الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

Republique algerienne democratique et populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

كلية الآداب واللّغات.

قسم: اللغة والأدب العربي.

Ministere de l’enseignement superieur

Et de la recherch scientifique

Universite 8 mai 1945 guelma

Faculté des lettres et langues

Départemement de la langue et littérature arabes

الرقم:.....

N°:.....

رسالة مقدَّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماستر

خصائص خطاب المثاقفة في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل" للرّوائيّ "سعيد خطيبي".

التّخصص: الأدب الجزائري

إعداد الطالبة:

رميساء بدراوي

إشراف:

أ.د. وردة معلم.

تاريخ المناقشة:

13 جويلية 2021

أمام لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
د. السعيد مومني	أستاذ محاضر "أ"	رئيسا	جامعة 8 ماي 1945
أ.د. وردة معلم	أستاذ التّعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة 8 ماي 1945
د. عمار بعداش	أستاذ محاضر "أ"	مناقشًا	جامعة 8 ماي 1945

السّنة الجامعيّة: 2020/ 2021.

الإهداء.

الإهداء:

ـــ إلى المعرفة.

رميساء بدراوي.

20_06_2021.

الشّكر والعرفان.

الشّكر والعرفان:

_ الشكر موصول لكل من أسهم في نشوء هذا البحث.

رميساء بلدراوي.

2021_06_20.

المقدّمة.

المقدّمة:

برزت خطابات الجنوسة، والغيريّة، والنّسويّة، وما بعد الاستعمار، مع تطور العوامل الثّقافيّة والّسوسيومعرفيّة، التّي أفاضت بمعنى النّصوص الموازيّة، وقوضت مركزيّة خطابات الحداثة الاستعماريّة. وبخروج إنسان ما بعد الحداثة عن الأخلاق، وتعلق كيانه الإنسانيّ بالسّلطة، تخلى عن فكرة الحقيقة، ودنّس الواقع وموضوعيته، والتّاريخ بقدسيّته، نازحًا إلى خلق الرّواية التّاريخيّة الملائمة للشّرود الدّهرانيّ.

بين هذا وذاك بقيت العلاقة بين الرّواية الجزائريّة والتّراكميّة التّاريخيّة الاستعماريّة قانونًا يحكم راهن خطاب المتخيّل السّردي الجديد، مما شكّل تعمقًا سرديًا في اللّغة، والذّات، والواقع بتجلياته.

وقد عكست رواية "**أربعون عاما في انتظار إيزابيل**" للروائيّ "**سعيد خطيبي**"* تواري بنيات تاريخيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة، وثقافيّة، مما أفسحت المجال لخلق بنيات لغويّة جديدة مكثّفة دلاليًا، يتفاعل فيها الحدث العيانيّ مع المتخيّل الرّوائيّ، كما أثبتت وعيًا في تعاملها مع الحدث التّاريخي الذّي يمتد إلى جذور ما بعد الاستقلال الجزائري إلى قبيل نشوب الحرب الأهليّة.

ووضعت الرّواية المذكورة المتلقي الأنموذجيّ أمام أزمة هوية، ودينيّة، وجندريّة للآخر الأوروبيّ التّي أثارها الواقع الجزائري في فترة التسعينيات؛ حيث قدم الروائيّ قراءة مغايرة للتّاريخ، حتى يتجاوز القارئ بنيّة التّسلط ونفي الذّات والهويّة، الكامنة في مضمر الكينونة السياسية والاقتصاديّة، من خلال تجريبه الانزياح عن الكتابة النّمطيّة إلى تشخيصه لغة الخطاب الأدبيّ.

وارتبط خطاب هذه الرّواية بالهامش، والآخر، والأجنبي، والهش، والموازي معبرًا عن المسكوت عنه، إلّا أنّه أضمر كنه أنساق الهيمنة، في معمار السّرد تُضمّن متن الخطاب إشارات نقديّة، وخبايا تشكل الرّواية. كما أنه سار وَفق نظام الانقطاعات والحذف الذّي يوجه انتباه القارئ إلى زيف التّسلسل الخطيّ وتأسيس جميل للمنقطع الذّي يدعم فعل المثاقفة بين الأنا والآخر، ونقاط التّأثير والتّأثر؛ أي أنّ

*_ سعيد خطيبي: روائي جزائري من مواليد 1984، درس في الجزائر وفرنسا. حصل على ليسانس في الأدب الفرنسي من الجامعة الجزائرية، وماجستير في الدراسات الثقافية من جامعة السوربون. يعمل في الصحافة منذ 2006 ويقيم في سلوفينيا. سبق له أن أصدر: "مدار الغياب" (ترجمة لقصص جزائرية باللغة الفرنسية، 2009)، "كتاب الخطايا" (رواية، 2013)، "جنائن الشرق الملتهبة" (كتاب رحلات في دول البلقان، 2015)، "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" (رواية، 2016)، و"حطب سراييفو" (رواية، 2018).

الروائيّ قد مارس نقدًا ذاتيًا روائيا على تجربته في الكتابة. وهو ما يدفع خطاب المثاقفة بتجلياته إلى فيضان معناه.

يأتي هذا البحث الذّي اخترنا له عنوان: **"خصائص خطاب المثاقفة في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل" للروائيّ سعيد خطيبي"**. للإجابة عن **الإشكاليّة** التّي تتمحور حول السؤال الآتي: **فيم تتمثل خصائص خطاب المثاقفة في الرواية الجزائريّة لما بعد الحداثيّة؟** وقد استدعى هذا السؤال المركزي أسئلة أخرى من قبيل:

- إلى أيّ مدى يُبرز الخطاب الفعل الجنسانيّ الذي يحكم جوهر المثاقفة بين الأنا والآخر؟
- هل خصص خطاب المثاقفة لهدم وتقويض الخطابات الاستعماريّة ذات اللّغة الاستعلائية الآخريّة؟
- هل خطاب المثاقفة تابع لخطاب الآخر المتفوق؟ أم هو ممجد لخطاب الأنا المهمش؟
- فيم يتعالق خطاب المثاقفة وخطاب الغيريّة؟

دفعنا لدخول غمار هذا البحث **أسباب ذاتيّة** تتمثل في الفضول العقليّ الإنسانيّ المولوع بالهامش والعوالم الموازيّة، للخروج عن هيمنة خطابات السّلطة على كينوناتنا الفرديّة. وتمثل **الدّافع الموضوعيّ** في اهتمامنا بجماليات الأدب، وكان لاحتكار الدّراسات الثّقافيّة على الأدب مكان الجماليّ، محفزًا لاكتشاف الخطاب الروائيّ وفق رؤية مغايرة عن النظرة التّقليدية الجماليّة للأدب. وقد كان لخطاب رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل" بالغ الأثر في تحديد اختيارنا، لكونها رواية مستقاة من كبرى نظريات ما بعد الحداثة: التاريخانية الجديدة، وما بعد الاستعمارية، والجنسانية، والتفكيكية التقويضية، مما جعل معماريتها الثقافية تستدعي المنهج الثّقافي الجديد.

تفرض أسئلة خطاب المثاقفة **النّقد الثّقافي** منهجًا لتحليل بنيّة الفعل الثّقافيّ في الروايّة، إذ خرق المغاليق الجماليّة ليقرأ الخطاب وفق منظور التّاريخانيّة الجديدة، وكذا ليعيد خلق هذا النّتاج الأدبيّ من أجل النّفاذ إلى صميم ونسق خطاب المثاقفة، فالإمساك بالجانب الجميل من القضيّة لا يستقرئ انثناءات

التّدفق الثّقافي، والاجتماعيّ، والسياسي، والزمني ضمن تلابيب الخطاب الأدبيّ. لذا جاءت المساءلة المنطقيّة في مجال نقد المعرفة قصد إدخال نظريّة التّحليل الثّقافي في مجموع الأسئلة المستثيرة.

انطلقنا في بحثنا هذا من افتراض منهجيٍّ يرتكز على أنظمة الخطاب الأدبيّ الذّي يتحقق افصاحه عن مكنوناته الثّقافيّة من خلال التحكم في المتلقي عبر الذّائقة المتولدة عن انصهار التمثلات الذّهنيّة وأنماط التعبير الفنيّة عنها، فاتحة آفاقه التأويليّة لأجل تفعيل دور المتلقي، وتصييره مبدعًا ثانيًا للخطاب.

اكتسى الموضوع حيزا من دراسات الباحثين، فكانت أبرز **المراجع** المتبعة في هذا البحث ما يلي: دراسة "شرف الدّين ماجدولين" في كتابه "الفتنة والآخر: أنساق الغيريّة في السّرد العربيّ". وكتاب "سرديات ثقافيّة: من سياسات الهويّة إلى سياسات الاختلاف" للكاتب "محمد بوعزة". أما في الدّراسات فقد استفدنا من أطروحة الدكتوراه الموسومة ب "محددات الأنا والآخر في المتن الرّوائي الجزائريّ الجديد." للطالب: "صوفي بوعلام".

قد اتبعنا في سير بحثنا هذا **خطة** منهجيّة تتمثل في: مقدمة، ومدخل وفصلين تذيلهما خاتمة.

وكان عنوان المدخل: مفاهيم ومصطلحات النّقد الثّقافي، وهي: "الثقافة"، و"الخطاب"، و"النسق" حتى يزال اللّبس عن المصطلحات الجديدة، لحداثة هذا المنهج في الوسط الأدبيّ.

وجاء الفصل الأول بعنوان: "المثاقفة؛ من خطاب الفحل إلى الشّاذ في رواية أربعون عامًا في انتظار إيزابيل." تناولنا فيه موضوع الجسد، بمختلف تجلياته الجنسيّة تحت لواء النّظريّة الجنسانيّة، وقد جاء هذا الفصل لنكشف من خلاله عن العلاقة القائمة بين المثاقفة والجنس، من خلال نّسق الشّذوذ الجنسيّ المضمر في خطاب الرّواية.

وكان الفصل الثّاني موسوما ب: "الغيريّة؛ بين خطاب الأنا والآخر في رواية أربعون عامًا في انتظار إيزابيل." وجمع بين خصائص الأنا والآخر الواردة في خطاب الغيرية في هذه الرّواية وشرحنا فيه الرؤيّة الثّقافيّة المعاصرة لعلاقة الأنا والآخر، فكشفنا عن الخطاب الروائي بما يختزله من حمولات ثقافيّة مضمرة.

وتضمنت الخاتمة نتائج بحث الإشكالية والأسئلة التّي قام عليها هذا البحث، وطرحنا بعض المشكلات المسهمة في استمراريّة هذا الموضوع.

راجت الدّراسات الثّقافيّة في الوسط النقديّ، ولأهميّة وتكثيف القضايا التّي ولجت لها الرّواية الجزائريّة الرّاهنة دلاليًا، وتحميلها إيديولوجيا، وشحنها عاطفيًا، ارتأينا **أهميّة** دراستنا هذه في الحيز الثّقافي. لكونها كشفت عن المسكوت عنه في الخطاب الأدبيّ الذّي يحمل في مضمره خصوصيّة البنيّة الاجتماعيّة الجزائريّة، ولخطاب المثاقفة من دور في دحض وتقويض الخطابات التّاريخيّة والآخريّة الاستعماريّة على حد سواء. ولسلامة المنهج المتبع في هذا البحث، نأمل أن يكون مرجعًا مفيدًا لباحثي الدّراسات الثّقافيّة.

لم تواجهنا **صعوبات** تذكر، من حيث المادة العلميّة، فقد كان إعداد البحث سلسًا، رغم ضيق الوقت المحدد لإعداده بسبب أزمة وباء "كوفيد 19".

وفي الأخير نقدم خالص الشّكر للأستاذة المشرفة ونوجه لها أسمى عبارات التّقدير والامتنان.

.

رميساء بلدرواي.

20_06_2021.

المدخل: مفاهيم ومصطلحات النّقد الثّقافيّ.

أولا : مفهوم الثّقافة.

ثانيًا: مفهوم الخطاب.

ثالثًا: مفهوم النّسق.

نتج عن الثّورة اللّسانيّة حراك معرفيّ كان هو السّبب الرّئيس في النّقلة النّوعيّة التّي شهدها الأدب والنّقد والنّظريّة الأدبيّة. ورغم تمرد النّظريات النّقديّة المعاصرة الما بعد حداثية (النّقد الثّقافيّ) على اللّسانيّات والبنويّة. إلا أنّنا لا ننكر ما أفاده البحث اللّغويّ من طروحات اللّسانيين على صعيد المنهجيّة، ومدى إثرائه بمصطلحات جديدة قدّمت عن اللّغة وطبيعتها. بما يساعد على فهم حقيقتها التّي تعد مادة النّص الأدبيّ، خاصة بعدما تطورت النّظريّة اللّسانية نتيجة ما أحرزته من كفاية منهجيّة، إلّا أنّها اتجهت غير اتجاه علم المصطلح الذي هو عليه اليوم. ولكن علم المصطلح في تأسيسه أفاد من اللّسانيّات التي استطاعت أن تُجرد مفاهيم دالّة مثل: "الخطاب" و"النّسق"، فضلا عن ركونها إلى القوانين الدّلاليّة والتّركيبيّة. ويرجع هذا إلى علائقية اللّسانيّات وعلم المصطلح؛ فإذا كان المصطلحيّ يدرس طبيعة المصطلح، فإنّ **اللسانيّ هو الذي يحقق الهوية اللسانيّة للمصطلح**.

سنتطرق في هذا المدخل إلى تحديد مفاهيم منهج النّقد الثّقافيّ، وترسيم حدود المفردات الاصطلاحيّة، فمن خلال عنوان البحث: **"خصائص خطاب المثاقفة"**، يتضح أنّه جمع بين مفردات ذات أبعاد منزاحة عمّا هو وارد قبل النّهضة اللّسانيّة؛ فهي مصطلحات حداثيّة واسعة الدّلالة، كثرت فيها المفاهيم، وأُمتنع وضع تعريف جامع مانع لها؛ لذلك جاءت هذه الوقفة التّعريفيّة للجهاز المصطلحيّ واجبا يفرضه المنهج العلميّ، ف"**الخطاب**"، و"**الثقافة**"، و"**النسق**" مصطلحات شائعة في أوساط البحث العلميّ المعاصر، تداولها الباحثون في عديد المجالات والتّخصصات العلميّة: في الأنثروبولوجيا، والسّياسة، وعلم الاجتماع، وعلم النّفس.. وقد أضحى تمييع المصطلح مشكلا معرقلا لسيرورة البحث؛ لذا كان علينا تحديد مدلولات هذه المصطلحات، ليكون الطّريق واضحا والسّبيل مستقيما للولوج في هدف الدراسة وفق منهجيّة محكّمة.

أولا: مفهوم الثّقافة:

يشيع مصطلح "**الثّقافة، The Culture**" كثيرا في دراسات الأنثروبولوجيا الحديثة، خاصة تلك التّي تُعنى بحياة الإنسان. منذ طفولة العقل البشريّ إلى بلوغ الإنسان التّجريديّ من العلوم. و"الثقافة" من المصطلحات زئبقيّة المعنى، يُتعسر الإحاطة بمدلول واحد لها، إضافة إلى ذلك تُستعمل جلّ مدلولاتها في السّياق الخاطئ؛ ومنه دلالتها على "الأنتلجنسيا" في مقابل "الشعبويّة"، دون مساسها للطّبقة التحتيّة من المجتمع. وكما يشير "**مالك بن نبي، Bennabi Malek**" (1905_1973) إلى أنّ مشكلة المصطلح النّابعة من معضلة حضاريّة، فيقول: "كلمة (ثقافة) العربيّة لم تكتسب إلى الآن قوة التّحديد التّي كان لنظيرتها الأوربيّة، وإنّنا مضطرون من أجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة Culture في مؤلفاتنا الفنيّة، حتى كأنّها دعامة تشدّ من أزرها في عالم المفاهيم."[1] لذا كان لزاما علينا أن نقف مع هذا المصطلح شارحِين له لغةً واصطلاحًا مبرزين مدلولاته السّليمة.

1- الدّلالة اللّغويّة:

ورد في معاجم اللّغة العربيّة أنّ **الثّقافة** على وزن فعالة _بفتح الفاء وكسرها_ مشتقة من الفعل الثلاثيّ "ثَقَفَ"، وجذرها اللّغويّ (الثاء وَالقاف وَالفاء).

فقد ذكر "**ابن منظور**" ما يلي: "يُقال ثَقِفَ الشّيءَ وهو سرعةُ التّعلمِ. ابن دريد: ثَقِفْتُ الشّيءَ حَذَقْتُه، وثقِفته إذا ظفرت به... والثّقاف والثّقافة: العمل بالسّيف"[2]؛ ويُعنى هنا بالجذر اللغوي (ثَ قَ فَ) الحذق والذكاء، ويُعنى بالثّقافة: المبارزة بالسيفِ.

كما ورد الجذر اللغوي (الثاء، والقاف، والفاء) في القرآن الكريم في خمسة مواضع ومنها:

﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم﴾[3]

[1] _ مالك بن نبي، مشكلة الثّقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1984، ص24.

[2] _ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، مادة (ث، ق، ف)، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.

[3] _ القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 191، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1، 1413هـ.

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ إِلاَّ بِحَبْلٍ مِّنْ اللَّهِ﴾[1]

والمراد من لفظة "ثقف" في هاته السّياقات هو الظَّفْر بالشّيء.

جاء في المعاجم الحديثة: " (ثَقَفَ) الثِّقاف الخصام، (ثَقُفَ يثْقُف ثَقَافَة) فطن وحذق."[2]

نخلص مما سبق إلى أنّ المفاهيم العربيّة قديمها وحديثها بعيدة عن فحوى مصطلح الثّقافة. لذا لجأ اللّغويون إلى استعمال لفظة "تَثَقَّفَ" بدلاً من "ثَقَفَ"، وذاك لمعناها الدال على الإلمام بكثير من الفروع، والمعرفة المتعددة. وقد كان هذا المفهوم عند العرب قديما مقتصرا على الأدب وهو الأخذ من كلّ علم بطرف.

وقد جاءت مفردة culture في المعجم الفرنسيّ "**لاغوس، Larousse**" على أنّها: "مجموع الظواهر المادية والإيديولوجية التي تميز مجموعة عرقية أو أمة أو حضارة مقابل مجموعة أو أمة أخرى."[3] وهو مفهوم أنثروبولوجيّ.

وورد المصطلح في المعجم الإنجليزي "**وبستر، Webster**" بأنّه: "المعتقدات المعرفيّة والأشكال الاجتماعيّة والسّمات الماديّة لمجموعة عرقية أو دينية أو اجتماعيّة"[4] وهو مفهوم يوافق النّظرة الأنثروبولوجيّة الفرنسيّة في المعجم الفرنسيّ السّابق.

2- الدّلالة الاصطلاحيّة:

ورد عند علماء الاجتماع أشمل وأوسع مفهوم للثّقافة، وهي أنْ يُمارس الفرد حياته الاجتماعيّة؛ فكلّ أعضاء المجتمع الذين يتحدثون بلسانه قد اكتسبوا ثقافة.

---

[1]_ القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 112.

[2]_ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج 2، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، ص757.

[3]_ www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la culture بتاريخ: 15 أفريل 2021.

[4]_ www.merriam-webster.com/dictionary/english/culture بتاريخ: السبت 15 أفريل 2021.

وَكان **"ابن خلدون"** (1332_ 1406) سابقا عن العرب والغرب في وضع مفهوم للثّقافة، رغم اختلاف مفهومه لها عما وُصل إلينا حديثا. وقد ذكرها ست مرات، فكلما اختلف المبنى اختلف المعنى، وجاءت في صيغ: ثَقافة، وثِقافة، وثِقاف، وثِقافته، وتثقيف، وتثقيفاً، كل بمعناه المنزاح عما هو وارد حاليا. لكن الجدير بالإشارة إليه هو منهج مقاربته بين حياة البدو، والحضر، ووصف طباع، وصنائع، وعلوم، وفنون، وعمران الأفراد في الحالتين، وهو ما يتقاطع مع مفهوم الثّقافة الحديث عند **"برونيسلاف كاسبر مالينوفسكي، Bronislaw Malinowski"** (1884_ 1942) وهي الاستجابات الثّقافيّة الناتجة عن الحاجات الأوليّة والحاجات المتممة للإنسان، ومثال ذلك:

الحاجة الأوليّة البيولوجيّة: الجنس ← **الحاجة المتممة:** المأوى (الجنس يحتاج لمأوى)

الاستجابة الثقافيّة: طرق تشييد العمران؛ أي التّصميم الملائم للمكان والزمان، والمعتقد، والعرف..

يعطي بعد ذلك **"إدوارد بيرنت تايلور، Edward Burnett Taylor"** (1832_1917) تصورًا شموليًا للثّقافة كأول مفهوم علميّ: "ثقافة أو حضارة، بمعناها الأنطولوجيّ العام، هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة، المعتقدات، الفن، والأخلاق، والقانون، والتّقاليد، والإمكانيّات، والعادات الأخرى التي يتلقاها الإنسان كعضو في المجتمع."[1] فالثقافة وحدة تشمل عدة عناصر مرتبطة بالجماعة لا الفرد.

غدت الصّفة لصيقة بين **الثّقافة واللّسان واللّغة**؛ إذ يقر **"إدوارد سابير، Edward Sapir"** (1884_ 1939) أن الثّقافة: "مجموع معان تصاغ في التّفاعلات الفردية؛ أي أنّها نسق اتصال"[2] وهنا يشير إلى أنّ اللّسان ناقل للثّقافة، وهو في الوقت نفسه مطبوع بها، والثّقافة مجموع دلالات يتداولها الأفراد من خلال تفاعلاتهم.

[1]_ دنيس كوش، مفهوم الثّقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص31.

[2]_ المرجع نفسه، ص75.

يخلص "**كلود ليفي شتراوس، Claude Levi-Strauss**" (1908_2008) إلى أنّ: "الثّقافة مجموع أنساق رمزيّة تتصدرها اللّغة، وقواعد التّزاوج، والعلاقات الاقتصاديّة، والفن، والعلم، والدّين. كلّ هذه الأنساق تهدف إلى التّعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطّبيعيّة والحقيقة الاجتماعيّة، وأكثر من ذلك التّعبير عن العلاقات التّي تربط بها كلّ هاتين الحقيقتين بالثّانيّة، وتلك التّي ترتبط بها الأنساق الرّمزيّة ذاتها بعضها ببعض."[1] إذا، تعد الثقافة نمطا يشمل مجموع الرّموز المتمثلة في لغة المجموعة البشريّة والتّي هي محل الدّراسة، كما تشمل القواعد التّي تضبط الطقوس والتمظهرات الفنيّة والحياتيّة لتلك الجماعة.

ويشير "**مالك بن نبي**" إلى أنّ كل المفاهيم صحيحة ولا تدعو للنّقاش، لأنّها تحاول تفسير الواقع الثّقافي في تلك المجتمعات، الذي هو انعكاس لواقعها فقط، ولا يمكن تطبيقه على واقع المجتمعات العربية الإسلامية. ومن ذاك يعرف الثقافة بصورة علمية على أنّها: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعيّة، التّي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التّي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه."[2] فهو يجمع بين مفهوم المدرسة الغربيّة التّي ترى أنّ الثّقافة ثمرة الإنسان، والمدرسة الماركسيّة التّي تعد الثّقافة نتاج المجتمع.

يتضح ممّا سبق أنّ الاتجاهات المختلفة في تحديد مفهوم الثّقافة قد تأخذ اتجاهاً واقعياً، مضمونه أنّ الثّقافة هي كل ما يتكون من أشكال السّلوك المكتسب الخاص بمجتمع إنسانيّ معين.

