Adab Al-Rafidain

https://radab.mosuljournals.com

Manifestations of the Female Self in the Novels of Wafaa Abdel-Razzaq

Toreen Ahmed Yousif

Debt of Arabic Language/ College of Education – Aqrah / University of Dohuk

Qasim Mahmoud Mohammed

Asst.Prof./ Debt of Arabic Language/ College of Education – Aqrah / University of Dohuk

Article information

Article history:
Received December 3, 2022
Reviewer January 2,2023
Accepted January 7,2023
Available online September1 , 2023

Keywords:
Self
Femininity
Otherness
Society
Alienation

Correspondence:
Toreen Ahmed Yousif
toreeahmed21@gmail.com

Abstract

The novel is one of the closest literary forms to prejudice the issues of the human self, due to its inclusion of a system of perceptions, relationships and imaginary narrative methods, which has recently qualified it to be considered an intellectual food dominating female discourses, by taking the feminine pain and setbacks as manifestations and cultural patterns that struggle with the male patterns that have dominated women for a long time, aware of the contemporary novelist of her marginalized gender issues and complex problems, Aware of the ability of this weak, powerful and now self-defeating, volatile, troubled, rebellious and defiant being to overcome its crises, and in addition to this, its speeches have relied on a number of narrative techniques and linguistic levels rich in allusions that express situations of unity and alienation, self-disintegration, absence of identity, loss of homeland and love of belonging, condemnation of tragedies and aggressive disasters, and the nakedness of a historical reality based on ideological contradictions and This is what the rich expatriate ethnic writer Wafaa Abdel Razzaq, whose poetic and narrative creations are referred to in Lebanon, sought, sought so we chose four of her most important narrative achievements in which the female and her dilemmas occupied a clear presence in her spaces, formations and themes, respectively: (The Extreme Madness of the Void Deliriums, The Sky Returns to Its People, The Dance of the Braid and the River, and Ten Prayers for the Body, and we saw in this research paper from the study approach an analytical approach Modernism, In this research paper, we considered the study's approach as a modernist analytical approach according to a socio-cultural vision, given the implicit implications of the discourses concerning marginalized human issues.

DOI: 10.33899/radab.2023.180049, ©Authors, 2023, College of Arts, University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

(Adab Al-Rafidain, Vol. 52, No. 94, 2023 (09-01

تمظهرات الذات الأنثوية في روايات وفاء عبد الرزاق (أقصى الجنون الفراغ يهذي، السماء تعود إلى أهلها، رقصة الجديلة والنهر، عشر صلوات للجسد)

تورين احمد يوسف* **قاسم محمود محمد****

المستخلص

تعد الرواية من أقرب الاشكال الأدبية مساساً بقضايا الذات الإنسانية ؛ لاشتمالها على منظومة من التصورات والعلاقات والأساليب السردية المتخيلة، مما أهلها في الآونة الأخيرة لتكون غذاءً فكرياً لدى المتلقي، إذ اتخذت من الأنثى وأوجاعها وانتكاساتها أنساقاً تصارع بها الأنساق الذكورية المتسلطة على كيانها وذاتها، إذ إن كثيراً من الخطابات الروائية أصبحت مدركة لقضايا الأنثى المهمشة ومشكلاتها المعقدة، واعية بقدرة هذا الكائن الإنساني على تجاوز أزماته، لذا نجد أنّ كثيراً من الكاتبات المعاصرات يتكئن في خطاباتهن على مجموعة من التقنيات السردية ذات المستويات اللغوية، الغنية بإيحاءات ورموز معبرة عن حالات الوحدة والغربة، وتفكك الذات، وفقدان الوطن وغياب الهوية، فضلاً عن إدانة التجاوزات القسرية الواقعة على المرأة وحقوقها الشرعية، راغبات من هذا كلّه ومحاولات تعرية الواقع التأريخي القائم على تناقضات أيديولوجية ومقولات ذكورية جائرة، لذا سعينا في هذا البحث إلى بيان تمظهرات الذات الأنثوية ضمن عينات مختارة من روايات الكاتبة (وفاء عبد الرزاق)، التي جاءت بالعناوين الآتية (أقصى الجنون الفراغ يهذي، والسماء تعود إلى أهلها، ورقصة الجديلة والنهر، وعشر صلوات للجسد)، ساعين في تحليلها على وفق رؤية سوسيو- ثقافية لما يحمله خطابها من أنساق مضمرة تخص قضايا إنسانية مهمشة –على وجه عام- والذات الأنثوية بشكل خاص.

الكلمات المفتاحية: الذات، الأنثوية، الآخر، المجتمع، الغربة، الهوية، الثقافة، الدين، العنف، التمرد.

مفهوم الذات:

يعد مفهوم الذات مفهوماً فلسفياً، متبايناً تبعاً لتباين ثقافات الباحثين ومرجعياتهم العلمية واختلاف وجهات نظرهم في البحث فيه وسبر أغواره والتعمق فيه، فضلاً عن تشابكه مع مصطلحات أخرى تكاد تكون مترادفة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، كالماهية والأنا والنفس والفرد والشخصية، إذ كلّها تصب في الذات الانسانية، وتبحث في معرفة كيان الفرد وطبيعته وميوله ومدى انفعالاته وبالتالي تؤدي دوراً هاماً في تشكيل شخصيته وهويته.

وقد مرّ هذا المفهموم عبر التاريخ بوجهات نظر فلسفية ودينية، بدءاً من الفلاسفة الغربيين أمثال كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو[1].ومروراً بفلاسفة مسلمين أمثال ابن سينا وابن طفيل وابن رشد وأبي حامد الغزالي[2]. بينما أدى ظهور الفلسفات العقلية الحديثة في أوربا في القرن السابع عشر إلى بزوغه فأصبح ميداناً للأبحاث الإنسانية الفكرية آنذاك، ولا سيما حين اشتد الصراع بين المنهج التجريبي والعقلي، مع محاولات فصل الذات عن الموضوع، فقد أطلق المفكر (رينيه ديكارت) الكوجيتو الخاص به[3]، ((أنا أفكر إذن أنا موجود))[4]، حين أكّد على مركزية التفكير في وجود الذات الإنسانية، فالتفكير عنده ميتافيزيقي محض، فالعقل والتفكير هما من بديهيات

* قسم اللغة العربية/كلية التربية – عقرة /جامعة دهوك

** استاذ مساعد /قسم اللغة العربية/كلية التربية- عقرة /جامعة دهوك

([1])ينظر: منابع الذات تكوّن الهوية الحديثة، تشارلز تايلر، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2014م: 199.

([2])ينظر: الذات في الفكر العربي الإسلامي، محمد المصباحي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين- قطر، ط1، 2017م: 4.

([3])ينظر: مفهوم الذات تاريخه وتطوره، عبد المجيد نشواتي، مجلة المعرفة، الجمهورية العربية السورية، العددين (220- 221)، 1980م: 90.

([4])مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، ط3، 1985م: 124.

وجود الذات وإثباتها، وفي هذه الاثناء جاء هوسرل برأي آخر جامعاً بين العقل والشعور، فالتفكير والشعور عنده لا بُدّ أن يكون تجاه شيء ما[5]، فنراه يقول: ((أنا أفكر في شيء ما، إذن أنا موجود))[6].

ومن ثم تعمقت الدراسات الغربية في مفهوم الذات، ممّا أدى إلى تعزيز مكانته الاصطلاحية والنقدية ولا سيما عند المفكرين السوسيولوجيين والسيكولوجيين، محاولين الوصول إلى ماهيته وطبيعته، لذا نجده قد عُرّف سوسيولوجياً بأنّه ((مجموع المقومات التي تحدّد مفهوم الشيء أي ما يخصه ويميزه))[7]. وهناك العديد من المفكرين السوسيولوجيين ممن تناولوه وعرفوه، إذ نجده عند المفكر الأمريكي (كولي) (1864م-1929م) هو ((كل ما يشار إليه في لغة الحياة بضمير المتكلم أنا، فهي تنمو من خلال عملية التفاعل الاجتماعي بين الفرد والآخرين))[8]. فضلاً عن (جورج هربرت ميد) (1863م-1931م) الذي تناوله في نظرية التفاعل الرمزية، قائلاً: ((هو النظام المتغير للمفاهيم والقيم والأهداف، والمثل التي تقرر الطريقة التي يسلك بها الفرد، وهي تنمو من خلال التنمية الاجتماعية))[9]. فهؤلاء نظروا إلى الذات نظرة سوسيولوجية من خلال تفاعل الفرد مع الآخر في المجتمع ونظرة المجتمع إلى الفرد.

أمّا مصطلح الذات لدى السيكولوجيين فهو: ((حقيقة سيكولوجية روحية خاصة إلا أنّها نقدية، فكل إنسان يحوي في داخله إمكانيات متعددة وعليه أن يقرر أيّ منها حقيقي))[10]. وعند عالم النفس (كارل روجرز) (1902م-1987م) تعني ((الكل التصويري الثابت المتآلف من مدركات خصائص الفرد والمتفاعل مع الآخرين في الجوانب المتعدّدة والقيم المرتبطة بتلك المدركات))[11]، أي تعبّر عن تشكيل حيوي مرن قائم على إدراكات الفرد وقدراته الخاصة به مع الآخرين.

ثم ظهرت النظرية السلوكية التي أولت اهتمامها في دراسة سلوكيات الفرد وأخلاقياته وتصرفاتها تجاه الآخرين مؤكدين على الذات وفاعليتها في توجيهها، فهي عندهم ((بنية معرفية يستطيع الانسان بواسطتها تكوين معلومات عن ذاته وينظمها في مفاهيم ونماذج خاصة))[12].

ولكن -على حسب رأي الباحثين- إنّ أوّل من أسهم في عملية نشوء مصطلح الذات بشكل فعّال في الأبحاث النفسية- أواخر القرن التاسع عشر-، كان عالم النفس الأمريكي (ويليام جيمس) (1842م- 1910م)، الذي يعرّفها بـ((المجموع الكلي لكل ما يدعي الفرد بأنه له، كالجسد والقدرات المختلفة والأسرة والأصدقاء والمهنة والهواية والممتلكات المادية .... الخ))[13]، فالذات لديه كل ما يمتلكه الفرد مادياً ومعنوياً، لذلك نراه يميز بين نوعين من الذوات، الأولى: الذات – الموضوع وهي فكرة الفرد عن نفسه تمثل اتجاهاته ومشاعره وإدراكاته وتقويمه لنفسه عندما يتخذ من نفسه موضوعاً، أمّا الثانية فهي الذات – العملية أي الذات الفاعلة القائمة على عمليات التفكير والتخيل والتذكر والإدراك... الخ[14]، كما أنّه قسّم مكونات الذات إلى أربعة أنواع: الذات الروحية (ملكات الفرد النفسية وميوله)، والذات المادية (ممتلكات الفرد المادية)، والذات الاجتماعية (نظرة الآخرين للفرد)، والذات الجسدية (نشاطات الفرد وسلوكه)[15].

([5])ينظر: الفينيومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 1991م: 34-35.

([6])المصدر السابق: 34.

([7])الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، دار عالم الكتب، الرياض- السعودية، ط1، 1420هـ= 1999م: 195.

([8])صورة الذات بين أبي فراس الحمداني ومحمود سامي البارودي دراسة موازنة، ياسر علي عبد سلمان، دار نينوى، دمشق- سورية، (د.ط)، 1429هـ= 2008م: 21.

([9])المصدر نفسه: 21.

([10])البحث عن الذات دراسة في الشخصية ووعي الذات، إيغوركون، ترجمة: غسان دارك نصر، دار معد، دمشق- سورية، (د.ط)، 1992م: 175.

([11])صورة الذات بين أبي فراس الحمداني ومحمود سامي البارودي دراسة موازنة: 20.

([12])البحث عن الذات دراسة في الشخصية ووعي الذات: 5.

([13])مفهوم الذات تاريخه وتطوره: 92.

([14])ينظر: المصدر السابق: 92.

([15])ينظر: مناهج البحث في علم النفس: عبد الفتاح محمد دويدار، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط2، 1999م: 315.

وفي منتصف القرن العشرين جاء عالم النفس الإنساني أبراهام ماسلو (1908م-1970م) بنظرية تبين كيفية تحقيق الذات من منظور إنساني، فوضع تسلسلاً هرمياً للاحتياجات الإنسانية، وأُطلق عليها فيما بعدُ نظرية ماسلو الهرمية، فالحاجات تُسّد بحسب أولويتها وطلب إشباعها ، تبدأ من الأكثر قوة وتنتهي عند أقلها، وتُصنف كالآتي :الحاجات الفيزيولوجية (كالجوع والعطش)، والحاجات الاجتماعية (حاجات الحب والانتماء)، والحاجة إلى تقدير الذات، والحاجة إلى تحقيق الذات[16].

أمّا مصطلح الذات في الفكر العربي المعاصر فإنه يدلّ على ما يكوّنه الفرد عن نفسه بوصفه كائناً بيولوجياً وسيكولوجياً له مقوماته الأساسية في المجتمع ومصدراً للتأثير والتأثر بالنسبة للآخرين، فهو ذلك التنظيم الادراكي الانفعالي الذي يتضمن استجابات الفرد نحو نفسه كلها، فهو يحقق ذاته من خلال تقديره اللفظي لضمير المتكلم أنا، وكذلك من خلال العلاقة الديناميكية بينه وبين عالمه الخارجي[17]. وهناك من ينظر الى الذات أدبياً من خلال ((اكتمال الخصائص الإنسانية العامة والفردية لديه، وبروزها بوضوح وتعبير متميز من خلال الكتابات التي يبدعها، ولا يتحقق الأمر إلا بالغوص في الأعماق واكتشاف ما فيها من خبايا وكنوز، وعرضها في قوالب فنية أدبية))[18].

وقد تناولت الدراسات النقدية العربية الحديثة - كذلك - مصطلح الذات من خلال الأدب وتعبيره عن ذوات الآخرين، إذ لا يجوز حصره بنطاق ذات الأديب فحسب، بل هي ((التجربة الشخصية المنفتحة على الانسانية، أي أن الأثر الأدبي يعبر عن تجربة الآخرين – أيضاً لا محكومة بذات الأديب ومنطق عواطفه فقط))[19]. فالذات هي كل ما تشتمل عليه الذوات من خصائص وسمات نفسية وعقلية أو مزاجية ودفاعية، من أفكار وطموحات وصراعات أو توترات، وحاجات فيزيولوجية وحاجات نفسية كالحاجة للحب والانتماء، أو الأمن وتحقيق الذات وإثبات الهوية، وغيرها من الحاجات والدوافع الموجودة في داخل الفرد والتي يرغب في تحقيقها[20].

