وزارة
التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ميسان
كلية التربية الاساسية

مجلة ميسان للدراسات الاكاديمية

مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية

للعلوم الانسانية والاجتماعية والتطبيقية

Misan Journal For Academic Studies
Humanits, Social and applied Sciences

ISSN (Print) 1994-697X

(Online)-2706-722X

المجلد 25 العدد 58 حزيران 2026

25 vol 58 Issue 2026 June

Misan Journal

مجلة ميسان للدراسات الاكاديمية
العلوم الانسانية والاجتماعية والتطبيقية
كلية التربية الاساسية/ جامعة ميسان

المجلد 25 العدد 58 حزيران 2026

VOLE 25 SSUE 58 ,2026 JUNE

رقم الايداع في المكتبة الوطنية العراقية1326 لسنة2009

journal.m.academy@uomisan.edu.iq
https://www.misan-jas.com/index.php/ojs
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/298

MISAN JOURNAL FOR ACADEMIC STUDIES
HUMANITS, SOCIAL AND APPLIED SCIENCES
VOLE 25 ISSUE 58 JUNE,2026
MJAS

ت	فهرس البحوث	الصفحة
1	The impact of social, economic and health factors on the employment of the elderly in the center of Amara district Wisam A. Dargal	18 -1
2	Designing drugs by molecular docking to inhibit COVID-19 Abbas Kareem , Bahjat A. Saeed	40 - 19
3	Hexagonal Boron Nitride synthesis, its applications in dentistry and cytotoxicity: A literature review Al-Safa Malik Jaseim , Faiza Mohammed Hussain Abdul-Ameer	53 - 41
4	Racial Capitalism and the Architecture of Captivity in Colson Whitehead's The Underground Railroad Ibraheem Ajeel Dakhil	74 - 54
5	The Relationship between Linguistic Intelligence and Academic Achievement in Reading Comprehension among Students of English Department Dijla Abbood Shareef Al-Turfi	88 - 75
6	Sea Wave Energy Estimating in front of the Iraqi Coast, Northwest Arabian Gulf Adel Jassim Al-Fartusi , Sajjad k. Chasib	97 - 89
7	Reservoir Property Evaluation of the Mishrif Formation Using Integrated Petrophysical Analysis, West Qurna-1 Oilfield Zahraa Sh . Al-Maliki , Muwafaq F. Al –Shahwan	107 - 98
8	The Role of Molecular Biology in Cancer Treatment: Advances, Applications, and Future Perspectives Ali Isam Najm	115 - 108
9	Study of Morphometric Tectonic Indicators of the Wadi Al-Hay Basin in the Najaf desert using GIS data Latif Jabbar Farhan	127 - 116
10	Environmental Assessment of the Water of Haditha Dam and Reservoir for the Period (2023–2024) Using the Canadian Water Quality Index (CCME-WQI) Rajaa Kadhim Mutar	140 - 128
11	The Extent of Primary School Mathematics Teachers' Knowledge of Constructivist Teaching Skills from Their Perspectives Noor Ali Abdul Karim , Anwar Sabah Abdul-Majid	161 - 141
12	The Effectiveness of Teaching Based on Visual Interpretive Thinking in Developing Aesthetic Awareness among Art Education Students Malik Hameed Mohsin	181 - 162
13	Problems of Reliance on Lexicons in Linguistic Criticism: A Diachronic Study Murtadha Hamdan Ajib	198 - 182
14	The Integration of Artificial Intelligence and Public Relations:An Analytical Study of AI Use in Communication Messages to thePublic Aqeel Tahseen Fathallah , Ali Muhanad Hamid , Osama Kareem Rasheed	214 - 199

232 - 215	Mechanisms of domination and representations of resistance in contemporary Libyan narrative: A cultural approach to Najwa Bin Shatwan's novel, (Slave Pens). Raad Huwair Sweilem	**15**
243 - 233	logical analysis of the skeptical concept of faith Jabbar Nasser Yousef	**16**
260 - 244	The United States' Entry into World War I and Its Impact on U.S -Canadian Relations (1917-1918). Jawad Kadhim Dakhil , Ammar Khalid Ramadan	**17**
268 - 261	The Relationship Between Image Reading Skills and Visual Perception Among Students of the Art Education Department Fatima Jabbar Hussein	**18**
287 - 269	The significance of Ilm al-Rijāl and its connection with the Hadith sciences. Abbas Jassim Nasser	**19**
308 - 288	The Effectiveness of the Think Silently Strategy on Academic Achievement and Science Process Skills among First-Grade Intermediate Students in Biology Ali Jabbar Yaseen	**20**
328 - 309	Performance in Contemporary Plastic Art ,as an Evolutionary Manifestation of Perspectival Representation Zahraa Mahood Mohammad	**21**
359 - 329	Future Thinking and Professional Agency as Predictors of Academic Transition Shock among Newly Appointed University Instructors Seenaa Ahmed Ali	**22**
371 - 360	The Effect of an Educational Program Based on the Van Hiele Model on Developing Visual Culture of Contemporary Arts among Students of the Art Education Department Hussein Rishk Khdier	**23**
394 - 372	Geographical Factors and Their Impact on the Cultivation of Field Crops in Misan Governorate Sahar Rami Eidan	**24**
416 - 395	Intellectual Reform in the First Hijri Century (The Protest of the Companions in Defense of the Legitimacy of the Caliphate of Imam Ali Ibn Abi Talib (peace be upon him) in 11 AH/632 CE as a Model) Fatima Abd Saeed Al-Maliki	**25**

ISSN (Print) 1994-697X
ISSN (Online) 2706-722X

DOI: https://doi.org/10.54633/2333-025-058-015

Received:6/Feb/2026
Accepted:25/May/2026
Published online:30/June/2026

MJAS: Humanities, Social and Applied Sciences
Publishers
The university of Misan.
College of Basic Education This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution

(CC BY NC ND 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Mechanisms of domination and representations of resistance in contemporary Libyan narrative: A cultural approach to Najwa Bin Shatwan's novel, (Slave Pens).

Raad Huwair Sweilem
Department of Arabic Language,, College of Basic Education, University of Misan
Raadalkaba1980@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6776-2147

Abstract

This research seeks to uncover the mechanisms of cultural hegemony and the manifestations of resistance in contemporary Libyan narrative through a cultural approach to the novel *Slave Pens* by Libyan novelist Najwa Binshatwan. The novel serves as a narrative model that reveals implicit power structures and their mechanisms of operation within the cultural framework. The research begins with the premise that narrative discourse not only represents reality but also contributes to its production and reshaping through symbolic systems that, on the one hand, reinforce hegemony, and on the other hand, generate forms of resistance.

The research employs the cultural method as a theoretical and procedural framework for uncovering these implicit cultural systems. It draws upon the concepts of cultural hegemony in Antonio Gramsci's work, power and discourse in Michel Foucault's work, and symbolic violence in Pierre Bourdieu's work to analyze how the novel produces patterns of hegemony, particularly ethnic, social, and symbolic hegemony, through narrative representations that contribute to reproducing cultural hierarchies and entrenching subjugated consciousness. The research also reveals manifestations of resistance that appear in multiple forms, including deconstructing the dominant discourse, reclaiming the marginalized self, and reshaping identity as a countercultural practice that seeks to undermine symbolic authority.

Keywords: hegemony, resistance ,power, pattern, center, periphery.

آليات الهيمنة وتمثلات المقاومة في السرد الليبي المعاصر، مقاربة ثقافية لرواية نجوى بن شتوان (زرايب العبيد)

رعد هوير سويلم ، جامعة ميسان/ كلية التربية الأساسية

المستخلص

يسعى البحث إلى الكشف عن آليات الهيمنة الثقافية وتمثلات المقاومة في السرد الليبي المعاصر، من خلال مقاربة ثقافية لرواية (زرايب العبيد) للروائية الليبية(نجوى بن شتوان)، بوصفها إنموذجا سرديا يكشف أنساق السلطة المضمرة، وآليات اشتغالها داخل البنية الثقافية. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن الخطاب السردي لا يقتصر على تمثيل الواقع، بل يُسهم في إنتاجه، وإعادة تشكيله، عبر أنساق رمزية تعمل على تكريس الهيمنة من جهة، وتوليد أشكال من المقاومة من جهة أخرى.

يعتمد البحث على المنهج الثقافي؛ بوصفه إطارا نظريا وإجرائيا للكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة، مستفيدا من مفاهيم الهيمنة الثقافية عند (أنطونيو غرامشي)، والسلطة والخطاب عند (ميشيل فوكو)، والعنف الرمزي عند(بيير بورديو)؛ لتحليل الكيفية التي تُنتج بها الرواية أنماط الهيمنة، ولا سيما الهيمنة العرقية ، والاجتماعية، والرمزية، عبر تمثلات سردية تُسهم في إعادة إنتاج التراتب الثقافي وترسيخ الوعي الخاضع. كما يكشف عن تمثلات المقاومة التي تتجلى في أشكال متعددة، منها تفكيك الخطاب المهيمن، واستعادة الذات المهمشة، وإعادة تشكيل الهوية بوصفها ممارسة ثقافية مضادة تسعى إلى تقويض السلطة الرمزية.

الكلمات المفتاحية: الهيمنة، المقاومة، السلطة، النسق، المركز، الهامش.

المقدمة

يُشكل السرد الروائي المعاصر فضاءً رمزيا خصبا لإعادة تمثيل البنى الاجتماعية والثقافية التي تتأسس عليها علاقات القوة، بما تنطوي عليه من آليات الهيمنة وأشكال المقاومة، إذ لم يعد النص الروائي مجرد بنية جمالية مغلقة، بل غدا خطابا ثقافيا فاعلا يكشف عن أنساق مضمرة تتصل بالسلطة، والهوية، والإختلاف، والإقصاء، وهي أنساق تتغلغل في النسيج الاجتماعي، وتُعيد إنتاج نفسها عبر اللغة والتمثيل. وفي هذا السياق يغدو السرد الليبي المعاصر، بوصفه نتاجا لواقع تاريخي وثقافي معقد مجالا خصبا للكشف عن دينامية الهيمنة التي مارستها البنى الاجتماعية التقليدية، ولا سيما تلك المرتبطة بالعرق والطبقة والأصل، فضلا عن تمثلات المقاومة التي تتشكل داخل هذه البنى أو على هامشها.

وقد أسهمت التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها ليبيا في بلورة خطاب سردي جديد، انشغل بتفكيك أنظمة الهيمنة التاريخية والثقافية، والكشف عن آليات اشتغالها الرمزي، خصوصا فيما يتعلق بقضايا العبودية والتهميش والتمييز العرقي. ومن هذا المنظور، يكتسب مفهوم الهيمنة، كما نظّر له أنطونيو غرامشي، أهمية مركزية في قراءة النصوص السردية بوصفه لا يقتصر على السيطرة المادية، بل يمتد ليشمل أشكال السيطرة الرمزية والثقافية التي تُمارس عبر إنتاج المعنى وتوجيه الوعي، بما يضمن إعادة إنتاج علاقات القوة بصورة تبدو طبيعية ومشروعة.

