تجليات الآخر في الرواية السعودية النسوية

إعداد

بدر بن علي بن سليمان الفلاج

المشرف

الأستاذ الدكتور إبراهيم محمود خليل

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

اللغة العربية وآدابها

قسم الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون الثاني/ يناير ٢٠١٦م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة والتي بعنوان (تجليات الآخر في الرواية السعودية النسوية) استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص الأدب والنقد، في الجامعة الأردنية، عمان.

وأجيزت بتاريخ ٣ / ١ /٢٠١٦م

أعضاء لجنة المناقشة		التوقيع
الدكتور إبراهيم محمود خليل أستاذ اللسانيات	مشرفاً	.....
الدكتور شكري عزيز الماضي أستاذ النقد الحديث	عضواً	.....
الدكتور نزار قبيلات أستاذ مشارك الأدب الحديث	عضواً	.....
الدكتور ناصر يوسف جابر أستاذ مشارك الأدب الحديث الجامعة الهاشمية	عضواً	.....

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ..... التاريخ ٩/٥/٢٠١٦

الإهْدَاءُ

إلى خَوْلة ..

نِصْفي الآخَر..

وحَقهَا، الّذِي سرَقتْه هَذهِ الرّسَالَة..

لهَا العُتبَى، ومِنهَا الغُفرَان..

نِصْفكِ الثانِي .. بدر

شكر وتقدير

من حقهم علي أن أشكرهم، أولئك الأشخاص الذين كان لهم الفضل الكبير علي في إنجاز هذه الرسالة.

الأستاذ الدكتور إبراهيم محمود خليل، الذي تكرم بقبول الإشراف على رسالتي، شكراً على جهدك الذي بذلته في توجيهي وعلى الوقت الذي كنت تقضيه في نقد وتصويب الانحرافات التي لازمت هذا العمل منذ البداية، شكراً لك على كريم أعطياتك السخية بتوفير بعض المراجع التي احتجتها لانجاز العمل، كنت أستاذاً وقدوة في تحملك شرح بعض الإشكالات، وقد رأيت فيك نموذجاً للإنسان المبهر، الذي لا تعرف كيف ينجز أعماله الكثيرة بإتقان، ولا يفقد رحابة صدره.

الأستاذ الدكتور شكري عزيز الماضي، شكراً لك على جهدك الذي بذلته معي، واقتراحاتك في اختيار العنوان، والجهد الذي لم تضنّ به علي في البداية، لن أنسى فضلك وتشجيعك المتواصل عند كل لقاء، وقد كانت من أجمل لحظات القدر أن درست على يديك، ثم تفضلك بقبول مناقشة هذه الرسالة، على الرغم من الوقت الضيق الذي تقررت به هذه المناقشة، وارتباطك بمناقشات أخرى.

وإلى الدكتور. ناصر يوسف جابر شبانة، والدكتور. نزار قبيلات، اللذين تكرما بقبول مناقشة الرسالة، وبذلا الجهد والوقت في قراءتها وتقويمها.

لكم مني جميعاً كل المحبة.

أتمنى لكم أياماً مليئة بالسعادة، والخير، والعطاء.

فهرس المحتويات

لجنة المناقشة .....ب
الإهداء .....ج
شكر وتقدير .....د
فهرس المحتويات .....هـ
الملخص باللغة العربية .....ز
المقدمة ١
الفصل الأول:
ثنائية الأنا والآخر مراجعة مفاهيمية ٤
المبحث الأول: الهوية كمفهوم: ٧
الهويات الرئيسية، طارئة أم ثابتة ١٠
الهوية الرئيسية ١٣
الخطاب التعبوي (الأديولوجي) ١٤
وجود أزمة خارجية تتهدد المجموع ١٦
البعد الاستراتيجي لدى النخب ١٩
المبحث الثاني: الهوية الرئيسية بين الواقع العملي والواقع النظري.....٢٣
الهوية الإسلامية ٢٣
الهوية القومية / العروبية ٣٠
الهوية الوطنية والأقليات ٣٥
المبحث الثالث: في تشكل مفهوم الأنا بالآخر ٤٣
أزمة العلاقة مع الآخر ٤٥
الفصل الثاني:
النسوية في الرواية السعودية ٥٣
النسوية، الحدود المفهومية ٥٤
النسوية في البيئة السعودية ٥٥
الجنوسة كمصطلح نسوي ٥٩

المبحث الأول: النسوية من منظور إبداعي
المرأة بين العرف والقانون ٦١
المبحث الثاني: من تقدمية المثقف إلى سلفية الذكر ٦٧
المبحث الثالث: الذكورية، سلطة عابرة للوعي ٧١
المبحث الرابع: جهاز (الهيئة)، كقلعة بطريركية/أبوية ٧٨
الفصل الثالث:
تجليات الوعي النسوي بالآخر ٨٩
المبحث الأول: تجليات الحرية ما بين المصادرة والانفلات ٩١
حرية قانونية أم تحرر من الرقيب الاجتماعي ٩٢
الحرية (كهوية) بديلة ٩٥
الحرية بين المقاومة والرضوخ ٩٧
أثر الحادي عشر من سبتمبر على الحريات في السرد النسوي ١٠٤
المبحث الثاني: صورة الذات لدى الآخر، عقدة الخصاء المزدوجة ١٠٧
المبحث الثالث: تجليات الفضاء السردي ١١٣
صورة المكان في بؤر السرد الوصفية ١١٤
المبحث الرابع: المنفى الاختياري، الآخر بيئة استقطاب ١٢١
الحب معادلاً موضوعياً للوطن ١٢١
الخاتمة ١٣٣
المصادر والمراجع ١٣٥
الملخص باللغة الإنجليزية ١٣٩

تجليات الآخر في الرواية السعودية النسوية

إعداد
بدر بن علي الفلاج

المشرف
الأستاذ الدكتور إبراهيم محمود خليل

الملخص

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن أسئلة الهوية، وتحديد الهوية الرئيسية للشخص أو المجتمع، مقابل الهويات المتعددة التي ينتمي إليها الشخص، وما إذا كانت هذه الهوية تشعر بالقلق، عند احتكاكها بالآخر الغربي، بسبب الفجوة الحضارية الكبيرة التي تفصل الشرق عن الغرب أم لا.

واهتمت الدراسة بمقاربة الإبداع النسوي السعودي، وكيف يتشكل وعي المرأة السعودية بهويتها الحضارية، وكيف تنظر إلى حقوقها الذاتية المهضومة بسبب النظرة الذكورية السائدة في المجتمع، وكيف تحاول التخلص منها، وهل يشكل الرجل عنصراً سلبياً أم إيجابياً في حياة المرأة السعودية، وهل السبب كامن في السلطة الذكورية، التي تميز النظرة الاجتماعية للمرأة؟ أم المؤسسات الحكومية والأنظمة والقوانين، التي تميز بين الجنسين؟

بالإضافة إلى نظرة المرأة السعودية للغرب، بوصفها بيئة مناقضة لبيئة الوطن الأصلي، وكيف أن المرأة الغربية متقدمة على المرأة العربية من الناحية الحقوقية، وما تتسبب به هذه النظرة من عقد نفسية تجعل المرأة تقر بحقيقتها الدونية تجاه الغرب وتجاه الرجل كذلك.

وسعت الدراسة إلى التركيز على الحريات المفقودة في الوطن، والقمع الاجتماعي الذي تتعرض له المرأة من قبل السلطة الذكورية، ومقارنتها بما هو متوفر للمرأة الغربية التي تتمتع بمزايا كبيرة مقارنة بالمرأة السعودية.

وتستوي الدراسة في ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة، ففي الفصل الأول تمت دراسة الهوية، وكيف تتشكل وكيف تصبح الهوية هوية رئيسية، وما العوامل المؤدية لتشكلها، وكيف أن تعريفها دائما مقترن بتعريف هوية الآخر، أما الفصل الثاني فقد ناقش القضايا النسوية، وكيف يتشكل وعي الروائيات السعوديات بالهوية، وحقوق المرأة التي يصادرها المجتمع، إما بقوة المؤسسات الحكومية، أو بقوة السلطة الاجتماعية، أما الفصل الثالث فقد اهتم بقضايا الآخر الغربي، من حيث إنه كيان حضاري مختلف من ناحية الحقوق والحريات، وكيف أن الآخر قد يصبح هو الوطن البديل، عندما يعجز الوطن الحالي عن احتواء الأشخاص، أو عندما يضطرهم بسياساته التي تهضم حقوقهم للهجرة منه والتخلي عنه.

المقدمة :

"عِنْدَما نَحزنُ في الغرْبة، تموء أحْزاننا حتى يكاد
صَوت الحُزن يبحّ، في الغربة لا قدرة لأحد على
أن يحتضن أوجاعنا، ولا على احتواء تبعثرنا،
حتى لو تحدثنا الإنجليزية بلكنة حَمقاء باردة"
أثير النشمي
في ديسمبر تنتهي كل الأحلام

مفهوم الآخر من المفاهيم الخلافية التي اتسمت بالجدل على طول الخط المؤدي إلى التعريف به من حيث هو قيمة مركزية في عملية التواصل ما بين الذات ومحيطها.

هذه الدراسة مهتمة بالآخر الغربي تحديداً، بالنسبة للرواية النسوية السعودية التي عالجت هذا الجانب، وهو عنصر غيري يقع موقع المركز، بما هو انفتاح على مجال آخر من مجالات المعنى الإنساني، التي تستجلب معها كل قيم الذات بحضور مبهوت بالمقارنة.

حاولت هذه الدراسة رصد حالات التوتر النسوية، التي تنشأ جراء الاحتكاك ما بين هويتين لكل منهما عمقها الثقافي، وفاعليتها الإنسانية، واستجلاء العناصر التي شكلت حالة القلق المستمر للمعنى الحضاري للهوية، الذي يصل حد الفراغ – أحياناً – ما يشكل انزياحاً للقيمة يدرجها في قائمة الانفصام السلوكي، كحالة من حالات النكوص، تمارسها الذات النسوية، التي تشعر بالاغتراب الروحي، في وطنها الذي لم يعد يمدها باحتياجاتها الذاتية، من حيث إنها أنثى.

يسعى البحث في الفصل الأول للوقوف على تعريف جامع للهوية، بما هي عنصر من أهم عناصر تشكيل المعاني الإنسانية، وبما أن البحث مهتم بالسرد النسوي السعودي، فقد جاءت تعريفات الهوية من هذا المنطلق، فكانت مقاربة الهوية تتجه نحو تعريف العناصر المشكلة لها في المجتمع السعودي، بما هي (الهوية) مفهوم شديد الالتباس، فلا يمكن الاطمئنان لتعريف يختزل الهوية بمحض الصدفة الجغرافية (الوطن)، أو الدينية (الإسلام)، أو العرقية (العروبة)، لذلك كان من الضرورات التي استدعتها مقاربة تجليات (الآخر)، أن يتم التقديم بتعريف للهوية لعل ذلك يمد البحث بأرضية – ليست رخوة – يقف عليها.

وقد عالج البحث الفروق الدقيقة بين الهويات الطارئة، وهي تلك التي ليس من عادتها الثبات، ويستطيع الشخص تغييرها بسهولة نسبية إن أراد، كالهوية الوطنية أو الدينية أو الحزبية، وتلك الهويات الثابتة التي تتخذ حالة رسوخية أقوى يصعب تغييرها، كالهوية العرقية أو القبلية أو الجنوسية.

وتم التفريق كذلك بين الهوية الرئيسية والهويات الفرعية، بحكم أن الإنسان يمتلك أكثر من هوية في الوقت نفسه، وهل كون الهوية رئيسية يلزمها أن تكون ثابتة؟ أم أن الثبات والتغير عنصران على درجة عالية من الحيادية تجاه الهويات فرعية كانت أم رئيسية؟ وفي حال كانت كذلك فهل يمكن للهوية أن تتحول من كونها فرعية إلى رئيسية عند الأزمات؟

وأخيراً موقف الهوية من الآخر، والتعريفات التي تعطي للهوية معناها الحضاري عند الاحتكاك مع الآخر الغربي، وكذلك الأزمات الحضارية والنفسية التي تنشأ جراء ذلك الاحتكاك.

أما الفصل الثاني فقد اهتم بالقضايا النسوية الملحة التي تشغل الإبداع الروائي النسائي، والحقوق النسوية المهدورة بقوة السلطة الذكورية في المجتمع السعودي، بما أن الحقوق النسوية المستلبة في المجتمع، تحيل بشكل مباشر أو غير مباشر للحقوق التي تتمتع بها المرأة الغربية، لتتم مقاربة المفاهيم النسوية المرتبطة بمجال البحث، من قبيل الجنوسة، والنسوية، والسلطة الذكورية، وغيرها، من منظور النسويات من السلطة الذكورية في المجتمع، سواء تلك السلطة التي تتسربل سربالاً دينياً، أم نقيضتها الحداثية المهتمة بمجالات المساواة والليبرالية والحقوق الفردية، وتم التركيز على المؤسسات الحكومية الوصائية والسلطوية، بما هي برامج صممها الرجل لحماية سلطته الذكورية من التمرد الأنثوي.

أما الفصل الثالث فقد ركز على قضايا الآخر الغربي، كبيئة مناقضة لبيئة الذات الروائية، وتم التركيز على الحريات النسوية المفقودة في البيئة الأصلية أو الوطن، مقارنة بالحريات المتاحة عندما تحتك تلك الذات ببيئة الآخر، والارتباك الذي تشعر به الهوية عند مصادمتها بالثنائيات، التي تستحيل عند النسويات إلى عقدة نفسية في بعض الأحيان، من الآخر الغربي، وحسد للذكورة الغربية، متمثلاً (بعقدة الخصاء) الفرويدية التي تشعر بها الأنثى عندما تدرك القصور البيولوجي الذي يطال مناطقها التناسلية مقارنة بالذكر.

بالإضافة إلى مكان الآخر كحيز حاضن للذوات التي تشعر بذلك القلق الوجودي، والانبهار الذي يصاحب تلك الذات عند توصيف مكان الآخر، كقيمة مطلقة، تضفي أبعادها الجمالية على النصوص، وتشي بالانعتاق من بيئة الذات الطاردة، والمنذورة بقاموس هجائي لاذع، إلى بيئة الآخر المفازة السردية المشتهاة، يصاحبها نوع من تأنيث الوجع، بالتحول الذي يطال الهوية التي لم

تعد تشعرها بقيمتها الذاتية في وطنها، بسبب سطوة النظام الأبوي، الذي يصادر الحريات ويأثم العلاقات الإنسانية بين الجنسين، داخل مفرمة اجتماعية قاسية، من منظور الخطابات السردية النسوية، ما يدفع الذات للهروب إلى الآخر وإعادة تأثيث المنافي بالحب الذي سيصبح معادلاً موضوعياً للوطن المفقود.

الفصل الأول

ثنائية الأنا والآخر مراجعة مفاهيمية

ثنائية الأنا والآخر مراجعة مفاهيمية.

من المهم في بداية هذه الرسالة التنويه إلى أن مفهوم الآخر لا يمكن اختزاله عن طريق التعريف به ببضع كلمات تعطي انطباعاً عاماً وأحياناً منمّطاً عنه، ولا يمكن في الوقت نفسه إعطاء تصور شامل ودقيق يأتي على مجمل التصورات عن مفهوم الآخرية، فالتعريف بالآخر متعدد الاتجاهات، ويتجاذبه أكثر من مجال في مختلف تخصصات المعرفة، فمن الممكن تعريفه على المستوى الفلسفي، أو على المستوى الاجتماعي، أو النفسي، أو الأدبي، أو التاريخي، أو الحضاري ... إلخ. وهذا يعني أن الإحاطة بتعريف جامع مانع للمفهوم يستعصي على الدراسات التي تتقيد بمنهجية أكاديمية صارمة وتدرسه من زاوية محددة، فهذه الدراسة هدفها دراسة مفهوم الآخر الغربي من خلال الرؤية المحلية السردية السعودية، على الرغم مما قد يعتري بعض جوانب هذه الدراسة من استطرادات إلا أنها لا تخرج عن أطر القيود الآكاديمية، بالإضافة إلى إنها استطرادات ضرورية بحكم تقاطع المجالات المعرفية بعضها مع بعض، وبحكم استلهام واستفادة كل فرع من فروع المعرفة من منجزات ودراسات المجالات الأخرى.

فعند دراسة مفهوم الآخر يجب الأخذ بعين الاعتبار أن المفهوم مر بمراحل طويلة قبل أن يستقر على مدلوله الحالي، وهذا لا يعني بحال أن المفهوم الحالي مفهوم نهائي وناجز مستوفٍ لجميع الشروط المعرفية، لكنه – على أقل تقدير – استفاد من تراكم الخبرات المعرفية التي سبقته، وظهر بصورته الحالية بوصفه منجزاً من منجزات الدراسات الإنسانية، التي تتغيا عند كل مفكرٍ إعطاء معنى للتصورات والقيم والمفاهيم المشتركة التي تهم الإنسان، بغية إيجاد تفسيرات وحلول للإشكاليات الإنسانية الملحة، واستيعاب العوامل التي قد تساهم في تنميط بعض التصورات وتقويضها لإعادة بنائها على أسس منهجية متماسكة.

ومما ينبغي مراعاته عند الحديث عن المفاهيم ذات الإشكاليات المتعددة الجوانب، أن تلك المفاهيم تبقى مستعصية على الرصد الدقيق حتى مع أشد درجات الانحياز الموضوعي، ذلك إن المسألة بمنطلقاتها ليست ذات بعد واحد يسهل معه دراستها والتوصل لنتائج لا تقبل النقض، بقدر ما هي مسائل جدلية متشعبة ومتعددة الأبعاد، لذا فعند الحديث عن المسائل الجدلية يبقى الموضوع - مهما حاول التجرد من متعلقات الباحث الذاتية إلا أنه – لابد أن يغفل عن بعض الجوانب التي قد تكون مصيرية في مسار النتيجة، إلا أنه والحال تلك يجب إغفالها أو تجاوزها حتى يمكن إضاءة بعض الجوانب التي تتعلق بمجال الظاهرة المدروسة من زاوية معينة، فكما أسلفت: كثيرٌ إن لم يكن جميع الظواهر الإنسانية لا يمكن لمجال واحد من مجالات العلوم الاضطلاع بتفسيرها وحده، والتوصل لنتائج منطقية، نهائية، لا تقبل الإضافة أو الدحض، بل حتى على مستوى العلوم

الفيزيائية والرياضية هناك دراسات متواصلة لتطوير النظريات الحالية، على الرغم مما في هذه العلوم من تجريد وتماسك لا يتأتى للعلوم الإنسانية، لكن تبقى محاولة التوصل لنتيجة مرحلية في مجال معين ضرورية، مهما كان المنهج الذي يتبعه الباحث ومهما كان المجال الذي يدرسه، على أقل تقدير قد لا تكون أبحاثه ضرورية في ذاتها لكنها قد تكون عنصراً مساعداً لإنجاح أبحاث تالية، فكثير من الفرضيات والنظريات العلمية لا تعدوا كونها تراكم لخبرات سابقة، إذا أخذنا مثالاً المنجزات الفلسفية الحداثية فهي نتاج سيرورة متتابعة لمنجزات الثورة العلمية والصناعية والتنويرية التي حصلت قبلها، وكذلك منجزات ما بعد الحداثة هي منجزات لمرحلة الحداثة وهكذا، ما يعني أن الخبرات الإنسانية تراكمية، على الرغم من أن هناك من يرى وجود نوع من القطيعة المعرفية / الإبستمولوجية أحياناً بين فترة وأخرى أو مكان وآخر إلا أن ذلك لا يصح على إطلاقه، فمهما تجرد الفكر من التأثر بالمنجزات السابقة إلا أنه لا يمكن له أن يتجرد من جميع المتعلقات التفصيلية، على الأقل سيتأثر بالمستوى اللغوي/التواصلي الذي ينجَز العمل من خلاله، وهذا موضوع آخر ليس هنا مجال التفصيل فيه.

بطبيعة الحال، لا يمكن أن يوجد نص بريء في الوجود، فالنصوص البريئة هي ببساطة النصوص التي لا معنى لها، فكل ما هو ذو معنى فهو نص مشترك ومتفاعل ويحظى بوسط يعبر من خلاله، ولذا كان لا بد عند التطرق لمسألة ما أن تكون من المسائل التي يَشترك في التفاعل معها (مجموعة) – تقل أو تكثر – المهم هو وجود تلك المجموعة التي يستطيع النص التفاعل معها، عند ذلك يمكن القول إن النصوص بما هي أفكار منقولة؛ تتأثر بالمحيط الذي تولد فيه، فكما أنها تساهم في إضافة المعنى، فإن المحيط هو من يساعدها في إضافة ذلك المعنى، فأثناء عملية التواصل لا يمكن للمرء أن ينتج نصاً لا يفهمه إلا هو وإلا أصبح بلا معنى وبنفس الوقت لا يمكن لنص ذي معنى أن يكون بلا أثر يذكر، عند هذا الحد يمكن القول أن الأفكار الإنسانية أفكار مشتركة تتأثر وتؤثر بنفس الوقت، وبالتالي فهي تستطيع إيجاد المعنى – الظرفي أحياناً – للمشتركات الإنسانية، ومن تلك المشتركات الضرورية مفهوم الآخر الذي وجد عند وجود أول شخصين على الأرض، وتجاذبته مدارس فكرية ومذهبية وأديولوجية متباينة كان هدفها محاولة الإجابة عن سؤال من نحن؟ فالإجابة عن هذا السؤال تحدد تلقائياً السؤال الآخر (من هم؟) .. ومر هذا السؤال بمنعطفات وتعرجات عند كل من تصدى للإجابة عنه، لكنه بقي سؤالاً يطرح في كل وقت جملةً من الإشكاليات التي تستجد وتبحث عن حلول.

من هذا المنطلق وعند البحث عن إجابة عن سؤال من هو الآخر لابد أن نبدأ بالسؤال الإشكالي : من نحن؟ وهو السؤال المتعلق بالهوية، وهذان السؤالان بينهما علاقة طردية، فعند الإجابة عن أحدهما ستتم الإجابة عن الآخر تلقائياً، لكن كيف يمكن الإجابة عن أحدهما؟

ربما يكون من المفيد أن تكون البداية هنا بتعريف الذات، نظراً لما لها من حميمية القرب الوجداني على الأقل، بالإضافة إلى أن الإنسان قد يكون من الأسهل عليه أن يلم بتفاصيل ذاته عن إلمامه بتفاصيل غيره، على الرغم من أن الإنسان – أحياناً – يعرف الآخرين أكثر من معرفته لنفسه، لكن البداية بتعريف الذات – على أي حال – لن يكون على حساب تعريف الآخر، فكلاهما سيكون محل الاهتمام في هذه الدراسة، وسؤال الذات سيكون على شكل سؤال عام حول مفهوم الهوية، وسأحاول في هذا الفصل الإجابة النظرية عن إشكالية الهوية الإنسانية، وكيف يتم تعريف الإنسان، ومراحل التطور التي مرت بها الهوية العربية، إلى أن أصل للتعريف الحديث لمفهوم الهوية الحضارية التي من الممكن أن تكون هي الهوية التي تميز العربي/المسلم عن غيره، وذلك من خلال تعريف الانتماء بأنه في الأساس انتماء حضاري كما سيأتي، وبالتالي فالشخص يكتسب هويته من خلال المحيط الحضاري الذي يوجد فيه.

المبحث الأول:

الهوية كمفهوم:

الهوية تعني حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتُسمَّى أيضاً وحدة الذات [١]، وهي بهذا المعنى تتساوى مع مصطلح (هو هو) الفلسفي، والذي يشير إلى ثبات الشيء بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات، فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه[٢]، فالهوية من حيث التعريف المعجمي تحيل إلى الذات التي تكتسب تعريفها من جوهرها نفسه.

وقد تكرس للهوية معنى عبر التاريخ هو : "الماهية، أي ذلك الجوهر الثابت في الشيء الذي يتعين به ذلك الشيء ويتحدد، وبه يتميز عن غيره ويختلف، وهذا هو المفهوم الأرسطي"[٣]. وبحسب هذا المعنى فإن الهوية تصبح مفهوماً جوهرانياً مميزاً للجماعة، وهذا المفهوم بصيغته السالفة حاضر وبقوة في الوعي الاجتماعي العربي، وهذا الوعي يجعل من الهوية مفهوماً له : "مجموعة من الخصائص الثابتة التي تتحدد بها الشخصية وتمنحها كينونتها الاجتماعية والثقافية المميزة"[٤]. وسنقف في ما بعد على مسألة الثبات في هذا التعريف لتحديد هل الهوية ذات بعد جوهراني أم هي طارئة.

أما الهوية في المصطلح الحديث، فهي تتعلق بمفاهيم ما بعد الحداثة، وأصبحت في الوقت الحاضر مطلباً ثقافياً جمعياً، فهي تحيل إلى "السمات والخصائص الثقافية المميزة للناس في العنصر والعرق والقومية والجنوسة والمعتقد، وهي مصطلح ظهر بداية في عام ١٩٥٠"[٥] ويذهب الغذامي أبعد من ذلك عندما يزعم أن الهوية لم تخرج من بطن التجارب البشرية في حمل أو حضانة طبيعيين، ولم يكن ذلك مخاضاً فطرياً للتعريف بالنفس كحقيقة ملموسة، فالهوية ولدت "من رحم الانتماء لتردم الفجوة بين إحساس المرء بما هو جدير به وبين ما هو عليه، ولكي ترتقي بواقع الإنسان إلى مستويات ما توحي به مقولة الهوية، أي لتعيد صياغة الواقع ليقترب في شبهه مع موحيات الفكرة"[٦]، ما يعني أن الهوية هي الانتماء الذي يعطي للكائن الإنساني تعريفاً خاصاً به من حيث علاقته بمحيطه، فالتعريف السابق يحدد السمات التي من الممكن أن تتحدد بها هوية الشخص، كالعرق والقومية والجنوسة والمعتقد، وغيرها، فهذه العناصر تتجاذب هذا التعريف

---

[١] ابن منظور، ٧١١هـ، لسان العرب، دار صادر- بيروت ،ط٣، ١٤١٤، ج١٥، ص٣٧٥-٣٧٦.
[٢] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٧.
[٣] بلقزيزي، عبد الإله (٢٠١٠)، نقد الخطاب القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ص١١٧.
[٤] المرجع السابق، ص١١٧.
[٥] الغذامي، عبدالله (٢٠٠٩)، القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة،ط٢، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص٤٧.
[٦] المرجع السابق، ص٤٦.

ويمكن على إثر ذلك تحديد هوية الإنسان بانتمائه لعنصر واحد أو أكثر من هذه العناصر في الوقت نفسه.

لكن السؤال هو: هل يمكن القول إن هناك عنصراً يطغى عليها جميعاً ويصبح هو المعيار الأول للتصنيف؟

والجواب عن هذا السؤال هو: نعم، فقد يكون الشخص مسلما عربياً سعودياً قبلياً، ولا مشاحة في ذلك، لكن قد تتوارى بعض هذه الجوانب على حساب بعضها الآخر، وأكثر ما يظهر هذا التلون في الهوية عند الأزمات، فهذا الشخص عند وجود أزمة في فلسطين، فهويته العربية هي التي تبرز أكثر من غيرها، وعند وجود أزمة لمسلمي بورما فهويته الإسلامية هي التي تبرز، وعند المساس برمز من رموز قبيلته فهويته القبلية هي التي تبرز وهكذا، بمعنى أن الهوية تأخذ شكلاً حربائياً _إن جاز التعبير_ تبعاً لطبيعة الأزمة التي يمر بها الشخص، لكن في الظروف الطبيعية من المفترض أن تكون ثمة هوية رئيسية واضحة تحدد انتماء الشخص الواحد، لكن تحديد هذه الهوية الرئيسية ليس بهذه البساطة، فغالبية الأشخاص في العالم يعرّفون أنفسهم بانتماءاتهم القطرية، لكن هل الانتماء مع الآخرين لقطر واحد يعني انتماءً لهوية رئيسية جامعة؟

بالطبع لا، فالمحدد القطري على الرغم من أن الجميع تقريباً يعترف به، إلا أنه ليس الانتماء الذي يجعلنا نطمئن إلى القول أنه هو الانتماء الرئيسي، على الرغم من الوضوح الذي يبدو عليه، فالانتماء الرئيسي من المفترض أن يكون جامعاً لأصحاب الهوية الواحدة ، وهذا قد يصح في الهوية القطرية ظرفياً لكنه لا يصح على طول الخط إطلاقاً، فالانتماءات العقدية أو المذهبية أو العرقية أو القبلية قد تطغى في بعض الأحيان على الانتماء القطري وتؤدي إلى تدميره.

إذن ما هو الانتماء الذي يصح أن يكون هو الانتماء الرئيسي فعلياً وليس تنظيراً؟

تتعدد الإجابات عن هذا السؤال بحسب الشخص نفسه واتجاهاته، لكن من المؤكد أن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون سهلة حتى عندما يطرح المرء هذا السؤال على نفسه، ذلك لأن الإجابة ذات طبيعة جدلية وتتسم بقدر كبير من الحساسية وتخضع لكثير من الاعتبارات، فهناك من يزعم أن "الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميز البشر"[١] وبحسب هنتنغتون فإن الحضارة يتم تعريفها بعدد من العناصر الموضوعية العامة كاللغة والتاريخ والدين والمؤسسات ... وهو يرى أن الحضارة هي أعرض مستوى من التعريف الذي من الممكن أن يعرف به الشخص عن نفسه، والناس بإمكانهم إعادة تعريف هوياتهم ويفعلون ذلك حقيقة،

[١] هنتنجتون ، صامويل (١٩٩٩) ، صدام الحضارات ،إعادة صنع النظام العالمي، تر طلعت الشايب، تق صلاح قنصوة، ط٢، ص٧١.

ولذلك فشكل الحضارات وتكوينها يتغير مع الزمن، ولكن هناك عامل رئيس يرى هنتنغتون أنه هو المحدد الرئيس لتعريف الحضارات ألا وهو الدين، ويؤكد أن الحضارات الرئيسية كانت دائما متطابقة ومتوحدة مع ديانات العالم الكبرى وبدرجة كبيرة، والناس المشتركون في العرق واللغة ويختلفون في الدين قد يذبح بعضهم البعض - حسب تعبيره - كما حدث في لبنان ويوغوسلافيا السابقة[١].

معنى هذا الكلام أن الحضارة وبالتالي الدين هما ما يمكن اعتباره مصدر هوية الفرد أو الجماعة الرئيسية، لكن هذه الهوية لا يمكن ضمان استمرارها كذلك، لأن الهويات وتأثيرها يختلف ويتأثر بعدة عوامل كالبيئة والمجتمع والمستوى الحضاري والعمق التاريخي والتهديد الخارجي وغيرها.

لذلك سيكون لنا وقفة في ما بعد حول العوامل التي تؤثر في تشكيل الهوية، ودفعها إلى أن تتخذ وضعية رئيسية، وتساعد في صوغ الانتماء لهوية واحدة.

---

[١] المرجع السابق، ص٧٠.

الهويات الرئيسية، طارئة أم ثابتة :

كما أسلفت فالهوية ماهية ثابتة بحسب المفهوم الأرسطي، ولكن هذا المفهوم قد لا يكون ملائما لجميع الهويات التي ينتسب إليها الشخص أو المجتمع، صحيح أن هناك هويات ثابتة ويصعب تغييرها كالعرق والقبيلة والجنوسة، لكن هناك هويات طارئة ومتغيرة كالدين والوطن والانتماء لحزب أو تكتل سياسي، لكن هذا لا يعني أن لأحد هذين النوعين امتيازاً على الآخر، فالهوية قد تكون طارئة ولكنها أقوى تأثيراً في الواقع من الهوية الثابتة، وهذا يدخلنا في إشكالية : إذا كان لدى الأفراد عدة هويات في الوقت نفسه؛ فمتى نفترض أن هذا النوع من الهوية لدى مجتمع أو فرد، هو الهوية الرئيسية؟

وهذا يقودنا إلى سؤال آخر : هل الهوية تسبق الوجود أم العكس؟

والإجابة عن هذين السؤالين تفرض على الباحث أن يتجرد من بعض الحساسية المفرطة تجاه بعض الموروث، سواء أكان هذا الموروث عرفياً أم دينياً أم قومياً، ولكن حال الإجابة عنه سيصبح من المقبول تعريف الهوية حسب الشروط الموضوعية التي تنبني عليها، فالنقد للمفهوم الأرسطي لفكرة الهوية ليس نفياً لمبدأ الهوية بقدر ما هو "زحزحة ذلك المعنى الجوهراني المطلق وغير التاريخي عن الهوية وإعادة التفكير فيها بطريقة أخرى تحررها من مضمونها الميتافيزيقي"[١].

وحين يقال إن هوية الشيء هي التي تحدد ذلك الشيء وتعطيه تعريفاً متميزا له عن غيره من الموضوعات والأجسام، فهذا لا يعني - بالضرورة- أن هذا الشيء ثابت لا يتغير، فكينونة الأشياء قد تخضع للتغير والتبدل والتجديد من وقت لآخر، ويذهب بلقزيز إلى نفي الجوهرية عن الأشياء عندما يبرهن أن : "كل الفلسفات قبل أرسطو وبعده انتبهت إلى قانون السيولة الذي يحكم ظواهر الأشياء وشددت على التغير والصيرورة بوصفهما ملازمين لأي تكوين مادي : منذ المادية الطبيعية مع طاليس وديمقريط إلى المادية الجدلية الحديثة، إلى المنطق المعاصر، نعم إن الشيء نفسه بلغة أرسطية لكنه في الوقت عينه - هو غيره - بلغة جدلية : فالشجرة هي البذرة بعد أن صارت شجرة ولكنها ليست البذرة بعد إن لم تصبح شجرة، والشيخ هو الطفل الذي كانه في الماضي، لكنه ليس الطفل الآن، ذلك أن خصائص الشجرة والشيخوخة غير خصائص البذرة والطفولة"[٢]

---

[١] بلقزيز ، عبد الإله (٢٠١٠) نقد الخطاب القومي ، مرجع سابق، ص١١٩.
[٢] المرجع السابق، ص١٢٠.

فهذا التغير الذي يطرأ على الأشياء ويُكسبها التغير يجعل الباحث يتراجع عن التقييد الصارم للمفهوم الأرسطي للهوية، فالهوية كالطفل تماماً عندما يشيخ وخصوصاً الهويات الطارئة أو المتغيرة، على أن ذلك لا يعني أن الهويات الثابتة لا تقبل التغيير مطلقاً، لكن تغيرها يأخذ شكلاً أبطأ وأصعب ملاحظة من تلك الطارئة، "فليس هناك جوهر ثابت لا يتغير ، وإنما الثابت الوحيد والجوهر الوحيد هو التغير"[١].

فالهوية العربية على سبيل المثال طالها كثير من التغير والتبدل على مر العصور، فالعروبة إن كانت تعني الانتماء للجنس العربي والأصول، فكثير من آباء العرب الحاليين أعاجم في وقت مضى، وقس على ذلك بقية الانتماءات الفرعية.

فلا نستطيع الجزم بعنصر ثابت ليصبح مكوناً جوهرياً للهوية، وحتى لو استطعنا ذلك فهذا لا يجعل من هذا العنصر مكوناً رئيسياً للهوية، فالهوية الرئيسية أو الأصلية من المفترض أن تكون هي الهوية التي تعلو فوق جميع الهويات، وتصبح جميع الهويات معها فرعية، ولكن هذا الأمر لم يتحدد بعد، أو لنكن أكثر دقة؛ يتغير باستمرار، فالهوية الإسلامية في وقت من الأوقات كانت هي الهوية الرئيسية لدى أغلب سكان البلدان الإسلامية، ثم وبعد أن تضعضع الحكم الإسلامي، وبدأ ورثة السلطة العثمانية يتقاسمون تركة الرجل المريض، وأصبح الأتراك يرفعون شعاراً قومياً يعلي من شأن القومية التركية، ودول الاستعمار ترفع شعاراتها القومية، بدأ يرتفع لدى العربي الإحساس بالقومية العربية أكثر من إحساسه بولائه الإسلامي، لأن المرحلة كانت تفرض عليه أن يدافع عن الخطر الذي يتهدد هويته الفرعية حتى ولو على حساب الهوية الرئيسية، وفي تلك الأثناء برز كثير من المدافعين عن العربية والعروبة بصفتها الهوية الجامعة للدفاع عن الخطر الداهم الذي يتهدد الجميع، لكن وبعد فترة وجيزة عاد الاصطفاف كما كان إسلامياً بعد أن زال أو تراجع الخطر الذي يتهدد القومية، فالدولة التركية في الوقت الحالي ترفع شعاراً إسلامياً دينياً وكثير من المسلمين في الوطن العربي يرون أنها تمثلهم، على الرغم من أنها هي الدولة نفسها والقومية ذاتها التي كانوا يناصبونها العداء في وقت سابق، ولكن وكما أسلفت يدل هذا على التبدل والتغير الذي يطرأ على الهوية الرئيسية ويجعلها هوية فاعلة حتى وإن كانت طارئة، فالهوية الإسلامية ليست هوية ثابتة، وعندما أقول ليست ثابتة فأقصد أنه من الممكن للشخص تغييرها بسهولة نسبية، أي أنها ليست كالهويات التي من عادتها الثبات كالقومية أو القبيلة.

---

[١] المرجع السابق، ص١٢٠

فالهوية غير قابلة للإدراك إلا بوصفها حصيلة (تراكم متجدد) حسب تعبير بلقزيز، "فما لا يكون في زمن جزءاً من مكونات الهوية قد يصبح كذلك في وقت لاحق، وما كان من مكوناتها قد يندثر مفعوله فيما بعد فلا يعود في جملة ما تتحدد به الهوية "[١].

لكن ليس معنى أن تكون طارئة أنها أقل تأثيراً على الأرض، فالهوية الإسلامية/الدينية سالت من أجلها دماء كثيرة على مر العصور، وفي المقابل الهويات القومية سالت من أجلها دماء كثيرة أيضاً، وكذلك الحروب التي وقعت لأسباب عرقية في أوربا أيام الحرب العالمية الثانية، على الرغم من أن الدمار الذي لحق بالأوربيين جعلهم يفطنون متأخرين إلى سن قوانين تناهض العداء/الولاء على أساس عرقي، أي يقلل من شأن الانتماء العرقي ويخفف من حدته، فالشعوب الأوربية حالياً لم تتبرأ من انتماءاتها العرقية ولا تستطيع ذلك حتى لو أرادت، ولكنها أعلت من شأن الانتماء القومي (السياسي) على حساب الانتماءات/ الهويات الأخرى، وهذا بسبب إشاعة هذا الانتماء لدى الآخرين، بمعنى أن هذا الانتماء ينطوي على أكثر من تعيين وماهية من وجه وأن ماهيته: "ليست نهائية وإنما هي تتدرج في الكينونة والتكون، وهذا مما أدركته المقولة الهيغلية عن الأنا المتجددة بالآخر، إذ مع تعدد وجوه الآخر وتنوعها، تتعدد وجوه الأنا "الهوية" وتتنوع" [٢].

وهذا ما يجعل الهوية متلونة وتأخذ أشكالاً متغيرة ومتطورة بين فترة وأخرى، مما يضعنا أمام إشكال حول الهوية التي من الممكن أو من المفترض أن تكون هي الهوية الرئيسية، وهذا ما سيكون الحديث عنه في الفقرة القادمة.

---

[١] المرجع السابق، ص١٢٠.
[٢] المرجع السابق، ص١٢٠

الهوية الرئيسية :

كما سبق ومر، فالهوية الرئيسية من الممكن أن تكون طارئة ومن الممكن أن تكون ثابتة، لكن ثمة عوامل تجعل من الهوية حتى لو كانت طارئة هوية رئيسية، بل وكثيراً ما يحدث أن تكون الهوية الطارئة هي الهوية التي ينتسب لها مجتمع ما، أضف إلى ذلك أن كونها ثابتة أو طارئة لا يزيد ولا ينقص من تأثيرها أو فاعليتها على الأرض بشيء، فالهوية الإسلامية – رغم أنها هوية طارئة – تؤثر في كثير ممن ينتسبون للإسلام أكثر من تأثير هويتهم العرقية، وأحيانا يكون تأثير القبيلة أو العرق – وهما هويتان ثابتتان – أقوى من تأثير الهوية الوطنية، وهكذا، فما هو المعيار الذي يمكن الركون إليه لتحديد الهوية الرئيسية؟

ما لا شك فيه أن الهوية الرسمية تختلف عن الهوية الرئيسية، فالهوية الرسمية هي الهوية الوطنية لدى جميع من ينتسب إلى دولة في العصر الحديث، لكن هذا لا يعني أن الهوية الوطنية هي الهوية الرئيسية بالضرورة ، فأحيانا تجد الشخص يوالي شخصاً أو جماعة أخرى خارج أرضه/وطنه لأنهم يشتركون معه بمرجعية الدين أو المذهب أو القبيلة أو العرق أو الإيديولوجيا، وهذا يجعل من هويته الرسمية هويةً على ورق وليست بذات تأثير، أو ربما يكون تأثيرها محدوداً عليه، إذن فأول العناصر التي تجعلنا نتأكد أن هذه الهوية لدى هذا الشخص أقوى من غيرها هو ولاؤه لها، وليس شرطاً أن يكون الولاء بمعنى أن الشخص مستعد للموت دون المساس بهويته أو رموزها، بل يكفي أن تكون هذه الهوية مقربة إلى قلبه أكثر من غيرها من الهويات التي ينتسب لها، ويهتم لأتباعها أكثر من غيرهم، ولكي لا يُفهم أن هذا قول شاعري، فأقول أن الهويات بشكل عام مكانها الشعور في الغالب، والشخص يلجأ للانتماء لهوية موازية أو بديلة عن الهوية الرسمية الوطنية ليس لأغراض نفعية، فالجميع يمتلك هوية رسمية/وطنية وحدها كافية للأغراض النفعية، لكن الشخص يلجأ ويدافع عن الهويات الأخرى لأسباب تتعلق - في الغالب – بمشاعره تجاهها، فهو يحب ويكره ويستعدي ويتألم ويتمنى، وجميعها أفعال وجدانية تحصل للشخص أثناء انتمائه لهوية ما، صحيح أنه يوجد أشخاص أو مجتمعات هويتهم الوطنية/الرسمية تعلو فوق جميع الهويات الأخرى وتلبي بالنسبة لهم جميع احتياجاتهم الانتمائية الوجدانية، وقد لا يعترفون ولا يعرفون لأنفسهم هوية غيرها، لكني لا أتحدث عن هذه الفئة، بل أتحدث عن الفئة التي يكون لديها هويات بديلة تأثيرها عليهم أقوى من تأثير الهوية الرسمية، وهذا ملاحظ في الوطن العربي/الإسلامي بشكل أوضح من غيره، وهو أمر يستدعي التوقف وإطالة النظر، فتجد شخصاً يخرج من السعودية ويتوجه للانضمام لجماعة دينية متطرفة في العراق ويناصب بلده الرسمي (هويته

الرسمية) العداء، أو تجد فتاة عاشت في السويد طوال عمرها، تهرب من أهلها لتلتحق بجماعة متطرفة في سوريا تستعبد المرأة أو تراها مخلوقاً دونياً.

فما الذي يدفع بشخص عاش في بيئة مستقرة و مرفهة في بعض الأحيان وفيها مقدار كبير من الحرية، إلى التورط والذهاب إلى أماكن منكوبة وملتهبة والتضحية برفاهيته أو حريته أو بهما معاً؟!

هناك عوامل/أسباب تؤدي بالشخص للتنازل عن احتياجاته، في مقابل الانتصار لمبادئه، فالإنسان ربما يكون الكائن الوحيد الذي يملك الاستعداد للتضحية بنفسه مقابل مبدأ يؤمن به، فالحيوانات تتقاتل من أجل الغرائز، ولا يهمها شيء آخر عندما تشبع غرائزها الأساسية، لكن الإنسان يتميز عنها بميزة، وهي استعداده للموت، وأحياناً للخيانة، من أجل فكرةٍ يؤمن بها، مقابل سلب غريزته (البقاء أو الحرية)، "وكثيراً ما تكشف أحداث التاريخ الكبرى أن الإيديولوجيا والقناعات الجذرية تتغلب على المصالح، حتى أن المرء ليضحي بنفسه وهي أعلى مصالحه من أجل فكرته أو ما يقتنع به"[١]، وبالتالي من الممكن تشكيل الإنسان وقولبته بمجموعة من المبادئ التي تجعل منه كائناً مختلفاً ومتنكراً لغرائزه.

فثمة عوامل تجعل من الإنسان متشبعاً بهوية ما ومخلصاً لها أكثر من غيرها من هوياته الأخرى التي ينتمي إليها، وبالتالي طغيان تلك الهوية على مجمل تصوره عن الإنسان والكون، واستعداده للتضحية بنفسه من أجلها.

وسأعرض فيما سيأتي أهم العوامل المؤدية إلى بروز الهوية واكتسابها صفة الهوية الرئيسية عند المجتمعات:

أولا : الخطاب التعبوي (الإيديولوجي) :

ويمثل هذا برأيي رأس الحربة في تشكيل الوعي لدى الأفراد والمجموعات، في تكتلهم مع أو ضد فكرة أو فئة بعينها، فعندما يتم حقن الإنسان بمقولات وخطابات حماسية تحشد الأدلة والنصوص[٢] على تفرده وتميز هويته عن غيرها من الهويات، وتنتقص - في المقابل – من شأن الفئات / الهويات الأخرى، فهذا الأمر يؤدي إلى تغليب وبروز هذه الهوية لديه حتى على حساب هوياته الثابتة أو هويته الرسمية، بل حتى على حساب إنسانيته في كثير من الأحيان، وبالتالي إمكانية

---

[١] الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، مرجع سابق، ص٥٤.

[٢] لا يقصد بالأدلة والنصوص، الدينية منها فحسب، بل كل ما من شأنه أن يستخدم كدليل على التميز والتفرد لجماعة ما، كما فعلت النازية عندما برهنت (بالدلائل) على تميز وتفوق العرق الآري على غيره من الأعراق الأخرى.

استثمار هذا الإنسان بشكل طوعي لمصلحة الخطاب التعبوي، وهذا يتقاطع بشكل بارز مع مفهوم العرقية التي يؤكد الغذامي أنها - أي العرقية- أصبحت اليوم "المبحث العام الذي يشمل كل أنواع التشكيلات المترسخة في تصنيفات البشر لأنفسهم وتمييز بعضهم عن بعض"[١]. فأغلب المنتمين لهوية ما والمدافعين عنها هم بالأساس ثمرة لمقولات خطابٍ يطمح لحشد أكبر قدر ممكن من الأتباع، وبالتالي استثمار هؤلاء الأتباع لتكوين قاعدة جماهيرية لها ثقل معين تترجم كأمر واقع على الأرض، كمجموعة لها مطالباتها المتميزة، ما يعني أن الخطاب - أيّ خطاب - عندما يكون لديه مطالب أو أهداف، فإنه يعمد إلى الجماهير لتشكيل الرأي وصوغ النظريات التي تجلب له الأتباع، الذين هم في المحصلة يزيدون من فاعليته في الواقع، ولا يمكن تصور وجود قوانين أو دساتير أو حتى دول و تنظيمات، ما لم يكن هناك أتباع يتبنون خطاباً مشتركاً يناضلون من أجله، على الرغم من أن هناك فارقاً ما بين القوانين والهوية، فالقوانين وحدها لا تصنع الهوية، لكن الهوية تستطيع استثمار تلك القوانين لصالحها : فـ"القوانين تنظم الوظائف والفعاليات ، بينما الهوية تخلق المعاني"[٢]، وهذا يعني أن الهوية لكي تكون فاعلة يجب عليها تكوين خطاب قادر على تجاوز الهويات التي ستصبح فرعية عندما يستطيع هذا الخطاب التعبوي تحييد الهويات الأخرى.

فمثل هذا الخطاب استطاع أن يؤسس لمشروعه الخاص عندما أصبحت لديه المقدرة على إقناع شاب سعودي بالانضمام إلى تنظيم متطرف تحاربه دولته خارج حدودها، أو عندما أقنع فتاة مسلمة من السويد أو الدنمارك أو ألمانيا بقطع آلاف الأميال للالتحاق بذلك التنظيم، أو عندما استطاع إقناع ملايين الأوربيين على أساس أن لديهم جينات تختلف عن بقية الناس، ومن حقهم أن يكونوا أسياد الأرض، ومن حقهم إبادة غيرهم من الشعوب أو الأعراق الأخرى، وأنهم متفوقون عرقياً على البقية، وهو الخطاب الذي أتى على الأخضر واليابس في أوربا، وقتل عشرات الملايين وشرد مئات الملايين، وكما تفعل إسرائيل اليوم - التي كانت ضحية الخطاب النازي بالأمس - عندما تمارس نفس النظرة التعبوية للخطاب لتحشد وتجلب مزيداً من الأتباع إلى الأرض التي يَعِد فيها ذلك الخطاب أتباعه أنها أرض الميعاد.

وعندما أراد القوميون العرب الانفصال عن المجال العثماني ثقافيا ونفسياً وسياسياً قرروا أن يؤسسوا مشروعهم على هوية جديدة، لأنه لم يكن بإمكانهم اختيار الهوية الإسلامية التي تشترك معهم الإمبراطورية العثمانية فيها، فاختاروا الهوية العربية، وأقاموا مشروعهم على أساس قومي، ويرجح بلقزيز أن السبب في ذلك راجع إلى أن "الانفصال القومي العربي عن الرابطة العثمانية

---

[١] الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، مرجع سابق، ص٣٦.
[٢] المرجع السابق، ص٥٠.

قضى بالانفصال عن الجامع (المشترك) الإسلامي، الذي تقوم عليه تلك الرابطة، وهكذا كانت القطيعة مع العامل الديني شرطا لقيام الربطة القومية العربية، بما هي عامل التمايز مع العثماني المشترك مع العربي في الملة"[١].

فالخطاب التعبوي يستطيع تشكيل وقولبة المفاهيم الاجتماعية التي تخدم مصالحه وتأسيس نظرة للهوية تطغى على بقية الهويات الفرعية لدى أفراد المجتمع، وبحسب قوة وضعف الخطاب تصبح هذه الهوية هي الهوية الرئيسية، وليس شرطاً أن يكون الخطاب عقلانياً أو إنسانياً ليكون مؤثراً، بل يكفي أن يكون خطاباً حماسياً يدغدغ عواطف الأتباع، ويحشد الأدلة على أن هذه الهوية تستحق التضحية من أجلها، وأنها أولى من غيرها بالانتماء، لكي يصبح بالتالي هو الخطاب الرائج، ومبادئه سائدة.

ثانياً : وجود أزمة خارجية تتهدد المجموع :

وما إن تظهر أزمة تهدد هوية الجماعة حتى تبرز لدى الأفراد نزعة التمسك بالهوية، والدفاع عنها، وإزالة الخطر الذي يتهددها، مثلما جرى للسود في أمريكا، فالسود الأمريكيون أتوا من أصول أفريقية متباينة ومختلفة من حيث الخلفيات التراثية، والمصادر الحضارية، ولكن التفرقة العنصرية التي تعامل بها البيض ضدهم، جعلهم يتَّحدون تحت جامعهم المشرك : (اللون) ، ولقد "اتخذ الصراع في أمريكا خاصية اللون ليكون هو الأساس للمقاومة أولاً، ثم للتمييز الثقافي والاجتماعي بعد ذلك، والسبب هو تعرض السود للقمع والتهميش بسبب لونهم ... هذا التعالي لدى الطبقة البيضاء هو ما دفع السود للمقاومة ومواجهة الظلم والقمع"[٢]، فاللون الأسود على الرغم من أن الثقافة البيضاء ترفضه وتحتقره، إلا أنه أصبح هو الرمز والجامع المشترك للمقاومة والتعريف بالذات، وأصبح قوة فاعلة استطاعت تغيير تاريخ السود في أمريكا من خلال الأدوات التي استخدموها في نضالهم السلمي.