[1]_ المرجع السابق، ص78.

[2]_ مالك بن نبي، مشكلة الثّقافة، ص74.

ثانيًا: مفهوم الخطاب:

يشكل "**الخطاب، Discourse**" تقاطعًا بين الحقل اللسانيّ وَغيره من حقول المعرفة الإنسانيّة: علم النّفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأناسة، وفلسفة اللّغة، والنّقد الأدبيّ. وقد أفقده هذا الاتساع والانتشار صرامة التّحديد ودقّة المفهوم، لذا قابله الباحثون جرّاء ذلك بعديد المصطلحات: الكلام، والملفوظ، والنّصّ، واللّغة، والقصد، والمجتمع.. كلّ حسب خلفيّته المرجعيّة ومنظور بحثه. ثمّ "يبدو أنّ المعاني الأعم للمصطلح ودلالاته النّظريّة تداخلت والتبست."[1] لتغيّر مدلولاته المترتب عن تطور الدّراسات المعاصرة، خاصة بعد النّهضة اللسانيّة؛ لذا وجب علينا أن نقف مع المصطلح لنحدد المفهوم الأنسب لبحثنا هذا.

1- الدّلالة اللّغويّة:

جاء في معاجم اللّغة العربيّة أنّ **الخِطاب** على وزن فِعال، وهو مصدرٌ للفعل الرّباعيّ خَاطَب، وجذره اللّغوي "الخاء والطّاء والباء". وقد ورد على لسان **ابن منظور** قوله: "الخِطاب والمخَاطبة: مراجعة الكلام، وقد خَاطَبه بالكلام مخاطبةً وخِطابًا."[2] فاختصر مفهوم الخطاب على اللغة المنطوقة في حال المحاورة.

ووردت مفردة "خطاب" في القرآن الكريم خمس مرات، منها:

﴿وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[3]

﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[4]

جاءت دلالات لفظ "الخطاب" في هاته الآيات ضمن دائرة التكليم والمواجهة الكلاميّة بين طرفين، وجاء معنى قوله تعالى "فصل الخطاب" في معجم دائرة المعارف الحديث: "(فصل الخطاب):

[1] _ سارة ميلز، الخطاب، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص13.

[2] _ ابن منظور، لسان العرب، ص1220.

[3] _ القرآن الكريم، سورة هود، الآية 37.

[4] _ المصدر نفسه، سورة ص، الآية 20.

الفصاحة والفهم."[1] كما دلّت هذه اللّفظة في قوله تعالى "فصل الخطاب" على معنى "الكلام" وهو ما تمسك به علماء اللغة.

وورد الفعل" discourir" في المعجم الفرنسي "**لاروس، Larousse**" بمعنى: "تحدّث مطوّلا بطريقة مملة أو مؤثرة. وتحدث إلى شخص ما عن موضوع ما."[2]

جاءت لفظة discourse في المعجم الإنجليزي "**وابستر، webster**" "للتّعبير عن الذّات، وخاصة في الخطاب الشّفويّ، بمعنى تحدّث وتبادل الأفكار لفظيًا."[3] أي أنها اقتصرت على الشفاهيّ من الكلام دونه من المكتوب، والشّمي، والمسموع..

2- الدلالة الاصطلاحيّة:

بدأ مصطلح "**خطاب**" يرتسم في حقله الدلالي بعد نبوغ كتاب "**محاضرات في اللّسانيّة العامة**" لكاتبه "**فرديناند دو سوسير، Ferdinand De Saussure**" (1857_1913)؛ إذ انتقلت مقارباته من السياقيّة إلى اللسانيّة، وتشعب مفهومه لما له من كثافة لغويّة، وَحمولة إيديولوجيّة، وشحنة عاطفيّة.

وقع الخطاب في الخلط بين ماهيته وماهية النّص خاصة عن السّرديين؛ إذ هو "القول الشفهيّ أو الخطيّ الذي يخبر عن حدث أو سلسلة أحداث."[4] ففي هذا المفهوم يقترب الخطاب من النّص، والنّص من الخطاب، والاثنان من السرد، ولا تفريق بين المصطلحات الثلاث عند كل من "**جيرار جينيت، Gerard Genette**" (1930_ 2018) وَ"**تزفيتان تودوروف، Tzvetan Todove**" (1939_ 2017).

[1] _ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج3، ص 708.

[2] _ www.larousse.fr/dictionnaires/francais/le discours. بتاريخ: السبت 18 أفريل 2021.

[3] _ www.merriam-webster.com/dictionary/english/discourse. بتاريخ: السبت 18 أفريل 2021.

[4] _ وردة معلم، تحليل الخطاب المفهوم- القضايا- الإشكالات، نوران للنّشر والتّوزيع، تبسة، الجزائر، ط1، 2018، ص21.

لذلك رفعت **"سارة ميلز، Sarah Miles"** (1941) اللّبس بين المفهومين بقولها: "إنّ أنجح طرق التّفكير في الخطاب ألا نعتبره مجموعة علامات أو امتدادا نصيا"[1]، كما نفت عنه بقولها هذا المفهوم السيميائيّ.

ما جاء به **"ميشال فوكو، Michel Foucault"** (1926_ 1984) في مفهوم الخطاب، هو أهم المفاهيم في السّاحة اللّغويّة، فعدّ الخطاب هو المعنى، وأقرّ أنّ له بنيات خاصة به، وأنّه جملة من النّصوص المنّظمة للسّلوك والعلاقات الاجتماعيّة، إذ أنّه منفتح على المجتمع وفهمه يؤدي إلى فهم خصوصيات المجتمعات. ومن ذلك يشير إلى أنّ "الخطاب ممارسات تشكل الموضوعات التي تتحدث عنها. وبذلك فالخطاب شيء ينتج شيئا غيره (كلام، تصور، معنى) لا شيء موجود داخله ويمكن تحليله على حدة."[2]

وجاء للخطاب بعد آخر عند اللّسانيين فهو: "الكلام بين متكلميْن قد يستخدمان وسائط متعددة للتّواصل يمكن أن تكون مكتوبة أو مرئيّة، أو حركيّة، أو لمسيّة، أو شميّة. وكثيرة هي طرق التّواصل التّي يستعين بها الإنسان في حياته اليوميّة لقضاء أغراضه المعرفيّة."[3] فالخطاب كلام بين طرفين يمكن أن ينتج عن اللّغة، أو عن الأنظمة غير اللغويّة بغرض تحقيق التّواصل الإنسانيّ.

يتضمن الخطاب عند **"رومان جاكبسون، Roman Jakobson"** (1896_ 1982) "مفهوم الرسالة"[4] وله عناصر العملية الخطابيّة ووظائفها: المرسل وهو منشئ الخطاب ووظيفته التّعبيريّة، والسياق بشقيه اللّفظيّ المباشر وغير اللّفظيّ الذي يحكمه زمان ومكان معيّن ووظيفته المرجعيّة، والقناة التّي تضمن سلامة الممر للخطاب ووظيفتها الانتباهية، والرّسالة وهي الخطاب نفسه سواء كانت لغويّة أو غير لغويّة ووظيفتها الشعريّة، والسّنن المتعلق باللّغة الأم، أو اللّهجات، أو الطّبقات الاجتماعيّة، ووظيفته ما وراء اللّغة، والمرسل إليه المسؤول عن فك الشّفرات ووظيفته الإفهاميّة.

---

[1]_ سارة ميلز، الخطاب، ص32.

[2]_ المرجع نفسه، ص30.

[3]_ وردة معلم، تحليل الخطاب، ص10.

[4]_ المرجع نفسه، ص 10.

ولم يفرق اللسانيون بين مصطلح **الخطاب**، و**الملفوظ**، و**التّلفظ**، و**الكلام**؛ إذ جاء معناه عند "**زليج هاريس، Zellig Harris**" (1909_ 1992) بالملفوظ وهو مفهوم نسقي لم يهتم بالخطاب ككل متماهٍ في المجتمع والثّقافة، كما لم يتجاوز نظام تتابع الجمل. وهذا ما اتفق فيه مع "**مالكولم كولتهارد، Malcolm Coulthard**" (1943) و"**جون سينكلير، John Sinclair**" (1941_ 2015): فالخطاب "حوار ما فوق الجملة"[1]؛ أي هو مجموعة متتابعة من الجمل.

وورد عند "**إيميل بنفينيست، Emile Benveniste**" (1902_ 1976) بمعنى **التّلفظ**: وهو ظروف إنتاج الملفوظ؛ أي السّياق، وقد نتج هذا المفهوم لأخذ بنفينيست من النظريّة اللّسانية، وَالنّظريّة السّيمائيّة، والتداوليّة، وَنظريّة الاتصال[2] ؛فلا معنى للخطاب دون سياق تحدده ثقافة المجتمع، ودون سياق لا تلقي.

وورد عند "**جان بول دوبوا، Jean Paul Dubois**" (1950_ 2004) فالخطاب هو **الكلام** و**الملفوظ** في الآن نفسه؛ حيث يكون كلاما بوصفه وسيلة للتّعرف على شخصيّة الكاتب، ويُعد ملفوظاً إذا نظرنا إلى ماهيته المتمثلة في أنّه سلسلة متتاليّة من الجمل.

وجاء الرأي المتفق عليه مع "**بيار شارودو، Pierre Chareaudeau**" (1949)؛ حيث عدّ الخطاب ملفوظ –مجموعة جمل– دال، له مقام تخاطبيّ وذو استعمال جمعيّ منتج لمعنى نوعيّ.[3]

وذكر الرأي المؤسس لكتاب "**التّشابه والاختلاف**" (**محمد مفتاح**) (1949)؛ حيث رغم اختلاف المناهج والدراسات والمقاربات في الإلمام بهذا المجال "الخطاب"، إلا أنّ التّشابه كامن في غاية الكل في دراسته. ومنه نذكر التّعريف الجامع المانع للخطاب حسبه: "**إنّ الخطاب عبارة عن وحدات لغويّة طبيعيّة منضدة ومتسقة ومنسجمة.**"[4] ومن هذا التّعريف يتبين لنا أنّ للخطاب أنظمة لغويّة – على حد المرجعيّة البنويّة–، منضدّة بروابط تضمن التّماسك بين أجزائه كأدوات العطف، متسّقة بما

[1]_ سارة ميلز، الخطاب، ص177.

[2]_ وردة معلم، تحليل الخطاب، ص16، بتصرف.

[3]_ المرجع نفسه، ص 20، بتصرف.

[4]_ محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، دط، دت، ص35.

تحتويه من علائق ووسائط معنوية كالمعجم، ومنسجمة بما يكون من علاقة بين عالم الخطاب وعالم الواقع.

ونخلص في الأخير إلى أهم مفهومين للخطاب واللّغة في نظريّة الخطاب هي السّاحة التّي تدور فيها الصّراعات؛ يقول "**ميشال فوكو**": "كما يعلمنا التاريخ على الدوام فالخطاب ليس ما يترجم الصراعات أو أنساق الهيمنة، بل هو ما يدور الصراع حوله وبه"[1] فاللغة هي أداة إنتاج النّسق المتشكل بفعل ممارسات خطاب السلطة.

وجاء في رأي "**عبد الله الغذامي**" كل ما هو لغويّ ويدخل في عرف الثّقافيّ فهو "خطاب" لكيّ يتساوى فيه ما هو جماليّ مع غير الجماليّ، والنّخبويّ والمهمش، والمؤساتي والجماهيريّ.

[1] _ سارة ميلز، الخطاب، ص55.

ثالثاً: مفهوم النّسق:

يُعدّ "**النّسق، The System**" من أعقد المصطلحات لكثرة مفهوماته، "وليس هناك تحديد للنّسق متفق عليه، فتحديداته تتجاوز العشرين"[1]. فالمنهج العلميّ يوظفه حسب منطق البحوث العلميّة وحاجاتها لتوظيفه، والفلسفة توليه أهميّة بالغة في تفسير اشتغال الظّواهر، أمّا العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة فقد نالت الحظ الأوفر في توظيفه وتعريفه؛ لذا ارتأينا أنّ أهم مسلك منهجيّ يُمكّننا من الإمساك بمجامع هذا المفهوم أن نقف مع دلالاته اللغويّة والاصطلاحيّة.

1- الدّلالة اللغويّة:

جاء **النّسق** على وزن فعل مفردة جذرها اللغويّ (النون، والسين، والقاف) ونَسَقَ على وزن فَعَل. ووردت في معجم "لسان العرب": نسق: النّسَق من كلّ شيءٍ: ما كان على طريقة نِظَام واحد. وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه قال: بين الحَجة والعمرة، وقال شهر: معنى نَاسَقُوا تَابَعُوا، يُقال: نَاسَق بين أمرين؛ أيّ تَابَع بينهما. (ابن الأعراب): النّسق الرّجل إذا تكلّم سجعا."[2] فالنّسق هو التّنظيم، والتّلاؤم، والتّتابع.

وذُكر الجذر اللغويّ (نَ سَ قَ) في المعجم الحديث: "(نَسَقَ) الدّرّ ينسقه نسْقًا نظَّمه، و(تَنَسَّقت الأشياء) وتنَاسَقَت وانْتَسَقَت انْتَظَمَت و(النَّسَق) الخرز المنظم."[3] بمعنى التّنظيم والتّرابط بين الأجزاء.

وجاءت مفردة "Système" في القاموس الفرنسيّ: "النّسق هو الطّريقة، والتّنظيم، والهيكلة."[4] وهو أقرب مفهوم معجميّ للمفهوم الاصطلاحيّ؛ حيث يتعالق هذا الشّرح مع مصطلح "الهيكلة، structure" والذي اتخذ بعدا آخر مع لسانية "دو سوسير".

---

[1] _ محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف، ص 158.

[2] _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن، س، ق).

[3] _ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج10، ص185.

[4] _ www.larousse.fr/dictionnaires/francais/système. بتاريخ 20 أفريل 2021.

وردت اللّفظة في قاموس "**أوكسفورد، Oxford**" الإنجليزي بمعنى: "مجموعة الأشياء، والقطع، والأجزاء، المتصلة والتّي تعمل معا."[1] إذ ينقلنا هذا المفهوم إلى جوهر دراسات ما بعد الحداثة لمادة نسق.

2- الدلالة الاصطلاحيّة:

يُعد "**فرديناند دو سوسير**" أول من تعامل مع النّسق من النّاحيّة اللّسانيّة واللّغويّة والأبستمولوجيّة. و"يُعرّف اللّغة بوصفها نسقًا من العلامات. وذلك يعني أنّ كلّ علامة تختص بعلاقات تقيمها مع علامات أخرى"[2]؛ أي أنّ اللّغة عنده هي نظام من الرّموز أو العلامات التّي تشير إلى أفكار ما؛ حيث تتألّف العلامة من دال ومدلول، والعلاقة بينهما هي الوحدة الأساسة للبنيّة اللّسانيّة التّي تصنع النّسق، والذي هو بدوره قائم على العلاقات بين العلامات والكلمات. فاللّغة تُدرك لوصفها نسقا، وتتجاوز بذلك موضوع دراسة العلامات في ذاتها إلى دراسة العلاقات القائمة بينها، وهي أهم من الأولى. وتأخذ هذه العلاقات نمطيّن: "علاقات تركيبيّة تضمن اختزال العلامات بموجب تسلسها داخل خطيّة الخطاب. وعلاقات ترابطيّة تربط العلامة الواحدة مع العلامات الأخرى التّي تشاركها خصوصياتها"[3]. فالنّسق يعني العلائقيّة والتّرابطيّة. ومن ثمة نذكر العلاقة القائمة بين مفهوم "**البنيّة، structure**" و"**النّسق، system**"؛ إذ تُعّد اللّغة نسقا، والبنيّة خاصيّة من خصائص اللّغة.

ويحوي النّسق شبكة من المكونات المتبادلة تتمثل في **علاقات التّأثير وَالتّأثر** بين **العناصر** وتشتغل مجتمعة للوصول إلى **الهدّف**. "وبنحو خاص النّسق هو مجموعة أفكار علميّة أو فلسفيّة متراصّة، منطقيًا، لكن من حيث النّظر إلى تماسكها بدلًا من النّظر إلى حقيقتها. وليس النّسق شيئا آخر سوى ترتيب مختلف أجزاء فن أو علم في حيّز تتآزر فيه كلها تآزرًا متبادلًا، وحيث تفسر الأجزاء الأخيرة

[1] _ www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/system. بتاريخ 20 أفريل 2021.

[2] _ ماري نوال غاري بروير، المصطلحات المفاتيح في اللّسانيات، ترجمة: عبد القادر فهيم الشّيبانيّ، سيدي بلعباس، الجزائر، ط1، 2007، ص106.

[3] _ المرجع نفسه، ص107.

بالأجزاء الأولى."[1] والمعنى من هذا القول هو أنّ "العلم مهما فعلنا، فهو نسق"[2] أي أنّ النّسق هو كلّ مركب من الأفكار العلميّة التّي تدعم بعضها البعض من خلال تفاعل علاقاتها المستمر بين عناصرها لتصب في هدف واحد، متمركزة في حقل معرفيّ معين.

ذكرت "**نظرية الأنساق العامة، Polysystems**" المفهوم الأدّق للنّسق، إذ تمثل "تلك النّظريّة التّي تؤمن بوجود أنساق ثقافيّة وأدبيّة متعددة ومتداخلة ومتفاعلة داخليا وخارجيا. وأنّ تحليل الأجزاء لا يمكن أن يقدّم فهمًا جيّدًا للأداء الوظيفيّ ككل."[3] ومن مبادئها: مبدأ الوحدة الأساسة؛ حيث أنّ الكل الشّامل عبارة عن نسق واحد هائل، والنّسق الفرعي نسق في حد ذاته مع اعتبار بيئته. ومبدأ تغيير النّسق؛ أي نسق يتأثر بكل جزء من أجزائه، فعندما تتغيّر العلاقة بين أجزائه فإنّه يتمّ إعادة تشكيل النّسق بكامله. والتّغيّر ضربان: تغير يصيب المكونات الداخليّة وعلاقاتها، وتغير يحدث نتيجة دخول معلومات جديدة إلى النّسق من خارج حدوده. والنّسق نوعان؛ فالنّسق المغلق يكون مقطوع الصلة بما حوله لا ينتج مادة جديدة، إنّما يقتصر على إعادة ترتيب أجزائه. أما بالنّسبة للنّسق المفتوح؛ فهو دائم التّجديد من خلال عملية مستمرة من المدخلات والمخرجات، لتفاعله مع البيئة. كما له حدود تضم العلاقات والأحداث المتضمنة فيه، وتختلف من حدود نسق إلى آخر. ويمكنه أن يبقى في حالة توازن من خلال خاصية حفاظه على ذاته.

و"تتجاوز هذه النّظريّة النّسق السّكونيّ المغلق عند البنويين اللّسانيين السّوسيريين، وتنفتح على نظريّة ديناميكيّة وظيفيّة تسمى بالبنويّة الديناميكيّة، أو البنويّة الوظيفيّة، أو البنويّة الدّياكرونيّة."[4]

ونقول في الأخير: "وليس النّسق مجرد مجموعة أجزاء، بل لابد أن يكون بينها رابطة؛ فأجزاء المجموعة الشّمسيّة نسق لأنّها مرتبطة بعضها ببعض على نحو ما، وكذلك أفراد الأسرة الواحدة نسق،

---

[1] _ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، مج1، ط2، 2001، ص1450.

[2] _ المرجع نفسه، ص1451.

[3] _ جميل حمداوي، نحو نظريّة أدبيّة ونقديّة جديدة، نظريّة الأنساق المتعددة، شبكة ألوكة، المغرب، ط1، 2016، ص4.

[4] _ جميل حمداوي، الانساق الأدبية والثقافية بين الثابت والمتحول، دار الريف للنشر والطبع الإلكترونيّ، تطوان، المملكة المغربية، ط1، 2016، ص5.

ومجموعة القضايا التي يكون بينها رابطة منطقية تكون نسقا"[1]، وهذا ما يحيلنا إلى النّسق السوسيولوجيّ عند "**بيار بورديو، Pierre Bourdieu**" (**1930_ 2002**) الذي يرى أنّ "العالم المجتمعي، في تنظيماتنا الاجتماعيّة المعاصرة مقسم إلى مجموعة من الحقول، ويتميّز كلّ حقل باستقلاليّة تناسبيّة عن المجتمع ككل، والتّراتبيّة الطّبقيّة والاجتماعيّة والصّراع حول مناطق السّلطة والهيمنة."[2] ومن هنا يتضّح لنّا أنّ مصطلح الحقل قريب من مفهوم النّسق؛ إذ يُعده "بورديو" شبكة من العلاقات الموضوعيّة، ويتحدد موقع كل عنصر داخل هذه الشبكة بموقع العناصر الأخرى، ضمن سياق بنية الحقل. كما يتفرع كل من النّسق والحقل إلى مجموعة من الحقول والأنساق الفرعيّة.

نذكر إضافة إلى هذا الرأي، رأي "**كليمون موازان، Clement Moisan**" الذي يرى أنّ: "المؤلفات والأعمال الإبداعيّة تشكل أنساقا متعددة، مادامت تعبر عن مجالات ثقافيّة واجتماعيّة متعددة."[3] مثل النّسق الأدبيّ باعتباره نسقا مركزيا فإنّه يحوي أنساقا متعددة كنسق الأدب الشعبي، والأدب المقارن، وأدب الطفل.. وبالتالي، لابد من تحديد مختلف العلاقات المتداخلة بين هذه المجالات، تلك العلاقات التّي تكون إما مشتركة أو مختلفة. وبالتالي، فالأدب نسق ثقافيّ وسوسيولوجيّ بامتياز.

ونجد في ضوء المفاهيم السّابقة أنّ النّسق هو جملة من الأفكار والآراء المتمركزة في حقل معرفي معين، تتفاعل عناصرها مجتمعة للوصول إلى هدفه المنشود.

[1] _ المرجع السابق، ص9، ص10.

[2] _ المرجع نفسه، ص 15.

[3] _ جميل حمداوي، نحو نظريّة أدبيّة ونقديّة جديدة، ص 19.

نجمل القول في أنّ المعاجم المصطلحيّة لم تستطع توحيد هذه المصطلحات اللّسانيّة **"الثقافة"**، **و"الخطاب"**، **و"النّسق"** على المستوى العلميّ، إلّا أنّ مفهومها يبقى انعكاسًا للتّطور العالميّ الفكريّ والاقتصاديّ، وهو الذي يفتقر إليه الباحث العربيّ المتخبط بين المد المصطلحي العربيّ والغربيّ. بيد أنّ النّقد الثّقافيّ جاء ليزاوج بين المدَيْن، وذاك راجع إلى حرب الخليج _عاصفة الصحراء_ التّي كانت المسبب الأول في خلق هذا المنهج في الوسط العربيّ، والتّي كانت سببا في تحوير النّقد الثّقافيّ لمصطلح "النّص" إلى "الخطاب"؛ إذ صُيّر "الخطاب" "نسقًا" يقوم على وظيفة "الدلالة النّسقية" المتعالقة الشّبكات. وأصبحت الثّقافة تمرر أنساقها التّي تضمر ما لا تُظهر عبر الحيل الجماليّة والإبداعيّة، كما تُستغل هاته الأنساق بوصفها خطابا، له من الأنظمة ما يُلغي سلطة المؤلف العليم، وله من المكونات الثقافيّة المضمرة في اللّاوعي اللّغويّ والأدبيّ والجماليّ الكثير، والتّي تُكشف من قبل النّاقد الثّقافيّ الذي انتقل من الدلالات الحرفيّة والتّضمينيّة إلى الدّلالات النّسقيّة.

