

## Exposing paternalistic thinking in the novels Al-Sabbār and Abd al-Shams by Sahar Khalifa

Dr. Latifia Barham\*  
Dr. Zkwan Al-Abdo\*\*  
Ameem Al Mashhur\*\*\*

(Received 30 / 6 / 2024. Accepted 31 / 10 / 2024)

### □ ABSTRACT □

This research focuses on the novels "The Cactus" and "Sun Dancers" by Sahar Khalifa, as two parts carrying feminist thought that addresses the reality of women amidst the experience of entering society and its official institutions, and the resulting rejection and superficial acceptance that open up to a rejection of her presence ranging from absence to forced disappearance, which is not the result of an individual, momentary rejection, but rather the result of accumulated intellectual thought contributing to the production of cultural individuals as carbon copies of their paternal ancestors. Thus, the man appears realistically and paper-wise as a normative value that summons paternal thought from absence to presence. Therefore, the author worked on exposing paternal thought and transforming it from a normative hierarchy and centrism to a normative of accountability and revelation that render paternal thought in a state of helplessness, transitioning it from action to reaction, and resulting in the reproduction of binary concepts in both social and cultural thought. The questions the research faces and seeks to answer are: How did the author work on exposing the influence of paternal culture on individuals? Is social rejection of women limited to paternal thought, or are there other factors that contribute to the process of rejection and exclusion on both the manifest and latent levels? Did the author's work in tracing paternal thought extend beyond exposure to refutation and rebellion against it.

**Keywords:** Patriarchal thinking, Feminism, woman, man, cultural patterns

Copyright



:Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

---

\* professor , Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Humanities at Tishreen University – Latakia - Syria. Dr. [lotfiah2@yahoo.com](mailto:lotfiah2@yahoo.com)

\*\*Assistant Professor ,Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Humanities at Aleppo University - Aleppo - Syria. [Zakwan.alabdo@gmail.com](mailto:Zakwan.alabdo@gmail.com)

\*\*\*PhD student - Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Humanities - Tishreen University - Latakia – Syria. [ameen.al.mashuor@gmail.com](mailto:ameen.al.mashuor@gmail.com)

## تعرية الفكر الأبوي في روايتي الصبّار وعبّاد الشمس لـ سحر خليفة

د. لطيفة برهم\*

د. زكوان العبدو\*\*

أمين المشهور\*\*\*

(تاريخ الإيداع 30 / 6 / 2024. قبل للنشر في 31 / 10 / 2024)

### □ ملخص □

يشغل هذا البحث على روايتي الصبّار وعبّاد الشمس لـ (سحر خليفة)، بوصفهما جزأين يحملان الفكر النسوي الذي يعالج واقع المرأة في خضم تجربة الدخول إلى المجتمع ومؤسساته الرسمية، وما يتمخض عن هذا الدخول من رفض، وقبول ظاهريين ينفتحان في المضمّر على رفض لحضورها يتراوح بين الغياب والتغيب الجبري الذي لا يكون نتاجاً فردياً لحظوياً، إنما نتاج تراكم فكري أسهم في إنتاج الفرد الثقافي، بوصفه نسخة كربونية عن أسلافه الأبويين، فالرجل، إذًا، يحضر واقعياً وورقياً، بوصفه قيمة نسقية تستدعي الفكر الأبوي من الغياب إلى الحضور؛ لذا عملت الكاتبة على تعرية الفكر الأبوي، وتحويله من نسقية التعالي والتمركز إلى نسقية المسألة والمكاشفة اللتين تضعان الفكر الأبوي في حالة من العجز الذي ينتقل به من الفعل إلى رد الفعل، وما ينتج عنه من إعادة إنتاج للمفاهيم الثاوية في الفكر الاجتماعي والثقافي على حدّ سواء، لتكون الأسئلة التي يواجهها البحث، ويسعى إلى الإجابة عنها؛ هي كيف عملت الكاتبة على تعرية تأثير الثقافة الأبوية في الأفراد؟ وهل الرفض الاجتماعي للمرأة يقتصر على الفكر الأبوي أم إنّ عوامل أخرى تدخل في عملية الرفض والإقصاء على المستويين: الظاهر والمضمّر؟ وهل اقتصر اشتغال الكاتبة في تتبع الفكر الأبوي على التعرية أم إنّ تعداها إلى النقض والتمرد عليه.

الكلمات المفتاحية: فكر أبوي، نسوية، امرأة، رجل، أنساق ثقافة.



مجلة جامعة تشرين - سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

حقوق النشر

\*أستاذ - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة تشرين - اللاذقية - سورية [lotfiah2@yahoo.com](mailto:lotfiah2@yahoo.com) Dr.

\*\*أستاذ المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة حلب - حلب - سورية [Zakwan.alabdo@gmail.com](mailto:Zakwan.alabdo@gmail.com)

\*\*\*طالب دكتوراه - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة تشرين - اللاذقية - سورية [ameen.al.mashuor@gmail.com](mailto:ameen.al.mashuor@gmail.com)

## مقدمة.

ربما تجسّد المرأة أبشع أنواع الظلم التي احتفظت بها الذاكرة التاريخية؛ لأنّ الواقع أجبرها على الدفاع عن أبسط حقوقها في الحياة التي تتجلى في إقناع مجتمعات أبوية أنها إنسانة بطوقها الكمال في جوانب، والنقصان في جوانب أخرى، فالبشرية جمعاء جبلت على المرواحة بين النقص والاكتمال الذي تحتكره الثقافة الأبوية للرجل، وعلى الرجل في مفارقة تجعلها علامة على النقصان الكامل للمرأة التي قبعّت طويلاً في غياهب الهامش الذي يكون نقيضه مكانة طبيعية للرجل، بوصفه محور الحياة الاجتماعية التي قررت المرأة الخروج عليها، وتعرية فكرها الأبوي الظاهر والمضمر، لكي تعيد تكوين عالم لا ينطوي على دونية فكرية تنزع عن المرأة صفاتها الأدمية الطبيعية لمجرد أنّها تجسد الاختلاف الذي يمعن في انتلاف يمحو كلاله الحياة وصراعاتها التي ترفض فيها الأنا كلّ آخر.

## أهمية البحث وأهدافه.

ترجع أهمية البحث إلى أنّه بحث في النقد الثقافي التطبيقي يقدم قراءة جديدة ومغايرة في روايتي الصبار وعباد الشمس لـ سحر خليفة، بوصفهما روايتين حظيتا باهتمام النقاد والباحثين، أما أهدافه فتتحدد بتفكيك المضمر الفكري لروايتي الصبار وعباد الشمس لـ سحر خليفة، للوقوف عند الأنساق الثقافية الاجتماعية التي تلامس التمهصلات الواقعية لأشدّ الأفكار ظلمة في الحياة الإنسانية.

## منهجية البحث.

سيعتمد البحث على آليات النقد الثقافي، لما تقدمه هذه الآليات من حرية في عملية قراءة المضمرات الثقافية والفكرية وتأويلها.

## المرأة وتعرية نسق المجتمع الأبوي.

يعيش الإنسان مع محيطه علاقة جدلية تحمله على التأثير تارة والتأثير تارة أخرى؛ إذ يولد الإنسان في محيط معين وينشأ على منظومة القيم والعادات التي تحكم ذاك المحيط، حتى إذا نضج واستقرت ملكاته، وقف من تلك المنظومة موقف الرافض لها أو القابل الذي يخضع لتأثيرها، ويتبرمج وفقها، أما إذا وقف موقف الرافض لها، فإنّه سيعمل على التأثير في تلك المنظومة وتغييرها. فالإنسان نتاج المحيط الذي يصوغه أناس معينون؛ بمعنى أنّ الإنسان صورة تتشكل وفق الظروف الحياتية الاجتماعية، فيكون خيراً إذا كانت تلك الظروف خيرة وسليمة، ويسقم إذا وضع في بيئة سقيمة يغلب فيها التطبع الطبع<sup>(1)</sup> الذي يجعل الحياة الاجتماعية تعيش نوعاً من الثبوت الزمني الذي يشكل النواة الرئيسة في النسق الاجتماعي، بوصفه الطبيعة النظامية والمستمرة ذاتياً للعلاقات الاجتماعية، أو بعبارة أخرى مجموعة العلاقات المنظمة والمستمرة عبر الزمن بين المجتمعات وأفرادها، لكنها ليست استمراراً استراتيجياً؛ لأنّها تنطوي على حالات من التبدل، والتغيير، والتناقض، وفقاً للتغيرات الداخلية والخارجية<sup>(2)</sup>، لهذا يحتاج تفكك الأنساق الاجتماعية في الفكر الأبوي إلى الحفر في المنظومتين: التاريخية والمعرفية اللتين تكشفان النسق في مراحل ثبوته، وفي الوقت نفسه، تشكلان

<sup>(1)</sup> ينظر. زين الدين، سليمان. شهرزاد والكلام المباح (قراءات في الرواية النسوية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، 1، 2010، ص55.

<sup>(2)</sup> ينظر. سميت سيمور، شارلوت: موسوعة علم الإنسان (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية)، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، مراجعة وإشراف: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة- مصر، 2، 2009، ص 515-516.

