Journal of the Faculty of Arts (JFA)

Volume 84 | Issue 2 Article 3

4-1-2024

Manifestations of gender in the novels of Muhammad Al-Rahbi (2001-2020)

Omar Alsaadi
College of Arts and Social Sciences, Sultan Qaboos University

Sanaa Al Gammaly
College of Arts and Social Sciences, Sultan Qaboos University

Follow this and additional works at: https://jfa.cu.edu.eg/journal

Part of the Arabic Language and Literature Commons

Recommended Citation

Alsaadi, Omar and Al Gammaly, Sanaa (2024) "Manifestations of gender in the novels of Muhammad Al-Rahbi (2001-2020)," *Journal of the Faculty of Arts (JFA)*: Vol. 84: Iss. 2, Article 3.
DOI: 10.21608/jarts.2024.275288.1453
Available at: https://jfa.cu.edu.eg/journal/vol84/iss2/3

This Original Study is brought to you for free and open access by Journal of the Faculty of Arts (JFA). It has been accepted for inclusion in Journal of the Faculty of Arts (JFA) by an authorized editor of Journal of the Faculty of Arts (JFA).

تجليّات الجندر في روايات محمد الرحبي (٢٠٠١-٢٠٢٠)[*]

باحث دكتوراه عمر السعدي
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس

د. سناء الجمالي
أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها/ كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس

الملخص:

يسعى البحث إلى الكشف عن النسق الجندري في الأعمال الروائية لمحمد الرحبي، لأنَّه نصٌ يؤرِّخ لاضطراب علاقة الذكر بالأنثى في الثقافة العُمانية والعربية، فهو يتعامل معه بشيء من الحذر لاقترابه من *تابو* الدين والأعراف في المجتمع العماني. وتتبع المشكلة في روايات محمد الرحبي من خلال تصويرها لصور فجّة من المعاملات غير الإنسانية بين الجنسين المتسلطة على حقوق المرأة، ممّا يوضِّح التمييز بين أبناء المجتمع الواحد؛ بسبب اختلاف هويتهم البيولوجية، فكان ضروريًّا بالنسبة للرواية العُمانية والعربية تصوير هذا الواقع في سبيل رفع الوعي بالمسائل المتعلقة بالجندر. وتكمن أهمية الدراسة في بيان مدى قدرة الرواية على كشف كثير من القضايا الجندرية المهمّة، التي تشكِّل اتجاهًا من الاتجاهات الواقعية التي ظهرت في عدة أوجه، مثل: هيئة الشخصيات، وطقوسها الدينية، وعلاقاتها الزوجية، ومظاهر الاختلاف بين الذكور والإناث، وطريقة التعامل مع الجسد، ومنظومة القيم الموجودة في المجتمع والسلطة. وتفيد الدراسة من الدراسات الثقافية ولا سيَّما الدراسات الجندريَّة التي تتناول النصين الإبداعي والثقافي معًا.

الكلمات المفتاحية: الجندر، الدراسات الثقافية، الذكر/ الأنثى، الرواية العمانية، محمد الرحبي.

[*] **مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٤) العدد (٤) أبريل ٢٠٢٤.**

Unveiling Gender in Mohamed Al-Rahbi's Novels (2001-2020)

Abstract

This research examines the gender dynamics in the literary works of Mohamed Al Rahbi whose texts elaborate the tumultuous relationship between men and women in Oman and Arab culture. He approaches this sensitive topic with caution, discussing the taboo of religion and customs in Oman. Al Rahbi's narratives depict the inhumane treatment of women, which reflects the discrimination of society due to differences of biological identity. Therefore, Omani and Arab novels must highlight these gender-related issues. This research is significant because it highlights the novel's ability to discuss gender issues, such as characterization, religious rituals, matrimonial relations, and differences between males and females. It also examines body treatment methods and the value system in society and authority. The research draws upon cultural studies, which are related to gender studies.

Keywords: Gender, Cultural Studies, Male/ Female, The Omani Novel, Mohamed Al-Rahbi.

تحظى الدراسات الثقافية باهتمام بالغ في وقتنا الحاضر فهي تشغل "مساحة عريضة من الاهتمام اليوم، وقد حظيت بشيوع واسع في التسعينات [من القرن العشرين]، مع أنها قد ابتدأت منذ عام 1964"(١). والجندر هو جزء مهم من هذه الدراسات، فهو يؤرِّخ لاضطراب علاقة الذكر بالأنثى في المنتجات الثقافية، وهو نص معقد جدا، يتعامل معه الكتّاب بشيء من الحذر بوصفه نصًّا قائما بذاته، تعضده الكثير من النظريات والمفاهيم والمعاجم الخاصة به، "فالدراسات الثقافية والنقد الثقافي حقلان متداخلان ويعملان على تفكيك البنى الثقافية وأنساقها، والسياقات الثقافية وتحليل الخطاب المؤسساتي والسلطوي وتقويضه"(٢).