وفي هذا الإطار، تبرز رواية (زرايب العبيد) للروائية الليبية(نجوى بن شتوان)، بوصفها نصا سرديا يكشف بجرأة عن البنى الثقافية العميقة التي أسست لخطاب الهيمنة العرقية في المجتمع الليبي، ويُعرّي الأنساق التي شرعنت التمييز، وإعادت إنتاجه عبر الأجيال.إذ تستعيد الرواية تاريخ العبودية لا بوصفه حدثا ماضيا منقطع الصلة بالحاضر، بل بوصفه بنية ثقافية ممتدة، تتجلى آثارها في أنماط التفكير، والتمثيل، والعلاقات الاجتماعية. ومن خلال بناء سردي متعدد الأصوات. إذ تكشف الرواية

التوتر القائم بين خطاب الهيمنة الذي يسعى إلى تثبيت تراتبية اجتماعية قائمة على الإقصاء، وخطاب المقاومة الذي يتجلى في محاولات الذات المهمشة التي تسعى لاستعادة صوتها ووجودها الإنساني.

وانطلاقا من ذلك، يسعى بحثنا إلى مقاربة رواية(زرايب العبيد) من منظور النقد الثقافي؛ بوصفه منهجا يكشف عن العلاقة الجدلية بين النص والنسق الثقافي الذي يُنتجه، ويركز على تحليل آليات الهيمنة التي تتجلى في الخطاب السردي، سواء عبر تمثيلاته اللغوية، أو بناء الشخصيات، أو أنماط السرد، فضلا عن الكشف عن تمثلات المقاومة التي تتجسد في تفكيك هذه الأنساق وفضح تناقضاتها. كما يهدف بحثنا إلى بيان الكيفية التي يُسهم بها السرد في إعادة مساءلة المسكوت عنه ثقافيا، وتحويل النص الروائي إلى فضاء لمقاومة الهيمنة الرمزية، وإعادة الاعتبار للذوات المهمشة.

وتأتي أهمية بحثنا من كونه يُسهم في توسيع أفق الدراسات الثقافية في قراءة السرد الليبي المعاصر، عبر الكشف عن الأبعاد الثقافية العميقة التي تحكم إنتاج المعنى، وتفكيك العلاقة بين السلطة والخطاب، بما يُنتج فهما أعمق للوظيفة الثقافية للسرد بوصفه ممارسة رمزية تُقاوم الهيمنة بقدر ما تكشف آلياتها. ومن ثمَّ، فإنَّ هذا البحث لا يقتصر على تحليل نص روائي بعينه، بل يتجاوزه إلى استكشاف البنية الثقافية التي يتشكل في إطارها، بوصفه خطابا يكشف عن صراع المعنى والسلطة داخل المجتمع.

مفهوم الهيمنة والسلطة في الفكر المعاصر:

يُعدّ مفهوم الهيمنة من المفاهيم المركزية في الفكر السياسي والثقافي المعاصر، لما ينطوي عليه من قدرة تفسيرية في تحليل علاقات القوة داخل المجتمع، فالهيمنة لا تُختزل في السيطرة المباشرة أو القسر المادي، بل تُشير إلى نمط من السيطرة والتسلط والرقابة الصارمة التي يفرضها فرد أو شعب أو مؤسسة أو غير ذلك على ما عداه لتحقيق مصلحة المتسلط، والتي تُمارس عبر إنتاج المعنى وتشكيل الوعي وتوجيهه، لتبدو علاقات القوة القائمة طبيعية ومشروعة في نظر الخاضعين لها. والهيمنة في الأصل "مصطلح يُشير إلى تسلط الدولة عن طريق السيطرة بالقبول،...، وهذا المصطلح مفيد لوصف نجاح القوة الإمبريالية مع الشعب المُستعمَر الذي ربما يفوق بكثير عدد أي قوة عسكرية محتلة، لكن تُقمع رغبته في تقرير المصير، فالسيطرة لا تفرض بالقوة الآن ولا حتى بالضرورة الإقناع ولكن سيطرة أكثر براعة وشمولية على الاقتصاد وعلى أجهزة الدولة مثل التعليم والإعلام وعن طريقها يتم تقديم مصلحة الطبقة المتسلطة كمصلحة عامة"[1]

وشاع مفهوم الهيمنة في العديد من التيارات والمقاربات مثل: النقد الماركسي والدراسات الثقافية، والخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري والبطريركية والنقد النسوي، لُيشير، في دلالته الأولية إلى علاقات الهيمنة والتسلط بين الدول أو بين الطبقات الاجتماعية[2]. وقد أرتبط المفهوم بصيغته الحديثة باسم المفكر الإيطالي(أنطونيو غرامشي)، الذي نقل مفهوم الهيمنة من دلالته العسكرية التقليدية إلى فضاء الثقافة والمجتمع المدني، مؤكدا أنَّ الطبقة لا تفرض سيطرتها بالقوة وحدها، بل عبر بناء منظومة من القيم والتصورات والممارسات التي تحظى بقبول عام. فتغدو الهيمنة توافقا ثقافيا أكثر منها قسرا سياسيا. وبهذا المعنى، تتحقق الهيمنة حين تنجح السلطة في جعل رؤيتها للعالم رؤية مشتركة يتبناها الآخرون دون إدراك لطابعها الإيديولوجي[3].

يتضح من هذا. إنَّ المفهوم الذي أشاعه (أنطونيو غرامشي) يتخذ التغيير الاجتماعي/الثقافي هيئة فعل مقصود أو تخطيط متعمد تكتسب من خلاله فئات مثقفة، أو هيئات أو مؤسسات معينة، في المجتمع تأثير لم تعطه الماركسية التقليدية، فمن وجهة نظر غرامشي يرتبط صعود طبقة اجتماعية معينة وهيمنتها ارتباطا عضويا بهيمنة ثقافية وفكرية تُهيئ لذلك الصعود، وأنَّ تلك الهيمنة الثقافية يمارسها مثقفون مرتبطون بالطبقة المُشار إليها، حيث ينظمون الصعود وينظرون له، مما يُعبر عن رؤيا العالم التي تتبناها تلك الطبقة والتي تشيع وتقبل نتيجة جهد المثقفين[4].

وفي السياق ذاته، وسّع (ميشيل فوكو) مفهوم الهيمنة عبر تحليلة لعلاقات السلطة بالمعرفة، مُبينا أن السلطة لا تقتصر على جهاز الدولة، بل تتغلغل في الخطابات اليومية والمؤسسات الاجتماعية، إذ تعمل على تشكيل الذوات وضبطها عبر ما يسميه(أنظمة الحقيقة)[5].

كما قدم (بيار بورديو) مفهوم العنف الرمزي، الذي يُشير إلى تلك الأشكال الخفية من الهيمنة التي تمارسها السلطة عبر اللغة والتمثلات الثقافية، بحيث يقبلها الأفراد بوصفها مشروعة وطبيعية[6].

وفي حقل الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية، كشف إدوارد سعيد عن الأدوار الخطابية للهيمنة، مبرزا كيف يُسهم الخطاب الثقافي في ترسيخ صور نمطية تُعيد إنتاج علاقات القوة والتفو[7]. وبذلك، لم يعد مفهوم الهيمنة يُشير إلى السيطرة المباشرة، بل إلى منظومة معقدة من الممارسات الخطابية والثقافية، التي تُسهم في تشكيل الوعي وتوجيهه، ما يجعلها إدارة تحليلية فاعلة في دراسة النصوص الأدبية؛ بوصفها فضاءات تتقاطع فيها السلطة والمقاومة، وتتجلى فيها صراعات المعنى والتمثيل

أما السلطة فهي من المفاهيم التي لم تعدّ مقصورة في الفكر المعاصر على مؤسسات الدولة وأجهزتها الرسمية، بل أصبح يُفهم بوصفه نسقا ثقافيا يتغلغل في البُنى الرمزية التي تشكّل وعي الأفراد وتوجّه سلوكهم، فالسلطة لا تمارس سلوكها من خلال الإكراه المادي فحسب، وإنما تعمل عبر الأنساق الثقافية التي تُنتج المعاني وتضفي الشرعية على أنماط معينة من التفكير والممارسة، مما يجعلها جزءا من البنية العميقة للثقافة ذاتها. وفي هذا السياق يُشير (ميشيل فوكو) إلى أنَّ السلطة ليست شيئا يُمتلك، بل هي علاقة تنتشر داخل المجتمع ، وتعمل من خلال الخطابات التي تنتج المعرفة وتضبط الأفراد، إذ يرى أنَّ " السلطة والمعرفة يتضمن أحدهما الآخر، ولا وجود لعلاقة سلطة دون أن تقيم مجالا للمعرفة[8]. وانطلاقا من هذا التصور، تغدو الثقافة المجال الحيوي الذي تتجسد فيه السلطة، إذ تعمل عبر منظومات رمزية تجعل الهيمنة تبدو طبيعية ومقبولة.

وقد عمق (أنطونيو غرامشي) هذا الفهم من خلال مفهوم الهيمنة الثقافية، إذ أكد أن الطبقة المهيمنة لا تفرض سيطرتها بالقوة وحدها، بل عبر منظومة من القيم والأفكار التي تحظى بقبول اجتماعي واسع، بحيث تتحول السلطة إلى ممارسة رمزية قائمة على الإقناع أكثر من الإكراه، ومن هنا، تُصبح الثقافة أداة مركزية في إعادة إنتاج علاقات القوة داخل المجتمع[9].

أما (بيار بورديو) فيُبين أنَّ السلطة الرمزية تمارس تأثيرها من خلال الأنساق الثقافية التي تفرض أنماطا معينة من الإدراك والتذوق، إذ تبدو هذه الأنماط وكأنها طبيعية، في حين أنها تعكس علاقات الهيمنة القائمة، ويُشير إلى أنَّ السلطة الرمزية هي "القدرة على فرض المعاني بوصفها شرعية"[10]. وهذا يعني أن النسق الثقافي يؤدي دورا حاسما في إعادة إنتاج السلطة عبر ترسيخ تصورات معينة عن العالم.

وتأسيسا على ما تقدم، يمكن القول: إنَّ السلطة تمثل نسقا ثقافيا يعمل على إنتاج المعاني وتوجيهها بما يضمن استمرارية الهيمنة، إذ تُصبح الثقافة مجالا للصراع بين قوى الهيمنة وقوى المقاومة، ومن هنا تكتسب دراسة السلطة ضمن إطار النسق الثقافي أهمية خاصة؛ لأنها تكشف عن الآليات الرمزية التي تعمل من خلالها السلطة، وتوضح كيف تُسهم الخطابات الثقافية، ومنها الخطاب الأدبي في ترسيخ هذه السلطة أو مساءلتها وتقويضها.