المدخل الرئيس للخروج عن الواقع المعيش من أجل البحث فيه عن المنفتح والمغلق النسقي، وما يتمخض عنهما من رؤية متعاقلة أو مغايرة ومحيرة للذاكرة من تعويق الاندماج في السلطة الاجتماعية، ومخيال الوعي الجمعي بتاريخه البعيد<sup>(3)</sup>، وهنا من الأجدى التساؤل عن الكيفية التي تستمر بها المجتمعات في البقاء والاستقرار النسبي فترات طويلة من الزمن؛ لأنّ حالتها الاستمرار والبقاء تتطلبان ما يفوق إعادة الإنتاج المادي الذي يقوم على الإكثار من الأفراد الجدد الذين يحلون محل الأفراد الذين ماتوا أو رحلوا أو تقاعدوا اجتماعياً، وتعبير آخر كيف يمكن لطريقة تفكير ما أن تنتقل من جيل إلى جيل من دون أن تتأثر بتبدل الأزمنة؟ إنّ هذا لا يمكن أن يحدث إلا عبر الثقافة التي تعنى بإعادة دورة التنشئة الفكرية للأفراد محققة الاستقرار الاجتماعي<sup>(4)</sup> الذي يجعل من الفرد نسخة كربونية عن أسلافه، الأمر الذي يعني أن الأنساق الاجتماعية تحيل في الوقت نفسه على الذاتية الاجتماعية، وعلى المرجعية الغيرية، استناداً إلى بنى اجتماعية موجودة مسبقاً<sup>(5)</sup>، ليكون السؤال هنا هل النسق الاجتماعي والبناء الاجتماعي شيء واحد، أم ثمة فرق بينهما، ولو كان خيطاً رفيعاً؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتأتى من معرفة المقصود بالبناء الاجتماعي أولاً، ثم يعقد الفرق أو التماثل بينهما، فالبناء الاجتماعي يمثل الإطار المجتمعي، بوصفه علاقة منظمة بين الوحدات الاجتماعية المختلفة (القربة، والجنس، والعمر، والمنزلة...)؛ أي المصلحة المشتركة بين الناس، الأمر الذي يعني أنّه طريقة انتظام الأجزاء في كيان كلي مركّب من العلاقات الاجتماعية التي تنظم الأشخاص على نحو منضبط، ومحدود، ومؤسّساتي، ومستمر زمنياً<sup>(6)</sup>. يلاحظ من هذا التعريف مقارنة مع تعريف النسق الاجتماعي، أنّ كلّاً منهما يمثل المنظومة النظامية للعلاقات الاجتماعية، لكنّ الفرق بينهما يكمن في الثبات والحركة، فبينما يحافظ البناء الاجتماعي على ثبات عناصره وطريقة حضورها، يعمل النسق الاجتماعي على الحفاظ على عناصره، لكنّه يبدل طريقة حضورها وتشكيلها، فإنّ النسق الاجتماعي، إذاً، يعمل بطريقة الفكرة الاجتماعية التي تصوغها صفوف المجتمعات ويتأثر بها سائر أفرادها<sup>(7)</sup> الذين يتعاملون بها، بوصفها مسلمة، ومقدسة على نحو لا تتحرك العقول مساولة لها، أو متأملة فيها، إنما يتم استخدامها في الحياة اليومية، وتناقلها، وتعليمها من دون أن يعلم مستعملوها أنّهم يسيئون لأنفسهم بالقدر الذي يسيئون به للمرأة التي ظلت على مرّ السنين تعاني من ظلم المجتمع الأبوي والتغيب الذي يتمخض عنه، فالأبوية تعمل على جعل المرأة ومصالحتها في خدمة الرجل ومصالحته، وذلك عبر علائقية القوة والضعف، بدءاً من تقسيم العمل على أساس الجنس والتنظيم الاجتماعي، وصولاً إلى عملية الإنجاب، وانتهاء بالمعايير الداخلية للمرأة التي يؤطر دورها بالفرق البيولوجي<sup>(8)</sup>، فمصطلح الأبوية شاع في سبعينيات القرن العشرين في الدراسات النسوية التي سعت عبر هذا المصطلح

(3) ينظر. الموشي، سالمة. الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول، دار المفردات للنشر والتوزيع، الرياض\_السعودية، ط1، 2004، ص 12.

(4) ينظر. الخليل، سمير. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، مراجعة وتعليق سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت\_لبنان، 2014، ص 35.

(5) ينظر لومان، نيكلاس. مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف، فهمي حجازي، مراجعة وتدقيق: رامي ملا، منشورات الجمل، بغداد\_العراق، ط1، 2010، ص 113.

(6) ينظر. هولتكرايس، إيكه. قاموس مصطلحات الإنثولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، مصر، ط1، 1972، ص 63\_64.

(7) ينظر. المرجع السابق، ص 265.

(8) ينظر. جامبل، سارة. النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002، ص 22.

إلى تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية، بوصفها مصدرًا من مصادر كبت الأنثى، ومحق ذاتها التي تحظى بسبب هذه السيطرة الذكورية الأبوية بالثأنية والدونية الاجتماعية<sup>(9)</sup>؛ أي إنه سعي إلى رفع مكانة المرأة بفصح أشكال الظلم الأبوي، وتغييره، فبعد أن عاشت المرأة خاضعة لهذه السلطة تاريخياً واجتماعياً زمنًا غير قليل، بدأت بالكتابة عن نفسها، وأفكارها، وجسدها من منظورها الشخصي، لا من منظوره هو<sup>(10)</sup>، فقد كانت علاقة المرأة باللغة علاقة مضطربة تحيل المرأة دائماً على الهامشية؛ لأنها لا تسهم في صياغة الكتابة والمكتوب، بوصفها نتاجاً فكرياً؛ لذا جرى تأطير المرأة موضوعاتياً بالأدب وأدواته البلاغية<sup>(11)</sup> والأساطير التي تنقلها إلى العوالم المتخيلة والطوباوية، لهذا حقق توظيف المرأة للكتابة وممارستها الخطاب المكتوب بعد زمن مديد من الاقتصار على الحكي، نقلة نوعية في الانفتاح على إفصاح المرأة عن مكنوناتها الذاتية بالقلم الذي ظلّ مذكراً، وأداة ذكورية على مرّ السنين، الأمر الذي يعني أننا أمام صوت جديد ومختلف يضاف إلى اللغة، ويفتح باباً للتأمل سدّ زمنًا طويلاً في الثقافات كلّها<sup>(12)</sup> التي عملت على جعل المرأة في حالة من الصمت المطبق الذي كسرت المرأة عبر دخولها الأدب من أوسع أبوابه، منتهجة الطريقة الجريئة التي تتحدّى الواقع وتستفزّ القراء، بغية مساءلة الأنساق الثقافية الاجتماعية، وزحزحة هيكلية البناء الاجتماعي وما يفرضه منه من تبدل في الحالة المركزية الذكورية، وإنهاء حالة العنف والاضطهاد الاجتماعي اللذين يشكلان مادة أساسية لها<sup>(13)</sup>، ساعية إلى تعرية تمفصلاتها، والأساليب المتبعة ضدها من أجل البرهنة على قصور النظام الأبوي، وإنتاج تصوّر شمولي وعادل، يحكم العلاقات الإنسانية، ويفكّك مرتكزات النظام الأبوي الحامل للفكر الإقصائي، فقد احتفظت ذاكرة المرأة على مرّ الأزمان، واختلاف الأماكن، بصور مختلفة لأنواع الظلم والاضطهاد، بدءاً من غواية الجسد، وانتهاء باحتكار اللغة ذكورياً؛ لذا غابت المرأة عن مجالات الإفصاح كلّها التي افترقت بفقدانها القدرة على إثبات حضورها الفعلي لذاتها التي لا سبيل إلى إرجاعها إلا عبر تعرية مظاهر الاضطهاد كلّها، وكشف المرأة عن وعيها المعبر عن مكنونات الأنا داخلها<sup>(14)</sup>، فإذا كان من الطبيعي الحديث عن مبدأ مذكر لدى الرجل، ومبدأ مؤنث لدى المرأة، فإنّه من غير الطبيعي الحديث عن هذين المبدئين من منظور أبوي أيديولوجي، يرى أنّ الإنسان هو المبدأ المذكر في حين أن العالم هو المبدأ المؤنث<sup>(15)</sup>؛ لذا كان المسعى الأول للنسوية تعرية المجتمع الأبوي وتفكيكه، نتيجة الممارسات الإقصائية الطويلة التي رسختها الأعراف الاجتماعية بحق المرأة<sup>(16)</sup>، فقد شرع المجتمع الأبوي بإسقاط كلّ ما هو سلبى، وناقص، ومعيب على المرأة وتصرفاتها، انطلاقاً من كمال الإنسان الذي يمثله الرجل، ونقص

<sup>(9)</sup> ينظر. الخليل، سمير. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، ص 57.

<sup>(10)</sup> ينظر. الخليل، سمير. طانية خطاب. دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، دار ضفاف للنشر، الشارقة\_بغداد، 2018.

ص 16.

<sup>(11)</sup> ينظر. الغدامي، محمد، عبد الله. المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء\_المغرب، بيروت\_لبنان، ط3، 2006، ص 125.

<sup>(12)</sup> ينظر. المرجع السابق، ص 8\_9.

<sup>(13)</sup> ينظر. واصل، عصام. الرواية النسوية (مساءلة الأنساق وتقويض المركزية)، دار كنوز للنشر والتوزيع، عمان\_الأردن، ط1، 2018، ص 11.

<sup>(14)</sup> ينظر. هناوي، نادية. الجسدنة بين المحو والخط (الذكورية/ الأنثوية) مقاربات في النقد الثقافي، دار الرافدين، بيروت\_لبنان، ط1، 2016، ص 6.

<sup>(15)</sup> ينظر. طرابيشي، جورج. شرق وغرب رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977، ص 6.

<sup>(16)</sup> ينظر. واصل، عصام. الرواية النسوية (مساءلة الأنساق وتقويض المركزية)، ص 16.