فعلى المستوى العملي تمكن السود في أمريكا وكذلك السود في جنوب أفريقيا من كتابة هوية مختلفة ذات قيمة معنوية وعملية نادرة في تاريخ الثقافات كلها، وهذا إنجاز عظيم سببه التحدي الذي فرضته عليهم الثقافة البيضاء، وطغيانها العنصري والاستعلائي، ولذلك تمكن السود من ابتكار نظام سلمي للمقاومة مكنهم من صناعة خطاب مناهض، ووجدوا أن اللون هو الهوية الممكنة للمقاومة، ولو بحثوا عن جامع مشترك غير اللون لما أمكنهم ذلك ، فهم يشتركون مع

---

[١] بلقزيز، عبد الإله ، نقد الخطاب القومي، مرجع سابق، ص١٢٠.
[٢] الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، مرجع سابق، ص٥٧.

الغالبية البيضاء في الدين، وكذلك يشتركون معهم في اللغة، لذا أصبح اللون هو السمة التي وقع الاضطهاد بسببها وهي السمة المشتركة ما بين المضطهدين، وبالتالي أمكن استثمارها والتأسيس عليها لتكون هي الهوية المشتركة التي تتعرض للتهديد ومن الواجب الدفاع عنها.

وحدث مثل هذا في أوربا عندما تم الإقصاء والتنكيل باليهود لأسباب دينية، وهي الأزمة التي مكنت يهود العالم من الاتحاد ضد هذا الخطر الداهم الذي هدد هويتهم، والهروب للأمام -وللمفارقة – أعطتهم تلك الأزمة مشروعية مرحلية باغتصاب فلسطين، وهذه الأزمة كانت سبباً رئيسياً لتوافد يهود العالم من مختلف أرجاء الأرض، واحتلالهم أرضاً بعيدة عن موطن اضطهادهم الأول، فلو لم تتعرض هويتهم للتهديد لكانوا اليوم يعيشون في أوطانهم كبقية المكونات الأخرى التي تعيش في أوربا وغيرها حالياً، لكن التهديد الوجودي لهويتهم و لذواتهم، مكنهم من الانضواء تحت راية واحدة، وتحييد هوياتهم الرسمية لمواجهة الخطر الداهم الذي هدد هويتهم الدينية أو العرقية.

وشبيه بذلك ما حصل للأكراد في تركيا وغير تركيا، من الدول التي يتوزع فيها الأكراد كإقليات مضطهدة وفي أحسن أحوالها مسلوبة الإرادة، فالقضية الكردية سأتوقف عندها قليلاً نظراً لعدة اعتبارات، من أهمها أن هذا الشعب يعتبر أكبر أمة بلا دولة في الوقت الحالي، وكذلك ظروف القمع الممنهج والمتواصل الممارسة ضدهم منذ ما يزيد عن ثلاثة أرباع قرن، وكذلك للتأكيد على ما أذهب إليه في هذا الصدد من أن الأزمة الخارجية التي تتعرض لها الإقليات تُبرز الهوية لديها.

فهذا الشعب موجود بقوة التاريخ والجغرافيا في الأماكن التي يتوزعون بها حاليا (كردستان العراق وإيران وتركيا) بالإضافة إلى سوريا، ويشكلون أمة يقدر تعداد سكانها – كما ترجح بعض المصادر – مابين خمسة وعشرين و ثلاثين مليون نسمة[١]، يوجد منهم أكثر من ١٢مليونا في كردستان تركيا وحدها، لكن هذا العدد لم يجنبهم اضطهاد الأكثرية التركية.

وحسب طرابيشي فإن " التلفظ بكلمة "كردي" كان حتى الأمس القريب محظوراً، كما كان الكلام باللغة الكردية حتى عام ١٩٩٠ محرماً، فضلاً عن تعليمها أو الكتابة بها، والواقع أنه في العام الذي ألغيت فيه الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ صدر مرسوم يقضي بحظر التخاطب بالكردية والتعليم والنشر بها "[٢].

---

[١] طرابيشي، جورج، (٢٠٠٨)، هرطقات، دار الساقي، بيروت، ط١، ص٢٠٢.

[٢] طرابيشي، جورج، هرطقات، مرجع سابق، ص١٩٣.

هذا الاستفزاز السافر للهوية حملهم على المقاومة، ونتج عنه ثلاث انتفاضات كردية باهظة الثمن ما بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٣٦ ، وهذه الانتفاضات نتيجة طبيعية ومتوقعة للحالات التي تتعرض فيها الهوية للخطر.

في المقابل فهذا العمل الممنهج من قبل الحكومة التركية لم يستأصل الأكراد ولم يثنِ عزيمتهم عن مواصلة الدفاع عن هويتهم التي تتعرض للإلغاء، رغم أن الأساليب القمعية التي استخدمت ضدهم جعلتهم يرتدعون عن المقاومة لأكثر من أربعين سنة.

ثم عادوا بشكل متقطع وبالخفاء أحياناً، وتعرض كثير من الصحفيين والمدنيين الأكراد للاغتيال بسبب تلك النشاطات.

وأكراد العراق ليسوا بحال بعيد عن أكراد تركيا، ففي عام ١٩٨٨ شنت الحكومة العراقية حملة عليهم عُرفت بعملية (الأنفال)، وقدرت منظمة هيومان رايتس واتش لحقوق الإنسان عدد القتلى في الحملة بحوالي الـ١٠٠ ألف قضوا في "حملة مبرمجة للتطهير العرقي"، وكذلك حادثة (حلبجة) التي قتل فيها أكثر من خسمة آلاف شخص.

وتقول المنظمة إن تهمة الإبادة الجماعية، وهي تعرّف بـ"نية تدمير جماعة إثنية جزئيا أو بالكامل"، هي تهمة مناسبة لحالة الأنفال، التي تخطت بأشواط شروط مكافحة التمرد، حسب المنظمة، وتعلل ذلك بالقول إن قتل واختفاء عشرات الآلاف من المدنيين قد تم بناء على هويتهم العرقية[١].

على الرغم من وجود هذه الحوادث المفزعة، إلا أن الأكراد استمروا بالتشبث بحقهم القومي، واستمروا يناضلون من أجل حقهم في الوجود كأفراد لهم هويتهم القومية التي لها استقلاليتها التي دافعوا عنها من أخطار الإلغاء الممنهج الذي مارسه أبناء الأكثريات ضدهم.

إذاً ثمة سؤال يطرح نفسه بإلحاح علينا وهو: في ظل وجود أقليات اثنية وعرقية أو حتى مذهبية ودينية داخل الوطن الواحد، هل من المناسب رفع شعار قومي أو ديني يكون هذا الشعار يمثل الأكثرية ويلبي احتياجاتها العاطفية ويُرضي غرورها، ولكنه بالنسبة للإقليات فإنه في أفضل أحواله لا يعني لهم أي شيء؟ هل الأوطان بحاجة إلى الانتماء لهوية دينية أم قومية؟ وكيف يكون حال الإقليات التي لا تشترك مع الأكثرية في الدين أو القومية؟ وهذا مبحث سأناقشه لاحقاً.

المهم أن الحال التي نحن بصددها والتأكيد عليها، هي أن وجود عامل صراع يتهدد الهوية يؤدي بها إلى البروز فوق السطح، فالهوية الكردية كما أسلفنا على الرغم من مرور جميع هذه

---

[١] نقلا عن موقع BBC العربية على الشبكة العنكبوتية:
http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_6235000/6235220.stm

السنوات، ورغم جميع المحاولات التي مارستها عليهم جميع الدول التي تواجدوا بها لإلغاء هويتهم، إلا أنهم لا يزالون صامدين ومتمسكين بحقهم في تعريف أنفسهم كأكراد، ورغم الحلول الشحيحة التي قد يمتلكونها، فهم يقعون مابين ثلاث أو أربع دول هي من أشد دول المنطقة تمسكاً بحدودها الجيوبوليتيكية، يقول طرابيشي "مالم نتصور قيام حرب عالمية ، أو حرب إقليمية طاحنة تفتت الدول الثلاث ورابعتها سوريا، فليس في الأفق للمنطقة ما يشير إلى إمكانية قيام دولة كردية مستقلة وموحدة" [١]، وأعتقد أن نبوءة طرابيشي أو حله الشاطح قبل مدة قصيرة، في طريقة للتمثل الآن.

ثالثاً : البعد الاستراتيجي لدى النخب :

وهذا العامل على الرغم من أنه أقل العوامل وضوحاً، إلا أنه لا يقل عنها أهمية، فأحياناً تلجأ النخب سواء كانت هذه النخب سياسية أو دينية أو غيرها، إلى استنفار بعض الهويات الفرعية وأحياناً الهامشية لدى مجتمع لأغراض قد تكون حزبية أو فئوية أو جهوية أو طائفية، لغرض مرحلي وأحياناً نفعي، من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من الأتباع الذين يمكن الاستفادة منهم في صناعة المشروع، "ولكي تصل حركة اجتماعية إلى غاياتها، يتعين عليها أن تضم نخباً تملك معرفة إنسانية وتقنية لا غنى عنها في تنظيم التعبئة وإدارتها"[٢]، وهذا يحدث غالباً في الصراع على السلطة، فالذي يحدث في مصر حاليا من الممكن أن يكون شاهداً على هذا القول، فحالة الاستقطاب التي تعيشها الدولة المصرية – بعد ثورة يناير ٢٠١١ – لا تدلل بأي شكل من الأشكال على وضع صحي، فالعملية الديموقراطية لها شروطها التي يجب الالتزام بها، وليس من بين تلك الشروط شيطنة الخصوم أو تشويههم، لكن ما يحدث هو استخدام الجميع وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي لتشويه الآخر، بل وحتى تخوينه، وهذا الفعل يخلق (التحزبات الاستئصالية) ، فرجل الشارع العادي لا يهمه (من يحكم) بقدر اهتمامه بـ (كيف يحكم) ، لكن في ظل حالة التحزب تلك يحتقن المواطن العادي وتتكون لديه مشكلة مع الأسماء والخلفيات والأحزاب، وهذا أمر عادي لو أنه توقف عند هذا الحد، لكن مشروع الخطاب الحزبي/النخبوي يصادم رجل الشارع برجل الشارع، ويخلق حالة الاحتقان السوقي التي تستفيد منها النخب في الغالب ويخسر فيها المجتمع، فعندما يصار إلى تعريف الهوية بالانتماء لحزب، أو البراءة من حزب آخر فإن هذا الفعل، بقدر ما يفتت المجتمع، فإنه يخلق هويات رئيسية مزيفة، ويصبح الولاء

---

[١] طرابيشي، جورج، هرطقات، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

[٢] لاكروا، ستيفان، (٢٠١٢)، زمن الصحوة ، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمة عبد الحق الزموري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ص٤٦.

لهذه الهوية أكبر من الولاء للوطن، وتصبح هذه الهوية بمثابة معول هدم داخل القطر الواحد، وما يجري في سوريا حالياً حالة شبيهة بتلك وإن كانت بشكل أوضح، عندما يتم استثمار البعد الطائفي لدى الأطراف المتنازعة، أو البعد القومي من أجل خلق مشروعية هوياتية للصراع، بالرغم من أن بداية الأزمة لم تكن كذلك، لكن تطور الأزمة تطلب استدعاء البعد الطائفي لتوفير الدعم المناسب لكل فئة.

وليس شرطاً أن يكون هناك أزمة ملحة لكي يكون هناك اصطفاف على الهويات الفرعية، بل يكفي أن يكون في بلد ما نخب لديها مشروع تريد تطبيقه على الأرض، يتعارض، أو لا يتوافق، مع مشروع المؤسسة الرسمية، وبالتالي تعمل هذه النخب الحركية المعارضة، على الاستقطاب مع والتأليب ضد المؤسسة الرسمية، لتحقيق أهداف حركاتها، "وهو ما يعني امتلاك هذه النخب الوسائل الكفيلة بجعل عمل الحركة ورسالتها تبدو عادلة و/ أو لازمة تبعاً للبيئة الثقافية التي تعمل الحركة فيها، وتتمتع النخب التي من الصنف الأول بما يمكن تسميته (الموارد الحركية) وتتمتع النخب من الصنف الثاني بـ(الموارد الشرعية)، ولكي تتوطد الحركة، ينبغي أن تتوافر هذه الموارد بكميات كافية"[١]. وهذا يعني أن هذه النخب تشرعن لوجودها عن طريق طرح خطاب بديل، يكون مرجعاً ممتازاً لخلق الهوية المراد تأصيلها، رغم أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم بمعزل عن شروط الواقع التي تتوفر للهوية، فلا يمكن استحداث هوية جديدة للمجتمع وجعلها هوية رسمية، ونسف الهويات الموجودة مسبقاً، بل يتم ذلك عن طريق استثمار إحدى الهويات الفرعية وأحيانا الهامشية وشحنها بالطاقة الكافية لتكون هي الهوية الرسمية للأتباع، ويتعين على ذلك وجود نوعين من الموارد، التي يرى لاكروا أنها ضرورية لإنجاح أي حركة، وهما : المورد الحركي، و يسمى بالذراع العسكري أحياناً، والمورد الشرعي، وهو ما يمكن أن يكون الذراع السياسي (التشريعي).

لو نظرنا إلى إيران مثلاً، نجد أن نجاح الثورة يرجع بدرجة كبيرة إلى التعاون الفعال بين شريحة من النخبة المثقفة وشريحة من رجال الدين الذين التفوا حول آية الله الخميني، وهو ما ضمن توافر إمدادات غزيرة من الموارد الحركية والشرعية، وبالمثل يمكن تعليل النجاح الأولي المدهش الذي حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، بالتعاون الموفق بين "التكنوقراط" الإسلاميين الذين مثلهم عباسي مدني وبين رجال الدين الإسلاميين حيث كان علي بالحاج الشخصية الرئيسية فيهم، وبالمقابل يوفر لنا إخفاق الانتفاضة الإسلامية التي كان من المقرر أن تحدث في مصر عقب اغتيال الرئيس أنور السادات عام ١٩٨١ مثالاً مناقضاً، فباعتبار أنها

---

[١] لاكروا، ستيفن، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٤٧.

ضمت عددا لا بأس به من المثقفين ومن الضباط العسكريين، امتلكت جماعة الجهاد الموارد الحركية الكافية لاغتيال الرئيس، لكنها لم تضم في صفوفها سوى عالم واحد لديه قدر ضئيل من الرصيد الديني هو الشيخ الأزهري عمر عبد الرحمن، الذي لم يستطع سد النقص الواضح في الموارد الشرعية للجماعة، على الرغم من استعداده لإصدار فتوى تجيز تنفيذ العملية"[١].

ويؤكد لاكروا أن هذا النقص في الموارد الشرعية أدى – كما يقول – إلى فشل هذه الحركة، بالإضافة إلى المعارضة المتأتية من رجال الدين والتي وقفت ضد مشروع الحركة عندما يقول: "حالت المعارضة العنيفة التي أبداها العلماء لأتباع سيد قطب الراديكاليين دون وصول رسالة هؤلاء الأتباع - يقصد أتباع قطب – إلى عموم الناس، وقصرتها على الدوائر الفتية من الطلاب وعلى بروليتاريي المساكن الحقيرة المقصيين" [٢].

إذاً فالدور الذي لعبته النخب مع أو ضد الحركات التي تتبنى مشروعاً مناهضاً أو على الأقل مغايراً للتوجه الاجتماعي السائد، كان دائماً ما يحدث خلخلة في مفاهيم المجتمع وأولوياته، وهذه النخب في دول العالم الثالث، غالباً ما تعمل في الخفاء خشية ملاحقة السلطات لها، لكن تأثيرها يمس شريحة واسعة من أفراد المجتمع وتأثيراتها فعالة، نظراً لأن خطابها في الغالب يلامس مناطق وجدانية حساسة لدى الأفراد.

وكان نشاط ما سمي بالصحوة الإسلامية في المملكة العربية السعودية دور بارز في توجيه المجتمع نحو خطاب اتخذ طابعاً إسلامياً حركياً متشدداً، ونظراً لأنها تعمل خارج القنوات الرسمية للدولة، فإنها تنزل وتحتك بالناس وتنشر خطابها في أماكن التجمعات اليومية كالمسجد والجمعيات والشارع، بالإضافة إلى عنصر هام أدى إلى تغيير قواعد اللعبة على الأرض وهو ظهور (الشريط الإسلامي) في الثمانينيات، وهي الظاهرة التي يصفها أحد رموز الصحوة في السعودية بأنها "تمثل تجديدات مهمة داخل المجال الديني" [٣]، ويذهب لاكروا إلى أن الشريط الإسلامي الذي فرض نفسه كمنتج للصحوة "مكن هؤلاء العلماء من اكتساب شرعية معتبرة، تتجاوز بكثير دوائر الصحوة وحتى المجال الديني، وبالتالي أصبح الشريط أداة رئيسية لإزالة الفواصل الاجتماعية، ما مكن الحركة من الإزدهار" [٤].

وعلى الرغم من أن المؤسسة السعودية الرسمية ترفع شعار الإسلام، إلا أن حركة الصحوة رأت أن تلك الممارسات الرسمية لم تكن كافية، وقررت أن يكون الشعار أكثر تشدداً، خصوصاً فيما

---

[١] لاكروا، ستيفن، زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٤٨.
[٢] المرجع السابق، ص٤٨.
[٣] المرجع السابق، ص١٩٢، والكلام نقلاً عن سلمان العودة أحد أبرز رجال الصحوة في تلك الفترة.
[٤] المرجع السابق، ص١٩٣.

يتعلق بمسائل الآخر، والعلاقات الدولية، والولاء و البراء، بالإضافة إلى تشددها فيما يتعلق بالشأن المحلي من ناحية السلوكيات والأفعال، التي رأت أن السلطة الرسمية تقاعست في تطبيقها وإلزام الناس أو نهيهم عنها، وهي- حسب رؤيتهم - من مبادئ الدين، كظهور فنانات على شاشات التلفزيون الحكومي، أو وجود مصارف تتعامل بالربا، ولاحقاً وجود قوات أجنبية كافرة – حسب أدبياتهم – على الأراضي السعودية[١]، إلى غير ذلك من الملاحظات والمطالب التي كان رموز تلك الحركة يستخدمونها للتعبئة العامة ضد السلطة الرسمية، على الرغم من أن الحكومة رأت في البداية الامتثال لبعض المطالب، وحاولت احتواء و مداراة بعض رموز الحركة، ترغيباً تارة وترهيباً تارات أخرى، لكنها اضطرت في نهاية المطاف لإقصائهم، وتحديداً بداية عام ١٩٩٤، فهرب بعضهم خارج الدولة وسُجن البعض الآخر، وتشتت رموزها، لكن على الرغم من ذلك، استمر خطابهم فاعلاً على مستوى الأوساط الاجتماعية، وتبنى كثير من الأفراد رؤيتهم، وأصبح التشدد الديني الذي كانت تمثله حركة الصحوة سمة ظاهرة على مجمل التصور العام السعودي، ومع مرور الوقت وكما حدث في مصر يحدث في السعودية، جابهت المؤسسة الدينية الرسمية خطاب الصحوة المتشدد بخطاب رسمي أكثر تسامحا وانفتاحاً، على الرغم من أن خطاب المؤسسة الرسمية أصبح موضع ريبة عند المتلقي، لتشبع هذا المتلقي بالخطاب المتشدد لحركة الصحوة، لكن خطاب المؤسسة الرسمية في ما بعد، كوّن لنفسه قدراً لا بأس به من الفاعلية الاجتماعية، خصوصاً عندما تبنى بعض أفراد الصحوة السابقين؛ خطاب المؤسسة الرسمية، بعد خروجهم من السجن وتغير توجهاتهم الراديكالية السابقة.

[١] المقصود القوات التي جلبتها الحكومة السعودية لتحرير الكويت من الغزو العراقي عام ١٩٩١م واستمرت في السعودية حتى عام ٢٠٠٣م.

المبحث الثاني:

الهوية الرئيسية بين الواقع العملي والواقع النظري:

كما تقدم فالهوية الرئيسية هي الهوية التي يناضل من أجلها الشخص، ويكون تبعا لذلك على استعداد للدفاع عنها، والتضحية من أجلها، على الرغم من أن هذا لا يمنع من كون هذا الشخص أو ذاك المجتمع متعدد الهويات، لكنه في النهاية يصدر عن هوية واحدة، يعتبرها هي هويته الرئيسية، التي تستحق التضحية والانتماء.

وقد تباينت آراء المفكرين بين الموجِّهات التي من الممكن أن تكون ذات فاعلية في تكوين هوية الإنسان، فرأى بعضهم أن الانتماء الديني أقوى هذه الموجهات، باعتباره هوية ربانية أو مقدسة يجب الانتماء لها والاعتزاز بها، وهيكلة المجتمعات على أساسها.

ومنهم من يرى أن الانتماء القومي جمّاعٌ لكل التباينات القطرية - كما في الحالة العربية - وحقه أن يصبح هو الانتماء الرئيسي، لقدرته على تجاوز الحدود، وتوحيد المتنافرات، وإذابة الفروقات، خصوصاً تلك الفروقات الإيديولوجية.

وهناك دعوات على جانب آخر تنادي بالوحدة الوطنية، وأنها هي الهوية التي تستطيع استيعاب جميع المكونات داخل القطر الواحد، وتحجيم نطاق العمل، لضمان نجاعة الجهود المؤسساتية.

وكل واحدة من هذه الهويات المطروحة في سوق الفاعلية، لديها وجهة نظرها المعتبرة في توجيه المجتمعات نحو مشروعها، وجميعها لديها أسبابها التي ترى أنها تستحق الأخذ بها، وسيكون الحديث فيما سيأتي عن هذه المشروعات وأفكارها المشاعة، وحيثيات المنطق الذي يصدرون عنه في تبني رؤاهم.

أولاً: الهوية الإسلامية:

تُعدّ الهوية الإسلامية من أبرز الهويات الفاعلة على السطح، باعتبارها هوية ذات بعد طوبويّ، ونظراً لحجم وعدد المدافعين عنها فإنها تعتبر الهوية الرئيسية لدى أغلب المنتمين للدين الإسلامي، ولا يمكن فهم سبب هذا التدافع للانتماء لهذه الهوية بمعزل عن المصادر التي تغذيها، فالهوية الإسلامية تكاد تكون – أو هي كذلك بالفعل – هوية عابرة للحدود، وللوعي كذلك، ويتكئ المنظرون لها والمدافعون عنها على جملة من التراكمات التراثية ذات البعد الديني، لإضفاء صبغة وثوقية، وأحياناً إطلاقية على مجمل الطرح التنظيري لها، فالهوية الإسلامية في نظر هؤلاء يجب أن تكون – ولا ينبغي لها غير ذلك – هوية الأمة، التي وبدونها يصبحون أمة بلا هوية، وعند تخليهم عنها فإنه يخشى عليهم النكوص والتخاذل عن تطبيق مبادئ اعتبارية مقررة على مر الأحقاب السالفة، وسأتوقف عند أبرز من نظر لهذه الهوية في العصر الحديث، وأعلاهم صوتاً، وهو سيد قطب، الذي دفع حياته ثمناً لتهوره في تقرير جملة من الأسس التي ناضل من أجلها، على أنه ليس الشخص الوحيد في هذا الميدان، لكنه كان أكثرهم إثارة للجدل على - حد علمي – واستطاع تأليف جملة من المتون، التي تدعو للوحدة الإسلامية، وتطبيق أحكام الشريعة، والتنظير لرؤيته الأصولية، وكان قادراً على استفزاز الخصوم للرد عليه، والتعقيب على طرحه، وتفنيد وجهة نظره أحياناً.

ولن نتطرق في هذه الجزئية للخلفيات الحزبية والتنظيمية التي انخرط بها، فهي ليست من الأولويات هنا، وإن كان بعض خصومه يرى أن خلفيته الحزبية كانت دافعاً وسبباً رئيسياً لتوجهه ذاك، إلا أننا سنغض الطرف عن ما هو خارج إطار التنظير الفكري لديه، بل وأزعم أن خلفيته الحزبية لم تكن من الأسباب التي دفعته للتنظير، بل العكس هو الصحيح، أي أن انخراطه الحزبي في تنظيم إسلامي كان وراءه رؤية إسلامية أساساً، وَجدت في تموقعه الحزبي ضرورةً للتطبيق العملي، فجهوده التنظيرية الكثيرة جعلت من هذا الشخص رمزا مرجعياً بارزاً في صفوف دعاة الهوية الإسلامية، وحِدّته في الطرح جعلت من رؤيته رؤية ملهمة لأتباعه، خصوصاً أولئك الذين هذبوا كثيراً من أفكاره، فرؤيته الحدية رفعت سقف الطرح الأصولي، وأصبحت أي فكرة أقل جموحاً في الطرح الأصولي مستساغة، ما أنتج لدينا نخباً على طول الخط الإسلامي وعرضه تدعو لتبني فكرة الهوية الإسلامية، الجامعة لكل أبناء الدين الإسلامي، على الرغم من أن هذه الدعوة قديمة قدم الحضارة الإسلامية نفسها، لكن العالم الإسلامي لم يكن لديه في القديم قوانين أو دساتير أو حدود قطرية أو أفكار وطنية تُحيّد هويته الإسلامية، لذلك حاول سيد قطب تجاوز جميع

هذه العناصر الحداثية، وطرح رؤيته الأصولية بشكل شمولي على مجمل العالم الإسلامي بل العالم أجمع.

ففي كتابه (معالم في الطريق)[١] نجد أن نبرة القلق مرتفعة لديه منذ البداية : "تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية"[٢] فهو ممتلئ بالهم الأممي، ويحاول أن يضع معالم في طريق البشرية كما هو عنوان مؤلفه، لهداية الناس لسبيل الخلاص الذي أضحى فيه البشر "مفلسين على مستوى القيم"[٣]، ويرى أن قيادة البشرية لا بد لها "من قيم جديدة جدة كاملة، بالقياس إلى ما عرفته البشرية، وبمنهج أصيل وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج"[٤]، ولكي يبرر وجهة نظره؛ فإنه سيعمد إلى مصادرة جميع الأفكار والهويات التي تستند على مرجعية غير المرجعية الإسلامية "أدت الوطنية والقومية التي برزت في تلك الفترة (يقصد القرن السادس عشر) والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال تلك القرون ولم تعد تملك رصيداً جديداً، وفشلت الأنظمة الفردية والأنظمة الجماعية في نهاية المطاف، ولقد جاء دور الإسلام ودور الأمة في أشد الساعات حرجاً وحيرة واضطراباً"[٥]، ولكن كيف يمكن تطبيق الإسلام أو الشريعة الإسلامية في أمة هي بالأساس مسلمة؟ وتعدّ الشريعة جزءاً أساسياً من رؤيتها للعالم ومرجعيتها الحياتية؟ يجيب قطب بأن "وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة، فالأمة المسلمة ليست أرضاً كان يعيش فيها الإسلام، وليست قوماً كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي، إنما الأمة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وقيمهم وأنظمتهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة بهذه المواصفات! قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً"[٦].

فهو يزعم كما رأينا أن الأمة الإسلامية لا وجود لها في هذا العصر، فعندما يقول : "لا بد من بعث لتلك الأمة التي واراها ركام الأجيال .... وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى (بالعالم الإسلامي)"[٧]، فقوله "فيما يسمى" يعني أنه لا يعترف بوجودها أصلاً، لأنه يرى أن: "العالم يعيش اليوم في جاهلية، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض .. وهي الحاكمية .. إنها تسند

---

[١] قطب، سيد، (١٩٧٩)، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط٦.
[٢] المصدر السابق، ص٣.
[٣] المصدر السابق، ص٣.
[٤] المصدر السابق، ص٤.
[٥] المصدر السابق، ص٤-٥.
[٦] المصدر السابق، ص٦.
[٧] المصدر السابق، ص٦.

الحاكمية إلى البشر"[١]، فهو يدَّعي لمرجعيته أصلا فوقياً، بينما بقية التصورات/الهويات/المرجعيات الأخرى، أصلها وضعي وبشري "فالناس في كل نظام غير إسلامي يعبد بعضهم بعضاً – في صورة من الصور – وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعاً من عبادة بعضهم لبعض، بعبادة الله وحده "[٢]، فبعد أن حكم على جميع البشر أنهم اليوم يعيشون (بجاهلية)، بكل ما يحمله هذا المصطلح من إيحاءات تراثية، تحيل إلى القرون التي سبقت بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتشبيهه لحالة العالم اليوم بالحالة التي كانت عليها عصور ما قبل الإسلام، واستخدامه لهذا المصطلح ليس اعتباطياً، لأنه بعد ذلك رأى أن الحل كامن في حاجة الأمة إلى الهداية، وكما كان العرب قبل الإسلام بحاجة إلى البعثة النبوية، فهو يرى حاجة الناس اليوم إلى بعثة أخرى، ليس شرطاً أن تكون إلهية المصدر، "وهذا يقتضي عملية بعث في الرقعة الإسلامية ، هذا البعث الذي يتبعه (يعقبه) تسلم قيادة البشرية"[٣]، ويتساءل: "كيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟" ويجيب مباشرة أنه "لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً"[٤]، فهو عندما يؤكد على دور الطليعة في تسلم قيادة البشرية، فهو يقرر حقيقةً أن هذه الطليعة بمثابة الأنبياء الذين جاؤوا لإخراج الناس من الضلال، وهدايتهم لطريق الخير، لأنه قد قرر سلفاً أن العصر هذا عصر جاهلي، ولا يمكن تركه بجاهليته تلك، ولا بد من مخلِّصين – سيكون هو أحدهم – يخلصون الناس من جاهليتهم، فهو يلمح إلى دوره الريادي في تولي قيادة زمرة هذه الطليعة عندما يقول: "لا بد لهذه الطليعة التي تعتزم هذه العزمة من معالم في الطريق"[٥]، وبما أنه قد وضع كتاباً بهذا العنوان فهو خليق قبل غيره بالمتابعة والقيادة.

ويمضي في فصول الكتاب مستعرضاً طبيعة المنهج القرآني، وطبيعة المهمة الموكلة للنبي محمد، وطبيعة الجيل الذي عاصره النبي، وكيف نشأ المجتمع الإسلامي، والتأصيل للقواعد الشرعية، وكيف أن العقيدة في ذلك العصر هي واقع الجماعة، وسياق الجهاد في عصر النبي، وجميعها عناصر تؤسس لرؤيته الدينية التي ينطلق منها لهداية (الجاهلين)، بنفس تعليمي سهل، يخال المرء وهو يقرأ هذا الكتاب أن المؤلف يخاطب مجتمعاً وثنياً يتعرف على الإسلام لأول مرة، فأسلوبه في طرح رؤيته، لا يبتعد عن الأساليب المدرسية، سواء طريقته في الحشو النصوصي، أو التقرير الخطابي المباشر، لأنه وكما تقدم يعتبر نفسه يتحدث إلى أمه ابتعدت عن

---

[١] المصدر السابق، ص٨.
[٢] المصدر السابق، ص٨.
[٣] المصدر السابق، ص٩.
[٤] المصدر السابق، ص٩.
[٥] المصدر السابق، ص٩.

منهجها الأول، وراحت تتخبط في دياجير الظلمات الدنيوية، وحقها عليه تبيان ضلالها بصورة تستطيع استيعابها، بعد أن فقدت اتصالها بمفاهيمها التراثية.

ويؤكد بعد ذلك أن الإسلام لا يعرف سوى نوعين من المجتمعات: "مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي"[١]، ولكي نفهم ماذا يعني بمجتمع إسلامي، فهو سيعرّفه بأنه: "المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلقاً وسلوكاً"[٢]، فهو بقدر ما يجعل من الدين الإسلامي مصدراً أولاً للتشريعات والنظم، يصادر بوضوح، مصدرية غيره من التشريعات والأنظمة الوضعية التي لم يتردد على طول الكتاب بوصف أتباعها بالجاهلية، وأن المجتمعات التي لا ترتضى تطبيق تعاليم الإسلام فهي مجتمعات جاهلية، ولفهم معنى المجتمع الجاهلي بشكل دقيق لديه فهو يعرّفه بأنه: "المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه"[٣]، وفي موضع آخر يعرفه بأنه "كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الإعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية"[٤]، أي أن هذا المجتمع الجاهلي عكس المجتمع الإسلامي تماماً، وعندما يؤكد على مسألة الأنظمة والتشريعات فلكي يعطي لرؤيته بعداً حداثياً، فالهوية الإسلامية لديه ليست مجموعة معتقدات شخصية، أو سلوكيات فردية، أو شعائر تعبدية فحسب، بل هي أنظمة ودساتير وتشريعات لها طابعها المؤسساتي، التي يجب على الأمة تطبيقها، وبالتالي فهوية الأمة بالنسبة إليه هي الهوية المبنية على المبدأ الإسلامي، ولا يحق للأمة أن تنتسب لهوية غيرها، وتمثل العقيدة رابطة التجمع الإسلامي لهذا المجتمع، وتأكيداً على الطابع الحداثي لتصوره، وأن رؤيته تتماشى مع العصر، لم يكتفِ بوضع المصطلحات التراثية في كتابه، بل أدرج مصطلحات تدلل على إمكانية إعادة تعريف المجتمع الإسلامي على أساسها بشكل عصري، عندما يؤكد مثلاً على أن الجنسية التي ينتسب لها الفرد يجب أن تكون قائمة على العقيدة، فهي – أي العقيدة – هي "الجنسية التي تجمع بين الأبيض والأسود والأحمر والأصفر والعربي والرومي والحبشي والفارسي وسائر أجناس الأرض في أمة واحدة"[٥].

ولا يفوته التأكيد على (القيم الإنسانية)، لكن القيم الإنسانية لدية مختلفة عن تلك يطرحها منظرو هذا المفهوم في الحضارة الغربية، فهو يزدري القيم الغربية التي تدعي الإعلاء من قيمة الإنسان،

---

[١] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٢] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٣] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٤] المصدر السابق، ص٨٨-٨٩.
[٥] المصدر السابق، ص١٠٩.

وهي في حقيقتها "تهدر القيم والخصائص الإنسانية"[١]، وينكر عليها مبادئها التي تزعم ريادتها، فهي على حد وصفه "لا تستقر على حال ولا ترجع إلى أصل، كما يزعم التفسير المادي للتاريخ وكما تزعم الاشتراكية العلمية"[٢].

ويُعرِّف قطب القيم الإنسانية، بأنها تلك التي "تنمي في الإنسان خصائص الإنسان، التي يتفرد بها دون الحيوان"[٣]، ويقرر بعد ذلك أن الإسلام هو المرجعية الوحيدة، التي لديها مثل هذا التعريف للقيم الإنسانية، وهذه القيم هي التي "تنمي في الإنسان الجوانب التي تفرقه وتميزه عن الحيوان ... إنه يرتقي – أي الإسلام – صعداً بالخصائص الإنسانية ويحرسها من النكسة إلى الحيوانية، لأن الخط الصاعد في القيم والاعتبارات يمضي من الدرك الحيواني، إلى المرتفع الإنساني، فإذا انتكس هذا الخط مع حضارة المادة ، فلن يكون ذلك حضارة، إنما هو تخلف أو هو جاهلية"[٤].

فتصوره عن الهوية الإسلامية قائم في جميع جوانبه على الاستلهام من المصدر الإسلامي، ومصادرة جميع الطروحات (اللاإسلامية)، أو تلك التي لا تعترف بمصدرية الإسلام بشكل أو بآخر، بل أنه يؤكد في أكثر من موضع على وجوب أن يأخذ المسلم العلوم "عن مسلم تقي، يعلم عن دينه وتقواه ما يطمئنه إلى الأخذ عنه"[٥]، وليس هذا مقتصراً على العلوم التعبدية والاعتقادية، بل يشمل كذلك "التاريخ والسياسة والفن والأدب والتعبير ونظام الحكم"[٦]، على الرغم من أنه يتسامح مع بعض العلوم للأخذ بها من غير المسلمين، كالكيمياء والطب والفلك والزراعة والصناعة ... إلخ لكنه تسامح مشروط، وذلك "في الحالات التي لا يجد (الناس) فيها مسلماً تقياً يؤخذ عنه"[٧]، ولكي يبدو الأمر مقبولاً عند من يقرأ هذا القول، فإنه سيكشف للمتلقي المصادر التي من الممكن الوثوق بها في ما يذهب إليه، فهو فيما يتعلق بالفن؛ يحيل إلى كتاب "منهج الفن الإسلامي" لمحمد قطب، الذي يتضمن بيان: "أن النشاط الفني كله وهو تعبير إنساني عن تصورات الإنسان وانفعالاته واستجاباته، وعن صورة الوجود والحياة في نفس الإنسان، وهذه يحكمها بل ينشئها في النفس المسلمة تصورها الإسلامي، بشموله لكل جوانب الكون والنفس والحياة"[٨]، أما فيما يتعلق بالمسائل الأخرى، والمصادر التي يمكن الوثوق بها، فهو كما تقدم يعتبر نفسه بشكل ضمني مرجعاً أساسيا لذلك كله، كيف لا وهو الذي "عاش أربعين سنة كاملة، كان

---

[١] المصدر السابق، ص١١٠.
[٢] المصدر السابق، ص١١٠.
[٣] المصدر السابق، ص١١٠.
[٤] المصدر السابق، ص١١١.
[٥] المصدر السابق،ص١٣٠.
[٦] المصدر السابق، ص١٣١.
[٧] المصدر السابق، ص١٣١.
[٨] المصدر السابق، ص١٢٥.

عمله الأول فيها القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية، ما هو من تخصصه وما هو من هواياته، ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره، فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلاً ضئيلاً إلى جانب ذلك الرصيد الضخم، ... وعَلِم أنه لا يمكن للمسلم أن يجمع بين هذين المصدرين في التلقي"[١].

إذاً فالرجل لديه مشروع يريد تطبيقه، ويعمل على هذا المشروع بالتنظير والإنتاج المادي، وهمه كما هو واضح أن يُخرج الناس من غوايتهم، ويربطهم بالطريق الصحيح، ولتحقيق ذلك على أرض الواقع، عمد إلى وضع الخطوات اللازمة لتنفيذ هذا المشروع، وأولى الخطوات تكون بإقناع الناس بضلالهم، ومن ثم هدايتهم عن طريق مشروعه، وعندما أقول مشروعه، فهذه ليست شخصنة للمسألة بقدر ما هي تشخيص، فسيد قطب برؤيته الأصولية ذات الألفاظ الحداثية، لم يسبقه أحد إليها – على حد علمي – وقد استفاض في التأليف، لدرجة أنه أصبح المرجع الأبرز في العصر الحديث لمنظري الهوية الإسلامية، و قد استطاع بجزم كامل، وبثقة قل أن وجدت أن يقطع يقيناً بتصوره عن الهوية التي أراد طرحها، في عصر يعلم هو قبل غيره بحكم تخصصه النقدي، أنه يجب عليه طرحها بصبغة حداثية، كي تلقى الرواج الذي يتأمله، وعندما أقول أنه طرحها بصبغة حداثية، فأعني أن ألفاظه وتراكيبه الاصطلاحية لم تكن موغلة في التقليد، وأعطى طابعاً اسمياً حداثياً لكثير من التصورات التي كان ينوي أسلمتها، فعندما يقول: "فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، ولا جنسية له إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمة المسلمة"[٢]، فهو يضفي على رؤيته ذات الخلفيات التراثية بعداً يتماشى مع عصره الذي يعيش فيه، والذي تقوم فيه الروابط الاجتماعية والدولية على علاقات المواطنة والجنسية والأحزاب والمنظمات، فهو يُعرّف الوطن بأنه "دار تحكمها عقيدة ومنهج حياة وشريعة من الله"، ويعرّف الجنسية بأنها: "عقيدة ومنهاج حياة"[٣]، وهذا التعريف يقطع الطريق على أي شخص يحاول أن يجعل من هوية أخرى – غير الهوية الإسلامية – هوية موجودة على أرض الواقع، فضلاً عن جعلها هوية رئيسية، فهو لا يقر بأي انتساب آخر سوى الانتساب للرابطة الإسلامية، ولا يمكن أن نتلمس للإسلام مشابهات في بعض الأنظمة القائمة، أو بعض المذاهب القائمة، "فنحن نرفض هذه الأنظمة في الشرق أو في الغرب لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريده الإسلام أن يبلغ بالبشرية إليه"[٤] ، ويقر بعقيدة إطلاقية ليس فيها لبس، أن المسألة برمتها تتعلق بالكفر والإيمان، توحيد وشرك "الناس ليسوا

---

[١] المصدر السابق، ص١٣١.
[٢] المصدر السابق، ص١٣٨.
[٣] المصدر السابق، ص١٤٥.
[٤] المصدر السابق، ص١٥٧.

مسلمين – كما يدعون – وهم يحيون حياة جاهلية ... والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد"[١]، فهذا الكلام رغم خطورته من الناحية الاعتقادية للمسلم، إلا أنه ضروري لتشكيل تصور جديد، ينتج عنه تفعيل هوية إسلامية بصبغة حداثية، فهو يطرح تصوراته في مجتمع مسلم ، هذا المجتمع يخيل إليه أنه مسلم ، لذلك يحتاج إلى مثل هذه التأكيدات القطعية ليعيد حساباته بنفسه ومعتقده وهويته.

هذا يعيدنا إلى بداية التأكيد على أن سيد قطب ورؤيته الأصولية الجذرية رفعت سقف الطرح الأصولي، وجعلت من كتاباته ملهمة لأفكار أقل حدية، فهو يقر قبل غيره بهذه الجذرية التي انتهجها "لن نتدسس إليهم بالإسلام تدسساً، ولن نربت على شهواتهم وتصوراتهم المنحرفة ... هذه الجاهلية التي أنتم فيها نجس والله يريد أن يطهركم"[٢]، وعندما أراد التخفيف على المتلقي، فإنه ذكره بالإسلام الأول "لأن هذه هي الصورة التي خاطب الإسلام الناس بها أول مرة"[٣]، فهو لا يلبث إلا ويعيد التأكيد على تشبيه هذا العصر بالعصر الجاهلي الذي سبق الإسلام الذي "نظر إليهم من علٍ ... لم يقل لهم أبداً أنه لن يمس حياتهم وأوضاعهم وتصوراتهم وقيمهم إلا بتعديلات طفيفة، أو أنه يشبه نظمهم وأوضاعهم التي ألفوها، كما يقول بعضنا اليوم للناس وهو يقدم الإسلام مرة تحت عنوان "إشتراكية الإسلام" ومرة تحت عنوان " ديموقراطية الإسلام" ... إلى آخر هذا التدسس الناعم والتربيت على الشهوات"[٤].

لذا هذا الطرح المتشدد، أعطى مشروعية للرؤى الإسلامية الأقل حدة، وتشكَّلَ وعي إسلامي بثوب حداثي، يؤمن بكثير من مبادئ المواطنة الحديثة، ويرى وجوب أن تكون هوية الدولة هي الهوية الإسلامية، وتطرح المضمون نفسه الذي نادى به سيد قطب، الذي أكد مرة تلو الأخرى على أن الإسلام الذي تعيش به الأمة الإسلامية الحالية ليس هو الإسلام الصحيح، وأن من أولويات الأمة أن تنفض عنها غبار الجاهلية، وتنبعث من جديد وتتخذ من دينها الأول دستوراً ومنهاجا لحياتها.

ثانياً: الهوية القومية / العروبية:

تعد الهوية العربية من الهويات الرئيسية، التي لاقت رواجاً في بيئة التنظيرات والطروحات الفكرية، حول مسألة الانتماء والمرجعيات، وارتبط التعريف بها بمفهوم العروبة، كلغة وتاريخ وحضارة، ونجد في بعض الطروحات العروبية، تداخلاً مابين الهوية الإسلامية والهوية العربية،

---

[١] المصدر السابق، ص١٥٨.
[٢] المصدر السابق، ص١٥٣.
[٣] المصدر السابق، ص١٥٤.
[٤] المصدر السابق، ص١٥٤.

فهي عند البعض فرع من الهوية الإسلامية يقوم مقام الأصل لأسباب متباينة، وهي مستقلة بذاتها إذا ما نظرنا إليها من منظور عرقي.

ومنذ بدء النهضة العربية الحديثة، ظهر الفكر القومي العربي كحل للوضع الراهن، بعد أن بدأت بوادر الأزمة العثمانية بالظهور، تمثلت تلك الأزمة بتخلف اقتصادي واجتماعي، وتعصب قومي تمثل بحركة التتريك، فبدأت حركة الفكر القومي بالاشتغال والتطور، حول عنصر أساسي وبسيط هو توحيد الأمة العربية.

عمِل الفكر القومي على المسائل الأكثر إلحاحاً، واستطاع منظرو الفكر القومي أن يعيدوا صياغة الهوية الاجتماعية، بالشكل الذي تَناسَبَ مع ظروف المرحلة، وكان عماد ذلك التأسيس، أن استمد الفكر القومي مادة غزيرة من اللغة والأدب، فتناول اللغة والثقافة والتاريخ والمشاعر المشتركة، محققاً بذلك رؤية متماسكة على أهمية هذه العوامل، في تكوين الشعور القومي، على الرغم من أنه في مرحلة لاحقة، توسع إلى عوامل أخرى، كالمصالح المشتركة والدين.

وحول تعريف القومية العربية، صدرت في الثلاثينيات من القرن العشرين عدة تعريفات لمفهوم القومية العربية، وسيكون التركيز على تعريفات تلك الفترة، نظراً إلى أنها نالت نوعاً من الشمولية والقبول، واستوعبت كثيراً من الاتجاهات الفكرية لدعاة القومية العربية، ففي كراس بعنوان (المنهج القومي العربي) صدر عام ١٩٣٥، يعرف القومية العربية بأنها: "إيمان صريح يشهد به العربي على نفسه يوحيه عليها في أعماله، فيقول: (أشهد أن أمة العرب أمة واحدة وأنا منها وإليها ، وأن وطنها العربي بكليته وطني ، وأن حق الأمة في تقرير مصيرها بيدها ، وفي سيادتها سيادة مطلقة تامة، واستقلالها استقلالاً ناجزاً في حيز الوطن وفي أمورها الخارجية هو حق مطلق لها ، وأن مصلحة أمة العرب وغاياتها فوق كل مصلحة وغاية)"[١]، وهناك تعريف آخر صدر بنفس تلك الفترة تقريباً، في بيان المؤتمر التأسيسي لعصبة العمل القومي، الذي عقد سراً في قرية قرنايل اللبنانية في أغسطس ١٩٣٣، "وأقد أصدر المجتمعون بياناً رسموا له هدفين هما: تحقيق سيادة العرب واستقلالهم المطلقين، والآخر الوحدة العربية الشاملة"[٢]، ويخلص الهندي مما تقدم، إلى تعريف خاص به للقومية العربية في تلك الفترة أوجزه بقوله: "إن القومية العربية فكرة

---

[١] الهندي، هاني، (٢٠١٢)، الحركة القومية العربية في القرن العشرين، دراسة سياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.ط١، ص١٧٨، وقد أصدر هذا الكراس فريق أطلقوا على أنفسهم (شباب العرب المؤمنين)، عن طريق جمعية الجوال العربي في العراق ١٩٣٥.

[٢] المرجع السابق ص١٨٠.

تهدف إلى تحقيق وحدة الأمة العربية، وإقامة دولة واحدة لها في الوطن العربي الكبير، وبناء نهضة جديدة بعد قرون من الغياب شبه الكامل عن مسيرة التاريخ الإنساني" [١]

وإذا ما خطونا خطوة أخرى، وجدنا أن ما حدث للمجتمع العربي من استقلال عن الاستعمار وقيام الدول القطرية؛ جعل من طرح المسائل الاقتصادية والاجتماعية أكثر ضرورة، وكانت نتائج ذلك، أن فكر النهضة العربية "أخذ يهتم بموضوع بناء الدولة العربية الجديدة، إلى جانب بعث الشعور القومي"[٢]، وبسبب هذا الاهتمام بالجانب الاقتصادي والاجتماعي، والتفاصيل المعيشية للفرد؛ تولد الشعور بالمسؤولية السياسية، لدى نخب هذا التيار، فتحول الوضع، من كونه تنظيراً فكرياً، إلى مشروع سياسي له استحقاقاته المطلوبة على الأرض، مما أدى "إلى نشوء الحركات القومية، المستندة إلى فكر قومي، هدفه ليس تغيير أفكار ذلك القطاع المحدود من المجتمع – قطاع الفكر والمجتمع – بل تغيير المجتمع برمته، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ... وبذلك أصبحت الثورة ممكنة، وهكذا تحولت القومية العربية من تيار فكري، إلى ثورة سياسية"[٣].

ومن العوامل الهامة بل المفصلية، التي ساعدت على تأصيل وصمود الفكر القومي العربي؛ القضية الفلسطينية، فهي تمثل بالنسبة للمجتمعات العربية بلا استثناء قضية المركز، والمظلومية التي وقعت على الأرض المسلوبة والشعب المنكوب، بقوة التشريعات ذات الطابع الأممي، جعلت من هذه القضية، بؤرة استقطاب شعورية، تولدت عنها أطروحة ملهمة للتوحيد القومي، فالحالة الفلسطينية تمثل صراعاً على الوجود بالمعنى الحرفي، وأعقب احتلال فلسطين، توسع آخر لامس أجزاءً من الدول المجاورة، وهذه المرة دون إسناد أممي واضح.

هذه الحالة أيقظت الشعور بالتهديد الوجودي للإنسان العربي، وتطلبت حالة الاصطفاف القومي، أو لنقل استثمرتها الفكرة القومية لصالحها، بطرحها لقضية الاحتلال الإسرائيلي، كعنصر رئيسي من عناصر تهديد الهوية المشتركة، ما جعل التنظيرات القومية، تتسم بقدر عال من الإنجذابات الوجدانية، التي لاقت رواجاً ظاهراً على مستويات التلقي الجماهيري.

لاشك أن الهوية العربية أقل وهجاً من الهوية الإسلامية، أو من الانتماء للهوية الإسلامية، لكن ذلك لم يمنع مفكرين كباراً، من المطالبة بأن تصبح الهوية العربية هي هوية الأمة، وهي الهوية الرئيسية التي من أجلها يمكن النضال.

---

[١] المرجع السابق ص١٨٠.

[٢] مجموعة مؤلفين، (٢٠٠٠)، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثالث، القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط٢، ص١١.

[٣] المرجع السابق، ص١١.

ساعد وصول النخب الحاكمة في الدول العربية التي ترفع الشعار القومي إلى سدة الحكم؛ ساعد الهوية العربية على الانتشار، وضَمِن لها سنداً من رأس الهرم، وقبل هذا الوقت كانت هناك كتابات جادة ودعوات من نخب لها وزنها، لبلورة صيغة لهوية عربية مشتركة بين أبناء الوطن العربي، على أن تلك الدعوات في غالبها، استبطنت فكرة الهوية الإسلامية داخل البوتقة العربية، ورأت تلازماً مصيرياً ما بين الهويتين، ولم تفصل بين الانتماء العروبي والانتماء الإسلامي، على الرغم من الفرق الواضح والكبير بين دعاة العروبة ودعاة الهوية الإسلامية، فدعاة العروبة يجعلون من الدين الإسلامي رافداً ثانويا من روافد الشخصية العربية، كغيره من الروافد الأخرى كالتاريخ والمصير المشترك والثقافة الجامعة، أما دعاة الهوية الإسلامية فهم قد لا يعترفون بالعروبة أساساً، لا سيما عندما يتعلق الأمر بأمة يوحدها الدين والدين فقط، ويعتبرون أي مسلم مهما كان لسانه، أخاً في الهوية، لا فرق بينه وبين أي مسلم آخر، والجميع يجمعهم الدين ولا يفرقهم أي امتياز تعريفي آخر، نعم هم يقرون بأن القرآن نزل بلسان عربي، والنبي عربي، ولديهم أدبياتهم التي تخبرهم أن العربية لغة أهل الجنة، لكن ذلك لا يعني أنهم يقدّمون العربي لمجرد كونه عربيا على المسلم، خصوصاً عندما يكون العربي غير مسلم، وعلى كل حال سيكون لنا وقفة للمقارنة بين الهويات في المبحث القادم، وسنتوسع بالحديث عن هذا الموضوع في ذلك الموضع.