وبالتالي نستطيع القول بأنّ مصطلح الذات مشحون بحمولات فلسفية سوسيولوجية سيكولوجية إبستمولوجية مختلفة تبعاً لاختلاف المرجعيات والرؤى ووجهات نظر الذين تناولوه، فالذات كيان غير منعزل عن العالم الخارجي، بل يتفاعل معه ويتصارع ويتناقض ويتشكل ويتغير ويتماهى من خلال اللغة والتكوين الثقافي، وبعلاقاته التفاعلية مع من هم معه وحوله.

مفهوم الأنثوية

خلق الله البشرية في الكون ، وفرق سبحانه وتعالى بين الذكر والأنثى من خلال خصائصهما البيولوجية والفيزيولوجية، لذا جاء مفهوم الذات مشكلاً وعاءً تصب فيه الضوابط والقواعد والخصائص التي تتحلى بها الأنثى وتميزها في مظهرها وميولها ونزوعها وتركيبتها النفسية عن الآخر الذكر، لذا تناول العديد من الدارسين هذا المفهوم وإن اختلفوا في آرائهم عن ماهية الأنثى وما يؤهلها من صفات ومعايير تضعها في خانة الأنوثة. وقد أدى شيوع مصطلحات عن الأنثى وتزاحمها وتداخلها إلى صعوبة الفصل بينها وتصادمها مع أنساق فكرية معاصرة، كالنسوية والنسائية والمرأة الأنثى والأنوثة والأنثوية، وما يهمنا في هذا المقام هو تسليط الضوء على المفهوم الأخير وتحديد ماهيته.

ومن خلال استقرائنا وجدنا أنّ مكانة الأنثى ظلّت في معظم الثقافات مهمشة وبقيت تعاني من الدونية، حين عاشت تحت وطأة السلطة الذكورية، ومعاناتها من هرمية مفهوم الجنوسة (gender) التي أرستها المؤسسة الثقافية في التمييز بين الذكر والأنثى مع ترسيخه لإيجابية الأول وسلبية الثاني واستلابه، إلا أن هذا الوضع الهامشي لم يبقَ على حاله ففي أواخر القرن التاسع عشر ظهرت بوادر التحولات والتغييرات الثقافية، وكانت نقطة تحول في حياة الأنثى ودورها الإنساني والاجتماعي في الآن ذاته[21]، إذ قامت حركات وثورات نسوية مطالبة بحقوقها ومساواتها مع الرجل في مجالات الحياة كافة، من حيث تلقيها التعليم وممارسة العمل وإشغال المناصب السياسية

([16])ينظر: مفهوم الذات تاريخه وتطوره: 119.

([17])ينظر: مناهج البحث في علم النفس: 323.

([18])المعجم الأدبي: جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط2، 1984م: 116.

([19])النقد التطبيقي والموازنات، محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي، مصر، (د.ط)، (د.ت): 62.

([20])الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الاسرائيلي المعاصر: عمرو عبد العلي علام، دار العلوم، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ= 2005م: 9.

([21])ينظر: رواية المرأة العربية من 1990إلى 2007م في ضوء النقد النسوي، هدى حسين الشيباني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 2012م: 13.

والاجتماعية والثقافية بحرية وثقة تامة، بوصفها فرداً من المجتمع بل هي المجتمع بأكمله، وليس عليها البقاء حبيسة الآخر والبيت، ويعود الفضل في ذلك إلى انتشار أفكار الفيلسوفة الوجودية الفرنسية (سيمون دي بوفوار)، وكتابها (الجنس الثاني) الصادر في عام 1949م، حين أعلنت أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة بفعل المجتمع وسلطة الذكر عليها، وكان لذلك الأثر الجلي في اتساع مدى تلك الحركات و علو الأصوات النسوية يوماً بعد يوم في أرجاء أوربا كلّها[22].

وبعد أن كان مصطلح الأنثى يشير إلى ((كائن ذي مجموعة معينة من الخواص البيولوجية مثل القدرة على الولادة، أمّا الأنوثة فهي تصف الصورة التي يكونها المجتمع عن المرأة ككائن له هذه الخواص))[23]. إلا أن الناقدة (توريل موي) حاولت التخلص من تلك الموروثات المفاهيمية في مقال نشرته موضحةً الفرق بين مصطلحات ثلاث (النسوية والأنثى والأنوثة)، قائلة: ((سأقترح مبدئياً أن نميز (النسوية) على أنّها قضية سياسية، و(الأنثى) على أنّها مسألة بيولوجية، و (الأنوثة) على أنّها مجموعة من خواص محدّدة ثقافياً))[24]، فهي ترى بأنّ الأنوثة صفات في المرأة، محددة بفعل عوامل المجتمع ومرجعياته البطريركية (الأبوية)، الراسخة في ذهن الفئة العظمى من ذلك المجتمع. وعلى إثرها حاولت الأنثى إزاحة أعباء قيود تلك النظرة الثقافية السائدة التي تحدّ من قابلياتها وامكاناتها وقدراتها، فما كان لها من سبيل سوى اللجوء إلى الكتابة عن ذاتها والتطرق لقضاياها، متخذةً من جسدها وأحاسيسها ذواتاً فاعلة في نتاجاتها التحررية، بعد أن كانت كياناً يحركه الذكر كيفما شاء ومتى ما شاء، ومن أوائل الداعيات إلى فكرة مسك القلم والبدء بالكتابة والبوح، بوصفه سيفاً قاطعاً تحارب فيه واقعها المرير، تستحضر أمامنا الناقدة الفرنسية (هيلين سيكسوس) في نظريتها النسوية هذه الافكار من خلال كتابها (ضحكة ميدوسا) (1975م) الذي تشير فيه إلى أنّ الأنثى ((عندما تكتب عن نفسها تعود إلى الجسد الذي صودر منها، بل وتعرض لما هو أكثر من المصادرة))[25]، فالجسد الأنثوي لديها هو ليس فقط ما يحمله من حمولات بيولوجية وما يختزله من غرائز جنسية، بل هو ما يختلجه من أحاسيس ومشاعر ومكبوتات نفسية.

وكذلك اعتنت الناقدة البلغارية (جوليا كريستيفا) في أواخر القرن الماضي بقضايا كتابة المرأة، واهتمامها بالجسد كتمثيل للثورة والتمرد، فنادت المرأة بالانخراط في الكتابة عن أنوثتها، وأن تسلك سبيل التمرد والسيرورة، متحدية تفكير السلطة الذكورية الذي جعلها أداة مشلولة الحركة والتفكير، ووضعها في صيغ لغوية ضيقة ضمن سياقات نصية محددة، فلا بُدّ من ردعها بلغة انثوية جريئة، من خلال التجذر داخل ذاتها والتعمق في البوح عن انكساراتها ورتق جروحها، لتقديم هوية أنثوية متحررة على وفق ضوابطها وشخصيتها الفريدة[26].

فالأنثوية عند هيلين وجوليا ((تعد حيزاً نظرياً يمثل كل ما هو مهمش في إطار النظام الأبوي السائد، ومن ثم يعد مصطلحاً يصف الموقف الذي يمكن أن تتخذه الذات الهامشية))[27]، وإلى جانب تلك الناقدات نجد إيلين شولتر، وسندرا غلبرت، وسوزان غوبار، وجانيت كولودني، وجوليت ميشيل، وأن اوكلي، وسارة ميلس، ولوسي إيريغار، وكاريس وودن، وماري ايكلتون، وكاثرين ماكينون[28]، وغيرهن الكثير.

ثم سرعان ما انتقلت تلك الحركات والثورات الغربية الى داخل الثقافة العربية في القرن الماضي، فسعت الكاتبات العربيات للدخول إلى عالم الأدب، والتمكن من التغلغل إلى أعماق الأنثى ونفسيتها، والتعبير عن خلجاتها والبوح عن مكبوتاتها، بلغة أدبية مرهفة، وبصوت شجي يترك صداه في فضاء الأدب العربي. لذا إنّ المحاولات الخطابية للمرأة العربية المبدعة جاءت ردّاً على تهميش كتاباتها من قبل بعض النقاد الذين زعموا أن مُخيلة المرأة وخبراتها محدودة جداً، بحيث لا يمكنها الخروج عن دائرة الزواج والبيت والأطفال والحب، وأنّها غير قادرة على معالجة أمور أخرى أكثر أهمية كالاهتمامات الاجتماعية والسياسية والثقافية للعالم والانسان، استطاعت فيما بعد أن

([22])ينظر: أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ليندا جين شيفرد، ترجمة: يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 2004م: 11-13.

([23])النسوية وما بعد النسوية (دراسة ومعجم نقدي)، سارة جامبل، ترجمة: أحمدالشامي، مراجعة: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2002م: 335.

([24])النسوية والانثى والانوثة، توريل موي، ترجمة: كورنيليا الخالد، مجلة الآداب الأجنبية، سوريا، العدد (74)، 1993م: 24.

([25])النسوية وما بعد النسوية (دراسة ومعجم نقدي): 336.

([26])ينظر: الكتابة وتأنيث الخطاب رؤى في النقد النسوي عند جوليا كريستيفا: د. محمد بكاي، مجلة اوليوس، الجزائر، العدد(8)، 2018م، 43-44.

([27])النسوية وما بعد النسوية (دراسة ومعجم نقدي): 337.

([28])ينظر: النقد الادبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، إبراهيم محمود خليل، دار المسيرة، عمان- الأردن، ط4، 1432هـ= 2011م: 135.

تتحدى هذه النظرة التهجمية مطلقة العنان لأفكارها واستلهام جميع مشكلات المجتمع، محكمةً رباطة جأشها، سالكة دربـاً ثـائراً ومغـايراً في أسلوب كتابتها، متحدثة بكل جرأة وشجاعة للبوح عن مكنوناتها وطرح قضايا مجتمعاتها[29]. وهي حين تمسك القلم لتعبر عن كينونتها وتثبت هويتها، فإنها تخرج من زمن الحكي إلى زمن اللغة، وتتحول من كائن مندمج مُحكم إلى ذات أنثوية مستقلة[30]، وعليه حاولت تقويض سلطة الآخر (الذكر)، مؤكدةً وجود ذاتها من خلال التنوع في حضور الذات الأنثوية في كتاباتها، وعندما عاينت الدراسات والأبحاث نصوص عدة للكاتبات الروائيات، وجدوا فيها هيمنة لذات انثوية في خطاباتهن، إذ تتجلى تارة كمشاركة فاعلة عن طريق توظيف ضمير (الأنا)، بوصفه ضمير الحرية والجرأة، وتارة أخرى تتمرأى الذوات الأنثوية بكثافة حتى يكاد ينعدم حضور الآخر/ الذكر في فضاء النص وعناصره، فضلاً عن هيمنتها المتمثلة في ديمومة السرد والحكي[31] .

لذا آثر بعض النقاد والناقدات العرب استخدام مصطلح الأنثوية، بعد أن لاقى استحساناً عندهم كما نجده عند الدكتورة وجدان الصائغ، وسهير سلطي التل، والدكتور محمد صابر عبيد[32]، والدكتور إبراهيم أحمد ملحم في كتابه (الأنثوية في الأدب- النظرية والتطبيق)، والدكتور محمد جلاء إدريس في كتابه (الأنا والآخر في الأدب الأنثوي دراسة حول ابداع المرأة في الفن القصصي).

بل ثمّة من رآه هو الأوفر حظاً في الإلمام بالنتاج النسوي لكونه مرتبطاً بالذات الانثوية؛ مقارنة بغيره من المصطلحات الأخرى المذكورة آنفاً ، كونه يعبّر عن المركز والجوهر عند الانثى، ومن ثم تنساب الأنوثة لدى المرأة في كل ما تكتبه، فهي جوهر نصوصها، التي ترتوي بمائها، وتشع بنورها، وتتشبع بإنسانيتها، كما أنها تُلبس النص ثوب الأنوثة، وتزهره بسجاياها المُرهفة[33]، حتى تصبح الكتابة عندها ((كأنّها هويتها وذاتها التي بدونها تفقد توازنها، وكذلك تشعر عند مسكها القلم بأنّها تكسر حلقة في سلسلة قيدها))[34]، وبناءً عليه ليست الانثوية ما تحمله الأنثى من صفات جسدية إغرائية تؤهلها إلى أن ترتقي لصفات الكمال الجسدي كما هو مترسب في ذهنية المقولات الذكورية وأنساقها الثقافية المتوارثة عنها، بل أنّها تتمحور في نضج ذاتيتها وزيادة وعيها الذي يسهم في تشكيل خلفيتها الفكرية الذي يساعد بدوره على زيادة مطالبتها بالتحرر من التبعية، وخلاصها من صورتها النمطية الخاضعة التي عرفت بها وتعودت الظهور عليها.

لذا فإن البحث في تمظهرات الذات الأنثوية في روايات الكاتبة يلزمنا الكشف عن الحاضنة الثقافية التي منحت نصوصها دلالات معينة وأعطتها خصوصيات فنية مميزة، وللوصول إلى هذه الأهداف ينبغي الوقوف أولاً على مجموعة من المنطلقات والايديولوجيات التي شكلت خلفية الوعي الفكري لدى الأنثى الكاتبة والمبدعة، ونستند في هذا كلّه إلى مجموعة من التمظهرات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية التي لها الدور الكبير في إثراء النص الأدبي بخصائص سردية فريدة من نوعها، فضلاً عن إنتاج خطاب روائي مميز:

أولاً: المظهر الاجتماعي

يعبر الأدب عن التجارب الإنسانية ومنه الرواية، وقد عُرفت منذ نشأتها بأنّها من أكثر الأنواع الأدبية إلتحاماً بتجارب المجتمع ومضامينه المتعددة، وحيثياته المتنوعة، فالرواية تشكل حلقة وصل بين الأديب والمجتمع الذي يرغب بالتعبير عن واقعه، والتصدي لآفاته التي يعاني منها، ورصد مشكلاته، ومحاولاً تقديم مقترحات وحلول لتلك المشكلات، فيلجأ الروائي إلى الاستعانة بمجتمعه، فيتخذه مسرحاً لنسج خيوط نصه وما فيه من حبكة وشخوص وأحداث وعقد وفضاءات. ولم تكن روايات وفاء عبد الرزاق بمنأى عن هذا الطرح الاجتماعي، بل شغل الكيان الأنثوي حيّزاً شاسعاً من خطابها بوصفه كياناً له ما له وعليه ما عليه، وإذا تتبعنا متنها الروائي نجدها أشبعته بقضايا اجتماعية تعبر عن مشاكل الانثى ونوازعها وصراعاتها الثقافية، لاستكناه عدد من المسائل المتعلقة بالحب والزواج والأمومة والأسرة والعائلة وغيرها من العلاقات التي تشكل نمطاً أساسياً لحياة الأنثى المعاصرة والعراقية خاصة، وكون الرواية تمثل شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، للتعبير عن حياة أفرادها، بوصفهم طبقة اجتماعية مهيمنة على مقومات حضارتها، فجاء خطاب وفاء معبراً عن

([29])ينظر: 100 عام من الرواية النسوية العربية (1899م- 1999م)، بثينة شعبان، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط1، 1999م: 30.