الرواية الليبية المعاصرة وتحولاتها الموضوعية:

تُعدّ الرواية الليبية من الأجناس السردية التي تبلورت متأخرة نسبيا قياسا بمثيلاتها في المشرق والمغرب العربيين، غير أنَّ هذا التأخر الزمني لم يمنعها من تحقيق تحولات نوعية عميقة منذ سبعينات القرن العشرين، وتراكم نوعي جعلها في العقود الأخيرة حقلا دالا على التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في ليبيا. فمنذ البدايات الأولى مع محاولة التأسيس في منتصف القرن

العشرين، وصولا إلى الطفرة الروائية بعد مطلع الألفية الثالثة، أخذت الرواية الليبية تنتقل من الاشتغال بالتوثيق الاجتماعي المباشر إلى مساءلة البنى العميقة للهوية والسلطة والذاكرة[11]. ويُعدّ هذا التحول انتقالا من الواقعية الاجتماعية إلى الرمزية الثقافية، إذ أصبح السرد فضاءً لتفكيك النسق لا مجرد عكسه.

وقد مثّلت أعمال (إبراهيم الكوني)، ولا سيما رواية(نزيف الحجر)، منعطفا مهما في نقل الرواية الليبية من المحلي الواقعي إلى أفق رمزي كوني، حيث تحولت الصحراء من إطار جغرافي إلى بنية ميتافيزيقية تؤسس لعلاقة جدلية بين الإنسان والطبيعة والمقدّس[12].ويُقرأ هذا التحول بوصفه انتقالا إلى شعرية الهشاشة؛ إذ يغدو الكائن الصحراوي كائنا مهددا داخل نظام كوني يتجاوز الحدود الوطنية.

أما على مستوى السلطة والمنفى، فقد قدمت روايات (هشام مطر)، خصوصا رواية(اختفاء)، معالجة سردية لآثار القمع السياسي، والاختفاء القسري في تشكيل الوعي الفردي، إذ يتحول الفقد إلى بنية سردية تؤسس للاغتراب الوجودي، وهو ما يُشير إلى أنَّ سرد المنفى الليبي يُعيد تشكيل الهوية بوصفها هوية عابرة للحدود، ومتشظية بين الوطن والمهجر[13].

أما مرحلة ما بعد (2011)، فقد اتسعت مساحة التخييل الروائي لتشمل مسألة العنف الأهلي، وتفكك المركز، وانهيار السرديات الكبرى، مع بروز خطاب يهتم بالهامش والطبقات والمسكوت عنها. وتظهر في هذا السياق رواية(زرايب العبيد) للكاتب (نجوى بن شتوان) إنموذجا بارزا لهذا التحول إذ تُعيد كتابة التاريخ الاجتماعي من منظور العبيد السود مستثمرة ثيمات العبودية والعرق والذاكرة المقموعة، وهو ما يدلّ على انتقال الرواية الليبية من تمثيل الحدث السياسي إلى تفكيك بنيته الثقافية[14].

وعليه يمكن القول: أنَّ التحولات الموضوعية في الرواية الليبية المعاصر تجلت في عدّة مسارات الأول الانتقال من التوثيق إلى التأويل؛ إذ لم تعدّ الرواية تكتفي برصد الواقع، بل انخرطت في تفكيكه رمزيا وثقافيا، والثاني الانتقال من المركز إلى الهامش، من خلال انتقال الاهتمام من النخب الحضرية إلى المهمّشين والعبيد والنساء والمناطق المنسية، أما الثالث فهو الانتقال من السرد الخطي إلى التشكيل التجريبي، من خلال اعتماد تقنيات تعدد الأصوات، وتكسير الزمن، وتداخل الوثائقي بالتخييلي، فيما كان الرابع يقف عند الانتقال من الهوية المغلقة إلى الهوية المركبة، من خلال أبراز التعدد العرقي والثقافي، وطرح سؤال الانتماء في سياق العولمة والمنفى[15].

وعليه يمكن لنا القول: إنَّ الرواية الليبية المعاصرة لم تعدّ مجرد مرآة لواقع اجتماعي، بل أصبحت مختبرا سرديا لإظهار علاقة الفرد بالسلطة، والذاكرة بالتاريخ، والمقدّس بالمدّنس، الأمر الذي يجعلها حقلا خصبا للمقاربات الثقافية والسيميائية وما بعد الكولونيالية.

أولا: آليات الهيمنة العرقية وتمثلات العبودية

تُعدّ الهيمنة العرقية من أبرز الأنساق الثقافية التي أسهمت في تشكيل البنى الاجتماعية والرمزية داخل المجتمعات الإنسانية، إذ تقوم على تراتيبية أساسها اللون أو الأصل أو الانتماء الإثني، فتمنح فئة ما سلطة رمزية ومادية على فئات أخرى. وقد ارتبط هذا النسق تاريخيا بمؤسسة العبودية التي عملت على تحويل الاختلاف العرقي إلى مُبرر ثقافي وإيديولوجي للسيطرة والاستغلال. وهو ما يُشير له (أنطونيو كرامشي) في أنَّ الهيمنة لا تقوم على القهر المادي وحده، بل تتأسس كذالك عبر منظومة من القيم والتصورات التي تجعل سيطرة فئة ما تبدو طبيعية ومقبولة داخل الوعي الجمعي[16].

ومن هذا المنظور تُصبح العبودية نظاما ثقافيا ورمزيا قبل أن تكون مجرد علاقة اقتصادية أو اجتماعية؛ إذ تعمل الخطابات الثقافية على إنتاج صورة الآخر العرقي بوصفه أدنى مرتبة أو أقل إنسانية، وهو ما يمنح الهيمنة مشروعية ضمنية داخل البنية

الاجتماعية، وهذا ما أشار له (إدوارد سعيد) في كون الخطاب الثقافي يُسهم في صناعة صورة الآخر، وإعادة إنتاجها بما يخدم علاقات السلطة، إذ تتحول التمثلات الثقافية إلى أداة لإدامة التفوق والسيطرة[17].

كذلك تُشير الدراسات الحديثة، إلى أنَّ العرق ليس مجرد حقيقة بيولوجية، بل هي بناء ثقافي تنتجه الخطابات الاجتماعية والسياسية لتكريس علاقات الهيمنة، إذ أنَّ الأنظمة الاجتماعية القائمة على التمييز العرقي تعمل عبر شبكة من الصور النمطية والخطابات التي تُعيد إنتاج دونية الجماعات المهمشة وتبرر إخضاعها[18]

وفي المجال السردي، تتجلى الهيمنة العرقية عبر تمثلات العبودية التي تظهر في بنية الشخصيات والأحداث والخطاب الحكائي؛ إذ غالبا ما يُصوّر العبد بوصفه كائنا مهمشا أو مسلوب الإرادة داخل النظام الاجتماعي، بينما تُقدّم السلطة بوصفها قوة مهيمنة تتحكم بمصائر الأفراد. غير أنّ السرد الأدبي لا يكتفي بإعادة إنتاج هذا النسق، بل يعمل أحيانا على كشف آلياته وتفكيك بنيته الرمزية من خلال إظهار معاناة الشخصية المستعبدة، وصراعاتها مع منظومة الهيمنة. ومن ثمّ، فإنَّ دراسة العبودية في السرد تكشف عن البنية الثقافية التي تُنتج الخطاب العرقي وتُعيد تشكيله داخل النص الأدبي، ما يجعل السرد فضاءً نقديا قادرا على مساءلة أنساق السلطة وكشف آليات الهيمنة الكامنة في الثقافة، وهو ما سيحاول بحثنا الوقوف عنده من خلال الأنساق القارة في رواية نجوى بن شتوان (زرايب العبيد)، وعلى النحو الآتي:

التفوق الطبقي(السيد/ العبد):

يُمثل التفوق الطبقي أحد أبرز الأنساق الثقافية التي تُشكل البنية العميقة للسرد الروائي، إذ لا يقتصر حضوره على كونه إطارا اجتماعيا منظّما للعلاقات، بل يتجاوز ذلك ليغدو منظومة رمزية تُعيد إنتاج الهيمنة وتشرعنها عبر آليات ثقافية متجذرة، وفي رواية نجوى بن شتوان(زرايب العبيد)، يتجلى هذا النسق في ثنائية (السيد/ العبد) بوصفها بنية ضابطة للعلاقات الإنسانية، إذ يُعاد تشكيل الوعي الفردي والجماعي على وفق تراتبية قسرية تستند إلى اللون والعرق والانتماء.

ولا تُقدم هذه الثنائية بوصفها معطى تاريخيا منغلقًا، بل بوصفها نسقا حيّا ممتدا، يتسلل إلى تفاصيل الحياة اليومية، ويتجسد في اللغة، والجسد، والذاكرة، وأنماط التمثيل السردي، فالسيد لا يحضر فقط كسلطة مادية، بل بوصفه سلطة معيارية تنتج القيم وتحدد أنماط السلوك، في حين يُختزل العبد في كونه(آخر) مهمشا، محكوما بمنطق الإقصاء وإعادة التشيؤ، وهو ما نقرأه في حديث عتيقة مع عمتها صبرية: " قلت لها بصوت متحشرج مصدره جوفي حاضر ثم سألتها بصوت أكثر استقرارا: لماذا، يا عمتي، دخلت بعض النساء اللاتي أتين بعدنا قبلنا ونحن ننتظر منذ الصباح ويشوينا الحر ؟ زفرت كما تفعل دائما عند ضيقها من الحر ثم قلّبت نظرها هنا وهناك قائلة: هؤلاء أحرار، لسنَ مثلنا أو نحن لسنا مثلهم"[19]. يُشير هذا المقطع من الرواية بوصفه تكثيفا سرديا دقيقا لعمل النسق الطبقي(السيد/ العبد)، من خلال تجلي الهيمنة لا عبر القسري المباشر فقط، بل عبر آليات يومية ناعمة تتسل إلى الوعي والسلوك؛ فسؤال عتيقة/السارد، ينطلق من موقع استغراب مشروع(لماذا...؟)، لكنه يكشف في العمق عن بداية تشكل وعي نقدي باللاعدالة. فالمفارقة بين الانتظار الطويل والدخول السريع للآخرين تفضح مبدأ المساواة، وتُظهر أنّ النظام الاجتماعي لا تحكمه قواعد عامة، بل تراتبية خفية. وهو ما يكشفه جواب العمة صبرية:(هؤلاء أحرار لسنَ مثلنا أو نحن لسنا مثلهم)، فهذه الجملة تمثل لحظة انكشاف النسق الطبقي في أكثر صوره وضوحا واختزالا، لأنَّ الجملة تكشف عن تطبيع الهيمنة؛ فالشخصية لا تحتج أو ترفض، بل تفسر الظلم بمنطق طبيعي(هؤلاء أحرار)، إذاً من حقهم التقدم، وهنا يتحول النسق الطبقي إلى حقيقة بديهية غير قابلة للنقاش، وهو ما يُشير إلى نجاح الثقافة المهيمنة في ترسيخ موقع السيد بوصفه معيارا.