ويقول في ذلك **"عبد الله الغذامي"**: "نزعم في عرضنا لمشروع النّقد الثقافيّ، أنّ في الخطاب الأدبيّ، قيما نسقيّة مضمرة، تتسبب في التّأسيس لنسق ثقافيّ مهيمن ظلت الثّقافة العربيّة تعاني منه على مدى مازال قائما، ظل هذا النّسق غير منقود ولا مكشوف بسبب توسله بالجماليّ الأدبيّ."[1] فقد جاء النّقد الثّقافيّ حاملا ملامح ما بعد الحداثة حتى يُخرج الفكر من الصّراع إلى التّمازج، وكسر الحواجز بين الثّقافات المتعددة ولقبول العقل العربيّ الآخر. وهذا ما سنُجليه في دراستنا لخصائص خطاب المثاقفة في رواية: **"أربعون عام في انتظار إيزابيل"** للروائي **"سعيد خطيبي"**.

بعدما تناولنا في هذا المدخل المفاهيميّ، الدلالات اللّغويّة والاصطلاحيّة لمصطلحات النّقد الثّقافيّ، والمتمثلة في: "الثّقافة": وهي كل ما يتكون من أشكال السّلوك المكتسب الخاص بمجتمع إنسانيّ معين. أما "الخطاب" فهو: كل لغويّ يدخل في عرف الثّقافيّ، وهو ما يدور به وحوله الصّراع، ويتمثل "النّسق" في: مجموع الأفكار التّي تتفاعل عناصرها للوصول إلى الهدف المنشود.

[1] _ عبد الله الغذامي، عبد النّبي اصطيف، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ، دار الفكر، دمشق، سورية، دط، 2004، ص31.

المثاقفة؛ من خطاب الفحل إلى خطاب الشّاذ في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل".

أولًا: ماوراء الحكي، نبش الذّاكرة.

ثانيًا: من الفحل إلى الشّاذ.

ثالثًا: ثنائيّة (ذكر/ ذكر)، (أنثى/ أنثى).

رابعًا: بين الهشاشة والعنف.

خامسًا: تمثلات خطاب المثاقفة.

تمرّد الفعل الرّوائيّ الجزائريّ ما بعد الحداثيّ على اللّغة ومعماريّة النّوع الأدبيّ؛ فأصبح يتيح للمتلقي أن يمارس آليّات القبض على الموضوع الجماليّ وتأويله، وكشف قبحيّات الخطاب الأدبيّ من خلال الأنساق الثّقافيّة المضمرة فيه" فالجماليّات العظيمة تخبئ قبحيات عظيمة."[1]

تحدد الرّواية على أنّها نتاج ثقافيّ خاضع للمتغيرات المكانيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة؛ "فالنّصوص لا تولد كلّها أدبيّة، إنّما ترتقي إلى مصاف الأدبيّة من خلال الثّقافة."[2] وهذا ما اصطلح عليه **بالرّواية الثّقافيّة أو "السرد الثّقافيّ، Culture Narrative"** السّليل للمنجز النّظريّ للسّرديّات البنويّة، والمنفتح على المرجعيّات الثّقافيّة لطبيعة السّرد، و"المتجاوز للوصف البنويّ إلى عمليّة التّأويل من خلال البحث في المرجعيّات الثّقافيّة المحددة لديناميّة السّرد وقوته الرّمزيّة في تشفير العالم، واستنطاق سياسات التمثيل السّرديّ."[3] وهذا نتيجة بناء نحو السّرد انطلاقًا من نحو الجملة. فالخطاب كيمياء تفاعل الخلفيّات المرجعيّة للقارئ الأنموذجيّ مع ثقافة المحكيّ، الذّي يفتح باب التّأويل عبر متخيّلات الرّواية وسيّاقاتها وأنساقها الثّقافيّة الظّاهرة والمضمرة وفق ما تحدده الوظيفة النّسقية، "فالأمم مرويّات وسرديّات."[4]

تمثلت رواية **"أربعون عامًا في انتظار إيزابيل"** للرّوائيّ "**سعيد خطيبي**" في خطابٍ نثريّ حرٍ وعقليّ، وشيّدت ثورة على الموانع، والقيود، ومبادئ الرّفض التّي أُسس عليها المجتمع؛ فالروايّة نفسها دراسة ما بعد حداثيّة تهتم بقضايا معاصرة، تتضمنها تيمة **الجسد** بكل تداعياته التّاريخيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة من جهة، وعلاقة **الأنا بالآخر** في ظلّ المثاقفة والعولمة من جهة أخرى، باعتبارها خطابًا ما بعد

[1] _ عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، ط3، 2005، ص94.

[2] _ آمنة بلعلى، المتخيّل في الرّواية الجزائريّة من التّماثل إلى المختلف، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ط2، 2011، ص 10.

[3] _ محمد بوعزة، سرديّات ثقافيّة من سياسات الهويّة إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014، ص15.

[4] _ المرجع نفسه، ص16.

استعماريّ. والرّوائيّ بوصفه أنا عليا للخطاب السّرديّ فقد حفر في تاريخ الشّخصيّات وخلفيّاتها، وقوّض القيم الاجتماعيّة لاعتبارها مسّلمات مطلقة، فقام بتحديد السيّاق التّاريخيّ والفضاء المعرفيّ المخصوص بغاية كشف نسبيتها، موظفا حفريّات المعرفة منهجًا لدراسته الأدبيّة.

نخضع التّنوع الثّقافيّ الوارد في الروايّة، والناقل للحقيقة الاجتماعيّة، إلى التّحليل الاجتماعيّ الثّقافيّ المسؤول عن تفكيك المواقف المذكورة، ومن ثمّة يُعيدها إلى جذورها من خلال آليّة اشتغال عناصرها الثّقافيّة المتواريّة، وكيفيّة تفاعلها فيما بينها، وتبيان العلاقة بين الإنتاج الفكريّ والواقع الاجتماعيّ، انطلاقًا من مرجعيّات هذا المنهج، والمتمثلة في نظريات ما بعد الحداثة: التّفكيكية، وما بعد الاستعماريّة، والنّسويّة.. التّي تسعى لكشف ما وراء أنظمة علاقات البنى الدّاخليّة للمسرود؛ أي دارسة الخطاب الدّينيّ، والاستعماريّ، والاجتماعيّ ضمن ما أُنتج ثقافيًا من متفاعلات بين عناصر المحكيّ على مستوى الأنساق المفتوحة والمغلقة، حتى بلوغها الهدف المنشود، وفي ذلك يصف **"عبد القادر الرّباعيّ"** الدّراسات الثقافيّة: "وباختصار الدّراسات الثّقافيّة تجمع أطيافًا مختلفةً تشبه في تجمعها ألوان قوس قزح المتنوعة، وهذه الأطياف المختلفة هي ما تضمنه النّظريّة المعاصرة."[1] لذا سنلج إلى ما وراء الأدبيّة، وما وراء الجماليّ، لنكشف ما يختزنه هذا الخطاب الأدبيّ من أنساق ثقافيّة في جمالياته وقبحياته.

ننزح انطلاقًا من المركز إلى الهامشيّ والشّاذ من التيمات في هذه الرّوايّة، ونسلط دراستنا على علاقة الجنسانيّة بالسّلطة، استنادًا إلى مشروع **"ميشيل فوكو"** العلميّ، القائم على تفكيك الخطاب وعلاقاته الملتبسة المتكئة على أشكال السّلطة؛ إذ تدور تلك الأفكار في فلك تمجيد الموارى والمحرّم، وتسويغ حضوره وجذبه للوسط. ابتداءً من منهجه "الأركيولوجيّ" إلى كونه الفيلسوف الفرنسيّ، الذّي حوّل مرضه وساديته إلى إيديولوجيا مغلّفة بالحجاج الفكريّ واللّغويّ.

[1] _ طارق بوحالة، نظريّة النّقد الثّقافيّ في الخطاب العربي المعاصر، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، المركز الجامعي لميلة، الجزائر، ص80.

تحمل رواية "**أربعون عاما في انتظار إيزابيل**" ثلاث طبقات للمحكيّات: أولها الشّخصيّة الحكائيّة "**إيزابيل إيبرهارت**"، وثانيها كل من "**جوزيف رنشارد**" وشريكه "**سليمان**"، وثالثهما الحكايات الثلاث والثلاثون الموزعة على الّشخصيّات السّبع الفرنسيّة، والست والعشرون الجزائريّة.

سنتتبع تبعًا للتّسلسل الزّمني الوارد في الرّواية، الأنساق المتفاعلة عناصرها في بنية الطّبقة الحكائيّة الثّانيّة الحاملة لشخصيتيّ: الفرنسيّ المجَزأر "جوزيف رينشارد" وجزائريّ الجنسيّة "سليمان"، واللّذان تظهر علاقتهما من خلال أحداث المحكي الظاّهرة والتّي يريد الكاتب "سعيد خطيبي" أن يقدمها جاهزة ناميّة للمتلقي في قالب "صداقة العمر، وشراكة السّكن"، وذلك بموازاته لحياتيهما؛ إذ يشارك كلاهما في خدمة الحرب العالميّة الثّانيّة، والانتماء لحزب التّحرير الوطنيّ الجزائريّ.

يُخفي المضمر النّصي أكثر مما يُعلن، ويُحمّل الكاتب أقوال شخصياته في الرّواية تكثيفات دلالّيّة مستعصيّة الإحاطة بها، إلى أن وقعت تحت سطوة النّقد الثقافيّ الكاشف والمتوغل في ماورائيّة الظّاهر، والفاحص للتيمات الموزعة بين تمثيلات **العنف، والحرب، والجسد، والفحولة، والجنسانيّة، والجندر**.

نعتقد في هذا السّياق ذاته، أنّ الرّواية الجزائريّة حفلت في الآونة الأخيرة بمحكيات الجنسانيّة المعاصرة، والتّي عكست تحوّلا في نهج التّمظهرات الجنسيّة في الإثنيات الجزائريّة المختلفة، وتصوير الخلفيات التّاريخيّة، وما يتصل بها من عوالم مضمرة، وما يلتبس بها من عواطف وأفكار وطيدة الصّلة بالتّشظي الوجوديّ للفرد، في صراعه الدّائب مع المحيط والجغرافيا، والذّاكرة، ومؤسسات المجتمع والسّلطة، ومن ثمة تشكلت في الرّواية "الهويّة الذّاتيّة من مجازات وتخييل السّرد –الهيرمونيطيقا–، والهويّة الجماعيّة من قوّة السّرد."[1] والتّي نحن بصدد دراستها تحليلاً وتفصيلا.

[1] _ محمد بوعزة، سرديّات ثقافيّة من سياسات الهويّة إلى سياسات الاختلاف، ص 16.

أولًا: ما وراء الحكيّ، نبش الذّاكرة:

ترك "**ميشال فوكو**" بالغ الأثر على علم الجنسانيّة في سبعينيات القرن الماضي، من خلال "النّظريّة القمعيّة" -التّي تنص على أنّ السّلطة تمارس قمع الرّعيّة، وتمنع الحديث عن الجنس في العصر الفكتوري- ، وأقامها من مبدإ "أنّه لا يجب عدّ الجنسانيّة قوّة طبيعة قام أجدادنا بحظرها وتشويهها، ويجب تحريرها في داخلنا؛ إنّما **يجري إنتاج الجنسانيّة ضمن الخطاب** -الكلام عن الجنس-.. وظهور علم الجنسانيّة في القرن التاسع عشر ميلادي ينتج بالفعل جنسانيّة حديثة."[1] فليست هناك قوة حياة جنسيّة عند الكائنات البشريّة تنتظر التّحرر من القيود الاجتماعيّة، بل هناك مجرد **ممارسات خطابيّة** متعددة تتشكل ضمنها حقيقة الجنس، وترتبط بممارسات اجتماعيّة ومصالح وبنى قوة.

نشير إلى العبارات الواردة في الخطاب الروائيّ، وهيّ المكوّنة للجملة الثّقافيّة، والموّجهة لمسارات الرؤية والتّشكيل المهيمنين في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل"، فيقول الرّوائيّ على لسان **"جوزيف"** أثناء وصفه لغرفتهما متذكرًا: **"علّقت بندقيّة صيد، من نوع "دارن"، ذات ماسورة طويلة، لم أستخدمها منذ أكثر من عشر سنوات."**[2]، ثم يسترجع "جوزيف" في موضع آخر **"لقد توقفت عن السّياقة منذ أكثر من عشرة سنوات، بعت سيارة رونو 4، التّي سافرت بها للحج، مع سليمان."**[3] إنّ المشترك اللّفظيّ بين هاتين العبارتيّن هو المدّة الزمنيّة (عشر سنوات). ثمّ إنّ البندقيّة مدلول "الفحولة"، فالبطل الفحل يبني أسطورته على سمة التّفوق الجنسيّ، والمراد من مفردة "ماسورة" والتّي يُقصد بها في اللّغة: "الأنبوب المتعدّدة أقطاره والمتنوعة استعمالاته."[4] هو العضو الذّكريّ "**لجوزيف رنشارد**". يكشف

[1] _ سايمون ديورنغ، الدّراسات الثّقافيّة: مقدمة نقديّة، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، الكويت دط، 2015، ص299.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عامًا في انتظار إيزابيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر، ط1، 2016، ص12.

[3] _ المصدر نفسه، ص59.

[4] _ محمد فريد وجدي، معجم معارف القرن العشرين، مج 9، ص10.

الخطابين المتفاعلين أنّ للعشر سنوات دلّالة فحوليّة، فقد ربط الرّوائي بين هرم الشّيخين، وحجهما، وتداعي ممارساتهما الجنسيّة. كذلك تحيلنا السّنوات العشر إلى الفارق الزّمنيّ بين هزيمة فرنسا 1940م في الحرب العالميّة الثّانيّة وقدوم "جوزيف رينشارد" إلى الجزائر 1950م، إذ حسب "**فابريس فرجيل، Fabrice Virgil**" "الجيش والحرب محفزان لصورة الفحولة"[1]؛ ففي منتصف الحرب العالميّة الأولى حدث التّغيير الحق من خلال ازدياد مشاركة النساء فيها 1914م، واضمحلال صورة البطل العسكريّ المجيد الذّي لا يهاب أهوال القتل، ومنه احتكار الإناث للذكور، وهزيمة حرب 1940م إنّما هي نتاج انتكاسة الذّكورة؛ إذا فالهزيمة هزيمة للذّكر الفحل، لذا عقب ذلك –بعد الحرب العالميّة الثّانيّة– الحركة الفعليّة للمساواة بين الرّجال والنّساء، وهو إعادة لتشكيل الأدوار الجنسيّة، وبروز خطاب النّسويّة.

يدلل "جوزيف" على الرأي السابق، بقوله: "**كنت أستعين بها –البندقيّة– في رحلات الصّيد في غابة "عين غراب" ركضًا خلف اليرّابيع والأرانب البريّة، التّي كنت أصطادها وأتخلص من جثثها برعونة، في مياه الوادي.**"[2] وهي إشارة إلى ممارساته السّادية على الجسد الأنثوي في زمن الفحل، ويتسق هذا السيّاق مع وصل "جوزيف" مشهد البندقيّة بمشهد القبعة الزّرقاء إذ يقول: "**وإلى جانبها قبعة زرقاء وسوداء، أحتفظ بها كذكرى، من الأشهر القليلة التّي خدمت فيها دركيًا في فرنسا.**"[3] ينقلنا هذا الخطاب السّياسيّ إلى المتفاعلات النّصيّة المنصهرة في بنيّة التّضخيم، والنّاتجة عن الحرب الفرنسيّة؛ إذ أن الفحولة والحرب متعالقان لا انفكاك بينهما، ويشير في ذلك "**فوكو**" أنّ الحرب ساحة القوة الماديّة المباشرة، والجنس ساحتها المستترة، وفي اتصالهما الزمانيّ والمكانيّ، وجب التّركيز على العلاقة بينهما، وكذا المفاهيم والبنى النّاتجة عن هذا الاتصال، والدّور الجنسانيّ لكل جنس فيها. ومن ثمّة يذكر

[1] _ سفيان البالي، كتائب الهوى: الحرب، والفحولة، والمغرب، وفرنسا، موقع منشور، https://manshoor.com/society/sex-in-time-of-war/، بتاريخ 01/ 05/ 2021.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص12.

[3] _ المصدر نفسه، ص12.

في كتابه "**تاريخ الجنسانيّة**" أنّ: "(البيو-سلطة) تطورت على الحياة في شكلين أساسيين: أولهما يخص التّكوين إذ صُيّر (الجسد آلة)؛ من حيث ترويضه والرفع من كفاءاته، وهو "تشريح سياسيّ للجسد البشريّ"..، وهي منجَز "المراقبات الانتظاميّة"، أو بما يُسمى "بيولوجيا-سياسة السكان."[1] وتتبين تقنيات هيمنة "السّلطة المتسلطنة" ابتداءً من الجسد وصلًا بالحرب. ومن ذلك نلمح "رعونة" شخصيّة "**جوزيف**" في تلك الحقبة لما خلّفته الحرب العالميّة الثانيّة من آثار على شخصيّته، فقد كان آنذاك آلة جنسيّة تُبرز فحولتها لكونها آلة حربيّة فرنسيّة، كما أنّ الحديث عن فرنسا تنويه إلى المسار التّاريخيّ الحربيّ الطّويل. ففي حروب فرنسا إبّان القرن العشرين، أقر "**فابريس فرجيل**" أنّ يحصل عساكر الجيش الفرنسيّ على إثباتات تحمل عبارة "bon pour les femmes"[2] من هيئة الكشف الطبيّ العسكريّة، كوثيقة لإثبات أهليتهم للانخراط في ذلك النّزاع المسلّح؛ أي أنّ الجيش والحرب محفزان لصورة الفحولة. وفي ذلك يقول "**جوزيف**": "**أنا عسكري، والعسكري ما يرجعش للوراء.**"[3] مع ذلك فهو يُقر لنفسه: "**فأنا لم أفكر يوما في الحرب، لكني وجدت نفسي متورطًا فيها.**"[4] لكنه يعدل عن ذلك ويقول: "**فأنا أعيش دائما بذهنيّة محارب يرفض التّنازل عن بندقيته.**"[5] وفي هذا يتجسد قول "**دانييل فولمان،Daniel Goleman**" (1955) أنّ بعد الحرب ينتقل مفهوم الفحولة من دليل على القوّة إلى عقاب للذّات وجلدها، وهذا ما ينعكس على "جوزيف": "**لا شيء مهم في حياة رجل أُرغم على حربين.**"[6] فهو اختصار لتمزق ذاته في سنوات الحرب التّي صيّرته من دون كينونة تذكر من بعده، بعدما

[1] _ ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة : إرادة العرفان، ترجمة : محمد هشام، أفريقيا السّرق، الدّار البيضاء، المغرب، دط، 2004، ص114، ص115.

[2] Nic Ulmi. Le sexe fragile-guerre et virilité. http://www.letemps.ch/societe/sexe-fragile_-guerre-virilite

[3] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص23.

[4] _ المصدر نفسه، ص32.

[5] _ المصدر نفسه، ص 80.

[6] _ المصدر نفسه، ص156.

كان ذكرًا فحلًا إبان الحرب العالميّة الثانيّة بفرنسا، وفحولته تلك هي ما جعلته ينضم إلى حرب التحرير الجزائريّة، فوجد نفسه في آخر المطاف مبتور الهويّة عن ذاته وعن مجتمعه.

ثانيًا: من الفحل إلى الشّاذ:

تركّز "**نظريّة الشّاذ، Queer Theory**" على الأداءات المختلفة للغيريّة الجنسيّة التّي خلقتها الثّقافة، ومشروع هاته النّظريّة هو "لمهاجمة الجنسانيّة بالتحديد، وبالتالي، أو بالتبعيّة، القصص التّي تدعم **الغيريّة الجنسيّة** القسريّة والمكررة للأنظمة الجنسيّة المنظمة."[1] وحتى نتتبع هذا المسار لا بد لنا من الرجوع إلى الرّافد الأول "**جوديث بتلر، Judith Butler**" (**1956**) في كتابها "**متاعب الجنوسة، Gender Troubles**". والتّي تقر أنّ البيولوجيا في حد ذاتها مجندرة ثقافيًا إلى (ذكر وأنثى). ولهذا، فإنّ التّمييز بين الجنسانيّة والجنس، ليس تمييزا بين الثقافة والطبيعة: فئة الجنس هي فئة مجنسة "مجندرة"، ومستثمرة سياسيًا بالكامل، ومطّبعة لكنها ليست طبيعيّة؛ أي ليس هناك حقيقة بيولوجيّة في قلب الجنسانيّة لأن الجنس والجنسانيّة فئتان ثقافيتان. وترى أنّ ليس هناك من سبب لتقسيم الأجساد البشريّة إلى جنسيّ الذّكر والأنثى، باستثناء أنّ مثل هذا التّقسيم يناسب الحاجات الاقتصاديّة للجنسيّة الغيريّة، يضفي لمعانًا طبيعيًا على مؤسساته الجنسيّة الغيريّة.[2] فالكل خاضع لأوليغارشيا السّلطة، المنتجة للرّاديكاليّة الثّقافيّة.

أشار "**جون ستوري، Jean Setori**" إلى أنّ خصائص الجنسانيّة ليست تعبيريّة، إنّما هي أدائيّة تماما كنظريّة "أفعال الكلام" "**لجون لانجشو أوستين، John Langshaw Austin**" (1911_1960) التّي تصنف اللّغة إلى تقريريّة وصفيّة: "السماء زرقاء، في مقابل كونها أدائيّة: "الآن، أعلنكما زوجًا وزوجة". وقياسًا على الصنف الأخير يتضح أنّ الجنسانيّة تعمل بنفس طريقة اللّغة الأدائيّة: "إنّها بنت"، "إنّه ولد" وهذا ما يمثله نسق الغيريّة الجنسيّة الإجباريّة. التّي ابتدأت بمقولة "**سيموند دو بوفوار،**

[1] _ جون ستوري، النّظريّة الثّقافيّة والثّقافة الشعبيّة، تحقيق: عمر أيوبي، ترجمة: فاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسّياحة والأسفار، أبو ظبي، ط1، 2014، ص257.

[2] _ المرجع نفسه، ص 259، -بتصرف-.

simone de beauvoir" (1908_ 1986): "لا يولد المرء امرأة، وإنّما تصبح كذلك."[1] إذ ميّزت رؤية الجنسانيّة بأنها شيء مصنوع في الثّقافة.

كما يلاحظ "**مايكل وارنر، Michael Warner**" (1958) وجود صلة بين ثقافة المثليّة الجنسيّة وأنماط محددة من الاستهلاك، كما يحاول إثبات هذه العلاقة التّي تتطلب إعادة التّفكير في الاقتصاد السّياسيّ للثّقافة. فالارتباط الوثيق بين ثقافة المستهلك والمساحات الأكثر وضوحًا لثقافة مثليي الجنس: الحانات، والمراقص، والإعلان، والأزياء، وهويات العلامات التّجاريّة، ومخيمات الثّقافة الجماهريّة، والاختلاط.