وتضطلع العديد من الحكومات بمسؤوليات كاملة تجاه احترام الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها في شأنه، على الرغم من تعارضها مع ثقافاتها وإيديولوجياتها. وتعد الأعمال الروائية لمحمد الرحبي مسرحًا جندريًّا يعكس واقع الحياة، ويجسد قضاياه، باعتباره نسقًا ثقافيًّا مهمَّشًا أو متواطَأ على إسكاته؛ جاء ظهوره، نتيجة لوجود صور فجة مجحفة من المعاملة غير الإنسانية تفتقد إلى المساواة؛ تتمثّل في التمييز بين الآخرين بناءً على هويتهم البيولوجية أو على مظهرهم أو سلوكهم. ممّا أسهم في ظهور مجموعة من الإشكاليات والتساؤلات التي يمكن حصرها في ماهيَّة الجندر، والهُوية الجندرية ومراحلها المختلفة، والأعراف والتقاليد والأدوار المتصلة بالجندر، والمساواة بين الذكور والإناث، وفرص الإناث في تنمية وممارسة المهارات الشخصية، والجندر والزواج والتعليم والإعلام، وقدرة اللغة على رصد هذا النسق وإماطة اللثام عنه انطلاقًا من الأعمال الروائية الآتية: *رحلة أبو زيد العماني* (٢٠٠١)، *والخشت: وللعبة أدوار أخرى* (٢٠٠٨)، *والسيد مر من هنا* (٢٠١١)، *والشويرة* (٢٠١٤)، *واسمها هند* (٢٠١٦)، *وحيتان شريفة* (٢٠١٨)، *والرجل الرابع* (٢٠١٩)، *وناجم السادس عشر* (٢٠٢٠).

الدراسات السابقة:

لقد تناولت مجموعة من الدراسات روايات محمد الرحبي بالنقد والتحليل، الأولى لناصر الحسني بعنوان "الرحلة في روايات محمد بن سيف الرحبي"[٣]، وسعت الدراسة إلى الوقوف على موضوع الرحلة في روايات محمد الرحبي، وتحليل متونها السردية تحليلًا سيميائيًّا من خلال خمس روايات، فضلًا عن سعيها إلى النظر في هذه الروايات بوصفها متنًا لغويًّا له علاماته، فقد غلب على متون هذه الروايات تنقّل شخصياتها وارتحالها من فضاء زماني ومكاني

قصصي إلى آخر؛ ليصير هاجسًا لها. أمّا الدراسة الثانية فهي بعنوان "التجربة الروائية عند محمد سيف الرحبي" لأسمهان الظاعنية[٤]، وقد تناولت دراسة روايتين هما: (السيد مر من هنا)، و(الشويرة)، ووقفت على البنية الاجتماعية والنفسية، وبحثت في تجليات البناء الفني والظواهر الأسلوبية في الروايتين، مستفيدة من المنهج الوصفي التحليلي في تطبيقها على الروايتين. والدراسة الثالثة لمسعود لشهيب بعنوان "المرجعية المهيمنة ودور المزج المرجعي في بنائها: رواية الشويرة لمحمد بن سيف الرحبي أنموذجا"[٥]، سعت للكشف عن آلية المزج المرجعي ودورها في بناء المرجعية مستندة على أحد العناصر الخمسة التي اقترحها كريزينسكي لبناء مرجعية النص الروائي، بوصفها آلية دلالية وفنية تكفل حركية الرواية وتطورها، وتفتح مكنوناتها الخطابية السرديَّة وَفق استراتيجيات خاصة مكَّنت من استثمارها سيميائيًّا ودلاليًّا. والدراسة الرابعة لبلقاسم مارس بعنوان "تنامي المرجع في رواية (اسمها هند) لمحمد بن سيف الرحبي"[٦]، وركّزت على تنامي الخطاب المرجعي في الرواية المدروسة، وبيان أثره في بنية الشكل الروائي ولا سيَّما الحُبكة، ومعرفة الكيفية التي أسهم الخطاب المرجعي المتطوِّر دائمًا في إضعافها وترسيخ وهنها. فقد اعتمدت الدراسة مباحث التلفظ في الخطاب الروائي آلية للتعاطي مع النص لارتباط تنامي المرجعية بخطاب السارد، وكيفيّة تلفظه في النص الروائي؛ أي بكيفيّة قوله وهو يسرد الأحداث ويصفها.

أولا: مفهوم الجندر:

بدأ مصطلح الجندر في مرحلته الحديثة في أميركا، وقد استُخدم في حقل السوسيولوجيا في السبعينات من القرن العشرين، وكلمة (Gender) تنحدر من أصل لاتيني هو (Genus) الذي يعني النوع أو الأصل، ومن

لفظة (Gendre) الفرنسية القديمة، أمَّا معناها فيدل على النمط، والمقولة، والصنف، والجنس، والنوع، والفصل بين الذكورة والأنوثة. بيد أنَّ المرادف الحقيقي لكلمة الـ (Gender) هو النوع الاجتماعي، أو الدور الاجتماعي(٧). فالفرد ذكرًا كان أم أنثى لا يزوَّد بهوية جندرية محددة عند ولادته، وإنما هي "نسبية في تكوينها على المستوى الثقافي. إنَّها باختصار كغيرها من جوانب الثقافة وأجزاء واقع الحياة اليومية، منتج اجتماعي لا يمكن فهمه واستيعابه بعيدًا عن السياق الاجتماعي الذي تشكلت فيه ولاقت الحماية في إهابه"(٨).