أقول إن كبار المنظرين للقومية العربية لم يروا انفصالاً ما بين العروبة كهوية عرقية، والإسلام كهوية دينية، ولم يسلم من هذا الدمج حتى أولئك العروبيون ذوو الأصول المسيحية، وعندما نقرأ مثلاً كتابات زكي الأرسوزي وميشيل عفلق وقسطنطين زريق، فإننا نعثر على كمية كبيرة من الطروحات التي تؤكد هذا التلازم ما بين الهويتين[١].

ولاستيضاح هذه النقطة سأتوقف قليلاً عند ميشيل عفلق، الذي نعثر له على نصوص صريحة، في الربط ما بين العروبة والإسلام، ففي كتاب (في سبيل البعث) الذي صدر عام ١٩٤٣ نجد له نصاً بعنوان "ذكرى الرسول العربي"، يتحدث فيه بصراحة تامة ومطلقة، عن مجد الإسلام بقيادة الرسول، وعن ضرورة الاقتداء به: "حتى الآن كان يُنظر لحياة الرسول من الخارج، كصورة رائعة وُجدت لنعجب بها ونقدسها، فعلينا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل لنحياها، كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي، ولو بنسبة الحصاة إلى الجبل والقطرة إلى البحر، طبيعي أن يعجز أي رجل مهما بلغت عظمته أن يعمل ما عمل محمد، ولكن

---

[١] ينظر حول ذلك، مجموعة مؤلفين، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثالث، مرجع سابق، ص٦٣، ص٨٧، ص٢٥٦.

من الطبيعي أيضاً أن يستطيع أي رجل مهما ضاقت قدرته أن يكون مصغراً ضئيلاً لمحمد، مادام ينتسب إلى الأمة التي حشدت كل قواها فأنجبت محمداً"[١].

فهذا النص يجعلنا نتصور، كيف كانت دعوة العروبيين إلى الهوية العربية، خصوصاً إن ميشيل عفلق من أبرز رموز القومية العربية، والشيء الآخر أنه غير مسلم، على الأقل في ذلك الوقت الذي قال فيه هذا الكلام[٢].

فهذا الدمج الذي نجده لدى كبار منظري العروبة، يؤكد أن الهوية العربية لم تنفصل عن الهوية الإسلامية على المستوى النظري، والجابري كتب صفحات مطولة حول العلاقة بين العروبة والإسلام، وشدد على الرباط الوثيق بينهما[٣]، ويؤكد الجابري أن القومية العربية عند ميشيل عفلق "لا تعادي الدين بل ولا تتجاهل الإسلام، العروبة بنظره بدون الإسلام مفهوم سلبي، إذ بدون الإسلام تبقى قالباً أجوف فارغاً، ذلك لأن العروبة في تصوره وعاء يملؤه التراث القومي الذي يشكل فيه البعث المحمدي المرجعية والمنطلق"[٤].

وقد يكون ساطع الحصري من القلائل، بين كبار منظري العروبة، الذي استطاع أن يفصل ما بين الهوية القومية والهوية الإسلامية، ويؤسس مشروعه على هوية قومية قائمة على مبدئي اللغة والتاريخ[٥].

فيما عدا ذلك فإن مفكري القومية العربية، يصرون على جعل عامل اللغة، أو الرابطة اللغوية ما بين أبناء المنطقة، هي المحدد الرئيس للهوية القومية،على الرغم من تباين وجهات النظر حول تعريفهم لـ (العربي)، هل هو العربي بنسبه وانتمائه العرقي؟ أم العربي بلغته وثقافته؟ ويذهب الجابري إلى أن "العربي ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية جاهزة، إنه هوية تتشكل وتصير، ولذلك

---

[١] المرجع السابق، ص ٦٥، نقلاً عن ميشيل عفلق، ١٩٧٨ في سبيل البعث ، ط٢٠، دار الطليعة، بيروت، ص١٢٢-١٣٤

[٢] هناك من يرجح إسلام عفلق في ما بعد، لكن ذلك لم يعلن على وسائل الإعلام ، كما ذكر ذلك الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (مسألة الهوية ، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢، ط٤، ص٥٤) ، وكذلك نجله (إياد) أكد لموقع (العربية نت) في ٧ مايو ٢٠٠٧ أن والده كتب رسالة موجهة لصدام حسين عام ١٩٨٠ يقول فيها : "إذا حصل لي حادث فإني أموت على دين الإسلام وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" ووقع في نهاية الرسالة باسم ، أحمد ميشيل عفلق وتاريخ ١٢ تموز ١٩٨٠، وذكر إياد أن الرسالة كتبها والده بعد أن حصل خلل فني في الجو للطائرة التي كانت تقله من باريس إلى بغداد، لكنها هبطت بسلام بمطار بغداد، والتصريح منشور على الشبكة العنكبوتية بنفس الموقع المذكور.

[٣] يمكن الرجوع إلى ذلك في كتاب الجابري مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، مرجع سابق، ص٢١ وما بعدها.

[٤] المرجع السابق، ص٥٦.

[٥] الحصري، ساطع، (١٩٩٠) آراء وأحاديث في الوطنية، الأعمال القومية لساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ص٢٣، نقلاً عن : بلقزيز، عبد الإله، نقد الخطاب القومي، مرجع سابق، ص١٩٩.

فأن يكون الإنسان عربياً، وليس فقط مغربيا أو مصريا أو عراقيا، هو أن يكون (عروبيا)، أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوع ما من الوحدة السياسية"[١].

والعوامل التي تتشكل منها هذه الوحدة تتلخص في: وجود جماعة من الناس تتوطن حيزاً من الأرض، وأن تحدوا هذه الجماعة الرغبة المشتركة للعيش معاً، ويكون لهذه الجماعة آمال وأهداف مشتركة، وتشعر هذه الجماعة بأن لها تراثاً مشتركاً وتاريخاً واحداً، وهو ما يعني إحساسها بوجود صورة قومية محددة، تمتد عبر الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، بحيث يستطيع كل فرد من هذه الجماعة، أن يتعرف في هذه الصورة العامة على خط من شخصيته، أو لمحة من كيانه، والواقع أن عاملَ الإحساس المشترك عاملٌ مهم ، فالإحساس بوجود تراث وتاريخ ولغة مشتركة، هو الذي يربط عاطفياً بين أبناء الأمة الواحدة، وهو الذي يسهل في النهاية عملية توحيد الأهداف، ويمكن التمثيل على ذلك برابطة شعراء أو أدباء المهجر، الذين انعدم لديهم عامل العيش على بقعة أرضية واحدة، ومع ذلك ظلوا يتغنون بأمجاد البلاد العربية، لا جامع لهم في غربتهم سوى إحساسهم بالانتماء إلى تاريخ مشترك وتراث جامع[٢].

فالقومية العربية تضع عنصر اللغة، العنصر الأساس في تكوين الهوية، لكن تتباين وجهات النظر بين دعاتها على أهمية العناصر الأخرى المشكلة للهوية، وهذا التأكيد من الجميع على مسألة اللغة، يضع الهوية القومية أمام مفترق طرق، مع التشكيلات القومية الأخرى، المشتركة معها بنفس القطر، أو المتواجدة معها على نفس الأرض، ولا نكاد نعثر عند منظري الفكر القومي، على إجابة واضحة حول مصير التشكيلات القومية الأخرى، ومن تطرق منهم لهذا السؤال، فإنه يَعتبِر القوميات الأخرى الموجودة في الدول العربية؛ عرباً بالانتماء، ويستدخلهم قسراً في حكم العرب، بحكم معيشتهم وسط الثقافة العربية، لكن هل يمكن محو تاريخ وثقافة شعب أو قومية معينة بمجرد أن تصادف وجودها وسط أكثرية لها قومية مغايرة؟ وهل فعلاً من الممكن أن يتخلى أبناء القوميات الأخرى عن قوميتهم الأم، ويندمجوا في قومية الأكثرية؟ وعندما لا نستطيع دمج هذه الأقليات القومية الموجودة في الوطن العربي، هل من حقها الانفصال عن الوطن؟ أم أننا نرغمهم على التبعية؟ هذه الأسئلة الحرجة لا نعثر على إجابات لها عند أصحاب الرؤية القومية، ويبدو أن طغيان الفكرة القومية على تصورهم للتوحيد الاجتماعي، جعلهم يغفلون بعض الجزئيات المهمة، التي سنتطرق لها في المبحث القادم.

---

[١] الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مرجع سابق، ص١٥.

[٢] ينظر، العدوي، عبد الفتاح، القومية والعالمية في النظرية السياسية، فصل من كتاب، قراءات في الفكر القومي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص٣٥٧ وما بعدها.

ثالثاً: الهوية الوطنية والأقليات:

تعدّ الهوية الوطنية من المفاهيم الإشكالية في الثقافة العربية ، نظراً لضبابية المفهوم وعدم نضجه، فالهوية في أغلب الأقطار العربية، تشكلت تحت ظروف استثنائية كثيرة، كان الاستعمار أحدها، وكان لظروف التشكل تلك، إغفال جانب كبير من المقدمات الضرورية، التي ينبني عليها مفهوم الوطن، نظراً إلى أن الحاجة في تلك الظروف، استدعت وجود هوية جامعة، تناهض الاستعمار والتقسيم الذي أحدثته اتفاقية سايكس بيكو، ولم تعبأ كثيراً للحاجات الداخلية، فكان الوضع الحرج، يستدعي رفع أي شعار من الممكن أن يكون فاعلاً في مواجهة المحتل، فكانت الهوية القومية بالإضافة إلى الهوية الإسلامية، بمثابة الهويات الملهمة للمدافعين عن أوطانهم، وكانت تلك الهويات كافية في تلك المرحلة، و في ذلك الظرف، لمواجهة الخطر الخارجي، لكن وبعد زوال الاستعمار عن الدول العربية، لم تعد الهويات التي كانت ترفعها الدول بنفس أهميتها السابقة، لأن عامل التهديد المباشر والحاجة إليها زالا، مع ذلك بقيت الهوية القومية مرفوعة في كثير من الدول العربية، نظراً لوجود تهديد غير مباشر، يتمثل بالوجود الإسرائيلي في المنطقة، والسياسة الامبريالية التي تمارسها بعض الدول الغربية بعد زوال الاستعمار عن الدول العربية، سواء كان ذلك بتهديد عسكري صريح، أم بابتزاز اقتصادي أو سياسي أم غيره، المهم أن الدول مازالت تشعر بالقلق حتى بعد رحيل المحتل، لذلك كَرست كثير من دول المنطقة دساتيرها وقوانينها، لتتماشى مع الهوية التي استدعتها ظروف سابقة، ورفعت أغلب الدول شعاراً قومياً أو إسلامياً حتى بعد رحيل الاستعمار.

دعا أنصار القومية العربية، إلى توحيد الدول العربية، ورأوا أن مشروع التقسيم الذي حدث بعد اتفاقية سايكس بيكو، ليس أكثر من مشروع غربي كولونيالي لإضعاف المنطقة، ووصل إلى سدة الحكم نخب رفعوا الشعار القومي، وبالفعل بدأت محاولات جادة من قبل الأحزاب المنادية بالقومية لتوحيد الدول العربية تحت راية واحدة، تمخضت تلك المحاولات عن ميلاد دولة مشتركة، ضمت كلاً من مصر وسوريا تحت مسمى (الجمهورية العربية المتحدة) عام ١٩٥٨، لكن تلك التجربة، سرعان ما انهارت بعد أقل من أربع سنوات، وكان من أهم أسباب فشل ذلك الاتحاد؛ الاختلاف بين المصريين والسوريين على بعض النقاط المتعلقة بالوحدة، والسياسات الاستبدادية أحياناً التي مارسها الطرفان، وحدث في تلك الفترة تراشق إعلامي حاد بين رموز الدولتين، وتبادل للاتهامات يصل إلى حد السخافة أحياناً.

بل حتى داخل الحزب الواحد انقسم دعاة الوحدة القومية وتقاطعوا، كما حدث لحزب البعث، ولم تصمد دعوات الوحدة القومية عندما نزلت على أرض الواقع، سوى بضع سنوات، وللإنصاف، فهذا ليس لخلل في الشعار أو الفكرة، فالفكرة لم تأخذ حقها الكافي من التجربة، لكي نحكم حكماً نهائياً عليها، بل لأن المجتمعات والثقافة التي أنتجت مثل هذه الأفكار، لم يكونوا مستعدين بعد لمثل هذه المشاريع الطموحة والطوبوية، بالإضافة إلى أن الفكرة فيها قدر كبير من الرومانسية على حساب الواقعية المفترضة، فبقيت فكرة الوحدة والاندماج حبيسة التنظيرات الكتابية، ومن سخرية القدر أن أصبح دعاة القومية العربية يعادون بعضهم بعضاً، أشد من عدائهم للعرب الآخرين الذين لم يشاركوهم الدعوة للاتحاد القومي، أو لم يشتركوا معهم بحزب واحد، وانكفأ الجميع في وطنه الذي تقرر باتفاقيه سايكس بيكو.

المشكلة لا تكمن بالوحدة، ولا بالأهداف المشتركة، بقدر ما هي متعلقة بمصير الشعوب التي تقع تحت سلطة نخب ترفع هذه الشعارات، ففي النهاية الشعوب لا يهمها بقليل أو كثير الشعارات، بقدر ما تهمها لقمة العيش والحرية.

وكما أسلفت، فالهوية القومية فشلت في تحقيق طموحاتها التي وعدت بها، ولا تبتعد الهوية الإسلامية عنها كثيراً، رغم أن دعاة الهوية الإسلامية والهوية الإسلامية نفسها، لم تخض معترك السياسة بالشكل الكافي، أو لم تحظَ بالفرصة التي حظيت بها الهوية القومية، فوجود دستور هنا أو هناك، في هذه الدولة أو تلك، يقول عن نفسه أنه يطبق الشريعة الإسلامية، لا يعني أن ذلك أمر حقيقي، فبعض المقولات والمواد الدستورية، تستخدم للاستهلاك المحلي، لكن ذلك لا يعني عدم وجود دساتير تدعو للهوية الإسلامية بشكل صادق، لكن – على كل حال – تبقى هذه الدعوة حالمة، ولا يمكن تطبيقها، كحال الدعوة القومية، فهناك إشكاليات جمة تواجه دعاة الهويتين القومية والإسلامية، عند افتراض إمكانية تحقق هاتين الهويتين على الأرض، فالهوية الإسلامية تستبعد من حساباتها غير المسلمين، الذين يشتركون مع المسلمين في نفس الدولة أو القطر أو الأمة المدّعاة، وكذلك دعاة الهوية القومية العربية، يستبعدون غير العرب بشكل ضمني، وهذا الأمر يشكل خطراً على الوطن من الناحية الديموغرافية، فعندما يتم إقصاء فئة من المواطنين بسبب انتماءاتهم، أو أصولهم وجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية، أو تُمنع عنهم بعض الامتيازات بسبب انتمائهم العرقي أو الديني؛ بل وحتى لو لم يتم تمييزهم تمييزاً سلبياً ولم يتم إقصاؤهم، فمجرد شعور الشخص الذي ينتمي لأقلية، أنه ليس كالأكثرية في نظر الدولة، وله أحكام أخرى تختلف عن أحكام الأكثرية، هذا الأمر يجعله يشعر بالارتباك العاطفي تجاه وطنه، ويُشعره أنه دخيل أو غريب في هذا الوطن، فالمواطن من المفترض أنه لا يشعر بمثل هذه المشاعر، فالدولة

عندما تتعامل مثل هذا التعامل مع الأقليات، فإنها ترهن جزءاً من الوطن، إن لم يكن لصالح الأعداء، فهو في أحسن الأحوال لصالح المجهول.

فمشكلة الهويتين القومية والدينية، أن تصنيفهما للأشخاص وفكرتهما للشراكة الوطنية، مبني على أحكام مسبقة، أي تحكمان على خلفيات الأشخاص، بينما الوطن عبارة عن عقد شراكة مع الجميع على المستقبل، وهذا لا يمكن تحقيقه في ظل دول ترفع شعارات تنظر لماضي الأشخاص، فالذي ينظر للماضي، قد كوّن حكماً مسبقاً حتى قبل إتمام العقد الاجتماعي، وهذه الحالة لا تخلق وطناً متماسكاً، وهي الحالة التي نعيشها حالياً في الوطن العربي، فجميع الدول العربية لديها في دساتيرها شيء ضمني من هذه الحالة الانحيازية – لكي لا أقول الإقصائية – حتى لو ادعت غير ذلك، فبمجرد أن ينص دستور الدولة، على دين الدولة، أو مذهبها، أو على الطابع العرقي لها، فإنه مباشرة يستبعد فئة معينة من السكان، عن اعتبار أنفسهم مواطنين أصليين، أو مواطنين ناجزين، ذلك أن المواطنة تعد شراكة بين الجميع بقدر متساوٍ، ومن أهم شروط المواطنة، تجاوز الانتماءات الدينية أو المذهبية أو العرقية أو الإثنية أو غيرها، واعتبار الجميع متساوين في الحقوق والواجبات، ولذلك نجحت الدول الغربية في التعامل مع المكونات الاجتماعية المتباينة الموجودة بالضرورة، واستطاعت صهرها في بوتقة الوطن الواحد، وتمكنت من تشكيل هوية جامعة عمادها الانتماء الوطني للدولة، بغض النظر تماماً عن جميع الخلفيات التي ينحدر منها الأشخاص، وعندما ارتفعت النبرة العرقية في ألمانيا النازية، حدثت كارثة أدمت جبين التاريخ، على الرغم من أن القومية الألمانية في بداية دعوتها لم تكن عرقية، هي فقط كانت تأخذ بعين الاعتبار المكون اللغوي والتاريخي المشترك، الذي يجمع الألمانيين، كحال دعوة القوميين العرب، لكن هذه الدعوة، انحرفت بفعل تقادم الزمن عليها في دولة كانط وهيجل وشوبنهاور، وأفضت إلى دعوة عنصرية اشترك في وقودها أغلب الألمانيين.

قولي هذا لا يعني أني لا أرى صوابية مشاريع التوحيد، أو أن الدعوات الاتحادية بمجملها باطلة، لكني ضد الدعوات إلى اتحاد أو شراكة بين الدول، تقوم على مبدأ عرقي أو حتى تاريخي مشترك، فهذه الدعوات لا تؤمن نتائجها، ولا يمكن التنبؤ بمسارها، وغالباً ما يقع فيها إقصاء لأقلية، تَصادَف أن وجدت في هذا المكان، فدعوة القوميين العرب لهذا النوع من التوحد، جاء مناهضةً للاستعمار والتقسيم الذي أحدثه، لكن بالرجوع إلى التاريخ، نجد أن التقسيم في كثير من الدول العربية أقدم من الاستعمار، والاستعمار لم يقسِّم كتلة جغرافية واحدة متماسكة، بل جاء إلى دول مقسمة بالفعل أو شبه دول، "لمصر، وبلدان المغرب العربي والجزيرة العربية كيانات

منفصلة ومستقلة عن المركز العثماني"[١]، فالقول إن الاستعمار أساس بلاء العرب وأسه، قول يدحضه الواقع، فالعرب أنفسهم لم يستطيعوا التوحد لا قبل ولا بعد زوال الاستعمار وانتفاء الموانع، والسبب يعود – في المقام الأول – لغياب الرابطة السياسية التي تجمعهم، فالمجتمعات العربية لا تزال مفككة، حتى على مستوى الدول القطرية، ولم تنضج بعد، الرابطة الوطنية بين أتباع الوطن الواحد، فكيف لها أن تقيم تحالفاً أو اتحاداً يجمع بين أبناء الوطن العربي ككل.

من المهم التفكير بالدولة الوطنية الجامعة، قبل أي عمليات تفكير إدماجية أو اتحادية، فالدولة الوطنية الحديثة، فكرتها تقوم على المشاركة السياسية بين أبناء الوطن الواحد بالتساوي، ولا تلتفت للخلفيات التكوينية للأفراد، وعندما تنجح فكرة الدولة الوطنية، فمن الممكن التفكير في المشاريع الاتحادية، على أن لا تكون تلك المشاريع، قائمة على مرتكزات ثقافية أو تاريخية للتوحيد، بل مرتكزات تستند على المصالح المشتركة في المقام الأول.

ألا يمكن القيام بتحالفات، بعيداً عن مثل هذه الدعوات الموشومة بالعنصرية؟ أليس هناك علاقات عربية مع أمريكا والدول الأوربية، أقوى من علاقة بعض الدول العربية بعضها مع بعض؟ أليس هناك دول عربية، علاقتها مع فنزولا و كوبا و إيران، أقوى من علاقتها بجيرانها العرب؟ إذن فالمسألة ليست مسألة تاريخ مشترك، أو لغة جامعة، أو دين واحد، بقدر ما هي مصالح وأهداف مشتركة، وأزعم أن الرابطة القائمة على المصالح المشتركة، أقوى من أي رابطة أيديولوجية أخرى، فهي لا تزول إلا بزوال المصلحة، وحتى عندما تفتر أو تهتز فإنها سرعان ما تعود.

فالهوية الوطنية على هذا الأساس يجب أن تبنى على توافقات سياسية، ويذهب نديم البيطار إلى أن "الأمة لا تتكون بفعل عوامل ثقافية كاللغة وماشاكل، وإنما بفعل عوامل سياسية، وأهمها الدولة"[٢].

فالبيطار، على الرغم من النزعة العروبية التي رافقت إنتاجه الفكري، إلا أنه من أقل القوميين العرب، تمسكاً بالنزعة اللغوية لمسالة تكوين الأمة، ومن أكثرهم وضوحاً وواقعية في المنهج، ذلك أن رؤيته للتوحد العربي، مردها شعوره بأن الأولى بالعرب بحكم انتماءاتهم الثقافية المتقاربة أن يكونوا متحدين ضد الآخرين، لكن ذلك لا يعني أن الأمة لديه مقدمة على الدولة، بل الأمة نتيجة من نتائج التجانس السياسي داخل الدولة، وبالتالي فالهوية القومية – بحسب البيطار – تلي الكيانات السياسية الموجودة، وفي انتقاده لتعاطي الفكر القومي العربي، مع مسألة الأمة، يقرر بأن ما سمّاها (النظرة الميتافيزيقية) هي التي تهيمن على الفكر القومي العربي، ويذهب إلى أن اللغة لا

---

[١] انظر: بلقزيز، عبد الإله، نقد الخطاب القومي، مرجع سابق، ص١٥٧.

[٢] البيطار، نديم، (١٩٨٦)، من التجزئة إلى الوحدة، القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ص٢٢.

توفر في كثير من الأحيان المقياس أو العامل الكافي في تحديد القومية، فاللغة الواحدة قد تكون لغة قوميات متعددة ومتباينة، ويبرهن على ذلك بأمريكا اللاتينية، التي نجد فيها لغة واحدة في أغلب دولها، ولكن سكان تلك الدول يشعرون بهويات قومية مختلفة تعيش صراعات فيما بينها[١].

فالدولة الوطنية هي النواة الأولى للاجتماع البشري الحديث، وقد قامت نظريات عدة حول فكرة الدولة الحديثة وكيفية صياغتها، ومن أهم المفكرين المعاصرين الذين عُنوا بهذه المسألة جون رولز، الذي رأى أن العدالة هي التي تؤسس لقيام الدولة الحديثة.

ذلك أن المجتمعات – بحسب رولز – يجب أن تخضع للتوافقات المصلحية، فالمجتمع لا يمكن بناؤه على مبادئ الخير، أو المبادئ الرومنسية، ويرى أن مبادئ الحق، التي يسميها مبادئ العدالة، مقدمة على مبادئ الخير، ذلك أن الخير مفهوم نسبي، يخضع للمصالح الضيقة للشخص أو الفئة، بينما مبادئ العدالة عامة تشمل الجميع.

وفي نظرته للتأسيس لفكرة الاتحاد الاجتماعي، يؤكد على أولوية إقرار المجتمعات، بأنها خاضعة لمبادئ العدالة الاجتماعية، التي يسميها (العدالة إنصافاً) ويصفها بأنها "مبادئ ناشئة عن اتفاقية أصلية في وضع من المساواة[٢].

فالمساواة لديه، شرط ضروري لهذا العقد الاجتماعي، وهذه المساواة عبارة عن تنازلات مابين مبادئ الخير والحق، أو الخير والعدالة، ولذلك يتم هذا العقد، بشكل من أشكال التنازلات عن الخير، لصالح العدالة التي سيتمتع بها الجميع، "أن كل شخص لديه تصوره الخاص عن خيره، في ضوء ما يضغط به من مطالب ضد البقية، لذلك على الرغم من أنهم ينظرون إلى المجتمع، على أنه مشروع تعاوني من أجل المنفعة المتبادلة، إنه يتسم نموذجيا بنزاع، وكذلك بتماثل للمصالح"[٣].

فالهوية التي تقوم على مرجعية ليست سياسية، أو ترفع شعاراً إيديولوجياً، تفضي في الغالب إلى هوية استئصالية، و في الوطن العربي لا يمكن رفع مثل هذه الشعارات، نظراً لتعدد الانتماءات المُشكِّلة لأبناء الوطن الواحد، فعند المطالبة بهوية إسلامية مرجعيتها التراث الإسلامي، أو عروبية مرجعيتها التاريخ العربي واللغة العربية، فإن مثل هذه المطالبات تحكم على نفسها بالفشل حتى قبل أن توجد، وهناك حالة شديدة الدلالة في الحالة العربية تتمثل بوجود الأكراد – كما أسلفنا – بما هي إقلية عرقية، يتوزع أغلبيتهم في دول ترفع شعارات قومية، فالأكراد أوجدتهم الصدفة في المكان والزمان الخطأ، وأصبحت معاناتهم ماثلة، منذ تشكل هذه الدول التي يعيشون بها اليوم،

---

[١] انظر: المرجع السابق ص ٥٢-٥٦.

[٢] رولز، جون،(٢٠١١)، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ص٤٢.

[٣] المرجع السابق، ص٦٢٠.

مابين تركيا والعراق وسوريا وإيران، فهم لم يختاروا أن ينتموا لأي من هذه الدول التي ينتمون إليها الآن، وهم مطالبون من دولهم بأن يُبدوا لها الولاء مرتين، مرة كمواطنين ومرة كحسن نية، ومطالبون بالتنازل عن هويتهم العرقية والاندماج بهوية الأكثرية، ولكنْ أيّ من هذه الدول لم تستطع حتى الآن أن تطوعهم، على الرغم من تقادم العهد على وجودهم في المنطقة.

ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يتنازل الشخص عن هويته طوعاً، لكن لا يمكن إرغامه على ذلك، فعندما يتم رفع شعار قومي بصبغة عرقية، في دولة ليس جميع سكانها من نفس العرق، وحتى لو لم يكن الشعار عنصرياً أو شوفينياً، فإن هذا من شأنه استفزاز الخلفيات العرقية للمكونات الأخرى، فعندما تتحدد الهوية الوطنية بموجب العرق، أو اللغة، أو التاريخ، في دولة متعددة المكونات، فهذا معناه مطالبة الجميع بالإيمان بمبادئ ثقافية لا تعني جميع الفئات، وعندما تُفرض هذه المبادئ على الجميع، ويطالب الجميع بالالتزام بتبعاتها، ويُطلب من الأقليات التنازل عن هوياتها لصالح هوية الأكثرية؛ فإن هذه الأقليات ستنتفض للمحافظة على هويتها، وهذا ما حدث للأكراد الذين يتوزع أبناؤهم في سجون الدول التي يعيشون بها، بسبب نشاطاتهم التي يقومون بها للحفاظ على هويتهم وثقافتهم الخاصة[١]، والمفارقة أن غالبية الأكراد مسلمون، على المذهب السني، لكننا لا نجد لهم صدامات مع المذاهب الإسلامية الأخرى، رغم أن المنطقة تشهد احتقانات مذهبية حادة، لكن صداماتهم منحصرة، مع السلطات التي تصادر هويتهم العرقية، وهذا يعود إلى أن الخطر الذي يتهددهم ليس من طبيعة مذهبية، وليس معنى ذلك أن هويتهم المذهبية بمنأى عن التهديد، لكن الخطر الظرفي يتهدد هويتهم العرقية حالياً، فهم يطالِبون بالانفصال في جميع الدول التي يتواجدون بها، حفاظاً على إرثهم التاريخي والثقافي والعرقي، لكن عندما ينفصلون، فقد يتحالفون مع نفس الدول التي انفصلوا عنها لمواجهة التهديد المذهبي، وهكذا فالأفكار تولد نقائضها كما تؤكدها الجدلية الهيجلية.

وحدث للعرب في التاريخ القريب، أمر مشابه لما يحدث للأكراد اليوم، وذلك عند محاولتهم مقاومة سياسة التتريك، التي كانت تنتهجها الدولة العثمانية ضدهم، وهذا هو الوضع الطبيعي لمقاومة الإلغاء، ثم عادوا وتحالفوا مع تركيا عندما زال تهديدها لهم، فالثقافات ترفض المصادرة وتقاوم حتى الرمق الأخير.

الغريب فعلاً أن القوميين يعيبون على الإسلاميين أن فكرتهم –أي الإسلاميين– عن الدولة تصادر حق الأقليات الدينية، وتجعلهم مواطنين أقل مواطنة من البقية، ولديهم أفكار ماضوية،

---

[١] سبق نقاش هذه القضية في هذا الفصل تحت مبحث : (الهوية الرئيسية : ثانيا وجود أزمة خارجية تتهدد المجموع) ص١٤.

كتطبيق الجزية على أهل الكتاب، ومنعهم من الانخراط في الجيش ... إلخ ، لكنهم لا يرون الممارسة ذاتها التي يمارسونها ضد a "يقبل فيها كل شخص ويعرف أن الآخرين يقبلون مبادئ العدالة نفسها، وأن المؤسسات الاجتماعية تفي بهذه المبادئ"، وبالتالي فـ"لا توجد ضرورة لمناشدة عقائد للاهوتية أو ميتافيزيقية لدعم المبادئ، ولا تخيل عالم آخر يعوض ويصحح حالات اللامساواة"[١].

[١] رولز، جون، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص٥٤٤.

المبحث الثالث:

في تشكّل مفهوم (الأنا) بـ (الآخر):

بعد أن استعرضتُ في المباحث السابقة مفهوم الهوية (الأنا)، والتباسه بمفاهيم مرحلية وأحياناً موضعية لتعريف الذات، وكما سبقت الإشارة فالهوية العربية /الإسلامية/الوطنية، لم تتبلور بعد بصيغة ناجزة، من الممكن أن يُحتكم إليها، ومازالت تتجاذبها انتماءات عدة في هذه الرقعة من المعمورة، هذه الأزمة على مستوى الهوية، مرده كما يشف عن ذلك قول إدوارد سعيد، إلى أن "أزمة الهوية لا تظهر إلا في المجتمعات التي تدخل في ديناميكية الحداثة"[١] ذلك أن المجتمعات التي دخلت بالفعل عصر الحداثة، ليس لديها هذه الأزمة الحادة في تعريف نفسها، الأزمة هنا مفهوم على أنها مجرد بدء الجهد في تحديد الذات، مع ما يستتبع هذا الجهد من ألم أو فرح أو انبهار أو انكماش، هذه الفاعلية لم تبدأ إلا بالحداثة، اللحظة التي انكشفت فيها الذات العربية، على صدمة أن الآخر (الغربي) متقدم عليها بأكثر من خمسة قرون، وهي اللحظة التي تولد عنها ما يصفه جورج طرابيشي بـ(الجرح النرجسي)[٢]، وهو الجرح الذي بات يلازم ما يسمى بعصر النهضة العربية حتى اليوم، واتخذت ردة الفعل تجاهه لدى نخب مرحلة التأسيس شكلين من الرد، كما يوصفها طرابيشي، مرة على شكل محاولة لإنكار هذا التأخر/الجرح ، والأخرى محاولة إبرائه ولأمه.

الأزمة في التعاطي مع الصدمة الحضارية التي مثلها الآخر، موجودة بقوة الضرورة، حتى لو تنكر لها من يتصدون لها، وحتى لو كانت الكتابات تشف عن روح تتجاهل الأمر، إلا أن مجرد الكتابة حول موضوع الأزمة، والاستنجاد بمكنونات الذات التراثية لمقارعة الآخر، يومئ إليها.

صورة الآخر متباينة في المخيال الجمعي لدى البشر، منذ فجر التاريخ المدون، لكنه ارتبط غالباً بمفهوم (العدو) و (الاستعباد) الذي يكون نتيجة للعداء، ولذا نجد أن أرسطو يصور الآخر على أنه "الغريب الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اليونانية)، ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفاً للمطاردة ، أي أصبح عبداً"[٣]، فهذا التعريف باختزاليته، يشي بارتباط الآخرية (بالعداء)، فكل ما ليس نحن، هو آخر، وبالتالي سيصبح عدواً، وهذا التعريف على الرغم من أقدميته، إلى أنه لا يزال فاعلاً في الوعي الاجتماعي حتى اليوم، فكثير من الحضارات اليوم مازالت تعرف نفسها من

---

[١] البزري، دلال، (٢٠٠٨)، الآخر المفارقة الضرورية، فصل من كتاب، صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط٢، ص١٠٨.

[٢] طرابيشي، جورج، (٢٠٠٠)، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط١، ص٩.

[٣] هارلي، فيلهو، مفهوم ومواريث العدو في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوربية، فصل من كتاب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص٥٤.

خلال ثنائيتي (عدو/صديق)، "إن الأشخاص الذين يحملون أحكاماً مسبقة تجاه مجموعة أخرى تمثل أقلية ثقافية؛ ينزعون إلى أن تكون لهم أحكام مسبقة أيضاً تجاه كل المجموعات الأخرى، وإلى التعبير صراحة عن هذا التناقض العدائي، مع كل مجموعة مهما كانت"[١]، فالأحكام المسبقة مصدرها الاختلافات بين الذات ومحيطها، ما يعني أن الحضارات تنبني على أسس معيارية محددة، وتتشكل هذه المعايير من خلال المشتركات التي يتكون منها الواقع الاجتماعي، لذلك يصبح الآخر "تعبير عام يغطي الحالات التي يُعترف فيها بالاختلافات اللغوية والثقافية الأخرى، والتي تشكل الأساس لهوية (النحن)"[٢].

على أن مفهوم الحضارة نفسه مختلف حول تعريفه ، فيذهب كثيرون إلى أن الحضارات تنبني بشكل رئيسي على عامل الدين، والبعض الآخر يرى أن اللغة هي المعيار الأساسي لقيام وتشكيل الحضارة، وهناك من يرى أنهما معاً (اللغة والدين)، "اللغة والدين هما العنصران الرئيسيان في أي ثقافة أو حضارة ، وإذا كانت هناك ثقافة أو حضارة عالمية تظهر أو تبزغ، فلا بد أن تكون هناك ميول نحو ظهور لغة عالمية ودين عالمي"[٣].

وهذا لا يعني أن الثقافات لا تتشكل إلا من خلال هذين العنصرين فقط، لكن هذين العنصرين هما الأساس المحدد لشكل الحضارات الكبرى في الغالب، فالثقافات تنبني على عناصر مختلفة ومتعددة من الفروقات مع الثقافات الأخرى، ما يعني أن الأنا تتحدد من خلال الآخر، أو الهوية الذاتية تتعرف من خلال اختلافها مع الهويات الأخرى.

فالحضارة في معناها الإثنوغرافي الواسع هي "في هذا المجموع الشامل المعقد للمعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والعادات ولغير ذلك، من جميع الاستعدادات والعادات التي يكتسبها الإنسان، بما هو عضو داخل مجتمع ما"[٤]، أي أنها تحيل إلى المكونات الأساسية التي تتشكل بها ثقافة وتراث مجتمع ما، ولكنها على الرغم من ذلك تبقى غير كافية، للتعريف النهائي للحضارة، فالحضارة مفهوم إشكالي، يسعى نحو التحول بصيرورة دائمة، ولا يمكن حيازته أو اختزاله بعنصر واحد، يحيط به بشكل نهائي، شأنه في ذلك شأن جميع المفاهيم الإشكالية، التي تصدى لها منظرو الفكر والثقافات في كل عصر، لكن ما يعنينا هنا هو الفكر العربي، وعلاقته

---

[١] سيبرياني، روبارتو، و مانسي، ماريا، ما بعد الأحكام المسبقة، فصل من كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص١٤٤.

[٢] هارلي، فيلهو، مفهوم ومواريث العدو في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوربية، فصل من كتاب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص٥٥.

[٣] هنتنغتون، صامويل، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٩٨.

[٤] سيبرياني، روبارتو، و مانسي، ماريا، ما بعد الأحكام المسبقة، فصل من كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص١٤١.

بالآخر المتحدد في اللاوعي الجمعي، وكيفية التعاطي معه سواء كان ذلك على شكل صدام أو اندماج أو أي شكل من أشكال التواصل.

فالآخر بالنسبة للعربي هو الغرب، بكل تجلياته الثقافية والاجتماعية والفكرية والدينية، ويؤكد هذه الفكرة العروي، الذي ينقل الطاهر لبيب عنه عندما سئل من هو آخر العرب؟ فكانت إجابته بأنه (الغرب)[١].

وتباينت صورة هذا الآخر لدى العربي، ووصلت في رأي الطاهر لبيب إلى حد المفارقة، عندما بدا أن الموقف الفكري من الغرب، عبارة عن "تلازم بين العداوة والإعجاب، على الأقل منذ تساءل الشرقي عن سر تخلفه وتقدم الغرب"[٢].

أزمة العلاقة مع الآخر :

العلاقة مع الآخر الغربي مرت بتمرحلات طويلة، منذ التقاء الحضارة العربية/الإسلامية، مع الغرب، لكنها بقيت طوال الفترة السابقة، علاقة تتحدد بصيغتها الدينية، وتأخذ طابعاً دينياً، وحتى العصر الحديث هناك من يرى أن الغرب ما زال يتعامل مع المجتمع العربي كآخر ديني، على الرغم من المراحل التحديثية الطويلة التي مرت بها المجتمعات الغربية.

فالعصر الحداثي لم يستطع اجتثاث النظرة الدينية التي وسمت العلاقة بين الطرفين، رغم نزعته العقلانية والفلسفية، ورغم الكم الهائل من التطور في النظريات السياسية والعلاقات الدولية،

ويذهب فيلهو هارلي إلى أن "الدراسات الحديثة تشير إلى أن الأساطير واللغة البدائية لا تزال تسيطر على العقل الحديث، الذي هو أقل عقلانية كثيراً عما يُعتقد على وجه العموم"[٣]

وهو قول متوافق تماماً مع ما نذهب إليه، فالغرب لا يمكن النظر إليه من منظور فلسفي وتكنولوجي وعلوم حديثة فحسب، بل وكذلك ما فيه من اضطهاد وحروب واستعمار ونفعية رخيصة، ويضيف هارلي بنبرة وثوقية أن "الرجل العصري لازال يعرّف الصواب والخطأ والخير والشر، بالعبارات ذاتها التي عرفها بها أسلافه (البدائيون)، كذلك يشارك الرجل العصري في التقاليد واللغة المرتبطة بها، وهو يطبقها فقط مستخدماً كلمات جديدة أحياناً"[٤]، ويذهب للتدليل على ذلك بالتذكير بالحرب الباردة عند الغرب، التي سادها منطق الثنائيات كما يصفها، ويعني به اختزال العلاقة بالآخرين، ببعدها الديني فقط "التقليد الثنائي الذي بثه بيرك (أثناء الحرب الباردة)

---

[١] لبيب، الطاهر، صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص١٩٦.
[٢] المرجع السابق، ص١٩٦.
[٣] المرجع السابق، ص٦٢.
[٤] المرجع السابق، ص٦٢.

إلى اللغة السياسية الحديثة، وُجد قابلاً للتطبيق على السياق الجديد للحرب الباردة ، لقد فُهمت نصوص بيرك على أنها تنقل العقيدة المقدسة التي تلهم الدفاع عن المسيحية الغربية ضد عبودية موسكو عام ١٩١٧" ويضيف أن "دور العدو والعناصر الدينية والإيديولوجية المرتبطة به، واضحة في السياسات الأمريكية منذ استقلال الولايات المتحدة"[١]، ويشرح إدوارد مورتيمور شكل العلاقة الغربية خارج حدود الدول الغربية بقوله: "إن الميراث المسيحي لا يزال عنصراً رئيسياً في الهوية الأوربية"[٢]، على أن هذا القول ليس جديداً، بل ذهب كثير من الباحثين العرب والغربيين، إلى افتراض أن علاقة الذات بالآخر مبنية بناءً رئيسياً على ثنائية دينية، وهذا الأمر يجعلنا نتساءل، إذا كان هذا شكل العلاقة التي تحكم نظرة الغرب بالعالم العربي أو بالشرق عموماً، فكيف لنا أن نميز بين القيم الغربية المعلنة، التي تضع قيمة اعتبارية للإنسان بما هو إنسان، بمعزل عن جميع انتماءاته الأخرى من جهة، والقيم الغربية (الإيديولوجية) التي يعلنها الغربيون أنفسهم من جهة أخرى، هذا الأمر في الحقيقة لا يمكن أن يصار إلى صوغه بنظرة ذات بعد واحد، وبرأيي أنه يعتمد بدرجة معينة على الثقافة الشعبية، بمعنى أن الغرب خطا خطوات عظيمة - بلا شك - في مجالات الحقوق المدنية وحقوق الإنسان، ونظّم من أجل ذلك الدساتير والقوانين والمؤسسات الرقابية الضابطة، لكن كل ذلك لم يمنع من إيجاد ثقافة شعبية غير رسمية، تتبنى وجهات نظر مغايرة لوجهة النظر الرسمية المعلنة، وهي ليست مغايرة فحسب بل قد تكون شوفينية أو حتى عنصرية.

في أمريكا على سبيل المثال لم تستطع المؤسسات التشريعية، القضاء على عنصرية الإنسان الأبيض ضد السود، على الرغم من أن الدولة وضعت قيوداً وعقوبات على الممارسات العنصرية، إلا أن هذه الثقافة مازالت تتناسل بعيداً عن رقابة المؤسسة، كذلك الحال في الثقافة الشعبية الثنائية للآخر، لم يستطع الغرب حتى اللحظة، القطيعة مع تصنيفات القرون الوسطى، صحيح أن ما تعلنه السياسة عن نفسها، مختلف تماماً عما يقال في تحليلات الباحثين وآراء النقاد، لكن الأمر ينفلت أحياناً أو دائماً وقت الصراعات، ويكشف عن وجهه الإيديولوجي، ليس بالضرورة أن تفصح الدول الغربية عن منطوق خطاب إيديولوجي من خلال المنابر الإعلامية، لكنها تمارسه تحت ضغط شعبي بشكل أو بآخر، هذا الأمر يفضحه أكثر من موقف غربي سواء أكان سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً، وسواء أكان ذلك في تعامل الدول الغربية مع الغريم السابق الاتحاد السوفييتي بصفته "الآخر الأرثوذوكسي" أم كان بتعاملهم مع الآخر الإسلامي.

---

[١] المرجع السابق، ص٦٢.
[٢] المرجع السابق، ص٦٤.

ولكي لا نذهب في التنظير لفكرة العداء الديني بعيداً، أقول أن عقلية الثنائيات الدينية لدى الغرب على الرغم مما قد قيل ويقال، إلا أنها في نهاية المطاف، ليست هي العقلية التي تحكم نظرة الغرب للشرق، صحيح أنها قد تخضع في ظرف تاريخي معين، أو في انعطافة زمنية محددة إلى مزاج شعبي سلفي لا يمكن تجاهله، وهذا المزاج لا يزال محكوماً بالنظرة الدينية للعلاقات، وقد يستخدمها الساسة والرؤساء – أحياناً – لأغراض التعبئة العسكرية، أو تبرير المغامرات، لكن المسلّم به أن السياسات الغربية الممارسة حالياً تقوم على المصالح أولاً، والتحالفات الغربية تحالفات مبنية على فرص الربح والخسارة المادية في نهايتها، ولا سبيل إلى مقارنة المزاج الشعبي الغربي، بالمزاج لدى الشعوب الإسلامية، فالفارق بين المزاجين يفصل بينهما فراسخ ضوئية، إذ أن العلاقة لدى الغرب تحكمها المصلحة في الدرجة الأولى، ومن الممكن استخدام الدين لمصالح التأليب أو الاصطفاف وحشد الرأي، بينما العلاقات في العالم العربي ذات بعد ديني في المقام الأول، وتخضع لحسابات الحق والباطل، والكرامة والإهانة ومؤمن وكافر؛ والمصلحة لاحقة غير لازمة، هذا الفارق في النظرة أدى إلى فارق في النتيجة، وتحولت التنظيرات العربية التي تدرس الآخر إلى تنظيرات ماضوية تستقي من التراث مادتها، ومسكونة بنظرية المؤامرة في مجملها.

على أن بعض الباحثين العرب خلص إلى نتائج مدهشة، عن علاقة العرب بالفكر الغربي، وهي عديدة كدراسات جورج طرابيشي أو أركون أو هاشم صالح، لكن هذا النفس العقلاني في التعاطي مع الآخر، ليس هو السائد للأسف في البيئة العربية، فغالبية الدراسات العربية متشنجة وتُحيل جميع أشكال العلاقات مع الغرب إلى أفعال مؤامرة، وتبني العلاقة مع الغرب على أساس ثنائية مسلم/كافر، وتنتقص من شأن الحضارة الغربية بصورة غير واقعية، كحال حسن حنفي، في كتابه (مقدمه في علم الاستغراب) فهو عبارة عن كتاب في هجاء الغرب، وانتصار للذات، وهذا الأمر بحد ذاته ليس مشكلة لو كان الكلام صحيحاً وموضوعياً، لكنه يتجه إلى تسفيه النظريات الفلسفية ورواد الفكر الحديث، والانتقاص من العقل الغربي، الذي يرى أنه أُعطي أكبر من حجمه، دون أن يكون لذلك مسوغ سوى رؤيته التي تقوم على فكرة أن الانتصار للذات يقتضي الانتقاص من الآخر.

ويسعى في كتابه (علم الاستغراب) كما يقول إلى أن يبدأ "فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من رياح الشرق، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية"[١]وتحويل الفكر الأوربي من "موضوع دارس إلى

[١] حنفي، حسن، (٢٠٠٦)، مقدمة في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط٣، ص٤١.

مدروس"[١]، هذه الطريقة في التعاطي مع الفكر الغربي، ومحاولة التقليل من شأنه في سبيل إعلاء الذات، هي نفسها عقدة النقص التي تحدث عنها طرابيشي، والتي تتأتى كما يقول، من اكتشاف أن الذات متأخرة عن الآخر، مما يُحدث صدمة كالتي حدثت للعالم، عندما أعلن كوبرنيكوس أن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض كما كان يعتقد الإنسان، فهذه الصدمة أدت إلى الجرح الذي لازم البشرية، منذ ذلك التاريخ حتى اليوم، وهو نفس الجرح الذي لازم حسن حنفي – والعربي عموماً – عندما اكتشف أن الغرب/الآخر، متقدم عليه/على الذات، بفارق خمسة قرون، وهو الذي كان في السابق، ينظر إلى نفسه أنه سيد الحضارة والتاريخ، فحاول تقزيم هذا الآخر وذلك من خلال دراسته له، واتخاذه موضوعاً مدروساً بدلاً من كونه دارساً، ويذهب جابر عصفور إلى أن حسن حنفي حوّل كتابه إلى "مجالدة أيديولوجية مع الآخر، فبدا حال المؤلف شبيهاً بحال من صاح في غلامه الوراق، ليشتري مئات ومئات الصفحات، كي يجلد فيها الغرب بالكلمات"[٢].

ولا يكتفي حسن حنفي بانتقاص الفكر الغربي، بل يذهب أبعد من ذلك، فيقرر أن طبيعة الصراع معه تقوم على أساس ديني، ويحذر في استهلال كتابه من اتباع الغرب، محيلاً إلى حديث الرسول الكريم (لتتبعن سنن من كان قبلكم ....)، ثم يحدد النماذج التي من المفترض أن تصبح فاعلة للدفاع عن الهوية ضد التغريب، ويبتدئها بـ"تحريم القرآن موالاة الغير والتقرب إلى الأعداء، والتودد إليهم ومصالحتهم، فغاية الأعداء القضاء على هوية الأنا" وكذلك "الاعتماد على الموقف السلفي القديم، الذي انعكف على الذات معادياً الآخر، نظراً لظروف العدوان الخارجي على الأمة من الغرب (الصليبيين) أو الشرق (التتار والمغول)، فالظروف متشابهة الآن بين الغزو الاستعماري الحديث والغزو الاستعماري القديم"[٣]، فهو هنا يقرن الغرب الفكري والفلسفي بالغرب الاستعماري، ويدعو إلى مناهضته بالجملة، ولا فرق لديه بين النظريات الغربية الفلسفية الإنسانية بل وحتى الإلحادية منها، وبين الغرب الامبريالي الاستعماري البطريريكي، فكلها لديه ملة واحدة مادامت تصدر من نفس المكان.

هذا التصنيف المتعسف صادر من شخص جعل من نفسه مرجعاً لمقارعة الآخر، وجعل من كتابه سبيلاً لمواجهة الفكر الغربي، لكن الغاية في الحقيقة من تأليفه هذا الكتاب كما يقول طرابيشي

---

[١] المرجع السابق،ص٣٩.
[٢] عصفور، جابر، (٢٠١٠)، الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق ، القاهرة مصر، ط١، ص٥٣.
[٣] المرجع السابق، ص٢٢.

"نفسية قبل أن تكون علمية"[١]، بمعنى أن الإحساس بتأخر الذات عن الآخر جعل من مهمتها الدفاع عن نفسها عن طريق الكتابة التفريغية.

والحال لا يبتعد كثيراً إذا نظرنا إلى مفكري العرب الآخرين، فالغالبية ينظرون للآخر بنفس النظرة ذات البعد العقدي، ويرون أن المواجهة تتم بأدوات دينية، ويختصرون الآخر/الغرب بالغرب المسيحي، المقابل للشرق المسلم، وبنبرة جازمة، يذهب الجابري إلى أننا "سنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية، التي كانت توجه تاريخ فلاسفة التاريخ والمستشرقين، وأنه الآن غرب علماني خالص عقلاني براغماتي لاغير.. سنكون مخطئين إذا نحن جردنا الغرب من ذاكرته الثقافية الدينية"[٢]، صحيح أن عباراته أقل احتقاناً، لكنه يصدر عن خلفية دينية ضيقة، لا يمكن معها التقاء الشرق مع الغرب، وذلك لأزلية الصراع الذي ما زال قائماً، وحتى بعد الانقلاب على الكنيسة في الغرب، ووجود المدارس الفلسفية، والتطور الهائل في أدوات العلم، فالحالة – كما يرونها – لا تزال هي هي ، والغرب مازال يحلم بعودة الدولة البابوية، ويعتبرها مشروعه المستقبلي الذي لا يمكن التنازل عنه، "هذا المشروع المستقبلي ، مشروع دولة مستقبلية تحكم البشر جميعاً أرواحهم وأبدانهم ، المشروع الذي عبر أول الأمر عن طموحات البابوية وأحلام أدباء وفنانين ... ستتبناه الفلسفة الأوربية "العلمانية" وسيقوم بالتنظير له فلاسفة أوربا"[٣].