([30])ينظر: المرأة واللغة (ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1998: 131 .

([31])ينظر: الرواية العربية ما بعد الحداثية (تقويض المركز، الجسد، تحطيم السرديات الكبرى)، ماجدة هاتو هاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 2013م: 238.

([32])ينظر: المصدر السابق: 212.

([33])ينظر: الانوثة الساردة (قراءات سيمائية في الرواية الخليجية)، رسول محمد رسول، دار التنوير، بيروت- لبنان، (د.ط)، 2013م: 17-18.

([34])الانثوية في الأدب النظرية والتطبيق، احمد ابراهيم ملحم، دار الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2016م: 46.

رؤيتها الفكرية ومراميها الايديولوجية، من خلال إثارة تساؤلات عدة خاصة بالأنثى، ضمن إطار سردي خاص لتولّد دلالات اجتماعية تفسرها الخطاطة الحكائية.

ومن أهمها مظاهر قضية زواج القاصرات، إذ إن هذه الأنثى الصغيرة لا تدرك معنى الزواج، ولا يكون لها رأي بقرار مصيرها، ولا تعرف ما ينتظرها في حياتها القادمة، فأصبحت فريسة للنظرة التقليدية للمرأة وهي أنّها عورة ووسيلة للاستمتاع، بدافع مراعاة مصلحتها الشخصية ولا يعترف المجتمع بحياة الأنثى خارج الأسرة وبيت الزوج وحمايته[35]، فقد قدمت لنا نماذج عدة لهذه القضية منها انموذج (**أم صابر**) من لبنان[36]، الفتاة اليتيمة التي توفي والداها وتكفلها عمّها، وحين بلغت سن المراهقة زوّجها لابنه بحجة الحفاظ عليها وتدعيم موقعها داخل إطار العائلة، إلا أنها عانت الذل والإهانة من زوج أناني، وأب متعجرف: ((أبٌ لا نعرف سرّه، يغيب بالأيام والاسابيع لا نعرف وجهته وماذا يملك، كلّما عاد إلى البيت بعد غياب، عربد وشتم وأمر ونهى، وما على أمّي غير السمع والطاعة))[37]. إن هذا الوضع القهري للذات الانثوية وخضوعها للذكر، يكشف لنا عن أبعاد قبولها بالدونية واستلابها، إما قد يكون قبولاً عن اقتناع بمكانتها وطبيعة نمط حياة الأنثى التي رسمت حدودها الثقافة الذكورية، أو قبولاً قهرياً صادراً عن وعي رافض، يتمسك بالقبول خشية من العقوبة والقصاص[38]، إذن إن القهر الأساسي لأم صابر ينبع من تلك القوانين التي تجعل من الذكر ليس وصياً عليها فحسب، بل مستلباً لجسدها وذاتها، وحتى أطفالها الذين لا يسلمون من سطوة أنانية وحشية[39].

فضلاً عن ذلك نجد أن قضية الطلاق أخذت جزءاً هاماً في روايات الكاتبة، وتناولت معاناة الانثى المطلقة، التي لا تعني للزوج سوى جسد يفرغ فيه طاقاته الجنسية ويستبدله على هواه متى شاء وأراد، من دون مراعاة حقوقها وواجباته تجاهها إنما يمر عليها بصمت ووجوم[40]، فـ(ود) فتاة توفي والداها وهي لم تتجاوز السنتين من عمرها، عاشت بكنف أخيها من أبيها لكن بسبب ظروفهم الاقتصادية في زمن الحصار على العراق آنذاك، قررت زوجته بعد أخذ مشورته بتزويجها من رجل يبلغ الرابعة والخمسين سنة، بينما هي ابنة السادسة عشر، وبعد أيام عسيرة ومعاناة زوجية طلقها وباتت مرمية أمام باب أخيها وزوجته القاهرة[41]. فلمّا كان الزواج مؤسسة قامعة للذات الأنثوية حسب رؤية الكاتبة، فإن الطلاق لا يقل عنه حدّةً وظلماً، بل يمضي كوصمة عار تلاحقها أينما حلّت: ((كل ما حولي كان قاسياً، الأهل، الجيران، الشارع، الحصار واليتم ونظرات الجارات وهمساتهنّ وهنّ يعلكن عرضي وشرفي... ومن يوم ليوم تعلمت كيف أصطاد فريستي.... لذا قررت النفاذ بجلدي، تجاوبت معه، بل جئت مسرعة من أول دعوة. من الغريب أني في لندن لم أحن لأحد، ولم أتذكر أحداً... في ذاك البلد أضعت طريق الرجوع، خلعت صبية كنتها، وارتديت امرأة أخرى شارف عمرها على العشرين... تغيّرت طباعي، أصبحت شرسة لا أخاف احداً، حاضري وغدي وأمسي كلّه فراش... منذ تلك اللحظة وأنا أشمّ العفونة كلّما التقيت برجل، لعنت أخي الذي ضمّني إلى مزابل الحياة... من ساعتها غيّرت نمط حياتي، وخلعت عنّي رجسهم لأعود إلى إنسانيتي...))[42]. إنّها امرأة نالت منها ظروف المجتمع وقهره، حتى صارت أنثى غير سوية، سهلة المنال، خلعت ثوب البراءة، ووشحت جسدها بالرذيلة والعصيان، إلا أنّها صحت من غفلتها وامتلكت وعيها، فاستطاعت أن تستعيد ذاتها وتسترد إنسانيتها التي فقدتهما لبرهة من الزمن، وعليه فإنّ الأنا المتألمة في السرد التخييلي ليست فقط ضحية النسق الذكوري ومقولاته السلطوية، بل هي ضحية مجتمع وظروف سياسية واقتصادية، وبهذا طرحت لنا الكاتبة معاناة الانثى ومآسيها الانسانية بعواملها وصراعاتها كافة.

تنقلنا الكاتبة في رحاب مشاكل الأنثى إلى مشكلة **الخيانة الزوجية** حيث تجمع الروائية صوتها وتصرخ بصرخة مدوية للمجتمعات الذكورية، فهذه (بربارة) من بريطانيا تكاد نموذجاً للزوجة المقهورة، التي توفيت بسبب مرض الأيدز، وهي ضحية زوج لم

([35])ينظر: المرأة في الرواية الجزائرية، مفقودة صالح، دار الشروق، ط2، 2009م: 71.

([36])رواية السماء تعود إلى أهلها: 233.

([37]) المصدر السابق: 232.

([38])ينظر:الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية: احمد موسى ناصر المسعودي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2014م: 91-92.

([39])ينظر: الأنثى هي الأصل، نوال السعداوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017م: 132.

([40])ينظر: المرأة في الرواية الجزائرية: 98.

([41])السماء تعود إلى أهلها: 261.

([42]) المصدر السابق: 263.

يقدّر حبها ولم يرحم جسدها، عاشت معه، وتحملت اضطهاده وتعنيفه وخياناته وساديته[43]، حتى استسلمت لواقعها كونها أماً، ولديها أطفال ، ((الذين لديهم مشاكل زوجية، يتهربون من الطلاق خوفاً على الإرث، لذا يركنون الزوجة جانباً، ويحرصون على أن تكون لهم عشيقة دائمة وعشيقات عابرات))[44]، إن هذه السطوة الذكورية وقوانين الحكومات الجائرة، جعلتها تعاني من صراع داخلي بين الرفض والقبول لبديهيات واقع مجحف لصون حقوق المرأة المتزوجة، وإكسابها قيمة الوجود. والحال فإنه بسبب تدهورها الصحي والنفسي جراء صدمة المرض، لم يدم مرضها طويلاً حتى أصيبت على إثره بسكتة قلبية، أدت إلى موتها ((سيدة أزاهير، نحن من مشفى (أيلنك)، يؤسفني إخبارك أن بربارة توفيت بالسكتة القلبية، إذا ممكن الحضور، وإخبار زوجها))[45]، فقد كانت ذاتها أقل قوة من إعياء المرض وخطورته، فلم تتحمل مهانة الزوج وقهره، وهتك الإيدز لجسدها المقدس.

فضلاً عن ذلك نجد قضية حرمان الأنثى من الأمومة وعدم احترام الذكر لها وإعطائها حقوقها الشرعية التي أوجبها الله لها، في شخصية فتاة مغربية صادفتها الراوية (أزاهير) في إحدى صالونات نسائية في بريطانيا: ((تعلمين زوجي مصري.. كان مطلقاً وله أربعة أولاد ذكور، جئت معه إلى لندن، مع أولاده، كنتُ أتوقع أنني زوجة، لكن اتضح أني مُربيةٌ لأولاده، وخادمةٌ له، سليط اللسان غليظ القلب، أو قولي بلا قلب، لأنّه منعني من الإنجاب مُدّعيّاً أنّ له أربعة أولادٍ، ولا يريد آخر، حرمني من الأمومة، ومن أنوثتي وإنسانيتي... تحمّلتُ رائحة الثوم المتعفن في فمه، وعرقه حين يغتصب انوثتي، جسدي ينتهكه ثعبان أرقط، أو ثور))[46]. فالخراب الروحي الذي لحق بها أشد قسوة من الخراب الجسدي، وقبولها لهذا الواقع المستلب، يرجع لمقولات ثقافة ذكورية جائرة يرى من الصواب تدجين الزوجة في نطاق منزلها، بوصفها ربة بيت لأن حقيقتها المثالية تكمن في الطهي والتنظيف والغسيل، ورعاية أطفاله، والاهتمام به وامتلاك جسدها وتحقيق رغباته، ويقبلها من خلال صورتها كمربية وخادمة وجارية[47]،فالكاتبة أرادت من هذا النموذج أن تكشف عن ((العوامل التي تعيق حركة التقدم في محاولة لتعرية الواقع ونقده لإعادة بنائه من جديد))[48].

وتبين لنا الروائية قدرة الأنثى على امتلاك ذاتها وعزمها على استرداد هويتها المستلبة داخل المجتمعات الأخرى، من خلال شخصية المحامية الأفريقية التي يلجأ إليها اللاجئون من مختلف البلدان للحصول على الاقامة البريطانية بوصفها ملاذاً لنجاتهم، حيث يرد على لسان الشخصية (عبدالله) السوري في وصفه لها ((كانت المحامية طيبة جداً، بريطانية من أصول أفريقية... وأن المعلومات التي أدليتُ بها عند المحامية مصدقة من قبلهم، لكنهم يرغبون بالمزيد))[49]، فحدث الحصول على الإقامة ومشهد أصولها ومصداقية المعلومات، كان السبب في الكشف عن قدرة الأنثى على تعزيز مكانتها داخل المؤسسة الاجتماعية، وإعطاء صورة إيجابية للأنثى الأفريقية التي استطاعت بالرغم من اختلاف أصولها ولونها أن تثبت ذاتها وتحقق كيانها، كإنسان له دور فاعل في الحياة والمجتمع.

ويظهر لنا في المتن الروائي ذاتٌ أخرى عانت من مناخات أنثوية مستلبة بوصفها محاطة بلعنة العبودية والتبعية لثقافة الفحل وهو يراقب تفاصيل صراعها الدامي الذي قادها صوب طوفان عارم من الاغتراب النفسي والمكاني إلى صوب اللامكان[50]، إذ نجد هنا شخصية (سارة) الفتاة العراقية التي تزوجت من ابن خالتها إلا أنّه ((أذاقها المرُّ كُلّه، حتى منعها من زيارة أختها، وبناتها، أوصلها إلى الانتحار ثلاث مرّات، والمرّة الرّابعة لم تنجُ منه، فقدت الوعي وشُلّ نصف جسدها ولسانها، هي الآن عاجزة عن النُّطق والحركة بشكلٍ يجعلها تتواصل مع

([43])السادية هي ((نزعة منحرفة تتميز بنشدان اللذة الجنسية في تعذيب الآخرين من كلا الجنسين وتنسب إلى الماركيز دي ساد من فلاسفة القرن الثامن عشر المتمرد على التصور العقلي والديني للعالم))، معجم مصطلحات الانثروبولوجيا والفلسفة وعلوم الانسان والمذاهب النقدية والأدبية، سمير سعيد حجازي، دار الطلائع، (د.ط)، (د.ت): 176.

([44])رواية عشر صلوات للجسد: 67.

([45])المصدر السابق: 153.

([46])المصدر السابق: 39.

([47])ينظر: النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، فنسنت ب. ليتش، ترجمة: محمد يحيى، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، 2000م: 317.

([48])صورة المرأة في الرواية المعاصرة، طه وادي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط1، 2014م: 25.

([49])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 117-118.

([50])ينظر: شهرزاد وغواية الجسد قراءة في القصة والرواية الانثوية، وجدان الصائغ، منشورات الاختلاف، الجزائر- الجزائر، ط1، 1429هـ= 2008م: 113.

مُحيطها كما عهدنا بها))[51]، فالضغط النفسي أوصلها إلى محطة العجز الجسدي، ربّما لا يدل العجز بمعناه الصريح على الشلل المرضي، بل أضمر ما هو مسكوت عنه من تشتت توازنها النفسي والفكري، بذلك استطاع الذكر ((تدمير قدر كبير من كينونتها الفردية، لإحلال كينونة أخرى محلّ القديمة))[52] فبعد أن كانت مفعمة بالحياة والنشاط والطموح، صارت تتجرع كأس الموت ومرارته، وتعاني سُقم العزلة والوحدة.

وبناء على ما سبق يتبين أن الأدب ظاهرة انسانية اجتماعية، والأديب ابن بيئته، فلا يمكن أن ينتج أدباً لنفسه فقط، بل يجب أن ينتجه لمجتمعه، متناولاً فيه صراعاته وقضاياه ومشاكله بتأنٍ، وبنظرة ناقد حاذق، ولا بُدّ من استحضار القارئ في ذهنه، فالقارئ والمجتمع بتناقضاته وصراعاته وسيلته وغايته، لذا استطاعت الكاتبة أن تعري مواضعات المجتمع القائم على نزعة ذكورية تسلطية في ترسيخ صورة نمطية مستلبة للمرأة كما أنها تنزع قناع الطهر والإنسانية عن المجتمعات وأنساقها الموروثة، عن طريق الكشف عن القوامة التي مارسها الذكر، تلك القوامة التي تمثل نوعاً من القهر والتسلط والقمع والاستلاب، يقضي بإقصاء الأنثى وتهميشها من أي تمثيل يؤهلها للمشاركة في أدوار الحياة، فلم يحصدن جراءها سوى خيبات مضاعفة ونتوءات موجعة.