نعلم أنّ ثقافة مثليي الجنس في هذا الوضع الأكثر وضوحا ليست خارجة عن الرأسماليّة المتقدمة. "والرّجال مثليو الجنس ما بعد مرحلة "ستونوول" تنبعث منهم رائحة السّلعة."[2] ثمّ إنّ الشخصيّة مثليّة الجنس نشأت جنبًا إلى جنب مع "ثقافة المستهلك الرأسمالي"[3]، وهي تدمير للثّقافة الشعبيّة من زاوية أخرى، والتّي يقال عنها أنّها لا تلائم نزوات الشواذ، والرّائج أنّ الآخر الشّمالي ينزح للجنوب حتى يمارس نزواته بأريحية وحريّة، وهذا ما ينطبق على "**ميشال فوكو**" عند توجهه لتونس، وتعديه على الغلمان القصر..، كذلك ما جاء في الرّوايّة على لسان "جوزيف" الذّي ينقض نظرة المستشرقين النّمطيّة للشّرق متبعًا نهج "**إدوارد سعيد، Edward Said**" (1935_ 2003) في كتابه "**الاستشراق**"، إذ يقول: "**فقد كان لا يكتب –إيتيان دينيه– سوى لغرض واحد: هو تحريك شهوة الفرنسيّ الكسول، المكبوت والعاجز –جنسيًا–، يصور له جنوب البحر المتوسط على أنّه ماخور كبير، أبوابه مفتوحة للقاصي والدّاني، والنسوة فيه يرقصن بغنج.**"[4] فالجنوب بالنسبة للشّمال بصورته النّمطيّة عالم نزوات جنسيّة منفتحة أبوابه، خاصة في الإثنيّة القبلية، وهذا ما ورد في روايّة "**موسم الهجرة للشمال**" للروائيّ

[1] _ سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، تحقيق: إيمان المغربي، ترجمة: ندى حداد، دار الأهليّة، عمان، دط، 2008، ص05.

[2] _ جون ستوري، النّظريّة الثّقافيّة والثّقافة الشّعبيّة، ص262.

[3] _ المرجع نفسه، ص263.

[4] _ سعيد خطيبي، أربعون عامًا في انتظار إيزابيل، ص 46.

"**الطيب صالح**" إذ استطاع "مصطفى سعيد" أن يوقع بالكثير من فتيات الشّمال –بريطانيا– في قبضته من خلال تصويره للعالم السّحريّ الجنوبيّ، وتقديم تلك الإناث قرابينًا لفحولته المجسدة لعقدة الاستعمار. "ففي سلم الطّبقات تأتي القبيلة في موقع أسمى من المدينة، فالجذر القبليّ يحتل موقعًا مهمًا في ثقافة العربيّ حتى يومنا هذا، وتأتي عبارة (فلان ابن أصول) و(فلان لا أصل له) كنتيجة لهذا المفعول النّسقيّ المتأصل، فابن عربي يصف الحروف بأنّها قبائل وطبقات لذلك تتفاضل ويشرف بعضها بعض."[1] وفي ذلك يقول "جوزيف": "**حذرّني المرحوم الحاج محاد من طيشه، كان يشترك معه في القبيلة ذاتها ويعرف ماضيه العدواني، ووصل خلافي معه حدّ التّعارك بالأيدي، بسبب حقده العشائريّ على سليمان وسخريته منه.**"[2]

سعت السّلطة إلى ثقافة جماهيريّة، وسعيها غاية الكشوف في هذا المجال، وتقويض كل "ثقافة ما" لهيمنة القوة السّلطويّة على الإثنيات، وضمان تبعيتها وخضوعها لسلطة الخطاب الفوقي. ولذا تنتج النّظريّة في مجملها من الاعتراف والتّعبير عن المجموعة المعقدة من الشّواذ الموجودين في نصوص الثّقافة الشعبيّة وجماهيرها باستمرار.

قد بدأت نشطات المثليّة المعلنة، مع جماعة قتالية، نسويّة راديكاليّة، سنة 1970 لقبت "**بجبهة التّحرر المثليّة، Gay Liberation Front**" بعدما أغارت الشّرطة على حانة مثليي الجنسية في ستونوول بنيويورك، وهذا ما أطلق عليه بعدها "مشاغبات ستونوول". ثم بعد عشرين عاما 1990 دار البرنامج السّياسي للحركة المثليّة حول مطلبين أساسسين:

- إلغاء القوانين التّي تجرم أفعال مثليي الجنس.
- الاعتراف بكامل الحقوق المدنيّة للأشخاص الذّين يعلنون أنّهم مثليون.[3]

[1] _ عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثقافيّة ص 134.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص 144.

[3] _ سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافيّة: مقدّمة نقديّة، عمران، ص298.

تقلبت الثّقافة المثلية الجديدة، بوصفها هويّة أصبحت إلى حد ما مؤشرًا فخورًا وذاتي التّولد عما يكون. وليس استبطانًا مخجلًا ومتحولًا لصور سلبيّة عن الهويّة المثليّة التّي تبث من العالم السّوي.

كان البطل الفحل في الأدب يفرض هيمنته من خلال بسطه لفحولته على جسد المرأة، ثمّ أخذ هذا المنحى بعدًا آخر في كتابات ما بعد الحرب العالميّة الثّانيّة وما بعد الاستعمارات المغاربيّة، وبعدما هيمنت النّسويّة على الذكوريّة، وبرز المثليّ كفاعل سالب في الثّقافة الشّعبيّة في مقابل الذّكر الفحل. وانقلبت المعادلة النّسقية في هذه الباروديا بتقلب الأدوار فبعد الحرب توجّب على المجتمع إعادة بناء نفسه، وبناء مفهوم الفحولة، وتحديد دور جديد لكل جنس، فالنّزاعات المسلحة محفز للمساواة بين الجنسين، وانقلاب على الثنائيّة الجنسيّة (ذكر/ أنثى)، فصار الجسد الذّكوري موضوعا سالبا، وبرز خطاب البوح والاعتراف للذّكر بهشاشته، وفي ذلك يقول **"فابريس"**: "أنّ مفهوم فحولة ما بعد الحرب مفهوم هش.

يؤكّد في ذلك "جوزيف" على النّقلة النّوعيّة التّي طرأت على حياته بعدما كان مولعًا بالقوّة والحرب ثم تعرّف على سليمان، لذا ننتقي بدءًا الجملة النّسقيّة التّي تأخذ كعلامة نسقيّة معبّرة، وهي قوله: "**شاب سيصير شريكي ورفيق وجودي، والذّي تعرفت عليه جنديًا في الكتيبة التّي كنت أقودها سنوات الحرب العالميّة الثّانيّة.**"[1]؛ ثم يذكر: "**كنت أتلقى الأوسمة الشّرفيّة في باريس: وسام صليب الحرب، وسام المناضل، وسام جوقة الشّرف وميداليّة الفارين.. سليمان يحسدني عليها**"[2]، كان ملازمًا ثان في جيش المقاومة الفرنسيّة ضد ألمانيا له من الانتصارات أوجها، ثمّ بعدها قرّر أن يعيش مع مرافق بسيط ليس له من المميزات ما يُذكر، ووصف "بالمخنث" في السّاحة الحربيّة. فنقر أنّ علاقتهما أعمق من كونها صداقة، فصداقة الإنسان غير مرهونة بملازمة ذاك الصديق أبدا، يقول "جوزيف" عن

[1] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص14.

[2] _ المصدر نفسه، ص21.

"سليمان": **"هو كل ما أملك، هو أهلي، وعائلتي."**[1] ومن هنا يتبيّن لنا النّسق المضمر، بعدما أقيم على التّورية والاضمار: وهو **نسق الشّذوذ الجنسيّ** –المثليّة الجنسيّة–.

تزخر الرّواية الجزائريّة الألفيّة بالأنساق والتّمثلات الثّقافيّة المختلفة، وفي هاته الخطابات نلمح المضمر الثّقافي جليًا في بنيته المتواريّة عن المتلقي، إذ تكررت جملة ثّقافيّة مشحونة عاطفيًا بأبعاد تاريخيّة يستحضرها الراوي "جوزيف": **"يبدو أني عشت ما فيه الكفاية، شهدت الحرب العالميّة الثّانيّة،..، عرفت الحرب الجزائر..، وحياتي مع سليمان، بحميمياتها ونزواتها، بطبقاتها السفلى والعليا."**[2] ثم يرفق خطابه الأول بخطاب إقناعيّ، ينصب في كينونته الجسديّة، فراهن هذه الرّواية قائم على الجسد الكائن، والمغاير عما كان **"وأنا عشت في هذا البلد، مقتنعًا بأن فعلتي تخدم نزوات الذّات وترضيها."**[3] ويقول: **"مقابل أن يتغاضى عن نزواتي الشخصيّة."**[4] تبرز "الأنا النّسقيّة"[5] لكونها ثقافة مغروسة في ذهن الكاتب "سعيد خطيبي"، من خلال الأنا الفرديّة في مقابل "النحن القبلية الفحوليّة"[6]، إذ تعكس الأولى تشظي هويّة الذّات في صراع الأنا والآخر، فقيّم نسق الشّذوذ الجنسيّ المضمرة في شخصيّة الرّاوي "رينشارد" تأتي على الضّد من القيّم الفحوليّة الشّعريّة التّي تعزز من موقع الذّات وتقوم على إنكار الآخر ونفيه.

يعدّ الجسد عند **"فوكو"** مادة خامًا للجنس، وأداة للسّيطرة الإيديولوجيّة؛ حيث تسعى كل إيديولوجيا إلى أن تسم الجسد بما يعبّر عنها؛ فالجسد حسبه ميدان للصّراعات الثّقافيّة [7]، ثمّ "إنّ الحديث

[1] _ المصدر السّابق، ص18.

[2] _ المصدر نفسه، ص 30.

[3] _ المصدر نفسه، ص36.

[4] _ المصدر نفسه، ص 23.

[5] _ عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثقافية، ص 94.

[6] _ المرجع نفسه، ص 94.

[7] _ خالد العضاض، عن ميشال فوكو، موقع كيوبوست https://www.qposts.com/، بتاريخ، 10/ 05/ 2021.

عن الجسد إنّما هو حديث عن علامة فارقة تجتمع عندها كل العلامات وتلتقي. إنّه البؤرة التّي تتمركز حولها جميع المعارف والعلوم، وهو قبل ذلك كلّه، بداية للوجود ومكمنه، وموطن للوجدان والذّاكرة."[1] أسهم في بروز هذا النّسق، فيضان خطاب الجسد بتجسيد الرّوائي للغريزة الحيوانيّة للإنسان في تربيّة "القطط"، يذكر الرّاوي: "**فقد وهبت عمري، بعد الحرب، للحفاظ على علاقتي بسليمان، وتربيّة القطط.**"[2] إذ تُعدّ تربيّة القط في البيت ظاهرة جنسيّة بحتة، لذا نجد أغلب الأفراد ينزحون لهذه العادة لشذوذهم الجنسيّ، سواء لغلبة الشّبق الجنسيّ على أجسادهم، أم عند العاقر، أو غير المنجبين سواء تابعين لفسلفة اللاإنجاب الشّاذة، أم هم رهن الضعف الجنسيّ، وفي ذلك يقول "**أطعمت القطة البيضاء السّمينة والولود وأبناءها الخمسة حليبًا.**"[3] ونجد في هذا الخطاب كمًا من الصّفات التّابعة لسوسيولكت القبيلة الجزائريّة، مدلوله خصوصيّة أنثى هاته الإثنيّة القبليّة، ويضيف: "**راودتني فكرة العودة إلى البيت وإطعام القطة وصغارها والجلوس لمشاهدتهم، وتأجيل زيارتي للشيخ لمنور إلى اليوم الموالي.**"[4] فحياة الفرد البسيط رهن لاتباع الغرائز ونزوات الخلايا الحيوانيّة عند البشر، كما نذكر أنّ القط بنية زمكانيّة معياريّة لدى الفرد الفرنسيّ أكثر من غيره. وفي ذلك يؤكد الرّوائي على تركيبة هذا الفرد الضاربة جذورها في التّاريخ، إذ اقتصرت صورة النّايليّات الجزائريّات عند المستشرق الفرنسيّ "ناصر الدّين دينيه" في أنّهن: "**في المساء يرقصنّ في البارات أمام الجنود الفرنسيين البائسين.**"[5]، يقوّض الرّاوي تلك الصّورة النمطيّة وفق مبادئ النّظريّة التّفكيكيّة التّقويضيّة والتّاريخانيّة الكاشفة عن المسكوت عنه، فذكر سيّر النّايلات العظيمة، وأبرز صورة الفرنسيّ قائلا: "**لالة تركيّة.. التي أنجبت ستة ذكور،**

[1] _ سمير خليل، طانية حطاب، دراسات ثقافيّة: الجسد الأنثوي، الآخر، السّرد الثّقافي، دار الضفاف للنشر، الشّارقة، بغداد، 2018، ص19.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص14.

[3] _ المصدر نفسه، ص16.

[4] _ المصدر نفسه، ص64.

[5] _ المصدر نفسه، ص47.

وهبتهم كلهم، عن طيب الخاطر لأزواج فرنسيين أصابهم العقم."[1] ثمّ يقول على لسان الراوي: **"ولدت خضرة التي كتب عنها دينيه رواية "من أب فرنسي، كان يعمل ميكانيكيا في ثكنة العسكر، رفض الاعتراف بها."**[2] ويقول: **"قهوة الزّهو بار شهير، كان يوجد وسط المدينة يرتاده جنود فرنسيون، يصرفون فيه يوميا كل ما في جيوبهم، ويخرجون منه متململين ومتساقطين على الأرض."**[3]

وهي خطابات تنويهيّة للرّوائيّ "سعيد خطيبي" للفرد الجزائريّ المتأزمة كينونته أمام الفرد الفرنسيّ، ولتقويض عقدة الاستعمار، قدّم الكاتب خطابا واقيا عن كنه هذا الفرد المولعة به شعوب الجنوب المغاربي. ثمّ نقلت الخطابات تعصب الفرنسي تجاه الجزائريّ، إذ قبل العقيم بالذكر الجزائريّ كابن له، ولم يقبل ابنته الأنثى "خضرة"؛ فالعنصر الأنثوي كقوة كونيّة تمثل الاستمراريّة البشريّة، وتعد مركز القالب الشكلي للمجتمعات، إذا ما حضرت حضر الذّكر كتابع لإيديولوجيتها البدئيّة. من هنا كان على الفرنسيّ والد خضرة أن يرفضها كابنة له، فهي سليلة الأم الجزائريّة المسربة للثّقافة الشعبيّة الإثنية، في مقابل الذّكور الستة التبع لكينونة الأم الفرنسيّة المتبناة لهم؛ إذ قدّم الرّوائي نظرة مخالفة عن المرأة باعتبارها تابعا، وخاضعا للسلطة الذكورية، وإلى كونها كينونة منتجة لكل الثقافات –بما فيها الثقافة الذّكورية–، وذاك نتاج الرّواية الجزائريّة ما بعد الحداثيّة المقدسة للكونيّة الأنثويّة المدنسة.

[1] _ المصدر السابق، ص47.

[2] _ المصدر نفسه، ص48.

[3] _ المصدر نفسه، ص48.

ثالثًا: الثّنائيّة (ذكر/ ذكر)، (أنثى/ أنثى):

يضعنا الخطاب أمام مفارقة مثيرة للجدل، ذلك التّناقض بين المقدّس والمدّنس، بين المرغوب فيه والمحرّم، بين المطلوب من قبل الإنسان والممنوع بقوة القانون. وتقبع الدّعارة في حيّز هذه الإثنيّة لا هيّ متخفيّة ولا هي محاربة، تحتل موقعًا جغرافيًا استراتيجيًا في مضمره دخيلًا في ظاهره. فوحده التّاريخ قادر على تفسيرها، والمسلك الوحيد لفهمها.

جاء في خطاب "جوزيف" عن "سليمان": **"سليمان يصغرني بعاميّن، يقول عنه لمنوّر شيخ الزّاوية الرّيحانيّة: إنّه صمت مدوٍ، يسكنه شخصان ولم يفلح في التّفريق بينهما."**[1] فقد وظّف الكاتب شخصيّة "سليمان" للحديث عن **"المخنث، intersex"** في **"مجتمع الميم، LGBT Community"** إذ له من الميولات ما تجعله ميّالًا للجنس الذّكريّ لا الأنثويّ، وهو ما يمثل: **"الهويّة المثليّة الجندريّة، Homosexual Gender Identity"**. وهذا ما ستؤكدّه خطابات "جوزيف" اللاحقة بعدما لُخصت علاقتها في الروايّة وفق ثنائيّة (ذكر/ ذكر).

يتبين أنّ لسليمان قطيعة جنسيّة بالأنثى، لذلك تظهر خطاباته مقته لشخصيّة "إيزابيل إيبرهارت" **"مزدوجة الميول الجنسيّة، bisexual"**: **"زرت إيزابيل– أو سي محمود، كما كانت تسمي نفسها."**[2] فإيزابيل ذكر في جسد أنثى، كل تصرفاتها الخارجيّة تثبت أنّها ذكر، لباسها، واسمها الشائع عند العامة "سي محمود"، وسلوكياتها، لذا يصفها "جوزيف": **"كانت إيزابيل فعلًا "عيشة رجل"، أنثى بهرمونات ذكر.. كانت بنتا مسترجلة، تضاجع الذّكر والأنثى، لاتكتفي بجنس واحد، تلبس هويتين في جسد امرأة، وتغيرهما وقت الحاجة، تعبر الشوارع والساحات في هيئة رجل، وتختلي بنفسها، في بيت أو في ماخور، كامرأة مكتملة المفاتن."**[3] فانعكاس ما بعد النسويّة المرتبط بما بعد الحداثة أخرج النّسق من الثنائيّة (ذكر/ أنثى) إلى التعدد، والتّنوع محل الاتفاق، حتى يلائم الرّاهن الأنسانيّ، و"المناخ الفكري

[1] _ المصدر السابق، ص16.

[2] _ المصدر نفسه، ص27.

[3] _ المصدر نفسه، ص43.

الذّي تتميز به مرحلة الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في العالم المعاصر."[1] وقد ساعدت كل من "**جوليا كريستيفا، Julia Kristeva**" (1941)، وَ"**هيلين سيكسو، Hélène Cixous**" (1937)، و"**لورا مالفي، Laura Mulvey**" (1941)، و"**جوديث بتلر**" في "الحوار النّسوي بتقديم المعين النّظري الذّي يتمحور حول التفكيك، والاختلاف، والهويّة."[2] وواصلت الموجة الثّالثة للحركة النّسويّة تفكيك الافتراض بأنّ الفروق بين الجنسيّن فروق أصيلة في طبيعتهما –فيما يتعلق بالعنصر والنّوع– محاولة عبور الهوّة بين النّظريّة والتّطبيق.[3] لذا وجب الإشارة إلى التمييز بين "**الجنس، Sex**" باعتباره حتميّة بيولوجيّة تخص التّركيبة الهرمونيّة والتّناسليّة للذكر المسؤول عن الإخصاب، والأنثى الحامل والولود، أو مابينهما؛ فالمعادلة الجنسيّة لا تقتضي صنفان جنسيان فقط إنّما تتعد من ذكر وأنثى، ومخنثين، والعابرين جنسيًا –من ذكر إلى أنثى والعكس–. وَفي المقابل يتمظهر "**الجندر أو النّوع الاجتماعي، Gender**" الذّي يحدد دور كل من المرأة، والرّجل، والمثليّ، واللّاجنسيّ.. حسب الظّروف الاجتماعيّة والثّقافيّة والدّينيّة والتّي تتمايز من مجتمع لآخر، ومن حقبة زمنيّة لأخرى. ووجب التفريق بين الإثنين حتى نتمكن من كسر الثّنائيّات (ذكر/ أنثى)، و(رجل/ امرأة) لأن الطبيعة البيولوجيّة تحوي أصنافًا أكثر مما صنفته الأعراف الاجتماعيّة.

منح "جوزيف" شطر حياته للاهتمام ب"إيزابيل"؛ حيث يراها معادلا له في الشق الجنسيّ الآخر، وهذا ما يثبت معاشرة كليهما أفراد من الجنس نفسه "**إيزابيل كانت صورة مؤنثة مني.**"[4] ويقول: "**فقد كانت انعكاسًا لي، كانت أنثى ببحة ذكر، كما لو أنّنا انتحلنا شخصيتين غير شخصيتينا الحقيقيتين**"[5]، فتمثل إيزابيل "**الهوية الجندريّة عابرة جنسيًا، transgender**" فجسدها لا يبرز ما هي

[1] _ سارة جامبل، النسويّة وما بعد النّسويّة: دراسات ومعجم نقدي، ترجمة: أحمد الشّامي، مراجعة: هدى صدة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص86.

[2] _ المرجع نفسه، ص86.

[3] _ المرجع نفسه، ص92 –بتصرف–.

[4] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص26.

[5] _ المصدر نفسه، ص32.

عليه في دواخلها وذلك لمعاشرتها الإناث، فهي لم تتعرف على جنس جسدها الذّي ولدت به، لذا انتقل جسدها في مرحلة ما ليناسب جنسها.

كان اهتمام "جوزيف" ب"إيزابيل" راجع إلى التقاء حياتهما في العديد من المواطن، فهما الفردان الغريبان عن بلديهما الأصليين –فرنسا، وروسيا–، والميّالان لممارسة نزاوتهما الجنسيّة مع كل من الجنسين "الذكر والأنثى"؛ أي أنّهما **"ثنائيا الميول الجنسيّة، bisexuals"**، مع حرصهما على توريّة علاقاتهما اللانمطيّة، وإظهار الشّائع منها غير الشّاذ عن القانون المجتمعي.

يعيد التّاريخ نفسه مع "إيزابيل" و"جوزيف" ونزواتهما الجنسيّة؛ ففي الزّاويّة الرّيحانية للمتصوفة "لالة فاطمة" ابنة عم الجد الثّاني "الشيخ لمنور"، التّي أشار لها جوزيف كصورة موازيّة لإيزابيل التّي **"تشبه لالة فاطمة، التّي تتحول، في أيّ لحظة، وبسهولة، من امرأة الى رجل، ومن رجل إلى امرأة."**[1] إذ أنّ لالة فاطمة معادل موازٍ للأولى: **"كانت ترأس مشيخة الزّاويّة امرأة مسترجلة مثلها اسمها فاطمة، ..، لم تتزوج أبدا في حياتها، كانت تمارس سادية على المقربين، ارتبطت في حياتها بقطط وكلب صيد كانت تسميه التّراس."**[2] وما يضمره نسق شذوذ "لالة فاطمة" مدلول القطط التي تدعم غرائزها المنزاحة عن الطّبيعي وعلاقاتها المتعددة مع نساء مختلفة، وذكورتها المستترة التّي يبرزها كلبها الوحيد "التّرّاس" الذّي يعنى باسمه الفحل في اللّهجة الشعبيّة الجزائريّة، إذ لا تطلق على الأنثى صفة الفحولة، بل هي مقتصرة على الذّكر، وهو الشيء الكامن في دواخل "لالة فاطمة" مما يبرز هويتها الجندريّة العابرة جنسيًّا، وهذا ما جعلها **"مثليّة، Lesbian"** فهي واقعة في الحب الرومانسيّ، والانجذاب الجنسيّ لامرأة أخرى كشريك رومانسيّ لها.

وجدت "لالة فاطمة" ملاذها عند "إيزابيل" لكونهما مثليتان: **"كانت لالة فاطمة وإيزابيل إيبرهارت امرأتين موعودتين بحب صادق وشقيّ، وبوطن مثقل بالخبث والخيانات، لكنهما ماتتا قبل**

[1] _ المصدر السابق، ص43.

[2] _ المصدر نفسه، ص72، 73.