العالم الذي تمثله المرأة؛ لذا بقيت المرأة في المنظور الأبوي الذكوري، اجتماعياً وحياتياً على سطور الهامش، في حين أنّ الرجل كان هو المتن الذي يفيض عن حدد الصفحات ليكمل نقص الهامش الذي يمتلئ بعواطف المرأة، وحياتها القائمة بالسواد الأبوي، ويمكن التوقف عند ذلك تحت العناوين الآتية:

## ـ عاطفية المرأة ونسق النقص.

إنّ الأصل في اضطراب الحياة الاجتماعية بين الرجل والمرأة، يرجع إلى نظرة الرجل المتعالية التي ينزل نفسه بها منزلة الروح، وينزل المرأة منزلة المادة<sup>(17)</sup> التي تكون من دون سمو الروح وعلوها، من مثل: (العقلانية/ العاطفية)، (الخشونة/ النعومة) المتمخضة عن ثنائية الرجل/ والمرأة التي تؤطرها منظومة فكرية أوسع منها، تجعل الرجل ممثلاً للثقافة والعلم، والمرأة ممثلة للطبيعة والحدس<sup>(18)</sup> اللذين لا ينظر إليهما، بوصفهما جزءاً من البشرية وحياتها، بل بوصفهما نقصاً ودونية، يرافقان المرأة في تفصلات حياتها كلّها، وإن كانت تلك التفصلات تشبه تفصلات حياة الرجل، والأدوار التي يقوم بها اجتماعياً، لكن ذلك لا يعني التبدل في أحوال المرأة، وإن ضربت أو سجنّت في سبيل الوطن، كما يتجلى في الحوار الدائر بين زهدي وعادل الكرسي الشخصية المحورية في روايتي عبّاد الشمس والصّبّار التي تقدم الأخيرة حواراً يدافع عن الفلسطينيين الذين يعملون لدى الاحتلال الذي يسجن أبناءهم الرجال الذين يقتصر السجن عليهم من دون المرأة في قول زهدي: "تكلف زهدي ضحكة:

السجن للرجال هه هه.

السجن للفتيان والصبيان. والرجال ينطلقون في باصات أيجيد ليكملوا بناء الدولة.

قال زهدي مدافعاً عن نفسه والآخرين:

أحسن من الغربية واللا لأ؟

والتفت نحو عادل مستجدياً الجواب. هز الآخر رأسه كما هزه ألف مرة من قبل.

طبعاً

وهناك كثير من الرجال في السجن. والنساء أيضاً.

نعم<sup>(19)</sup>.

إنّ الملاحظ في هذا الحوار الذي يشتغل وظيفياً على إعطاء الشخصيات أداة الحكي للتعبير عن ذواتهم وتبادل وجهات النظر جملة (السجن للرجال)، وهي جملة ثقافية تفتّح اجتماعياً على مقولة شعبية، أما فكراً فتفتّح على سؤال المقصدية والتكوين؛ أيّ ماذا يقصد من هذه المقولة؟ وكيف تكونت واستقرت في الذاكرة الجمعية؟ إنّ الشقّ الأول من السؤال يحمل حمولة الدلالة التناسبية، فالسجن معاناة، وتعب وألم...، والرجال يمثلون القوة، والصلابة، والتحمل وهي صفات تتناسب مع ظروف السجن، هذا من جانب، ومن جانب آخر، يحمل سياق استخدام هذه المقولة الشعبية في هذا الحوار، وفي الحياة الاجتماعية رمزية التضحية، فهذه المقولة تقال في أغلب الأحيان لشدّ أزر الرجال في السجن الذي كان نتيجة لموقف بطولي أفضى إلى خسارة الرجل حريته، الأمر الذي يعني أنّها تعلي من شأن الرجل، أما الشقّ الثاني فيرجع تكوينها إلى التاريخ الذي يخبرنا بأنّ الرجال هم الذين يحاربون، ويدافعون عن أقوامهم، فيكون من الطبيعي

<sup>(17)</sup> ينظر. طرابيشي، جورج. شرق غرب رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، ص 121.

<sup>(18)</sup> جاميل، سارة. النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، ص 128.

<sup>(19)</sup> خليفة، سحر. الصبار، دار الآداب، بيروت، ط1، 1976، ص 116.

أن يؤسروا أو يسجنوا، لهذا استقر في الأذهان أن الحبس للرجال الصناديد، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال هو: لماذا لم تشارك المقولة المرأة أو بعبارة أخرى لماذا تغييبها؟ في الواقع ترجع الإجابة عن هذا السؤال إلى طبيعة ظروف السجن التي ذكرناها، وإلى النظرة الاجتماعية إلى المرأة، بوصفها جنساً لطيفاً لا يقدر على الصعاب، فنكون أمام مضمير فكري أبوي يعلن أنّ الرجل قوي، ويضمّر أن المرأة ضعيفة، ويعلن أن الرجل محور الحياة، ويضمّر أن المرأة على هامش الحياة، ومن دون دور، فالكاتبة عزّت هذا النسق الدوني المستقر في الأذهان من دون أصل حقيقي يستند إليه، عبر جملة (وهناك كثير من الرجال في السجن. والنساء أيضاً. نعم) من الملاحظ أن هذه الجملة جاءت مناقضة لسياق الجمل التي سبقتها، حتى إنّ مسوّغ ورودها غير موجود، الأمر الذي يعني أن هذه الجملة تعري فيها الكاتبة كذب المجتمع الأبوي الذي يتناسى دور المرأة، وما تقدمه في الحروب والدفاع عن وطنها؛ أي إنّ هذه الجملة تشكل نسخاً ونقياً للجملة الأولى (السجن للرجال) في العرف الأبوي الذي إذا ما اعترف أنّ المرأة تناضل وتقاتل، فتؤسّر أو تسجن، فإن ذلك يعني العار والخزي لقومها، فيكون السجن للرجل في سبيل وطنه من المنظور الأبوي بطولية، أما سجن المرأة في سبيل وطنها فخزي وعار، لهذا جاء حرف الجواب (نعم) ليؤكد أنّ المرأة سجنّت، وتسجن، وستسجن في سبيل قضية تؤمن بها، فدور المرأة لا يقتصر على البكاء والعاطفة التي تستدعي نسقاً مضمراً يربط الرجل بالعقل، والمرأة بالعاطفة وما يتمخض عنهما من ثنائيات: القوة/الضعف، الصرامة/الاستسلام، الثنائيات التي تؤكد أن النسق النمطي للمرأة يقصر دورها على النعومة، والاستكانة، في مقابل الرجل الذي انتزع دوره بالمراس والقوة<sup>(20)</sup>، وهنا لا بدّ من أن نسوق سؤالاً مؤداه: إذا كان كلّ من المرأة والرجل لا يتفقان بالشكل، فهل يختلفان عقلاً وفكراً<sup>(21)</sup>؟ حقيقة إنّ الثقافة ترد بالإيجاب، لكن على نحو سلبي يجعل المرأة جسداً في مقابل عقل الرجل، وهذا ما يخبرنا به الراوي العليم في رواية عباد الشمس: "استدارت بوجهها عنه، فهي تعرف أنه لا يحبها، وأنه لا يحتاجها، وأن حاجته إليها لحظّة مؤقتة. وأية امرأة أخرى باستطاعتها أن تسد الفراغ. وهي ترفض هذا، ترفض أن تبني علاقات عابرة سطحية. العلاقة يجب أن تكون عميقة. كل شيء يجب أن يكون عميقاً، حاداً، يجعل للعالم معنى وطعماً ونتيجة. كل شيء يجب أن يقرب الإنسان من قلب الدنيا، من موطن الدفء من رحم الحياة. وهناك تكمن الحرية. لكن الحرية بحاجة للأقوياء وللأصحاء. والرجل العربي ما زال مريضاً، منقسماً منقسماً يرغب في شيء ويطبق آخر.. مشدود إلى الماضي ويتغنى بالمستقبل. تجاربها وتجارب زميلاتهن وزاوية المرأة علمتها. هو ضحية، كالمراة تماماً، لكن مرضه أخطر لأنه الأقوى والمتجبر. هذا هو الواقع. ولن تكون ضحية الضحية"<sup>(22)</sup>.

يطلعنا هذا السرد الموضوعي على رؤية موضوعيّة تنهض بها الشخصية المدورة رفيف، ففعل المكاشفة يعمل على تعرية الفكر الأبوي الذكوري الذي يؤطر المرأة بجسدها وعاطفتها، وفي الوقت نفسه، يدعوها إلى العقل والحكمة، فمن الملاحظ أنّ الحالة الفكرية قد طغت على الحالة العاطفية في داخل رفيف التي قارنت بين المرأة والرجل، بوصفهما ضحية للفكر الأبوي الذي يجعل الرجل ينظر إلى المرأة بدونية وانتقاص، وينظر إلى ذاته بعين الكمال، الأمر الذي يشكل معوقاً في وجه تطور المجتمعات العربية، فالرجل العربي يرغب في اقتناء الوسائل الحديثة كلّها، لكنّه، في الوقت نفسه، يرفض أن يغيّر نظريته إلى المرأة، بوصفها كانتاً ناقصاً، فمقولة نقص عقل المرأة لطغيان عاطفتها تجعلنا نتساءل

<sup>(20)</sup> ينظر. إبراهيم، عبد الله. السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان\_بيروت، ط1، 2011، ص 13.

<sup>(21)</sup> ينظر. الغدامي، عبد الله. المرأة واللغة، ص 9\_10.

<sup>(22)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، منظمة التحرير الفلسطينية دائرة الإعلام والثقافة، دمشق، ط3، 1984، ص 19.

هل الرجل الذي يرتبط بالعقل يعيش من دون عاطفة؟ من البداهة أن تكون الإجابة بالنفي، فالإنسان مزيج من العواطف والأفكار، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينفي العقل العاطفة أو العكس، لهذا تريد رفيف أن تكون علاقتها بعادل الكرمي الشخصية الرئيسة في الروايتين مبنية على عاطفة عقلانية تجد فيها ذاتها المتكاملة، فتقبل، بوصفها عاطفة، وفكراً، وجسداً، بوصفها امرأة تحمل من النقص ما يكمله الرجل، كما يحمل الرجل من النقص ما تكمله المرأة التي تبقى في نظر أبي صابر بعيدة عن الفهم، كما يقول في رواية الصبار: تلفت أبو صابر يمنة ويسرة وهمس: أنا فاهم. بس الحرمة رأسها يابس ولا تفهم إلا في قضايا المطبخ والأولاد. سمعتها الليلة تهمس في أذن صابر محاولة إقناعه بترك الدراسة. والمسكين وافق. وادعيت أنا النوم. دعنا نقفل الموضوع قبل أن تحضر أم صابر وتسمعنا<sup>(23)</sup>.