إذاً فاليقينيات في مسائل الفكر بهذه الطريقة، دليل على أزمة نفسية كبيرة، مصدرها المواجهة النفسية المحتدمة بين الذات والآخر، المتمثلة باكتشاف أن هذا الآخر متفوق على الذات، فتجد تعويضاً لها من خلال المرجعيات الذاتية الكبرى، التي تطمئن إلى الإحالة عليها، وهذا الأمر نجده لدى كثير من نخب الثقافة العربية، الذين يُرجعون العلاقة بين الذات والآخر، إلى محض صراع ديني، والحلول التي يقترحونها هي نفس الحلول التراثية التي تنادي بالقطيعة والعداء والاصطفاف ضد الثقافة الغازية، وليس ثمة فرق لديهم بين الغرب المتمدن والغرب الامبريالي، فالجميع لديهم في سلة واحدة، يصدرون عن خلفية مسيحية خفية أو ظاهرة، المهم أن الصراع الحالي هو صراع يجب أن يعاش ويحل بالمنطق الديني.

وعلى جانب الإبداع العربي نجد أن منطق الصراع مع الآخر يأخذ بعداً جنوسياً، وذلك في محاولة للسيطرة عليه، فالغرب يتم التفوق عليه من خلال تأنيثه، فالتأنيث علامة على الضعف لدى

---

[١] طرابيشي، جورج، (١٩٩١)، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط١، ص١٦٥.

[٢] الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، مرجع سابق، ص١٣٦.

[٣] المرجع السابق، ص١١٥.

العربي، وعندما يستطيع المبدع تأنيث الآخر من خلال نصوصه، فإنه بإمكانه السيطرة والتغلب عليه، بل وحتى التشفي منه بقمعه.

ويُرجع طرابيشي هذه الظاهرة إلى مشاعر الدونية التي يحس بها العربي تجاه الآخر، والتي يسميها (هجاء الغرب من خلال تأنيثه)، ويستعين للتدليل على هذه الظاهرة، بتوفيق الحكيم في روايته (عصفور من الشرق) التي تكون البطولة فيها للشاب (محسن) العربي القادم من مصر إلى فرنسا للدراسة في السوربون، والضحية (سوزي ديبون) الفتاة الفرنسية التي تتعرف عليه وتحبه، لكنه لم يستطع أن يحبها، ويستمر طوال الرواية محاولاً إيجاد الفرصة المناسبة للانقضاض على فتاته وتحطيمها، تلك الفتاة التي يصفها صاحب الرواية بأنها من علية القوم، وهذا الوصف مقصود، فسقوط الكبير ليس كسقوط الصغير، وعندما تتحطم فدويّ حطامها أقوى، ويستعرض خلال الرواية علاقات الشبه ما بين الفتاة الشقراء وأوربا، بنبرة هجائية، فأوربا مثلها مثل سوزي ديبون "شقراء جميلة رشيقة ذكية، لكنها خفيفة وأنانية لا يعنيها إلا نفسها، واستعباد غيرها"، ويعمد في أثناء الرواية، إلى المقارنة بين المرأة والرجل، في إحالات نسقية إلى العلاقة الملتبسة بين الغرب والشرق، كما بين الرجل والمرأة، وعند اكتشاف أنها تقيم علاقة مع سيدها في العمل فإنه يقرر قطع علاقته بها.

يأتي وصف أوربا عند توفيق الحكيم بأنها أنثى، وبأنها فوق ذلك "مومس وعاهرة ... لقد فهم الشرق أن فتاته ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها أي قيمة روحية ولا خلقية، وأن مآلها السقوط ممزقة الجسد تحت موائد المعربدين"[١]، وهذه الحالة من تأنيث الآخر، تأتي متوافقة مع نظرة الذات لنفسها، أي نظرة العربي لهويته، فالهوية العربية بطبيعتها هوية ذكورية، وفعل الكتابة فيها ذكوري، واللغة ذكورية كما يذهب إلى ذلك الغذامي "فالرجل عقل والمرأة جسد، هذا ما تعلن عنه كتابات الفحول، مثل سقراط وأفلاطون وداروين وشوبنهاور ونيتشيه، واختلافها عن الرجل يجعلها رجلاً ناقصاً، لأنها لا تمتلك أداة الذكورة كما يقول فرويد"[٢]، وعندما يعمد الأديب إلى تأنيث الآخر، فهو يمارس عليه سلطته الذكورية، التي لم يستطع ممارستها عليه في الواقع، وبالتالي فإنه يستطيع مقارعته والتفوق عليه "وهكذا تكلم الرجل وكتب عن المرأة، وخص نفسه بالكتابة وترك لها صفاتها الفطرية والتلقائية، ترك لها (الحكي) لكي تكون الكتابة رجلاً والحكي أنثى"[٣]

---

[١] انظر، طرابيشي، جورج، (١٩٩٧)، شرق وغرب، رجولة وأنوثة ، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ص٢٨ وما بعدها.

[٢] الغذامي، عبد الله، (٢٠٠٦)، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ص١٠.

[٣] المرجع السابق، ص٣٧.

لا شك أن هذا الأمر أدى لإرضاء النزعة النرجسية لدى العربي، الذي مازال ذاهلاً من موقعه تجاه الآخر، فراح يقارعه بسلطة الكتابة (الذكورية) ، ليستعيد منه مجده الذي لا يجد إلى استعادته سبيلاً إلا بتأنيثه، والحال أن المبدع مختلف عن المفكر، ذلك أن مفكراً مثل حسن حنفي لا يستطيع مجابهة الآخر سوى بالكلمات، التي وكما وصفها جابر عصفور (مجالدة أيديولوجية)، فهي ترضي غروره كمفكر، لأنه سيكون في سلطة الفحل الذي يمارس سطوته الذكورية من خلال الكتابة، لكنه مسلوب من الخيال الذي لدى المبدع، ولذلك فالمفكر عند تحويله الآخر إلى موضوع مدروس، فإنه يكتفي بتأنيثه، أما المبدع فإنه متقدم على المفكر بخطوة - فبالإضافة إلى قدرته على تأنيثه الآخر من خلال الكتابة – فإنه يستطيع إسباغ صفات دونية عليه، وممارسة القمع النصوصي عليه من حيث هو مؤنث، بل حتى ممارسة الشذوذ الجنسي السلبي معه، كاستلاب كامل لفحولته، كما فعل (الطاهر وطار) في روايته (اللاز)، إذ إن الشذوذ الجنسي الذي كان يتصف به الضابط الفرنسي، وتحوله إلى أنثى في السرير في الليل، على الرغم من أنه جلاد متوحش في الصباح، يشكل اتهاماً للحضارة الغربية في مرحلتها الاستعمارية، بسقوطها في تناقضات مريعة، وفقدان هويتها الإنسانية، وعدها حضارة (مخنثة) كما يصفها صلاح صالح، فهي "تزعم تمسكها بالإنسانية ذات النعومة المفرطة، وتنسب لنفسها دعاوى احتكار المحبة والسلام، والعمل على تحضير الشعوب المتخلفة، وترتكب في حق تلك الشعوب أبشع أشكال الإبادة الجماعية الممنهجة"[١]، ما يعني أن العربي في التعاطي مع الآخر سواء أكان على مستوى الفكر أم على مستوى الإبداع، أصبح يواجه حالة اضطهاده الواقعي، باضطهاد نصوصي لهذا الآخر، وأصبح يستجدي من القواميس كل الأوصاف البشعة، للتنكيل بخصمه وسحقه، ووجد في نسقه الثقافي مادة خصبة لذلك، بإحالته الذات الدارسة إلى موضوع مدروس، والفحل المستبد إلى أنثى مضطهدة، ومثلما قال ابن جني : تذكير المؤنث واسع جداً لأنه رد إلى الأصل، فكذلك تأنيث المذكر، تحويلُ هذا الأصل إلى فرع، أو تحويله من متن إلى هامش، وهو الأمر الذي مارسه العربي لمقارعة الآخر، بتجريده له من أداة الفحولة، وتحويله إلى موضوع أنثوي يستطيع ممارسة سلطته الفحولية عليه.

[١] صالح، صلاح، (٢٠٠٣)، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ص١٠٩-١١٠.

الفصل الثاني
النسوية في الرواية السعودية

النسوية في الرواية السعودية:

توطئة :

لا يمكن الحديث عن الآخر الغربي عند الروائيات السعوديات بمعزل عن الخلفيات التي تغذي ذلك التصور عنه.

ومن أبرز ملامح التجلي للآخر تلك القضايا التي تتعلق بالنسوية وحقوق المرأة، ذلك أن النموذج الغربي قطع أشواطاً متقدمة فيما يتعلق بالمفاهيم المتصلة بالحقوق الإنسانية وحقوق الأقليات والحقوق النسوية والطفولة وغيرها، فعندما تقارب الروائية السعودية الواقع المحلي من خلال رؤيتها الإبداعية ؛ فإنها تستحضر بشكل تلقائي حقوقها بوصفها امرأة في مجتمع شرقي، وهو ما يجعلها تسهب في التركيز والمقارنة بين حقوقها بوصفها امرأة عربية أو (سعودية) في مجتمع عربي (سعودي)، وبين تلك الحقوق التي تتمتع بها المرأة على الجانب الآخر من الكرة الأرضية.

هذا الأمر يجعل من الفصل بين الرؤية للأخر والرؤية المحلية النسوية للذات أمراً صعباً إن لم يكن متعذراً.

مما يجب التقديم به في هذا الفصل، رؤية المرأة السعودية المبدعة لواقعها وحقوقها في مجتمع عربي مسلم، ومدى توافق/اختلاف تلك الرؤية مع الواقع المحلي، والمصادر التي تتغذى منها هذه الرؤية، على أن أي عرض لهذا الموضوع دون التطرق للمسائل النسوية يعد تجديفاً بالغ الشطط، ذلك أن الرؤية الإبداعية النسائية متأثرة ومتجذرة بشكل راسخ في المسائل النسوية، ومن الصعوبة بمكان البحث في الرواية النسائية دون التطرق للمسائل النسوية، فالموضوع النسوي يشغل جل الروايات السعودية الصادرة من قبل السيدات، وقلّ أن تجد رواية نسائية تتغافل عن الجانب النسوي في الموضوعات المعالجة.

قبل الخوض في المقاربات النصية يلزمنا التوطئة للفكرة النسوية من حيث التعريف ومناطق الاشتغال والحدود المفهومية لهذا المصطلح، ومن أبرز الملامح التي سأعمد إلى دراستها نصياً تلك التي تتعلق بنظرة المرأة السعودية لواقعها كامرأة، والحقوق التي تناضل من أجلها بالإضافة لبعض القوانين الرسمية والاجتماعية التي ترى الروائية أنها تحجّم من دورها كإنسان، أضف إلى ذلك الدور الذي يلعبه الرجل في صياغة النظرة الإلحاقية للمرأة، ومدى تأثير تلك النظرة (الذكورية) على المرأة نفسها ودفاعها عنها أحياناً، بالإضافة إلى القضايا ذات الطابع الجنوسي.

ولأن المسألة النسوية ذات إشكاليات متعددة فلن نستطيع الإلمام بكل التفاصيل التي تؤطر البحوث النسوية وسنكتفي بالإشارة للقضايا التي تحيل إحالة مباشرة أو غير مباشرة للمقارنة بين الأنا والآخر، وتلك القضايا المتصلة باستحضار الحقوق الذاتية ذات الطابع المحلي.

النسوية : الحدود المفهومية :

النسوية في أصولها المبدئية عبارة عن حركة سياسية تهدف إلى غايات اجتماعية تتمثل في استرداد الحقوق المستلبة للمرأة، والتأكيد على فاعليتها في المجتمع.

والفكر النسوي، بشكل عام، أنساق نظرية من المفاهيم والقضايا والتحليلات التي تصف وتفسر أوضاع النساء وخبراتهن، وسبل تحسينها وتفعيلها على أرض الواقع، وكيفية الاستفادة المثلى منها، فهي إذاً ممارسة تطبيقية وواقعية ذات أهداف عينية، ولما تنامت النظرية مؤخراً وباتت قادرة على التأطير النظري؛ تبلورت النظرية ونضجت وظلت الرابطة قوية بين الفكر والواقع[١]، وفي جوابها عن سؤال : ماذا تريد النساء؟ الذي طرحه عليها (تجمع الباحثات اللبنانيات) في الندوة التي نظمها التجمع؛ تجيب الأستاذة في قسم العلوم السياسية في جامعة هاورد في واشنطن، ميرفت حاتم : أنه قبل الإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أن نعرّف النسوية بأنها "مجموعة من الأدوات التحليلية والنقدية التي يمكن أن تستعمل لتعميق فهم النساء، ولتحديد علاقتهن بمجموعة أخرى من النساء داخل الحدود الإقليمية والدولية"[٢]، وتذهب حاتم إلى أن " هناك حاجة لنقد أسطورتين شائعتين في بناء التاريخ الحديث للمرأة العربية ، هما ، أولاً القص السردي الذي يمثل الرجال وكأنهم أول دعاة ومؤيدي حقوق المرأة" فتقول : "هذه حقيقة واقعية ، لكن ما يستحق النقد هو جزئية التصوير الذي يضخم من أدوار الرجال على حساب أصوات النساء المهمة في هذه الفترة المبكرة ، ثمة حاجة إلى نظرة أقل رومانتيكية وتقديساً لهؤلاء الرجال "[٣] ، أما الأسطورة الثانية التي ترى الكاتبة أنها يجب نقدها فهي "الحداثة كمشروع مجتمعي في الوطن العربي ارتبط تاريخياً بالحديث عن حقوق المرأة" فهي تنفي أن يكون هدف الحداثة هو تحرير المرأة بقدر ما يهدف إلى السيطرة عليها من خلال التعليم، ذلك أن الحداثة هبطت على المنطقة العربية من خلال المستعمر، ولذلك فالخطاب الاستعماري الذي يتحدث عن أهمية دور المرأة العربية كما تقول حاتم : "أتاح للمستعمر وللرجال الدخول إلى مساحات اجتماعية كانت مغلقة"[٤]، ما يجعلها تؤكد أن المرأة تعرضت لحملات التسلط والاستغلال من قبل الرجل لحقوقهن، فالكثير من الحقوق القانونية للمرأة تحتاج إلى تعميق، ولا يمكن أن يتم ذلك من دون تأييد الدولة التي تسيطر عليها ثقافة الرجل.

---

[١] انظر : سليم، مريم، (١٩٩٩) وآخرون ، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر ، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت ١٩٩٩ ، ص١٥ ، نقلاً عن، مجموعة مؤلفين، النسوية العربية رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت، ٢٠١٢ ، ط١، ص١٧٩.

[٢] حاتم، ميرفت، (٢٠١٢) ماذا تريد النساء ، نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية النسوية العربية ، بحث في كتاب ، النسوية العربية، رؤية نقدية، مجموعة مؤلفين، المرجع السابق، ص ١٠٢.

[٣] المرجع السابق، ص١٠٣.

[٤] المرجع السابق، ص١٠٩.

النسوية في البيئة السعودية :

لا يمكن الجزم ببدايات واضحة للجهود النسوية السعودية ، ذلك أن البيئة المحلية كانت - حتى وقت قريب وربما لا زالت- تعدّ العنصر النسائي تابعاً للرجل ويدور في فلكه، وعندما يتم الحديث عن حقوق المرأة فإن من يطالب بحقوقها هو الرجل، ولكي تحصل على حقوقها فإن الرجل هو من يقرر إعطاءها تلك الحقوق.

هذا الكلام ليس سراً، وليس من قبيل المبالغة، فحتى في أكثر البيئات الاجتماعية انفتاحاً هناك منظمات نسوية تستجدي حقوقها من الرجل – على اختلافٍ بين الحقوق عند النساء في الغرب والشرق - إلا أن الرجل يقع موقع السلطة في كل مكان ولديه الصلاحيات في إعطاء الحقوق للمرأة أو منعها.

ولن أتوقف طويلاً عند مصطلح (الحقوق) على الرغم من أن من حق هذه المفردة أن تحظى بالتعريف المؤطر لها، إلا أن مجال الدراسة لا يتغيا التأسيس لنظرية في حقوق المرأة ، لذا نكتفي بالإشارة إلى المطالبات التي ترى المرأة السعودية أن من حقها أن تحصل عليها وسأعتمدها في قائمة الحقوق، ولأن التوقف عند التعريف يدخلنا في مناطق تتجاذبها إشكالات دينية واجتماعية وسياسية، والبحث لا ينوي الخوض في تلك المناطق.

على أي حال يمكن القول: إن النسوية السعودية لها حضورها الملموس في مجال الإعلام والصحافة الورقية والإبداع الأدبي، وثمة مدافعات كثر عن حقوق المرأة في السعودية، بالإضافة إلى مدافعين طبعاً، لكن يبقى أن النسوية السعودية لها خصوصيتها التي تميزها عن غيرها من مطالبات النساء في الوطن العربي أو حتى عن العالم ككل، بالإضافة إلى محاولات تحجيمها من قبل المؤسسة الذكورية.

فعلى سبيل المثال، في العام ١٩٩٠م قامت مجموعة من النساء بالتظاهر في شوارع الرياض، وقدن سياراتهن بأنفسهن، للمطالبة والتعبير عن حقهن بقيادة السيارة، لكن الأمر انتهى بهن إلى الفصل من أعمالهن.

وبحسب هتون الفاسي وصل الأمر إلى التهديد لهن ولأبائهن وأزواجهن بالقتل والإقصاء، وقد أسهمت منابر المساجد بالقذف والتحريض، ومُنعت النساء حينها من رفع دعاوى على من تهجم عليهن [١] ، هذه المطالبات استمرت ولم تتوقف منذ ذلك التاريخ ، لكنها أخذت منحىً أقل تصادمية،

---

[١] الفاسي، هتون أجواد، (٢٠١٢)، هل هناك نسوية سعودية؟ من كتاب النسوية العربية رؤية نقدية، مرجع سابق، ص١٧٢.

فأصبح الأمر يطرح من خلال وسائل الإعلام والمنابر الحوارية، وصار يلقى وجهات نظر تؤيد وتعارض لكنه ما زال يراوح مكانه حتى اليوم.

هذا التباطؤ في التعاطي مع قضايا المرأة مرده إلى أن المؤسسات الرسمية لم تحمل بعد قضايا المرأة على محمل الجد، أو لنقل لا تعدها حتى الآن مطالب مشروعة أو تستحق أن تنفذ، فحتى داخل المؤسسات الآكاديمية لا توجد أقسام في الجامعات السعودية للدراسات النسوية أو الدراسات المتعلقة بالمرأة وتاريخها.

وتُرجع الفاسي أسباب ذلك إلى عدم وجود منظمات أو جمعيات غير حكومية مستقلة، فالجمعيات النسائية جميعها خيرية، كما أن لفظة (جندر) لفظة سيئة السمعة يربطها المتوجسون بخطة غربية مؤامراتية[١].

تمثل قضيتا التعليم والعمل أهم عنصرين أسهما في عملية التحول الاجتماعي في السعودية، وبحسب الفاسي يمكن تتبع مراحل تشكل النسوية السعودية من خلال حقبة ما قبل التعليم النظامي للمرأة في المملكة الذي تم تدشينه في العام ١٩٦٠م.

ففي العام ١٩٥١م نشرت لطيفة الخطيب أول مقال باسمها الصريح في الصحافة السعودية في صحيفة البلاد، ثم تتابعت بعد ذلك الصحف لنشر المقالات النسوية، حتى وصل الأمر إلى تخصيص صفحات للمرأة وشؤونها في بعض الصحف، وفي العام ١٩٥٧م كانت صحيفة حراء تخصص صفحة نسائية باسم (حراء النسائية) تتولى تحريرها نبيلة خليل.

بعد ظهور التعليم النظامي للمرأة وهو الذي لاقى معارضة اجتماعية واسعة؛ انخرط كثير من الفتيات في التعليم بشكل غير متوقع، وتوجهت الدولة بعد ذلك إلى فتح معاهد لإعداد المعلمات، وفتح دراسات عليا لتتولى المرأة بعض المناصب القيادية في المؤسسة التعليمية[٢].

وشهدت فترة الستينات موجة من التحركات النسوية المتماهية مع التحركات النسوية العالمية وإن كانت بأشكال محدودة، فشهدت فترة منتصف الستينات من القرن العشرين تكوين اتحاد نسائي سعودي باسم (الاتحاد النسائي العربي السعودي)، وجرى تكوين إدارة له ورئيسة بالانتخاب، وانتخبت لرئاسته الكاتبة سميرة خاشقجي، التي كانت رئيسة نادي (فتيات الجزيرة الثقافي)، واستطاعت في وقت لاحق من العام ١٩٦٢م تأسيس (جمعية النهضة النسائية) بمشاركة الأميرتين سارة ولطيفة الفيصل، وشهدت الفترة كذلك عدداً من التجمعات النسائية (كجمعية نساء الظهران)

---

[١] المرجع السابق، ص١٦٥.
[٢] المرجع السابق، ص ١٦٨

و (لجنة الأدب والتأليف لطالبات المدرسة السعودية للبنات بآل سويلم بالرياض) وهي لجنة نشرت عددا من المقالات باسم اللجنة، وأسماء عدد من الطالبات بين العامين ١٩٦٠ و ١٩٦٢[١].

وفي السبعينات من القرن المنصرم حصلت الطفرة الاقتصادية، وأدى ذلك إلى التوسع في التعليم وبناء المدارس والمعاهد والجامعات، منها افتتاح (مركز الدراسات الجامعية للبنات) في جامعة الملك سعود عام ١٩٧٦ التي جعلت التعليم النظامي يتوسع باتجاه التعليم العالي المنتظم، فظهر عدد من الأكاديميات المتخصصات في مواضيع ذات صلة بالقضايا النسوية.

كانت الأمور تسير باتجاه صاعد في ما يتعلق بالحقوق التي تطالب بها النساء ومدى تجاوب المؤسسات الرسمية معها، حتى وقعت حادثة الحرم المكي الشهيرة[٢]، وهي الحادثة التي غيرت اتجاه البوصلة في ما يتعلق بالقضايا النسوية، فقد كان من جملة اعتراضات المسلحين الذين سيطروا على الحرم، امتعاضهم من وضع المرأة السعودية، في الخطبة التي ألقاها قائد الحركة وبرر –من ضمن أمور أخرى – خروجه على الدولة بأن الدولة لم تقم بواجبها لمحاربة دعوات التغريب، ودعا فيها إلى المزيد من المحافظة، على الرغم من أن الحركة أخمدت في وقتها، وتمت تصفية المسلحين، إلا أن الدولة – وهذه هي المفارقة – تبنت فيما بعد سياسة المتمردين، كما قال الأمير خالد الفيصل في مقابلة مع قناة العربية عن تلك الحادثة : "هذا هو الخطأ، نحن قضينا على الأشخاص الذين ارتكبوا تلك الجريمة، لكننا تغاضينا عن الفكر الذي كان وراءها، تركناه ينتشر وكأنه لم يكن موجوداً"[٣]

كانت النتيجة أن ذلك الخطاب تُرجم إلى الواقع وقُيدت حرية الصحافة والإعلام، وانتشرت في تلك الفترة المحاضرات والكتيبات التي تدعو المرأة إلى الستر والقرار في بيتها، وترجع الفاسي أسباب ذلك إلى جملة معطيات منها : الحرب السوفييتية التي اندلعت في العام ١٩٧٩ وما صاحبها من نزوع نحو الخطاب الديني، بالإضافة إلى الحرب الإيرانية العراقية التي وقعت في الفترة ذاتها، وما رافقهما من توجه حكومي لدعم الموقف العراقي والأفغاني[٤].

---

[١] انظر: المرجع السابق ص ١٦٧-١٦٩.

[٢] هي الأحداث التي وقعت عام ١٩٧٩م غرة محرم عام ١٤٠٠هـ، التي احتل فيها مجموعة من المسلحين ساحات الحرم المكي بقيادة جهيمان العتيبي مدعين ظهور المهدي المنتظر، ومطالبين الناس بمبايعته، وأودت العملية بحياة عدد من رجال الأمن بالإضافة إلى عدد من المسلحين واعتقال المتبقي منهم، وقد أشار إلى تلك الحادثة معجب الزهراني في روايته (رقص)، الصادرة عن دار طوى، لندن، ٢٠١٠.

[٣] الفاسي، هتون أجواد، (٢٠١٢)، هل هناك نسوية سعودية؟ ، من كتاب النسوية العربية رؤية نقدية، مرجع سابق،ص١٧١.

[٤] المرجع السابق، ص١٧٢

تلك كانت جملة من الأسباب، أعقبتها مرحلة التسعينات التي شهدت حراكاً دينياً عن طريق الحركات التي حاولت تأسيس تنظيمات ذات صبغة إسلامية[١]، وما شهدته تلك الفترة من نزوع المجتمع نحو موقف أكثر تشدداً فيما يتعلق بقضايا المرأة.

تلا ذلك توقيع السعودية اتفاقية (سيداو) عام ٢٠٠٠م تجاوباً مع الضغوط الدولية التي كانت تمارس ضد المملكة من قبل الأمم المتحدة لتحسين سمعتها فيما يتعلق بحقوق المرأة.

وفي العام ٢٠٠٣م شهدت حقوق المرأة انفراجاً فيما يتعلق بتعاطي السلطات معها، ففي ذلك العام عقد أول مؤتمر من خلال الحوار الوطني الثالث، في مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني في المدينة المنورة، وخصص اللقاء لحقوق المرأة، وتضمن ذلك اللقاء عدة محاور من أبرزها : العنف ضد المرأة، وقضية العمل، والتعليم، والحقوق الشرعية، وقضايا الطلاق والحضانة والنفقة، والمحاكم وموقفها من النساء... وغيرها [٢]، المهم أن جبل الجليد بدأ ينزاح أخيراً عن احتجاب قضايا المرأة الملحة، واعترفت الحكومة بشكل ضمني بأن هناك قضية للمرأة تستحق النظر والمناقشة والدراسة.

توالت بعد ذلك الإنفراجات المؤسسية، التي أسفرت عن صدور عدد من القرارات النوعية، ففي بداية العام ٢٠٠٩م تم تعيين نورة الفايز نائبة لوزير التربية والتعليم لشؤون البنات، كأول مرة تصل فيها المرأة إلى مثل هذا المنصب القيادي في الوزارة، بعد ذلك صدر قرار من وزارة العمل بالسماح للمرأة السعودية بالبيع في محلات بيع الملابس النسائية ومستحضرات التجميل في العام٢٠١٢م ، وفي العام ٢٠١٣م تم تعيين عضوات في مجلس الشورى لأول مرة منذ تأسيسه عام ١٩٢٧م، وصدر قرار أيضاً بالسماح للمرأة بالمشاركة في الانتخابات البلدية ناخبةً ومرشحة في خريف العام ٢٠١٥م.

على الرغم من هذا، فالمرأة السعودية مازالت ترى أن لديها طريقاً طويلاً من الحقوق التي ترى أن على السلطة منحها إياها، رغم تقادم العهد نسبياً على بعض المطالبات، إلا أنها لا تزال محل نظر المجتمع والمؤسسات على حدٍ سواء.

---

[١] تمت الإشارة إلى حركة الصحوة الإسلامية في الفصل الأول تحت مبحث : الهوية الرئيسية، ثالثاً : البعد الاستراتيجي لدى النخب، ص١٧.

[٢] الفاسي، هتون أجواد، (٢٠١٢)، هل هناك نسوية سعودية؟ ، من كتاب النسوية العربية رؤية نقدية، مرجع سابق، ص١٧٥.

الجنوسة كمصطلح نسوي:

قبل الشروع في نقد الرواية النسوية من المهم تحرير بعض المصطلحات التي تفيد في مقاربة الموضوعات المتعلقة بالمرأة.

من هذه المصطلحات مصطلح الجنوسة (gender) أو كما يسمى بـ الجندر أو الجندرية، هذا المصطلح مر بتمرحلات طويلة من التحرير في اللغة العربية لكنه لم يقطع الطريق كاملاً للوصول إلى منطوق متفق عليه ، بالإضافة إلى أنه لم يتم حتى الآن تحريره اصطلاحياً بشكل دقيق وواضح.

ما يدعونا للتنبيه عليه هو غموض المصطلح من الناحية الاصطلاحية واشتباكه وتداخله أحياناً مع مصطلحات أخرى تخص المرأة.

فالجنوسة كما تذهب إلى ذلك مجلة ألف الصادرة عام ١٩٩٩م[١] : مفهوم تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيولوجية والطب والعلوم الطبيعية والقانون والعلوم الأدبية والدينية والتوظيف والاتصال والإعلام والتراجم والسير، مما جعله بؤرة لبرامج ودراسات عبر تخصصية بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية[٢]، وبهذا المعنى فهو مفهوم له خصوصيته الأنثوية التي تحاول صوغ تصور مختلف عن المرأة التي أرهقتها هيمنة النظرة ذات التمركز الذكوري.

هناك اختلاف بين الباحثين في التحرير اللفظي لمصطلح الجنوسة، بين (الجندر) و (النوع الاجتماعي) و (الجنس) وغيرها، إلا أني أذهب كما تذهب الدكتورة سامية محرز إلى أن من الأولى استخدام مصطلح : (الجنوسة) الذي استحدثته الدكتورة فريال غزول المحررة في مجلة ألف[٣] مقابلاً لمصطلح : (gender)، لعدة أسباب، من أهمها "أن لفظة جنوسي/جنوسة قابلة للتصريف في اللغة العربية، وهذا اللفظ على وزن ذكورة وأنوثة"[٤]، ونرى كذلك أن المصطلح مشتق من اللفظة العربية (جنس) ويوحي للوهلة الأولى بمضمونه الاصطلاحي كمفهوم مختص

---

[١] الجنوسة والمعرفة، صياغة المعارف بين التذكير والتأنيث، مجلة ألف : مجلة البلاغة المقارنة، ع١٩، ١٩٩٩م، ص٨.

[٢] البازعي ، سعد ، الرويلي، ميجان، (٢٠٠٥) دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ص١٤٩.

[٣] الصدة، هدى، (٢٠١٢) دراسات النوع في العالم العربي، تأملات وتساؤلات عن تحديات الخطابات والموقع والتاريخ، من كتاب النسوية العربية، رؤية نقدية، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص١٩١.

[٤] المرجع السابق، ص١٩١.

بالنوع الجنسي (البيولوجي)، وكذلك تعريب المصطلح الأجنبي وإشاعته أَولى من نقله حرفياً، لا سيماً عندما يكون المصطلح المعرب دقيقاً في الدلالة.

بدأت الدراسات النسائية بدحض مصداقية الجبرية البيولوجية للذكر والأنثى، وأكدت أن التكوين الجنسي ليس معياراً للقيم، وسعت تلك الدراسات إلى تبديد الدعوى القائمة على هرمية العلاقة بين الذكر والأنثى.

ويذهب دارسو الجنوسة إلى أن الامتياز النوعي للرجل على المرأة، ليس ذا بنية طبيعية أو حتمية بيولوجية، إنما مصدر ذلك ثقافة اجتماعية لا علاقة لها بالتكوين الجنسي البشري.

فالجنوسة هي محاولة لاستكشاف كل ما ينجم عن النظام الجنسي التكويني من حفر أيديولوجي وتأثيرات أدبية، ولعل محور دراسات الجنوسة منصبة على تناقض النتيجة في الانتقال مما هو بيولوجياً (أنثى) إلى أن الأنثوي أقل قيمة مما هو مذكر، فهذه النقلة لا يبررها العلم نفسه وإنما تحتمي بأديولوجية العلم والثقافة والبنية الاجتماعية[١].

إذاً فالضغط الاجتماعي والثقافي هو الذي أسس لبنية الجنوسة وأجاز الدور الذي سيلعبه كل من الطرفين، وبهذا فإن الثقافة وليس الطبيعة البيولوجية هي التي وضعت قيوداً ومحددات حتى على طرق التفكير والإبداع والسلوك.

تلك هي أبرز المعطيات التي تقود إليها متابعتنا لسؤال النسوية لدى المرأة في المجتمع السعودي، فما حظ هذه النسوية في المتابعة الإبداعية؟

تقودنا الإجابة عن هذا السؤال إلى إلقاء الضوء على النسوية في الإبداع الأدبي في الحدود التي تسمح بها هذه التوطئة، مع الاعتماد – أساساً – على روايات نسوية لعدد من الكاتبات، كزينب حفني، وبدرية البشر، وأميمة الخميس، ورجاء عالم، وغيرهن من الكاتبات البارزات في السعودية.

---

[١] انظر: البازعي، سعد، والرويلي، ميجان، (٢٠٠٥) دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥٤

المبحث الأول :

النسوية من منظور إبداعي :

- المرأة ما بين العرف والقانون :

تطالعنا رواية (ستر) للكاتبة رجاء عالم[١] بقيم تسلط الروائية عليها الاهتمام كعناصر أنثوية مسلوبة، إما بقوة السلطة أو بقوة السطوة الاجتماعية، فالبطلة (مريم) وصديقاتها، يعشن وضعاً نسوياً صعباً بسبب تسلط النظرة الذكورية على حقوقهن، هذه النظرة تتشرعن في كثير من الأحيان بقوة القانون لممارسة التسلط الذي ترى الرواية أنه ذو طبيعة ذكورية، وتحاول المرأة في كل مرة أن تستل حقوقها من قبضة الرجل الجاثم على صدر حرياتها، إلا أن أحلامها تصطدم دائماً بصخرة الواقع المتصلبة.

تصف رواية (ستر) المحاكم بأنها "معسكرات الرجل الحصينة"[٢] ، ذلك أن المحكمة يهيمن عليها الرجال ولا يوجد قضاة من الجنس الآخر، بالإضافة إلى أن إجراءات المحاكم ذات طبيعة ذكورية، فالمرأة لا يمكنها أن تراجع المحكمة بغير وجود رجل من أقاربها معها، ولا يمكنها أن تنهي قضية لها إلا بوجود رجل، "فلا يؤذَن للحقوق ما لم تعلن هوية صاحبها المذكرة"[٣] ، فتصف نفسها في المحكمة كجسم غريب على جسد المحكمة من خلال النظرات المستريبة والمتلصصة وأحياناً الفضولية، "نظرات الذكور طالعة من كهف محروس برابض، يعميها حضور الأنثى المباغت في ممر أو على سلم أو باب ... عيون روابض تستنكر حركتها السلسة الندية"[٤] ، ثم تسترسل في قراءة النوايا الذكورية التي تهبط على عقولهم لحظة مشاهدتهم للأنثى لتقول : "ماذا في امرأة تصعد سلالم المحكمة؟ هي بلا شك لوحة مركبة، تضمر شياطينَ تسري بفتنة مهلكة"[٥] ، في تلك الأثناء وإبان انتظارها في المحكمة في المكان المخصص لانتظار السيدات، ترى منظراً لا تتردد بوصفه بأنه منظر بهيمي، ذلك أن الرجال جميعهم يُدخلون نساءهم في تلك الغرفة المخصصة لانتظار النساء بطريقة أشبه ما تكون بإدخال النعاج إلى حظائرها، "خلف ذلك الباب

---

[١] عالم، رجاء، (٢٠٠٧) ستر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢.
[٢] المصدر السابق، ص٢٤٩.
[٣] المصدر السابق، ص٢٤٩.
[٤] المصدر السابق، ص ٢٤٩.
[٥] المصدر السابق، ص٢٥٠.

يقف كل ذكر ليهشّ أنثاه لقطيع الداخل، يهشّ دون أن يلقي لعاره نظرة، في خطفة يريد لعاره أن يختفي عن أعين الآخرين"[١] ، هذا التوصيف للنساء بأنهن قطعان من النعاج تُهش، وعار يُوارى في الداخل، تستحضره الروائية بكل أبعاده الماثلة، فهي تمعن في وصف المشهد بأنه مشهد ذكوري بامتياز، هذا إن لم يكن مشهداً لا إنسانياً كذلك، فمنذ أن دخلت المحكمة وهي تتلفع بالعباءة والخمار الذي يغطي وجهها ويحجبها عن إغواء نوازع الذكر الشبقية، "كان عليها أن تكبل الكثير من تلك الحركة التي تلفلفها جيداً في طيات طرحة وعباءة سميكة وحجاب ، اختارت طرحة سميكة لإغلاق وجهها"[٢] ، فهي تتذمر من شكل هذا الجسد المجلل بالسواد ولا ترى إلا أنه يطمس معالم الحياة في الأنثى التي توارى في عباءة وكأنها توارى في قبر "غابت أجساد في سواد لا يبين منها طرف حي"[٣] ، فهي تمعن في رفض حجب الأنثى بطريقة لا تجعل معالم الإنسانية فيها تختفي فحسب، بل معالم الحياة أيضاً، "لا تتحدد لها ملامح خلف الطرحة الأشد سماكة من قبر"[٤].

ولا يفوتها التأكيد على أن المرأة لا تملك من حق الوصاية على نفسها شيئاً، فهي كما ذكرَتْ فرد في قطيع يلزمها راعٍ يدير شؤونها، فعندما يجيء موعد توقيعها على شيء يخصها فإنها تحضر بمعية ذلك الراعي، بل حتى عندما تُستدعى للتوقيع على أمر يخصها من حجرة انتظار السيدات فإنها تستدعى باسم الذكر/الراعي المرافق لها وليس باسمها هي كامرأة/نعجة "عندها تأتي تلك الخربشة الخفيفة على باب الطمس، ويهمهم صوت أجش ينادي باسم الراعي، فتخرج النعجة من بقعة الطمس، تسفر عن إصبعين يوقعان أو إصبع يبصم ، وتنتهي مهمتها"[٥].

ولا تتوقف حالات الاستياء عند هذا الحد لدى بطلة الرواية، فعندما كانت في غرفة الانتظار تصادف أن كان في الغرفة صحفية جاءت لتجري تحقيقاً حول "حقوق المرأة المهدرة في المحاكم"[٦] ، لتسألها الصحفية : عن قضيتها التي تشغلها والتي ترى أنها تنتهك حقوقها، فتجيب البطلة " لا ولاية على العاقل البالغة"[٧] ، فالبطلة تحضر للمحكمة بهدف عقد نكاحها على (بدر)؛ الرجل الذي رغبت بالزواج منه وسط رفض من أهلها، وعندما حان دورها لمقابلة القاضي دخلت عليه فكان أول سؤال يسأله إياها : "أين الولي؟"[٨] لتجيب : "أنا ولية نفسي، بالغة عاقلة وثيب"[٩] ،

---

[١] المصدر السابق، ص٢٥٠
[٢] المصدر السابق، ص ٢٤٩.
[٣] المصدر السابق، ص٢٥٠.
[٤] المصدر السابق، ص٢٥٠
[٥] المصدر السابق، ص٢٥٠
[٦] المصدر السابق، ص٢٥١.
[٧] المصدر السابق ص٢٥١.
[٨] المصدر السابق، ص٢٥١.
[٩] المصدر السابق، ص٢٥١

هذه الإجابة تستحضر معها الأبعاد العقلية والشرعية لفكرة وجود الولي ، فهي مسؤولة عن تصرفاتها بحكم أنها بالغة وعاقلة، وهي يحق لها أن تزوج نفسها بما أنها مسلمة، ففي الشريعة الإسلامية حسب مذهب أبي حنيفة[١] فإنه يحق للمرأة أن تزوج نفسها، ولا تشترط موافقة الولي على ذلك.

ولكي تقنع القاضي بقوة موقفها، تسترسل في دحض فكرة سؤاله عن وجود الولي من منظور شرعي : "عند الحنفيّة أن البالغة العاقلة سواء أكانت بكراً أو ثيباً فليس لأحد عليها ولاية النكاح، بل أن لها أن تباشر عقد زواجها بنفسها ممن تحب بشرط التكافؤ، وإلا كان للولي حق الاعتراض وفسخ العقد، وهذا رجل كفء باعتراف الدولة وما يتقلده فيها"[٢] ، هذا النص يبين أن الأنثى تستطيع محاججة الرجل حتى لو كان في موقع السلطة وهي في موقف الضعف، ويبين أن المرأة تستطيع استخلاص حقوقها من خلال فعل (الحكي) أو (الكتابة)، بمعنى أن المرأة لا يمكن أن تنال حقوقها عندما تذعن باستسلام لسلطة الرجل في استلاب حقوقها، لكن رغم جرأتها في إبداء وجهة نظرها حول الموضوع، إلا أن القاضي لم يستطع مجاراتها بموقفها، فهو في النهاية عجلة في ترس السلطة التي وضعته، ليجيب بعد أن أنهكته : "الله يستر عليكِ لا تفتحي علينا باباً"[٣].

وتكرر زينب حفني الاعتراضات نفسها تقريباً في روايتيها (سيقان ملتوية)[٤]، و (لم أعد أبكي) وتستخدم المواقف الامتعاضية نفسها من السلطة الذكورية على المرأة، التي قد تكون في رواية (سيقان ملتوية) أكثر جرأة، ، ففي روايتها الأولى (لم أعد أبكي)[٥] الصادرة طبعتها الأولى عام ٢٠٠٤م لم تجرؤ على انتقاد أجهزة الدولة نقداً صريحاً، لكنها في رواية (سيقان ملتوية) تنتقد صراحة مثلاً جهاز (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[٦]، بالإضافة إلى انتقادها موقف الحكومة من منع المرأة لقيادة السيارة، وإجراءات التقاضي للمرأة، وكذلك موقف الروائية الثوري من الحجاب، عدا عن نظرتها النسوية التي تترصد كل ما هو ذكوري في بؤرة أحداثها.

---

[١] ورد سؤال على موقع إسلام ويب حول هذا الموضوع، فكان جواب المشائخ القائمين عليه :أن الزواج بدون ولي صحيح على مذهب أبي حنيفة رحمه الله إذا توفرت الشروط الأخرى من الشهود وتعين الزوجين والإيجاب والقبول، وهو قول مرجوح، والراجح أن الولي شرط لصحة النكاح عند الجمهور. للاستزادة يراجع الموقع المذكور للسؤال رقم ١١٣٩٣٥ بعنوان الزواج على مذهب أبي حنيفة.

[٢] عالم، رجاء، ستر، مصدر سابق، ص٢٥٢.

[٣] المصدر السابق، ص٢٥٣.

[٤] حفني، زينب،(٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١.

[٥] حفني، زينب، (٢٠١٣) لم أعد أبكي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٤.

[٦] سيكون الحديث في المبحث الرابع من هذا الفصل عن النظرة النسوية لهذا الجهاز الحكومي، ولماذا هذا الجهاز الحكومي بالذات تدرجه المرأة في قائمتها النسوية السوداء.

ورواية (سيقان ملتوية) في مجمل فصولها ترويها البطلة (سارة)، التي تهجر بيت أهلها في (لندن) لتلتحق بحبيبها (زياد)، وتترك خلفها رسالة تقول (لا تبحثوا عني)[١].

تحب (زياد) البريطاني من أصول فلسطينية فيشعرها بوجودها كأنثى وتقرر أن تقضي حياتها معه، لكن الساردة تستعيد أثناء الرواية أحداثاً قديمة جرت لها وتستجليها بتبعاتها.

تتوقف الرواية كثيراً عند مواقف حصلت (للبطلة) في أثناء إقامتها مع أهلها ما بين الرياض وجدة ولندن، وتمارس الساردة نقداً موجهاً لمظاهر تتجلى فيها النظرة الذكورية للحياة.

فهي تعيش في لندن في الأساس أغلب وقتها، لكنها تُستفز من منظر المجتمع السعودي في زياراتها الخاطفة له، فهي منذ أن تعلن رحلتهم عن موعد هبوطها في مطار الملك خالد في الرياض ، كما تقول : فإن تحذيرات أمي تنهمر علينا أنا وأخواتي "بوجوب تغطية وجوهنا، ولف أجسادنا جيداً بالعباءات السود"[٢] ، فهي ترى أن العباءة تمتهن المرأة وتؤدي إلى تشييئها، فهي "تشعرني بعبوديتي"[٣] ، وتتساءل بشكل صريح وبنبرة يبدو عليها الضجر : "لماذا لا تستطيع المرأة الخروج من البيت من دون عباءة؟"[٤] ، فهي عند حضورها تصطدم بقيم مجتمعها الأصلي، لوجود مظاهر واضحة من الممارسات التي ترى أنها تقيد حريتها كامرأة، ولا تتردد بأن تصف هذا المجتمع وما يحدث فيه بأنه "يناسب الأزمنة الغابرة"[٥].

لا يتوقف استهجانها على الشكل الظاهر للحياة بل إنها تبدي اعتراضها على كل ما تقع عيناها عليه من مظاهر مستفزة، ففي حديث مع ابنة عمها (هيا) التي تزوجت وهي في السابعة عشرة من عمرها، وتطلقت بعد عامين من زواجها، تسألها (سارة) عن سبب طلاقها ذاك ، فتجيب (هيا) : "في بلدنا لا توجد مبررات مقنعة للطلاق!! يكفي أن يقول الرجل إنه لم يعد راغباً في زوجته، حتى يمنحه القاضي صك الطلاق، وقد تبلغ الوقاحة بالزوج فيقوم بتطليقها دون علمها. وفي كلتا الحالتين هو صاحب القرار"[٦] ، هذا الأمر يثير فضول سارة وتساؤلاتها في الوقت نفسه، فهي تعيش في بيئة أخرى لا تعرف هذا النوع أو هذا الشكل من الطلاقات، فتتساءل "ماذا لو رغبت المرأة في الطلاق؟"[٧] فيأتيها الجواب من ابنة عمها بتهكم واضح "يجب عليها ساعتها تقديم مبررات مقنعة للقاضي، وإلا اعتبرت امرأة مستهترة، رفست نعمتها برجليها، وقد تظل سنوات

---

[١] حفني، زينب، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص١٦.
[٢] المصدر السابق، ص١٠١.
[٣] المصدر السابق، ص١٠٨.
[٤] المصدر السابق، ص١١٢.
[٥] المصدر السابق، ص١١٢.
[٦] المصدر السابق، ص١٠٢.
[٧] المصدر السابق، ص١٠٢.

مثل بيت الوقف لا يحل بيعه ولا شراؤه"[١] ، فهذا الحوار عبارة عن انتقاد للممارسة المؤسسية لإجراءات الطلاق، والأمور التي تتعلق بالأحوال الشخصية كمسائل الزواج والطلاق والخُلع، التي تعطي الحق للرجل بفسخ العلاقة دون إذن الطرف الآخر، وفي المقابل تمنع المرأة من هذا الحق، فهي تعترض على هذه السلطة الذكورية في الإجراءات التي تتعلق بحق متكافئ، فهي ترى أن المرأة والرجل يعيشان في علاقة متكافئة ويجب أن يحصلا على الحقوق نفسها التي يحصل عليها أحدهما من السلطة، وهي بهذا تعيدنا إلى رواية (ستر) عندما ناقشت الروائية مسألة الزواج، التي لا تتم إلا بموافقة ولي أمر المرأة، فامتعاض المرأة من مؤسسة القضاء في ما يتعلق بقوانينها الذكورية المتعلقة بالأحوال الشخصية واضح، فالنظرة الذكورية في رأي النسويات هي التي تسيطر على أحكام القضاء، وعندما تريد المرأة أن تحصل على حق من حقوقها (الطلاق) فإنها تدخل في دوامة ليس لها آخر، وتبقى هي وقضيتها (معلقة) لسنوات لا تستطيع الحصول على الطلاق إذا لم تبدِ أسباباً مقنعة من وجهة نظر القاضي/الرجل. وقد تستطيع الحصول على الطلاق دون تسبيب لكن هذا الأمر له ثمن باهظ، وذلك عندما تلجأ (للخُلع)، الذي يسلبها كل شيء من أعطيات الرجل، كما تقول على لسان (هيا) عندما سألتها ألا توجد حلول أخرى؟

"بإمكانها أن تلجأ إلى الخلع، وما أدراك ما الخلع؟ معناه أن ترد له كل هداياه وعطاياه بما فيها قوالب الشكولاتة، وزجاجات العطر، لكن شريطة أن لا تكون فارغة"[٢].

وعندما تجلس مع بنات عمها تسألهن: "لماذا تقبلن البقاء في بلد لا يحترم إنسانيتكن"[٣] ، فهي في هذا التعبير ترى أن السلطة الذكورية تهدر حقوق المرأة، فتخبرها ابنة عمها أنها تغبطها على هروبها من سطوة المجتمع السعودي، ومن النظرة الفحولية الشبقة للمرأة فيه، والذي كما تصفه "كل شبر فيه يجب أن يتم بمباركة ذكورية ، المرأة هنا ينظر إليها على أنها شهوة متحركة، جل همها إغواء الرجال"[٤] ، فالمرأة كما تتصورها الروائية عنصر من عناصر الفتنة للرجل التي يجب طمسها أو حجبها، وهي ليست بذات كاملة الأهلية لتدبر شؤونها بل تحتاج دائماً إلى الرجل الذي ينوب عنها في إدارة شأنها، فهو يعرف مصالحها أكثر منها، وحياتها تتمحور حول شرفها (عذريتها)، الذي يجب عليها أن تعيش لتحافظ عليه، وعندما يتدنس فإنها موعودة بعقاب صارم، قد يفقدها حياتها مقابل فقدها (عذريتها) ، وليس شرطاً أن تفقد عذريتها بالفعل –أو بالمعنى البيولوجي- لكي تلقى مصيراً أسود، بل يكفي أن ينفضح أمرها عن علاقة لها برجل غريب، لكي

---

[١] المصدر السابق، ص١٠٣.
[٢] المصدر السابق، ص١٠٣.
[٣] المصدر السابق، ص١١٥.
[٤] المصدر السابق، ص١١٥.

تحل عليها المصيبة، وهذا ما حدث لـ (هيا) التي قارب عمرها الثلاثين وهي مطلقة، فعندما اقترحت عليها إحدى صديقاتها أن تتعرف على قريب لها يبحث عن زوجة بمثل مواصفات (هيا)، توافق، وبعد أن يأخذ الرجل رقمها ويتصل بها ويتواعدان في أحد المقاهي صباحاً، ويتقابلان، تداهمها (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، فتقبض عليهما وتحيلهما للمركز، ويحضر أبوها لاستلامها بشكل منتفض، فيجذبها من شعرها ليقول لها بنبرة مزمجرة "لقد مرغتِ اسمي في الوحل، من اليوم فصاعداً لن تخرجي من عتبة هذا البيت"[١] ، وكأنه بذلك قد حكم بموتها اجتماعياً، فهي قبل ذلك كانت حبيسة الأعراف والتقاليد والسلطة والعباءة والآن هي حبيسة البيت، وتلاحقها لعنات الشرف المدنس، فلم يبقَ أمامها من خيار آخر سوى أن تضع حداً لمعاناتها.

إنها قررت الهرب من اللغط المثار حولها، وتسجيل اعتراضها بإخراج مأساوي، أسلمها إلى قائمة الموتى ... آثرت وضع حد لحياتها لترتاح من عذاباتها، وتتحرر من نظرات اللوم التي أحدثت ثقباً غائراً في أعماقها، في سكون الليل والجميع ملهي في همه ، وسلطان النوم يحكم سيطرته على الخلق، ابتلعت كمية كبيرة من الحبوب المهدئة ، وعندما افترش نور الصباح غرفتها، جفل شعاعه من رائحة الموت المنبثقة من جسدها الغض[٢] .

بعد أن بقيت المرأة حبيسة لنظرة الرجل وحياتها تتمحور حول موقفه ومزاجيته، وقرارها مرهون بقراره، فكأنها بهذه النهاية تعلن أن قرار (الانتحار) هو القرار الوحيد الذي تستطيع المرأة اتخاذه وحدها، دون حاجة لوصاية من رجل.

---

[١] المصدر السابق، ص١٠٤.
[٢] المصدر السابق، ص١١٦.

المبحث الثاني :

من تقدمية المثقف إلى سلفية الذكر:

في رواية زينب حفني الأخرى (لم أعد أبكي)[١] ، اعتمدت أيضاً على الاعتراض واللغة الهجائية لكل ما هو ذكوري، وراحت الرواية تقيم المحاكم النسائية وتستهجن المظاهر الاجتماعية السائدة فيها جميعاً.