ولا تعمل ثنائية (السيد/ العبد)، فقط، عبر الفصل الاجتماعي، بل عبر سياق مهيمن يُنتج الاستلاب وتحول الإنسان إلى سلعة، مما يجعل هذا العبد يُباع ويُشترى، دون أن يكون له موقف من عملية بيعه، بل يبقى خاضعا مرهونا لسيده الجديد، وهو ما نجده في قول الساردة: "قومي يا تعويضة واسمعيني، سيبيعونك، انهضي واسمعيني، ولم تكن تجيب سوى بترديد آه آه أه !، دون أن يكون الأمر جهرا، غادرت تعويضة البيت مع صرة صغيرة تجمع كل مقتنياتها، باعتها اللالاعويشينة للفقي، وكتب عقد البيع وفقا لصيغة تبثت بها أن تعويضة اشترت حريتها من السيد مقابل عملها عند الفقي، ستظل عنده حتى يستوفي منها ثمنها كاملا، لم يكن بوسعها المغادرة ما لم تسدّد الدين، وفي حال هربت تعتبر عبدة ناشزة يتوجب على من يجدها إعادتها لربّ العمل وإخضاعها للجلد في ميدان عام بأمر قاضي المحكمة الشرعية، وعلى الضبطية المساعدة في عمليات البحث والقبض والإعادة"[20]. يظهر في مقاطع النص كشف عن بنية طبقية صارمة يتصدرها السيد بوصفه مالكا لوسائل الهيمنة، في مقابل العبد الذي يُجرد من إنسانيته ويُختزل إلى وظيفة وقيمة تبادلية. وتظهر هذه الثنائية بوضوح في لحظة(بيع تعويضة)، إذ لا تعامل بوصفها ذاتا، بل بوصفها موضوعا قابلا للنقل من يدٍ إلى أخرى، بما يعكس ترسّخ منطق التملّك الذي يؤسّس لتفوق طبقة السادة. غير إنَّ الأشد دلالة يتمثّل في الصيغة القانونية المضلّلة التي تُثبِت أنَّ تعويضة (اشترت حريتها)، إذ ينطوي هذا التركيب على مفارقة بنيوية؛ فالحرية هنا لا تُمنح بوصفها حقا مباحا، بل تُعاد صياغتها كدينٍ يُقيّد الجسد والعمل معا. وبذلك، يتحوّل التحرر إلى شكل جديد من الاستعباد المؤجّل، إذ تبقى الشخصية خاضعة لسلطة ربّ العمل حتى سداد الثمن، مما يعني أنَّ النظام الطبقي لا يكتفي بالقهر، بل يُعيد إنتاجه عبر أدوات قانونية مشروعة.

ولا يكتفي السرد المهيمن عند هذا الحد، بل يجسد حالة استلاب الوعي عند العبد، ليتقبل موقعه بوصفه قدرا، فالعبد لا يُقمع جسديا فقط، بل يُعاد تشكيل وعيه بحيث يبرر القمع ذاته، وهو ما يُمثل أخطر تجليات النسق الطبقي في الرواية. ونجده مثل هذا التمثيل في حديث الساردة: " لم يعِ عقلي سوى أن الأحرار هم ذوو البشرة البيضاء؛ أناس ليسو مثلنا في كل شيء، لا يشبهوننا. حتى وهم يشبهوننا. إنني لا أحقد على تميزهم عنا في اللون والمأكل والملبس والمسكن والرزق وكل حظوظ الحياة، بل إنّ إعجابي بنظافة ثيابهم ودُورهم وصداقاتهم التي يمنحوننا إياها يجعلني أفرغ نفسي للإعجاب والامتثال بهم واتّباع سننهم في العيش"[21]. إذ يمكن إعادة قراءة هذا المقطع في ضوء النسق الطبقي(السيد/ العبد) بوصفه بنية تُنظّم التفاوت الاجتماعي وتُشرعنه عبر الوعي واللغة، لا عبر القسر المباشر فقط، فقول عتيقة/ السارد:((الأحرار هم ذوو البشرة البيضاء)) لا يشتغل بوصفه مُعطى عرقي فحسب، بل بوصفه آلية تطبيع طبقي؛ إذ يُقدم (الحر) كفئة عُليا تمتلك امتيازات مادية ورمزية، في حين تُختزل الجماعة الأخرى في موقع أدنى، هكذا تُلبَس الطبقة لبوس الطبيعة؛ فتبدو الفوارق وكأنها قدر لا تاريخ.

كذلك تكون مفارقة التشابه/ الاختلاف وإنتاج المسافة الطبقية من خلال السرد؛ إذ ينكشف إنّ الاختلاف ليس جوهريا، بل منتجا نسقيا. فالتشابه الإنساني قائم، لكن الخطاب الطبقي يُعيد ترميزه إلى الاختلاف، ليُثبت المسافة بين السيد والعبد ويمنع اختراقها؛ فالسيادة مجموعة امتيازات((اللون، المأكل، الملبس، المسكن، الرزق، الزواج، وكل حظوظ الحياة))، وليست سمة واحدة، بل منظومة امتيازات تتوزع على تفاصيل العيش، فالسيد يحتكر الموارد والرموز، والعبد يُقصى منها، فيتكرّس التفاوت عبر اليومي، وهو ما نجده في الحوار الذي ينقله السرد لنا بين (العبد/ جاب الله) و(سيده/ الحاج امحمد بن عبد الكريم): " تحيّن جاب الله سويعات رضى سيده وهو يعود به محمولا على ظهره من إحدى مسامراته، وبذكاء لمّح له عن رغبته في الزواج من خادمته عيده. قال السيد: أويتزوج العبيد ؟ أدار العبد عُنقه الغليظة تجاه سيده وأجابه: أجل ، أجل يا سيدي. أتعني أنهم يتزوجون ؟نعم يا سيدي. يحسون مثلنا ؟ سكت العبد فلطمه السيد لطمة خفيفة على وجهه وهو يركب ظهره: ها..ها أجب يا عبد السوء ! قال جاب

الله:حاشا لله يا سيدي"[22]. هذا الحوار السردي يمكن قراءته بوصفه مشهدا تمثيليا مكثفا لعمل النسق الطبقي(السيد/ العبد)، إذ لا يكتفي بإظهار التفاوت، بل يسعى إلى تعميقه وترسيخه عبر الجسد واللغة والوعي؛ فالصورة الافتتاحية((وهو يعود به محمولا على ظهره)) تختزل العلاقة الطبقية في بعدها المادي الصارخ؛ إذ يتحول جسد العبد إلى وسيلة نقل، أي إلى أداة نفعية فاقدة للذاتية، وهذا التشيؤ يضع (السيد) في موقع العلو الحرفي والرمزي، مقابل (العبد) الذي يُختزل في وظيفة. أمّا قوله((تحيّن سويعات رضى سيده)) تكشف أنَّ العبد لا يملك حتى حق المبادرة الحرة، وهنا تتجلى الهشاشة الطبقية؛ لأن الرغبة الطبيعية بالزواج تُطلب في إطار استجداء. وهو ما يُفسر إنكار السيد لإنسانية عبده ويظهر هذا الاستنكار بوصفه من آليات الهيمنة الطبقية((أو يتزوج العبيد؟))، فالسيد لا يستفهم بقدر ما يُنكر؛ فهو يُشكّك في أهلية العبد لممارسة فعل الزواج بوصفه فعلا إنسانيا أصيلا، ويتواصل الإنكار في قوله:((يحسون مثلنا؟))، فهو يسلب من العبيد حتى صفة الإحساس ذاتها، وهي لحظة مفصلية يكشف فيها النسق عبر آليته الأخطر(نزع الإنسانية) لتبرير السيطرة، وبذلك لا يكتفي النسق بإنتاج اختلاف بين الطرفين، بل يُعمقه حتى يغدو اختلافا جوهريا في الماهية لا في الموقع فقط، وهو ما يضمن استمرار الهيمنة؛ إذ يتحول العبد من كائن مقموع إلى ذات تُعيد تأكيد قمعها بنفسها.

التفوق العرقي(الأبيض/ الأسود):

يُعدّ التفوق العرقي من أبرز الأنساق الثقافية المضمرة التي اشتغلت عليها الدراسات النقدية الحديثة، ولا سيما في إطار النقد الثقافي وما بعد الكولونيالية، إذ يقوم هذا النسق على تراتيبية هرمية تُضفي مركزية على(العرق الأبيض) من خلال آليات تمثيل تُكرس التفوق الحضاري والعرقي للمركز الأوربي، في مقابل تهميش (العرق الأسود) وإقصائه إلى هامش الدونية والبدائية، مثلما يرى (إدوارد سعيد) في إشارته إلى أنَّ الخطاب الغربي أنتج(الآخر) بوصفه كيانا أدنى. وهنا تكمن خطورة هذا النسق في كونه لا يشتغل بوصفه خطابا صريحا دائما، بل يتسرب عبر تمثلات سردية ورمزية تُعيد إنتاج الهيمنة داخل البنى الثقافية[23].

ويُعزز (فرانز فانون) هذا التصور حين يُحلل البنية النفسية للاستعمار، موضحا أنَّ الإنسان الأسود يُدفع إلى تبني صورة دونية عن ذاته نتيجة الهيمنة الرمزية للأبيض، أي إنَّ الأسود ليس إنسانا في نظر الأبيض، بل هو موضوع شيء[24].

وفي ضوء هذه التصورات، يمكن النظر إلى ثنائية(الأبيض/ الأسود) بوصفها بنية تقابلية تؤسس لخطاب إقصائي، إذ يُحمّل الأبيض دلالات النقاء والعقلانية والتفوق، في حين يُقرن الأسود بالغرائزية والهمجية والتبعية، وهي ثنائية رسّختها السرديات الاستعمارية وأعادت إنتاجها في الأدب والتمثيل الثقافي[25]. ومثل هذا التصور عن ثنائية(الأبيض/ الأسود) نجده في حديث (تعويضة/السارد): " من التأدب أن ننادي من يكبرنا عمي أو عمتي، أما الإنسان الأسود فيجب عليه مهما بلغ من العمر تقديم خطابه بهما لأي شخص أبيض، سواء يملكه أو يعمل عنده بالأجرة، لذا ما أكثر الأعمام والعمات الذين سيعرفهم لساني وتكتظّ بهم حياتي"[26]، يمكن قراءة هذا المقطع بوصفه تمثيلا مكثّفا لنسق التفوق العرقي(الأبيض/ الأسود)، إذ تتكشّف آليات الهيمنة لا عبر العنف المباشر، بل من خلال اللغة والعرف الاجتماعي؛ عبر تحويل قيمة أخلاقية إنسانية(التأدب) إلى أداة هيمنة تُكرّس تراتيبية عنصرية بين الأبيض والأسود، فالأصل في مناداة الأكبر عمي أو عمتي هو تعبير ثقافي عن الاحترام المتبادل داخل الجماعة، غير أنَّ هذا العرف يُعاد توظيفه داخل النسق العرقي ليُصبح التزاما قسريا يُفرض على (الإنسان الأسود) تجاه(الإنسان الأبيض) بصرف النظر عن مقياس العمر أو المكانة. وهنا يتحول الخطاب من أفقه الأخلاقي إلى أفق سلطوي؛ إذ يُجبر الأسود على تبني لغة تُنتج دونيته الرمزية، فعبارة((يجب عليه مهما بلغ من العمر)) تُلغي أي اعتبار للخبرة أو الشيخوخة، وتؤسس لثبات التراتيبية العرقية بوصفها قدرا لا يتغير، وهو ما ينسجم مع ما طرحه(فرانز فانون) من " أنَّ الذات السوداء تُدفع قسرا إلى

استبطان موقعها الأدنى داخل النظام العنصري، فتتكلّم بلغة لا تُعبّر عن ذاتها بل عن سلطة الآخر"[27]، وهو ما نجده في حديث (تعويضة) عن الشوشانة*:" نادت الشوشانة متجاوزة عتبة الغرفة بقدم واحدة، فيما قدمها الثانية باقية على أرضها. أنها سوداء مثلنا ووجهها المحمول على جسد أسود ضخم مرّ عليه الكثير من تصاريف الدهر، لكنه يعرفنا ويفهمنا وإن لم نتكلم. ولماذا نتكلم طالما جلدته تفهم جلدتنا وتحسّ بواقع ما نحسّه ؟"[28].