إن الجملة الثقافية في هذا السرد المباشر (الحرمة رأسها يابس ولا تفهم) تتعدى قول أبي صابر إلى الفكر الأبوي الذي يصور المرأة على الدوام بأنها أقل من الرجل، فكرياً وعقلياً، فهذه الجملة الثقافية تقدم لنا حالة فطرية خلقية، تتفتح على هوية المرأة، فالمرأة وفق النظرة الأبوية خلقت بعقل ناقص لا يقدر على التفكير إلا بأشياء محدودة، لذلك وجب أن تخدم صاحب العقل الرجل، الأمر الذي دفع أبا صابر الشخصية الثانوية الثابتة إلى إطلاق حكم عدم فهم زوجته أم صابر؟.. حكم مفاده أن زوجته أم صابر التي تؤدي دوراً ثانوياً أيضاً في الرواية، لا تفهم إلا في أمور المطبخ، وتربية الأولاد)، فأبو صابر، إذاً، لا ينطلق في حكمه من تجربته الشخصية، بل على العكس، ينطلق من الخلفية الثقافية التي نشأ عليها في جعل النساء حريماً، ذلك أن كلمة الحريم أو الحرمة تشكل في الثقافة الاجتماعية مجازاً كلياً، منتجاً لنسق ثقافي يجعل هذه الكلمة شائعة الاستهلاك على شفاه الرجال والنساء على حدّ سواء من دون أن ينتبهوا إلى أن هذه الكلمة تعمل على فصل عنصرَي يطال كيان المرأة، فالحرمة تعبر عن ما لا يجوز الاقتراب منه، ولا التعامل معه إلا بحدود معينة؛ أي إن البنية العميقة لهذه الفكرة تتفتح على عالم خاص للنساء، وعالم عام للرجل، فيكون عالم المرأة بمنزلة السجن الذي يكون منزل الزوج والعائلة معادلاً موضوعياً له، فكلمة الحرمة تعبر دلاليّاً عن رغبة الفكر الأبوي في عزل المرأة، وتأطيرها في نواحي حياتية معينة تصب جميعها في خدمة الرجل، وفكره الذكوري الذي تعري الكاتبة كذبه وتفقضه، فبعد صفحة واحدة من قول أبي صابر، يعترف زهدي بأن زوجته سعدية أقدر منه على التعلم والحفظ، فيقول: "وأي نوع من الكتب؟ كتباً لم أسمع بها من قبل. سعدية تحفظ أسماءها عن ظهر قلب. وبالمناسبة. المرأة ترجوك أن تمر بها لتحدثك بشأن الكتب"<sup>(24)</sup>.

يشغل الحوار هنا على مستويين: الأول يعري المقبوس السابق، وينقضه، أما الثاني فيظهر التغيير الذي طرأ على زهدي من إقبال على قراءة الكتب التي كانت زوجته تحفظ أسماءها، وأسماء كتب أخرى يعجز زهدي عن حفظها، أو ذكر أسمائها؛ أي إن هذا الحوار يقدم مقارنة بين القدرات العقلية للمرأة والرجل التي تنتصر فيها الأولى، فالحوار يقدم سعدية، بوصفها حافظة لأسماء الكتب؛ بمعنى أنها تقرأ قبل زهدي، الأمر الذي يؤول بأنه حالة من أسبقية المرأة على الرجل في الثقافة والعلم اللذين يجعلانها الأصل والسبب في تطور العقلية البشرية واستخدامها على نحو صحيح قبل أن يعمل الفكر الأبوي على تدميرها، وينقلب عليها، منتجاً عقلية التي ترى أن الإنسان هو الرجل في حين أن المرأة نصف إنسان، كما يتجسد في الحوار الذي جرى بين صالح والملتحي في رواية عبّاد الشمس: "قال صالح أثناء الدرس، من

(23) خليفة، سحر. الصبار ص 166

(24) المصدر السابق، ص 167

هي المرأة؟ قال ملتج، هي نصف الدين. ما حكه صالح، لكنهن ناقصات عقل ودين. قال ملتج، وهو كذلك قال صالح، لكن المرأة نصف الدين ونصف البلد<sup>25</sup>.

ترتبط مقولة (ناقصات عقل ودين) مرجعياً بالموروث الديني الذي يورد حديثاً ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، يقول فيه النساء ناقصات عقل ودين<sup>(26)</sup>، وقد جاء قبل هذا الحديث نصّ في الإنجيل يقول "ولكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح، وأما رأس المرأة فهو الرجل، ورأس المسيح هو الله".<sup>(27)</sup> في بادئ الأمر لا بدّ من الإشارة إلى أن إيراد النصّ السابق من الإنجيل جاء لتأكيد أن فكرة نقص المرأة ضاربة جذورها في القدم، لنعد الآن إلى ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من حديث، بوصفه حجة تقام على المرأة دائماً في حقيقة نقصها العقلي، لكن هل هذا الحديث صحيح، بعيداً عن جدلية قوة سند الحديث وضعفه، فإننا نتساءل كيف يُنسب هذا الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثر من نصف الأحاديث المتواترة عنه ترجع إلى عائشة رضي الله عنها؟؛ أي إلى امرأة، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إنّ علة نقص المرأة (عقل، وفهم، ودين)، تجعلنا نتساءل كيف يُحمّل الإنسان نقصاً لم يسهم فيه، وهناك قاعدة فقهية تقول: إذا سلب الله ما وهب سقط ما وجب، ثم هل الرجال دينهم كامل؛ بمعنى إذا كان دين المرأة ناقصاً، فهل هذا يعني بالضرورة أن الرجل دينه كامل؟ وماذا عن المرض؟ هل كلّ مريض في جسمه يقال عن دينه ناقص؟ حقيقة هذه الأسئلة وغيرها، تجعلنا نقول: إنّ هذا القول وغيره يرجع إلى المجتمع الأبوي، ونظرتة الذكورية التي تفسر الأحاديث والآيات بطريقة تتماشى مع أهوائها من مثل قوله تعالى {الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم}<sup>28</sup>، فهذه الآية الكريمة تحضر في الذاكرة الشعبية والنخبوية، بوصفها دليلاً واضحاً على ضرورة تبعية المرأة للرجل لعلّة النقص فيها، والعجز في قدراتها العقلية التي تعد جوهر القيادة الحياتية الناجحة، لكن تأملاً في سياق الآية الكريمة يجعلنا ندرك أنّ قوامة الرجال على النساء ليست مطلقة، بل على العكس، تحصل لهم القوامة عندما يحقق الرجل القدرة على إدارة المنزل والإنفاق عليه بطريقة صحيحة تجعله يحظى بالقوامة التي لا تعني الاستعباد، إنما العدل والمساواة، فتكون قوامة الرجال مشروطة بتحقيق مجموعة من المؤهلات المادية والمعنوية الخليفة التي تجعلهم مؤهلين للقيادة الحياتية، أما في حالة تفوق المرأة المادي والمعنوي الخلفي، فلا نبالغ إذا ما قلنا إنّ أصل القوامة يرجع إليها في الشؤون الخاصة والعامة على حدّ سواء، فالمسألة، إذًا، نسبية ترجع إلى قدرات الإنسان بغض النظر عن كينونته (امرأة/ رجل)، فالإنسان العقلاني الكامل ليس رجلاً بالضرورة، ففكرة الرجل الكامل إذا ما تناولناها من منظور التورية الثقافية ستحيلنا على فكرة الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، أو بتعبير أدق الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان في الفكر الصوفي الذي يرى أن كمال الإنسان يتحقق عند اكتمال أخلاقه التي تمنحه القدرة على معرفة الذات الإلهية، والنظر إلى الآخر من منظور الإنسان بغض النظر عن نوعها أو جنسه، وقوته التي لا تحقق الإنسان الكامل، بل على العكس الإنسان الحيوان<sup>(29)</sup>. قد يكون قصر فكرة الإنسان الكامل والإنسان الحيوان على هذا الجانب يحمل شيئاً من الإجحاف والنقص، لكنّ الاستحضار الفكري لها كان بغية التأكيد

<sup>(25)</sup> الخليفة، سحر. عباد الشمس، ص 47.

<sup>(26)</sup> ينظر. محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله. صحيح البخاري، شرح فتح الباري، المكتبة السلفية، القاهرة، 1959، كتاب الحيض، باب: ترك الحائض الصوم (1/ 405)، رقم 304.

<sup>(27)</sup> الكتاب المقدس: 1كو 11: 3.

<sup>(28)</sup> القرآن الكريم. النساء 34.

<sup>(29)</sup> ينظر. محمود الغراب، محمود. إنسان الكامل من كلام الشيخ الكبير محي الدين ابن عربي، دار الفكر، دمشق\_ سورية، ط2، 1990، ص 9\_10.

بأن كمال الإنسان لا يتحدد وفق كينونة الشخص، إنما يتحدد وفق الإنجازات الحياتية والأخلاق الإنسانية التي تفارق الظلم والتمييز الثقافي.

إن حضور المرأة في الذهنية الاجتماعية العربية المعاصرة بصورة العصر الجاهلي الأبوي، يؤكد استمرارية النسق الدوني للمرأة<sup>(30)</sup> في تمفصلات الحياة الاجتماعية كلها، وما يتمخض عنها من جعل النقص دائم الحضور عند ذكر المرأة وعاطفتها التي لا تنفي عنها العقل، إنما تؤكد، وتقربها من جوهر الإنسان الكامل وتعالقه الذاتي الذي يتقبل الآخر، بوصفه إنساناً، لا بوصفه رجلاً أو امرأة.