وقد توسَّع مصطلح الجندر في دلالاته واستخداماته ليصبح مفهوما تتمسك به الدراسات النسائية وتتمحور حوله في المجالات كافةً "السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيولوجية الطبية والنفسية والعلوم الطبيعية والقانونية والدينية والتعليمية والأدبية والفنية وفضاءات العمل والتوظيف والاتصال والإعلام والتراجم والسير الذاتية، مما جعله بؤرة لبرامج ودراسات عبر تخصصية بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية"(٩). والجندر أصبح موضوعة مهمة من الدراسات الثقافية والفلسفية والنقد الثقافي الذي "يسكن الدراسات الأدبية في القرن العشرين –وهو في أقصى عنفوانه– وهو يضع الأدب بوصفه ظاهرة ثقافية تدعو إلى التعلُّم المروِّع للنقد الفلسفي/ الفاحص/ الثقافي"(١٠).

وقد شاعت في الأدبيات النِّسوية العربية العديد من الترجمات حول مصطلح الجندر (Gender)، فمنهم من يترجمه إلى *النوع الاجتماعي* ومنهم من يترجمه إلى *الجنسوية*، أو *الجنوسة*(١١). بينما تميل هذه الدراسة نحو إبقاء المصطلح كما هو في اللغة الإنجليزية وكتابته بالأحرف العربية *الجندر* لا إلى ترجمته بـ: جنوسة أو جنسوية أو نوع اجتماعي؛ نظرًا لسهولة التعامل مع

المصطلح الغربي والقدرة على تطويعه، ولقربه من الفهم، وقبوله من مختلف الثقافات؛ كونه يعبِّر عن الحالات المعيشة ويصفها في مختلف المجتمعات، فضلًا عن تعامل معظم الدراسات العربية الثقافية منها والتربوية والسياسية والاقتصادية مع المصطلح ذاته. يضاف إلى ذلك ما تحيله مفردة *جنوسة* على بعض الأفكار التي يتناولها النسق الجندري بالدرس، وبالتالي يحصر المصطلح في جزئية بسيطة من الدرس الجندري الأكثر اتساعًا، أمَّا بالنسبة للمصطلح الآخر: النوع الاجتماعي، فيشير إلى حصر المفهوم في صورة واحدة فقط، وهي الاجتماعية دون النظر إلى علاقته بالأنواع الأخرى، السياسية منها، أو الثقافية، أو التربوية، أو الاقتصادية، أو الجنسية.

يُعرِّف أنتوني غِدِنْز (Anthony Giddens) في كتابه *علم الاجتماع* الجندر بـ"التوقعات الاجتماعية حول السلوك الذي يُعتبر مناسبًا للأفراد من الجنسَين. ولا [يشير الجندر] إلى الخصائص البدنية التي يختلف بها الرجال عن النساء، بل إلى السِّمات التي وضعها وأسبغها المجتمع على الرجولة والأنوثة"(١٢)، وفي كل مجتمع تؤثر هذه السمات والتقاليد والأدوار المتعلقة بالجندر على حياة الأشخاص باعتبارها أمورًا ليست بيولوجية غريزية، وإنما هي مكتسبة، يستطيع أيٌّ من الجنسين القيام بها فهي تتغيّر بمرور الوقت، فضلًا عن اختلاف اتجاهات الناس حول هذه الأدوار والمساواة بين الجنسين باختلاف الثقافات والمجتمعات، والأديان(١٣).

والجندر هو "مقولة اجتماعية مفروضة على جسد مجنَّس"(١٤)، أيْ أنَّ الفروق بين الجنسين من الناحية البيولوجية والجنسية ليست مدعاةً للتفرقة بينهما، وإنما التوجهات الثقافية هي التي تسبغ هذه الفروق والأدوار متذرعةً

بالفوارق الجنسية، فالجندر "أمر يتمُّ بناؤه ثقافيًّا، وبالتالي، فإنَّ الجندر ليس النتيجة السببية للجنس ولا هو ثابت بقدْر الثبات الذي يبدو عليه الجنس"(١٥).

أخلص من هذه المفاهيم إلى أنَّ *الجندر* هو عبارة عن نسق من الممارسات المعقدة، والصفات، والسلوكيات، تتبلور تجاه الفرد، ذكرا أم أنثى؛ منذ النشأة بعيدًا عن جنس الفرد، ولا تمثِّل هذه الصفات، أو السلوكيات، أو الممارسات خصائص الفرد، إنما هي مكتسبة، متوارثة ثقافيًّا، متغيِّرة، يتمُّ إعادة إنتاجها باستمرار، بتواطؤ المؤسّسات الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي، والأنماط الرأسمالية والبرجماتية.