وتبلغ المفارقة ذروتها، عندما تُحول اللغة إلى فضاء للاكتظاظ الرمزي بالآخر المهيمن، في مقابل تآكل الهوية الذاتية للمتكلم، وهو ما يجسده حديث الساردة قائلة: " تتحول السوداوات إلى جوارٍ ومُلك يمين، يعشنَّ في الظل حتى الموت. ربما ولدت لسيد ليبي أبيض اشترى أمها كخادمة نظير إطعامها ولم يعطها اسمه، (كيلا*) ترثه مع أولاده الأحرار، ربماُ سبيت في بلادها الأصلية من قبيلة معادية باعتها لقافلة ليبية تسرق الأطفال السود وتضعهم في معسكرات للعبيد لتؤلّف منهم الخدم والخصيان والهدايا للمقاتلين، وتكون منهم الثروة كلّما تزايدوا"[29]. يمكن مقاربة هذا المقطع بوصفه تجسيدا كثيفا لنسق التفوق العرقي(الأبيض/ الأسود)؛ إذ تتشابك آليات الهيمنة المادية مع العنف الرمزي لتُنتج خطابا يُعيد تشكيل الوجود الإنساني للسوداوات داخل منظومة الاستعباد؛ فالنص ينطلق من بنية تقريرية ظاهريا، لكنه في العمق يكشف عن نظام تراتبي يُشيّئ الجسد الأسود ويحوله إلى ملكية قابلة للتداول؛ إذ تُختزل(السوداوات) في صفتهنّ ك(جواري وملك يمين)، وهو توصيف لا ينقل حالة اجتماعية فحسب، بل يُرسّخ خطابا يُجرد الإنسان من إنسانيته ويُعيد تعريفه ضمن منطق الامتلاك، وهنا يتجلى نسق التفوق العرقي في أوضح صوره: الأبيض بوصفه مالكا ومركزا، والأسود بوصفه مملوكا وتابعا. وتتعمق هذه البنية في قول الساردة:((لم يُعطها اسمه كيلا ترثه))، إذ يتحول الاسم– بوصفه علامة هوية– إلى أداة إقصاء؛ إذ إنَّ حرمان الجارية من اسم السيد لا يحرمها من الإرث المادي فحسب، بل يقطع صلتها بالاعتراف الرمزي. غير أنَّ الأهم في هذا المقطع هو اشتغال اللغة بوصفها فضاءً للاكتظاظ الرمزي بالآخر المهيمن، فالساردة وهي تحاول تخيل أصول هذه السوداء لا تُنتج رواية ذاتية خالصة، بل تملأ خطابها بسرديات مصدرها المركز المهيمن((سيد ليبي أبيض.. قافلة ليبية.. المقاتلون.. الهدايا))، إذ إنَّ تكرار هذه المرجعيات يجعل اللغة نفسها مشبعة بحضور الأبيض بوصفه فاعلا تاريخيا، في مقابل غياب الصوت الذاتي للأسود الذي لا يظهر إلا بوصفه موضوعات للفعل((تُشترى..تُسبى..تُباع..تؤلف)). وهنا تتحقق المفارقة؛ فبينما يُفترض أن يكون السرد فعلا لاستعادة الهوية، يتحول إلى إعادة إنتاج خطاب الهيمنة، وهو ما يمكن قراءته في ضوء مفهوم الهيمنة الثقافية عند(أنطونيو غرامشي)، حيث يتبنّى المقهور لغة القاهر ويُعيد تداولها[30]. وهذا الاكتظاظ الرمزي لا يعكس قوة الآخر فحسب، بل يكشف عمق الاختراق الذي أحدثه نسق التفوق العرقي في الوعي، بحيث لم يعد الاستلاب مقتصرا على الجسد، بل امتد إلى اللغة والتخييل.

العزل المكاني:

يُعدّ الفضاء الروائي أحد أهم الحوامل الدلالية التي تتكثّف فيها أنساق الهيمنة والإقصاء؛ إذ لا يُنظر إليه بوصفه إطارا محايدا للأحداث، بل بوصفه بنية ثقافية مشفرة، تُعيد إنتاج علاقات القوة داخل المجتمع. وفي هذا السياق. يبرز مفهوم العزل المكاني بوصفه استراتيجية سلطوية تُمارس من خلالها الجماعات المهيمنة فعل الإقصاء عبر ترسيم الحدود بين المركز والهامش، أو بين السيد والعبد، ومن هذا المنظور، يغدو العزل المكاني ممارسة رمزية ومادية في آنٍ معا، تُلقي فئات معينة إلى هوامش جغرافية تعكس موقعها المتدنّي في السلّم الاجتماعي.

ويلتقي هذا التصور مع ما طرحه (ميشيل فوكو) في حديثه عن (الفضاءات الأخرى) أو الهتروتوبيا، إذ يرى أنَّ السلطة تُنشئ فضاءات مغلقة أو معزولة تُخصص لاحتواء الفئات المهمّشة أو المنحرفة، بما يضمن ضبطها ومراقبتها[31]. ومن ثمّ. فإنَّ العزل المكاني لا يقتصر على الفصل الفيزيقي، بل يتجاوزه إلى إنتاج دلالات رمزية تُكرس دونية المعزولين.

وانطلاقا من هذه الخلفيات النظرية، تتجلى رواية (زرايب العبيد) بوصفها نصا كاشفا لنسق العزل المكاني منذ الوهلة الأولى من خلال عنوان الرواية؛ إذ يُشكل العنوان في ذاته مؤشرا دلاليا قويا على نسق العزل المكاني، بل إنّه يختزل هذا النسق قبل الدخول إلى المتن السردي، ويؤدي وظيفة (العتبة النصية) التي تؤطر أفق التلقي؛ فالعنوان يتكون من وحدتين دلاليتين متكاملتين الأولى هي لفظة: (زرايب) وهي جمع(زريبة) وتُحيل في الاستعمال العربي إلى مكان ضيّق، مُسيّج، يُخصص لإيواء الحيوانات أو لعزل كائنات في فضاء مغلق وهامشي[32]، وهذه الدلالة المكانية تُحمل اللفظة شحنة إيحائية تقوم على الاحتواء القسري، والإقصاء، والانفصال عن الفضاء الإنساني المفتوح. أمّا الثانية فهي لفظة (العبيد) وهي فئة اجتماعية مهمّشة تاريخيا، ارتبط وجودها في المخيال الجمعي بالدونية والتبعية. وعند تركيب اللفظتين ينتج عنوان يقوم على التلازم بين الهوية والمكان؛ أي إنَّ العبودية لا تقوم بوصفها حالة اجتماعية فحسب، بل بوصفها حالة مموضعة مكانيا داخل فضاء معزول ومغلق، وهذا ما يجعل العنوان نفسه بنية مكثّفة لنسق العزل، إذ يُحيل إلى أنَّ هؤلاء لا يُعرَّفون فقط بما هم عليه، بل في المكان الذي حُشروا فيه. وهذا ينسجم مع ما طرحه(جيرار جنيت) في حديثه عن (العتبات النصية). إذ يرى أنَّ العنوان يؤدي وظيفة توجيه القراءة وبناء التوقّع الدلالي لدى المتلقي[33]. فالعنوان هنا لا يكتفي بالتسمية، بل يفرض إطارا تداوليا يجعل القارئ يستحضر منذ البداية فضاءً قائما على الفصل والعزل.

وتُقسم الفضاءات في رواية (زرايب العبيد) بوصفها نصا كاشفا للعزل المكاني إلى مستويين متقابلين الأول: فضاء السادة المفتوح المضيء، والثاني: فضاء الزرايب المغلق المهمش، الذي يُحشر فيه العبيد بوصفهم أجسادا منبوذة، فالزريبة لا تمثل مجرد مكان للسكن، بل تتحول إلى علامة سيميائية على الإقصاء الاجتماعي، حيث يُعاد إنتاج العبودية مكانيا عبر عزل السود في أطراف المدينة، بعيدا عن المركز السلطوي، وهو ما نجده في حديث الساردة: "حضر عبد بعربة وانتظر إخراج تعويضة من حوش العبيد. حملها جاب الله بين يديه وهي غائبة عن الوعي تماما"[34]. فالنص يمثل قراءة دالة على نسق العزل المكاني؛ لأنَّ عبارة((حوش العبيد)) تُشير إلى فضاء مكاني مغلق، تحكمه سلطة السيد وتُمارس داخله أشكال العزل والإقصاء. فالحوش هنا ليس مجرد مكان سكني، بل هو بنية احتجاز تفصل العبيد عن العالم الخارجي، وتؤسس لحدود صارمة بين الداخل(المقهور)، والخارج(القاهر)، أمّا فعل الإخراج في عبارة ((انتظر إخراج تعويضة))، فهي تكشف أنَّ الانتقال من هذا الفضاء لا يتم بإرادة الذات، بل بإرادة السلطة، فالإخراج هنا فعل سلطوي، يُحيل إلى أنَّ الجسد المستعبد لا يمتلك حرية كاملة.