الأوان."[1] ثم يقول أيضا عن طبيعة العلاقة بين السّيدتيّن: **"إيزابيل التّي ربما كانت تدفئ قلبها بلقاءاتها الحميمة مع الشّيخة لالة فاطمة، في الزّاوية الرّيحانيّة، حيث كانت تجالسها كلّ يوم.."**[2]

لا نغفل عن علاقة المستتر الضمني في الزّاويّة الريحانيّة مرّة أخرى مع "الشيخ لمنور" و"جوزيف رينشارد"، التّي تثبت **الحتميّة الوراثيّة**، وتناقل الرّغبات الجنسيّة عبر الأجيال وهذا ما يتضح بين "الشّيخ لمنور" وابنة عم جده الثّاني "لالة فاطمة"، وهي علاقة لا يصرح بها الكاتب على عكس "إيزابيل" و"لالة فاطمة"، وقد ذكر الأولى حتى تدّل على المضمر، ويشير إلى أحد جوانبه. وقد جاء في خطاب الرّاوي: **"وجدت الشيخ لمنور، هو يُجلس إلى جانبه مراهقًا بجسم ممتلئ مُشتهى، قدّمه لي باعتباره واحدا من أنجب طلبته في التّجويد"**[3]، تمّ تقديم المراهق من قبل "رينشارد" بوصفه جسدًا، ولكون الجسد صفة جماليّة تنقل ما يراد به ظاهرًا؛ أي أنّه علامة وصال بين إثنين وأغدق في وصفه من زاويّة جنسيّة محضة، **"وإلى يمينه مراهق، أبيض الوجه وأشقر الشّعر، محمر الوجنتين.. بجسم ممتلئ مشتهى."**[4] فحسب ما تبرز صورة الجسد التي ينقلها خطاب جوزيف، أنّ "الشّيخ لمنور" **"ميال للغلمان، Pedophilia"**، وتم تقديم الفتى من قبل الشيخ "باعتباره" طالبا نجيبا، لا لكونه بالفعل كذلك. ثمّ يساهم في صعود النّسق درجة فوق تحرّج الشّيخ **"لقد بدا متحرجا –الشيخ لمنور– من وجوده بيننا –الطالب–."**[5] بعد الهلع النّاتج عن تغيّر أحوال البلاد وسيطرة السّلطة المتأسلمة عليها، شعر كل **"شاذ، Queer"** عن القاعدة الاجتماعيّة بالخطر، وصنف في هامش المجتمع، باعتباره منافٍ لمبادئ السّلطة الإسلاميّة، لذا كانت آخر كلمات "الشيخ لمنور" لشريكه السّابق "جوزيف" في خطاب رسالته: **"آخر دعوانا أن يبعد الله عن عباده طريق المعصيّة، ويهديكم سبيل التّوبة."**[6] تحمل هاته الجملة

[1] _ المصدر السابق، ص73.
[2] _ المصدر نفسه، ص112.
[3] _ المصدر نفسه، ص71.
[4] _ المصدر نفسه، ص68.
[5] _ المصدر نفسه، ص69.
[6] _ المصدر نفسه، ص 105.

الثّقافيّة ذات الطّابع الدّيني بعدًا تاريخيًا مفاده العلاقة السّابقة بين كل من "الشيخ" معلم "جوزيف"، تماما كعلاقة "لالة فاطمة" ب"إيزابيل". فهو يطلب البعد عن المعصيّة –الاتصال الجنسيّ بين الأفراد من نفس الجنس–، والتّي جاءت في الكتاب السماويّ "القرآن" في قصة قوم النّبيّ "لوط" الذّين مارسوا الرّذيلة، والذّي تمّ تفسيره والحكم بتحريمه، فطلب "الشّيخ لمنور" من "جوزيف" التّوبة وهي كفارة مذنب هذه المعصيّة، حتى لا ينتهي بهما الأمر فيما لا يحمد عقباه يوم الحساب الدّنيوي المتأسلم، وحساب ما بعد الموت.

يكشف الرّوائي حقيقة الدّين في الجزائر قبل العشريّة الدّمويّة، ليقيم المفارقة بين ممارسات الإنسان الخطاء، للدّين، وبين فرض الدّين وقمع المجتمع "المحافظ" من لدن السياسات الإسلاميّة. كما يدعو الخطاب الضمني إلى تدبر ما جاء في القرآن من آيات بعيدا عما خلفته السّياسة الإسلاميّة من رهاب سلطويّ يقمع كل ما هو شاذ، ملتزما بضرورة الإبقاء على الثّنائيّة (المركز/ الهامش).

يدعو الروائي إلى أنسنة العلاقة مع الشرق، وتجيردها من علاقات الهيمنة الاستعمارية والذّكورية، وهذا ما يتيح تفادي إنتاج "نسق فحولي"، قائم على أن العلاقة بين الذكر والأنثى إنمّا هي علاقة الغالب بالمغلوب والقوة بالرّضوخ. ومنه تبيّن لنا نسق الشذّوذ الجنسيّ الثائر على كل ما هو ثنائيّة ضديّة تحكم المعنى الناتج من صراعها الجدليّ الدائم. وهو تغيّر من العلاقات المجنسنة إلى المؤنسنة؛ فبدل العلاقات الاستعمارية المجنسة، التّي فرضت تجنيس العلاقات الثّقافيّة (أنوثة/ ذكورة) بإضفاء مضمون جنسيّ على وعي الذّات وتمثلات الآخر، نزحت إلى عالم اللّاعنف حتى تتصالح الذّات مع ماضيها الاستعماري والدّينيّ من زاويّة أخرى.

برزت العلاقة الشّاذة عن القاعدة الاجتماعيّة (ذكر/ أنثى) في الرّواية، والمتمثلة في علاقة "جوزيف" ب"سليمان"، والتّي عمل الروائي على إضمارها، إلّا أنّ التجليات الثقافيّة كشفت المخفي، وعبرت عن المسكوت عنه من فئة الهامش.

بدأ الفرز النّسقيّ في الظّهور من الثّنائيّة (**ذكر/ ذكر**)؛ إذ أنّ "**سليمان الذي لم يعرف في حياته**

صديقات."[1]، وهو الذي يقول دائما: **"المرأة بنت ابليس.. وأنا لا أختلف عليه في النّظر لهن هكذا."**[2] رغم اتفاق الاثنان على هذا الرّأي، إلّا أنّ ل"جوزيف" علاقات سابقة عابرة بالنساء، وهذا ما يوضحه اهتمامه بحياة "إيزابيل" حتى أنّه شكك ذاته بوقوعه في حبها، لذلك كرهها سليمان ومقتها، **"سليمان لم تعجبه فكرة تحويل مخطوط قديم إلى لوحات، لم ير في حياة تلك الكاتبة المسترجلة شيئا مهما."**[3]، ويقول أيضا: **"كما سخر منها سليمان: هذه الرومية ركبها جن."**[4] فإلى كونها أنثى بنت ابليس، قد شاركته اهتمام وحب "جوزيف". رغم ذلك فهو الكائن الوحيد في حياته فعلًا، فعلاقتهما أسمى من أن تحشر في الزّاويّة الجنسيّة، على عكس كل العلاقات الثنائيّة المضمرة والظاهرة في الرّوايّة: فهما يحافظان على قداسة فضاء المبيت، باعتباره غرفة الرّجلين، وفي ذلك يذكر علاقة الخادمة بهما **"لا تدخل غرفة النوم لترتيبها قبل أن تستأذن منا."**[5] وحتى بتغييرهما البيت والبلد كلية، إلّا أنهما حافظا على قربهما: **"واقتسمنا فيها سريرا ضيقا."**[6]، فالخروج من المجنس إلى المؤنسن يرتقي عن الاختلافات، حتى الدينيّة، لذا نجد "جوزيف" يمارس الواجبات الدينيّة مع "سليمان" تارة، ويرجع لأصل دينه المسيحيّ تارة أخرى: **"أدعو الرّب أن يجنبني، أنا وسليمان من كل مكروه، ثم أرسم إشارة الصليب وأخرج مهرولًا."**[7] لذا قام الكاتب من خلال خطابات الجنسانيّة بتدنيس المقدس من خلال هذه الثّنائيات (ذكر/ ذكر) و(أنثى/ أنثى)، و"يمثل هذا الوعي الجديد انقلابا على نموذج الفحولة الجنسيّة في الرّواية الحضاريّة"[8].

---

[1] _ المصدر السابق، ص79.

[2] _ المصدر نفسه، ص80.

[3] _ المصدر نفسه، ص14.

[4] _ المصدر نفسه، ص43.

[5] _ المصدر نفسه، ص 39.

[6] _ المصدر نفسه، ص152.

[7] _ المصدر نفسه، ص52.

[8] _ محمد بوعزة، سرديات ثقافيّة، ص116.

رابعًا: بين الهشاشة والعنف:

تفجر عنف المكبوت في الخروج عن النّسق الحضاريّ الفحل، وانزياح الروائيّ "**سعيد خطيبي**" في روايته "**أربعون عاما في انتظار إيزابيل**" إلى تجليات البعد الإنسانيّ في علاقة "سليمان" و"جوزيف" بلا أحقاد تاريخيّة، على الرّغم من أنّ "جوزيف" ينتمي إلى الغرب و"سليمان" ينتمي إلى الشّرق. إلّا أنّ العلاقة تبقى رهن الماضي، وتتحول الإنسانيّة بين (المسعمِر والمستعمَر) في فترة ما بعد الاستعمار إلى هشاشة تعكس هامش الصراعات التاريخيّة بين الأنا والآخر. وتمثلات الشرقيّ الفحل.

كما جاءت في شخصيّة "مصطفي سعيد" في رواية "**موسم الهجرة إلى الشّمال**" للروائيّ "**الطيب صالح**". والنّاتج دافعه سياسات الجنس التّي دفعت بالكتّاب إلى التّركيز على علاقات القوة. وكما ينص النّقد الثّقافيّ ما بعد الحداثيّ على أنّ "الأمم مرويات وسرديّات"[1]، فالكتابة الروائيّة المعاصرة أعطت تصورًا مخالفا لما جاء في الخطابات الأدبيّة ما بعد الاستعماريّة، وأعادت النّظر في الهامش حتى تقدم نظرة إنسانيّة منفتحة للعالم في زمنيّة الاختلاف الثّقافيّ التّي تنطلق من انفتاح الهويّة.

"نظر ميشال فوكو إلى الجسد بوصفه ذلك الحيز الذّي تنزل عليه قوى القمع والتّنشئة الاجتماعيّة والضّبط والعقاب."[2] وتبرز تمظهرات الضعف ابتداءً من الجسد وصولًا إلى النّفس، وفي ذلك يقول "جوزيف رينشارد": "**لقد صرت أشعر بضعف يسري في عروقي كلّما دخلت بيت الخلاء، بالكاد أستطيع التّبول بشكل طبيعيّ.**"[3] فالضعف علامة عجز جنسيّ بسبب هرمه، بعدما تشبّع بنزوات الشباب. وفي هذا الخطاب ينقلب على الشّخصيّة لوعة امتلاك الجسد إلى تدميره من قِبل الزّمن، وتعميق الفجوة النفسيّة مع كيانه. كما يقول: "**لا شيء آخر صار يغريني، ولا شيء تقريبا صار يصلح في جسدي المتآكل.**"[4] إنّ تشظيات صوت الألم في هذا الخطاب الموغل في المأساويّة والمقترن بالجسد. إنّما

[1] _ المرجع السّابق، ص5.

[2] _ سمير خليل، دراسات ثقافيّة، ص 176.

[3] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص36.

[4] _ المصدر نفسه، ص45.

هو حصيلة المعاناة الرّوحيّة والجسديّة التّي تخلق الإحساس بالعلة المفضيّة إلى الموت، ورفض العزلة الباردة الموحيّة بالفناء، سواء بطلب المنية عاجلا، أم التمسك بالرّغبة في البقاء إلى أجل مسمى.

تشخص في مقابل ذاك الرّواية عنف الهامش؛ حيث يموت الإنسان في غفلة من الزّمن كأي جسد عار من السمة البشريّة، وفي ذلك يلخص "جوزيف" حياته فيما يلي: **"نحمل أجسادنا ونسافر بها، داخل الجغرافيا وخارجها، وقليلا ما ننتبه أنّ للأجساد صلاحيّة، تنتهي بنهاية الأسباب التّي تدعونا للهجرة والسّفر، في ملذات الرّوح وشقائها."**[1] تعكس هذه الجملة الثّقافيّة مخلفات الحياة العسكريّة البوهيميّة، الباثة أواصرها في غياهب اللّذة والإثم كفعلين متلازمين في علاقة "جوزيف" بخليله "سليمان"، "ومن هنا يمكن للقارئ فهم دراميّة الكينونة المنشطرة للذات، وتمثل الفجوة اللّاشعوريّة بين الوعي والجسد المحسوس، حيث ينحو الوعي إلى تشخيص الأمل، ويتطلع البدن إلى كتم الخراب وإضماره."[2] تحافظ الذّات على ثباتها أثناء انشطارها، وتمزق شقيها: الجسد والوعي المكملين لبعضهما من خلال الرابط اللاشعوريّ، الذّي يعمل على تلاحمهما، حتى يغطي على فجوته الضاربة في العمق.

"تعدّ ثقافة العنف نسقًا ثقافيًا مضمرًا وممتدًا تغذيه مساحة واسعة من تاريخنا وأدبنا العربيّ، وتلك الثّقافة بتمثلاتها الظّاهرة: هي نتاج واقع مؤلم مليء بالصراعات والتّحديّات.. وفي العصر الحديث كان للاستعمار الغربيّ الدّور الأهم في إشاعة العنف باحتلاله للبلاد العربيّة وقيام الشعب العربي، ولاسيما الجزائري بحقه في التّحرر."[3] وفي ذلك يقول ضحية الحربين: **"مضت السّنوات السّمان، وجاءت السّنوات العجاف."**[4] تهيم فترة ما بعد الاستعمار في الأحلام والآمال والانقطاع عن الوعي، ناحية

[1] _ المصدر السابق، ص106.

[2] _ شرف الدّين ماجدولين، الفتنة والآخر، أنساق الغيريّة في السّرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص162، 163.

[3] _ سمير خليل، دراسات ثقافيّة، ص 167.

[4] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص45.

إلى العبث الروحيّ والجسديّ المحكوم بالزّوال، فتئن الذّات ضعفًا رافضة ألم الحاضر، متحسرة على ماضي "جوزيف" المسرف في اتباع النّزوات العابرة، الذّي كسر أحاديّة نفسه، وعمل على تفتيت القيم الإنسانيّة التّي يخلقها المرء في ذاته، حتى يحفظ كرامته، وفي ذلك يقول: **"شيخ في السّبعين مثلي، خاض حربين، كان يجب أن يكون في مكان يليق بعجزه، في بيت حميم دافئ، قد يحفظ بعضا من كرامتي الممرغة في التّراب."**[1]

تتضح الدّلالة النّسقيّة الكامنة في عمق الخطابات، والمتقلّبة بين لغة الرّوائيّ وذهنه دون رقيب نقدي لاشتغال النّقد الأدبي بالجمالي أولًا، ثمّ لقدرة العناصر النّسقيّة على الكمون والاختباء. إلّا أنّ "ثقافة العنف الخاصة بمظاهر تمثلات نسق تلك الثّقافة في لغة الخطاب الأدبيّ أو غيره، تشيع مفردات دالة على العنف في ثنايا العمل الأدبي من دون وعي الكاتب لكونها تعبر عن تمكّن النّسق الثّقافي المضمر في لا وعي المتكلم مما أنتج ما يسمى بالدلالة النّسقيّة."[2]

تشخص علاقة "جوزيف" ب"سليمان" في فضاء زمنيّة الاختلاف الثّقافيّ، وتتمثل مجردة من أيّ غائيّة مؤسساتيّة تفرضها السّلطة المركزيّة، المتسببة في دسّ بنية **المثليّة** في الطبقات المسحوقة من المجتمع. إذ هما فردان لا نمطيان، ينكران هوية "المثليّة" عن ذواتهما. ذلك لأنها تمظهر ناتج الخدمة العسكريّة المفروضة، فهي لا لغاية وطنيّة بقدر ما هي أمر ماديّ. فالسّلطة هي السبب المباشر في إنتاج الطبقة المهمشة، والمتمثلة في الجنديين السّابقين، والسّاعيّة إلى وضع الأفراد في قفص العدم المطلق، لضمان تبعيّة الفرد غير العليم بماهية الثنائيات الضديّة (السلطة/ التابع)، (المركز/ الهامش)، (السيد/ العبد) المشكلة "للنّسق المخاتل"[3] المنزاح من الهامش إلى المتن.

تدّل الخطابات في الرّواية على الحقيقة الاجتماعيّة، التّي يوّضح بِنية الحال القائمة بين الشخصيّتين، وهذا ما يؤّكد عليه في قوله: "**في هذه الغرفة الإسمنتيّة الضّيقة، مهترئة الجدران، مشققة الزّوايا، المطليّة**

[1] _ المصدر السّابق، ص17.

[2] _ سمير خليل، دراسات ثقافيّة، ص 168.

[3] _ عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثقافية، ص 132.

بالأصفر الباهت."[1] فيتبين لنا أنّ الصّديقيّن متشاركان لجلّ تفاصيل الحياة حتى الغرفة الضّيقة، بيد أنّ وصف الغرفة يدّل على الحال الشخصيّة التّي هما يعايشانها؛ فهي تجسيد لفعلهما الحياتيّ الخالي من الرّوح، والمكبر للفجوة الذّهنيّ، والعاطفيّة بينهما. فاللّون الأصفر دال على شيخوختهما، وكونهما عالة على ذواتهما، فكلها تأملات بصدد الضعف الناخر لجسد "جوزيف"، وعطبه النّفسيّ، وأحاسيس الوحدة، والرّعب من القادم، والانهيار التّدريجيّ للكيان الذّاتيّ. وهذا ما ورد في قوله: "**أما أنا فقد عجزت عن البكاء، أشعر بأنّي جبان، جبان يخجل من النّظر لنفسه، وأنّي لا أستحق حياة البطولات العابرة التّي عرفتها، كمقاوم للنّازيّة ثم للاستعمار، في شبابي.**"[2] يتمظهر العجز كذروة التّداعي الجسدي والنفسيّ للرّاويّ، وقد بدت صورة البكاء أشبه بوح فاجع يقصد إلى "التّطهير" من مشاعر حي ميت، إلّا أنّ التزكية والتطهير نفسهما استعصيا على هذه الوتيرة النّابضة بالقسوة، والعنف، جامدة، تقريريّة، موغلة في المباشرة، "فالغيريّة المجرّدة؛ ألم خارج من جسد بارد تحوّل تدريجيًا إلى شيء محايد، لا مقابل له."[3] تصل حالة "جوزيف" العاطفيّة إلى حدّ التأزم، الذّي درج خطاب الرّواية على حبكها إزاء أجواء المهانة والمعاناة، يقول جوزيف في ذلك: "**وابتلع، كالعادة، كلمات سليمان الصاخبة ولعناته. لن أرد على لومه.**"[4] كذلك يحدث مع من تملكته هموم الخوف الأخرى أيًّا كان مصدرها، فهو يحاربها باصطناع العنف، وهذا مبلغ ما يؤدي إليه التّدريب الخاطئ من نكبات عائليّة وخلقيّة، تولد عقد النّقص.

يرى "**ألفرد أدلر، Alfred Adler**" (1870_ 1937) "أنّ عقدة النّقص هي أصل الشّذوذ الجنسيّ على تعدّد أنواعه؛ وقد يحدث لمن تصيبه هذه العقدة أن يعمد إلى أسهل الطّرق للفرار من

[1] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص12.

[2] _ المصدر نفسه، ص 96.

[3] _ شرف الدّين ماجدولين، الفتنة والآخر، ص168.

[4] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص11.

تأثيرها المهين، وذلك بأن يحجز نفسه عن معظم نواحي المجتمع، أن يبالغ في الحياة الجنسيّة."[1] ومن المشاهدات ذات الدّلالة أنّ المبالغة في الصّلات الجنسيّة كثيرًا ما تشاهد بين الأشخاص الذّين توجد فيهم الغريزة الملتويّة، كمن يُمارسون عادة الاتصال بشخص من جنسهم، وهم في الواقع يُسرفون في ميلهم إلى هذا الالتواء ليضمنوا بهذا الإسراف عدم اضطرارهم إلى مواجهة مشكلة الحياة الجنسيّة العاديّة التّي يرغبون في تجنبها، ويغلب على هؤلاء أن تتكون عقدة النّقص فيهم بسبب اعتقادهم أنّهم غير قادرين على أن يجعلوا أنفسهم موضع اهتمام الجنس الآخر، وهذه الحال ما تشخصها شخصيّة "سليمان" في الرّوايّة: **"هو يكره النّساء، وبالنسبة له كلّهن متشابهات ولا يحب الوثوق فيهن، عدا أمه زوليخة."**[2] ويمكن تتبع عقدة النّقص فيهم إلى سن الطّفولة كما هو الحال مع سليمان: "**كان دائما ينتقد والده، الذّي كان يعنّفه هو وإخوته السّت، يضربهم بكفة الخشنة على وجوههم، أو بقضيب أو بأي شيء آخر كان يجده أمامه، ويمنع عنهم أحيانًا الأكل ليوم أو يومين كاملين، لمجرد حماقة صبيانيّة، وكان مرات يضرب والدتهم أمام أعينهم.**"[3]

تتضح انعكاسات عقد النّقص الناتجة عن الطفولة المعنفة عند نضج "سليمان"، ويجمل القول "جوزيف" عن حالة شريكه قائلًا: **"لكن الحزب الوطني رفض، بعد الاستقلال، الإقرار بدوره، ولم يحصل على بطاقة مجاهد.. بسبب وصف أحد القادة المجاهدين له ب"المخنث"، بعدما استفزه لطف سليمان المبالغ فيه ورخاوته أحيانا وعدم قدرته على الدّفاع عن نفسه، وتوحدنا على طول العقود الماضيّة.. حتى صار النّاس لا يُفرقون بيننا، كان الواحد منّا يمثل الآخر، أمام الجيران والأصدقاء، دون حرج.**"[4] فصفة "المخنث" كمتخيّل مناقض للصيغ المقبولة عن الذّات في هذا الفضاء

[1] _ عبد الله حسين، ظواهر جنسيّة ونفسيّة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2002، ص116.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص80.

[3] _ المصدر نفسه، ص81.

[4] _ المصدر نفسه، ص83.

الاجتماعيّ، هو ما يفسره الغذامي باعتباره "تحولا عن المنظومة الأخلاقيّة العربيّة."[1] إذ توجد قيمتان مركزيّتان في النّظام القبلي: الكرم وهو القيمة السلميّة، والشجاعة وهي القيمة الحربيّة، التّي افتقدتها الشّخصيّة مما وضعها في مجال مغلق مآله الخضوع لمنطق الأسياد كما أشار "جوزيف". ثمّ إنّ بغياب الشجاعة، وقع "سليمان" في التّشظي الذّاتي، وممارسة العزلة عنوة في نطاق ضيق، تسكنه الظّلال الأولى للصّراع الوجودي حول ثنائية (القوة/ الضعف) كلازمة متواترة التّصادم في هذه الإثنيّة عند الثّنائية (ذكر/ أنثى) بين المفاهيم، والأفكار، والأجساد؛ حيث تبرز للوجود شهوة السّيطرة والاحتواء والغلبة.

تنعدم القدرة الجسدية أو الكلاميّة لدفاع "سليمان" عن نفسه، فهو ضحيّة العنف الجسدي أثناء طفولته، جراء تعذيب والده، مما أدى إلى انعكاس ذاك في كبره، وجعله غير راغب في أيّ أنثى. يذكر "جوزيف": **"أذكر الحاج العطوي حاد الطّباع، وصل خلافي معه حد التّعارك بالأيدي، بسبب حقده العشائريّ على سليمان وسخريته منه."**[2]

تغيّر بيئة الحرب من نظرة بعض الأشخاص إلى المعايير الخلقيّة التّي اتفق المجتمع عليها. ومن مقتضى هذه المعايير إدخال طائفة من الأفعال في عدد من المحظورات، كالمخنث باعتباره العنصر الفاعل في النّسق الفرعيّ للشّذوذ الجنسيّ **"الضعف"**.