ونهوض النسق الجندري كان له تأثير بالغ في إثارة الجدل على مستوى المنتج الثقافي الروائي للرحبي، فقد مكَّنه من فضح بعض الأعراف، والتقاليد، والأدوار المتصلة بالجندر، ومحاولة تغييرها، إضافةً إلى محاولته الاقتراب من البؤرة الثقافية التي تمثِّل صراع الذكر مع الأنثى، وكشفه النماذج النمطية المتصلة بالجندر في الإعلام، وقضايا الجندر وعلاقتها بالدين والهوية والزواج، واستقلالية القرارات المتعلقة بالجسد، والتعليم والموارد الاقتصادية، والعمل داخل المنزل وخارجه، إضافة إلى علاقة الجندر بأشكال العنف. وتمثَّل الجندر في العديد من أحداثه الثقافية، وشخصياته، وصفاتها التي تباينت ما بين المنفتحة والمنغلقة، المثقفة والجاهلة، الساعية والمستكينة، العنيفة والهادئة، الصلبة واللينة. ونستنتج من هذا أنَّ الجندر لا يهتم بالأنثى وقضاياها فقط، وإنما يحاول استقراء الأبعاد الثقافية والاجتماعية المؤدية لصفات وخصائص كلا الجنسين. فنرى مفهوم الجندر يتماثل مع شخصية شريفة القادمة إلى وادي سمائل في رواية *حيتان شريفة*، فهي كما جاء على لسان الراوي العليم "لم تكتشف أنها امرأة إلا مع وجود رجل في حياتها، وصفتها نساء المكان بأنها

رجل، لصلابتها، وقوتها، وقدرتها على تحمل العمل ساعات النهار، ومعظم ساعات الليل"[١٦]، وهذا الموقف يدلِّل على أنَّ الأدوار الجندرية من الأشياء المكتسبة، ففي واقعنا المعيش استطاعت المرأة القيام بما يقوم به الذكور، في المقابل استطاع الرجال أيضا القيام بمعظم ما تقوم به النساء.

ثانيًا: تمثُّلات الهُويَّة الجندريَّة في روايات الرحبي:

تعدُّ الهُويَّة الجندريَّة مسألة مهمة خاضعة لمرحلة عمرية اقترنت بالتطوّر، فليس من الضروري أن تتطابق رؤية الآخرين لمظهر أو سلوك الشخص مع رؤية هذا الشخص لهويته، فمشكلة "عدم المساواة لا ترجع إلى قيود ظاهرة في المجتمع بقَدْر ما ترجع إلى قيود ثقافية غير ظاهرة وغير واضحة، وعليه لا بدَّ من تغيير شامل للمفاهيم الثقافية واللغوية، وطرح قيم جديدة"[١٧]. فإذا تأملنا ما صرحت به شخصية هند في رواية *اسمها هند* متحدثة عن طفولتها قائلة: "في طفولتي أختار الأولاد لألعب معهم لعبة *اللتّك* أو *اللتج* كما ننطقها أحيانا، نضع المربعات على الأرض لنقفز عليها بقدم واحدة، ونضطر للقفز فوق مربع حجزه صاحب مهارة، يقول إن المربع عروستي، يتكاثر لديه أكثر من مربع، يضحكون عندما أقول لهم إن هذا المربع عريسي، ويضحكون أكثر عندما يتكاثر أزواجي"[١٨]. نكتشف أنَّ معظم الأطفال يتصرفون بطرائق لا تخضع للأعراف السائدة والأنماط المرتبطة بالجندر، ولئن أقدمت هند على اللعب مع الأولاد، ولم تُمنع من اللهو خارج البيت، فممارسة اللعبة ذاتها مع الذكور، وعدم الفصل بينهم يؤكد قدرتها على التفاعل مع الجنس المخالف لنوعها، بل والتفوق عليه، كما يبين عدم رسوخ الخشونة والعنف لدى الذكور في هذه المرحلة العمرية مع استمرار شعورهم بذكوريتهم، وهذا ما نتبينه من هذه اللعبة التي تدرّبهم على تمثّل مسلك من مسالك الحياة

المعهودة، وهي الاقتران والزواج؛ فالأطفال يُسقِطون على المربع ما تبوح به مخيلتهم الصغيرة، وما يحيطون به من أشياء يشاهدونها في آبائهم وأمهاتهم، ويبدؤون بتكوين رغبة تجاه فعلها وممارستها.

تنطلق جندرة الإنسان فعليًّا قبل ولادته، بدءًا من البحث عن تسمية له، وهذا ما يسرده أبو زيد في رواية *رحلة أبو زيد العماني* عن أبيه قائلا: "قال أبي إن أول طفل سيولد لي، سيسميه زيد على اسم عمي"(١٩)، جاء اسمه من منطلق حب الأب للمولود الذَّكر، وحرصه على الاقتداء بنموذج سابق ينسب المولود إليه، فضلًا عن سعيه في أن يبقى اسم الأخ راسخًا في المخيلة الذكورية الجمعية، فالمولود الجديد يعقد صلته بنموذج ذكوري طمح الأب أن يقتديه ويطابقه فعلًا وقولًا وحتى هيئة وشكلًا. أمَّا في رواية *الشويرة* لم يكن صالح بن هلال في منأى عن تسمية بنته باسم جدتهم سلامة بنت يحيى الشخصية الأسطورية في *الشويرة* التي كان يرى في سلالتها تفوّقًا عرقيًّا، نجده يحاور نفسه حول هذه التسمية، فيقول: "أردت أن يكون لسلامة بنت يحيى تذكار تحمله إحدى بناتك، فكانت ابنتك سلامة"(٢٠)؛ سعيًا وراء إحياء النموذج الذي ظل فارقًا في تاريخ العائلة، فأراد لها الأب أن تكون مماثلة تصرفًا، ومشاعر، واعتقادًا للنموذج الذي أحبه وقدَّسه إلى حدِّ الهوس به.

تعدَّدت أنساق الهُوية الجندرية في مواقف شخصيات مدونة الدراسة، فما نطالعه من رغبة في إنجاب الأبناء الذكور؛ استمرارًا لحفظ نسل العائلة، هكذا كانت حال *صالح بن هلال* راوي حادثة *الشويرة* وشخصيتها الرئيسية، لذلك نسمعه يقول محدثًا نفسه: "حين حملت زوجتك زوينة بعد سنوات طوال انتظرت مجيء حامل سلالتك، كما فعل إخوتك، كما فعل أبناء عميّك وعمّتك فاطمة"(٢١)، ولم يكتفِ بطلب الولد بل حرص على جودة نسله وصفائه وطهره،

فكان العِرق همًّا جاثمًا على صدره، فيسترسل محدِّثًا نفسه ومعبّرًا عن هذه الفكرة بقوله: "حملت زوينة، وكانت مخاوفك كبيرة، الخوف من ذلك العِرق المندس كأن *خادوم* يتحكم في الأجنة، يعطيها لونه وشكل أنفه ... تسأل نفسك: هل العِرق وحده ما يعذبني، أم هواجس نطفة نبتت خفية ولم يقدر جدك التنكر لها؟!"(٢٢)، وتجسِّد الرغبة في إنجاب الذَّكر مظاهر الذهنية الجمعية العائليَّة، حيث تظل هذه الرغبة نسقًا له تأثيره في حياة الفرد نتيجة تشكّله وغرسه من قبل الجماعة، فتجدها تلصق بالطفل كنية معينة كأبي محمد أو أبي حامد، .. وغيرها، فيشبّ يحدوه التوق أن يصير أبًا لولد يلصقه باسمه، ممّا يشكّل نسقًا له تأثيره في سلوك الفرد، فالذهنية الجمعية سلطة لها سطوتها ومقدرتها في الهيمنة على أفرادها، فتظل هذه الرغبة ممزوجة ببقاء العرق ونقائه، وتمجيده والتحذير ممّا يدنسه من أعراق، متجهًا نحو تعميق نسق العرق الأوحد، ليترسّخ هذا الأمر كمسلَّمة من المسلمات الذّكوريّة. وهذا ما يؤكّد على أن "تقليديًّا لم تحدد الثقافات الأدوار الاجتماعية والسلوك والتوجه والصفات المبنية على الجندر فحسب، بل أوجدتها. كما قامت بالتمييز بشكل خاص بين الهوية الجندرية الخاصة بالذكر وتلك الخاصة بالأنثى، حيث يتم بناؤها من سنوات الطفولة ومن ثمَّ إدامتها في المجتمعات الإنسانية من خلال الروايات والقصص الرسمية وغير الرسمية"(٢٣).

وممّا يلفت الانتباه أنَّ تدخّل الثقافة والمجتمع، وتواطؤهما في رسم العلاقات المبنية على عدم المساواة بين أفراد المجتمع، لا على مستوى واحد فقط؛ بل نجده حاضرًا في مستويات ثقافية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر، ما أنتجته الثقافة ذاتها العمانية، والعربية، والإسلامية من أبعاد رمزية في صفات الذكر والأنثى، فقرنت صفات الخجل، والحياء، والغيرة، والضعف والبكاء، وغيرها من الصفات الدالة على الخضوع بالمرأة، في المقابل طوّقت

الرجل بصفات الضد من قبيل: الجرأة، والإباحة، والترفع والإباء، والقوة، والطَّرب؛ وهي صفات دلّت على العصيان والتمرد والثورة. كل ذلك يتم انطلاقًا من استعداد الذكر والأنثى، لتقبّل هذه الصفات، ولتقمص الدور الذي وضعته له تصوّرات المجتمع، ومعتقداته. فيحيلنا النظر في نسق الأسماء الأنثوية والذكورية على التمثّلات الاجتماعية المتعلّقة بالجنسين، فقد دأب الأهل غالبًا على اختيار الأسماء الدالّة على الصفات التي يتمنّونها في بناتهم وأولادهم مستقبلًا، ويمكن اعتبار التسمية ممكّنًا من ممكّنات التمييز بين الجنسيين؛ فتومئ أسماء الإناث خاصة إلى الصفات الأنثوية المحبذة، نحو ما جاء على لسان الراوي العليم: "نصرة ونصيرة ومنصورة وزيانة وزوان ومبروكة وكاذية وسالمة وسعادة وغيرها"(٢٤)، وهذا الأمر لا يخضع لطبقة معينة دون أخرى، وتمثّله المتن الروائي في رواية *السيد مر من هنا*، من خلال ما يقوله جوهر: "فللسيد بنات لا تتسع ذاكرتك لحفظ أسمائهن، فمنهن خديجة ومية وشريفة وشيخة وريا وزوينة وزينة، و، و، و... سالمة"(٢٥)، وهي صفات تقودنا إلى ما تتمنّاه الذهنية الجمعيَّة العمانية في فتاتها. ويشير إلى تواطؤ مجتمعي، وعرف سائد في اختيار أسماء ذكورية اعتباطية، وهي ضمنًا دالّة على عدم اهتمام بتسمية الذكر غالبًا، وإنْ وجدت فقد حملت دلالة تشي بالشدة والفحولة، أو تدل على أمور حياتية، ويومية لصيقة بالزمن وقسوة الحياة، وَفق ما جاء من أسماء كناجم ومرهون وثاني وخميس وغيرها في رواية *ناجم السادس عشر*.

ثالثا: سلطة الأعراف والتقاليد والأدوار المتصلة بالجندر:

عظّمت النصوص الروائية محل الدراسة الأدوار المتصلة بالرجل والمهام الملقاة على عاتقه، بل وحصرتها في أدوار محددة، متمثّلة الواقع الذي حجبه

العمى الثقافي. فثمة أدوار في الواقع المجتمعي البشري منحت للرجل مقامًا عاليًا مصانًا، ووجاهة جندرية، وسلطة متوارثة دُرِّبَ ومُرِّنَ عليها، منها: العمل وطلب الرزق، ومنع النساء من الاختلاط، ونصحهن، ومراقبتهن، وتأديبهن، بيد أنَّ هذه الأدوار أسهمت في اختزال صورة نمطية أحادية الجانب تجاه أفعال النساء وصفاتهن، وهذا ما جاء على لسان منى، حبيبة أبي زيد، في *رحلة أبو زيد العماني* بسبب معاناتها من هذه النظرة الأحادية التي تختزل صورة الأنثى في جسد قائلة: "النصف الآخر لا يصدق أن لدينا روحًا يجب أن تحترم، لا يرى فينا إلا جسدًا يجب أن يستباح"(٢٦). يتجلَّى العمى الثقافي المتمثِّل في الرجل الذي أبقى الأنثى حبيسة لرغباته ورؤاه، يحجب ويقيد العديد من الممارسات التي قد تسهم في بناء هُويتها الأنثويَّة المستقلة وتحريرها و"الشرط الأساسي لتحرير المرأة هو انفتاحها على التعليم وانصرافها إلى العمل"(٢٧)، فالمرأة من وجهة نظر منى مخترق حرمة جسدها، وهي بهذا تعكس الكثير من الأنساق الذكورية التي أحدثت شرخًا عميقًا في جدار العلاقة بين الرجل والمرأة. أمّا التوجّس الذكوري من المرأة من الناحية النفسية، فقد يكون مبعثه الذهنية الذكورية الجمعية المتواترة التي حوَّلت جسد الأنثى إلى مصدر للخوف وقد "فرضت الظروف الاجتماعية منذ تاريخ بعيد أن تكون المرأة جسدًا فحسب، وساعد ذلك على اندثار نفسها وعقلها في طي النسيان، وجهل الناس بمرور الزمن أنَّ المرأة يمكن أن يكون لها نفس وعقل كنفس الرجل وعقله"(٢٨)؛ فضلًا عن قدرة المرأة وقوتها على اللجوء إلى الشرّ والكيد والثرثرة والفتنة والغواية والكذب. وهذا ما نجده في الشخصيات الأنثوية في المتون الروائية محل الدراسة فقد أضاعت حدود الفصل بين روحها وجسدها نتيجةً لذلك، لتتمكَّن منها الشخصية والمؤسَّسة الذكورية عندما أحست أنَّها تعيش في دائرة مغلقة. ولو أمعنا النظر في النسق الجندري، لوجدنا أنواعًا من الحيل النسقية يستعملها هذا

النسق لتبرير ظلمه الجندري والمؤسّساتي والتمييزي، وتخليص نفسه ممَّا يحول دون تحقيق هدفه التمييزي، وصدامه مع ما هو مكتسب ثقافيًّا وإيديولوجيًّا ودينيًّا، على الرغم من معرفته أنَّ العديد من الممارسات المجتمعية المتعلَّقة بالأدوار الجندرية متغيِّرة، ومن الممكن إعادة إنتاجها، وفقًا للتوافق المجتمعي والمعطيات الراهنة، فكل ما يمقته المجتمع –في مرحلة تاريخية معينة– لدى الجنسين؛ قد يصبح أمرًا محببًّا، أو واجبًا من الواجبات والأدوار المتعلِّقة بالجندر في مرحلة أخرى.

وتمثَّل أنساق التقاليد والأعراف صورةً من صور الجندر، وحيلة ثقافية لتواتر سلطة المؤسّسة الذكورية البطريركية القائمة منذ قرون على الأمر والنهي والقيد والإخضاع ووأد قيم الحرية والطمأنينة، في محاولة لطمس هوية الأنثى[٢٩]. وفي هذا الشأن يظهر التمييز الجندري في المتون الروائية محل الدراسة عبر جملة من الأعراف والتقاليد والأدوار المتّصلة به، يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. المشاركة في رعاية الأبناء:

لقد كان تعظيم الأدوار والمسؤوليات الملقاة على عاتق الرجل سببًا في عزوفه عن رعاية الرضع والأطفال مع الزوجة. وعرضتْ رواية *الخشت* ما كان يصدر من زوج سهام الرسام المخبر، أو الدب الظريف والجميل كما تطلق عليه، فهي "تطالبه بالجلوس مع أولاده، أو فليذهب إلى الجحيم طالما أنّه لا فرق بين جلوسه في البيت أو خروجه منه"[٣٠]. وتمثِّل الأسرة نموذجًا لاكتساب بعض التقاليد والأعراف السائدة في المجتمع فينشأ الطفل في سن مبكرة بملاحظة هذه العادات المتصلة بالجندر؛ فحين يرى أباه معرضًا عن الاهتمام بهم في مقابل الزوجة الأم، يتشكّل لديه الإحساس بالأدوار المتعلّقة بهما،

لينعكس ذلك في مرحلة قادمة من حياته. فشجَّعت الأدوار الجندرية التي أقرها المجتمع للرجل خارج البيت، أنْ يترك تربية الأبناء، والاهتمام بهم للأم بحجّة سعيه طوال النهار في البحث عمّا يسدّ رمقهم، وتوفير احتياجاتهم؛ ولكن مع خروج المرأة للعمل خارج البيت بقت الذهنية الذكورية تراوح مكانها، وتتعاطى معها واقعًا، لتترك مسؤولية رعاية الأطفال للأنثى، على الرغم من اختلاف الظروف المجتمعية والزمانية.

٢-المساواة بين الذكور والإناث:

اختلفت المعتقدات الجندرية في المجتمع العماني من أسرة لأخرى أو حتى من طبقة أو بيئة اجتماعية لأخرى أو من مجتمع لآخر، فقد حظيت الأنثى في الطبقة العليا بفرصة التمتع بما يستمتع به الذكور أحيانًا، وقد شاع هذا الأمر في كثير من جوانب حياتهم، وهذا ما جاء على لسان السيدة سالمة بنت سعيد بن سلطان البوسعيدي في كتابها *مذكرات أميرة عربية* ردًّا على ما عرفه الغرب تمييزًا بين الذكور والإناث في المجتمعات العربية الإسلامية حيث تقول: "لم يُفضَّل الأبناء الذكور على البنات في أوساطنا العائلية، كما يفترض الكثيرون هنا [ألمانيا]، ولا أعرف حالة واحدة فضّل فيها أب وأُم أن يكون لهما ابن وليس ابنة، أو فضَّلا الابن عليها لأنه ذكر وحسب"(٣١). دفع هذا التصريح بالمساواة في إطار الأسرة الواحدة بالرحبي أن يتناول شخصيتها -السيدة سالمة- بحذر، موظفًا الأحداث والتفاصيل الجندرية التي لازمتها في تلك المرحلة، جاعلًا النسق الجندري والتعددي، ألوانًا من الألوان المكوّنة للمتن الروائي، وقد اتّضح فيما ضمَّنه عنها من مواقف، وأتقن حبكتها واستلهمها في متن رواية *السيد مر من هنا*، مستعينًا بكثير ممّا جاء في هذه المذكرات إثراءً لنصه، ولإيهام المتلقي بالواقع. فنرى أخاها مشجِّعًا لها وَفق ما عبّرت عنه