وفي نص آخر ينقله السرد لنا يمثل تعقيد وكثافة أكثر للعزل المكاني، إذ يتداخل المكان مع السلطة والطقس والجسد لُنتج فضاءً متعدد الطبقات "ظلت تعويضة محتجزة في بيت من بيوت بنات الله، عند سيدة تأتمر بأوامر الفقي، قال لها: احتفظي بها كأمانة ولا تستعمليها،...، وضِعت تعويضة في غرفة وضيعة من بيت كبير به عدة غرف تحت إدارة مشددة من أقوى الخادمات وأشرسهن،...، كانت ترغمها على شرب دنَّ من المريسا*وتقف عليها في الطعام والحمام وكأنها آلة لا إنسان"[35]. فالنص ينتقل بين أكثر من فضاء((بيت من بيوت بنات الله/ بيت كبير به عدة غرف/ غرفة وضيعة)) هذا التدرج يكشف عن تراتبية مكانية تُعمق العزل، إذ لا تخرج الشخصية من القيد، بل تنتقل من عزلة إلى عزلة أشدّ، فالغرفة داخل البيت تمثل أقصى درجات الانغلاق، وكأننا أمام بنية احتجاز طبقي. وبذلك يتحول المكان إلى أداة ضبط تُدار عبر أوامر تُنفّذ داخل فضاء مغلق، ما يُعزز

العزل بوصفه آلية هيمنة. وهو ما تصوره المفارقة في قولها((البيت الكبير/الغرفة الوضيعة)) فعلى الرغم من أنَّ البيت كبير، إلا أنَّ الشخصية محصورة في غرفة وضيعة، وهذه المفارقة دالة؛ إذ يكشف الاتساع الخارجي عن ضيق داخلي قهري، فالعزل هنا ليس ناتجا عن ضيق المكان، بل عن آليات توزيع السلطة داخله. أمّا قولها((كأنها آلة لا إنسان)) فيكشف النتيجة النهائية للعزل المكاني: تحويل الإنسان إلى موضوع وظيفي، فالمكان المغلق لا يعزل الجسد فقط، بل يُعيد تعريفه بوصفه أداة، وهو ما ينسجم مع بنية الاستعباد التي تقوم عليها الرواية، والذي يكشفه النص الذي تصوره لنا الساردة بقولها: "بين أركان الحجرة الرطبة خضعت للإجهاض. نزفت وأوشكت على الموت وعادت للحياة، كمن نجا فقط من موت ليموت بشيء آخر"[36]. فعبارة((بين أركان الحجرة الرطبة خضعت للأجهاض)) يشي بمكان ضيّق، مغلق، وموبوء، تُختزل فيه الشخصية إلى حيّز محدود، فالرطوبة هنا علامة على فساد البيئة القهرية التي تحتضن الجسد وتخنقه، بما يُعمق دلالة العزلة، وأنَّ حدوث الإجهاض داخل هذه الحجرة المغلقة يكشف أنَّ الشخصية معزولة عن أي فضاء إنساني أو طبي أو اجتماعي؛ فالمكان لا يوفّر حماية، بل يعزلها عن إمكانية النجاة، مما يجعل العزل هنا حرمانا من الحياة لا مجرد حبس مكاني؛ فالفعل((خضعت للإجهاض)) يوحي بالقسر، ويكشف أنَّ المكان ليس محايدا، بل هو فضاء تُمارس فيه السيطرة على الجسد، فالغرفة تتحول إلى مسرح لإخضاع الجسد، حيث يُنتهك داخله دون مقاومة ممكنة.

وعلية يمكن القول: إنَّ العزل المكاني في الرواية يبلغ ذروته حين يتحول إلى فضاء يُنتج الموت البطيء، حيث تُحاصر الشخصية في أماكن مغلقة تُمارس فيها أقسى أشكال الإقصاء الجسدي والنفسي، وبذلك يغدو المكان أداة لإلغاء الحياة ذاتها، لا مجرد حبسها، في إطار نسق ثقافي يُعيد إنتاج القهر عبر الفضاء المغلق.

ثانيا: تمثلات المقاومة

تتبدّى المقاومة في سياق الرواية العربية التي تعالج ثيمات العبودية والتهميش، بوصفها استراتيجية وجودية تتجاوز بعدها المادي المباشر إلى أشكال رمزية وثقافية تتسلّل عبر السرد. إذ لم تعد المقاومة، في ضوء تحولات النقد الثقافي فعلا صداميّا صريحا فحسب، بل غدت نسقا مضمرا يتجلّى في اللغة، والجسد، وإعادة تشكيل المعنى داخل فضاءات القهر، وفي هذا الإطار يذهب (ميشيل فوكو) إلى أنَّه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة وهو ما يفتح أفق النظر إلى المقاومة بوصفها طاقة كامنة داخل البنيات السلطوية ذاتها وليست خارجها[37]. كما يؤكد (أنطونيو غرامشي) أنَّ الهيمنة لا تكتمل إلا بقبول المقهورين، ما يعني أنَّ تفكيكها يبدأ من داخل الوعي عبر ممارسات يومية دقيقة تُعيد تشكيل التوازن الرمزي[38]. ومن هنا يمكن فهم تمثلات المقاومة بوصفها أفعالا صغرى لكنها عميقة الأثر، تتجسد في إعادة تأويل الواقع، أو في الانسحاب المؤقت، أو في بناء فضاءات بديلة للذات.

وتكشف رواية نجوى بن شتوان(زرايب العبيد)، عن طيفٍ واسعٍ من هذه التمثلات، إذ لا تقتصر المقاومة على التمرد المباشر، بل تتخذ أشكالا متعددة، مثل مقاومة الجسد عبر التحمّل، ومقاومة اللغة عبر السرد، ومقاومة المكان عبر إعادة تخييله، وتغدو هذه الممارسات، في مجملها، تعبيرا عن سعي الذات المستعبدة إلى استعادة إنسانيتها داخل نظام يسعى إلى محوها، الأمر الذي يجعل من السرد ذاته فعل مقاومة يُعيد كتابة الهامش ويمنحه صوتا ودلالة. وهي على النحو الآتي:

المقاومة الصامتة:

تتجلى تمثّلات المقاومة في السرد الروائي لا بوصفها أفعالا صاخبة فحسب، بل من خلال أنماط خفية ومضمرة تتخذ من الصمت أداة تعبيرية فاعلة؛ إذ تغدو المقاومة الصامتة استراتيجية وجودية تُمارسها الشخصيات الواقعة تحت وطأة القهر، عبر

الامتناع، والتجاهل، وكبح الانفعال، أو إعادة توجيه المعنى دون تصريح مباشر. وفي رواية (زرايب العبيد) تتبدّى هذه المفردة بوصفها نسقا مضادا للهيمنة، إذ يتحول الصمت من علامة خضوع ظاهري إلى بنية دلالية مشحونة بالرفض والاحتجاج المؤجّل، فالشخصيات المستلبة لا تمتلك دائما قدرة المواجهة العلنية، لكنها تُنتج مقاومة من داخل الهامش، عبر اقتصاد اللغة، وتعطيل الاستجابة، وتوليد مساحات داخلية تحفظ الذات من التلاشي، ومن ثم تغدو المقاومة الصامتة تمثيلا عميقا لوعي مقموع، يُعيد تشكيل علاقته بالسلطة من خلال ما لا يُقال، بقدر ما يتجلى في طيّات السرد من إشارات وإيحاءات، وهو من يمثله حديث الساردة عن تعويضة الذي تقول فيه: ذاك ما كانت تحسّه وهي تجتاز تجاربها القاسية في ماخورة* بنات الله. اتّبعت إجراءات السلامة من الحبل في الدار كما علّمتها الشوشانة، طبّقت التعليمات لتتخلص من الضرب والإجهاض القسري، ولتصبح حياتها أو موتها على السواء أكثر هدوءا. كانت تزداد صمتا وإعياءً وعزلةً ولم تعد تقول "لا" لشيء و"نعم" لآخر"[39].ففي حديثها الذي يمكن وصفه بأنه تمثيلا للمقاومة الصامتة عبر تفكيك مستوياته، من خلال تحول الصمت من خضوع إلى استراتيجية ففي الظاهر يمثل قول:((لم تعد تقول لا لشيء ونعم لآخر)) استسلام كامل، غير أنَّ هذا الصمت ليس فراغا دلاليا، بل هو انسحاب واعٍ من فضاء القهر، فالتخلي عن الردّ هو تعطيل لسلطة الخطاب التي يفرضها القاهر، إذ إنَّ السلطة تقوم في أحد وجوهها على انتزاع الاعتراف أو استدراج الاستجابة، بينما ترفض الشخصية هنا الانخراط في هذا لنسق. ليصبح الجسد في النص بوصفه موضعا للعنف وساحة للمقاومة الصامتة. وكذلك يتجسد رفضها من خلال تفريغ اللغة من وظيفتها التواصلية؛ إذ إنَّ غياب ((لا ونعم)) يعني تعطيل ثنائية القبول/ الرفض التي تقوم عليها علاقات الهيمنة. ومثلها إعادة التموضع المكاني من خلال اختيارها للعزلة ((كانت تزداد صمتا وإعياءً وعزلةً))، فالعزلة هنا ليست فقط نتيجة القهر، بل يمكن قراءتها بوصفها انسحاب تكتيكي من فضاء السيطرة وهيمنة السادة على العبيد في فضاء الهيمنة، وتُعد كذلك محاولة لحماية الذات من مزيد من التشييؤ، أي إنَّ الشخصية تُعيد تموضعها داخل الهامش بدلا من الانخراط في مركز العنف. وهو ما نجده في قول السارد واصفا حال تعويضة " كأنَّ استسلام الإنسان لمحنته يمنحه مناعة ضد التأثر بها. ما كانت تبكي منه تعويضة لم يعد يُبكيها، وما كانت تستاء منه لم يعد يسيء إليها، وما كان يُحزنها لم يعد أكثر من ممارسة يومية مثل الصلاة. كان كل همّها هو الحصول على الشراب أكثر من الطعام، والانكفاء بعيدا عن أي حدث وكأنها غير موجودة في العالم"[40]. فالمقطع يُجسد المقاومة الصامتة من خلال ما يمكن تسميته باللامبالاة، إذ لا تعلن الشخصية رفضها صراحة، بل تُعيد تشكيل استجابتها للواقع القاهر بطريقة تقلص أثره عليها، فقوله:((ما كانت تبكي منه..لم يعد يُبكيها/ وما كان يُحزنها.. لم يعد أكثر من ممارسة يومية)) إذ أنَّ هذا التحول من الانفعال إلى اللامبالاة لا يعني موت الإحساس، بل يُشير إلى إعادة برمجة الوجدان لتقليل التأثر بالألم. فالشخصية تمارس مقاومة صامتة عبر تعطيل الاستجابة العاطفية التي ينتظرها المهيمن، ومن ثم تعمل على تحويل الألم إلى روتين مألوف يفقده صدمته، وهنا يُصبح الاعتياد شكلا من تحييد العنف. وأما قوله:((الانكفاء بعيدا عن أي حديث وكأنها غير موجودة في العالم))، فهذا الانكفاء لا يقرأ فقط كعزلة سلبية، بل بوصفه انسحابا من فضاء السيطرة، ورفض ضمني للمشاركة في عالم يُكرّس استعبادها؛ أي أنَّها تُمارس نوعا من الاختفاء الرمزي، حيث تقلل حضورها لتقلل الأذى، فيتحول الغياب إلى شكل من أشكال الحماية والمقاومة.