(غادة) البطلة والساردة في أغلب فصول الرواية، تستفتح الرواية وهي ابنه الثانية والعشرين من عمرها، لكنها لا تحافظ على الخط الزمني المتصاعد لسرد الحدث، فتستعيد تصوير طفولتها، ولحظة طلاق أمها من أبيها، والعلاقة غير الشرعية التي جمعتها مع حارس بيتهم (زيد) الذي أفقدها عذريتها وهي لم تبلغ الثامنة من عمرها، والذي كان في البداية يستمتع بجسدها دون وعي منها بخطورة (اللعبة) التي كان يوهمها بممارستها معها، ثم بعد أن بلغت الثالثة عشر من عمرها استطابت (اللعبة) وأصبحت هي من تذهب إليه للعبها، وأصبح زيد هو عالمها الذي ترى النور من خلاله، لكن (زيد) لم يدم بقاؤه طويلا عندهم، فسافر إلى أهله على أمل أن يعود، لكنه غاب بلا رجعة، ففقدت حبها وعذريتها.

تتمحور الأحداث الروائية حول (طلال) الذي تتعرف عليه عندما عملت محررة صحفية في إحدى الصحف السعودية، فهو نائب لرئيس تحرير الصحيفة، بالإضافة إلى كونه شاعراً حداثياً.

كانت علاقتهما في البداية كأي زميلين يعملان معاً، لكنها تأخذ منحىً شخصياً وتتوطد بعد أن أُعجب كل منهما بعمل الآخر، ويحبان بعضهما، فتخبره فيما بعد أنها فقدت عذريتها عندما كانت طفلة، لكنه يتسامح معها ويبقيها في حياته حبيبة، ويتغاضى عن ماضيها الذي تلوث دون وعي منها.

---

[١] حفني، زينب، (٢٠١٣)، لم أعد أبكي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٤، وصدرت الطبعة الأولى عام ٢٠٠٤.

الرواية بمجملها تعترض على نظرة المجتمع تجاه المرأة، تلك النظرة الطافحة بالذكورية، التي تصرح بها الرواية على لسان شخصياتها في أكثر من موضع.

عندما قررت (غادة) الالتحاق بالعمل الصحفي، طلبت منها المسؤولة عن التوظيف أن تحضر لها خطاب موافقة من ولي أمرها، فتسألها غادة : "هل من الضروري خطاب ولي الأمر؟! ألا ترين أنه قرار يخصني وحدي"[١] ، لكن المسؤولة عن التوظيف تجيبها بعد أن قطّبت حاجبيها: "أخت غادة، أود أن أذكرك بأنك تعيشين في مجتمع محافظ، أعتقد أن هذه الإجابة كافية للرد على سؤالك"[٢] هذا الحوار عبارة عن اعتراض نسوي على الطريقة الاجتماعية في حصول المرأة على حق من حقوقها وهو (الوظيفة)، حتى وهي تقدم على وظيفة في مؤسسة أهلية يغلب عليها الطابع الحداثي، فالموافقة في شأن يخص المرأة مرهون بموافقة ولي أمرها (الرجل)، وعندما يرفض هذا الرجل أن تحصل المرأة على حقها فإنها ببساطة لا تحصل عليه، وهذا الأمر جعل (غادة) تتساءل بينها وبين نفسها:

لماذا تظل تطلعات المرأة معلقة بجرة قلم من الآباء والأزواج؟! هل يمثل هذا وجهاً من وجوه العدالة الاجتماعية؟! لماذا يصرّ مجتمعنا الذكوري على أن ينصب نفسه حاكماً على طموحاتنا؟؟ لماذا يكبلنا بكل هذه القيود ولا يدع لنا الفرصة لكي نتنفس بحرية، ونقع ونقف ونعاود تكرار المحاولة مرة بعد المرة حتى نضع أيدينا على ما نريده بقناعة ذاتية[٣].

هذه النظرة النسوية إلى الحياة والمجتمع تجابه بسوط غليظ من الأعراف والتقاليد والسلطة، ولا يستطيع أحد مواجهتها، فالمواجهة تعني النفي أو الإقصاء، وهذا ما حدث (لطلال) الشاعر، ففي يوم من الأيام انقطعت أخباره فجأة وأصبح لا يرد على اتصالات (غادة) المتكررة، لتصلها الأخبار عنه بعد ذلك من إحدى صديقاتها :

لقد أوقف طلال عن العمل، ويخضع حالياً، للتحقيق من السلطات حول قصيدة كتبها عن المرأة، تم نشرها أخيراً، وزُعم أن في أبياتها دعوة إلى الفجور، وتحرير المرأة من أعراف المجتمع، وهذا يثبت بالدليل القاطع استخفافه بتعاليم الدين الإسلامي، والغريب أن هناك حملة مسعورة عليه من بعض المثقفين المحسوبين على الخط الليبرالي[٤]

هذا الأمر أدخل البطلة في حالة من الذهول وعدم التصديق، إذ كيف يعتقل الشخص لمجرد أنه كتب قصيدة عن المرأة، ثم كيف يتلقى هجوماً ممن يفترض أنهم المنافحون عن الحريات في

---

[١] المصدر السابق، ص٤٩.
[٢] المصدر السابق، ص٤٩.
[٣] المصدر السابق، ص٥٠-٥١.
[٤] المصدر السابق، ص١١٢.

المجتمع (الخط الليبرالي)، هذه الحادثة تجعلها تكفر بالسلطة وبمقولات المثقفين عن أنفسهم وتنظيراتهم التي تتهاوى عند أول محك حقيقي.

هذه اللفتة من الراوية مقصودة؛ فهي تحيل سبب تغول السلطة الاجتماعية والمؤسساتية ومن ثم طغيانها على المشهد العام، إلى تخاذل المثقفين عن الوقوف بوجهها، هذا إن لم يقفوا معها.

ومصادرة الحقوق النسوية ترجع إلى أن إخلاص المثقف في الأخير يكون لخلفيته الذكورية وليس للقضايا النسوية.

فالليبرالي السعودي من المفترض أن يواجه السلطة إذا كان يؤمن بما يطرحه، ومن المفترض أنه أول من يدافع عن الحريات عندما تنتهك، حتى لو كانت ضد قناعاته أو أفكاره الشخصية، فكيف إذا كانت تلك من جملة الأفكار التي يتبناها، لكن الأمر ليس على هذه الصورة المثالية، فالمثقف السعودي مهما بلغ من التقدم فإن سلفيته الذكورية تطغى على تقدمية المثقف فيه.

يقضي (طلال) أشهراً خلف القضبان في أعقاب تداعيات تلك القصيدة، ويخرج منكسراً، ليس بسبب اعتقاله فحسب، بل بسبب تخاذل أصدقائه عن الدفاع عنه، وهجومهم عليه.

تلتقيه (غادة) عندما يخرج من السجن منكسراً، لتطلب منه أن يُسقط تلك الذكرى الأليمة من حياته، فيجيبها "أبهذه السهولة؟ أسقطها؟ ... أنا محبط، هل تعرفين ماذا يعني أن يخيب أملك في من كنتِ تأملين خيراً منهم؟ ألم تقرئي الأسماء التي هاجمتني؟ إنهم من الطبقة نفسها التي أنتمي إليها، ويقال إنها طبقة مثقفة"[١] ، الروائية بهذا التوصيف تنتقي الألفاظ بدقة عندما تقول "ويقال إنها طبقة مثقفة" فهي تنفي عنهم صفة الثقافة، وتجعل من ثقافتهم ادعاءً وليس حقيقة قائمة.

ثم لتزيد الصدمة على القارئ من تخاذل المثقفين والموقف القاسي للسلطة، بأن تذكر أن طلال لم يرتكب ما يستدعي اعتقاله "أنا لم أرتكب جريمة لكي أُعاقب عليها، لم أكن خائناً لوطني، لم أستخف بديني، لم أضرب بعرض الحائط القيم والأخلاق التي تربيت عليها"[٢] ، فكأنها تقول أن الأمر لا يخضع إلى مخالفة صريحة للأنظمة أو ارتكاب واضح لجريمة، بل – وبما أنه سُجن بسبب قصيدة– فيكفي أن تخالف (الذائقة الذكورية) حتى تُعرض نفسك للعقوبة.

على الرغم من أن الوضع ليس بهذه القتامة التي تصورها الرواية، لكن الرواية تحاول رصد المناطق المعتمة في ثقافة المجتمع السعودي، التي يعدّ المساس بها أو انتقادها مدعاة لإثارة زوبعة حول الشخص، كما حدث مع (طلال) والذي: " أمضى – في السجن- شهوره الستة من دون أن

---

[١] المصدر السابق، ص١١٧.

[٢] المصدر السابق، ص١١٧.

تنقص يوماً واحداً، لأنه اختار الكتابة عن (تابو) مقدس يعدّ الولوج فيه والتحدث عنه محظوراً وهو : حقوق المرأة "[١].

وعندما يخرج هذا الحبيب المدافع عن حقوق المرأة من السجن تنتظر منه (غادة) أن يتقدم لخطبتها، فيحين الصراع مابين تقدميته المعلنة، وسلفيته الذكورية التي تضغط عليه باستحضار غلطة طفولتها مع الحارس (زيد)، فيرسل لها الرسالة الأخيرة التي تلقتها منه :"عندما تقرئين رسالتي أكون قد لملمت أغراضي وودعت ذكرياتي ورحلت"[٢]

ونجد قريباً من هذا التوصيف للمثقفين في رواية (نساء المنكر)[٣] لسمر المقرن، على الرغم من أن الرواية تهتم بالحقوق النسوية، وتحتقر سلطة الرجل على حياة المرأة، إلا أنها لا ترى فرقاً بين الإسلاميين والليبراليين وتوجه نقداً لاذعاً إليهما معاً، فهي فيما تقول "لا فرق بينهم ، لعل الفارق الوحيد الذي يجعل الليبراليين أجمل صورة في عيوننا، أنهم لا يملكون سلطة في البلد تجعلهم يبطشون كما هو حال المتأسلمين، هناك كثير من الأوصاف تجمع بين الصنفين فيما يخص المرأة بالذات، فكلاهما يراها وعاءً للمتعة، الصنف الأول يغطيها بكل ما أوتي من أردية حتى لا يؤجج هذا الوعاء غرائز الرجل، والثاني يريد أن يكشفها أمام الكل ليُري الآخرين حجم فحولته ووعاء شهوته [٤].

فهي تجابه بكل قوة سلطة الرجل عليها، ولا ترى أنه يتغير بتغير الموقف الفكري لديه[٥].

ليبقى الضاغط الذكوري على الرجل أقوى من المقولات التقدمية التي يدعيها.

---

[١] المصدر السابق، ص١١٤.
[٢] المصدر السابق، ص١٣٨.
[٣] المقرن، سمر، (٢٠٠٨) نساء المنكر، دار الساقي، بيروت، ط١.
[٤] المصدر السابق، ص٥٤.
[٥] سأتناول هذه الرواية بشيء من التفصيل في المبحث الرابع.

المبحث الثالث:

الذكورية/ سلطة عابرة للوعي:

لا يهم في الحقيقة وصف ظاهرة اجتماعية ما بأنها ذكورية، أو الاكتفاء بأنها ظاهرة اجتماعية، لأن ذلك لا يمكن أن يغير من حقيقة أنها ظاهرة محل الدراسة وتتعرض لهجوم.

على أن الفصل بين الظواهر محل الدراسة أمر بالغ التعقيد، ذلك أن الثقافة التي سيطرت لعقود وربما لقرون هي ثقافة الرجل – أو كما يسميها الغذامي ثقافة الرجل الأبيض [١] - التي وسمت المجتمع بسمات لا يمكن فصله عنها، حتى أن المرأة لم تعد قادرة على الإفلات من تأثير تلك الثقافة حتى وهي تناهضها.

وثمة أمر لا بد من الإشارة إليه وهو ما يتعلق بمصطلح (سلطة ذكورية).

ثمة حساسية من لفظة (سلطة ذكورية) لما لهذا المصطلح من إيحاءات بالاستبداد والتعالي والقمع، ولو استطعنا التملص من التسمية، فلن ننجو من المفاهيم الراسخة خلف ذلك الدال.

فالحديث عن الإبداع النسوي يقود مباشرة إلى موضوع يتصنف جنسياً، ولا يمكن الحديث عن أدب يخص المرأة دون أن يرتهن للسلطة الاجتماعية السائدة، والأخيرة سلطة ذكورية بامتياز، فعندما نركز الوصف على سلطة الرجل، وأقول عنها إنها سلطة ذكورية، فلست أعطي في تلك

---

[١] ويقصد بها تلك الثقافة التي سادت في أوربا وأمريكا والتي استثمر فيها الرجل الأبيض المعطى الحضاري الإنساني تحت إرادته عبر جهود جبارة امتدت عبر التاريخ، فأثمر ذلك عن ترتيب البيت الإنساني ترتيباً هرمياً وقف على قمته الرجل الأبيض، تم ذلك عن طريق عمليات فرز وتهميش متواصلة للأدوار والأجناس والأعراق، انتهت إلى نشوء مركزية حضارية ذكورية أولاً ثم بيضاء بعد ذلك. انظر، الغذامي، عبدالله، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٩١.

اللحظة حكم قيمة، بقدر ما هو توصيف لظاهرة موجودة بقوة الواقع، ومقاربتها تستلزم إخضاعها للاصطلاح اللغوي.

تذهب نازك الأعرجي، وهي تسعى للإجابة عن سؤال : هل إذا أقررنا بوجود (أدب نسائي)، نقر بوجود (أدب رجالي)؟ وتجيب عن ذلك بقولها: "لا يعارَض الأدب النسوي بالأدب الرجالي، بل بأدب المجتمع"[١]، فهي تقيم تقابلاً بين الأدب النسوي وأدب المجتمع، وهذا التقابل يجعل المتابع يتأكد أن المرأة حتى وهي تجيب عن سؤال يخص القضية النسوية تقع ضحية للمخاتلة النسقية الذكورية، فنجدها تقول : "فالرجل هو المجتمع، والمجتمع هو الرجل"[٢] فهي تتصور أن الأدب الرجالي هو أدب المجتمع، أو هي لا تتصور وجود أدب رجالي، ذلك أن الرجل يعني المجتمع، والأدب الرجالي هو أدب المجتمع، فلا يمكن ملاحظة الأدب الرجالي ليس لأنه غير موجود بل لأنه هو الأصل بالقانون السلطوي الذكوري، باعتراف المرأة نفسها، أما الأدب النسائي فيلزم إدراجه كأدب خارج عن سياق المجتمع، وبالتالي فهو أدب يمكن ملاحظته وتصنيفه.

في رواية (هند والعسكر)[٣] لبدرية البشر، عنوان الرواية منذ البداية يعلن عن هويتها، فهي توظف الاسم (هند) كرمز للأنوثة، و(العسكر) هم الآخرون على الجانب الآخر، أي الرجال سواء بأشخاصهم، أو بما تمثله سلطتهم الاجتماعية والمؤسسية، في رحلة تستعرض فيها المجتمع السعودي منذ السبعينات من القرن الماضي حتى اليوم.

فالمرأة في المجتمع السعودي، كما هي لدى النسويات الأخريات، ضعيفة وخاضعة وتحت سلطة الرجل الذي يكرهها ويحتقرها كأنثى، (فمنصور) زوج (هند) عندما تنجب له زوجته بنتاً يهرب إلى البحرين (ليشرب الكحول وينسى خيبة أمله لأن بكره ليس ولداً)[٤].

تستعرض الرواية حال العبيد في السعودية قبل صدور قانون تحريرهم، وكيف كان حال (عموشة) الجارية لديهم عندما جاءها الخبر من الأب أنها من اليوم حرة، فتجيبه (عموشه) أنها لا ترغب في التخلص من العبودية التي "كلها برد وجوع"[٥] ليسأله (جوهر) زوج (عموشة) "وين نروح يا عمي"[٦] ، فيقرر الأب إبقاءهما يعملان لديهم.

---

[١] الأعرجي، نازك، (١٩٩٥) الكل يخشى قطف التفاحة، مجلة الكاتبة، ع١٥، ص٥.
[٢] المرجع السابق، ص٥.
[٣] البشر، بدرية، (٢٠١٣)، هند والعسكر، دار الساقي، بيروت، ط٥، والطبعة الأولى صدرت عام ٢٠٠٦.
[٤] المصدر السابق، ص٥٣.
[٥] المصدر السابق، ص٢١.
[٦] المصدر السابق، ص٢١.

ورغم تخلصهما النظامي من العبودية فـ(عموشة) "احتاجت وقتاً طويلاً لتفهم معنى الحرية، إذ يصعب على من كان عبداً أن يتخلص من عبوديته"[١].

تستمر الساردة في استعراض الأحداث، تقول : "كانت أمي تفضّل أخوتي الذكور علينا، كانت تكرهنا لأننا بنات"[٢] ، وكانت تلقنهن القصص التي تدور حول شرف البنت، وكيف أن البنت يجب عليها أن تحافظ على شرفها (عذريتها).

كانت أمها تلقنها هي وأخواتها قصصاً تدور حول شرف البنت[٣] ، وكانت البنت تتزوج في سن مبكرة جداً حماية لها من الانحراف، حتى إن أمها تزوجت صغيرة، وهي لا تعرف شيئاً من المسؤوليات الزوجية، وتقول عن حالة معاشرتها الجنسية مع زوجها أول مرة بأنه (اغتصبها)، لتهرب منه في اليوم التالي فيجدونها بعد ذلك "مختبئة في زير الماء"[٤] .

كان المجتمع يَحرم المرأة الخروج من البيت، ويمنعها من التعليم، وليس فقط الذهاب للمدرسة بل مجرد التعليم يعتبر خطراً على المرأة وعلى (عذريتها) ، وهو قانون ذكوري، تشترك فيه أغلب الثقافات القديمة، فالرجل يعتبر اللغة مؤسسة ذكورية يجب حرمان المرأة من دخولها، مما يجعل المرأة في موضع هامشي بالنسبة لعلاقتها مع صناعة اللغة وإنتاجها.

هذه السلطة تتم حسب القانون التاريخي الذي صاغه خير الدين نعمان بن أبي الثناء، في كتابه الموسوم (الإصابة في منع النساء من الكتابة) : وفيه يوصي قائلاً : (أما تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئاً أضر منه بهن، فإنهنّ لما كن مجبولات على الغدر كان حصولهن على هذه الملكة من أعظم وسائل الشر والفساد، وأما الكتابة فأول ما تقدر المرأة على تأليف الكلام بها، فإنه يكون رسالة إلى زيد، ورقعة إلى عمر، وبيتاً من الشعر إلى عزب، وشيئاً آخر إلى رجل آخر، فمثل النساء والكتب والكتابة كمثل سفيه تهدي إليه سيفاً أو سكير تعطيه زجاجة خمر، فاللبيب من الرجال من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى فهو أصلح لهن وأنفع)[٥] .

فكان المجتمع السعودي يمنع المرأة من التعليم لذات السبب، فأن تبقى المرأة بعيدة عن الكتابة خير من تعلمها الذي قد يفضي إلى خدش شرفها، وفقدها عذريتها.

كانت أم (هند) تتنصت على إخوتها الذكور وهم يتعلمون القرآن والحساب في مجلس البيت، فتقول "لكن محمد ضبطني يوماً وأنا أستخدم محبرة الفحم وأكتب الحروف بخط جميل على لوح

---

[١] المصدر السابق، ص٢٢.
[٢] المصدر السابق، ص٢٥.
[٣] المصدر السابق، ص٢٨.
[٤] المصدر السابق، ص٦٤.
[٥] انظر، الغذامي، عبد الله، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص١١٢.

خشبي، فشدّ ضفيرتي حتى كاد يقطعها ورمى بي بعيداً عن المجلس، وقال لي : إن رأيتك تدخلين هنا مرة أخرى قطعت رجلك"[١]

استطاع الرجل حماية مؤسسته من اقتحام المرأة فترة طويلة، لكن من طبيعة الأشياء أن تتغير ولا تدوم على حالها، فعندما سمحت السلطات الحكومية للمرأة بالتعليم، وأحس الرجل بأن الأمر بدأ يتسرب من يديه؛ حاول تجنيد المرأة لتصبح في خندقه ضد المرأة[٢] ، وهو ما حدث مع زميلة البطلة (جهير) التي تعمل معها في المستشفى، فـ (جهير) – كما تقول الرواية – تصف بعض الكتّاب بأنهم "علمانيون"[٣] وتعمل جاهدة على وقف كتاباتهم ونشرها في الصحف، وذلك بالمخاطبات التي تبعثها مع رجال آخرين إلى هيئة كبار العلماء، لإدانة واستنكار ما يطرحه هؤلاء الصحفيون، الذين تصف مقالاتهم بأنها "دعوة صريحة لتحرير المرأة"[٤]، على الرغم من أن مطالبات أولئك الكتاب لم تتجاوز كما تقول الساردة "الحقوق الطبيعية للمرأة ، كتمكين المرأة في المجتمع العام من حقوقها، وتطوير التعليم، إلخ"[٥] ، وهي بهذا التشخيص، تضع المرأة أمام مساءلة ذهنية، فالمرأة استطابت وضعها بعد أن بقيت طويلاً تحت سلطة الرجل، الذي صادر حقوقها ومنعها من صُنع كيان خاص بها، وأقنعها أن بقاءه في حياتها مسألة وجودية، ومنع عنها التعليم.

فـ (جهير) ترفض تحرير المرأة، كما رفضت(عموشة) من قبل تحرير العبيد، كفجوة اقترانية ما بين الحدثين.

بل حتى المرأة المثقفة لم تسلم من تأثيرات السلطة الذكورية للرجل – كحال نازك الأعرجي – التي لم تتصور وجود أدب رجالي، واعتبرت أن الأدب الرجالي هو أدب المجتمع ككل، على الرغم من أنها كانت تصدر في كتاباتها عن وعي مناهض لسلطة الرجل، فكيف بحال امرأة متماهية مع تلك الثقافة (جهير)؟!

فالمرأة تحتاج إلى وقت طويل لتفهم حقوقها، كحال(عموشة) الجارية التي " احتاجت وقتاً طويلاً لتفهم معنى الحرية، إذ يصعب على من كان عبداً أن يتخلص من عبوديته"[٦]

أما رواية (البحريات)[١] لأميمة الخميس، فهي لا تبتعد كثيراً عن توصيفات رواية (هند والعسكر) بأن المرأة مخلوق تابع ومسخر للرجل، وتسرد في الرواية التي تقع أغلب أحداثها في

---

[١] البشر، بدرية، هند والعسكر، مصدر سابق، ص٥٨

[٢] ينظر في ذلك، طرابيشي، جورج، (١٩٨٤)، أنثى ضد الأنوثة، دراسات في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، دار الطليعة، بيروت، وكذلك الغذامي، المرأة واللغة، الفصل السادس، المرأة ضد أنوثتها، مرجع سابق.

[٣] البشر، بدرية، هند والعسكر، مصدر سابق، ص١٥٥

[٤] المصدر السابق، ص١٥٥.

[٥] المصدر السابق، ص١٥٦.

[٦] المصدر السابق، ص٢٢.

رياض الستينات والسبعينات صورة العبيد و المرأة وكيف أن الرجل يفعل بها ما يحلو له، وله كامل الحرية في تجميع النساء حوله كزوجات أو جوارٍ أو صاحبات، أما المرأة فيحرم عليها أن تسترق ولو حتى نظرة من خيال جامح إلى رجل غير زوجها.

البحريات هن مجموعة من النسوة الشاميات، ساقتهن أقدارهن إلى أرض الرياض الحارقة، إما بحثاً عن عمل، أو كزوجات لبعض الوجهاء.

جميع النسوة كان لديهن هدف واحد تقريباً الفوز بقلب الرجل/الزوج، واختطافه من الأخريات/الزوجات، والرجل في هذه الحالة قد لا يكون بمكانة المرأة من الناحية العقلية، فقد يكون أحمق أو سكيراً طوال الوقت، أو سيء المظهر، لكن ذلك لا يمنع النساء من البحث عن موطئ قدم لهن في عرش قلبه.

تصور الروائية المرأة في السبعينات وكيف أنها كانت ترضى أن يتزوج زوجها عليها وتقبل مقابل ذلك بعقد من الذهب كتعويض عن زواج زوجها من امرأة أخرى، وترضى حتى أن يجلب معه جارية في إحدى سفراته يتسرى بها مرغمة، قد تكون هذه الجارية أجمل منها بمراحل، فتبقى الزوجة تصارع لتحافظ على مكانتها العاطفية والقيمية والجنسية عند زوجها، وعندما يُحضر الزوج امرأة جديدة إلى البيت فإن زوجته تتمتم بنبرة يأس حسيرة "جعل ما يخاشرني فيه إلا الحريم"[٢] ، وهي العبارة التي تكررها النساء عندما يُسقط في أيديهن بحضور سيدة جديدة إلى البيت، وهي عبارة تمنٍ بأن تشاركها في زوجها امرأة جديدة، خير من أن يشاركها ما هو أسوأ من ذلك (الموت).

فالمرأة ليس لها نشاط في بيت الرجل سوى العناية بالأبناء والاهتمام بالضيوف الذين يفدون على بيت زوجها، بالإضافة إلى مهمتها الأولى المتمثلة في القدرة على إقناع زوجها بمهاراتها الشبقية كل ليلة "لم يكن ثمة أي نشاط مشترك بين الرجال والنساء سوى صهيل الأجساد في الظلمة وبين حفيف الأغطية، حيث تكون الأجساد مشغولة بمهمتها"[٣].

ولا يفوت الكاتبة أن تشير إلى أن القوانين الذكورية لها سطوة اجتماعية باهظة على الرجل نفسه، فلا يُسمح للرجل بمحادثة نسائه بشكل مطول، حفاظاً على رجولته، ومن يضبط وهو في وضعية المشارك لزوجته الحديث المطول فإن وصمة العار الذكورية ستلاحقه، "كان الرجل الذي يسرف في محادثة النساء أو مجالستهن، أو الذي يُضبط وهو يحادث زوجته بحديث جانبي خافت، كان

---

[١] الخميس، أميمة، (٢٠١٠) البحريات، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط٣، وصدرت الطبعة الأولى عام ٢٠٠٦.

[٢] المصدر السابق، ص٥١.

[٣] المصدر السابق، ص٥٩.

يسمى (أبو الحريم، والخكري ، ويقولون بأن زوجته لاعبة عليه وتدبره مثل الطلي أو الثور)" [١] ، هذا الأمر جعل الرجل يظن نفسه أن منزلته ليست كمنزلة النساء، حتى لو أحب زوجته فإنه لا يجرؤ على فعل أمر خارج عن القوانين الذكورية خشية الانتقاص من رجولته.

أما الطعام فكان الرجال لا يشاركون النساء فيه "كانت المرأة آنذاك لا تشارك الرجل طعاماً"[٢] وعندما يكون هناك وليمة "فللرجال سفرتهم والنساء يأكلن بعد الرجال"[٣] أما عندما يكونون في البيت، فإن المرأة تقدم الطعام لزوجها ومن ثم "تهف له على الأطباق إلى أن يكف يده، عندها تمد هي يدها على استحياء، ويظل الأمر كذلك إلى أن يكبر أحد الذكور ويستقل مع أبيه في سفرة مستقلة، ثم تأكل بعدهما الأم والإناث"[٤] ، هذا الوضع الذي تصوره الروائية تراجع بشكل كبير، لا سيما في البيئات الحضرية التي تعلمت بناتها بالمدارس منذ وقت مبكر، على الرغم من أن البيئة السعودية عامة، والنجدية والأرياف بشكل خاص، اعترضت على تعليم المرأة ودخول التعليم النظامي للبلاد أول الأمر، وبقيت العوائل النجدية مرتابة فترة طويلة من فكرة إرسال بناتها للمدارس، فالمرأة لم يكن لها أن تخرج من بيت أبيها إلا إلى بيت زوجها أو إلى القبر، كما هو دارج على ألسنة كبار السن، فالمرأة مكانها البيت، ولا يحق لها أن تهتم بشيء أو أن تفكر بشيء سوى ببيتها وزوجها وخدمته.

ولما دخل التعليم النظامي للمرأة في السعودية رأى الرجل أن ذلك تحدٍ له في صميم رجولته، فأن تخرج المرأة كل يوم وتغيب عن البيت لعدة ساعات أمر لم يكن ليقبله رجل اعتاد السيطرة على كل التفاصيل.

فالوضع السائد للمرأة من وجهة نظر الرجل لم يكن بحاجة إلى تغيير، وتتساءل الساردة في الرواية بلسان حال المجتمع آنذاك : "لماذا تلك الطبول تقرع بين الفينة والأخرى أو البيانات الحماسية التي تدعو لتعليم المرأة في الإذاعات العربية، إضافة إلى الأصوات التي تهدر في صحف الحجاز بجسارة، وعلى استحياء في صحف نَجْدٍ تطالب بتعليم المرأة"[٥]، الأمر الذي يقض مضاجع الرجال على نسائهم، فالموضوع يتمحور حول شرف المرأة في القديم والحديث، وكما أن الجاهلي كان يئد ابنته عندما تولد خشية العار والفضيحة وخشية أن تتسبب له بوصمة في شرفه ، فإن الوضع لم يتغير سوى بطريقة الوأد، فأصبح المجتمع يئد المرأة في البيت لنفس السبب، يمنعها من الخروج خشية أن يكون خروجها سبباً في فقدها عذريتها، فكأن لسان حال الرجل يقول "كيف

---

[١] المصدر السابق، ص٦٠.
[٢] المصدر السابق، ص٤٦.
[٣] المصدر السابق، ص٤٦.
[٤] المصدر السابق، ص٤٦.
[٥] المصدر السابق، ص ١٠١.

لا يعلمون أن خروج المرأة هو أول بوادر فسادها، وحينما تخرج البكر وتغيب عن البيت ساعات الصبح حتما قد تعود وقد فقدت بكارتها"[١].

إذاً ، فالمرأة في المجتمع الذكوري تتحرك في مدار شرفها (عذريتها) ، الذي يجب عليها الحفاظ عليه، وعندما تفقده فقد تفقد حياتها ثمناً لذلك.

هذا الأمر لم يطلْ كثيراً، فبعد أن اطمأن الجميع إلى أن التعليم في المدارس لا يتسبب بأي خدش للعذرية، أخذوا يتهافتون على إدخال بناتهم للمدارس، وأصبحت المدارس مكاناً للاستعراضات الأنثوية، فكانت المدرسة بؤرة تستقطب الفتيات من كل البيوت، ما أغرى الرجل بأن يرسل له عيوناً داخل المدرسة للترصد واختيار فتاة تناسبه، "فكانت المدرسة هي ذلك البنيان الذي نهض فجأة وسط صحراء الذكور، كالجنة التي تحتشد بالحوريات المكتنزات شوقاً وشبقاً لرجالهن، كان هذا البنيان ذو الأسوار العالية الذي يعلن صراحة هويته الأنثوية البحتة"[٢]، والمفارقة في هذا، أن المدرسة التي كانت المكان الذي قد تفقد فيه الفتاة عذريتها، تحول مع مرور الوقت إلى مكان للبحث عن العذراوات، وأصبح المكان الذي كافحه الرجل في البداية باستماتة لحفظ شرفه عنه؛ أصبح المكان الذي يبحث فيه عن شرفه، وهذا ملمح ذكوري يتكرر كثيراً في أكثر من مناسبة نسوية.

المبحث الرابع :

جهاز (الهيئة)، كقلعة بطريركية/ أبوية:

لا يمكن قراءة رواية نسوية دون أن تقع العين على نماذج سلطوية لمصادرة الحقوق.

فلا تكاد تعثر على رواية تتحدث عن حقوق المرأة إلا وتجدها تنتقد جهازاً أو أكثر من أجهزة الدولة، تصوره الروائية أنه مسؤول عن المساس بحرية المرأة أو عن قمعها.

ومن أهم الأجهزة التي ترى الروائيات أنه ذو طبيعة ذكورية ويتسبب بمصادرة حقوقهن: جهاز القضاء، وجهاز (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

لن أتوقف عند جهاز القضاء لأني توقفت عند بعض اعتراضات الروائيات مع قضاياهن على هذا الجهاز في المبحث الثاني، لكني سأتوقف عند جهاز (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أو كما يسمى اختصاراً (الهيئة)، وهو جهاز أنشأته الدولة كما هو واضح من اسمه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عام ١٩٤٠م، وهي شعيرة ثابتة من شعائر الدين الإسلامي، كما تدل على ذلك

---

[١] المصدر السابق، ص ١٠١.

[٢] المصدر السابق، ص١٣٦.

آيات وأحاديث كثيرة، منها قوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)[١]، والروائيات يفردن صفحات مطولة من رواياتهن لنقد ممارسات هذا الجهاز، وتصويره كجهاز خارج سياق العصر، وتصوير أعضائه ككائنات متوحشة تتحين الفرصة، للانقضاض على المرأة والقضاء عليها.

يمثل جهاز الهيئة عند المرأة امتداداً لسلطة الرجل أو ذراعاً لها.

ويُعد هذا الجهاز بممارساته التي يغلب عليها الطابع (الاجتهادي) معاهدة مضمرة ما بين الرجل وهذا الجهاز، الذي تراه المرأة السعودية من منظور جنوسي؛ أبرز القلاع الذكورية.

فعندما تنتقد المرأة جهاز (الهيئة) فإنها تنتقد بشكل مبطن، قبضة الرجل الحديدية على حياتها، فهو (كجهاز مؤسساتي) يمثل رمزاً ذكورياً فاقع الألوان في حياتها، بل ربما يكون الرمز الذكوري الأول، وعندما تتعرض له بالنقد فإن النقد في الغالب يأتي على شكل هجاء، وليس هذا لسوء في ممارسات الجهاز أو عدم تقيده بالأنظمة في المقام الأول، بل لأن الجهاز بما يمثله من تأييد حكومي ومجتمعي، ودفاعٍ أعمى عنه – أحياناً – من قبل المجتمع، يمثل رمزاً ذكورياً عابراً للسلطات.

فالمرأة لا تتعامل مع هذا الجهاز بوصفه جهازا حكومياً له إيجابياته وأخطاؤه، بل كجهاز مصنّم وضعه الرجل، كإعلان دائم بالاستعلاء الذكوري في المجتمع.

يجيء مصطلح البطريركية/ الأبوية في الدراسات النسوية ومن خلالها، ويؤدي دوراً مركزياً لتتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية، بوصف تلك السيطرة مصدراً للكبت المفروض على الأنثى.

سارت الأبوية في الدراسات العربية عبر مسارين، المسار النسوي الاجتماعي، والمسار السياسي الأيديولوجي[٢]، ويُلاحَظ أن الإبداع النسوي السعودي، تركزت أغلب موضوعاته النسوية على المسار الأول.

لسنا هنا في معرض الحديث عن جدلية ما المفترض أن يحظى بالأولوية النسوية، هل هو المسار الاجتماعي، أم المسار السياسي، لكن من الملاحظ، أن الجانب الإبداعي النسوي يتغافل عن الجانب السياسي، ويتغافل عن الموضوعات التي تدعو إلى تمكين المرأة من القيادة السياسية، ربما نتج ذلك عن طبيعة اهتمام المرأة السعودية، التي لا تبحث في المناطق ذات الحساسية الذكورية المفرطة، أو ربما لأنها لا تراها مطالب قريبة المنال.

---

[١] آل عمران، ١٠٤.

[٢] انظر: الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص٦٤.

لذلك تركزت المطالبات والانتقادات النسوية السعودية في الغالب، حول الأوضاع الاجتماعية السائدة في المجتمع، وعلى المؤسسات الحكومية ذات الطابع الوصائي، لاستخلاص الحقوق منها.
يمكن القول إن الرواية النسوية السعودية عندما تعارض السلطة الأبوية لجهاز ما، فإنها تعارض المجتمع الذكوري بشكل غير مباشر، ذلك أن الشرعية التي تستمد منها الأجهزة (الوصائية) موقفها، صادر عن رغبة اجتماعية، أكثر منها رغبة سياسية.
فعندما تنتقد إحدى الروايات النسائية جهاز (الهيئة)، فهي لا تنتقد صلاحياته الحكومية الحاصل عليها، بقدر ما تنتقد الإيعاز المجتمعي/الأبوي المؤيد لممارساته.

في رواية (سيقان ملتوية)، لزينب حفني، نشاهد تصويراً سوداوياً لأعضاء (الهيئة)، كعناصر تتسم بالغلظة والجفاف، ووجودهم في المكان يبعث على القلق.
فالبطلة (سارة) ومن أول لحظة تطأ قدماها أرض الرياض، وهي تستريب من وجود أولئك الأشخاص الذين يجثمون على أنفاسها لحظة مشاهدتها لهم، بل حتى مجرد تخيل وجودهم، يُحدث في نفسها القلق، فهي تصف نفسها بعد أن تلبس هي وأخواتها العباءات "ننظر إلى بعضنا، ونطلق ضحكات مكتومة على هيئتنا، محاولات تبديد غيمات القلق الجاثمة في أذهاننا تجاه الأشخاص الذين يُطلق عليهم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[١] ولا يتبدد ذلك القلق إلا بمشاهدة وجوه بنات عمها في الرياض المضجرة، رغم أنها لم تتعرض لموقف شخصي سيء من رجال الهيئة، لكن الكلام الذي يصلها والأحداث التي تسمع عن وقوعها ويكون طرفها رجال (الهيئة) تجعلها ترتجف رعباً عند مشاهدتها لأحد أعضائها أو مشاهدة سياراتهم.
فهي تصورهم كعناصر ترعب المرأة ، ولا تشعر مع وجودهم بالأمان ، على عكس الصورة التي يرسمها الجهاز لنفسه، أو الدافع الذي وُجد هذا الجهاز من أجله، فعندما تقرر أن تذهب مع بنات عمها إلى السوق ، تخبرها بنات عمها أن سوق (الفيصلية) أكثر أماناً من غيره، ثم تذيل الروائية في الهامش أسفل الصفحة شرحاً للتعريف بالسوق فتخبرنا أنه "من أهم المراكز التجارية في الرياض، ونادراً ما يدخله رجال الهيئة"[٢]، وكأنها بهذا التعليق تقرن بين الأمان وعدم وجود أعضاء الهيئة، وأنهم مصدر للقلق، وهم الذين يفترض أنهم مصدر للطمأنينة، "إذا ما خرجنا بالسيارة إلى شارع العليا العام، ومر رجال الهيئة بسياراتهم الجيب بمحاذاتنا، أو رمقتنا عيونهم الثاقبة، ينقبض قلبي، وترتجف فرائصي هلعاً، وتحضرني حكايات الرعب التي يكونون أبطالها الفعليين"[٣] وتتساءل في أكثر من موضع ، عن رجال الهيئة وعن طبيعة عملهم التي ترى أنها

---

[١] حفني، زينب، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص١٠١.
[٢] المصدر السابق، ص١٠٢.
[٣] المصدر السابق، ص١٠٢.

مرعبة "لماذا يعكف رجال الهيئة على مطاردة الفتيات؟ لماذا يفرضون وصاية كاملة على النساء؟ لماذا لا تستطيع المرأة الخروج من البيت دون عباءة؟ ... لماذا لا تدافع الهيئة عن حقوق الفقراء؟ هل دورهم محصور في تنقية الأجواء من أنفاس المرأة ، وترك المحتاجين للأقدار تتكفل بمطالبهم؟"[١] ، فهي لا تعرف من طبيعة عمل هذا الجهاز سوى أنه جهاز رعب يلاحق النساء ويكتم أنفاسهن ويقيد حرياتهن، ولا يهتم بالقضايا الإنسانية والاحتياجات الاجتماعية. فهو جهاز – كما تتصوره الساردة- يخنق المرأة ويتصيد أخطاءها ويلقي بها أحيانا في مظان التهلكة، كما حدث مع ابنة عمها (هيا) ، التي قبض عليها رجال الهيئة وهي برفقة رجل غريب في أحد المقاهي، وسلموها لأبيها، الذي حبسها في المنزل حتى قررت الانتحار. فكأن هذا الجهاز – في مفهوم الساردة- استكمال للسلطة الأبوية الاجتماعية التي تخنق المرأة، وتسبب في حبسها وحجبها وطمس هويتها، وإن حاولت أن تتحرر من قبضته الذكورية الفولاذية بلقاء عابر أو بموعد بريء مع الجنس الآخر؛ فإن الموت سيكون مصيرها.

نجد كذلك في رواية (ستر) لرجاء عالم حضوراً لجهاز (الهيئة)، ودائما، العنصر النسائي عنصر ثابت في تحركات المؤسسة الأبوية، فـ(محسن) أحد الشخصيات الرئيسية وزوج البطلة (مريم) يملك معملاً للتصوير، ويستخدمه لتصوير النساء بشكل مستتر، تقتحم (الهيئة) عليه معمله ويصادرون أرشيفه من الصور والأفلام "هناك من وَشَى بكونه يستقبل نسوة في محترَفه، وضعوه تحت المراقبة لمدة شهر، ولحسن حظه اقتحموا الليلة حين لم تكن في المحترَف موديل أنثى لكن الكارثة في الأرشيف"[٢] ، ومع أن المعتقَل رجل (محسن) إلا أن الهيئة تقتحم المكان بسبب المرأة، فهذا الشخص في عمله تجرأ على السلطة الأبوية لجهاز الهيئة بتصويره للنساء، فالهدف في العملية المرأة وليس الرجل، فعندما اعتقل (محسن) كما تذكر الساردة "لا نعرف حدود المعلومات التي أدلى بها، كل الفتيات معرّضات للاستجواب بتهمة الفسق لوجود صورهن في أرشيفه، ما سيرونه هو مَشاهد سيدات سافرات في كامل زينتهن ويحضرن جلسات واجتماعات مختلطة"[٣]، هذا القول التمثيلي يكتسب مكانة بالنسبة للإبداع النسوي، وهي الحالات السردية التي يتم فيها تبئير العرض الروائي من خلال الحقوق الأنثوية، التي تبقي المرأة كهامش مؤطر بالسلطة الأبوية، وعندما تحاول المرأة الخروج إلى المتن الحكائي، فإن السلطة الأبوية تنتفض من أجل إعادتها إلى وضعية الهامش، فالمرأة عنصر طارئ على عالم الرجل، ممنوعة من الاختلاط به أو تلطيخ انفراده بالحضور، لذلك يسعى جهاز (الهيئة) إلى معاقبة (محسن) عندما حاول أن ينقل المرأة من

---

[١] المصدر السابق، ص١١٢.
[٢] عالم، رجاء، ستر، مصدر سابق، ص٨٨.
[٣] المصدر السابق، ص٨٨.

(ستر) البيت إلى انكشاف العالم، وهو ما يُعتبر استفزازاً سافراً لسلطة الرجل الذي لا يتسع العالم إلا له.

ونجد مثل هذه اللغة الهجومية في رواية (نساء المنكر)[١] لسمر المقرن، وهي الرواية التي تدور أغلب أحداثها – تقريباً – حول ممارسات جهاز (الهيئة)، وكما هو واضح من العنوان، فالكاتبة تستعير جزءاً من الاسم التقليدي لجهاز (الهيئة) لتوظفه في روايتها التي تدور حول نساء يعشن أوضاعاً مأساوية يتسبب بها هذا الجهاز.

فالعنوان بدمجه بين عبارتين (نساء) و (المنكر) إيحاء مستمر للقارئ بتشابك الأحداث السردية مابين النسوية وحقوق المرأة من جهة، والممارسات السلطوية/ الأبوية من قبل جهاز (الهيئة) من الجهة المقابلة.

بطلة الرواية (سارة) تعيش حياة صعبة ، بسبب السلطة الذكورية على المجتمع، فهي ليست مطلقة ولا متزوجة منذ ثماني سنوات، وأمرها (معلق) بيد القاضي، وعندما تقرر أن تحب (رئيفاً) الشاب الذي تصفه (بالحداثي) ، تعيش معه سنتين من أجمل سنوات حياتها – كما تصفها – إلى أن تداهمهما (الهيئة) ذات ليلة أثناء عشائهما في أحد المطاعم لتقبض عليهما وتودعهما السجن.

الرواية بمجملها نقد حاد لممارسات (الهيئة) ، فهي لا تتردد في وصف الجهاز بعبارات شديدة القسوة أحياناً، كقولها عنهم عندما كانت تقارن بين الحياة في الرياض والحياة في لندن الخالية من وجودهم "بعيداً عن صرخات الأبالسة حولنا تنهر آدميتنا : تغطي يا مرة"[٢] أو كوصفها لأعضاء الهيئة عندما أرادت الذهاب لأحد المطاعم "بالأوباش الذين لن ينالوا منا في هذا المكان"[٣]، فهي تكرس قاموساً لغوياً لاذعاً لانتقاد ممارساتهم، التي تصفها بالذكورية، وتشمئز منها، وأحياناً ترعبها:

صرخات رجال هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأسواق على النساء يتبعها تلقائياً تسارع خطواتهن، وبلبلة وخوف وتوارٍ خلف عمود أو حائط أو داخل أحد المحلات، لتتخلص بضعفها من قوة رجل الشرطة الدينية الذي بمقدوره أن يفعل بها ما يشاء، وما ذلك إلا لأن طريقتها في لبس العباءة لم تعجبه، وقد تكون متبرجة من وجهة نظره[٤]

تصف ممارساتهم بأنها ممارسات ذكورية أنتجها تسلط مجتمع ذكوري، وتسترسل في النأي بنفسها عن التلوث بقيم هذا المجتمع الذي يعاقب المرأة لا لشيء سوى أنها امرأة، فالنساء في تعريف هذا

---

[١] المقرن، سمر، (٢٠٠٨)، نساء المنكر، دار الساقي، بيروت، ط١.
[٢] المصدر السابق، ص١٢.
[٣] المصدر السابق، ص٣٦.
[٤] المصدر السابق، ص١٢-١٣.

المجتمع "مغويات جنسياً فهن مدبرات الخطيئة للرجال"[١] ، فهي تنتقد المجتمع ورجال (الهيئة) في إصرارهم على فرض (النقاب) على المرأة، الذي كما تقول يشجع المرأة على ممارسة الدعارة، "لكونهن شخصيات محجوبة ومجهولة عن الآخرين"[٢].

ترى (سارة) أن جهاز (الهيئة) جهاز يقوم على التلصص وتتبع عورات الناس، فهم يستعملون المخبرين من خارج الجهاز للوصول للأشخاص المخالفين، كما أخبرها بذلك زوج صديقتها الأردني الذي يعمل مديراً للتسويق في أحد فنادق الرياض، هي كانت من قبل تسمع عن وجود المخبرين ، لكنها كانت تعتقد أن الأمر لا يجاوز أن يكون إغراء مادياً لرجل باع ضميره – على حد وصفها – لكنها تتفاجأ عندما يخبرها الأردني أن : " الموضوع أكبر من هيك، هاظول ياستي إذا مر شهر ما إجاهم بلاغ منا بيجوا عندنا بالفندق، وبيمسكوا كم واحد من الموظفين وبيرموهم بجنطة الجمس، ويبقوهم عندهم كم ليلة لحد ما يأدبوهم، والرجال من هظول جاي يعيش ويجمع لو قرشين مابدو دوشة راس، طول ماهوا بيبلغ طول ما بيكون عايش مرتاح" [٣] ، فالأمر كما تصوره الروائية ليس نهياً عن المنكر بقدر ما هو بحث عنه، وليس نهياً عن منكر مشاع بل تفتيش عن منكر خفي، لذلك فالبطلة لا تتردد بأن تعلق على هذا الأمر بأسلوب متشنج "ألهذا الحد وصلت بهم السفالة؟ هم لا يشترون الضمائر بل يجبرون الإنسان على بيع ضميره"[٤]، فهي ترى أن تلك الممارسات تتصنف بعيداً عن محاسبة الضمير الإنساني، لأن الأمر لديهم تجاوز الحد الشرعي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، "فمجرد أن يشك عامل أننا لسنا زوجين قد يعرضنا ذلك للخطر"[٥] ، وهي الحالة التي تحاصر فيها الذات، بكمية عالية من الخوف والاسترابة، ما يجعلها تصاب بحالة من الاغتراب القيمي عن المجتمع الذي يحتويها، وبالتالي تأتي تبئيرات الوضع منسجمة مع الحالة النفسية المرعوبة.

هذا ما حدث لها عندما خرجت مع حبيبها (رئيف) في تلك الليلة المشؤومة، فبينما كانا يهمان بتناول الطعام، إذا (بالهيئة) تداهم المطعم، وتفتح عليهما الساتر الذي كان يحجبهما، ويطلبان منهما بشكل فظ أن يتوجها معهما إلى السيارة، وعندما يسأل (رئيف) عن السبب، يخبره عضو الهيئة بنبرة مزمجرة أنه عندما يأتي معهم سيعرف السبب، وعندما استفسر عن مصير زوجته، أخبره العضو "لا والله، زوجتك خايف عليها، اللي عنده محارم ويخاف عليهم ما يجيبهم هالأماكن

---

[١] المصدر السابق، ص١٣.
[٢] المصدر السابق، ص١٣.
[٣] المصدر السابق، ص٣٩.
[٤] المصدر السابق ص٣٩.
[٥] المصدر السابق ص٣٨.

متبرجات"[١] ، فيتضح من تصوير الحدث أن الهيئة من الممكن أن تقبض عليك لمجرد أنهم يرون أن زوجتك لا تلتزم الحجاب الشرعي، فضلاً عن أن تكون المرأة التي معك غريبة عنك.

عندما رفض (رئيف) أن يذهب معهم بحجة أنه لم يرتكب عملاً يدعوهم للقبض عليه، "انقض عليه أربعة من الملتحين وخامسهم جندي، ببذلة عسكرية فكتفوه وسحبوه..."[٢] أما هي فسحبوها وأركبوها بالقوة سيارة أخرى وهي تبكي، وركب شخص آخر معها في الخلف : "صار يضربني طوال الطريق على جسدي، في كل اتجاه، ونال رأسي النصيب الأكبر من الضرب حتى فقدت وعيي"[٣]، عندما وصلوا مركز الهيئة وبدؤوا باستجوابها، تخلل الاستجواب عمليات من الضرب والرفس والإهانات اللفظية، حتى قبل أن يخبروها لماذا هي عندهم في هذا المكان، وعندما انتهوا من ضربها أتوا إليها بورقة وطلبوا منها التوقيع عليها، عندما قرأتها رفضت التوقيع على جرائم لم ترتكبها، "ما يحصل في هذه الساعة جريمة كبرى ليس بحقي فحسب، بل هي جريمة بحق الإنسانية، وبحق وطني، وبحق الدين الإسلامي الذي يتصرفون باسمه، ويريدون توظيفه في إهانة البشر وسحق كرامتهم"[٤]، ليحكم عليها بالسجن ثلاث سنوات لارتكابها جريمة "اللقاء والحب"[٥].

هذا الوضع عبارة عن خرق للتوائم مع الألفة الاجتماعية، وما يلحقه من نظرة للوجود ووعي بالآخرين لا تنفصل عن الغربة الروحية للساردة، فمنذ بداية النص والرواية تكرس أحاسيس التنابذ مابين المرأة وعناصر (الهيئة)، ودائما ما تقترن الأماكن بأنماط السلوك القمعي الذي يشكل حاجزاً مابين الوعي الأنثوي المتنامي للعالم، والمؤسسات الحاضنة للممارسات اليومية تجاهها، فينتج في كل مرة أن تتعمق حالات انعدام الفهم والاغتراب والنفي الداخلي.

في السجن تلتقي (سارة) مجموعة من النساء، بعضهن خلف القضبان لنفس جريمتها، فتتعرف على (خولة) فتاة مطلقة، تحب شخصاً ويقرران الزواج، لكنهما يتريثان قليلاً خوفاً من أن يأخذ طليقها ابنتها الصغيرة منها عندما يعلم بزواجها، لكن ذلك التأخير لم يكن لصالحهما، فبينما هي مع حبيبها في شقتها في إحدى المرات إذا بجرس الشقة يُقرع، وما إن تفتح الباب حتى يهجم عليهما أعضاء (الهيئة) ويقيدونهما بالسلاسل، ويقتادونهما إلى المركز، فيحكم عليها القاضي بالسجن أربع سنوات وسبعمئة جلدة، وكأنها بذلك تضع القارئ أمام مأزق أخلاقي بين الدعوة الدينية في النهي عن التجسس، وممارسات (الهيئة).