يقف تبرير الضّعف في مقابل الفحولة في خطاب "سليمان" في حادثة ذكرها "جوزيف": **"مرة اشتريت ديكا، أحمر وأسود، ذبحته بنفسي، بسكين اشتريته لهذا الغرض، في حوش البيت أمام مجرى المياه، وضعته على المائدة لحظة الإفطار، لكن سليمان امتنع عن الأكل، سحب الصحن عن جنب، ولم يمد له يده، بحجة أني لم أستدر للقبلة لما ذبحت الديك."**[3] فالدّيك في الثّقافة الشّعبية مدلول **فحولة**، وهي ما سعى لها "جوزيف رينشارد" **"ثنائيّ الميول الجنسيّ، Bisexual"** و**"مثلي**

[1] _ عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثّافية، ص134.

[2] _ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص144.

[3] _ المصدر نفسه، ص129.

الجنس، Gay"في الآن ذاته، إلّا أنّ شريكه غير الفحل رفض أكل الدّيك، بمبرر دينيّ وهو ما يفسر كونه جنديا **"مخنثا، intersex"**، ومثليًا هو الآخر، معاشرا لشريكه الجندي الفرنسي.

يقول "جوزيف" في خطاب الأنوثة: "**ربما كان من الأفضل أن أموت شابًا مثل إيزابيل، أن تجرفني مياه واد هائج، أو تصيبني رصاصة أيّام الحرب.**"[1] على خلاف الرّواية الفحوليّة تنتصر روايّة **"أربعون عاما في انتظار إيزابيل"** للمبدإ الأنثويّ، فقد عدل السّرد عن تقديس الجهاز التّناسليّ الذّكري، وانتقل من الكونيّة الذّكوريّة المقدّسة إلى الكونيّة الأنثويّة المدّنسة.

يستدل "رينشارد" ب"إيزابيل" في هذا الصّدد في كل موضع كما لو أنه يتقمص شجاعتها؛ بعدما فقدت كرامته، وخارت قواه، وأصبح يحيا على حافة الحياة، فيصف ذلك: "**أصبحنا في البيت أشبه بجثتين حيتين، نجلس على طرف الحياة، ونعجز عن مدّ أيدينا لها.**"[2] ويشير الرّاوي إلى ضعفه مرة أخرى: "**أتفقد جسمي، أتحسس كل جزء فيه، رأسي وكتفي وصدري وبطني، ثم أضحك فعلا، بصمت مسموع، أتأكد من ملمح العجوز الذّي صرته، أتلمس التّجاعيد التّي تقسّم جبهتي نصفين. أمرر يدي اليسرى على رجولتي الهشّة المتبقيّة.**"[3] إنّ أكثر ما يسترعي الانتباه، في هذا المقطع التّصويري، هو حضور سمة "العريّ"، على نحو واعٍ في السّياق، وارتباطها بمخاض تعبير "الأنا"، التّي تفاقم أحاسيس العجز، مما يجعل الذّات السّاردة تبدو نتاجا لتوتر مضمر بين رغائب البوح، والسّعي إلى فهم الألم الحسي المتشظي، وبين التّشوف للملمة أسراره في محكي ينجز الإحساس الموجع في عبارات نافذة، ويفصل نوازع اللّوعة الرّوحيّة، وما تولده من توق إلى السّخريّة والفرح الفاقدين لعلاقتهما الحياتية المعتادة.

انتقلت فلسفة الهامش التّنويريّة إلى المركز من خلال موضوعات السلطة، والجنسانيّة، والشّذوذ الجنسيّ، وذلك خدمة للإمبرياليّة، حتى إن ثورة "فوكو" وميوله الغلمانيّ على السّلطة القامعة للشذوذ

[1] _ المصدر السابق، ص18.

[2] _ المصدر نفسه، ص154.

[3] _ المصدر نفسه، ص149.

خاضع للإمبريالية البيضاء. ف"الخطابات تنتج السّلطة وتبثها، هي تقويها، ولكنها أيضا تقوّضها، وتكشفها، إنّها تجعلها هشّة وتجعل من الممكن إحباطها."[1] إذ يقر "فوكو": "على غرار سلبيّة السّلطة إلى أنّها تنتج واقعا، إنّها تنتج مجالات من الموضوعات وطقوسًا للحقيقة."[2] فالقوة السّلطويّة تنتج الواقع، ومن خلال الخطابات فإنّها تنتج "الحقائق" التّي نعيش بها: السّياسة العامة للحقيقة. وكما يدعوها "فوكو" "**أنظمة الحقيقة**". لا يفترض أن تكون على صواب، إنّما يجدر التّفكير فيها أنّها على صواب فقط، وأن تعمل وكأنها صواب، مقولبة في إطار العنف وقمع الشّعوب التّحتيّة. وفي هذا الصدد يقول "جوزيف رينشارد": "**سأشيع نفسي بنفسي، بعيدًا عن الحماقات التّي صنعت منّي جنديًا منتشيًا بانتصارات عابرة، منتظرًا موتة ثانيّة حقيقة وخاتمة لقرابة القرن من الهزات واللذائذ والاغتصابات النّفسية.**"[3] فبانتهاء خدته العسكرية تنتهي صلاحيته ويظل خاضعا لإله السلطة لا سبيل له سوى الانقياد لكل ما هو كائن. "**سليمان لا خيار له سوى الخضوع لمنطق الأسياد الجدد.. فالفرنكات التّي يتلّقاها منحة تقاعده، عن سنوات الخدمة في فرنسا، لا تكفي لمصروف شهر.**"[4]

كانت تتميز علاقة البطل الشّرقيّ الجزائريّ بالآخر الغربي الفرنسيّ في نسق الفحولة، برد فعل جنسيّ مفاده إبراز الفحولة والتفوق الجنسيّ، راجع إلى العقدة الاستعماريّة، فقد حولت في فترة ما بعد الاستعمار إلى تقديم الفرد الجزائري والمجزأر، للصورة البارودية للجسد الفحل، إذ قام الاستعمار الفرنسيّ بنزع الذّكورة في الجزائر. لذا بدأت هذه الباروديا بتهشيم إطار الجسد في صورة مهتزة بالآلة التّفكيكيّة لنفسيّة الضعف، التّي تشكل مصدر إرباك "لسليمان" وعلاقته "بجوزيف"، وعلاقته بجسده.

يعد الحيز الفرنسيّ حيزا تاريخيًّا بامتياز، وحتى نفهم كنه الخطابات مابعد الاستعماريّة لابد من فضح المؤسسات واستنباط البنى التاريخيّة المضمرة، وتفكيك الأنساق الثّقافيّة المتضمنة في ثنايا الخطاب الأدبيّ.

---

[1] _ ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، ص318.

[2] _ جون ستوري، النّظريّة الثّقافيّة والثّقافة الشّعبيّة، ص211.

[3] _سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص107.

[4] _ المصدر نفسه، ص13.

ومن ذلك ننتقي ما ورد في الرّواية الجملة النّسقيّة التّاليّة لكونها علامة ثقافيّة معبّرة: **"الآن أعتقد أنّي لم أفهم الشّيء الكثير مما يحدث في هذا البلد، فقد عشت فيه أربعين عاما، لكن في النهايّة، وجدت نفسي عاجزًا عن تفسير ما يدور حولي."**[1]، فالجنديّ مسير في كل الأحوال وهو هامش السّلطة المهيمنة، يخدم مصلحتها حتى يختم ما تبقى له من قوة جسد، فيبقى مقاوما للحياة وفي ذلك يقول "فوكو" "حيثما ذكرت السلطة ذكرت المقاومة"، وحيث كانت الهشاشة كان العنف.

[1] _ المصدر السّابق، ص94.

خامسًا: تمثلات خطاب المثاقفة:

تجاوز الرّوائي "سعيد خطيبي" تشخيص العالم المتمثل في الواقع، وفترة ما بعد الاستقلال، والحرب الأهليّة الجزائريّة، إلى تشخيص اللّغة تشخيصا رمزيًا سعى من خلاله إلى تجاوز القواعد التقليديّة والكتابة النمطيّة للخطاب الرّوائيّ، وتؤكد هذه الأساليب ثراء رؤى التّجريب في الرّواية الجزائريّة، وتلاشي حدود هذا الجنس الأدبيّ.

وصور خطاب المثاقفة مجمل الفجائع الإنسانيّة في الجزائر ضمن تيمة الجسد، ابتداءً من توظيفه للشخصيّة المثليّة، وصولًا إلى العابرة جنسيًا، في الشّق الشّماليّ والجنوبيّ للعالم. فقد جاء الخطاب منفتحًا على اختلافات الإنسان من: عقائد، وألسنة، وتباينات ميوليّة جنسيّة؛ ففعل التّثاقف في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" يشير إلى عمليّة تغيير واتصال الرّواية الجزائريّة بالمجموعة الثّقافيّة الأخرى قصد تحقيق ثقافة واعيّة.

تتعالق خصائص النّسق وخصائص الخطاب، إذًا ف "الخطاب نسق"[1]، لذا جاء النّسق الخطابيّ للمثاقفة منفتحًا، لأنه مرتبط بتحولات المجتمع الجزائريّ والأوروبي –الفرنسي والروسي–؛ أي أنّ النسق اللّغوي للمثاقفة مغلق ومنفتح في الآن ذاته، ليضمن **تنسيق** الخطاب.

احتوى خطاب المثاقفة على بعض عناصر البنية النّموذجيّة للخطاب الأدبي، إذ عبّر الرّوائيّ "سعيد خطيبي" عن واقع تباينات الميولات الجنسيّة بين الشّمال والجنوب، انطلاقا من القاعدة النّظرية المتمثلة في: نظريّة التاريخانيّة الجديدة، وما بعد الحداثة، ونظرية ما بعد الاستعمار، وفلسفة الجنسانيّة، لخدمة عملية التّلقي الحر للقارئ حتى يملأ الفجوات البيضاء في الرّواية. وقد اتسعت الفجوات من خلال نسق الشذوذ الجنسيّ المضمر لتخرق أفق توقع المتلقي وإيهامه بغرابة الخطاب عنه؛ فوفق خاصيّة **الإضمار** في الخطاب، مارس الرّوائيّ سلطته عليه من خلال عدم تحديده لماهية العلاقة بين "جوزيف رينشارد"

[1] _ محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف، ص48.

و"سليمان"، وتقديمه للقارئ شذرات قليلة عن الموضوع تظهر ما لا تضمر، ولتناقض دلالات الخطاب. وهذا ما ورد في خطاب "جوزيف" عندما وصف أحد الغلمان بالمثليّة وهو نفسه ثنائيّ الجنس؛ أي أنّه مغاير ومثليّ في الحين ذاته. وقد أدى شعورنا بثغرة الخطاب وبياضه، جراء الحذف المتعمد من قبل الرّوائيّ ليُسهم في ميوعة دلالة خطابه، إلى تشييد الدّلالة، وسد الفجوات، وملء الثّغرات، وتسويد بياض هذا الخطاب الهيوليّ، ف"اللغة الطبيعيّة تضمر أكثر مما تعبّر، وتلبس أكثر مما توضح، وتقتطع أكثر مما تستوفي."[1]

انتقل الخطاب حسب مبدإ **التّدرج** ليحافظ على **ديناميّة** السّرد، فقد جاء خطاب المثاقفة كبنية والدة لبنيات فرعيّة، واحتوى نسق الشّذوذ الجنسيّ عناصر فاعلة تقبل الزّيادة والنّقصان، فهو ديناميّ من حيث بنائه لعلاقات الأنا والآخر من خلال عنصرين فقط: العلاقة الجنسيّة ل"جوزيف رينشارد" و"سليمان"، وعلاقة "إيزابيل إيبرهارت" ب"لالة فاطمة". لذا تجلى الصّراع في هذا النّسق حيث توجد الذّات والذّات المضادة اللّتان ترغبان في الشيء نفسه، ويمكن إجمال هذه الثّنائيات المتصارعة في خطاب المثاقفة (الغيري/ المثليّ)، و(الذكر/ الأنثى)، و(المسلم/ المسيحي)، و(العربيّ/ الفرنسيّ)، و(العربيّ/ الرّوسيّ). ونختزل هذه البنيات المتقابلة في ثنائيّة واحدة متمثلة في (الأنا/ الآخر) وموضوع الصّراع هو: الأرض.

تنص خاصية **تداخل التّخاطب** على وجود علاقة بين الخطاب الأصليّ وخطابه الفرعيّ، وهذا ما سيتبين لنا في الفصل الثّاني مع خطاب الغيريّة؛ إذ يمثل خطاب المثاقفة حاملًا له وبنية والدة، وهو ما يمثل الخطاب الخارجيّ، والآخر عنصرًا تابعًا متماهيا في خصوصيّته؛ أي أنّه خطاب داخليّ. ورغم أهميّة العنصريّن في البنيّة، إلّا أنّ خطاب المثاقفة أوجه من خطاب الغيريّة.

"أسندت للخطاب الأدبيّ **وظائف** متعددة عبر العصور المختلفة حسب تعالقاته بأنواع الأنساق الأخرى"[2] لذا جاءت مقاربة خصائص الخطاب في فصل "المثاقفة؛ من خطاب الفحل إلى خطاب

[1] _ المرجع السّابق، ص50.

[2] _ المرجع السّابق، ص53.

الشّاذ في رواية أربعون عامًا في انتظار إيزابيل" مغايرة عن المقاربات الأخرى، لتعدد قراءات الخطاب الأدبي، واختلاف خصائصه من متلق لآخر.

نخلص في الأخير إلى أنّ مصطلح "الجنس" اقتصر على الممارسة الفعليّة، وأغفل عن كونه نتاجا تاريخيّ، وسياسيّ، واقتصاديّ. وقد حدث هذا بسبب القمع السّلطويّ في الحديث عنه، مما راكم الجهل بماهيّته، وحقيقة وجوده. لذا تطلب حضور الجنس في رواية **"أربعون عاما في انتظار إيزابيل"** للروائيّ **"سعيد خطيبي"** بوصفه فعلًا خطابيًّا تمّ الكشف عن مكنوناته من خلال قراءة الأنساق الفرعيّة المضمرة المتفاعلة فيما بينها، والمكونة لنّسق **الشّذوذ الجنسيّ**، المتداول اليوم بسبب تقديمه من قبل السّلطة للرعيّة، وذلك تلبية للمتطلبات الاقتصادية، وثقافة الاستهلاك السّائل، ولتوسطه بين النّمو الدّيموغرافي والدّخل الفردي، وتحقيقه التّوازن الاقتصادي في نهاية الأمر؛ فالجنس دائما رهن الاقتصاد. والفوضى الجنسيّة اليوم نتاج المنظومة الاقتصاديّة المرتبطة بالفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان، وتحويل الجسد إلى "شيء" أي مادة تنتج وتستهلك.

ينبني السّرد على حبكة سرديّة كبرى معقدة، تزاوج بين حياة كل من "**إيزابيل ايبرهارت**" و"**جوزيف رينشارد**"، إذ نسجت أحداثها من وقائع كبرى كرستها النّماذج الثّقافيّة في الرّوايّة الحضاريّة. ومحكي كل من "سليمان" و"جوزيف". كما تنفتح الرّواية على العوالم الخارجيّة المختلفة، وتشرّح حياة ثلاثة وثلاثين من أفراد تلك المنطقة بما تحمله من انفتاح ديني وثقافي واجتماعي، نتجت عنه صراعات مكوّنة لتاريخ هذه الإثنيّة الاجتماعيّة. ورغم أنّ رواية "**أربعون عامًا في انتظار إيزابيل**" رواية حضاريّة ما بعد حداثية، إلّا أنّها أخذت منحى مضادًا يتمثل في نزوح الآخر من الشمال إلى الجنوب، ومنه قد تولد نسق جديد معاكس يجسد "الرّحلة إلى الداخل"[1]، منتصرة لمبدإ "الخطابات تنتج المعرفة، والمعرفة هي دائما خطاب للسّلطة."[2] فرغم ثورة الجنوسة والجنسانية على السّلطة، إلّا أنّها خطاب سلطوي يظهر ما لا يضمر، يسعى لخدمة الأمبريالية البيضاء أبدا.

[1] _ حمد بوعزة، سرديات ثقافيّة، ص131.

[2] _ ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة، ص 318.

جاء في هذا الفصل الموسوم ب: "المثاقفة؛ من خطاب الفحل إلى الشّاذ في رواية أربعون عامًا في انتظار إيزابيل" خمسة مباحث تضمنت خصائص خطاب المثاقفة المتجليّة في نسق الشّذوذ الجنسيّ، للكشف عن العلاقة القائمة بين المثاقفة والجنس، من خلال الاستعانة بالنّظريّة الجنسانيّة. وقد عنون المبحث الأول ب: "ما وراء الحكي، نبش الذّاكرة" وفيه تمّ دراسة الاسترجاعات الزمنيّة الواردة في هذا الخطاب الأدبي، لفهم راهن المحكيّ. وورد في المبحث الثّاني الموسوم ب: "من خطاب الفحل إلى الشّاذ" انقلاب المعادلة الأدبيّة من توظيف البطل الفحل إلى بروز المثليّ كفاعل سالب في الخطاب الأدبيّ المعاصر، بعدما هيمنت الخطابات النّسويّة على الخطابات الذكوريّة. وقد أتمّ المبحث الثّالث ما جاء في المبحث السّابق من خلال "الثّنائيّة (ذكر/ ذكر)، (أنثى/ أنثى)" بدل الثّنائيّة النّمطيّة (ذكر/ أنثى). ووسم المبحث الرّابع ب: "بين الهشاشة والعنف"، والمبحث الخامس الأخير ب: "تمثلات خطاب المثاقفة".

الغيريّة؛ بين خطاب الأنا والآخر في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل".

أولًا: الهويّة، بين التّشظي والانتماء.

ثانيًا: اللّباس بوصفه لغة.

ثالثًا: تماهيات لسان الآخر في الأنا.

رابعًا: سيادة موضوع الأنا، والآخر الغريب.

خامسًا: تمثلات خطاب الغيريّة.

برز **المتخيّل النّقيض*** في الرّواية الجزائريّة المعاصرة، وتعددت أشكال لقاء الأنا بالآخر، وإن كان اللّقاء يتم في غالب الأحيان فوق أرض الآخر، إلّا أنّ رواية **"أربعون عامًا في انتظار إيزابيل"** حملت الآخر إلى أرض الأنا. وقد تجسد في صورة بعيدة عن العنف، إلى اكتشاف الجانب الإنسانيّ فيه، أو من خلال التّواصل الجنسيّ.

ولا تكاد تنفصل أنساق الغيريّة في السّرد الجزائريّ عن تصوير الآخر؛ حيث يرسم حدود الوجود والتّفاعل بين الأنا والآخر، فثمة دائما حلقات موصولة، سواء كان هذا الآخر فردًا، أو جماعة، أو فضاءً جغرافيًا، أو مقابلًا جنسيًا. ويعبر ب(الأنا/ الآخر) ثنائيّة عن حدود فاصلة بين ذاتين مغايرتين، "ستجعل من مقولات: "الغيريّة"، و"التّذويت"، و"صورة الآخر"، و"التّمركز"، و"الهامشيّ". ومن ثنائيات: (الأنا/ الهم)، و(الأصل/ القناع)، و(الذّكر/ الأنثى)، و(المسلم/ المسيحي)، و(الأسود/ الأبيض)، و(الأهلي/ الأجنبي)، و(الأهلي/ الأجنبي)، و(الشّرق/ الغرب)، و(التّسامح/ العنف)..، وغيرها من المفاهيم والثنائيات الواصفة للآخر، والمشخصة لصلات التّفاعل مع الغير، والمكونة لنسق انتظام الهويّة المغايرة، الموضوعات الأثيرة في التّحليلات النّقديّة التّي نقلت الإشكال من مرجعيّته الفكريّة إلى حقول الدّراسات النّقديّة."[1]

ذهب الرّوائيّ **"سعيد خطيبي"** إلى محاولة الكشف عن التّناقضات الحاصلة في موقف الآخر؛ فالصّورة التّي اعتدنا عليها هي الصّورة السّلبيّة، التّي تتميز بحدة الصّراع. لذا انزاح خطاب **الحداثة السّائلة**** عن الرّؤيّة النّمطيّة للآخر، التّي وقعت تحت سطوة الماضي، ولم ترد التّخلص من قيود التّاريخ، إلى المتخيل النّقيض الذّي عمل على تعريّة الأنا والآخر على حد سواء، وهذا ما سنجليه في هذا الفصل من خلال دراسة غيريّة النّسق المتضمن للثّنائيّة (الأنا/ الآخر).

---

* _ شرف الدّين ماجدولين، الفتنة والآخر، أنساق الغيريّة في السّرد العربيّ، ص206.

[1]_ المرجع نفسه، ص19.

**_ زيجمونت باومن، الحداثة السّائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

أولًا: الهويّة، بين الانتماء والتّشظي:

"**الغيريّة، Altérité**" هي الحيز الهيوليّ الذّي يسبح فيه الأنا والآخر، يضيق هذا الحيز ويتمدد انطلاقًا من علاقة الأنا المغايرة عن أفراد الأسرة الآخرين، إلى المجتمع الأهلي، إلى الإنسانيّ باختلاف جنسياته، وألسنته، وديانته. ومن هنا يمكن تحديد مجالين لثنائيّة (الأنا/ الآخر)، مجال يبدو في الحدّ الثّاني للثّنائيّة (الآخر) متجانسًا في مظهره العام، ومجالٌ آخر يتعلق (بالأنا) ذاتها؛ حيث يتّم اكتشاف الاختلاف والمغايرة في صورها الأولى داخل حدودها. وعلى هذا نسم المختلف عن الأنا بالآخر، حتى وإن كان منتميًا للأنا.

وجاء مفهوم الغيريّة في موسوعة "لالاند" الفلسفيّة مزاوجا لاصطلاح "**اللّاهويّة**" وهي: "سمة ما هو آخر، غير؛ تقابل الهويّة identité. ولا يوجد سوى التعاكس بين الأنا وغير الأنا... إنّ الغيريّة بالمعنى الذّي ذهب إليه أوغست كونت، تقابل الأنانيّة من جهة؛ ولا يجوز استعمالها إلّا عندما يتعلق الأمر باستعداد واعٍ، لا بغريزة ولا بعادات صنعها التّرابط بين الأعضاء."[1] فيصير امتلاك الهوية مشروطًا بالغيريّة، عبر جدل التّباعد والانتماء؛ أي التّباعد الناجم عن وعي المسافة بين الأنا والآخر، والانتماء الحاصل بفعل المشاركة في تجربة الوجود.

وتتضح المعاني بأضدادها؛ إذ تُفهم اللّاهويّة أو الغيريّة انطلاقًا من مفهوم الهويّة، وفي ذلك يوضح "**أمين معلوف**" هذا المصطلح الشّائك الذّي تضاربت فيه الأقوال، وتشابكت عنه الآراء: "وإذا عممت بصعوبة أقول بأنّ لي انتماءات مشتركة مع كلّ كائن حي، ولكن لا يوجد كائن في الأرض يشاطرني كلّ انتماءاتي، ولا حتى جزءًا كبيرًا منها. من عشرات المعايير التّي يمكن أن أعرضها تكفي حفنة منها لتثبت هويتي الخاصة بوضوح، هويتي المختلفة عن هويّة الآخر، حتى ولو كان ابني أو والدي."[2] فالهويّة

[1] _ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ص48، 49.