وقد لا يكون مقاومة الهيمنة من خلال الاختفاء الرمزي، بل من خلال الصدام الصامت، والظهور للواجهة، وهو وما يجسده فعل تعويضة في مواجهتها لسيدها بعد أن وجدها وأخذ يتردد إليها:" ظلت تقهره بالغياب عنه وبالذهاب إليه ورفض ما يُعطيها إياه. تمنحه نفسها وقلبها وترفض عطاياه، ذلك ما كان يقتله فعلا منها"[41]. فالنص يُشير إلى أحد أكثر تمثلات المقاومة الصامتة تعقيدا، إذ لا تقوم الشخصية بالرفض الصريح، بل على تفكيك منطق الهيمنة من الداخل عبر لعبة الحضور والغياب، والعطاء

والامتناع ((تقهره بالغياب عنه وبالذهاب إليه))، فهذه العبارة تؤسس لحركة متناقضة ظاهريا، لكنها تحمل بعدا مقاوما؛ ففي الغياب حرمان الآخر من التملك والسيطرة؛ وفي الحضور، هناك حضور مشروط لا يمنح الهيمنة اكتمالها، فهذا التذبذب يفقد الطرف المهيمن توازنه؛ لأنَّ السيطرة تفترض ثباتا في العلاقة. أما قوله:((ترفض ما يُعطيها إياه... وترفض عطاياه))، ففي سياق العبودية، العطاء ليس بريئا، بل هو وسيلة للهيمنة، وآلية لشراء الولاء والامتثال، ولذلك فإنَّ رفض العطايا يُمثل رفضا ضمنيا لمنطق التملك، وتقويضا لعلاقة (السيد/ التابع). وبذلك يمثل هذا المقطع نموذجا للمقاومة الصامتة القائمة على تفكيك علاقات الهيمنة عبر جدلية لحضور والغياب، ومنح الجسد مقابل حجب القبول الرمزي، ورفض العطايا بوصفها أدوات للسيطرة، فالشخصية لا تواجه السلطة مباشرة، بل تربكها من الداخل، وتفرغ أفعالها من معناها السلطوي، بما يجعل الهيمنة ناقصة ومهددة، وبذلك يتحول الصمت والسلوك المتناقض إلى استراتيجية دقيقة لإنتاج مقاومة غير مرئية، لكنها شديدة الأثر في تقويض بنية القهر والاستلاب من المركز تجاه الهامش.

المقاومة الاجتماعية:

تتجلى المقاومة الاجتماعية في رواية(زرايب العبيد) عبر تشكّل وعي جمعي لدى العبيد قوامه إدراك مشترك لآليات القهر التي تمارسها سلطة السادة، الأمر الذي يدفعهم إلى ابتكار صيغ تضامنية تتجاوز حدود الفردية إلى الفعل الجماعي. فالتضامن بين الشخصيات المهمشة لا يظهر بوصفه تعاطفا عابرا، بل يتخذ هيئة شبكات خفية للحماية، قائمة على التستّر، وتبادل الدعم، وتقاسم الأعباء، بما يخفف من وطأة العنف الرمزي والمادي، وفي هذا السياق، تتقاطع هذه الممارسات مع ما يصطلح عليه (جيمس سكوت) بأشكال المقاومة اليومية، التي تتبدّى في الأفعال الصغيرة غير المعلنة، كالتحايل، والتواطؤ الصامت، وبناء علاقات تضامن موازية للنسق السلطوي، بما يُتيح للجماعة المستضعفة إعادة إنتاج ذاتها داخل شروط القهر[42].

وعليه فأنَّ ما ترصده الرواية من تبادل للحماية وتكافل خفي بين العبيد، إنّما يمثل بنية مقاومة اجتماعية مضادة، تعمل على خلخلة هيمنة السادة من الداخل، وتؤسس لفضاء اجتماعي بديل يُعيد للذات المستبعدة قدرا من الفاعلية والاتزان، حتى وإن ظل ذلك في حدود المواربة والتخفّي، ونجد مثل هذا النوع من المقاومة في الموقف الذي تسرده لنا (عتيقة/ الساردة) في دار (للاهم) العجوز التي تقوم بتقفيل البنات الصغار بعد أن رفضت تقفيل الخادمة؛ كونها ليست من الاحرار، وكيف تدخلت الشوشانة (اسقاوة) واقنعتها أن تقفلها: " من أخبركِ أن الخادم تُقفل ؟! ستسببّين لي المشاكل إن علم الأسياد أنني أُصفح خدمهم، قالت عمتي متخوفة: ليس لها سيد إنها حرة. استشاطت العجوز وشدّت قفطاني: غير معقول، خويدم صغير وحرة! منذ متى هذا !؟،...، توسّلتها عمتي: أرجوكِ، كاغدها موجود، أبوها حرّ وأمها قريبتي،...، إذا قومي الساعة وائتيني بكاغد منه،...، التفت إلى عمتي صبرية، فإذا بها تلملم أطرف جردها وهي تهم بالخروج، ...، تعالا. نادت الشوشانة متجاوزة عتبة الغرفة بقدم واحدة،...، من أجل عيني اسقاوة سأُصفحها. طيلة حياتي لم أُقفل خادم. أطال الله عمركِ وحفظكِ أنتِ واسقاوة"[43]. يُظهر النص نموذجا دالا على المقاومة الاجتماعية التي تتجلى عبر التضامن بين العبيد، فهو يُبرز لحظة توتر بين منطق السلطة ومنطق الجماعة المستعبدة، إذ تحاول العجوز إعادة إنتاج خطاب الهيمنة عبر استنكار فكرة حرية الخادم، بوصفها خروجا عن النسق الاجتماعي المفروض. غير أنَّ هذا الخطاب يواجه ضمنيا باستراتيجية تضامنية تقودها العمة صبرية والشوشانة اسقاوة، وفي هذا السياق، يتجلّى التضامن الاجتماعي بوصفه فعلا مقاوما، حين تتوسل العمة وتخاطر بمواجهة العجوز التي تمثل السلطة الاجتماعية المهيمنة، بما يعكس استعداد الجماعة لتحمّل تبعات حماية أحد أفرادها، كما أنَّ استجابة(للاهم العجوز) في النهاية ((من أجل

عيني اسقاوة سأُصفحها)) تكشف عن فاعلية هذا الضغط الجماعي غير المباشر، حيث تُعاد صياغة القرار السلطوي تحت تأثير روابط إنسانية داخلية، لا تنتمي إلى أخلاقيات الجماعة المستضعفة.

ونجد هذا التضامن بين العبيد، وتبادل الدعم، وتشكيل شبكات خفية للحماية فيما بينهم في قول السارده: " خلال عدو سالم في الأزقة القريبة من البيت، خرج السيد من غرفته كالشيطان. تناول سوطه وتوجّه به إلى المطبخ،...،كان سالم يقترب من البيت والسوط يقترب أكثر من تعويضة، انهال عليها يابسا حارا كافرا بالرحمة أو العفو، ارتفع صراخها حالا،...، بعد لحظات وصل سالم لاهثا بالصندوق من الباب الخلفي، كيلا يراه أحد. لم يجد أحد في المطبخ، وضع الصندوق عن رأسه وقلّب بصره في المكان، لم يكن ثمة أثر لمخلوق هنا سوى تعويضة، ها هو وشاحها على الأرض وعقد من الخرز كانت تضعه في رقبتها تناثرت حباته في أرجاء المطبخ"[44]. ونجد ذات التضامن في قولها في نص آخر وإن كان هذا التضامن رمزيا: "هبط النهار سريعا. كان اليوم سمته العدو، وكان على الخادمات العمل وكأن شيئا لم يحدث لرفيقتهن، رغم الألم والزلزال الذي حدث صبيحة اليوم وغياب تعويضة عن المجموعة وخضوعها للعقاب،...، ساد الحزن بينهن وسيطر الوجوم، كنّ كالنمل يتحركن بلا أحاديث وبلا نكات وبلا أغنيات، عدا صوت تعويضة الباكي يصلهن ترنيمة عبودية مرة"[45]. فالمشهد الأول يكشف عن ذروة القهر الجسدي الممارّس من قبل السيد، إذ يتحول جسد(تعويضة) إلى موضوع للعقاب العنيف في صورة تُكرس منطق السلطة القائمة على الإخضاع والترهيب، غير أنَّ السرد، لا يتوقف عند تمثيل العنف، بل يُمهّد لظهور استجابة جماعية مضادّة تتخذ طابعا اجتماعيا تضامنيا. إذ يتبدىّ هذا التضامن في المقطع الثاني، عبر الحزن الجماعي الذي يسود بين الخادمات، إذ إنَّ غياب الكلام((بلا أحاديث وبلا نكات وبلا أغنيات)) لا يدل على الخضوع بقدر ما يعكس حالة من التواطؤ الوجداني المشترك. حين يتحول الصمت إلى لغة بديلة، تُعبر عن رفض ضمني للعنف، وتُعيد إنتاج رابطة إنسانية داخل فضاء القهر.

ولا يتوقف هذا التضامن الرمزي للجماعة المهمشة، بل يتجاوزه إلى المقاومة الاجتماعية القائمة على تضامن العبيد في مواجهة الأسياد، إذ ينتقل الفعل من مستوى الإحساس المشترك إلى ممارسة تضامنية واعية، بعد أنَّ قررت تعويضة الهرب من ماخورة بنات باب الله مع الطفل مفتاح لتلجأ إلى عيدة وزوجها جاب الله في الزرايب قائلة: "آها، وجدنا، أيها الصغير، مكانا نذهب إليه معا غير القبر الذي كنت سترحل إليه والماخور الذي سأعود إليه، إنها الخالة عيدة، سنتشاور معها ونجد عندها وعند جاب الله حلا، فهم أحبابي في الله وأحبابك. أنت طفل بريء لا ذنب لك ولا علاقة بما يفعله الكبار، سأروي لهم قصتك وسيبكون ويحبونك ويساعدونك"[46]. فالنص يفصح عن لحظة تحوّل من الاستسلام إلى الفعل الجماعي، إذ تُعلن المتكلمة بوضوح عن إيجاد ((مكان تذهب إليه معا))، وهو تصريح يكسر منطق العزلة الذي تفرضه السلطة، ويؤسس لفعل مقاوم قائم على المشاركة، فبدل أن يواجه كل فرد مصيره منفردا(القبر/ الماخور)، يتم اقتراح بديل جماعي قوامه الألتجاء إلى شبكة من العبيد/ المهمشين(الخالة عيدة، جاب الله)، بما يعكس وعيا بضرورة الاحتماء بالجماعة. ويتعزز هذا البعد في قولها:((سنتشاور معهما ونجد حلا))، حيث يتحول التشاور إلى آلية اجتماعية مضادّة لسلطة السيد، وهذا الفعل يمثل تقويضا ضمنيا لاحتكار السلطة، عبر إنتاج بدائل من داخل الهامش. ليكشف عن تفعيل آلية التعاطف الجماعي بوصفه أداة مقاومة.