ثانياً: المظهر السياسي

إنّ للسياسة دوراً كبيراً في قيام دولة ما، كونها الوسيلة الوحيدة لفرض وممارسة سلطة تنظيمية موحدة عن طريق سن قوانين تشريعية وأنظمة مدنية، يخضع لها الشعب، من أجل المحافظة على تماسك البلد والقضاء على الضعف والفتور، وعادة ما تلجأ السلطة السياسية إلى استخدام القوة والقمع لحماية قيادتها ضد أية قوى خارجية وداخلية تحاول زعزعة أمنها وسيادتها. وقد عانى الانسان العربي كثيراً من الصراعات السياسية عبر عصور مختلفة، التي تنتج عنها اشعال نار الحروب واضرام لهيب الثورات، من أجل إعلاء راية الحق والحرية، والقضاء على الباطل والعبودية. ولو عُدنا إلى التاريخ لوجدنا أن الرجل لم يناضل وحده من أجل وطنه، بل وقفت المرأة إلى جانبه، ولم ترضَ بدور المتفرج بل شاركت معه، مساندة ومعاونة، وأسهمت في الثورات وانخرطت في الأحزاب، وشغلت الوظائف السياسية في الدولة، وفضلاً عن هذا نجدها قد جنّدت قلمها للكتابة والتأليف وإبداء آرائها إزاء واقع ما، محاولةً تقديم الحلول ومعالجة العوامل التي تعيق تقدم وازدهار ونهوض المجتمعات والشعوب.

ومن خلال رصدنا لعيّنات البحث وجدنا أن هناك خطوطاً عريضة في نصوص المتن الروائي مشحونة بطابع سياسي متأزم، إذ لا تكاد تخلو رواية من هذا الطابع المثار لعناصر السرد القصصي، سواء أكان عبر تقديم الشخصيات وحواراتها أم عبر الأحداث وفضاءاتها، لتشكل جميعها منظومة سردية تنتمي إلى فئة مظلومة ومناضلة في الوقت ذاته، يدافعون عن قيم انسانية نبيلة، لأفراد أبرياء تعرضوا لقمع وتهميش وإقصاء سياسي غاشٍ. وقد اتخذت الروائية من ثيمة الوطن والعنف السياسي وانتهاك الحريات، وإنكار الهويات، خطابات موجهة إلى الانسانية جمعاء، فهو جزء من كل، يتسم ذلك القهر بدوافع فردية ومكتسبات سلطوية يتم اللجوء إلى العنف لتحقيقها[53].

ومن أولى تلك القضايا السياسية التي لاحظناها هي قضية البحث عن الهوية (identity) التي تعني استقلال الذات والانتماء إلى الشيء، وينظر إليها على أنها الخصوصيات التي تميز الفرد عن غيره أو جماعة عن غيرها، وتمثل انعكاساً لواقع ما ولتصورات معينة، وإشكالية البحث عنها ليست إلا أطروحة للتحول الحضاري من أجل تأكيد الذات كونها مفتاح الدخول إلى عوالم الفرد وتحديد انتمائه القومي والوطني، ضمن نطاق اللغة والتاريخ والدين والسياسة والثقافة والمجتمع[54].

يتمثل هذا الجانب عند الأنثى/ البطلة (وصال) التي هجرت من وطنها وعانت من اغتراب وضياع وأزمة الهوية، حتى انشطرت ذاتها إلى ذوات عدّة، علّها تتوخى الخلاص الوهمي، قائلة: ((بالرغم من تباعد الأصوات عنّي، كنتُ صاغرة لشيء جميل في داخلي، يخلع عليّ اسماءه ويدفعني كي أكون شيئاً رغم أنّه ليس عليّ أن أكون، وإنّما قدري وما يريد. لم أستطع الانفصال عمّا تركته، لأني في القراءة الصحيحة أعرف الأسماء، وأعرف وطني كمعرفتي بنفسي، وأعرف أنّ الماضي أكثر رأفة من المستقبل، إلا أن جريانا يتدفّق ويقودني إلى تلك البداية العارية فيشدّني نحوه بكاء طويل. تنهدتُ وبدت على وجهي علامة الاستفهام، فقد أخافني الذي يمشي على شفرة الدرب معي،

([51])رواية عشر صلوات للجسد: 119.

([52])سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية، صلاح صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2003م: 83.

([53])ينظر: تمثلات العنف السياسي في الرواية العراقية روايات هدية حسين نموذجاً: رغد عبود جودي الحلي، تموز ديموزي، دمشق- سورية، ط1، 2018م: 13.

([54])ينظر: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: 315.

يتتبع أثري ويقف صامتًا يراقب الخسارة التي سأجنيها من بداية كأنّها خفافيش ملتصقة بجلدي))[55]. عبر هذا الحوار المونولوجي وضعت الساردة بين أيدينا حقيقة واضحة لأنثى مغتربة باحثة عن اسمها الحقيقي وهويتها الوطنية والقومية، ولأن الصراعات السياسية التي شهدتها الساحة العراقية في القرن الماضي، أدت إلى خلق تشظي الفرد العراقي، ومن ثم فقدان هويته التي تثبت ذاته، وتولّد هذا الطمس عن طريق الخلاف الأيديولوجي بين الحاكم والمحكوم، و تحول كبتها عن طريق القمع والاستبداد والتهميش إلى ثورة سياسية عارمة، فالهوية هي الحارسة للوجود والضامنة لبقائه[56].

وتستذكر الراوية عبر تداعي حر استعادة ما حدث لها في رحلتها نحو المهجر: ((والآن تعددت الأسماء والموت واحد، مريم، زينب، سكينة، وصال.. وغداً من يدري سأغيّر اسمي إلى ديانا أو ماركريت من يدري))[57]، تنكيل الأسماء أضمر في داخله اضطراب الحالة النفسية وتأججها بين الخوف والقلق من رقيب أو سلطة، وتزعزعها ((حين يصير للذات حياة أخرى تحت اسم آخر، في ظل ثقافة أخرى وانتماء آخر))[58] بين الذات العربية والآخر الغربي، والثقافة الإسلامية، والأخرى المسيحية، وإن ((هذه التداعيات تثير قضايا الحاضر والواقع الصعب، وبالتالي فإن الشخصية تَعرضُ نفسها في صراعها مع الواقع))[59] الجديد، ونرى أن هذا كله يفضي بنا إلى الإشارة لما قالته الكاتبة ولما قاله ابن عربي بشأن تشظيات الذات: ((تعددت المرايا والمشاهد واحد))[60].

وتؤكد أن الذي قادهم إلى الغربة هي السياسة بعينها، إذ تقول ((كان يلعب بنا أو بالأحرى يريد أن يبعد أفكارنا عن حدّة النقاش والسياسة في كل شيء. لكني لم أستطع، قلت له: لا تحاول، فالسياسة في دمنا، أليست هي التي جمعتنا الآن؟ وهي التي هجّرت أبناءها ومبدعيها وأبطالها وعلماءها إلى دول الغرب، أليست .....؟))[61]. فالحقيقة هي أليست السياسة هي من أبعدتهم عن أوطانهم وخلقت منهم أنساناً غير سوي، وهذا ما حصل لهم فعلاً فالكل أصبح غير اسمه يتشبث بهوية أخرى علّه يجد ذاته، وقد تركت الكاتبة علامات التنقيط لتترك القارئ يعيش تفاصيل الضياع المؤلمة التي لا تصفها الكلمات والعبارات.

أما هاجس الوطن فقد ظل طائراً يحوم في فلك خطابات الكاتبة، فلم تتناوله كقضايا سياسية هامشية يتطرق إليها اي كاتب عبر حوارات أخرى أكثر أهمية، بل أصبح الوطن هو النموذج الفاعل ومداراً للتضحية والفداء، وميداناً لحركة الشخوص وعناصر السرد، فيتراءى هذا عند بطلات فدائيات، فها هي الشهيدة (ريحانة) خيرُ مثالٍ لفتاة ثورية مناضلة من أهالي سنجار، أهدت ربيع شبابها لوطن مسلوب الكيان والهوية، قاتلت العدو ببسالة وشجاعة حتى آخر رمق في حياتها، وبعد أن ((تمكن (داعش) من السيطرة على مناطق كثيرة من (كوباني) وقعت في قبضة مجرم حزّ نحرها وسالت دماؤها بيد لصوص الحياة... رغم ذلك لم تفارقها الابتسامة، مرسومة على محياها، وهي ذاهبة للشهادة في سبيل الوطن...))[62].

وإلى جانبها نجد مقاتلات أخريات متمثلات بكل من (بريفان) و(شيرين) و(روناهي)، اللاتي تركن ديارهن تلبية للدفاع عن الوطن كذلك، مغادرات ذويهن وأحبائهن، آملين عودتهن إليهم حاملات شعلة النصر والغلبة والانتصار، فتعاهدن جميعهن على الانتحار إذ وقعن أسيرات، فشرفهن أغلى من أرواحهن كي لا يدنس شيطان متعفن قذر أجسادهن الطاهرة: ((إلا أن خبر المقاتلة بيريفان تصدّر في الإعلام التلفزيوني والإذاعي، وهي تفجر نفسها لئلا تقع أسيرة، كما تناقلت الأخبار أيضاً عن موت شيرين وروناهي، في أثناء تأدية الواجب))[63]، فشعورهن بالوطنية[64] تجاه وطنهن العراق والحفاظ على أراضيه، وحبهن لقضية القومية ووحدتها، وايمانهن بالحرية

([55])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 4-5.

([56])ينظر: الهوية، حسن حنفي حسنين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2012م: 54-55.

([57])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي، 112-113.

([58])سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية: 95.

([59])المرأة في الرواية الجزائرية: 215.

([60])سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية، 96.

([61])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 59.

([62])رواية رقصة الجديلة والنهر: 106.

([63])رواية رقصة الجديلة والنهر: 105.

([64])الوطنية هي (معنى الشعور بحب الوطن والذي هو الدولة الذي تعيش فيها) أما القومية (هي أن يميل إلى الأوطان ووحدتها)، المعجم المفصل في الأدب: محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1419هـ= 1999م: 886.

والانسانية، جعلهن يتشبثن بالدفاع عن أفكارهن ويضحين بأرواحهن، فلا شعور لديهن أغلى من الانتماء والولاء، ولمواجهة هذه التحديات الصعبة فلا بُدّ من غرس روح الوطنية والانتماء لمواجهة العدو وبناء مجتمع جديد سليم، سواء أكان عن طريق الأفعال والتضحيات أم الأقوال والخطابات.

وعليه فإن الصراعات السياسية التي شهدتها الساحة العراقية عبر التأريخ، رسمتها الكاتبة بشبكة من علاقات عنيفة قاسية [65] ((لتدخلنا إلى عالم الانسان البسيط الصلب في مصارعته للقهر الاجتماعي والاخلاقي والمادي، ولا شك أن خلفية الخيام والتشرد قد أرهفت حسها بهذا الواقع وأسهمت بشكل حاسم في تكوين مضامينها الانسانية وسيمائها الفكرية))[66].

ولم يغب عن ذهن الكاتبة تجسيد زمن الحصار في خطاباتها بل باتت قضية تشغل مخيلتها الروائية، وقد مثلت لهذه المرارة السياسية التي طحنتها دوامة الحروب وتلتها سنين العجاف، أعنف مشاهد واقعية عاشها الشعب العراقي كلهم، فضلاً عن تدهور الأحوال الاقتصادية وانتشار الفقر والعوز، وفي هذا المضمار المأساوي تسرد الكاتبة معاناة الأنثى في الحصار، وهي تعمل بشرف وبسالة لإعانة أسرتها من شظف العيش، فلم يغب دور التضحية والكفاح عندها، فقالت:

((أرجعتني إلى واقعي امرأة افترشت أرض الحافلة بعد أن امتلأت المقاعد بالركاب، أخذت طاسة قديمة شربت بها ماء وحمدت الله، تتشرّب كدّها اليومي، خبز منقوع بكأس ماء، بحركة خفيفة جمعت الدجاجات المربوطة على بعضهن وأدنتهن قربها بعد أن وضعت لهن ماءً في غطاء علبة فارغة، كانت تتمهّل وتسحب نفسّها بصعوبة))[67]. فالوصف الرث للوضع السوداوي جاء مناهضاً لتردي الأوضاع الاقتصادية في زمن الحصار على الشعب العراقي، ليتبين لنا أن المرأة أصبحت تستجدي الحياة وتتوسل الطرقات على أمل الحصول على لقمة عيش يسد رمقها ورمق من ينتظرها، ربّما هي المعيل لعائلة فقدت زوجها أو أبنائها في أثناء حرب خاسرة، فنراها حامدة شاكرة على الرغم من شقائها وقهرها.

كما حاولت الكاتبة عبر رؤية سردية أن تقدم نماذج لفئات مثقفة هجرت أوطانها بعد أن ارادت السلطة السياسية أن تنكل بهم وتقمعهم، منها نجد نموذج العائلة المثقفة الحاصلة على شهادة الطب، التي غادرت أرض العراق، من خلال حوار دار بين البطلة وصال وإحدى المهاجرات من اللواتي التقت بهن في الغربة (لندن)، إذا تقول ((فأخبرتني السيدة بأن عائلة من البصرة قدِمت أول البارحة، رجل وزوجته الطبيبة وابنه وابنته))[68]، لا تذكر لنا الراوية اسباب هجرتهم، ونحن بحسب رؤيتنا نعيدها لأسباب قد تكون سياسية متمثلة بعدم ولائهم للسلطة ومؤامراتها الخبيثة التي تحط من قيمة المثقف ومكانته الثقافية، أو لشظف العيش جراء الحصار الاقتصادي الذي التهمت نيرانه شرائح الشعب كافة، باحثين عن سبل مقومات الحياة التي تصون كرامتهم وتضمن سلامتهم وتحفظ مصالحهم.

ثم تستطرد قولها ((تصادقت مع طبيبة اسنان، اطمأنت لوحدتي وألفت غربتها، مرّ الوقت مسرعاً، وحان وقت الغداء. قالت وهي تتكلم بهدوء الأنثى الوقور:

-لنأخذ دورنا في الطابور.

صمتت ثم واصلت:

-ليس بسبب الجوع. وإنّما لهدم الوقت فأنا منذ أن جئت لا أتناول غير (("فنكر فش)) أصابع السمك – والخضار المسلوقة)، ومع مرور الوقت أصبحت هذه الوجبة غداءنا وعشاءنا كل يوم وليلة))[69].