---

[١] المصدر السابق، ص٤٠.
[٢] المصدر السابق، ص٤١.
[٣] المصدر السابق، ص٤١.
[٤] المصدر السابق، ص٤٤.
[٥] المصدر السابق، ص٥٢.

أما (نورة) سجينة أخرى فكانت تكره زوجها، وتطلب منه تطليقها فيرفض، فتحاول بكل الطرق ويصر على رفضه، فتبدأ بخيانته مع رجل آخر، فتقبض عليها (الهيئة) معه، ويحكم عليها بالسجن.

الروائية في توصيفها لأعضاء (الهيئة) في هذه الرواية كأنها تريد التأكيد على أن هذا الجهاز ينتهك حقوق المرأة وربما حقوق الإنسان أيضاً، وذلك من خلال استخدامه وسائل غريبة عن طبيعته كجهاز ذي صبغة دينية، فهم يستخدمون التزوير في المحاضر والاعتقال المتعسف، والاستجواب العنيف، والتلصص على البشر، وابتزاز العاملين ليعملوا مخبرين لديهم، واقتحام البيوت.... إلخ.

وهم لا يعرفون من العلاقة الإنسانية بين الرجل والمرأة سوى وجهها الجنسي، ولا يتناهى إلى عقولهم أن الحب بين شخصين ليس جريمة تستحق العقاب، وعندما تدخل المرأة السجن بقضية أخلاقية، فإن أول من يتنكر لها أهلها والمحيطون بها، فالقاتلة كما تقول الرواية "تفاخر بأنها في السجن لأنها قاتلة ولم تلوث شرفها"[١] كما تقول الساردة " وحدهن القاتلات من يقف أهاليهن إلى جانبهن"[٢] بينما المسجونات بقضايا الشرف ، أو كما تسميها الرواية، القضايا الأخلاقية، "فإنهن لا يجدن من يقف إلى جانبهن، فدخول المرأة السجن بتهمة أخلاقية يعني أنها باتت منبوذة مدى الحياة، وهذا ما يدفعها إلى امتهان الدعارة، إذ لا خيار آخر للمرأة الموصومة، فإن كانت موظفة فقدت وظيفتها، وإن كانت أما فقدت أمومتها وأهلها"[٣]، وهي بهذا التحليل تضع القارئ أمام تصور إنساني لقضية الشرف، فهي ترى أن القتل رغم أنه أكبر جرما من الناحية الخُلقية من قضية الشرف، إلا أن القاتلة تجد التعاطف الذي لا تجده متهمة الشرف، و(الهيئة) عندما تقبض على امرأة بقضية شرف فإنها تحكم بمواتها اجتماعياً، إنها تجعلها تمتهن الدعارة، وكأنها تقول أن نتائج ممارسات (الهيئة) على المرأة من الناحية الأخلاقية، أشد ضراوة من الأفعال التي كانت ترتكبها المرأة وقت القبض عليها.

فالمرأة في هذه الرواية تستنطق الشخصيات بما لا تستطيع استيعابه الثقافة الذكورية السائدة، التي تتصور المرأة كوعاء للشهوة وحسب، واختزالها بجسد، دون الأخذ بعين الاعتبار احتياجاتها النفسية والعاطفية، "فالمرأة التي تدرك جوهر الحب تعي جيداً معانيه التي تتكون منها مشاعرنا واستجاباتنا لهذه الحياة وفي كل الظروف" ، وعندما تخرج البطلة (سارة) من السجن بعد ثلاث سنوات وبضعة أشهر، تكتشف أن (رئيف) لم يسجن سوى ثلاثة أشهر، على الرغم من أنهما

---

[١] المصدر السابق، ص٥٨.
[٢] المصدر السابق، ص٥٨.
[٣] المصدر السابق، ص٥٨.

ارتكبا نفس الجريمة (اللقاء في المطعم) ، لكن الرواية أرادت التأكيد على أن الثقافة الذكورية تتسامح مع أخطاء الرجل، فشرف الرجل لا يقارن بشرف الأنثى في النظرة الاجتماعية، "فالعاشق فاسق، أما العاشقة فهي بلا شك مومس تستحق الرجم"[١].

فالمرأة تعاقبها الثقافة الذكورية مرتين، مرة لخرقها القانون، والثانية لكونها امرأة.

لذلك فأخطاء الرجل لا تضخمها بـ(اتهامات كيدية) وبالتالي يحصل على حكم مخفف أو حكم طبيعي، وكأن الروائية تريد التأكيد على أن الرجل ليس مقصوداً في العقاب، وبالتالي عندما يعاقب، فإنه يعاقب لانتهاكه القانون السلطوي الذكوري بإفساد المرأة، وليس لارتكابه جريمة بحق نفسه، أما المرأة فإنها تضاف إليها الاتهامات من قبل الرجل إمعاناً منه في تقريعها، وتبشيع جرمها، وإقصائها عن الفاعلية الاجتماعية بعد خروجها من السجن، لتحصل على حكم مبالغ فيه، عقاباً لها على تلطيخها ذكورية المجتمع،

وتكاد النظرة تتطابق ما بين رواية (نساء المنكر) لسمر المقرن ، ورواية (هند والعسكر)[٢] لبدرية البشر.

تبرز الرواية ملامح السلطة الذكورية في جهاز (الهيئة)، فهذه الرواية لا تبتعد عن توصيفات (نساء المنكر) لنفس الجهاز، فهو جهاز مستبد، همه تتبع المرأة وتقييد حريتها.

على الرغم من أن هذا الجهاز – كما تقر الروائية – لديه حدود لا يتجاوزها فلا يسمح له بدخول مطاعم من فئة (السبعة نجوم) "للتفتيش عن اللقاءات غير الشرعية بين حبيب وحبيبة أو صديق وصديقته، أو يَمنع جلوس النساء وحدهن من دون محرم"[٣] ، إلا أنه يستطيع أن يمارس سلطته على الحلقة الأضعف في المجتمع (المرأة).

(عواطف) أخت البطلة ، تقرر لقاء صديقها (ماجد) في إحدى المكتبات، إلا أن رجال (الهيئة) كانوا لهما بالمرصاد، فما إن بدآ يتحادثان في أحد أقسام المكتبة كما تقول : حتى "أقبل علينا أحد رجال الهيئة مثل نسر، أجنحة عباءته تطير خلال تقدمه السريع، كان يحدق في عينيّ ... قال لنا تفضلا معي، مشينا معه وجندي مثله صامت يتبعنا"[٤] ، في الطريق إلى بوابة المكتبة ، تلتقي عينا رجل الهيئة بعيني عامل مصري يبيع في قسم الكتب الإسلامية ، نظرة اتفاق وكأنه يخبره أن كل

---

[١] المصدر السابق، ص١٦.
[٢] البشر، بدرية، (٢٠١٣)، هند والعسكر، دار الساقي، بيروت، ط٥.
[٣] المصدر السابق، ص١٢٢.
[٤] المصدر السابق، ص١٦٠.

شيء تم على مايرام"[١] ، فهي تتهم جهاز (الهيئة) بأن لديه سلطة حتى على منع اللقاءات المكشوفة بين الشخصين وهو لا يتوانى عن زرع المخبرين الذين يقتنصون اللقاءات العابرة في الأماكن العامة.

يأخذونهما إلى مركز الهيئة ويبدؤون التحقيق معهما بشكل منفرد، ويطلبون من (عواطف) الاعتراف بجرائم لم ترتكبها " وعدوني إن وقعت على الاعتراف، وعلى التوبة، فإنهم سيتركونني أعود إلى البيت وأنهم سيسترون علي ولن يعرف أهلي بما حدث"[٢] وما إن وقعت على الاعتراف حتى اتصلوا بأخيها الذي جاء مسرعاً " وقالوا له القصة الملفقة ذاتها"[٣].

هي تقريباً الأحداث نفسها التي حدثت مع (سارة) في نساء المنكر، لكن الفرق أن العقوبة هنا أخف بشكل كبير، فتكتفي الساردة هنا بأن يأخذ رجال (الهيئة) تعهداً على (عواطف) وأخيها ويخلون سبيلها، وكذلك فعلوا مع صديقها (ماجد)، رغم أن الحدثين متشابهان لكن هذه الرواية تحاول الاعتراض على سلطة جهاز الهيئة بشكل مخفف، فتكتفي بانتقاد ممارساته دون شيطنته، فالرواية تترصد مناطق السلطة الذكورية في المجتمع، ومن بينها سلطة جهاز الهيئة الذي يمنع اللقاءات البريئة والعابرة بين الجنسين، ويمنع النساء من ارتياد المطاعم دون وجود محرم معهن، ويضخم تصرفات المرأة ويلفق التهم لها، ويكذب عليها، ويخصص مساحات في الأماكن العامة للرجال وأخرى للنساء، ويستأجر المخبرين لإحكام المراقبة الذكورية على الوضع.

بعد أن يخرج (ماجد) من مركز الهيئة يذهب برفقة أصحابه إلى العامل المصري لكي ينتقم منه، يلاحقونه وهو خارج من المكتبة، فيمسكون به ويوسعونه ضرباً، فيخبرهم : "غصباً عني يابيه، ماخترتش أعمل كده، حيسفروني من البلد، يورطني في أي مصيبة ويمشوني، أنا بصرف على عيال أنا جاي آكل عيش"[٤] ، وهو نفس الموقف الذي حدث مع الأردني في رواية (نساء المنكر)، وكلاهما يتم استغلاله رغماً عنه، وتوظيفه في خدمة السلطة الأبوية، التي كما يظهر (الرجل) لديه الاستعداد أن يكذب ويزور ويرشي للمحافظة على سلطته وإبقاء المرأة تحت سيطرته.

وهي النظرة النسوية السائدة في أغلب الروايات النسائية، والمهجوسة بمحاولات الخروج من شرنقة المؤسسة الأبوية، والتخلص من سلطة الرجل/الذكر، ما شكّل نوعاً من التقليدية النسوية، التي لا تتواءم مع الوضع المحيط وتعيش اغتراباً داخلياً، وتفاقماً بإحساس الهامشية والشذوذ والترقب، الذي يمثل حالة الانزياح المستمر للمعنى لدى الذات الأنثوية، بسبب التباعد بينها وبين

---

[١] المصدر السابق، ص١٦٠.
[٢] المصدر السابق، ص١٦١.
[٣] المصدر السابق، ص١٦١.
[٤] المصدر السابق، ص١٦٢.

وضعيات التأقلم والانسجام مع المؤسسات السلطوية المحيطة، فتتحول صورة المجتمع إلى صورة جنوسية يتشكل وعي الروائية من خلالها، وتتحول سلطة الرجل إلى أداة قمع تحفز الذات للمواجهة، ويكون الاغتراب من خلال السجن أو العزل الاجتماعي التعسفي، محوراً قيمياً موائماً لرصد حالات تشظي الذات الأنثوية، بفعل حالات الأبوية الاجتماعية.

الفصل الثالث

تجليات الوعي النسوي بالآخر

تجليات الوعي النسوي بالآخر:

سبق أن ألمحنا في الفصل الثاني إلى أن الرواية النسوية السعودية متأثرة تأثراً كبيراً بالآخر في نظرتها النسوية المحلية، لهذا قاربنا أبرز الملامح النسوية التي تتعرض للمصادرة الاجتماعية من قبل الرجل والسلطة الذكورية بوجهٍ عام.

تتجلى مظاهر الآخر في الرواية النسوية في كل ما يمكن أن يشكل عنصراً للمقارنة ما بين الذات بتموضعها المحلي الهامشي، والآخر بشكله الحقوقي المتقدم على مستوى القضايا النسوية.

كما سبق أن فصلنا في تعريف الآخر من حيث أنه أحد العناصر الرئيسية في عملية التواصل ما بين الذات ومحيطها، وأنه شرط ضروري لمعرفة الهوية الذاتية، واتخاذ الموقف منها، تشكيكا بها أو تأكيداً.

وينصبّ الحديث في هذا الفصل عن انعكاسات قيم الآخر وممارساته الحياتية على الذات الأنثوية الساردة، وكيفية التعاطي معها، بالإضافة إلى شكل العلاقة ما بين الذات النسوية والآخر، وقدرة الروائية السعودية على التوافر على شكل معياري أدنى يحدد هويتها كامرأة سعودية عربية مسلمة، ومدى التأثر بقيم الآخر وتصويرها ما بين أقصى درجات الانبهار والإعجاب إلى أدنى مراتب الاشمئزاز والتقزز.

وعندما يتم نقل حدث أو موقف ما على لسان شخصية غربية، فإن ما يهمنا هو كيف تتصور الروائية نظرة الآخر للذات، فالرواية تعتمد على التخييل الذي يبني المواقف الحكائية، وعندما تتحدث الشخصية الغربية في الرواية أو تتخذ موقفاً أو تعطي رأياً فليس بالضرورة أن يكون هذا الحديث هو بالفعل موقف الآخر من القضية، بل هو بالأصل موقف السارد كما يتخيل الآخر أو كما يريد لنا تخيله.

لذلك لا يمكن محاكمة مواقف الآخر عن الذات عندما تكون صادمة أو قاسية واعتبار أن هذه هي عينها رؤية الآخر لنا، كما أشار إلى ذلك تودوروف في سياق حديثه عن نماذج العلاقات مع الآخرين عندما قال : " إن صورة الغريب والمختلف، المنتمي إلى مكان بعيد، تحيل إلى واقع من يقوم بتشكيلها أكثر مما تترجم واقع من مثلت صورته"[١] ، وقد ميز تودوروف بين ثلاث محاور يمكن من خلالها تحديد موقع إشكالية الآخر بالنسبة للذات:

المحور الأول يتعلق بالجانب القيمي (حكم القيمة) ، فالآخر حسن أو سيء أحبه أو لا أحبه، ند لي أو أدنى مني.

---

[١] تودوروف، تزفيتان، (١٩٩٢)، فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة، بشير السباعي، تقديم فريال جبوري غزول، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ص١٩٧.

المحور الثاني المتعلق (بالمستوى العملي) ، فعل التقارب والتباعد في العلاقة مع الآخر، فأنا أتبنى قيم الآخر أو أتوحد معه أقبله أو أرفضه، أخضع له أم أخضعه لي.

والمحور الثالث الذي يسميه (المستوى المعرفي) ، وهو المتعلق بمستوى الجهل أو العلم بهوية الآخر[١].

وهذه المحاور من الممكن الإفادة منها في دراسة الآخر الغربي عند الروائية السعودية.

فعندما نقوم بمقاربة النصوص من الناحية السردية فإنه من الضروري مقاربتها قيمياً، على مستوى الأحداث أو على مستوى الشخوص، فالشخصية قبل كل شيء "مقولة من مقولات القيمة وهي تحقيق لغاية وجودية"[٢] ،إذ إنها مركب إنساني اجتماعي يحكمه اتساق معين ليس متجانساً بالضرورة.

وستكون مقاربة الشخصيات من خلال التأثر والتأثير المتبادل ما بين قيم الذات وقيم الآخر، وليس ضرورياً أن تقع الأحداث في مكان الآخر لتتم المقاربة ، بل سيكون في بعض أجزاء هذه الدراسة استقصاء لحالات يكون فيها الوطن (السعودية) مسرحاً للحدث لكنه متأثر بالرؤية الآخرية لوجود الشخوص الغربية.

ولا يفوتنا التنويه إلى أن هذه الدراسة استفادت من قراءات رائدة في المجال المتعلق بالهوية و الآخر، خصوصاً مقاربات إبراهيم خليل في كتابه (الصوت المنفرد)[٣]، وكذلك كتاب الدكتور حسين المناصرة، (مقاربات في السرد)[٤]، وأيضاً كتاب الدكتور حسن النعمي، (بعض التأويل)[٥]، بالإضافة إلى كتاب (الأنوثة الساردة)[٦]، لرسول محمد رسول، وغيرها، فهذه الكتب استحقت منا أن نشير لها نظراً إلى أنها من أهم المراجع التي ألهمت البحث مادته التي استقى منها كثيراً من الرؤى حول المفاهيم التي اشتغل على معالجتها.

---

[١] المرجع السابق، ص١٩٧.

[٢] برديائيف، نيكولاس، (١٩٨٥) العزلة والمجتمع، ت فؤاد نجم، المنشورات الجامعية، طرابلس، لبنان، ط١، ص١٤٨ ، نقلاً عن: صالح، صلاح، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية مرجع سابق، ص٩٩

[٣] خليل، إبراهيم، (٢٠١١)، الصوت المنفرد، من النص إلى المتلقي، ومن المتلقي إلى النص، أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، عمان.

[٤] المناصرة، حسين، (٢٠١٢)، مقاربات في السرد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط١.

[٥] النعمي، حسن،(٢٠١٣)، بعض التأويل، مقاربات في خطاب السرد، النادي الأدبي بالرياض، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١.

[٦] رسول، محمد رسول، (٢٠١٣)، الأنوثة الساردة، قراءة سيميائية في الرواية الخليجية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط١.

المبحث الأول:

تجليات الحرية، ما بين المصادرة والانفلات:

الرواية النسوية السعودية متأثرة – سلباً وإيجاباً – بشكل كبير بالمستوى الحقوقي العالمي الذي تحظى به المرأة الغربية، لذا فالرؤية السردية النسوية السعودية تكاد أن تقف على طرفي نقيض من قضية الحقوق.

فبعض الروائيات ترى أن هناك حقوقاً نسوية يصادرها المجتمع منها رغماً عنها، لذا نجدها تحاول في تمثيلاتها السردية أن تبرز تلك الحقوق من خلال تلمسها لأدوار تفاقم معاناة المرأة في ظل السيطرة الذكورية المتمادية، وتعْمَد لإبراز الجانب المضاد أو المقابل لتلك الحالة بالتركيز على الرؤية الغربية لقضية الحقوق الأنثوية، وذلك من خلال كثرة الطرق على مفردات الحرية التي تشكل وعي الروائية بتلك الإشكالية النسوية المستمرة، باستحضار النماذج النسوية الغربية المبرزة لحقوق المرأة، أو من خلال الذات السردية الأنثوية المتفاعلة مع الأجواء النسوية التي توفرها تلك البيئة الغربية.

في الجانب الآخر هناك روائيات لا تتقاطع مع الخط النسوي القائم في الرواية المحلية، وتحاول أن تجعل من تلك الحقوق الغربية التي تحصل عليها المرأة هناك حالة من حالات الاستلاب والتشيؤ الذي يزين الصورة المتخيلة للحقوق النسوية في الغرب، كنوع من الامتهان لذات المرأة، الأمر الذي ترفضه المرأة العربية المعتدة بنفسها وبثقافتها وبقيمها الأصلية.

على أن السمة الأبرز في الخطاب الروائي النسائي هو في قضية الحقوق النسوية، لكن الجانبين المع والضد مختلفان في شكل تلك الحقوق وحدود الحريات المستحقة للنمذجة.

هذا من جانب، أما الجانب الآخر فهي الرؤية النسوية للآخر كحالة متمايزة عن الذات، بكل تجلياتها، وما يترتب على ذلك التمايز من تحول وتغير ومعارضة في عمليات التواصل الإنساني مع الآخر بكل أبعادة الحضارية والنفسية واللغوية.

هذا يقود إلى مسألة أبعد وهي المتعلقة بمعرفة الذات، وكيف يمكن أن تُشكل بعداً جديداً ينضاف إلى المعارف الإنسانية، فالمعرفة المتأتية من الوسائط السردية تشكل جزءاً ضرورياً من المعارف المكتسبة للتعريف بالفكرة، كما يذهب إلى ذلك ريكور وبشيء من المعالنة الجازمة عندما يقول أن : "معرفة الذات تأويل، وأن تأويل الذات بدوره يجد في السرد من بين إشارات ورموز أخرى

وساطته الأثيرة، وتقوم هذه الوساطة على التاريخ بقدر ما تقوم على الخيال، محولة قصة الحياة إلى قصة خيالية"[١].

فالتأويل يكتسب المشروعية من خلال الأفعال السردية التي تحاول تسجيل المواقف الحياتية من خلال وسائطها اللغوية، وبذلك تكون المقاربة النقدية للمنتجات السردية فعلاً مقترناً بعملية التفسير الثقافي والحضاري المنتجِز عن طريق الخيال الكتابي.

لذلك سيصبح الآخر بتموضعه في الفضاء والزمن الروائي عنصراً تأويلياً دالاً على تشكيلات الذات الساردة لموقفها من الحريات تجاه نفسها وتجاه الآخر، كحالة حيازة نقدية.

١- حرية قانونية أم تحرر من الرقيب الاجتماعي:

في رواية (الأرجوحة)[٢] لبدرية البشر نجد نماذج متعددة تتجلى فيها مسألة الحريات بشكل واضح، من خلال صياغة المؤلفة لأحداث تُبرز ذلك الجانب، فنجد في عبارة محورية في تشكيل الرؤية عندما كانت بطلة العمل (مريم) تسير في شوارع جنيف "لا تصدق مريم والبرد يقرسها أنها تمشي الآن وحدها في شوارع جنيف" [٣]، وكأنها بهذا الأمر تعلن عن مبدأ من أهم المبادئ المغيبة عن المرأة السعودية، وهو حريتها في التحرك بمفردها، دون وصاية، ودون خوف، فجنيف بما تمثله في وعي المؤلفة[٤] تشكل بيئة تستطيع فيها المرأة أن تسير في الشوارع وحدها دون أن يضايقها أحد، ودون أن يكترث لها أحد، كما سبق عندما وصفت سكان جنيف بأنهم يتناجون همساً.

هذه الأجواء تشعر معها الساردة أن جنيف معقل من معاقل الحرية، التي تختلف عن السعودية بشكل جذري، فالمرأة في السعودية لا تكون على طبيعتها وهي تتعامل مع المجتمع، وتمتثل لقواعد المجتمع عندما تكون هناك، لكنها بمجرد أن تهبط الطائرة في سويسرا فإنه يحين موعد "اللحظة التي تنزع فيها العائلات السعودية أقنعتها وتكشف عمن تكون"[٥] ، فبيئة جنيف تجعل السعوديين يتصرفون بتلقائيتهم بعيداً عن الانضباطية المزيفة "يلبس الرجال الزي الأجنبي الحديث المؤلف من بنطلون جينز وقميص وحذاء جلدي أسود أو بني، بعضهم يلبس الشورت الطويل والحذاء الرياضي، أما النساء فبعضهن محجبات تغطي شعورهن مناديل ملونة، وبعضهن يبقين

---

[١] ريكور، بول،(١٩٩٩) الوجود والزمان والسرد، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط١، ص٢٥٢.

[٢] البشر، بدرية (٢٠١٣)، الأرجوحة، دار الساقي، بيروت، ط٣، وصدرت الطبعة الأولى عام ٢٠١٠.

[٣] المصدر السابق، ص١٠٨.

[٤] من المفترض أن لا يتجه المقصود بكلمة (المؤلفة) إلى المؤلفة الحقيقية، بل المؤلفة الضمنية، فالرواية مسرودة بضمير الـ(هو) بتقنية السارد العليم.

[٥] البشر، بدرية (٢٠١٣)، الأرجوحة، مصدر سابق ص٢٧.

النقاب على وجوههن في المطار، بينما تلبس قلة منهن ثياباً عصرية غربية من الجينز والقمصان الطويلة"[١] ، فهذه اللقطات التصويرية من الساردة تُظهر بقصدية أن السعوديين يتخلصون من ثقافتهم المحلية، لحظة وصولهم للمطارات الغربية، حتى قبل أن يدخلوا المدينة، لذلك فالأشخاص موعودون بنمط مختلف من الحياة عندما يكونون في جنيف، فتختفي الأقنعة الاجتماعية عندما تُختبر على محكات الحرية الحقيقية.

فأجواء الحرية التي تمارسها العوائل السعودية في الغرب من خلال سلوكياتهم العادية، هي التي تجعل ذلك المكان مقصداً للسعوديين الهاربين من سطوة تقاليدهم المحلية.

(مريم) بطلة الرواية تلتقي في جنيف صدفة صديقتيها القديمتين (عناب وسلوى) الهاربتين مثلها من القبضة الاجتماعية المحافظة.

في المقهى " بدت صديقات الجامعة الثلاث فرحات بلقاء الصدفة في بلد غريب بعد عشر سنوات من الابتعاد بعضهن عن بعض، شعرن بطعم حرية شجية تنسكب في فناجين قهوتهن، وفي حكايتهن البسيطة، وفي نميمتهن الهشة"[٢]، فتقضي الصديقات أوقاتهن بالتسكع في الأسواق والزيارات المتكررة للأماكن السياحية، والجلوس في المطاعم والمقاهي، يستمتعن بأجواء الحرية التي تسبغها عليهن المدينة، "تأملت عناب شاباً يجلس إلى طاولة، وابتسمت له، غدا المشهد في وعي كل منهن مشهداً لا تتسع قلوبهن لاحتوائه، وهرهر قلب كل واحدة منهن، مثل قط سعيد بالدفء والحنان"[٣]، وهو الدفء القادم من أجواء الحرية التي يمارس فيها الإنسان سلوكياته الشخصية بعيداً عن عيون السلطة الاجتماعية المترصدة.

تتعجب الساردة من مظاهر الانضباط التي يمارسها السكان المحليون، كاحترامهم لإشارات عبور المشاة[٤]، واحترام الطابور في المطعم[٥]، والهدوء العام الذي يمتثل به الأشخاص في الأماكن العامة[٦]، كصفات مفارقة للحالة التي اعتادت مشاهدتها في وطنها، فرجال جنيف "متأنقون، متعطرون، حليقو الذقون، يثملون بالنساء لكنهم لا يسلخونهن بنظرات مسننة تشق ثيابهن وتذهب بهن بعيداً إلى مخيلة فاحشة، ونساؤها يخطرن كغزالات آمنة، بينما النساء في بلادها مسكونات بالذعر، يهربن بوجل حين يعبرن شارعاً ملغماً بالرجال"[٧]، وهي النظرة المتكررة في السرود

---

[١] المصدر السابق، ص٢٧-٢٨.
[٢] المصدر السابق، ص٥١.
[٣] المصدر السابق، ص٥١.
[٤] المصدر السابق، ص٤٩
[٥] المصدر السابق، ص١٣٨.
[٦] المصدر السابق ص٣١.
[٧] المصدر السابق، ص٤٤.

النسوية للرجل السعودي، الذي لا تسعفه مخيلته عند مشاهدة المرأة إلا تخيل كما لو أنها مطية شبقية تستحث فيه الغرائز البدائية، مما يُفقد المرأة تلقائيتها في التصرف.

تمارس الصديقات انفتاحهن هناك بدرجة تصل أحياناً حد الانفلات، فيرتدن الملاهي الليلية[١] ، ويشربن الكحوليات[٢]، ويتعاطين الحشيش[٣]، ويتعرفن على مجموعة من الشباب السعوديين، الذين يلتقون بهن كل ليلة في أماكن ليس من طبيعة المرأة السعودية ارتيادها، وكأنهن يمارسن نوعاً من الانفصام السلوكي الذي اعتدن عليه، كردة فعل متطرفة تجاه الحريات المغيبة في بلادهن.

(مريم) " لم تعتد أن تشارك الغرباء مباهج من هذا النوع"[٤]، وكأنها تحيل أسباب السعادة التي تشعر بها؛ إلى ارتفاع منسوب الحرية الذي تمارسه في مدينة "لا تخجل من عريها، ولا من خمورها، ولا من الغرام المعلن في شوارعها"[٥]،

على الرغم من متعتها تلك إلا أن (مريم) لا تستطيع التخلص من وخز الضمير الاجتماعي الذي يخاتل سعادتها أحياناً، لتسأل صديقاتها عندما تمادين في علاقاتهن مع الشباب بالذهاب للملاهي الليلية بشكل مسعور "طيب ماتستحون؟ ماتخافون أحد يشوفكم؟"[٦] ، وهذا السؤال يحمل إجابته بداخله، ويختصر مفهوم الحرية لدى المؤلفة، فالحرية تعني ممارسة السلوكيات بعيداً عن عيون المجتمع، بمعنى أن جنيف قد تتحول إلى رياض أخرى لو أن هناك عيوناً تترصد تحركاتهن من أشخاص معروفين لديهن، فتقلقها "تلك الجموع من مواطنيها الذين يتقاطرون في شوارع جنيف، ونساؤهم وفتياتهم يتجملن وكأنهن ذاهبات إلى حفلة عرس، نظراتهن الساخنة تسلخ حياءها، يتطلعن إليها بفضول، ماذا لبست؟ ومن تشبه؟ ولمن تنتمي من العائلات، وبمن تختلط"[٧] ، فبسؤالها لصديقتيها "ما تخافون أحد يشوفكم" فهي تتخيل أن لا أحد حولهم، فيتحول الغرباء المحيطون بهن إلى كائنات لا تبصرهنّ، وتتحاشى أن يراها أحد يعرفها في جنيف وهي تمارس تلك السلوكيات، مما يعني أن أجواء الكبت التي تحس بها الساردة في الرياض، وتمارسه بحرية في جنيف ليس مصدره الأنظمة المؤسساتية الموجودة في السعودية وحسب، بل حتى المراقبة الاجتماعية التي تشكل سلطة موازية لها مفعول مماثل لسلطة المؤسسة إن لم يكن أقوى للتوجيه السلوكي سواء كانت الذات داخل الوطن أم خارجه.

---

[١] المصدر السابق، ص١١٢، ص١١٥
[٢] المصدر السابق، ص١٣٤،ص١٣٩
[٣] المصدر السابق، ص١١٩.
[٤] المصدر السابق، ص١١٥.
[٥] المصدر السابق، ص٤٤.
[٦] المصدر السابق، ص١٢٠.
[٧] المصدر السابق، ص٤٥.

٢- الحرية (كهوية) بديلة:

في رواية (سيقان ملتوية) لزينب حفني، نرصد مواقف كثيرة تتجلى فيها الحريات لدى الآخر الغربي، فتمارس البطلة (سارة) – التي تعيش مع أهلها في لندن – تصرفات غير مألوفة بالنسبة للبيئة السعودية، وتعيش حياتها بأسلوب غربي خالص، وتلك التصرفات نابعة من قناعاتها بنمط الحياة الغربية المتشبعة بالأنظمة التي تصون الحرية الفردية.

فعندما عادت إلى البيت متأخرة في أحد الأيام، وأثارت غضب والدها، واضطر إلى صفعها، ردت عليه بأسلوب محتد قائلة "بإمكاني الاتصال بالشرطة الآن ليأتوا ويأخذوك، ما تقوم به تصرف غير قانوني"[١] ، كاختصار لسلوكها المتشبع بنمط معيشة مختلف عن ذلك الذي اعتاد عليه الأب الشرقي، فهي تتصرف وفق القانون ومادامت كذلك فلا يحق لأحد محاسبتها على تصرفاتها سوى القانون وليس أي أحد آخر، حتى ولو كان (ولي الأمر) بالعرف الاجتماعي السعودي، فالحرية التي تمارسها، هي برأيها حرية شخصية تخضع لحسابات وأعراف القوانين البريطانية، وبالتالي فالحرية التي تشعر بها متماهية مع شعورها بأنها فتاة غربية أكثر من كونها سعودية/عربية، لذلك تعيش حياتها بالنمط الذي رأت أنه يشكل وعيها منذ طفولتها، كفتاة سعودية بروح غربية، فنجد لدى الساردة كثرة الإلحاح على المفردات والمواقف المهتمة بالحريات الفردية، كاحتفالها بعيد ميلادها الثاني والعشرين في ملهى ليلي[٢]، وهناك تسرد أوضاعها عندما تتصرف بحرية تامة، وتتعرف على (زياد) الفلسطيني الذي سيكون حبيبها فيما بعد.

وكذلك الحالات التي تشارك زياداً الرقص في أجواء لا يمكن أن تمارسها المرأة السعودية في بلدها، كنوع من إصرار الساردة على التماهي الاستبدالي ما بين المكان والحرية :

كان المكان مزدحماً بفتيان وفتيات في مقتبل العمر، صوت الموسيقى العالي، أعجز كلينا عن تبادل أطراف الكلام ... دنا مني سألني ببساطة إن كنت راغبة في مشاركته الرقص!! تسربت رائحة أنفاسه إلى خياشيمي، لم يمهلني، سحبني من يدي مخترقاً الحلبة بجذعه العلوي، راقني تصرفه، اندمجت مع أغنية Baby one more time لمطربة البوب (برتني سبيرز)، قرب فمه من حلمة أذني: (هل تعجبك أغاني سبيرز) ... طبع على خدي قبلتين خاطفتين قائلاً: كل عام وأنتِ بخير مرتين[٣].

فهي تمارس حريتها كأي فتاة غربية، وتعيش أسلوب حياة غربياً، لكنها تختار حبيباً من جنسية عربية، ويبدو أنه اختيار مقصود من قبل المؤلفة، فهي لا تريد أن تتعرف على شخص بريطاني لا

---

[١] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص١٦.
[٢] المصدر السابق، ص٤٤.
[٣] المصدر السابق، ص٤٥.

ترتبط معه بأي صلات ثقافية أو حضارية أو دينية، لذا فاختيارها (لزياد) الفلسطيني المتغرب مثلها والذي يمثل رمزاً لمعاناة الفلسطينيين المشتتين في دول المهجر، والفاقد لحرية تقرير مصيره، نوع من الالتقاء بين ذاتين عربيتين كلتاهما تعاني من حرية مفقودة، وكلتاهما تمارس حريتها بكل أبعادها في الغرب، وبصورة متشابهة من المساواة ما بين الجنسين، كنوع من التنكيل الفني المقصود بأوضاع الدول العربية التي لا يمكنها التسامح مع مثل تلك التصرفات حتى لو صدرت من رجل، فضلاً عن تسامحها مع المرأة بذلك.

لذلك يشكل التقاؤها بزياد الهارب من وطنه لأسباب خارجية (الاحتلال)، وهي الهاربة من وطنها لأسباب داخلية (سلطة ذكورية)، وكلاهما يعاني من فقدٍ لشكل من أشكال الحرية؛ يشكل ذلك نوعاً من الاندماج الذي تسمح به الأحداث الروائية لرأب الصدع على مستوى الهويات التائهة، فيصبح الغرب بؤرة لاستقطاب الذوات التي تعاني كساحاً اجتماعياً/ سياسياً طارداً للحريات.

وبالتالي يكون الغرب بيئة مثالية لتربية أجنة قيمية غير مشوهة تُحترم فيها الحريات في المقام الأول، لذلك عندما سألت صديقها العراقي عادل عن مذهبه يجيبها بعصبية: "أنا عراقي، أتعرفين ماذا تعني هويتي، أنا منبع الحضارات، أنا لا أتعصب لمذهب، ولا أمثل طائفة معينة"[١]، مما يعني أن المكان يفرض على الشخص نسقاً معيناً من المبادئ، التي تهذب لديه حدة التصورات السابقة عن الخلفيات والانتماءات، وتصقل رؤيته عن مستوى الحريات الفردية، وتساعد في تشكيل مفهوم للحياة مختلف عن الحياة بالبيئات العربية.

فيصبح الملهى الليلي وبرتني سبيرز بما يمثلانه من عناصر شديدة الانحلال، بؤرة لالتقاء الهويات التي تعاني قمعاً ومصادرة في بيئتها الأصلية، كردة فعل عكسية لديها للبحث عن تلك الذات في أكثر الأماكن مناقَضة لسلطة الذات الاجتماعية، وأكثر الأماكن إبرازاً للحريات الشخصية في الغرب (الملهى الليلي).

وبالتالي (فسارة) و(زياد) يقرران الزواج، كقرار شخصي ذاتي دون الرجوع لأي مرجعية اجتماعية، وهو الملمح الذي تشير إليه الرواية بأن الأشخاص/الهويات المضطهدة تستطيع في النهاية – بقليل من الإرادة – تقرير مصيرها بنفسها دون الحاجة إلى تدخل مرجعيات أخرى.

٣- الحرية، بين المقاومة والرضوخ:

حرية الزواج من أهم الموضوعات النسوية المطروقة بالنسبة للروايات النسوية، وتتخذ في الغالب شكل المقارنة ما بين خلفيات الزواج المحلية وتلك التي يمارسها الغرب، فالشخص في السعودية لا

---

[١] المصدر السابق، ص٥٣.

يمكن أن يتزوج دون إذن من مرجعيته القبلية أو العشائرية وأحياناً المؤسسية للموافقة على زواجه، وهو ما حصل (لمريم) بطلة رواية (ستر) التي ترفض المحكمة تزويجها لعدم وجود الولي معها[١]، أو ما حصل لـ(زايد) أحد شخصيات الرواية، الذي يتعرف على فتاة أمريكية، لكنه لا يستطيع الزواج منها بسبب الإجراءات الرسمية المانعة للزواج من غير السعوديات إلا في حالات استثنائية، فيضطر من أجل ذلك إلى استصدار تصريح الزواج بشكل ملتوٍ، فيبتزه أحد الأشخاص لأخذ مئة وخمسين ألف ريال منه، مقابل حصوله على التصريح، لكن زايد لا يستطيع تدبر المبلغ كاملاً وتفشل محاولته بالارتباط بالأمريكية[٢]، بينما على الجانب الآخر نجد أن الفرنسي (مارك) وزوجته (ماري) اللذين يتعرفان على (مريم) و (بدر) في رحلة سباق للجري، عندما تسألهم مريم عن كيفية لقائهما وزواجهما من بعض يخبرها (مارك) بقوله:

تعرفت على ماري في واحدة من رحلات الركض، كنت أركض حين التفتّ لأجد هذه الشقراء الجميلة تركض ورائي، أبطأت قليلاً لأسمح لها باللحاق بي ... صدقوني للنظرة الأولى استقر وجهها في قلبي، لم يعد لبلوغ القمة من معنى، ركضنا جنباً إلى جنب نلهث ونحكي، حين بلغنا القمة كنت أعرفها وتعرفني كما من دهر، أعلنا خطبتنا في الليلة نفسها، واحتفلت الجماعة لأجلنا في هذا السهل[٣].

فالموضوع لم يحتج منهما سوى الإقدام على إعلان ذلك أمام الملأ، دون أي عودة لأي خلفيات أخرى قد تشاركهما قرارهما ذاك، بينما زواج (مريم) أو (زايد) يُرفض لأسباب خارجة عن إرادة الطرفين.

فالزواج السعودي مختلف برأي الروائيات عن الزواج الغربي، كما نجد وصفه لدى الساردة في رواية (نساء المنكر) "في الغرب حرية تامة في الزواج ولا يتم عادة إلا بعد تأكيد الطرفين أنهما سيعيشان معاً إلى أن يفرقهما الموت، الالتزام بينهما يبدأ من اتخاذ القرار والوقوف أمام القسيس في الكنيسة ما يعني أنه (عهد) لا ينقضه أي طرف مهما كلف الأمر، أما الزواج في المجتمعات العربية فمجرد عادة"[٤]، وهي تقصد أن الزواج في السعودية لكي يتم يلزمه أن يكون تقليدياً خاضعاً للأنظمة الاجتماعية ، وعندما يفكر الشخصان بالتعرف على بعضهما دون إسناد اجتماعي فإنهما

---

[١] سبق الحديث عن هذا الموقف بالتفصيل في الفصل الثاني تحت مبحث : المرأة ما بين العرف والقانون.
[٢] عالم، رجاء، (٢٠٠٧)، ستر، مصدر سابق، ص١٥٤.
[٣] المصدر السابق، ص٢٠٢.
[٤] المقرن، سمر، (٢٠٠٨)، نساء المنكر، مصدر سابق، ص٧.

قد يواجهان صعوبات تصل حد مصادمتهما للسلطة، كما يجري لشخصيات رواية (نساء المنكر) الذين تضبطهم (الهيئة) في خلوات غير شرعية فتودعهم السجن[١].

وترصد الساردة في رواية (نساء المنكر) نماذج في لندن لما يمكن تسميتها (حريات مفقودة)، بداية بلقائها بحبيبها (رئيف) "وجهه أمامي لأول مرة شاهداً على تحقيق الأحلام الحرة في هواء لندن الطلق، بعيداً عن حصون الرياض"[٢]، فتشدها مناظر العشاق في حديقة (الهايد بارك) التي زارتها آخر مرة عندما كانت طفلة مع أهلها، "فبقيت متلازمة لصورة هذه الحديقة في ذهني"[٣]، وهي المناظر التي كانت تفتقدها كطفلة سعودية، فكان التوجيه المألوف الذي يأتيها من أمها على تلك المناظر بأن تشتمهم أمامها و تصفهم بأنهم "كفرة"[٤].

وهي الإحالات السلبية المتكررة في النصوص النسوية للرؤية الاجتماعية السائدة لسلوكيات الآخر، كنوع من إبراز التناقض ما بين البيئتين، وتكثيف الموقف النفسي منه من حيث إنه قيمة مغايرة للذات، يلزم الحذر منه وعدم الانجرار خلف بريق مظاهره الخادعة.

لكن الساردة لم تكن تكترث لتحذيرات أمها وبقيت محصنة من اختراق تلك الخطابات إلى وعيها، "لم أكن أؤيد في داخلي رفض أمي لتصرفاتهم، إلا أني أضطر أحياناً إلى تقليدها ظاهرياً، فأظهر لها اشمئزازي"[٥]، بما يشبه حالة فصام اجتماعي يعيشه الشخص ما بين سلوكين متناقضين، فتعيش حالة من الاغتراب القيمي داخل مجتمعها الذي يفرض عليها رؤية لا تستسيغها، ولا تجد لها مبرراً.

وكنوع من المقارنة الواعية ما بين مجتمعها والمجتمع البريطاني، تعمد الساردة إلى رصد مواقف تحدث أمامها في أثناء إقامتها في لندن، فعندما كانت تسير مع (رئيف) يستوقفهما منظر لأشخاص مجتمعين في الحديقة، لتسأل رئيف عما يفعلون فيخبرها "سبيك كورنر يقام في الحديقة صباح كل يوم أحد، وفيه يتجمع الناس أمام المتحدثين بكل حرية، حتى أن الطعن في الحكومة البريطانية وانتقادها ومعارضتها مهما كانت في هذا المكان أمور لا يحاسب عليها القانون"[٦]، وعندما رآها منصدمة أضاف "سبيك كورنر هو المكان الذي بدأ منه المعارضون السعوديون مثل سعد الفقيه

---

[١] سبق مناقشة هذه القضية بشيء من التوسع في الفصل الثاني، تحت مبحث جهاز (الهيئة) ، كقلعة بطريركية/ أبوية، ص٧٦.

[٢] المقرن، سمر، (٢٠٠٨)، نساء المنكر، مرجع سابق، ص١٢.

[٣] المصدر السابق، ص١٩.

[٤] المصدر السابق، ص٢٠.

[٥] المصدر السابق، ص٢٠.

[٦] المصدر السابق، ص٢١.

ومحمد المسعري"[١]، وهي بهذا التضمين تحيل إلى مقارنة غير مباشرة ما بين البيئتين المحلية والغربية.

وعندما وصلا إلى امرأة مسنة كانت تقف على طاولة خشبية وبجانبها مجموعة من التماثيل الصغيرة، "كانت تنادي الناس لآلهة جديدة تستحق العبادة من وجهة نظرها وكان الناس يمرون بها ويسمعون نداءها فترتسم على وجوههم علامات السخرية"[٢]، سخريتهم منها لم تكن بسبب مناداتها بعبادة إله جديد، وإنما لسبب نسوي هذه المرة "لمناداتها بآلهة إناث"[٣]، وتصرح الساردة بأن الأمر أكبر من استيعابها، فذاكرتها السعودية لا تسعفها بمواقف من ذلك النوع، فأجواء الحرية السياسية والدينية المفقودة في بيئتها، تجعلها تعبر بشكل صريح عن دهشتها من ذلك المستوى الذي وصلت إليه الحريات الغربية "نحن في السعودية ما زلنا ننادي على استحياء وأحياناً على خوف، بحق المرأة في قيادة السيارة، وجارتنا الكويتية وصل نداؤها إلى الحقوق السياسية، وأنتِ أيتها المسنة وصلت بنا إلى حد العبادة، أي تاريخ نضالي عرفته تلك السيدة"[٤]، وهكذا تتواتر تصويرات الأحداث الإنبهارية بالغرب كتأكيد على التمايز ما بين الخلفيتين العربية والغربية، داخل نصوص شديدة الاحتفاء بالحريات المبثوثة في سماءات الدول الغربية أو لدى الغربيين أثناء الاحتكاك معهم في أرض الوطن، ويتم توثيق الأحداث بمفردات دخيلة على الثقافة المنتجة للنص، وهو نوع من التعارض ما بين الواقع والنص، يشبه التعارض مابين الواقعين.

وفي رواية (لم أعد أبكي) لزينب حفني، نجد كذلك (طلال) نائب رئيس تحرير الصحيفة عندما يكتب قصيدة عن المرأة ويعتقل بسببها[٥]، يخرج من السجن ليخبر حبيبته (غادة) أنه ينوي الهجرة وقد حظي بعقد للعمل محاضراً في إحدى الجامعات الأمريكية، ويبرر لها ذلك بأنه لم يعد يشعر بالأمان، الذي " يعني أن أجاهر بما أؤمن به"[٦]، وكأنه يقارن بين الأوضاع في الوطن العربي المفتقد للحريات والعدالة، والعالم الغربي، "متى كانت الحقوق في عالمنا العربي ترفرف علانية على أسطح بيوتنا، متى كانت العدالة تعرف طريقها في طرقاتنا"[٧]، ويساعده في الحصول على العمل شخص مغربي من أصول يهودية وهو "أحد أصدقاء الدراسة، التقيته في فرنسا، نزح أهله

---

[١] المصدر السابق، ص٢١، والشخصان معارضان سعوديان يعيشان حالياً كلاجئين سياسيين في بريطانيا.
[٢] المصدر السابق، ص٢٢
[٣] المصدر السابق، ص٢٢.
[٤] المصدر السابق، ص٢٢.
[٥] سبق الحديث عن هذه الشخصية بتوسع في الفصل الثاني تحت مبحث: من تقدمية المثقف إلى سلفية الذكر، ص٦٥.
[٦] حفني، زينب (٢٠١٣)، لم أعد أبكي، مصدر سابق، ص١٤٠.
[٧] المصدر السابق، ص١٤١.

إلى فرنسا منذ أكثر من عقدين وأقاموا فيها، ثم تزوج بأمريكية وحصل على جنسية بلادها"[١]، مما يعني أن الغرب بانفتاحه الحضاري يستوعب الآخر المسلم واليهودي، حين لفظتهما بيئتهما الأصلية.

فالغرب – كمرجعية يفرضها الاحتكاك – يتم رصد الحريات فيها لدى الروائيات السعوديات كقيم تبئيرية، بما هي مسرح معاش بقوة الالتقاء الواقعي، وهي الحالة التبادلية لشخص يعيش في بيئات تتدهور فيها قيم الحرية، ويعيش داخله توق للنماذج المثالية المنمذجة في الآخر، كبيئة مناهضة.

وعلى الجانب الآخر، ثمة روائيات يرين أن قيم الحرية التي تركز عليها بعض الروائيات كنماذج طوبوية، لا تتجاوز أن تكون قيماً انحطاطية، لا يرتضيها على نفسه الشرقي المعتز بقيمه الأصيلة.

نجد مثل تلك الصيغة الهجائية لدى قماشة العليان في روايتها (عيون قذرة)[٢] ، فهي تصدح بمحاكمة ليس فيها مجاملة، لكل القيم اللامعة التي تطبع المجتمعات الغربية بحريتها الزائفة، فنجدها تستهجن العلاقات ما بين الجنسين، والانفلات الجنسي الذي يغطي تلك العلاقات، فـ (سارة) وهي الساردة في أغلب فصول الرواية، فتاة يتيمة على الرغم من وجود والديها على قيد الحياة، لكنهما مطلقان، وهي تسكن هي وشقيقها (فيصل) بشكل متنقل ما بين بيوت أمها وأبيها وعمتها، ويواجهان الرفض وعدم الاستقرار في البيوت الثلاثة.

عندها يقرر (فيصل) الهروب من تلك الأوضاع البائسة إلى لندن لإكمال دراسته، وهناك يتفاجأ ببيئة غريبة عما اعتاد عليه في بيئته السعودية، فعندما استأجر شقة، سكن معه شاب مصري اسمه (مصطفى)، ليصحو فيصل ذات ليلة على صوت غريب في الغرفة "مصطفى ومعه امرأة تبدو وكأنها عربية شبه عارية، قبل أن أفتح فمي بكلمة عالجني مصطفى بلسان مخمور :

أنا حر لا تنسَ أنك في لندن ولست في بلدك الرجعي المبرقع، ونساؤكم الأشباح"[٣]،

عندها يقرر (فيصل) ترك ذاك السكن، والبحث عن عائلة بريطانية يسكن معها كما نصحه صديقه العراقي كاظم، وعندما يجد تلك العائلة وفي اليوم الثاني تقريباً من وصوله إليهم تدخل عليه في غرفته السيدة سميث زوجة صاحب البيت فـ"اقتربت لتجلس على السرير بهدوء وهي تقول:

- لقد لاحظت بأنك ممتقع اللون وترتجف... مسدت رأسي بحنان ثم قالت بابتسامة لا تخفى معانيها:

---

[١] المصدر السابق، ص١٣٨.

[٢] العليان، قماشة (٢٠٠٥)، عيون قذرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، وصدرت الطبعة الأولى في نفس العام.

[٣] المصدر السابق، ص٤٢-٤٣.

- منذ البداية وأنا أشعر بود تجاهك، أشعر بك كفارس أسمر جاء من الشرق الأوسط ليسحرني، هل أبدو لك جذابة...."[١]

وبقية القصة معروفة، والمؤلفة تسردها بنفس تعليمي يبين حالة انعدام الغيرة عند الغربيين، فهي سيدة متزوجة وعلاقتها جيدة بزوجها، لكنها تخونه مع هذا الفارس العربي الساحر، ليس لأن شكله اليوسفي أبهرها، بل لعدم وجود وازع أخلاقي أو ديني يردعها عن تلك التصرفات، فالمؤلفة تخبرنا أن "العلاقات خارج الزواج والخيانات الزوجية في حكم المعتاد لديهم في بريطانيا"[٢]، لكن في المقابل (فيصل) يشعر بتأنيب الضمير على فعلته تلك، وعندما دخلت عليه غرفته مرة أخرى وأرادت السيدة سميث أن تعيد ذلك اللقاء الجنسي قال لها:

- لا أرجوك، يكفي ما حدث، اعتقد أن السيد سميث يشك بوجود علاقة بيننا.
- استمرت في خلع ملابسها بلا مبالاة وهي تقول:
- نعم لقد أخبرته بنفسي.

شهقتُ بفزع :

- وماذا قال؟!

ابتسمتْ السيدة سميث بهدوء وهي تقول : حبيبي نحن في لندن وليس في بلادكم المتخلفة، المرأة هنا حرة، حرة تماماً، متى تفيق من تقاليدكم الرجعية[٣].

فالمؤلفة هنا وبتصوير توعوي تضع الحريات مقابل الانفلات الجنسي الخارج عن المألوف الإنساني، للتحذير من خطر الانخداع بمظاهر الحرية التي ينادي بها الغرب، والتي تجعل المرأة تقيم علاقاتها الجنسية دون أي ضابط أو قيد اجتماعي يكبحها، حتى أن الزواج ليس سببا مانعاً لوقف هذه الممارسات الحيوانية، بل أن الزوج عندما علم بممارسة زوجته للجنس مع رجل آخر لم ترتفع له عقيرة، فالغيرة التي توقع (فيصل) أن الزوج سيصاب بها، هي منتج شرقي رجعي، تخلص منها الرجل الغربي كحالة من حالات التطور المجتمعي المتوهمة.