### التطور الاجتماعي ونسق الجمود.

قد تتصور العقلية البشرية أن الحياة كلما تطورت في المستوى المادي حققت تطوراً مماثلاً على المستوى المعنوي، محققة ما يعرف بالرقى الاجتماعي الذي ينبذ العنف، والعنصرية، والتفرقة القائمة على أساس القوة والضعف، لكن التأمل في الواقع، يعطي في جانب منه نتيجة معكوسة تقول كلما ارتقى المستوى المادي انخفض المستوى المعنوي أو الروحي، فيصير العنف هو المسيطر على تمفصلات الحياة، بوصفه غريزة تكبحها المشاعر والأحاسيس؛ لأن العنف الاجتماعي كلما وجدت أفعال تناقضه في اللاوعي، صار جزءاً من التاريخ الفعال لبيئة المجتمع وخطاباته الرمزية التي تؤثر في فهم الذات وسياقاتها التي تجعل أفراد المجتمع جزءاً من موروث قديم محفوظ في التاريخ الذي يتجلى في الأنساق الثقافية للعنف<sup>(31)</sup> الذي يجعل الأقوى جسدياً دائماً يسيطر على الآخر، ويحدد المفاهيم والتوجهات حتى إذا كان الطرف الضعيف جسدياً أقوى عقلياً ورؤياً، تبقى الغلبة لمفتولي العضلات جسدياً واجتماعياً الذين لا يرون المرأة إلا في ثوب العاهرة، وإن بذلت روحها في سبيل الوطن، كما يتجسد في قول رفيف: "تدخل أبو العز بسرعة: ولهذا أناضل وأموت في سبيل حقي".

ابتسمت خلسة: أخيراً تحركت. لا تعلميني يا سلوى فأنا أتعلم. ووجهت كلماتها إليه:

وحين تموت يضحك المجتمع على رأسه ويقول: مات شهيداً. وأنا يبصقون علي ويقولون: ماتت عاهرة. أهذا ما تريدون؟ ضحايا بدون \* مقابل؟<sup>32</sup>.

يعري هذا السرد المباشر رؤية أبوية نسقية قائمة على التفريق بين تضحية الرجل، وتضحية المرأة التي تبقى مؤطرة بجسدها حتى بعد موتها، وانتقالها إلى العالم الماورائي، فالنظرة إلى المرأة والرجل في فترات الحروب لا تكون متسقة أو متساوقة، بل ثمة فرق بينهما، فقد بيننا أن الرجل إذا أسر في الحروب القديمة فقومه لا يحملون العار، على عكس المرأة التي إذا أسرت، فإن قومها يشعرون بالعار، ويفضلون موتها، أما في الحروب الحديثة والاحتلالات، فالرجل إذا سجن في سبيل وطنه يقال له السحن للرجل، في حين أن المرأة إذا سجن، فيبقى نسق الخزي والعار، لذلك قالت رفيف (يقولون: ماتت عاهرة)؛ أي إن المرأة على الرغم من تقادم الأزمنة والتطور الحياتي الاجتماعي في المجالات المختلفة إلا أن النظرة إليها، والفكر المتمخض عنها ما زال نسقاً ثابتاً تنتقله الأجيال جيلاً بعد جيل، الأمر الذي يجعل حضور المرأة في الذهنية الثقافية مرتبطاً بنمط معين من الصور أو بتعبير أدق مجموعة معينة من الجمل الثقافية التي تشكل مجازاً كلياً، فكلمة عاهرة في تعالقه السياقي الذي جاءت فيه تقدم تورية ثقافية؛ لأن المعنى القريب ينفتح دلاليّاً على

<sup>(30)</sup> ينظر. المناصرة، حسين. النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2008، ص 13.

<sup>(31)</sup> ينظر. الخليل، سمير. طائفة خطاب. دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، ص 186.

\* هكذا وردت في المقبوس.

<sup>(32)</sup> الخليفة، سحر. عباد الشمس، ص 212.

انحطاط الأخلاق، لكن المعنى البعيد ينفّث على الصورة النمطية السائدة، مسبقاً التي لا تتعدى حدود جسد المرأة الذي صيّر فعل الدفاع عن الوطن في سبيل حريته فعلاً شائناً، لعلّة صدره عن ذلك الجسد الذي يكون في الفكر الأبوي إما جسداً شبقياً يتمتع به الرجل، وإما جسداً يخدمه، كما تقول نوار في رواية الصبّار: "وصعدا الدرجات بصمت. وقالت وهي تلمس الغبار المتراكم على خشب السلام بأصبعها:

الدار قدرة باستمرار. أترى؟

ومدت سبابتها أمام عينيه. أردفت:

وما زال الناس يفخرون. بافتناء دور كبيرة كهذه. موضحة قديمة. لا تجاري روح العصر. وهذه الدار بحاجة لثلاث\* خدمات على الأقل. وليس في الدار من خادمة سواي<sup>(33)</sup>.

إنّ المفارقة التهمكية التي تستخدمها نوار الشخصية المدورة في رواية الصبّار تفتح الآفاق على صيرورة الزمن وانعكاسها على الفكر الاجتماعي الذي يعكف هذا المشهد على تعريته، ومقارنة الزمن الماضي بالزمن الحاضر، فالكاتبة عندما جعلت نوار تظهر قبولها بدور الخادمة، وتضمر سخرية من هذه الفكرة ونقداً، ورفضاً لها كانت تبتغي من وراء ذلك إقامة مقارنة مضمرة بين حالة المرأة في عصور القصور والجواري، وحالتها اليوم بعد أن اندثرت هذه المظاهر، لتكون النتيجة أنّ المرأة ما زالت جارية مع وجود فارق بسيط يلامس التسمية، فإذا ما نظرنا إلى المكان الذي ينهض به المشهد سنلاحظ أنّه مكان مغلق على مستوى المساحة، لكنّه على المستوى الفكري منفتح الآفاق يعيد إلى الأذهان صورة قصور السلاطين والملوك التي كانت مملوءة بالنساء الجواري والحرائر اللواتي تتمحور حياتهن حول إسعاد الرجال وتلبية رغباتهم، وهنا لا بدّ أن نسوق سؤالاً هو: هل ثمة فارق بين الخادمة والجارية؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تُعطى في الظاهر بالإيجاب، فالجارية هي إنسانة اشتراها الرجل الذي يحقّ له التصرف بها كيفما يشاء، في حين أنّ الخادمة هي امرأة حرة تعمل مقابل المال، لكننا نزعّم أنّهما في المضمّر الفكري شيء واحد، لسبب بسيط يرجع إلى تغليف المفاهيم القديمة بالأوراق العصرية الحديثة والملونة، فالجارية مستلبة الكيان والإرادة، والخادمة كذلك، فهما سيان من ناحية الاستغلال النفسي والجنسي، وإن كان يزعم بعض المنظرين أنّ السيد لا حقّ له في جسد الخادمة، وذلك على عكس الجارية، فإنّ كثرة قصص التعنيف الجسدي والنفسي اللذين تتعرض لهما الخادمة في العصور الحديثة يجعلاننا نفكر بأنّ كلمتي الخادمة والجارية ما هما إلا وجهان لعملة واحدة تشكل فيها الأخيرة نسفاً مضمرّاً للأولى يعري تظاهر الناس العيش في مجتمع راقٍ يدافع عن حقوق المرأة، لكنّه يرى في مفارقة عجيبة أن موت المرأة أفضل من سعيها إلى كسب رزق حلال تسدّ به رمقها، ورمق أولادها، كما تتجلى حالة سعدية التي تسعى إلى عمل تسدّ به جوع أفواه أبنائها اليتامى على الرغم من كلّ محاذير المجتمع التي يطلعون عليها الراوي العليم بكلّ شيء في رواية عباد الشمس، قائلاً: "ولو رآها الآن تجلس بجوار شحادة تنزل لتل أبيب ما كان يقول؟ العين ارحم من تل أبيب، لكن تل أبيب أرحم من القلّة. زهدي كان يفعل ذلك أيضاً، وما الفرق بينها وبين زهدي، أنا رجال يا ست، والنسوان للدار وبس

تلك أيام، وهذه أيام. مكانها ما عاد الدار فقط، الدار لا تطعم ولا تسمن. وهي ما عادت امرأة فقط. فهي الأم وهي الأب وهي الشقيانة بين الدار وتل أبيب".<sup>(34)</sup>

\*هكذا وردت في المقيوس.

<sup>(33)</sup> خليفة، سحر. الصبار، ص 41.

<sup>(34)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 65\_66.