تعقيباً على ما سبق وبرغم ما حصل للمثقفين في بلادهم، وما جرى عليهم من تهجير واغتراب، إلا أنّ الراوية ذهبت إلى أبعد من ذلك فهي تصور لنا أحوالهم في الغربة وتدخل في أدق التفاصيل، من خلال التطرق إلى ما يحصلون عليه من مؤونات غذائية بسيطة، ووجبات متكررة يومياً، وكأنّها أرادت أن تصف لنا طريقة التعذيب النفسي والتهميش الذاتي للاجئين فطبيعة المكان وتغيره تكشف أن واقع المرأة لم يتغير كثيراً وهذا راجع لنسقية التصورات الذكورية بعامة والمنطلقات السياسية خاصة.

فضلاً عمّا ما ذكرناه تغوص الراوية وصال في الحديث عن جلساتهم ومحاوراتهم الثقافية وظروف السياسة التي نفتهم، وحزنهم الشديد على ضياع وسقوط بلدهم نحو الهاوية ((الطبيب البصري له إطلاع بالثقافة وزوجته كذلك.... تحدثنا عن دور المثقف في صنع القرار، فقد كان يملك سلطة ثقافية تخوّله أن يخلق مصير أمّة، والآن مصيره التشرّد والسجون، فأية أمة يخلق مصيرها بائعو ثلج أو أشرطة لا يعرفون كتابة أسمائهم.. أو.. أولاد...

([65])ينظر: الهوية: 54-55.

([66])الحرية في أدب المرأة، عفيف فراج، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط2، 1980م: 184.

([67])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 180

([68])المصدر السابق: 93.

([69])المصدر السابق: 94-95.

قلت للدكتور:

-أسفي على ثقافة تصفق وأدباء يمارسون شذوذهم الأدبي، مبعثر الأشلاء تجمعهم أشباحهم التي دمغتهم بالخضوع))[70]، وهنا نجد عقدة المثقف الموالي للسلطة هي الحدث الرئيس للمشهد المأساوي الذي وضع المثقفين المضطهدين في دوامة الاغتراب، فالأول هو تابع للسلطة وموالٍ لها ومبرر لقراراتهم القمعية المجحفة بحق الناس الابرياء العزل، ويستخدم علمه وقلمه من أجل غايات وأطماع فردية من دون الاكتراث لهموم شعبه ومشكلات وطنه، وهو انتهازي يعيد إنتاج قيم التسلط والظلم. بينما في المقابل نجد مجموعة من المهمشين من الذين تعرضوا للاعتقال والتعذيب والتهجير فهم ليسوا جماعات منحرفة بل جماعات متمردة على نظام السلطة وديكتاتوريها وقمعيتها، فلهم ثقافة سياسية إنسانية خاصة، ولهم أراء تعبر عن وضعيتهم المهمشة في مجتمعهم، وموقفهم الايديولوجي من قضايا عصرهم ومتطلباته[71].

وتتناول الكاتبة قضايا بلادها المهمشة التي غفل عنها الضمير الإنساني، والمنظمات الدولية عبر سرد توثيقي، واسترجاع خارجي لأحداث تعود إلى ما قبل زمن الرواية، التي اشارات إليها إشارة موجزة، منها المجازر التي ارتكبت بحق الأكراد في ظل النظام السابق، إلا أن الحال نفسه عليه الآن، ونجد أيضاً مجزرة قاعدة سبايكر، القاعدة الجوية التي راح ضحيتها أكثر من 1700 جندي عراقي: ((في سبايكر أزيحت الاقنعة عن الوجوه السود، وتبيّن الأبيض من الرمادي، كما تبيّن صمت الضمير الانساني على جريمة التاريخ، وتغافل الشرف العالمي، وصمت الأصوات المطالبة بحقها))[72]. من خلال وقوف الكاتبة على هذه الجرائم الانسانية التي لحقت بالشعب العراقي بأطيافه وقومياته كافة ، أرادت لفت الانتباه إلى ضرورة التكاتف من أجل القضاء على العدو الذي يختفي وراء سياسة حقوق الإنسان، فينهب الثروات والخيرات، رافعة صوت خطاباتها بوجه الأنساق السياسية التي تهيمن على الواقع العراقي، مطالبة بإرجاع الحق وإحداث تغيير وتجديد لحياة أكثر أمناً ورأفةً وتحرراً وأقل حدة وظلماً. لذا نراها تقص عبر سرد تراجيدي للفوضى والطائفية التي شهدتها الساحة العراقية: ((تتداخل النذور بتداخل القلوب، وما فعله الحاقدون بحقدهم الطائفي في تفريقنا دار عليهم وأحرقهم الزمن بحقدهم، والمصيبة أن الدور استمر والحقد طفا كما الزبد))[73]. وتحاول الكاتبة أن تدخلنا في عوالم الطائفية وحقد البشرية التي ترعرعت في نفوس الضعفاء، وترسخت في عقول الجبناء، والمصيبة أنها لا زالت مستمرة إلى وقتنا الحاضر، ففي هذا الخطاب الانثوي استطاعت الكاتبة أن تخترق المستور وتكشف عن المسكوت عنه دون وجل أو خوف.

وفي النهاية يمكننا القول على الرغم من أن الكاتبة وفاء حملت هموم وطنها وعبّرت عنه خير تعبير في خطاباتها الروائية، عبر تفعيل دور الذاكرة العام في نتاجاتها، وبالرغم من بعدها الفيزيائي عن العراق، إلا أنها اقتربت منه بروحها وعمق إحساسها، فعاشت المعاناة وحمّلت خطاباتها مسؤولية تاريخية سياسية، عن طريق إيصال وتوثيق ما عانته الأنثى سواء في وطنها العراق أو خارجه. حيث أرّخت لتاريخ العراق القديم والحديث والمعاصر، مروراً بالحروب والهجرة والتفجير والتفخيخ والطائفية والموت المجان، كما أرّخت لسجون العراق ومعتقلاته وسجيناته، وقد رسمت أشكال الموت والعذابات بكل جرأة وواقعية، كأن القارئ يعيشها بكل تفاصيلها وموضوعاتها[74].

ثالثاً: المظهر الثقافي

توالت الدراسات والبحوث لتقديم تعريفات متعددة ومختلفة للثقافة بحسب المنظور الاجرائي للباحثين، ففي المنظور الأدبي ((تعني خبر يجمع ويحافظ عليه، وتتناقله المجتمعات الانسانية))[75]، أو هي علم أنماط الكودات، التي تحدد عينة سوسيو-ثقافية معينة، والمقصود بالسوسيو- ثقافية كل ما ينتمي إلى جماعة إنسانية وثقافتها، أمّا (الكود السوسيو- ثقافي) فهو كود يكتسب عبر التربية، منذ ولادة الطفل، ويجمع اللغة والمعارف والتمثلات والعادات والممارسات[76]. فضلاً عن أنهّا ((كل ما فيه استثارة للذهن وتهذيب الذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر وهي عنوان المجتمعات البشرية))[77].

([70])المصدر السابق: 214- 215.

([71])ينظر: الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سوسيوثقافية، هويدا صالح، دار رؤية، القاهرة- مصر، ط1، 2015م: 110.

([72])رواية رقصة الجديلة والنهر: 118.

([73])السماء تعود إلى أهلها، 368.

([74])ينظر: فنتازيا النص في كتابات وفا عبد الرزاق، وليد جاسم الزبيدي، العارف للمطبوعات، النجف- العراق، ط1، 2015م: 179.

([75])معجم المصطلحات الادبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ= 1985م: 57.

([76])ينظر: المصدر السابق: 57-58.

([77])المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت): 58.

إن الغاية من انتشار مفهوم الثقافة هو التقليل من الفروق الفردية بين المجتمعات البدائية والمتقدمة، وقد حاول الكثير من النقاد كسر نخبوية المعرفة ، إلى انتاج معرفة جديدة تغيب فيها الفروق بين الثقافة العالية والثقافة الشعبية، وذلك بفعل التطورات الحاصلة وبفعل العولمة، فنجد الناقد الايطالي (أنطونيو غرامشي)، قد أزال التمييز القائم بين قاعدة (ثقافة/ لا ثقافة)، فالإنسان عنده مهما بلغ تدني وعيه أو طبيعة عمله (ذهني أو يدوي)، يعده مثقفاً كونه يمتلك تصوراً ما عن العالم[78].

وقد ورد في خطاب الروائية مظاهر ثقافية متنوعة، ونستحضر أولى تلك الثقافات التي توافرت في عينّات البحث، ثقافة العراق متمثلة **باللهجة العامية** الدارجة بين مكونات المجتمع العراقي، لذا لا نستطيع أن نغفل عن قيمته، بوصف اللهجة ((هي جزء أساسي من مكونات الهوية الفردية والجماعية على حد سواء))[79]، نذكر منها قول الكاتبة على لسان (أم عباس) لحظة استقبالها (وصال)، والحوار الذي دار بينهم: ((مليون هلا ومرحبا برائحة أهلنا، يا هلا، يا هلا... آخ يا يمّه آخ... على بختك الحجية لا ترضى أن ندخل بالسياسة... يمّه إحنا متعودين على ركب الظهور.. خلي البنية ترتاح وتنام))[80].

إن التورية الثقافية للّهجة العامية أضاءت لنا بعدين دلاليين للثقافة اللغوية، الأول معلن: حيث الثقافة المحدودة هي التي أدت إلى استحضار اللهجة العامية كلغة دارجة في الأوساط الاجتماعية البسيطة، فتقترب من الواقعية أكثر في الجو والمناسبة والظرف الآني[81]، أمّا الدلالة الثانية فهي المضمرة: حيث التمسك بالهوية الثقافية والإرث الحضاري العراقي ورفض عوامل التغريب والعولمة، كون الحوار الخارجي جاء في دار الغربة (سوريا). فالكاتبة لم تستخدم اللغة العامية كوسيلة للتفاهم والتعبير والتخاطب وحسب، بل كأداة أساسية للتعبير عن نشاط المجتمع وقيمه واهتماماته الثقافية واستمراريته في الذاكرة الجمعية[82].

ومن خلال تتبعنا لمتن الروايات وجدنا أنها لا تخلو من مرجعيات دينية موروثة، ووجودها في النص بوعي من الكاتبة ومعرفة منها بالمواقف الدلالية للمظاهر الثقافية، التي تراءت في ذهنها عن طريق استرجاع (وصال) ذكريات طفولتها ورؤيتها كابوساً مرعباً في المنام، فصحت على صوت أمّها التي ألزمتها بطقوس موروثة في الثقافة الاسلامية، ((إنّه كابوس... أفيقي يا وصال، وصولتي.. وصولتي، ثم مضت إلى مصحف قريب منها ووضعته تحت وسادتي مع دينارين لتوزّعهما على الفقراء دفعاً للشر... يجب ألا يغادركِ هذا المصحف... هو حرزكِ... كم مرّة قلت لك لا تجلسي في المغرب تحت السدرة، الأشجار مسكونة وخاصة السدر... نظر إليها والدي نظرة خاصة... وغادر الغرفة بثقة عالية. عاد بيده حرزاً مغلفاً بقطعة من جلد الغزال، وضعه تحت رأسي: وهذا أيضاً يجب ألّا يفارقكِ، ستحرسك أسماء الله الحسنى التي كتبت فيه.. بتُّ بعدها آمنة وغططت في نوم عميق))[83]. لقد بُنيّ الخطاب على جدلية العلاقة بين الدين والميثولوجيا، من حيث تعميق دورهما السائد على وعي الانسان وسيكولوجيته، ومن خلال مفعولهما في شفاء الأمراض وتخفيف نوبات الخوف والهلع، وحالات الحزن والأسى، وتفريج الهموم والكرب، على اعتبار أن هذين المعتقدين معمول بهما عند العرب والاسلام بالذات منذ القدم، حتى الحاضر[84].

وفضلاً عن ذلك نجد تمظهرات ثقافية أخرى تتمثل **بالثقافة الشعبية** للمجتمع العراقي، حيث طقوس الأعراس والمناسبات والأعياد: ((نبض القلب، بوح العباءات السود يعزف لحناً أزرق على الجسور، بتجول أخضر في صواني الأعراس والزغاريد، عنقود الأمل والدعاء صارية ساعة الطلق والحبل السرّي المفتون بمهده، يرقص عند الختان وجرس المدرسة والنشيد الصباحي وعد القلب، هذا شارعنا وأنا وأختي لنا صرخة الحلم وحديقة الانبهار، مسرات نادرة وحناء العيد تصطبغ بكفوفنا))[85].

وايضاً تسترجع أيام قرية سنجار وأفراح أهلها الكرد واحتفالاتهم برأس السنة الكردية عيد (نوروز)، كما هو معلوم في عرفهم حيث يوم خلاصهم من الظلم والجور والطغيان، والظفر بالحرية والسلام: ((مالك يا بني؟ تتلصص على الناس في الشارع، أخرج، فالكل اليوم فرح بعيد نوروز، هيا، هات يدكَ، لنذهب لشراء بعض الحاجيات... حب أهل القرية لاقتناء الملابس الزاهية المزركشة، وولعهم

([78])ينظر: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: 79.

([79])المرأة والغربة، نوال السعداوي، دار المعارف، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1997م: 17.

([80])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 16.

([81])ينظر: جماليات الرواية العربية، نجم عبدالله كاظم، دار شهريار، البصرة- العراق، ط1، 2018م: 110-111.

([82])ينظر: الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سوسيوثقافية: 138-139.

([83])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 133.

([84])ينظر: التجريب في روايات وفاء عبد الرزاق، أرشد يوسف عباس، دار زهدي، عمان- الأردن، ط1، 2022م: 95.

([85])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 103.

بالرقص والدبكات والموسيقى، وهي تعويض للحياة البسيطة القاحلة هنا!!))[86]. فهذه الاحتفالات الشعبية وطريقة ممارستها التقليدية، تضعنا أمام تحدٍ للعولمة، فضلاً عن وصفها الذاكرة الجمعية والهوية الوطنية لمكونات العرق الاجتماعي.

ولأن الكاتبة تكتب الشعر الشعبي نجدها قد تستحضر (الأبوذيات) في متن نصوصها الروائية، ليس بقصدية شعرية، بل عن طريق وصف شجون وأحاسيس شخصوها، فتقول على لسان الراوي العليم ((أحب الرجال إليه جده لأمه، العجوز يهتم به كثيراً، يأتيه بزرع جديد أو نبتة مورقة ليغرسها في أرض الدار، لا يبهجه إلا بحته الشجية وهو يغني (الأبوذيّات) الجميلة بكلماتها المؤثرة عن الفقد والحرمان، وهي من تأليفه لذا لها وقع خاص في روحه))[87]. فالكاتبة استجمعت هذا المظهر الثقافي العراقي في خطابها الروائي، لتشبثها وحبها وحنينها إلى وطنها وأهلها، وما الأبوذيّات سوى شعر شعبي عامي بدوي، وقد وردت هذه اللفظة المركبة في المعاجم الأدبية بمعنى مبتلى، وسبب التسمية جاءت بوصفه يُنظم بعواطف متأثرة، ولا سيما عواطف الغزل، فهو يعبر عن آلام العشاق وأحزانهم وصدود أحبابهم وتمنُّعهم[88].