فالمرأة الحرة في الرواية هي التي تستطيع ممارسة الجنس بدون ضوابط، كما حدث أيضاً مع (سارة) شقيقة (فيصل) عندما تأتي لزيارة شقيقها في لندن، فتتعرف على صديقه (روبير)، الذي ينتهك شرفها ويفقدها عذريتها بعد أن تمادت في الشرب، "لأفيق على روبير وهو يساعدني في ارتداء ثيابي... ويقول لي:

- لا تبكِي يا سارة، أنتِ إنسانة حرة"[١]

---

[١] المصدر السابق، ص٥٠.
[٢] المصدر السابق، ص٥٤.
[٣] المصدر السابق، ص٥٦.

فالروائية تصور الحرية التي ينادي الغرب بها على أنها الحرية الجنسية، ولا نعثر في الرواية تقريباً على مفاهيم أخرى للحرية غير تلك المواقف التوعوية التي تحذر من الحرية الغربية كحرية تقود إلى الانفلات الجنسي، وهي النظرة التي تختزل الغرب بوعاء لممارسة الجنس والدعارة كما يقول فيصل عن نفسه "لم أُضيع نفسي ككثيرين غيري ضاعوا في شوارع لندن الخلفية وباراتها وداعراتها، جذبتهم لندن المتحررة"[٢] ، وهو مقطع من عشرات المقاطع المشابهة التي تقرن فيها المؤلفة ما بين الحرية الغربية، والانفلات الجنسي والدعارة، فـ(سارة) تتعجب من أخيها فيصل عندما قدمت عليه في لندن، كيف أنه لم يعد يغار عليها، بشكوى منولوجية حسيرة "عامان فقط تتغير فيهما بهذا الشكل يا فيصل، عامان فقط تتحول فيهما من رجل قبلي متعصب محافظ متشبث بالعادات والتقاليد إلى رجل متحرر"[٣]

في المقابل تم التركيز الشديد على عفة المرأة السعودية المتمسكة بالحجاب الشرعي والزي الإسلامي، كنوع من التضاد القيمي ما بين البيئتين الشرقية والغربية، باعتبار الحجاب رمزاً من الرموز الإسلامية المقابلة للحرية الجنسية في الغرب التي تبالغ المؤلفة في تفضيعها، داخل نص لا يكتفي بتدوين حالات الحرية الغربية المتمثلة في الانفلات الجنسي، بل يضفي عليها طابعاً تقابلياً نقيضاً، مستلاً من البيئة المحلية وممثلاً بالحجاب، بما يمثله – الحجاب – كنموذج مناهض للتحرر.

فالبطلة (سارة) عندما تسألها المضيفة في الطائرة عندما وصلت إلى لندن "هل ستنزلين إلى مطار هيثرو بهذه الهيئة" تجيبها "بنعم"[٤] ، وكأنها رسالة ضمنية لاعتزاز المرأة المسلمة بحجابها الذي ترفض التنازل عنه، "تجاهلتُ النظرات المحدقة إلي من كل صوب ومضيت بخطى ثابتة"[٥]، ولتأكيد ثقتها بنفسها وبحجابها الذي تفتخر به ترد على (كاتيا) حبيبة (فيصل) عندما انصدمت من شكلها في الحجاب بقولها : "هذا هو زي المرأة في بلادي وهذا ما حثنا الله على ارتدائه، لا تخافي هو لن يعضّك"[٦].

فالحجاب لديها ليس رمزاً للشرف وحسب بل تعويذة إلهية تحمي المرأة من الانجرار في أوحال الرذيلة، ومسالك الفجور.

---

[١] المصدر السابق، ص١٦٣.
[٢] المصدر السابق، ص٦٨.
[٣] المصدر السابق، ص١٣٦.
[٤] المصدر السابق، ص١١.
[٥] المصدر السابق، ص١١.
[٦] المصدر السابق، ص١٧٨.

ففي الليلة المشؤومة التي انتهك روبير شرفها فيها كانت أول خطوة فعلها هي أن" اقترب مني وبثقة، انتزع حجابي من رأسي"[١]، "كنت كأية داعرة أنزع حجابي كما أنزع حذائي وأترك جسدي ترتع فيه الذئاب"[٢]، "ألم أدرك أن مجرد موافقتي على خلع حجابي تعني أنني قد خلعت معه كل شيء، ديني وستري ومبادئي وقيمي"[٣]، فوقعَتْ فريسة لبراثن الانحلال والحرية الزائفة وفقدت شرفها، الشرف الذي لا تعرفه المرأة الغربية، ولن تعرفه امرأة متحررة فاقدة لكل معاني القيم، وبتقريرية منولوجية هازئة، ستخبر سارةُ كاتيا أن: "الشرف هو أن يحترمك الناس، وأن تسيري منتصبة الرأس لم يدمرك أحد ولم يعبث بجسدك أحد، وكبرياؤك تحوم حولك كفراشة جميلة ترف حول وردة معطرة"[٤]، وهو نفس تعريف الشرف في المفهوم الذكوري الشرقي الذي سبق الحديث عنه في الفصل الثاني، والذي يتمحور حول جسد المرأة وعذريتها الجنسية، فتبقى المرأة تدور في مدار شرفها طوال عمرها، وعندما تفقد هذا الشرف فإن منظومتها الشمسية تنهار، وتفقد كل شيء، وهي الحالة التي تصورها الساردة عندما فقدت عذريتها بقولها "فقدت كل شيء، الدين والشرف والمستقبل"[٥].

وهكذا استقطب عنصرا الحرية والحجاب عناصر السرد في رواية (عيون قذرة)، وتم تبئير الأحداث حول المفاهيم المتعلقة بالحرية الغربية كمظاهر تحررية مزيفة، تمتهن المرأة وتفقدها شرفها، بأحداث محقونة بقيم سلبية لمفاهيم التحرر، داخل مفرمة قيمية على الرغم من مظهرها المغري إلا أنها شديدة القسوة، ونتائجها باهظة، كرواية بنفس وعظي في المقام الأول، تستخدم الأسلوب المدرسي في توصيل الرسالة، يراد منها تقديم أمثولة تحررية أشبه ما تكون بالقربان ليرتدع الجيل الجديد عن التفكير في مبادئ الحرية، فتتصاعد الأحداث بالخبر المنطقي للبطلة التي تمادت في حريتها، لتخبرها الطبيبة في النهاية بالمفاجأة الصاعقة "مبروك ... أنتِ حامل"[٦].

٤- أثر الحادي عشر من سبتمبر على الحريات في السرد النسوي:

يشكل الحادي عشر من سبتمبر انعطافة حادة في مسار العلاقات ما بين الشرق والغرب، وهو الحدث الذي راح ضحيته بضعة آلاف من الأشخاص الذين استهدفتهم تلك التفجيرات التي قام بها مجموعة أشخاص تجمعهم هوية واحدة (مسلمون).

---

[١] المصدر السابق، ص١٦٢.
[٢] المصدر السابق، ص١٦٤.
[٣] المصدر السابق، ص١٦٤.
[٤] المصدر السابق، ص ١٧٢.
[٥] المصدر السابق، ص١٦٣.
[٦] المصدر السابق، ص١٨٨.

ذلك الحدث شكل صدمة للغرب عموماً ولأمريكا خصوصاً التي لم تشهد حدثاً مماثلاً يقع على أرضها منذ الحرب الأهلية الأمريكية في منتصف القرن التاسع عشر.

هذا الحدث أدى إلى تغيير في إجراءات السلامة والأمن المتبعة في الغرب، وذلك بفرض كثير من القيود التي طالت الحريات العامة، وبما أن منفذي العملية من المسلمين، فقد كانوا أكثر من تعرض لعمليات التدقيق الأمني.

نعثر في بعض الروايات على نماذج من تلك الإجراءات التي تشي بتغير طبيعة تعامل الغرب مع العرب والمسلمين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كحالة (مساعد) أحد الشخصيات في رواية (سيقان ملتوية) وعلى الرغم من أنه يسكن في لندن وليس في أمريكا ، إلا أنه

"بات يعاني ومازال من تبعات هجمات الحادي عشر من سبتمبر، كل شيء انقلب منذ ذلك اليوم المشؤوم، كان مجتمعاً في مكتبه مع رؤساء الأقسام حين دخل مدير مكتبه قاعة الاجتماعات، يتقاطر الهلع من أساريره، قائلاً بنبرة مرتجفة (لقد هاجموا أمريكا) الكل هتف، من؟ من؟ حدث هرج ومرج في المكان، أدار التلفاز على قناة cnn، جميعهم شخصوا بأبصارهم نحو الشاشة، كانت صوراً حية تظهر تدافع الناس وصراخهم لحظة انهيار البرجين،وتحولهما إلى ركام في لحظات خاطفة، توحي للناظر بأنها مشاهد من فيلم أكشن أمريكي، من يومها صارت العيون ترصده، نظرات الاتهام تلاحقه في أي بقعة تطؤها قدماه، لم يشفع له مركزه الاجتماعي المرموق، ولا أناقته الإنجليزية الواضحة للعيان، ولا شارباه ولحيته المحلوقان على الدوام في تذليل الشكوك، ظلت سحنته العربية دليلاً دامغاً على تورطه كعربي ومسلم فيما أطلق عليه فيما بعد مسمى الإرهاب[١]

وهو ما يعدّ ردود فعل غربية واسعة ضد ما هو عربي ومسلم، وكل ما يرمز للإسلام كدين، كحالة استرابة قصوى تمارسها الهوية على الهوية المعادية، بحكم أن المتورطين في الأحداث مسلمون.

هذه الحال لا تلتمس البراءة للأشخاص، فمجرد أن تكون سحنتك عربية أو تتزيا بزي إسلامي فإنك معرض للمضايقات والاستجوابات الحكومية، بالإضافة إلى نظرات الريبة من الأفراد في الشارع، كما تقول رواية (عيون قذرة) : " أن بعض طالبات الجامعة العربيات المسلمات المحجبات قد خلعن حجابهن خوفاً من غضب المتعصبين"[٢]، وصار العرب يتحاشون قراءة الصحف العربية في الأماكن العامة[٣]، وهذا ما يجعل المثقفين الغربيين يُعملون أقلامهم للتشهير

---

[١] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٢٨-٢٩.
[٢] العليان، قماشة، (٢٠٠٥)، عيون قذرة، مصدر سابق، ص٨٦.
[٣] المصدر السابق، ص٨٦.

بالمسلمين كفئة معادية للغرب "نتابع الصحف البريطانية الشهيرة وهي تقوم بحملة شرسة ضد الإسلام والمسلمين"[١].

هذا الحدث أدى إلى حملة تحقيقات واعتقالات واسعة طالت العرب والمسلمين، كما حدث لـ(عادل) بطل رواية (عيون قذرة) :

منذ أيام سمعنا طرقات شديدة على باب شقتنا في الساعة الثانية بعد منتصف الليل، نهضت مذعوراً، سبقني كاظم في النهوض بعيون حمراء منتفخة، عباس كان يغط في نوم عميق بصالة الشقة، فتح كاظم الباب، دخلت مجموعة من رجال الشرطة واقتادونا إلى التحقيق دون أن نعرف ما هي قضيتنا، همس عباس بلسان مخمور ونحن في سيارة الشرطة:

- كما توقعت ، هذه تبعات الأزمة الأمريكية.

رد عليه كاظم بغضب : وما ذنبنا نحن؟

أخذت أربت على كتف كاظم طالباً منه الهدوء فنحن سنعرف بعد قليل.

في الحجز أدخلونا إلى غرفة التحقيق، كل منا على انفراد، لم أكن خائفاً وأنا أجيب.

- كلا لا علاقة لي بأي تنظيم إسلامي في لندن أو في أي أماكن أخرى.
- جئت لندن للعمل والدراسة.
- هم أصدقائي وقد تعرفت إليهم منذ فترة طويلة، ولا أصدقاء لي غيرهم في لندن.
- نعم لدي صديقة.
- أنا ضد الإرهاب، وحادث ١١ سبتمبر حادث مؤلم ومستنكر لأنه قتل ودمر مئات الأبرياء.
- الإسلام ينبذ العنف وأنا مسلم لكنني لست متطرفاً أو منغلقاً.

عدنا إلى الشقة مرهقين غاضبين حانقين على كل شيء وأي شيء وجدنا شقتنا مقلوبة رأساً على عقب، ولم تبق ورقة في الشقة لم تقلب أو تقرأ، تبادلنا نظرات غاضبة ولم نتكلم[٢].

الروايات النسوية في هذا الجانب ليست أكثر من محاكمة مدبرة لظاهرة سياسية مرصودة، دون التعمق لخلفيات النشوء، ودون تعب في استجلاء ظاهرة الصراع الحضاري، ويتم رصد الأحداث بالطريقة التسجيلية اليومية، الأمر الذي يخلع عنها صفة روايات سياسية، أو روايات مهتمة بهذا الجانب، وإن كانت المبررات الفنية تستدعي تدوين الحدث السياسي، وتقديمه بصورة مثيرة

---

[١] المصدر السابق، ص٨٦.

[٢] المصدر السابق، ص٨٧-٨٨

للجدل، والتصدي لتبعات تلك الأحداث، فهي في الروايات النسوية لا تجاوز أن تكون مبررات لإضافة حدث هامشي ذي طبيعة درامية للرواية.

المبحث الثاني :

صورة الذات لدى الآخر/ عقدة الخصاء المزدوجة:

مما لا شك فيه أن صورة الذات عندما ترصدها الذات في عيون الآخرين لا تشكل الصورة الحقيقية أو الموضوعية التي قد يرانا بها الآخر، بل هي تعبير بشكل أساسي عن صورتنا المتخيلة لديه.

صحيح أن تلك الصورة قد تقارب الحقيقة وقد يتحقق في شيء من تفاصيلها بعض العناصر الموضوعية، لكنها على أي حال ليست هي الصورة نفسها التي ينظر بها الآخر إلينا.

تأتي مقاربة صورة الذات في عيون الآخر لدى الروائيات السعوديات متباينة وتصل حد التضاد أحياناً، وتصورها كل روائية حسب موقع الآخر من نفسها.

على أن نظرة الآخر للذات من خلال السرود الذاتية هي في حقيقتها جزء من نظرة الذات للآخر، فعند تنميط نظرة الشخصية الغربية للعربي بنمط الرجل الأبيض الاستعلائي المتسلط، فهي رؤية تنزع إلى إبراز الجانب السلبي في شخصية الرجل الغربي، لكنها تفتقد إلى عنصر (الأدبية)، الذي يَعد مفهوم (نزع الألفة)[١] شرطاً لأدبية الأدب، كما هو عند الشكلانيين الروس.

فالشخصيات الغربية عند مقاربتها سردياً ، من المفترض أن تنحو منحىً غير مألوف في سياق الرؤية الفنية، بل حتى غير مألوف في الواقع الموضوعي كذلك، بما أن الشخصية مقولة من مقولات القيمة الأساسية في تشكيل العمل الإبداعي.

نجد في الروايات النسوية السعودية نماذج لما يمكن تسميته بالشخصيات النمطية، التي تتصور الغربي شخصاً متعجرفاً لا يهتم إلا بمصالحه الشخصية، وتطغى على تصوره النظرة المادية للحياة، ويَعُدّ الآخر الشرقي عنصراً دخيلاً على الحضارة الإنسانية وناشزاً، ينبغي إقصاؤه ونفيه منها.

فيحتقر الآخر العربي كفضاء، وكمبادئ، ويتصور البيئة العربية كحواضر بدائية لم تصل إليها بعد معالم التحضر الغربي، وتعيش وضعاً إنسانياً مريعاً.

ففي رواية (لم أعد أبكي) نجد أن (ايزابيلا) ترفض القدوم إلى السعودية مع (طلال) الذي تعرفت عليه في بريطانيا بحجة أنها لا تستطيع العيش في السعودية، كما تقول فـ"المرأة عندكم أحلامها مبتورة، وظيفتها الوحيدة في الحياة تكوين أسرة وإنجاب أطفال"[٢]، وعندما يلح عليها طلال تضيف إلى اعتراضها الأول، بأنها لا تريد تربية أبنائها في تلك البيئة "أريد أن يترعرعوا في بلد يؤمن بمبدأ الحوار، وعلى أرض يعبق مناخها بالحرية"[٣]، فالروائية هنا تضيف إلى رؤيتها الشخصية بأن الوطن – كما تقدم من قبل – مكان طارد ومفتقد للحريات، رؤية الآخر لنفس الفكرة، كتعزيز ضمني لفكرتها الأساسية.

فالوطن مكان طارد ليس فقط لافتقاده للمبادئ، بل أيضاً بحيزه الجغرافي المفتقد للمقومات الأساسية للعيش، كحالة المرأة البريطانية التي تستفسر من (فيصل) بطل رواية (عيون قذرة) استفسارات غارقة في الجهل "هل أنتم تسكنون في الخيام" ، "هل الجمل وسيلتكم للتنقل"[٤]، في

---

[١] هالبرين، جون وآخرون، (١٩٨١)، نظرية الرواية، ت محيي الدين صبحي، وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ص١٨.

[٢] حفني، زينب (٢٠١٣)، لم أعد أبكي، مصدر سابق، ص٦٨.

[٣] المصدر السابق، ص٦٨.

[٤] العليان، قماشة (٢٠٠٥)، مصدر سابق، ص١٠٨.

إشارة من الروايات إلى أن الغربي لازال ينظر إلى أرض الذات نظرة غير مكترثة إن لم تكن استعلائية.

وفي رواية (سيقان ملتوية) لزينب حفني، نقابل (جيم) وهو صديق (مساعد) الذي يعيش مع أسرته في لندن منذ سنوات طويلة.

(جيم) عمِل مراسلاً صحفياً في عدة دول عربية على مدار خمسة عشر عاماً، قبل أن يستقيل ويتفرغ لدار النشر التي يديرها بنفسه في لندن.

لذلك فمن الطبيعي أن تتكون لديه رؤية معينة عن الشعوب العربية التي احتكّ بها فترة عمله هناك، والمؤلفة تسبغ عليه صفات ومواقف تبدو موضوعية للوهلة الأولى لكن عند التشريح النصي يتبين أنها تخبئ شخصية منمطة لموقف مترصد بإصرار.

بداية من أوصاف الشخصية الشكلية تخبرنا المؤلفة عن (جيم) "لجيم كرش بارز"[١] وهي منذ اللحظة الأولى لمقاربتها السردية لهذه الشخصية، وهي تتعمد تبشيع صفاتها وسلوكياتها "قال له وهو يدس إصبعه في فتحتي منخاره"[٢]، فكرشه البارز وعبثه بأنفه مواقف نفسيه أكثر منها حالات واقعية، فالكرش البارز كما يقول (جيم) "أنه يفكر برفع قضية على البلدان العربية بأسرها، كون مجتمعاتها تسببت في تغذية كرشه"[٣]، وهو ما قد يكون وصفاً رمزياً لاستعلاء الرجل الأبيض، الذي جاء إلى البلاد العربية مستعمراً، ونهب خيرات تلك البلدان ثم رحل، فهو رجل لا يعرف اللياقة الاجتماعية ولا الأدب الشخصي، لذلك يمارس عبثه بأنفه أمام الآخرين كحالة الدول الغربية التي لا تكترث بمعاناة ولا بأوضاع الدول العربية، وتمارس سلوكياتها البغيضة علانية بكل جرأة.

ولكي تضفي المؤلفة على شخصية (جيم) مزيداً من علامات الاستعلاء، تصف حالته – بأكثر من موضع – عندما ينوي الحديث بقولها : "أخذ يحك خصيتيه"[٤] ،أو "رد وهو مستمر في حك خصيتيه"[٥]، وهذا الوصف بالإضافة إلى هدفه في إضفاء طابع مقرف على الشخصية غير المكترثة بمن حولها، فإن له إحالات نفسية أنثوية عميقة، فالخصيتين رمز ذكوري مفارق، والمرأة – كما تقول النظرية التي أسسها (فرويد) – تشعر بـ(عقدة الخصاء)[٦] ، وهي العقدة المتمثلة كما فسرها فرويد : في الخوف على القضيب عند الصبي، وحسد القضيب لدى الأنثى.

---

[١] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٢٩.
[٢] المصدر السابق، ص٢٩.
[٣] المصدر السابق، ص٢٩.
[٤] المصدر السابق، ص٣٠.
[٥] المصدر السابق، ص٣٤.
[٦] فرويد، سيغموند،(١٩٩٩)، الحياة الجنسية، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ص١٣٦.

وعندما يشكو إليه (مساعد) من المناخ المتعصب والعنصرية الآخذين في الانتشار ضد الإسلام في الغرب، يجيبه (جيم) : "ماذا تريدنا أن نفعل، لقد أرهبتم العالم"[١] ، فالشخصية محتقنة ضد كل ما هو عربي ومسلم، على الرغم من عبارات اللطافة التي تتفلت من لسانه أحياناً "بالتأكيد بينكم معتدلون كثيرون"[٢] إلا أنه يمثل شخصية استعلائية لا يمكن إلا أن تضمر العداء للآخر العربي/ المسلم فنحن كما يقول: "لم تتركوا لنا خيارات أخرى"[٣].

ويستمر (جيم) في إزدراء العالم العربي، المتخلف برأيه ولا يتفهم القيم الغربية المتطورة، "نحن لا نعيش في غابة ياصديقي، العالم بأسره يحتاج لضوابط تحمي إنسانيته، وتقنن احتياجاته، في عالمكم العربي يتم الأمر بطرق وحشية، أما عندنا فيتم بأساليب حضارية، وهو ما أدى إلى اتساع الهوة بيننا وبينكم"[٤]، وهي نفس النظرة المتغطرسة التي تحكم رؤية الغرب للعالم العربي، "في أوطانكم يخرج الوزير من الوزارة مليونيراً، وقد نهب حقوق المواطن دون أن يتعرض للمساءلة، في أوطاننا الوزراء الشرفاء بعد أن يخرجوا من الوزارة إما أن يعودوا إلى الجامعات أساتذة... أو ينضموا إلى حزب معين"[٥].

ولا يكتفي بوصف الحكومات العربية بالرجعية والفساد، بل حتى الشعوب أيضاً لا تختلف عن حكوماتها ويبرهن على ذلك بتذكيره "بأعداد اللاجئين من أجناس عربية من مسلمين ومسيحيين ينتمون لطوائف متعددة، تأتي غالبيتهم إلى أرضنا هرباً من بطش حكوماتهم، وبرغم ما تخصصه لهم الحكومات من مرتبات شهرية، ومساكن خاصة يقومون بشتمها في عقر دارها، ونعتها بأقذع الشتائم"[٦]، وهي حالات تقع بلا شك، لكن المؤلفة تستخدم (جيم) للتعبير عنها كنوع من الإمعان في تسبيب حالة الاحتقان لديه، وعند حديثه عن القضية الفلسطينية حينما انتقد (مساعدُ) موقف الحكومة البريطانية منها، أخبره (جيم) "لماذا أغفلت ذكر الجمعيات الحقوقية العالمية التي تشن حرباً لا هوادة فيها على سياسة إسرائيل العنصرية"[٧] وكأن المؤلفة تريد أن تقول: هي تلك بالضبط الممارسات العرجاء، التي تسيّر الدول الغربية، ففي هذا النص الدال تريد التأكيد للمتلقي، أن المساعدات تقدم للإسرائيليين عن طريق الحكومات، بينما تقدم للفلسطينيين عن طريق المنظمات، ومعروف الفرق بين السلطتين (الحكومات والمنظمات)، والفرق بين الصلاحيات، (فالمنظمات أو الجمعيات) أقصى ما تفعله هو إصدار بيانات الشجب والاستنكار والإدانات الإعلامية، وتقديم

---

[١] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٢٩.
[٢] المصدر السابق، ص٢٩.
[٣] المصدر السابق، ص٢٩.
[٤] المصدر السابق، ص٣٠.
[٥] المصدر السابق، ص٣٢.
[٦] المصدر السابق، ص٣٣.
[٧] المصدر السابق، ص٣٤.

المساعدات الإنسانية للاجئين الذين يهربون من أوطانهم التي يطردهم منها مرتزقة تساعدهم (الحكومات).

فالمنظمات كأنها اختراع غربي يمثل امتداداً لحالات الغطرسة التي يمارسها الغرب تجاه العرب، إذ إن تلك المنظمات يستخدمها الغرب لمكيجة صورته أمام الآخرين لكنها في الأصل لا تمثل وجهه الحقيقي.

إذاً هذا الشعور بالتفوق والاستعلاء الغربي في نظر المؤلفة، والذي يمثل الرجل الأبيض أبرز وجوهه؛ هو نفس الشعور الذي تشعر به المرأة تجاه الذكر، الذي يسبب لها (عقدة الخصاء) منذ الطفولة.

فالمرأة تشعر طوال عمرها بهذا النقص تجاه ذلك العضو، الذي تكتشف في سن الطفولة أنها لا تمتلك مثله، فينتج لديها إحساس بالغيرة والحسد من الذَكَر، الأمر الذي يشكل لديها تلك العقدة المرضيّة، كحالة من حالات سلب الفحولة.

لذلك عندما تعمد المؤلفة إلى إظهار ذلك الجانب في سلوك الشخصية، فهي تحاول تذكير الشخصية (من ذكورة)، كحالة من حالات التفوق الذكوري على الأنثى، أوكحالة من ترميز العلاقة ما بين الشرق والغرب بعلاقة ذكورة/ أنوثة، أو كممارسة فحولية يمارسها الغرب على الشرق.

فالمرأة تجد عقدة من الرجل عموماً لكونه ذكراً أولاً (عقدة الخصاء)، ثم لكونه متسلطاً ثانياً، ولذلك فعندما تركز الروائية اهتمامها على منطقة الاستعلاء تلك (الخصيتين) لدى الرجل، فإنها تمارس دوراً مزدوجاً في انتقاد الذكر/ المتسلط.

على أن المؤلفة لا تنكر بل تتبنى في كثير من المواقف من خلال الخطاب السردي، رصد حالات القمع التي تطال الحريات في الدول العربية، خصوصاً الحريات النسوية.

لذلك فإنها عندما تعزز موقفها الذاتي بموقف الآخر من حرياتها الشخصية فهي لتزيد التنكيل بقيم الذات التي تسببت لها بتلك المعاناة النسوية، كما تقول على لسان (ريبيكا) عن الإسلام: "ألم يكبلها الإسلام بتعاليمه الصارمة، وهي التي كانت قبل ظهور الإسلام تعيش حرة طليقة، تتنقل حيث تشاء وتحكم بلداناً شاسعة وتتزوج بمن ترغب بمحض إرادتها"[١].

وبالتالي يتشكل لدى الساردة هذا الهبوط في علاقتها بالوطن، الذي يُعدّ كالأم في علاقتها مع ابنتها، وهذا مظهر آخر من مظاهر (عقدة الخصاء) لدى المؤلفة، وهي الحالة النفسية – كما يشرحها فرويد – التي تتسبب بتراخي علاقة البنت بأمها بصفتها موضوعاً :"فالأم هي التي تُحمّل على الدوام تقريباً في نهاية المطاف تبعة فقدان القضيب، تلك الأم التي زجت بطفلتها في خضم الحياة

[١] المصدر السابق، ص٩٤.

بِعُدّة غير كافية"[١]، فالوطن هو المتسبب بعقدتها تلك بحكم أنه هو الحاضنة الفعلية لمعاناتها، والمتسبب في مصادرة حقوقها، والمتسبب كذلك بالنظرة الدونية التي ينظر بها الآخر إليها، لذلك سيكون هذا الوطن موضعاً للمقت لذات الأسباب.

فالعقدة التي تشعر بها المؤلفة لا تضمحل عندما تصدر تلك الانتقادات للذات من (أنثى غربية)، لكنها تصبح عقدة أحادية المصدر، لكن عند صدورها من رجل غربي، فإنها تصبح (عقدة خصاء مزدوجة).

فشخصية (جيم) تمثل استعلاء (الرجل الأبيض)، كما سبق شرحها في الفصل الثاني، وهي بالتالي تمثل حالة مواجهة مضاعفة لدى المرأة، فالعقدة التي لدى الروائية من شخصية (جيم) مصدرها الحسد البيولوجي أولاً، وحسد التفوق الحضاري للآخر والتخلف للذات ثانياً. فتتم نمذجتها عن طريق إبراز رمز التفوق البيولوجي فيها، وإظهاره كحالة مقززة تستحق الرثاء.

وبالتالي فالتفوق الحضاري الذي يظهر على الجسد الغربي تتصوره الروائية وكأنه حالة من حالات الفحولة الفائضة التي يستخدمها الغرب لتأنيث الشرق، فبعدما يقرر (جيم) الاستقالة من العمل في الدول العربية والعودة إلى لندن بعد خمسة عشر عاماً عندما أصابته "حكة في خصيته"[٢] ، يبرر ذلك بقوله "لقد أصابتني الحكة فيهما مع بداية عملي في منطقة الشرق الأوسط"[٣] وهي حالة نفسية كما أخبره الطبيب تأتيه عندما يصاب بالتوتر أو الضغط، وهي ترافقه كما يقول عندما ينخرط في تدوين تقاريره الصحفية عما يجري في الأبواب الخلفية بالأوطان العربية، فـ(جيم) أصيبت آلته الفحولية بالعطب جراء بقائه الطويل في الدول العربية، كما يقول : "خِفت أن أصاب بتقرحات مزمنة لا ينفع معها أي نوع من العلاجات، وأفقد على أثرها فحولتي"[٤]. وكأن الروائية بذلك تقرن تلك الحالة بنتائج الاستعمار الغربي الذي دفع ثمناً باهظاً ثم رحل قبل أن يخسر كل شيء.

فشخصية (جيم) تمثل شخصية الرجل الغربي المستعمر الذي مارس فحولته بكل همجية على الدول العربية، حتى انتفخ (كرشه)، وعندما شعر بتهديد تلك الدول لمصالحه (المقاومة)، عاد إلى وطنه ليحافظ على ما تبقى من فائضه الفحولي.

---

[١] فرويد، سيغموند، (١٩٩٩)، الحياة الجنسية، مرجع سابق، ص١٨١.
[٢] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٣٤.
[٣] المصدر السابق، ص٣٤.
[٤] المصدر السابق، ص٣٥.

المبحث الثالث:

تجليات الفضاء السردي:

يشكل مكان الآخر عنصراً شديد الدلالة بالنسبة للعمل السردي، ذلك أن المكان هو الفضاء الذي تجري فيه الأحداث، ويعد في مقدمة العناصر والأركان الأولية التي يقوم عليها البناء السردي[١].

فالمكان أو (الحيز) أو (الفضاء) – على اختلاف التسميات بين الدارسين – من المستحيل كتابة أي رواية خارج إطاره، فهو مشكّل أساسي في الكتابة الحداثية.[٢]

يتمثل الحيز من خلال مظاهر متباينة كالمظهر الجغرافي ، وهو يعني وصف الأرض، ويتجلى الحيز فيها بشكل مباشر، فكأن الشخصية الروائية لا يمكن لها أن تتحرك أو تضطرب إلا في حيز جغرافي أو في مكان.

بالإضافة إلى المظهر الخفي، أو المظهر الخفي للمكان، وهو المظهر غير المباشر، كالتعبيرات الناحية إلى إيصال الرسالة دون التورط في الوصف المباشر، كالقول : سافر أو أبحر أو ركب الطائرة، مما له صفة التضمين القولي، وهي إشارات يُفهم منها تغير الحيز أو تبدله أو طبيعته دون تسميته بشكل صريح.[٣]

فالخلفية المكانية هي البيئة، والبيئة يمكن أن ينظر إليها كتعبير مجازي يكنى عن الشخصية، وقد تكون تعبيراً عن الإرادة الإنسانية، فإذا كانت الخلفية طبيعية فقد تكون امتداداً خارجياً للإرادة، فمن الممكن أن نعتبر الخلفية المكانية العامل الضخم المتحكم في الأحداث إذا أُخذت البيئة بمعنى العلّية الطبيعية والاجتماعية، وهو أمر لا يقوى الفرد على السيطرة عليه[٤]

عندما نعمد إلى قراءة رواية ما فإن الأثر الذي يبقى لدينا هو المتعلق بالمكان/الحيز، والشخصية التي تتحرك في ذلك الحيز، والروائي المحترف كما يصفه مرتاض هو : الذي يستطيع أن يتعامل مع حيزه تعاملاً بارعاً، فيتخذ منه إطاراً مادياً يستحضر من خلاله كل المشكّلات السردية الأُخر، كالشخصية والحدث والزمان، إنه خشبة مسرح تعرض الشخصيات من خلالها أهواءها وهواجسها ونوازعها وعواطفها، ولا تستطيع الشخصيات في تعاملها مع الأحداث أن تفلت من قبضة هذا الحيز، عن طريق اللغة التي ترسم ملامحه وتشكل هيئته بالوصف الدقيق.[٥]

---

[١] خليل، إبراهيم، (٢٠١٠) بنية النص الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط١، ص١٣١.

[٢] مرتاض، عبد الملك، ١٩٩٨، في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، الكويت، عدد٢٤٠، ديسمبر، ص١٢٢.

[٣] انظر المرجع السابق، ص١٢١وما بعدها.

[٤] انظر: وليك، رينيه، وارن، آوستن، (١٩٩٢)، نظرية الأدب، تعريب، عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، ص٣٠٤ وما بعدها.

[٥] مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية، مرجع سابق، ص١٣٥

تختلف تنويعات المكان حسب البيئة التي ينوي المبدع إفهامها، كالمكان الهندسي والمكان الإيديولوجي والمكان الأسطورة والمكان النفسي[١]، وغيرها، ومن الممكن دراسة جانب أو أكثر لأثر المكان في العمل الإبداعي حسب الاشتغال الذي ينوي الناقد مقاربته.

في الروايات النسوية السعودية حظي مكان الآخر باهتمام مركز لدى النسويات، فهو يشكل وجهاً من أوجه الانعتاق من الذات والذهاب بها إلى مستوى تتحقق فيه القيم المفقودة في المكان الأصلي.

١- صورة المكان، في بؤر السرد الوصفية:

يعد المكان عنصراً رئيسياً من عناصر تشكّل العمل السردي، كما بينا قبل قليل.

وتجيء توصيفات الحيز السردي كحالات دالة على التمايزات التي تحتشد في النص ما بين المكان الأصلي/الوطن، والمكان المنفى/ الغرب، وذلك من خلال المقارنات المنبهرة وأحياناً المذهولة ما بين المكانين.

في غالب الروايات السعودية النسوية أخذت توصيفات المكان طابعاً إبهارياً من خلال تنصيص الفضاء الغربي بالعناصر الجمالية الطافية، بينما أخذت أمكنة الذات تصر على التأكيد على طابعها الخانق والإستلابي والطارد.

فمشاهد المدينة الغربية دائماً ما تكون لوحة سيريالية، أو مفازة من جنة[٢] سماوية، بينما مدن الذات منذورة بالاستبشاع النصي، والخواء الشعوري، كحالة عاطفية مضادة.

فلندن لدى (مريم) بطلة رواية (ستر) هي المكان الذي تتراقص فيها حواسها، على خفقات قلب منتش بحضور "الخضرة اللانهائية للحدائق"[٣] ، والتي تبدو (لندن) "مثل لطخة من لوحات فان كوخ عن السحب والغربان"[٤]، مدينة هي أقرب إلى مكان استجمام منها إلى مدينة واقعية، "شوارعها، مقاهيها، صالاتها الفنية، متاحفها، أسواقها الشعبية، دوماً كانت المضمار الذي يأخذها بعيداً عن الهموم والإحباطات والتعب"[٥] ، وهي مكان يستدر شح العواطف المتصحرة فيها، مكان الالتقاء والحب والقلوب الخافقة.

تلتقي حبيبها (بدر) هناك، يتسكعان في ميادينها تحت المطر، وتترك خصلات شعرها لحبات اللؤلؤ المتساقطة، تعتريها رجفة حين تخرج لسانها لتلتقط دغدغة القطر، يمتلئ الميدان بألوان المعاطف الفاقعة والمظلات، وتسحرها أصوات الموسيقى التصويرية القادمة من قاعة العرض

---

[١] انظر : خليل، إبراهيم، بنية النص الروائي، مرجع سابق، ص١٣٣-١٤٥.

[٢] استعرت هذا التعبير (الجنة) من دراسة الدكتور حسين المناصرة، عند مقاربته لتمثيلات المدينة الغربية، ووصفه لأجواء جنيف (بالجنة) عند الروائيات السعوديات، في كتابه (مقاربات في السرد) مرجع سابق، ص١٦٣.

[٣] عالم، رجاء، (٢٠٠٧)، سِتر، مصدر سابق، ص١٤.

[٤] المصدر السابق، ص٢٧.

[٥] المصدر السابق، ص٢٦.

المجاورة، موسيقى قادمة من أكوانٍ أخرى، وتأخذ عميقاً في أصداء النفس المخفية [١] ، وعندما يذهب (بدر) عنها "يأخذ المدينة التي تحب معه، لا يسلبها نفسها فقط، وإنما المدينة التي ظلت ملاذها الوحيد"[٢]، هذا الاحتشاد المتراسل للحواس ينبئ بنفس مسكونة بالالتصاق في المكان، لا تستطيع مقاومة اللحظات الملذوذة بفعل التعالق ما بين الحسي والعاطفي، وتتسامى شعرية السرد الروائي، من خلال إثارة تصويرات مكثفة للاستغراق التأملي.

وهي نفس الحالة الانتشائية التي نعثر عليها عند (سارة) بطلة رواية زينب حفني (سيقان ملتوية)، بحضرة (زياد) الذي يُكمل معها نمذجة الحالة السحرية للمكان:

تمشينا على أقدامنا إلى منطقة وستمنستر حتى بلغنا الجسر، ارتكزنا بمرفقينا على سوره، نرهف السمع لجريان ماء نهر التايمز من تحتنا، تلاقت عيوننا المغرمة، دفنت ولهي في صدر زياد، كانت تراقبني من بعيد سماء مضاءة بنجوم براقة، شعرت بقشعريرة الهيام تسري في شراييني، حديقة غناء ترق في أعماقي، ضوء ساطع ينير مجامع قلبي، كانت المرة الأولى التي أسدل فيها جفنيّ هاتفة بكل جوارحي : أحبك، أحبك..."[٣]

أو كوضعهما عندما يسيران تحت المطر، "قطعنا تذكرتين إلى مدينة برايتون، وهناك فاجأنا المطر، خلعت حذائي، أخذت أرقص حافية على الشاطئ وسط الرمال وهو يحوطني بمعطفه الجلدي قائلاً : ستصابين بنزلة برد أيتها العاشقة"[٤] ، مدينة تجبرهما على العشق وعلى الغامرة، ولا يستطيعان مقاومة إغراءاتها المستمرة "تحب اللعب بندف الثلج، تكورها حتى تصبح كتلة كبيرة وتدحرجها إلى أن تصطدم بجذوع الأشجار الكبيرة الواقفة بشموخ في حديقة الريجنت بارك"[٥]

فهي بحضرة المكان متيمة لا تستطيع مقاومة نشوة اللحظة، تهمهم بأوصاف شعرية النزعة، من خلال كثرة الطرق عند الروائيات على مفردات اللذة، كما هو واضح من خلال التصويرات المسرودة ببطء وانتشاء، لذوات وكأنها تبحث عن جزء مفقود من لحظاتها القديمة، أو كاستعاضة عن وجود مكاني مضيّع.

فالمكان يعبق بالعشق والعشاق، الذين يصنعون توليفة متناسقة مع بعضهم كباقة زهور جميلة، كما هو لدى (سارة) الأخرى بطلة نساء المنكر، لسمر المقرن "أستنشق رائحة العشق في زهور لندن،حتى أنني كلما خرجت من الهايد بارك بكيت لرغبتي في حمل زهرة واحدة إلى المنزل،

---

[١] المصدر السابق، ص٢٣.
[٢] المصدر السابق، ص٢٦.
[٣] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٦٦.
[٤] المصدر السابق، ص٧٥.
[٥] المصدر السابق، ص٣٧.

أشتمّ فيها رائحة العشاق في كل مرة ، لأن النظام البريطاني يمنع انتهاك الزهرة، ويفرض على الجاني غرامة مالية"[١]، وكأن العشق حالة منتشرة في الهواء تتداعى أمامك وتغويك وتأسر إحساسك.

ونجد عند (مريم) بطلة رواية (الأرجوحة)[٢] لبدرية البشر، ما يشبه حالات النشوة التي لدى (سارة)، عندما تسرد بعاطفة العاشق المستفزة أجواء جنيف الخلابة " الصمت هنا ميزة مفضلة على الكلام، الطبيعة وحدها تثرثر معك ، تؤانسك، تتحرش بك، تستفزك، ألوانها تجتمع في شجرة واحدة البرتقالي والأحمر والأصفر والبني، تتحدى ذاكرتك إن كنت قد رأيت مشهداً مثل هذا من قبل في صحرائك، يدخل في المشهد لون الغيم الأبيض، زرقة السماء تتقافز أمام عينيك، تسألك عن رأيك هل أعجبتك؟ هل سبق أن رأيت مشهداً مثل جمالها؟[٣] فجنيف كما تراها ممتدة أمام عينيها :" قطعة خضراء من غابات نظيفة تلمع أشجارها بالمطر، وتنشر شمسها الناعمة حبات الألماس على أوراق الشجر"[٤] هذا التوصيف التأملي والتفصيلي للأجواء، بما يشبه حالات التعاشق الإنساني، يجعل حتى أهل المكان يتواطؤون مع الطبيعة في لحظات المصارحة تلك "يهرول الجميع في صمت، المراهقون الذين مروا من قرب مريم كانوا أيضاً بلا أصوات، شفاههم تتحرك قليلاً لكن من دون أن يُسمع صوت أحاديثهم، لا صراخ لا قهقهات عالية، ولا من ينظر إليها"[٥] ، وكأن حالة التهامس منهم استجابة طبيعية للحظات استغراقها العشقي ذاك، من خلال رؤيتهم هالة الهيام المتبادل مع الطبيعة المنتشرة حولها.

تتغزل بمعشوقتها : "هادئة، كأنها تنصت إلى أحد، قد تظنها تنصت إليك، ولو كنت أحد الداخلين بين ضلوعها لكاد طرق قلبها يلمس سمعك، بعيدة كأن أحداً من الناس لم يكتشفها قبل اليوم"[٦] ، فهي مفتونة بحبيبة تبادلها هي أيضا العشق بسخاء.

حتى إن الشمس لم تعد هي الشمس التي اعتادت أن تراها في وطنها الأصلي، تلك الشمس الحارقة، أصبحت حنونة تغزلها من بين شقوق الغيم "ترنو بعينيها نحو الشمس وقد شقت لحاف الغيم وخرجت تبتسم لها في حنان، شعاع الشمس يطل كعينين مخبأتين خلف شرشف أزرق، تخيلت أن للشمس عينين زرقاوتين، وبشرة بيضاء، كما هي عيون السويسريين"[٧]، "سرحت مريم وهي تتأمل الشفق الذي تكدر وقِطع السحب التي تلونت بكل لون، كانت الساعة الثامنة والنصف

---

[١] المقرن، سمر، (٢٠٠٨)، نساء المنكر، مصدر سابق، ص٢٠.
[٢] البشر، بدرية (٢٠١٣)، الأرجوحة، دار الساقي، بيروت، ط٣.
[٣] المصدر السابق، ص٣١.
[٤] المصدر السابق، ص٤٧.
[٥] المصدر السابق، ص٣١.
[٦] المصدر السابق، ص٤٧.
[٧] المصدر السابق، ص١٠٨.

حين بدأت الشمس تغرب، وغطت الغيوم المحتشدة وسط السماء برتقالة الشمس، فلم يعد يظهر منها سوى خيوط برتقالية سالت ذيولها بلا بداية ولا نهاية، كأن الغيم قد عصر برتقالة الشمس في يده فاختلط ماؤها بالغيم،.بهرت صورة السماء مريم وهي تنظر إليها ووجدتها ساحرة"[١].

واللافت في رواية الأرجوحة لبدرية البشر، كثرة الأنسنة للكائنات والأشياء، لدرجة أنه يعوّض غياب البشر، بما يشكل حافزاً ذا طبيعة تبادلية، فـ(سلوى) صديقة البطلة (مريم) عندما غاب عنها زوجها (سلطان العاجي) في جنيف، وترك في نفسها فراغاً لم تستطع ملؤه صديقتاها، استطاعت خلق معادل متخيل من المحسوسات المجردة، لتعويض غياب (سلطان)، فالغابات والزهور تؤانس وحدتها، وتمسد أوجاع فقدها، عندما "يخرج الزهر النابت من الشقوق المحاذية للرصيف، ويبدو وكأنه يبتسم ابتسامة ملونة لهذه العابرة"[٢]، وكأنها تصنع حوارها الخاص مع الطبيعة التي لم تعد في موقف سالب، بل أصبحت تبادلها الاهتمام وتطارحها الغرام، بل وتجيب عن تساؤلاتها، "صمت الغابة يفتح صدره لوحدتها، شعرت بأن هامات الأشجار تطأطئ، وكأنها تنصت لحديثها، وتقترب منها، أو كأنها تمد يدها في سكون مهيب لتقدم نفسها لها، كما بين اثنين يلتقيان في طريق مشترك، للمرة الأولى ينبت حديث مثل هذا بداخلها، وهي التي تعودت أن تكنس كل ما يسقط بداخلها إلى مكب النسيان، تشعر أن هذا الصوت لا يأتي من داخلها بل من داخل قلب الغابة نفسها، نظرت إلى الأشجار كأنها تحثها على الحديث قائلة : أنتِ أولاً.. لم تعرف كيف تبدأ حديثاً ثنائياً بينها وبين غابة... لم تألف كل هذه الكثافة من الخضرة والماء، تساءلت : إذا كان هذا الطقس البارد في منتصف الشهر الثامن وهو صيف السويسريين، فكيف هو شتاؤهم؟ سمعَت صوت الغابة يجيبها : السويسريون اعتادوا هذا الطقس، لكن ماذا عنك أنتِ؟ صمتت... شعرت أن أحداً ما يهتم برأيها، قالت ما أسعد حظك أيتها الغابة، قالت لها الغابة: أنت حرة تتحركين، وتروحين وتجيئين، بينما أقف هنا دون حراك، فقط أبتسم وأفتح حديثاً مع العابرين، كالعجائز على قارعة الطريق. قالت لها : أنا حرة؟ صحيح أنني أتنقل لكنني لا أذهب إلا إلى الجحيم وأعود منه، ومرة أو مرتين أعبر جنة مثلك. سمعتْ الغابة وهي تضحك بحنان...[٣].

هذا الحوار الذي تفتحه الشخصيات مع عناصر الطبيعة يدلل على أن هناك حالة من حالات الانسجام التام بين الذوات والأشياء، ينبئ بإمكانية تحول المكان من مكان محايد إلى مكان يضج بالحياة، مما يعني أن المكان بحد ذاته قادر على خلق حالة النشوة اللحظية التي تعيشها الشخصية، فعلى الرغم من أنها هنا كما هو واضح من حوارها مع الغابة، تسير بمفردها، إلا أنها استطاعت

---

[١] المصدر السابق، ص١٥٢.
[٢] المصدر السابق، ص٨٧.
[٣] المصدر السابق، ص٨٨-٨٩.

تشكيل شخصية إنسانية متخيلة من عناصر الطبيعة، تبادلها البوح وتسمع نجواها بل وتضحك معها، وهي حالة من حالات التواشج الروحي مع المكان، الذي استطاع الانعتاق من حالته الشيئية بحكم جماله، إلى أن يصبح (شخصاً) له حضوره الإنساني، الذي يسد فجوة غياب الحضور الفعلي للإنسان.

وكأن الروائيات في تلك الحالات يعشن حالات مقابلة لحب وطن مخذول، لم يستطع منح مثل ذلك العطاء.

لذلك نجد حالات التقرف عندما يكون المكان الموصوف بيئة الذات الأصلية، إن لم يكن حالة استبشاع، بما يمثل حالة تناقض صارخ بين المكانين، كحالة خواء مكاني، وكأنها تتندر على أجواء بلدها " الرياض، كما هي في شهور الصيف شاحبة محتقنة مثل امرأة حبلى، لكن بالغبار، الغبار يغطي كل شيء، عواصف ترابية تهب بلا انقطاع، في الصيف لا يهطل سوى التراب الراقد على غصونها وأوراقها، تهب الريح فتنقشع طبقة ترابية من الأرض جففتها الشمس، وتطير ذراتها بسرعة شديدة تملأ الفضاء المنخفض بالتراب الذي يهبط من السماء، أو يتطاير من الأرض، وتستمر عواصفه أياماً، حتى يصير وجه السماء كوجه مقبرة أصفر وشاحباً"[١] ، فالرياض كما تراها الساردة، مقبرة صفراء شاحبة، تبعث على الكآبة والأسى، وتدفعك دائماً للهروب عنها.

تلفح وجهك بحبات التراب وكأنها تطردك، بسماء ملبدة بالغبار الذي يتهاطل عليك، وأشجار شاحبة بالغبار، وهي حالة مناقضة لحالة جنيف، الندية العاشقة التي تناجيك وتغازلك بحبات المطر، وغيمات بيضاء، وصباحات " تمسح على رؤوس الشجر، مثل نبي يبارك الخلائق"[٢]

حتى أهل المكان في الرياض يتواطؤون بصلافة مع طبيعتهم الصحراوية، فالمرأة لا تستطيع أن تسير بحرية هناك، فالرجل " ينظر إليها، شافطاً الهواء بفمه قائلاً، واوو ياربي رباه"[٣] وكأن الأشخاص امتداد لتلك الأجواء الطاردة، التي ترغم (المرأة) على مفارقة تلك المدينة الخانقة في أول فرصة سانحة.

مدينة مكفهرة، وغبارها نذير شؤم، كحالة (سارة)، التي تنبأت بسوء يقع لصديقتها (غادة) عندما استيقظت ذلك الصباح "كان واضحاً من بدايته، السماء ملبدة بالغبار، والنفوس تزدحم بالجروح والآلام، وعندما سمعت صوت الجرس الخارجي شعرت بشيء يجثم فجأة على صدري، كان

---

[١] المصدر السابق، ص٧.
[٢] المصدر السابق، ص١٥٦.
[٣] المصدر السابق، ص٣١.

صوت أمي تناديني من بعيد، تعالي يا سارة شوفي صديقتك غادة"[١] وعندما تراها تتفاجأ بالكدمات على وجهها من آثار ضرب زوجها لها.

إذاً ، فالمدينة تستحيل عند الروائيات إلى امتداد لرؤيتها للعالم، فتتحول بفعل محاولات تنصيصها إلى فضاء عاكس للشخصية، فالرياض مدينة كئيبة تبعث على القلق والضيق، كبؤرة استقطاب لجميع النعوت القدحية، تشابه حالة المجتمع السعودي تماماً كما تتصوره الروائيات، وكما مر بنا في الفصل الثاني، بما هو مجتمع ذكوري متسلط، خانق للأنوثة وجاثم على أنفاسها.

وفي المقابل نجد أن الرؤية السردية النسوية لأجواء الآخر تشبه تصورها عنه كمكان أنثوي بجمال باذخ، ولا ننكر أن المكانين فيهما من واقعية التوصيفات قدر مؤكد، لكنها – بطبيعة الحال – متأثرة بالأبعاد النفسية لمعطيات المكان، "فجدّة" عند رجاء عالم :

مدينة أنثى من رطوبة تدمنك وتدمنها، تحمل لقب عروس البحر بعفوية مغوية، ميادينها شوارعها قصورها ساحاتها المسكونة بالتحف الفنية تتلوى مثل أفعوان وترفض الخطوط المنكسرة الحادة، كل ما فيها يسبي حتى أخلص عشاقها، تركت جرحاً من فخر بقلب عمدتها الأشهر الفارسي، يحدث عنها بتوقٍ أقرب للحسرة، كمن تسربت من بين أصابعه جنية....الميادين الطرقات القصور تختنق الآن لأنها استكثرت من العشاق[٢].