[2] _ أمين معلوف، الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، دار ورد، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص22.

تبنى طوال حياة المرء؛ حيث تجعل منه كائنًا متفردًا عن الآخرين جميعًا، وذلك استنادًا لمزيج العديد من الخصوصيات اللّغويّة، والطّائفيّة، والمهنيّة، والدينيّة، والبيئيّة..

ويشير "سعيد خطيبي" إلى هذه القضيّة من المنظور النّمطيّ الجزائريّ عن الهويّة، فيقول على لسان الرّاوي: **"كان عبد الهادي يسخر منّي، كلّما أخبرته بأنّ إيزابيل إيبرهارت من أصول روسيّة.**

ـ إيزابيل عربيّة أحرقتها الشّمس. ومستحيل تكون من بلاد الزّين. يعلق.

بالنّسبة له، الرّوسيّة لا بدّ أن تكون امرأة ممشوقة القوام، حسناء الوجه، ناصعة البشرة، طيّبة العطر، شقراء الشّعر، مضيئة العينين، وناعمة المزاج."[1] يقتصر تحديد الهويّة في الفضاء الجزائريّ على اللّغة، والدّين، والموطن الأصلي، وتتداول على لسان كلّ فرد قول **"عبد الحميد ابن باديس"** (1889ـ 1940): "الإسلام ديننا، والعربيّة لغتنا، والجزائر وطننا." إذ تؤطر هذه المقومات وفق قوالب جاهزة، تماما كالخطاب الجاهز لشخصيّة "عبد الهادي" فالصّورة النمطيّة والمحددة لهويّة المرأة الأوروبيّة تكتفي بشقارها ونعومتها. "إنّ نظرتنا هي التّي تحتجز الآخرين في انتماءاتهم الأضيق في أغلب الأحيان، ونظرتنا هي القادرة على تحريرهم أيضًا."[2] فعناصر الهويّة التّي توجد فينا عند الولادة، ليست كثيرة، فهي بعض الخصائص الجسديّة، والجنس، واللّون. واللّون نفسه يختلف التّعامل معه، حسب كلّ وجهة نظر للهويّة، فهويّة أسود البشرة في أمريكا متمايزة إلى أبعد حدّ عن هويّة الجنس الأسمر في جنوب إفريقيا.

قدّم في مقابل ذاك **"جان بول سارتر، Jean Paul Sartre"** (1905ـ 1980) أبعادًا عميقة عن علاقة الأنا بالآخر، مفادها أنّ الالتقاء بينهما ينتج معركة توتر وتهديد، لأن الاختلافات تولّد أسئلة عن الأصل والشّاذ، والطّريقة الوحيدة التّي تمكن الأنا من محاربة هذا التّهديد هي النّظر إلى الآخر كشاذ مختلف؛ لذا يرى سارتر أن صراع الهويّة والوجوديّة مستمر. ويقول في ذلك: "نحن نرى أنّ المشكلة الرّئيسيّة في كلّ فلسفة وجوديّة هي مشكلة الاتصال communication بالغير... والاتصال

[1] ـ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص118.

[2] ـ أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص24.

بالآخر فعل متبادل créatoin réciproque، والخلق يستلزم الصّراع، فهذا الصّراع إذًا عاشق lutte amoureuse، وفيه ترتبط الذّات بذات غيرها لتؤكد كل منها الأخرى. بيد أنّي لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسي، وكان الآخر نفسه كذلك."[1] وهذا ما يتضح من صراع إيديولوجيا الجزائري "سليمان" وشريكه فرنسيّ الأصل "جوزيف رينشارد": "**سليمان لم يكن يروقه رؤية قنينة خمر في الغرفة، أو في المطبخ. في البدء كان ينصحني بالتّوقف عن الشّرب.**

_ حبّس الشّراب يا لعميرة، راك غير تهلك في صحتك.

لكن بعد فترة وجيزة، ملّ من تكرار الموضوع نفسه.

تذّكر أنني عشت بذهن متصلب ومزاج حادّ ومتقلّب، وبقينا نواظب معًا على الواجب الدّيني من صلاة في البيت والمسجد، مقابل أن يتغاضى عن نزواتي الشّخصيّة."[2]ينقل هذا الخطاب النّاتج عن وعي متوازن، عوالم ذات الآخر وتفاصيل تجاربها الحياتيّة الخاصة؛ لاستبدال علاقات الغيريّة المختلة بوشائح إنسانيّة أكثر صدقا في رصد التّجارب الفرديّة، وأشد عناية بخصوصيات السّياق الثّقافي. فالصراع المستمر بين الأنا الجنوبي والآخر الشّمالي، منبثق من اختلافات العناصر الموضوعيّة للإنسان؛ إذ "يُميز الإنسان عن غيره من الأنواع الأخرى، بكل من العناصر الموضوعيّة مثل اللّغة، والتّاريخ، والدّين، والعادات، والمؤسسات، وبالتّمايز الذّاتي البشريّ." [3]

أسست العلاقة القائمة بين الأنا والآخر في رواية ما بعد الحداثة على تعايش وتماهي الآخر في خصوصيّة الأنا، ويتوفر ذلك بكسر عقد الثّنائيّة الضديّة (غالب/ مغلوب)، وبعيدا عن الاختلافات الدّينيّة، والإيديولوجيّة، والفكريّة.. قد أقنع "سليمان" نفسه أنّ الحضارات تختلف، رغم تباين مستويات الغيريّة بينه وبين "جوزيف"(جنوب/ شمال)، و(مسلم/ مسيحي)، إضافة إلى ذلك نجد المستوى الآخر

[1]_ فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص 82.

[2]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص23.

[3]_ صمويل بي هانتجتون، الإسلام والغرب آفاق الصّدام، ترجمة: مجدى شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1995، ص09.

من الغيريّة (أنثى/ ذكر) مع الشّريكين "إيزابيل إيبرهارت" و"سليمان أهني"؛ إذ يشير الرّاوي إلى التّعايش الدّيني بين هذا الثّنائي قائلا: **"أخفي كبائري بسذاجة صبيانيّة كما كانت تفعل إيزابيل مع زوجها سليمان أهني، تأكل وراء ظهره، ثمّ تقيم صلاة التّراويح بين صفوف الرّجال معه، تدخّن في بيت الخلاء في النّهار، وتقتسم الخبز وحساء الشّوربة معه على مائدة الإفطار في المساء، هو كان يعلم بأمرها ويتغاضى."**[1]فمحددات هوية كل من الأنا والآخر في رواية **"أربعون عاما في انتظار إيزابيل"** ترتقي إلى العوالم الإنسانيّة، ويصير "فعل المثاقفة خروجا معرفيًا لاختبار صدقيّة اعتقاد الذّات في تمثلها لآفاق الغيريّة، وفهم اشتراطاتها النّابعة من عمق ثقافتها التّي تدرك أنّها ستنهار إذا لم يأخذ كلّ واحد منا موقعه الثّابت في ثقافته، باحترام أعرافه وأعراف الثّقافات الأخرى."[2]

يتمظهر نسيان التّاريخ وتجاوزه من جهة، وتمزق الهويّة من جهة أخرى عندما اعتنق "جوزيف رينشارد" و"إيزابيل إيبرهارت" الإسلام، وتواصلهما مع الأنا بلسانهم العربيّ، وهذا ما يجسد الخروج عن ثنائيّة (القاهر/ المقهور)، وتجاوز السّرد لشّرخ الماضي الاستعماري. وفي مقابل ذلك تمّ قبول الآخر كذات منتمية للأنا المتمثلة في "سليمان"، "سليمان أهني"، "لالة فاطمة".. فتلبس السّرد بموازاة ذاك دلالات التّعدد والحواريّة؛ إذ "عند بدأ هذه العمليّة، ومع الزّمن وتراكم الفكر الأرقى لثقافة "قبول الآخر"، يتكون رأي عام عالميّ يتفهم حقوق الشّعوب، والمجموعات البشريّة المناضلة من أجل استقلال أو كسب حقوق متساويّة في وطنها، أو الاعتراف بحق كل المنتمين لأقليات عرقية، أو دينية، أو مذهبية، أو عقائدية في أن يتمتعوا بحقوق متكافئة وفق نصوص ومواثيق الدّولة ذاتها."[3]لذلك تسعى الرّواية إلى بناء هويّة إنسانيّة متعاليّة، عبر تناول مظاهر التّعارض بين قيم الذّاتي والغيريّ، واستكشاف حوافز سوء الفهم بين الانتماءات المختلفة، لتحقيق التّواصل الغيريّ المفقود.

[1]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص130.

[2]_ شرف الدّين ماجدولين، الفتنة والآخر، ص89.

[3]_ ميلاد حنا، قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة، دار الشّروق، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص11.

ثانيًا: اللّباس بوصفه لغة:

تعد الصّورة تورية ثقافيّة ذات دلالات مزدوجة، "تتحكم في الذّهن البشريّ وتفرض عليه شروطها"[1].والأدب معرض صوري ناقل للمتعة البصريّة والنّفسيّة إلى المتلقي؛ فمن خلال الرّسم بالكلمات تتضح التّوريّة والمجازات الثّقافيّة المكونة للخطاب الضام للجمل الثّقافيّة ذات الدّلالات النّسقيّة.

"يعلمنا اللّباس الحقائق أو يطمس علينا الحقائق، بل هو يفعل الشيئين معًا، حيث يخفي ويستر، وفي الوقت ذاته يكشف ويعلن.. إنّه يستر ما يجب ستره من الجسد لكنّه يعلن في الوقت ذاته عن اللّابس، عن جنسه (جنسها)، وبلده، وطبقته، وعن زمنه قديما أم حديثا، وعن وقته شتاءً أم صيفًا. مثلما ينم عن ثقافته وحالته الماديّة والاجتماعيّة، وقد يستعمل للإيهام بذلك كلّه، ويكون حينئذ مجازًا، أو كناية."[2]وباعتبار اللّباس صورة ثقافيّة لها معانيها ودلالاتها، التّي تتعرض للفهم وللتّأويل، والتّي تمثّل أحد أهم مكونات الهويّة الفرديّة، وعلى حد قول الجاحظ: "اللّباس لغة عاليّة المحتوى"[3] يأتي خطاب "جوزيف" واصفًا للنّسق الفرعيّ المضمر لخصوصية لباس الآخر المتماهي في الأنا: **"أتخيل إيزابيل وهي تجلس القرفصاء قبالتي، ترتدي برنوسا أبيض، من وبر الماعز، وتعتمر بيريه باسكية سوداء اللون، مثل البيريه التّي اعتمرتها في فرنسا لسنوات، ثمّ غيرتها بشاش، في الجزائر، تحمل سبحة بحبّات بنيّة في يدها اليسرى، وسيجارة "لوريون" بيدها اليمنى."**[4] البرنوس كناية عن التّمسك بهويّة الذّات الجزائريّة والانتماء إلى إثنية الوسط، إذ تعد دائرة مسعد بالجلفة، و**بوسعادة** بالمسيلة منبعًا لإنتاج البرنوس الأبيض،

[1]_ عبد الله الغذامي، الثقافة التلفيزيونيّة: سقوط النّخبة وبروز الشّعبيّ، المركز الثّقافي العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص98.

[2]_ المرجع نفسه، ص99.

[3]_ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، لبنان، دط، 1968، ص436.

[4]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص31.

وذلك لاستقاء مادته الأولى المتمثلة في وبر الماعز من البيئة ذاتها. ويرجع أصله إلى البربر الأمازيغ في العهد النوميديّ، إلا أنّه انتشر إبان الاستعمار الفرنسيّ، وفترة ما قبل خمسينيات القرن الماضي، – قبل إبداله ب"القشابيّة"–، لاعتباره رمزًا للشّهامة والقيمة والشّموخ الرجاليّ في تلك الحقبة، حيث ارتبط في الجزائر بالمقاومة –الأمير عبد القادر، بوعمامة– وصار بعد الاستعمار رمزا للدولة الجزائريّة، كما يعد البرنوس الأبيض درعا فعالًا لمواجهة البرد في الشتاء، وهذا ما جاء في قوله: **"ففي ذلك اليوم الدافئ، على غير عادة شهر جانفي، كانت إيزابيل تتكئ على حائط، في الزّاويّة "القادريّة"، جنوب البلد، تغطي رأسها بقلنسوة البرنوس."**[1]

ولكنّنا نلمح تشظيا في الانتماء؛ فشخصيّة "إيزابيل" المسكونة بحب الشّرق، والمناهضة للتمركز، تعيش صراعًا داخليًا، بين الوفاء لمرجعيتها الحضاريّة، والسعي إلى اختزال الجزائر في فضاء الاغتراب الداخلي والمنفى الجغرافي، وهذا ما يبدو جليًا في حفاظها على خصوصيّة أصلها، والمتمثلة في "البيريه الباسكية"، و"سيجارة لورين"، ففي المبنى المجازي تتجلى مفارقة "إيزابيل" وورطتها معا: إنّها تنتمي إلى ذلك العالم ذهنيا وعاطفيا، بيد أنّه ليس بإمكانها أن تصير جزءًا منه، ولا أن تزيل المسافة التّي تجعلها تتراوح بين الانتماء والتّشظي، فهي قرينة الإحساس بالنأي والمنفى، وذاك راجع إلى الحالة التّي تكابدها من اللااستقرار والتباس الوضع.

[1] _ المصدر السّابق، ص32.

ثالثًا: الآخر والخطاب الفوقيّ:

تشمل نقطة النّقاش في التّرابط بين الأفكار الذّهنيّة وبين الملفوظات اللّسانيّة، وهذا يقود إلى الطّبيعة الاجتماعيّة والسياسيّة للمعرفة المحصلة على نحو ما تبدت في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" التّي تؤدي في صور لسانيّة ممارسة ثقافيّة مؤسِسة لنظرة لانمطيّة عن الثّنائية (الأنا/ الآخر).

فكك الرّوائيّ نمطيّة الصورة الدوغمائيّة للفرنسيّ عن الجزائريّ لتقويض السّيطرة التّمثيليّة على الفضاء المستعمَر، وفق ثنائيّة (الهدم/ البناء) حتى لا يكون **الآخر جحيما** كما يشير سارتر؛ إذ أنّ "وجود الغير ضروريّ في حياتنا" ففي حضوره تعي الذات شعورها بنفسها، وتزداد رغبتها في الاكتمال والاختلاف، ثّم إن الآخر يشكل مساحة أخرى لحركة الأنا، وامتدادا طبيعيا لتلاحمهما معا في شبكة من العلاقات، ولولا الأنا ما كان الآخر، ولولا الآخر ما كانت حركة الأنا.

كسر الرّوائي **"سعيد خطيبي"** أحاديّة هيمنة الآخر الغربيّ على المركز الحضاريّ، وانكاره الاعتراف بالغير، "وهي بالمعنى الإمبريالي علاقة بين ثقافة متفوّقة وأخرى متخلّفة، ثقافة مستعمِر ومستعمَر، مثاقفة قسريّة تعني التّكييف القهري لإرادة ثقافة الغالب."[1] يفتقر الخطاب الثقافي الإمبريالي إلى المساواة والإيمان بالشراكة الإنسانية في القيم العامة، وتقوم فرضيته على ثنائية ضدية، هي ثنائية الأنا الفوقي والآخر الدّوني المنحط، وقد برزت هذه المفارقة من خلال لغة الخطاب الاستعماري المتفوق والمقنع في مقابل ضعف الخطاب التّقويضي، ويقول "جوزيف" في هذا الصّدد: **"لا أمتلك أسلوبًا سرديًا مقنعًا مثل أسلوب إيتيان دينيه، لكن سليمان ربّما سيساعدني، مثلما ساعد سليمان بن براهيم إيتيان دينيه، وقصّ عليه حكايات ورديّة وناعمة من ليالي اللّذة في قبيلة أولاد نايل، أعاد الآخر فقط تحويرها وخطها بلغة فرنسيّة عاليّة المقام."**[2] وهي ما تسم الخطابات الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة على حدّ سواء، كذلك ورد في كتابات **"إيتيان دينيه"** (1861_ 1929)-إبان فترة الاستعمار الفرنسيّ

[1]_ صوريّة لعور، جمال مباركي، قراءة في خطاب المثاقفة ورهانات العولمة الثّقافيّة، الثّقافة العالميّة: أية إمكانيّة؟، مجلة علوم اللّغة العربيّة وآدابها، بسكرة، الجزائر، المجلد 13، العدد 01، 2021، ص1517.

[2]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص46.

للجزائر–، والذّي تمّ وصفه من قبل "جوزيف" على أنّه: "**ذلّك الرّسام محدود البصر، المنحاز لأصوله الأرستقراطيّة.**"[1] لذلك وجب وضع حد للخطابات الفوقيّة الاستعلائية، ومباشرة حوارات أصيلة وجادة، كالتّي أشاد بها "جوزيف". ويقتضي التّلاقي السوسيوثقافيّ تحفظا من الأنا المتثاقفة في استقبال واستيعاب مفاهيم الغيرية، باعتبارها بنية مضادة، مخالفة لتركيبتها الثّقافية. وبين منطق هوية الذات في الحرص على إثبات الوجود، ومنطق هوية الآخر في الحرص على الاستغلال بمفهومه الاستعماريّ، ضاعت حقيقة الاعتراف بالتبادل، انطلاقا من الخلافات الثّقافيّة، التّي يراد لها أن تكون مشروعًا ثقافيّا.

وقف المتخيل النّقيض لتفكيك الوعي الزّائف الذّي شيّدته كلاسيكيّات السّرد المركزيّ الاستعماري، من خلال إنتاج غيريّة مضادة ذات مستوى ثقافي. وصُيّرت "أسماء كتاب ك: "ويلسون هاريس، Wilson Harris"، و"وول سوينكا، Wole Soyinka"، و"آسيا جبار" و"**سعيد خطيبي**" و"أهداف يوسف"، علامة على وعيّ أدبيّ مختلف، ينهض في مواجهة تراث الجماليّات المنولوجيّة الغربيّة، ورؤية تصحيحيّة تنبعث من داخل لغة الآخر ذاتها. وعليه فإنّ الصّوت الاستعلائي للآخر سيشكل الهدف النّقدي المركزي لنصوص ما بعد الكولونياليّة."[2] فلتفوق المستوى الثّقافي الغربي الاستعماري على الجنوبي المضطهد الثّقافة، تمّ انتاج الخطابات الفوقيّة، لذلك يقر "**جاك دريدا، Jacques Derrida**" (1930_2004): "بما أنّك صرت موضوعا للغة الفرنسيّة، قد يفعل – الفرنسي– في نهاية المطاف عكس ما كان يقوله، يقوم بكشف أمر كذبه هذا للآخرين، فالكذب يفند في اللّغة باللّغة إذ سيثبت، بطريقة عمليّة، عكس مزاعم الإثبات واليقين، المحملة في المقال."[3] تُكشف استعلاءات الخطابات الغربيّة المركزيّة، من خلال تعريّة تمثلات الغير المضمرة في النّسق الأدبيّ.

---

[1]_ المصدر السابق، ص47.

[2]_ المرجع نفسه، ص206.

[3]_ جاك دريدا، أحاديّة الآخر اللّغوية أو في التّرميم الأصلي، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر، ط1، 2008، ص25.

رابعًا: سيادة موضوع الأنا، والآخر الغريب:

يعد الآخر كائنًا منفيًا مجازيًا وهامشيًّا في دائرة الأنا المفتقرة لمعيار توازن القيم، بغض النّظر عن وضع الانشقاق التّاريخي الذّي ميز علاقتيّ "جوزف رينشارد" و"إيزابيل إيبرهارت" بالجزائر، في تجربتيهما مع فقدان الذّات، والانتماء، والحريّة ثم الرّحيل والاغتراب خارج الألفة المجتمعيّة، واللّغويّة، والثّقافيّة. إنّه انتماء يوحد الذّات في ثنايا الهامش المنفي، إذ هو قرين الهجرة والموت.

تنبؤنا تشخيصات الرّواية الجزائرية لفترة ما قبل العشريّة السّوداء من تاريخ الجزائر المعاصر، إلى تحولات العلاقات الإنسانيّة مع الآخر، وشعوره بالاغتراب، واللاتواصل، وفقدان الصّلة بالآخرين وتقلص مساحات الحريّة، وهذا ما ورد في خطاب "جوزيف": **"لم يبق من الوقت سوى ثلاثة عشر يوما، قبل إجراء الدّور الثّاني من الانتخابات البرلمانيّة، التّي تميل فيها الكفة لحزب "العدالة".. ووعد قادته أنصارهم الكثر بحياة أفضل، مع تأميم ممتلكات الأجانب، وإعادة توزيعها عليهم بالعدل. هم طبعا لن يستثنوا بيتي من قائمة التأميمات ولن يولوا اهتماما للأربعين عاما التّي قضيتها معهم."**[1]من هنا يبدو الواقع المحلي، الذّي تعايشه شخصيّة "جوزيف رينشارد" الفاقد لكل مقومات الألفة، والإحساس بالانتماء. مارست السياسة الإسلامويّة سلطة الإغراق في صمت الدّاخل، والعزل المتناهي لوعي الذّات، ونبذ الآخر عن محيطه؛ أي أنّها سعت إلى إقصاء الآخر لبسط الهيمنة الدّكتاتوريّة المؤسَسة على هدم معماريّة المجتمع الفسيفسائي الجزائريّ المتقبل للآخر.

ويذكر أنّ **"نعوم تشومسكي، Noam Chomsky"** (1928) أقرّ: "أن تنسجم أفعالنا مع مبادئ العدالة والإنسانيّة وجوبًا"[2]، إلّا أنّ "فوكو" عارض ذلك قائلًا: "العدالة والمسؤوليّة والإحساس بالغير مجرد مفاهيم إيديولوجيّة"[3]، ثمّ يشير في خطاب آخر إلى أنّ **"الحركة الإنسانيّة، Humanism"**

[1]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص13.

[2]_ نعوم تشومسكي، ميشال فوكو، الطبيعة البشريّة: العدالة ضد السّلطة، https://maktaba-amma.com/?p=1737. بتاريخ 09/ 2021/06.

[3]_ المرجع نفسه، بتاريخ 09/ 2021/06.

في ظاهرها شكل من أشكال بناء الإنسان، لكنها لم تتطور لتحرير الإنسان، بل صيّرته سجين منظومة واحدة وهي (سيادة الموضوع)."[1]وهي ما أرادت متفاعلات خطاب "العدالة" السّياسيّ الكشف عنه، فالمضمر هو سيادة موضوع الحزب على المبادئ العمليّة للحزب نفسه. وهي المعادل للعلاقة المتذبذبة بين الأنا والآخر في تلك الفترة؛ فرغم الانتماء الهوياتي لكل من "جوزيف" و"إيزابيل" إلى تلك الإثنيات الجزائريّة إلّا أنّ واقع الأمر مغاير للإطار العام المتمثل في سيادة موضوع تماهي الآخر في بنية مجتمع الأنا، وعلى عكس ما يظهره الأنا من قبول، يبقى الآخر غريبًا أبدًا، لذا بقي "جوزيف" بعد أربعين عاما في الجزائر "برانيًا":"_ **المدينة كلاوها البرانيّة (الأجانب). قال عبد الكريم طيطي محدثا أحد أصدقائه، كما لو أنّه كان يقصدني.**"[2]ووُسمت "إيزابيل" بالجوسسة: "**اتّهامها مرّة بالعمالة للإنجليز، ومرّة أخرى بالعمالة للفرنسيين، ومرّة ثالثة بالعمالة للألمان.. كانت بعض النّسوة الغيورات منها يوشوشن في آذان رجالهن بأنّها جاسوسة.**"[3]فبقدر ما تنزع ذات الآخر إلى التمركز في نسق الأنا، فهي تضمر دلالات التنابذ وعسر التّواصل، وتواري قيمها الذّاتيّة خلف محاكاة التمركز الموضوعي للأنا مما يخلق تصدعًا في هويّته المتعارضة بين قيم الذّاتي والغيري.