وللملابس والأزياء سمات خاصة في السرد الروائي، ولا سيما عند تشكيل الهوية الانثوية، تلك الهوية الثقافية التي تختلف من جيل إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى في تفاصيلها وألوانها وخياطتها وطريقة ارتدائها، فنجد هناك الكثير من النساء العراقيات المسنات تتمسكن بإرتداء الملابس التقليدية: ((امرأة عجوز ترتدي شيلة بيضاء من الململ، بيضاء الوجه عسلية العينين ممشوقة القامة موشومة اليدين والحنك، حتى نهاية الرقبة، فلاح الوشم هلالاً يبزغ، وبيدها مروحة من الخوص تحرّك بها هواء شاراً وتستجدي نسمة))[89]، فالاحتشام في الملابس سمة من سمات المرأة العراقية التقليدية التي حافظت على إرثها الديني والاخلاقي، فعادة ما ترتدي المرأة المسنة، حجاباً من قماش ابيض خفيف يوضع على الرأس وينسدل على الرقبة والكتفين يسمى الشيلة، فضلاً عن الوشم الذي مثّل جزءاً من أنوثة المرأة واكتمالها آنذاك.

وبالمقابل نرى مظهراً ثانياً لفتاة عصرية تتمرد على تقاليد وأعراف مجتمعها العربي في بيئتها الجديدة (بريطانيا): ((وفيما هم يتبادلون الأحاديث دخل مصوّر يحمل كاميرا تلفزيونية وبرفقته مذيعة، ترتدي بنطلوناً بني اللون، وقد تركت قميصها الأحمر مسدلاً على جانب البنطلون، بينما باقي أطراف القميص عقدتها وتركت العقدة مربوطة من الأمام، وقد زرت ثلاثة أزرار سفلية فقط من القميص، بعد أن تدحرج نهداها، وتمايل خصرها الممتلئ بعض الشيء، سألت عن وليد... مشطت شعرها الأسود بأطراف أصابعها...))[90]، إن التبئير السردي منطلق نحو الخارج لاستقصاء عوالم الازياء والموضة لابراز خصوصية الذات الانثوية التي تمنح البنية السردية حلية تزينية، تسعى إلى تحرر المرأة في المجتمع[91]، وتمردها على عادات وتقاليد سائدة في ثقافتها الأبوية التي تمنعها من ارتداء ما يحل لها وما ترغب فيه.

كما تتجلى **المقطوعات الغنائية** بين طيات خطابات الروايات، ولعل هذا التوظيف أفاد في إضفاء جو رومانسي، كما أجاد في خلق جماليات شعرية تؤثر في عواطف القارئ وأحاسيسه، إذ للأغاني سحر آخاذ على متلقيه، يأخذهم لعوالم تخيلية وذكريات حميمية، وإزاء هذا نجد حضور الأغاني العراقية ((مليان كل كلبي حجي، إلمن أروحن واشتكي))[92]، و((آنه أمّك يا زين))[93] وأيضاً ((اخترتُ موسيقى فلكلورية راقصةً لأغنية عراقية (الهجع)...))[94]، ((بسبب حبها للفن تمايلت على صوت وحيدة خليل نزهة والبدر شاهد علينه، والعذيبي تنسم))[95] تستعيد الكاتبة تلك الأغاني للتنفيس عن الذات الأنثوية ولإعادة مواطن الأحبة، كما نجدها تفتخر بحضارة العراق، فليس له السبق بالأدب والكتابة فحسب، بل بالفن وموسيقاه أيضاً ((أخذتُهنّ مباشرةً إلى الجناح الخاص بالآثار العراقية، وقفتُ قُرب القيثارة السومرية،

([86])رواية رقصة الجديلة والنهر: 68.

([87])المصدر السابق: 64.

([88])ينظر: المعجم المفصل في الأدب، محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1419هـ= 1999م: 1/ 26.

([89])رواية اقصى الجنون الفراغ يهذي: 205.

([90])رواية السماء تعود إلى أهلها، 58.

([91])ينظر: شهرزاد وغواية السرد قراءة في القصة والرواية الانثوية: 71.

([92])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 103.

([93])المصدر نفسه: 192.

([94])رواية عشر صلوات للجسد: 58.

([95])رواية السماء تعود إلى أهلها: 34.

وشرعتُ أُخبرهن على أنّها أقدم آلة موسيقية، تم العثور عليها في مقبرة الملكة شبعاد وهي المفتاح الأساسي لكل الآلات الوترية))[96]، كأنّها تريد أن تقول هذا هو العراق، وهذه حضارة بلدي، الأولى والسباقة في التقدم على كل الحضارات.

لقد سعت الكاتبة لتصوير الحياة اليومية، فنجدها تستحضر بكثرة أموراً خاصة وتفاصيلاً بسيطة لثقافة بلدها العراق، فيحضر الطعام نسقاً سياسياً اقتصادياً يبرز لنا جوانب العوز والفقر، إذ نرى (أم محمد) المرأة العراقية التي تكفلت برعاية أحفادها الثلاثة بعد أن استشهد أبوهم، وفقدت على إثره أمهم الذاكرة بسبب هول الصدمة من بشاعة قتله[97]، إذ تسرد الراوية ((أمّا الأيتام فأكبرهم ست سنوات، تأتي بهم معها، يجمعون القناني الفارغة، عُلب المشروبات الغازية، للبيع على محلات خاصة بشرائها، ثم تعود بالشحيح من المصروف، لتشتري ما قلَّ من الأكل وبالأخص الأرز والعدس وتطعمهم، الحصة التموينية عار الإنسانية))[98]، فحالة الفقر المزري التي تعيشها هذه العائلة في طرقات الوطن كشفت عن الفقر الاقتصادي الذي عاشه العراق ما بعد أحداث 2003م، وعليه فإن سياق الأكل ظهر كنسق ثقافي له بنية سردية ذات مضمرات سياسية، وليس بوصفها زخرفة دالة على حياة الترف والنعم كما هو متعارف عليه فحسب.

وتروم الكاتبة إلى تزويد خطاباتها بعديد من الأمثال الشعبية التي تؤيد رؤيتها حول العالم مع مناسبة وغرض المثل، لما للأمثال من خبايا قادرة على تفسير تراكمات معرفية لها أبعاد سيكولوجية وسوسيو-ثقافية وأيديولوجية، فالكاتبة تشمئز من الوضع الثقافي وأزمة المثقف في كل مكان، لما يعترضه من إهانة وتهميش على يد سُرّاق الثقافة والعلم والأدب، ففي معرض هذا تستطرد مثلاً شعبياً، في مشهد حواري بين سكينة/ وصال واللاجئ السوري عبدالله: ((خليّ فلوسك بالشمس واقعد في الفيء))[99]، إذ يحيل هذا إلى سماسرة الدينار الذين اعتلوا عرش الثقافة، ممن استغلوا أقلام المثقفين بأثمان بخيسة، واستحوذوا على أصواتهم بعد أن سلبوها، واضعين تحتها أسماءهم الخسيسة، وعلى حين غفلة يمنون عليهم في نهاية الشهر بصدقات ضئيلة.

وعليه فإن المظهر الثقافي استطاع على نحو عميق للغاية أن يفرض فاعليته في نصوص الكاتبة بالرغم من التقلبات السياسية والاجتماعية والثقافية التي مرت بها شخصيات رواياتها، لما يحمله هذا المظهر من دلالات وتأويلات تعمل على إثارة الانفعالات وردود الأفعال وتحريك الأحداث والمواقف في العمل السردي بشكل عام.

رابعاً: المظهر الديني

يعدّ الدين من أخطر تلك العناصر الرؤيوية التي يستخدمها الكاتب في أعماله الأدبية، ذلك لأنّ أغلب الشعوب المتدينة تنظر إلى الدين نظرة إجلال وتقديس، وعندما يحاول الكاتب تناول قضايا دينية فإنّه قد يضطر إلى تقديسه أو تدنيسه، من أجل إثارة حفيظة القارئ، وإضاءة العديد من المسائل المعقدة، فالدين يشكل جزءاً كبيراً ومهماً في الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى، فإن أية معالجة للقضايا الدينية هي معالجة للواقع العربي المعاش ومشكلاته، ومن ثم يؤدي إلى تأسيس رواية عربية خالصة على وفق منظور ديني أخلاقي[100].

ونلتمس هذا الجانب في روايات الكاتبة عبر مظاهر دينية تطرقت لها، لتعبر عن مسائل دينية انتشرت في الآونة الأخيرة كظواهر واضحة في المجتمعات العربية، وطريقة تعاملها مع الفرد، ولا سيما تلك التي تتعلق بالأنثى، إن الدين الاسلامي أعطى –الأنثى- دورها في الحياة، ورفع من مكانتها، وحددّ لها مجموعة من الحقوق كما أوجب عليها واجبات عدة، فالدين من الله أمّا ممارسته من قبل العباد قد همّش دورها وحطّ من شأنها، وقللّ قيمتها.

وأولى تلك المظاهر التي تبنتها الكاتبة للدفاع عن ديننا الاسلامي، الذي تعرض لموجة من الادعاءات العدوانية من الغرب ومن أصحاب النفوس الضعيفة، إذ تورد على لسان شخصياتها (راوية والشابة المسيحية) عندما جمعتهما جلسة حوارية في معرض الرسم في لندن: ((أمّا الشابة، فالمصحف الصغير في رقبة راوية جعلها تتطفل وتسألها متقرّبة في فضول شبابي:

-أنتِ مسلمة، صح؟

-نعم، مسلمة.

-الاسلام عنيف، ونحن ديننا يعلمنا المحبة والسلام، أليس لديك فكرة جيدة عن هذا؟

أجابتها السيدة راوية:

-نعم لكن كلّ دين يختار لنفسه طريقة تقرّبه من الله وطريقة حسابه وعقابه، ومثلما لكلّ دين حسناته فلكلّ دين أخطاؤه))[101].

([96])رواية عشر صلوات للجسد: 68.

([97])ينظر:المصدر السابق: 205.

([98])المصدر السابق: 205.

([99])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي:122.

([100])ينظر: توظيف التراث في الرواية العربية: محمد رياض وتار، اتحاد الكتب العرب، دمشق- سورية، (د.ط)، 2002م: 139.

([101]) رواية السماء تعود إلى أهلها: 34-35.

عمدت الكاتبة إلى استخدام خطاب مؤدلج لفضح المسكوت عنه حول نظرة العالم إلى الدين الاسلامي، والبوح عمّا تعانيه الذات المسلمة في بلاد الغرب، ويرى الباحثون أن هذا الغموض الرؤيوي يكتنفه جو من الانعزال والتعميم الذي طغى على الأديان، واتساع الهوة واشتداد الحساسية بينهم، جعلهم يبنون تصورات غامضة عن بعضهم، حتى أصبح الحوار عقيماً[102]، والاسلام دين سمح ولين، أمّا أخطاء الأديان فتعود إلى مفسريه الذين يؤولونه كلٌّ بحسب مصالحهم وأطماعهم الدنيوية والسياسية.

وتتناول الكاتبة قضية العلاقة الزوجية من الناحية الدينية، تلك العلاقة القائمة على التقارب والألفة، لكنها استطاعت أن تعري رداء التصنع والزيف عن تلك العلاقات المتنافرة (جسدياً وروحياً)، إذ تقص وفاء على لسان بطلتها (وصال) هذا المشهد: ((نزلت السلّم قاصدة الصالة ثم الحديقة خارج الفندق، سلّم عليّ رجل تونسي تمشي وراءه امرأته، بحجاب أزرق لا يطلّ منها سوى نصف عين وتجرّ وراءها ثلاثة أطفال، تشرب نشيجها وتبكي بهدوء... لم تكن عيناها تتابعان شيئاً سوى الفضاء وركض أطفالها وظلّ زوجها. أومأت لي بالسلام مقلّدة زوجها ورطنت بلكنة ليست عربية ولا إنكليزية... بعد حين عرفت أنّها من سراييفو))[103]. أول ما يطالعنا هو حضور لفظة (امرأته) بدلاً من (زوجته)، كما هو معلوم بأن هناك فروقاً دلالية بين اللفظتين حسب ورودها في السياق القرآني الكريم واللغوي، فالأولى تعني بوجود تطابق متفق بين الزوجين (دينياً وعقائدياً وفكرياً ونفسياً واجتماعياً)، إذ ورد في الآية القرآنية ((وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة)) [البقرة: 35]، وخلاف ذلك التطابق والتوافق الروحي نجده في الآية الكريمة ((وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون)) [التحريم: 11]، إذ كشفت لنا لفظة المرأة عن عدم وجود توافق وترابط زوجي بين الزوجين، ونفور في العلاقة بينهم.

فضلاً عن ذلك التباعد إلا أنها لم تسلم من تهميشه لها بل جعلها تابعة له ولظله، ولخطواته، وتقليده حتى في السلام، حيث يرى زوجها أن حفظ الأنثى يتجلى في تذليلها وجهلها واستعبادها، وحرمانها حريتها، وسدل النقاب عن وجهها وكتم صوتها، ولا نصيب لها من الهواء والنور مسنداً إليها نقص العقل والدين، ولا يحسب لها أي دور في المجتمع سوى خدمة الرجل وبقاء النسل[104].

وتتعمق جهات الحكي عبر تبئير خارجي، إذ تتطرق السادرة لنفسية الأنثى وما يجول في مكبوتاتها، وعمق أحزانها حين قالت (تشرب نشيجها، وتبكي بهدوء)، أي هي مستجيبة لعملية تشريط منظمة ومستمرة تحيط بكيانها وذاتها، تحاصرها في حياتها، وليس لها سوى الخضوع لما أعدّ لها سلفاً، هذه الوضعية التي تتمسك بها باعتبارها من طبيعة الأنثى وقدرها[105].

وما يطالعنا في هذا المضمار أيضاً ظاهرة **التطرف الديني** التي عرفتها المجتمعات البشرية عبر التأريخ، وتعد من أخطر الجرائم التي تمس الكيان الاجتماعي والثقافي، لما يرتبط بها من كوارث ومآس معنوية ثم مادية، وهو يعني ((الاعتقاد والتطبيق للمعتقدات والاحكام الدينية بما لا يتفق مع نصوص الاديان وغاياتها ومقاصدها، في جميع الاتجاهات الاصولية، سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية))[106].