هذه التوصيفات هي حالة نفسية لدى الساردة أكثر منها واقعاً مادياً، ويتأكد ذلك من خلال الطرق على مفردة (أنثى) لدى مقاربة وجه جدة المتخيل، فهي جميلة لصفاتها الأنثوية التي تحتفي بالمرأة، لأنها بعد موقف نفسي يحصل لحبيب البطلة (محسن) مع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتحول وجه جدة عروس البحر الأحمر ذلك الوجه الجميل المشع بالأنوثة إلى "قناع يَظهر لقمع الوجه المؤنث للمدينة، بينما يتملص منه الوجه المذكر بما له من خاصية زئبقية تتقن الفرار، قناع ضحل بلا شارات تاريخية ولا روائح الحجاز القديمة"[٣]، ويتضح أنها ردة فعل نفسية على الموقف، وليس على طبيعة المكان، فالمكان بعد أن كان نادياً رطباً مغرياً، أصبحت " شرفات المدينة مفرغة كدروبها وأشجارها ، لا يتقافز فيها غير شذرات الأسود من الغربان"[٤] رغم أن المكان لم يتغير من الناحية الفيزيائية، لكن وصف المكان تأثر بالحالة النفسية أو لنقل العاطفية لمنتجته، مابين موقفين سرديين، لذلك معظم جماليات المكان في الرواية تنسرب من الحالة النفسية

---

[١] المقرن، سمر، (٢٠٠٨)، نساء المنكر، مصدر سابق، ص٦٣.
[٢] عالم، رجاء، (٢٠٠٧)، سِتر، مصدر سابق، ص٣٤-٣٥.
[٣] المصدر السابق، ص٩٠.
[٤] المصدر السابق، ص٩٠.

للروائيات أثناء عرض الأحداث، لذلك رأينا أن جدة تنقلب من النقيض إلى النقيض، عندما تغيرت الحالة النفسية التي تتصورها.

وبالتالي فالمكان يعدّ دالاً مهماً في دراسة الإبداع النسوي السعودي، الذي تركز فيه المرأة رؤيتها بتشكيله كبيئة مناقضة لبيئة الذات، ليتضح بعد ذلك التصور العميق لاستنطاق مكونات المكان المجازية، سلباً أو إيجاباً عند المرأة السعودية، مما يجعل مسألة سفرها إلى إحدى المدن الغربية عملية تتوافر على بعد قيمي جديد يفتح الرؤية على مجالات مغايرة

المبحث الرابع:

المنفى الاختياري، الآخر بيئة استقطاب:

عندما نستقرئ أهم الأبعاد التي تجد تركيزاً لدى الأنثى المبدعة فإنها تتعلق بالمسائل المتصلة بالحريات، العاطفية والجنسية والاعتقادية والزواجية... إلخ ، هذا الأمر المفقود في البيئة الأصلية يجعل الشخصية تضطر إلى الهروب أحياناً من وطنها الذي يفتقد المقومات الضرورية لبقائها، إلى حيث تتوفر تلك المقومات لدى الآخر (الغربي).

من الممكن أن يقال إن المدينة الغربية تشكل لدى المبدعات طوق النجاة الذي تتشبث به الشخصيات المطرودة من الوطن، وليس ضرورياً أن يكون الطرد إبعاداً نظامياً أو سياسياً بل المقصود البيئة الاجتماعية الخانقة التي تتحرك الشخصيات من خلالها في الوطن الأصلي ولا تستطيع استيعابها ولا التكيف معها، فتجعلها تتخذ قرار الهجرة الطوعية إلى الغرب.

- الحب معادلاً موضوعياً للوطن :

هذه المقاربة تتجه إلى تحديد أبرز القيم الاجتماعية الطاردة، ومقارنتها بما لدى المدن الغربية المستوعبة لمثل تلك القيم، والأسباب التي تدفع بالشخصيات إلى اتخاذ قرار الهجرة.

ويعدّ الحب أو الزواج القائم على الحب، من أهم الركائز التي تؤدي بالشخصية إلى الفرار من وطنها للنجاة بحبها أو الهروب من حب مخذول في الوطن، وتقرر ذوات كانت مجبولة على الامتثال والتسليم، أن تنعتق من مجتمع يئد أحلامها وعواطفها.

في رواية (سيقان ملتوية) لزينب حفني نعثر على نموذج لما يمكن أن نطلق عليه التغريب المقصود، وأقصد به الذهاب للغرب بقصد ووعي وليس اضطرارا أو مصادفة.

الرواية – كما سبق أن مرّ في الفصل الثاني – تدور غالبية أحداثها حول الشخصية الرئيسية (سارة) التي تعيش في لندن مع أهلها، وتزور الرياض وجدة بين الحين والآخر مع أهلها، لكنها لا

تشعر بأي انتماء لهذا الوطن الذي تحمل جنسيته، فهي جنسية على ورق ليس لها أثر وجداني عليها، فعندما سألها صديقها (عادل) العراقي ذات لقاء "ألا تحنين إلى وطنك، ألا تشعرين بالرغبة في ضمه بين أحضانك"[١] ، أجابته بنبرة محتدّة "بل أحس أنني مقيدة بأغلال غليظة، كلما غاصت ساقاي في بلدي"[٢] ، هذا الانفعال لا يشي إلا باغتراب الذات عن الوطن، ويجعله بيئة طاردة لا تستطيع الشخصية البقاء فيه، فبقاؤها الطويل في الغرب أربك هويتها الأصلية، وجعل من لحظات زياراتها الخاطفة للوطن لحظات مقارنة ما بين الوطن والمنفى[٣] (أو الوطن البديل)، وجعلها تشعر بأن وطنها لا يستوعبها.

ترى الساردة أن الغرب منح لها، ما لم يستطع وطنها الأصلي منحه لها، ووفر لها جملة من القيم والحريات التي تتداعى على لسانها كلما زارت وطنها الأصلي، فلندن موطن الحريات والحب وهي تذهب بقصدية ووعي إلى الغرب الذي يحقق إنسانيتها، ويحملها بقيمه المغايرة على اختبار منسوب الاختلاف الذي يصل إلى درجة التضاد بينه وبين وطنها الأصلي.

فهي تتصور وطنها السعودية كبيئة اجتماعية طاردة، لا يمكن لها أن تعيش به، وحب الوطن ليس وصفة جاهزة يتعلمها الشخص في البيت، لا يمكن أن يحب الشخص وطناً لا يستوعبه، وفي حديثها مع صديقتها ريبيكا ذات الأصول العربية عندما سألتها (سارة) ألا تفكرين في السفر إلى وطنك؟ فتجيبها ريبيكا بتهكم " صديقتي.. الأوطان لا تورث، هي مثل نبتة الصبار الصحراوية التي قرأنا عنها في كتب الجغرافيا، لكننا لم نرها ولم تلمسها أناملنا، الأوطان الحقيقية هي تلك التي تربو في دواخلنا ونعشقها دون أن ترغمنا على حبها، أنا لا أهوى الحب المعلب الجاهز للأكل"[٤]، فالوطن كما تفهمه ريبيكا جزء منك، تحبه بعفوية، دون تكلّف، وهذا الأمر لا يتوفر في الوطن الذي تحمل كل من سارة وريبيكا بذوره في جيناتهما، فهما لا يعرفان من وطنهما الأصلي سوى أنه وطن الآباء، وبالتالي فهما لا يستطيعان أن يحبا ذلك الوطن لمجرد هذه الصدفة، فسارة ولأنها انحقنت – كما يبدو – بجرعة غربية عالية، بحكم بقائها الطويل هناك، أصبح لديها عقدة من القيود التي تكبلها في السعودية، وصارت تشعر بفجوة حضارية هائلة ما بين ذاتها الغربية وذاتها كأنثى من أصول عربية.

هذه القيود تتمثل في الممارسات الحياتية العادية والروتينية، فهي مثلاً لا تتخيل نفسها دون سيارة تقودها بنفسها، بل تضع مقارنة مابين السيارة والعباءة التي تُفرض على المرأة في السعودية،

---

[١] حفني، زينب،(٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٥١.

[٢] المصدر السابق، ص٥١.

[٣] من المحتمل أن تكون كلمة (منفى) تحمل أبعاداً سياسية، أو هروباً اضطرارياً من الوطن بسبب السلطات، لكنه في حالة البطلة هنا فإنه لا يتجاوز أن يكون منفى اختيارياً.

[٤] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص٩٣.

فالسيارة كما تقول " تحسسني باستقلاليتي مقدار ما تحسسني العباءة بعبوديتي" [١] فالسيارة ليست مجرد وسيلة نقل، أو مواصلات، بقدر ما هي قيمة مركزية من قيم المعنى، فعندما تسلب من الشخص حقه في قيادة السيارة فكأنك تسلبه جزءاً من حريته، تماماً كما أنك عندما تفرض على الشخص شيئاً لا يرغب به، فإنك تنتهك جزءاً من حريته، وهذا التصور من المؤلفة يحمل عمقاً رؤيوياً للعالم، فهي لا ترى قيادة السيارة كقضية منفصلة ومعزولة عن مجمل السياق الاجتماعي والحقوقي الذي تعيشه المرأة السعودية، وهي لا ترى أنها قضية مرورية أو حتى اجتماعية لها تبعاتها السلبية والإيجابية المباشرة، بل هي أعمق من ذلك، إذ تستحيل إلى قيمة جوهرية من قيم المعنى، ومنع المرأة منها هو عارض لمرض فحولي متجذر، وعندما تطالب المرأة بها أو تضيفها إلى قائمة المطالبات فهي لا تفعل أكثر من التأكيد على أن المرأة في السعودية في وضع هامشي يجب أن يعاد النظر به، وبالتالي فمنعها من قيادة السيارة ليس الضرر الواقع منه هو الضرر النفعي المباشر، وإلا لأصبح السائق وسيارات الأجرة مثلاً حلاً عملياً لهذه المشكلة، لكن القيمة المهدرة في المنع هي الحرية المنتهكة، كما هو الحال في منع الأفلام الأجنبية "فغالبية الأفلام الأجنبية يتم حظر دخولها بحجة انحطاط مضامينها"[٢] ، وهي نفس (الأبوية) التي تحدثنا عنها في الفصل الثاني، والتي – من وجهة نظر السرد – تَعتبر أن المجتمع مازال قاصراً وبحاجة إلى سلطة عليا تأخذ على يديه، فسارة تستغرب من عدم وجود دور سينما في السعودية أو مسارح، ويثيرها منظر الوطن الذي لا تعرفه إلا من خلال القصص التي ترويها لها بنات عمها عندما تأتي للسعودية ، والتي – كما تقول – " تزيدني هلعاً وتمزق طمأنينتي، تسرق النوم من مقلتيّ، تقصيني بعيداً عن وطن لم أرصده إلا من خلال عيون الآخرين"[٣]، فالأشخاص الذين تلتقي بهم في وطنها هم مرآتها التي ترى الوطن من خلالهم، وعندما أخبرت (سارةُ) ابنةَ عمها أنها تحب شخصاً فلسطينياً في بريطانيا اسمه (زياد) وأنها تتمنى الزواج منه، أجابتها ابنة عمها وعلامات الذهول بادية عليها "أنت بالتأكيد معتوهة، لن يزوجك عمي إلا من رجل سعودي وقبلي أيضاً، فكيف إذا كان من غير جنسيتك، لا تعتقدي بأن أباك كونه تعلم وعاش في الخارج أنه سيبارك هذه الزيجة، هذه علاقة موؤودة من بدايتها"[٤]، هذه الرؤية الصادمة من ابنة عمها شكلت حافزاً مهما في عاقبة الأحداث.

---

[١] المصدر السابق، ص١٠٨.
[٢] المصدر السابق، ص١٠٩.
[٣] المصدر السابق، ص١١٠.
[٤] المصدر السابق، ص١٠٧.

فالوطن كما هو منتسج في بنية السرد عبارة عن مقاطع متنافرة من القيم والقيم المضادة، باندماجها يتشكل عنصر التوتر الذي يجعل البطلة في صراع ما بين قيمها الأصلية والقيم الدخيلة، ولا يقتصر الأمر على القيم في المكان الأصلي أو الهوية الأصلية، بل إنها تعيش صراعاً حاداً مابين مجتمع أسرتها في لندن والمجتمع الغربي، فهي على الرغم من أن أباها (مساعد) شخص متحضر وتشرّب القيم الغربية لطول إقامته هناك كما يقول السارد، وأصبح لا يطيق فراق لندن، بل عندما أنهى دراسته في لندن وعاد إلى الرياض فإن "كل مكان يخطو فيه كانت أجواء لندن تنفذ لخياشيمه، تحاصر تفكيره، وصار يشعر بغربة موحشة بين أهله وعشيرته"[١] ، إلى أن قرر أن يعود مجدداً ليستقر في لندن، كما قال لصديقه (جيم) " إنه الحب يا صديقي الذي يربطني بهذه الأرض"[٢]، على الرغم من ذلك، إلا أنه بقي رجلاً شرقياً، يعامل أهله كأي شرقي آخر، فعندما عادت ابنته متأخرة إلى البيت ذات مساء، استقبلها منفعلاً وسألها متجهماً: أين كنتِ، لتجيبه (سارة) "أنا لم أعد قاصراً لأقدم لك تقريراً عن تحركاتي اليومية، بالأمس كان عيد ميلادي الثالث والعشرون، يعني أنا في نظر القانون راشدة"[٣] هذه الإجابة كانت كافية لأن تحتقن الدماء في عروقه فيشدها من شعرها وينهال عليها ضرباً، فتقول له وهي تجهش بالبكاء "بإمكاني الاتصال بالشرطة الآن ليأتوا ويأخذوك، ما تقوم به تصرف غير قانوني"[٤] هذه الحادثة تختصر حالة الصراع بين الهويتين، الغربية والشرقية، وتضفي على الرواية أبعادها القيمية التي ترصد الاختلافات ما بين الأبوية العربية والحرية الغربية، فعلاقتها مع أبيها ليست صراعاً بين جيلين وحسب، بل صراع بين هويتين ترفضان الاندماج على الرغم من زمن الالتقاء الطويل[٥]، وهذا هو الحدث المركزي في انعطاف السرد الروائي نحو النهاية.

فهذا الحدث الذي يدفع سارة إلى أن تقرر الهرب مع حبيبها (زياد)، الذي ساعدها في قطع آخر حبل سري يربطها بهويتها (السعودية) "ساعدني في الأشهر الماضية في الحصول على الجنسية البريطانية"[٦]، هاربة من اصطراع النصفين بداخلها، فهي تقول "أرفض أن أحيا في أرض تلتهم حريتي وتصادر كينونتي باسم الأعراف والتقاليد"[٧]، فأبوها لم يكن ليوافق على زواجها من زياد،

---

[١] المصدر السابق، ص١٨.
[٢] المصدر السابق، ص٣١.
[٣] المصدر السابق، ص١٦.
[٤] المصدر السابق، ص١٦.
[٥] عالج الدكتور إبراهيم خليل مسألة الهوية في رواية (سيقان ملتوية) بدقة، في كتابه (الصوت المنفرد)، وتوصل إلى أن أغلب الشخصيات في هذه الرواية تعاني من ارتباك واضح للهوية، (فلا أحد منهم متمسك بهويته، أو متقبل لحدودها، وبدلاً من ذلك يبحثون عن هوية أخرى أو يطمحون لهوية تتسع لشيء من التنوع والتعدد، والسبب في ذلك راجع إلى المكان) الصوت المنفرد (٢٠١١)، مرجع سابق، ص٢٢٠.
[٦] حفني، زينب، (٢٠٠٨)، سيقان ملتوية، مصدر سابق، ص١٢٥.
[٧] المصدر السابق، ص١٢٧.

فخلقت من حبها لزياد وطناً موازياً في المنفى التجأت إليه عندما رفضها وطنها، وشكّلت لنفسها في قلب زياد معادلاً موضوعياً للوطن المفقود، "فالأوطان تفقد بريقها وتذبل سلطتها إذا قست أكثر من اللازم"[١]

وفي رواية (في ديسمبر تنتهي كل الأحلام)[٢] لأثير النشمي، نرصد مواقف أخرى يقف فيها الوطن بأعرافه وتقاليده صخرة كأداء في طريق العلاقات الشخصية، فالبطل (هذام) الذي يعمل صحفياً في إحدى الصحف السعودية، يتعرف على (ليلى) زميلته في الصحيفة، يحبان بعضهما ويقرران بعد ذلك الزواج، إلا أنهما يصطدمان بأعراف المجتمع التي لا تسمح بالزواج غير المتناسب أو المتكافئ قبلياً، عندها يقرر (هذام) الرحيل عن الوطن إلى لندن مخلفاً وراءه حباً ضائعاً وقلباً مكسوراً ومقتاً لكل ما يذكره بوطنه.

بشيء من الرثاء الفرداني ، يستعيد (هذام) بمونولوج شخصي شريط حياته عندما كان في الرياض:

حينما جئت إلى لندن قبل تسعة عشر عاماً ، جئت هارباً من كل شيء، من أن يشارك عشرات الأشخاص في صنع قراري رغماً عني، غادرت الرياض في قمة الغليان السياسي والعسكري، أثناء حرب الخليج وقبل تحرير الكويت بقرابة الشهرين، شعرت وقتذاك بأن القومية والقبيلة والدين ما هي إلا أكاذيب، أنا الذي كنت قومياً حتى النخاع، والذي قضى قرابة ربع قرن من حياته مؤمناً بها، بعد حصولي على الماجستير في الصحافة والإعلام، كنت وفياً جداً لوطني، فخوراً بديني متعصباً لجذوري القبلية والعائلية، كنت نموذجاً للشاب السعودي المتعلم والمتدين[٣]

ما حدث له عندما رفض المجتمع زواجه بليلى؛ جعله يكفر بكل شيء تعلمه في ذلك المجتمع، ويتذكر أحداثاً حصلت له عندما كان يعمل في الرياض، أجبرته على أن ينسلخ من وطن كان يهبه كينونته، فعندما كان في أحد الاجتماعات مع رئاسة التحرير في الصحيفة التي يعمل بها وكانت (ليلى) حاضرة، "أشار أحد الزملاء بصورة غير مباشرة إلى أن المرأة التي تغادر منزلها لتزاحم الرجال في أعمالهم لن تكون إلا امرأة من اثنتين، إما أن تكون ساقطة، وإما أن تكون مسترجلة والعياذ بالله"[٤]، فما كان من (هذام) إلا أن رد عليه بطريقة لاذعة، الأمر الذي كلفه فيما بعد خسارة كثير من صداقاته.

---

[١] المصدر السابق، ص١٢٧.
[٢] النشمي، أثير عبد الله، (٢٠١١)، في ديسمبر تنتهي كل الأحلام، دار الفارابي، بيروت، ط٦، وصدرت الطبعة الأولى عام ٢٠١١.
[٣] المصدر السابق، ص٣٣.
[٤] المصدر السابق، ص٣٧.

وفي إحدى المرات عندما أرادت ليلى ومجموعة أخرى من النساء معها تحدي السلطات بقيادة السيارات علناً في شوارع الرياض، مما أدى إلى اعتقالهن والتحقيق معهن، وقف (هذام) عاجزاً عن فعل شيء لحبيبته التي طلبت منه تصوير تلك الحادثة، إلا أن خوفه من الاعتقال منعه من فعل ذلك، فأحس بخيبة أمل تجاه نفسه وتجاه حبيبته، وشعر حينها أن المرأة أقوى منه وأجسر على تحدي العقبات.

تلك الأحداث كانت سبباً رافداً لسببه الرئيس (رفض تزويجه) ليهجر وطنه بلا عودة.

في لندن وجد عملاً في إحدى الصحف العربية التي تصدر هناك، فينسى ماضيه الذي يتمنى أن يمحوه من ذاكرته، أصبحت أوقاته مليئة بكل شيء إلا من أسئلة المواجهة الصريحة (من أنت)، فهو لا يعرف إلا أنه غارق بعمله ككاتب محترم في لندن، أما السعودية " فلا قدرة لأحد أن يعيش حراً في تلك البيئة التي تستعبدك اجتماعياً"[١].

يسأله وجيه بريطاني عندما التقيا كضيفين عند أحد الصحفيين اللبنانيين "من أين أنت" فيجيبه (هذام) : "الأرض كلها وطني والبشرية أسرتي، مثلما كان يؤمن فولتير"[٢] فيسأله الوجيه "ألا تحب وطنك"[٣] فيرد عليه (هذام) [٤]"ربما أحبه" ، يستغرب ذلك الوجيه ويسأله ضاحكا : "إذا أنت لا وطني، هل أنت لا ديني أيضاً"[٥] فيرد عليه (هذام) "لا أدري إن كنت ستعتبرني لا دينياً أيضاً ، أنا أؤمن بوجود الله حتماً، قطعاً لست بملحد" فيسأله الوجيه "كيف تنتمي إلى الله بلا دين تنتمي إليه؟"[٦] ليرد عليه (هذام) " الإنسانية دين جامع لكل الأديان يا عزيزي، لذا أعتنقها، حينها ابتسم سيد لندن ابتسامة اقتناع باردة أما أنا – كما يقول السارد – فشردت بعيداً عنه مستشعراً ألماً خفياً بات يتفاقم في أعماقي، ألم لم أفهم كنهه يوماً"[٧].

هذا ما يفسر استمراءه فكرة الهروب من المواجهة الصريحة مع الذات، حيث صار يختبئ خلف أسئلة يكتمها، تشي باستئصاله عن هوية لا يعرف إن كان يحبها أم يكرهها، وتتحول الرواية إلى خطاب يقوم على محاججة معيار القيمة، ومصادمة الثنائيات.

وعوضاً عن حضور كائن بسيط الوعي، مبهوت من نفسه بسرعة التحولات؛ فإن (هذام) كائن عارف لذاته، يعترض بوعي مضاد بكتاباته وأقواله، ولكنه مازال مفجوعاً بأنينه على الوطن المفقود، والهوية الضائعة، حتى اصطدم قدره بمنعطف الطريق المؤدي للمقهى ذات مساء

---

[١] المصدر السابق، ص٥٧.
[٢] المصدر السابق، ص ١١٢.
[٣] المصدر السابق، ص١١٢.
[٤] المصدر السابق، ص١١٢.
[٥] المصدر السابق، ص١١٣.
[٦] المصدر السابق، ص١١٣.
[٧] المصدر السابق، ص١١٣.

بـ(ولادة)، فتاة ستخبره فيما بعد أنها عراقية ومن الطائفة الصابئية، وستساعده على إعادة تأثيث هويته المحطمة.

يحب (ولادة) بجموح طفولي، وتغريه بغموضها وتمنعها عنه كمفازة مشتهاة أو كجنة موعودة، وتشاطره القلق الوجودي، والضياع الانتمائي ذاته، فهي هاربة من العراق أيضاً، لترمم انكسار روحها بعد أن فشلت في الارتباط بالشخص الذي أحبته، لأنه كان مسلماً من الطائفة الشيعية، هي مثل (هذام) تبحث في المنفى عن وطن ينتشلها من رصيف المشردين.

لكنها تتعامل معه بحذر مبالغ، فهما يلتقيان طويلاً لكنهما لا يعرفان أي تفاصيل عن ماضيهما، ولا حتى أسماء بعضهما، حينما تجرأ ذات مجاسدة على أن يسألها عن بعض تفاصيل انتماءاتها، كما يخبرنا بنبرة منولوجية حزينة : "اختفت فجأة، عاقبتني بالغياب، وظللت أبحث عنها لأسابيع"[١] ، "أتعمد أحياناً أن أتحدث بنجديتي، لكنها لا تقابلها إلا باللهجة البيضاء أو بالإنجليزية"[٢] هما لا يعرفان سوى أن القدر اختار لهما أن يجتمعا، ليكوّنا لبعضهما وطناً.

هو هارب من وطن نبذه بسبب قبيلته، وهي هاربة من وطن نبذها بسبب طائفتها،" أنا لم أترك العراق، أنا نفيت منها، نفتني العنصرية"[٣]

وهذه تقنية مقصودة من المؤلفة، فكأن الوطن/الحب بلا ملامح وبلا تعريف أدعى لبقائه، وكأن الإنسان بلا تفاصيل مميزة وبلا هوية فرعية سيكون أقرب إلى وطنه، وكأن الوطن يستوعب الأشخاص أكثر عندما لا يميزهم فيه سوى سحنتهم الإنسانية.

هذا الإبهام في العلاقة وفي الانتماء وفي التأقلم مع المحيط، يُخضع الفضاء الروائي لما يشبه الاختلال الفردي، فهما يعيشان في (لندن) لكنها تشعرهما بنتوئهما عن جسدها، " عندما نحزن في الغربة ، لا أحد يحتضن أوجاعنا، حتى لو تكلمنا الإنجليزية"[٤].

يقعان في منطقة (اللاانتماء)، ويكفّ المنفى/ الغرب عن منحهما الشعور بالتوازن الذاتي، لينقلب إلى زنزانة اختيارية للاغتراب "نظل غرباء حتى لو حصلنا على جنسياتهم، نظل دخلاء"[٥]، فالغرب كما يصفهم السارد: " يقولون لنا فلتعيشوا ببلادنا بحرياتكم، لكنكم ستظلون أقل منا... فنبقى معلقين بلا انتماء لوطن نعيش فيه، ولا انتماء لوطن تعود جذورنا إليه"[٦].

وهي المعادلة المستحيلة على جسد الاندماج، كفكرة تستعصي على الانغراس في تربة المهجر.

---

[١] المصدر السابق، ص١٧.
[٢] المصدر السابق، ص٢٩.
[٣] المصدر السابق، ص١٥٧.
[٤] المصدر السابق، ص١٦٧.
[٥] المصدر السابق، ص١٦٨.
[٦] المصدر السابق، ص١٦٨.

فالأوطان عندما تُصنف الإنسان حسب خلفياته الأخرى، تستحيل من كونها أوطاناً إلى منافي، فما بالك عندما يصنفك المنفى كفئة ناتئة، وهو – هذام – الذي يتذكر وطنه الأصلي بمنسوب مرتفع من الهجاء والتقريع المتواصل، عندما تنكر ذلك الوطن لمنطق حياديته، وأضحى ملوثاً بقيم امتيازية، فأصبح يتمثل تعريفاً استئصالياً دائماً لهويته : "أنا رجل يمقت الوطن"[١].

بل حتى إنه يحن لسماع الموسيقى الشرقية، لكنه يتحاشى سماعها خشية أن تذكره بوطنه "وكأنني أخشى أن تستدرجني وتغرر بي، فأعود إلى حب أظن بأنني قد اجتثثته من قلبي كلياً"[٢].

وبذلك يتوقف المكان عن منح الشعور بالانتماء، ويصبح حالة حيادية مفتقدة للهوية، مخلياً مكانه لشعور صادم بالعقم واللاشيء، سوى من (ولادة)، التي أضحت كما هو بادٍ من حالة الثمالة القلبية في عباراته: "لم يعد يخيفني شيء بعد أن عرفتها سوى أن أخسرها، أخاف كثيراً أن تختفي فجأة كما ظهرت فجأة"[٣]، وبالفعل بعد أن ألحّ عليها بالاعتراف ذات ليلة عن خلفيتها، أجابته باسترسال عما يريد، كما لو أنها تودعه، أخبرته عن ماضيها ومذهبها وهويتها، وقصة حبها المذبوح على أرض العراق.

فبدت له سوأته، وكأنها تطرده من جنة انتمائه المستوطن بها، بعد أن تلوث بمنطق إجابة التصنيف (اللاإنساني) لها، ورحلت دون توديع.

وبما يشبه القداس الجنائزي، ينقلب كيانه بتعابير الوجع على الوطن المفقود مرتين، وبشاعرية مفجوعة، يتم نعي الحبيبة كتأبين وطني، فعندما فقد الوطن أول مرة، وجد في الغربة مكاناً (يستوطنه)، وعندما فقد ذلك الوطن الجديد، شعر بغربة مزدوجة.

وهي الحالة التي يتمسرح فيها الحدث، كنوع من البحث من خلال الحب عن هوية مفقودة، بما هو (الحب) معادل موضوعي للهوية/ الوطن، فـ"الحب وحده هو من يدفعنا نحن (الإنسانيين) لأن نتخلى عن أي شيء وكل شيء مقابل من نحب وما نحب، عندما هجرتُ الوطن وتركتُ العائلة مخلفاً كل انتماءاتي ورائي بلا ندم ولا التفاته، فعلت ذلك لأنني لم أعد أحب ما كنت ومن كنت أحبهم، فعلته لأنني أحببت امرأة لم أتمكن من الحصول عليها"[٤]

وفي رواية (هند والعسكر) لبدرية البشر، لا تراوح تبئيرات الأحداث، فضاءات تقريع الوطن بما هو بيئة طاردة.

---

[١] المصدر السابق، ص٧٨.
[٢] المصدر السابق، ص١٢٩.
[٣] المصدر السابق، ص١٧.
[٤] المصدر السابق، ص١٤٣.

فـ(هند) تتزوج من ابن خالتها (منصور)، وينتهي زواجهما بالطلاق لعدم التوافق الفكري بينهما، لتنشأ بعد ذلك علاقة لها مع (وليد)، أخو زميلتها في المستشفى.

لكن الأجواء (الأبوية) الصارمة في المجتمع، تحرمهما من أن يلتقيا، وهذا ما يبدد قلبها، بمدينة لا تعرف كيف تعثر فيها على ذاتها، فهي تحب الكتابة لكنها تضطر للنشر باسم مستعار، خوفاً من نظرة المجتمع لها، ولا تخفي في كل وقت استهجان الوصاية الذكورية على المرأة " الرجال يفهمون أن البيوت خلقت للنساء، قضبانها حدودهن، ومع الوقت تألف النساء هذه القضبان وتحبها، تظن أنها المكان الوحيد الآمن لهن في هذا العالم"[١].

ولأنها لا تطيق الإقامة في ظلاميات التزمت، ولا تتخيل نفسها كائناً مقموعاً، فهي تقرر أن تلتقي وليد تحت جنح الخفاء، بعيداً عن أعين المتلصصين، لكنها تعرف أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم، ولو تم فربما تكون له عواقب ذات شجون، إن لم تكن ذات سجون، فأختها (عواطف) سبق أن التقت بصديقها (ماجد) في إحدى المكتبات، وانتهى الأمر بذلك اللقاء في إحدى فروع (الهيئة)[٢]، هي لا تريد أن تقع ضحية قبضة الرجل الفولاذية على المرأة، وهي في الماضي كانت قد أحبت شخصاً لفترة، إلى أن ضبطتها أمها وهي تحادثه عبر الهاتف، فهددتها الأم بفضحها إن استمرت بفعلتها، وقالت لها "لن يتزوجك، تعرفين هذا، ليسوا من العائلات التي ترقى لمصاهرتنا، ولو فعلتِ لأراق أعمامك دمك"[٣] ، فهجرته.

هكذا تشكل وعيها بالخراب المحيط بكيانها، وهي عاجزة عن اجتراح قيمتها الشخصية من ذلك المزيج الاجتماعي، فهي مجرد متفرج على سيناريو لأحداث تنتسج لتصنع مصيرها، فوطنها لا يستوعبها ولا يستوعب علاقتها بوليد.

ولأن (هند) لا ترضخ لقواعد اللعبة الاجتماعية ولا تستسيغها، تقرر السفر إلى كندا للقاء وليد، بعد محاولات طويلة لإقناع أخيها فهد بأن يسمح لها بالسفر وحدها.

بهذا التمرد السافر على قيم المجتمع، تجترح (هند) قيمها الضرورية لنفسها، لتستطيع تعديل الانزياح السردي للنص الموشوم بقيم القمع والاستلاب والتسلط الاجتماعي.

أما (جهير)[٤] زميلتها في العمل، فهي إنسانة تمثل حالة التصالح التام مع المحيط – كما يبدو عليه ظاهر الأمر – فعلى مستوى السلوك الشخصي هي متدينة، تؤمن بالحجاب، وتأمر بالصلاة[١]،

---

[١] البشر، بدرية، (٢٠١٣)، هند والعسكر، مصدر سابق، ص١٣٠

[٢] سبق الحديث عن تفاصيل ذلك اللقاء في الفصل الثاني المبحث الرابع المعنون بـ: (جهاز (الهيئة) ، كقلعة بطريركية/ أبوية) ص٧٦.

[٣] البشر، بدرية، (٢٠١٣)، هند والعسكر، مصدر سابق، ص١٢٧.

[٤] سبق دراسة هذه الشخصية في الفصل الثاني في المبحث المعنون بـ(السلطة الذكورية / كسلطة عابرة للوعي)، ص٦٩.

وتكره التدخين والمدخنين[٢]، بل إنها عندما دخلت على زميلها في المستشفى (سعد) وهو يتحدث مع إحدى العاملات الفلبينيات ويشرح لها بعض المصطلحات العربية قالت له " ما شاء الله يا سعد، هل ستعطي السيدة دروساً في العربية في مكتبنا؟ لا يجوز يا أخي، ألا يكفي الاختلاط ومساوئه، عليك أن تحذر، فالشيطان موجود بينكما"[٣]، وعلى اعتبار أن الشخصية قبل كل شيء "مقولة من مقولات القيمة"، فإنها تتجسد في حالة (جهير) كنوع من التماهي المطلق مع الوضع السائد، بما يضفي بعداً قيمياً مناهضاً للتبئير السردي العام، أو كنوع من التبئير الخارجي المتصادم مع ذلك الوضع.

لكن ذلك التماهي يستثير فضول الزميلات في القسم، باتجاه زوايا لا مرئية في شخصية (جهير) الواقعة في قلب معادلة اجتماعية محفوفة بالمتناقضات، فزميلتها (شذا) تستريب بوجود علاقة لجهير مع طبيب باكستاني يعمل في المستشفى، فتخبر (هند) قائلة "ما تقوم به الحاجّة جهير مجرد حركات وتمثيل، والله أعلم وين تغطس، يقولون أنها تحب بيولوجياً باكستانياً مسلماً يعمل في المختبر، وهي تقضي طوال الوقت بقرب مكتبه، ألم تسمعي بالمثل القائل (ياما تحت السواهي دواهي)"[٤]، لترد عليها (هند) "حرام عليك يا شذا، أنت تعلكين شؤون الناس كما تفعل ربات البيوت"[٥] ، في هذا المنعرج السردي تحدث المفارقة، فجهير المتصالحة مع محيطها، والواقعة في خانة المقموع المستمتع، تنفجر اللحظة الانفعالية لديها : "جهير هربت... أخوتها الفاسدون تستروا على هروبها مع طبيب باكستاني يعمل هنا في المستشفى"[٦] كانت تلك الكلمات التي تسمعها (شذا) بذهول من والد (جهير) عندما حضر إلى المستشفى ليبلغ عن اختفائها، على الرغم من أن (شذا) كانت تشك بذلك السلوك الطهوري البادي على تصرفات (جهير).

وبنبرة خفيضة منكسرة يسترسل الوالد "كلهم تآمروا علي، وأنا آخر من يعرف، لكنني لن أدع الأمر يمر بسهولة، سأقلب الدنيا على رؤوسهم، سأطلبهم عند الشرع، سأعاقبهم كلهم"[٧].

هكذا وبقصدية فنية عن التسلسل المنطقي لسيرورة الأحداث، تفاجئنا بدرية البشر بالنهاية الدرامية التي رسمتها لأبرز شخصياتها المستلبة، فتتوضح تفاصيل الشخصيات، وحضورها ضمن مزدوج المرأة/ النص، على اعتبار أن الحيز المنفرد للمرأة المقموعة في المجتمع، يساوي رقعة النص السردي المكتوب، كعنصرين لهما نفس التعاقبية المنطقية، وكأنها تحاول بذلك التمرد المقصود في

---

[١] البشر، بدرية، (٢٠١٣)، هند والعسكر، مصدر سابق، ص٧٣.
[٢] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٣] المصدر السابق، ص٧٥.
[٤] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٥] المصدر السابق، ص١٠٥.
[٦] المصدر السابق، ص١٥١.
[٧] المصدر السابق، ص١٥١.

النص، أن تعلن عن انتفاضة المرأة ضد سلطة المجتمع/ ومنطقية الأحداث، إلى حيث تريد هي، لا حيث يريده لها المجتمع/ النص/ الحدث.

فـ(جهير) هربت من الوطن، إلى الغرب لتشرعن علاقتها بالطبيب الباكستاني المجهضة حتى قبل أن تتخلق في وطنها، وهذا الحدث السردي يأتي من منطلق تزخيم القيم الروائية بالجوهراني من الحقوق المستحقة للمرأة، فهي على الرغم من تدينها وانضباطها السلوكي، إلا أن هناك عناصر محايدة في جميع المشتركات البشرية، ترفض منطق الانصياع أو الإلغاء، أو حتى المساومة، وتستجيب في النهاية إلى نداءات الضرورة فيها، متمردة على محاولات التدجين. كمبادئ وقيم إنسانية لها سلطتها الطاغية على السلوك.

ليصبح الوطن بما هو بيئة طاردة، عنصراً مشاركاً في عمليات تشكيل الوعي المضاد، ويضْحي الآخر/ الغربي كبيئة محتضنة؛ عنصراً أساسياً في عملية تشكيل وعي بديل، أو وطن بديل من خلال توافره على الحواضن الإنسانية التي تسمح للمتضادات الحضارية للانصهار فيه، بما يشكله الحب المقموع من عنصر ارتباك دافع لترك الأرض والهجرة إلى (الآخر)، على اعتبار أن هذا الأخر معادل موضوعي للحالات العاطفية المخذولة على تراب الوطن.

أما في حالة أخي البطلة (إبراهيم)، فإنه يقع في غرام ابنة جيرانهم (جوزاء) ، التي سيتعلم على يديها أفعال المجاسدة، وتنشأ تلك العلاقة بصمت على حافة المناطق الاجتماعية المتلوثة بالتمايزات، بدوي/حضري.

كان مراهقاً عندما عرفها، وكانت أول فتاة يتذوق طعم عصاراتها، استمرت علاقتهما سنوات، إلى أن تفاجأ ذات يوم عندما توقف بسيارته أمام بيت أهله ، "وقد مدت أمام باب جوزاء عقود الأنوار، والأرض الفارغة أمام البيت قد فرشت بسجاجيد حمراء"[١] ليدخل مسرعاً فتستقبله أمه متزينه، فيسألها : إلى أين ستذهبين؟ فتجيبه "إلى بيت جيراننا، ابنتهم جوزاء ستتزوج ابن عمها ضيدان"[٢] ، هذا الموقف سيكون الحدث المفصلي في حياته وفي انحراف السرد المتتبع لشخصيته.

تكفهر الدنيا بوجهه، ليُصلب مزاجه بعدها على مشنقة ذلك الخبر، فتتغير سلوكياته نحو التشدد الديني، على الرغم من أنه لم يكن قبل ذلك الموقف مفرّطاً، إلا أن جرعة السلوكيات الدينية المتجهمة لديه قد ازدادت، فأصبح يضايق أخواته الإناث ويترصد تحركاتهن وسكناتهن، حتى فاض به الكأس الروحاني، فقرر الذهاب إلى أفغانستان للجهاد هناك.

---

[١] المصدر السابق، ص١٧١.

[٢] المصدر السابق، ص١٧١.

يمكث بضعة أشهر في أفغانستان ثم يعود، حاملاً معه عقلاً مفخخاً وقلباً ينزّ من حرقة الفقد، وانتقاماً من كل شيء في وطن لا يعرف أين أضاعه، لينضم في النهاية إلى قائمة الانتحاريين عندما فجّر نفسه في مبنى الأمن العام في الرياض.

هكذا يتشكل الوعي الروائي لدى بدرية البشر، التي تورط شخصياتها بمنسوب مرتفع من الهجائية الأخلاقية للمجتمع، وهو الإحساس المنسرب بين سطور الرواية، لذوات مسكونة بعلاقات ملتبسة تجاه المكان، فجميعهم (هند، جهير، إبراهيم) يتغربون في أوطانهم، وجميعهم يهربون من الوطن، كل على طريقته، فيفرقهم الوطن النابذ، ويجمعهم حبٌ يتمرد على التطويع، (فجهير وهند) تهربان إلى الآخر/الغربي الجنة الأرضية لتربية أجنتهما العاطفية في مناطق لا تشيطن الحب، و(إبراهيم) يهرب إلى الجنة الأخروية المحتشدة بالحوريات التائقات لتعويضه عن (جوزاء).

الخاتمة:

حرصت الدراسة على بيان العلاقة الملتبسة ما بين الذات النسوية ومحيطها، من جهة، وعلاقتها بالآخر الغربي من جهة أخرى.

أما أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة فهي على النحو التالي:

أولاً : التفريق بين الهويات الثابتة والطارئة، وكون الهوية ثابتة أم طارئة، لا يغير من أنها تغدو هوية رئيسية، عندما تتوفر لها بعض الشروط الموضوعية.

ثانياً: الرواية النسوية السعودية مهجوسة بنقد ممارسات الأجهزة السلطوية في المجتمع السعودية، لذلك وُجد في بعض هذه الأجهزة نموذجاً مثالياً لما يمكن أن يصبح (قلعة ذكورية) وضعها الرجل كإعلان دائم على تفوقه الذكوري على الأنثى.

ثالثاً: توصلت الدراسة إلى أن الاعتراض النسوي على السلطة الذكورية يشمل جميع التيارات الفكرية في المجتمع، سواء تلك التي تعلن على الدوام أنها تحمي المرأة كالتيار الإسلامي، أو تلك

التي تدعي تحريرها بمفاهيم حداثية كالتيار الليبرالي، فهم في النهاية بالنسبة للمرأة في سلة واحدة، وكلهم يحاول إخضاعها لخطابه ومصالحه.

رابعاً: بينت الدراسة أن المرأة كثيراً ما تقع ضحية للمخاتلة النسقية للخطاب الذكوري العابر لوعيها، حتى وهي تناهضه، لذلك كثيراً ما تذعن باستسلام بارد لسلطة ذلك الخطاب على وعيها، وتستخدم المفاهيم الذكورية نفسها التي أنتجها الرجل، أثناء ممارستها الانتقادية للسلطة الذكورية.

خامساً: ألحت الدراسة على أن السلطة الاجتماعية الشعبية أو (الرقيب الاجتماعي)، له مفعول مماثل للسلطة المؤسسية إن لم يكن أقوى تأثيراً.

سادساً: بينت الدراسة أن الهم السياسي شبه مفقود لدى الساردة السعودية، لعدة اعتبارات بيناها في محلها، وعندما تقارب المؤلفة حدثاً سياسياً فإنها لا تستجليه بكل تبعاته، بل تدرجه كحدث هامشي لإضفاء بعد درامي على الرواية.

سابعاً: حاولت هذه الدراسة الربط بين المشاعر الدونية التي تشعر بها الذات الأنثوية، وحسد الذكورة أو (عقدة الخصاء) الذي تمثل لها في المقارنات المنبهرة ما بين مستوى الحريات التي تحصل عليها في وطنها، والمستوى الحقوقي المتقدم بالنسبة للمرأة الغربية.

ثامناً: توصلت الدراسة إلى أن (الحب) بما هو عاطفة إنسانية مستعصية على التحييد، قد يكون معادلاً موضوعياً (أو وطنا موازياً) لذوات تلفظها أوطانها، فتلجأ إلى الآخر الغربي، البيئة الحاضنة للوطن البديل.

تاسعاً: بعض الروائيات بالإضافة إلى بعض المفكرين العرب، حاولوا تقزيم الحضارة الغربية، والانتقاص من شأنها، وإبرازها كحضارة تحرر انفلاتية، وصوروا الصراع ما بين الشرق والغرب، بمحض الثنائية الدينية، التي تختزل الغرب بالآخر المسيحي، المقابل للشرق المسلم.

المصادر والمراجع:

أولاً: قائمة المصادر:

البشر، بدرية (٢٠١٣)، **الأرجوحة**، ط٣، بيروت ، دار الساقي.

البشر، بدرية، (٢٠١٣)، **هند والعسكر**، ط٥، بيروت،دار الساقي.

حفني، زينب،(٢٠٠٨)، **سيقان ملتوية**، ط١، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

حفني، زينب، (٢٠١٣) **لم أعد أبكي**، ط٤، بيروت، دار الساقي.

الخميس، أميمة، (٢٠١٠) **البحريات**، ط٣ ، سوريا، دار المدى للثقافة والنشر.

عالم، رجاء، (٢٠٠٧) **ستر**، ط٢، المغرب، المركز الثقافي العربي.
العليان، قماشة (٢٠٠٥)، **عيون قذرة**، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
المقرن، سمر، (٢٠٠٨) **نساء المنكر**، ط١، بيروت، دار الساقي.
النشمي، أثير عبد الله، (٢٠١١)، **في ديسمبر تنتهي كل الأحلام**، ط٦، بيروت، دار الفارابي.

ثانياً : قائمة المراجع:

١- البازعي، سعد، والرويلي، ميجان، **دليل الناقد الأدبي**، ط٤، المغرب المركز الثقافي العربي.
٢- البزري، دلال، (٢٠٠٨)، الآخر المفارقة الضرورية، فصل من كتاب، **صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه**، ، ط٢، تحرير، الطاهر لبيب، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
٣- بلقزيز، عبد الإله، (٢٠١٠)، **نقد الخطاب القومي**، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٤- البيطار، نديم، (١٩٨٦)، **من التجزئة إلى الوحدة، القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط٥، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٥- تودوروف، تزفيتان، (١٩٩٢)، **فتح أمريكا، مسألة الآخر**، ط١، تقديم فريال جبوري غزول، ترجمة، بشير السباعي، القاهرة، سينا للنشر.
٦- الجابري، محمد عابد، (٢٠١٢)، **مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب**، ط٤، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
٧- الحصري، ساطع، (١٩٩٠) **آراء وأحاديث في الوطنية**، الأعمال القومية لساطع الحصري، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٨- حنفي، حسن، (٢٠٠٦)، **مقدمة في علم الاستغراب**، ط٣، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٩- خليل، إبراهيم، (٢٠١٠) **بنية النص الروائي**، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف، لبنان الدار العربية للعلوم ناشرون.
١٠- خليل، إبراهيم، (٢٠١١)، **الصوت المنفرد، من النص إلى المتلقي، ومن المتلقي إلى النص**، عمان، أمواج للطباعة والنشر والتوزيع.
١١- رسول، محمد رسول، (٢٠١٣)، **الأنوثة الساردة، قراءة سيميائية في الرواية الخليجية**، ط١، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر.

١٢- رولز، جون ،(٢٠١١)، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب.

١٣- ريكور، بول،(١٩٩٩) **الوجود والزمان والسرد**، ط١، ترجمة، سعيد الغانمي، بيروت،الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

١٤- سليم، مريم، (١٩٩٩) وآخرون ، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر** ، سلسلة كتب المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٥- صالح، صلاح،(٢٠٠٣)، **سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي.

١٦- طرابيشي، جورج، (١٩٨٤), **أنثى ضد الأنوثة**، دراسات في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة.

١٧- طرابيشي، جورج، (١٩٩٧)، **شرق وغرب، رجولة وأنوثة** ، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط٤، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

١٨- طرابيشي، جورج، (١٩٩١)، **المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي**، ط١، لندن، رياض الريس للكتب والنشر.

١٩- طرابيشي، جورج، (٢٠٠٠) **من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، ط١، بيروت، دار الساقي.

٢٠- طرابيشي ، جورج، (٢٠٠٨)، **هرطقات**، ط١، بيروت، دار الساقي.

٢١- عصفور، جابر، (٢٠١٠)، **الهوية الثقافية والنقد الأدبي**، ط١، القاهرة، دار الشروق.

٢٢- الغذامي، عبد الله (٢٠٠٩)، **القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة**، ط٢، المغرب، المركز الثقافي العربي.

٢٣- الغذامي، عبد الله، (٢٠٠٦)، **المرأة واللغة**، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

٢٤- فرويد، سيغموند،(١٩٩٩)، **الحياة الجنسية**، ط٣، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

٢٥- قطب، سيد، (١٩٧٩)، **معالم في الطريق**، ط٦، القاهرة، دار الشروق.

٢٦- لاكروا، ستيفان، (٢٠١٢)، **زمن الصحوة** ، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ط١، ترجمة عبد الحق الزموري، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

٢٧- مجموعة مؤلفين، (٢٠٠٨)، **صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ط٢**، تحرير الطاهر لبيب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٢٨- مجموعة مؤلفين، (٢٠٠٠)، **قراءات في الفكر القومي**، الكتاب الثالث، القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية، ط٢، بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية.

٢٩- مجموعة مؤلفين، (٢٠١٢)، **النسوية العربية رؤية نقدية**، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٠- المناصرة، حسين، (٢٠١٢)، **مقاربات في السرد**، ط١، إربد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.

٣١- ابن منظور، ٧١١هـ، (١٤١٤)، **لسان العرب**، ط٣ ، بيروت، دار صادر.

٣٢- النعمي، حسن،(٢٠١٣)، **بعض التأويل، مقاربات في خطاب السرد**، ط١، الدار البيضاء، النادي الأدبي بالرياض، والمركز الثقافي العربي.

٣٣- هنتنجتون، صامويل، (١٩٩٩)، **صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي**، ط٢، ، تقديم صلاح قنصوة، ترجمة طلعت الشايب.

٣٤- الهندي، هاني، (٢٠١٢)، **الحركة القومية العربية في القرن العشرين**، دراسة سياسية ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٥- وليك، رينيه، ووارن، آوستن، (١٩٩٢)، **نظرية الأدب**، ترجمة، عادل سلامة، الرياض دار المريخ.

المجلات:

١- الأعرجي، نازك، (١٩٩٥) الكل يخشى قطف التفاحة، **مجلة الكاتبة**، لندن، ع١٥.

٢- غزول، فريال، (١٩٩٩)، الجنوسة والمعرفة، صياغة المعارف بين التذكير والتأنيث، **مجلة ألف**: مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع١٩.

٣- مرتاض، عبد الملك (١٩٩٨)، **في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد**، عدد٢٤٠، ديسمبر، الكويت، عالم المعرفة.

المواقع على الشبكة العنكبوتية:

موقع قناة BBC العربية :

http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_6235000/6235220.stm

THE MANIFESTATIONS OF THE OTHERS IN THE SAUDI FEMINIST NOVEL

By

Bader Ali Al-fullaj

Supervisor

Dr. Ibrahim Mahmoud Khalil, Prof.

ABSTRACT

This study attempts to answer the identity questions, and how to identify the main identity of the community out of its many identities, and whether that identity feels anxious when it interacts with the other from the West because of the big cultural gap between the West and the Middle East. The study focused on the creativity of the Saudi women, and how do they shape their awareness of their civilized identities, and how do they look to their trampled rights because of the popular masculine outlook in the community, and how do they try to get rid of that outlook. It also focused on whether the male has a positive or a negative effect in the Saudi woman's life, and whether the cause of that masculine outlook is the social look towards women? Or the governmental institutions, regulations, and laws is what discriminating between women and men. Moreover, the study focused on the look of Saudi women towards the West, as a contrasting environment of their original environment, and how the Western women are advanced in obtaining their rights, and the psychological issues caused by that look which make the Saudi woman feels inferiority towards the West and towards men as well. Furthermore, the study has also focused on the lost freedoms of the Saudi women in their country, and the social repression by masculine authority, and comparing it to what the western women have of great advantages. The study consist of three chapters, in addition to the introduction and the conclusion. In the first chapter, the study of identity, and how it gets shaped and become the main identity, and what are the leading factors in shaping the identity, and how do we always identify an identity by comparing it to another identity. The second chapter discusses women's issues, and how the Saudi female novelists shape the awareness of the Saudi female identity, and whether their rights are taken because of the government laws and regulations or because of the social power forced on them. The third

chapter discusses the western culture as a developed community in terms of human rights and women freedom, and how could this western community be the alternative home for people sometimes, when their countries force them to leave by trampling on their human rights and freedom.