[1]_ خالد العضاض، عن ميشال فوكو، موقع كيوبوست https://www.qposts.com/، بتاريخ، 10/ 06/ 2021.

[2]_ سعيد خطيبي، أربعون عاما في انتظار إيزابيل، ص132.

[3]_ المصدر نفسه، ص130.

خامسًا: تمثلات خطاب الغيريّة:

سعى خطاب الغيريّة في الرّواية لإحلال هيمنة المركزيّة الثّقافيّة الجزائريّة محل هيمنة المركزيّة الثّقافيّة الأوروبيّة، واقلاب السائد الحضاريّ من الاحتلال والغزو إلى اكتشاف واختيار النّقيض. لذلك شكل خطاب الضعف عند هروب "جوزيف" من الجزائر قبيل قيام العشريّة الحمراء البؤرة المركزيّة لصورة الآخر الفرنسيّ في المخيال الجزائري؛ إذ مارس الخطاب الاجتماعي والدّيني سطوته على كل من "جوزيف" و"إيزابيل إيبرهارت" منذ أول ظهور لهما على إخفاء مشاعرهما وأفكارهما وفحوى عقائدهما المضطربة، إلى أن انقلب الإخفاء عجزًا لا يمكن أن يسود في المجتمع البوسعادي –مدينة بوسعادة–.

وكانت سياسة الأحزاب المنتخبة والمنتخبين حافلة بخطاب الاستعباد والحريّة، وعلى هذا النّحو يُعد من لم يعِ بالقضيّة الأكثر انفجارًا في فترة التسعينيات بالجزائر، شخصًا منعزلًا؛ فقد تحوّل **"سرد الأسياد"*** إلى انقلابات وظائفيّة بين ثنائيتيّ (المغلوب/ الغالب) و (الأنا/ الآخر)، وصُيّر الآخر البسيط تابعًا لمنظومة الأنا المستبدة للغوغاء، وهذا ما يظهر جليًا على الكينونة الوجوديّة للأوروبي المجزأر في فترة التّسعينيات.

يكرس **المنفى المجازي** أبعاد الانزياح والخروج، بوصفهما محصلتين رمزيتين حاضرتين على جهة اللّزوم في أية عمليّة إبداعيّة كبرى في العالم الثّالث، بحيث يكاد المنفى يختزل التّجربة الجماليّة للخطاب الأدبيّ، بما هو معضلة ذهنيّة، تتراوح بالسؤال بين الذّات ومحيط انتمائها، وبين المبدع وأصوله.

ويمثل العالم الجنوبيّ السحريّ، بما هو حد جغرافيّ، ومجاز ثقافيّ، ومجال عاطفي، أحد المثيرات الأساسة للمتخيل الجزائريّ، لاعتباره النّيمة المركزيّة لصراع خطاب الأنا والآخر الرّوائيّ. وقد برزت

*_ طوني موريسون، صورة الآخر في الخيال الأدبيّ، ترجمة: محمد مشبال، منشورات مشروع البحث النّقدي ونظريّة التّرجمة، فاس، المغرب، ط1، 2009.

خطابات الجنوب الثائر على صورته النّمطيّة -المقدمة من قبل الشّمال-، بمزاوجتها بين الثّنائيات الضديّة.

يمارس خطاب الغيريّة تعريّة الاغتراب الذّاتي للآخر في مسار تصاعديّ، يفيض معناه عند اتساع الفجوة النّفسيّة والثقافية بين كيان الأنا والآخر. وفي مقابل ذلك يكتسب خطاب الآخر صورة إيحائيّة في مجاله التاريخي والثّقافي، توريّة لما هو قائم من تهميش ورفض من قبل الأنا، ويكثف علامات رفضه للإطار الزّمنيّ المحصور من الاستقلال الجزائريّ إلى الحرب الأهليّة الحمراء.

تنقض أطروحة الخطاب الاستعماريّ، بعد كشف الأنساق المضمرة في كنه ما سمي بالعبقريّة اللّسانيّة للغرب القادر على احتواء تناقضاته الخطابيّة وتدبير اختلافه الفكريّ؛ أي أنها تضحى تنويعا من تنويعات الاستعلاء الثّقافي وإن تضمنت خطابا نقيضا لنوازع الهيمنة والتحكم.

يتواتر خطاب الغيريّة في هذه الرّواية مؤكدًا على الحقيقة الجوهريّة، وهي أنّ الرّواية أضحت السياق الأمثل لتصفيّة الحساب، والانحياز العقدي، والهيمنة السّياسيّة، من خلال التّركيز على مخلفات الظّاهرة الإسلامويّة، وتفسير ظهورها، وكشف نقيض الفكرة السّائدة التّي تنص على أنّها تعبر عن آمال الجماهير في مستقبل أكثر عدالة اجتماعيّة وإنسانيّة. كما تحرر هذا الخطاب مادحا لانتفاضة أكتوبر 1988، وكلها للإطاحة ب"الفيس الإسلاموي"، فانتقل هذا الخطاب الأدبيّ إلى حرب سياسيّة على التّاريخ.

يتوقف حوار الرّوايّة بين الأنا والآخر على كشف المضمر باعتباره مظهرًا لتعدديّة الأصوات، وبيانا لتقاطب الخطابات والأنساق، ويصير في المقابل آلية لتكريس الثّنائية المتنافرة التّي يحكمها الصّوت المركزيّ الواحد والمتمثل في صوت "جوزيف رينشارد"، المكرس لمنطق الذّات السّاردة. ومن ثمّ فإن السبب المنطقي الذّي يجعل الذّات الإنسانيّة المغتربة واحدة في مقابل محيط واحد رافض، هو ذاته المنطق الذّي يجعل مباني الخطاب وسيلة للتفكيك والتقويض التّخييليين. وفي ذلك جاءت وظيفة الرّاوي "جوزيف" وفق الاستراتيجيّة التّي اتخذها "سعيد خطيبي" محللة للأحداث من الدّاخل، بتوظيفه الضمير المتكلّم، الذّي حافظ على خاصية الحضور في الخطاب. وتبقى علاقة الرّاوي بما يرويه هي التّي تحدد زاويّة النّظر؛ أي يختلط في خطاب الغيريّة صوت الرّاوي بصوت المؤلف.

ونخلص في الأخير في هذا الفصل إلى أنّ رواية "**أربعون عاما في انتظار إيزابيل**" للروائي "**سعيد خطيبي**" تجاوزت مركزيات اللّغة، والعقيدة، والجنس، والجغرافيا، ومجدت الموت والنفي المجازيان، اللذّان يسكنان الخطابات الأدبيّة المعاصرة، لخدمة الذّات المهمشة، والتّعبير عن المسكوت عنه، وتقويض الخطابات الاستعماريّة الاستعلائيّة، في صورة الدّفاع عن الغيريّة.

يتعمق المعطى الموضوعي للغيريّة الذّي تفرضه سياق التّحولات التاريخيّة، والمجتمعيّة، والسياسيّة، معبرا عن واقع العلاقة بين الأنا والآخر في نطاق التخييل، والمتخيل، واللّغة، والمجازات النّصيّة. قصد كشف التشكيل الملتبس بين المضمون الإنسانيّ المقصود به تقبل الآخر الأوروبي المنبوذ في الجزائر، بما يستدعيه من أوهام هوياتيّة تتراوح بين الكيانات الإنسانيّة، والفعاليات الوجوديّة للأفراد، والجماعات. وهي ما تمثل رهان الرّواية الجديدة، وتجاوز تراث الآخر الاستعماري الذّي ساد لعقود من الزّمن. وقد ساهم بدوره في تشييد معماريّة هذا السّرد الجديد منهج الرّوائيّ "**سعيد خطيبي**" الممارس لحفريات المعرفة على خطابه المكثف ثقافيًا، لذا تمّ استعانتنا بنظريّة التاريخانيّة الجديدة لملاءمتها لنسق الغيريّة وصراع الأنا والآخر، ولنقد السّياسة المهيمنة والمقولة المركزيّة السّائدة.

جاء هذا الفصل الموسوم ب: "الغيريّة؛ بين خطاب الأنا والآخر في رواية أربعون عاما في انتظار إيزابيل" لدراسة خصائص خطاب الغيريّة باعتباره فرعا من البنيّة الوالدة –خطاب المثاقفة–. وقد قُسم الفصل الثّاني إلى خمسة مباحث، أولها: "الهويّة؛ بين التّشظي والانتماء"، وفيه تناولنا هويّة الآخر الأوروبيّ في البنيّة الاجتماعيّة الجزائريّة بعد الاستقلال. وجاء المبحث الثّاني المعنون ب: "اللّباس بوصفه لغة"، إشارة إلى خصائص الرّسم بالكلمات في خطاب الأنا والآخر، فالصورة خطاب عينيّ تكشف ما أضمر في اللّغويّ. ودرسنا في المبحث الثّالث الموسوم ب: "الآخر والخطاب الفوقي" خصائص خطاب الآخر الاستعماريّ. أمّا في المبحث الرّابع المعون ب: "سيادة موضوع الأنا، والآخر الغريب"، فقد أبرزنا حالة الآخر المستعمِر في بيئة المستعمَر إبان فترة ما بعد الاستقلال الجزائريّ. وجاء في المبحث الخامس: "تمثلات خطاب الغيريّة" مجمل خصائص هذا الخطاب المتفرع عن خطاب المثاقفة.

الخاتمة.

الخاتمة:

تكونت المحصلة النهائيّة لهذا البحث الموسوم ب: **"خصائص خطاب المثاقفة في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" للروائيّ سعيد خطيبي"** بعد موازنة هذا الخطاب الأدبيّ، واستكناه مضمراته النّسقيّة التّي عملت على تحديد خصائصه بعد تطبيق بعض آليات النقد الثّقافي لتحليله، خلص البحث إلى جملة من النّتائج نجملها فيما يلي:

- تجاوز تحليل الخطاب الأدبيّ الجماليّ والبلاغيّ إلى الثّقافي الكامن في قبحيات هذا الخطاب.
- تعد العلاقة بين الحرب والفحولة علاقة تلازميّة، فهما ثنائيّة متكاملة لا انفكاك بينهما.
- خلق الشّاذ من رحم بيولوجيا السّلطة المتسلطنة (البيو–سلطة) التّي أنتجتها الإمبرياليّة السياسيّة.
- يسترجع الخطاب صور الماضي لمواجهة الذّات عمقها، وتجليها الزّمنيّ، وخبرتها الثّقافيّة.
- نتج عن فعل المثاقفة انتقال الخطاب الأدبيّ العربيّ القديم الفحل المركزيّ إلى خطاب الشّاذ والمهمش.
- مُجد تاريخ الشمال المنتصر، لتفوق لغته البرجوازيّة المركزيّة على لغة أنا الجنوب الدّونيّة المضطهدة؛ لذا جاء خطاب المثاقفة في الرّواية الجديدة لتقويض الخطابات الاستعماريّة وكسر المركزيّة التّاريخيّة.
- بُنيت معماريّة خطاب المثاقفة على تمجيد خطاب الأنا المضطهدة من قبل الخطابات الاستعماريّة.
- أبدلت خطابات الجنوب بعد الحرب العالميّة الثّانيّة، الثنائيّة (ذكر/ أنثى) إلى (ذكر/ ذكر) و(أنثى/ أنثى)، تعبيرًا عن قمع الهويات الجندريّة المتباينة، والمتمثلة في الميوولات الجنسيّة الطبيعيّة الآتيّة: "الثّنائي الجنس"، و"المثلي الجنس"، و"العابر جنسيا"، و"الانجذاب للغلمان".
- انتقلت الرواية من السّلطة الذّكوريّة على الخطاب إلى السلطة الأنثويّة، تبعا لما جاء في النّظريّة النسويّة.
- قامت العلاقة بين الأنا والآخر على التّفوق الجنسيّ أولًا، لكونه المعيار الأول المتحكم في الإنسان، ثمّ على الهيمنة السلطويّة باعتبارها السّلطة الثّانيّة المتحكمة في الكينونة الإنسانيّة.

- همش الآخر المتماهي في بنية الأنا الاجتماعيّة بعد استقلالها عنه، وموروس عليه العنف الناتج عن عقدة الاستعمار الغربيّ.
- ارتبط رواج "الجنسانيّة" في الخطابات المعاصرة خدمة للوضع السياسي والاقتصادي الدّولي.
- جاء خطاب المثاقفة ما بعد الحداثيّ، لكسر الطابوهات، وتقديم الواقع الكائن كما هو في مجموع الأنساق المضمرة الكامنة في الرّواية.
- برز المتخيل النّقيض في الخطاب الأدبيّ ما بعد الحداثيّ للخروج عن الصورة النّمطيّة للأنا والآخر.
- تنشأ الهويّة الفرديّة على طول سيرة المرء، لذا تتباين مستويات الغيريّة بين الذّات والغير.
- سعت الرواية إلى بناء هويّة إنسانيّة متعاليّة، تضمن تواصل الأنا والآخر، متجاوزة عقد التّاريخ، إلّا أنّ الآخر يبقى دائما غريبا.
- تعد الصّورة خطاب عيني وتورية ثقافيّة ذات دلالات مزدوجة، تكشف ما أضمره الخطاب اللّغويّ الخطيّ، وقد جاء اللّباس في هذا الخطاب الأدبيّ رسمًا بالكلمات.
- يتحقق خطاب الغيريّة من خلال خطاب المثاقفة، فهو إحدى تجلياته المؤسسة للثنائيّة الضديّة (الأنا/ الآخر).

جاء هذا البحث الموسوم ب: "خصائص خطاب المثاقفة في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل للرّوائيّ "سعيد خطيبي"، لاستخلاص خصائص خطاب المثاقفة الكامنة في تيمة الجنوسة، وخصائص خطاب الغيريّة في تيمة الأنا والآخر، من خلال البحث عن الثّقافيّ داخل الأدبيّ، بعدما راج النّقد الثّقافي في الوسط الأدبيّ، وتراجع النّقد الأدبيّ عن التّحليل الجماليّ للخطابات الأدبيّة. فالخطابات اليوم ترتقي للأدبيّة من خلال الثّقافة. **فما هو مآل النّقد الجديد بين المعيارين: الجماليّ والثّقافيّ؟**

المصادر والمراجع.

1. القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1.

أولًا: قائمة المصادر:

2. سعيد خطيبي، أربعون عامًا في إنتظار إيزابيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر، ط1، 2016.

ثانيًا: قائمة المراجع:

1- القواميس والمعاجم:

3. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.

4. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج 2، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

5. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج 3، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

6. محمد فريد وجدي، معجم معارف القرن العشرين، مج 9، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

7. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مج10، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

2- المراجع بالعربيّة:

8. آمنة بلعلى، المتخيّل في الرّواية الجزائريّة من التّماثل إلى المختلف، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ط2، 2011.

9. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، الشركة اللّبنانية للكتاب، بيروت، لبنان، دط، 1968.

10. جميل حمداوي، الانساق الأدبية والثقافية بين الثابت والمتحول، دار الريف للنشر والطبع الإلكترونيّ، تطوان، المملكة المغربية، ط1، 2016.

11. جميل حمداوي، نحو نظريّة أدبيّة ونقديّة جديدة، نظريّة الأنساق المتعددة، شبكة ألوكة، المغرب، ط1، 2016.

12. سمير خليل، طانية حطاب، دراسات ثقافيّة: الجسد الأنثوي، الآخر، السّرد الثّقافي، دار الضفاف للنشر، الشّارقة، بغداد، 2018.
13. شرف الدّين ماجدولين، الفتنة والآخر، أنساق الغيريّة في السّرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

14. عبد الله الغذامي، الثقافة التلفيزيونيّة: سقوط النّخبة وبروز الشّعبيّ، المركز الثّقافي العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.
15. عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، ط3، 2005.
16. عبد الله الغذامي، عبد النّبي اصطيف، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ، دار الفكر، دمشق، سورية، دط، 2004.
17. عبد الله حسين، ظواهر جنسيّة ونفسيّة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2002.
18. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، دط، دت.
19. محمد بوعزة، سرديّات ثقافيّة من سياسات الهويّة إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014.
20. محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، دط، دت.
21. ميلاد حنا، قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة، دار الشّروق، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
22. وردة معلم، تحليل الخطاب المفهوم- القضايا- الإشكالات، نوران للنّشر والتّوزيع، تبسة، الجزائر، ط1، 2018.

3- المراجع المترجمة:

23. أمين معلوف، الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، دار ورد، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

24. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة: أحمد عويدات، مج1، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

25. جاك دريدا، أحاديّة الآخر اللّغوية أو في التّرميم الأصلي، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر، ط1، 2008.

26. جون ستوريت، النّظريّة الثّقافيّة والثّقافة الشعبيّة، تحقيق: عمر أيوبي، ترجمة: فاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسّياحة والأسفار، أبو ظبي، ط1، 2014.

27. دنيس كوش، مفهوم الثّقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

28. زيجمونت باومن، الحداثة السّائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

29. سارة جامبل، النسويّة وما بعد النّسويّة: دراسات ومعجم نقدي، ترجمة: أحمد الشّامي، مراجعة: هدى صدة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002.

30. سارة ميلز، الخطاب، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

31. سايمون ديورنغ، الدّراسات الثّقافيّة: مقدمة نقديّة، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، الكويت، دط، 2015.

32. سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، تحقيق: إيمان المغربي، ترجمة: ندى حداد، دار الأهليّة، عمان، دط، 2008.

33. صمويل بي هانتجتون، الإسلام والغرب آفاق الصّدام، ترجمة: مجدى شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1995.

34. طوني موريسون، صورة الآخر في الخيال الأدبيّ، ترجمة: محمد مشبال، منشورات مشروع البحث النّقدي ونظريّة التّرجمة، فاس، المغرب، ط1، 2009.

35. ماري نوال غاري بروير، المصطلحات المفاتيح في اللّسانيات، ترجمة: عبد القادر فهيم الشّيبانيّ، سيدي بلعباس، الجزائر، ط1، 2007.

36. مالك بن نبي، مشكلة الثّقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1984.

37. ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة: إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا السّرق، الدّار البيضاء، المغرب، دط، 2004.

4- الرسّائل والأطروحات:

38. صوفي بوعلام، محددات الأنا والآخر في المتن الرّوائيّ الجزائريّ الجديد، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة وهران، الجزائر، 2014_2015.

5- المقالات والدّوريّات:

39. صوريّة لعور، جمال مباركي، قراءة في خطاب المثاقفة ورهانات العولمة الثّقافيّة، الثّقافة العالميّة: أية إمكانيّة؟، مجلة علوم اللّغة العربيّة وآدابها، مج 13، العدد 01، بسكرة، الجزائر، 2021.

40. طارق بوحالة، نظريّة النّقد الثّقافيّ في الخطاب العربي المعاصر، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، المركز الجامعي لميلة، الجزائر، دت.

6- المواقع الإلكترونيّة:

41.www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la culture.

42.www.larousse.fr/dictionnaires/francais/système.

43.www.larousse.fr/dictionnaires/francais/le discours.

44.www.merriam-webster.com/dictionary/english/culture.

45.www.merriam-webster.com/dictionary/english/discourse.

46.https://www.qposts.com.

47.https://manshoor.com/society/sex-in-time-of-war.

48.https://maktaba-amma.com/?p=1737

49. Nic Ulmi, Le sexe fragile – guerre et virilité.

50.https://www.letemps.ch/societe/sexe-fragile-guerre-virilite.

51.www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american.english/system.

فهرس المحتويات .

فهرس المحتويات:

الإهداء:.....

الشّكر والعرفان:.....

المقدّمة. ..... أ_ هـ

المدخل: مفاهيم ومصطلحات النّقد الثّقافيّ.....6

أولا: مفهوم الثّقافة:.....8

ثانيًا: مفهوم الخطاب: 12

ثالثاً: مفهوم النّسق:.....17

المثاقفة؛ من خطاب الفحل إلى خطاب الشّاذ في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل".....22

أولًا: ما وراء الحكيّ، نبش الذّاكرة:.....26

ثانيًا: من الفحل إلى الشّاذ:.....30

ثالثًا: الثّنائيّة (ذكر/ ذكر)، (أنثى/ أنثى):.....37

رابعًا: بين الهشاشة والعنف:.....43

خامسًا: تمثلات خطاب المثاقفة: 52

الغيريّة؛ بين خطاب الأنا والآخر في رواية "أربعون عامًا في انتظار إيزابيل". 57

أولًا: الهويّة، بين الانتماء والتّشظي:.....59

ثانيًا: اللّباس بوصفه لغة: 63

ثالثًا: الآخر والخطاب الفوقيّ: 65

رابعًا: سيادة موضوع الأنا، والآخر الغريب: 67

خامسًا: تمثلات خطاب الغيريّة: 69

الخاتمة. 72

المصادر والمراجع 75

فهرس المحتويات. 81

الملخص.

الملخص:

قد اخترنا عنوان الرّسالة **"خصائص خطاب المثاقفة في رواية أربعون عامًا في انتظار إيزابيل"**، لاهتمامنا بالدّراسات الثّقافيّة، وللإجابة عن الإشكاليّة التّي تتمحور حول السؤال التّالي: **فيم تتمثل خصائص خطاب المثاقفة في الرّواية الجزائريّة الما بعد حداثيّة؟** لذا استدعينا النّقد الثّقافيّ منهجًا للبحث عن الثّقافي في خطاب رواية: **"أربعون عامًا في انتظار إيزابيل"** للرّوائيّ **"سعيد خطيبي"**، والأنساق الثّقافيّة المضمرة فيه، وقسمنا هذا البحث إلى مقدمة، ومدخل مفاهيمي، وفصل أول استخلصنا منه خصائص خطاب المثاقفة من خلال تيمة الجنوسة، وجاء الفصل الثّاني لاستخلاص خصائص خطاب الغيريّة من تيمة الأنا والآخر، وخاتمة. وتمثلت أهميّة دراستنا في كشف المسكوت عنه، وتقويض العقدة الاستعماريّة بين الأنا والآخر.

الكلمات المفتاحيّة: الخطاب _ النّقد الثّقافيّ _ الأنساق الثّقافيّة المضمرة _ المثاقفة _ الجنوسة _ الغيريّة _ الأنا والآخر.

Abstract:

We chose the title of the thesis **''Characteristics Of The Acculturation Discourse In The Novel «Forty Years Waiting For Isabel»''**, because of our interest in cultural studies, and to answer the question**: What are the characteristics of the acculturation discourse in the post-modern Algerian novel?** that is why it required the cultural criticism as a method for searching the cultural in the novel: **''Forty Years Waiting For Isabel''** by the novelist **''Said Khatibi''**, and the cultural patterns implicit in it. We divided this research into an introduction, and a conceptual introduction, and a first chapter from which we extracted the characteristics of the acculturation discourse through the theme of gender, and the second chapter came to extract the characteristics of otherness discourse from the theme of the ego and the other, and a conclusion. The importance of our study is reveal the unspoken, and to undermine the colonial knot between the ego and the other.

Key Words: Discourse _ Cultural Criticisme _ Implicit Cultural Pattern _ The Acculturation _ Gender _ Otherness _ The Ego And The Other.