وعليه، فأنَّ النصوص تكشف عن تشكّل شبكة خفية من الحماية، قوامها التوسّل، واستثمار القرابة، واستدرار التعاطف، وهي آليات تبدو بسيطة في ظاهرها، لكنها تؤدي وظيفة مقاومة عميقة، إذ إنَّ هذه المشاهد تصور انتقال العبيد من حالة التشتت إلى بنية جماعية متماسكة، قادرة على إنتاج فعل مقاوم، ولو في حدوده الدنيا، عبر التضامن وتبادل الدعم، بما يُرسّخ فكرة أنَّ الجماعة، حتى وهي في موقع الاستضعاف، تمتلك أدواتها الخاصة في تقويض منطق الهيمنة.إذ تُعطل مؤقتا فعل القمع، وتُعيد

توازن القوة داخل الفضاء الاجتماعي للعبيد، فالمقاومة هنا لا تمارس عبر المواجهة الصريحة، بل عبر التكافل والتواطؤ الإيجابي الذي يمنح الفرد المهمش فرصة للنجاة داخل نظام قاهر.

الخاتمة:

سعى هذا البحث إلى مقاربة آليات الهيمنة وتمثلات المقاومة في السرد الليبي المعاصر، من خلال مقاربة ثقافية لرواية(زرايب العبيد) للروائية (نجوى بن شتوان)، بوصفها نصا يكشف عن بنية قهر مركّبة تتداخل فيها الأبعاد الاجتماعية والدينية والرمزية، وقد تبين أنَّ الهيمنة في الرواية لا تُمارَس بوصفها فعلا أحاديا مباشرا، بل تتشكّل ضمن نسق مؤسسي متكامل، تتضافر فيه سلطة السيد مع الشرعنة الدينية والتقنين الاجتماعي، بما يُفضي إلى إعادة إنتاج العبودية عبر آليات التشيؤ، والعنف الرمزي، واستلاب الهوية.

وفي مقابل ذلك، كشفت الدراسة عن تعدّد تمثلات المقاومة داخل النص، إذ لم تنحصر في المواجهة الصريحة، بل اتخذت أشكالا كامنة ومتدرجة، تمثلت في المقاومة الصامتة، والتضامن الاجتماعي، وإعادة تشكيل الوعي الفردي والجماعي، عن طريق توظيف اللغة والسرد بوصفهما أداتين لفضح النسق المهيمن وتقويضه من الداخل. وقد أظهرت هذه التمثلات قدرة الذات المستبعدة على ابتكار استراتيجيات بقاء وممانعة، تُعيد من خلالها إنتاج ذاتها داخل شروط القهر، وتؤسس لفضاءات بديلة من المعنى والفاعلية.

كما بينت القراءة أنَّ الرواية لا تكتفي بتصوير واقع العبودية، بل تنخرط في تفكيك أنساقها الثقافية العميقة، عبر مساءلة البنى التي تُضفي على القهر طابع المشروعية، سواء أكانت طبقية أم عرقية أو مكانية، الأمر الذي يمنح النص بُعدا نقديا يتجاوز التمثيل إلى الفعل الثقافي المقاوم، ومن ثمَّ، تغدو (زرايب العبيد) بوصفها خطابا سرديا يُسهم في إعادة كتابة تاريخ المهمشين، واستعادة أصواتهم المُغيّبة، ضمن أفق يسعى إلى زحزحة المركز وكشف تناقضاته.

ويمكن القول: في ضوء ما تقدّم، إنَّ جدلية الهيمنة والمقاومة في السرد الليبي المعاصر تتجلى بوصفها علاقة دينامية مفتوحة، لا تنتهي عند حدود القهر، بل تُنتج داخلها إمكانات مستمرة للمقاومة، حتى في أشكالها الخفية. وهو ما يؤكد أنّ النص الأدبي، في هذا السياق، لا يعكس الواقع فحسب، بل يُعيد تشكيله وتأويله، بما يُتيح للقارئ إدراك البنى الثقافية المضمرة، والانخراط في مساءلتها.

Acknowledgements:

The researcher would appreciate all the efforts that are given by the colleagues in the University of Misan/ College of Basic Education to enrich my work with the essential peer-review to this work.

Declaration of Competing Interest:

The researcher declares that he has no known competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.

الهوامش:

1 - غرامشي، أنطونيو، 1994، كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة: ص75.

2 – يُنظر: الحسيني، السيد، رشيد، أمينة،وآخرون، (1999)، التبعية الثقافية(مفاهيم وأبعاد)، بحوث ندوة مركز البحوث العربية، دار الأمين، القاهرة: ص99.

3 – يُنظر: كراسات السجن، ترجمة: ص76_77.

4 – يُنظر: المصدر نفسه: 78.

5 – يُنظر: فوكو، ميشيل، (2003)، ط1، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أُلقيت فب "الكوليج دي فرانس" 1976، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: ص66.

6– بيُنظر: بورديو، بيير، (1994)، ط 1، العُنف الرمزي(بحث في أصول عنف الاجتماع التربوي)، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء:ص57.

7 – يُنظر: سعيد، إدوارد، (1981)، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت: ص186.

8 – فوكو، ميشيل، (1990)، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت: ص36.

9 – يُنظر: كراسات السجن: ص232.

10 – بورديو، بيير،(2007)، ط3، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب: ص46.

11 – يُنظر: بن جمعة، د.بوشوشة، (2007)، سيرورة التحولات ومعجم الكتاب، المغاربية للطباعة، تونس:ص22، ويُنظر: الهاشمي، بشير، (1984)، ط1، خلفيات التكوين القصصي في ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس: ص21.

12 – يُنظر: الكوني، إبراهيم،(1992)، ط3، نزيف الحجر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت: ص9–12.

13 – يُنظر: مطر، هشام، (2023)، ط1، اختفاء، ترجمة: محمد عبد النبي، دار الشروق، القاهرة: ص52–60.

14– يُنظر: بن شتوان، نجوى، (2016)، ط1، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت: ص27–35.

15 – يُنظر: سيرورة التحولات ومعجم الكتاب: ص80

16 – يُنظر: كرامشي، أنطونيو،(2023)، ط1، دفاتر السجن، ترجمة: معز مديوني، صبا قاسم، منشورات الجمل، بغداد: ص99.

17 – يُنظر: سعيد، إدوارد، (2014)، ط4، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت: ص12.

18 – يُنظر: الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ص 75.

19 – بن شتوان، نجوى،(2016)، ط1، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت: ص47.

20– زرايب العبيد: ص265.

21 – زرايب العبيد :ص47.

22 – زرايب العبيد: ص205.

23 – يُنظر: الاستشراق: ص55.

24 – يُنظر: فانون، فرانز، (2004)، ط1، تعريب: خليل أحمد خليل، بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، دار الفارابي، بيروت: ص112.

25 – يُنظر: بابا، هومي. كي، (2004)، ط1، ترجمة: ثائر ديب، موقع الثقافة، االمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ص86–87.

26 – زرايب العبيد: ص144.

27 – بشرة سوداء، أقنعة بيضاء: ص114.

28 – زرايب العبيد: ص61.(الشوشانة: والذكر شوشان): تسمية كانت تُطلق على العبد المولد من أبوين رقيق، وصارت اسما فيما بعد، (يراجع :زرايب العبيد: ص53.)

29 – زرايب العبيد: ص61.(كيلا) هكذا وردت متصلة في الرواية : تأتي منفصلة(كي لا) وهي الأكثر شيوعا في الكتابة العربية القياسية، بينما الوصل (كيلا) جائزة للتخفيف ولتسهيل النطق، خاصة في رسم المصحف الشريف.

30 – يُنظر: دفاتر السجن: ص12.

31- يُنظر: فوكو، ميشال، (1987)، ط2، ترجمة: سالم يفوت، حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت: ص133.

32 - يُنظر: القاموس المحيط: ص93.

33 - يُنظر: بالعابد، عبد الحق، (2008)، ط1، تقديم:د. سعيد يقطين، عتبات(جيرارد جنيت من النص إلى المناص)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر: ص67-68.

34 - زرايب العبيد: ص266.

35 - زرايب العبيد: ص286.(المريسا: هي نوع من أنواع الخمور محلية الصنع).

36 - زرايب العبيد: ص302.

37 - يُنظر: فوكو، ميشيل، (1990)، ترجمة: مطاع صفدي، جورج أبي صالح، تاريخ الجنسانية ،أرادة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت: ص95-96.0

38 - يُنظر: دفاتر السجن: ص324.

39 - زرايب العبيد: ص302.(الماخورة: في الأصل الكلمة مشتقة من الفارسية "ماخور" وتعني بيت الريبة أو المكان الذي تُشرب فيه الخمور وتمارس فيه الفواحش).

40 - زرايب العبيد: ص302

41 - زرايب العبيد: ص339.

42 - يُنظر: سكوت، جيسمس، (1995)، ترجمة: إبراهيم العريس ومخايل خوري، المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، بيروت، ص146.

43 - زرايب العبيد: ص58-62.

44 - زرايب العبيد: ص252.

45 -: زرايب العبيد: ص255.

46 - زرايب العبيد: ص311.

المصادر والمراجع:

- بابا، هومي. كي، (2004)، ط1، ترجمة: ثائر ديب، موقع الثقافة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- بالعابد، عبد الحق، (2008)، ط1، تقديم:د. سعيد يقطين، عتبات(جيرارد جنيت من النص إلى المناص)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- بن جمعة، د.بوشوشة، (2007)، سيرورة التحولات ومعجم الكتاب، المغاربية للطباعة، تونس.
- بن شتوان، نجوى، (2016)، ط1، زرايب العبيد، دار الساقي، بيروت.
- بورديو، بيير، (1994)، ط 1، العُنف الرمزي(بحث في أصول عنف الاجتماع التربوي)، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- بورديو، بيير،(2007)، ط3، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب.
- الحسيني، السيد، رشيد، أمينة،وآخرون، (1999)، التبعية الثقافية(مفاهيم وأبعاد)، بحوث ندوة مركز البحوث العربية، دار الأمين، القاهرة.
- سعيد، إدوارد، (1981)، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
- سعيد، إدوارد، (2014)، ط4، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت.

- سكوت، جيسمس، (1995)، ترجمة: إبراهيم العريس ومخايل خوري، المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، بيروت.
- غرامشي، أنطونيو، 1994، كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة.
- فانون، فرانز، (2004)، ط1، تعريب: خليل أحمد خليل، بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، دار الفارابي، بيروت.
- فوكو، ميشيل، (1990)، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- فوكو، ميشيل، (1990)، ترجمة: مطاع صفدي، جورج أبي صالح، تاريخ الجنسانية ،أرادة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- فوكو، ميشيل، (2003)، ط1، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أُلقيت فب "الكوليج دي فرانس" 1976، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- كرامشي، أنطونيو،(2023)، ط1، دفاتر السجن، ترجمة: معز مديوني، صبا قاسم، منشورات الجمل، بغداد.
- الكوني، إبراهيم،(1992)، ط3، نزيف الحجر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
- مطر، هشام، (2023)، ط1، اختفاء، ترجمة: محمد عبد النبي، دار الشروق، القاهرة.
- الهاشمي، بشير، (1984)، ط1، خلفيات التكوين القصصي في ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس.