلالية والنسقية من منطلق أنّ اللغة لها خاصيتها الانسانية تعبر عن أيّ حراك تاريخي وثقافي أو حضاري وتخزن منتوجاته في الذاكرة الفردية الجماعية. لما فيها من جوانب عاقلة ونفسية واجتماعية وحضارية، حيث

ترتبط اللّغة بالهوية في معناها العام على سبيل التأثير والتشكيل والتمثيل. فالهوية حالة في اللغة، لأنّ كلّ لغة لها هويتها الخاصة بها، وتعبّر اللغة عن الهوية كما تعبّر الهوية عن اللغة فبنسقتها الرمزي والعلمي والمنطقي والدلالي وبكلّ أبعادها المختلفة وفي سياقها التاريخي أيضا " وتنتج اللّغة الهويّة وتحافظ عليها وتنقلها من جيل إلى آخر ومن وقت إلى آخر، وتقوم الهوية بتنشيط اللغة وتحريكها وتحافظ عليها وتؤمن وجودها من الاندثار، وتتأثر الهوية باللغة، إذ تقوى بقوتها وتضعف بضعفها وتنصهر بانصهارها " 163 . فاللغة هي من توّحد الشعور بالانتماء المزدوج إلى اللّغة وإلى كلّ من يحملها ويتكلّم بها لتتشكل وحدة مترابطة تقوم في الذهن أولا كفكر أو نظم ثمّ تتحوّل إلى ممارسة وواقع وعمل .

للّهوية اللغوية بهذا المعنى مظهران، مظهر ذاتي تعبّر عن كيانها اللّغوي ووجودها وحقيقة هذا الوجود بين اللّغات . ومظهر آخر موضوعي تعبّر به عن القوم الذين ينطقون بها ويعبرون بها عن أغراضهم وعن هويتهم الثقافية والتاريخية والدينية وغيرها. و ذلك منذ أن صرّح ابن جني بأنّ اللّغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فالتعبير هو وسيلة الوجود من خلال التواصل والتفاعل بأقوام أقلّ ما يميزهم هو التنوّع والتعدّد عن أغراضهم واهتماماتهم وشواغلهم ولايسعنا المقام في الخوض في أصل اللّغة والجدلية القائمة حول أسبقيتها عن الفكر بل يكفينا التركيز على ظاهرة الاجتماع المشترك

163-بشير ربوح، سؤال عن الهوية، في التأسيس والنقد والمستقبل، منشورات ضفاف، لبنان 2016، ص 170.

لدى الجماعة التي بدورها تؤثر على تشكيل اللغة وتنوعها . فيضحى هذا التلازم القائم بين تطوّر الحياة وتطوّر اللغة هو حتمية اجتماعية تتولد من خلاله ثقافة المجتمع مشكلة بذلك هويتها الثقافية .

وقد جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا مايلي : " والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية ، ومنها تثقيف العقل وتثقيف البدن ، ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية أو الفلسفية ، والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق التعلم من ذوق وحسّ انتقادي وحكم صحيح ، أو هي التربية التي أدت إلى اكتسابه هذه الصفات ... ومن شروط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملائمة بين الانسان والطبيعة وبينه وبين المجتمع وبينه وبين القيم الروحية والانسانية ، وإذا دلّ لفظ الثقافة على معنى الحضارة كما في اللغة الألمانية كان له وجهان : وجه ذاتي وهو ثقافة العقل ووجه موضوعي .. وهو طريقة حياة الناس وكلّ ما يملكونه ويتداولونه اجتماعيا وبيولوجيا ... والأولى إطلاق هذا اللفظ على مظاهر التّقدّم العقلي وحده ، تقول بهذا المعنى : الثقافة اليونانية ، والثقافة العريّة ، والثقافة اللاتينية ، والثقافة المدرسية (الكلاسيكية) ، والثقافة الحديثة " 164 .

والثقافة مثل سائر المعتقدات والعلوم والفنون والآداب والأعراف والعادات والقانون والقيم الاجتماعية وغيرها التي تؤثر في تكوين الفرد في حياته منذ الولادة حتى

164- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، بدون طبعة، دار الكتب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص378-379.

الوفاة . " تقوم علاقة الثقافة بالهوية ودور كل منهما في حياة الانسان لى التأثير والتبادل بينهما . والهوية تدل وتعبر عن ماهية وحقيقة الكائن أنسانا كان أو غيره ، فردا كان أو جماعة وتحدّد المكونات والخصائص التي تميّزه عن غيره ، ولا توجد في غيره ولا توجد في دونها ، والثقافة والهويات الثقافية متعدّدة بتعدّد المقومات التي تقوم عليها الهويات مثل الدين واللغة والعرق والتاريخ والماضي والمصير المشترك وغيره "165

وإذا كانت الهوية تدل على الماهية والثقافة تدل على ماهية الانسان فكريا وثقافيا وحضاريا فإنّ الثقافة تدل على الثقافة وتعبر عن مكوناتها وعناصرها فكلّ ثقافة هوية وبمقدار تعدّد الثقافات تتعدّد الهويات وتتباين والثقافة هي علّة وجود الهوية لأنّ الثقافة تصنع الهوية "الثقافة تنتج الهوية وتصبغها بخصائصها ومميزاتها وتتطور الهوية بتطور الثقافة أي تتأثر الهوية بالثقافة ، أي الهوية الثقافية سلّبا أو إيجابا " 166.

كما أنّ الهوية الثقافية هي الثابت والدائم في ثقافة ما تملكها جماعة بشرية ما بها تتمسك وبها تميّز عن غيرها. فالنظام الثقافي الموروث يمكن أثره في عناصر الثبات التي يسبغها على الهوية وعلى عناصر التجدد المسموح بها وفق قابليتها على التمازج ووفق متطلبات الحاضر والراهن ، ووفق أيضا ممّا يفرضه من خيارات تلبّس الشخصية لهذه المنظومة التي تمثّل مؤسسة إجتماعية يتمثلها كلّ فرد بطريقته لأنّ " حال الثقافة كحال اللغة إذ يمكن أن ندرك الثقافة بنفس الطريقة التي ندرك بها اللغة إذ

165- البشير ريوح ، السؤال عن الهوية في التأسيس.. والنقد... والمستقبل ، المرجع السابق ، ص262.
166- داريوش شايغان ، أوهم الهوية ، ترجمة : محمد علي مقلد ، ط1، دار الساقى ، بيروت ، 1993 ، ص40.

تشمل اللغة على قواعدها الخاصة وصيغها المختلفة ، وهي كاللغة لأنها تنطوي في ذاتها على صور إدراكية للعالم والكلمات وهي أيضا كالرموز الثقافية ، إذ تشكل فئات إدراكية متقطعة للعالم الخارجي " 167 .

و منه نستنتج أنّ اللغة تعبّر عن نفسها بشقيها اللغوي و الثقافي منتجة للهوية جزئيا أو كليا و ومنه فالهوية قد تكون لغوية وقد تكون ثقافية . "مصطلح الهوية الثقافية الذي يعني سائر الخصائص والمميزات والمكونات الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي تتفرّد بها ثقافة ما ، تمتلكها جماعة بشرية ما تتميز بها هذه الثقافة عن غيرها من الثقافات الأخرى وتحدّد ماهية الجماعة البشرية الأخرى " 168 . وقد رأينا من الضروري تعريف التمثلات الاجتماعية لمدى ارتباطها باللغة كمؤسسة اجتماعية يعبر من خلالها الأفراد عن خلجاتهم وأفكارهم وتصوراتهم للواقع .وهي من المجالات التي لاقت رواجاً كبيراً في أوروبا خلال القرن الماضي ، برغم تعقدها وتداخلها مع العديد من المجالات. إلا أنّها تبقى الوفاء الذي يحمل الأفكار والثقافة وخلفية معتقدات المجتمع. باعتبار أنّ الفرد لا يعيش بمعزل عن الجماعة ، بل يتفاعل بها ويفعل فيها والعكس صحيح . وبمدى ارتباط التصورات باللغة وبمدلولاتها اللغوية رسدا ورسمًا للواقع وتحليلاً له.

167- بشير ربوح ، المرجع السابق، ص203.

168- المرجع السابق ، ص175.

المبحث الثاني: الهوية الثقافية وتجلياتها في الخطاب النسوي في الفترة الكولونiale .

البحث عن تجليات الهوية الثقافية كما تمثلها الخطاب النسوي في الفترة الكولونiale دفعنا لاختيار نموذج تطبيقي من خلال رواية "بوابة الذكريات" وكذا المجموعة القصصية " نساء الجزائر في شقتهن" لأسيا جبار . إنطلاقا من أنّ الأولى سيرة ذاتية توثق لحقبة

تاريخية مهمّة من تاريخ الجزائر المعاصرة في فترة الاحتلال الفرنسي والثانية قصص على لسان نسوة عشن الفترة الكولونيالية .

« Nulle part dans la maison de mon père » نشرت سنة 2007 وترجمها الأستاذ محمد يحياتن عن دار ميديا تسرد فيها جزءا مهما من سيرتها الذاتية بدأ من طفولتها لمراهقتها إلى شبابها ودخولها الجامعة ، وتأثيرو والدها في كل مراحل حياتها بكل التناقضات التي يعيشها الرجل الجزائري داخل بيته وخارجه كاشفة عن تحوّل المجتمع العاصمي تدريجيا من خلال أسرتها التي انتقلت من شرشال إلى العاصمة . تسرد فيها تقاليد القرية والمدينة والحياة النسوية داخل البيت والحمام وطقوس الأعراس والأعياد الأوروبية والإسلامية والحب والعواطف المكبوثة وبعض من مغامرات المراهقة العاطفية كما تعكس الرواية جانبا مهما من الحياة بين طرفين متناقضين حضاريا وثقافيا واجتماعيا يسعى الآخر لبسط هيمنته الثقافية والحضارية على المجتمع الجزائري تعكسها الأماكن والشخصيات والمواقف ونشوة التحرر واكتشاف عوالم الحضارة الجديدة عن طريق الثقافة واللغة وعن طريق الاحتكاك برفيقات الدراسة الأوروبيات ... ورواية

" نساء الجزائر في شقتهن " Les Femmes d'Alger dans leur appartement

نشرت سنة 1980 بباريس وترجم سنة 2017 ترجمة جماعية بإشراف الأستاذ عبد القادر بوزيدة بالتعاون مع المركز الوطني للكتاب (الجزائري) والمركز الوطني للكتاب الفرنسي ، صادر عن دار منشورات الخبر بالجزائر ، استوتحت فكرتها من اللوحة الشهيرة لأوجين

دولاً كروا تتقاطع معها كي تسرد التفصيلات التي نراها فيها وتبتكر حكايات لنسوة الجزائر العاصمة كي توسع من زاوية النظر إلى تلك اللوحة ، كما يجدر التويه أن الرواية ترجمت للغات عدّة منها الإيطالية والإسبانية والسلوفينية .

مجموعة قصصية تستنطق فيها النساء منذ صوت الكاهنة إلى مسعودة وليلى وحدة وفاطمة وعربية والطاوس وجماليات ... معبرات عن صوتهن المكبوح من خلال علاقتهن بالرجل وبالمجتمع حيث تصوّر فيها الكاتبة قصص نسوة ومعانتهن في المجتمع بكل تمثلاته الحب ، الزواج ، الموت ، النضال ، الهجر ، العشق ، الحرية ، المحذور... كما تصوّر فيها جزءاً مهماً من نضال المرأة في الثورة ونضالها في انتزاع حريتها باحتشام أو محاولات أخذ الكلمة وثمان جرأتها ...

نتطرق لعرض بعض النماذج من روايتها لرصد التحوّلات الثقافية المرتسمة في قيم المجتمع الجزائري أثناء صراعه ومقاومته للحفاظ على الهوية العربية الإسلامية . ثمّ نستخلص أهمّ التمثلات اللغوية والثقافية السائدة من خلال اللّغة الفرنسية التي كتبت بها جبار وعبرت من خلالها عن قلق مجتمع عربي يختلف عن المجتمع الفرنسي ويحاول التآقلم مع الظروف الحضارية الجديدة المفروضة من قبل الاستعمار التي كانت انعكاساً لتحوّل المجتمع وتطوّره في ظل صراع هويّاتي مع المسمى بالآخر ، من خلال ذلك التّجاذب بين الحفاظ على الموروث الثقافي وبين استمالة الآخر لثقافته ولغته ، محاولين الإجابة عن السؤال التالي: كيف رصدت الكاتبة هويتها اللغوية والثقافية في الفترة الكولونيالية؟ وكيف

عبرت عن الأنا الأنتوي الجزائري في ظل ذلك الصراع الثقافي المتضارب بين هويتين مختلفتين ومتباعدين؟ وعن الكيفية التي تجلى بها الصراع من خلال المدونتين بين الأنا والآخر (الهامش والمركز).

المطلب الأول: ثنائية الأنا والآخر لدى آسيا جبار

نعرض في هذا المبحث بعض نماذج المدونة لأجل رصد التمثلات الثقافية المرتسمة في قيم المجتمع الجزائري أثناء صراعه ومقاومته للحفاظ على الهوية العربية و الإسلامية على حدّ سواء من خلال استنطاق الذاكرة الجماعية وإثرائها بسبر الذاكرة الفردية

مظهرة اهتماما كبيرا بالتراث المحلي والذاكرة الشعبية كمرجعية لهوية الأسلاف التي تعتبرها أداة حاسمة في نقل التراث الشفوي وربط الحاضر بالماضي .

إثراء الذاكرة الفردية كهوية انتماء للمجتمع الجزائري بكلّ تقاليده وقيمه وعاداته التي تميزه عن المجتمع الأوروبي هذا الأخير الذي ولجت إليه الكاتبة من خلال تعلمها اللغة الفرنسية والكتابة بالفرنسية . ثمّ نستخلص أهمّ التمثلات السائدة من خلال اللغة الفرنسية التي كتبت بها وعبرت من خلالها عن قلق مجتمع عربي مسلم يختلف عن المجتمع الفرنسي ويحاول التأقلم مع الظروف الحضارية الجديدة التي فرضها الاستعمار بواسطة رابطة اللغة التي تنقل ثقافة الآخر المحتل . تكون قد خاضت الكاتبة من خلال روايتها في مسألة الهوية وفق منحنيين اثنين : منحى البحث في هوية الانسان العربي في ظلّ الصورة النمطية التي سوّق لها الاحتلال والمستشرق الأوروبي من زاوية الحضارة الغربية المتفوقة المهيمنة بماديتها على الحضارة الشرقية الروحية المتأخرة من منظور الغرب ومن منظور النظرية ما بعد الكولونيالية التي يحتل فيها خطاب النزوع الاستعماري والاستعمار والتي ترشدنا إلى ما تخفيه الخطاب الكولونيالي من أهداف سياسية و مادية للمستعمر والتي تبرز من خلالها المفارقات العميقة " تتعلق نظرية ما بعد الكولونيالية بمدى واسع من الانشغالات الثقافية كأثر اللغات الإمبريالية على المجتمعات المستعمرة وتأثيرات الخطابات الكبرى الأوروبية كالتاريخ والفلسفة وسياقات التعليم الكولونيالي والروابط بين المعرفة الغربية والسلطة الكولونيالية أنها تتعلق بالتحديد باستجابة المستعمرين والصراع لسيطرة على التمثيل الذاتي من خلال تخصيص اللغات المهيمنة والخطابات وأشكال السرد والصراع

على مزاعم المكان والتاريخ والجدنس والعرق لتقديم واقع محلي لجمهور العالم على الرغم من أنها توجهت بكثافة نحو النظرية الأدبية لأنها قد تم تحفيزها من خلال ازدهار الآداب المكتوبة من قبل الشعوب المستعمرة بلغات كولونيالية فقد أصبحت تستعمل على نحو واسع في التحليلات التاريخية والسياسية والاجتماعية " 169. وذلك من محور التفوق والسبقية والغالبية المعرفية والحضارة التي أنتجتها الثورة العلمية والثورة الصناعية في عصور التنوير في أوروبا والحركة الاستعمارية " نتاج هيمنة ثقافية أوروبية لا تقبل الجدل سيطرت اقتصاديا وعسكريا على أغلب بقية أنحاء العالم... فإن إنتاج معرفة المستشرق قد أصبحت "إعادة إنتاج" لانقدية مستمرة لمختلف الافتراضات والاعتقادات فالنظام المتفوق والعقلانية والتناسق هي لأوروبا والنظام المتدني واللاعقلانية والبدائية هي لغير الأوروبي " 170

وبالعودة إلى المراجع التاريخية فإن نظرة المستعمر للجزائر والجزائريين لم تكن واضحة المعالم قبل 1830 بل يمكن القول بأن الفرنسيين كانوا يجهلون حقيقة الجزائر وشعبها و كل ما كان مسجلا كملاحظات لم يكن بالنزر الكثير وإنما أغلبه يتعلق برسائل ومذكرات للرحالة المغامريين أو بعض القناصل أو بعض الأسرى المسيحيين لدى عودتهم إلى بلدانهم الذين حملوا معهم صورة مشوهة عن الجزائر. فعدوها بلد القراصنة والهمجيين

169- بيل أشكروفت ، بال أهلواليا ، إدوارد سعيد مفارقة الهوية ، ترجمة : سهيل نجم ، ط1، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع ،دمشق سوريا ، 2000-2002، ص25.
170- بيل أشكروفت إدوارد سعيد مفارقة الهوية ، ص80-82.

و بأنّ شعبها مزيج من الأروبيين المسلمين وجماعات العرب من الديانة المحمدية . الشيء الذي زاد من تصعيد المخاوف والشكوك حول الجزائر ومن ثمة اعتبر ما كتبه في مؤلفاتهم أو رسائلهم وصفا للجزائر وسكانها بعاداتهم وملبسهم ومأكلهم ومعتقدهم ولغتهم بشكل البسيط الذي وردت به والتي لم تتجاوز التغلغل إلى عقليتهم وفكرهم. ولا تمد بصلة إلى دراسة علمية معمقة عن عقليتهم وأجناسهم ، ... بل كل ما جمع في مؤلفات هؤلاء كان يحمل بين طياته صورة سلبية عن المجتمع الجزائري في كونه جاهل لا يتمتع بالوعي الحضاري وبأنّه متوحش وبربري ، يحكمه التعصّب وتسيّره الهمجية. لذلك رأت فرنسا المتحضرة على حدّ زعمهم وجوب القيام بضرورة الرسالة الحضارية في تعليم هؤلاء وترويضهم، تحكّمها النظرة الفوقية في أنّ الشعب الجزائري لا يمثل سوى قوم قصر، عاجز حتّى عن تسيير بلده في هذه المرحلة البدائية التي يمرّ بها، بل هو بحاجة إلى تهذيب وتعليم من شأنه أن يجعل منه رجلا متحضرا ينتقل من عتبات الجهل العاتمة إلى مصاف الحضرة بواسطة الحضارة الأوربية المتنورة ومن ثمة تولت الحديث بلسانه والتفكير بدلا عنه والتدبير نيابة عنه ملغية وجوده تماما ، بل إنّ وجوده منعدم في منظور المستعمر. وبعدها البدايات الأولى مع الحملة الفرنسية على مصر والتي فتحت الباب واسعا لدراسة أسباب التّعصب والطبيعة البربرية للإسلام على حدّ زعمهما حيث اعتبرت الدراسات التي قام بها كل من فولني Volney في كتابه " Voyage en Syrie et en Egypte" وسفاري Savary في كتابه " Les lettres d'Egypte" اتخذا هذان المؤلفان نموذجا في غزو الشمال الإفريقي من أرض الجزائر من شأنه أن يساهم في تمهيد طريق

لمشاريع الاستعمار¹⁷¹ حيث أخذت الصورة تتجلى من خلال المؤلفين في مقاربة علمية للجزائر البربرية، اعتمد فيها على المؤلفات اللاتينية والإغريقية لوصف مصر وحضارتها من قبل. ومنه انتهجت السلطات الاستعمارية في البحث عن المؤلفات القديمة¹⁷² وبعض تقارير الجواسيس في استكشاف جغرافية وتاريخ الجزائر. وبهذا الصنيع تكون الحملة الفرنسية على مصر قد فتحت الآفاق لفرنسا إلى تولى الرسالة الحضارية التي تزعمتها روما في السابق في الشمال الإفريقي " الحملة الفرنسية على مصر وضحت السبيل أكثر في الجزائر إلى درجة أنها أحييت في فرنسا فكرة الأهمية الحضارية لروما كنموذج لمؤسساته الاستعمارية "2 واحتذاء بروما القديمة في مهمة تحضير البربر وتعليمهم وفي السياق نفسه راحت فرنسا تبرر احتلالها للجزائر بالكيفية نفسها التي اتخذتها روما المسيحية من قبل تجاه البربر.

¹⁷¹ وتعتبر رحلة الطبيب جان أندري بايسونال Jean André Peyssonnel الاستكشافية أيضا من أهم الرحلات التي تمت في القرن الثامن عشر 1724-1725. متقنيا أثر القدامى في البحث عن إفريقيا المسيحية الرومانية ، في كتابه الموسوم بـ " وتعدّ بذلك من أولى الدراسات حول بلدان المغرب تونس والجزائر في رسائله الموسومة بـ " Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger " والتي جمعت ثمّ طبعت في كتاب في القرن التاسع عشر. وكانت الصورة الأولى عن الحياة الاجتماعية وممارساتها والعادات والمعتقدات الدينية ونباتات وحيوانات الجزائر وحدودها مع تونس. وجزء من تاريخ الجزائر الذي تعمّد صاحبه الإساءة إليه بشكل ملفت لانتباه خلال الفترة الإسلامية " إن تاريخ إفريقيا الرومانية ينبؤنا بما حدث إبان الحكم الروماني أو الوندال ففي هذه المساحة الزمنية عرفت هذه البلاد التنوير، حيث بنيت أعظم المعالم التي بقيت منها آثار في الأوراس وسطيف وشرشال،...إننا نشاهد عظمة هذه الإمارة تحت حكم الأباطرة المسيحيين ، ثمّ عندما نقرأ التاريخ نسمع بتدمير كلي بقدم العرب المحمديين ، الساكنيين الخيام فهؤلاء قاموا بتدمير كل المدن وحرقتها ومحو آثارها نهائيا والتي كانت في يوم من أيام التاريخ تحمل أسماء شخصيات عظيمة. وقسموا الأمة إلى قبائل على طريقة عيشتهم ، واستمروا في التدمير إلى أن بلغت بعض هذه القبائل إسبانيا" (رحلة الطبيب بايسونال ، ص2017).

¹⁷² Patricia M.E.Lorcín , Kabyles, Arabes , Français, Identités coloniales, Traduit par Loïc Thommeret, Pulim, Limoges, 2005 , p.146.

وبعد ضمّ الجزائر إلى الممتلكات الفرنسيّة، بدأت الانطلاقة الأولى الجادة نحو فهم عقلية الجزائري أو لنقل رحلة البحث عن ملامحه التي لم تكن واضحة في كتب الرحالة والمغامرين والجواسيس ... حيث شرع البحث العلمي والأنثروبولوجي والاجتماعي والإثنولوجي تقوده أقلام العسكريين العلميين تحمها عقد التفوّق ، تفوّق الرجل الأبيض الحامل للثقافة والمعرفة والحضارة المتطوّرة ، هذا الرجل الذي خوّل لنفسه حقّ إخضاع الضعيف البدائي في منظوره لقانونه ، متأثراً في ذلك بالمنهج الفلسفي السان سيموني الذي نَمى في فرنسا . الأمر الذي أدى بهم بشكل من الأشكال إلى طريق العنصرية وإحتقار للآخر . ليس لشيء سوى لأنّه أقلّ منه شأنًا أو حضارة. والجهود الأولى أو اللبّات الأولى لم تتم إلاّ بتظافر جهودهم العلمية وتقاريرهم الدقيقة حول الجزائر والجزائريين في الفترة الممتدة ما بين 1830-1842.

لنتطوّر تدريجيا في غضون ظهور ونموّ علوم إنسانية واجتماعية ساهمت هي الأخرى في التنقيب المكثف عن الآخر (الجزائري) فأحاطته بالكثير من الأساطير الوهمية كالأسطورة القبائلية التي نسجت في منطقة القبائل الكبرى ولاتزال آثارها السياسية والإيديولوجية متجذّرة إلى يومنا هذا في المجتمع بأسره فيما يعرف بأزمة أو مشكلة الهوية البربرية . وكان الهدف من الأسطورة القبائلية خلق جنسيين متباينين من الجزائريين ،الأوّل(قبائلي) إيجابي،فعّال ومتجاوب، والثاني (عربي) سلبي وذميم وغير متجاوب، يتحلّى بأقبح الصفات الخلقية والفيزيولوجية . فكيف رسم هؤلاء الخبراء الجزائريين في تقاريرهم ومؤلفاتهم؟ وما هو منهجهم في ذلك ؟ وما هي غايتهم؟

بعد الاحتلال أرسلت السلطات الاستعمارية ما يقارب 21 مختص ممن درس في الأكاديمية العلمية من مهندسين ومختصين علميين. الذين نشطوا في دراسة العلوم وكان من خريجها أحسن التلاميذ المتفوقين في الرياضيات ،زيادة على التكوين المعرفي العالي ،ما خلق فيهم الاحساس بالتفوق المعرفي أو بالأحرى التفوق الأوروبي.ثم ما فتأت أن أصبحت مدرسة عسكرية سنة 1804. ومن هنا نشأت العلاقة بين العلوم والخدمة العسكرية حيث لعب هؤلاء الضباط الدور الاجتماعي في سياق ما يعرف بالرسالة التعليمية. التي نمت تدريجيا حاملة فكرة الرسالة الحضارية. وبدأت الدراسات المقارنة بين الأوربيين والعرب (كانت أولى منشورات المدرسة سنة1816 دراسة مقارنة بين الجبر عند العرب والغرب)ونشطت الدراسات المقارنة لتشمل الدراسات حول الأجناس البشرية، التي نشطت في فرنسا مباشرة بعد الحملة على مصر(وصف سكان مصر).تحسبا لأيّ حملة من هذا النوع لذا يعتبرالنموذج المصري هونفسه الذي حاولت فرنسا تطبيقه على الجزائرفي بدايات الاحتلال الأولى "مثلما قدّم المعهد الخاص ب"وصف مصر " مشاريع دراسية ذات طابع علمي أدت إلى نشأة جملة من الحملات العلمية الخاصة بالجزائر في أجزاء عديدة.متخذة من المدونة "وصف مصر" نموذجا مرجعيا يمكن الاعتماد عليه في البحوث القاعدية،ذات الأصل الاستعماري التي عوّلت عليها فرنسا في احتلال الجزائركنقطة تقاربية "173 لذا نالت الدراسات الإثنية نصيبا في معاهدها العلمية العسكرية معتمدة على مقارنة نصية تجمع بين المعارف التقليدية القديمة وبين المناهج الفلسفية والعلمية الحديثة ، بشكل غير إرادي لدى الضباط "لايمثل الجزائري

¹⁷³ Patricia M.E.Lorcín,op.cit,p144.

سوى موضوع تحقيق فبمجرد انهزامه أصبح أداة للوصف الفلكلوري"174 . لذا أضحت كل جهود الهيئات العلمية آنذاك في خدمة الاستعمار، لاسيما لدى المؤسسات العلمية ذات الطابع الإثنولوجي والأنثروبولوجي، المهمة بوجه خاص بعلم الأجناس. هذا العلم الذي تدرّج شيئاً فشيئاً متحوّلاً من الدراسة المنهجية إلى الدراسة الإيديولوجية متأثراً بفلسفة سان سيمون وكوندورسي Condorcet، أسفرت عن ميلاد الأسطورة القبائلية التي أضحت دراسة قائمة لدى الجامعيين فيما بعد. ركيزتها المعرفية التمييز بين الجنس العربي و الجنس البربري لتحقيق التفرقة في الكيان الجزائري والتشكيك في هويته وانتمائه، مفعمة بنظرات الاحتقار والعنصرية وعقد التفوق، بل حتى الجمعية الأنثروبولوجية بباريس في القرن التاسع عشر، راحت تهتم بالفيزيولوجيا ، بناء على تقارير الأطباء العسكريين الذين قدّموا تقارير حول التركيبة الفيزيولوجية للرجل الجزائري "العربي له وجه بيضوي ورقبة طويلة بعكس القبائلي ذو الوجه المربع الذي يقرب الكتفين أمّا العربي فله عينان وشعر أسود أمّا القبائلي فعيناه زرقاوتان وشعره يميل إلى الإحمرار والقبائل أكثر نضاعة وبياضاً من العرب، يحلقون لحاهم يومياً بعكس العربي لا يحلق، بل هو على الدوام ملتحي"175 . وارتبط هذا النوع من الدراسات بالصفات الخلفية والطباع المتوارثة التي شكّلت في المنظور الاستعماري نموذجاً سلبياً للرجل الجزائري "الأهلي". و على الأرجح أنّ مثل هذه الدراسات تكون قد بدأت مع الطبيب العسكري بودن Baudens الذي كان رئيس الجراحين العسكريين وأحد أعضاء

¹⁷⁴ Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin ,L'Algérie des anthropologues,Maspero,Paris,1975,p.19.

¹⁷⁵ Philippe Lucas et Jean – Claude Vatin ,Ibid,p104.

الأكاديمية الطبية بمارسيليا وليون، وقد مع الحملة الفرنسية وبعد القيام بعدة دراسات تبين له بأن المجتمع الأهلي ينقسم إلى أجناس وخصّ منها الجنس العربي والقبائلي مؤكداً بأن هذين الجنسين من النوع البربري المتوحش بما تحمله لفظة البربري من المعاني القبيحة ما يبعث على اشمئزاز فهي كلمة جامعة لمعاني الغريب والمتوحش والعدواني وعدو كل حضارة. إنّ اللفظة لا تمثل سوى حكم مسبق متوارث من مؤلفات الرومان القديمة. وتعتبر الدراسة الفيزيولوجية التي قام بها الطبيب بودن على الجزائريين، ليست في الأصل سوى دعماً لمشروع الإستعمار الإستيطاني، فمن خلالها توصل إلى الكشف عن طباعهم مؤكداً على عامل الوراثة في تثبيت وتأصيل الصفات الخلقية والخلقية الذميمة فقال بأنّ العرب ميالون إلى الحيلة والمكرو الكسل بشكل كبير وشكلهم بشع وماديون ويستمتعون بالقتل والسرقة. وبأنّ أجسامهم هزيلة تقريبا ولا يوجد أفصح من طباعهم وعبثهم ولا مبالاتهم. وبهذا التقرير السلبي رسم ملامح غير صحيحة عن الرجل الجزائري شكلا ومضمونا، ليضفي عليه سمّة التوحش والبدائية التي كان خبراء الإستعمار يتعمدونها في كتبهم بكثير من الزيف والزيغ عن الحقيقة مبنية على مقارنة علمية نسبية غير مطلقة في عمومها، حيث تجعل من الصفات الخارجية انعكاسا للصفات الداخلية. إلا أنّ سلطات الاستعمار جعلت منها حقائق كائنة ومطلقة على جميع الجزائريين فأصبحت نموذجا للعربي الذي يختلف تماما عن الأوروبي في شكله وطباعه. بالإضافة إلى دراسة بودن قدّم الدكتور أوجين بوديشون Eugène Bodichon في كتابه "اعتبارات حول الجزائر" سنة 1845. والذي عرض وجهات نظره حول الجزائر متأثرا بقوة عامل الوراثة في نقل الصفات الفيزيولوجية وبالتالي الطباع، حيث يرجع انتقال القيم

الأخلاقية والثقافية عند الأهالي من الجزائريين إلى غياب التزاوج بين الأجناس مؤكدا غيابه عند الجزائريين من جنس العرب دون القبائل الذي يشكلون جنسا نقيا " القبائل جنس نقى يشكل نموذجا للمثل القبائلي المجسد في المخطط والذي هو في الوقت نفسه نموذج لطباعه تحلى بالشرف والأنفة وقابلية للانصهار من دون سائر الأمم الإفريقية " 176. ولم يشذ هذا الطبيب عن زميله الذي سبقه في تحليل الجزائري من أنّ الشكل الخارجي ما هو إلاّ تعبيراً عن الشكل الداخلي وأنّ الصفات الخلفيّة تنتقل بالوراثة مثلما تنتقل الصفات الفيزيولوجية. وكتب يقول: " توحى تعابير وجه العربي وصفات جسده بوجود غرائز التوحش والبربرية . فهو يشبه الجمل شكلا ومضمونا لأنّ كلاهما من الصحراء. لهما رجلان طويلتان ورقبة طويلة وقدمين كبيرتان مكسوتان بالشعر ، ويقاومان بطريقة عجيبة التعب وأيّ طارئ غير متوقّع طويل المدى .في حين العربي المعصرن ليس سوى سارق وناهب وعنيف لأنّ عدم امتزاجه بالأجناس الأخرى أكسبته الحفاظ الدائم على صفات أجداده القبيحة " 177 . وبناء على هذه الاعتبارات العنصرية كانت الإدارة الإستعمارية تفضّل الجنس القبائلي لأنّه قادر على العمل ويتحلى بمميّزات الخضوع وحب الأرض والفلاحة ، مع قبوله الانصهار في الحضارة الجديدة . لذا ارتأت أن تستثمر فيه أيّما استثمارا تأهبا لبناء صناعة واقتصاد في الجزائر يمكن أن تجد يدا حرفية وفلاحية قادرة على العمل بشكل مكثف وقانعة بالقليل .لذا تعدّدت الدراسات الإيثنية والأنثروبولوجية التي كان للعسكريين العلميين اليد الطولى في

¹⁷⁶ Patricia M.E.Lorcín,op.cit,p.168.

¹⁷⁷-Patricia M.E,Ibid,p.168.

تمهيد الأرضية، لبناء مشاريع أكاديمية ممنهجة حول الرجل الجزائري أو بالأحرى الأهلي. فانصبّ تركيز مهامهم حول البحث عنه ثمّ كشفه فهو في نظرهم ليس سوى عدوا يستوجب الهجوم عليه لمحقة واستئصال ذاته وكيانه وتشويه ملامحه لأجل القضاء عليه. وكتب نائب وهران أوغست بومل Pomel Auguste سنة 1871 "الأهلي هو الأهلي وسيبقى دائما وأبدا أهليا... لا تنتظر الكثير من هؤلاء فالعرب عموما فيهم كل العيوب وإذا أردنا اليد العاملة فعلينا باختيار القبائل" 178.

وأول دراسة وأهّما في مجال الكشف عن الجماعات الإيثنية في الجزائر، تمت على يدّ انفنتان Enfantin و النقيب كاريت Carette 1857 في دراسته المستفيضة حول منطقة القبائل (كان يرى كاريت الجزائر متأخرة مقارنة بفرنسا في القرون الوسطى) والتي كانت سببا في إخضاع منطقة القبائل. هذه الدراسة التي قام بها كاريت كان من نتائجها أن مهدّت الاشتغال بشكل واسع على تمسيح المنطقة بزعامة لافيغري والآباء البيض. وفتحت الباب واسعا بعد ذلك للإشتغال على هذا الجنس البشري وإبراز سماته وخصائصه العقلية والنفسية والفيزيولوجية، ثمّ دراسة لغته ولهجاتها وفلكلوره وتقاليده على يد المستشرقين بعد ذلك، تجسيدا لدعم سياسة "فرّق تسد". وقدّم في السياق نفسه هانتو Hanoteau دراسة مستفيضة حول الجنس الشاوي في منطقة الأوراس معتمدا على المنهجية العلمية نفسها، ليصل إلى أنّ هذا النوع من الجنس البربري له صلات بالرومان أو الوندال بالاعتماد على لون العينين

¹⁷⁸ Philippe Lucas et J.C.vatin ,op.cit,p.38.

والوجه قائلاً بأن هؤلاء من سلالة الجنس الأبيض الأوروبي . تأكيداً على الأسطورة الإستعمارية "الجزائر رومانية مسيحية" ، بهدف فصل الجزائريين عن انتمائهم العربي والإسلامي. لتصل الدراسة الأنثروبولوجية في نهاية القرن التاسع عشر مع لويس برتران Louis Bertrand 1891 صاحب نظرية "معنى العدو" و"إعادة بربرية الأهلي" إلى الجزم بعدمية الجزائري ونفعه واعتبره وجه في ديكور جميل ،حيث أوصلت العدمية الوهمية لبرتران، إلى حدّ نفي الجزائري وإخراجه من دائرة الحضارة التي من أجلها تطأ أقدام الفرنسيين أرض الجزائر مؤكداً على استحالة تطبيقها على الجزائريين، مدفوعاً بهواجس الخوف والريبة منهم على مستقبل المستعمرة . ملحا بقوة على عدم العمل على تحضره والإصرار على إرجاعه إلى حالة التوحش والبربرية ليضمن بقائه .ومن ثمة يضمن استمرار وجوده في الجزائر، إنّه لا يمثل سوى صورة المستعمر الحاقد والعنصري. "ليس باستطاعة المعمر أن يلقح الحياة للبربر(المتوحشون) لأنه بهذا الصنيع يخلق عدم التوازن الطبيعي ،فمن المستحيل إيقاف البربري الحقيقي الذي هو في الأصل "الأهلي"...الجماعات الأهلية غير متطورة ،متوحشة وعنيفة ومتحجرة .لايمكن اختراقها فهي لاتعني الشيء الكثير للواقعي المتحضر كالفرنسي وإذا أردنا مقاومة ومحاربة ناجحة ضدّ هذا البربري المتوحش فيجب أن ننزع منه كل صفات القوّة التي من شأنها أن تمحقنا" 179 ويكون اكتشاف الجزائر العلمي قد بدأ مع الاحتلال الذي قذف بالجزائري في طي النسيان وجعل منه قطعة ديكور على اعتبار جلّ المحللين أو أغلبهم "الجزائر المسلمة مازالت في المرحلة البدائية البربرية

179 Patricia M.E.Lorcin,op.cit,p.270.

المتوحشة، تغوص في القرون الوسطى والفكر التطوري يكشف عن ثقل هذا التأخر الواجب سدّه بمعونة المساعدة الكريمة لليدّ المعمرّة الفرنسية سيّدة مواني الحضارة " 180 هذا الاكتشاف السائر جنباً إلى جنب مع العسكريين وبجهودهم العلمية في كل مدينة يتم إخضاعها بدءاً بالعاصمة ووصولاً إلى المدن الكبرى كقسطنطينة ووهران وعنابة إلى التغلغل في المناطق الداخلية ثمّ تلتها بعد ذلك مجموعة من الدراسات ذات المنحى العلمي والاتجاه الباحث عن الجماعات البشرية والاجتماعية التي تشكل المجتمع الجزائري عموماً، بكل تنوعاته الإيثنية . وفي غضون هذه الدراسات الكاشفة والحفريات المنقبة عن الأصول الجزائرية نمت الأساطير (للتعرّف على الأهالي) التي هي في الأصل سوى فرضيات كاذبة كالأسطورة القبائلية التي ذكرها روبرت شارل أجرون ونعتها بالفكر الإدماجي العتيق الذي وجد متوحش على مقاييسه، إنّه وصف يرتبط مع الاستعمار القائم ضدّ الجنس العربي حيث وجدوا في القبائلي مسيحي عربّ وأدخل الإسلام بالقوة وتارة، رأوا بأنّه من أصول رومانية في حاجة إلى إدماج تدريجي لأنّه بدائي" 181. لتبقى هذه الأسطورة العنصرية الاتجاة والمبدأ مبنية على آراء علمية كاذبة تدعم الكراهية بين جنسين مختلفين. و تحمل أبعاداً سياسية وإقتصادية أفرزت عن اهتمامات المعمريين بكل ما يتعلّق بالمستعمرة الجديدة. ومن بين تلك الاهتمامات التي أخضعته حيّز التجريب والبحث، ديانته الإسلامية التي كانت للخبراء آراء كثيرة فيها توجت بأعمال تحليلية أدّت إلى القول بأنّ الإسلام عائق من عوائق التحضّر الواجب محوها

¹⁸⁰ Philippe Lucas et Jean -Claude vatin, op.cit, p48.

¹⁸¹ Philippe Lucas et Jean – Claude Vatin, Ibid, p46.

وأنّ "الإسلام حامل لبذور التأخر" ¹⁸². لما تدعمه من تصعيد التعصّب الذي رون فيه أساس المقاومات. ولتبني القضاء على المقاومة كان لزاما على الإدارة الإستعمارية القضاء على الدين الإسلامي في الجزائر بما أتاحت من وسائل وإمكانات. وكانت من أولى الدراسات ما قام به دونوفو De Neveu 1845 في بحثه عن العلاقات الجامعة في الزوايا في كتابه الموسوم " الإخوان نظام ديني عند مسلمي الجزائر " وتوصّل من خلاله إلى أنّ الزوايا نواة للتعصب . وقد حاول المسعمر إقامة فوارق في الدين الإسلامي على أساس المذهب الصوفي فراح يخلق إسلام كتاب ويعني به القرآن وإسلام القديسين من المرابطين الذين نعّتهم بالنبیین المزيفين. لما في هذه المغالاة من البدع والعقائد غير الدينية المحاطة بالخرافة . مقارنة بينهما على نحو الأرثوذكسية . هذه الديانة التي عوّلت عليها فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر لإخراج المجتمع من تعاليم الإسلام. في هذا الصدد كتب لويس برتران Louis Bertrands يقول : " الاختراع الفريد عند العرب هو دينهم وهذه الديانة هي العائق الوحيد بيننا وبينهم ، لذا يجب توخي أي شيء بإمكانه أن يقويها وبالتالي يقوي التّعصب ضدنا" ¹⁸³ وكتب النائب ، والوزير الساق بيردو A.Burdeau "تأكّد لنا بأنّه جنس بربري (متوحش)، ذا حضارة غير مكتملة ، طبيعة اجتماعية صلبة و متماسكة ، ديانتته متجزرة بعمق ، يستحيل إخضاعه بنفس الطريقة التي أخضعنا بها الجنس المجاور له ذي الحالة المتوحشة ، يجب أخذ معايير أخرى

¹⁸³ -Philippe Lucas et Jean –Claude Vatin , op.cit,p.153

وأنّ تعليمه أيّ التعليم العربي الإسلامي من عوامل تأخيره عن الركب الحضاري ، لذا استوجب محاربته بتضييق الخناق على الممارسات الدينية ومحاولة طمس أي أثر لها ، إعتقاداً منه بأنّها بوّر لتشكيل المناهضيين لسياسته ونواة للتعصّب يجب استئصالها من جذورها ، لينتسّر الطريق لتطبيق سياسة الادمّاج ، بل حتّى الادمّاج رأى فيه مراحل يجب أن يمرّ بها الشعب الجاهل غير الواعي ، المتعصّب ، المتخلف الذي تسيّره عواطفه بدلاً عن عقله . فعندما يتمّ انتقاله من البدائية إلى الحضارة يتسنّن له أن يصبح فرنسياً من الدرجة الثانية ، لأنّه لا يمكنه أن يرق إلى مصاف الفرنسيين المتحضريين الحاملين شعلة التنوير في شمال إفريقيا وأوروبا بأسرها. إنّها ليست سوى نظرات احتقار وازدراء، نظرة فوقيّة يحكمها التعصّب والتمييز العنصري والغرور. ووصل به التماذي إلى حدّ اعتباره " أهلي " همجي و متخلف ولم يكن في منظوره يحمل سمة من سمات الشعب ، لأنّ الشعب يعبر عن أمة والأمة لها جذورها وأصولها وتاريخها . وراح يقدم المبررات لبؤس وشقاء الجزائري وكأنّه لا دخل له فيها " بؤس هذا الشعب الصبي والبربري بالتأكيد ناجم من عيوبه، وتأخره وعدم نفعيته ثم ناجم أيضاً من حالته الاجتماعية كتقاليد و عرفه وتعليمه ... " ¹⁸⁴ وليس هذا إلّا محاولة منه لإلغاء سمة الأصالة عن الشعب الجزائري أو قطع جذوره العربية الإسلامية وفصله نهائياً عن العالم العربي والإسلامي . وبعد 1873 أصبحت الصورة واضحة لدى المحتل عن المستعمرة وسكانها الأصليين ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصبح يُنظر إلى الجزائري أيّ الأهلي وكأنّه وسيلة طيّعة للاستثمار الإقتصادي

¹⁸⁴ Philippe Lucas e Jean - Claudet vatin, Ibid, p.131.

لفرنسا عن طريق المستعمرة إلى غاية 1962. " أعلن بأن المجتمع الجزائري لا يصلح للتعيش في حين أنّ الفرنسي يمثل بالمقابل النموذج الممكن لتحقيق التطور. وهذا الذي يجب أن يحتذي به وينتظر منه كلّ شيء " 185.

وإلى جانب ذلك ارتبط الاستشراق الفرنسي في الجزائر بالحملة العسكرية الفرنسية منذ الوهلة الأولى للاحتلال و لعب المترجمون العسكريون الفرنسيون الدور التواصلي مع أهالي سكان العاصمة بفضل جهود رؤساء المكاتب العربية في ظل الحكم العسكري . الذين كانوا يباشرون عملهم مع الأهالي ميدانيا ويحتكون بهم ويسجلون ملاحظاتهم واستنتاجاتهم في شكل تقارير رسمية يبعث بها إلى باريس. من شأنها تفصيل أوضاع المستعمرة الإفريقية الجديدة. ولم يغفلوا عن شيء مهما كانت قيمته وإنما كانت عيونهم ساهرة على الجزائريين في سلوكهم ولغتهم وعاداتهم ودينهم وطبائعهم وملبسهم ومأكلهم وحيواناتهم ،... ليس حباً فيهم بقدر ما كان معرفة الأهالي معرفة جيّدة . و البحث عن السبل الكفيلة لاستعمارهم بالشكل المناسب ثمّ البحث عن الكيفيات المواتية لادماجهم وفرنستهم وتمسيحهم وغزو فكرهم بعد ذلك . وتوالت الدراسات الإستشراقية لتشمل اللغات واللهجات والفلكلور والعادات تقودها أقلام بارزة في عالم الإستشراق الفرنسي كبرزني وشاربونو ورينان وباصيه وجوزيف ديبارمي ... فكيف رسم هؤلاء المستشرقون صورة الجزائري في مؤلفاتهم؟ وكيف كانت

¹⁸⁵ Philippe Lucas Et Jean -Claude Vatin, L'Algérie des anthropologues, p36.

مجسّدة في مؤلفات الأوربيين قبل توليهم الاشتغال على الجزائري منذ 1830 بالبحث والتنقيب؟ .

أثبتت الكثير من الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية بجهل كلي وتام من السلطات الاستعمارية للشعب الجزائري قبل 1830. وما كان يصلها من تقارير الجواسيس أو القناصل أوفي قصص الأسرى المسيحيين فور عودتهم إلى ديارهم أو من بعض المغامرين أوفي رسائل بعضالرحالة مثل فاننوردي بارادي وهايديو والدكتور شو والطبيب بايسنال لم تتعدوصفالأماكن والعادات والدين وأصناف والأكل والملبس والطبقات الاجتماعيةو العسكرية...بشكل تنقصه الدّقة ،غير مستندة إلى دراسة معمّقة. وهذا الاهتمام بالجزائر يكون قد شغل الكثيرين من الأوربيين منذ أن حكمها الأتراك وأصبحت قوّة مهيمنة على البحر البيض المتوسط فكثرت حولها الأحاديث ونسجت لها الأساطير .وذلك عندما أصبح الجهاد البحري في المنظور الأوروبي في حوض المتوسط لا يمثّل سوى قرصنة تقودها الجزائر بشكل شرس فاقترن لفظ " المتوحش و بربري" ¹⁸⁶ بسكان الجزائر.ومنذ ذلك الحين أصبحت للجزائر صورة قاتمة يزينها التعصب والعنف والقتل والأسروالجهل في مؤلفات رجال الدين المسيحي والمغامرين والأسرى المسيحيين المعتمدين.وظلت الصورة قاتمة لدى هؤلاء عمّا كانوا يسمونه ببلاد البربر، يحكمها الفضول والتشويق "إنّ الرسامين الذي رافقوا الحملة على الجزائر،أغرثهم كتابات الرحالة بمحاسنها ورواياتها ونوادرها

¹⁸⁶-هي لفظة أطلقها الرومان على قبائل البربر الذي استوطنوا الجزائر ، والتي تعني " الرجل المتوحش"،وتعود لسراشة المقاومة من السكان الأصليين في الدفاع عن أراضيهم ضدّ الغزو الروماني.

فأنمت فيهم حب الاستكشاف والإطلاع عما هو كائن في شمال إفريقيا. وكان لزاما عليهم بعد الغزوان يروا مفاخر وانتصارات العسكريين في لوحاتهم " . 187 إلى أن أخذت تتشكل الصورة تدريجيا في مؤلفات المستشرقين المبينة على هذه الأسس السالفة الذكر. والتي يكون قد أرسى قواعدها رسائل الر حالة وتقارير الجواسيس... وتعتبر الحملة التي قادها الجنرال دي برمون على الجزائر، أول اتصال مباشر بين الإستشراق الغربي الأوروبي في شكله الحديث والشمال الإفريقي فيما يعرف بالحملة الإكتشافية التي تزعمتها أوربا المتحضرة وتكون بذلك مصر سابقة أولى (حملة نابليون بونابرت)، مكنت من توسيع آفاق الإستشراق الحديث، حيث اتخذت من وصف مصر نموذجا تطبيقيا على الجزائر فيما بعد . لكن الاستعمار تفاجأ سنة 1830 فور أول اتصال بالشعب الجزائري وكانت المناشير التي وزعت عشية الاحتلال والمكتوبة بعربية مشرقية تنبأ عن الاختلافات اللهجية بين مصر والجزائر. ما استدعى البحث اللغوي الجاد لفهم لهجات الجزائر بغية التواصل. فتولت القواميس الثنائية وأنشأ كرسي في باريس لتعليم العامية الجزائرية. ومن هنا نشأ الاهتمام بلغة الجزائريين ولهجاتهم وازداد الاهتمام بالجزائر كذلك بعد عودة بعض المغامرين والرسامين و المترجمين العسكريين إلى فرنسا حاملين معهم الكثير من الحكايات الغريبة والمثيرة. ما دفع بالمهتمين إلى الإنشغال بالجزائري لاسيما المستشرقين الذين واكبت حركتهم العلمية حركات الاستعمار والتوسع في القرن التاسع عشر وبسط هيمنة سياسية وثقافية أوربية

¹⁸⁷ -Jean Alazard, Le goût de l'Orient en France après la conquête d'Alger, in La Revue Africaine, Vol 71, 1930, p32.

ترى، في نفسها دول متحضرة ومتفوقة عسكريا واقتصاديا ... على شعوب المستعمرات الضعيفة عسكريا واقتصاديا وحضاريا. " منذ 1830 ازداد نمو ذوق المشرق الذي أسال لعاب الفرنسيين وأثار فضولهم. فازداد الإهتمام بإفريقيا الغربية وبشعبها الأسطوري وبالعرض الرمانسية، فاكتشف أنّ هذا المحيط يمكنه أن يسدّ ثغرات الحب الفارغة لدى الرومانسيين و أن يكون ديكورا لمسرح مثير ومجالا لفهم الروح المشرقية.¹⁸⁸ ومن هذا التفوق الأوروبي الإمبريالي نمت الأفكار الإستشراقية المتولدة من أفكار فردية وليست جماعية، تكون في الغالب خيالية ووهمية عن المجتمعات الشرقية. ملئت صفحاتها قصص الرومانسيين ورواياتهم، ووضحت بذلك نموذجا. "الإستشراق نظام لذكر المؤلفات ولإنتاج وخلق المؤلفين فكتاب وليام لاين William Lane حول عادات ولباس المصريين لم يكن سوى صدى لمؤلفات ظهرت بعد ذلك حول المشرقيين ... وكأني بهذا المؤلف صاحب هذه المرجعية الفكرية، له سلطة كبيرة على المؤلفات المشابهة التي تلت ظهور كتابه. فتأثيره واضح لدى الكثير من الأدباء كفلوبيير ولامرتتين وشليجل ... فأصبحت الكثير من الدراسات حول الشعوب المشرقية تشبه إلى حدّ كبير مؤلفه هذا. لدرجة أنك عندما تقرأ عن السوريين يخيّل إليك أنّك تقرأ كتاب وليام لاين عن المصريين.¹⁸⁹ ومن هنا تكون الأفكار المترابطة في ثنايا الكتب الدينية والقصصية وكتب المغامرة والرومانسية الأوروبية هي التي روجت لنموّ الأفكار الإستشراقية. فالجزائري القرصان البربري المتوحش السفاح والمتعصب عديم

¹⁸⁸ - Jean Alazard, Ibid, p33.

¹⁸⁹ - Edward Saïd, L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident, Seuil, Paris, 1980, p37.

الحضارة هي الصورة القاتمة نفسها التي كانت سائدة في أوروبا قديما والتي جعل منها الإستشراق حقا خصبا لنمو أفكاره. ضف إلى ذلك الخطوط الوهمية بين أوروبا والمشرق أي "نحن" الغربيون المتفوقون و"هم" المشرقيون المتخلفون. لم تكن في الأصل سوى أفكار مسبقة مبنية سلفا بفعل التطور الذي أحدثته الثورة الصناعية في الغرب حيث نمت في أحضانها أفكار التفوق الثقافي والحضاري والفكري. وأيضا مهدت الطريق لنمو أفكار التفوق العرقي فأضحت الدراسات الإستشراقية تقود الدراسات الإيثنية والأنثروبولوجية مؤسسة على نظريات علمية كاذبة باحثة دوما عن الأجناس والأعراق... بشكل تؤكد من خلاله اوحشية الجزائري لتبررمهام الاستعمار الحضاري في تهذيب هذا المتوحش وترويضه وفق المعايير الحضارية الكبرى فشبهته بالإنسان البدائي في مراحل الأولى وهو يسير نحو الحضرة ومرتقيا من عتبات الجهل والبربرية إلى مدارج الحضارة الأوروبية التي كانت تصنّف نفسها ضمن الحضارات الأكثر رقيًا وازدهارا. وهذا لم يكن سوى تأكيدا على أنّ الجزائري لم يسبق له عهد بالحضارة منه تلغى وجود الحضارة العربية الإسلامية في الجزائر. ويكون بذلك الشعب الجزائري مجموعة بشرية استوطنت أرض الشمال الإفريقي لانظام لهم ولا دولة ولا دستور ولا حتى قانون يسيّرهم و يحكمهم، وتكون بذلك مجموعة من "الأهالي" تبحث عن يشد أزرها ويأخذ بيدها نحو الرقيّ الإنساني . من هذا المنظور يكون الجزائري في مصاف الأجناس غير البشرية وفي نظرهم لايمثّل سوى أقلية بشرية، غير مهذّبة ولا متحضّرة. وعندما ركزت الدراسات الإثنولوجية على دراسة الأجناس البشرية الجزائرية تعرض إلى العنصر البربري والعربي على السواء. ووصفتها بأقبح

الصفات الممكنة ،خالقة ما يسمى بالأساطير. ليس سوى دعما لسياسة "فرّق تسد" ثم تولى الإستشراق دراسة لغة هذا الشعب ولهجاته وعاداته وفلكلوره .ليكشف عن عقليته ويكون بذلك الإحتلال الفرنسي والإستشراق يعملان جنبا إلى جنب لخدمة المشروع الإستطاني الاستعماري ، قصد الهيمنة و الغزو من جميع النواحي لدرجة السلب الفكري أحيانا والتشكيك في الأصول العرقية والدينية للجزائري.

ومن هذا المنطلق التاريخي تتجلى صورة الجزائري من منظور الآخر أي المستعمر الذي كشفت عنه أسيا جبار في روايتها "بوابة الذكريات" و "الحب والفتازيا" كما كشفت روايتها أيضا عن منحى آخر يتجلى في الهوية الفنية والخصوصية الذاتية التي تفرّدت بها الكاتبة في كونها برزت كمبدعة متحكمة في أدواتها اللغوية والفنية التي مثلت من خلالها ثقافة مجتمع عربي مسلم يرضخ تحت الاستعمار . مصوّرة شتى أنواع المقاومة الثقافية بل الأجدر أنّها ترجع إلى تفكيك الأنساق بالعودة إلى التاريخ من خلال رصد نماذج وصور للمجتمع البترياركي والمرأة في فضاءات متعدّدة ومتنوّعة تعكس صورة حقيقية للمرأة الجزائرية وواقعها وسط عالم ذكوري يرفض أن يمنحها حريتها أو يعترف بكيانها كذات فاعلة لها صوت ولها قدرة على لعب الأدوار المختلفة .

إذ نلمح تجليات هذه المناحي لاسيما في الكتابات النسوية التي كتبت بالفرنسية إبان فترة الاستعمار، حيث المقاومة الثقافية والصراع بين التمسك بالتراث الثقافي الديني والموروث الاجتماعي من جهة بكلّ تلك القيم والتقاليد والعادات ممثلة في مجالس المقاهي

لدى الرّجال وجلسات الحمام والأعراس والبيوت وحديث النسوة الخاص والزيارات العائلية والاحتفالات بطقوس الأعياد الاجتماعية والدينية. ممثلا أيضا في لغة الأمّ ..وبين ارتداد الفضاءات الأوروبية من جهة أخرى كالمدرسة بخاصة التي تعدّ الفضاء الأوّل الذي يلتقي فيه الجزائري بالفرنسي ويحتك به والسينما والأسواق وأماكن العمل والمسرح والحفلات الراقصة والأعياد المسيحية واللباس الأوروبي في المناطق الحضرية والحقول في المناطق الريفية ...فضاءات متعدّدة ببصمات خاصة حيث اللّقاء والتلاقح اللغوي والثقافي ، أين يتمّ التعرف بتوجس وخيفة على الثقافة الفرنسية...وغيرها من أشكال التحوّل الاجتماعي التي رصدتها في رواياتها من خلال نقل الصور المتعدّدة للمجتمع الجزائري وهو يخطو بخطوات بطيئة نحو التقليد الأوروبي وتدرجيا لدى سكان الحواضر والمدن الشمالية بينما يبقى يواجه الصراع والقلق والالتزام بناموس مجتمعه داخل فضاء البيت وفي القرى وغيرها من الأماكن العامة التي يرتادها الجزائري المسلم العربي،حيث يستوجب عليه احترام أعراف مجتمعه وتقاليده بل حتى نظرتة للمرأة تبقى متضاربة ومتناقضة في جميع أحوالها. " إنّ كتاب اللغة الكولونيالية والأشكال الأدبية للدخول في حقل "الأدب" يبنون واقعا ثقافيا مختلفا ضمنه ، هذا هو شكل المقاومة الذي يهتم به سعيد لأنّ جدليا هذا هو الشكل الأكثر تأثيرا في العلاقات الثقافية "190

190- بيل أشكروفت إدوارد سعيد مفارقة الهوية ، ص149.

وتعدّ رواية "بوابة الذكريات" نموذجاً قيماً اتخذناه في الدّراسة والتّحليل لمختلف صوّر المجتمع الجزائري في الفترة الممتدة من ثلاثينيات القرن العشرين إلى قيام الثورة التحريرية ترصد من خلاله أسيا جبار صوّرا تحكّمها التناقضات ساردة بعض من ذكرياتها في القرية بشرشال في فضاءات تعليمية واجتماعية أسرية مثلتها المدرسة ثمّ الدراسة الإعدادية في البلّيدة مروراً إلى انتقالها للعاصمة مع أهلها وكيفية التحوّل التي شهدته أمّها في بداية ولوجها الحضارة الفرنسية ، وهي بداية مسّت بعض الأسر العاصميّة التي تأقلمت مع المجتمع الأوروبي فانتحت نحو تقليد نمط عيشه بدأ من المدرسة وتعليم البنات إلى نزع "الحايك" لدى الفتيات الشابات وخروجهن دون ذلك الغطاء الذي فرضته التقاليد تحرراً جزئياً من الحجر ومن فضاء الحريم المطوّق لحرّيتهنّ وجمالهنّ كبداية جريئة للتحرر من قيود الهيمنة الذكورية .

وبيّنت كيف بدأ المجتمع الجزائري العاصمي الأكثر احتكاكاً بالمجتمع الأوروبي التآقلم وسط نمط معيشي مختلط :- " فجأة أدركت مدى تطوّره وهو يقبل أن أختلف على قسم مختلط حيث يتجاوز الفتيان والفتيات لتحضير نفس المسابقات ، هي إذن ثورة صغيرة حدثت في صلب أسرتي التي تنتمي إلى البرجوازية التقليدية لشرشال 1953 " 191

" بيد أن هذا التعريّ وهو منتشر في لغة الغازي السابق وهو الذي منذ أكثر من قرن ،
تمكن من الاستيلاء على كلّ شيء باستثناء الأجسام النسائية على وجه التحديد هذا الانكشاف
يرمي بشكل غريب نهب القرن الماضي¹⁹²"

وتجديد المجتمع نحو مساندة المقاومة الثقافية وهو في هذا يمنح القوة ل "الأخر" الأمبريالية
مثل هذه القراءة للتاريخ تنسحب هذه القوة لكسر الانقسام الثنائي للذات والآخر ويبلغ هذا
ذروة في الحركة نحو التحرر الانساني بجمع الذات والآخر معا . هذه الصيغة تنسجم مع
توكيدات إدوارد سعيد على سيادة الهجنة الثقافية وتعدد الهويات والحاجة إلى قبول واقعها
". هذه الحركة دقيقة البعد من المعارضة الثنائية البسيطة ترفض المداهنات قصيرة المدى
للتعارات الانفصالية والانتصارية من أجل حقائق إنسانية أكثر وأكثر سماحة للمجتمع
بين الشعوب والثقافات والمجتمعات هذا المجتمع بالنسبة لسعيد هو الحرية الانسانية الحقيقية
التي بشرت بها الامبريالية وهذا ليس رفضا تاما للقومية "193

تروي آسيا جبار في " بوابة الذكريات " جانبا مهما من طفولتها ومراهقتها ومراحل
دراستها وصولا إلى الجامعة وفي غضون هذه المسيرة تكشف عن جوانب متعدّدة
لمجتمعين مختلفين " كلا إنّ المستعمرة هي قبل كلّ شيء عالم مقسم إلى قسمين نحن
الذين نبني لأننا هدمنا (لم نهدم كلّ شيء بل تقريبا كلّ شيء) وقبل تهديمنا كانت ناركنا
تجتر نكري مجيدة مزعومة هل المستتر ينظر إلينا ... الوقت انشطر هناك ديمومة

192- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، بدون مترجم ، منشورات ENAG ، الجزائر ، 2019 ، ص146.

193- بيل أشكروفت ، إدوارد سعيد مفارقات الهوية ، ص153.

وتاريخ لهؤلاء وديمومة أخرى للأولئك " 194 تصوّر من خلالها غربتها محاولة إثبات لهويتها و تقول أنها تتأرجح بين الميل إلى الجانب الأوروبي تارة والميل إلى الطرف الجزائري تارة أخرى وهي من أدركت تلك الفوارق منذ صغرها بينها وبين الآخر منذ الطفولة المبكرة وهي تلعب مع ابن الجيران بالدراجة " كنا نلعب معا متجاهلين مؤقتا اختلافاتنا " 195 ليزداد وعيها بالاختلاف تدريجيا من خلال أسماء الأماكن الأجنبية " ينزل المراقب يعلن عن اسم القرية هي غالبا أسماء أوروبية حيث انتصرت الجيوش النابوليونية قبل قرن ونصف بينما يخصص لها الأهالي أسماء القبائل المجاورة ، لم يكن يدهشني كون هذه المحطات تحمل اسمين مختلفين تماما ، أحدهما آت من بلد والآخر لا ينتمي حقا إلى فرنسا غير أنني أعدت التفكير بعد سنتين أو ثلاث ، حين تبلور بالنسبة لي برنامج التاريخ " 196 " في الأماكن التي تغيرت اليوم قليلا من منزل العائلة هذه المحكمة هي التي تجسد شبح الجدة الميئة ، كيف لأمرأة أن تتحدث بثوت عال حتى باللغة العربية بخلاف انتظار سنّ الشيخوخة ؟ كيف أن تقول "أنا ؟ وهي بذلك تكون تجاهلت الصيغ الافتتاحية التي تحافظ على المسار الفردي للانقياد الجماعي ؟ " 197

ولم يمس الكاتبة منع الفتاة من التعليم من منطلق التقاليد ، بل العكس من ذلك وجدت في بيئتها الأسرية ما يشجعها على المدرسة فحرص والدها على تعليمها دأبه دأب بعض

194- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص389.

195- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص44.

196- آسيا جبار المرجع نفسه ، ص148.

197- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص146.

الأسر البرجوازية والميسورة التي أخذت على عاتقها تعليم بناتها بينما تحرم بقية الفتيات من نصيب العلم ويفرض عليها الحجاب "الحايك" ونواميس التقاليد إلى درجة يعتبر التعليم لدى بعضهم خروج عن التقاليد "في أول يوم تخرج فيه فتاة كي تتعلم الحروف الأبجدية ينظر إليها الجيران بخبث، نظرة آسفين ، عشرة أو خمسة عشر عاما مسبقا ، شفقة على أب جريء (سفيه غير مسؤول) لا بد أن تحلّ بهم مصيبة كل فتاة عذراء عالمة أكيد أنها ستعرف الكتابة تكتب "الرسالة" سيحين الوقت الذي تكون فيه الحبّ الذي يُكتب أخطر من الحبّ المحجوز " 198 التوجس خيفة من الفتاة المتعلمة كان يؤول إلى تعلمها الكتابة وبالتالي تعلمها لغة الآخر ولغة الحب وتبادل المراسلات مع الرّجل وتعدي المحرمات وجلب العار . " والفتاة إذا كانت تكتب ؟ صوتها رغم الصمت سيتحرك ورقة قطعة قماش طائشة، يد خادمة في العتمة طفل في الخفاء ، على الحارس أن ينتبه ويراقب ليلا ونهارا ذلك أنّ الكتابة تطير من الفناء وتطلق من أعلى شرفة ، والسماة واسعة . كلّ شيء سيعاد " 199 لذا فحجب النساء عن عالم الدراسة وإبقائهن في الفضاء المنزلي كان بمثابة تأمين لهنّ أو للرّجل في الحفاظ على شرفه من أي طعنة غدر في الخفاء ، ففرض الحجاب "الحايك " منذ البلوغ هو الشكل المادي الأكثر أمنا لبقاء الفتاة تخضع للسلطة الأبوية "احجبوا جسد الفتاة البالغة أبعده عن الأنظار ، اجعلوها خفية غير مرئية حولها إلى مخلوق أعمى ، بل أعمى من الأعمى ، اقتلوا فيها كلّ ذكرى لها بالخروج إذا استطاعت أن تكتب ؟ سجانجسد

198- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص6.

199- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص6.

بلا كلمات والكلمات المكتوبة متحركة يمكنه أن ينام في هدوء مطمئناً: يكفيه أن يزيل النوافذ ويغلق البوابة الوحيدة ويبني جداراً ، الفتاة إذا كانت تكتب صوتها رغم الصمت سيتحرك "200 ولكن آسيا جبار تشيد بدور والدها في تعليمها واكتشافها عوالم أخرى ما كانت لتكتشفها لولا الشعر واللغة الفرنسيين التي كانتا وقاء لها من أذية ونظرات الجزائريين وحماية لها من أي هجوم لفظي تتعرض له أثناء تجولها في أزقة القصبة أو شوارع العاصمة بلباس أوروبي دون "حايك" حين تضطر إلى التستر والتخفي وراء اللغة الفرنسية كي لا تُعرف هويتها

" كأن للغة الفرنسية عيون أعطتها لي كي أرى بها في الحرية ، وكأَنَّ اللغة الفرنسية تعمي الذكور عن رؤية فصيلتي ، وبذلك يمكنني أن أتقل ، وأنحدر عبر كلّ الشوارع وأضم الخارج لرفيقاتي المحجوزة اللاتي متن قبل القبر كما لو أنّ... تهكما كل لغة تكس في الظلام مقابرها وسيلة القمامة والقنوات لصرف المياه ، بيد أنني أمام لغة المحتل السابق ، ها أنا أضيء أقحوانة ، الكتابة سفور أمام المأ ، أمام المشاهدين يتهمون ... ملكة تمشي في الشارع بيضاء مجهولة مغطاة ولكن عندما ينزع كفن الصوف ويسقط مرة واحدة عند قدميها المكشوفتين مسبقاً ، تجد نفسها متسولة جائمة في الغبار ، تحت البصاق والسخریات

" 201 "

200- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص6.
201- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص166.

ونقل هذه الصورة السلبية تجاه المرأة الممثلة في نظرات الجزائريين من بني جدها لمجرد أنها تتكلم الفرنسية ليس إلا تعبيراً عن هذا النفور والرفض الجزائري من قبل الرجل ممثلاً في المجتمع (الذكوري) لخروج المرأة سواء للتعلم أو للتجول ولاسيما إذا كانت سافرة وغير محجبة كما تقول "كنت مرئية واندعشت جداً للأمر ذلك من شدة عيشي بين نساء محجبات ومقنعات غارقات تحت الصوف والحرس ، كنت أتصور أنني غير مرئية أريد أن أقول: حقا أنا مرئية وحاضرة في العالم الآخر ، عالم الثانوية والداخلية ، وحتى رجال الشارع ، ومرئية بالنسبة إلى العالم الأوروبي الذي كان يظن أنه يرانا ، ولكن دون أن يرانا حقا بما أنني كنت في كل الأحوال أشعر بأنني أنتمي على جهة أخرى " بنت الليل" كما يقول شعراؤهم والرحالة المستشرقون " 202 فهي لا توجد لذاتها فقط بل تتجلى في الخارج بمعنى أنها موجودة علنا وظاهرا يراها غيرها وهذه الكثافة التي تتصف وجودها أو كيانها الخارجي الذي تتمتع به إنما هو دليل على هوية جسدها ككيان مادي مرئي يحاول الآخر طمس معالمه بحجره أو ستره - " كنت أتقدم خافضة العينين ويحمر وجهي حين يعتقد أنني أوروبية.. كان يستحسن عدم التحدث بلغة الأمّ كما لا ينبغي استعمال هذه اللغة مع شخص عربي فسرعان ما ينبري يفحصك . فإنّ الاحترام الذي يكنه للأوربية أين كان سيحوّل إلى عدوانية إزاء فتاة شابة من مجموعته سيحملك فيك ويقول : فاجرة ، دون حبايك .. لا مجال للكشف عن نفسك أمامهم " 203

202-أسيا جبار، بوابة الذكريات ، ص334
203- أسيا جبار، بوابة الذكريات ، ص397.

"- هؤلاء الذكور الذين تتراوح أعمارهم ما بين 7 أو 70 يحترمونك وحتى وإن ابتسموا لك فلأنهم يعتقدون أنك أجنبية أو عابرة سبيل أو من الطائفة المقابلة ولكن أن يعرفوا بأنك من نوبيهم ومتحررة فهذا غير معقول في نظرهم في حين أنت وجه الفجر ولا يدرون ذلك " 204.

"- بعد طردي أتوجه تعيسة إلى الشوارع التي توصف بالأوروبية وكأني أمسيت أجنبية حقيقية في جميع أرجاء هذه العاصمة " 205 فجسدها من باب صميم وجودها "فالمعيار الجسدي ليس غريبا بطبعه على إشكالية الهوية الذاتية لما كان الانتماء الجسدي إلى الذاتي عينها يشكل الشهادة القوي لصالح عدم اختزال الهوية الذاتية إلى الهوية العينية " 206. مبيّنة من خلال نماذج روايتها كيفية بدأ المجتمع الجزائري العاصمي الأكثر احتكاكا بالمجتمع الأوروبي التأقلم وسط نمط معيشي مختلط .

"- أجل أنا ضعيفة في اللغة العربية الفصحى لم أستطع أبدا أن أتعلّم لغة الأمّ كما تمنيت " 207 . تعترف بتقصيرها تجاه لغتها التي لا ذنب لها فيه بقدر ما هو ذنب الاحتلال وسياسته المنتهجة في مدارس لطمس أي معلم عربي من شأنه أن يعزز الانتماء للحضارة العربية الإسلامية. " يبدو مظهر الأمبريالية في المنتجات الثقافية كالروايات تتلازم حقائق الأمبراطورية مع الملكية المسندة للأطراف البعيدة وأحيانا المجهولة ومع البشر غربيي

204- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص399.

205- آسيا جبار ، المرجع السابق، ص410.

Paul

-Ricœur ; Soi même comme un autre , édition du seuil, Paris,1999 ;p154-155.

-206

207-أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ترجمة محمد يحياتن ، ميديا ، الجزائر ، 2007 ، PDF، ص372.

الأطوار مرفوضين مع الثروة المتزايدة أو النشاطات الموهومة .. إنَّ أولئك الذين يعيشون في تلك الأطراف القصية من العالم الذين هم بالتأكيد من الناس أنفسهم ينظر إليهم فقط عندما يحط من قدرهم على أنهم بدائيون أو آكلي لحوم البشر على أنهم غائبون في الظل عند حافات الوعي الأوروبي " 208

فهاهي والدة الكاتبة تتأثر بالمظهر الأوروبي بمجرد انتقالها إلى مجاورة الأوربيين في مسكن المعلميين ، لترتدي زيهم وتتخلى عن حجابها "الحايك" كأول خطوة جريئة للنزوع نحو احتضان الآخر (المحتل) من خلال محاولات التأقلم لأجل البقاء ، في محاولة وجودية بتشجيع من زوجها كي تلقى القبول " أمي تحولت في بضعة أشهر إلى غربية ذات أناقة خفيفة دائما معنية بهندامها وشعرها وظفرت باستقلاليتها بوصفها حضرية تمر دون أن يتفطن لها بمشيتها الأوروبية المفاجئة وهكذا تم طي الحايك الحريري الجميل نهائيا لذي كان يخفيها عن أنظار الجميع والذي كان يلزمها حتى في السيارة " 209 . بينما هناك رفض واضح من الآخر (المحتل) إزاء المستعمر، واحتقاره كونه لم يبلغ الرشد بعد أو بالأحرى في منظوره يمثل ذلك الإنسان المتوحش الذي لم يبلغ درجة معينة تمكّنه من الولوج إلى مصاف الإنسان فالمرور بمراحل كبيرة وقطع أشواط كثيرة كي يبلغ مرتبة الإنسانية من منظور الأوروبي ذي النظرة الفوقية المتعالية المهيمنة

208 بيل أشكروفت ، إدوارد سعيد مفارقات الهوية ، ص145.
209- المرجع السابق، ص389.

"علما بأنّ الشواطىء بالنسبة إلينا محظورة علينا بشكل مزدوج ، بما أنّها مخصصة للأوروبيين من أغانهم إلى أفقرهم ، وكذلك لأنّ الرّجال عندنا ، وإن افترضنا قبولهم "هناك" ، فإنّهم أنفسهم سيثشعرون بأنّ ظهور بناتهم وزوجاتهم بلباس البحر بمثابة فظاظة وعدم لياقة" ²¹⁰. فالشواطىء تحرّم ماديا على الأهالي بقوة المهيمن الأوروبي ، بينما يُحرّمها الرّجل الجزائري على نفسه بفرض حواجز نفسية ، ركبها المحتل في شكل عقد نفسية تشعّر بالدونية إزاء الآخر القوي المتفوّق ، في حين نجد حواجز أخرى تقف عثرة للتمتّع بشواطىء البحر ممثلة في عوائق التقاليد والأعراف التي لا تسمح بتعريّ النساء المسلمات أمام الأجانب وأمام الرّجال ، فنجده يحرم نفسه من هذا الفضاء الطبيعي بقوة الرمز الاجتماعي من جهة . وتعكس في صورة أخرى الاختلافات بين الجنسين وبين الإثنيّتين في محاولة من بنات الأهالي التقرّب تدريجيا نحو حضارة الآخر بخفية من خلال تعلّم الموسيقى والأوبريت المدرسية التي تؤكد بأنّها غريبة كلّ الغرابة عن فلكورنا وعاداتنا وأعرافنا ، ومع ذلك تنزه الفتيات نحوها لأجل الخلاص من قيود التخنيق المفروضة ، بحثا عن متنفس للحرية المفقودة. "هؤلاء البنات المرسلين بالخطأ تقريبا إلى هذه الأوبريت هذا النوع الغريب جدا على محظوراتنا وفلكلورنا وأغانينا العريقة وعلينا جميعا من الجنسين ، نحن الذين نسعى للتحرّر ولكن من خلال هذه الموسيقى من الدرجة الثانية ، المستوردة من عاصمتهم ²¹¹"

210 آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص182.
211-آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص278.

كما تقدّم أسيا جبار صورا عن الموروث الثقافي الذي ظلّ يسيطر في احتكار السلوكيات التي ترجمتها تصرفات الأب داخل بيته مع أولاده بالرغم من حصوله على نصيب من التّعليم الفرنسي والتّوجس من انصهار ابنته في المجتمع الغربي والتي ظلّ يلاحقها بسلطته في كلّ مكان وأضحى كالظلّ يعكس صورة المجتمع الذكوري الجزائري في شكله البطريركي بالرغم من تناغمه مع ثقافة الآخر بمنح حرية التّعليم للفتاة . إلا أنّ تلك الحرّيّة تبقى محصورة وخاضعة للمراقبة الأبوية وفق شروطه هو . " نمشي أبي وأنا أنا الظلّ الصغير بخطى غير مأمونة تكاد تفقد التوازن ، ولكن أبي هو الذي يدرك الخطر بين مجمع الآخرين ومجمع الأهالي ومع ذلك فإنّ اللغة ، لغة الآخرين هي التي تظلّ درعه ، حتى وإن قيّض له الذهاب عند البقال القبائلي ولعب الدومينو والعودة إلى استعمال اللغة العربية دون لثغ حرف الرء بالفرنسية وأحيانا بتأتأة سرعان ما يسيطر عليها " 212 . وما هذا "الهو" إلا انعكاس لمجتمع اختزل كلّ ثقافته وأعرافه ومعتقداته في سلوكيات مماثلة لدى الجميع تفل حدّته من شخص لآخر بحسب درجة اندماجه الفكري في المجتمع الغربي . بالرغم من تلقّهم تكويننا معرفيا فرنسا خارج عن نطاق هويتهم الثقافية المتوارثة . إلا أنّ حدّة الصراع والتّضارب تتجلى في الكثير من الممارسات اليومية التي يعكسها السلوك الأخلاقي واللغوي في شكله الرمزي ما أدّى لديهم إلى تشكيل ازدواجية في

212- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص109.

الشخصية ، شخصية معنية بالمخزون الثقافي باعتباره هوية انتماء وشخصية معنية بالنظام المعرفي باعتباره هوية تجسّد . عكستها صورة الأب في رواية "بوابة الذكريات" أين تدرك آسيا جبار مدى تأثير النظام المعرفي في تشكيل الهوية وقراءة الثقافة أمّا النظام الثقافي الموروث فيتجسد أثره في عناصر الثبات التي يطبعها على الهوية وفي عناصر التّجّد التي يسمح بها من حيث قابليتها للتّمظهر وفق متطلبات الراهن والعصر ووفق- أيضا- خيارات تلبس الشخصية لهذه المنظومة الممثلة لمؤسسة اجتماعية يتمثلها كلّ فرد بطريقته ، لذا عدّ الحجر على النساء ضمن الأمور غير القابلة للنقاش في المؤسسة الاجتماعية بثقل إرثها الثقافي ، وأضحى الخوف من صوت المرأة يشكل هاجسا كبيرا يمكن أن ترفعه المرأة مرورا ببوابة المدرسة والتعليم ، فحرمانها من التعليم كان ضمان لبقاء سطوته وسلطته "إنّ أوّل حقيقة نسائية في مدننا هي الصوت ، هو ربح طائر في الفضاء ، سهم يقبع قبل السقوط ، ثم تأتي الكتابة التي حروفها الزاحفة تشكل زخارف عاشقة تحت خدش القصب المنتصب ، في المقابل هناك حاجة إلى التحمل تثقل أجساد النساء التي يجب دثرها أو رزمها أو لفها مثل الرضيع أو مثل الجثة . ذلك أنها لوبقيت سافرة ستجرح كلّ نظرة وتعتدي على أو هن رغبة وتقر أيّ انفصال "213 . لأنّ حال الثقافة كما هو حال اللّغة تتشكل من رموز لغوية تنطوي في ذاتها على صور إدراكية للعالم والكلمات وكرموز ثقافية تحلّل العالم الخارجي تشكل بذلك فئات إدراكية متقطعة للعالم الخارجي . والتي يعتبر ضربا من الخطاب الخفي للجماعات الخاضعة التي تميل

213- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص166.

إلى خيارات معيّنة وحيل أو ممارسات سرّية من شأنها أن تعبّر عن عدم الرضا بهذه العلاقة ولكنها تتكثّر في شكل مقاومة سلبية للآخر سواء كان استعماراً أو سلطة اجتماعية تفرزها الطبقة أو حتّى داخل المجتمع الواحد من خلال الأدوار الاجتماعية . كاشفة عن كيفية تعايش الخاضع مع السّلطة المهيمنة من جانب آخر ما يؤوّل إلى إفراز اقتصاد أخلاقي رمزي يعكس عن دور الفاعلين في ضوء مفهوم الصراع الاجتماعي أو الطبقي السائد.

وهذا الخطاب السريّ الخفيّ حسب نظرية جوفمان ما هو إلّا شكل من أشكال تفاعلات الحياة اليوميّة للقابعين في يد السّلطة المهيمنة سواء كانت سلطة أبوية بطرياقية أو سلطة كولونيالية إمبريالية . ما يؤوّل إلى إفراز نوع من الثقافة التحتيّة الانشقاقيّة أو ما يسمى بالمقاومة السلبية كنوع من أنواع التّمظهر الطبقي في ضوء المعايير الاجتماعية الجديدة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية والتي تدير ظهرها لحق الأهالي (الخاضع) وتقف في صف الكولون (المسيطر). " فإنّ أي شيء يقاومها يكون غير مساو لها من الناحية الأخلاقية ولا يكون محايداً ومجرد سلاح ضد تلك السلطة . إنّ المقاومة لا يمكن أن تكون خصماً بديلاً للسلطة وفي الوقت نفسه تابعة لها إلا بالمعنى الميتافيزيقي والتفه حتماً " 214 . " أنا من عندكم ، أنا مثلكم وبالطبع كان من شأنهم أن يسخروا منّي أو يشتمونني والحال أنّ عطش اعترافهم هو الذي كان يؤرقني ، بعد طردي أتوجه تعيسة إلى الشوارع التي توصف بالأوروبية وكأنني أمسيت أجنبيّة حقيقية في جميع أرجاء هذه العاصمة " 215 .

214- بيل أشكروفت ، إدوارد سعيد الفارقات الثقافية ، ص150.

215- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص410.

"المشكلة المركزية مع أفكار المقاومة هي الدمج التبسيطي للمقاومة مع المعارضة وهذا يفرض في المنازلة المشحونة والنشطة بين الخطاب الإمبريالي ووعي المستعمر السبيل الوحيد للمقاومة هو الرفض لكن التحليل ما بعد الكولونيالي قد كشف أن مثل هذه المعارضة بعيدا عن إنجاز رفض ناتج لثقافة الهيمنة تعلق الوعي السياسي للمستعمرة في علاقة ثنائية من الصعب خلالها تحريك المقاومة الحقيقية إن أشكال المقاومة التي نالت النجاح الواسع الذي تسلم الخطاب المهيمن وحوله إلى السبل التي أسست الاختلاف الثقافي ضمن الإقليم المتنقل الإمبريالي " 216

"كنت أود أنا المرتدية تنورة قصيرة أن أعف جميع نكور عشيرتي " 217 إنه يعكس أسمى صور الصراع المفضي إلى الاغتراب أحيانا بعد الرفض من لدن الطبقة نفسها " أنا من عندكم ، أنا مثلكم وبالطبع كان شأنهم أن يسخروا مني أو يشتمونني والحال أن عطش اعترافهم هو الذي كان يؤرقني ، بعد طردي أتوجه تعيسة إلى الشوارع التي توصف بالأوروبية وكأني أمسيت أجنبية حقيقية في جميع أرجاء هذه العاصمة " 218 فالهندام الأوروبي الأنيق هو معيار القبول والاحترام لديهم وهي تتجول في أنحاء العاصمة فتجدهم يرحبون بها (شكلا) على اعتبار أنها أوروبية ولكن بمجرد ما تحدثت بالعربية تلقت كل أنواع الشتائم والإهانات لمخالفة شكلها أي طريقة لباسها شكل نساء

216-بيل أشكروفت ، إدوارد سعيد مفارقات الثقافة ، ص149.

217المرجع السابق، ص406.

218- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص410.

الجزائر في الغالب واللواتي كنّ يقبعن تحت "الحايك" أو الحجاب أثناء الخروج إلى الخارج مع الحرص على عدم التكشف للأجانب حفاظا على التقاليد السائدة ما ينم عن استمرار ثقافة الحجر للنساء وقمعهنّ ويكشف عن ردة الفعل السلبية تجاه حضارة الآخر ولو كانت في تحوّل الملبس النسوي الخارجي ظلت مرفوضة من لدن الأغلبية" ابنتك إذن لا ترتدي الحجاب ؟ تسأل أمي هذه أو تلك المرأة بعيون تسود معبرة عن شبهة ، تسأل أمي أثناء عرس من عراس الصيف ، أكون قد بلغت حينها ثلاثة عشر أو أربعة عشر ، إنها تقرأ ردت أمي في جمود ، في هذا الصمت من الحرج يندفع العالم كله ومعه صمتي أنا "219 ولدت لديها توجس من أبناء جلدتها وهي مرتدية الزي الأوروبي في مدينة حضرية ذات طراز أوروبي "كنت أتقدّم خافضة العينين ويحمر وجهي حين يعتقد بأني أوروبية ، كان يستحسن عدم التحدّث بلغة الأمّ كما لا ينبغي استعمال هذه اللغة مع شخص عربي فسرعان ما ينبري يفحص ، فإنّ الاحترام الذي يكنه للأوروبية أين كان سيتحوّل إلى عدوانية إزاء فتاة شابة من مجموعته سيحملك فيك ويقول : فاجرة ، دون حايك... لا مجال للكشف عن نفسك أمامهم " 220

فاختارت الاختفاء وراء اللّغة الفرنسية ضربا من الحماية ووقاء من أبناء جلدتها أو وقاء من نظرتهم الازدرائية وهم يرون تحوّلا يمس المجتمع الجزائري ويسمح للمرأة بولوج فضاءات خارج فضاء المنزل احتكاكا بالثقافة الأوروبية الوافدة . " بعد أكثر من قرن من

219- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص166.
220- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص397.

الاحتلال الفرنسي الذي انتهى حديثا بعد عراق بقيت هناك مساحة مشتركة بين شعبيين ،
بين ذاكرتين ، استقرت اللغة الفرنسية بداخلي جسدا وصوتا ، في حين أنّ لغة الأم وكلها
شفاهة في أثواب رثة تقاوم وتهاجم بين ضائقتين في النفس يتصادم إيقاع "ريباتو" بداخلي
، وأنا في ذات الوقت أجسد المحاصر الأجنبي والساكن الأصلي المقبل على الموت تبجحا
غليان وهمي للقول والكتابة " 221

" علما بأن الشواطئ بالنسبة إلينا محظورة علينا بشكل مزدوج ، بما أنّها مخصصة
للأوزروبيين من إمامهم إلى أفقرهم ، وكذلك لأنّ الرجال عندنا وأن افترضنا قبولهم " هناك
"فإنهم أنفسهم سيثعرون بأن ظهور بناتهم وزوجاتهم بلباس البحر بمثابة فظاظة وعدم لياقة
" 222 أنه ضرب من الرّفص لكلّ أصناف الحرّية ولو كانت في شكلها الجزئي الخارجي
فيما يتعلّق الأمر بجسد المرأة .

كشف الخطاب العلي عن هويتها الجزائرية وأفرز علاقات صراع بينها وبين أبناء
جلدتها أدّى بهم إلى رفضها كامرأة متشبهة بالأوروبيات ومنه تجلي خطاب الخضوع في
شكله الطبقي المنم عن صراع ثقافي لا يتأتى إلّا من خلال أفعال واضحة أو مجموعة
من التصرفات المستمرة . تأتي في الغالب الأعمّ إمّا ملفوظة أو تحتيّة و تتمظر دائما
وراء السلطة بمختلف أنواعها كسلطة ذكورية أو سلطة استعمارية "كنت أودأا المرتدية

221- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص193.

222- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص182.

تنورة قصيرة أن أعنف جميع ذكور عشيرتي" ²²³. حيث تُظهر الخاضع مُكرها على الفعل من أجل البقاء والاستمرار " "وفجأة أدركت مدى تطوره وهو يقبل أن أختلف على قسم مختلط حيث يتجاوز الفتيان والفتيات لتحضير نفس المسابقات ، إذن هي ثورة صغيرة حدثت في صلب أسرتي التي تنتمي إلى البرجوازية التقليدية لشرشال 1953" ²²⁴ إنه نوع من استلاب الذات أمام أفعال السلطة بنوعيتها .

وتتوالى محاولات المسخ الفرنسية لبسط لغة المحتل بالقوة وطمس العربية إذ تقدّم الكاتبة صورة أخرى للصراع اللغوي والهوياتي القائم في الفترة الكولونيالية في ما يعرف بالمقاومة السلبية لدى جوفمان . تمثل في الممارسة المتعسفة لمديرة المدرسة في حرمانها من تعلم اللغة العربية رغم تفوق التلميذة وأحقيتها في اختيار لغة أجنبية ثانية (العربية) بحجة أنها تلميذة واحدة في المدرسة طلبت تعلم العربية والمديرة لا تستطيع فتح صف مدرسي لتلميذة واحدة بمعلم عربي واحد لأجلها

- "ولكن " عندهم " هناك حيث تم رفض استخدام أستاذ العربية "لي وحدي " (من أجلك فقط ؟ التلميذة الوحيدة ؟ صرخت المديرية من شدة الاستنكار ، بوصفها اللغة الأجنبية الأولى التي يمكنني اختيارها أود أن أتعلم عن طريق الأدب لغة أمي وأجدادي من خلال

²²³- المرجع نفسه ، ص406.
²²⁴- المرجع نفسه ، ص389.

شعرائها ونصوصها القديمة ، وليس كما في القرية كنت أتردد على الكتاب حيث كان
القرآن يستظهر عن ظهر قلب دون فهمه حقّ الفهم " 225

أو في تلك الاحتجاجات الصاخبة في المطعم المدرسي للمسلمات من حين لآخر جراء
التمييز العنصري بين المسلمات والأوروبيات في تفريقين قسمين في طاولة الأكل وفي
نوعية الأكل غير العادلة أو في الاستفزاز العلني لمقدسات الإسلام انتهاك محرّماته حينما
يتعلق الأمر بالمأكل في رمضان أو في سائر الأعياد الدينية الإسلامية أو المسيحية أين
تفرض التقاليد الكاثوليكية على المسلمات ما نجم عن تلك الممارسات خطابا مستترا جاء
كردة فعل عن الخطاب العلني المهيم والذي هو نتاج لثقافة تحتية تعكس السلطة
الاجتماعية المدافعة عن المصالح الكولونيالية . فالممارسة العقلانية لكلّ من المسيطر
والخاضع أفرزت وعيا ذاتيا حتى وإن لم يتقاطع وشروط الوجود إلاّ أنّه إلى حدّ ما يؤدي
إلى خلق توازن يعكسه الوعي المسالم أو العقلاني يتمظهر في قبول واستمرار علاقة
السيطرة بحيث تكون مستقرة داخليا ولكنها تقاوم تلك السيطرة خارجيا من خلال حبها
للغة العربية والشعر الجاهلي والصوفي والغناء الأندلسي والموشحات والطرب العربي
...، وفي استثمار بعض الأسماء العربية الإسلامية كعلي وفاطمة ومحمد في مؤلفاتها
كاستمرار للوعي الذاتي والهويتي ". "نسمي هذا الصحراوي الشاب بعلي كما البطل علي
حين طلب يد فاطمة بنت الرسول، هكذا اسميه علي، إذن إنّ اسمي هو فاطمة " ابنة أبيها

"... "226. " ولو كتب لي شاب من الطائفة الأخرى رسالة يقترح فيها هو الآخر التراسل فإنّ أبي لن يهوّل الأمر ولن يمزق الرسالة الجريئة بكل بساطة لن ينبس ببنت شفة في شأنها "227. إلا أنّ هذا الوعي يبدو مزيفا إلى حدّ ما في حضرة السلطة ووعيا حقيقيا في غياب السلطة " هكذا في سنّ الثالثة عشر ، رحّت أنتهك قواعد القرآن الكريم ، هكذا إذن أصبحت أتعاطى كل يوم سبت الباب بالروم تحت أنظار "ماق" "تحيا الروم" تقول ساخرة بعد أن جعلتني أخترق الشعائر الإسلامية كنت أقول في قرارة نفسي بأن هذه الخطيئة خفيفة ليست مخالفة قط لانتمائي الديني ، بما أنني لم أكن أوؤدي الصلوات الخمس في اليوم فإنّ هذه الخروقات الغذائية تافهة وهذا لا يفسد قط صدقي لإزاء أبي في المحصلة وأنا المسلمة السنّية ما كان يحميني أكثر هو أن ابقي بنت أبي الحقيقية "228. " أكتب لأجوب نفسي من خلال عدو الأمس الذي سرقت لغته ... السيرة الذاتية التي تمارس فس اللغة المعادية تحاك كخيال على الأقلّ طالما أنّ نسيان الموتى الذين حملتهم الكتابة لا يُعمل تخديره ظنا بأنني أجوب نفسي لم أفعل سوى أنني اخترت حجابا آخر ، وأنا أرغب في كلّ خطوة في بلوغ الشفافية وجدتني أغرق أكثر في خفاء وسرية الجدات "229. إنّ التركيز على مفاهيم الهوية من حيث توصيفها وتمظهرها ومصادرها يأتي في سياق التأكيد على أهمية المسألة اللغوية في صياغة مقومات الهوية فلا الهوية ممكنة التحقيق دون لغة ولا اللغة يمكنها الحياة دون هوية . بتعبير آخر اللغة

226- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص286.

227- المرجع نفسه ، ص335.

228- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص180.

229- أسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص195.

لست هوية خالصة مكتفية بذاتها والهوية ليست وجودا ماديا تبرز ملامحه من خلال نواتها ، بل الهوية عناصر واللغة وعاء تتجسد من خلاله " 230

فلغة الأمّ هي الذاكرة التي تعمل جبار على الحفاظ عليها واستنطاقها عبر اللغة الفرنسية المهيمنة أو لغة الأب كما تسميها " إذا كانت المرحلة الأولى هي استحضار الماضي عبر الكتابة بالفرنسية فالمرحلة الثانية هي الإصغاء إلى النساء اللاتي يستحضرن شفويا عبر لغة الأمّ " هذه اللغة كانت تابوت الأهالي ، أحملها اليوم كرسول يحمل رسالة مغلقة يأمر بإذنته بالصمت بالحبس في زنزانة .. وإنّ تعريض نفسي لهذه اللغة يجعلني أغذي خطر انفجار دائم . ممارسة السيرة الذاتية بلغة خصم الأمس .. اللغة ذاتها انتقلت من الغزاة إلى المدمجين تراخت بعد أن لفت جثث الماضي بالكلمات ... وعلى ومضات هذا الحريق تمكنت من الخروج من الحريم بعد قرن من الزمن ولأنه مازال يبيّرني وجدت القوة في الكلام ، قبل أن أسمع صوتي أدركت صرخات وآهات جبال الظهرة ...²³¹ ، وبعد ذلك لا بد من إعادة هذا الماضي المستحضر عبر لغة الأمّ إلى لغة الأب بالفرنسية فالفرنسية بالنسبة لي لغة الأب فلغة محتل الأمس تصبح بالنسبة لي لغة الأب حيث أنّ أبي كان معلما في مدرسة فرنسية ولكن في هذه اللغة يمكث الموت حسب شهادات التحقيق التي جمعها ولكنها أيضا الحركة وتحرّر جسد المرأة فالنسبة لي فتاة تذهب إلى المدرسة الفرنسية يعني أنّه باستطاعتي أن أفلت من الحريم ومع ذلك حين يكون الجسد ساكنا

²³⁰-بشير ربوح ، السؤال عن الهوية ، ط1، منشورات ضفاف ، لبنان ، بيروت ، 2016 ، ص205.
²³¹- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص195.

تكون لغة الأمّ نفسها ذاكرة ولحن الماضي " 232 .فالجسد في حالة سكونه يمكن من استمرارية لغة الأمّ وبالتالي استمرارية ثقافة الأجداد والموروث الإجتماعي وتأكيد هوية الإنتماء العربي الإسلامي عبّرت عنه الكاتبة من خلال أذواق أمّها الموسيقية التي تحنّ لماضي أجدادها الأندلسيين وتلك الزيارات لأضرحة الأولياء الصالحين ، والاحتفالات بالأعياد الدينية ... "قصتي الخيالية هي هذه السيرة الذاتية التي ترسم مثقلة بالإرث الذي يضايقتني هل أرضخ؟ .. ولكن الأسطورة القبلية تتعرج في الفجر ، في صمت كلمات الحب التي لم تلفظ قط ، ولغة الأم غير المكتوبة منقولة مثل ثرثرة محاكاة غير معروفة وتائهة في تلك الليلة ، جلس الخيال القرفصاء همهمة الصاحبات المحبوسة ،كيف لي أن أجد القوة لنزع الحجاب عني؟ إن لم يكن لابد لي من تغطية الجرح غير القابل للشفاء وهو يتصبب كلمات جانبا؟ " 233

" أمّا الأم فكانت تشغل المذياع "الإذاعة الجزائرية " القناة العربية بوصفها مستمعة مواظبة للموسيقى العاطفية المصرية أحيانا وللأغاني المصوغة بالدارجة الجزائرية " 234 أو من خلال التحدث بالعربية " " بعد الدراسة يقيض له أن يذهب عند البقال القبلي ولعب الدومينو يوم الخميس والعودة على استعمال العربية دون لثغ حرف الراء بالفرنسية وأحيانا بتأتأة سرعان ما يسيطر عليها " 235

232- بولفاعة خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار ، تفكيك النسق وكسر المحذور، مجلة الأثير ، العدد 21، شهر ديسمبر، 2014، ص56.

233- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص196.

234- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص22.

235- المرجع نفسه ، ص111.

إنه ضرب من الانتماء لمتعدد من الانتماءات التي لا يمكن الاكتفاء بواحد منها فتشكيل المجموعات المختلفة من عربي ومسلم وأوروبي ما هي إلا شكل من أشكال إدراك الاختلاف فضلا عن الاحساس بموقع تراتبي ثقافي وتراجع لمدى الحرية "لم يكن هناك اختلاف رغم المظاهر بيننا نحن الأهليات سنوات قضيتها ضمن هذه الشرنقة التي تمثلها السنوات ضمن أقلية من البنات العربيات والقبائليات علما أنني لم أتكلم البربرية بل العربية والفرنسية" ²³⁶. تبرز من خلال اللغة ومن واقع اللغة التي ما تبرح تدلي وتذكر مفردات المستعمرين "نحن / هم / الآخرون / المستعمر / المستعمرون / الفتاة/ الفرنسية" مرادفات دلالية تتصل بانفتاح الكاتبة على فضاء الآخر وهيمنته على ما عداه ولذلك يعتبر أمين معلوف الهوية من الكلمات المضللة باعتبارها الكلمات الأكثر شفافية والأكثر خيانة بحسبه إذ يدلي بأن الهوية مركبة من عدة عناصر ولذلك يركز على الانتماء بالجمع واستخدام الهوية بالمفرد. ومن هنا فالانتماءات عديدة وهذا ما يلاحظ في الانتماءات الاجتماعية والطائفية التي تتجلى بحسب قناعات الأفراد وتبدل بحسب انتماءاتهم المختلفة وهذا ما قد يعبر عنه بجذلية الثابت والمتحول التي تؤكد مفهوم الهوية المتنوعة ²³⁷

كما نلاحظ مسألة الحجر على النساء تحتل جزءا مهما في المدونة بدأ الطفولة التي تمر بها كل جزائرية فتاة ولو أن بعض الأسر البرجوازية والميسورة أخذت على عاتقها تعليم بناتها بشكل استثنائي لكان مصير الكاتبة كمصير أي فتاة جزائرية، يفرض عليها الحجاب

²³⁶- المرجع نفسه، ص140.

²³⁷- عيده الوزان، الهوية والانتماء، أمين معلوف العابر للثقوم، كتاب دبي للثقافة، دبي، 2012، ص22.

"الحايك" ونواميس التقاليد. حينما يغدو الجسد يحتل زاوية مهمة من منظور المجتمع تشرع الكاتبة في الوعي به منذ طفولتها ليتعمق الوعي الذاتي به في المقارنات بين الأقران سواء مع الأوروبيات أو مع الأهليات إذ تصور نموذج (رفيدة) الخاضعة لمنطق الحايك وهي تتعامل مع عالمها الخارجي أي خارج المدرسة لتجد نفسها أكثر تحررا وهي تقبع تحت سماء المدرسة الكولونيالية بدونه في حين كانت الفتيات الأوروبيات يتذمرن من لباسهن "المئزر المدرسي" كحاجب لجسدهن وحريةهن في حين كانت الفتيات الأهليات يجدن في ذات المئزر حرية من ثقل الحايك كبديل للحجاب والقمع الحرياتي، فبات المئزر يحمل مفهوما مزدوجا فهو بمثابة حرية للأهليات المسلمات للتحرر منه وفي الآن نفسه هو بمثابة ظل ثقيل للآوربيات يودن التخلص منه. "مما يدعي رغبة المستعمر في أن يشعر على الأقل من حيث المظهر الجسماني بأنه ينتمي إلى زمرة الغالب" ²³⁸. فزميلة الدراسة فريدة نموذج آخر للاستلاب الذاتي بفرض حايك الصوف الثقيل والجوارب الصوفية امتثالا لتشدّد الأب الذي هو نموذج للصرامة الأبوية المجتمعية القائمة على المراقبة وشرطه الوحيد لإرسال ابنته للمدرسة هو تمسكها بحايك الصوف والجوارب بالرغم من أنه ضابط في الجيش الفرنسي ويطمح أن يرتقي في عمله ويؤد ضمان مستقبل أفضل لابنته إلا أنه يمثل استعمارا من نوع آخر. ليغدو التعليم سبيلا للتحرر "توالت السنين بعد ذلك من

238-آسيا جبار، بوابة الذكريات، ص272.

أجل الدراسة والمعرفة وكذلك من أجل التقدّم الحرفي الخارج والجسد المكشوف ذات يوم " 239 .

و تشيد الكاتبة في كلّ مرة بدور والدها في تعليمها واكتشافها عوالم أخرى وتحريرها من الحريم إلى حدّ ما بولوجها المدرسة "هكذا كان من الممكن للأب المعلم الذي أخرجته التعليم الفرنسي من الحرج الأسري أن "يعطيني" قبل البلوغ قبل سن الزواج أ لم يكن بعض الآباء يتخلون عن بناتهم لخاطب مجهول أو كما في هذه الحال "لعدو" ؟ اللاواعي الذي يكشف عنه المثل التقليدي كان يأخذ معنى مغاير بالنسبة لي...كنت بكوني مدللة أبي بما أنه قد حفظني من الحبس بدون أي تردد " 240 ما كانت لتكتشف هذه العوالم لولا ولوجها المدرسة الذي تعلمت فيها الشعر الفرنسي واللغة الفرنسية التي كانت وقاء لها من أذية ونظرات الجزائريين من بني جلدتها وهي تخرج سافرة متماهية بلباسها الأوروبي في أزقة وشوارع العاصمة دون "حايك" وفي الوقت الذي تلبس الفرنسية للوقاية من نظرات مجتمعها الذكوري تعجز عن التعبير بلغة الأمّ عن هويتها بكلّ حرية في محاولة لإعادة قراءة التاريخ بالعودة إلى الأصول الأولى والبحث عن أسباب فرض الحريم أو الحجر على النساء الذي تحوّل إلى كبت الصوت النسوي وتحيينه في فضاء خاص ومحدّد سلفا " مثل اللغة الفرنسية كممثل زوجة الأب . فما هي اللغة الأمّ المفقودة التي نبذتني على الرصيف وهربت ؟ اللغة الأمّ التي جُعلت مثالية أو غير محبوبة وسُلمت إلى عارضين

239-المرجع نفسه ،ص275.
240- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص192.

عدل أو سجانين تحت وطأة المحرمات التي أحملها كالميراث أجدني محرومة من أغاني
الحب العربي هل سبب طردي من هذا الخطاب الوجداني الذي جعلني أجد الفرنسية التي
أمارسها منفرة؟²⁴¹ وبالرغم من جمالية اللغة العربية وتنوعها وتنوع ثرائها الفني
والأدبي وحريتها في التعبير عن المشاعر الوجدانية إلا أن تقيدها من قبل المجتمع أفضى
إلى تقليص كلماتها والحدّ من جمالياتها التعبيرية "الشاعر العربي يصف جسد حبيبته ،
الآنديسي يضاعف الكتابات والأدلة لتوضيح الكثير من الوضعيات الغرامية الجنسية ،
الصوفي المسلم في خرقته والزاهد يتشبع بالأوصاف الفاخرة للتعبير عن حاجته الملحة
إلى الله... غزارة هذه اللغة تبدو لي ثراء مشبوها تقريبا وباختصار عزاء لفظيا.. ثراء
مفقود على حافة اضمحلال حديث النشأة كلمات الحب ترتفع في خلاء وجسد إخوتي بدأ
منذ خمسين عاما يبرز شوائب معزولة خارج قرون من الإقامة يتحسس ويعمي نفسه
بالضوء قبل أن يجرؤ على المضي قدما ويقوم الصمت حول الكلمات المكتوبة الأولى
يحتفظ بعض الضحك متناثرا وراء الشكاوي "²⁴² ومع ذلك تعبّر عن هذا النفور والرفض
الجزائري لخروج المرأة سواء للتّعلم أو للتّجول بمفردها تشكل هذه التمثلات رمزية السلطة
الأبوية المركزية التي تقيم حدودا فاصلة وصارمة على جسد المرأة بطريقة أو بأخرى
في هدم الذات ما ينعكس على علاقتها مع ذاتها ومع الآخر في كونه أب يخدم السلطة
الاستعمارية المهيمنة من مناحي عديدة تدركها بوعيها عن طريق الذاكرة الاسترجاعية .

241- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ،ص192.

242- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص193.

كما أنّ الهدم الاستعماري لم يمس الانسان الجزائري واستلاب أرضه فحسب ، بل كرّس الرّجل الهيمنة على المرأة ليغدو معولا مساعد للهدم الكولونيالي ، فسفور المرأة وخروجها دون حايك لم يكن من المسلمات التي تتقبلها الثقافة الجزائرية الاجتماعية في تلك الحقبة مهما كانت الظروف والذرائع . لتغدو ميزة الحكم على الشخص لا تكمن من خلال جوهره وإنّما تكمن من خلال عرقه ولغته الذي يتحقق في المجتمع الجزائري الذي يهاب الأوروبي. ويكفي أن تتحوّل المرأة إلى فاجرة من منظور الثقافة الاجتماعية كونها لا ترندي الحايك وتسير وحدها في الشارع فهي تحتاج إلى قناع كي تطمس هويتها الحقيقة التي فضلت الكاتبة أن تختار اللغة الفرنسية لتخفي وراءها هويتها الأصلية وتطمسها وتخضع للمزاج الاجتماعي الثقافي . فمن كان يحترمها قبل قليل تحوّل إلى عدواني بمجرد ما تعرف على لسانها اللاهج بالعربية وبذلك فانهاك القيمة الثقافية والعرقية للعربية بات مجالا يخضع للاستلاب العرفي . هي بدون حايك يعني هي لا توجد لذاتها فقط بل تتجلى في الخارج بمعنى أنها موجودة علنا وظاهرا يراها غيرها ، وهذه الكثافة التي تتصف وجودها أو كيانها الخارجي الذي تتمتع به أنّما هو دليل على هوية جسدها ككيان مادي مرئي يحاول الآخر طمس معالمه بحجره أو ستره ، "إنّ الجسد الشاذ يتحوّل إلى جسد غريب كثيف في اختلافه ، إنّ استحالة القدرة على التطابق جسديا معه يكمن في أصل كلّ الأضرار التي يمكن أن يتحملها فاعل اجتماعي إنّ الاختلاف يتحوّل إلى وصمة عار تتأكد بصراحة إلى هذا الحدّ أو ذاك " 243 فجسدها من باب صميم وجودها

243-كريس شلنج ، الجسد والنظرية الاجتماعية ، ترجمة : منى البحر ، نجيب الحصادي ، ط2، دار العين للنشر ، مصر ، 2009 ، ص135.

"فالمعيار الجسدي ليس غريبا بطبعه على إشكالية الهوية الذاتية لما كان الانتماء الجسدي إلى الذاتي عينها يشكل الشهادة القوي لصالح عدم اختزال الهوية الذاتية إلى الهوية العينية " 244. وتتجلى الهوية في كونها مجموع ما يتم إسقاطه على أجسادنا من التصورات . " تتدثر أمي بحايك ناصع ذي أهداب من حرير وصوف في مقدوري أن أسمع حفيف القماش وطيّاته الرشيقة حول أوراك وأكتاف ... يدي تمسك بطرف الحايك قريبا جدا من جسد السيدة الشابة المقنعة ترى هل سأوفق في الخارج في اقتيادها حينما تاخذ في التقدّم " 245.

فالرمز هو المادة الأوليّة للتّحالف الاجتماعي وما يعطي معنى وقيمة للتّبادل من منطلق أنّ الثقافة على حدّ تعبير ليفي شتراوس²⁴⁶ هي مجموعة من النظم الرمزية ومزيج من الصلابة وعدم الثبات يمثّل بنية الهوية الشخصية والاجتماعية ولأنّ - أيضا - " المهم والأساسي هو الفكرة القائلة بأنّ الهوية تقوم على حادثة إضافية بالنسبة إلى الاستمرارية المادية الجسدية أو النفسية " 247. فالتبدّل الذي طرأ على المجتمع الجزائري في لباسه ونمط عيشه و سلوكياته خارج المنزل و لكانات النطق وغيرها أنّما يدلّ على تطوّر في بعض مضامين الهوية الكلية سواء كان ذلك عن طريق القناعة أو عن طريق التقليد لأجل القبول من المجتمع الوافد والصراع الوجودي الذي ترتب من تضارب نظامين متناقضين يشكلان في مجملهما مصدرا الهوية " فجأة أدركت مدى تطوّره وهو يقبل أن أختلف على قسم

Paul

²⁴⁴-Ricoeur ; Soi même comme un autre , édition du seuil, Paris,1999 ;p154-155.

²⁴⁵-أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، المرجع السابق، ص12.

²⁴⁶- ليفي شتراوس Claude Lévi Strauss (1908-2009) عالم اجتماع وأثنربولوجي فرنسي يعدّ من أهمّ البنويين المعاصرين ، اهتم بالأشكال البدائية للشعوب في أمريكا اللاتينية

²⁴⁷ - Paul Ricoeur ,Ibid,p158.

مختلط حيث يتجاوز الفتيان والفتيات لتحضير نفس المسابقات ، هي إذن ثورة صغيرة حدثت في صلب أسرتي التي تنتمي إلى البرجوازية التقليدية لشرشال 1953 " 248.

ظلّ الموروث الثقافي مسيطرا في احتكار السلوكيات التي ترجمتها تصرفات الأب داخل بيته مع أولاده بالرغم من حصوله على نصيب من التّعليم الفرنسي والتوجس من انصهار ابنه في المجتمع الغربي لذا ظلّ يلاحقها بسلطته في كل مكان وأضحى كالظلّ يعكس صورة للمجتمع الذكوري الجزائري في منح حرية التعليم للفتاة وفق شروطه هو "إنّ طفولتي متحركة ولكن تحت المراقبة ، طفولة أرهاقتها مسؤولية غامضة تتجاوزني " 249.

وما هذا "الهو" إلا انعكاس لمجتمع اختزل كلّ ثقافته وأعرافه ومعتقداته في سلوكيات مماثلة لدى الجميع تقل حدة من شخص لآخر، بحسب درجة اندماجه الفكري في المجتمع الغربي. بالرغم من تلقينهم تكويننا معرفيا فرنسا خارج عن نطاق هويتهم الثقافية . إذ تشكل لديهم ازدواجية في الشخصية تتأرجح بين شخصية معنية بالمخزون الثقافي باعتباره هوية انتماء وشخصية معنية بالنظام المعرفي باعتباره هوية تجسّد والتي عكستها صورة الأب في رواية "بوابة الذكريات" وصورة الكثير من الشخصيات في رواية " نساء الجزائر في شفتهن " ، حيث تدرك آسيا جبار مدى تأثير النظام المعرفي في تشكيل الهوية وقراءة الثقافة . أمّا النظام الثقافي الموروث فيتجسد أثره في عناصر الثبات التي يطبعها على الهوية . وفي عناصر التجدّد التي يسمح بها من حيث قابليتها للتمظهر وفق متطلبات الراهن

248- آسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص389.

249- آسيا جبار ، المرجع نفسه، ص13.

والعصر ، ووفق خيارات تلبس الشخصية لهذه المنظومة التي تمثل مؤسسة اجتماعية يتمثلها كل فرد بطريقته . بدأ من بروز ساقى الكاتبة وهي تركب الدراجة وتحول والدها إلى شخصية مفترسة تأمر وتنهاى عن بروز ساقى الفتاة وكأنه خدش للعفة والمقدس في صورة تمثل الجسد الأنثوي منذ الوعي الطفولي بالذات .-"كلا كلا لا أريد كررها عاليا لأمي التي هرعت صامتة هي الأخرى ، لا أريد أن تظهر ابنتي ساقيا وهي تركب الدراجة ... هل أبي لا يزال هو أبي؟ ربما أصبح فجأة شخصا آخر لم أحتفظ من جملته النابضة يتردد صدها بيننا إلا بهذا اللفظ العربي ساقيا ماذا يعني هذا يا ترى؟ خيل لي أنّ أبي أجبر على شيء غامض فجأة ... بيانّ شخصا آخر مجهولا قد دلف وتقمص أبي ..كائن مزود بصوت جديد "250.

يشير فرانز فانون في كتابه "سوسيولوجية ثورة " في غضون حديثه عن تحول الأسرة الجزائرية في الفترة الكولونيالية إلى أسباب توجس الجزائري من أي تحول من شأنه أن يمس بقيم الأسرة كمنع أي علاقة ودية بين شاب وشابة من شأنها أن تحطم المحظور وتنسف الإرث التقليدي المحافظ والذي بالرغم من تفتح الأب على العالم الأوروبي إلا أن تمسكه بتطبيق صرامة التقاليد والحفاظ عليها كان جليا فهاهي تسرد قصة حب وقعت بينها وبين شاب غريب لمحتة في المدرسة أثناء حفلة تسليم الجوائز في نهاية السنة الدراسية حيث أرسل لها رسالة ببراءة وقعت بيد الأب فلم تتمكن حتى من قراءتها بل

صدمت بسلوك عنيف من قبل والدها لتتهنز الصورة المثالية التي رسمتها عنه منذ طفولتها
"استحوذ الغضب على الوالد فمزق الرسالة أمام عيناى لم يعطني إياها لأقرأها بل رماها
في سلة المهملات غرقت في الأشهر والسنوات التالية في قصة حب أو بالأحرى في
حظر الحب اشتدت الحبكة بفعل الرقابة الأبوية في طعم التربية العاطفية والوجدانية كانت
المراسلات السرية تتم باللغة الفرنسية هكذا باتت هذه اللغة التي أعطاني إياها الأب وسيطة
لي وأصبح تعلمي مذ ذاك بمثابة علامة مزدوجة متناقضة قمت بتفجير الفضاء بداخلي
فضاء هائج بصرخات بلا صوت مجمدة طويلا في عصور ما قبل تاريخ الحب وما إن
أنيرت الكلمات تلك التي اكتشفها الجسد المكشوف قطعت حبال الإرسال " 251 فأني محاولة
لإخراج المرأة من حيز ثقافة المجتمع بانتهاج سلوكيات أوروبية هي ضرب من المستحيل
والطعن في شيء مقدس إذ يقول فرانز فانون في هذا الصدد مشيرا إلى التمسك بعدم
خرق قانون حبس النساء في المجتمع الجزائري : " الجزائري في كثير من الأحيان كان
يتعرض للحظات محرجة وعصيبة إذا تعلّق الأمر بجلب زوجته تحت طلب رئيسه في
احتفاليات رسمية ا كان يحضرها في الغالب بمفرده رغبة منه في استرضاء رئيسه لأن
صطحاب زوجته هو بمثابة التخلي عن قيم المقاومة من جهة وهو عرض زوجته للبغياء
من وجهة نظره الفردية " 252 ومن هنا يبرز "الحايك" كرمزية حماية للمرأة من وجهة

251- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص7.

252 -Frantz Fanon,Sociologie d'une Révolution (L'an V de la révolution algérienne) , Edition
Maspero,Paris,1972,p24.

نظر اجتماعية ثقافية كما يعدّ من جانب آخر رمزا لم صادرة فضاء طبيعي لتحديد أي منظور للجسد بوصفه حالة تملك لها خصوصيتها بكونها تنتمي إلى وعي الذات .

يسعى الوعي الجمعي سلبه من خلال نبذه وطمسه " يعكس الحايك بشكل واضح المجتمع المستعمر الجزائري المهيمن عليه تبدو أي فتاة صغيرة غير محجبة لا تشكل عائقا وبكن بمجرد بلوغها تختفي من أعين الناس في الخارج فلا تخرج إلا مقنعة برداء أبيض لتغدو المرأة الجزائرية في نظر الملاحظ المهيمن سوى أنثى تختفي وراء رداء الحايك وجب استمالتها لتركه إخضاعا للرجل الجزائري " 253 . ومن جهة أخرى شكّل الحايك نموذجا لطمس الذات الأنثوية وتفسخها في وسط ثقافي كولونيالي لا يعاني البتة من إشكالية وعقدة الجسد مثلما هو الشأن لدى المجتمع العربي المسلم " يتعيّن اعتبار الحجاب لباسا يهدف أساسا إلى الحيلولة دون ظهور المرأة للعموم والسماح لها في الوقت نفسه بالنظر إلى الآخرين ، لهذا تعتبر مجرد مشاهدة امرأة بدون حجاب شكلا من الامتلاك بل الاستمتاع الكامل بالحس المشترك ممثلا في بدائل رمزية كما هو الحال في فعل النظر " 254 . في حين تمتلك الأوربيات القدرة على الظهور والسفور لدرجة التجرؤ على البوح بالغراميات والقبل والهمس وهي من المفارقات التي كانت تعيشها الكاتبة داخل فضاء المدرسة الداخلية رفقة الأقران . الفضاء الذي أتاح لها تداخلا على مستوى القيم الثقافية المتصلة بالذات الصغرى والوعي الفردي الأنثوي الذي بدأ يتشكل في مقابل الأخريات . بين الفتاة

²⁵³ Op.cit ,p 20.

²⁵⁴-مالك شبل ، الجنس والحريم روح السراري ، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير،ترجمة : عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010 ، ص127.

الأهلية التي تعيش ضرباً من الانفصام بين ذاتها المقهورة المسلوقة وبين رغبتها في الانعتاق والتحرر من هيمنة المجتمع الذكوري " بمجرد أن يتزوج الرجل يحوّل إلى طفل عاطفي تابع خاضع ، وإمّا إلى طاغية مستبد مفرط الحساسية دائم التفكير في مكانته الاجتماعية المميزة كذكر ، وغالبا ما يسيطر عليه التحوّل الثاني ليبدو بطلا أسطوريا يحتوي زوجته التي سرعان ما تبدأ هي الأخرى في تأدية دور الأمّ السحري " 255. إنّ فرض ارتداء "الحايك" (الحجاب) يشكل مساحة معتبرة في الخطاب لارتباطه الوثيق بحرية المرأة وهيمنة الرجل البطريركية بوصفه- أيضا - علامة على المستعمر الذي يعاني من عقد نقص أمام التحرر الأوروبي . " إنّ الحجاب لباس مؤسس بغية تحقيق هدف واضح هو التمييز بين الجنسين ، سواء الوجهة السوسولوجية والاجتماعية أو من الوجهة المجالية ، وبمقتضى ذلك فإنّه يعدّ مجالاً دلالاً إنّهُ "مجال الداخل" إنّ الحجاب يعبر عن المجال المبهم فيما هو اجتماعي إنّهُ يضطلع بتلك المفارقة التي يتأسس عليها هو نفسه ، ذلك أنّ المرأة المتحجبة حتّى ولو كانت بالخارج فإنّها تبقى في الداخل " 256 .

لقد قادت هذه الاستراتيجية الجماعية الرجل الجزائري إلى تقليص الشعور بالاغتراب عن الوافد الحديث وإلى الحدّ من أثر الاحتلال وقصر أثره على الظاهر دونما التمكن للولوج إلى عمق الداخل لإحداث تغييرات رئيسة داخل نواة البنية الاجتماعية وأفضى الأمر باضطلاع المرأة إلى دور تاريخي غير متوقع وتحميلها عبء التقدّم

255- عبد الوهاب بوحديبة ، الاسلام والجنس، تر: هالة العوري، ط2، دار رياض الريس، لبنان، 2001، ص312.
256- ملك شبل ، الجنس والحريم روح السراري ، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ص122.

والتحضّر من مفهوم الاستعمار للحفاظ على تقاليد الجماعة وهويتها . في حين لم يجد الرّجل عناء في التّطلع والتوافق مع النظام الجديد بالقدر الذي يرغب فيه فبمجرد عوته إلى البيت يعود أدراجه للانغماس في الماضي الذي شكّل له بالأمس بداية مذهلة في الانطلاق والتقرّب من الوافد الأجنبي . وفي ضوء هذه الظروف الجديدة والمتعثرة يبرز دور المرأة التناسلي أكثر من ذي قبل نتيجة هيمنة قيم العائلة والجنس ما ساعد تحرّر الرّجل من الهيمنة الاستعمارية بزيادة التناسل لخلق عدد معتبر من الرّجال والشباب نتيجة الزيادة السكانية المعتبرة يضاهاون في مواجهات ثورية ضدّ المستعمر . فتكون الأنوثة والفصل بين الجنسين سلاح لا يباري في فاعليته في كسر الذلّ والهوان بأسلوب غير متوقع . تجد المرأة منتجة مرة أخرى أسلوب دفاعي للحفاظ على الهوية فهي ملاذ للحفاظ على الهوية الجماعية استطاع المجتمع من خلالها المحافظة على كل ما هو قدسي وكلّ ما هو جنسي بالمفهوم الروحي للكلمة لتأكيد استمرارية الحفاظ على البنية الاجتماعية من الانصهار . تندّد آسيا جبار بالسلطة الأبويّة والمجتمع الذكوري المهيمن الخانق لصوت المرأة وروحها.

والجدول الآتي يبيّن توارد صورة الرّجل الذي جسده في صورة الأب الذي هو انعكاس لصورة المجتمع الذكوري وامتداد لصوت الآخر المحتل في الخارج في ثنائية الأنا المهمش في مقابل (الآخر) المركز يبيّنه الجدول الآتي :

الجدول رقم (1): يبيّن توارد الحضور والغياب للرّجل في رواية "بوابة الذكريات" لآسيا جبار

| صورة الرجل | توارد الحضور والغياب | تمثل الصورة في النص |
|--|--|--|
| الأب | حضور قويّ في الطفولة ، احتل مساحة كبيرة في السرد وهي الصورة الحقيقية في الواقع . لتتلاشى الصورة تدريجيا بعد دخولها الجامعة | مهيمن/ مسيطر ومراقب محافظ — صورة المثالية لرجل متعلّم مثقف متحضر متأثر بالأوروبي في لغته متقن للفرنسية بشكل ممتاز (صورة الرقيب في الحضور والغياب) |
| الأمّ | حضور وارد بشكل متقطع تبرزه الذاكرة الاسترجاعية ليغيب نهائيا فور دخول الفتاة المدرسة الداخلية | استمرار لحضور الأب تارة في التذكير بقواعد المجتمع (استلاب) وحضور للثقافة الأندلسية والعربية الأم انعكاس للموروث الاجتماعي من تقاليد . وهي صوت الهوية الأصول ، الجذور الثقافية ، هي الذاكرة ونواة الهوية الجزائرية |
| الخال/الأعمام وأبنائهم وباقي أفراد العائلة | حضور عابر في شرشال قبل الانتقال للعاصمة من خلال الزيارات العائلية أي حضور في القرية فقط دون المدينة . | صورة لسلطة أبوية غائبة تفرضها قيم المجتمع من خلال طقوس الحمام والأعراس والزيارات مع أنّ تأثيرها هامشي...مع غياب هذه الطقوس في المدينة إلى حدّ ما .(التميّع). |

| | | |
|--------|--|--|
| الجدّة | غائبة ولكن ذكراها حاضرة كإرث ثقافي | امتداد لسلطة أبوية مستغرقة في الزمن بفعل ثقافة المجتمع |
| الحبيب | حضور قويّ، احتل مساحة كبيرة داخل النص منذ ولوج الفتاة المدرسة الداخلية | امتداد لصورة أبوية غائبة تحاول من خلالها الكاتبة إرواء العطش العاطفي المفقود / فرض الذات الأنثوية مطالبة بحقها في الحب |

يبدو من خلال الجدول حضور الأب كمنوذج لصورة المجتمع الذكوري التي ترمز له بالأب وقوة البطرياركية المهيمنة والمراقبة لكلّ سلوكيات المرأة داخل المجتمع وحرمانها من حريتها وتستمر تلك الرقابة من خلال استمرارها واستغراقها في الحاضر . تظهر للعلن في شكل صوت داخلي محذّر ومنبه كلّما سعت المرأة إلى تجاوز الخطوط المسطرة لحريتها ، صوت داخلي يذكرها بالأب كحامل لقيم المجتمع الجزائري. هذا الأب الذي منحها تعلّم الفرنسية وبواسطتها كسرت الصمت وتجاوزت المحظور . " في المجتمعات التقليدية اعتبرت الهويات بشكل تلقائي من خلال الممارسات الطقوسية التي تربط الناس بأجسادهم بإعادة إنتاج الأوضاع الإجتماعية الراسخة منذ زمن طويل غير أنّ الحداثة العالية جعلت الهوية الشخصية عمدية لم تعد الذات لبا متجانسا مستقرا يمكن في داخل الفرد عوضا عن ذلك تشكّل الهويات انعكاسيا من خلال طرح الأسئلة

وإعادة التنظيم المستمر للسردجيات الذاتية الذي تحمل في جوهرها اهتماما بالجسد "

257

كما تبدو النصوص ذاتها قد عالجت مسألة اللّغة وتجلياتها من خلال المتن السردى الذي لا يخلو من رصد لقيّم المجتمع وتجلياته ومن ثمة التعبير عن رؤية العالم وبالأخصّ تلك الرؤية التي تتكوّن في رحم المجتمع أو داخل طبقة معينة في تفاعلها مع العالم الموضوعي وصراعها مع غيرها .حيث تمزج الكاتبة بين الذات والموضوع معبرّة عن انفعالاتها وانشغالاتها ورؤيتها الخاصة لهذا العالم وكذا الواقع الإنساني بعيون أنثوية محضّة مستبعدة في ذلك كل لغة من شأنها أن تعود مرجعيتها لكيان الفحولة في عملية إبداعية في حقيقتها تكون أقرب إلى " الحوار المتبادل بين الأوضاع الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع والتّكوين النفسي و الوجداني للفرد المبدع " .²⁵⁸ وهذا ما يؤكده إدوارد سعيد : " أنّ كلّ نص أدبي يرتبط بشكل من الأشكال بظروفه وبالوقائع التجريبية التي أنتجته " ²⁵⁹. ما يؤدي إلى بروز شخصية المبدعة المبنوثة بين السّطور من خلال فعل الكتابة حيث " التراكم المعرفي والإنساني الذي يجمع بين الكاتب مع عالمه اقتحاما وصداما أو مهادنة وربما اعتكافا...ثمّ يخلقون عوالم موازية لهذا الأثر النفسي تعكس موقفهم من هذا العالم " ²⁶⁰.

²⁵⁷- كريس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ، ترجمة : منى البحر ، نجيب الحصادي، ط2، دار العين للنشر ، مصر ، 2009 ، ص237.

²⁵⁸-حسين قصي،السوسيولوجيا والأدب ، ط1،المؤسسة الجامعية للدراسات العربية والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1993 ، ص82.

²⁵⁹-المرجع نفسه ، ص 135.

²⁶⁰-عبد المجيد إبراهيم وآخرون ، أفق التحولات في الرواية العربية ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، دار الفنون، الأردن،

2003،ص115.

وقد آثرنا أن نربط بين الإبداع الأدبي وعلاقته بالعالم الخارجي و بين العلوم الإنسانية لما يتوجب من علاقات حميمية تربط بعضهما ببعض في تناغم وتناسق لا يقبل الانفصال مؤكدين عمق العلاقة بين الكتابة والحياة وما يكتنفها من حقائق فلسفية ورؤى في علاقة تكاملية ، انطلاقا من مسلمة أنّ الإبداع الأدبي هو فعل ثقافي واجتماعي وفكري تحكمه التحوّلات والتّغيرات الطارئة في القيم والمضامين . ويؤيد البحث ما ذهب إليه الكتاني في أنّ " سائر العلوم الإنسانية والآداب كلها تنطلق من الإنسان وتعود إليه ، أي تنطلق من ظواهر الحياة النفسيّة والاجتماعيّة والعقليّة " 261. توصلنا إلى فكرة مفادها أنّ مسألة الهوية عكست صورة المرأة الجزائرية في الحقبة الكولونيالية وفق ثنائية (المركز والهامش / الأنا والآخر و تكون قد خاضت الكاتبة فيها وفق منحنيين اثنين هما :هوية الإنسان العربي

يعدّ منحى البحث في هوية الإنسان العربي في ظلّ الصورة النمطية التي سوّقت لها الاحتلال بمعية المستشرق الأوروبي من منطلق التفوّق الحضاري الغربي على الحضارة الشرقية ، الحجر الأساس في الهوية الثقافية . تناولها الخطاب النسوي في الفترة الكولونيالية مثله مثل الخطاب الإبداعي بقيادة زمرة من رجال الإصلاح والنّخب المثقفة. وجاء كرّد فعل على الجانب "الأخر" المهيمن من محور التفوّق والسبقية والغالبية المعرفية والحضارية التي أنتجت الثورة العلمية والثورة الصناعية في عصور التنوير في أوروبا والحركة الاستعمارية على حدّ سواء . وجاء الاحتلال الفرنسي وما تبعه من عمليات تنصير وفرنسة كفعل

261-الكتاني محمد ، مطارحات منهجية حول الأدب والنقد،دون طبعة،دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب،2009، ص127.