ونلتمس هذا في رواية رقصة الجديلة والنهر حيث تضع الروائية بين أيدينا حقبة مظلمة من تاريخ العراق، دارت فيها أحداث متصارعة بين منظومتين، متطرفة تسمى داعش، والثانية دينية متعددة تمثل شخصيات الرواية، وقد حاولت أن تصف لنا ما وقع على المجتمع من اضطهاد وتعنيف على يد الجماعات المتطرفة مجردة من الدين والضمير الحي، ونلمح ذلك من خلال صوت الراوي العليم الذي يعرف غاياتهم وأهدافهم: ((لكن بشاعة الصور التي تبثها محطات التلفزة والأخبار عن (داعش) وسلوكهم اللاإنساني واللامنتمي إلى دين أو ملّة، بحجة أنهم يدافعون عن دين الله، تجعل الكرد في هستيريا المفاجأة.. (لكم دينكم ولي ديني).. عن أي دين يتحدثون يا تُرى؟ وكيف يصبح الدين الشيطان بعينه؟))[107]، فالتناص القرآني الوارد في الخطاب يبرئ الدين الاسلامي من أقوالهم وأفعالهم الإجرامية لما فعله هؤلاء المجرمين من إنتهاكات بحق الناس الأبرياء والمضطهدين.

لجأ هؤلاء الساذجون إلى وسائل عديدة من أجل إخافة الآخرين وإخضاعهم لهم، ولعل أهم صور العنف نجدها عند العنف الرمزي الذي هو ((آلية تشتمل على مجموعة من القواعد تكسب لنفسها صفة الشرعية حتى لا يلاحظها أحد بوصفها عنفاً مغلفة بالرقة واللامرئية، فهذا النمط من العنف هو عنف الثقة وإضفاء القيمة والالتزام والولاء... وترسيخ ثقافة الغالب على المغلوب بحجب علاقات القوة، مما

([102])ينظر: الهامش الاجتماعي في الادب قراءة سوسيوثقافية: 171.

([103])رواية أقصى الجنون الفراغ يهذي: 91.

([104])ينظر: السفور والحجاب ونظرات في كتاب السفور، نظيرة زبين الدين ومصطفى الغلاييني، تقديم: فاطمة حافظ، دار الكتاب المصري، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1433هـ= 2012م: 18.

([105])ينظر: التخلف الاجتماعي مدخل إلى دراسة سيكولوجية الانسان المقهور، مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط9، 2005م: 218.

([106])التطرف الديني وأثره السلبي على الأمن الوطني، محمد سيف خلفان بن حريمل الشامسي، مركز دعم واتخاذ القرار، دبي – الامارات المتحدة، (د.ط)، 2015م: 28.

([107])رواية رقصة الجديلة والنهر: 27.

يكشف ما لحجم العلاقات الرمزية من حضور فعال وخطير في الوسط الاجتماعي))[108]، فكانت الجنة وتطبيق الأحكام الشرعية من خلال بعث الحق وزهق الباطل كما زعموا، هي رمزية عنفهم ومفتاح جملتهم الثقافية لنشر سيطرتهم وبلوغ أهدافهم: ((يقولون لهم الجنة!! يغرون السذج والخمارين، والحشاشين بدخولها، فيفجرون أنفسهم طمعاً بالدخول... سيستقبلهم وفد كبير من حور العين... من أجل النساء إذن الحرق والسبي والقتل، أهو مفتاح جنتهم؟ ... الذي يدعي الدين والحلال والحرام، وهم يحللون لأنفسهم المتع الجنسية بغير أخلاق ولا دين، حتى ممارسة اللواط اعتبروه من قيم الحرب والحاجة... وصرح رئيسهم (البغدادي) بجواز قطع رؤوس المرتدين، وتطبيق (العين بالعين وقطع يد السارق...))[109].

ولم تتوقف الكاتبة عند هذا الحد بل وصفت لنا جرائم داعش البشعة وما تعرضت له المرأة العراقية على أيديهم من خطف واغتصاب وقتل، وأولى تلك المشاهد العنيفة نجدها في قولها ((كلما سمع عن افعال (داعش) مع المختطفات وبيعهن بينهم بأسعار لا تزيد عن خمسين دولاراً، شبّت في قلبه النيران، وتخيل ابنته منهوبة أو مغتصبة أو مذبوحة... فيرتعد كما الصقيع حين يتخلل العظام، ويرتجف بصقيع روحه))[110]. وتحل الكارثة بعينها ((حين فقدت "سليمى" أسرتها أثر استيلاء (داعش) على مساحات كبيرة من شمال العراق وسوريا، هرب الكثير من أهالي المنطقة خوفاً من القتل والذبح، فقد اعتبروهم كفرة، وحلال ذبحهم وأسر نسائهم. اختطفوا مع "سليمى" المئات من النساء والأطفال.. فرزوا النساء عن الأطفال، وكبار السن رموهن في أماكن غير معلومة، بعد ذلك دفنوهن أحياء مع الأطفال، خاصة الرضع... أمّا الفتيات من عمر السابعة فما فوق، فقد جمعوهن في مكان واحد، حتى يأتي دورهن في البيع والاغتصاب أو التمتع بهن))[111].

فعبر هذا المشهد السردي استطعنا أن نلمس خطوطاً عريضة لأيديولوجية الدواعش، فقد جاء خطابهم موافقاً لأيديولوجيتهم المتطرفة من خلال (كفرة، حلال ذبحهم، واسر نسائهم) فكان قتل الأبرياء واغتصاب النساء وتفريغ طاقاتهم الجنسية ((الليبيدو)) عندهم عملاً مقدساً ينالون به مفاتيح ابواب الجنة، ويبلغون أسمى درجاتها كما هو معلوم في اعتقادهم البائس.

قدمت لنا الروائية رؤيتها الأيديولوجية التي بنت حكمها الفكري على قضية التطرف الديني الذي حلّ بالعراقيين كافة من دون تمييز وتفريق، تلك الجماعات التي حاولت فك النسيج الاجتماعي، عن طريق الاستخفاف بالدين الانساني، وإكراه البشرية، وهدم بيوتهم، وتفجير مقدساتهم، وتهجيرهم وتهميشهم، وانتهاك أعراضهم، وطمس هويتهم، وبث الهوة الطائفية والقومية بينهم.

ثم تنقلنا الكاتبة إلى الحديث عن مكانة الأنثى المهمشة في ثقافة الأديان الأخرى غير الاسلام، ومهما اختلفت وجهات النظر حول طريقة معاملتها السيئة إلا أن جميعها صبت في اضطهادها وتعنيفها والحطّ من قدرها، حتى أصبحت متاعاً يشترى ويباع لدى الذكر كلٌّ حسب حاجته.

وفي هذا المضمار نجد رواية عشر صلوات للجسد تنفرد بتناول هذا الجانب الديني، إذ تصف الكاتبة حال المرأة المستبد الذي سطا على ذهنية المجتمع الهندي، ولازالت تعاني من معتقدات سوسيو-ثقافية متخلفة، رغم تغيرات الزمن ودخولهم بزمن العولمة والتكنلوجيا، تسرد ذلك على لسان بطلتها (هينار) التي تعري الحقيقة وتُدنس المقدس الذكوري: ((في بعض الولايات في الهند تُعاني من ظلم العرف والقبيلة والتخلف، خاصة الزواج المبكر دون السابعة عشرة، أو العاشرة أحياناً، وأحياناً تُباع من قبل الأهل بسبب ضيق الحال، كذلك لا تخرج حاسرة الرأس، منعوها في اختيار زوجها، أو امتلاك الهاتف مثلاً... نعم بعض الولايات تُسيء للمرأة، ولو هي أفكارٌ قديمة لكن تُطبّق أسوأ العادات جرماً بحقها من بعض القبائل، وذلك بحرق المرأة مع زوجها المتوفي، تُربط مع جثته، ويصبُّ عليهما زيتٌ سريع الاشتعال، أيُّ جُرمٍ وأي اضطهادٍ هذا!!))[112].

وهذا الاعتداء الجسدي على المرأة يمثل اعتداءً على الانسانية بأكملها، فحشدت الكاتبة خطابها بتفصيلات عنيفة تغذي الرواية وتلهب حرارة الأحاسيس والعواطف تجاه أنثى/ إنسانة تتعرض لأبشع صور من العذابات والقتل في حياتها، فهذه الافكار هي وليدة حضارة غابرة، وصار الدين يسوقه السياسة واهواؤها، ومجتمع يقوده الذكر ومقولاته.

وتتناول الكاتبة قضايا مظاهر دينية أخرى تتعلق بالأنثى من حيث الحكم عليها بالنجاسة في أثناء الحيض، عبر استذكار (راوية) لحوار دار بينها وأبيها، حين كانت صبية في الثانية عشرة من عمرها، وطلبت الذهاب معه إلى المسجد: ((بعد أن طلبت منه ذلك سألني فيما إذا كنت طاهرة، استفزّني سؤاله فسألته:

---

[108]دليل مصطلحات دراسات الثقافية والنقد الثقافي: 226.

[109]رواية رقصة الجديلة والنهر: 27.

[110]المصدر السابق: 28.

[111]المصدر السابق: 31.

[112]رواية عشر صلوات للجسد: 60-61.

-وهل أنا نجسة يا أبي؟

-لا يا ابنتي، أقصد، أقصد.

استدرك قصده في دهشة وجهي، وعرف بأنّي لم يمرّ علي طقس المحيض، رحت معه يوم الجمعة، وأدخلني إلى مكان ذي ستر مخصص للنساء... كنت أبحث عن روح الله في ساحة المسجد))[113].

إن الأسئلة والافكار التي طرحتها الكاتبة في هذه القضية، تأخذ حجماً ميتافيزيقياً، تجسّد صراعاً ذاتياً لطفلة سيطرت عليها نسقية العادات والتقاليد الدينية البحتة على تفكيرها وهواجسها، وهذا الصراع يبلور مناجاة الشخصية لذاتها بالحوار الداخلي[114]، حيث تسيطر على الأنثى مفاهيم ترافقها منذ الطفولة ممّا يشعرها بالدونية والتهميش على خلاف الآخر الذي يتمتع بالحرية والمركزية، فالكاتبة تكشف لنا حقيقة ما يتردد في الأذهان عن نجاسة الانثى في اثناء الحيض، هذه المدة الشرعية التي شرعها الله سبحانه وتعالى لها، فضلاً عن إعادة النظر في مفهومي الطهارة والنجاسة[115]، وفهمهما وتأويلهما وتصحيحهما، وقد اختلفت آراء المذاهب الاسلامية بتناولهما وتحديد أقسامهما، ولا يسعنا الحديث بالتفصيل عن جملة أقوالهم، وإنما سنتناول هذا على وفق منظور عام، فالطهارة صفة لازمة للإنسان سواء أكان حياً أم ميتاً، ذكراً أم أنثى، كما قال تعالى ((ولقد كرّمنا بني آدم)) [سورة الاسراء: 70]، أما النجاسة فالمراد منها النجاسة المعنوية كقوله تعالى ((إنما المشركون نجس)) [سورة التوبة: 28]، وليس ذات المشرك نجسة، إذن نستطيع القول إن الله سبحانه وتعالى لن يخص الطهارة والنجاسة بالأنثى، كما يشاع لدى أصحاب النفوس الضعيفة، بل أنهما فرضتا على كل إنسان أراد أن يخضع لربه ويلزم سبيل العبادات والتوحيد، وصحيح أن الله حرّم عليها الصلاة ولكن في المقابل أعفاها من قضائها لأنها تتكرر كل يوم فيشق القضاء، وقد رفع الله المشقة والحرج عن الناس[116]، كما قال تعالى ((وما جعل عليكم في الدين من حرج)) [سورة الحج: 78]، إن مدة الحيض عذر شرعي من الله للأنثى، فلا ينبغي علينا أن نحتدم بها، أو نفسرها بحسب نظرة ثقافة الذكر، وعلى وفق مصالحه الشخصية.

الخاتمة

سلطنا الضوء في هذا البحث على الذات الأنثوية التي جاءت في روايات الكاتبة الأربع المختارة، والبحث في شخصيتها وما يعتريها من صعاب تعيق ممارسة دورها الإنساني في المجتمع الذي تتحكم فه مقولات ثقافية ذكورية، وقد توّصل البحث إلى نتائج عدة، منها:

- أفضت الدراسة إلى نتيجة جوهرية هي أن مصطلح الذات ليس فضفاضاً، إنّما يحمل في طياته الأسس الفلسفية التي لها دور هام في دراسة سيكولوجية التفكير البشري ونضجه، لذا تشكلت الذات ذاتاً متغيرة ومجردة عن الآخرين، ومتعالقة.
- مرت الذات الأنثوية في روايات الكاتبة بأطوار عدة مختلفة، بدءاً من ذات أنثوية خاضعة لمفاهيم المجتمع الذكوري لا تعي قيمتها وكينونتها وأنوثتها مروراً بما كانت تعانيه من قهر وظلم واستلاب وانتهاءً بذات أخرى أكثر درايةً ووعياً وتيقظاً استندت أفكارها الى انعتاق الجسد من أسر السلطة الذكورية تمهيداً لانعتاق العقل والروح، ووصولاً إلى مرحلة استرداد الذات.
- استطاعت الكاتبة كسر رتابة الأنساق الثقافية وهدمها، وتعرية التصورات المبهمة والحقائق الزائفة، من أجل إخراج الأنثى من شرنقتها بعد أن حبست في سجن السلطة الذكورية كرهاً أو استسلاماً، بكل ما يحيطه من أعراف وتقاليد، فالأنثى بسبب المقولات الذكورية أصبحت ذاتاً هشةً تتجاذبها الأهواء.
- قدمت لنا الكاتبة نظرة مغايرة عن صورة الأنثى داخل الثقافة التي تنظر إليها نظرة احتقار ودونية، وعلى أنهن ناقصات عقل ودين دون نظيرها الذكر، لذا وجدنا التحدي حاضراً في متن الروايات وكأنه انتقام من الذاكرة المشبعة بالذكورة، فقد رأيناها –الأنثى- تارة مثقفة مبدعة وتارة أخرى مناضلة ومقاتلة.
- وكان للمظهر الثقافي أثر جلي في إثراء المتن الروائي من خلال توظيفات عدة بوصفه رصيداً ثقافياً وحضارياً للأمة، وارتباطه بالثقافة الجماعية لمجتمع عربي ولا سيما العراقي منه.

([113])رواية السماء تعود إلى أهلها: 57.

([114])ينظر: المرأة في الرواية اللبنانية المعاصرة (1899-2009) دراسة في نماذج روائية نسائية مختارة، جميلة أمين حسين، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2016م: 213.

([115])تعرف الطهارة في اللغة (النظافة والنزاهة عن الاقذار والاوساخ سواء كانت حسية أو معنوية))، ويقابلها النجاسة ((كل شيء متقذر، حسياً أو معنوياً، فيقال للآثام: نجاسة وإن كانت معنوية)). كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1424هـ= 2002م: 5/1.

([116])ينظر: المصدر السابق: 2/ 9-124.

- أولت الكاتبة اهتماماً كبيراً للمظهر الديني الذي لم يحظَ إلا بالنزر القليل أمام غيره من التمظهرات كالثقافي والسياسي والاجتماعي والأيديولوجي في الرواية العربية الأنثوية على خلاف ما هو موجود عند الرجل المبدع، إلا أنها استطاعت تجاوز التابوهات والأطر الدوغمائية، ساعية إلى كسر الأحكام الدينية العرفية وليست الفقهية.

❖ **المصادر**

1) الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، عمرو عبد العلي علام، دار العلوم، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ= 2005م.
2) أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ليندا جين شيفرد، ترجمة: يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 2004م.
3) الأنثوية في الأدب النظرية والتطبيق، احمد ابراهيم ملحم، دار الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2016م.
4) الأنثى هي الأصل، نوال السعداوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017م.
5) الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، احمد موسى ناصر المسعودي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2014م.
6) الأنوثة السادرة (قراءات سيمائية في الرواية الخليجية)، رسول محمد رسول، دار التنوير، بيروت- لبنان، (د.ط)، 2013م.
7) البحث عن الذات دراسة في الشخصية ووعي الذات، إيغوركون، ترجمة: غسان دارك نصر، دار معد، دمشق- سورية، (د.ط)، 1992م.
8) التجريب في روايات وفاء عبد الرزاق، أرشد يوسف عباس، دار زهدي، عمان- الأردن، ط1، 2022م.
9) التخلف الاجتماعي مدخل إلى دراسة سيكولوجية الإنسان المقهور، مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط9، 2005م.
10) التطرف الديني وأثره السلبي على الأمن الوطني، محمد سيف خلفان بن حريمل الشامسي، مركز دعم واتخاذ القرار، دبي – الامارات المتحدة، (د.ط)، 2015م.
11) تمثلات العنف السياسي في الرواية العراقية روايات هدية حسين نموذجاً: رغد عبود جودي الحلي، تموز ديموزي، دمشق- سورية، ط1، 2018م.
12) توظيف التراث في الرواية العربية: محمد رياض وتار، اتحاد الكتب العرب، دمشق- سورية، (د.ط)، 2002م.
13) جماليات الرواية العربية، نجم عبدالله كاظم، دار شهريار، البصرة- العراق، ط1، 2018م.
14) الحرية في أدب المرأة، عفيف فراج، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط2، 1980م.
15) الذات في الفكر العربي الإسلامي، محمد المصباحي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين- قطر، ط1، 2017م.
16) الرواية العربية ما بعد الحداثية (تقويض المركز، الجسد، تحطيم السرديات الكبرى)، ماجدة هاتو هاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 2013م.
17) رواية المرأة العربية من 1990إلى 2007م في ضوء النقد النسوي، هدى حسين الشيباني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 2012م.
18) سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية، صلاح صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2003م.
19) السفور والحجاب ونظرات في كتاب السفور، نظيرة زبين الدين ومصطفى الغلاييني، تقديم: فاطمة حافظ، دار الكتاب المصري، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1433هـ= 2012م.
20) الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، دار عالم الكتب، الرياض- السعودية، ط1، 1420هـ= 1999م.
21) شهرزاد وغواية الجسد قراءة في القصة والرواية الأنثوية، وجدان الصائغ، منشورات الاختلاف، الجزائر- الجزائر، ط1، 1429هـ= 2008م.
22) صورة الذات بين أبي فراس الحمداني ومحمود سامي البارودي دراسة موازنة، ياسر علي عبد سلمان، دار نينوى، دمشق- سورية، (د.ط)، 1429هـ= 2008م.
23) صورة المرأة في الرواية المعاصرة، طه وادي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط1، 2014م.
24) فنتازيا النص في كتابات وفا عبد الرزاق، وليد جاسم الزبيدي، العارف للمطبوعات، النجف- العراق، ط1، 2015م.
25) الفينيومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1، 1991م.
26) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1424هـ= 2002م.
27) الكتابة وتأنيث الخطاب رؤى في النقد النسوي عند جوليا كريستيفا: محمد بكاي، مجلة اوليوس، الجزائر، العدد(8)، 2018م.

28) مائة عام من الرواية النسوية العربية (1899م- 1999م)، بثينة شعبان، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط1، 1999م.
29) المرأة في الرواية الجزائرية، مفقودة صالح، دار الشروق، ط2، 2009م.
30) المرأة في الرواية اللبنانية المعاصرة (1899-2009) دراسة في نماذج روائية نسائية مختارة، جميلة أمين حسين، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2016م.
31) المرأة والغربة، نوال السعداوي، دار المعارف، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1997م.
32) المرأة واللغة (ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1998.
33) المعجم الأدبي: جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط2، 1984م.
34) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).
35) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ= 1985م.
36) المعجم المفصل في الأدب: محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1419هـ= 1999م.
37) معجم مصطلحات الانثروبولوجيا والفلسفة وعلوم الانسان والمذاهب النقدية والأدبية، سمير سعيد حجازي، دار الطلائع، (د.ط)، (د.ت).
38) مفهوم الذات تاريخه وتطوره، عبد المجيد نشواتي، مجلة المعرفة، الجمهورية العربية السورية، العددين (220- 221)، 1980م.
39) مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، ط3، 1985م.
40) منابع الذات تكوّن الهوية الحديثة، تشارلز تايلر، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2014م.
41) مناهج البحث في علم النفس: عبد الفتاح محمد دويدار، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط2، 1999م.
42) النسوية والانثى والانوثة، توريل موي، ترجمة: كورنيليا الخالد، مجلة الآداب الأجنبية، سوريا، العدد (74)، 1993م.
43) النسوية وما بعد النسوية (دراسة ومعجم نقدي)، سارة جامبل، ترجمة: أحمدالشامي، مراجعة: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2002م.
44) النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، فنسنت ب. ليتش، ترجمة: محمد يحيى، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، 2000م.
45) النقد الادبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، إبراهيم محمود خليل، دار المسيرة، عمان- الأردن، ط4، 1432هـ= 2011م.
46) النقد التطبيقي والموازنات، محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي، مصر، (د.ط)، (د.ت).
47) الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سوسيوثقافية، هويدا صالح، دار رؤية، القاهرة- مصر، ط1، 2015م.
48) الهوية، حسن حنفي حسنين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2012م.

References

1) The ego and the othe-r, the Arab personality and the Israeli personality in contemporary Israeli thought: Amr Abdel-Ali Allam, Dar Al-Uloom, Cairo - Egypt, 1st edition, 1426 AH = 2005 AD.
2) The Femininity of Science (Science from the Perspective of Feminist Philosophy), Linda Jane Shepherd, Translated by: Yumna Tarif Al-Khouli, The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, (Dr. I), 2004 AD.
3) Feminism in Literature, Theory and Practice, Ahmed Ibrahim Melhem, Dar Al-Kutub Al-Hadith, Irbid - Jordan, 1st edition, 2016 AD.
4) The female is the origin, Nawal Al-Saadawi, Hindawi Foundation, United Kingdom, (Dr. I), 2017 AD.
5) Cultural patterns in shaping the image of women in the Saudi women's novel: Ahmed Musa Nasser Al-Masoudi, The Arab Spread Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2014 AD
6) Narrative Femininity (Semitic Readings in the Gulf Novel), Rasul Muhammad Rasul, Dar Al-Tatweer, Beirut - Lebanon, (Dr. I), 2013 AD.

7) Searching for oneself, a study in personality and self-awareness, Igorkon, translated by: Ghassan Dark Nasr, Dar Maad, Damascus-Syria, (Dr. I), 1992 AD.
8) Experimentation in the novels of Wafaa Abdel-Razzaq, Arshad Youssef Abbas, Dar Zuhdi, Amman - Jordan, 1st edition, 2022 AD.
9) Social Underdevelopment: An Introduction to the Study of the Psychology of the Oppressed Man, Mostafa Hijazi, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, 9th Edition, 2005 AD.
10) Religious extremism and its negative impact on national security, Muhammad Saif Khalfan bin Huraimel Al Shamsi, Center for Support and Decision Making, Dubai - United Arab Emirates, (Dr. I), 2015 AD.
11) Representations of political violence in the Iraqi novel, Hadiya Hussein's novels as a model: Raghad Abboud Judy Al-Hali, Tammuz Demozi, Damascus-Syria, 1st edition, 2018 AD.
12) Employing Heritage in the Arabic Novel: Muhammad Riyad Wattar, Union of Arab Books, Damascus - Syria, (Dr. I), 2002 AD.
13) The Aesthetics of the Arabic Novel, Najm Abdullah Kazem, Dar Shahryar, Basra - Iraq, 1st edition, 2018 AD.
14) Freedom in Women's Literature, Afif Farraj, Arab Research Foundation, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1980 AD.
15) The Self in Arab-Islamic Thought, Muhammad Al-Misbahi, The Arab Center for Research and Policy Studies, Al-Daayen - Qatar, 1st edition, 2017 AD.
16) The Postmodern Arabic Novel (Undermining the Center, the Body, Destroying the Great Narratives), Magda Hato Hashem, Public Cultural Affairs House, Baghdad - Iraq, 1st edition, 2013 AD.
17) The Arab Woman's Novel from 1990 to 2007 AD in the Light of Feminist Criticism, Hoda Hussein Al-Shaibani, House of General Cultural Affairs, Baghdad - Iraq, 1st edition, 2012 AD.
18) Narrating the Other, the Self and the Other Through Narrative Language, Salah Saleh, The Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, 1st edition, 2003 AD.
19) The Unveiling, the Veil, and Looks in the Unveiling Book, Nazira Zabin al-Din and Mustafa al-Ghalayini, presented by: Fatima Hafez, The Egyptian Book House, Cairo - Egypt, (Dr. I), 1433 AH = 2012 CE.
20) The Comprehensive Dictionary of Social Sciences Terminology, Mosleh Al-Saleh, Dar Alam Al-Kutub, Riyadh - Saudi Arabia, 1st edition, 1420 AH = 1999 AD.
21) Scheherazade and the temptation of the body, a reading in the female story and narration, Wijdan Al-Sayegh, Al-Ikhtif Publications, Algeria - Algeria, 1st edition, 1429 AH = 2008 AD.
22) The self-image between Abu Firas al-Hamdani and Mahmoud Sami al-Baroudi, a balanced study, Yasser Ali Abd Salman, Nineveh House, Damascus - Syria, (Dr. I), 1429 AH = 2008 AD.
23) The image of women in the contemporary novel, Taha Wadi, Dar Al-Maarif, Cairo - Egypt, 1st edition, 2014 AD.
24) The fantasy of the text in the writings of Wafa Abdel-Razzaq, Walid Jassim Al-Zubaidi, Al-Arif Publications, Najaf - Iraq, 1st edition, 2015 AD.
25) Husserl's Phenomenology (a critical study of contemporary philosophical renewal), Samah Rafi Muhammad, General Cultural Affairs House, Baghdad - Iraq, 1st edition, 1991 AD.
26) The Book of Jurisprudence on the Four Doctrines: Abd al-Rahman al-Jaziri, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1424 AH = 2002 AD.
27) Writing and the Feminization of Discourse: Insights into Feminist Criticism of Julia Kristeva: Mohamed Bakai, Oleos Magazine, Algeria, Issue (8), 2018.

28) One Hundred Years of the Arab Feminist Novel (1899 AD - 1999 AD), Buthaina Shaaban, Dar Al-Adab, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1999 AD.
29) The Woman in the Algerian Novel, Missing Saleh, Dar Al-Shorouk, 2nd edition, 2009 AD.
30) Women in the Contemporary Lebanese Novel (1899-2009), a study of selected female novel models, Jamila Amin Hussein, Dar Al-Farabi, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2016 AD.
31) Woman and Alienation, Nawal Al-Saadawi, Dar Al-Maarif, Cairo - Egypt, (Dr. I), 1997 AD.
32) Women and Language (The Culture of Illusion: Approaches to Women, the Body, and Language), Abdullah Al-Ghadami, The Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, 1st edition, 1998.
33) The Literary Lexicon: Jabbour Abdel Nour, Dar Al-Ilm for Millions, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1984 AD
34) The Philosophical Lexicon, Arabic Language Academy, General Authority for Amiri Press Affairs, Cairo - Egypt, (D.T), (D.T).
35) Lexicon of Contemporary Literary Terms, Saeed Alloush, Lebanese Book House, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1405 AH = 1985 AD.
36) The Detailed Dictionary of Literature: Muhammad Al-Tunji, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut - Lebanon, 2nd Edition, 1419 AH = 1999 AD.
37) A Dictionary of Anthropology, Philosophy, Human Sciences, and Critical and Literary Doctrines, Samir Saeed Hijazi, Dar Al-Tala'i, (Dr. I), (Dr. T).
38) The concept of the self, its history and development, Abdul-Majid Nashawati, Al-Maarifa Journal, the Syrian Arab Republic, issues (220-221), 1980 AD.
39) An article on the method, Rene Descartes, translated by: Mahmoud Muhammad Al-Khudayry, reviewed by: Muhammad Mustafa Helmy, the Egyptian General Book Authority, Cairo - Egypt, 3rd edition, 1985 AD.
40) The Sources of the Self Constitute the Modern Identity, Charles Tyler, Translated by: Haider Haj Ismail, Reviewed by: Haitham Ghaleb Al-Nahi, The Arab Organization for Translation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2014 AD.
41) Research Methods in Psychology: Abdel Fattah Mohamed Dowidar, University Knowledge House, Egypt, 2nd edition, 1999 AD.
42) Feminism, the Female and the Feminine, Toriel Moi, translated by: Cornelia Al-Khaled, Foreign Literature Magazine, Syria, Issue (74), 1993 AD.
43) Feminism and post-feminism (a study and a critical lexicon), Sarah Gamble, translated by: Ahmed Al-Shamy, reviewed by: Hoda Al-Sada, the Supreme Council of Culture, Cairo - Egypt, 1st edition, 2002 AD.
44) Modern literary criticism from simulation to deconstruction, Ibrahim Mahmoud Khalil, Dar Al Masirah, Amman - Jordan, 4th edition, 1432 AH = 2011 AD.
45) Applied Criticism and Balances, Muhammad Al-Sadiq Afifi, Al-Khanji Foundation, Egypt, (D.T), (D.T).
46) The Social Margin in Literature, Sociocultural Reading, Howaida Saleh, Dar Roya, Cairo - Egypt, 1st edition, 2015 AD.
47) Identity, Hassan Hanafi Hassanein, Supreme Council of Culture, Cairo - Egypt, 1st edition, 2012 AD.