تتفتح الجملة الثقافية (أنا رجال يا ست، والنسوان للدار وبس) على حالة التغيب الذي يعمل المجتمع الأبوي على فرضه على المرأة، كما تتفتح جملة (تلك أيام، وهذه أيام. مكانها ما عاد الدار فقط) على حالة التحول الظاهرية التي طرأت على حياة المرأة والمجتمع الذي انتقل من الفكر الإقطاعي إلى الرأسمالي، لكن هذا الانتقال لم يحدث تبديلاً في وضع المرأة التي بقيت خاضعة للنظام الأبوي، علماً أن التغيير إلى الرأسمالية أو الإقطاعية أو أي نظام آخر يقوم على تغيير نظام العلاقات الاجتماعية، وهنا من الأجدى أن نتساءل، لماذا لم يمس هذا التغيير جوهر علاقة المرأة بالرجل؛ لأن علاقة التابع والمتبوع عابرة للتاريخ والعصور، الأمر الذي جعل منها مركزاً في أي نظام اجتماعي جديد، هذا إذا ما أخذ بالحسبان أن الذي أنتج الفكر الرأسمالي والإقطاعي من قبله هو الفكر الذكوري<sup>(35)</sup> الذي لا بد من أن يحافظ على رتبة المركزية له قبل كل شيء، لهذا نرى أن عمل المرأة في الخارج لم يحمل تبديلاً كبيراً في وضعها السابق أو فارقاً عنه، فقد انتقلت من الخياطة المنزلية إلى النسيج وصنع الملابس، كما حدث مع سعدية التي كانت تعمل في الخياطة، وتقطع مسافة كبيرة إلى تل أبيب لتسليم بضاعتها، غير أن المرأة انتقلت أيضاً من المطبخ العائلي إلى دور الخادمة في المقاهي، كما أنها انتقلت من السهر على عائلتها إلى مهام الممرضة والمساعدة الاجتماعية<sup>(36)</sup>، لكن لماذا ينظر إلى الأدوار التي تقوم بها المرأة على أنها نوع من الاضطهاد والانسحاق بثوب جديد؟ ألا يقوم الرجل أيضاً بهذه الأدوار، فلماذا لا ينظر إليه النظرة ذاتها؟ حقيقة إن الأمر يدرك ظاهرياً على أن عمل المرأة نوع من المساواة مع الرجل، لكن بعض المجتمعات مثل أمريكا، تبقى أجر المرأة أقل من أجر الرجل وإن تساوت الخبرتان، في حين أن بعض المجتمعات الأخرى، تقوم على تسليع المرأة، بوصفها منتجاً يجذب الزبون، فتكون المرأة في حالة من الانسحاق الاجتماعي الذي تحذر رفيف المرأة منه في قولها: "وتصعدت نغمتها وتصاعدت. وفكرت بتحد: سأدحض نقاشاتهم وسفسطاتهم وأنزلها الأرض. سأعطي أمثلة من الواقع. وقد زودتني زاوية المرأة بعشرات الأدلة والأمثلة. سأقول للمرأة كوني حذرة. هو لا يعطيك بقدر ما يأخذ منك. الطفرات الفردية التي يطالبك بها لن تنتهي بك إلا نهايات عبثية"<sup>(37)</sup>.

يتخذ هذا السرد المباشر التعرية الفكرية نسفاً مضاداً، وناقضاً للفكر الأبوي الذكوري؛ إذ تقوم رفيف بتحذير المرأة من خداع الرجل الذي يغلف فكره الأبوي الذي ينظر إليها نظرة دونية شهوانية مغلفة التحضر والحرية، فكلمة (سفسطاتهم) تحمل معنى التلاعب بالألفاظ والمفاهيم اللتين يستخدمهما الرجال المثقفون من أجل جعل المرأة تساق رغباتهم وأهواءهم التي بمجرد أن تشبع يظهر الرجل الأبوي الجاهلي الذي يرفضها أو، بتعبير أدق، يشعر بالعار إذا ما ارتبط بامرأة تربطه بها علاقة حب أو عشق؛ أي إن الرجال المثقفين يسمون بالمرأة إلى عالم المثل، والحرية، والمساواة والتحرر الفكري ثم يرجعون بها إلى نقطة أسوأ من تلك التي كانت عليها قبل أن تعتقد أنها تحررت أو رغبت في ذلك، الأمر الذي يفسر نظرة الشك التي تتفتح عليها رؤية رفيف، فرفيف شخصية مثقفة خربت ازدواجية الرجل العربي المثقف الذي يقول شيئاً، ويفعل نقيضه، لهذا يكون تصديقه حالة من العبث الذي يعمق جذور المرأة في مركز الهامش، فيكون اعتقاد المرأة بإمكانية تحرر الرجل من إرثه الثقافي الأبوي أشبه بالوهم الذي يفضي إلى حركية دورانية تبدأ بها من الهامش، وتنتهي بها عنده، فيكون حضور المرأة في الفكر الأبوي حالة من الرفض الذي يطول مجالات حياتها كلها، وهذا ما نشهده في حوار رفيف مع رفاقها في المجلة التي تعمل بها؛ إذ تقول: "هذا صميم الانقسام. تحيون غضبة

<sup>(35)</sup> ينظر. إبراهيم، عبد الله. السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، ص 62.

<sup>(36)</sup> ينظر. الغدامي، عبد الله. المرأة واللغة، ص 55.

<sup>(37)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 202.

العامل والفلاح والشعوب المقهورة، وحين تغضب المرأة تجأرون في وجهها "معقدة" محبطة، قصيرة الباع، قصيرة النظر، الوقت ليس وقتك وقت من إذن؟ وقت العامل والفلاح والشعوب المقهورة؟ وأنا؟ ألسنت بروليتارية الرجل؟ ألم يقل ماركس وإنجلز هذا؟ فلماذا قدستم كل ما جاء به وأغفلتم هذه النقطة؟ لأنها تنتهي بتاء التأنيث يا سالم؟<sup>38</sup>.

يشغل فعل المكاشفة في هذا الحوار على حالة التهميش التي يقوم بها الفكر الأبوي تجاه المرأة، فجملة (قصيرة النظر) تجسد تورية ثقافية تحمل في المعنى القريب عدم إدراك صعوبة الموقف في قضية مؤطرة بزمان ومكان محددين، في حين أنّ المعنى البعيد يعيد إنتاج فكرة نقص عقل المرأة الذي يجعلها قليلة التجربة والمعرفة (قصيرة الباع)، أو بعبارة موجزة يجعلها عاجزة عن التعلم والفهم، لذلك يرفض الفكر الأبوي منها المطالب والأفعال التي تصدر عن الفلاحين والعمال (الطبقة البروليتارية)، ليكون السؤال هنا إذا كانت المرأة في النظرة الأبوية لا تنتمي إلى الطبقة البروليتارية ولا إلى الطبقتين البرجوازية والأرستقراطية فإلى أيّ طبقة من طبقات الشعب تنتمي؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في رغبة الفكر الأبوي في إخراج المرأة تماماً من الحياة الاجتماعية في حالة من التغيب العصري الذي يوازي الوأد الجاهلي، فإذا كان الوأد في الجاهلية يقوم على دفن المرأة حية، فإنّ الوأد الثقافي يعمل على محو المرأة، وجعلها كياناً مستلباً، ومنبوذاً من الطبقات الاجتماعية وفي الدوائر الرسمية، فصورة المرأة المنتهي بتاء التأنيث، وكلّ كلمة تساقها تحيل في الفكر الأبوي على الجسد الشبقي الذي يعد في هذا الفكر القاتم غاية خلق المرأة ومنتهى علة وجودها. وعليه يمكن القول: إنّ تعاقب الأزمنة، وتبدل الأمور والأحوال، لا تلقي بظلالها على نظرة المجتمعات الأبوية إلى المرأة التي تبقى في حالة من التجاذب الفكري/ الظاهري، فتعيش ظاهرياً فيما بعد القرن التاسع عشر، لكنّها في المضمّر الفكري تعامل معاملة العصور الجاهلية التي تنفي أيّ حقّ لها.

### الزواج ونسق الاستعباد.

لربما يسلم العقل البشري أنّ المؤسسة الزوجية قائمة على الاحترام المتبادل والمساواة بين الزوجين، لكن ذلك التسليم يرجع إلى خطأ في مفهومي الاحترام والمساواة، فالذي يُحترم من المنظور الأبوي هو الرجل، والمساواة لا يمكن أن تترك بين نوعين مختلفين؛ لذا تكون المرأة في العلاقة الزوجية تابعة أو أمة، فهذه الصورة تطغى على أيّ قراءة تتبع حضور المرأة في الأدب العربي القديم شعراً ونثراً، فلا يوجد إلا صورة الجارية التي تقدم المتعة للرجل؛ لذا تأطر دور المرأة في التابعة للرجل زمناً طويلاً، نتيجة لتغلغل الثقافة الأبوية في الفكر الإبداعى الشعري والنثري اللذين أسهما في تشكيل صورة المرأة المستعبدة في أذهان الشعوب على مرّ العصور<sup>(39)</sup>. فالزواج ألوهية للرجل وعبودية واستعباد للمرأة التي تعامل معاملة العبيد الذين يعنفون، ويضربون بسبب ومن دون سبب، كما تصور لنا خضرة علاقتها بزوجها قائلة: "على الطالع يضرب وعلى النازل يضرب. متجاوز وعنده مرة وأولاد أكبر مني. ضرتي تقول له عملت خضرة كيت، يحطني وينزل في قتل. سوت خضرة كيت، وينزل في قتل"<sup>(40)</sup>.

يعري هذا السرد الذاتي المقدم بتقنية الاسترجاع حاليّ الاستعباد والاضطهاد اللتين تتعرض لهما خضرة، بوصفها نموذجاً ثقافياً يمكن تعميمه على نسبة كبيرة من النساء اللواتي اعتقدن أنّ الزواج مؤسسة اجتماعية قائمة على الاحترام المتبادل، والمساواة في الحقوق والواجبات، ليصطدمن بحقيقة تحكم علائقية الأقوى في هذه المؤسسة التي تجعل الرجل سيداً والمرأة أمة، فالمعاملة التي تحظى بها خضرة لا شكّ في أنها معاملة استعبادية إذلاية تنسبها حقيقتها الإنسانية

<sup>(38)</sup> المصدر السابق، ص 205.

<sup>(39)</sup> ينظر. إبراهيم، عبد الله. السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، ص 6.

<sup>(40)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 86.

التي خلقت لتحيا حياة طبيعية آمنة، فالأمنية المضمرة التي سعت خضرة المرأة، وكلّ امرأة ساوقت حالتها حالة خضرة إلى تحقيقها إيقاف الأذى وإدراك السلامة الحياتية التي خسرتها بسبب ثقافة أبوية تستحقها، وتعمل على إيدائها؛ لأنها امرأة فقط، فالزوج الذي يعنف زوجته، لا يعنفها، بوصفه ذاتاً منفردة، بل بوصفه ذاتاً اجتماعية تعيد إنتاج ثقافة أبوية رسخت في داخله من دون أن يدري، والدليل على ذلك أن مقولات شعبية عدة تتناولها الألسنة العامة والمتفكة على حدّ سواء تدفع نحو تعنيف المرأة وإذلالها، فمثلاً: المقولتان الشعبيتان: فرجها العين الحمرة من أول يوم، والمرأة بدها نفص كلّ يوم مثل السجاد، ناهيك بالمثل الشعبي اقطع رأس القط من أول يوم<sup>(41)</sup>، تحليل هاتان المقولتان والمثل الشعبي في الذاكرة الجمعية على جمل ثقافية تقضي إلى مجاز كلي يكون له الأثر الأكبر في تكوين الفرد ثقافياً، وجعله نسخة كربونية عن ثقافة أسلافه التي تجعل الرجل سي السيد يطاع وتخافه المرأة لمجرد النظر إليها، فلا تعصي له أمراً، ولا تخالف له رأياً، لكنّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن على نحو بدهي لماذا اقتصر مشهد الضرب على خضرة الزوجة الثانية؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال يرجع إلى سببين: الأول استفحال فكر الزوجة الأولى التي كانت تستمتع برؤية خضرة تعنف، التعنيف الذي كانت الزوجة الأولى ربما تتعرض له في بداية زواجها، أما الثاني فيرجع إلى أن الزوجة الأولى أم لأولاد رجال صار الأب يستخدمهم لضرب خضرة عندما صار عاجزاً عن ضربها بسبب مقاومتها، كما تتابع خضرة سردها الحواري مع سعاد: "قالت سعاد مفكرة:

إذن ليش هربت ما دام صار بخاف منك؟ كان ضلّيتي \* عنده وعند أولادك.

ردت خضرة وكشرة ضخمة على وجهها:

ما هو صار لما يضرني يجيب أولاده معه. أولاده كل واحد قد البغل. وهم كثار وأنا واحدة. يتشاطروا علي وأنا لوحدي. يعني مثل ما عملوا في الجنود. هم ثلاثة وأنا واحدة، معقول أقدر لهم؟"<sup>(42)</sup>.

إنّ هذا الحوار يفتح على مقارنة بين معاملة الاحتلال الإسرائيلي للمرأة خضرة، ومعاملة زوجها وأولاده لها، فالتطابق الذي أنتجته الكاتبة في حكاية الشخصية خضرة المرأة الفلسطينية يفتح دلاليّاً على حقيقة وضع المرأة الفلسطينية التي تقاوم على المستوى العام (الاحتلال)، وفي الوقت نفسه، تقاوم على المستوى الخاص الفكر الأبوي الذكوري الذي يستعيد الزوجة ويضربها، مسوغاً فعلته البشعة بإعادة تربيتها أو تأديبها، وهذا ما كان معمولاً به في القانون الروماني قديماً؛ إذ كان يعطي الرجال حقّ تأديب زوجاتهم حتى ولو وصل الأمر بهن إلى حد الموت المضاد للحياة التي هربت خضرة بحثاً عنها، وحفاظاً عليها من دون أن تدري أنّها تعيش في مجتمع يدعو المرأة إلى الطهر في الظاهر ويدفعها في المضمرة نحو العهر والبغاء الذي لم يُترك طريق أمام خضرة الشخصية المومس للعيش إلا ببيع جسدها من أجل أن تسدّ رمقها؛ أي إنّ الشخصية خضرة وجدت نفسها أمام خيارين أحلاهما مر، فإما أن تعيش مع زوج يستعبدّها ويضربها، وقد يقتلها في القادم من الأيام، وإما أن تهرب إلى مجتمع نسقي يسلع المرأة ويدفعها نحو البغاء ثم يقول لها أنت عاهرة، وأنت من دون أخلاق في حين أنّ الرجال الذين استغلوا المرأة وشاركوها الفعلة أو أجبروها على ذلك هم أبرياء لا تنزيب عليهم في الفكر الأبوي الذكوري الذي يلقي اللوم على المرأة دائماً؛ لأنها فتنة تصرع ذوي العقول وتسلبهم إرادتهم لشدة فتنتها التي يتنزع بها الفكر الأبوي من أجل طمس المرأة في الغياب، وهنا لا بدّ من أن نسوق سؤالاً هو: إذا كان تعنيف الزوجة مجازاً كلياً في الفكر الأبوي الاجتماعي؛ بمعنى أنّه حالة شائعة فلماذا، إذّا، تقدم

(41) مبيض، سعيد محمد مبيض. الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية، دار الثقافة، الدوحة - قطر، ط1، 1986، ص 42.

\* هكذا وردت في المقبوس.

(42) خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 87.

الفتيات على الزواج؟ إنّ القبول بالزواج يرجع إلى نسق ثقافي صاغته الثقافة الأبوية بغية تخويف الفتاة من الوقوع فيه، فتتعت بالعانس أو البائرة، كما تقول أم أسامة في رواية عباد الشمس: "بكرة نجوزك ونفرح فيك، وبنات الحلال كثار بس اطلب. أكثر من الهم عالقلب. قلة العرسان خلت البايرات مثل خضرتنا لما يفلولوا علينا الجسر. والحالة ما هي حالة، كل شيء باير حتى البنات. الشباب يتعلموا ويشغلوا بره ويتجوزوا بره والبنات يظلوا قاعدين في خلقتنا أكل ومرعى وقلة صنعة"<sup>(43)</sup>.

إنّ اللافت في هذا المشهد كلمة بايرة المرادفة في اللغة الفصحى لكلمة عانس؛ إذ يقال للفتاة التي لم تتزوج فتاة بايرة أو فتاة عانس، وهي جملة ثقافية تشتغل على تعنيف المرأة نفسياً، وتشعرها بالنقص لعدة أسباب: إقبال أي رجل عليها، بيد أنّ التصييق الأسري والتفريق الذي يتمخض عنه يجعل الفتاة تنظر إلى الزواج، بوصفه معادلاً موضوعياً لتحقيق ذاتها، لهذا تسعى الفتاة بعد سن العشرين إلى القبول بأي رجل، وفي المقابل، يبقى الرجل مهما بلغ من العمر صالحاً معافى، فكلمة عانس أو بايرة لا مقابل لهما في حياة الرجل الذي لم يتزوج، إنما يقال له على نحو موضوعي عازب، فالنسق المضمر الذي يفتح على هذه المقارنة، أو بتعبير أدق، التفرقة، نسق تأقيت المرأة، وجعلها أشبه بسلعة لها تاريخ للاستخدام أو بالأرض التي لا تصلح للزراعة في كلّ موسم، فالمرأة مهما ارتقت في الرتب الاجتماعية، وحصلت على شهادات علمية تبقى هويتها في الفكر الأبوي مؤطرة بالجسد والإنجاب؛ لأنّ المرأة منذ أن تخلق لا بدّ من أن تمر بمراحل ثلاث، فهي ابنة فلان، وزوجة فلان، وأم فلان؛ أي إنّ كينونة حضورها الاجتماعية يتم تغييرها بأساليب مختلفة تحمل من القناتمة الفكرية الأبوية ما يجعل المرأة في حالة من الإقصاء المتراكم على مرّ الزمان.

### ـ المرأة الصامتة الخلوقة ونسق المحو.

لم يكن جسد المرأة وحده المحرم في الثقافة الأبوية؛ لأنّ الصوت كان له نصيب من هذا التحريم الذي جعلت منه عورة، لهذا كان لزاماً على الأبوية الذكورية أن تعمل على إخفاء هذه العورة عبر وضع قوانين اجتماعية تمدح المرأة الصامتة أو قليلة الكلام، وتذم المرأة المتحدثة؛ لأن الصمت أكمل للأخلاق وأفضل، أما الكلام، فهو أنقص للأخلاق وأساء، وبذلك تعمل الثقافة على تعميق فكرة إعلاء المرأة وتكريسها، بوصفها قيمة خرساء أو كائنة غير لغوية<sup>(44)</sup> أو إنساناً على هيئة صنم لا يسمع منها إلا الهمس أو الغمغمة التي تجعلها تطالب ولا تطلب، كما تقول الساردة: "وتمنت أن تصرخ وأن تفرز الدينا وأن تقول ما تسمع النسوة يقلن في الأزقة ولكن. حتى نعمة الكلام البذيء الذي يفش القلب محرمة علي. حتى التياسة التي تغرق فيها النسوة المطررات اللواتي يقمن قيامة الزوج إذا بصبص أو حملق محرمة علي. علي أنا المهذبة المثقفة الذكية الثورية أن أفهم وأتفهم، وأن أطالب ولا أطلب. علي وعلي وليس لي بل علي"<sup>(45)</sup>.

في البدء لا بدّ من الإشارة إلى أننا لم نعثر تحت هذا العنوان إلا على المقبوس الذي بين أيدينا الذي نلاحظ فيه أنّ السرد المباشر يعري حالة الصمت الجبري الذي يمارس على رفيف التي تعيش حالة من اليأس يحيل على يقينها بعدم قدرة المجتمع الأبوي على الاقتناع بأنّ المرأة إنسانة لها حقّ الصراخ، والكلام، والتعبير عن خلجات الذات، ففعل التمني يفيد دلاليّاً استحالة قدرة رفيف على الصراخ والتعبير؛ لأنّ المجتمع يريد منها على نحو خاص ومن المرأة على نحو عام أن يبقين صامتات خلوقات، لكن ما العلاقة بين الصمت وأخلاق المرأة؟ إنّ الصمت يصير أداة ثقافية يطبقها

<sup>(43)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 52.

<sup>(44)</sup> انظر. عبد الله الغدامي. المرأة واللغة، ص 38.

<sup>(45)</sup> خليفة، سحر. عباد الشمس، ص 121.

الفكر الأبوي على المرأة من أجل ألا تفضح ممارسته الإقصائية المتوحشة ضد المرأة، يضاف إلى ذلك عدم مطالبية المرأة بأبسط حقوقها، إلا من خلال الإشارة (وأن أطلب ولا أطلب)، فالإفصاح من المرأة يعد وقاحة تقضي إلى النبذ من المجتمع في حين أن الصمت يعد أدباً يفضي إلى تقبلها من المجتمع؛ أي إن المرأة الخلقة في الفكري الأبوي تلك التي تصمت على المظالم الأبوية كلها مهما كانت، ولا تطالب الرجل، والمجتمع بأي حق من حقوقها، فيكون ربط المرأة بالأخلاق نسقاً مضماً يفضي إلى خرس يجعل المرأة تعيش صراعاً على مستوى ذواتها الداخلية مثل الصراع الذي نلمحه في داخل رفيف، فلا هي حرة تتكلم، وتعبّر، وتبوح، ولا هي أمة تقتنع باللوح الصامتة التي ترسمها الأبوية، وترسخ أركانها، لذلك ينشظى داخل رفيف إلى أجزاء مبعثرة تسعى إلى لملمتها بنفسها؛ لأن المرأة يطلب منها ولا يعطى لها، ليبقى سؤال واحد في نهاية هذه القراءة لا بدّ من أن نسوقه: هل الصمت والخرس شيء واحد؟ لا؛ لأن الصمت اختيار في حين أن الخرس قدر يفرض على الإنسان، لهذا نرى أن المجتمع يفرض على رفيف الخرس الذي تصيره بدورها إلى صمت مهيم على حياتها الداخلية والخارجية، فالفكر الأبوي يعمل عبر ربط صمت المرأة بالأخلاق على محوها، وجعلها في حالة من الغياب الدائم، ليس على مستوى الحضور الفعلي فقط، إنما على مستوى الحضور الداخلي لذاتها، فيكون إخراس المرأة عملية محو داخلية تهيب الظروف، بوصفها مرحلة أولية، لمحو اجتماعي يمارس عليها أنواع العنف كلها، لكي تبقى قابضة في غياهب الصمت والنسيان.

وهكذا نرى أن الكاتبة تمكنت من تعرية النسق الأبوي والأساليب المتمخضة عنه، الأمر الذي يعني أن الكاتبة تمكن من إنتاج نسق متسام على نسق الفحولة عبر كشف الذهنية الفكرية له والممارسات الثقافية والاجتماعية المتمخضة عنه التي تسعى إلى إثبات أن دونية المرأة وقداسة الرجل حقيقة طبيعية لا مشاحة فيها، فكانت التعرية معادلاً موضوعياً للمعرفة التي تهيب الذهنية الفكرية النسوية لمواجهة الفكر الأبوي ونقضه.

### الخاتمة.

لم تخلق البشرية يوماً لعلّة الاستعباد والمحو اللذين يفضيان إلى اكتمال نوع الآخر ونقضه، إنما خلقتها تمفصلات سوداوية أملتتها تراتيب الحياة الاجتماعية الأبوية التي أنشأت تركزاً حول كلّ ذكر، وتهميشاً حول كلّ أنثى؛ لذا نوجز القول على نحو ختامي في الآتي:

1. أضفت الكاتبة على شخصية المرأة الفكر النسوي لغرض الكشف عن الفكر الأبوي، وتعرية أساليبه المختلفة والمقنعة بالمسلم والبدهي في حياة الناس الاجتماعية والثقافية.
2. غلب الصوت الثالث وللاتنبير على مجريات السرد في الروايتين، الأمر الذي أتاح قدرة للقراء على كشف المضمّر الفكري لشخصية الرجل، وتعرية العقد الدفينة المستقاة من الفكر الأبوي.
3. كشفت الكاتبة أن المحاذير الاجتماعية، والقيود المتمخضة عنها ما هي إلا أداة أبوية تسعى بها إلى تثبيت صورة نمطية للمرأة تؤكد الفكر الأبوي، وتلبي رغباتها.
4. عزّت الكاتبة أن الرجل مهما تعلّم وحصل على شهادات علمية، يبقى مضماً للنسق الأبوي الذي ينظر إلى المرأة نظرة دونية شبقية نافية للعقل.

## المصادر والمراجع.

### أولاً: المصادر

1. القرآن الكريم.
2. الكتاب المقدس.
- سحر خليفة.
3. الصبّار، دار الآداب، بيروت، ط1، 1974.
4. عبّاد الشمس، منظمة التحرير الفلسطينية دائرة الإعلام والثقافة، دمشق، ط3، 1984.

### ثانياً: المراجع.

1. إبراهيم، عبد الله. السرد النسوي (الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان\_ بيروت، ط1، 2011.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله. صحيح البخاري، شرح فتح الباري، المكتبة السلفية، القاهرة، 1959.
3. جامبل، سارة. النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002.
4. الخليل، سمير. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، دار الكتب العلمية، بيروت\_ لبنان، 2014.
5. الخليل، سمير. طانية خطاب. دراسات ثقافية (الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي)، دار ضفاف للنشر، الشارقة\_ بغداد، 2018.
6. زين الدين، سليمان. شهرزاد والكلام المباح (قراءات في الرواية النسوية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت\_ لبنان، ط1، 2010.
7. سميث، سيمور، شارلوت. موسوعة علم الإنسان (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية)، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، مراجعة وإشراف: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة\_ مصر، ط2، 2009.
8. طرايشي، جورج. شرق غرب رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977.
9. الغدامي، محمد عبد الله. المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء\_ المغرب، بيروت\_ لبنان، ط3، 2006.
10. لومان، نيكلاس. مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، بغداد\_ العراق، 2010.
11. مبيض، سعيد محمد الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية، دار الثقافة، الدوحة\_ قطر، ط1، 1986.
12. محمود الغراب، محمود. إنسان الكامل من كلام الشيخ الكبير محي الدين ابن عربي، دار الفكر، دمشق\_ سورية، ط2، 1990.
13. المناصرة، حسين. النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، إربد\_ الأردن، ط1، 2008.
14. الموشي، سالمة. الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول، دار المفردات للنشر والتوزيع، الرياض\_ السعودية، ط1، 2004.

15. هناوي، نادية. الجسدنة بين المحو والخط (الذكورية/ الأنثوية) مقاربات في النقد الثقافي، دار الرافدين، بيروت\_ لبنان، ط1، 2016.
16. هولتكرانس، إيكه. قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، مصر، ط1، 1972.
17. واصل، عصام. الرواية النسوية (مساءلة الأنساق وتقويض المركزية)، دار كنوز للنشر والتوزيع، عمان\_الأردن، ط1، 2018.

## Sources and References.

### First: Sources

- 1.The Holy Quran.
- 2.The Holy Bible.
- Sahar Khalifa.
- 3.Al-Sabar, Dar Al-Adab, Beirut, 1st ed., 1974.
- 4.The Servants of the Sun, Palestine Liberation Organization Media and Culture Department, Damascus, 3rd ed., 1984.

### Second: References.

1. Al-Ghathami, Abdullah. Woman and Language, Arab Cultural Center, Casablanca-Morocco, Beirut-Lebanon, 3rd ed. 2006.
2. Al-Munasira, Hussein. Al-Nasawiyya fi al-Thaqafa wa al-Ibda', Alam Al-Kitab Al-Hadith, Irbid, Jordan, 1st edition, 2008.
3. Campbell, Sarah. Feminism and Post-Feminism (Studies and Critical Glossary), Translation: Ahmed El-Shami, Supreme Council of Culture, Egypt, 1st ed. 2002.
4. Eckeholzcrans. Dictionary of Ethnology and Folklore Terms, Translation: Mohamed El Jawhari, Hassan El-Shami, Dar Al-Maaref, Egypt, 1st ed. 1972.
5. Hanawi, Nadia. Al-Jasdana bayn al-Mahw wa al-Khat (Al-Dhukuriyya/ Al-Unthuriyya) Muqaraba fi al-Naqd Al-Thaqafi, Dar Al-Rafidain, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2016.
6. Ibrahim, Abdullah. Feminist Narration (Parental Culture, Feminine Identity, and Body), Arab Institute for Studies and Publishing, Lebanon-Beirut, 1st ed. 2011.
7. Khalil, Samir. Guide to Cultural Studies Terminology and Cultural Criticism (Documentary Illumination of Common Cultural Concepts), Dar Al-Kitab Al-Ilmiyya, Beirut-Lebanon, 2014.
8. Khalil, Samir. Tanya Hattab. Cultural Studies (Feminine Body, the Other, Cultural Narration), Difaf Publishing House, Sharjah-Baghdad, 2018.
9. Mahmoud Al-Ghorab, Mahmoud. Insan Al-Kamil min Kalami Al-Sheikh Al-Kabir Muhyi Al-Din Ibn Arabi, Dar Al-Fikr, Damascus, Syria, 2nd edition, 1990.
10. Mubayd. Saeed, Mohammed Governance and Proverbs, Dar Al-Thaqafa, Doha-Qatar, 1st ed. 1986.
11. Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Abu Abdullah. Sahih al-Bukhari, Explanation of Fath al-Bari, Salafi Library, Cairo, 1959.
12. Nicolas Luman. Madkhal ila Nazariyyat Al-Ansakh, Turjama: Yous Fahmi Hajazi, Manshurat Al-Jamal, Baghdad, Iraq, 2010.
13. Salma Al-Moushi. Cultural Women between Constant and Transformative, Dar Al-Mufaddal for Publishing and Distribution, Riyadh-Saudi Arabia, 1st ed. 2004.

14. Smith Charlotte Seymour-. Encyclopedia of Anthropology (Anthropological Concepts and Terminology), Translation: Group of Sociology Professors, Supervision: Mohamed El Jawhari, National Center for Translation, Cairo-Egypt, 1st ed. 2009.
15. Tarabishi, George. East West Masculinity and Femininity (A Study in the Crisis of Sex and Civilization in Arabic Novel), Dar Al-Tali'a, Beirut, 1st ed. 1977.
16. Wasl, Issam. Al-Riwaya Al-Nasawiyya (Masailat Al-Ansakh wa Taqwid al-Markaziyya), Dar Kunooz li-l-Nashr wa-l-Tawzi', Amman, Jordan, 1st edition, 2018.
17. Zain Al-Din, Suleiman. Scheherazade and Permissible Speech (A Reading in Feminist Novel), Arab Scientific Publishers, Beirut-Lebanon, 1st ed. 2010.