لموس للهيئة الثقافية لمحو معالم الانتماء الحضاري العربي والاسلامي للجزائر بكل أبعاده الروحية والثقافية . وسنتاول من خلال بعض النماذج الواردة في المدونة للكشف عن تلك المناحي الهويةية التي خاض فيها الخطاب النسوي في الفترة الكولونيالية كنوع من المقاومة للحفاظ على الذات الجزائرية بكل خصوصياتها التراثية والاجتماعية والدينية والفلكلورية من مقومين اثنين : مقوم الهوية الثقافية الدينية العربية الاسلامية ومقوم الهوية الثقافية الاجتماعية .- " كنت بنتا رزينة والحق يقال أنّ أمي كان تغذي أوهاما موسيقية بشأني لأجل متعتها الخاصة ، ومن اقتصار أوقات فراغها على الاستماع لبرامج إذاعة الجزائر باللغة العربية التي نبت حصصها من الفلكلور هل كانت أمي تحنّ إلى حياتها بشرشال ؟ في منزل أمها ؟ " 262

خاضت آسيا جبار في منحى ثان يتجلى في الهوية الفنية والخصوصية في ظلّ الذاتية التي تفرّدت بها الكاتبة في كونها مبدعة متحركة في أدواتها اللغوية والفنية . مثلت من خلالها ثقافة مجتمع عربي مسلم يرضخ تحت الاستعمار، مصوّرة شتى أنواع المقاومة الثقافية من خلال رصد نماذج وصور للمجتمع والمرأة في فضاءات متعدّدة ، ومتنوّعة . تعكس صورة حقيقية للمرأة الجزائرية وبالتالي للمجتمع الجزائري وتمثلاته المختلفة .

والمتابع للكتابة النسائية الجزائرية وبخاصة لآسيا جبار يلمح تجليات هذه

المناحي في الكتابات التي كتبت بالفرنسية إبان فترة الاستعمار حيث المقاومة الثقافية

والصراع بين التمسك بالتراث الثقافي الديني والموروث الاجتماعي من قيم وتقاليد وعادات ومجالس المقاهي لدى الرجال وجلسات الحمام والأعراس والبيوت وحديث النسوة الخاص... وبين ارتداد الفضاءات الأوروبية كالمدرسة بخاصة التي تعدّ الفضاء الأول الذي يلتقي فيه الجزائري بالفرنسي ويحتك به والسينما والأسواق وأماكن العمل

وبالرغم من تنوع الفضاءات إلا أنّها تبقى فضاءات متعدّدة ببصمات خاصة حيث اللقاء والتلاحق اللغوي والثقافي ، يتمّ التعرف فيها بتوجس وخيفة على الثقافة الفرنسية كفضاء المدرسة والسينما والمسرح والحفلات الراقصة والأعياد المسيحية واللباس الأوروبي في المناطق الحضرية والحقول في المناطق الريفية ... وغيرها من أشكال التحوّل الاجتماعي التي رصدتها في روايتها من خلال نقل الصور المتعدّدة للمجتمع الجزائري وهو يخطو بخطوات بطيئة نحو التقليد الأوروبي وتدرجيا لدى سكان الحواضر والمدن الشمالية بينما يبقى يواجه الصراع والقلق والالتزام بناموس مجتمعه داخل فضاء البيت وفي القرى وغيرها من الأماكن العامة التي يرتادها الجزائري المسلم العربي ، حيث يستوجب عليه احترام أعراف المجتمع وتقاليدّه . وأنّ صورة المجتمع تتشكل وفق صور هي في الحقيقة إعادة إنتاج لثقافة راسخة في صور ذهنية تعكسها دوال لغوية ورموز متداولة وفق لقيم المجتمع يعبر عنها من خلال السلوك الاجتماعي واللغوي في إطار الهوية الثقافية واللغوية

جسّدت الكاتبة الهوية الثقافيّة الفنيّة و الاجتماعيّة بشكل كبير يعكس قيّم المجتمع ومعتقداته التي اجتهدت الكاتبة في تثبيتها بكلّ خصائصها الدقيقة حفاظا على الموروث الثقافي كإرث متجذر بالأصول الجزائرية تتصارع وتتجادب في الحفاظ عليه أو بالأحرى توثيقه كنموذج يعكس صورة مصغرة للمجتمع الجزائري المقاوم لكلّ أشكال الذوبان في الثقافة الوافدة المهيمنة وذلك من خلال المراحل التي شهدتها وهو يصارع المسخ الفرنسي بشتى أنواع التصدي الممكنة في الإثبات والحفاظ على الفلكلور والأعياد والمناسبات الاجتماعيّة المتنوعة وجلسات المقاهي والحمامات وزيارات الأقارب و الأعراس ...، كسمة بارزة للتمسك بالأصول الجزائرية أثناء مرحلة تاريخية مهمّة من تاريخ المجتمع الجزائري في تحوّل تدريجي لتقبّل الآخر وليس كلّ وافد من الآخر أثناء احتكاكه بالمستعمر. والتي ترسخت في بنيات فكرية تعمل على تفسير الظواهر الاجتماعيّة والثقافية والسياسية الموجودة في المحيط الذي يعيش فيه الفرد، وهي بمثابة استحضار لقيّم من الذاكرة العامة للمجتمع يستوعب فيها الذهن المعطيات الواقعية التي تعمل على إنشاء علاقة بين الفرد والقيّم والأفكار التي يتمثلها. وهاهي آسيا جبار تجد حرجا في جلوسها بلباسها الأوروبي وسط أفراد عائلتها وبنات عماتها وهي تتهرب من نظرتهم المريبة " أثناء الحفلات العائلية المعتادة كنت أعاني من الجلوس بلباسي الغربي : لم يكن الموقف يعني الاختلاط مع النساء الأخريات لمشاركتهن حرارتهم كنت على الأكثر أجلس القرفصاء وبشكل غير مريح" ²⁶³ وتبرز الكاتبة أنّ أغلب الرموز اللغوية المعبر بها عن تلك الثقافة الاجتماعيّة

263- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص119.

حتى ولو كان بلغة المحتل أي الفرنسية إلا أن ثقافة الجزائري ظلت حاضرة تصارع الذوبان في ثقافة الآخر .. وهي تصف حفلة فنية لا يحضرها النساء أمام جوق موسيقي أندلسي بقدر ما هي مخصصة للرجال فقط ، أين تحجب النساء عن مشاركة الرجال في الحفلات " أثناء الحفلات الليلية على الشرفات أو منها ونحن محشورات في شكل قوم غير مرئي نشاهد الأوركسترا الأندلسية وقائدها الموقر . هذا الأخير يتربع وسط الرجال لابسين أحسن ما لديهم من زينة ويعرفون أنهم مراقبون من نساء غارقات في الظلام يصبغن اللقاء بوتيرة صيحاتهم الملتوية تنطلق على شكل حزمات . هذه الصرخة من التمزق الموروثة عن الأسلاف والتي يهزها المزممار لم تكن تخرج من عمق حنجرتي إلا في تناغم يسير كنت أفضل أن أستمع إلى صرخة أمي الطويلة شبه هديل وشبه صياح تنصهر بداية في الجحوقة الغزيرة ثم تنتهي في لحن انتصاري ... وينفصل جسми الشاب غير محسوس يشارك في رقص التشنجات الجماعية ولكن ابتداء من اليوم التالي ينطلق هذا الجسد الذي لم يتسلح بعد لمواجهة كلمات الآخرين " ²⁶⁴ بالرغم من وصف حفلة ساهرة إلا صراخ جسدها أو مشاركتها لتموجات الأجسام الأخرى في رقص إيقاعي لن يسلم من الانتقاد بعد انتهاء الحفلة وكأن الصوت النسوي هو بمثابة قاض يحكم بلسان الآخر أو بالأحرى بمعيار القيم والتقاليد الواجب الالتزام بها . وحتى وإن أبدى أغلب مثقفي ذلك الزمن من الجزائريين والمتعلمين تأثرهم بفرنسا وثقافتها من خلال تعلمهم في مدارسها إلا أن داخل كل واحد منهم كان يقبع شخص يصارع لأجل بقاء هويته الجزائرية ذات الأصول العربية الإسلامية أو بالأحرى

264- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص119.

الصوت الداخلي الحامل للموروث الاجتماعي والثقافي من خلال سلوكيات الاحتفالات الفلكلورية والدينية وإحياء المناسبات العائلية ونمطية العيش من ملابس ومأكل ومشرب وغيره.

المبحث الثالث : الهوية الثقافية في الفترة ما بعد الكولونيلية

بعد تحقق الاستقلال تغيرت الأسئلة وتغيّرت معها المواقع فأضحت الكتابة ترصد لهوية جديدة تتناسب والظروف التاريخية ليعود سؤال الذات من جديد " ودخلت الرواية العربية في مرحلة جديدة كان همّها الأساسي البحث عن هوية سردية تميّزها وتحرّرها من الارتباط التاريخي بالرواية الأوروبية ، لكنّها أيضا مرحلة مليئة بالهزّات العنيفة التي أدخلت الوعي العربي في أزمة بنوية عميقة لكن هذه المرّة في مواجهة واقع متشرذم

"265 . وارتبط مفهوم الهوية -أيضا - بمفهوم الدولة العربية الحديثة والنكسات العربية والصراعات التي دخلها العرب مع دولة الاحتلال الصهيوني وعلاقة العرب بالآخر في صراع حضاري بين الشرق والغرب

وتختصر التجربة الاستعمارية في اللعب على مستوى الهوية التي تكونها كل من اللغة والمكان والذات فالفضاءات التي تميز حيز وجودها وطريقة انشغالها ربما نجد عن رونسون دوجلاس في حديثه عن نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية شارحا للأدوار التي تميّز هذه التجارب الثقافية جميعا تولد من تقاطع وتشابك اللغة والمكان والذات وزانّ التجربة الكولونيالية تولد " ضروب شتى من بذر الاضطراب في تلك تقاطعات اللغة والذات ...من المهم في سياق كولونيالي وما بعد كولونيالي أن تهتم بالمكان أيضا ذلك أنّ الكولونيالية تشتمل على الانتقال من مكان إلى آخر وعلى أشكال من "الانخلاع" يمكن أن تكون مادية أو ثقافية"266 . فعبرت الرواية عن هزيمة الانسان العربي وعكست مشاعر الاحتقان والانكسار مصوّرة واقعا عربيا مزريا . فأعادت طرح سؤال الذات من جديد بشكل يحمل الكثير من السلبية والدونية والاحتقار ، من خلال شخصيات ضائعة متبرمة من الوجود ككل . زاد في تنامي الشعور بالغربة و تفاقم الاحساس بالهروب من الواقع بحثا عن حياة جديدة . فهذا الشعور المتنامي ازداد تصاعدا بتشكّيك الانسان العربي بهويته كذات وبين تصوّر الدولة له ، فالحكومات العربيّة احتلت مواقع بعد الاستعمار لتكريس

265-بشير ربوح،السؤال عن الهوية ، في التأسيس والنقد والمستقبل ، منشورات الضفاف ،بيروت ، لبنان ، 2016 ، ص287.
266-دوجلاس روبنسون ، الترجمة والامبراطورية (نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية) ، ط1،ترجمة: ثائر ديب ،المجلس الأعلى للثقافة
،مصر ، ص41

الديكتاتورية أدّى الأمر إلى استفادة الشعوب على واقع أكثر ازدياداً وكأنّ نضاله لنيل الحرية والاستقلال لم يكن سوى نضالاً لاحتلال آخر من طرف عصابة تمجد الأنا وتحفظ وجودها بالقوة. فترسّمت الصورة قائمة وضبابية لدى المثقف العربي يعمّقها الشعور بالتهميش وكبح للحريات والاضطهاد لكلّ من يعارض السّلطة القائمة ، وهو الشّعور نفسه الذي عانت منه الكاتبة المرأة هي الأخرى " إنّ العلاقة بين الأنا والهوية هي بالنسبة للمرأة ضرورة ملحة ، فكاتباتها في الغالب سيرة ذاتية تجسد النسائي وهذا ما يفسره كثرة الأنا في الكتابات النسائية كردة فعل على التشكيك الدائم الذي كان يحيط بوجودها " 267 .

وتستند الكتابة إلى آليات المقاومة عبر استحضار المكونات السردية والتاريخية والتراثية التي تعدّ أداة للاختلاف أو نفي للخطاب الاستعماري بصيغتها الاستشراقية تجد من خلالها الكتابة النسائية تلك الفضاءات الفسيحة التي تحب المرأة العودة إليها للاختلاء بنفسها واستجماع أفكارها . ومن هنا يبدو لها أنها عثرت على ذاتها من خلال استرجاع الذكريات إنّها تنقل تجربتها من المعاش إلى المحكي وفق خطة سردية استرجاعية تعيد الماضي حضوره النصّي بعد افتقاده للحضور الفعلي المتحقّق " مع أنّ ذاتية المرأة ما بعد الكولونيالية محدّدة تماماً بواسطة كل من القوى الاستعمارية والمناهضة للاستعمار وأن الحدود الخاصة بالأنوثة ومضمونها على المستوى الرمزي كثيراً ما تجدها هي الموقع الذي يشهد التعبير عن المسائل المتعلقة بالهوية الوطنية " 268. والبحث عن هذه الهوية

267-نعيمة هدي المدغري ، النقد النسوي (حوار المساواة في الفكر والأدب) ط1، منشورات فكر دراسات وأبحاث ، الرباط ، المغرب، 2009،

ص 111.

268-سارة ميلز، النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية، ترجمة : هالة كمال ، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة ، مصر ، ص163.

الوطنية ما بعد الاستعمار من خلال تقديم الأمة في صورة الأم " المرأة " التي تتنوع من سياق لأخر ، حيث يتم تقديم صورة المرأة التي تجسد المفهوم ما بعد الكولونيالي في صورة الآخر المتمسم بروح الرعاية والعناية وكذلك المعاناة في أحيان كثيرة وذلك في محاولتها حماية أطفالها في سبيل النضال السياسي وتؤكد سيفاك على أنّ الذات التابعة كثيرا ما تتخرط في العصيان مناهضة للسلطات الاستعمارية " ولكن لا يمنها خراج إطار المحددات الاستعمارية وبالتالي لا تكون شكلا خالصا للوعي " ²⁶⁹ وعند تناول الذات الأنثى تشير جايتري سيفاك " غلى أنه باعتبارها موضوعا للتأريخ الكولونيالي وذاتا في العصيان نجد أن البناء الإيديولوجي للجندر يبقى الرجل متمتعا بالسيادة وفي سياق الانتاج الكولونيالي إذا كان التابع بلا تاريخ وغير قادر على الحديث فإنّ المرأة التابعة تجد الناقدة النسوية الغربية نفسها مضطرة إلى نسيان ما تعلمته عن امتيازات الأنوثة بمعن أنه يجب عليها التفكير في تاريخ موقعها في علاقاتها بالذات التابعة " ²⁷⁰

²⁶⁹- المرجع نفسه ، ص169.
²⁷⁰- سارة ميلز ، المرجع السابق، ص169.

المطلب الأول : ثنائية المركز والهامش في مجابهة السلطة الأبوية (الأنا والآخر) .

يبدو الصراع الأبوي الذي تحوّل من صراع للتخلص من الهيمنة الاستعمارية في شكلها الخارجي ومجابهة الثقافة الأمبريالية المسيطرة إلى صراع آخر يعكس استعماراً داخلياً من نوع آخر عكسه الخطاب النسوي بعد الاستقلال في محاولات الظفر بالحرية التامة للذات الإنسانية الأنثوية فبعد تحرير الأرض تبنت الشعوب تحرير الإنسان واتخذت المرأة من قضية تحرير الإنسان قضيتها هي الأخرى مطالبة بحريتها ساعية لتغيير عقلية المجتمع نحو الاعتراف بحريتها وعقلها وذاتها. فتحوّل الصراع من الأنا والآخر المحتل

إلى الأنا المُهمَّش والمركز المتمثل في السُّلطة البطريركية التي حاولت الكاتبة توثيق صورة السلطة الأبوية في خطابها متخذة عدّة ذلك الصراع أشكال بدأمن الأب والأخ والعم والخال وصولاً إلى المجتمع الذي لا يتوانى في تكريس ذكوريته ، باسطها هيمنتها التي حولها له العرف الاجتماعي . " في النصوص المناهضة للاستعمار والمكتوبة في سياق حركات الاستقلال حيث توضح أن السعي من أجل الوصول إلى هوية وطنية ما بعد الاستعمار يتم تحقيقه عبر تقديم الأمة في صورة "الأم" وسمات تلك الصورة الوطنية للمرأة في صورة الأحر المتسم بروح الرعاية والعناية وكذلك المعاناة في أحيان كثيرة وذلك محاولتها رعاية أطفالها وحمايتهم كما تبدو أحياناً امرأة قوية ومستقلة تنبذ بشكل ما أنوثتها في سبيل النضال السياسي ويتبدد أحياناً أخرى بوصفها عاهرة نظراً إلى أنّ التجوّل الذي يحدث بفعل النظام الأمبريالي ممثلاً في التغيير من الثقافة الإقطاعية التقليدية أو الجماعية غلى الاقتصاد الرأسمالي القائم على العمل في تجويل العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة إلى شكل تجاري " 271

271 سارة ميلز ، النظرية ما بعد الكولونيالي، ص162.

1- تجليات صورة البطرياركية في رواية "مزاج مراهقة" لفضيلة الفاروق.

لقد كان من الأهمية بمكان تحديد حدود الصورة التي يكشفها الخطاب الابداعي عن الرّجل ، أين تتجاوز الصورة المعنى المعجمي الدّال على الوصف والكشف عن جزئياته لتشير إلى الحضور والتّمثّل والوجود التي بدورها تترسخ في لاوعي المجتمع لتضحى قيمة ذات دلالة ثقافية وحضورية لا مناص منها . فالصورة وإن كانت القالب الذهني الذي من خلاله يستطيع الأديب المبدع أن يصبّ أفكاره وتمثلاته من خلال حضور تلك الصور. في نصه

لتكون الإطار المساوي لتلك التمثلات والقيم والتصورات الذهنية في متخيله بحث تكون " بنية لغوية متناسقة مشحونة بالعاطفة والخيال تعمل على تحويل المعاني والأفكار إلى صور حسية ومتخيلة حيث تعبر عن أحاسيسه الشاعر وتنقلها إلى المتلقي فتثير انفعاله وتحرك مخيلته وتدفعه إلى المشاركة الوجدانية والاستجابة " 272 ورصدا لصورة الرجل من وجهة نظر -ثقافة المجتمع- المشكلة لبنية النص العميقة تختزلها الروائية في رؤيتها للعالم وفق عملية تفكيك وإعادة بناء لتلك الأنساق الثقافية التي تنصهر داخل البنية النصية والبحث عن الخلفيات المضمرة للمؤول الممكن .

1-1-تمثلات صورة الأب :

اتخذنا من رواية "مزاج مراهقة " لفضيلة الفاروق نموذجا نسويا أخذت فيه الكاتبة أخذ الكلمة وإعلاء الصوت وجعلت من الحروف وسيلة لإبراز الهوية الأنثوية في مقابل الهوية الأبوية المهيمنة " إعلاء الصوت النسوي هي مسألة حاضرة ضمنا ولا أقصد بها تأكيد تفوق الصوت النسوي على غيره ، وإنما إعلاء بمعنى إتاحة الفرصة لسماعه منطلقة في ذلك من قناعة بخفوت الصوت النسوي ، إن لم يكن إسكاته في إطار قيم الثقافة والنقد

الربيعي أحمد حاتم ، صورة الرجل في شعر المرأة الأندلسية ، ط1، دار غيداء ، عمان ، 2014، ص181. 272

وغلأبداع السائد " 273 فروايتها " مزاج مراهقة " أقرب للسيرة الذاتية نموذجاً قيماً لتعريفية
الفضل " هكذا أبي ..مثل أولئك الآباء الطيبين الذين أقرأ عنهم في القصص والروايات" 274
، " تدخل الأعمام غطى غياب والدي المستمر عن البيت " تأتي ضبابية صورة الوالد بسبب
بعد المسافة النفسية والعاطفية والمكانية فرضتها ظروف الغربة (الاقتصادية الاجتماعية
أثناء الثورة وبعد الاستقلال) إلى فرنسا لشباب منطقة الشاوية بأريس شرق الجزائر.
ترسم صورة الأب غير واضحة المعالم وكأنه شخصية خيالية لا توجد إلا في قصص
البطولات والروايات التي تعترف الكاتبة بأنها تبحث عنه بين طيات الورق التي تقلبها
يومية لخلق فضاء خاص بها يعوضها عن البحث عن الأشباع العاطفي المفقود . لتغدو
محاولات تعويض غياب الأب تتخذ تدخلات مستفزة و مستمر من لدن كل أفراد العائلة
بما فيهم الجيران وكأن كل واحد من العشيرة يشعر بمسؤولية وجوب حماية الفتاة وأخواتها
وأما من كل شيء و بمزيد من الخوف والسيطرة تعويضاً لشيء مفقود تحتم وجوده الثقافة
الاجتماعية حماية وأماناً وأماناً بقيم الواجب الاجتماعي والأسري تفرضه تقاليد العائلة
والمجتمع على حدّ سواء . " فالرجل كتعبير عن نظام التسلط في المجتمع يشكو في الحقيقة
من ثمار ما صنعت يده اجتماعياً ومن آثار اسقاطاته اللاوعية في أن معا . أنه يتنكر لعاره
الاجتماعي الذي ألصقه بالمرأة ولخصائه اللاوعي الذي أسقطه عليه بذلك التنكر يتحرر
من مسؤوليته ويتجنب تفجر القلق الجديد الشديد الذي للابد عاصف بكيانه لو لم يتهرب

273- سارو ميلز ، ص50.

274- فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص57.

من عاره بهذا الشكل " 275 اللتان يحتمان تدخل الجميع في تقرير مصير الأم وأبنائها في حالة غياب الزوج سواء بدافع ديني أو بدافع أخلاقي اجتماعي مخافة الفتنة والانفلات كمبررات من لدن السلطة البطرياركية الجماعية . ثم نجد وجود الأب يظهر في تقرير المصير وتحديد المستقبل حيث لا خيار للفتاة الشابة الحاصلة على بكالوريا في تحديد مصيرها العلمي والمهني المستقبلي بمسؤولية فردية وحرية شخصية نابعة من محض إرادتها " رفض والدي أن ألتحق بمدرسة الفنون الجميلة أو مدرسة الطيران ففي نظره الأولى مدرسة للفاشلين والثانية للرجال فقط حين نجحت في شهادة البكالوريا فاجأنا والدي باتصال من فرنسا مقر إقامته وعمله وقال : ترتدي الحجاب وتذهب إلى الجامعة " 276 . تبدو جملة "فاجأنا والدي باتصال " ضرب من الغرابة فالاتصال يكاد يكون منعذما وإنما يقتصر على زيارة سنوية باهتة لكنه فور نجاح ابنته في البكالوريا يفاجيء أفراد عائلته باتصال يأمر ابنته أن ترتدي الحجاب مقابل مواصلة الدراسة الجامعية ، وهو نوع من الشرط الذي اقترن لإستمرار مسيرتها العلمية . فقضية الحجاب ههنا ، ليست مرتبطة بقيم دينية فحسب بل ارتباطها مرهون بنوع من إرضاء المجتمع الذي يعيش التناقضات والازدواجية و- طبعا - كان ذلك بإيعاز من أعمامها مخافة الاختلاط بالشبان في الجامعة إذن الحجاب في هذا المقام يخرج من معياره القيمي الديني ليضحى مجرد لباس يحمي مفاتن الشابة من عيون الشباب في غياب الأهل علما أنّ لوييزة البطلة ستضطر إلى السفر

275- سيكولوجية الانسان المقهور، ص201.

276- المرجع نفسه، ص 11

إلى مدينة باتنة ثم قسنطينة للإقامة الجامعية لا تقع في الفتنة (المزعومة) أو بالأحرى حتى تمنع الطبيعة البشرية من التعبير عن عواطفها أو شهواتها. فالحجاب قيمة دينية تفرغ من محتواها الروحي الديني لتحلّ محلها قيمة اجتماعية لا تتعد أن تكون مانعا ووقاء من التحرّش الجنسي أو حماية لجسد أنثوي قابل للإنصهار والنوبان في جسد آخر ليغدو الحجاب وقاء من الوقوع في الحرام، و الحب، و الجنس، و الاختلاط... وكأني به هو تحصين للنفس من النفس أو تحصين للنفس من المجتمع أو تحصين للنفس من عيون الرجال...:" وفيما بعد عرفت أن رجال العائلة عارضوا التحاقني بالجامعة وأن والدي حاول إيجاد حلا وسط لإرضاء جميع الأطراف...²⁷⁷ ووقف الأب المغترب والغائب عن أولاده وبيته موقفا مترددا بين إمتثاله وخضوعه لقرار أخوته (العشيرة) بارتداء ابنته الحجاب ضرب من الضعف تجاه العشيرة يلزمه رغم إقامته في فرنسا الضامن للتحرّر من قيود التقاليد الأسرية والاجتماعية أن يلتزم بقيم العائلة حتى وإن حاول الانسلاخ عنها باختيار نمط حياتي معين أكثر تحررا " مؤلم جدا أن تمنح امرأة عنزيتها لرجل أحبّ... لا... بل فضل على طهرها نصف عاهرات فرنسا والجزائر " ²⁷⁸ بينما يحول بين رغبة ابنته في مواصلة مسيرتها العلمية (متطلبات الحضارة والعصرنة لضمان وظيفة مستقبلية محترمة تحدّ من الشقاء والعناء الذي عايشه) بوضع شرط الحجاب كضامن لعفتها " عرفت أن

²⁷⁷- المرجع السابق ، ص 58.

²⁷⁸- المرجع السابق ، ص 14.

غياب الرجل عن العائلة يعني بيتا بلا سقف فقد كنا فريسة لسلطة الأعمام والجيران
..وعابري السبيل أحيانا.. "279 .

غياب الأب عن المسكن الأسري يحتم نواميس جديدة وصارمة تفرضها الجماعة الاجتماعية
لتحل محله وبأكثر صرامة ، بل يحلّ للجميع أن يتصرفوا في أفراد أسرته وكأنها ممتلكات
واجب حمايتها والدفاع عنها ريثما عودة الأب (استمرار النظام القبلي - العشيري) يرى
في إلزامية احتلال الفضاء الشاغر في غياب الأب وممارسة التسلط بفرض رموز ثقافية
اجتماعية بفعل القوة المسيطرة المستمدة من نواميس الأسرة التقليدية التي يمتلك زمام
أمرها عادة الجد والأب يعكس السلطة المطلقة للجدّ في النظام البطرياركي يختزل غياب
الأب بحضور الأعمام والجد وكل أفراد العائلة أو العشيرة من الجنس الذكوري فقط بما
فيهم سلطة أبناء الأعمام " أب العائلة المسيطر له كلّ القوة والصلاحيات المطلقة في تقرير
مصير كلّ الأفراد في السياق الاجتماعي وبالرغم من وجود متنفس للحرية مع الغياب
التدريجي للسلطة البطرياركية في ظلّ تحقيق الاستقلالية المالية الاقتصادية للأب في ظلّ
تطوّر الظروف الاجتماعية الاقتصادية ومع ذلك يبقى في تبعية ضمنية لسلطة الجدّ الذي
يتحدّد وجوده في البنية الاجتماعية للأسرة الحالية ويبرز كقيمة رمزية لها سلطة داخل
الأسرة الجزائرية المعاصرة " 280 .

279-المرجع السابق ، ص12.

280 Mostfa Boutefnouchet, La famille Algérienne , évolution et caractérisations récentes, 2ème édition, Société Nationale et de Diffusion, Alger , 1982, p212.

إن سيطرة هذا الرمز والذي لا يتم له الثبات والاستقرار والاستغراق الزمني والمكاني إلا من خلال عملية التواصل المستمرة بقوة التعسف الرمزي وترسيخه كمعيار قيمي في لا وعي الكاتبة وأمها وأخوتها يستمر قائما في وجدان الأم الراضخة للرمز التعسفي دون أدنى موارد أو دون أدنى احتجاج أو محاولات رفضه وكأني به قناعة حتمية ، لا تتطلب أي جهد لمقاومته أمام إصرار الجماعة عليه ، بفرضه قانونا اجتماعيا واجب الامتثال له مهما كانت الظروف . يرجع إلى التنشئة الاجتماعية التي ينشأ عليها الفرد وسط محيطه لا نتجاهل ما للعلاقة القائمة على الفرض التربوي من بعد بيولوجي حصري ، أي هذا البعد المتمثل بتبعية الطفل البيولوجية الناتجة عن عجزه - " لا أحد يحبه لشخصه بل كان كومة فرنك فرنسي وهذا ما يزيد حرماننا منه لدرجة صرنا نتعامل معه بحياء وخجل وكأنه أحد الغرباء ... يصعب علينا أن نفتح حديثا معه ونجهل تماما كيف تحدّث الفتيات آبائهن عن أخبارهن " 281.

تعترف الكاتبة بعلاقة والدها مع باقي أفراد الأسرة في أنها علاقة مادية مبنية على المصلحة لا غير تنعدم فيها أواصر المحبة الصادقة ويتجلى تصوّرها للأب من التراكمات المختزلة الباردة من سلوكه تجاه أهله ، تنحصر في التعاملات المادية دون العاطفية . " يسألنا ، ما أخباركن يا صبايا؟ نضحك ، نتبادل النظرات ، نتكلم ببعضنا

281- فضيلة لفاروق، مزاج مرهقة ، ص16.

بعض أحيانا ونهرب من عينيه . لا أخبار لدينا .. يصعب علينا أن نفتح حديثا معه ، نجهل تماما ، كيف تُحدّث الفتيات أبائهنّ عن أخبارهنّ . " 282

"ما زال أبي يزورنا مرة في السنة لشهر أو لشهرين ، ويتحوّل البيت أثناء زيارته إلى ما يشبه محطة مسافرين ، أفواج تأتي ، وأفواج تذهب ونحن الصبايا نتناوب على تحضير القهوة ، وتقديمها للضيوف ، وهكذا تظلّ المأدبة قائمة عنذنا حتى يغادر . " 283

تتشكل صورته التي يشار إلى وجوده وتفهم طبيعته من خلال السياق دون الوجود الحقيقي له كفاعل في الأحداث ، الأمر الذي يعكس برودة في علاقة البطلة لويزة بوالدها الغائب المغترب (غربة اجتماعية اقتصادية لتحسين ظروفه المادية) تحول ظروفه دون التّواصل المستمر بأفراد أسرته بشكل مباشر خلق برودة في العلاقات بينه وبين أولاده لدوام انقطاع التّواصل العاطفي حدته الكاتبة في زيارة سنوية ينحصر في شهر أو شهرين تقريبا مع تعميق هذا - الانقطاع - بسبب الزيارات المتكررة لأفراد العائلة للأب فور سماعهم خبر قدومه . فهو لا يعدّ سوى كومة من العملة الصعبة محل طمع العائلة . حيث تتحوّل زيارته للبيت إلى مناسبة عظيمة لباقي أفراد العائلة من أخوته وأبنائهم وأبناء عمومته بينما تتحوّل إلى كابوس فعلي بالنسبة لزوجته وبناته أي العنصر النسوي الذي يسخر لخدمة الرّجل وأقاربه بسبب القيام بواجب الضيافة للوفود القادمة يوميا لزيارته واستغلال ماله ، بينما تتحوّل فترات "الصبايا" على حدّ تعبير الكاتبة إلى لحظات عقاب اجتماعي مستمر غير متفهم أي الوالد

282-المرجع السابق .ص15
283المرجع السابق ، ص16.

المغترب للغياب الأبوي وانعكاساته على نفسية بناته وما يمكن أن يسببه من ضيق أو حرج أو نقصان عاطفي على التركيبة النفسية للبنات .

ثم نجد الكاتبة تقدّم صورة عن علاقتها بالدها بشكل فاتر وهو يسألها وأخواتها عن حاجياتهن لتأتي ردّة فعلهن ، ضحكة وابتسامة وانكماش أي مجرد إيماءات وحركات بعد تبادل نظرات بينهما . إنّها رسالة صامتة تختزل الكثير ، جوابا لسؤاله : "ما أخبارك صبايا؟" فيكون الجواب : "لا أخبار لدينا" ... تردّ الكاتبة بالنفي على سؤال والدها تجنباً لفتح حوار معه تمنعا وخوفاً أو بالأحرى جهلاً لكيفية إدارة حوار ونقاش مع والدها الذي ينتابها أحساس الغربة كلما تخاطبه أو تحاوره . تعلل ذلك بجهلها وجهل أخواتها عن كيفية مخاطبة "والدي يصعب علينا أن نفتح حديثاً معه ، نجهل تماماً كيف تحدّث الفتيات آبائهنّ عن أخبارهنّ" ²⁸⁴ والجملة بمثابة ردّ صريح عن انقطاع التّواصل بين أب وابنته منذ زمن بعيد ما أسفر عن برودة بين الطرفين يصعب على كلّ واحد منهما إذابة الجليد وإشباع العطش العاطفي ، الذي تعاني منه الكاتبة . فتميل إلى كبت عواطفها وتكتفي بجملة "لا أخبار لدينا ..." تفادياً لأي حديث ، تجهل كيف تفتحه وتجهل أليات إدارته ، فتخونها الكلمات أمام هذا الصرح الجليدي العاطفي .

كما نجد في المتن بعض التبريرات التي تدلي بها الكاتبة للفتور العاطفي بين الآباء والأبناء وانعدام الحوار والتّواصل في استحياء الشباب حتى من التّعبير عن حبهم لوالديهم أمام أصدقائهم في الجامعة أو في مقر عملهم " يستحي الشباب من قول كلمتي "أبي" و

284-فضيلة الفاروق، مزاج مرآة ، ص16.

"أمي" فيعوضانهما بكلمتي "الشايب" و"العجوز" وكأنّ البوح بحب الوالدين أيضا قد يدخل سلسلة الممنوعات " 285 فربما ترجع الكاتبة أيضا هذه الظاهرة إلى الخوف المتمكن في المجتمع ترسخه العائلة بدرجة أكبر من قبل الأمّ أي المرأة تجاه الرجل " الخوف (مرضنا المزمن) ... والخوف من الرجل هو الدرس الأول الذي تلقنه العائلات لبناتها...كنت أكره في النساء هذه الخصلة ، وكنت أكره نفسي أحيانا للسبب نفسه .. " 286 فمنذ الوهلة الأولى تبدأ العائلة في ترسيخ قيم التمييز الطبقي بين الجنسين وتوزيع العمل والأدوار

فابن العم مصطفى ، الشاب الحبيب ، طالب جامعي، يدرس صيدلة في جامعة باتنة مثقف يتمتع بوعي كبير له مواقف من التعريب والأمازيغية يبدو متعصبا لأجل ترسيم الهوية الأمازيغية . وبالرغم من مستواه التعليمي الجامعي إلا أنه يجسد عقلية والده مصطفى المتزمت الصارم المسيطر . إنه يمثل إعادة إنتاج لوالده في قيمه وقناعاته حول ما يخص المرأة والأسرة والفحولة... بالرغم من أنه يبدو متحررا نوعا ما من تلك القيود التي يحاول إيهام غيره بها في تمكنه من التخلّص منها بفعل الدراسة الجامعية التي مكنته من الولوج إلى عوالم أخرى ، إلا أنّ سلوكه يكون دوما إسقاطا لقيم مجتمعه وهذا - طبعا- يرجع للتنشئة الأولى ..

" إذ أنّ دائرة حبيب اقتحمت مجالي وجدنتي محمية من طرفه لا ابتذالية ثمّ منبهة بأحاديثه التي كانت تشبه قصص " أرلوكان" بدأت بأحاديث عن الجامعة وحياة الطلاب

²⁸⁵فضيلة الفاروق ، المرجع السابق ، ص 138.
²⁸⁶-المرجع نفسه ، ص136.

وانتهت بقصص الحب التي تزخر بها دائرة الفضاء الجامعي...²⁸⁷ يتقرب من لويزا ويوهمها أنه يحبها وبمجرد ما تقبله ينقلب عليها فلم يكن إلا صورة لوالده أي عمّ لويزا البطلة المتكررة بإعادة إنتاج قيمه وعقليته في صورة شاب يحمل من الشهادة العلمية ما يجعله يتجاوز بعض من تلك الثقافة الاجتماعية الصارمة غير المتسامحة مع أي خطأ يمكنه أن يهدّد فضاء الثقافة الاجتماعية المتوارثة ، كأن يرى فيمن تصرّح بحبها نموذج للمرأة الساقطة غير المرغوب بها ويستحيل التقدّم لطلب الزواج منها على اعتبار أنّها فرّطت في ثقة أهلها بإقامة علاقة مع شاب وهذا غير مسموح به بتاتا في معتقدات ثقافة المجتمع.

ومع ذلك تقدّم الكاتبة صورة شمولية لتواجد أبناء العمومة في حياتها على غرار أبناء الخال والخالات يعكس السيطرة الأبوية الداعمة للحفاظ على العلاقات الأبوية والترابط بين الأعمام على غرار العمات والخالات بمعنى أقصاء للعنصر الأنثوي من جهة الأب أو الأم على اعتبار أنّ العمّة أو الخالة بمجرد خروجها من العائلة ستضحى غريبة في منظور بنية الأسرة التقليدية لهذا توكل كافة الصلاحيات للعمّ أو أبنائه في غياب الأب، كما يسيطر الأخ الأكبر بقوة بحكم المركز الاجتماعي الذي تمنحه سلطة الرمز الاجتماعي فيغدو ثقافة راسخة تحكمها علاقات الاحترام داخل الزمرة الذكورية وعلاقة الخضوع أو التهميش داخل الزمرة الأنثوية تمييزا للجنس . يدلي مصطفى بوتفوشت في حديثه عن العائلة الجزائرية التقليدية " ينخرط العم وأبناء العمومة داخل البنية التقليدية لمجموعة الاجتماعية بما فيهم الأخ وأحفاد العم ..ما يثبت أنّ مكانة العم على مرتبة واحدة والأب فالعم في هذا

287-المرجع نفسه ، ص30.

النموذج للأسرة التقليدية يعتبر صورة للأب وخليفته وبعبارة أخرى يعتبر العمّ بمثابة الأب فالعم الأكبر له حضور قوي داخل المجموعة يرتبط بباقي الأفراد بعلاقة يحكمها الاحترام والوقار والتبجيل فيغدو بمثابة الجدّ في حالة وفاته وتتلاشى تلك العلاقة بفعل التقدّم الاقتصادي والثقافي والاجتماعي ... " 288

"الخال حميد" مراسل صحفي مثقف مهتم بالأمور السياسية والأحداث التي تطرأ على الساحة فترة التسعينيات وبداية المحنة الوطنية غارق في أحزانه بسبب الانتكاسات السياسية والتاريخية قريب في علاقته بالبطله لويزا وله علاقات وطيدة مع المثقفين والإعلاميين في قسنطينة . يعتبر الخال أكثر المشجعين للكاتبة على خوض غمار الأدب ودخول كلية الآداب بعد تركها للطب نتيجة رسوبها المتكرّر بسبب عائق اللّغة الفرنسيّة التي تتم بها الدراسة لجامعية . فطغيان الرمز الثقافي المكتسب اجتماعيا بالوراثة والمتكرّر بفعل الإلزام لنمطية نموذج قيمي راسخ بفعل التنشئة الأسرية والتربوية التعليمية يبقى من المعوقات التي تولد صراعا داخليا يرفض النمط المفروض على الكاتبة وذلك من خلال علاقات القوّة المعقدة والمتلازمة بين الجماعات أو بين الطبقات المكوّنة للتشكييلة الاجتماعية . حيث تمارس هذه الأخيرة معاودة إنتاج التعسف الثقافي الذي يتمّ ترسيخه بمعاودة إنتاجه للقيم بواسطة علاقات القوّة والتي تمنح قدراتها على فعل الفرض التعسفي بمعنى ممارسة وظيفة معاودة الإنتاج الاجتماعي لمعاودة الإنتاج الثقافي . " إنّ نموذج التعسف الثقافي الذي تضعه

²⁸⁸ -Mostfa Boutefnouchet, Op.cit, p228.

علاقات القوة المتبادلة بين الجماعات أو الطبقات المكونة لتشكيلة اجتماعية معينة ، في النصاب الغالب ضمن نسق التعسفات الثقافية الخاصة بهذه التشكيلة ، هو ذاك الذي يعبر على الوجه الأكمل ، إن دائما بالخلل أو بالواسطة عن المصالح الموضوعية (المادية والرمزية) التي تسعى إلى تحقيقها الجماعات أو الطبقات الغالبة " 289

(الجد) طبيب استشهد شابا في الثورة ولم تتمكن الأسرة من تسجيل شارع باسمه رغم التضحيات يقبع في طي النسيان للذاكرة الجماعية

" حتما سمعت به كان من أطباء الثورة ، لم يعيش كثيرا ، استشهد شابا " 290

الأخوان (مراد و سليم) : " أخوأي مراد وسليم يركزان على ما تقدمه القنوات الفرنسية ككل الذكور في كل البيوت ، ونحن النساء لنا مصر والصحيح أنّ النتاج المصري فسحة لعواطفنا أمام قلة النتاج الجزائري الذي نشأقه ولكنه لا يجيء ...مصر تعوّض ذلك النقص فينا أيضا " 291

تعرض الكاتبة صورة عن المجتمع الجزائري المولع بمشاهدة الإنتاج السنمائي المصري في فترة من فترات تطور المجتمع بعد الاستقلال وتبني سياسة التعريب ، نلمس غزوا مصريا على الثقافة الجماهيرية من خلال وسائل الإعلام التلفزيوني تثبيا للهوية

289-بيير بورديو ، العنف الرمزي، (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي) ترجمة : نظير جاهل ، ط1،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص 13.
290-فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص103.
291- المرجع نفسه ، ص109

العربية إلى حدّ ما مع غياب تنوّع البرامج التلفزيونية الجزائرية التي تصفها باليئيمة والشاحبة أين الكاتبة تذكر في أكثر من موضع أسماء لممثلين مصريين مشهورين تكاد تعرفهم وتعرف تفاصيل حياتهم أكثر من أيّ شخص يدفعنا إلى التنبه من إحلال الثقافة العربية من خلال المسلسلات المصرية في ترسيخ قيم استهلاكية هدفها ترسيخ الهوية العربية ضمن الثورة الثقافية التي تبنتها الجزائر بعد الاستقلال كمبدأ مناهض للفكر الكولونيالي وتحرير الانسان الجزائري من بقايا الثقافة الفرنسية المسلطة بفعل الاستعمار الفرنسي للجزائر هذا من جهة . ومهما كانت منظومة القيم الإجتماعية فهي جزء من المخزون الثقافي المتراكم عبر حقب زمنية ، فأبي تغيير يطرأ على الثقافة ينعكس بالضرورة على منظومة القيم ثقافية كانت أم اجتماعية . وأهمّ عامل مكوّن للثقافة والمجتمع - وحتىّ القيم - هي العلاقات الأسرية التي تأثرت بوسائل الإعلام انعكس بالضرورة على القيم الدينية للثقافة والهوية معا . وفي المقابل نلمس نفور الشباب الجزائري من خلال سليم ومراد من الواقع (المحيط) إلى الولوع بكلّ جديد يقدمه الغرب من خلال فتح القنوات التلفزيونية الفرنسية والتعرّف على الآخر وانبهاره به (فترة التسعينيات وظهور الفضائيات) حيث تتحدّد ميولات الشباب نحو الميل إلى الحضارة الغربية وعزوفه عن الثقافة العربية الممثلة في برامج مصرية يحتكرها الجنس النسوي فقط من ربات البيوت .

ومن خلال تقصينا لصورة الرجل داخل الأسرة في رواية "مزاج مراهقة " لفضيلة الفاروق لاحظنا غياب الأب (فراغ عاطفي منذ الطفولة) يسبب عقدة نفسية تستمر معها المعاناة في البحث عن الصورة المثالية للأب التي لا تعرفها إلا من خلال القصص

والروايات التي تقرأها ، فصورة الأبّ ضبابية ، باهتة ، باردة ، يحل محلّها صورة الخال الذي يسهم في صقل ميولاتها الأدبية وتكوين وعيها بالأشياء والعالم والمحيط (تعويض عاطفي) ... وكذا والأعمام وأبنائهم ، إلا أنّ وصفها لأعمام يختلف عن وصفها للخال ، ما يدلّ على تناقض العلاقات الأسرية التي تكون مشحونة غالبا بالانتقام والانتصار لصالح كلّ ما هو ذكوري وإحكام السيطرة على بنات وأولاد وزوجة الرجل لحظة غيابه أو سفره أو موته " كنت أنا المحببة التي يفترض أن تكون شخصا هينا طيّعا لا يحسن غير الرضوخ لأنّه لا يملك غير ضعفه كوسيلة للعيش " 292 و الذين بقوة الثقافة الاجتماعية التي تكرّس الهيمنة الذكورية التي يساهم لا يساهم فيها الذكور فحسب بل يكون للمرأة نصيب أوفر في ترسيخها بفعل المشاركة في استمرارية القيم والحفاظ على ثقافة الهيمنة والتسلّط بشكل لا واع "تكريس صفات الأنوثة المبخسة التي هي نتاج لوضعيتها السفلى في المجتمع ومكانتها في لاوعي الرجل كجزء من طبقتها أو تكريس على أنها صيغتها " 293 إنّ إشراك الضحية والجلاد في تبني التصورات والمقولات التصنيفية ذاته. ممّا يسمح بالحديث عن إعادة إنتاج الهيمنة والمحافظة عليها وتأبيدها حيث يستمر أفراد الأسرة في ممارسة الرمز التعسفي بقوة الجماعة الاجتماعية (المسيطرة) ، فيجد هذا العنف ، كلّ الشروط المواتية والضرورية لإستدامته " إنّّه عنف ناعم لا محسوس ، مادام غير مرئي ولا ينتبه له حتّى من قبل ضحاياه ، لكنّه في كلّ الأحوال قائم ترسخه الثقافة بتحويله إلى

292 فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة ، ص19
293- مصطفى حجازي ،التخلف الاجتماعي ،مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور ، ط9، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 201

ترسيمات لا واعية ، يمتد عملها إلى تقسيم الأشياء والأشكال محملة بعلاقات الهيمنة والاستغلال مفردة للمذكر ما تفرده للمؤنث " 294 .و التي تحاول الكاتبة التخلص منها بواسطة الدراسة في الجامعة والهروب من البيئة الإجتماعية الخائفة نزوعا نحو البحث عن فسحة من الحرية في مكان آخر ألا وهو الجامعة. " مجبورة على تقبلي كلية الطبّ قدرا...بديل كل الاقتراحات التي عرضتها على الجميع فقد أردت الصحافة كاقترح أخير عارضه خالي لأنّ معهد الإعلام في العاصمة والوضع الأمني للبلد لم يكن مناسباً للتنقلات الطويلة خصوصا بالنسبة إلى قنّاة " 295 ثمّ محاولاتها للتحرّر والتمردّ بواسطة الكتابة والقراءة وتمكنها من خلق فضاء خاص بها و بناء عوالم مختلفة عن عالمها الحقيقي .

أمّا الجدّ فهو رمز أسري وثورى لكنّ ذكراه واسمه تؤرق أفراد العائلة، فبذل ما يكون اسما يعكس الفخر والتباهي صار اسما يعكس الألم جراء الانتهاكات السياسية واغتصاب الثورة من بعض المرتزقة ممن أسأوا لذكرى الشهداء والمجاهدين ، رغم التضحيات تبقى الجزائر متتكرة لأحد أبنائها " الطبيب أحمد ملكمي لن يموت وإن لم تكرمه الجزائر ، سأكتب اسمه بنفسى على كلّ الشوارع والمستشفيات والمدارس ، وحتى على القبور ..لم أحتمل جرحا مكشوفاً ، ولكني لم أحتمل مواصلة سماع رثائه ذلك لرجل غادر الحياة منذ ثلاثين سنة ... " 296 . الشيء الذي سيعكس سلبية في تفكير الكاتبة جراء تأثرها بالخال حميد الرجل المتعلّم المثقف المهمّش بفعل طغيان الرداءة والمتسلقين الانتهازيين من أشباه الثقافة

294-ببير بورديو ، الهيمنة الذكورية ، ترجمة : سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، لبنان، 2005، ص71.

295- فضيلة الفاروق، المرجع السابق ، ص20.

296- فضيلة الفاروق، المرجع السابق ، ص60.

أو ممن يحسبون على الثقافة. أما الإخوة الذكور مجرد ديكور سردي، تثبت من خلاله الكاتبة السيطرة الذكورية من خلال الشجارات والمشادات الكلامية التي تصب دوما لصالح الذكور وبالتالي ترسيخ لإنتاجية الرمز الثقافي التعسفي لإنتاج قيم اجتماعية، ستستمر ردحا من الزمن في الرسوخ ما دام تتقوى بفعل التواصل والاستمرارية من خلال فعل السيطرة وعدم الانصاف بين الجنسين داخل الأسر الجزائرية. والتي تبنتها الأسرة وفق العمليات الغيبية والطقوسية المنتجة للتقسيم الجنسي حيث يشتغل مبدأ المركزية بقوة بدعم من التقاليد القبلية، فالسلطة لا يمكن أن تمارس إلا بمساهمة من تمارس عليهم والقصد هنا هو استمرار إنتاج الرمز الثقافي بفعل المرأة المورثة للثقافة السيطرة والخضوع نتيجة إحساسها بالسلبية والدونية المورثة من الجماعة الاجتماعية في مقابل التمييز الجنسي بين الأنوثة والذكورة المختزلة في الفحولة وإنتاج الحياة. "تستخدم على المرأة السيطرة الهوامية على كيانها الذي هو محط الرغبات اللاوعية وملتقى اضطرابها في الحالتين تستخدم المرأة وسيلة للتعويض عن المهانة التي يلقاها الرجل المقهور اجتماعيا وللتعويض عن قصوره اللاوعي باسقاطه على المرأة في الحالتين تفرض على المرأة وضعية من القهر تقضي على امكاناتها الاستقلالية والابداعية والمادية" 297

وكشفت الكاتبة علاقة المرأة مع كل من الحبيب والأب وهي علاقة سيادية وسيطرة يحكمها المنطق الأبوي الذي تنتقل من رأس الهرم بدأ بالأب إلى الأخ إلى الأعمام... إلى أبناء

297- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الانسان المقهور، ص201.

الأعمام الذكور هذا الانتقال عادة ما تكون المرأة جسرا تعبر من خلاله هذه الثقافة من خلال السرد الذاتي المستسلمة للنظام الأبوي الذي يقدمها داخل أنماط الأعراف والتقاليد المغلفة بالقيم وهي حسب فوكو " أخلاق رجالية لا تظهر فيها النساء إلا بصفتهن موضوعات أو على أكثر شريكات يكون من الملائم تكوينهن وتربيتهن وحرصتهن واللائق يجب الامتناع عنهن بالمقابل عندما تكن تحت (الأب ، الزوج ، الولي سيطرة رجل آخر

(... " 298

وفي نهاية الأمر تبقى هذه البنيات الثقافية ممثلة في التصورات والقيم تعززها هيئات قائمة كوسائل الإعلام والمعرفة والاتصال وهي نتاج لعمل تاريخي لا يتوقف تلعب فيه مجموعة من المؤسسات الدور البارز في استمرارها ، بدءا من الأسرة إلى المدرسة إلى المؤسسة الدينية إلى الدولة حسب رأي بيير بورديو . وتبقى لغة الكاتبة حاضرة لتصور الصراع البطرياركي مرّة أخرى خارج البيت والأسرة مشكلا في شخصيات أخرى كما الآتي :

1.2-تمثلات صورة الحبيب :

تعرض فضيلة الفاروق الصورة البطرياركية ممثلة في صورة الحبيب يوسف عبد الجليل الرجل المتعلم المثقف الذي يعشق الفنون والشعر باللغتين ، تلقى تعليما في مصر أيام الثورة التحريرية رفقة هواري بومدين ، صحفي وكاتب اشتغل بالصحافة الكتابة بعد الاستقلال ، خمسيني تجد فيه البطلة لويزة مثالا لفارس أحلامها فتتعلق به وتقع في حبه

298- ميشال فوكو ، تاريخ الجنسانية إدارة العرفان ، ج 2، ترجمة: محمد هشام ، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976، ص23.

،متزوج من شاعرة فرنسية بعد قصة حب عنيفة انتهت بالانفصال ، سيدة ناصرت الثورة ، في البداية ولكنها ما لبثت أن بدأت تتراجع عن أفكارها جراء ملاحظات النقدية العائلية وملاحظات النقاد من أهل الشعر والأدب التي كانت تتعرض إلى هجمات عنيفة تسبب لها الإحراج " لم تستطع مقاومة تلك الإشارات الخفية التي يرسلها الساخرون إليها أحيانا عند نقد نصوصها ، في الندوات والملتقيات وأحيانا في اللقاءات العائلية في نقاشات رأسها دوما زوجها الجزائري العربي المسلم ... " 299 .

أمّا عن حياته فقد لخصها ابنه توفيق في هذا المقطع الذي يختزل الصراع الحضاري والفكري والثقافي بين فرنسي وجزائري : " حياته مع والدي كانت كلها خلافات حول الملابس والمأكّل ، وطريقة الاغتسال ، يصر أن ترتدي ما هو محتشم وتصرّ هي على اسفزازه بارتداء كلّ ما هو فاضح ، يترجاها أن تطلع عن شرب الخمر ولكنها كانت تشرب ، حتى تشمل ... " 600" وله منها ولد "توفيق عبد الجليل" الذي آثر العودة إلى الجزائر ومزاولة دراسته في الجامعة الاسلامية بقسنطينة وبنت اسمها "كاتيا" فرت مع شاب إيطالي تقبع في الغربة تعشق الحياة الغربية والحرية يعتبر نفسه انسانا فاشلا اجتماعيا بسبب التفكك الأسري الذي يعيشه " هو ووالدي ، هل تعرفين متى قرّر والدي أن يعود بنا إلى الجزائر؟ حين وجد أختي مصادفة وهي ابنة الخامسة عشرة بين أحضان شاب فرنسي في عقر داره ، فيما أمي مشغولة باحتساء قنينة نبيذ جزائري وبكتابة قصيدة وحين ثار

299- فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص 191.
300- فضيلة الفاروق، المرجع السابق،ص194..

عمّا حدث وصفته بالعربي القديم ففي منطقتها الأنثى بحاجة إلى ذكر حين ينضج جسدها وطبيعي جدًا ما فعلته كاتيا بالنسبة إلى والدي كان لحمه يغتصب للمرة الثانية وكان عليه أن يعلن الثورة من جديد... " 301 اغتالته يد الجماعات الارهابية إبّان العشرية السوداء بعد تهديد

" من لم يتلق تهديدا في هذا البلد؟ لست أنا الوحيد الذي تلقى تهديدا ، كلّ الشعب الجزائري مهّد ، ما دام رجال الأمن مهّدين وأهاليهم مهّدين ، وموظفي الدولة والكتاب ، والصحفيين وكل من يتعاطى السياسة و...و... " 302 .

تقع الكاتبة لويزة في حبه من خلال قراءة واحدة لأحد كتبه تم تتعلق به أكثر حينما يصبح ناقدا لكتاباتهما في دار الصحافة ويشجعها على الكتابة ، و رغم فارق السنّ الذي بينهما يختاره قلبها ربما بحثا عن عاطفة مفقودة جراء غياب الأب واغترابه في فرنسا " لا أتصوره معك في موقف حبّ .. لكنني سمعته ، وسمعتك ، كلاكما يبحث في الآخر عمّا ضاع منه ، هل تظنين أنّه جبار لا يخاف ، وقادر على حمايتك ، لقد جنّته في فترة ضعفه لا غيره ، طرقت بابه في الوقت المناسب ، فخيّل إليه أنّه يحبك "... 303 هكذا عبّر الابن توفيق للويزا عن عاطفته والده تجاهها " لقد أخذني بحضنه ، ضمنني برفق ، وشعرت بدفء أصابعه وهي تلامس جلدة رأسي ضمنني ، احتواني كما أنا واحتويته كما هو ... " اعترفت له بكلّ شيء دون أن اقول أي شيء وفعل الشيء نفسه . قد أكون تسرعت

301-المرجع نفسه ، ص 184.

302-المرجع نفسه ، ص 234.

303- فضيلة الفاروق، مزاج مراوحة ، ص 284.

لكنتني خائفة من القدر فيظل الحب عالقا بحلقي حتى أموت ، هو لا أدري إن كان تسرع .
لقد عرف كل شيء ... ولم يصفعني لأني لم أحاول إغرائه ، لقد بادلته الحبّ وقبل لحظات
قال لي وهو يوصلني إلى باب الحيّ : - أحيانا لا نستقر على حب ، لقد اختلفت دروبنا لأنّ
الحبّ الذي نريد ، سرقه زمن آخر منّا ومكان آخر لم نهتد إليه في الوقت المناسب . " 304 ،
تعجب بشخصيته وثقافته وأناقته " أخ أخ خ خ خ ... ما هاتين العينين ، ما هذه الهيبة ،
ما هذا الجبين الذي تنام فيه الدنيا ... شعره أسود .. إلى الورااء ... يا الله ... كيف يصفون
الرجولة حتى تكون في هذا الكمال ؟ ... البحر يتدلل على صدره ، ربطة عنقه الجميلة
والبدلة الأنيقة التي ترسم عرض الكتفين ، قامته ، حذاؤه الأسود البراق الذي لا خيوط فيه
، لا أزرار ، لا أعتقد أMLS ، بسيط " 305 . " لا يمكن ... المرأة حتى مع الأدب تقيم علاقة
سرية مع رجل واحد فقط ، تفضّل كاتبها واحدا ، تبحث بين أبطاله عن نمط واحد فقط من
الرجال هو القرب دائما على رموز قلبها ولهذا ربّما صعب عليّ أن أضع يوسف عبد
الجليل في موقع مقارنة مع أي كاتب ، في هذه البلاد حبي ولا متحبيش ربّها واحد ... " 306
تتيقن من استحالة العلاقة بينها وبينه تفرضها صرامة اخلاقية اجتماعية " حتى في هذا
الأطار الصارم كصفات متعددة لممارسة هذه الصرامة أنما يتعلق بما يمكن أن نسميه
بتحديد المادة الأخلاقية اي الطريقة التي ينبغي على الفرد أن يشكل هذا الجزء أو ذلك
من ذاته كمادة رئيسية لتصرفه الأخلاقي ويكمن أن يحال في ممارسة الأخلص والأمانة

304- المرجع نفسه ، ص245.

305- فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص85.

306- المرجع نفسه ، ص82.

على الاحترام الصارم للمحظورات والالتزامات في الأفعال نفسها التي تنجز " 307 ثم يقرر الحبيب ويختار الشرق مصر أو لبنان بعد نجاته من الرصاصة التي اخترقت جسده " حسب ما كتب الرئيس شخصياً وجه له دعوة لقضاء فترة نقاهة في مصر لا تنسى أنه كاتب معروف وحترم عدا أنه شارك متطوعاً في حرب أكتوبر 73 بمصر أظنه هذه المرة اقتنع بما اقتنعت به أنا منذ سنوات ...أعرف أنه طلق الغرب بالثلاث لكنه يحب الشرق مصر أو لبنان على الأصح فحن شعب جاف لن يجد بيننا مبتغاه إنه رجل رقيق رغم ما يبدو عليه من قسوة .."308

وتقدم الكاتبة توفيق عبد الجلي ابن الكاتب يوسف عبد الجليل طالب جامعي ، متخصص في مقارنة الأديان يحاول أن ينقذ ما تبقى من نفسه من بقايا الحضارة الغربية بانتسابه للجامعة الإسلامية تأثراً بالوضع السياسي والديني في فترة التسعينيات فترك جامعات فرنسا بحثاً عن فهم جديد للدين الإسلامي في بلد إسلامي على حسب ظنه ، غير الذي كان يعيشه من ترويح ضبابي ضد كل ما هو إسلامي من خلال طرح إعادة النظر للدين "كان بودي أن أفهم هل العيب فينا أم في الدين ؟ هل العيب في والدتي أم في والدي ؟ أسئلتني نبتت كلها من هذا التناقض الذي عشته وما زلت أتساءل من هو المسلم ؟ نحن أم الغرب ؟ الغرب يلزمه "رتوشات" بسيطة لحياته ليحقق فعلاً ما هو موجود عندنا في القرآن ، أما نحن فيلومنا الكثير لهذا السبب التحقت بالجامعة الإسلامية . " 309 ليتفاجأ بالإسلام السياسي

307-ميشال فوكو، تاريخ الجنسية ، استعمال المتع ، ج2، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص26.

308- فضيلة الفاروق، المرجع نفسه ، ص 294.

309-مزاج مراهقة ، المرجع السابق، ص 187.

والفهم السلبي له ويجد نفسه- الشاب -يقع في حب لوزيرة إلا أنها لا تكثر له بل تنشغل
بوالده ومع ذلك تبقى محافظة عليه ولكن في النهاية الوالد يغتال على يد الجماعات الارهابية
والابن يفضل العودة على فرنسا وترك الجزائر التي لم تتصلح مع ذاتها ومع دينها " لا
أريد أن أخسرك كصديق لكنني لم اقوَ على قولها ، كانت ستكون محاولة فاشلة لإبقائه مرة
أخرى خانة الاحتياط ليظلّ إلى جانبي ، كنت لا أثق بالحب رغم حاجتي إليه..." 310 .

³¹⁰-المرجع السابق، ص 285.

3-1- بنية المكان وارتباطه بصورة الرجل

أمّا بنية المكان وارتباطه بصورة الرجل نجدها متنوعة في رواية فضيلة الفاروق وتتحدّد بشكل ملفت فأغلب الأحداث شغلت حيزا كبيرا من السرد في الجامعة ودار الصحافة والسكن الجامعي لتبقى تلك الأماكن المرتبطة بصورة الرجل تتوارد بقوة كالجامعة التي ترى فيها العائلة السبب الأكثر خطورة على شرف الفتاة جراء الاختلاط بين الجنسين وهي بعيدة كل البعد عن الأهل (الإقامة الجامعية) وما تصلهم من أخبار وقصص تجعلهم يببالغون في حمايتها والخوف عليها معتبرة أنّ مقاعد الدراسة أماكن لتعاطى كلّ المحرمات والمسكوت عنه في غياب عين الرقيب (الأهل) لهذا عارضت الأسرة التحاق الكاتبة بالجامعة مخافة الاختلاط بالرجال "كانت الجامعة حلما كبيرا ، نما بداخلي ولم يكن من السهل أن أزيل ذلك الحلم من خلايا الكيان لمجرد التحدي ولهذا رضخت

... " 311

311- فضيلة الفاروق مزاج مراهقة المرجع نفسه ، ص17.

"الطالبة الجامعية في الجزائر لا تمثل أكثر من امرأة مخيفة" "لقد كان الشيء الذي أخافهم مثيرا للضحك وهو احتمال إقامة علاقة مع الشبان ولهذا سرعان ما أبلغوا والدي الذي أخبرنا ناسخين له ما تسنى لهم من الحكايات المفزعة حول بنات الجامعة ، وكان لهم أن قلبوا حياتي رأسا على عقب ... " 312

و اشترطت عليها ارتداء الحجاب مقابل مزاولة الدراسة الجامعية كنوع من الحماية في غياب الرقيب الأسري وكانّ الحجاب يذكرها بالتقوى وقيم الدين التي تكون بمثابة مانع أو حاجر لمطلق الحرية التي من شأنها أن تسول لها نفسها بتعديها في غياب الرقيب الاجتماعي وكانني بالحجاب يشبه إلى حدّ ما الضمير الجمعي الذي يذكرها برقابة الله والعائلة لها " إن السلطة على الجنس قد تمارس بنفس الطريقة على كل المستويات من الأعلى إلى الأسفل في قراراتها الشاملة والدقيقة وأينما كانت الأجهزة أو المؤسسات التي تستند إليها فهي قد تعمل بطريقة منتظمة ومكثفة وقد تشغل حسب الدوايب البسيطة والثابتة للقانون المحظور والرقابة فمن الدولة إلى الأسرة ومن الأمير إلى الأب ومن المحكمة على الأشياء التافهة للعقوبات اليومية ومن مستويات السيطرة الاجتماعية إلى البنيات المشكلة للذات نفسها فنجدها على مستويات مختلفة فقط شكلا عاما للسلطة " 313 .

312-المرجع نفسه ، ص17.

313- ميشال فوكو ، تاريخ الجنسانية ، 'دارة العرفان ، ترجمة : محمد هشام ، ج1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976، ص90.

ويعدّ الحجاب من منظور الأسرة والذي هو شرط تعليمها نوع من التقليد الاجتماعي الثقافي الذي بموجبه يضمن للفتاة حماية من المجهول من الآخر من الرجل أو من أي متغيّر بإمكانه أن يزلزل قيم متوارثة جيلا بعد جيل وكأنه نوع من الملامح الثقافية التي تعود صراحة للاخلاق التقليدية التي تقتضي تستر المرأة قبل خروجها من البيت والتي ينبث منها الصراع الدائم بين جيلين مختلفين جيل الشباب وجيل الكهول ، " ويوجد أساس هذا التفاوت في تلك الأزمة الثقافية المنبثقة وفق تعبير مصطفى الأشرف من تزرع الجوهر المهني الماضي ومن ضرورة التكيف على اقتصاد حديث وعلى تنظيمه وعلى النماذج الثقافية المرتبطة به والتي أخضعت لها بعنف الأجيال السابقة في المجتمع الجزائري "314 .
بالإضافة إلى الوضع الجديد الذي فرضته ظروف التسعينيات من تعالي موجة الاسلاميين وفرضهم الحجاب بالقوة على الفتيات .

وتبدو دار الصحافة المكان الذي تحبب التردد إليه البطلة لويزا لإعتبارين اثنين : الأول لملاقة حبيبها والثاني لاستكشاف ذاتها المبدعة أما السينما ودار الثقافة ففي هاتين المكانين تبرز مواهب لويزا ونشاطاتها الأدبية والترفيهية والفنية وتتحدّد معالم شخصيتها المبدعة وفي هذه الفضاءات تتسع حرية البطلة لتخرج مكنوناتها ومواهبها المتعددة ، يبدو أنّها الفضاءات الأكثر حرية لها حيث تختفي قيود الأهل وتتجلى معالم التقاطع مع الجنس الآخر في فضاء إبداعي وفني وفي هذه الأماكن تحديدا صرحت بحبها "ماذا لو انكسرت

³¹⁴ عبد القادر جغول، المرأة الجزائرية ، ترجمة: سليم قسطن ، ط 1، دار الحداثة ، الجزائر ، 1983 ، ص92.

بلورة أحلامي ؟ بأيّ شيء سأضيق ليلي ؟ وأملأ الحُجْر التي يحجزها غياب والدي ؟
وحاجتي المتوحشة تلك إلى حنان رجل ... إلى حماية رجل ؟ أين أدفنها ؟ .. قلت له وأنا
ما زلت أبكي هاربة بنظري من عينيه : أنت لا تعرف ماذا تمثل لي ، إنك الوحيد الذي
أعدت لي توازني... وبعض ما ضاع منّي من ثقتي بنفسي وكان بودي أن أقول له
المزيد فاستسلمت للمزيد من البكاء ... " 315 " وقد خشيت أن أطلب منه أن يعيد ما قال ،
أن يؤكد لي أنني أنا حبيبته التي جاءت في موعد متأخر خفت فاحتميت بابتسامة خفيفة ،
وكأنه هو الآخر احتفى بها لنألا يستهلك طاقة حبه ذلك في أول لقاء صريح بيننا " 316

بينما يعتبر البيت الفضاء الأقل حرية مقارنة بالجامعة ودار الصحافة مع ذلك يبقى المكان
الذي تصوّر فيه لويضة بعض التفاصيل الدالة على حميمية العلاقات الأسرية رغم هروبها
منه بفعل القراءة والانهماك في مطالعة الكتب "ساعرت أمي إلى إحضار مدفأة كهربائية
صغيرة ، وضعتها قرب سريري ظلنا منها أنّ البرد الذي أشعر به من علامات الحمى
وبداية الزكام ، إذ خرجت وعادت بعد قليل تحمل لي فنجانا ساخنا فيما كنت أفكر : هل
يمكن لهذه المدفأة الصغيرة أن تعوضني دفء من أخذته القاهرة ؟ غرفتي باردة يا أمه
... غرفتي باردة ... هل تفهمين معنى البرد الذي يرتدنا ككفن حين تموت قلوبنا من الوحدة
، وحين تنزوي مشاعرنا في الركن الذي لا تصله الشمس؟

315- فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ،المرجع السابق ، ص 236.

316-المرجع نفسه ، ص237.

ويبقى البيت إسقاطاً لمعاناتها المتكررة من جراء ضغوطات الأعمام وأبنائهم تارة ومن حزن والدتها وعبوسها المتكرر الذي تحاول إخفائه عن محيطها باهتمامها بمشاهدة الأفلام المصرية والانشغال بالمطبخ ورعاية أبنائها. وبالرغم من الدفاء العائلي الذي يحيط بلويزة إلا أنّها تشعر بالبرودة فيه ظلماً منها أنّه لا أحد يفهمها أو لا يوجد من يستوعب فكرها وأحلامها وطموحاتها تربط الكاتبة الأماكن بصورة الرّجل، فالأماكن الأكثر انفتاحاً على الفضاء الخارجي هي الأكثر حرية للتعبير عن ذاتها وإبداعاتها والتنفيس عن نفسها وحرّيتها أمّا البيت فيعدّ مكاناً مغلقاً مسيّجاً بحدود التقاليد الاجتماعية والاخلاقية التي تحافظ عليها الأسرة بكلّ صرامة و وفق هذا الحيز الاجتماعي تتحدّد وظائف المرأة وحرّيتها لهذا نجد البطلة (لويزة) تبحث دوماً عن منفذ للذهاب إلى الجامعة بعد انقضاء العطلة، لهذا نفسرت الأسرة وتدخل كلّ أفرادها في تحديد مصير الفتاة اعتباراً منهم أنّها رمزا للفتنة وخوفاً من إقامة علاقات مع شباب بحكم الاختلاط الجامعي " حيث يكون الشرّ في العلاقات الجنسية أو العاطفية غير الشرعية والخير في الولادة والشرف والأمومة، إذ غالباً ما يكون الجسد العورة هو الجسد المؤرق في حياة الذكورة، فتكون البنت العذراء، مصيبة لمحارمها، وتكون الزوجة الجميلة الجسد المثير للشكّ، في حين تكون الأمّ الكيان الكلّي المقدّس الذي تجاوز معايير الجمال والشهوة، وغذت حكيمة باسم أم الرّجل أو أم الشباب أو أم الكل" 317 لأرتباط الجسد بالفتنة والشيطان، فالمجتمع العربي يكرّس وجوده لمراقبة أفعال المرأة وتقلّد دور الوصي باسم التقاليد والأعراف والمثل العليا

317- حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2008، ص16.

التي فرضها المجتمع ، اعتبار من أن الجسد في المخيال الاجتماعي ومهما اختلف طبقات المجتمع ومستوياته الثقافية والاجتماعية فغالبا ما يبقى الجسد هو الكيان الذي تختزل فيه المرأة من حيث هو وعاء للمتعة والفتنة ومجال لتحقيقها فطغيان البعد الجنسي وتحويلها إلى أداة للمتعة ما يجعل المجتمع وفق الجماعة يطلق قيما ثقافية و يتفق عليها ، تجسدها مجموعة من الممنوعات كتلك التي ترتبط بالشرف الذي يختزل بالعفاف الجنسي بعد الزواج وفي حفاظها على بكرتها قبله .أنها نوع من الأيديولوجية التي يتبناها المجتمع كنوع من الحفاظ على العرض العائلي . " فتعاملت الحياة العربية الاسلامية الاجتماعية مع المرأة بمنهج سلبي أكد ثبوت كينونتها في خضوع المرأة في كل طبقات المجتمع لمقولة واحدة هي عبوديتها وما تفرضه هذه العبودية من امتهان " .318

ومن خلال تقصي تمثلات صورة الرجل (المجتمع) في رواية " مزاج مراهقة " وفق ثنائية الأنا والآخر(المجتمع) في مقابل المركز والهامش توصلنا إلى الآتي :

جدول رقم (2) تبيان توارد الحضور والغياب لصورة الرجل في رواية "مزاج مراهقة "

لفضيلة الفاروق .

| تمثل الصورة في النص | توارد الحضور والغياب | صورة الرجل في الرواية مزاج مراهقة |
|---------------------|----------------------|-----------------------------------|
| | | |

318- فضيلة الفاروق، المرجع نفسه ، ص33.

| | | |
|------------------------|--------------------------------------|---|
| الأب | غائب/غياب الصورة الحقيقية في الواقع | مهيمن/ مسيطر — البحث عن الصورة المثالية في الروايات والقصص والمسلسلات المصرية ذات البعد العاطفي |
| الإخوة | حضور دائم | امتداد لصورة الأب الغائبة |
| الخال/الأعمام وأبنائهم | حضور قوي | صورة لسلطة أبوية غائبة تفرضها قيم المجتمع |
| الجَد | غائب ولكن ذكره تلاحق الجميع وتورقهم | امتداد لسلطة أبوية مستغرقة في الزمن بفعل ثقافة المجتمع |
| الحبيب | حضور قوي، احتل مساحة كبيرة داخل النص | امتداد لصورة أبوية غائبة تحاول من خلالها الكاتبة إرواء العطش العاطفي المفقود |

يوضح الجدول غياب الأب وهجرته إلى فرنسا لأسباب اجتماعية اقتصادية مع ذلك تتردد زيارته لعائلته مرة في السنة أو مرتين . يبقى وجوده مختزلاً في وجود العشيرة التي تؤدي كل أدوار الأبوية في عدم وجوده أدى الغياب إلى فتور في العلاقة مع أبنائه إلى درجة تمنى أبنائه عدم وجوده في حياتهم لأجل التخفيف من تسلط العائلة والجيران وهذا ما يسبب خنق للحريات وتدمير الأسرة من وضعها جراء تدخل العائلة في تسيير شؤونهم وحياتهم ما دام يعيشون في كنف العشيرة " الأنسان العشائري ذو القيمة المعرضة

في صلبها ورد الفعل هو بمقدار التهديد الذي تتعرض له قيمته الجذرية... ففظاته الظاهرية تتناسب مع ركاكته الداخلية وتخفيها ، يضاف إلى ذلك أن جناية الشرف هي ببساطة فعل استرداد وردع للمرأة التي حاولت أن تكون لذاتها أو التي غرربها ففعل إعادتها لوضعيتها كأداة تمتلكها العشيرة وتنتقل ملكيتها لقاء مصلحة عامة "319 وتبقى حتى المدة التي يقضيها معهم لا يتمتون وجوده بسبب الزيارات المكثفة للأهل والأقارب والجيران التي تزيد من بؤسهم وشقائهم المعنوي . ومع ذلك يتلق أخبار عائلته عن طريق أفراد العائلة الكبيرة من الأعمام وأبنائهم الذين يبدو أنّ لهم سلطة كبيرة عليه في اتخاذ مواقف تجاه أولاده أو مصيرهم الدراسي أو الاجتماعي كنوع من القهر النفسي والاستلاب الذاتي الذي ينصهر في الجماعة . وهكذا تتجلى مظاهر البطرياركية بارزة بقوة في الرواية بل يمكن اعتبارها القضية الأكثر شغلا لحيز الكتابة التي ما تلبث أن تنتفض حروفها صارخة على تلك السيطرة التي تصدر حريتها وتحاصرهما في كل الاتجاهات وترسم فضاءات معينة لا تلبث المرأة أن تبحث عن مخرج لتتنفس من خلاله عقب الحرية التي تشدوها وتنادي بها . وهنا تطرح الساردة قضية حبس المرأة ومصادرة صوتها لتمكين استمرار الهيمنة الذكورية بشتى أنواعها ، الأبوية والمركزية السلطوية معا . فلا إقران تحرير المرأة بتحرير المجتمع لهو من المسائل الأكثر إلحاحا في فلسفة النسوية . لذا جرى الحديث عن تحرير الفضاء الاجتماعي من الهيمنة الذكورية التي توسّع في سطوتها وسلطتها بإقرار التمييز بين النوع الاجتماعي "ففي إطار هذه العلاقة الاجتماعية ، يكتسب كلّ امرئ القوة الاجتماعية التي تمكنه من

319- مصطفى حجازي ، التلخف الاجتماعي ببيكولوجية الانسان المقهور ، ص204.

التفاعل والتبادل ، والتأثير والاعتماد المتبادل مع غيره ، متحوّلاً بفضلها من جرّد ذات طبيعية (بيولوجية سيكولوجية) إلى ذات اجتماعية ثقافية تاريخية فاعلة أي فاعل اجتماعي له قيمة ما ، وموقع ما ، في الفضاء الاجتماعي " 320 . وهذه القوة تراثاً مكتسباً من البيئة الاجتماعية بواسطة التنشئة الاجتماعية وتستمر في خضم التنافس الاجتماعي . تصور فضيلة الفاروق في مجتمع أبوي بطرياركي بل وأنّ أغلب شخوصها الروائية تحمل نظرة إقطاعية عن المرأة وفق نسيج علاقة التابع والمتبوع المسيطر والمسيطر عليه المهيمن والمهيمن . لتحوّل ثنائية الأنا والآخر وفق زاوية المرأة في مقابل المجتمع الذكوري السلطوي الحامل لثقافة الأبوة المزيفة حيث تتجلى صورته السلبية لمرأة بشكل جليّ.

وفي سياق آخر تقدّم فضيلة الفاروق صورة دقيقة عن الهيمنة الأبوية التي تتمدّد في الزمن لتبلغ الهيمنة الثقافية وهي لا تكاد تخرج عن مفهوم بورديو في تفسيره للعلاقات الاجتماعية في أنّها علاقة قوّة أي علاقة إنتاج وعلاقة سلطة وسيطرة غير متكافئة بالضرورة ما دامت القوّة ليست أعدل الأشياء قسمة فيما بين البشر الذين يقضون حياتهم كلّها في طلب المزيد منها وتغيير موقعهم . في ظلّ صراع قائم

320- عيد السلام حيمر ، في سوسولوجيا الخطاب ، من سوسولوجيا التمثلات إلى سوسولوجيا الفعل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1، لبنان، 2008، ص366.

" دعيني أشرح لك شيئاً مهما نحن شعب تعودنا على القمع ولهذا يستحيل أن يتحرّر دفعة واحدة يلزمنا ثورة تقودها أجيال لتتخلص تماماً من نظام السجون الذي نعتبره نمط حياتنا " 321 .

تفسّر الكاتبة الهيمنة الذكورية في المؤسسة الاجتماعية بهيمنة المركزية الأحادية الغربية التي أنتجت هيمنة السلطة الأحادية ، ترفض الآخر ولا تقرّ به ، بل لا تقرّ بحق الاختلاف بين الجنسين ولا تتقبل التعدّد الثقافي المختلف ، الذي نادى به الحداثة ، ومن نتائجها أن أفرزت على الصعيد الاجتماعي والثقافي والسياسي ما يعرف بالمهمّش على حدّ تعبير عبد الله الغدامي " علينا أن نقف عند كلّ نتاجات ما بعد الحداثة التي تعلن سقوط مركزية الواحد ، المركزية الغربية والمرور إلى التعدّد والإلاح على التنوّع والإقرار بحق الاختلاف ، فظهرت التعدّدية الثقافية المختلفة من نسوية وسود وأقليات بشرية فتفتتت المركزية الأحادية الغربية هي ثقافة ذكورية بيضاء ، ولدت تعددية المهمّش " 322 .

فارتبط التهميش بالقمع الممارس من قبل الاستعمار وامتدّ مستغرقاً ما بعد الاستقلال في قهر الأنظمة العربية لشعوبها والنظر إليها بالدونية على أنها شعوب قاصرة تحتاج دوماً لحماية ومراقبة أبوية فتكون العائلة صورة مصغرة لصورة الأنظمة التي تمارس كلّ أشكال

321- فضيلة الفاروق ، اكتشاف الشهوة ، ص116.

322- عبد الله الغدامي ، النقد الثقافي في قراءة الأنساق الثقافية العربية ، المركز الثقافي العربي ، ط1، المملكة المغربية ، 2000، ص 41.

القهر الاجتماعي بشتى أنواع الإكراهات التي يتفنن فيها النظام الحاكم ، ومن ثمّة تکرّسها الأسرة بنظامها الأبوي المتسلّط الظالم .

تقدّم الكاتبة من خلال هذه الصورة أسباب القمع المتولّدة من تكرار نموذج أبوي مركزي وأحادي وتذهب بلغتها التعبيرية إلى أبعد من ذلك فتشخصه في أنّه امتداد لسلطة المهيمین على المهيمین عليه ، المستمر في إعادة إنتاج صوراً له عبر استمرار لثقافة "الأنا" المركزية النرجسيّة المتعالية الراضة للآخر. والراضة أيضاً ولأی شكل من أشكال التعدّد. بحيث تمكّنت هذه الأخيرة من نسخ صور متعدّدة لها في لا وعي الشعب لحدّ جعلها نمطا من أنماط حياتنا اليومية . تحقيقاً للمزيد من الأرباح والفوائد الاقتصادية المادية أو الثقافية الرمزية كالنفوذ والشهرة الاجتماعية والوجاهة فيما يسميه بيير بورديو بالرأس المال الاجتماعي الذي تقوم على أساسه أشكالاً من العلاقات الرمزية الثقافية والسياسية والأديولوجيّة والعلميّة المناسبة لتطورها ، واستمرارها .

وتشير الكاتبة إلى أنّ التخلّص من هذا النظام الأبوي الراسخ في وعينا ولا وعينا يحتاج أجيالاً وثورة حقيقة لنتخلّص من نظام السّجون الذي نعتبره نمطا لحياتنا على حدّ قولها . وهذا التخندق الذي تشير إليه يرمز إلى الانسداد الذي وصل إليه المثقف بل وقف عاجزاً عن تحريك وعي الجماعة جراء التّحوّلات الإيديولوجية التي ضربت بالمثقف العربي -عموما- الذي وجد نفسه يحرّر الأرض من المستعمر بالأمس القريب و يعجز عن تحرير الإنسان ككلّ من كلّ أشكال الهيمنة الممتدة في أنظمة عربية لا تختلف أسلوباً

عن أشكال القمع الاستعماري في زمن الحداثة. ومادام استمرار إعادة إنتاج البنى الاجتماعية والثقافية راسخ في التعليم والتنشئة الاجتماعية بفضل حجز النساء وممارسة شتى أنواع القهر والهيمنة عليهنّ كي لا تجد بدا نحو التحرّر يبقى المجتمع يعيد إنتاج الثقافة الراسخة ثقافة التمركز في شكل صور مستنسخة وتمثلات في نظام البنى الاجتماعية عن طريق نمط الليبدو الاجتماعي وبالتالي بقاء سجن المجتمع مرهون ببقاء سجن النساء وحجرهن.

وترسم صورة أخرى للنموذج الذكوري المهيمن في أبسط صورهِ الاجتماعية كما تمثله والدة البطلة (باني) في رواية اكتشاف الشهوة لفضيلة الفاروق . " أمام جهل والدتي بأمر البلد ، يجد والدي فرصة لإرضاء غروره ففي كلّ كلامها فهي تخطيء وهو يصحح حتى يبلغ ذروة غروره ، فيخرج ويتركها لأنها أرهقته بقلة فهمها ، لم تذهب والدتي إلى المدرسة قط ، وهي بدوننا نحن أبناءها لا تساوي شيئاً، وحين تحاول أن ترى الأشياء بعينها تراها بالمقلوب ، وكونها حرمت من العلم فتلك جريمة والديها ، لكن جريمة والدي أكبر ، إنه يحسبها دائماً بأنها كائن تافه ولقد اقتنعت بذلك ، حتى أصبحت تستنقه ذاتها "323. فجاءت صورة الأم سلبية جاهلة بالأمر السياسي ولا تكثر لها فوعيا بالحياة لا يتعدى الأمور المنزلية وتربية الأولاد، كما تقرّ المؤسسة الاجتماعية ، ما يؤكد عدمية المشاركة السياسية للمرأة الذي يعدّ منبرا خاصا بالرجال فقط وحكرا عليهم . وترجع الكاتبة

323-فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص124.

سبب جهل والدة البطلة (باني) وحرمانها من التعليم ، في كون أهلها لم يجدوا نفعا من تعليم الفتاة ، وذاك هو دأب أغلب الأهالي إبان الاستعمار الفرنسي فاعتبرت تجهيل الفتاة جريمة تحسب على الاستعمار وعلى الأهل أيضا . وتقرّ بأنّ جريمة زوجها كانت أكبر تفوق جريمة الأهل بتكريسه للهيمنة والإذلال المتواصل لزوجته من تهميش وتحقير لدرجة أنّه أقنعها بتفاهتها وعدميتها ، إلى أن اقتنعت بالفكرة وترسّخت لديها قناعة بسلبيتها في المجتمع. وأضحت قيمتها الاجتماعية ترسم بالدونة صورة " كائن تافه" ولا تستمدها إلا من الأمومة إلى حدّ ما التي تمنحها قيمة لا تعدو أن تسمى " أم الأبناء"

و تعكس الكاتبة صورا عن نفور المجتمع من المرأة العاهر والعانس و العاقر التي لا تنجب وإن أنجبت فلا بدّ من إنجاب الذكور لتستمر فحولة المجتمع وتستمر معه الهيمنة ليغدو الإنجاب رمزا إجتماعيا يمنح المرأة قيمة ومنزلة عليه - " حبيبي حين تتحدثين عن الزواج تبدين غيبة مثل كلّ النساء حين تسيطر عليهنّ فكرة الزواج ... " 324 .
- " يبدو لي أنّك بعيدة ، لم لا تدخلين عالمي ؟ لا يمكن أن تكوني امرأة من لحم ودم ، وأنت دمية سخيفة لا يمكن أن تسلي رجلا ..."

- " لا أظنّ مذ تزوجنا أنّه حدث وفكّ رموز أعماقي في الوقت الذي يتنفس حفيف أوراقه في مكتبه الموصد كلّ الأيام نقاط صمت متواصلة ، كلّها تتار هائل من

324-فضيلة الفاروق، لحظة لاختلاس الحب ، ص35..

الوحدة يجتاحني ، كلها تيار سوط لحبيب يقاسمني النصف الآخر من حياتي ،
النصف الأكبر منه عن بعد " 325

وبالرغم من اختزال المرأة في في الاخصاب إلا أنها تبقى قيمة دونية من وجهة نظر
ثقافية اجتماعية تحمل دلالات سلبية في المضمرة مادام حريتها مسلوبة تخضع تحت وطأة
الهيمنة الفحولة " -كيف تتحرك مخيلة مجتمع نساؤه صامتات ، تضع أصواتهن في
مشادات عائلية تافهة أو في أفراح لا معنى لها تنتهي بزيجات فاشلة حتى النهاية " 326 إنها
حرية تحظى بها إلى حدّ معلوم لا أكثر ومن هنا ترتبط المرأة بالجنس أيما ارتباطا ليتخذ
موضعها داخل المجتمع " فوضع المرأة أفصح عن هذا الواقع حيث يختصر كيانها كله في
جسدها الذي حول مجرد أداة أنجاب للأولاد إلى مجرد رقم قيمته في درجة خصوصيته
وتحديدا في قدرته على انجاب الصبيان حيثما يستنزف تهمل ويتحول الرجل السيد عنها
إلى غيرها " 327

تتضح صورة الرجل وهي تحمل دلالات السيطرة والهيمنة كسمة بارزة بقوة.
الأمر الذي يدل على حصول الرجل على الامتياز الاجتماعي داخل ثقافة المجتمع الجزائري
والذي عبرت عنه الكاتبة في شكل صورة فردية جسدت من خلالها تكرار الهيمنة
الذكورية المفروضة على المرأة في سياق اجتماعي .كانت اللغة وعائه الناقل للدلالات
الاجتماعية شكلته لغتها الإبداعية سواء كان أبا أو خالا أو عما أو حبيبا .- " بعد الكأس

325-المرجع نفسه ، ص49.

326- فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص116.

327مصطفى حجازي ، سيكولوجية الانسان المقهور ، ص201.

الثانية أرى حبيبتي في كلّ النساء ، وأستحضرها عبرهنّ ، فغيابها يؤلمني أحيانا وحين أعود إليها بعد هذه الخبايات البيضاء أشعر أنّها رأت كلّ شيء ، غريبات هؤلاء النساء وكيف تخترق أحاسيسهن ثقوب المسافة ... " 328 .

- " قد تمنيتك في كلّ امرأة عرفتها ، في جسدها أو عيناها أو في ابتسامتها ... " 329

وكما تراه هي من زاوية قيمها الثقافية والاجتماعية المكتسبة بفعل التّواصل المستمر مع الآخر و تعكس التصورات الاجتماعية لمجتمعها أثناء التفاعل مع العالم الخارجي "فالرجل كتعبير عن نظام التسلط في المجتمع يشكو في الحقيقة من ثمار ما صنعت يداها اجتماعيا ومن آثار اسقاطاته اللاوعية في آن معا . إنه ينتكر لعاره الاجتماعي الذي ألصقه بالمرأة ولخصائه اللاواعي الذي أسقطه عليه بذلك التنكر يتحرر من مسؤوليته ويتجنب تفجر القلق الجديد الشديد الذي لا بد عاصف بكيانه لو لم يتهرب من عاره بهذا الشكل " 330 وتتشكل رمزية "الرجل" وفق بنيات فردية يحددها السلوك اللغوي المعبر عنه من خلال الشيء المراد وصفه والذي يعتبر صورة جماعية تتوارد وسط مناخ جماعي. وهكذا جاءت صورة الرّجل تمثل القوة والسلطة والهيمنة .

حيث يرجح بيير بورديو إلى تسميته بالعنف الرمزي " ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم يمارس في جوهره بالطرق المركزية الصرفة للاتصال

328- فضيلة الفاروق ، لحظة اختلاس الحب ، ص157.

329- فضيلة الفاروق ، المرجع نفسه ، ص155.

330- مصطفى حجازي ، سيكولوجية الانسان المقهور ، ص201.

والمعرفة أو أكثر تحديدا بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدا أدنى " 331 . تتجسد العلاقة المانحة من طرف المهين إلى المهيم عليه باسم المبدأ الرمزي المعترف عليه في شكل لفظ أو لغة أو أسلوب حياة أو نمط في التفكير أو القول أو الفعل . - "فلو أني طُلقت فلسفتي من زمان لكنت تزوجتك حسب شروطك ومنحك أطفالا رائعين وما صنعت منك العانس التي لا مستقبل لها في مجتمع أرعن " 332

- " ما الذي يقوله هذا المجنون ، إنه يروي مشاعري بالهلع ، إنه في لحظة أقل من لمح البصر يغير هويتي إلى عاهرة (حسب الأعراف) .. " 333 .

تربط الساردة أهمية صوت المرأة بتحريك مخيلة المجتمع ككل وهي دعوة صريحة للنسوية في المطالبة بالحقوق لأجل المساهمة في بناء المجتمع والدولة بمفهوم الدولة المدنية التي تقرّ بالمساواة بين الجنسين والعدالة بينهما في الحقوق والواجبات لأجل مجتمع إنساني مدني ، يسهم بفعالية في التنمية الشاملة . وهو اعتراف أيضا بقمع المجتمع الجزائري والعربي على حدّ سواء ، بقمع كلّ صوت للمرأة ، فنساؤه صامتات على حدّ تعبيرها . والصمت دلالة على نسق ثقافي يوحى بالقمع والقهر وربما يؤول إلى مصادرة الصوت الأنثوي كما هو الشأن في عصر الحريم .

331-بيار بورديو، الهيمنة الذكورية ، ترجمة سلمان القعفراني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، 2002، ص16.

332- فضيلة الفاروق لحظة اختلاس الحب ، ص31.

333-المرجع نفسه ، ص35.

وتحصر فضيلة الفاروق الصوت الأنثوي الصامت في فضاء مكاني لا يخرج عن الإطار العائلي فصوتها لا يكاد يسمع إلا في مشادات عائلية تافهة أو في الأفراح حيث تجيد رفع صوته بالزغاريد ، فلا يدوم الفرح دوما للمرأة ، فبعد كل صوت ارتفع فرحا إلا وانتهى بزواج فاشل واضطهاد كل مشروع من شأنه أن يوصل النسوية على المطالبة بكافة حقوقها والوقوف على قدم المساواة مع الذكورة . وهو صوت لا معنى له في نظر الساردة . مادام لم يحقق أي مطلب من مطالب المرأة ومادامت المرأة تجيد الكلام فقط في فضاء عائلي ضيق ولا تستغل صوتها خارج الإطار الاجتماعي الضيق والمفروض بحدود ورسوم معينة يكون الرجل قد ساهم في رسمها إلى أبعد الحدود الممكنة . فمادامت المرأة حبيسة المنزل فلا صوت لها بإمكانه أن يحرك مجتمعا .

تقدم لنا فضيلة الفاروق من خلال نماذجها صورة الرجل كفاعل ذكوري في مجتمع سلطوي يعترف ويقر بالأعراف كناموس مقدس وليس أنه مجرد تشكيل سردي يحكمه التخيل داخل البنية السردية ذاتها - " كل الرجال يكذبون يكذبون يكذبون بالجملة ، حتى فيلسوف ، بعد عام على هذا الحكي ، تزوج من أخرى وأنجب أطفالا فيما منحي بطاقة عمر دائمة كانت تبع علاقتي معه ولم أجد زوجا أفكّ به عقدي التي أصابني بها فيلسوف فعدت إليه لأكون ، امرأة أحلام .. نسيته حين تحولت إلى امرأة أحلام فقط " ³³⁴ . لتتضح صورة شمولية للمرأة الجزائرية في الخطاب الإبداعي ما هي سوى نقل حيّ لواقع اجتماعي

³³⁴ فضيلة الفاروق ، المرجع السابق ، ص 37.

متوارث بفعل رسوخ الثقافة التي تعمل المرأة نفسها على إعادة إنتاجها وفق معطيات معقّدة

المطلب الثاني : صراع الأنا (الأنا /الآخر) في مقابل مقوم السياسة والدين .

ينتقل الصراع بين الأنا الأنثوي المتجدّد في الفردانية الممثلة في " الأنا /الآخر " المطالب

بحريته في مقابل سطوة السلطة الذكورية. المتمثلة في السلطة الدينيّة كمؤسسة فقهية

،تعتبر امتدادا مستمرا لأعراف قبلية اجتماعية اتخذها الفقهاء ذريعة لإصباح الشرعية الدينية على فرض سطوتهم ، متخذين من مرجعية تاريخ السلف مرجعا مقدّسا . فعّد عصر التدوين نقطة إنطلاقة فعلية لتأسيس الرقابة الاجتماعية على النساء تحت طائل الطلبات العاجلة من السلطة السياسيّة مطالبين بفهرسة الأحاديث و اتخذت من الماضي أرضية صلبة لإرساء قواعد أصولية، يُفترض أن تعود إلى الإسلام (المثالي) الذي أرسى قواعده سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنّ الأمر يشير، إلى أنّها من مصدر نابع من إرادة الأرسقراطية السياسية -آنذاك - تحت طائل الخوف من فقدان الامتيازات المكتسبة تجاه النساء قبل مجيء الإسلام "لقد رأى الرجال أن التنظيم الجديد للإرث قد مسّ نطاقا لم يكن للإسلام التّدخل فيه في علاقتهم مع النساء .وحسب الكثير من الصحابة أنّ على الإسلام أن يغيّر كلّ شيء ما عدا امتيازاتهم تجاه النساء " 335، . في كونهنّ ملكية من حقّ المحيط الذكوري يتصرّف فيها وفي أملاكها كما يشاء ومتى يشاء دون حق الاعتراض منها .

إنّ مجابهة "الأنا " الأنثوية لسلوكيات السلطة الدينية وفتح حوار للنقاش حول قضايا الحريات والحقوق والحجاب هي محاولة نسوية لإدماج المرأة والاعتراف بحقها السياسي وحرية التعبير عن قضايا المجتمع والأمة إذ جعلت الكاتبة منها ثيمة مهمة في المدونة ضمن الكتابة بالجسد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالحجاب والحجر والحريم "إنّ تصورات الجسد والمعارف التي نبلغها تخضع لحالة اجتماعية ولرؤية للعالم فالجسد بناء

335- فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي للنبي والنساء ، تر: عبد الهادي عباس ، دار الحصاد ، دمشق، 1998، ص146.

رمزي وليس حقيقة في ذاتها ، ومن هنا ينشأ عدد من التصورات لا يحصى التي تسعى لإعطائه المعنى وسبب طابعها الغريب من مجتمع لآخر ، فمفاهيم الجسد تخضع لمفاهيم الشخص... إن أوضاعا اجتماعية وثقافية خاصة هي التي سمحت بولادته " 336 " وترتبط ذلك بالفترات التي تتعرض إليها الدول العربية إلى تعطيل قواها وتنميتها بفضل عدم النضج السياسي لدى الشعوب العربية مبينة مدة بلوغ القصور السياسي وربطه بالبطرياركية السياسية والبطرياركية الاجتماعية من جهة أخرى ما يعمق الهوة في التقدّم كل مرة نصل إلى تحقيق نتائج نحو التقدّم " الجزائر من أغنى البلدان الأفريقية بجغرافيتها وطاقاتها الشبانية لذلك ستعمل القوى الغربية على تعطيل هذه الطاقات الشبانية لفترة زمنية تكفي لتخطي هؤلاء الشباب المرحلة التي ينتجون فيها ويبدعون سيتصرفون معنا بخبرتهم بتجارب شيخوختهم ، ونحن سنعمل بحماسة مراهقتنا لن نحسن التصرف لأننا لم نبلغ سنّ النضج بعد ولأننا نعيش في تلك الهوة التي يلفها الحياء والخجل والكبت والديكتاتورية الأبوية " 337 .

كما تختزل الكاتبة مراحل تطوّر المجتمع الجزائري وتختزل أيضا ذوقه الفني بعد الاستقلال وتصفه بالانحدار جراء الانحدار السياسي المتتالي " أنه الانحدار كنا في الستينات نواقين للفنّ في السبعينات رجعا "شوية" للوراء والثمانينات صرنا بلا ذوق وفي

336-دافيد لوبروتون، أنثربولوجيا الجسد والحدأة ، ترجمة :محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان، 1997، ص7.
337- فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص212.

التسعينيات صرنا نقتل بعضنا بعضا "338. ومع ذلك تعدّ وتفسر كلّ تلك النكبات بالخيانة التي نتعرض لها كل مرة ، لأننا شعوب لم نتصالح مع ذواتنا ، ولا مع الوافد الحضاري حسب زعمها - "لن تفهمي ما يحدث في البلاد حتّى تأتيك الطعنة من خلف إنّنا شعب لا يمكن أن نتصالح مع الحضارة مادام عرق الخيانة يفتح سواقيه بين الحين والآخر على حقولنا " 339

تبيّن الشواهد وقائع وأحداث سياسية طبعت التسعينيات في الجزائر جراء التحوّل الإيديولوجي والسياسي برزت من خلالها مواقف آسيا جبار وفضيلة الفاروق من الأحداث والصراعات السياسية وموقفهما من الإسلام السياسي خاصة في الوطن العربي ولاسيما قضية الحجاب والحريات والأخلاق والوصايا على النساء التي أعادت الأحداث بروزها بشكل قويّ تحت غطاء الشرعية الدينية التي شهدتها الأحداث الدامية في الجزائر خلال التسعينيات. أين تركز صورة الحجاب في المشهد السياسي والاجتماعي كضرب من العودة إلى الحجر وتكبير النساء مثلما هو الشأن في "الحايك" . لتبقى مقاومة الوصايا ضربا من ضروب التحرّر منه لأجل استرداد الحرية بل تعدّ أولى الخطوات نحو المطالبة بالحقوق خاصة حق المساواة بين الجنسين لتكون صورة الدين لدى فضيلة الفاروق صورة تحكمها الأعراف الاجتماعية أكثر من الأعراف الدينية في حدّ ذاتها فتنزع نحو الخلاص من التقاليد المزيفة التي تنسب للدين وتحدّ من حرية المرأة يتخذها المجتمع ذريعة

338-فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص211.
339- فضيلة الفاروق ، تاء الخجل ، ص213.

لإحكام السيطرة على الجسد الأنثوي والتصرف فيه وفق قيم ذكورية محضة . "الشعوب التي تدخل في حروب غير مفهومة هي أكثر الشعوب احتقارا للأمم...مثلنا وإلا لمانا يزجّ بشبابنا في حرب كهذه " حرب خفية " تتوارى بأسباب تشبه شباك العنكبوت " 340

وفي موضع آخر تنتقد الحزب السياسي الإسلاموي (الفييس) في بسط سطوته على النساء بفرض الحجاب "إذا نجح الفييس سيفرضون الحجاب على كل النساء وسيمنعون الاختلاط في الحافلات وسيارات التاكسي والمستشفيات والمدارس بالنسبة إليّ لم تكن نتائج الانتخابات تعني لي الكثير ولكن ألم خالي هو كلّ ما كان يسيء إليّ ،خالي غادر الدنيا منذ هذه اللحظة لأنّ أصحاب الفييس هم الذين يتحدثون " 341

فتبني موقف مناهض للحجاب ليس وقوفا ضد الدين في حدّ ذاته بقدر ما هي صرخة بوجه ذكورية المجتمع الذي سعى على تشييء المرأة وإباحة التصرف في جسدها ،إنّها صرخة تنزع نحو العودة إلى إعادة قراءة التراث بشكل منصف وعقلاني مستبعدة أيّ شكل من أشكال العنف والتطرّف المتصاعدان جراء موجات الإسلام السياسي . بقدر ما هي دعوة صريحة إلى إعادة النظر في علاقة ثنائية ذكر / أنثى في رحاب التّكامل وليس في ضيق التضاد والتناذب . يكون الرؤى المسلمة الحقّة تتطلب تنشئة أخلاقية مغايرة بما يضمن انسيابية هذه الرؤى على الفرد والمجتمع أين يعمّ الخلق الرفيع والعودة إلى دين الفطرة ، والبعد عن تديّن أهل المعرفة والصنعة . ونجدها فضيلة الفاروق رواية "أقاليم الخوف

340- فضيلة الفاروق ،مزاج مراهقة ، ص150.

341- فضيلة الفاروق ، المرجع نفسه،ص61.

" تصوّر تصعيد الخطاب الديني الإسلاموي في العالم وقهره للمرأة ولكن هذه المرة للمرأة في أفغانستان أيام حكم طالبان أو تحت قبضة بوكو حرام في دارفور وسيطرتهم وإرهابهم للأهالي وأول ضحيتهم هي المرأة. في حوار بين مسلمة سنية وحببيها المسيحي "نوا" وتعكس من خلاله نظرة "نوا" إلى المرأة المسلمة في مناطق الحروب والإرهاب الديني. فهي لا تختلف عن نظرة الرجل الشرقي الذي تمكن من نقلها إلى أمريكا والغرب والتي لا تتعدى أن تكون المرأة شيئا من الأشياء يفعل بها ما يريد بغض النظر عن إنسانيتها تقول : " المسلمون غريبون بآياتهم الجهادية يا "نوا" ماذا لو خلقنا في مكان آخر غير أمريكا ماذا لو خلقنا في أفغانستان؟ أو دارفور؟ أو... فيقاطعني مازحا : كنت ستكونين مغطاة بالبوركا هذا الرداء الأزرق الذي فرضته طالبان وتعيشين وكأنك في حفلة "هلاوين" لا تنتهي..... لماذا تفكر دوما إنطلاقا من ذكورتك لماذا لا تفكر من إنسانيتك وأنّ هذا الإنسان الذي يُغطى من فوق إلى تحت لإخفائه ، وتحويله إلى شبح إنسان مثلك له الحق للتعرض للشمس والهواء مثلك تماما ليأخذ نصيبه كاملا في الحياة " 342

وتشير في "أقاليم الخوف" إلى وضع الإنسان العربي في بيئة متعددة الطوائف الدينية والعرقية كلبنان وسوريا والعراق حيث تقول : " وظيفة كل إنسان في الحياة البحث عن الله ألم تسمعي بالذين ، اعتنقوا الإسلام ، وتابوا إلى الله من مشاهير العالم ؟ يغيب عن "شهد" أنّ آلاف الشباب العربي المسلم أصبح يرتد عن الإسلام معتنقا المسيحية أو ذاهبا

إلى الإلحاد مباشرة ، تعبا من التطرف ، والتدين الذي أصبح وسيلة لتدمير الآخر ، وليس

للتقرب إلى الله " 343

- "يا رسول الله لست سوى امرأة ، وتعلم أنّ وضع المرأة هو دائما وضع الكائنات الضعيفة

" 344

حيث تطرح مسألة النعرات الطائفية كصراع وجودي حاد أفضى للحروب والصراعات والمشاحنات والتصعيد من الخطاب الطائفي الذي بدوره أفضى أيضا إلى تحوّل المجتمع العربي من التعايش السلمي بين الأديان إلى التناحر الوجودي والتعصب الطائفي. الذي أوجدته الظروف الاجتماعية والسياسية وأثرت عليه الحروب الأهلية وتدني الأوضاع السياسية لاسيما في لبنان. ما دفع بالكثير من الشباب العربي من لبنان إلى التذمر من الدين واعتناق الإلحاد كدين جديد والذي هو في الأصل سوى ردة فعل عن تصعيد الخطاب الديني الطائفي الذي كان سببا تأجيج الحروب الأهلية والصراعات السياسية.

بينما نجد أسيا جبار في روايتها "بعيدا عن المدينة " تعبر عن كينونة المرأة دون النظر إلى هويتها الاجتماعية وهو نداء صارخ إلى النظر للمرأة كذات بغض النظر عن أمور أخرى لاطالما ارتبطت بها في تقديمها ، وهي دعوة صريحة للنظر إلى كينونة المرأة كإنسان والاعتراف بانسانيتها بدل تشيئها " اسمي جميلة أنا امرأة من المدينة لايهم اسم

343- فضيلة الفاروق ، أقاليم الخوف، ص35.

344 - Assia Jebar, Loin de Médine , Albin Michel, s.a , Paris, 1991, p167.

والدي ، إخوتي، أو أبنائي... " 345 . حيث تقوم بإسقاط التاريخ الإسلامي في روايتها " كخطوة جريئة لفتح صفحات التاريخ الإسلامي لترصد من خلاله واقع المرأة المسلمة في بيئة حديثة العهد بالإسلام حيث لازالت نواميس الجاهلية تفرض سلطتها على المجتمع وإن كانت بصورة ضمنية بالرغم من كلّ مساعي الرسول عليه الصلاة والسلام لبث روح الدين في معتقيه وكيف كانت أجواء الحياة في كنف الرسول بكثير من الحب والحرية وهي تصور بعض حديث نساءه "كيف وهذا يومي أراك تحاور بملاطفة صافية اليهودية " 346

- " في بعض الأحيان يلمح حضور عائشة متألصقة بمكر: متخفية أو لا ، تأتي لتتفقد جمال وسحر الزوجة الجديدة " 347

وما لبثت تلك الحرية أن عرفت نوعا من التحوّل بعد وفاته دفع بالنساء من التذمر من أوضاعهن

" ينتهي بها المطاف إلى إخباري بأنّها ما عادت تطيق هذه المدينة تنغمس في الهمس أحيانا دون أي منطق بعيدا... أسألها بأناة ، أكرّر أسئلتني حتّى أضايقها : بعيدا عن ماذا حبيبية ؟ بعيدا عن هذه المدينة التي تذرمت منها في أحد الأيام " 348

³⁴⁵ -Ibid.p125.

³⁴⁶ Ibid.p 53.

³⁴⁷ Ibid.p279.

³⁴⁸ Ibid.p 96.

تسعى آسيا جبار بحسبها النقدي وخبرتها المعرفية الأكاديمية التاريخية إلى إمطة اللثام عن مسألة إعادة النظر في قناعاتنا التاريخية ووضعها محلّ النقاش . و أنّها لمن القضايا الشائكة والمزمنة، تندرج جميعها تحت لافتة الاستبداد السياسي الذي استدعى بدوره استبدادا في أوجه الحياة الاجتماعية كافة من حيث أنّ قضية المرأة قضية محورية مرتبطة بالحقوق والحريات المكفولة دينيا من الإسلام .

و إذا سلمنا بفكرة أنّ التاريخ قد تمّ وضعه وكتابته تحت طائل سلطة البلاط فإنّه قد مكّن التصرف فيه وفق أهواء متحزبة سلطوية بالعودة إلى التاريخ الإسلامي الذي شرع في تدوينه متأخرا أي قرابة قرنين من نزول الوحي في مرحلة اتصفت فيها الأمة الإسلامية بالصراعات على السّلطة جعل الخطاب السياسي موجهًا لخطابات أخرى تستوجب إعادة النظر فيها بتمحصّ ، وهاهي فاطمة تسمع صوتها لأبي بكر الصديق وتواجهه في أمر ميراثها لأرض "فدك" الذي منعت منه بحجة أنّ الأنبياء لا يورثون درهما ولا دينار وما يتركوه صدقة ، يعلو صوت فاطمة ضدّ الطبقة الحاكمة بأنّها تغير مسار النبي بتعننتها ومنعها لميراث والدها وأنه دعوة للعودة للجاهلية .وهي نقطة تطرحها آسيا جبار في أنّ أحكام الشريعة النبوية تمّ تحريفه من قبل الأرستقراطية القريشية الحاكمة منذ فجر التاريخ الإسلامي. لتكون حجة للاطباق على النساء من المطالبة بحقهن . تقول " أنتم كحدّ السكين

على أعناقنا لأنكم تطالبون بعدم حقنا في الميراث ، أنتم من دعوناكم بالمجاهدين تريدون
تطبيق شريعة الجاهلية في حقّي " 349

أثارت هذه المسألة أي مساءلة التاريخ وإعادة كتابته ، الكثير من التساؤلات في ظلّ هيمنة
الخطاب السياسي الديني ذي الطابع "أحادي النظرة" ، حول الإسلام وقضايا المرأة. الذي
يحاول من جديد الهيمنة عليها بشرعة الدين لمزيد من الاستلاب . مما دفع بالكاتبة في
الخوض من جديد في التعبير عن وجهة نظر نسوية تجاة الإسلام السياسي الذي طفقت
موجاته تغزو الوطن العربي بالعودة إلى الأصول من وجهة نظر ممنهجة وموجهة . وليس
من زاوية دينية إسلامية محضة كما شرعها الله تعالى وأقرّها نبيه محمد صلى الله عليه
وسلم . بل تنمّ عن نظرة يشرعها دعاة الإسلام المحتكمين إلى السلطة الذكورية باسم الدين
، بدعوة أنّ المرأة هي رمز التعدّد وهنا القصد بتعدد الزوجات وأنّ التعدّد السياسي بدعة
دخيلة على الإسلام في نظر الفكر المتطرّف الرافض للتعدّد الحزبي والرافض أيضا لكلّ
شكل من أشكال التعايش مع الآخر . باستثناء تعدّد الزوجات . "لم أجد الجواب ، ولم تقنعني
كل الأجوبة التي أجدها بين الفتاوي ، وبين الكتب التي تنسب للدين ، مفتي السعودية وقتها
قال : إن" المغتصبة زانية ؟؟؟ هذه حكايتي مع الحجاب يا مارغريت ، لئن ربت المرأة
أبناءها ليكونوا مثل الحيوانات فإنهم بالغريزة سيعرفون الأنثى سيمزقون حجابها

³⁴⁹ Ibid.p81.

وسیغتصبونها ، ولئن ربّهم على الأخلاق والعفة ، فسیرون في كل أنثى الأم والأخت والرفیقة وكائنا یتساوى معهم في الاحترام ، هذا كل شيء " 350 .

كما تتخذ قضية الحجاب من جهة أخرى ، حيزا كبيرا في الموضوعات الأكثر جدلا ونقاشا تراه فرضا تجبل عليه المرأة فرضا اجتماعيا بالرغم من أنه فرض شرعيّ أقره النصّ القرآني ، فالجسد يعمل كمنارة حدودية ليعيّن حدود حضور الشخص تجاه الآخرين أنه رمز للتفرّد والذاتية . فتتخذ مسألة فرض الحجاب من قبل التيار الإسلاموي أو التيار الديني المتطرف رمزية عن عدم قبول الاختلاف ورفض هذه التعدّدية من طرف أحادي الفكر الإيديولوجي الإسلاموي وهو ما كان منافيا في المدينة المنورة أيام الرسول صلى الله عليه وسلّم . حيث كان التعدّد والاختلاف بمثابة قاعدة . والكثير من النماذج النسوية التي عاصرت الرسول وواكبت التحوّل الاجتماعي والديني في المدينة تدعم هذا الطرح بدأ من أم سلمة وعائشة وفاطمة وسكينة بنت الحسين وغيرهنّ كثير " لقد لجأ المستبدون في العصور الأولى التي تلت الإسلام إلى ممارسة العنف ضدّ النساء اللاتي يتمردن على الحجاب المؤسّساتي " 351 . تطفو قضية الحجاب ضمن قضايا انتزاع حقوق المرأة طرحا نسويا في كتابات الفاروق وجبار لأنّ النقاش حول الديمقراطية وحقوق المواطنة والتعدّدية تتمحور أساسا حول حقوق النساء في الساحة العربية – إجمالا- إنّ توفر النساء على قوة رادعة لقمع الحريات ومناهضة أشكال التعسف والعنف ضدّهنّ هي بمثابة مقاومة حقيقية

350-فضيلة الفاروق، أقاليم الخوف، ص74-75

351-فاطمة المريني، شهرزاد ترحل إلى الغرب ، تر: فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص36.

تشكّل في مجملها معارضة تفرض نفسها في الواقع ،ليشكل العنصر النسوي عنصرا
متمردا عصيا يستعصي تطويعه على مسرح قوى الاستبداد "352

" في اللحظة التي بدأت فيها الحفلة هجمت مناصرات الفيس على أعضاء الفرقة وتحول
الحفل إلى قتال ، وكانت شعارات : "الله أكبر .. إلى الجهاد ... أقضوا على الكفار " ... ترتفع
.... لقد كان غضبنا من جبهة التحرير غير منطقي وغير سوي لأننا لم نفصل الأزمة ،
ونقرأ التاريخ لم نعرف أن نركّب لعبة "الليقو" التي بين أيدينا .. ولهذا توجهنا إلى صناديق
الاقتراع ذات صباح غير عادي نحمل معنا عقدنا المختلفة وهي تغلي على لهيب الغضب
ونحن نعرف أننا لن نذهب للانتخابات بل للانتقام ... انتخبي "الله ، انتخبي "الله قال وكان
يقصد "الفيس" 353 بينما نلمس مساهمة المرأة في إعادة إنتاج الفكر الأحادي المتطرف
المناهض للآخر تمثله فضيلة الفاروق في رواياتها بكثير من السطوة والخوف وقوة الإجبار
على اعتناق الإيديولوجية الإسلامية في التسعينيات مصورة العنف الثقافي، الذي تعرض
إليه الشعب الجزائري والذي يشكّل تعارضا منهجيا لإيديولوجية الفكر الديني الرافض لكلّ
شكل من أشكال الاختلاف "لا يمكن للحضارة أن تزدهر حقًا إلا إذا تعلّم الرجال نسج
علاقة مع الكائنات الأقرب إليهم أي النساء اللاتي يقاسمهم الفراش ... فهناك ارتباط بين
الكرامة والانسانية وتحرير النساء ، وذلك هو السبب الذي يجعل كلّ اشتغال فكري

352 - فضيلة الفاروق، مزاج مراوحة ، ص66.

353-المرجع السابق ، ص156.

على الحداثة كخلاص من العنف والاستبداد في العالم المسلم يكتسي شكل دفاع عن حقوق

النساء " 354

بينما تبدأ أولى لبنات المقاومة النسوية العربية منذ ظهور الإسلام ، بدأ من قضية الحقوق والميراث إلى الخوض في الشأن العام وأخذ الكلمة في السياسة والمجتمع. بل بلغ الأمر أن طالبت النساء الجهاد بعد استبعادهن من الإرث تحت طائل عدم مشاركتهن الغزوات والحروب والغنائم. إن المطالبة بحق الجهاد يعدّ هو الآخر فضاءا لحرية الرأي التي سادت المدينة المنورة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، نزوعا نحو الخلاص من العبودية النسوية تحت طائل جنوحهن ضمن الممتلكات من سبي وأسر وغنيمة حرب . تلك المطالب النسوية أحدثت سعارا في المدينة فتوجس الرجال خيفة من فقدان امتيازاتهم ، هؤلاء الرجال الذي أقدموا على الإسلام للإغتناء لم يتقبلوا أن يصطفوا على قدم المساواة مع النساء اللاتي كنّ ضمن الممتلكات الخاصة يتصرّف فيها الرجل كما يشاء " كلّ تسرّب للمؤنث إلى السّاحة الإسلاميّة يهزّ هذه السّاحة ولعبتها ، كما يمسّ مصداقية كل الفاعلين البارزين منهم " 355 .

كما أنّ تطبيق مبدأ المساواة الاجتماعيّة كان يضيفي توجس من خطر اضطرابات إضافية من شأنها أن تزعزع استمرار قيم سابقة متوارثة من الصعب على الرجل حديث العهد

354- فاطمة المرنيسي ، شهرزاد ترحل إلى الغرب ، ص73.

355-فاطمة المرنيسي، سلطنات منسيات نساء حاكمات في بلاد الإسلام ، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2006، ص45.

بالإسلام النَّحلي عنها وبخاصة إذا تعلّق الأمر بالنساء . إنّ أعظم هبة ربانية لهنّ أن تنتزل آيات تخصهنّ بالذكر وسورة باسمهن "سورة النساء" وتجيب عن تساؤلاتهنّ وتتضمن قوانين جديدة حول الإرث الذي سيصبح وفق هذه الشريعة جزء من ممتلكات وستقاسم الرّجل في أمواله وثرواته التي يحصل عليها بالغزوات والتجارة ، إجابة ربانية عن تساؤلات كانت تشغلهنّ والتي رفعها للرسول صلى الله وسلّم ، فتنزل الوحي مجيبا منصفا ، إنّ التّخوّف من تصاعد المساواة بينه وبين العنصر النسوي أرقّ الطبقة الارستقراطية القريشية آنذاك وإن نزلت آيات الحجاب إلّا واتخذها حجة شرعية لإرجاعنّ إلى بيوتهنّ . وهكذا يبقى المجتمع يمارس سلطته كقريب بدل أن يكون الإيمان والأخلاق سبيل لتهديب أهواء ونزوات الفرد ، وهذا ما تلحّ عليه بقوة فضيلة الفاروق في جلّ رواياتها لاسيما رواية "أقاليم الخوف" فكرة ترفض الوصايا الذكورية باسم الدين . " إنّ الجسد فوق كلّ ذلك كناية عن المجتمع ككل هذا يعني أنّه في وقت الأزمات الاجتماعية حين تتعرّض حدود وهوية المجتمع للخطر ، من المرجح أن يكون هناك انشغالا بالحفاظ على الحدود الجسديّة القائمة وعلى طهرانية الجسد "356

ويتخذ "الحجاب" و "الحايك" قضايا مفصلية في الخطاب الإبداعي النسوي وفي النسوية العربيّة منذ أن اتخذته الإرسقراطية القريشيّة حجة لحجب النساء وعزلهنّ في البيوت بذريعة حماية المرأة من الإعتداء الجنسي بعد حادثة الإفك الذي تعرضت لها السيّدة عائشة

356-كريس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية ، ترجمة : منى البحر، نجيب الحصادي، ط2، دار العين للنشر ، مصر ، 2009، ص107.

واتهامها بالزنى من منافقي المدينة ، وما هي في الأصل إلا حجة اصطبغت بشرعية فقهية من لدن كبار الصحابة إذ توضح حادثة الإفك الرغبة المطلقة في إهانة النساء وإعادتهن إلى مكانهنّ حيث يمثل المنزل الشرعية الوحيدة لهنّ ليتقرّر فيما بعد فرض الحجاب لحماية زوجات النبيّ من الأذى ، الذي قد يلحق بهنّ ولتمييزهنّ عن الإماء . إذ يتوجب على الحرّة تغطية الرأس كمعيار للتمييز بينها وبين الأمة . ومنه أصبح فرض الحجاب في الإسلام واجبا مقدسا "الحجاب لباس أنثوي قائم بذاته ليس فقط مؤشرا على منزلة جنسية بل إنّه فضلا عن ذلك ، إشارة إلى الوظيفة العضوية للجسد وبعبارة أخرى إنّه يكشف عن صمت الجسد الأنثوي وعن انطلاقة مسلسل الخصوبة ويتعيّن اعتبار الحجاب لباسا يهدف إلى الحيلولة دون ظهور المرأة للعموم والسماح لها في الوقت نفسه بالنظر للآخرين ولهذا تعتبر مشاهدة امرأة بدون حجاب شكلا من الامتلاك بل الاستمتاع الكامل بالحسّ المشترك " 357 .

فانتفاضة فضيلة الفاروق ضد الحجاب والذي وضع معيارا وشرطا أساسيا لإتمام دراستها الجامعية لم يكن في الأصل انتفاضة ضدّ الدين بقدر ما كان ثورة ضدّ المجتمع الذي يرى في الجسد الأنثوي عورة وجب سترها من التحرش الجنسي والشهوة " كنت أنا المحببة التي يفترض أن تكون شخصا هينا طبيعا لا يحسن غير الرضوخ لأنّه لا يملك غير ضعفه كوسيلة للعيش " 358

357-مالك شبل ، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة : عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010 ص126.
358فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص19

إنه رمز للتراجع الرسمي عن مبدأ المساواة بصفة ضمنية الذي سيتقاطع لاحقاً مع الرغبة في حبس المرأة في فضاء الحريم الضيق معترفاً بأن جسد المرأة عورة وجب سترها، جسد معطوب قاصر عن حماية نفسه من أعين السفية المتربص في الشارع والذي في قلبه مرض ممن يتصوّرون المرأة كموضع للعنف والشهوة فقط. فجاء تقرير مصير الكاتبة مرهونا بارتداء الحجاب وشرطاً أساسياً للالتحاق بالجامعة " رفض والذي أن ألتحق بمدرسة الفنون الجميلة أو مدرسة الطيران ففي نظره الأولى مدرسة للفاشلين والثانية للرجال فقط حين نجحت في شهادة البكالوريا فاجأنا والذي باتصال من فرنسا مقر إقامته وعمله وقال : ترتدي الحجاب وتذهب إلى الجامعة " 359.

والتي تبدو أنها محاولات للتقليل من أدوار المرأة الاجتماعية والسياسية ، بل حتى عدم القدرة في احترام اختياراتها المتعلقة بمستقبلها فكأنّ معهد الطيران والفنون الجميلة معاهد محرمة على المرأة التعلم فيها، بل يتدخل العرف الاجتماعي في تحديد المصير العلمي والاجتماعي فهو ضرب من الحجاب النفسي والمنع المحتم " إنّ كلّ مجتمع يرسم في داخل رؤيته للعالم ، معرفة مفردة حول الجسد ، إنّ مفاهيم الجسد تخضع لمفاهيم الشخص وفق الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي تكون السبب الرئيسي الذي يسمح بولادته " 360 إنه انتصار الشارع بمتربصيه على انجازات المرأة المسلمة واستحقاقاتها منذ إسلام المدينة والذي لقي رفضاً شديداً من عمر ابن الخطاب يومها ممثلاً للأستقرابية القريشية الراضة

359- المرجع نفسه، ص 11

360- دافيد لوبروتون ، انثربولوجيا الجسد والحدأة ، ترجمة :محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،لبنان، 1997، ص6.

للنظام المدني الجديد المنافي تماما لأعراف الجاهلية المكية في منح حرية ومساحات للكلام للنساء والنقاش أيام الرسول صلى الله عليه وسلم محاولا في كلّ مرّة فرض حواجز على النساء وتخبئتهم تحت ذرائع أنّهنّ أي النساء موضوعات الاشتهاء "إنّ حل عمر الحلّ بالحجاب "الستار الذي يخفي النساء بدلا من تغيير العقول وجبر "الذين في قلوبهم مرض " ليتصرفوا بشكل مختلف ، سوف يستمر بعد الإسلام كحضارة وانعكاس على الفرد وعلى دوره في المجتمع ، إنعكاس جعل من دار الإسلام في بداياته ، تجربة رائدة في مادة الحرية الفردية والديمقراطية وبتر ذكرى إنطلاقة الحرية هذه "361.

إذ تحوّل الحجاب بذلك من كونه ضرورة اجتماعية آنذاك إلى كونه رمزا للهوية الإسلاميّة فقد أعاد الحجاب فكرة أنّ الشارع غير محمي وخاضع لسلطة السفه المتربص ، ما يعطي رخصة شرعية فيما بعد وذريعة دامغة لإصدار أحكام أشدّ قسوة على النساء من قبل الفقهاء . بالرغم من التعاليم الدينيّة التي أرساها الإسلام كمنطلق جديد لتنظيم حياة البشر إلا أنّ الأذهان لم يكن من السهل عليها استيعاب هذا التّغيير الجذري في نمط معاملاتهم ، ونخصّ بالذكر الرجال الذين ظلت نظرتهم تتمّ عن انتقاص من شأن المرأة ، لذا لم تتجاوز التّصورات الجاهليّة المتعارف عليها سابقا. "إنّ الحجاب لباس مؤسس بغية تحقيق هدف واضح هو التمييز بين الجنسين وبمقتضى ذلك فإنّه يعدّ مجالا دالا ، أنّه مجال "الداخل" إنّ الحجاب يعبر عن الجانب المبهم فيما هو اجتماعي ، أنّه يضطلع بتلك المفارقة التي

361-فاطمة المريني، الحريم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998، ص225.

يتأسس عليها هو نفسه ، ذلك أنّ المرأة المتحجبة حتّى لو كانت بالخارج فإنها تبقى في الداخل " 362. وعليه فالحجاب يعكس حجابا نفسيا وحاجزا معنويا يقف ضد حرية المرأة بغض النظر عن كونه لباسا في شكله المادي ، فالتقاليد والأعراف القائمة على التمييز الجنسي والقائمة أيضا على تقسيم الأدوار بين الجنسين هي من فرضت حجابا على المرأة وحجبتها من الولوج إلى فضاءات متعدّدة ، بل حدّدت سلفا لها الفضاء الذي لا يجب تخطيه .

المبحث الرابع : التمثلات اللغوية

تعدّ اللغة مخزونا اجتماعيا حاملا للوعاء الثقافي ومستودعا لمجموع الخبرات الفنية و الاجتماعية والجمالية ، تحمل كلّ مفردة فيها شحنات دلالية متعدّدة الجوانب ومعقدة أحيانا. وانطلاقا من مسلمة أنّ اللغة أداة التفكير والإدراك للعالم الخارجي وإعادة صياغته وتشكيله وبنائه وليست فقط مجرد أداة للتعبير الذاتي أو التعبير عن هذه التجربة أو تلك ، فأبي تجربة لا يمكن عقلنتها خارج سياق اللغة وفلكه فاللغة داخل النص هي التجربة بعينها . وترى أغلب الدراسات المعاصرة أنّ هناك قضية قائمة بين ثنائية الذكورة والأنوثة في

362- مالك شبل ، الجنس والحريم روح السراري، ص122.

عالم اللغة ، تطرح نفسها بقوة منذ أن انتقلت المرأة الكاتبة من الحكى السردى إلى عالم الكتابة وتفكيك الفحولة والتعبير عن الذات والهوية الجنسية لها ولبنى جنسها من النساء . كما تعرض أغلب الدراسات الحديثة قضية التحيز اللغوي الثابت بين ثنائية الذكر والأنثى - كما أسلفنا الذكر - والتي تعدّ من أكثر القضايا طرحا في الحقل الثقافي والفكري وأخذت في التنامي بشكل ملفت في السنوات القليلة الماضية نظرا لتشابكها ، لانضوائها على تداعيات ماضية ترجع إلى وجود الانسان وازدادت في التنامي بعدما أصبح لها مدافعين ومناصرين ومنشغلين بمثل هذه القضايا المعبرة من جهة و عن تباين رؤى كل من الشريكين للآخر وفي نظرتهما للحياة من جهة أخرى . وانطلاقا من القول السائد في الثقافة الاجتماعية بتخصيص الفحولة للذكر والعاطفة للأنثى اقتضى مبادرة كبيرة من اللّغة التي تكتبها المرأة لتتحور من اللّغة وتكيفها وفق ما تريد ه سعيها إلى تغيير المعادلة القائمة بتحولها من (موضوع) لغوي إلى ذات (فاعلة) " تعرف كيف تدير سياق اللغة من (فحولة) متحكمة إلى خطاب بياني يجد فيه الضمير المؤنث فضاء للتحرك والتساوق مع التعبير ووجوه الافصاح ، فالمرأة احتاجت وتحتاج إلى وعي خارق بشروط اللغة وقيودها لكي تتمكن من الأنوثة بإزاء الفحولة " 363 . بغرض التغيير من المعتقد السائد الذي يقلص من دورها ويستبعد كيانها ولا يرى فيها إلاّ صور الخضوع والخنوع ، فهي تحتاج للغة بواسطتها تعمل على تغيير السياق التاريخي والاجتماعي وبالتالي الثقافي لاستعمالاتها . " ومن هنا جاء تركيز النقد النسوي على الانطلاق من كون النساء

363- عبد الله محمد الغدامي ، المرأة واللغة ، ص12.

مسقطات من اللغة ومن الرابطة الاجتماعية ليصبح جوهر الإيديولوجية النسوية الجديدة هو تعديل اللغة وأعراف التعبير الأخرى عن طريق أسلوب أكثر قربا من الجسد ومن العاطفة " 364. يبقى التعبير اللغوي بالأحاسيس أو العاطفة يحتل مساحة كبيرة " كنت مذهولة ولكن قوية وسعيدة جدا ولهذا خفت ثم لازمني الخوف لأن أسباب السعادة عمرها قصير... الخوف كان مرضا يرافقني حيثما حللت ، ولا أنساه إلا حينما أنغمس في قراءة رواية جديدة أو أشاهد فيلما جميلا أو أحلم... أحلامي تلك التي تهددني قبل النوم" 365

" ثم وجدنتي معه في نفق تحت الأرض . وجدنتي في حضنه أرتجف كهرة جرفتها السيول ، ثم لا أدري ما الذي أصابه ، قبلني بحركة عنيفة ، ورفع عني جلبابي ، ثبت فخذي بركبته وانقض على عنقي كذئب مفترس " 366

بينما تتجلى اللغة معبرة عن الطقوس والأفراح والأحزان في العديد من الشواهد وكذا عن الثقافة الشعبية و تسرد آسيا جبار ما يكشف تمسك المجتمع الجزائري ببعض الطقوس والعادات كإحياء حفلات الزفاف والختان وطقوس الزينة والحمام ...

" كان الشيخ لايزال يعزف شكواه على العود . . . كان الحزاب وهو يستمع إلى الأغنية يحاول النوم في كل ليلة وبالرغم من الموسيقى ورائحة الحلويات لم يكن يحس بأنه في منزله تماما ، .. وعزا استيائه هذا لخيبة أمله الحديثة : القبول بختان ابنه على يد طبيب

364-رفيقة محمد دودين ، النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، " اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية " ، المركز الوطني للبحوث في علوم ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2011 ، ص75.

365-فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص 58.

366-فضيلة الفاروق ، أقاليم الخوف ، ص72.

وليس على يد طهار الأيام الماضية ، والذي كان عادة رجل القرية أو الحيّ الأسرع في استعمال الموسيقى . كان هؤلاء البارعون يشتغلون بلا انقطاع في بعض الأيام الصيفيّة كانوا يسيلون دم عشرة أو خمسة عشر أو عشرين ولدا في أمسية واحدة وكانت القلفة تسقط في مناشف مملوءة بالياسمين تصحبها زغاريد النساء " 367

"هذا توقف النحيب لفترة إذن غريب كيف أنّ النساء يكفنن عن البكاء بمجرد ترتيل بعض الآيات القرآنية مع أنّها أصعب اللحظات أعرف ذلك بما أنّ الجثمان لا يزال هنا ، أمامنا ، يبدو الابن وكأنّه لم يمّت حقا . ولا يمكن أن يكون قد مات ، أليس كذلك ؟ ثم تأتي اللحظة التي يقف فيها الرجال وذلك ليرفعوه على أكتافهم ملفوفا في غطاء هكذا يرحل سريعا كالיום الذي جاء فيه إلى الدنيا " 368

ويأتي تذمر البطلة لوزية في رواية "مزاج مراهقة" لفضيلة الفاروق معبرا عن أحاسيس الإستهياء والتذمر من السياسة اللغوية المنتهجة في الجزائر وموقفها من التعريب على لسان البطلة التي درست الطب لسنة أشهر ولم تنجح في مواصلة الدراسة لمعوقات لغوية سببا التعريب " بعد ستة أشهر من الدراسة ، عرفت أنّ كلية الطب ليست بالمكان الصحيح لي فكلما حاولت الانسجام مع أجوائها ، اصطدمت بجدران اللغة صرخنا أننا لا نفهم شيئا "ناعلّبوها العربية (يلعن أبو العربية)" لكن لا أحد استجاب . كنت كغيري ضحية قرار لا عقلاني أصدرته الدولة لمجاملة الشرق ومسح آثار فرنسا من الجزائر.....فقد

367- آسيا جبار ، نساء الجزائر في شقتهن ، ص80.
368- افضيلة الفاروق ، مزاج مراهقة ، ص132.

كنت من بين آخر دفعات البكالوريا الذين نجوا من كارثة ذلك القرار التعسفي... ، لكل قرار ضحايا" 369

"لماذا يجب أن أكون الضحية ، لماذا يجب أن نعرب بهذه الطريقة ، لماذا في هذا الوقت الذي فقد فيه العقل والعلم والحياء، من من العرب يشعر بأزمتي اليوم ، إنهم يصفقون لقرار كهذا من وراء إيمانهم المتين ، بأن لا وحدة بينا حتى وإن عرّبنا " 370

وهاهي لويذة بطلّة رواية " مزاج مراهقة " تستهويها الكتابة بعدما أوقعتها شراك الحب فتقرر ترك الطب وتتوجه للأدب العربي وتتخذ من اللغة سلاحا لها : " لكنني شعرت أنني طعنت خالي في نواة أحلامه ..أذكر سعادته بنجاحي في البكالوريا وكيف أصرّ أن ألتحق بكلية الطبّ أرادني أن أمنح الحياة لمهنة جديّ إكراما لذكراه ، لكنني خيبت إرادته ، ومشيت وراء مهنته هو ، فدون قصد منه جعلني أسير وراء أحلامه ، حين وضعني في مواجهة رجل مثل 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 وثنائي 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 ، وتولّيتعزاء نفسي بالراتماء في حضن لغة ماردة ، كانت سببا في إقصائي ، أردت هزمها في الحقيقة ، امتطاءها ، تفكيكها وتركيبها على هواي ، أردت أن أخضعها لمهارة لعبي

369-المرجع نفسه ، ص71-72
370-فضيلة الفاروق ، مزاج مراهقة ، ص73.

أنا ، لا السقوط في لعبتها الساخرة تلك التي جعلتني أدخل الحياة في عز عنفواني بعاهة

اسمها اللغة " 371

ثمّ تعبر عن نظرتها الفلسفية للشرق بنظرة الخبير المتمرس المستاء من شرقيته التي أتعبته
- " لا أحد يعرف الشرق كما أعرفه أنا ، ارتويت بمائه وهوائه ، وترابه ، تذوقته ، وتناولته ،
حلوه مره ، تنفسته ... كنت الأنثى التي نزلت من الجنة إلى الأرض كنت أظن أنّ الشرق
مجرد جسر للعبور ، جحيم ما ربما ... عقاب ما ... معبر للعودة إلى جنّتي من جديد محملة
بالثروة ، وبصكوك غفران وهمية " 372 وتعود لتبرز موقفها من الآخر وتحدّد موقعها
إزاء الرجل بالعودة إلى إثبات الوجود الذاتي للمرأة بعيدا عن غرور الرجل بلغة تعبر عن
الأحاسيس " كأيّ امرأة عربية أخفيت خيانتني له لأنها في الحقيقة لم تكن خيانة بهذا المعنى
الضيق كانت تعني أنّ أباد انتهى بالنسبة لي ... وأنسى في الغالب أن هناك شخصا هو أنا
يجب أن أرضيه أولا " 373 .

بالرغم من أنّ الخيانة قيمة سلبية في المجتمع منبوذة أخلاقيا ودينيا إلا أن ممارستها
محظورة من قبل المرأة أكثر من الرجل في المجتمع البطريركي. نجد البطلة هاهنا تعترف
بخيانتها الناجمة من خيانات سابقة وممارسات ذكورية أفضت إلى انتهاج هذا السلوك
الأخلاقي السلبي وانتهاك المجذور إرضاء لنفسها وانتقاما لكرامتها المطعوننة .

371- المرجع نفسه ، ص 74.

372- فضيلة الفاروق ، أقاليم الخوف ، ص 9.

373 المرجع نفسه ، ص 33.

المطلب الأول: رمزية الهوية اللغوية

1- التداخلات اللغوية على المستوى التركيبي .

1.1-العربية /الفرنسية /الدارجة

إذ كانت اللغة هي صورة المجتمع تعكس تصوراته وقيمه في الضمير الداعي فإن دراسة الخطاب لا تخرج عن السياق الجماعي للزمرة الاجتماعية وفي هذا يقول كريسيان بايلون : " دراسة الخطاب في سياق اجتماعي هو دراسة الوسائل اللغوية المنتجة داخل المجتمع وهو إعطاء أهمية للشكل المميز للمجتمعى المولد للبنى المتنوعة والمغيرة للكلام المنطوق " ³⁷⁴. وقد عبرت الكتابة النسائية عن تمثلات لغوية ثقافية واجتماعية بلغة عربية وأخرى فرنسية كان في الحوارات العامة نصيب فيها من حيث التداخل اللغوي على المستوى الإفرادى أو التركيبي الواردة باختلاف تنوعاتها الأدائية كرمز لغوي دال على هوية المكان لحظة تنقل الكتابة على لسان البطل أو الشخصيات معبرة عن مستواهم الثقافي والاجتماعي . ونلمس في بحثنا هذا التداخل الذي ينم عن القدرة الإبداعية والتحكم

³⁷⁴ Christian Baylon, Soslolinguistique , société, langue et discours, Armand Nathan, Paris, 2002, p41.

في اللغة إلى درجة النزول إلى نقل لغة العامة بكل حيثياتها كاشفا عن هويتها . ففضيلة الفاروق تكون قد استعملت الدارجة الجزائرية بلهجة الشرق الجزائري في لكنته في العديد من المقاطع وأحيانا تزوج معها باللغة الفرنسية كما هو الشأن في رواية " مزاج مراهقة " على لسان البطلة لويزة حيث استعملت جملا كاملة باللغة الفرنسية كما يوحي بمعرفتها باللغة الفرنسية وكذا إلمامها بثقافتها كم في الحوار الذي دار بين لويزة بطلة الرواية وتوفيق : " قال لي ذات يوم جميل أذكره جيدا

Chaque matin je t, aime un peu plus fort

فقلت له مراوغة لأهرب مما يعنيه :

*On se plait quand on est jeune on s'aime quand on est vieux.*³⁷⁵ "

"الخوف (notre maladie chronique) (الخوف المزمن)

تمّت التداخلات اللغوية الكبرى على المستوى التركيبي بشكل قليل جدا تماشيا والاستراتيجية المنتهجة من الكتابة النسائية ولم تتم إلا في بعض الخطابات التي تخضع صاحبها للمستوى الاجتماعي للمتكلم والجنس والمستوى التعليمي ، فحينما يلجأ المرسل إلى توظيف لغة معينة مختارا واحدة فقط خالية من التداخل . حينما يكون في مستوى متقارب لمستواه العلمي ، فإنّ تبرير قدرته على التحكم باللغتين بشكل سليم ولمسناها في

³⁷⁵ - فضيلة الفاروق ، مزاج مراهقة ، ص254.

حوارات بين البطل أو البطلة في تخاطبه مع كاتب أو أستاذ أو فنان غيره من الشرائح الاجتماعية ذات المستوى التعليمي العالي إثباتا لقدرتهم اللغوية وكفايتها ليس إلا . أما دونها من تلك التداخلات الحاصلة في الحوار فغالبا ما تتم في سياق اجتماعي وعلمي متوسط حيث تتمّ التداخلات بشكل غير مباشر . مشكلة مجموعة من التنوعات اللغوية غير المتناهية بحسب الدور الاجتماعي للمرسل (المتكلم أو الباث). وأحيانا هو اختيار مقصود من المتكلم لسيطرة التداخل اللغوي بين العربية والفرنسية في الثقافة الجزائرية خصوصية ثقافية واجتماعية وتاريخية وسياسية ففي الحوار الذي يدور بين طلبة الجامعة نلمس مستوى أرقى من الاستعمال للفرنسية داخل الحوار أما فيما يخص الحوار الدائر داخل البيت بين أفراد الأسرة فقد يشمل تداخلا لغويا على المستوى الإفرادي ، ما يؤكد هذا الارتباط الكبير الذي يبدو تاريخيا وسياسيا إلى أبعد حدوده بالرغم من التعريب المكثف الذي طال الجامعة والمدرسة بعد الاستقلال وبالرغم من الشروع في تدريس الفرنسية اللغة منذ الابتدائية تعلمها في المدارس من المرحلة الابتدائية إلا أنّ اللغة الفرنسية حاضرة في الوجدان الجزائري بقسط وافر من الاعلام والأدب والمجتمع الجزائري يميل إلى التكوين الجامعي الذي يضمن لأبنائه وظيفة مستقبلية تماشيا مع السياسة الاقتصادية . وتقاطعا مع سياسة اقتصاد السوق العالمية التي تتطلب معرفة باللغات الأجنبية ولاسيما بعد التغيير الذي شهدته الجزائر وبالتالي التطور الذي عرفه المجتمع الجزائري وهو يسير في طريق نهج التعددية الحزبية والتألقم مع الوضعية السياسية الجديدة والديمقراطية . وفي ظلّ هذه الظروف الاقتصادية والسياسية نحو الاقتصاد السوق بطبيعة الحال تصبح

الفرنسية حاجة ملحة للاقتصاد ولكنها في الوقت نفسه مشكل يعيق التعريب المنتهج كسياسة لغوية منذ الاستقلال . وللاستاذة خولة طالب الإبراهيمي وجهة نظر إذ ترى أن اللغة العربية في الجزائر على مستويات تكون بالشكل التالي :

- اللغة العربية المعيارية ومثالها القرآن الكريم
- العربية النمطية أو المعاصرة الممثلة في لغة الأدب والصحافة
- العربية تحت النمطية وهي لغة التواصل الشفوي
- عربية المتدرسين وهي العربية المستعملة خارج المدرسة أو الجامعة
- العاميات (الدارجة) وهي لغة الحي أو القرية
- وهذا يحيلنا إلى التقسيم الذي دعا إليه فرجسون Fergusson " أما فرجسون فقد عنى بالإزدواجية الاجتماعية . وكان ذلك عندما طرح مفهوم الثنائية diglossie في مقاله سنة 1956، ويعني به التعايش في صلب جماعة واحدة وقد سماها بالتنوع الرفيع والتنوع الوضيع " ³⁷⁶ ويبقى عامل التعلم الذي يحظى به ثلثة من المجتمع بتكوين جامعي عالي (فرنكوفوني) ينهج نحو الاقبال على الفرنسية وتعليمها لأبنائه وبالتالي ما يضمن استمرار اللغة والثقافة الفرنسية إلى حدّ ما . فاللغة الفرنسية بالرغم من مرور نصف قرن على استقلال الجزائر إلا أنّ انتشارها يبقى واسعاً في المحيط الاجتماعي والتعليمي والجامعي خاصة . إذ تعدّ حسب القرارات

376- جان لويس كالفي ، علم الاجتماع اللغوي ، ترجمة : محمد بحيان ، دار القصة ، الجزائر ، 2006 ، ص46.

الرسمية اللغة الأولى الأجنبية ، تليها الإنجليزية والألمانية والإيطالية والإسبانية والروسية (حاليا التركية والكورية والصينية) .وتبقى الفرنسية اللغة المفضلة لدى الطبقة (المفرنسة) أو ما تعرف بالطبقة (الفرنكوفونية) وهي الطبقة المتشعبة بالثقافة الفرنسية لأسباب ثقافية واجتماعية والتي تشغل حيزا في المجتمع الحضري .ولها حضور متميز في الإعلام والأدب بينما يرفض المجتمع الريفي أو المجتمع البدوي اختيار الفرنسية لغة للتواصل لدى أبنائه بحكم التكوين العربي لثقافته وطغيان سمة المحافظة على عقليته ونمط معيشته . فضلا عن الثقافة السائدة في المجتمع والمروجة للفرنسية بوصفها لغة التّحضر والتكوين والتقدّم والنظرة التي يحظى بها صاحبها وهو يخاطب بالفرنسية . فالأهمية التي تكتنفها الفرنسية تبدو ضمنية وتلقى إقبالا كبيرا لدى الشباب من فئات عمرية تتراوح ما بين 15-30 سنة . وتكمن أهميتها في أنّها لغة الأدب والكتابة لدى بعض المثقفين الجزائريين ممن يكتب باللغة الفرنسية لعجز أو لجهل باللغة العربية .أو لفرض لدى بعض فئات المجتمع الجزائري من أصول بربرية (بنسب متفاوتة) . وازداد انتشارها بشكل واسع مع التحولات السياسية والاقتصادية التي شهدتها البلاد جعل الشباب يعتكفون على تعلمها بشكل متزايد لأنها لغة التكوين العملي والمهني والحضاري لهشاشة في البنية الاجتماعية الأمر الذي ضيق على اللغة العربية الفصحى في استعمالاتها لتتحصّر في المناسبات الرسمية والإنتاج الأدبي وفي بعض من وسائل الاعلام وبعض مقاعد الدراسة إلى التعليم الثانوي لدى الشعب

العلمية .. الأمر الذي يؤثر في الاختيارات اللغوية لمستعملي اللغة وأحيانا ما يؤدي هذا التزاوج إلى التمازج اللغويين بين الفرنسية والعامية أو بين الفرنسية والعربية لتتشكل الممارسات اللغوية الشفوية في الخطاب في نسيج لغوي متنوع وفي تداول لغوي غالبا ما يتم بين عامية وفرنسية أو بين فرنسية وأمازيغية تحت مظلة العربية ، ويبقى المستوى الإفرادي على وجه الخصوص ، المستوى الأكثر ظهورا في الخطاب من غيره أي تتم في تداول وتداخل لغوي وفق اختيارات فردية ووفق سياقات معينة يفرضها الخطاب ومستوى المتلقي .

واقترضت المقاربة السوسiolسانية أو اللسانيات الاجتماعية تحليل بعض الحوارات التي تمّ فيها التداخل اللغوي بين الفرنسية والعامية أو بين العربية الفصحى والفرنسية في نماذج محددة من المدونة من غير الخطابات التي تمت بالفصحى والتي تمّ استثناءؤها . تكشف الممارسات اللغوية عن اختيارات المتكلم بشكل واضح ومقصود "يعتري التصنيف الفردي في حالة الكلام إنتاج خطابات ميزتها الترميز الضمني أمّا المؤهلات الفردية فتشكّل في البداية نوعا من الرمزية المعبرة بواسطتها أو بواسطة الاختيارات المعمول بها ابتداء من الاحتمالات المقدمة بواسطة الكلام الجمعي " 377 .

(قديم) *ancien*

:"-واش الشايب تاكم لا عبا

مجاهد ماهوش خايف " 378

³⁷⁷ -Bernstein Basil, *Langue et classe sociales* ,Minuit, Paris,1975,p44.

³⁷⁸-فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة ، ص137.

- اشترى لها زجاجة déodorant (مزيل للروائح) ص 204.

- اقدمهم قال لي: " انتم تاع bizzares les كي لا يقول les beaux arts)
الفنون الجميلة).

وقال آخر لي: " اختي ..تبقاو غير تخربشو، هذي خدمة يهدروا عليها ناس عاقلين "

يعني كلما أقمنا معرضاً أصاب باكتئاب نفسي . 379

" هذ البلاد كيما جسم الانسان اللي دخل فيه لـ: poisson بدا بتفاحة

بونا قلعلها الرّاسة وصل الـ l'estomac إسكانتها ...

قال الشاب بالنبرة نفسها :

-يعطيكم لعمى لا أخطاء سبعة بين الصورتين " الميزيرية" هي "الميزيرية " " 380 .

أمّا نماذج اللغة الدارجة اللبنانية فقط وردت بكثرة في رواية فضيلة الفاروق " أقاليم

الخوف " وهي رواية تدور أحداثها في لبنان وتتناول موضوعاً يتعلق بالمجتمع اللبناني

حتم على الساردة إدراج العامية البيروتية في روايتها ارضاء للقارئ العربي اللبناني

:"هيدا كمال ابن عمك" رزق الله " راح شاب المعتر بالمرض "

379- فضيلة الفاروق، مزاج مرافقة ، ص211.

380-المرجع نفسه ، ص290.

عامل مسلسل مكسيكي انت واياها ، هيك رح تظلي زعلانة معها ؟

زعلت مني الست لأنني بالغلط وقعت تمثال بوذا تبعها ن ها ياها صار لها يومين حردانة ،

لأنني سرتلها ربيها مثل ما بتقول " 21

" شو عليه (قالت) كلنا أولاد الله

-وكيف تزوجتوا؟ غيرت دينك شي؟

تزوجنا مدني عمتي بنيويورك

تزوجتوا ع الموضة يعني؟

وبكرة إذا صار عندك أولاد ، شو رح يطلعوا، إسلام أو مسيحية؟

أما الخادمة ريكا السيريلانكية فتد :

نو مستر انسي ريكا، شرقية مسيح ، غربية محمد ، بوذا هونيك إنديا ريكا " 381

وكان لاستعمال العامية اللبنانية نصيب " (لغة أهل بيروت) الأقرب للشامية في الرواية

الأخيرة لفضيلة الفاروق " اقاليم الخوف " يوحى بتأقلمها في المهجر اللبناني واندماجها

بشكل قوي مع حيثيات المجتمع وهي تخبر من خلال اللغة راصدة صورا لأشكال المجتمع

اللبناني بكل طوائفه وتناقضاته وتركيباته الثقافية والدينية والسياسية...نقلا على لسان

381-فضيلة الفاروق ، أقاليم الخوف ، ص22-23.

أبطالها من شرائح المجتمع المختلفة والمتنوعة. فالرواية " أقاليم الخوف " ما هي إلا صورة عن مجتمع عربي متخبط بين الإيديولوجيات الإسلامية والديمقراطية ومفاهيم حقوق الانسان والديكتاتوريات الاسلامية بفكرها المتحجر القروسطي وهي تحاول السعي إلى إرجاع المجتمع العربي إلى الخلف بعدما قطع شوطا من النهضة . وفي غياب مثقف واع يمسك زمام الأمر الفكر الرجعي اللاهوتي بين ومجتمع لبناني غارق في التناقضات السياسية والطائفية وهي صورة مميزة عن الشرق من منظور فلسفي محض . تكشفها لغة السرد والحوار في الرواية ، يتخللها صراع الغرب والشرق ، في غياب حوار جاد بين الحضارات وتصالح مع الذات . وكأنّ لهذه اللغة أقصد العامية المبتوثة في ثنايا النصوص ، تحاول أن تؤسس كيانا مستقلا خاص بها لأجل رصد انتماءي هويتي ، نائية بذاتها عن أي مجال سياسي .

والملاحظ للحوارات التي كتبت باللغة الدارجة سواء بالجزائرية أو باللبنانية ما هي في الحقيقة إلا تقنية للكتابة لجلب المتلقي وإدماجه في النص مشاركا تارة ومساهما في الانتاج وإتمام عملية السرد عبر دخوله في الحوار التخيلي والتأويلي للكتابة الابداعية ولم يكن ضعفا بقدر ما كان ميزة فنية متعمدة لجعل السرد أكثر واقعية بلمسة أنثوية ضمن مشروع الكتابة حيث الانسجام التخيلي واللغة . ورغم وجود مثل هذه الحوارات ذات التداخل اللغوي سواء مع العامية أو اللغة الفرنسية وأحيانا قليلة جدا مع اللغة الانجليزية ، ما هو في الحقيقة إلا تعبيراً عن نمط من الممارسات اللغوية الواقعية ، الشائعة التداول في حياتنا . تمثيلا ونقلنا عن صور و تمثلات اجتماعية وثقافية . الشيء الذي يعكس التنوع اللغوي

الذي تمتلكه الكتابة من جهة ، والقدرة الابداعية على توظيف تلك الممارسات بالقدر الذي يجعل المتلقي أقرب إلى الكتابة ، يولج فيها بسحر ألفاظها ودلالاتها المعبرة . والتحكم اللغوي والقدرة على تكييف وتطويع مستويات اللغة وانتقالها من الأسفل للأعلى أو من الأعلى للأسفل في حركة صعود وهبوط ، هو ما ينم عن القدرة في الملكة اللغوية ، حيث تستطيع الكتابة النسائية تطويعها وقولبتها في سياقات مختلفة ، ووفق ما تحتاجه منها . وفي لحظات معينة ولأغراض محددة . وبالتالي هذه القدرة اللغوية على الانتقال عبر مستويات لغوية معينة يعكس صورة عن اللغة السائدة في المجتمع إلى حدّ ما .

واستعمالها للدخيل اللغوي لدى بعض الشخصيات من ذوي المستوى المتوسط عند الطلبة ولدى ربات البيوت أرجعناها إلى عدم الكفاية لدى المتكلم الذي لا يتحكم في العربية الفصحى بالشكل اللائق ولا في الفرنسية ولا حتى في الانجليزية ، وهذا ما يضطره أحيانا إلى الاقتراض ، لسدّ حاجاته وقد لاحظنا اعتماد الحوار بالعامية اللغوية ، بغية التبليغ والتواصل ، تحقيقا للفهم والإفهام . وجاءت اختيارات المتكلم محدّدة مسبقا بالعامية في الغالب الأعمّ ، لما تمثله من لغة التواصل اليومية لدى عموم المجتمع ، الذي ينحدر منه المتكلم ، فاخياراته اللغوية راجعة بالدرجة الأولى إلى المجتمع . وعليه فهي تعكس حقيقة اجتماعية واقتصادية وثقافية للبلد الذي ينحدر منه وغياب الفصحى في الممارسات اللغوية يعني غيابها أيضا من الساحة الاجتماعية أو من الذاكرة الجمعية لثقافة المجتمع الذي يعتبر الحقل الفعلي الذي ينشط فيه الخطاب بمستوياته المختلفة . كما أننا نرجع اختياراته للغة الفرنسية أو الأجنبية في مستواها الإفرادي أيضا إلى عملية التعريب

إلى حدّ ما التي تسير بخطى بطيئة في تقديم البدائل للمستحدثات الحضارية والتكنولوجية الوافدة من جراء التدفق التكنولوجي في مجالات شتى ومنها العلوم الطبية أو العلمية والصناعية... ففقر القاموس اللغوي المدرسي يحيل إلى البحث عن الدوال من وسطع الاجتماعي الذي يسعى إلى سدّ الحاجات اللغوية الضرورية في خضم العجز عن لإيجاد البدائل اللغوية أين يسعى المجتمع اللساني (اللغوي) إلى استحداث ألفاظ لما هو كائن فيسمي المسميات بأسمائها مع تحريفات صوتية أو صرفية أو معجمية أو ينقلها كما هي ويستعملها في لغته وكأنّها جزء من لغته. ولا يخضع تعريبها إلى موازين تعريب الدخيل بل لقانون المجتمع اللساني في غياب القاعدة المعيارية المتعامل بها في اللغة العربية. وتداول الفرنسية والعربية في تزاوج ثم بين العربية والعامية وأحيانا تظهر الكتابة مستويات لغوية تجمع بينهم جميعا. والانتقال في هذا الفضاء اللغوي المتنوع ما هو إلا صورة حقيقة عن المجتمع الجزائري أو المجتمع العربي بأكثر دقة. لدى الطبقات الاجتماعية. "يعتري التصنيف الفردي في حالة الكلام، إنتاج خطابات ميزتها الترميز الضمني. أمّا المؤهلات الفردية فتشكل في البداية نوعا من الرمزية المعبرة بواسطتها أو بواسطة الاختيارات المعمول بها ابتداء من الاحتمالات المقدمة بواسطة الكلام الجمعي"

ومن خلال تصفحنا للمدونة من زاوية توظيف الدارجة وبكثير من التأمل فقد توصلنا إلى أنّ تبني العامية احتل في جزءا معتبرا من الكتابة النسائية وهيمنة اللهجة في جزء معتبر من الحوار كتقنية للكتابة واستراتيجية مقصودة لغرض إبداعي وهذا لا ينفي وجود حوار باللغة الفصحى تماشيا ومستوى المتكلم الاجتماعي والثقافي والجنس والمستوى التعليمي . إذ حينما تلجأ الكاتبة أو المرسل إلى توظيف لغة معينة تختار واحدة فقط خالية من التداخل وذلك حينما تكون في تواصل مع مستوى متقارب لمستواه العلمي بارزة قدراتها اللغوية في التحكم باللغتين بشكل سليم وتكون بهذا الشكل الفاصل الأمثل لمنع التداخل فنجدها توظف أمّا العربية الفصيحة أو الفرنسية دونما تداخل بينهما³⁸³ . أمّا الدارجة المستعملة فقد تراوحت بين الازدواجية اللغوية التي تمت بين العربية والفرنسية في تداخل لغوي معقد لا إرادي واستمرار العامية في الكتابة النسائية بهذا الشكل المقصود يمكن اعتباره استمرارا للهوية اللغوية الجهوية بكل تنوعاتها بحسب الحدود الجغرافية للجزائر ومناطق استعمالها وانتشارها وكأنّه نوع من الأشهار نظرا لارتباط العامية بالجهوية مشكلة لغة جهوية غير محددة تحديدا علميا ولا لسانيا وهذا ما يؤكد اتصالها بالبنية الاجتماعية الثقافية في معجمها المشترك على الانتماء لفضاء جغرافي مميز من خلال رصد اللغة المنطوق بها والخاصة بمنطقة معينة والأوضح أنّه اللهجات الأكثر استعمالا في النصوص كانت تلك المتعلقة بلهجة الشرق الجزائري ولاسيما مدينة قسنطينة ونلمس ناقلة معها الفلكلور اللغوي والثقافة الشعبية أو كاستعمالات فضيلة الفاروق

³⁸³- أنظر رواية " مزاج مراهقة " حيث يكون الحوار في بعض المقاطع بلغة فرنسية سليمة وأحيانا بالفصحى دون أدنى تدخل للعامية .

لهجة سكان قسنطينة وتراثهم وفلكلورهم وهي " تفتح أمامنا الطريقة لإدراك ما يتصل بتكلمات جماعية وتكلمات فردية وكيف تؤول هذه التواصلات المتنوعة عبر متكلمها إلى هذه الأنماط اللهجية المتميزة بمحليتها عن اللغة النموذجية العامة بخصائص صوتية وسانتكتسية مورفولوجية يكون قربها أو بعدها عن اللغة الرسمية حسب الأحداث التي سببتها أو التي تعمل بها.... ولعل تبني قناة للاتصال دون سواها من الاتصالات الأخرى لها ما يبررها سياسيا أو دينيا أو اجتماعيا أو ثقافيا أو مهنيا... " 384. لأنه صمود الهوية الجهوية إن أمكننا تسميتها والانتماء لمنطقة ما يتم عن طريق تداول وشيوع اللغة وانتشارها بشكل مكثف للاستعمال اليومي لها. وهكذا تكون الكتابة النسائية في هذه الاختيارات اللغوية تنحى نحو رسم هوية لها وكأنها ضرب من الوشم أو ضرب من التميز لإعطاء بصمة عن المنطقة التي تنحدر منها الكاتبة أو ربما تقدم بطاقة تعريفية عن المنطقة ككل حتى وإن لم تكن مسقطا لرأسها بل لأنها قسنطينة أو العاصمة أو مستغانم من المناطق الحضرية الأكثر شهرة لدى المثقف العربي أو حتى الأجنبي إذ تحاول صبغ نصها بهوية مكانة (هوية المدينة الحضرية) لها مرجعيتها التاريخية ورمزيتها الثقافية. وهذا يحيلنا إلى التمييز الذي دعا إليه فرجيسون " أمّا فرجيسون فقد عنى بالإزدواجية الاجتماعية ، وكان ذلك عندما طرح مفهوم الثنائية diglossie في مقال له سنة 1956 ، ويعني به

384- عبد الجليل مرتاض، مقاربات أولية في علم اللهجات ، ط2، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2002، ص97.

تعايش شكلين لغويين في صلب جماعة واحدة ، وقد سماها بالتنوع الرفيع والتنوع الوضيع

" 385

جملة مأخوذة من حوار بين طالبتين من معهد الأدب العربي

"حذاء الرجل شخصيته ، أنظري إلى حذائه.

يبدو فعلا كذلك ، إنه رجل رفيع الذوق ، بدون عقد ، يحب كل الناس.

C'est

-

normal (طبيعي) رفيع الذوق - ألا تعرفين أنه كان متزوجا أميرة

-

أميرة أميرة؟

princesse يا محايك وعلى راسها تاج ، بصحّ étrangère (أجنبية)

قاورية؟

لا أظن... قيل لي عربية؟" 386

من خلال الحوار يبدو أنه يوجد ارتباطا وثيقا بين مقاصد المتكلمين والاستراتيجيات التي يتبناها المتخاطبون في أثناء مشهد الأفعال اللغوية ، وهذا يسعى على توفير (العقد الضامن

385- كالفى جان لوييس ، علم الاجتماع اللغوي ، ترجمة : محمد يحياتن ، الجزائر ، دار القصبة ، 2006 ، ص 46.

386- فضيلة الفاروق ، مزاج مراهقة ، ص 84.

(للاستقرار والقابلية على توقيع السلوكات بصفة تكمن الذات المتكلمة من اللعب بمعطيات العقد أو داخل هذه المعطيات . وتتحدّد الاستراتيجيات بعدد من الرهانات ، رهان يتعلق بإضفاء الشرعية المحدّدة لوضعية سلطة المتكلم ورهان الإثارة الذي تكمن الغاية منه حمل رهان صدق الآخر على المشاركة في العملية التبليغية ، وهو الذي يسعى إلى تحديد وضعية صدق المتكلم انطلاقاً مما يدور في خلد المتكلم . ومنه يتبيّن لنا أنّ المتكلم (المرسل) يسعى إلى فرض سلطته بالأفعال اللغوية بناء على الاستراتيجيات ، كما لا حظنا أنّ هناك نوعاً من العقد الضمني بين الطرفين في اختيار لغة التواصل ، إذ لو فرض المتكلم العربية الفصيحة ، ففي هذه الحالة يفرض على المتلقي استعمال العربية الفصيحة والعكس فسلطة المتكلم هي القائمة للفصل في اختيار نوعية التبليغ اللغوي وأشكاله التي يبينها الجدول الآتي في مدى انتشار اللغات في الفضاءات المتنوعة من خلال استقراءنا للروايات المدروسة :

الجدول (3) تبيان انتشار اللغات المستعملة: (+) موجود (-) غير موجود

| التنوعات اللغوية | المحيط الديني | المحيط المدرسي والجامعي | المحيط الإداري والأدبي والإعلامي | المحيط الأسري |
|------------------|---------------|-------------------------|----------------------------------|------------------------------------|
| اللغة العربية | + | + | + | العاميات |
| اللغة الأمازيغية | - | +في بعض المناطق | +إعلامي فقط بشكل قليل | بدرجات متفاوتة وحسب مناطق انتشارها |

| | | | | |
|---|---|---|---|-----------------|
| + | + | + | - | اللغة الفرنسية |
| - | - | + | - | اللغات الأجنبية |

نلاحظ طغيان الفرنسية والعربية والعامية بشكل واضح مع بعض الحضور من اللغة البربرية في مناطق محدودة ، وحضور اللغة الإنجليزية في الجامعة مع غيابها عن الاستعمالات اليومية في باقي المحيطات المهمة . ووجود اللغة الفرنسية في بعض الحوارات في الكتابة النسائية في شكل تراكيب أو في شكل مفردات وأحيانا في شكل نصوص قصيرة ، دلالة على تمسك اللسان الجزائري بثقافة المستعمر (الفرنسية) بكل أبعادها السياسية والتاريخية والتعليمية والاجتماعية والثقافية والتمكن من الفرنسية في الأوساط الاجتماعية أو الأكثر شعبية ، دليل على انتشارها بقوة

لاعتبرات تاريخية وثقافية اجتماعية ، ما يعطي صورة واضحة المعالم عن المجتمع الجزائري وكلّ كتابة نسائية من المدونة ، كانت الداريجة فيها صورة لعقلية المجتمع ولغته وثقافته ، مثلما هي الفصحى والتي سنتاولها في الفصل اللاحق ، دراسة وتحليلا لأهمّ المتصورات التي تكشف عنها اللغة . فهي تكشف عن تصورات وقيم جيل الف التعايش مع اللغات المختلفة إلى جانب ممارسته للغة العربية وهي صورة لجيل غير معقد لسانيا أو بالأحرى كتابة نسائية متحررة وغير معقدة بل لا تجد حرجا - إطلاقا - في الانتقال اللغوي من مستويات متعدّدة بين اللغة العربية والعاميات من

جهة ، وبين العربية والفرنسية من جهة أخرى ، غير واعية بالتداخلات التي تمارسها الشخصيات داخل الكتابة بطريقة شعورية أو غير شعورية .

وعليه فمستويات اللغة العربية تتراوح بين العربية النمطية والعربية تحت النمطية الشفوية) والعاميات في تداخل مع مستويات لغوية أجنبية (فرنسية) ويكون سياق الكتابة تعبيرا عن هوية المرسل ومكانة المرسل إليه ، والمقاصد التعبيرية في سياق عربية نمطية أو تحت نمطية فربيعة جلطي نقلت ثقافة الغرب الجزائري والأندلس والتراث الندرومي الأمازيغي العريق ، وكذلك الشأن بالنسبة لأحلام مستغانمي حيث لم تتوان لحظة في نقل لغة وثقافة قسنطينة سواء الفصحى أو بالعامية وعلى لسان أبطالها وفي حواراتهم التي تمت بالعامية بلهجة أهل قسنطينة وتبنى العامية كإستراتيجية في الممارسة اللغوية ، صورة لثقافة المجتمع ومعتقداته .

ووضع شروح بالفصحى لبعض الحوارات التي تمت بالعامية الجزائرية .لتمكين القارئ العربي ربما من فهم المقصد و لتزويده بقاموس لهجي عامي عن لهجة الجزائر ولتمكينه من الولوج إلى الثقافة الجزائرية عن قرب .إلا أنّ الحوارات بالعامية الجزائرية إذ يحكم أغلبها التداخلات اللغوية التي يعرفها وليام ماكلي على أنها " استعمال لعنصر من عناصر اللغة أثناء التلفظ أو أثناء الكتابة حينما نكتب لغة أخرى وهي تتنوع كما وكيفا مع الازدواجية اللغوية " 387 بينما اللغة الفرنسية عند آسيا جبار هي بمثابة عالم تلج

³⁸⁷ -Mackey,,F,William ,Bilinguisme et contact des langues ,Edition Klincksieck, Paris, 1976,p414.

من خلاله إلى عوالم الحرية المنشودة التي تتطلع إليها و اتخذت منها الكاتبة سلاحا لمقاومة المجتمع الذكوري و قناعا لكسر المحذور. وممارستها بهذه الطريقة تؤول إلى الكشف بل هي نوع من التعري إنَّها قناع يمنحها بخلق مسافة تتقي من خلالها سطوة المجتمع الذكوري الأبوي لتتمكن من الكشف والبوح وتكسير الطابوهات وتوظيف لغة الجسد كاشفة المستور .

و من منطلق أنّ اللّغة أداة للإدراك فحري بنا القول أنّ بواسطتها يتمّ بناء تصوراتنا للعالم ومن هنا لم تعد اللّغة وسيلة سلبية لنقل الأفكار و المفاهيم السّابقة والقبلية الرّاسخة في عمق كيان موروثنا الثقافي ، وإنّما الأساس الفاعل المنتج لهذه المفاهيم التي يتمّ نقلها بواسطة اللّغة . وقد عرّف سوسير اللّغة بكونها نظاما من العلامات والإشارات الصادرة عن الإنسان ، وعدّ قيمتها في الفكرة المعبر عنها والإشارة الاعتبارية التي عمادها التواطؤ والشيوخ .واللغة ما هي إلاّ صورة عن ذلك المخزون الذهني الذي تمتلكه الجماعة (اللغة مؤسسة اجتماعية). وإذا ما اختار المتحدث ما يناسب فكرته من ذلك المخزون تحولت اللغة إلى ما يعرف بالخطاب. " إنّ التركيز على مفاهيم الهوية من حيث توصيفها ، وتمظهرها ومصادرها ، يأتي في سياق التأكيد على أهمية المسألة اللغوية في صياغة مقومات الهوية ، فلا الهوية ممكنة التحقيق دون لغة ، ولا اللغة يمكنها الحياة دون هوية . بتعبير آخر ، اللغة لست هوية خالصة مكتفية بذاتها ، والهوية ليست وجودا ماديا تبرز ملامحه من خلال نواتها ، بل الهوية عناصر واللغة وعاء تتجسد من خلاله "

388 . تدرك آسيا جبار أهمية الجسد المؤدي إلى إدراك كافة الاختلافات من خلال ارتدادها المدرسة الفرنسية حيث الفروقات الثقافية والحضارية والاجتماعية تتحكم في هوية كل طرف وفي مساحة حريته شكّل فصلا جوهريا بين العالم والجسد . " هكذا الكلمة الفرنسية بالنسبة لي اللغة الأجنبية كانت تصلح لي منذ الطفولة ككوة لمشهد العالم وثرواته هاهي في ظروف معينة تتحول إلى سهم موجه إلى شخصي " 389

2- عربية /ادرجة /أمازيغية :

إنّ لغة فضيلة الفاروق نقلت لغة الشرق الجزائري وثقافة قسنطينة ومنطقة أريس الشاوية اعتزازا بالانتماء وتثبيتا للهوية نورد مثلا عن اللّغة الشاوية الواردة في متن الرواية :

388-بشير ربوح ، السؤال عن الهوية ، منشورات ضفاف ، ط1 ، لبنان ، بيروت ، 2016 ، ص205.
389- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص118.

" يا نانا أكر سوگروار أج يوزان أدع دان (يا جدة انهضي من الرواق واتركي الناس تمر) / أش هولاندي إينتياس أبيقيل (يا أبائي ، قولوا له بأن يتركني وشأني) / يا ربي أضمران الكارأيا ..يا ربي ضرنيث (يا ربي ، لتقلب هذه الحافلة ...أقلبها يارب) "

390 .و بالنسبة للأمازيغية فاستعمالها بهذا الشكل العفوي الوظيفي والمقصود هو فقط لأجل الولوج إلى خيال المتلقي وجعله ينسجم أكثر مع الكتابة النسائية ، وهي تخرجه بين الحين ولآخر من السرد .لتوقع كتاباتها بشكل أكثر واقعية .وكأنه استعمال العامية ضربا آخر من الحداثة حفاظا على الثقافة المحلية في ظل مخاطر ومخاوف العولمة كما يعدّ توثيقا لهوية إنتماء تثبتها اللغة . وتبقى اللغة الفصحى اللغة الأكثر هيمنة ، سواء على مستوى السرد أو الحوار بالرغم من تداخلها مع العامية أو الفرنسية ما يعكس تمكّن الكتابة النسائية من اللغة وتطويعها وفق أفكارها وخيال .في حين أنّ الفرنسية لدى آسيا جبار حجاب ووقاء تختفي خلفه للتعبير عن حريتها بصوت نسائي يقف عاجزا أمام في الكتابة بلغة الأم (العربية) برغم ثرائها وتنوعها وجمالها إلا أنها تبقى حبيسة الفضاء الشفوي . " والكتابة تنعكس في نفسها بمنحنياتها ترى نفسها امرأة أكثر من صوت تؤكد بحضورها أين تبدأ وأين تضيع ، تقترح بالغناء الذي تحتضنه نطاقا للرقص وصوانا للزهد ، أعني الكتابة بالعربية التي أنا غائبة عنها مثلما غبت عن حب عظيم هذه الكتابة التي من جهتي رافقتها فقط من أجل الكلمات المقدسة ها هي تنتشر أمامي في قشر من البراءة في زخارف هامسة عندما لا يمكن أن تبدو أمام الأخريات الفرنسية والإنجليزية أو اليونانية سوى ثرثرة وغير حارقة

أبدا عارضة حقيقة بالتأكيد ولكن حقيقة مخرقة " 391 . وهكذا تصرح بأنواع اللغات التي يمكن للمرأة الكتابة بها " كان لدينا نحن أربع لغات نعبر بها عن رغبتنا : الفرنسية للكتابة السرية والعربية لتنهيداتنا الخائفة إلى الله والبربرية عندما نتخيل لقاء أقدم أمهاتنا الأصنام واللغة الرابعة وهي للجميع شابات وعجائز محجوبات أو شبه متحررات ، هي لغة الجسد التي تدعي أعين الجيران وأبناء العمومة أنها تجعل منه أصم وأبكم إذ أنهم لا يستطيعون حبسه تماما ، الجسم الذي أثناء الأهوال والرقصات أو الصرخات ومن فرط الأمل أو اليأس يتمرد ويسعى باحثا عن وجهة رسالته في الحب ، إن أول حقيقة نسائية في مدنا هي الصوت " 392 فلغة الأم التي تكبح الكتابة وتطلق الصوت ثثارا فقط والتي تخضع لقيود صارمة فرضها السلوك الاجتماعي في عدم التقرب للمحظور والخوض في مسائل الحب والمشاعر بينما تطلق الفرنسية حريتها وهي تكتب بلغة الآخر " كأن اللغة الفرنسية عيون أعطتها لي كي أرى في الحرية ، وكأن اللغة الفرنسية تعمي الذكور عن رؤية فصيلتي وبذلك يمكنني أن أتقل وأنحدر عبر كل الشوارع وأضم الخارج لرفيقاتي المحجوزة وجداتي اللاتي متن قبل القبر كما لو أن تهكما ، كل لغة تكّس في الظلام مقابرها وسيلة للقمامة وقنواتها لصرف المياه بيد أنني أمام لغة المحتل السابق ، ها أنا أضيء أقحوانة " 393 . فلغة العربية التي حرمت منها بفعل الاستعمار الفرنسي تارة وبفعل الموروث الاجتماعي بقيت راسخة في ذاكرتها في مدلول المقدّس.

391- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص166.

392- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص118.

393- آسيا جبار ، الحب ، الفنتازيا ، ص167.

الفصل الثالث : المرأة في التّمثلات النسويّة .

خطاب المرأة عبارة عن سرد للهوية الجنسانية الأنثوية التي يسعى للكشف عن أنساق الهيمنة الذكورية والتحيّز والتمركز، فهي لا تفصح عن نفسها عادة، بل تعمل على تغيير المواقع عبر رسائل مشفرة أو مضمرة في لعبة تبادل للأدوار بين المنظومتين . ولا تزعم بأنّ هذا السعي الأنثوي لقلب المنظومة (الرجل/ المرأة) وتعريفها على المستوى الفكري

للمجتمع البطريركي سعي جديد ، والتاريخ زاخر بتقديم نماذج نسوية سعين إلى ترويض الفكر الذكوري ونسف المسلمات المتعلقة بالفحل عبر تدجين قوة وكسر شوكة التعسف فيه مثل شهرزاد

والتمثلات أو التصورات ليست انعكاسات محايدة في نقلها للواقع ، بل هي إنشاءات ثقافية تخالف ما قد يبدو لنا ، وهنا ترتبط التمثلات بشكل جوهري بمسألة السلطة من خلال عملية الانتقاء والتنظيم الذي يجب أن تكون حتما جزءا من تشكيل التمثلات وتتجلى سلطة التمثيل في تمكين بعض أنواع المعرفة من الحضور مع استبعاد طرق أخرى من التقليد و كنتيجة لذلك ، غالبا ما تتخذ الدراسات الثقافية من منهج التمثيل سبيلا لتفسير الأنساق الكامنة .

نعرض في فصلنا هذا صورة عن المرأة كما تمثلتها الكتابة النسوية من خلال نصوص الروايات ، متخذين من بعض نماذج المدونة نموذجا للكشف عنها.

المبحث الثاني : رمزية تمثلات الجسد الأنثوي والفحولة.

نتطرق في مبحثنا إلى تقديم تمثّل المرأة للمرأة من خلال نماذج نصيّة ، بهدف استنباط أهم التمثلات المتعلقة بصورة المرأة كما جسدها اللغة الإبداعية .من خلال الملفات التي تتولد ضمن البيئة الاجتماعية والتفاعلات الحاصلة بين الأفراد وتحليل العلاقات الخاصة التي من خلالها يتمّ استكشاف وتخصيص التشكيلات الثقافية المتميزة

محللين أنماط الانتاج الثقافي في علاقاته بالممارسات اللغوية فاصحين عن علاقة النص ببنيات شكله الخارجية المختلفة الاجتماعية والثقافية والسياسية.... وانطلاقا من أنّ النص الابداعي النسوي عادة ما يعكس السيرة الذاتية لصاحبه ارتأينا أن نحدّد مجال الدراسة في ثلاث صور للمرأة كما تتمثلها المرأة الكاتبة تجاه المرأة معتمدين على المنهج الاستقرائي الوصفي ومنهج التحليل النفسي الاجتماعي للتمثلات والتي من خلالهما نرصد الآتي :

المطلب الأول : المرأة المستضعفة ، المستعبدة ، الخاضعة للسلطة البطرياركية :

يعتبر الوقوف عند حدود اللّغة المعبّرة الصادرة من جنس (أنثى) طالما ظل يكافح لإثبات وجوده وتعزيز دوره الاجتماعي والثقافي. من الأمور الأكثر جدية بالتحليل والدراسة لجنس اتصف بكافة النعوث الدونية ذات الدلالات السلبية تماشيا في استمرار المقولة الأسطورية الرّاسخة في ميثولوجيا المجتمعات. في أنّ المرأة رمز الخطئية ورديفه ويستحيل حصولها على وضع إجتماعي وسياسي وثقافي ، نتيجة النظرة الدونية التي تلاحقها منذ

ردح من الزمن . ويمكنها أن تكون أي شيء - أي المرأة - ما عدا أن تكون إنسانا تاريخيا

فوفق هذه النظرة التي تعدّ من أبرز المعوقات التي من شأنها أن تفسح المجال للمرأة ولحرّيتها . والمتمثلة بإصاق تهمة خروج آدم من الجنّة بحواء، وإغواء الحية التي تلبسها إبليس ، والتي تشير إليها أغلب الصياغات التوراتية التي عملت على ترسيخها في البنية الثقافية والفكرية بشكل قويّ. واستمرت أيضا في ديمومية تشرشها في المعتقدات الدينية ثم الاجتماعية بفعل التنشئة الاجتماعية المتوارثة جيلا بعد جيل .

"فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام ، فأخذ واحدة من أضلاعه وملا مكانهما لحما وبنى الرب الإله الضلع الذي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم .فقال آدم : هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي هذه تدعى حواء امرأة لأنّها من امريء أخذت ...ودعا آدم حواء لأنّها أم كلّ حي . "394

واستمرت صياغة هذه الأسطورة (المرأة الضلع / المرأة الخطيئة) عند المفسرين الإسلاميين والمؤولين كالطبري وابن كثير وغيرهما مع أنّ النصّ القرآني لا يوجد فيه أيّ إشارة بيّنة تؤكد هذه المقولة الأسطورية التي تواردها الصياغات التوراتية ، ومع ذلك نجدها عند بعض المفسرين المسلمين حتّى وإن اختلفوا في الحالة التي خلقت حواء لآدم ، مع التأكيد على خلق -المرأة الضلع- لأجل تسليّة آدم وتخفيف وحشته وإشباع غرائزه . وللطبري قول في هذا ، مردّه رواية ابن مسعود الشهيرة " فأخرج إبليس من

الجنة حين لعن ، وأسكن آدم الجنة ، وكان يمشي فيها وحشياً ليس له زوج يسكن إليها ،
فنام نومة ، واستيقظ ، وإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها من أنت ؟
قالت امرأة ، قال : ولم خلقت ؟ قالت: لتسكن إليّ ، قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه
: ما اسمها ؟ قال: حواء ، قالوا : ولم سميت حواء ؟ قال : لأنها خلقت من شيء حيّ . فقال
الله له : يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما " 395 وفي رواية
أخرى " فلما كشف الله السنّة وهبّ من نومته رآها إلى جنبه - فيما يزعمون - والله أعلم
: لحمي ودمي وزوجتي ، فسكن إليها ، فلما زوج الله تبارك وتعالى وجعل له سكناً من
نفسه قال له قبيلاً: آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيثما شئتما ولا تقربا هذه
الشجرة فتكونا من الظالمين " 396 . ويذهب في ذلك أغلب المفسرين المسلمين كالطبري
والقرطبي وابن كثير في الاستناد الكليّ على رواية ابن مسعود تأكيداً للمرأة الضلع، في
كتب التفسير الإسلامية والمشابهة تماماً للمرجعية التوراتية بنسختها الحرفية باستثناء
آراء ابن رشد في مفهومه للأنوثة 397

ويشهد تاريخ البشريّة جمعاء انطلاقاً من هذه الفكرة الراسخة بتعبير المقدّس
الديني التوراتي والإسلامي في تشكيل فضاء معيّن يقتضي من خلاله رسم حدود ومعالم
لتشكّل هوية المرأة بالشكل الراسخ في البنية الفكرية والثقافية الجماعية والمرجعية الدينية
قد استحوذ على نصيب وافر من الاهتمام مرده الفضاء الأسطوري ، الذي أسس الإطار

395- الطبري أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل أي القرآن ، ط1، تحقيق: عصام فارس الحرساني، وشار عواد معروف، المجلد الثاني (سورة البقرة إلى النساء) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، 1994 ص 229.

396- المرجع نفسه ، ص 230.

397- أنظر الفصل الأول. مبحث المرأة في الإسلام .

المرجعي لاضطهادها التاريخي الذي ما تزال تعاني منه والذي طوّعت اللغة للتنفيس عن معاناتها وأوجاعها . الشيء الذي يفسر اقتران موضوع المرأة بموضوع التحريم والخطيئة التي جذرت في ثقافتنا العربية هي الأخرى ، وتعمقت في الذاكرة الجماعية الشعبية أسقطتها بعض الأقوال المأثورة والأمثال ووثقها الشعر العربي أحيانا حيث اختزل دورها في وظيفتها في الإغراء وغواية الرّجل انطلاقا من مفهوم الأنوثة الراسخ عند المفسرين والمؤولين كمفهوم ثقافي مكتسب بعيدا عن المفهوم الانساني المركب ، فاختزل مفهوم الأنوثة في الجسد كمكمن للخطر والفتنة لا كمصدر للعقل والحكمة وتمّ تجريده من المعنى والروح والقيمة .

ويستوقفنا تفسير الإمام القرطبي في شرحه للسكن الذي أشارت إليه العديد من آيات القرآن الكريم ، فيقول في شرحه لآية 21 من سورة الروم : " ومعنى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ، أي نساء تسكنون إليها من أنفسكم أي من نطف الرجال ومن جنسكم وقيل المراد بحواء من ضلع آدم قاله قتادة (وجعل بينكم مودة ورحمة) قال ابن عباس ومجاهد : المودة الجماع ، والرحمة الولد وقاله الحسين وقال السّديّ : المودة المحبة والرحمة الشفقة ويقال أنّ الرّجل أصله من الأرض وفيه قوّة الأرض وفيه الفرج الذي منه بدىء خلقه ، فيحتاج إلى سكن ، وخلقتم المرأة سكنا للرّجل فأول ارتفاع الرّجل بالمرأة سكونه إليها مما فيه من غليان القوة وذلك أنّ الفرج تحمل فيه هيج ماء الصلب إليه ، فإليه يسكن وبها يتخلص من الهياج .. فأعلم الله أنّ ذلك الموضع خلق منهنّ للرّجال فعليها بذله

في كلّ وقت يدعوها الزّوج فإنّ متعته فهي طائعة " 398 وهو تكريس لصورة نمطية سلبية لحقت بها كرّست دورها بشكل سلبي فقط . نتيجة الثقافة الشعبية وذيوع إنّ إعادة إنتاج الصورة المتوارثة في الأواسط الاجتماعية وتنميطها وتكريسها بشكل مستمر أسفر عن ظهور أساطير نسجت بإحكام أفكار مسبقة حول المرأة وغالبا ما تكون ذات طابع سلبي الأمر الذي أضعف فاعليتها وقلّص من نشاطها خارج فضاءات رسمها الرّجل وحده لها . " الأساطير اتخذت من المرأة رمزا للحياة والأرض والخصب وطوقتها بسلاسل من الأفكار المسبقة والمحرمات التي تشلّ شخصيتها وتضعف فاعليتها " 399 فإذا كان أصل النظرة الدونية، مرجعيته دينية بحتة رسخت ثقافة سلبية ونظرة مهمشة عن المرأة وعبأتها بشحنات دلالية توحى برمزية الخطئية، والتي ظلت تثقل كاهلها وتحملها وزرا ثقيلًا يزيد من أعبائها اليومية معاناة ومشقة وغربة .

وترسم فضيلة الفاروق وآسيا جبار من خلال بعض النماذج صورة المرأة الضعيفة المنتجة من خطاب الرّجل والمرأة في قصة خلق آدم وحواء منذ العهد القديم ، والذي يكون قد ترك رواسته في تمثيلات الحياة المختلفة وفي صور متعدّدة ، ارتسمت بسمة الضعف والخضوع كصفة تلتصق بالمرأة وبينما تلتصق القوة والتفوّق بالنسبة للرّجل " فرسّب في الذاكرة تفوّق الرّجل وحضوره وتراجع المرأة عن الفعل والشهود ممّا جعل الخطاب يتحدّث عن مطلق المرأة / الأنثى ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرّجل /

398-محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن المبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج7، مؤسسة الرسالة ، الأردن، 1998، ص 238.
399-خديجة صبار ، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة ، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص80.

الذكر وحين تحدد علاقة ما بأنها بين طرفين متقابلين أو متعارضين. يتعيّن ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له ودخوله طائعا منطقة نفوذه ، فإنّ من شأن الطرف الذي يتصوّر نفسه مهيمنا أن ينتج خطابا عنصريا بكلّ معاني الألفاظ و دلالاتها "400 .

مما أدّى إلى بروز التّحيّز الجنسي بين الطرفين ، اعتبارا من مركزية العقل والمكانة للرجل، والصاق العاطفة والهوى بالمرأة . الأمر الذي بعث على التّفكير في إعادة إرساء مبادرات لتعديل المنطلقات السائدة، والأفكار الراسخة عن الذكورة والأنوثة على حدّ سواء . سبيلها في ذلك اللّغة ومن هذا المنطلق تحديدا تعدّ اللغة تعبيراً عن الثقافة السائدة العاكسة لقيّم وثقافة المجتمع ، المتنامية في محيط اصطبغ بفكرة أسطورية تمجد الذكورية وتهمش الأنوثة .

و بحكم أنّ اللّغة هي وسيلة تواصلية تحمل مفاهيمها وقيّمها وثقافة وصورا للمجتمع . إلاّ أنّها وسيط متغيّر مع أنّها محايدة في مستوياتها ، ولكنّها تتلوّن وتتولّب بأطر استعمالها المعرفية والاجتماعية . و يعتمد تغييرها على تغيير السياق التاريخي والاجتماعي لذلك الاستعمال " فإذا كان هناك تحيّا فإنّه ربما لا يعود إلى اللغة بقدر ما يعود إلى الثقافة النحوية التي من المحتمل أن تكون قد مالت إلى الذكورة . "401 . وبهذا تكون الذاكرة الجماعيّة منحازة إلى الرجل الذي صوّرته معيارا للانسان وجعلت من المرأة انحرافا له أو فرعا منه بدأ من الفكرة الدينية التي تكرّست بسطوة ثقافة ذات لغة قد

400- عيسى برهومة ، اللغة والجنس ، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة ، ط1، الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002، ص78.
401- الرفقة محمد دودين ، " اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية "، في : النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، ملتقى دولي ، الجزائر 11-9 ديسمبر 2007، أعمال المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ ، العدد 12 ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، ص74.

أسهمت في إقناع المرأة بضعفها وعجزها عن الإبداع ، فعدت أداة طيعة ، خاضعة للنظام السائد الذي شكّل بنيتها الفكرية والثقافية. فعدت رمزا، له إحياءاته منذ القدم أخضعها – ذلك الرمز - لنمطية لا تخلو من أن تكون كائنا هاشيا على طرف الحياة والمشاركة الاجتماعية والسياسة والثقافية الابداعية . فحدّتها حدود فضاء، ما انكفأ أن يغدو في خدمة الرجل والانجاب في قالب لا يتعدى الجانب الوظيفي البيولوجي مع تعمّد شديد في اغفال جوانب مشرقة من فكرها وعقلها. فاختزلت في المتعة والتناسل ، وانغمست في العمل المنزلي وتوقعت على ذاتها بفعل طغيان الرمز المعنوي الذي تكرّسه القيم المتوارثة أو المتفق عليها في الوسط الاجتماعي و الحامل لكلّ الدلالات السلبية التي من شأنها أن تحوّل المرأة من كائن فاعل إلى كائن مفعول فيه بفعل سطو المهيمن على المهيمن عليه . "إنّ الخضوع والسلبية والضعف والمازوشية (حبّ الإذلال) ليست صفات للمرأة ، ولكنّها تصبح صفاتها من أثر الاضطهاد الاجتماعي الطويل " 402.

حرصت فضيلة الفاروق على الكشف عن الصوت الأنثوي الصارخ داخل سياق فلسفي ونفسي واجتماعي وثقافي مصورة البطرياركية في مقطع من رواية "تاء الخجل" حيث السلطة الأبوية تلاحق المرأة منذ الولادة " منذ العائلة ..منذ المدرسة ..منذ التقاليد..منذ الإرهاب كلّ شيء عني كان تاء للخجل ..منذ العبوس، منذ والدتي التي ظلت معلقة بزواج ليس زواجا تماما منذ كل ما كنت أراه فيها يموت بصمت ، منذ جدتي التي ظلت مشلولة نصف قرن من الزمن إثر الضرب المبرح الذي تعرضت له من أخي زوجها و صفتت

402-نوال السعداوي ، الأنثى هي الأصل ، ص 36.

له القبيلة وأغمض القانون عنه عينيه... منذ الجواري والحريم... منذ الحروب التي تقوم من أجل مزيد من الغنائم... منهنّ، أى أنا لا شيء تغّير سوى تنوّع في وسائل القمع وانتهاك كرامة النساء "403-.

ثم تذهب إلى حدّ جلد الذات جراء ثقل التاء التي حولتها إلى كائن غير مرغوب فيه "مؤلمة (كنائي) التي تقيّد إسمي في دفتر العائلة وفي دفتر كشوف الشرف أو تجعل من القلب المملوء حبا (سريا) للحياة وثيقة رسمية يجب أن لا تحمل أكثر من توقيع "404.

تغلب سمّة التمرد لكل أشكال الاضطهاد النفسي المسلّط على المرأة كضرب من ضروب الرفض العلني لسلوكات اجتماعية فرضتها قيّم وتقاليد تجذرت في عمق المجتمع التي تستند في استمرارية قوتها من المرجعية الأسطورية الدينية المرأة/ الضلع "رمز الخطيئة والغواية". ويعكس النموذج أرق الكاتبة من أنوثتها ويختزل نظرة المجتمع للمرأة فكلاً شيء يكرّس الاستعباد والاضطهاد للجنس المخالف للذكر بدأ من المدرسة والعائلة والإرهاب ونظرة المجتمع وتصوراتها وتشكّل صورته وقيّمه للزواج بصفة عامة كوثيقة تربط بين طرفين تنعدم بينهما صلة الحب والمشاعر، بل تتحدّد بعلاقات الجسد والجنس لتحقيق النسل والتكاثر في انعدام تقدير الذات المخيبة تماما للمرأة، إذ ترى الكاتبة أنّه اغتصاب من نوع آخر يتكتم المجتمع على التصريح به، موثق بورقة زواج وهنا تظهر أهمية الزواج في نظر المجتمع والذي يبيح سلطة مطلقة للرجل في التصرف في المرأة

403- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، ص4.

404- فضيلة الفاروق، لحظة اختلاس الحب، ص120.

كأحد ممتلكاته ، بل يصل الحدّ إلى أن يتصرف في هذا الممتلك باقي أفراد القبيلة كأخ الزوج أو والده من شتى أصناف العنف ، كالضرب والتحكم في تقرير المصير وتقرير مصير أبنائها في غياب الزوج ...، وهي نظرة شمولية سائدة تنم عن النظرة الاجتماعية الثقافية التي تنظر للمرأة على أنّها قاصر ، وتواصل الكاتبة في اختزال الصورة إلى ابعدها من ذلك وترجع جذورها إلى تنامي الحروب وظهور السبيّ والجواري والحريم وهي تنوّه إلى عصور شهدت المرأة العربية خناقا على تصرّغاتها وجرّدت من شتى أصناف الحرية حرّية التملّك في نفسها وتجارتها... وتبرز لنا سيطرة المجتمع وهيمنته من منطلق الذكورة لا غير والذي ليس في الحقيقة سوى نتاج لبناء اجتماعي متعلقة بالنظرة إلى الجسد الذكوري كمركزية ذكورية بينما يرى في الجسد الأنثوي مجالا لإعادة الإنتاج البيولوجي ، فالقسمة الجنسية بين مذكر ومؤنث هو من يؤول إلى التقسيم الجنسي للعمل فيقسّم الوظائف الاجتماعية فيما بعد. انطلاقا من تصوّرات الجسد تلك المكرّسة في النظام الاجتماعي بقوة المهيم على المهيم عليه ، تزكيتها الطقوس التأسيسية الاحتفالية الراسخة في تقديس الذكورة واحتقار الأنوثة بدأ من الختان والاحتفالية بميلاد الذكر مثلا، والاشمئزاز من ميلاد الأنثى .

فكل من المناسبات الاجتماعية والطقوس الاحتفالية تكرّس من طغيان الذكورة وتشكّل الدعامة الأساسية في استمرار الذكورة وإقرار لطقس الرجولة والفحولة ، وفق البناء الاجتماعي والثقافي للنظام الاجتماعي . مؤسسا بذلك لفكرة البناء الرمزي التي تشكل بموجبها التمثلات ضمن عملية بناء فعلية وتحديد يكتمل بتحوّل عميق في البنية الفكرية

والعقلية لتصوّر الأجساد لاسيما الجنسية منها والذي بدوره يحيد إلى استبعاد كلّ ما يخالفه ولا يشببه في الانتماء إلى الجنس الآخر ويشير بيار بورديو "إنّ الاختلافات الظاهرة بين الجسم الذكوري والجسم الأنثوي والمنظور إليه والمبنية بحسب الترسيمات العمليّة لرؤية المركزية الذكورية ، تصبح الضامن المسلّم به تماما للدلالات والقيم المتوافقة مع مبادئ تلك الرؤية... وإنّ القوة الخاصة لتبرير النظام الاجتماعي الذكوري إنّما تأتيه من أنّه يراكم ويكتف عمليتين : إنه يشرعن علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبّع " 405 .

وتؤسس الكاتبة للبدايات الأولى لمعاناة المرأة وتربطها بالأنوثة والصراع القائم حول الجسد وتموجاته في قولها الذي تكرره باستمرار " كل شيء كان تاء للخجل " و اختارت حرف التاء الذي يشكل علامة للتأنيث في اللغة العربية لتطرح إشكالية التعبير اللغوي والتحيّز الجنسي للغة، الذي أرقّ المرأة العربية الكاتبة منذ عقد من الزمن والتأسيس للنسوية وفق الثنائية أنوثة / لغة . انطلاقا من السرد بلغة الجسد التي تبنته الكاتبة كغيرها من الكاتبات العربيات للتعبير عن الذات وترسيخ الهوية الجنسية من وجهة نظر أنثوية. فالخطاب النسوي ها هنا جاء صارخا بالتميّز بين التاء والآخر ، أي الجنس المختلف في مقابل أنثى / ذكر ، كنوع من الاعتراف على السيطرة الذكورية على الفكر واللغة والثقافة والواقع. ثمّ فرضه كقانون على المرأة التي لم يكن لها سوى الإنصياع لنواميس الذكورية عبر العصور ، فتحاول أن تحرّر الدوال التي طفق الرجل يحتكرها ويشفر

405-بيار بورديو ، الهيمنة الذكورية ، ترجمة : سلمان قعفراني ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، 2009، ص45.

دلالاتها ، انطلاقاً من مبدأ التذكير هو الأصل بناء على الفكرة النحوية التي راجت في الثقافة النحوية العاكسة لتداعيات ماضوية رافقت وجود الانسان ، "أصل الاسم أن يكون مذكراً والتأنيث فرع من التذكير وهذا يذكرنا بحواء المشتقة من أحد أضلاع آدم ، ولكون التذكير هو الأصل استغنى الاسم المذكر عن علامات تدل على التذكير . ولكون التأنيث فرعاً من التذكير افتقر إلى علامة تدل عليه وهي التاء والألف المقصورة " 406 .

ونجد هذه الفكرة تستمر بالتنامي والتشابك عبر العصور في الثقافات الانسانية غير العربية أيضاً والتي أسفرت عن اختلافات في الرؤى ووجهات النظر بين الشريكين في رؤية كل منها تجاه الآخر. وأدى عدم التوافق واختلاف هذا، إلى بروز قضية التحيز الجنسي ، ما تطلّب مبادرات لتعديل المنطلقات السائدة والأفكار المتوارثة عن الذكورة والأنوثة معتبرة المركزية العقلية والمكانة السنية للرجل والعاطفة والهوى للمرأة .في تصنيف طبقي لدور الجنسين.

لأنّ اللّغة ليست سوى واجهة تعبيرية فقط تعكس ثقافة سائدة ، راسخة بفعل طغيان الصورة التصنيفية للتقسيم الطبقي لكلا الجنسين . عبّرت عنها الابداعات النسوية العربية في الأثر الأدبي كنوع من الانتفاضة على واقع يرين فيه عدم التناسب والتكافؤ في الحقوق والحريات " إنّ الكلمة تنتقل من مجال الكلمة الحيادية لتدخل في التواصل من حيث كونها خطاباً موجهاً إلى الآخر ، وفي العمل الأدبي فهي مساحة غيرية ، تنتظم فيها عناصر موجودة سابقاً ، وبنى يتمرأى فيها المعنى الاستعلائي المدعوم بالوعي المتعالي

406-خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة ، أفريقيا الشرق، ص81.

لفاعلين موجودين دوماً ، فكلمتا ضاقت الهوة ضاقت الاختلافات اللغوية بينهما وكلمتا تقوَّعت المرأة في حراسة الهيكل المنزلي وتوارت عن الشهود ، زادت الاختلافات بين الجنسين وتعمَّقت " 407 .

فالتاء وفق المثال المختار من المدونة تؤول إلى عدّة سياقات دلالية للصورة الاجتماعية الراسخة في الذاكرة الجماعية وفق بنية نظامه تجعل طغيان الاختلافات الجنسية بين الجنسين في توزيع الأدوار والوظائف ، إذ لا تعدو الأنوثة رمزا للعار وقيدا اجتماعيا تؤطره القيم وتسيطر عليه الذهنية الذكورية في صفتها المادية والمعنوية ، فارضة نواميس هيمنة جنس على جنس . والتفنن في وسائل قمع الجنس الأنثوي بدأ من المدرسة والعائلة والتقاليد :

منذ العائلة- فضاء اجتماعي: ترسخ الرمز المعنوي المهيمن في السلوك المادي والمعنوي " دائرة ضيقة " — المدرسة فضاء معرفي وثقافي كرمز سلوكي "دائرة أكبر من العائلة " (ترسيخ البناء المعرفي واستمرار الرمز المعنوي) — التقاليد فضاء اجتماعي وثقافي عام أوسع من العائلة والمدرسة (قيم تمجيد الذكورة والفحولة من خلال الاحتفاليات بالطقوس كخدمة البنت لرجال البيت ، التمييز بين الجنسين في حق التعليم ودخول الفضاء الجامعي والمهني والسياسي والابداعي ، الزواج التقليدي المفروض دون مراعاة للرأي الفتاة)

407- رفقة محمد دودين ، اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية ، في : النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، ص75.

التاء: _____ تقيّد اسمي في دفتر عائلي ----- حدود الحرية الفردية خاضع لمعايير العائلة وقيمها وثوابتها وتقاليدها مهما كانت .

التاء: _____ كشف من كشوف الشرف ----- ارتباط الشرف بمنع أي علاقة مع الجنس الآخر في مقابل الأنثى أي الرجل من غير الإطار الشرعي (الزواج) _____ تقييد الحرية الجنسية والعاطفية واسمرارية الكبت والانغلاق على الذات .

التاء: _____ تجعل القلب المملوء حبا (سريا) للحياة وثيقة رسمية يجب أن لا تحمل أكثر من توقيع ----- سلطة المجتمع في فرض الرقابة المستمرة على المرأة باختلاف طبقاتهم وقرابتهم ، انطلاقا من حماية الشرف . أي النظر إلى المرأة على أنها قاصر ومخلوق ضعيف يستوجب حمايته .

و استمرار ترسيخ نموذج المرأة الضعيفة المهيمن عليها تفككه الكاتبة كنموذج المرأة الخاضعة من خلال الأنساق اللغوية التي تعكس الصورة وترجعها إلى الهيمنة الأزلية عبر العصور منذ الحروب منذ عصر الحريم منذ جدتها المشلولة التي تعرضت للضرب المبرح من طرف أخ زوجها الذي أرداها طريحة الفراش قرابة نصف قرن ، دون أن ينال عقابا من القانون بل تشير فضيلة الفاروق إلى انعدام قانون يحمي النساء من العنف، بل كلّ ما يترأى للعيان هو قانون القبيلة أو الجماعة الذي تهلّل له الأفراد وتصفق له القبيلة على حدّ تعبيرها . وهنا تطرح إشكالية العنف ضدّ المرأة في المجتمع سواء كان عنفا مادية كما هو الشأن في ضرب الجدة من أحد أقارب الزوج وإصابتها بالشلل جراء الفعل المادي أو العنف المعنوي الذي تعانيه والدتها في صمت مطبق ، بوثيقة زواج موقعة بين طرفين

في غياب تام للتواصل والمشاعر بين الزوجين بموجب أحكام الشريعة الإسلامية الحاتة على المودة والرحمة بين الطرفين والمعاملة بالحسنى بل يطغى قانون شرعي وآخر مدني واجتماعي يخول للرجل حق الزواج والتعدد دون إنصاف أو عدل للزوجة الأولى... أو كنوع من ممارسة الإذلال على المرأة لضمان مزيد من السيطرة والتسلط عليها وتعزيز القوة لدى الرجال " إنَّ للتَّعدّد تأثيراً نفسياً في إحساس الرّجال والنّساء بالكرامة فهو يرسخ التّصوّر الذي يملكه الرّجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كلّ شيء ، ويعزّز البعد الجنسي للخليّة الزوجيّة وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي بما أنّه الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على إرضائه " 408.

وترسم فضيلة الفاروق رمزية الخضوع والإذلال عن طريق التعدد المخول باسم القانون الشرعي فتحيلنا إلى عصور التشريع الإسلامي الأوّل (تحت الطائل السياسي) والذي أخذ بعدا تأويليا لدى علماء الدين الإسلاميين في إنكفاء الهوة بين الطبقتين حيث تمّ تقسيم الأدوار وفق فئة منتجة للفكر ويخص بها الرجال وفئة مسخرة لخدمة الفئة الأولى تلبية لرغابتها وحاجياتها ، انطلاقا من النصوص الشرعية القائلة بسكن المرأة إلى الرّجل ، وأيضا في تحديد عدد الزيجات إلى أربع شريطة إقامة العدل والإنصاف بينهما . فالمرجعية الدينية الإسلامية تفسح بابا من حرية الرجل لأقامة أكثر من علاقة تصل أحيانا إلى أربعة . وإنطلاقا من أنّ التعدّد هو إندفاع جنسي للرجل والذي يفرض عليه مضاجعته لأكثر من امرأة ، تخفيفا للتوتر الجنسي والروحي والجسدي على حدّ سواء .

408-فاطمة المرنيسي ، ما وراء الحجاب ، الجنس كهندسة اجتماعية ، ص36.

جعل تمثل مضاجعة المرأة لأكثر من شريكة يعدّ أمراً مشروعاً ، بل تتماهى السلطة الذكورية أحياناً، في إفراغ أي التعدّد من محتواه الديني إلى أبعد من ذلك ليضحى طقس اجتماعي يكرّس الفحولة التي يتباهي بها الرّجل تميّزا واختلافاً جنسياً عن المرأة .

وتعمل المرأة على إعادة استنساخ الأمثلة عبر الذاكرة الجماعية من خلال ترسيم التقاليد المتوارثة في الفضاء الثقافي والديني لنظام المجتمع الجزائري والعربي بوجه عام من خلال التنشئة الاجتماعية للطفل ، والعاملة على تكريس استمرار الرمز الاجتماعي والثقافي وجعل التعدّد حق مشروع ، ووسيلة لتقويم الضلع الأعوج بحسب المقولات الشعبية المتجذرة في الأمثال الشعبية . وبكثير من تبريرات تصبّ لصالح الرّجل دوماً ومن خلال ربط التعدّد بقصور المرأة في تحقيق رغبات الزوج من إنجاب أو إمتاع وغيرها ، فعجز المرأة وقصورها هو ما يجعل الرّجل البحث عن الكمال في امرأة أخرى قادرة على تحقيق رغباته وهو ما يشكل عقدة نفسية تعاني منها كافة النساء في استبدالها بامرأة أخرى عن طريق التعدّد المشورع أو اللجوء إلى الخيانة الزوجية بحثاً عن المتعة الغائبة وغير المحققة مع الزوجة الشرعية

و في المثال التالي تصوّر فضيلة الفاروق المرأة المطيعة المؤدية لكافة واجباتها بشكل مثالي من واجبات منزلية وزوجية ، وتصورّ حيرة المرأة في الآن نفسه ومع ذلك تعترف ضمياً بضعفها وإذلالها وبحبها له رغم استبدالها بامرأة أخرى ، وترى فيه عالمها ، فهو أباً وأخاً وزوجاً وحبیباً لا يمكنها الاستغناء عنه ولكن بالمقابل هو استغنى

عنها وراح يبحث عن تشبع غرائزه بقليل من القيم والمتصورات على حسب قول الكاتبة

...

- "لولا عقدي الوراثة... كانت ذاكرتي ما تزال محاصرة ، كان دفتر القيم والعيون الأمرة يسري في دمي.... ومازلت فتاة مهذبة في نظري فعن أي عالم كان يتحدث؟ أشياءه مرتبة ، البيت هاديء ، وأنا مطيعة ومجيء الأطفال مشيئة إلهية... كان يبدو لي والدا حيننا وأخا أكبر ، وحيننا كنت أهواهه لأنه زوجي وكنت أشتهيه لأنه رجلي.. ما جدوى أن أخط الأمور إذن ربما كنت بالغت في كوني فتاة مهذبة ، أحببته رغم ارتمائيه في حزن زوجة جديدة علمتني كيف تغمره بذراعيها ، وكيف تحسن الابتسام ، وكيف تحكي له حكايات شهرزاد ، وكيف يكون جمال البيت وروحه بقليل من القيم وقليل من التصورات ... " 409.

ومرد فشل هذه الزوجة في الحفاظ على زوجها لم يكن مرتبطا في أنها مقصرة بواجباتها المنزلية أو الزوجية فحسب ، بل تربطها الكاتبة بعقد المرأة المورثة عبر القيم والمتصورات ما جعل الروتين اليومي والملل يخترق الحياة الزوجية ويبنى سورا يمنع التواصل بينهما وعجز المرأة في الولوج إلى الطبيعة النفسية للرجل لفهم تركيبته ، وكان بإمكانها أن تكون شهرزاد تحتويه بالحكايات وتمنع وأد زواجها .

فالصورة لكلا الجنسين المكتسبة عبر التنشئة الاجتماعية كقيلة بتصوير المرأة مخلوقا ضعيفا وقاصرا، يحتاج دوما إلى حماية من الرجل وأما تكرار الجملة لأكثر من مرة في القصة "ربما أكون قد بالغت في كوني فتاة مهذبة" تشير بوجوب الالتزام بأخلاق

409-فضيلة الفاروق ، لحظة لاختلاس الحب، ص49.

الطاعة ، والامتثال من خلال حثّ الفتاة وإعدادها نفسيا منذ الصبا وتحضيرها لمواجهة العالم الخارجي بشكل يخضع لضوابط الأخلاق الأنثوية المتوارثة التي تضبط سلوكها الفعلي والقولي وتراقب باستمرار تموجات جسدها بفعل التّعلم أي التنشئة الاجتماعية . ويسير التطبيع الاجتماعي في النهاية إلى فرض حدود عليها ، وفي الغالب الأعمّ ، ما هي إلاّ حدود تتعلق بالجسد في النهاية ، على أنّه مقدّس وحرام ، ويجب تأصيله في الاستعدادات الجسدية ، كطأأة الرأس مثلا ، وغض البصر ، ووضعية الجلوس ، واختيار الملابس وألوانها والاحتجاب عن الذكور وخدمة الأخ والأب والعم والنظر إلى القدمين ، وعدم الجلوس جنب رجل أو اقتحام مجلسه وغيرها من الأمور المكرّسة لسطوة الرّجل . وكلّ هذه السلوكيات الموجهة للجسد تخدم بشكل واضح استفحال السلطة الذكورية وتُظهر بالمقابل الخضوع الأنثوي المستكين ، وهذه تقسيمات المكوّنة للنظام الاجتماعي هي من تعمّق الهوّة بين الجنسين ، وهي أيضا من تفرض سيطرة جنس على آخر ، وفق استمرار هذا النموذج السلبي الناجم من التنشئة الاجتماعية والقاضي بإخضاع المرأة منذ الصغر . وترسيم ذلك بقواعد أخلاقيّة أطلقت عليها الكاتبة "كنت فتاة مهذّبة" التي ترتبط بأول عبارة لولا "عقدتي الوراثةية" .

وتجري الأمور كما لو أنّ الأنوثة تقاس بفنّ أن تجعل من نفسها صغيرة -"

" منذ الطفولة نلقن للفتاة شعيرة السكوت التي تعدّ إحدى أكبر القوى في المجتمع العربي ...حتى كلمة" نعم " التي يجب أن تلي الفاتحة في الزواج والتي يجب أن يطلبها الأب من

ابنته - لأنّ القرآن يلزمه بذلك - يتم خنقها بذكاء في كلّ مكان في المجتمعات المسلمة بما أنّه لا يمكن للفتاة أن تكشف نفسها لتعلن قبولها أو عدم قبولها فهي مضطرة للجوء إلى ممثل ذكر ليتكلم عنها ، استبدال مريع لكلمة بأخرى وهكذا فإنّ الكلمة الوحيدة التي تملك المرأة أن تنطقها كلمة "نعم" كلمة الخضوع هذه تحت غطاء اللياقة ، تزفرها المرأة بصعوبة تحت طائل جسدي أو من خلال دموع صامتة ملتبسة " 410

" أنا الصوت الذي يترنح ، الذي يسري من شخص لآخر في قلبه المهزوم ذكريات وهمسات عتيقة وموسيقى ، أنا الذي إذا مرّت الساعات وأحيانا اليوم بعد الدفن ، أتردد في الرحيل " 411

- " يا ليتنا على الأقلّ قادرون على إخماد الذاكرة " 412

توحي النماذج ببقاء النساء محبوسات في فضاء أشبه بنوع من السور غير المرئي أو فضاء إفتراضي مسيَّج بقيود إجتماعية مقدّسة يُحرّم تجاوزها أو تخطيها بل يُفترض العمل على استمرارها وإبقائها بشتّى أنواع القوّة والسلطة متمثلة في الرمز الاجتماعي . من خلال تحديد المنطقة المتروكة لحركات وتحريك أجسادهنّ "إنّ هذا النوع من الحبس الرمزي إنّما تضمنه ثيابهنّ عمليا والتي لها مفعول مواارة الجسد بقدر ما له مفعول التذكير المستمر بالنظام " 413

410- آسيا جبار ، نساء الجزائر في شفتهنّ ، ص209.

411- آسيا جبار ، نساء الجزائر ، ص184

412- آسيا جبار ، لمرجع السابق، ص185.

413- بيير بورديو ، الهيمنة الذكورية ، المرجع السابق ، ص53.

العقدة الوراثةية — ترسيم أخلاق الأنوثة الدالة على الخضوع والطاعة بفعل التنشئة الاجتماعية أنتج — فتاة مهذبة وحتى وإن كانت صورة نمودجية كررها المجتمع لكنّها صورة أضحت سلبية في نظر الرّجل الذي رح يبحث عن منودج آخر يجيد التقليل من القيم والمتصورات — تحقيقا لرغباته الجنسيّة

وعليه تكون المرأة النمودجية المطيعة والمهذبة (الدليلة) لا ترق إلى إعجاب الرّجل في المضاجعة ، ما سيجعله يبحث عن علاقات جنسية وروحية أخرى تكون كفيلة بتحقيق متعته سواء عن طريق الزواج أو الخيانة الزوجية .

وتعرض في مثال آخر إعراف البطلة بفشلها المبيّن الناجم عن ضعف فيها واستسلامها للبلط مشيرة إلى الحبّ ، الذي يستحيل في المجتمعات المحافظة ، وتمنع المرأة من التعبير عن مشاعر ها فيما يخص الحب والزواج ، إذ تطرح قضية وجودية متعلقة بذات المرأة كهوية وكيان - " لسبب استثنائي في نفسي ، أريد أن أختم فشلي، وتعبي بهذه الدعوة السريّة التي تأسرني أريد أن أحبّك (أو أمثل عليك الحبّ سواء)، وفي الحقيقة أريد أن أرضيك(كما كانت تفعل والدتي) لأحفظ بعضا من وجودي ، وبعض مما تبقى من ماء الوجه الذي جفّ في طوابير الانتظار ، اصنع بي ما شئت مما تخوله لك وثيقة زواج في مجتمعنا وامنحني فقط سببا واحدا لتبرير بقائي " 414.

وبقدر ما هو اعتراف صريح ممزوج بالمرارة على لسان البطلة المجسدة في صورة المرأة الضعيفة المستسلمة للرجل . المتعطشة بقدر ما تطرح الكاتبة قضية الزواج

414-فضيلة الفاروق، لحظة اختلاس الحب ، ص 76.

وفق متصور اجتماعي منغلق ، يمارس كامل سطوته على المرأة بضوابطه الاجتماعية المقدسة . من خلال ما تخوّله وثقية الزواج في منح مختلف أشكال الحرية المطلقة للرجل للتصرّف بالمرأة وفق شريعته الخاصة . وتعبّر فضيلة الفاروق عن رغبة المرأة في الاحتفاظ بالنموذج المتوارث رغبة البطلة في الحبّ أو تمثيل الحبّ (ضمنيا) — إرضاء الرجل (فعليا) — نموذج أم البطلة (صورة تقليدية) "كما تفعل والذتي" أي استمرار لإنتاج البنى في اللاوعي — لأحفظ وجودي عبر الزواج . فيؤول السياق إلى ربط وجود المرأة وارتئانه بالزواج أي انتهاك الجسد وتحقيق الإذلال والخضوع ، كما يكشف مثال المدونة أيضا عن الواقع الاجتماعي الذي تنتجه الهيمنة المستمرة والمعاد إنتاجها من المؤنث نفسه لتوكيد التمثلات المشرعنة بالسلوكيات نفسها والممارسات في شتى أشكالها ما يكشف استعداد المرأة من هذا المنطلق إلى إعادة إنتاج الصورة نفسها مستندة إلى الحكم المسبق ضدّ المؤنث عموما وغالبا وما يكون حكم سلبي مؤسس في نظام الأشياء . ما يتيح للهيمنة الذكوريّة أن تفرض ممارساتها بناء على الحضور المعترف به كونيا للرجال ، والمؤكد في النظام الاجتماعي وبنيته وكذا في نشاطات الإنتاج وإعادة الإنتاج المشكل للهيمنة فيما يسميه بيير بورديو بالهابيتوس أي جملة الترسيمات والإدراك الحسيّ والتقييم والفعل القائمة بشكل عفوي ومسلوب ، في اللاوعي "الذات" المعزولة "إنّ العنف الرمزي لا يتحقّق إلّا من خلال فعل المعرفة وجهل عملي يمارس من جانب الوعي والإرادة ، ويمنح "سلطته المنومة" إلى كلّ تظاهراته وإيعازاته وإيحاءاته وإغراءاته وتهديداته ومآخذه وأوامره دعوته إلى الانضباط لكنّ علاقة هيمنة لا تعمل إلّا من خلال

تواطؤ الاستعدادات ، تتبع بعمق ، لأجل تأبيدها أو تحويلها بتأييد أو تحوّل البنى ، والتي كانت تلك الاستعدادات نتاجا لها" 415 .

وتشير فاطمة المرنيسي إلى أهميّة الزواج والجنس عند المجتمعات الاسلامية مستخلصة بعد تقص مستفيض لهذه المفاهيم التي أوصلتها إلى فكرة مفادها أنّ المجتمعات الاسلامية لم تهاجم الجنس كما فعلت المجتمعات الأوروبية انطلاقا من منهج فرويد مثلا بل استحسنته لأنّه عامل مساعد على استمرارية النسل والتخفيف من وطأة أعباء الحياة ومجال يسمح بتذوق اللذة والمتعة التي ذكرها النصّ القرآني في الجنّة فهو كنوع من الاستعداد لتقبل تلك المتع التي وعد الله بها المؤمنين ، ما يزيدهم حرصا على الاستقامة في الدنيا . وأنّ المجتمعات الاسلامية حمّلت كامل مسؤوليتها وصبّت هجومها على المرأة اعتبار من أنّها رمز الغواية والفتنة . " وقد نهجت المجتمعات الإسلاميّة نهجا مخالفا جدّا ، حيث لم تهاجم الحياة الجنسيّة ولم تحط من شأنها ولكنّها هاجمت المرأة كتجسيد ورمز للفوضى ، إنّها الفتنة والمركز لما لا يمكن التحكّم فيه والتجسيد الحيّ لأخطار الجنس وطاقته الهدّامة بلا حدود " 416 .

إنّ استمرار عمل العنف الرمزي وترسيخه في لاوعيّ المجتمع الأنثوي ، سيعمل على استمرارية الهيمنة الذكوريّة وكذا استعباد المرأة وإخضاعها ، والملفت أنّ

415-بيير بورديو ، الهيمنة الذكورية، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، ص72.
416-فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب كهندسة اجتماعية للجنس، ص34.

لحظة استيقاظ وعيها أو ظهور بوادر الوعي الواعي فإن ذلك يعتبر مؤشر ملفت لخرق النظام والبنى الاجتماعية ما سيضع المرأة في حرج أمام الرجل كما يظهره المثال التالي:

- " همست العمّة تونس أني "خفيفة" ولهذا سأجد متاعب مع رجال العائلة...إنها تختلف عن بناتنا .."417. فكلمة "خفيفة" حسب العرف الاجتماعي، أي الدلالة الاجتماعية عكس "رزينة" و تدل على الحركة بمفهومها السلبي إذ توحى بالتمرد والعصيان والتذمر والرفض والتعبير عن الذات بشكل مختلف تماما عما هو سائد . و توحى بميلاد أنثى مختلفة أنثى منتقضة لواقعها ورافضة له ، مستعدة لخوض المعركة في سبيل تحقي المساواة وهي تلك الأنثى التي تنبأت بها العمّة تونس بناء على سلوكيات الكفلة وهي صغيرة والتي اقرت واعترفت مسبقا بأنّها ستواجه صعوبة وعناء ، جراء محاولاتها اختراق البنية الاجتماعية وليست أي أنثى ، أنثى تختلف عن بناء العائلة وهنا مكن التميّز أي متعلمة وواعية ، تطالب بحق المساواة بحرية وتلقف اي تمييز ترى فيه انتقاصا لذاتها المسلوبة بسطوة التقاليد والعادات الاجتماعية ، فالعلم سلاح ، رسم صوراً للحياة والعالم تمكّنت من خلال الكتابة تفكيك وإعادة بناء لكل أشكال وصور العالم والحياة .

خفيفة / رزينة : مُتَعَبَةٌ ، متمردة ، رافضة ، جريئة — النتيجة — صراع مع الرجل

وتذهب إلى ابعده من ذلك في تمثيل هواجس الخوف والحواجز المعرّقة لتحررها وتقدمها
قائلة :- " خلفي أب ، مسجد واذان ، أمامي الله ، رمقتك بأخر ما تبقى لي من رغبة ، لست

417-فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص23.

عملاقا خرافيا ، كنت رجلا ، كنت بابا خلفيا آخر خرجت منه ...وقفت أمام الله ، مددت له
يدي مفتوحتين مرتعشتين من الخوف من عمى العشق الفجائي ..توسلته يا رب أريد نبيا
" 418 يكشف المقطع عن هواجس الخوف التي تلاحق البطلة باستمرار ، معترفة بسلطة
الرقيب في أي حركة تؤد القيام بها ، مع استحالة إقامة علاقة مع رجل لموانع عدّة
واختزلتها في كلمات محدّدة " أب ، مسجد ، آذان، الله " توحى بصرامة الرقابة وانعدام
الحرية سواء من الدين أوالسلطة الأبوية التي هي في الأصل امتداد لسلطة الدين في
حماية المرأة من الوقوع في الفتنة والمعاصي ،والتعامل معها على أنّها قاصر تحتاج دوما
لحماية أبوية . فأيّ علاقة عاطفية بين رجل وامرأة تؤوول في نظر المجتمع إلى الاحتكاك
الجنسي الذي يؤوول إلى تدنيس الشرف فارتبط الشرف بالطهارة وبعدم التواصل بين
الجنسين إلا بالزواج كإطار شرعي يعترف بالعلاقات الجنسية والعاطفية على حدّ سواء
هذا يشدّد العرف الاجتماعي بشتى رموزه تحريم هذه العلاقة ، التي يساهم مساهمة
المجتمع واسعة في توطيدها عن طريق التمييز بين الجنسين وخلق الطبقة بينهما لأجل
إيجاد فضائين رجالي وآخر نسوي منعا للتواصل .

وتظهر النماذج التالية اعترافات المرأة المخذولة التي حاولت مقاومة المهيمن
(الرجل) تعترف بانها أمام محاولات تغير واقعها بكلّ أسف ومرارة ولتكون الكتابة
وسيلة في ذلك - " أنا زينب المخذولة ، أنوي بكامل قواي العقلية أن أسحب أوراق

إعتمادي من واجهة المجتمع ، أنا النادمة عن كل سنين أحلامي وأحلام والدي وأحلام والدتي التي تمننت ألا أكررها ، أبصم على وثيقة فشل بحجم السماء ، ناصر أريدك زوجا

"419

- "كنت مشروع أنثى ولم أصبح أنثى تماما بسبب الظروف ، كنت مشروع كاتبة ولم أصبح كذلك إلا حين خسرت الانسانية إلى الأبد ، كنت مشروع حياة ولم أحقق من ذلك المشروع سوى عشره "420.

- " ولكن ... حينها أدركت أنّ الأقلام أدوات ضعيفة فتوقفت عن المجابهة وتحول مكتبي إلى مقبرة لقصص لا تنشر وتحولت أوراقى إلى مناديل لدموعي .. "421.

إنّ الاعتراف بالقصور والعجز أمام سلطة المهيمن لهو تعبير على محدودية الانتاج الاقتصادي للمرأة في مقابل غزارة إنتاج الرّجل الاقتصادي الذي يمكنه من إقرار الهيمنة وهضم لحقوق المرأة . وبالتالي اختزالها في فضاء المنزل أو اختزال دورها في المرأة الخادمة للرّجل لا غير . وذلك انطلاقا من أنّ التاريخ الثقافي النسوي محدود جدًا مقارنة بالتاريخ الثقافي الذكوري الغزي الذي أوجد أدوارا محدّدة للمرأة ما أدّى إلى تهميشها . و ترسيخ ثقافة الهيمنة الذكورية بشكل كبير و التي تعيد إنتاجها المرأة بشكل واع أو غير واع من خلال تكرارها لتلك النماذج واقتناعها بالسلبية والخضوع . التي حاولت التخلّص منها بواسطة الكتابة والمطالبة بالحرية والحقوق المهضومة ، ليس من منطلق

419-فضيلة الفاروق، لحظة اختلاس الحب ، ص77.

420-فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص15.

421-فضيلة الفاروق، لحظة اختلاس الحب ، ص165.

السيطرة على الرجل بل من أجل التعبير عن الكيان والذات المهمشين والمغيبين ثقافيا واجتماعيا وأخلاقيا وسياسيا... " المرأة لا تكتب من أجل السيطرة على الرجل ، كما يفعل هو بواسطة القانون والأدب ، لأنها حين تريد أن تسيطر عليه تستعمل كتابة من نوع آخر لا يفقه الرجل تفكيك رموزها بسهولة ، فهي ترمي من الكتابة والكلام إلى تفجير كل شروخ جسدها وتموجاته... لمحاولة الرد على القهر الوجودي العام الذي تمارسه عليها العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والنفسية الذكورية "422.

وفي رواية **اكتشاف الشهوة** تروي إقامة الأسرة في الفندق بعد الفياضانات التي أصابت قسنطينة وأودت بهدم الكثير من السكنات الهشة ، وكيف استطاعت أسرة "باني" البطلة أن تقيم في الفندق ريثما تمنحها السلطات البلدية سكن جديد ، إلا أنها تروي معاناة الأسرة داخل الفندق كأنه سجن آخر لا يختلف عن سجن البيوت التي تحيا فيها المرأة حيث يسيطر عالم الذكور على الفضاءات الخارجية بشكل لافت " في الفندق عالم الرجل هو الطاعي شبابكنا حتما يجب أن تظل مغلقة ، لأنه من العيب أن تطل امرأة على باحة يؤمها رجال "423. وهي الصورة التي تكررستها قيم المجتمع الثقافية والاجتماعية وربما ترجع إلى زمن الحجر على النساء وتستمر بفعل العادات والتقاليد الاجتماعية ، في حصر فضاء للمرأة وآخر للرجل ، مع تمييز كبير بينها وتباين في مساحات الحرية طبعا .

422-محمد نور الدين أفابية ، الهوية والاختلاف في المرأة والكتابة والهامش، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء،المغرب ، 1988، ص35.
423-فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص119.

فحيز النساء لا يكاد يتعدى حدود جدران البيت ما يؤول إلى بيئة منغلقة ، تقليدية وقاسية ، يهيمن عليها الرجل على كلّ حال بشكل واضح في الغالب وضمني بفعل استمرار الرمز المهيمن في النظام الاجتماعي ، والذي يقيد من حرية المرأة المكانية ، فلا يسمح لها بدخول أماكن معينة مثلا .

ويكون التباين والتشابك بين الثنائية المذكورة الأنا والآخر / المركز والهامش سببا في ولوج قضية التحيز الجنسي الذي يتطلب بدوره مبادرات جمّة وجادة في إعادة النظر في الكثير من المنطلقات السائدة ، ولاسيما في تلك الأفكار الرائجة التي كرّست ثقافة الأدوار بين الرجل والمرأة فجعلت الفحولة والعقل حكرا على الرجل وخصصت العاطفة والهوى للمرأة . فعلاقات القوى في إطار أي نظام اجتماعي ترتبط بشكل خاص بعلاقات السيطرة التي تفرضها معايير القوة أي القوة بشكلها المادي أو حتى بشكلها الرمزي في غضون ما تنتجه الأشكال الرمزية القائمة تحت أي تنظيم اجتماعي .

- "كنت أود أنا المرتدية تنورة قصيرة أن أعنف جميع ذكور عشيرتي ..أنا من عندكم ، أنا مثلكم وبالطبع كان من شأنهم أن يسخروا مني أو يشتمونني والحال أنّ عطش اعترافهم هو الذي كان يؤرقني " 424

- " كنت أظنّ أنّ تلك السيدات كلّما تعاضم اعتقالهنّ كانت ذاكرتهنّ أقدر على المقاومة مثل

شجرة الصّبّار " 425

- " النساء وحدهنّ لاسيما الجدات حتّى ولو كنّ فاقدات البصر حتّى وإن أصبحنّ لا

يسخنّ الطبول هنّ أمهات كلّ الآباء المهزومين وأبائهم الذين لم يولدوا بعد ، الجدات

ورائك ، الجدات أمامك ، ينعين بتشنّج ويعدننا إلى المسرح الثابت لزمان قد تجمّد " 426.

- " بالكاد بدأت أفهم أنّ أخطر الأمور هو صمتي ..صمتي عن هذه الغريزة التي رغما

عني وفّي ، كانت طور الإعداد " 427 .

" و تعكس تمردها وخوفها من سطوة الخروج عن السلطة البطرياركية " لو علم أبي

بذلك سأنتحر " جملة تترد في متن الخطاب أمام أي خدش للمحظور أو أمام أي رغبة في

انتزاع حق مهضوم من الحقوق الطبيعية .

بينما تصوّر الوصاية في أمّها الممتثلة للطاعة بكل ثقة وهي تخرج مغطاة بالحايك رفقة

ابنتها " أمي البورجوازية ذات الأصول الأندلسية التي تقطع شوارع العاصمة العتيقة ،

السيدة التي عمرها لا يتجاوز عشرين عاما ، بحاجة إلى يدي ، أنا صاحبة ثلاث سنوات

سأستشعر بمجرد أن أكون بالخارج بأنّ دوري يكمن في توجيه خطواتها أمام نظرات

الذكور " 428 . ليبقى الفضاء الخارجي فضاء محرّما على المرأة ولوجه بل هو حكرا على

425- المرجع السابق، ص416.

426- أسيا جبار ، المرجع السابق، ص518.

427- أسيا جبار ، المرجع السابق، ص497.

428- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص 15.

الرَّجُل ، وإن خرجت فلسبب وضرورة قوّةى ولا يتمّ إلا بمرافق وكأني بها قاصر تحتاج حماية من عين الرقيب أو المتربّص في الخارج . ويعود بنا المشهد إلى الحجر المفروض منذ العهود الأولى لقيام الدولة الأموية والذي بقيت آثاره راسخة في نظم المجتمعات العربية الإسلامية واستمرار الحريم معها بل حتّى تلك المنازل في العطل الصيفية التي من المفروض تكون للمتعة والراحة والترفيه ، تبقى سجا آخرًا ينتظرها في مكان آخر ، وهكذا يبقى فضاء حريتها وتنقلها محدّد سلفًا من قبل السلطة الاجتماعية - "في هذه المنازل - منازل العطل المملوءة - حيث كنا نشعر بأننا شبه مسجونات ، أراني أغمض عيني خلف باب أغلق بقوّة وستار عتبة أسدل فجأة في صلب نور خفيف ... عند أفول الطفولة التي تنتهي دائمًا في بلدان الشمس ، ظلت موسومة بهذا النهم وهذه القابلية الخالية من كلّ هدف ، ومحدّدة دون وعي مني بذلك ، كنت أحس في هذه المدن العتيقة كم كان هائلًا عدد أجساد النساء المكدسة ، هؤلاء النساء اللواتي لم يكن يتقن إلا للخارج ، هذا الفضاء كان محظورًا عليهنّ ... " 429

تعكس آسيا جبار صورة متعددة لواقع المرأة الجزائرية القابعة تحت نير السلطة الأبوية المهيمنة بثقافة الفحولة ، إنّها صور نمطيّة متكررة لصورة المرأة الضعيفة المنتجة من خطاب الرجل والمرأة في قصة خلق آدم وحواء منذ العهد القديم ، والذي يكون قد ترك رواسبه في تمثيلات الحياة المختلفة وفي صور متعدّدة . ارتسمت بسمة الضعف والخضوع

كصفة تلتصق بالمرأة والقوة والتفوق بالنسبة للرجل " فرسب في الذاكرة تفوق الرجل وحضوره وتراجع المرأة عن الفعل والشهود . ممّا جعل الخطاب يتحدّث عن مطلق المرأة / الأنثى ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل / الذكر ، وحين تحدد علاقة ما بأنّها بين طرفين متقابلين أو متعارضين ، يتعيّن ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له ودخوله طائعا منطقة نفوذه ، فإنّ من شأن الطرف الذي يتصوّر نفسه مهيمنا أن ينتج خطابا عنصريا بكلّ معاني الألفاظ و دلالاتها "430 .

الأمر الذي أدّى إلى بروز التحيّز الجنسي بين الطرفين ، اعتبارا من مركزية العقل والمكانة للرجل وإصاق العاطفة والهوى بالمرأة . ما بعث على التّفكير في إعادة إرساء مبادرات لتعديل المنطلقات السائدة والأفكار الراسخة عن الذكورة والأنوثة- على حدّ سواء - سبيلها في ذلك اللّغة. ومن هذا المنطلق تحديدا تعدّ اللّغة تعبيراً عن الثقافة السائدة العاكسة لقيّم وثقافة المجتمع المتنامية في محيط اصطبغ بفكرة أسطورية تمجد الذكورية وتهمش الأنوثة . واللّغة بحكم أنّها وسيلة تواصلية تحمل مفاهيم وقيّم متعدّدة وثقافة متنوعة ، وتحمل معها صورا للمجتمع ، فهي وسيط متغيّر مع أنّها محايدة في مستوياتها ولكنها تتلوّن وتتقوّل بأطر استعمالها المعرفية والاجتماعية . ويعتمد تغييرها على تغيير السياق التّاريخي والاجتماعي لذلك الاستعمال . " فإذا كان هناك تحيّزا فإنّه ربما لا يعود إلى اللّغة بقدر ما يعود إلى الثقافة النحوية التي من المحتمل أن تكون قد مالت إلى

430- عيسى برهومة ، اللّغة والجنس ، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة ، ط1، الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002، ص78.

الذكورة".⁴³¹ وبهذا تكون الذكورة الجماعية منحازة إلى الرجل الذي صورته معيارا للإنسان وجعلت من المرأة انحرافا له أو فرعا منه . بدأ من الفكرة الدينية التي تركزت بسطوة ثقافة ذات لغة قد أسهمت في إقناع المرأة بضعفها وعجزها عن الإبداع ، فغدت أداة طيعة ، خاضعة للنظام السائد الذي شكّل بنيتها الفكرية والثقافية. فغدت رمزا له إحياءاته منذ القدم أخضعها لنمطية لا تخلو من أن تكون كائنا هاشيا على طرف الحياة والمشاركة الاجتماعية والسياسة والثقافية الابداعية . فحدّتها حدود فضاء ما انكفأ أن يغدو في خدمة الرجل والإنجاب وفي قالب لا يتعدى الجانب الوظيفي البيولوجي مع تعمّد إغفال جوانب مشرقة من فكرها وعقلها فاخترلت في المتعة والتناسل وانغمست في العمل المنزلي وتوقعت على ذاتها بفعل طغيان الرمز المعنوي الذي تركزه القيم المتوارثة أو المتفق عليها في الوسط الاجتماعي و الحامل لكلّ الدلالات السلبية التي من شأنها أن تحوّل المرأة من كائن فاعل إلى كائن مفعول فيه بفعل سطو المهيمن على المهيمن عليه . "إنّ الخضوع والسلبية والضعف والمازوشية (حبّ الإذلال) ليست صفات للمرأة ، ولكنّها تصبح صفاتها من أثر الاضطهاد الاجتماعي الطويل " ⁴³² . وخوف الخاضع من الخروج عن العلاقات القائمة بينه وبين المسيطر يجعله يبذل أسلوبا آمنا وسريّا أحيانا من وجهة نظرهم من أجل تأمين أوضاعهم وإشباع احتياجاتهم ومن خلال سلوك هذا الدرب واتخاذ من النهج السريّ مسلكا للتعبير عن شخصيته فإنّ الخاضع أي المرأة في هذا الشأن تكون قد شرعت

⁴³¹-الرفقة محمد دودين ، " اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية "، في : النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، ملتقى دولي ، الجزائر 11-9 ديسمبر 2007 ، أعمال المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ ، العدد 12 ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، ص74.
⁴³²-نوال السعداوي ، الأنثى هي الأصل ، مؤسسة الهنداوي ، مصر ، 2017 ، PDF ، ص 36.

في التعبير عن عدم رضاها تجاه ممارسات السلطة الأبوية المهيمنة إذ تظهر سلوكا مغايرا أمام السلطة وسلوكا آخر في غياب تلك السلطة الرقابية وهو ما يطلق عليه جوفمان بالعبودية التطوعية التي تفرز أشكالاً من المقاومة السلبية تكسف عنها في مواجهة السلطة الأبوية خوفاً من عواقبها أو درءاً لأخطارها الاجتماعية فيبدو الخاضع مكرهاً على هذا الفعل من أجل البقاء والاستمرارية فتتبدى مواقف الخاضعين وتتمثل في استلاب الذات أمام أفعال السلطة الأبوية. ففي حضورها يغيب كل شكل من أشكال الوعي بالذات ليغدو وعياً مزيفاً يظهر حقيقياً في غياب السلطة. وتبرز لنا سيطرة المجتمع وهيمنته من منطلق الذكورة لا غير، والذي ليس في الحقيقة سوى نتاج لبناء اجتماعي متعلقة بالنظرة إلى الجسد الذكوري كمركزية ذكورية بينما يرى في الجسد الأنثوي مجالاً لإعادة الانتاج البيولوجي، فالتقسيم الجنسي بين مذكر ومؤنث هو من يؤوول إلى التقسيم الجنسي للعمل فيقسم الوظائف الاجتماعية فيما بعد انطلاقاً من تصوّر الجسد المكرّسة في النظام الاجتماعي بقوة المهيمن على المهيمن عليه تزكيتها الطقوس التأسيسية الاحتفالية الراسخة في تقديس الذكورة واحتقار الأنوثة بدأ من الختان والاحتفالية بميلاد الذكر مثلاً والاشمئزاز من ميلاد الأنثى فالمناسبات الاجتماعية والطقوس الاحتفالية تتركس من طغيان الذكورة وتشكّل الدّعمة الأساسية في استمرار الذكورة وإقرار لطقس الرجولة والفحولة وفق البناء الاجتماعي والثقافي للنظام الاجتماعي، مؤسسا بذلك لفكرة البناء الرمزي التي تشكل بموجبها التمثلات، ضمن عملية بناء فعلية. وتحيد يكتمل بتحوّل عميق في البنية الفكرية والعقلية لتصوّر الأجساد لاسيما الجنسية منها والذي بدوره يحيد إلى استعباد كل ما يخالفه

ولا يشبهه في الانتماء إلى الجنس الآخر . ويشير بيار بورديو⁴³³ "إنّ الاختلافات الظاهرة بين بين الجسم الذكوري والجسم الأنثوي والمنظور إليه والمبنية بحسب الترسيمات العمليّة لرؤية المركزية الذكورية تصبح الضامن المسلّم به تماما للدلالات والقيم المتوافقة مع مبادئ تلك الرؤية... وإنّ القوة الخاصة لتبرير النظام الاجتماعي الذكوري إنّما تأتيه من أنّه يراكم ويكتف عمليتين : إنّّه يشرعن علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبّع " 434 .

وتؤسس الكاتبة للبدايات الأولى لمعاناة المرأة وتربطها بالأنوثة والصراع القائم حول الجسد وتموجاته لتطرح إشكالية التعبير اللغوي والتحيّز الجنسي للغة الذي أرقّ المرأة العربية الكاتبة منذ عقد من الزمن والتأسيس للنسوية وفق الثنائية أنوثة /لغة ، انطلاقا من السرد بلغة الجسد التي تبنته الكاتبة كغيرها من الكاتبات العربيات للتعبير عن الذات وترسيخ الهوية الجنسية من وجهة نظر أنثوية فالخطاب النسوي هاهنا جاء صارخا بالتمييز بين الأنا والآخر ، أي الجنس المختلف في مقابل أنثى /ذكر ، كنوع من الاعتراف بالسيطرة الذكورية على الفكر واللغة والثقافة والواقع ثمّ فرضه كقانون على المرأة التي لم يكن لها سوى الانصياع لنواميس الذكورية عبر العصور . فتشخيص علاقات القوة والسيطرة بين المسودين والسائدين كنموذج للسلطة المادية والرمزية التي من خلالها يمكن تشخيص منظومة العلاقات الرمزية التي تمنح باستمرار بنى خاصة وتواصلها فارضة تفوق جانب

433-عالم اجتماع : سبق التعريف به ، انظر الفصل الأول .

434-بيار بورديو ، الهيمنة الذكورية ، ترجمة : سلمان قعفراني ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، 2009،ص45.

على جانب آخر يتسم بالرضوخ والاستكانة وفق ما يسمى بالعنف الرمزي .ففي إطار السيطرة الاقتصادية وملكيته فإن مشروعية سيادتها عن طريق إنتاجها الرمزي ففي مقابل هذه الطبقة فإن الطبقة الخاضعة تعمل على استمرار خضوعها في عملية مكررة منتجة للرمز من خلال عملية التمثيل في حضور السلطة والتي تغيب في غياب السلطة نوعا ما ،في مدار علاقات صراع وغالبا ما يفرض الطرف المغلوب وجوده وفق وعي معين (مزيف وحقيقي) وفقا لثنائية الظهور والغياب. فتحاول أن تحرر الدوال التي طفق الرجل يحتكرها ويشفر دلالتها ، انطلاقا من مبدأ التذكير الذي اعتبر هو الأصل بناء على الفكرة النحوية التي راجت في الثقافة النحوية العاكسة لتداعيات ماضوية رافقت وجود الانسان ، "أصل الاسم أن يكون مذكرا والتأنيث فرع من التذكير ، وهذا يذكرنا بحواء المشتقة من أحد أضلاع آدم ، ولكون التذكير هو الأصل ، استغنى الاسم المذكر عن علامات تدل على التذكير .ولكون التأنيث فرعا من التذكير افتقر إلى علامة تدل عليه وهي التاء والألف المقصورة " 435 .

ونجد هذه الفكرة تستمر بالتنامي والتشابك عبر العصور في الثقافات الإنسانية غير العربية أيضا والتي أسفرت عن اختلافات في الرؤى ووجهات النظر بين الشريكين في رؤية كل منها تجاه الآخر ، وأدى عدم التوافق والاختلاف هذا، إلى بروز قضية التحيز الجنسي ، ما تطلب مبادرات لتعديل المنطلقات السائدة والأفكار المتوارثة عن الذكورة والأنوثة معتبرة

435-خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة ، إفريقيا الشرق، ص81.

المركزية العقلية والمكانة السنية للرجل والعاطفة والهوى للمرأة. في تصنيف طبقي لدور الجنسين.

وانطلاقاً من هذه الفكرة فاللغة ليست سوى واجهة تعبيرية فقط تعكس ثقافة سائدة ، راسخة بفعل طغيان الصورة التصنيفية للتقسيم الطبقي لكلا الجنسين... والتي عبّر عنها الخطاب النسوي في الأثر الأدبي لدى آسيا جبار ، كنوع من الانتفاضة على واقع ترى فيه عدم التناسب والتكافؤ في الحقوق والحريات " إنّ الكلمة تنتقل من مجال الكلمة الحيادية لتدخل في التواصل من حيث كونها خطاباً موجهاً إلى الآخر ، وفي العمل الأدبي فهي مساحة غيرية تنتظم فيها عناصر موجودة سابقاً وبنى يتمرأى فيها المعنى الاستعلائي المدعوم بالوعي المتعالي لفاعلين موجودين دوماً فكلما ضاقت الهوة ضاقت الاختلافات اللغوية بينهما وكلما تفوقعت المرأة في حراسة الهيكل المنزلي وتوارت عن الشهود زادت الاختلافات بين الجنسين وتعمّقت " 436. فمماذج المدونة تؤول إلى عدّة سياقات دلالية للصورة الاجتماعية الراسخة في الذاكرة الجماعية وفق بنية نظامية تجعل طغيان الاختلافات الجنسية بين الجنسين في توزيع الأدوار والوظائف ، إذ لا تعدو الأنوثة رمزا للعارف حسب، بل قيّداً اجتماعياً تؤطره القيم وتسيطر عليه الذهنية الذكورية في صفتها المادية والمعنوية فارضة نواميس هيمنة جنس على جنس. والتفنّن في وسائل قمع الجنس الأنثوي بدأ من المدرسة والعائلة والتقاليد . " إنّ الأسر الذي تعاني منه المرأة هو أن تبقى محصورة

436- رفقة محمد دودين ، اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية ، في : النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، ص75.

في المنزل أو عندما تجبر على الخروج أو يسمح لها لأجل عمل محدد يكون هذا الخروج مراقبا جدًا لا يمكن للمرأة المحتجزة أن تخرج وحدها أبدا... وبشكل متناقض نجد النساء الأكثر احتجازا في الأوساط الأكثر تمدنا وغالبا الأكثر يسرا ماديا فكلما ازداد تقدّم الرّجل الاجتماعي أو اغتنى ازداد استعباد زوجته حتّى ولو كانت محاطة بالخادّات " 437.

المطلب الثاني : المرأة المتمرّدة:

التمرّد هو رفض قاطع لتعدّد لا يُطاق، وإلى يقين مبهم بوجود حق صالح وصورة أصح. يسعى المتمرّد عادة إلى استرجاع جزء من كينونته مناضلا تارة، ومقاوما تارة أخرى، تأكيدا لردّ الاعتبار للذات المغيبة حتى لو تعلق الأمر بتحديد الانتماء السياسي أو الانخراط في حزب بل تجد من ينوب عنها سواء في الاقتراع أو في التسجيل في القوائم الحزبية ليتقاضى ثمن صوتها سياسيا " أي امرأة هذه التي تذهب إلى مقرّ الحزب وتعلن إنتمائها؟؟؟ إنك تعلم جيّدا أنّ أغلب النساء لسن مسؤولات عن أنفسهنّ فغالبا ما يقوم رجال العائلة بتسجيلهنّ كمنتميات لأحزاب فيما لا علاقة لهنّ تماما بالسياسية " 438.

إنّ عذابات المرأة كثيرة وتتغيّر وتتوّع أشكال معاناتها، لكن العنوان واحد... تقدّمه الكاتبتان تصوران من خلاله كل أشكال القهر الاجتماعي من ظلم و مأساة وفسوة وقيود ونبذ الظلم

437-ناديا عينات ثابت ، الحيز المادي النسائي في الرواية الجزائرية ، " المرأة الجزائرية " إشراف د/ عبد القادر جعلول، ترجمة سليم قسطون ، ط1، دار الحداثة للطباعة والنشر ، لبنان ، 1983، ص233.
- 438- فضيلة الفاروق، مزاج مرآة ، ص68.

و تشتت و عزلة و قهر،.. فالمرأة أخذت القلم لـ تثبت ذاتها و تؤكد نفسها بأفكار مشروع فنيّة جديدة وهكذا يشدّ القلم أزر المرأة في الرواية ليقف بجانبها و يعطيها من ضعفها قوّة و من هزيمتها انتصارا اتخذته - القلم - سلاحا لتقاوم سطوة المجتمع الأبوي حيث أضحي وسيلة فعالة لاستعادة حرّيتها و مكانتها و ذاتها " بتعلمها للفرنسية في وقت متأخر ، حققت أمني تقدما و اعداء، لقد فتح أبي قفل لديها مع ذلك أشعر كم كان يكلفها ذلك كي تنعت أبي مباشرة. ما في علاقتها الزوجية تناديه في جرأة جديدة باسمه، نعم ، فجأة تخلت عن كل كلام مجازي أو تعبير بالتورية ولكن مع عماتها او قريباتها الأكبر سنا منها ، تعود إلى النقاوة التقليدية ن تنازلا واضحا منها هذه المرة مثل هذا التحرير للغة قد يبدو إلى أذان العجائز الورعات وقاحة أو فظاظة من القول " 439 ... فالكتابة لديها هي مجال للتعبير عن فعل تمرّدي واحتجاجي يتلبّس في حالات كثيرة بلهجة انتقادية حادة أو تهكمية لاذعة تصادر كلّ أنماط القمع والوصاية والقهر التي تدوس الكيان الأنثوي وتعمل على وأده أو تجاهل حقّه في اختيار وجوده وهذا ما تؤكده عناوين الروايات المختارة على سبيل الذكر فكّلها تشي بالرّفرض والتمرّد والوقوف موقف الضّد

فوجوب الاعتراف بكيوننتها كصاحبة حرف وكلمة بقي يحتم عليها انتزاع حقها في الوجود في فضاءات متعدّدة " أنا كاتبة حكايات ، أحلم وأكتب وأبيع الكلمات أين الخطيئة في هذا

؟ " 440

439- آسيا جبار ، الحب ، الفنتازيا ، ص36.

440-فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص97.

ويتعالى صوت الحرية الشخصية في التمرد على قوانين وأعراف المجتمع المحافظ حيث تنزع إلى البحث عن متنفس لتكسير قاعدة اجتماعية محظورة - " 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 جانبه " 441 . وأضاف في موضع آخر - "كانت خطواتي الأولى في مجال المحظور تولد في سيناريوهات سخيفة "

442

فولوجها نحو المحظور بخطى محتشمة وجريئة ، أنبأت عن ميلاد ذات تعي بوعيها الأنثوي تبحث عن خلاصا من سجنها فكان التحرر بواسطة الكتابة ، التي تغدو تورق صاحبها وهي تنسلخ من لغتها الأم لتتقمص لغة الآخر كمتنفس تعبيرى تطرح من خلالها إشكالية إسماع الصوت الأنثوي عبر العودة إلى مسار التاريخ الحقيقي ليصبح هاجسا يؤرقها كنسوية. وبالعودة إلى إعادة كتابة التاريخ من جديد كونه المصدر الوحيد للحقيقة المطلقة متخذة من قصة تمرّد فاطمة الزهراء بنت الرسول صورة عن تعالي الصوت النسوي للمطالبة بالحق المسلوب من النظام الاجتماعي المحكوم بنواميس الذكورية ، لإذ مثلت فاطمة هذا الصوت النسوي المعارض الراض للهيمنة الذكورية وهي تواجه سادة قريش وكبار الصحابة في حرمانها من الميراث بحجة أنّ الأنبياء لا يورثون بل كل ما يتركونه صدقة

441- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص302.

442- أسيا جبار ، بوابة الذكريات ، ص398.

للفقراء ، لتحرم فاطمة من أرض فذك وميراث والدها الذي أقرّ بحق المرأة في الميراث وأرجع الاعتراف بكينونة المرأة بالنص الشرعي المقدّس حيث تبرز فاطمة شخصية متمرّدة ترفض قطعاً مطلقاً الانصياع لتقاليد المجتمع القرشي الذكوري الممثل في الذهنية الجاهلية المسيّدة والتي برزت في سلوك خليفة المسلمين أبي بكر الصديق ، لتتخذ من المسجد منبرا للحجاج والمطالبة بالحق المشروع " أنتم كحدّ السكين على أعناقنا لأنكم تطالبون بعدم حقنا في الميراث ، أنتم دعوناكم المجاهدين تريدون تطبيق شريعة الجاهلية في حقنا " 443 أنه اعتراف صريح وجريء من ذهنية انتقادية تحاول من خلالها فاطمة دحض حجج أبي بكر وتذكره بحديث آخر للرسول عن مكانة فاطمة في قلب الرسول وغضبها من غضبه متجاوزة تحليل المسألة وفق منظور فقهي ينم عن عمق المسألة الدينية لدى آل رسول الله " ألم يقل الله عن أحد رسله يرث عني وعن عائلة يعقوب ، أعلم جيّدا أنّ النبوة لا تورث لكن ما عداها مسموح ويتوارث، قل لي لما أكون أنا وحدي من يحرم من ميراث والدي ، هل قال الله تعالى في كتابه أنّ كلّ النّاس يرثون من آبائهم سوى فاطمة ابنة محمد ؟ اكشف لي هذا الحصر في كتاب الله وسأكون مقتنعة " 444 بينما نجد أبا بكر يورث ابنته عائشة أرضه بالرغم من أنّها من آل بيت رسول الله، وهو من وقف ضدّ توريث آل بيت النبي. ليصبح صوت فاطمة أوّل صوت نسائي في الإسلام يحتج على الممارسات الذكورية منتقدا تقاليد وأعراف المجتمع العربيوتنوه أسيا جبار إلى خفوت الصوت النسوي كبداية للوجود

⁴⁴³ Assia Djebar ;Loin de Medine, p81.

⁴⁴⁴ Op.Cit,p86.

الذاتي قبل مرحلة الكتابة التي تعبّر عن الجسد "إنّ أول حقيقة نسائية في مدننا ، هي الصوت ، هو رمح طائر في الفضاء ، سهم يقبع قبل السقوط ، ثم تأتي الكتابة التي حروفها الزاحفة تشكل زخارف عاشقة ، تحت خدش القصب المنّصفي المقابل ، هناك حاجة إلى التحمل تثقل أجساد النساء التي يجب دثرها أو رمزها أو لفها مثل الرضيع أو مثل الجثة ذلك إن بقيت سافرة ستجرح كلّ نظرة وتعتدي على أو هن رغبة وتقرأ أي انفصال، الصوت يلج عند كلّ واحد مثل العطر ، مثل شربة ماء في حنجرة عطشان ، عندما يذاق ، يصبح متعة للكثيرين تباعا : متعة سرية متعددة الزيجات" 445 مشيدة إلى أنواع اللغات المستعملة في المحيط الاجتماعي بكثير من الخصوصية والتميّز مقدّة تصور للغة الآخر في كونها فضاءا للتعبير عن الحياة الخاصة بينما العربية للتعبير عن الآلام اليومية التي تعاني منها المرأة في مجتمع متحيز للجنس الذكوري وتبقى البربرية لغة الجدات والتراث الذي يقف صامتا كالصنم أمام سيرورة التاريخ "بالنسبة للبنات الصغيرات والفتيات في وقتي ، قبل أن تنزل بلادي مسقط رأسي نير الاستعمار ، بينما الرجل مازال ينكح أربع زوجات ، كان لدينا أربع لغات نعبر بها عن رغبتنا : الفرنسية للكتابة السرية والعربية لتنهيداتنا الخائفة إلى الله والبربرية عندما نتخيل لقاء أقدم أمهاتنا الأصنام واللغة الرابعة وهي للجميع ، شابات وعجائز، محجوبات أو شبه متحررات ، هي بغة الجسد الذي تدعي أعين الجيران وأبناء العمومة أنها تجعل منه أصم أبكم ، إذ أنهم لا يستطيعون حبسه تماما ، الجسم الذي أثناء الأهوال والرقصات أو الصرخات ومن

فرط الأمل أو اليأس يتمرد والبربرية ويسعى بأميته ، باحثا عن وجهة رسالته في الحب

" 446

" الكتابة أمام الحب ...تنوير الجسم لمد يد العون لرفع الممنوع للكشف عن النقاب وإخفاء ما ينبغي أبقاؤه في السرّ والكنمان ، طالما لم يتدخل قهر البوح " 447 ، تبقى الكتابة لدى آسيا جبار متنفسا لولوج عالم الآخر والبوح عن مكونات الذات المسجونة " لقراءة هذه الكتابة ، لا بد لي من قلب جسدي وغطس وجهي في الظلّ والتدقيق في قبو الصخور أو الطباشير ، والسماح للهمسات السحيقة بالارتفاع من الأسفل جيولوجيا دمويا ، أي خلطة من الأصوات تتعفن هناك ، أي رائحة أتللمس حاسة شمي المضطربة وأنناي مفتوحتان كالمحار في طوفان الألم القديم ، وحيدة مجردة ، من كل شيء بدون حجاب أواجه سور السواد ، كيف نواجه أصوات الماضي خارج بئر الأزمنة؟ أيّ حب يبحث عنه وأيّ مستقبل يرسم من نداء الموتى ، وجسدي يرن جراء انهيار الأجيال السالفة " 448 ومن النادر أن تتخطى المرأة تلك الأعراف بالتمرد على تقاليد وأعراف المجتمع كشراب السجائر التي تعدّ من المحظورات في أواسط الأسر المحافظة وأنّ هذا السلوك لا يلجأ إليه إلاّ المومسات أو قليلات الأدب من منظور اجتماعي ثقافي

446- آسيا جبار ، المرجع نفسه ص166.

447- آسيا جبار ، الحب ، الفنتازيا ، ص59.

448- آسيا جبار ، الحب، الفنتازيا ، ص44.

- "أين سجائري؟ أين هي؟ أبحث عنها بهوس في هذه الحقيبة التي تشبه بيت مومس، أقلب الأوراق، أحمر الشفاه، زجاجة العطر، أقلامي، حافظة الأوراق، أين هي هذه اللعينة؟ أين هي؟ حين صارت العلبة في يدي تذكرت أنني في الشارع وأنّ الشارع القسنطيني ككل الشوارع الجزائرية تحظر التدخين على المرأة فهل سأفعل ذلك؟" 449.

وتعترف فضيلة الفاروق بأنّ المجتمع المحافظ الذي يحرص على الإلتزام بقيم الموروث الثقافي الاجتماعي والديني والمتشدّد في محاصرة حريتها الشخصية قد ساهم في تكوين شخصيتها وأحيا فيها جانب الثورة الداخلية المتولدة من ملاحظات عاشتها داخل أسرتها وهي تعاني من التحيّز والتمييز بين الجنسين في التعامل وتوزيع الأدوار وأفضت تلك الثورة إلى رفض واقعها والتمردّ عليه بطرق مختلفة بغية التحرّر من الكبت - "بيت طفولتي... هندسته ونظام الحياة فيه سرّ من أسرار تركيبتي وتمردتي... كنت أشبه البيت بشكل عجيب إذ لا أزال منغلقة إنغلاقه على الداخل وأحيط نفسي بسور عال وبكثير من الأشعار والأشجار..." 450.

وتجعل من الكتابة وسيلة للتحرّر من قيود أحكام المجتمع التي تطوّق حريتها، لتغدو متنفسا وحيدا لتمارس حريتها على الورقة - " وأسقط على مكتبي كومة من الشوق سرعان ما تبدأ حركات الغزل الرفيعة بيننا وترتفع موسيقى التمرد في أنفي وفي أصابعي ويبرق ألعاب النار في عيني ويثور جنوني... لم أكن أعرف الخوف بالقدر الذي عرفت فيه

449-فضيلة الفاروق، لحظة اختلاس الحب، ص54.
450-فضيلة الفاروق، تاء الخجل، ص 23

قوة والدي وهو يدفع بي نحو قمة الجراًة لذلك كتبت ، ولذلك رفضت ولذلك لم أنحن أمام اللغة المضادة... ولكن اللغة عوضت بألة الإبادة " 451 " -ها أنا ذي أسترجع ملكية جسدي، فالأجساد غير قابلة للنحت " 452 وتتعرف بوحشية أورثته المحرومة من شتى الحريات -" الأثنى المنومة في ثارت خشنة الطباع ، بربرية الغريزة، أعيها الكبت على سنوات العمر المحجوز وما في هيكل الممنوعات " 453.

تكشف النماذج صورة عن المرأة المتمردة المنتفضة على واقع ظلّ يؤرقها ويكبّل من حريتها ويصادر صوتها الأنثوي الصالح بإقرار العدل والمساواة بين الجنسين فليس من السهل أن تكتب المرأة سيرتها الذاتية لأنه يتطلّب منها الكثير من القوة والجرأة خاصة إذا تطرقت في كتابتها لكل مستور ومسكوت عنه ممزقة لحجاب التقاليد لتبرز للعالم سطوة الرجل على المرأة واستعبادها له فهو سيّدها لا يمكن لها المعارضة ولا لإبداء رأي لها بيد أنه عليها أن تتسلح بقلم فني إبداعي لجذب القارئ لكي يغوص في نصها ويقف على حقائق مخفية عنه. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف جسدت الكتابة التمرد؟ وما هي صورته في الخطاب النسوي؟

من أبرز الدوافع التي تدفع المرأة للكتابة هو نزع عنها لباس الذل والخنوع الذي فرضه الرجل عبر حقبة زمنية بعيدة جدا فهي تريد إيجاد ذاتها و هويتها في مجتمع يراها كائنا ضعيفا، يتبلس بالدونية . " الكتابة سفور أمام المأ ، أمام مشاهدين يتهمون... ملكة تمسي في الشارع

451-فضيلة الفاروق ، لحظة اختلاس الحب، ص165.

452-فضيلة الفاروق، المرجع السابق ، ص133.

453- فضيلة الفاروق، المرجع نفسه ، ص130.

بيضاء مجهولة مغطاة ، ولكن عندما ينزع كفن الصوف ويسقط مرة واحدة عند قدميها المكشوفتين مسبقا ، تجد نفسها متسولة جائمة في الغبار ، تحت البصاق والسخریات" 454 لذا جعلت من سيرها الذاتية أنها محور لها من أجل الحرية فكانت الكتابة بمثابة متنفس وعلاج لها يبدن تحول الرّفص إلى المقاومة يرسّخ من تصميمها على البقاء الوجودي والدافع الرئيسي للكتابة هو إثبات وجودها.

تجسد فضيلة الفاروق وآسيا جبار في بعض نماذج رواياتهما هذا الصراع المتجاذب بين الأنا والمجتمع إذ نلمس ثقل هذه الصورة التي تلاحق كلّ امرأة ببراعة كبيرة من خلال السرد . متخذتان من التمرد سلاحا لمجابهة قيم المجتمع البالية المصادرة لحيثها كأنتى ورمزا للمقاومة عبر لغة الجسد . فالتمرد لديها ليس سوى انتفاضة على واقع مرير يؤرقهما فترفضنه وترفض من خلال اللغة كلّ الممارسات التي من شأنها أن تقلل من أنوثتها أو من ذاتها أو إنسانيتها . أنه نوع من إثبات الوجود بشكل يتخذ من المقاومة والرفض سبيلا للتعبير عن الذات ورفض للاستلاب الذاتي وتكسير كلّ قيود تحدّ من الحرية بفعل الكتابة التي تغدو سلاحا تحقق به انتصاراتها على الهيمنة وسبيلا نحو الخلاص والحرية . الأمر نفسه يتجلى لدى آسيا جبار في رواية " الحب والفتنازيا " وهي تصوّر نزوع والدتها نحو مناداة زوجها باسمه " الطاهر " والتخلي عن التقليد الشائع تدريجيا في نسب الزوج إلى ضمير الغائب المذكر " هو " كتقليد شائع لدى الأسر الجزائرية " أمي مثل جميع نساء مدينتها

454- آسيا جبار ، الحب الفتنازيا ، ص170.

، لا تذكر والذي إلا بضمير الغائب " هو " فكل جملة من جملها ، حيث الفعل المعرف إلى ضمير الغائب المفرد المذكر لا تتضمن فاعلا ظاهرا محددًا ، يتعلق طبيعيا بالزوج ، هذا الخطاب كان يميز المرأة المتزوجة من سنّ الخامسة عشر إلى الستين ، وفي وقت لاحق ، إذا حجّ إلى مكة ، يمكنها أن تناديه " الحاج " ... كان الجميع يتكفّف مع هذه القاعدة من التجاهل الإسمي المزدوج للزوجين " 455 هذا الضمير الذي يتخذ معنى آخر في مقطع آخر أخرى تحت مسمى " العدو " والذي يحيل إلى الرّجل امثالًا بالمثل الشعبي " المرا ما اخذات لا خوها لا بوها بل عدوها " تترجم آسيا جبار هذا المثل الشعبي في الكثير من الصور المعبرة عن المرأة المضطهدة من السلطة الذكورية المتوارثة "

" ألم يكن بعض الآباء يتخلون عن بناتهم لخاطب مجهول أو كما في هذا الحال ، لعدو ؟ اللاوعي الذي يكشف عنه هذا المثل التقليدي ، كان يأخذ معنى مغايرا بالنسبة لي بما أنّ أبي قد حفظني من الحبس بدون تردد " 456 ما شكل صدمة كبيرة لدى الأجيال من النساء ، في ترسيخ الصورة القائمة للرّجل على اعتباره عدوا أي في مقابلة ومجابهة مستمرة تفقد كل قيم الانسانية والرحمة والمحبة المفترض أن تكون رابطا مقدسا يجمع بين الزوجين كما تنص عليه الشريعة الاسلامية " العدو " أو " هو " تبقى ألفاظ مبهمّة توحى بالكثير من المعاناة والألم كما توحى بالكثير من من التجاهل والاحتقار ووضع حواجز وهمية بين اللفظة ومعناها الدال المستعمل في نصوص آسيا جبار ، والتي تحيلنا إلى تصوّر المرأة الجزائرية للرّجل في علاقة

455- آسيا جبار ، الحب ، الفنتازيا ، منشورات ENAG ، الجزائر 2019 ، ص35.

456- المرجع نفسه ، ص192.

متسمة بالحذر والحيلة والخوف والتسلط والخضوع التام للسيد " هذه الكلمة العدو التي تلقيتها أدخلني في دوامة من التناقضات الغريبة ، جاء وقع اللفظة كالسهم الصامت القاتل يخترق قلبي ، في الحقيقة هذه الكلمة بكل بساطة اخترقت الجسد الأنثوي الملفوف بالبياض من أمخص القدم إلى الرأس ، فأصبح مصدر إلهامي ... "457 حيث تكشف الروائية عن صورة العنف تجاه النساء يمارس علنا وتنقله المرأة للمرأة عبر ثقافة القول الشفهي بعيدا عن مسمع الرجال ، في صوت خافت غير مسموع ، تعمل آسيا جبار على تعرية الفحولة من خلال إعادة نقل تلك الصورة من الفضاء النسوي إلى الفضاء الروائي.

المطلب الثالث : صورة المرأة الكاتبة والمثقفة :

تصوّر النماذج المختارة صورة حقيقية للمرأة المتعلمة والكاتبة على حدّ سواء في صراعها المستمر مع المجتمع الرفض لتعلّم الفتاة في الجامعة في مرحلة من مراحل تطوّر الأسرة الجزائرية الحديثة - "كان صخب الكتابة يكسر قضبان الدّاخل ويجعلني أمشي في مظاهرة ضخمة تنادي بالحياة " 458

-كانت لعبتي المفضلة أن أصنع أشياء جميلة من الورق، مازال الورق ضروريا في حياتي ، ما زلت أصنع به أشياءي الجميلة " 459. فربّما أغلب التمثلات التي تصوّرها فضيلة الفاروق عن المرأة المتعلمة والجامعية هي وليدة نظرة شمولية قارة في منطقة الأوراس

⁴⁵⁷ Amel Chaouti , Le miracle de la langue au service de la transmission in ;Lecerle des amis d'Assia Djébar, Lire Assia Djébar !, SEDIA éditions, Alger,2012,p70.

⁴⁵⁸-فضيلة الفاروق ، تاء الخجل، ص 15.
⁴⁵⁹- فضيلة الفاروق ، تاء الخجل، ص 54.

عموماً "أريس" بكلّ مواصفات المنطقة الأمازيغية "الشاوية" المتعنتة المكرّسة للهيمنة الذكورية بشكل كبير جدّاً ، في كنف هندسة اجتماعية تخضع لنظام العائلة الكبيرة ذات السلطة البطرباركية، ترى في خروج المرأة عن العرف من الأمور الواجب مقاومتها وفرض العقاب عليها بدأ من فكرة خروج الفتاة للتعلّم خارج القبيلة بكلّ ما تحمله القيم وانطلاقاً من أنّ الجامعة ستمنح حرية للفتاة ووعي يمكنها من المطالبة بحقوقها فتترسم رموز سلبية حول الجامعة في أنّها مكان لإفساد أخلاق الفتاة نظراً لوجود الاختلاط "دخل العم بوبكر على والدي غاضباً: كل بنات الجامعة يعدن حبالى ، فهل ستنتظر حتى تأتيك بالعار؟ بدا الخوف على ملامح أمي قالت عيونها أكثر مما قالت الشبهة : سيكسرك رجال العائلة .." 460 .و من جهة أخرى يتمثل المجتمع للمرأة الكاتبة المبدعة نظرة كلها رفض وانكار للذات ما يؤرقها في مجتمع لا يعترف بالآخر بل كلّ ما سيعى إليه هو تكريس لقيم التهميش وترسيخ للسلبية فقط . رمزية الجامعة تمثل العلم والمعرفة والثقافة إلا أنّها تؤوّل إلى حرية مطلقة وتحرّر من القيم من منظور اجتماعي منغلق ، يسمح للذكور بولوج الجامعة على غرار الفتاة لتعدّ الجامعة من هذا المنظور (منظور العم بوبكر)، مكان يسمح للفتاة بنسج علاقات غير شرعية ما يسفر عنه الحبل وفساد الأخلاق وتكون الجامعة من هذا المنطلق تحمل دلالات اجتماعية تعكس رموز ثقافية نقيضة الشرف والقيم أي تعليم الفتاة الجامعية ما هو إلا انحلال أخلاقي يجب وأده بحسب نظرة المجتمع أو من منطلق النظام الاجتماعي الأمازيغي بمنطقة (أريس) الشاوية .وهي صورة تتكرّر

460 - فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص28.

أيضا في مناطق مختلفة في الجزائر مع تباين بحسب المناطق الريفية والحضرية أو درجة تعلم الأسر أو عدم تعلمها .

وتقدّم صورة للفنانة المسرحية مجسدة في صديقة البطلة خالدة القادمة من مدينة سكيكدة :
"عندنا فقط تعتزل المواهب الفنّ قبل أن تبدأ...إنني أرشق بالحجارة من طرف الأطفال والجمهور نفسه الذي يصفق لي ليلا بعد العرض يصفني بالعاهرة نهارا ، فهل تظنين أنني سأواصل هذا النوع من الحياة؟" 461 .-كما تشير إلى صورة الفنان والتي لا تكاد تخلو من عنصر التهميش والإحتقار من طرف المجتمع ومن السلطة أيضا بيت العم محي الدين بشطارزي رحمه الله ، بيته مكوّن من غرفة ومطبخ وتاريخ طويل من التضحيات من أجل الفنّ " 462 . ما دفع بالفنان الجزائري إلى اتخاذ سبيل هجر مواهبه أو الهجرة إلى الخارج "أنكبّ على أوراقى لأعيش فصول حياة تخالف، أكتب فأتوغل داخل أزقة الذاكرة المعتمّة ، وأستقرّ عندك، ويزعجني أنّك تتواجد في الموقع الخطأ ، في الاتجاه المعاكس لأحلامي وطموحاتي" 463 نظرا لعدّة اعتبارات طرأت على المجتمع تجسّدت في التحوّل العميق لرموز المجتمع من استحسان للفنان إلى نفور منه وإحتقاره ورجمه بأقبح النعوت لدرجة أنّ بعضهم يرى في الفنان (المرأة) صورة للعاهرة .

ترصد لنا الكاتبة صورة للمثقف المهمّش الذي لا يلقى مكانة وسط المجتمع -

"من يقرّأني غيرك؟ تجار الترايبندو أم الموظفون الذين يلهثون وراء الخبزة؟ إذا كان أكثر

461-المرجع نفسه ، ص39.

462-فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص117.

463-فضيلة الفاروق، تاء الخجل، ص، 39.

من جيل يختنق كلما استنشق رائحة الكلمات ، فما جدوى أن أبقى هنا ، في بناية متسخة يملأها أطفال لا يملكون من صفة الطفولة سوى الأجسام الصغيرة وما جدوى أن أكتب عن شعب أكثره يكتفي بقراءة العناوين ويغض الطرف عن دماننا التي تغلي تحت هذه العناوين ، ما جدوى وقوفي في فوهة شرهة كمتقفين وما يزال في داخلي الكثير مما يجب أن يقال ، سأقوله وأموت " 464" والذي يغدو انتاجه الأدبي والفكري يرضخ بين طرفين أولهما مثقف دخيل على الثقافة وكلّ همّه هو الوصول والكسب السريع والذين تنعتهم بتجار الترايبندو أي عصابات السوق السوداء ممن يتحكمون في بعض دور النشر وكل ما له علاقة بإنتاج وتسويق الكتاب ويقفون على رأس وزارة الثقافة يتحكمون في مصائر اللآلاف من المبدعين وكلّ همّهم هو شلّ حركة التأليف والإبداع ، هي صورة للتهميش الذي يعاني منه المثقف الجزائري جراء تحكّم هذه الشرذمة من المتطفلين على الفكر والأدب والثقافة ككل ممن توصل لتقلّد المنصب عن طريق المحسوبية والرشوة والجهوية بعيدا عن الكفاءة .

وتشير أيضا إلى طرف آخر يسهم بشكل آخر في استمرار عملية التهميش و يتمثل في انعكاف شريحة كبيرة من المجتمع عن المقروئية وانشغالهم بلقمة العيش وكيفية ضمانها-

" اختلط الشعر بالبكاء الجزائري على أرصفة الانتظار في الزحمة، كانت فرنسا قد تشبعت بنا أو كنت قد تأخرت لألتحق بمكاني وحين وصلت وجدته محجوزا بالرفض.

أسماؤنا كلّها نكرة هنا ، ليس من السهل أن أحمل كتاباتي ككاتب مبتديء وانتظر رؤساء التحرير تخطوا عشق الكتابة منذ زمن هل تظنين أنهم سيشعرون بعظمة أزمة مثقف

جزائري من عروشهم المخمل وهم بعد يظنون أنّ الجزائر قطعة من فرنسا وأننا دخلاء
على خريطة العرب فما بالك باللغة " 465

وهي صورة توحى بخطورة الوضع الثقافي عندنا . فشعب لا يقرأ بل يكتفي بقراءة عناوين
الكتب والجرائد التي تغلي دماء المثقف خلفها بحسب مقولة الكاتبة .

ثمّ تحصر أزمة المثقف في قضية البحث عن الذات الغائبة والمهمشة بفعل
السياسة الثقافية عندنا ما يضطر المثقف إلى الهجرة بحثاً عن فضاءات أخرى بإمكانها
تقدير مواهبه وإبداعاته . والذي يجد في "فرنسا" وجهته ، إلا أنّ الغربية ستعمق من فجوة
غربته ، فلا هو معترف به في الجزائر ولا هو معترف به في الخارج ، وتشير إلى هروب
المثقفين والفنانين أيام المحنة الوطنية في فترة التسعينيات إلى أوروبا ، هرباً من الموت
تارة وهرباً من التهميش تارة أخرى وهي ظاهرة استفحلت المجتمع الجزائري أيام العشرية
السوداء وشروع الإرهاب في قتل الجامعيين والأطباء والعسكريين والمثقفين والفنانين
.... ما دفع بهؤلاء إلى الخارج طلباً للجوء السياسي جراء التهديدات التي كانوا يتلقونها في
مناشير الجماعات الإسلامية أو أخبار عن الاغتيالات المكثفة لحملة العلم والفن والثقافة
كأنواع من تصفية الحسابات تمهيداً لتكريس التهميش . أو استمرار في فرض قيم جديدة على
المجتمع لكي يتبنى حمل النظرة السلبية والعداوية لكل ما يمت بصلة إلى الثقافة ، لتضحى
من هذه الرؤية ، ثقافة الفكر ونشر الوعي ، عدم . وتحلّ محلها الثقافة الشعبية والترفيهية
(الخوف من الوعي) .

بينما تنأى أسيا جبار بالكتابة إلى ولوج عوالم خفية أكثر حرية لكشف الفضاء النسوي المغيب وإمطة اللثام عنه كثورة خفية لإسماع الصوت الخافت " الكتابة في لغة أجنبية خارج شفوية اللغتين بمنطقتي مسقط رأسي بربرية جبال الظهرة وعربية مدينتي نقلتني إلى صرخات النسوة الثائرات في صمت طفولتي وأعلى أصلي الوحيد " 466 تهرب الكاتبة بفعل الكتابة وتنأى بذاتها عن العالم الواقعي إلى عالم أجمل تقرّ فيه بالحياة وجمالها واستمرارها فتغدو الكتابة فعلا به تستمر الحياة لديها. وبالكتابة تحمل همّ المرأة و همّ الوطن ومحنته ومعها هموم المثقف والغربة والاعتراب وكاهل التاريخ الموجه " والكتابة لا تقتل الصوت بل توظفه خاصة لإحياء ذلك العدد الهائل من الأخوات الضائعات في حفلات طفولتي " 467 . وفي مقام آخر تؤكد أنّ بلوغ الصوت وإسماع المرأة كلمتها لا يجب أن يتعدى المراحل العمرية بل ينتظر سنّ الشيخوخة كي تتمكن من إسماع صوتها وليس لرجال القبيلة بقدر ما هي توصيات للأحفاد لنقل قيم المجتمع والثقافة الشفوية لتعيد إنتاج ذاتها عبر قناة الجدات لدرجة أطلقت عليه اسم "التصفيح الثقافي " " كيف لأمرأة أن تتحدث بصوت عال حتى باللغة العربية بخلاف انتظار سن الشيخوخة؟ كيف أن تقول "أنا" وبذلك تكون تجاهلت الصيغ الافتتاحية التي تحافظ على المسار الفردي لانقياد الجماعي؟ ... كيف يتم النظر في الطفولة حتى ولو جرت بشكل مختلف؟ الفرق على قدر الصمت ينتهي بالاختفاء...التصفيح الثقافي الشفهي في حالة تداع : وأنا لإذ طردت وعمرى أحد

466- أسيا جبار ، الحب ، الفنتازيا ، ص185.
467 أسيا جبار ، المرجع نفسه.ص 185.

عشر سنة أو اثنتي عشر سنة من مسرح الاعترافات الأنثوية هذا ، هل حرمت بذلك من

صمت

الإهانة؟ كتابة أو هي ذكريات الطفولة يؤدي إزن الجسد مجردا من الصوت ... " 468

المبحث الثالث : صورة الجسد المؤنث

احتل الجسد بداية حيزا في الدراسات الانسانية والأدبية إذ هو ظاهرة تربط الانسان بالعالم المحسوس نتيجة بناء اجتماعي وثقافي . بالرغم من أنه يعدّ ضمن الموضوعات التي لاتزال بحاجة لدراسات جادة ومستفيضة من زاوية انثربولوجية في الجزائر والوطن العربي على حدّ سواء والتي ينبغي أن تستثار فيها بعض المسائل الهامشية والمسكوت عنها من وجهة نظر أكاديمية بحثية . وتصورات الجسد تخضع دوما لحالة اجتماعية ولرؤية للعالم فهو بناء رمزي ومنه تنشأ التصورات التي تسعى لإعطائه دلالات مختلفة ومتنوعة تختلف من مجتمع لآخر. إنّ الجسد يبقى متأثرا بالحواس والقيم التي تعدّ

468- آسيا جبار، الحب، الفنتازيا ، ص147.

المكان الرمزي الذي يحاول الخطاب النسوي في مدونتنا الخوض فيه بشكل ملفت أو الخوض في الاحكام المسبقة التي تحاوطه وتلك التي تجري عادة بتكتم في غضون الحديث عنه أحيانا . فيما تعددت الآراء في النصوص الدينية التوراتية والانجيلية والقرآنية على اختلاف مذاهبها ومشاربها حول ماهيته الذي حاولنا استبعادها قدر الإمكان في هذا المبحث . ففي المعتقد الديني بلورت الثقافة الاسلاميّة مفهوم الجسد في تشكيلاته بالمفاهيم النصيّة الجامعة لكل ما هو نصي وواقعي وتخيلي وتاريخي. مؤسسة من خلال ذلك نتاجا متنوعا يرتكز في ثقافة جامعة لذاكرة مكتوبة وأخرى شفوية. وقد تحدت معالم الجسد في النصوص الإسلاميّة في أنه مشدود إلى الأرضية الدينية والقدسيّة التي ترعرع فيها بالرغم من بلورة هذه المسلمات المقدّسة المتعلقة بجسد المرأة فيما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تحت سلطة الرقابة السياسية التي تبنتها الأرستقراطية القريشية آنذاك ، لتستمر عبر الزمن مشكلة قيم وتصورات ترسخ في الثقافة الاجتماعية كرمزية دينية لا يحقّ الخروج عنها أو الخوض فيها جدالا ومناقشة مهما كانت الدوافع ولو كانت علمية "إنّ التراث الأكثر أهميّة الذي تركه لنا الأجداد هو نوع من الرقابة الكلية للعلم تماما والفاعلة ، حيث يتهاون بإحكام السياسي والمتدين وبعث أنّ العقل قد توصل إلى أن يمتزج مع هذه الرقابة ذاتها "469

469- فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، النبي والنساء ، ص25.

إنّ الجسد معطى أولي هو موضوع يشكل منبع الحياة والحركة والفعل والوعي وهو مكتسب قبلي سابق لكلّ روح اعتباراً من أنّه المعيار الأوّل في الوجود ، وهو تصوّر يقترب من التّصوّر الفكري والفلسفي العام لمفهوم الجسم كما هو الشأن لدى الفلاسفة كالأشاعرة والمعتزلة، كما إنّ مفهوم عام يتداخل فيه الجسد الانساني بالأجسام الكونيّة والأجرام . والجسد يحمل بعداً توأصلياً اجتماعياً وظيفياً "كنت أعيش أنا في زمن كان فيه آخر رجال المجتمع المهيمن يتخيل نفسه سيّدا علينا والحال كذلك منذ أكثر من قرن ولقد حرم من اي حظّ يجعله يحمل أمام أنوثتنا ملابس الغاوي الفاتن ، على كل حال لوسيفر نفسه يشارك حواء مملكة مماثلة ، والحريم أي المحرم والممنوع ، ايا كان في المسكن أو رمزا ، وقد منع التّهجين بين عالمين متعارضين ، هذا الحريم لم يلعب دوراً أفضل كما فعله في منع الاختلاط...وكأنّ إخواني ومن ذلك سجاني ، خاطروا بفقدان هويتهم ، إهمال غريب تمكن من بلوغ حتى شكلهم الجنسي " 470 .

إنّهُ جسد يؤوّل إلى سلم قيمي مرجعي يخضع لقوانين المؤسسة التواصلية الاجتماعية ويوظف معطياتها . " الجسم خارج تحنيط النواح حسب الطقوس، يجد نفسه كأنه ألبس أسمال وتعود على شكل أصداء ، صرخات الأجداد الذين سقطوا أثناء المعارك المنسية ترافقهم ترانيم الباكيات ورتاء متفرجات الموتى " 471 في حين ارتبط التشكيل التاريخي للذكورة والأنوثة في الغرب بشكل وثيق ليس فقط بالجسد ، بل أيضاً بالمفاهيم المسيحية

470- آسيا جبار ، الحب، الفنتازيا ، ص120.
471- آسيا جبار ، المرجع نفسه، ص147.

أيضا في اعتبار الجسد شيء معرّض للخطأ ويتسم بالضعف وهو بحاجة إلى تحكّم وضبط العقل ، لذا صار التّحكّم فيه أمرا واجبا .وتشير أغلب الدراسات الاسلامية التي قدمت تصورا عن جزيئات متعلقة بالجسم تكاد تنحصر في القلب واليد والعين وبالعضو الجنسي .إنّه جسد من أجل المقدّس فهو بحركاته المقننة وفي مستوياته الوجوديّة كلّها ، يمنح للقدسي تعبيراته الشعائريّة ويسميها بحضوره ، فهو ليس مجرد ركيزة أو وسيط لها، بقدر ما هو يشكّل العماد والفضاء الدينامي الذي يمنح المعنى والحضور المشخص للقدسي وتستذكر آسيا جبار لحظات من طفولتها حينما ذهبت لتعلّم العربية في المدرسة القرآنية حيث اكتشفت تمايلات الجسد مع اللغة العربية والنّص المقدّس ما جعلها تحكّم على أنّ المقدّس يفرض وضعيات سلوكية للجسد ومنه تصبح لغته تتماشى ومحتواه " أتذكر كم كانت هذه المعرفة القرآنية في تطور اكتسابها مرتبطة بالجسد ، كانت المعرفة تتعلق بالأصابع والذراعين والجهد البدني ، التغني في تمايل ومراقبة الغنة النشطة هذه اللغة التي أتعلّمها تتطلب جسدا في وضعية مناسبة وذاكرة تتخذ منها دعامة اليد الصبيانية في التدريب الرياضي وبارادة باللغة تعمد إلى رسم "إقرأ" ... عندما أدرس بهذه الطريقة يتلوى جسدي ويلتقي العمارة السرية للمدينة وحتى مدتها " ⁴⁷² .ينعكس غموض الجنس من جديد على المستوى القدسي والتّاريخي " و يعدّ الحب سرّ مقدّس وتاريخي وتقبّل الانسان للجنس فعل إيجابي من أفعال التقوى كالصلاة الصدقة والشهادة ،لأنّه يضمن تقبّل معجزة النبوة المتجدّدة والتّصوّر المسبق بنعم السماء ، إنّ الجنس يعني الشهادة لإرادة الله

472- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص170.

والتعبير عن المشيئة الإلهية وهكذا يعدّ أعمال اللحم ببهجة وفرح وحرية تعبيراً عن العرفان لله تعالى والحمد على تجدد معجزة الحياة المستمرة والفياضة " 473 فيعدّ وسيلة أرضية للانضمام إلى العالم والحياة ولم يتفكك هذا الرابط بين الجسد وذاكرته القدسيّة ولم يفقد مبرراته بشكل نهائي. ومع ذلك يبقى الجسد - في التّصوّر الإسلامي - للجسد- يركز على الليبدو انطلاقاً من أنّها أكثر الوظائف تعقيداً وأكثرها تجذراً في الوعي واللاوعي البشري . وتتبدى صورة المقدّس للجسد في التّصوّر الإسلامي بدأ في تلك الطريقة البلاغيّة التي صوّرت بها النّصّ القرآني لعملية النكاح على سبيل الذكر.. والكيفية التي نهجها الرسول صلى الله عليه وسلم في إرساء علاقات ذكر/ أنثى وفق الشريعة الإسلامية والتي مالبتت أن انحرف معانها الصحيح انتصاراً لرغبات المجتمع على حساب دعوة القرآن في تآلف الجنسين وتتدلي آسيا جبار بأنّ الاختلاف بين الجنسين والتفريق بينهما في الفضاء الاجتماعي عمل على خلق حاجز بين الطرفين لدرجة تعلثم الأصوات لحظة التقارب والتي تصل إلى الصمت أو التعبير بالإيماءات والهمسات لوجود هذه الفجوة التي خلقها المجتمع بقيمه " وقد منع التهجين بين عالمين متعارضين هذا الحريم لم يلعب أبداً دوراً أفضل كما فعله في منع الاختلاط، وكأنّ إخواني أو سجانى خاطروا بفقدان هويتهم ، إهمال غريب تمكن من بلوغ حتى شكلهم الجنسي " 474 . وتصل إلى حدّ الاعتراف أنّ لغة الآخر تمكن من خلق جسر للتواصل بين الجنسين في المحيط الاجتماعي الواحد بينما يزول هذا الخيط

473- عبد الوهاب بوحدية ، الإسلام والجنس، تر: هالة العوري، ط2، دار رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، بيروت، 2001، ص150.
474- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص120.

التواصلية بمجرد ما يدرك أحد الطرفين أن الجنس المقابل من الزمرة الاجتماعية والثقافية نفسها

" كان الرجل ممن ينتسبون إلى لغتي عندما يقترب مني وهو يتكلم معب بالفرنسية تتحول الكلمات إلى قناع يستعمله المحاور أثناء المحاولات التمهيدية والحقيقة أنه هو الذي كان يحجب نفسه ليجرؤ على التقدم إلي ، فإذا رغبت من باب النزوة أن أقصص المسافة بيني وبين الرجل لم يكن من الضروري أن أظهر لظفي . كان يكفي العودة إلى لغة الأم : العودة إلى صوت الطفولة في بعض التفاصيل نتوقع منها الزمالة وربما الصداقة ولما لا الحب ومن ذلك لم يمكن أن تنشأ بيننا وسيلة للتعرف "475 وهكذا كانت تكشف عن هويتها لحظة تود الانسحاب من الرجل بمجرد عودتها إلى لغتها الأصلية لغة المنشأ ، حيث يدرك الرجل مباشرة ويتذكر تلك الحواجز والموانع التي تحرم عليه الاقتراب من المرأة المنتسبة لقبيلته أو عشيرته .

بينما تتأكد هذه الفجوة في كلّ مناسبة اجتماعية أو طقس يمارس ، حيث وجوب الفصل بين الجنسين أمر ضروري ولا بدّ منه " كلّ اجتماع من أجل جنازة أو عرس ، يخضع لقوانين صارمة : احترام الفصل بين الجنسين بحزم ، الخوف من أن يراك هذا القريب أو ذاك أو يتعرف عليك ابن العمّ وهو يتوسط الحشد الذكري خارج المنزل، بين المحجبا تخرجين أو تدخلين في جمع من ضيفات مقنعات " 476 بل تذهب إلى أكثر من ذلك لحظة تصوّر

475- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص120.

476- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص157.

التعليم الديني في المدارس القرآنية حيث التشدد والصرامة في الفصل يكون حازما وبقوة لافتة "وحتى في التعليم الديني في حد ذاته لا يتم إلا بالصوت وليس بالنظر أبداً: لا مكتب أو مصلحة حيث التنظيم أو نظام الأزياء ووضعيات الجلوس والتمرير الهرمي للطقوس من شأنه أن يؤثر على حساسية الفتاة ، فالمشاعر حينما تبرز لا تستثيرها سوى الموسيقى والصوت المتآكل للناسكات اللاتي يذكرن الألوهية وفي المسجد ، في الركن المخصص للنساء ، لا يجلس سوى القرفصاء من العجائز اللاتي فقدن الصوت "477. وتعتبر المسجد والمدرسة القرآنية من بين الأماكن الأكثر تشدداً في تطبيق شريعة الفصل بين الجنسين والتي بدورها اتخذها العرف الاجتماعي قانوناً صارماً يسير على كل الأماكن . حيث تبرز استغلالية الدين وتحويل قيمه إلى قيم اجتماعية ثقافية

"أخذت الأنظمة الاجتماعية الثقافية في الاعتبار دون فهم موقف المغزى القرآني بانسجام الجنسين وتكاملهما ، فما كان موجبا في الوحي تحطّم على المستوى التاريخي ليصبح موضوعاً للتوتر والصراع والتناقض لم يختزل المجتمع القدسي والشهوة فحسب بل قام باستغلالهما معاً إلى الحد الأقصى وبمجرد أن سمح لكل منهما بانتهاك الآخر وتمّ هنا إدماج الغريزة كما القسي بواسطة الجماعة وفقاً للحاجات الاجتماعية ، أعطى هذا الانحراف لجدلية القدسي/المجتمع في الحضارة الإسلامية خصوصيتها كما أنه يفسر استمرارية أسباب ما بقي فيها وأسباب ما أصبح في ذمة التاريخ والظروف "478 ولا يمكن

477- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص157.
478- عبد الزهاب بوحديبة ، المرجع السابق، ص185.

الحديث عن الجسد في المنظور الإسلامي دون التطرّق إلى تلك الصورة التي تربطه بالقدسيّة من خلال تقنين حركاته وسكناته ومنحها دلالات علويّة تدخل مباشرة في علاقات إلهيّة ممّا يجعل التّمييز بين الديني والدينيّ أمراً لا مناص منه . من منطلق أنّ الدين نظام حياة يجمع بين الدنيوي و الآخروي ، ويترابط المقدّس بما هو معاش في الحياة اليومية . وقد استثنينا الخوض في علاقة الجسد بالمفهوم الفلسفي والديني والصوفي واكتفينا فقط بالإشارة العابرة إلى علاقة الجسد بالمقدّس حتّى لا نتوه في دهاليز معرفية تخرجنا عن سياق بحثنا . إذ تبدو تمثلات العذرية مفهوما مرادفا للطهارة والنّقاء والحفاظ على الشّرف صورتها لغة الكاتبتين بالتمثلات المحظورة ، بلغة مكتوبة تنافح فيها الخطاب الذكوري وتكسر جدار الصمت التّاريخي والثقافي .

المطلب الأوّل : صورة المسكوت عنه (الجنس ، الحب ، الاغتصاب)

بيد أنّ الكتابة بالجسد بدأت تتبلور تدريجياً ملخصة بعض الوقائع الإيدولوجية ، وكاشفة لبعض الممارسات المؤسّساتية المنضوية تحت هيمنتها. من حيث أنّ الكلمة تحيل إلى

مرجعيات اعتقادية وممارسات دينية جعل الجسد يرتبط بالمقدس . تجعل الكتابة من النص المكتوب محملا بالاحتمالات والتأويلات الممكنة ، في حين لو نطقت به شفويا لكان الأمر مختلفا تماما من باب أنّ المنطوق يخضع لإكراهات اللحظة النّقلية بينما المكتوب يقيد كلامها ويوثقه ويجعله أكثر دينامية وانفتاحا وخروقا بفعل الكتابة لأهمّ المحظورات المتحلية في السّلطة ذاتها . التي ماتزال حkra على الرّجال ذاتها وخاضعة لسלטتهم يسيجونها تجنباً للخرق الممكن . وبفعل الكتابة تتخطى المرأة حواجز الخوف وتكسر المحظور وهي تنتقل من الهامشي إلى المتن وبهذا تقترب من عقل الرّجل وتتلاقى في تلاقح ثقافي ، مشكلة من خلال تقاطيعه أثناء عملية الكتابة صورة للجسد الذي تستوطن فيه التمثلات اللغويّة والاجتماعيّة و الثقافيّة المنتجة من السلطة المرتكزة حول العقل تذكر آسيا جبار موقفا غريبا لسيدات عربيات استغربن من عدم تحجب الفتاة الصغير فجاء ردّ أمها " إنّها تقرأ ردتّ أمي في جمود ... في هذا الصمت من الحرج يندفع العالم كله ومعه صمتي أنا " أنّها تقرأ " أي تدرس والآن اقول في نفسي لأنّ هذا الفعل " قرأ " لم يكن من قبيل الصدفة أن نطق به جبريل في الغار عند نزول الوحي أول مرة ... " أنّها تقرأ " أي إنّ الكتابة التي ستقرأ بما في ذلك كتابة الكفار هي دائما مصدر الرسالة : عن حركة الجسد في حالي ، وإذن عن حرّيتي مستقبلا " 479 " وتقول في مقطع آخر " جسدي بمفرده مثل عداء الخماسي العتيق ، يحتاج إلى مشغل دافع كي ينطلق ، وجد نفسه في حركة منذ ممارسة الكتابة الأجنبية ... وكأّن اللغة الفرنسية عيون أعطتها لي كي أرى بها الحرية ،

وكأنّ اللغة الفرنسية تعمي الذكور عن رؤية فصيلتي ، وبذلك يمكن أن أتقل ، وأنحدر عبر كلّ الشوارع وأضم الخارج لرفيقتي المحجوزة وجداتي اللاتي متن قبل القبر... يد أني أمام لغة المحتل السابق ها أنا أضيء أقحوانة... فالكتابة سفور أمام المأ، أمام مشاهدين يتهمون... ملكة تمشي في الشارع بيضاء مجهولة مغطاة ، ولكن عندما ينزع كفن الصوف ويسقط مرو واحدة عند قدميها المكشوفتين مسبقا ، تجد نفسها متسولة جائمة في الغبار ، تحت البصاق والسخریات" 480 بينما تعكس الألفاظ دلالات توحى بالنسق الاجتماعي أو بالأحرى بالسلطة المتحكمة " . ذلك أنّ الكلمة المكتوبة تمتاز بامتلاكها لأنساق التواصل المحددة أساسا للانساق المؤسسة للسلطة " 481 . وعدّ الانتقال من الشفوي إلى المكتوب تحولا ثقافيا ينقل المرأة من التأييث إلى التذكير ويسهم في دعم الخطاب الذكوري إلى حدّ ما.

وقد التبس مفهوم الجسد في الثقافة العربيّة فعّد انعكاسا للخطيئة ولل فعل الجنسي بالرغم من أنّ كيانه متكامل و يدّل على بنية الشخصية الإنسانية من خلال ما تقوم به من أفعال أو من خلال ما تظهره أو تضره من رغبات ، إذ يستحيل الفصل بينه وبين الروح ، ومنه عدا بنيانان متكاملان " أنّ الجسد ليس الجنس بل هو الإنسان كفرد يعي ذاته يعي جسده في مواجهة موقف نظري يرى الجسد خطيئة... فحولت الحداثة الجسد إلى جسد منفرد

480- آسيا جبار ، المرجع نفسه ، ص167.

481- عبد النور إدريس، النقد الأدبي النسائي والنوع الاجتماعي (الجندر) ، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، سلسلة دفاتر الاختلاف، ط1، المغرب، 2011، ص238.

نابض خاص لا يهاب التعبير عن ضعفه وحاجاته وشوقه وشغفه".⁴⁸² . و الكتابة بالجسد هي ضرب من التحرر تفتح على المحرم والمحظور والمقدس بدلا من أن تبقى مجرد ذات ملاحظة فقط. "الكتابة لا تقتل الصوت بل توقضه خاصة لإحياء ذلك العدد الهائل من الأخوات الضائعات"⁴⁸³ وما تقدمه من صور ليست صوراً شهوانية ساقطة بقدر ما هي صور إنسانية معيشة وثقافية تهدف إلى التعامل مع الجسد كوسيلة للتحرر وأداة للحوار. "بعد عشرين عام مضت، هل يمكنني أن أدعي أنني أسكن أصوات الاختناق تلك؟ أي الأشباح يمكن إيقاضها في حين أن في صحراء التعبير عن الحب تم استرجاع جفافي أو بكمي... إن صمت الأخريات كلهن يفقد فجأة سحره ليكشف عن حقيقته: كونه سجنًا عضالاً"⁴⁸⁴ ويتحول الجسد من كونه شكلاً مادياً إلى قيمة ثقافية تبحث عن الاعتراف بها والتعبير عن كينونتها الإنسانية "إن تحول الجسد من قيمة جنسية إلى قيمة ثقافية أدى إلى ظهور نموذج نسوي فريد هو بمثابة الإبداع النوعي في جنس النساء"⁴⁸⁵. ولم يطرح سؤال الجسد منفرداً عن متغيرات أخرى مثل الحب وإدراك معاني الحياة بحيث لم يكن غاية في حد ذاتها بقدر ما كان وسيلة لاكتشاف الذات والآخر والحياة "والجسد يعمل على طريقة منارة حدودية ليعين حدود حضور الشخص تجاه الآخرين أنه عامل تفرّد"⁴⁸⁶ وترتكز تمثلات الجسد في المسكوت عنه الذي يتجاوزه المجتمع سكوتاً

482-منى الشرافي تيم، الجسد في مرايا الذاكرة، الفن في ثلاثية أحلام مستغامي، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2015، ص137.

483- آسيا جبار، الحب الفنتازيا، ص185.

484- آسيا جبار، المرجع نفسه، ص184.

485-رفيعة طالعي، الحب والجسد والحربة في النص الروائي النسوي في الخليج، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص98.

486-دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحدثة، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص21.

أو يرى فيه مقدسا لا يجب تجاوزه أو حتى الخوض فيه بدواع اجتماعية تاريخية من لحظة إفراغه من محتواه القدسي الروحي إلى محتوى دنيوي يرتبط أيما ارتباط بالشهوة والغريزة . تصوّر أسيا جبار صورة لشابة تقوم بزيارة الأضرحة والأولياء للتخفيف عن معاناتها بينما تجد كومة من النساء في صمت يسألهنّ الشيخ سؤالا محرجا ليجد لهنّ العلاج المناسب من أمراض جسدية أو روحية في كلمات مقننة مغلقة بالإيحاءات وهو يسألها عن تعرضها لحالة اغتصاب من قبل الفرنسيين " قول كلمة السرّ وبالعربية "خسارة" أو على الأقل مصيبة . أختاه : هل كانت هناك خسارة عليك ؟ كلام يوحى بالاغتصاب أو لتجاوزه : بعد مرور الجنود بالقرب من النهر وهم الذين لم تستطع المرأة الشابة مخبئة لساعات أن تتجنبهم إذ لاقت وعانت منهم " عانيت من فرنسا " قالت الراحية صاحبة ثلاثة عشر عاما ، احدى الجدات تطرح السؤال لاستغلال الصمت وبناء سدّ ضدّ المصيبة والمرأة الشابة قد أعيد تصفيف شعرها وعيناها في عيني العجوز بدون بريق تنثر رمحا حارقا على كلّ كلمة : الاغتصاب ، غير المبحوح لن يتم انتهاكه ثمّ ابتلاعه حتى الانذار التالي " 487 . لتبقى المرأة تجابه المؤسسة الاجتماعية بكلّ تبعاتها وكأنّها هي المذنبة أو المسؤولة فيما حصل لها "بعد أن غادر الجنود وقد اغتسلت ورتبت هدامها تعود المرأة كل امرأة بعد ساعة أو ساعتين لاحقا ، تمشي لمواجهة العالم من أجل منع القرحة أن تفتح أكثر في الدائرة القبلية" 488 بينما كان يرى المنطلق الديني في النكاح عملية استمرار للنوع البشري

487- أسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص184.

488- أسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص184.

وامتنالا لإرادة الله تعالى على اعتبار أنه سنة حياتية لقيام الحياة وبعثها وارتباط ذكر /
أنثى وفق علاقة روحية سامية ترتفع بالإنسان إلى أسنى المراتب العلوية ما فتأت هذه
النظرة تزيغ نحو التحوّل والخروج عن المنهج المثالي الذي أقره القرآن إلى متاع الدنيا مع
انتشار ظاهرة التسري ومنح ولوج الرّجل إلى منافذ المتعة عبر بوابة الاسلام وما منحه من
ترخيص أفضى إلى انتشار صلاحياته في تكبيل المرأة واختزال دورها إلى مجرد زوجة
وأم ومديرة منزل الزوج تمتعا دنيويا يضاهي به وعد الله تعالى في متاع الآخرة بحور
العين وما يتمتعن به من جاذبية وعذرية وجمال خلقن للرجل التّقيّ الصالح . وارتسمت
العذرية كهبة ربانية وجائزة ثمينة للرجل المسلم أدّى بالخيال إلى تطوير المفهوم ليتعدى
إلى الجواري والعاشقات والإماء التي شهدت توافد موجات من الحسنات الفاتنات في
العصر الأموي والعباسي وما تلتهما من عصور الحضارة العربية الاسلامية للتمكن من
الحظوة في اعتلاء مدارج الحرية والمركز الاجتماعي بمجرد أن تصبح أم ولد " ويتجلى
الكمين الذي لا مفر منه في الحريم إلى أنّ الرّجل مهدّد بخطر استعباد جاريته له ،
فالأسيرة الذكية والموهوبة قد تستولي على عقل وحواس سيّدها ، وتمارس بذلك تأثيرا
منفصلا على قدرتها على الانجاب.

وهي القدرة الوحيدة التي كانت تمكّن الجارية من التمتع بوضع قانوني بصفتها أم ولد "
له الحقّ في أن يرث ثروات أبيه بما في ذلك الخلافة " 489 . وبازدياد التنافس على اقتناء

489-فاطمة المرينسي، شهرزاد ترحل إلى الشرق، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، الطبعة العربية الأولى ، المركز العربي الثقافي ، المغرب،
1998، ص149.

أفضل الجوّاري تفنّن النّخاسون في تعليمهنّ دروب الفنّ والموسيقى والشعر والرقص والغناء وأضحت العذرية من الشروط المهمة التي يطلبها الرّجل العربيّ ،متخذاً من أنثى الجنّة نموذجاً لأنثى الأرض في إسقاط خياليّ لعب النّصّ الدينيّ دوره في إضفاء النظرة المقدسة للجسد والسيطرة على الوعي الجمعيّ لمنع انتشار الفاحشة والحدّ من الزنا ، مشرّعاً بتحريم أيّ علاقة جنسية خارج الإطار الشرعيّ المؤطر في الزواج

المطلب الثاني : رمزية العذرية في المجتمع .

تعتبر العذرية أهمّ المواضيع التي تزخر بها الروايات المختارة نظرا لإرتباطها الوثيق بالشرف وهو ما يعتبر مقدسا وپاهرا لا يجب تدنيسه . بيد أنّ الكتابة بالجسد بدأت تتبلور تدريجيا ملخصة بعض الوقائع الإيديولوجية وكاشفة لبعض الممارسات المؤسسية المنضوية تحت هيمنتها. من حيث أنّ الكلمة تحيل إلى مرجعيات اعتقادية وممارسات دينية جعل الجسد يرتبط بالمقدّس تجعل الكاتبة من النص المكتوب محمل الإحتمالات والتأويلات الممكنة . في حين لو نطقت به شفويا لكان الأمر مختلفا تماما ، من باب أنّ المنطوق يخضع لإكراهات اللحظة النقلية بينما المكتوب يقيد كلامها ويوثقه ويجعله أكثر دينامية وانفتاحا وخروقا بفعل الكتابة لأهمّ المحظورات المتحلية في السلطة ذاتها . التي ماتزال حكرا على الرجال ذاتها وخاضعة لسلطتهم يسيجونها تجنباً للخرق الممكن . وبفعل الكتابة تتخطى المرأة حواجز الخوف وتكسر المحظور وهي تنتقل من الهامشي إلى المتن . وبهذا تقترب من عقل الرجل وتتلاقى في تلاحق ثقافي مشكلة من خلال تقاطيعه أثناء عملية الكتابة ، صورة للجسد الذي تستوطن فيه التمثلات اللغوية والاجتماعية و الثقافية المنتجة من السلطة المرتكزة حول العقل " ذلك أنّ الكلمة المكتوبة تمتاز بامتلاكها لأنساق التواصل المحددة أساسا للانساق المؤسسة للسلطة " 490 . وعدّ الانتقال من الشفوي إلى المكتوب تحولا ثقافيا ، ينقل المرأة من التأنيث إلى التذكير ويسهم في دعم الخطاب الذكوري إلى حدّ ما وقد التبس مفهوم الجسد في الثقافة العربية ، فعّد انعكاسا للخطيئة ولل فعل الجنسي

490- عبد النور إدريس، النقد الأدبي النسائي والنوع الاجتماعي (الجندر) ، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، سلسلة دفاتر الاختلاف، ط1، المغرب، 2011، ص238.

بالرغم من أنّ كيانه متكامل ، وبعد يدّل على بنية الشخصية الإنسانية من خلال ما تقوم به من أفعال أو من خلال ما تظهره أو تضره من رغبات ، إذ يستحيل الفصل بينه وبين الروح ، ومنه عدا بنيانان متكاملان " أنّ الجسد ليس الجنس ، بل هو الإنسان كفرد يعي ذاته ، يعي جسده في مواجهة موقف نظري ، يرى الجسد خطيئة... فحولت الحداثة الجسد على جسد منفرد ، نابض خاص ، لا يهاب التعبير عن ضعفه وحاجاته وشوقه وشغفه . " 491 . و الكتابة بالجسد هي ضرب من التحرّر، تفتّح على المحرّم والمحظور والمقدّس بدلا من أن تبقى مجرد ذات ملاحظة فقط . وها هي تتحسر على لغة الأمّ التي حرمت منها بفعل فاعل غير مسؤول إشارة منها إلى السلطة الاجتماعية رغم غزارتها وثرأها إلا أنّ الجماعة تفرض بالمحرّم الأمر الذي يدفعها إلى اتخاذ الفرنسية لغة التعبير ولغة ينطلق منه صوت كلّ امرأة يرفض أن يبقى خافتا ، ليتعالى الصراخ تدريجيا " اللغة الأم التي جعلت مثالية وغير محبوبة وسلمت إلى عارضين عدل أو إلى سجانين تحت وطأة المحرمات التي أحملها في نفسي كالميراث ، أجدني محرومة من أغاني الحب العربي ، الشاعر العربي يصف جسد حبيبته ، الأندلسي يضاعف الكتابات والأدلة لتوضيح الكثير من الوضعيات الغرامية الجنسية ، الصوفي المسلم يتشبع بالأوصاف الفاخرة للتعبير عن حاجته الملحة إلى الله وتوقه للأخرة... غزارة هذه اللغة تبدو لي ثراء مشبوها وباختصار عزاء لفظيا... ثراء مفقود على حافة اضمحلال حديث النشأة " 492 . وما

491-منى الشرافي تيم ، الجسد في مرايا الذاكرة ، الفنّ في ثلاثية أحلام مستغانمي ، ط1 ، منشورات ضفاف ، بيروت ، 2015 ، ص137.

492- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص193.

تقدمه من صور ليست صوراً شهوانية ساقطة بقدر ما هي صور إنسانية معيشة وثقافية تهدف إلى التعامل مع الجسد كوسيلة للتحرر وأداة للحوار . " إنَّ تحوّل الجسد من قيمة جنسية إلى قيمة ثقافية أدّى إلى ظهور نموذج نسوي فريد هو بمثابة الإبداع النوعي في جنس النساء " 493 .

ولم يطرح سؤال الجسد منفرداً عن متغيرات أخرى مثل الحب وإدراك معاني الحياة ، بحيث لم يكن غاية في حدّ ذاتها بقدر ما كان وسيلة لاكتشاف الذات والآخر والحياة " والجسد يعمل على طريقة منارة حدودية ليعيّن حدود حضور الشخص تجاه الآخرين أنّه عامل تفرّد " 494 . و تركز تمثلات الجسد في المسكوت عنه الذي يتجاوزه المجتمع سكوتاً أو يرى فيه مقدساً لا يجب تجاوزه . واعتبر العذرية أو البكارة الأنثوية والحديث عن الحب من أهمّ المواضيع التي تزخر بها الروايات المختارة "كل كلمة حب ترسل إليّ لابد أن تلاقي الاستبداد الأبوي وكل رسالة أكثرها براءة تتطلب عين الأب قبل الوصول إليّ ولكن خدم الحريم ينبعث دوماً يذكرني بأنّ كل الأوراق المكتوبة في الظلام تستدعي التحقيق والتفتيش عادة " 495 ، وتردّف مرة أخرى " الكتابة أمام الحب تنوير الجسم لمد يد العون لرفع الممنوع للكشف عن النقاب وإخفاء ما ينبغي إبقاؤه في السر والكتمان في نفس الوقت طالما لم يتدخل قهر البوح " 496 نظراً لإرتباطها الوثيق بالشرف

493-رفيعة طالعي ، الحب والجسد والحربة في النصّ الروائي النسوي في الخليج ، ط1، الانتشار العربي، بيروت ، لبنان، 2005، ص98.

494-دافيد لوبروتون ، أنثربولوجيا الجسد والحدأة ، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1997، ص21.

495- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص59.

496- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص59.

وهو ما يعتبر مقدسا وطارها لا يجب تدنيسه نظرا لقداسة الجسد في الإسلام ومنع الزنا وارتكاب الفاحشة التي شرعت فيها نصوص تحرّم أي علاقة جنسية خارج الإطار الشرعي المؤطر في الزواج . والتي ظلت من بين المواضيع الأكثر تأثيرا عبر الأزمنة والأمكنة فرضت نفسها على منظومة التمثلات الجماعية باعتبارها مقولة ترمز إلى كائن قائم بذاته ففي كثير من الأحيان ينظر إليها باعتبارها علامة على الخصوبة الزوجية ، ما يفسر إحاطتها بالكثير من الطقوس الوثنية في مناطق معينة بينما توحى بالارتباك والتوجس لدى مناطق أخرى وتندرج داخل هذا السياق كل الطقوس الاحترازية والتطهيرية بأشكالها المقدسة والمدنسة والتي كانت تلتزمها البكارة عند بعض الأقوام ، فالمسيحية تركز على تصوّر ديني يحدّد مفهوم العذرية بالاستناد إلى مريم العذراء " ففي المسيحية يعتبر الجسد شيئا ضعيفا وخطّاء وفي حاجة إلى تحكّم وضبط العقل ، هكذا عدّ الجسد والجنسية والعاطفية قوى قد تصبح خارج نطاق السيطرة ما يجعلها تشكل مصادر قلق عظيمة واعتبرت أجساد النساء مصدر إغواء يهدّد بإفساد عقلانية وجود الرجل " 497 . بينما يتولى التراث الأدبي العالمي بكل تراكماته التراثية في تمجيد البكارة دون أدنى كابح . وتشير بعض قصص التراث الأدب العربي إلى تغني الشعراء بالعذارى والخمر والبكارة و أنّ الأمر بلغ أن درجة قصوى من الاهتمام بالبكارة والعذرية قبل أو بعد الإسلام في المقروء الشعري والغنائي وكذا في التصوير الشفاهي المحكي لدرجة أن لو استوفت جارية شرط البكارة فإنّ الراغب بشرائها من أثرياء القوم يدفع أضعافا مضاعفة لأجل اقتناءها والظفر بافتضاضها

497-كريس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية ، تر:منى البحر ، نجيب الحصاد ، ط2، درا العين للنشر ، القاهرة ، 2009، ص85.

لا لمزاياها الحميلة بل لمجرد أنّها بكر وله أسبقية وشرف امتلاكها دون أن يسبقه أحد إليها ويبدو جليا أن هذا الهوس نتيجة تراكمات ثقافية اجتماعية متوارثة زاد من دعمها المقدس في تصوير الأبقار في القرآن من حور العين الموعودات للمؤمنين الأتقياء مكافأة لهم على طاعتهم وظهرهم في الدنيا .

و اعتبر الشرف قيمة مركزية في المجتمع الجزائري شأنه في ذلك شأن المجتمعات العربية ككل. مع بعض التغيرات النسبية في محدوديتها بين الماضي والحاضر إزاء الطقوس المتعلقة بها والمدمجة ليلة الدخلة . إذ أنّ التمثلات والتصورات الاجتماعية بين الجنسين والقيم التي تحكمها أنّما هي نتاج إطارات مرجعية وبنيات سوسيقافية . وهي ناتجة عما يختزن في العقل الجمعي وكذا ما تحدده سيرورة التنشئة الاجتماعية من جهة أخرى وما يفرزه واقع الحال من جهة . مع بقاء استمرارية أزلية لكثير من التمثلات التقليدية تلك المتعلقة بالمرأة وبكارتها تحديدا يتوارثها الأجيال عبر المتغير الزمني تجاه المرأة وجسدها ككائن اجتماعي " يتلاشى الجسد ككيان بيولوجي ويصبح عوض ذلك نتاجا مشكلا اجتماعيا طبيعا بشكل محدود وغير مستقر بدرجة عالية.. وأنّ الجسد فوق كلّ ذلك كناية عن المجتمع ككل وهذا يعني أنّه في وقت الأزمات الاجتماعية حين تتعرض حدوده وهوية المجتمع للخطر ، من المرجح أن يكون هناك انشغال بالحفاظ على الحدود الجسدية القائمة على طهرانية الجسد "498 فغالبا ما يتم ربط الشرف بجسد المرأة أساسا ، فيعتبر شرف

498-كريس شلنج ، الجسد والنظرية الاجتماعية ، ص107.

الرجل في عفة زوجته وأخوته وبناته وسمعتة مرهونة بسلوك النساء اللواتي هنّ تحت وصايته تخضعن لمسؤوليته إلى درجة يباح فيها جريمة القتل إذا تعلق الأمر بالشرف وتلتمس كافة المبررات تجاه هذا السلوك وفي صبيحة اليوم التالي جاء أحد اقارب ابن الجن ليعلن أن وفدا من المازونيين على رأسهم القائد الكرغلي وصلوا وأن الرشيف قد استقبلهم ، "كم أعطاك الكلب بن الكلب وخادم المسيحيين كمهر لابنتك ؟ ستدفع ضعف الثمن لأستعادة ابنتك وشرفك بعد ذلك كان على كل الوجهاء أن يفاوض حول قيمة الفدية لكل واحدة من تلك النسوة ..لنتحفظ بابنة الآغا لم تتوقف عن الشتم ليستمر دم العذراء في دم الأب ..إنّها لك ...غنيمة فاعل بها ما تشاء " ⁴⁹⁹ فقصة الشابة بدرة بنت الآغا التي اعتقلت يوم موكب زفافها وجردت من مجوهراتها وثيابها "كل هذه الجواهر حفظتها من شهوة الرغبة البشرية البالغة ...الشريف حفظه الله لم يأخذ الذهب كي ينال من وتر الفتاة ...وبدرة رأسها قد خف من وكثفها من الثقل ، انكشيت في أحضان خادمتها " أنا ميتة ، تنهدت ، أنا ميتة ...وساورها الظن بأن بدرة وهي تشعر بالموت راحت تبكي ..لقد ازدرى أندر لأولوة لمازونة " ⁵⁰⁰ وتردق قائلا مصورة مشهدا من الاغتصاب " الحب صرخة ألام متواصل يغذي نفسه في حين يفوق أفق السعادة . والدم إذا سال ينزل شحوب الأشياء ، مخاط وصمت . لم تكن هناك عيون الساحرات يطمئن بالاغتصاب المتجدد ، علامات الموت المجدد في الحب ، جسد عالق هناك على أكوام من الأفرشة ...والعروس عادة لا تصرخ

499- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص92.
500- آسيا جبرا ، الحب الفنتازيا ، ص92.

ولا تبكي : بجفون مفتوحة ، تستلقي ضحية ، بعد مغادرة الذكر الذي يهرب من رائحة
المني و عطور المعبود، الفخذان مغلقان يضمن الصباح لم يكن هناك دم معروض في
الأيام التالية " 501 . تمكنت المنظومة التربوية منذ الطفولة المبكرة على العمل في تحديد
الإطار مبكرا الذي يسمح بالبحث فيه عن موضوعات استثمار الرغبة الجنسية وتصريفها
ويدي مالک شبل في تصوّر البكارة لدى شعوب الحوض المغاربي في كونها سمّة تعكس
المعيار الاجتماعي وتعزز الانتماء العشائري " وبالمغرب الكبير تكون الإحالة على
البكارة وكما هو شأن الحوض المتوسطي ككل وإن بدرجات متفاوتة من الأمور المرغوب
فيها من قبل الجنسية إذ ينظر إليها باعتبارها حاضنة مميزة لشخصية الزوجة الكاملة
الأوصاف لكن حصل على مستوى الواقع تغيير نسبي في هذا الوضع ، إذ أمست البكارة
ضربا من المعيار الاجتماعي يثمن كما يثمن المهر أو الانتماء الاجتماعي " 502 "

ارتأينا من خلال بعض الأمثلة أن نوجه بحثنا إلى أهمّ واجهة محاولين البحث
عن الرؤى والتمثلات على مستوى الفاعلية التي تعمل على بناء جسد المرأة من خلال
البكارة التي تفض ليلة الدخلة " هل أروي التفاصيل ؟ الدم كان أحمر قانيا الجرح كان في
الموضع الذي أخجل منه وكلما غسلت الدم النازف ومسحته جيدا عاد ونزف من جديد
وغير ذلك كان الألم في أسفل بطني فظيعا لم يصبني من قبل مثيل له حتى في أقسى حالات
الاسهال في الرابعة عشر من عمري كنت واثقة أن ما أصاب البنات لن يصيبني في

501- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ن ص182.
502-مالک شبل الجنس والحريم ، روح السراري،ص76.

عمرهن وقد عشت ذلك الوهم على طريقي في الثانية عشر تماما اكتشفت أنّ أحلامي تتعثر ببروز نهدين صغيرتين لي ، بوجع يتكور ويكبر ويصنع مهانتي باتقان من هنا ما عاد بإمكانني أن أرافق والدتي إلى الحمام ولا أن أتعرى أمام أحد وصرت عدائية نحو الجميع بداية من نفسي " 503 وترسم الكاتبة فضيلة الفاروق معالم الجسد ممثلة في التصور الذهني الكامن لدى الثقافة الاجتماعية والفاعلة في إنتاج وإعادة إنتاج جسد المرأة وكيفية التعامل معه مع غياب تام للثقافة الجنسية التي من شأنها أن توطر العلاقات وتجعلها أكثر مرونة بيم الجنسين تروي البطلة ليلة الدخلة ومعاناتها . "إنّ استدخال جزئيات الأسطورة الاجتماعية المتمثلة في إرساء القانون ومراعاة القاعدة كما هي مُملة من قبل الأخلاق الجماعية يجعل من البكارة بالنسبة للجنسين نقطة ارتكاز والمنطلق والضرورة المطلقة لسلامة الجسد الاجتماعي ، فهو بمثابة الإتاوة التي يدفعها الأهلي للنظام العشائري أو للأوليغارشيا الأقطاعية "504

وجاء ارتباط الأنثى بالعدرية رمزا للشرف والطمهارة وتكون بذلك قد افرغت من وعائها البيولوجي (المهبل) ليغدو مكانه الجسد الأنثوي ككل لينزاج إلى الحيز الاجتماعي مرة أخرى من أجل "عذرنته " كانت ليأتي الأولى بدون رجل كانت ليلة تنزف بين الفخذين ليلة لا معنى لها ، حولتني إلى كائن لا معنى له ، حقارتي بدأت من هنا ، من هذا الزواج

503-فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص16.
504-مالك شبل ، الجنس والحريم روح السراري ، السلوكات الجنسية المهيمنة في المغرب الكبير ، ترجمة: عبد الله زارو ، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010 ص82.

الذي لا مهني له ن من هذه المغامرة التي لم تشمر عني الكثير من الذل في حياتي وكثير
من الانهزامية والتلاشي والانتهاه " 505

حيث يتحوّل غشاء بكاره اجتماعي يسمح للجسد الأنثوي بأن يتحرّك ويحيط به ويعيّن
حدوده إذ يفترض بالمرأة أن تنزف ليلة الدخلة نتيجة لتمزق غشاء البكاره فقانون الدم
يحقق هوية الزوجه فهو ليس دليلا ماديا على أنوثتها فحسب بل أيضا هو مناسبة تسمح
لما هو ذكوري بالبروز فهو مكان يظهر فيه للعموم صلاحيته الاجتماعية وفي الوقت
نفسه قدرته الذاتية على الانجاز فتغدو دم افتضاض البكاره والإيلاج رمزا فحوليا كان
من المفترض أن يؤدي دورا عذريا عاما ضمن حيز اجتماعي رسمت حدوده معززة بذلك
جملة من القوانين والكوابح المحرمة التي لا يفترض بالمرأة انتهاكها . " إنّ ما يحيط به
الوسط الاجتماعي الانجاز الذكوري ليلة الدخلة هو اهتمام بالغ يغيب أيّ حضور
للانفعالات النسوية المشروعة في مثل هذه المناسبات ويعتبرها نافلة ، فالبكاره في
المجتمعات المغاربية هي قبل كلّ شيء شأن يخصّ الرجال ولا يهم الإناث ، إلا في
جزئه المرتبط بالحفاظ على غشاء البكاره سليما ، حفاظا تحرّكه الغيرة على الشرف "
506. وهكذا تعدّ البكاره شهادة القبول داخل المجتمع يرمز إلى المثل الأعلى للمجتمع
وهو متحقق على أرض الواقع . لأنّ العقلية الجماعية تحكمها وتؤطرها فلسفة إنجابية
يكون مصدرها المعتقدات الإسلامية . لذا نجد انتهاك الجسد يعرض صاحبه حتى ولو كانت

505-فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة ، ص9.
506-مالك شبل ، المرجع نفسه ، ص103.

ضحية في المجتمع إلى أقصى العقوبات الممكنة كما هو حال الاغتصاب الجماعي أيام احتلال الفرنسي كما صورته آسيا جبار "يدفع الأمر للتساؤل ما إذا كانت حاملات القنابل وهنّ يتركن الحريم قد اخترن بمحض الصدفة طريقتهن الأكثر مباشرة في التعبير:" أجسادهن المعروضة خارجا وهنّ اللواتي يهاجمن الأجساد الأخرى في الواقع لقد أخرجن تلك القنابل كما لو أخرجن ائدائهنّ وانفجرت تلك القنابل ضدّهنّ تماما بعضهنّ صعقت فوجهنّ بالكهرباء وسُلخن من قسوة التعذيب إذا كان الاغتصاب كواقع شائع في الحرب فقد أصبح عندما كانت بطلاتنا ضحايا من قبيل التكفير عن السيئات- سببا مؤلما للاضطرابات التي عاشها المجتمع الجزائري كافة كصدمة : إنّ الشجب العلني للاغتصاب في الصحف وقاعات المحاكم ساعد بالتأكيد في تضخيم صده الفاضح "507. صورة صمت المرأة والاغتصاب تمتد في الفضاء رامزة إلى الحرب المادية فيعدّ سلاحا ماديا وأخلاقيا ونفسيا في الوقت نفسه فاغتصاب النساء زمن الاحتلال الفرنسي هو اغتصاب الأرض والسلطة الفرنسية على حد سواء لجسد المرأة لما تحمله من رموز العرض والشرف العائلي أو القبلي " بيد أنّ هذا التعري وهو منتشر في لغة الغازي السابق وهو الذي أكثر من قرن تمكن من الاستيلاء على كلّ شيء باستثناء الأجسام النسائية على وجه التحديد ، هذا الانكشاف يرمي بشكل غريب ، نهب القرن السابق " 508 . أين يتماشى اغتصاب النساء مع غزو الأرض " في حين تشكل المسائل الجنسية خلفية لكثير من البنى الفكرية

507- آسيا جبار، نساء الجزائر في شقتهن، ص214.

508- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص75.

المؤثرة على الفترة الاستعمارية ، بل إنّ المناظر الطبيعية للمنافع الاستعمارية كانت تقدم في صورة تتماشى مع جسد المرأة أرض البكر التي تفتتح أمام التوغل الأمبريالي "509 فهو اغتصاب نفسي من ناحية أخرى يؤدي إلى الشعور بالنقص والعجز وفقدان السيطرة على حماية نساء القبيلة أو العشيرة كما يؤول إلى تلميح الشرف وتلوته بعنصر أجنبي يدّل أيضا على تخصيص تلك النساء بذرية المستعمر أي العدو لتكون هذه الأرض مأهولة من قبل ذريته لذا يتوجب إعدام تلك النسوة والقضاء عليهن بالعدمية والقتل من قبل أسرهن كي لا يلجأن للبعاء فتطهير الشرف لا يتم إلا بالدم ما دام سفك دم العذرية الذي هو دم العرض ومنه ارتبطت الأرض بالعرض وجاء الدفاع عن الأرض مقرونا بالدفاع عن العرض فتلازما في وحدة غير قابلة للانقطاع أو التشظي ونجد الفكرة نفسها تتكرر أيام الإرهاب لحظة تعود الفتاة إلى قريتها حاملة معها آثار الإغتصاب من قبل الجماعات المسلحة " ابتداء من 1995 أصبح الخطف والاعتصاب استراتيجيات حربية إذ أعلنت الجماعات المسلحة الاسلامية "GiA" في بيانها رقم 28 الصادر في 30 نيسان (أفريل) أنها قد وسعت دائرة معركتها : "الانتصار للشرف بقتل نسائهم ونساء من يحاربوننا أينما كانوا في كلّ الجهات التي لم نتعرض فيها لشرف سكانها ولم نحاكم فيها النساء (...). وسنوسع دائرة انتصاراتنا بقتل أمهات وأخوات وبنات الزنادقة اللواتي يقطنن تحت سقف بيوتهنّ واللواتي يمنحن المأوى لهؤلاء.... جاءت هذه السنوات متلاحقة لتصنع سجنني الذي لم أتوقعه ،سجنني

509- سارة ميلز ، النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية ، ترجمة : هالة كمال ، مؤسسة المرأة والذاكرة ، ط1، سوريا ، 2015 ، 160.

الانفرادي داخل وطن مليء بالقضبان "510. ثم تردف مرة أخرى مصورة الواقع والمعاناة التي تعيشها النساء المغتصابات من قبل الجماعات الاسلامية المتطرفة " هل تعرفين ماذا يفعلون بنا؟ إنهم يأتون بنا كل مساء ويرغموننا على فعل "العيب" وحين نلد يقتلون المواليد ، نحن نصرخ ونبكي ، و نتألم وهم يمارسون معنا "العيب" نستنجد نتوسلهم ، نقبل أرجلهم إلا يفعلوا ذلك ولكنهم لا يباليون " 511.

وتلقى نظرية إعادة الانتاج الاجتماعي عند بورديو الضوء على أهمية الجسد في تشكيل الاجحاف الاجتماعي فالقيمة التي تعزي إلى أشكال جسدية بعينها قابلة للتغيير تماما كما أنّ قيمة رأس المال الاقتصادي والثقافي قد لا تثبت على حال فالتنشئة عامل أساسي في تطوير مفاهيم الجسد وهي إطار يتشكل من بنى معرفية محركة تمد الأفراد بنظرة للعالم ورؤى وتؤثر فيهم. " إنّ السلطة على الجنس قد تمارس بنفس الطريقة على كل المستويات من الأعلى إلى الأسفل كم في تدخلاتها الدقيقة وأيا كانت الأجهزة أو المؤسسات التي تستند إليها ، فهي قد تعمل بطريقة منتظمة ومكثفة وقد تشتغل حسب الدواليب البسيطة والثابتة للقانون المحظور والرقابة فمن الدولة إلى الأسرة ومن الأمير غلى الب ومن المحكمة إلى الأشياء التافهة للعقوبات اليومية ومن مستويات السيطرة الاجتماعية إلى البنات المشكلة

510- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، ص37.
511- فضيلة الفاروق تاء الخجل، ص45.

للذات نفسها ، قد نجد على مستويات مختلفة فقط شكلا عاما للسلطة فإنّ الذات المشكلة كذات الذات الخاضعة هي الذات التي تتمثل " 512 .

تروي فضيلة الفاروق في "تاء الخجل" بعض مظاهر الاغتصاب وتروي من خلالها معاناة المرأة جراء الفعل السلوكي المنتهك للجسد بالقوة من قبل الجماعات الإرهابية أيام العشرة السوداء . " وحدثن المغتصابات يعرفن معنى انتهاك الجسد وانتهاك الأنا وحدثن يعرفن وصمة العار وحدثن يعرفن التشرد والدعارة والانتحار وحدثن يعرفن الفتاوى التي أباحت "الاغتصاب" : الأمير هو الذي يهديها ... فعليه أن يفعل بها ما يشاء في حدود الشرع ... لكن من يعرف فظاعة وهول التجربة غير زهرات يعشن اليوم بين أشواك العار والجنون " 513 تشير الكاتبة فضيلة الفاروق إلى استباحة الجسد باسم الدين أو بالأحرى باسم التعصب الديني المتصاعد ضدّ النساء من خلال الفتاوى الدينية لتعظم من شأن الاغتصاب المشروع الذي تبناه الفكر الخارجي يومها بفعل السلطة الاجتماعية التي منحته تلك القوة " والأدوار النمطية التي حصرت المرأة فيها والتي تأتي في الغالب مصحوبة باستحقاقات مقررة اجتماعيا فالأدوار الاجتماعية التي تحظى بأكثر قدر من احترامنا تحمل أكثر الاستحقاقات امتيازاً والأدوار التي يحكم فيها بأنها أقل أهمية لبقاء الانسان " 514

512-ميشال فوكو ، تاريخ الجنسية ، إرادة العرفان ، ص90

513- فضيلة الفاروق ، المرجع السابق، ص56-57.

514- مصطفى حجازي ، سيكولوجية الانسان المقهور ، ص232.

إنّ ثقافة الحياء والعيب في المجتمع الجزائري أدّت إلى غياب التربية الجنسية بمفهومها الموضوعي في الوقت الذي يميّز الأبناء بحب الاستطلاع ومعرفة المسائل المتعلقة بالجنس خاصة في ظل الاختلاط الحاصل بين الجنسين في المدارس وأماكن العمل... "والشيء المعروف في أسرنا هو تهربّ الوالدين من الخوض في أمور كهذه بدافع الحياء والاحترام وأنّ الخوض في أمور كهذه مع أطفالهم وإعطائهم إجابات سطحية وهذا بدافع الحياء والاحترام وأنّ الخوض في أمور كهذه هو عيب وعار وحماية لهم من الوقوع في الغواية" 515 . فغالبا ما يلجأ الخطاب النسوي إلى فضح المسكوت عنه بالدلالات الرمزية والإمساك بخيط التناقض الاجتماعي الكامن فيه وتعكس صورة "العيب" كما يطلق عليه في العرف الاجتماعي . وتعتبر العذرية من أهمّ المسائل المحظورة في التقليد الاجتماعي وتعدّ من أكثر الآليات التي مازالت تنتج ويعاد إنتاجها لتأكيد استمرارية البنى التقليدية الأبوية للمجتمع والرؤى المعبر عنها " إذا كان الجنس مقموعا أو محكوما عليه بالمنع واللاوجود والصمت فإن لمجرد التحدث عنه فقط والحديث عن قمعه شبه مسلك بالخرق المقصود فالذي يتحدث هذه اللغة يضع نفسه إلى حدّ ما خارج السلطة أنّه يقرب القانون ويستبق قليلا الحرية المستقبلية" 516 إنّ العذرية لدى المجتمعات المحافظة والتقليدية هي آلة من آليات الهيمنة الذكورية تنزع نحو بسط السيطرة والاستيطان والتملك فملكية الرجل لهذا الجسد ضمن رؤية مؤسسة الزواج يعطيه الحق في بسط نفوذه ليس على

515-نوال السعداوي وآخرون، التربية الجنسية في المدارس، الدار التونسية للنشر، تونس، 1979، ص16.
516- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976، ص21.

حاضر الفتاة التي يريد الزواج بها فحسب، بل على ماضيها أيضا بصفته المالك الوحيد والشرعي لهذا الجسد ما يؤول بنا إلة إخضاع المرأة لمبدأ التبادل الذي يفرض على المرأة التي هي موضوع التبادل أن تخضع للعفة والطهارة والشرف الذي يقتضي بالحفاظ على سلامة الجسد ، لسلامة الجماعة ويصبح بذلك الجسد رمزا لشرف القبيلة أو الجماعة المانحة إذا ما تم تسليم هذا الجسد خالية من العيوب والشوائب إلى المتلقي لتكون بضاعة نقية لم يمسسها أحد وهو من يعود عليه شرف الفحولة وشرف الاستفاد باستهلاكها الأول وصيانة حرمتها لصيانة شرفه . وعدّ التهاون بمسألة العذرية أمرا جديرا بالاهتمام من قبل المرأة ويعني في المقابل التدنيس الكامل لشرف القبيلة أو الجماعة أو شرف العشيرة وتطولا على جاهها وحرمتها "المرأة ذات الجسد أداة الإنجاب والمصاهرة قيمتها شرفها كله الذي يرتكز في عفافها الجنسي المتمثل سطحيا بغشاء البكارة شرفها يتلخص في صفة تشريحية.... لأنّ ربط الفتاة بالبكارة وربط شرف الرجل (الأب) بالأمر نفسه يشير على مدى الركافة التي تميز اعتباره الذاتي ومكانته بين الآخرين ومدى عظم الأخطار التي تتهدد هذه المكانة ورد الفعل يكون بمقدار التهديد الذي يعرض هذه القيمة الجذرية " 517 فعدّ تنظيم الفضاء وفقا لمعيار التمايز بين الجنسين مخافة التدنيس الواقع من جراء الغواية فحجبت المرأة ورسمت لها حدود حرمتها وفق "العيب" و "الحرام" فتحجز في الداخل وتقيض حرمتها في الخارج ويتمّ تنشأتها بصرامة وحذر وعناية خاصة منذ الطفولة لتبدأ معاناتها في مواجهة التمييز منذ البلوغ لتعيش في إكراهات متتالية حيث

517- سيكولوجية إنسان المقهور ، ص204.

لا وجود للخيارات في حياتها ترى انتقاصا لشخصها وتقليلًا من شأنها وفق هذا القهر الاجتماعي الذي عبّر عنه الخطاب النسوي معربا الفحولة " يكون الانتقال من دونية المرأة المفروضة اجتماعيا إلى دونية الرجل كردة فعل تدميرية انتقامية فيصبح الدور الحقيقي للمرأة الساردة هي الثورة على النسق القيمي المهيمن ونسق الاصنام التي يستدعيها الرجل باستمرار "518. وقد يترتب تباعا لكل تلك آليات الحجب المفروضة على جسد المرأة بغية إخلاء الفضاء العام من أي رغبة متوقعة ضد الجريمة الممكنة التي قد ترتكب بفقدان المرأة عذريتها التي هي رمز الشرف والعفة والطهارة لذاتها من خلال علاقتها بالآخر . لتقع في سجن تتشكل هندسة فضائه ونظام حركته بطريقة تشرع إلى نمط واحد من السلوك الذي تسمح به السلطة . " وعلى المستوى اللاواعي تتحول المرأة الحقيقية من لحم ودم وإحساس إلى مجرد سند هوامي لكل العقد والمآزم والتصورات والخاوف والرغبات والإحباطات المكبوتة ليس أكثر تبخضا للمرأة على المستوى الاجتماعي من مكانتها في لا وعي الرجل المقهور . أمّا إسقاط العيب والعار والضعف عند الرجل على المرأة اجتماعيا يقابل إسقاط نقص الخصاء على المستوى اللاواعي في كلا الحالتين تجرم الاعتراف بوجودها ككائن قائم بذاته له غيريته وأصالته " 519 من منطلق أن الجسد علامة الفرد بوصفه بنية اجتماعية ثقافية وأي مفهوم له يرتبط بالشخصية التي تعي ذاتها من خلال علاقتها بالآخر فهي مرآة لشخص صاحبه يعكس بعد الإيمان الديني بقدر

518-راوية يحيواوي، من قضايا الأدب الجزائري المعاصر ، قراءات في مختلف الخطابات ، ط1، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2018 ، ص207.
519- سيكولوجية الانسان المقهور ، ص201.

ما يعكس منزلة المرء خلقه وأخلاقه ومنشأه وحسن سمعته وسوء معاملته فالجسد إذن حقيقة بيولوجية مرتبطة بالأخلاق كحقيقة رمزية ثقافية. " كما تكرر صفات الأنوثة المبخصة التي هي نتاج لوضعيتها السفلى في المجتمع ومكانتها في لاوعي الرجل كجزء من طبقتها أو تكريس على أنها طبيعتها" 520

وعدّ الحب مسألة محرمة وممنوعة " أن يغامر رجل ويصف بصوت عال وفي حضوري عياني وضحكتي أو يداي أن ينعتني كذلك وأن أسمعته تظهر بذلك خطورة السقوط في البداية لا أسعى سوى إلى إخفائه " 521 بل تهمة يعاقب كل من يدان بها وتعمل كل هذه الآليات على إنتاج ما يسمى باقتصاد الشرف وما ينجم عنه من قوانين وضوابط وقواعد تكتب على جسد المرأة. " حتى في هذا لإطار الصارم كصفات متعدّدة لممارسة هذه الصرامة وكيفيات عديدة للإخلاص، أنّما يتعلق بما يمكن أن نسميه بتحديد المادة الأخلاقية التي هي الطريقة التي بها ينبغي على الفرد أن يشكل هذا الجزء أو ذلك من ذاته كمادة رئيسية لتصرفه الأخلاقي ويمكن أن يحال المهم في ممارسة الإخلاص والأمانة والاحترام الصارم للمحظورات والالتزامات في الأفعال نفسها التي تنجز " 522 وتعرض بعض نماذج المدونة إلى قضية الاغتصاب أثناء العشرية السوداء وما عانته الفتيات من رفض اجتماعي وأسري بالرغم من أنّهنّ ضحايا لوضعية سياسية اجتماعية جدّ حرجة من المفترض أن يحتضنهن المجتمع ويتفهم وضعهنّ إلا أنّ نهاية كل واحدة منهنّ خلصت إلى

520- المرجع نفسه ، ص201.

521- آسيا جبار ، الحب الفنتازيا ، ص118.

522- ميشال فوكو ، تاريخ الجنسية ، استعمال المتع ، ترجمة : محمد هشام ، الطبعة الثانية ، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص26.

الانتحار أو الموت أو الجنون. نتيجة رفض المجتمع لهنّ وما هو إلا نموذج للردّ الاجتماعي المباشر في أقسى صورته على كل فعل من شأنه أن يخلّ بالنظام والاخلال ببنياته ، فمن أخلّ بالنظام فقد أخلّ بالجسد الكامل للمجتمع ويكون الثمن باقتصاصه من جسده على مرأى ومباركة من المجتمع ليكون عبرة لمن يعتبر . من منطلق أن الزواج هو المؤسسة المؤطرة للعلاقات الجنسية بين الجنسين وأي علاقة خارج هذا الإطار فهي محرمة ومنبوذة بالنص القرآني فيعدّ التحريم من هذا المنظور فعل ثقافي يضيف على الجسد طابعا قدسيا فالزواج يشكل موطن تحويل الشهوة إلى فعل اجتماعي و قدسي . وبالتالي الاجهاض الناجم من فعل الاغتصاب أيضا من المحرمات بالنص الديني والاجتماعي "لقد طلبت أن تجري لها عملية إجهاض ورفض الطبيب لأنه لا يملك الصلاحيات القانون يمنعه تصوري؟ أخرستني الدهشة فيما واصلت الحديث: أيّ قانون هذا الذي يجبر المرأة على قبول ثمرة اغتصاب كرامتها وإنسانيتها في أحشائها ..لقد مزقوا أحشائها تمزيقا وأتعجب كيف عاشت كل هذه الأيام ؟ "523. وهكذا نجد الكاتبة تطرح موضوعا يعتبر من المواضيع الأكثر جدلية في المجتمع وهو قضية الاجهاض الناجم من عملية الاغتصاب والقهر النفسي الذي عانت منه المرأة الجزائرية في التسعينيات كما عانت منه أيام الاحتلال الفرنسي .والذي يعزز من قوة الرجل لأسباب تعويضية دفاعية ما يستوجب إسقاط صفة الهوان والضعف على المرأة فتلعب دور المعبر عن المأساة الناطقة بالمعاناة وتلعب أيضا دور القاصر التابع الذي يحتاج إلى وصي وتلعب دور العاجزة التي ليس لها من القدرة على السيطرة على

523- فضيلة الفاروق، تاء الخجل ، ص66.

المصير سوى الوسيلة السحرية في الدعاء والتوسل والرجاء والتمني والسب والشتم
وصب اللعات من جهة أخرى بينما المرأة المثقفة الواعية تنزع منها صفة الأنوثة تخوفا
ولتلتصق بها صفة الرجولة فتغدو امرأة مسترجلة وهي صفة مهينة للمرأة كذات فالمرأة
التي تنبغ منها صفة الأنوثة يتخوف منها المجتمع لنباغتها " فإذا اثبتت المرأة نبوغها بما
لا يدع مجالاً للشك ، اعترف المجتمع بنوغها وسحب منها شخصيتها كامرأة وضمها 'لى
صنف الرجال " 524

ومرة أخرى تعترف الكاتبة فضيلة الفاروق بالممارسات الجنسية لحظة الجماع في شكلها
الصارخ وكأنه ضرب من الاعتراف بمسمى المحظور " حتى حين يمارس الجنس معي
يفعل ذلك بعكس رغبتى تماما كان يقوم بالعملية وكأنها عملية عسكرية مستعجلة يسلمني
بعدها للأرق لأن ما يحدث لجسدي لا يختلف كثيرا عن أي كارثة طبيعية تستلزم فريقا من
النجدة للملئة ما حدث " 525 .

- " سأخبرها كيف ضاجعني من الدبر...كيف يستمني أمام الأفلام البرنوغرافية "يمسكني
من كتفي ويحاول طرحي أرضا ، سأضاجعك أيتها القحـ... سأثبت لك أن لا رب في هذا
البيت غيري " 526 .

524- مصطفى حجازي ، سيكولوجية الانسان المقهور، ص204.

525- فضيلة الفاروق ، اكتشاف الشهوة ، ص11.

526- فضيلة الفاروق المرجع نفسه، ص52.

" كان لا يهمه رفضي لإطفاء رغبته لإذ بسهولة كان يجلس أمام القنوات البرنوغرافية يمارس العادة السرية دون أن يعيرني اهتماما أيتها العاهرة الحقيمة لست بحاجة إليكم يقولها ويتوجه إلى غرفة الجلوس ، حتى حينما يمارس الجنس معي يفعل ذلك بعكس رغبتي تماما " 527

ويقول في هذا الصدد ميشال فوكو "بيد أن الاعتراف هو طقس خطاب تتصاعد فيه الذات المكتملة مع الذات الملفوظة ، وهو أيضا طقس ينتشر في علاقة سلطة ، لأنه لا يمكننا أن نعترف دون الحضور الفرضي على القل لشريك ليس ببساطة مخاطبا ولكنه السلطة التي تطلب الاعتراف وتفرضه وتقدره وتتدخل للحكم والعقاب والثواب والمساواة والمصالحة طقس تتوقف فيه الحقيقة بالعائق والمقومات التي كان عليها أن ترفعها لتصاغ وأخيرا طقس توحدت فيه، مجرد التلفظ وحده يبرره ويظهره ويكفره عن ذنوبه ويعده بالخلاص

528"

وفي الختام نخلص إلى أن كلا آسيا جبار وفضيلة الفاروق حاولتا تفكيك الأنساق الثقافية التي شكلت التصورات الاجتماعية الثقافية عبر قناة اللغة والكتابة بالجسد وكشف أهم تملات الجسد في سياقها الاجتماعي الثقافي ورمزية الجسد وفق تمثلات المجتمع تعيد إنتاجه المرأة ذاتها ليتكرر مرة أخرى وتستمر دلالاته الرمزية وتتسرخ في لاوعي المجتمع لتغدو ثقافة مهيمنة تكرر سطوتها الرمزية على المرأة .

- 527 - فضيلة الفاروق، المرجع نفسه ، ص11.
528-ميشال فوكو ، تاريخ الجنسانية ، إرادة العرفان، ترجمة : محمد هشام ، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976، ص52.

الخاتمة :

لقد أفضى هذا البحث المتواضع إلى استنتاجات ونتائج وتوصيات معرفية قد تكون بدورها إثارة لتساؤلات جديدة من شأنها أن تفتح آفاق البحث مستقبلا تتعلق بالخطاب النسوي الإبداعي الجزائري وما يكتنفه من تمثيلات لغوية ثقافية واجتماعية تعكس قيم منظومة اجتماعية بضوابطها الدينية والثقافية تعكس هوية المجتمع وهوية الذات الأنثوية المنتفضة على واقعها و الناشدة لحررتها منذ فجر التاريخ في محاولات عدّة لأسماع صوتها بيد أنّ هيمنة المعتقدات الدينية في الحضارات القديمة رسمت تصوّر اسلبيا للمرأة كرمز للخطيئة والشرّ لازمها ردحا زمنيا مكن من سيطر الرجل وإخضاعا لسيطرته ونفوذه لدرجة تشيئها كمتاع خاص به أو غنيمة حرب أو سلعة للمتاجرة والمقايضة أو جدت لخدمة الرجل .

في حين منح الاسلام حقوقا للمرأة بموجب النصّ الربّاني الذي استغل أبشع استغلال من طرف رجال الدّين وعلماء السلاطين لدحض أي محاولة نسوية من شأنها أن تهدّد السّلطة البطريركية لدى الأرستقراطية القرشية . وفي ظلّ وجود انتفاضات محتشمة من المرأة العربية المسلمة منذ فجر الاسلام ومحاولات المشاركة السياسية في الحياة العامة في الحضارة العربية الاسلامية بشكل يتكتم عليه كاتب التاريخ ومؤرخيه مثلته نساء النبيّ وحفيداته وبعض نساء الأندلس .. من شاعرات وجواري كان لهنّ نصيب في إسماع صوت المرأة والذي جاء خافتا ، مقموعا لاسيما مع عودة السّلطة البطريركية في فترة الدولة الاسلامية الأموية وبدايات سجن النساء وحجرهن ومصادرة حريتهن من السّلطة الذكورية بثتى وسائل القمع السلوكي والقولي . أدى بدوره إلى نشأة نظام الحريم مع قيام الدولة الاسلامية كبداية لظهور حياة خاصة للنساء وبدايات لحديث نسوي يسعى لأخذ الكلمة والتعبير عن الذات شعرا أو تأثيرا في قرارات حاسمة تخص الشأن العام للنظام السياسي . وبهذا تكون البدايات الأولى لأخذ الكلمة لدى المرأة في إسماع صوتها قد مرت بالقول الشفاهي بداية ثمّ مرورا بالشعر الملحون والأراجيز والشعر نزوعا نحو الكتابة . ومع نشأة الحركة النسوية العالمية وتظروها في الدفاع عن قضايا المرأة لعبت دورا بارزا في تحريك النسوية العربية والتأثير فيها والتي نشأت بمطالب رجالية لتعليم المرأة والفتاة

فتبنى الرجل التحدّث باسمها لتحريرها من الجهل والحريم والامية حينما رأى نهضة أمته ترتبط بشروط تعليمها مثلتها مطالب المثقف العربي عموما .(يبقى صوت الرجل ينوب عنها) مساهمة في نهضة عربية مع بداية القرن العشرين لتنتهي إلى مطالب نسوية تخوضها المرأة وتتبناها قضية ترفع عنها.

فالبدايات الأولى للكتابات النسوية الإبداعية خاضتها مثقفات عربيات في صالونات أدبية بدأت تدريجيا في فرض الذات الأنثوية على الساحة الأدبية التي كانت حكرا على الرجل . وأغلب الإبداعات الأدبية خاضت في الحقوق وتحرير المرأة ونقل معاناتها والتعبير عن ذاتها مع تقديم تصوّر للمرأة ممثلا في نماذج يغلب عليها السيطرة والخضوع وهو حال المرأة العربية والجزائرية على السواء .

وجاءت كتابات آسيا جبار تنقل صورة عن المجتمع الجزائري في صراعه مع الآخر الكولونيالي وفي الآن نفسه صراعا خاضته المرأة مع الرجل بحثا عن الهوية الذاتية للمرأة مصورة معانات النساء في المجتمع الأبوي المهيمن . كما نقلت فضيلة الفاروق صورا متعدّدة للمرأة الجزائرية الخاضعة والمرأة المتمردة في محاولة منها انتزاع الحقوق وحق إسماع الكلمة في وسط ذكوري أرعن لايعترف بالآخر بقدر اعترافه بالأنا المتسلطة وأحادية الفكر

لتغدو الثقافة الاجتماعية وليدة تنشئة اجتماعية متولدة تنقلها في الغالب الأعم المرأة باعتبارها أداة إعادة إنتاج القيم الثقافية الاجتماعية من خلال طقوس دينية اجتماعية تراثية

تحتفي بالاحتفالات المتنوعة لكل ما له علاقة بالذكر بينما لا تحتفي بتلك الطقوس إذا تعلق الأمر بالأنثى. فالمجتمع يعمل على ترسيخ التمييز والتحيّز الجنسي من خلال تقسيم الأدوار بين الجنسين داخل المجتمع الواحد. ومع طغيان صورة الأبوة في المجتمع الجزائري من خلال نماذج صور المرأة وتمثالاتها وحصر وظيفتها في العامل البيولوجي دون إدراك أنوثتها وعقلها لتبقى الأنوثة مفهوما جسديا ماديا لا عقليا روحيا.

وكما جاء الخطاب النسوي يحتفي بالجسد ورمزية العذرية وارتباطها بالشرف والنقاء والطهر يحمل المرأة مسؤولية الاستمرارية أو القمع. والتي ارتبط بشكل وثيق بالخصي النفسي الذي تعرض له الرجل جراء الاحتلال الأجنبي لأرضه التي راح يستكشفها المحتل الإمبريالي ويغتصبها انتقاما للرجل ودحضا لمقاومته للآخر ومحاولات أخضاعه وإذلاله لسطوته وسيطرته انجر عنها اغتصاب شرف النساء لأنجاب ذرية غير شرعية تلوث عرضه وبالتالي كانت هذه النظرة للخصي البسيكولوجي والاغتصاب تستمر على جسد المرأة بالإخضاع والسلطة البطرياركية التي ترى تهديدا في وجوده وبقائها يدفعها الخوف دوما إلى حماية المرأة وممارسة السطوة الأبوية باعتبارها قاصرة غير مسؤولة عن نفسها وغير قادرة على حماية جسدها ما يستدعي حمايتها ومراقبتها مدى الحياة وهي النظرة التي تستمر بعد الاستقلال في الأنظمة العربية السياسية تجاه شعوبها .

إنّ اللغة وعاء لتمثالات ثقافية واجتماعية تحملها الكتابة بثقل نقل الإرث الثقافي الراسخ في المجتمع لتضحى اللغة نسقا يفكك الفحولة ويعيد تشكيلها وفق رؤية أنثوية تقف الند للند

جلادها . وتتخذ المرأة من الكتابة بالجسد استراتيجية للتعبير عن كينونتها وذاتها وإثبات حضورها في مجتمع ظلّ يرفض زحرة مكانة المرأة من وظيفتها البيولوجية الانجابية إلى وظيفة التفكير والتعبير والمشاركة الفاعلة . ويرفض الاعتراف بخصوصياتها ومواهبها المناهضة لسلطته والمتمردة لناموسه .

إنّ التنوع اللغوي داخل المتن متعدّد ومتنوع يتراوح بين ازدواجية لغوية وثنائية لغوية ، جسدت الفرنسية والعربية والأمازيغية والدارجة كينونة هوياتية للخطاب الابداعي النسوي الجزائري تعكس ثقافة المجتمع ولغته المتعددة المتنوعة . وتؤسس بذلك الكتابة النسوية البدايات الأولى لمعاناة المرأة وتربطها بالأنوثة والصراع القائم حول الجسد وتموجاته لتطرح إشكالية التعبير اللغوي والتحيز الجنسي للغة الذي أرقّ المرأة العربية الكاتبة لتأسيس للنسوية وفق ثنائية (أنوثة / لغة) ليغدو الخطاب النسوي صارخا بين الآنا والآخر .

ونأمل أنّنا قد قدمنا من خلال هذه الدراسة البسيطة النزر القليل للقاريء لعله يجد فيها ما يجيب عن تساؤلاته ويشبع فضوله المعرفي ، وتكون تمهيدا لتناول تحليل الخطاب النسائي الإبداعي هادفين إلى خدمة البحث العلمي في مجال الدراسات اللغوية الاجتماعية ومع ذلك يبقى مجالاً يستدعي التصحيح والنقد فالكمال صفة ربانية لا تؤخذ على هذه الدراسة لأنها لسيت سوى محاولة تبحث عن يشدّ أزرها نحو التعديل والتصحيح والتّطوير .

قائمة المصادر والمراجع :

- إبراهيم عبد المجيد وآخرون ، فنّ التحولات في الرواية العربية ، ج2، ط1، المؤسسة العهرية للدراسات والنشر ، دار الفنون ، الأردن، 2003
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاوّر الجمهورية) ترجمة : مجيد لعبيدي ، فاطمة الكاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1998
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ، ج6، طبعة اتحاد الكتاب العرب، 2002،
- أبو النجا ، عاطفة الاختلاف (قراءة في الكتابات النسوية) ، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 1998
- إيفون تورين، المجاهبات الثقافية في الجزائر المستعمرة ، المدراس والممارسات الطبية ، 1830-1880، ترجمة :محمد عبد الكريم أوزغلة ، درا القصبية ، الجزائر ، 2007
- آجرون شارل روبيير ، المسلمون الجزائريون وفرنسا 1971-1919، ج2، ترجمة : مسعود بلعربي، دار الرائد للكتاب، الجزائر ، 2007
- أبو مطر وآخرون ، أفق التحولات في الرواية العربية ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر دار الفنون ، الأردن ، 2003
- إدريس عبد النور، النقد الأدبي النسائي والنوع الاجتماعي (الجندر)، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، ط1، سلسلة دفاتر الاختلاف، المغرب، 2011،
- أفاية ، محمد نور الدين ، الهوية والاختلاف في المرأة والكتابة والهامش، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، المغرب، 1988،
- الأبشيهي شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح ، المستظرف من كلّ فنّ مستظرف، تحقيق : محمد خير طعمه الحلبي، ط5، دار المعرفة ، بيروت، لبنان ، 2008
- الأعرج واسيني ، اتجاهات الرواية في الجزائر ، المكتبة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1986
- الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 1999
- الجابري محمد عابد ، مسألة الهوي، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة الثقافة القومية ، العدد 27، قضايا الفكر العربي، بيروت ، لبنان ، 1995،
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر ، رسائي الجاحظ ، ج2، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون ، كتاب القيان ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، مصر ، 1984

- الحميداني حميد ، كتابة المرأة من المنولوج إلى الحوار ، ط1، الدار العالمية للكتاب، لبنان ، 1993
- الركيبي عبد الله ، الشعر الديني الجزائري الحديث (الشعر الديني الصوفي) الجزء الأول ، دار الكتاب العربي، الجزائر ، 2009
- الركيبي عبد الله، تطوّر النثر الجزائري، المكتبة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1993،
- السعداوي نوال وآخرون ، التربية الجنسية في المدارس ، الدار التونسية للنشر ، تونس، 1979،
- ، الأنثى هي الأصل ، مؤسسة الهنداوي، مصر ، 2017، PDF
- السنوسي نادية ، الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين ضد قابلية المرأة للتفكير ، الفلسفة والنسوية ، ط1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،
- السواح فراس، لغز عشتار، الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة ، ط1 ، ، دار علاء الدين ، دمشق ، سوريا ، 2002
- الشرافي تيم منى ،الجسد في مرايا الذاكرة ، الفن في ثلاثية أحلام مستغانمي، ط1، منشورات صفاف ، الرباط ، 2015،
- الطبري أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق: عصام فارس الحريستاني و بشار عواد معروف، المجلد الثاني (سورة البقرة والنساء)، ط1، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، 1994
- الظاهر رضا ، غرفة فرجينيا وولف ، دراسة في كتابات النساء ، ط1، دار المدى للثقافة والنشر ، سوريا ، 2007
- العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحخيقة ، بيروت ، لبنان ، 1997
- العهد الجديد ، "الكتاب المقدس" ، رسالة بولس (الرسول الأوّل إلى أهل كورنثه)، مكتبة الحياة الزرقاء، سوريا، 1982
- الغدامي عبد الله ، المرأة واللغة ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت ، لبنان ، 1996
- ، ثقافة الوهم ، "مقاربات حول المرأة والجسد" ، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ، المغرب، 1998
- الفراهيدي الخليل أبو عبد الرحمن ، ، كتاب العين ، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السمرائي، ج8، (د،ط) (د، ت) مادة مثل ، دار مكتبة الهلال ، مصر ن1981،
- القرطبي ، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن المبين كما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد اله بن عبد المحسن التركي ، ج7، مؤسسة الرسالة ، الأردن ، 1998،
- الكتاب المقدس، سفر التكوين ، PDF
- فضيلة الفاروق ، تاء الخجل ،

- فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1997.
- ، اكتشاف الشهوة، رياض الرئيس، لبنان، 2005.
- أقاليم الخوف، رياض الرئيس، بيروت، لبنان، 2010.
- ، لحظة لاختلاس الحب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1999.
- ، تاء الخجل، مؤسسة رياض الرئيس، بيروت، لبنان، 2003.
- فوكو ميشال، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976.
- ، تاريخ الجنسانية، استعمال المتع، ط2، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004
- الكتاني محمد، مطارحات منهجية حول الأدب والنقد، دون طبعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، 2009
- المدغري نعيمة هدى، النقد النسوي (حوار المساواة في الفكر والأدب)، ط1، منشورات فكر دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب، 2009
- ميلز سارة، النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية، ترجمة: هالة كمال، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة، الأردن، 2015.
- المرزوقي محمد، الأدب الشعبي، ط5، الدار التونسية، تونس، 1967
- المرنيسي فاطمة، الحريم السياسي، النبي والنساء، ترجمة: الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1998
- ، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998
- ، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005
- ، نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006
- ، هل أنتم محصنون ضدّ الحريم؟، ترجمة: نهلة بيضون، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000
- المقري التلمساني أحمد بن محمد، نفح الطيب، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، مكتبة البحوث في دار الفكر، لبنان، 1998
- المنتظر محمد، الشعر النسوي في الأندلس، تقديم عبد الله كنون، دار الحياة، بيروت، لبنان، 1978

- الوزان عبده، الهوية والانتماء أمين معلوف العابر للتخوم، كتاب دبي للثقافة ، دبي، 2012
- باتروفسكي فرنسيس وكيه كولمار ويندي، النظرية النسوية ، ترجمة : عماد إبراهيم ، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، 2010
- بركات هدى ، باحثات ، الكتاب الأول 1995-1996، كتاب يصدر عن تجمع الباحثات اللبانيات ، بيروت ، لبنان ، 1996
- برهومة عيسى، اللغة والجنس ، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة ، ط1، الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن، 2002
- بشر كمال ، خاطرات مؤتلفات في اللغة والثقافة ، دار غريب للطباعة والنشر ، مصر ، 1995
- بلحسن عمار ، المشروعية والتوترات الثقافية : حول الدولة والثقافة في الجزائر ، القصة ، الجزائر ، 1996 ،
- بنت الشاطيء، الشاعرة العربية المعاصرة ، دار المعارف، القاهرة ، مصر ، 1965
- بنمسعود رشيدة ، المرأة والكتابة ، سؤال الخصوصية وبلاغة الاختلاف، ط1، أفريقيا الشرق ، المغرب، 1994
- بوحدية عبد الوهاب، الاسلام والجنس، ترجمة : هالة العوري ، ط2، دار رياض الريس، لبنان ، 2001
- بلحسن عمار ، المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر ، القصة ، الجزائر ، 1996 .
- بورديو ببير ، العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي) ترجمة : نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، 1994
- ، الهيمنة الذكورية ، ترجمة : سلمان القعفراني ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، 2005
- بولفاعة خليفة ، الهوية والمرأة في أدب آسيا جبار ، تفكيك النسق وكسر المحذور ، مجلة الأثير ، العدد2، ديسمبر ، 2014
- تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1978
- تورين إيفون ،المجابهاات الثقافية في الجزائر المستعمرة ، التعليم والممارسات الطبية 1830-1880، ترجمة :محمد عبد الكريم أوزغلة ، دار القصة ، الجزائر ، 2007
- جبار آسيا ، بوابة الذكريات ، ترجمة : محمد يحياتن ، ميديا ، الجزائر 2007، PDF
- ، نساء الجزائر في شفتهن ترجمة جماعية : عبد القادر بوزيدة ، الحبر للنشر،الجزائر ، 2017 .
- ،الحب الفنتازيا ، بدون مترجم ، منشورات ENAG، الجزائر ، 2019 .

- جغول عبد القادر ، المرأة الجزائرية ، ترجمة : سليم قاسطون ، ط1، دار الحداثة ، الجزائر ، 1983
- جلييلة الطريطر ، كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية ، مجلة الحياة الثقافية التونسية ، العدد 98 ، وزارة الشؤون الثقافية ، تونس ، 2009
- حجازي مصطفى ، التخلف الاجتماعي ، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور ، ط9، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 2005
- حاجم الربيعي أحمد ، صورة الرجل في شعر المرأة الأندلسية ، دار غيداء ، عمان ، 2014
- حسن عفيف فاطمة ، الشعر النسوي العربي المعاصر ، (نازك الملائكة ، سعاد الصباح ، نبيلة الخطيب) نماذج ، ط1، عالم الكتب الحديث ، أربد ، الأردن ، 2011
- حيمر عبد السلام ، سوسيولوجيا الثقافة والمتقنين من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ، ومن منطق العقل إلى منطق الجسد ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، 2005 ،
- خيارى هبة ، الخطاب اللساني ، ط1، الوسام العربي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2011
- داريوش شايغان ، أوهام الهوية ، ترجمة : مجمد علي مقلد ، ط1، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 1993
- دودين رفقة محمد ، النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر ، اللغة والسياق الثقافي في الرواية النسوية العربية ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2011
- دوجلاس رونسون ، الترجمة والإمبراطورية (نظرية الترجمة ما بعد الكولونيالية) ط، ترجمة : نائر ديب ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 2015.
- دوغان أحمد ، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، 1982،
- دي جراند روبيرت ، النص والإجراء ، ترجمة : تمام حسن ، ط1، عالم الكتب ، مصر ، 1998
- ديلمي فاطمة ، لعبة البوقالة ، الطقس والشعر والمرأة ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ ، العدد7، الجزائر ، 2009
- ربوح بشير ، سؤال عن الهوية في التأسيس والنقد والمستقبل ، منشورات ضفاف ، لبنان ، 2016
- زبيري العربي ، المتقنون الجزائريون والثورة ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، الجزائر ، 1986

- زغب أحمد ، دور الشعر الشفوي في النضال الوطني وثورة التحرير بمنطقة سوف، مجلة البحوث والدراسات ، العدد1، أبريل 2004
- زكريا فؤاد ، دراسة لجمهورية أفلاطون ، الكتاب العربي القاهرة ، 1967
- زنير جميلة ، أنطولوجيا القصة في الجزائر ، سحب الطباعة الشعبية للجيش ، الجزائر ، 2007
- سارة ميلز ، النظرية النسوية ما بعد الكولونالية ، ترجمة : هالة كمال ، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة ، مصر ، 2015
- ساري محمد ، مختاري رشيد ، كتابات جزائرية نسوية ، شظايا أصوات ، المهرجان الدولي السادس للأدب وكتاب الشباب ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2013
- شبل مالك ، الجنس والحريم ، روح السراري ، السلوكات الجنسية المهيمنة في المغرب الكبير ، ترجمة : عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010
- شلنج كريس، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة : منى البحر نجيب الحصادي، ط2، دار العين للنشر ، مصر ، 2009
- شومان نعيمة ، المرأة في العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان ، دار الفارابي، بيروت ، لبنان ، 2011
- صبار خديجة ، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة ، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999،
- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج1، بدون طبعة ، دار الكتاب اللبناني ، لبنان ، 2016
- صيداوي رفيق ، الكتابة و خطاب الذات (حوار مع روائيات عربيات) ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان ، 2005
- طالعي رفيعة ، الحب والجسد والحرية في النص الروائي النسوي في الخليج ، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2005،
- فوكو ميشال ، تاريخ الجنسانية ، إرادة العرفان ، ترجمة : محمد هشام ، إفريقيا الشرق، المغرب، 1976
- ، تاريخ الجنسانية ، استعمال المنع ، ط2، ترجمة : محمد هشام ، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004
- قنان رابح ، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار 1830-1944، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، وزارة المجاهدين 2007
- قصي حسين ، السوسيولوجيا والأدب ، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات العربية والتوزيع ، لبنان ، 1993
- كافي جا لويس، علم الاجتماع اللغوي ، ترجمة : محمد يحياتن ، دار القصبية ، الجزائر ، 2006
- كحالة عمر رضا ، المرأة في لبقيدم والحديث، ط1، مؤسسة الرسالة ، لبنان ، 1979
- كرام زهور ، السرد النسائي العربي، مقاربة في المفهوم والخطاب ، دار نشر المدارس، الدرا البيضاء، المغرب، 2004

- كريكيف مريم ، الحضور النسوي في الشعر الشعبي بمنطقة الدلفة ، دراسة أنثربولوجية دينية ، مجلة ، الأأنثربولوجية الأديان ، المجلد 16، العدد2(2020/6/15) الجزائر
- لوبروتون دافيد، أنثربولوجيا الجسد والحداثة ، ترجمة :محمد عرب صاصيلا، ط2،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، 1997
- ماكدونيل ديان ، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة : عز الدين إسماعيل ، ط1، المكتبة الأكاديمية ، مصر ، 2001
- مرتاض عبد الجليل، مقاربات أولية في علم اللهجات ، ط2، درا الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2002،
- معمرى أحلام ، إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة ، مجلة مقاليد ، العدد2، منشورات جامعة ورقلة ، الجزائر ، 2011
- مناصرة حسين ، النسوية في الثقافة والإبداع ، عالم الكتب الحديث، أربد ، الأردن ، 2008
- ورنوك ميري ، الذاكرة في الفلسفة والأدب،ترجمة: فلاح رحيم،ط1،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، 2007
- وظفة علي ، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي ، العدد 82، مصر ، 1995
- ونيسي زهور، على الشاطيء الآخر ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1988
- يحياوي راوية ، من قضايا الأدب الجزائري المعاصر ، قراءات في مختلف الخطابات ، ط1، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2018،
- يلس شاوش مراد ، الحوفي، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1، بن عكنون ، الجزائر ، 1986

قائمة المصادر والمراجع باللّغة الأجنبيّة :

Basil Bernstein, langage et classe sociale, Minuit, Paris, 1971
, Langue et classe sociales, Minuit , Paris, 1975.

Yaguello Mariana , Les Mots et les femmes , Essais d'approche sociolinguistique de la condition féminine , Edition Capetite Bibliothèque Payot
, paris,1982

Jodelet, psychologie de Moscovici , collection PUF? Paris, 1989

Penot A bd Allah , L'en tourage Féminin du Prophète , Edition Entrelas, Paris, 2010

Doute Edmond, Magie et religion dans l'Afrique du nord , Jourdan , Alger, 1909

Dejeux Jean, La culture Algériennes dans les textes , Publisud, Paris,1995

Djeghloul Abdelkader,De Hamdane Khouja à Kateb Yacine , Essais algériens d'histoires sociale et culturelles , édition Dar El Gharb, Liban ,1999

Abadir Sonia Ramzi, La femme Arabe Au Maghreb et au Machrek , entre luttes passées et promesses d'avenir, 2ème éd,ENAG Edition, Alger,2017

Gadant Monique, Nationalisme Algérien et les femmes , Edition L'Hrmattan, Paris, 1995

- Bey Maissa, La France en Algérie , in أخبار ثقافية , <http://dz.bafrance.org>, le 7/7/2017

- Boutenfouchet Mostafa, La famille Algérienne , évolution et caractérisation récente, 2ème édition, Société Nationale et de Diffusion,Alger,1982

Ricoeur Paul, Soi meme comme autre , édition du Seuil, Paris, 1999

Fanon Frantz, Sociologie d'une Révolution (L'an v de la révolution algérienne°) , Edition Maspéro, Paris, 1972

Taleb Ibrahimy Khaoula, L'arabisation , lieu de conflits multiples et question identitaire , ouvrage collectif, édition , Casbah, Alger, 1997

.....Les Algériens et leurs langues , Les editions ELHIKMA,2ème édition ,Alger,1997

.....Les Algériens et la guerre de libération nationale , L'émergence des femmes dans l'espace public et politique au cours de la gerre et l'après -guerre 1954-2004 la fin de l'amnésie , Tome 1,sous la direction de Mohamed Harbi et Benjamin Stora, Chibab Edition ,Alger,2004.

dejeux Jean, La culture Algériennes dans les textes , Publisud, Paris,1995

Busino Giovanni , Elites et Elitalisme , Presses universitaire de France, Paris,1992

M ackey , F,William , Bilinguisme et contact des langues , Edition klinckseick, Paris, 1976

Blanc N et autres, Le concept de représentation en psychologie , in Press, Paris, 2006

Fisher G N, Les consepts fondamentaux de la psychologie sociale , 3ème édition , Paris, 2005

-Baylon Christian, Sosiolinguistique, société et siscours,Armands Nathan,Paris,2002

-Edward Said,L'Orientalisme, L'orient crée par L'occident,Seuil, Paris,1980.

- Lucas Philippe et Vatin Jean Claude ,L'Algérie des anthropologues,Maspéro,Paris,1975

-Le cercle des Amis d'Assia Djebar,Lire Assia Djebar ,Editions SEDIA ,Alger, 2012.

فهرس الموضوعات:

| | |
|-----|--|
| 7 | المقدمة : |
| 20 | التمهيد: |
| 23 | الفصل الأول : أطوار ومراحل أخذ المرأة للكلمة من الشفاهي إلى الكتابة |
| 23 | مدخل : صورة المرأة في الحضارات القديمة . |
| 36 | المبحث الأول : موقع المرأة في الموروث الديني والثقافي الاجتماعي |
| 36 | المطلب الأول : مكانة المرأة العربية قبل وبعد الإسلام . |
| | المطلب الثاني : الارهاصات الأولى للشعر الشفاهي لدى المرأة الجزائرية في الموروث الشعبي النسوي . |
| 56 | |
| 57 | 1- الشعر النسوي الملحون : |
| 63 | 2- البوقالة والحوفي الصوت النسوي الخفي : |
| 71 | المبحث الثاني: ظهور الحركة النسوية وبوادر أخذ الكلمة كتابيا . |
| 72 | المطلب الأول : دور الحركة النسوية العربية في التأسيس لخطاب نسوي. |
| 78 | المطلب الثاني : عوامل ظهور الحركة النسوية الجزائرية ودورها في النهوض بوعي المرأة . |
| 100 | المبحث الثالث : المرأة وإشكالية الكتابة . |
| 101 | المطلب الأول : إشكالية التصنيف الجنسي |
| 115 | المطلب الثاني : خصائص الخطاب المنتج من المرأة |
| 118 | المبحث الرابع :موقع المرأة في اللغة واستراتيجية الكتابة النسوية |
| 121 | المطلب الأول : المرأة والكتابة بالجسد |
| 126 | المطلب الثاني : الجسد ذاكرة الأدب والوطن . |
| 130 | المطلب الثالث: المرأة الجزائرية في الخطاب الإبداعي النسوي . |
| 156 | الفصل الثاني : الكتابة النسوية و تمثلات الوعي بالهوية اللغوية والثقافية (الأنا / الآخر) |
| 156 | المبحث الأول : مفهوم التّمثلات لغة واصطلاحا. |
| 156 | المطلب الأول : مفهوم التّمثلات لغة . |
| 159 | المطلب الثاني : مفهوم التّمثلات في المعنى الاصطلاحي |
| 166 | المطلب الأول : الهوية اللغوية |

| | |
|--|-----|
| المطلب الأول: ثنائية الأنا والآخر لدى آسيا جبار | 175 |
| المبحث الثالث : الهوية الثقافية في الفترة ما بعد الكولونالية | 236 |
| المطلب الأول : ثنائية المركز والهامش في مجابهة السلطة الأبوية (الأنا والآخر) . | 240 |
| 1- تجليات صورة البطرياركية في رواية "مزاج مراهقة" لفضيلة الفاروق. | 242 |
| 1-1 تمثلات صورة الأب : - | 243 |
| 1-2 تمثلات صورة الحبيب : - | 259 |
| المطلب الثاني : صراع الأنا (الأنا /الآخر) في مقابل مقوم السياسة والدين . | 282 |
| المبحث الرابع : التمثلات اللغوية- | 299 |
| المطلب الأول : رمزية الهوية اللغوية | 305 |
| 1- التداخلات اللغوية على المستوى التركيبي . | 305 |
| 1-1 العربية /الفرنسية /الدارجة | 305 |
| المبحث الثاني : رمزية تمثلات الجسد الأنثوي والفحولة. | 327 |
| المطلب الأول : المرأة المستضعفة ، المستعبدة ، الخاضعة للسلطة البطرياركية : | 328 |
| المطلب الثاني : المرأة المتمردة: | 362 |
| المطلب الثالث : صورة المرأة الكاتبة والمثقفة : | 372 |
| المبحث الثالث : صورة الجسد المؤنث- | 378 |
| المطلب الأول : صورة المسكوت عنه (الجنس ، الحب ، الاغتصاب) | 385 |
| الخاتمة : | 410 |
| قائمة المصادر والمراجع : | 416 |
| فهرس الموضوعات : | 425 |
| فهرس الجداول :- | 427 |
| 2-تقديم المدونة الثانية :مجموعة أعمال الكاتبة فضيلة الفاروق | 430 |

فهرس الجداول :

- 1-جدول رقم (1): توارء الحضور والغباب للرجل في رواية بوابة الذكربات لآسيا جبار ص189.
- 2-جدول رقم (2): تبيان توارء الحضور والغباب لصورة الرجل . ص228.
- 3- جدول رقم (3): تبيان انتشار اللغات المستعملة . ص272.

الملاحق :

1- بعيدا عن المدينة « Loin de Médine »

نشر سنة 1991 بباريس ، عن دار Albin michel ، تصوّر فيها الكاتبة جانبا مهما من حياة النساء في المدينة المنورة تحت إمارة الدولة المحمدية بكلّ قيمها الانسانية من مساواة وعدل تعكس معها صورة التحوّل الذي شهدته المدينة بعد وفاة الرسول صلى الله وسلم وبداية الإطباق على النساء والتقليص من حريتهنّ وحقوقهنّ ، انتفاضات محتشمة لانتزاع الحق الشرعي في الميراث والحرية والزواج والتعبير عن الرأي والشأن السياسي .. مثلته نساء الرسول وبناته وصحابيات العصر .

« Nulle part dans la maison de mon père » نشرت سنة 2007 وترجمها الأستاذ محمد يحياتن عن دار ميديا تسرد فيها جزءا مهما من سيرتها الذاتية بدأ من طفولتها لمراهقتها إلى شبابها ودخولها الجامعة ، وتأثيرو والدها في كل مراحل حياتها بكلّ التناقضات التي يعيشها الرجل الجزائري داخل بيته وخارجه كاشفة عن تحوّل المجتمع العاصمي تدريجيا من خلال أسرتها التي انتقلت من شرشال إلى العاصمة . تسرد فيها تقاليد القرية والمدينة والحياة النسوية داخل البيت والحمام وطقوس الأعراس والأعياد الأوروبية والإسلامية والحب والعواطف المكبوثة وبعض من مغامرات المراهقة العاطفية كما تعكس الرواية جانبا مهما من الحياة بين طرفين متناقضين حضاريا وثقافيا واجتماعيا يسعى الآخر لبسط هيمنته الثقافية والحضارية على المجتمع الجزائري تعكسها الأماكن

والشخصيات والمواقف ونشوة التحرر واكتشاف عوالم الحضارة الجديدة عن طريق الثقافة واللغة وعن طريق الاحتكاك برفيقات الدراسة الأوروبية... ورواية

"3 نساء الجزائر في شقتهن" Les Femmes d'Alger leur appartement

دانس نشرت سنة 1980 بباريس وترجم سنة 2017 ترجمة جماعية بإشراف الأستاذ عبد القادر بوزيدة بالتعاون مع المركز الوطني للكتاب (الجزائري) والمركز الوطني للكتاب الفرنسي، صادر عن دار منشورات الخبر بالجزائر، استوحى فكرتها من اللوحة الشهيرة لأوجين دولاكروا تتقاطع معها كي تسرد التفاصيل التي نراها فيها وتبتكر حكايات لنسوة الجزائر العاصمة كي توسع من زاوية النظر إلى تلك اللوحة، كما يجدر التويه أن الرواية ترجمت للغات عدة منها الإيطالية والإسبانية والسلوفينية.

مجموعة قصصية تستنطق فيها النساء منذ صوت الكاهنة إلى مسعودة وليلى وحدة وفاطمة وعربية والطاوس وجماليات... معبرات عن صوتهن المكبوح من خلال علاقتهن بالرجل وبالمجتمع حيث تصوّر فيها الكاتبة قصص نسوة ومعانتهن في المجتمع بكل تمثالاته الحب، الزواج، الموت، النضال، الهجر، العشق، الحرية، المحذور... كما تصوّر فيها جزءا مهما من نضال المرأة في الثورة ونضالها في انتزاع حريتها باحتشام أو محاولات أخذ الكلمة وثمان جراتها...

4- الحب، الفنتازيا : صدرت سنة 1995 عن منشورات ألبان ميشال Albin Michel

بنسختها الأصلية الفرنسية وترجم للعربية لمترجم مجهول عن منشورات ENAG

2019 الجزائر ، تصوّر في روايتها أحداث تاريخيو مهمة بطريقة فنية شيقة توثق منذ سقوط مدينة الجزائر على يد بالقوات الفرنسية الاستعمارية 1830 وعلى غرار العشرين سنة التي تلت الاحتلال ، تسرد وقائع تاريخية ومعها قصص لنساء جزائريات ارتبطن بالحادث ، كما تدمع بين التاريخ و مراحل من طفولتها تعكس من خلالها صور لنماذج نسوية في صراعهن مع الرّجل / الآخر ، وفي محاولة من الروائية نقل تلك الأصوات النسوية الخافتة لتحررها من سجنها أو بالأحرى أسرها الذي امتد عبر قرون وسنوات ...فشريفة وبدرة ومريم وفاطمةوجدتها ووالدتها وبنات قربتها كلهنّ يثرثرن في صمت لا يكاد يسمعها غير صدهن في فضاء نسوي ضيق ومحدود ...

2-تقديم المدونة الثانية :مجموعة أعمال الكاتبة فضيلة الفاروق

1-"مزاج مراهقة " (سيرة ذاتية) صدرت سنة 1997 بلبنان عن منشورات الفارابي ، تروي سيرة ذاتية للبطلة (لويزة والي) الشابة التي فرض عليها الحجاب مقابل متابعة الدراسة الجامعية ، وفرض عليها الطب قسرا ومنعت من الخيارات الجامعية بعد حصولها على البكالوريا ، لتتحوّل إلى قسم الأدب العربي وتشرع في التحرير الصحفي والكتابة بعد تركها الحجاب والطبّ ، وتتعرّف على أستاذها فقتع في حبه وحبّ ابنه ، تروي الساردة معاناتها مع العائلة في غياب والدها المغترب بفرنسا والذي أثر خيانة والدتها ، التي بقت وفية له ولأهله وأولاده ، ترضى بعيشة أقلّ ما يقال أنّها معيشة ذلّ وهوان وسط تحكّم أهل الزوج في مصيرها ومصير أولادها .وتنقل البطلة صورة عن الحياة الجامعية بكل ملابساتها

في فترة اتسمت بالاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع مطلع التسعينيات وموثقة لمرحلة التعدّد الديمقراطي والتخلي عن الأحادية المركزية الحزبية نزوعاً نحو التعدّد وما ولدته تلك الأحداث التاريخية من عنف وزعزعة للكثير من القيم والمفاهيم مسّت الأسرة الجزائرية . راصدة من خلال أحداث الرواية تحوّل المجتمع الجزائري في دينامية توثق لميلاد عشريّة سوداء اتسمت بالعنف والدّم والتهميش ، وصعود موجات الاسلام السياسي .

2- اكتشاف الشهوة: رواية صدرت عن دار رياض الريس للكتب والنشر ، بيروت لبنان سنة 2005.

باني هي بطلّة الرواية تتزوج من رجل لا تحبه تسافر معه إلى باريس تسرد بؤسها وحزنها تحت سقف زوجي لا تشعر معه بأي عاطفة بل كل ما يجمعهما هو الجنس ، فتخونه مع (إيس) ، تروي بعض التفاصيل عن باريس وحياتها الممتعة مع عشيقها ، ثم تقرر الطلاق والعودة إلى قسنطينة لتكتشف أنها على فراش المرض النفسي ، وأنّ كلّ ما عاشته من أحداث في باريس لم يكن حقيقياً ، ففي الواقع أنها تزوجت (مهدي) وأحبهته واختطفته الموت أفقدتها صدمة الفراق جزء من ذاكرتها ، وأدركت فيما بعد أنها عاشت قصة حب مع (توفيق) وحينما قررت الخروج من المستشفى ، تكتشف أنها أستاذة وروائية معروفة ، ثمّ تخرج من المستشفى رفقة توفيق في سيارته ولم تعرف هل هذا الخروج حقيقي أم عايشته في مخيلتها فقط.

3-أقاليم الخوف : تعدّ آخر أعمال الكاتبة ، صدرت عن دار رياض الريس للكتب والنشر بلبنان سنة 2010 . وتدور أحداث الرواية في لبنان لشخصيات لبنانية متعددة الطوائف ، وتعدّ الرواية أوّل تجربة لفضيلة في سرد أحداث خارج عن الجزائر والهوية الجزائرية فالرواية في حدّ ذاتها تجربة فريدة ومتميزة فشخصية البطلة (لبنانية مسيحية) وهي امرأة عربية لبنانية ناشطة في حقوق الإنسان اسمها مرغريت نصر قادمة من أمريكا للاستقرار بلبنان وهنا تستكشف عقب الشرق بعاداته وعقليته ودياناته و تخبطاته السياسية ونفاقه ، تحاول الكاتبة أن تسرد لنا حكاية البطلة من عدم تأقلمها مع أهل زوجها المسلمة السنية ، خيانتها لزوجها مع صديق قديم ، ثم وقوعها في يد شبكة ارهابية في العراق ، تتاجر بالنساء لتكشف في النهاية أنّ البطلة لم تكن إلاّ عميلة لمنظمة أمريكية لها مهام في الشرق الأوسط في تعقيم النساء العربيات وقمع أي بوادر للنهضة في المنطقة وفي اعترافاتها يتضح أنّها هي صاحبة المنظمة و جندت في منظمة النسور السوداء ، بعد انفجار شرم الشيخ ، وأرسلت إلى الشرق الأوسط تحت غطاء منظمة نسائية تدعم المشاريع الإنمائية كانت مهمتها أن تقمع أي بوادر للنهضة في المنطقة ، وكانت عنصرا فعالا في مشروع أطلق عليه " حقول البذور الذكية " الذي نجح معنا بشكل مدهش في بيروت ، وأرادت أن تعرف لماذا فشل في بغداد...فكانت البطلة هي الرئيسة المباشرة ولم تكن مرؤوسة من أحد ففتحول البطلة من ضحية إرهاب ديني إلى رئيسة منظمة إرهابية عالمية .

وتعدّ آخر إنتاج للكاتبة ، صدرت طبعتها الأولى سنة 2010 عن مؤسسة رياض الرئيس للكتب والنشر

4- تاء الخجل: رواية ، صادرة عن مؤسسة رياض الرئيس بيروت لبنان سنة 2003 ترجمت إلى الاسبانية والفرنسية وبعض المقاطع منها إلى الإيطالية .

تصوّر الرواية معاناة (خالدة) البطلة معاناة القهر الاجتماعي لكونها البنت الوحيدة التي لم تتجب والدتها غيرها فتزوج والدها ، نجحت في دراستها والتحقت بالصحافة المكتوبة تنقل أحداث المرأة الجزائرية إبان العشرية السوداء مفصلة في مأساة الاغتصاب من الجماعات المسلحة الاسلامية ، ورفض المجتمع وتكر للضحايا الاهداب الاجتماعي والجنسي ، فننقل لنا صورا عدّة لتلك الفتيات ، يمينة ضحية والد قاس حرمها من الدراسة في سن الرابعة عشر فالتحقت بالجماعات مرغمة واغتصبت مرار، تدخل المستشفى فيرفض أهلها استلامها ويتكرونها لها ، ما يضاعف من معاناتها فتموت في المستشفى ، ورزيقة فتاة مغتصبة من قبل الارهابيين ، ينتهي بها الأمر إلى الانتحار ووضع حدّ لحياتها تاركة وصية للتبرع بأعضائها للمحتاجين ، وراويّة ينتهي بها المطاف في مستشفى المجانين جراء الاغتصاب ، وفي النهاية تقرر خالدة مغادرة الوطن **5- لحظة لإختلاس الحب :** مجموعة قصصية صدرت عن دار الفارابي بيروت ، لبنان سنة 1999 . وهي مجموعة قصصية تصور معاناة المرأة باختلاف مشاربها في مواجهة القهر الاجتماعي

والسلطة الأبوية ، صور متعددة بطلتها المرأة تصب في تعرية المجتمع ونفاقه الاجتماعي

ونسف الفحل

ملخص الأطروحة بالعربية :

الكلمات المفتاحية : الكتابة، الجسد، التمثلات، البطرياركية، المرأة

عملت الثقافة الشعبية والدينية في الحضارات الأولى على الإطباق الكلي للمرأة وتكريس الصورة النمطية السلبية لها، خدمة للأعراف والقيّم السائدة. فأغلب الطروحات جاءت مبنية على أساس الثنائية الدونية والفوقية بين الذكر والأنثى .

وحاولت المرأة الجزائرية إسماع صوتها من خلال الشعر النسوي الملحون. ثم جاءت الحركة النسوية في الغرب والتي أثرت على المشرق مع قيام النهضة. فجعلت من الكتابة وسيلة للانتفاضة على واقعها فجاءت الكتابة على فترات متعاقبة. و يعتبر المجتمع ومنظومته القيمية من أكبر المعوقات وسمح انخراط المرأة في الخطاب الأدبي كذات فاعلة ومنتجة، بالتموقع وانتقلت بفعل الكتابة إلى موقع الفاعل فأستت بالكتابة لبناء وإعادة بناء للعالم الخارجي والذات والمجتمع والانسان فعملت على تفكيك نظام التصورات المتوارثة ومعه تفكيك الفحولة. وينتقل الصراع الممثل في الأنا / الآخر في مقابل السلطة الذكورية في حين جاءت صورة المرأة في التصورات النسائية تجسد رمزية الجسد المؤنث والفحولة واعتبرت العذرية في منظومة التمثلات الاجتماعية كعلامة دالة على الخصوبة الزوجية .

ملخص الأطروحة باللغة الأجنبية:

Keywords: writing, body, representations, patriarchy, women

In the early civilizations, popular and religious culture has worked towards the holistic application of women's negative stereotypes in the service of prevailing customs and values. Most of the theses were based on the basis of the inferiority and superiority between male and female.

Algerian women tried to make their voices heard through pressing feminist poetry. Then came the feminist movement in the West, which affected the bright with the renaissance. To make writing a means of uprising, writing took place at successive intervals. Society and its value system were one of the greatest obstacles. Women's involvement in literary discourse as actors and producers allowed them to sign up. By writing, they were founded by writing to build and rebuild the outside world, the self, society and man. The conflict represented in the ego/other shifts versus male authority, while the image of women in women's perceptions embodies the symbolism of a feminine and visceral body and considers virginity in the social representative system as a sign of marital fertility.