بقولها: "أخي ماجد يأخذني إلى أحد المزارع ليعلّمني الرمي بالبندقية والمسدس، لم ترض والدتي كثيرًا عن هذا الفعل، بل قبلته على مضض، وفي الأوقات التي لا يكون فيها ماجد معي يعلمني الخادم سرور على دروس الفروسية"(٣٢)، وبالرغم من موافقة الأخ وتشجيعه ظلّت الأم رافضة لهذه الفكرة التي تمكّنها من التعبير عن مساواتها مع الذكور من إخوتها. هذا الحديث للسيدة سالمة في مذكراتها، يدفعنا للتساؤل عن بدايات تشكّل ظاهرة التمييز بين الذكور والإناث في المجتمع العماني؛ كما يظهر لنا من خلال حديثها طبيعة نظرة الآخر الغربي للمجتمعات العربية في القرن التاسع عشر، وهي بشهادتها هذه أرادت دفع التهمة الجاهزة عن العربي والمسلم القائلة: بأنه يتم جندرته قبل ولادته، وفي مذكراتها هذه تبين في أكثر من موطن كيف كان يساوي والدها السيد سعيد بن سلطان بين أبنائه جميعهم دون تمييز لجنسهم. وقد شاعت النظرة الغربية ذاتها بين شعوبها المختلفة حول نساء العرب؛ ممّا دفع بالرحالة البريطاني ويلفريد ثيسيجر (WILFRED THESIGER) إلى دحضها، نظرًا لملامسته للواقع واحتكاكه بالمجتمع العربي في ضوء تجربته المشهورة في الربع الخالي، مبرهنًا على أنَّ المساواة في التعامل مع الذكور والإناث في المجتمعات البدوية كانت حاضرة، فيقول: "يعتقد الشعب الإنجليزي، خطأً، أن نساء العرب يعشن وكأنهن في سجون، وإذا صح هذا بالنسبة للنساء في المدن، فإنه غير صحيح بالنسبة لنساء البدو. فمن المستحيل أن يسجن رجل امرأته وهما يعيشان في ظل شجرة أو داخل خيمة مفتوحة على الدوام من أحد جوانبها. كما أن الرجل البدوي يطلب من امرأته أن تعاونه فتحتطب وتحضر الماء من البئر وترعى الماعز، بل إنَّ البدوية إذا رأت من زوجها إعراضًا أو إهمالًا تركته إلى أهلها ويضطر إلى استرضائها كي تعود معه"(٣٣). يبدو من حديث ثيسيجر أنَّ المجتمع البدوي والقروي اختلفت نساؤه اختلافًا تامًّا عن نساء المدن في

التعبير عن مشاعرهن، وكذلك في تقاسم الأدوار مع الرجل، وهذا الأمر مكنهنّ من الاعتماد على أنفسهن. ممّا حدا بأمينة إحدى شخصيات رواية *الخشت* إلى الإعجاب بهن وبواقعهن في لحظة تأمل ومقارنة وضعهن بوضع المرأة المدنية من خلال تجربة مرّت بها هي نفسها، فتقول: "ثلاث نساء في سيارة صغيرة، وتحت شمس ضحى نزواني له عنفوان صيف يتلظى معه حتى الظل"(٣٤)، منعن من ترجل السيارة، بحجة حرمة مخالطة الرجال في سوق نزوى، في المقابل "عبرت بدوية خارجة من السوق، [تأملتُها] ... بما سمحت به لحظات التأمّل، من وراء برقعها تبدو جميلة، الأنف الحاد، والعيون المرسومة بعناية إلهية، ليست ملامح الصحراء وحدها تسير في الجسد البدوي العابر، أعطته المدينة وصفاتها، تأتي البدويات إلى المدينة لبيع مواشيهن"(٣٥). فهذا الموقف يبيِّن لنا أنَّ هناك العديد من الأسر لا تعامل الذكور والإناث بمساواة، حيث ينظر بعض الأزواج إلى زوجاتهم باعتبارهن ملكية خاصة لهم، لا يحق لهن السعي نحو تحقيق ذواتهن في المحيط العام، وهذا النوع من السلوك قد أدى بأمينة التي ضاقت ذرعًا بتطرّف زوجها في سلوكه إلى ما لا يحمد عقباه، فهو الذي يسمي الحوار مناقرة(٣٦)، ويرفض قيادتها للسيارة. وقد عرفت المرأة القروية ما عرفته البدوية، ويتعزّز لدينا ذلك من خلال شخصية شريفة في رواية *حيتان شريفة* التي "مضت تحمل زبيلها إلى ضاحية الشيخ سلام، ومعها الرجل الذي اكتفى بالسلام والابتسامة"(٣٧)، فهي وزوجها ماهل الحوت يتشاركان العمل؛ لإعالة أسرتهما الصغيرة التي سعيا إلى تكوينها، ومن الممكن اعتبار النساء البدويات وشريفة وفق معايير المرأة الحضرية ذكورية، فانخراطها في عمل يدوي أكثر من النساء الأخريات، يمكّن من جندرتها في نوع مختلف عن التقسيم التقليدي للمجتمع؛ نظرًا للتمظهرات والسلوكيات الذكورية التي تختلط بأنوثتها، كما يزعم ديفيد غلوفر وكورا كابلان عندما

يضربان مثالًا حيًّا على ذلك بالنساء الريفيات وراعيات البقر في الغرب الأمريكي(٣٨).

٣. اللغة تُعرّف الجندر:

تُستخدم اللغة للتعريف بالجندر كما هي الحال مع سيف المخرج المسرحي صديق سهام الشاعرة في رواية *الخشت* الذي مثَّل إعادة إنتاج الممارسات المجتمعية تجاه الأنثى، فقد كان يصدمها بتمييزه بينهما أنثًى وذكرًا، ورؤيته للمرأة أنها للمتعة فقط، فكان دائم القول: "الحرمة تبقى حرمة، خليش من حكاية الحقوق والمساواة، لو كانت أهم ملكة في التاريخ "(٣٩). فالمرأة في نظره لا حقوق لها وأدنى من أن يكون لها حقوق واعتراف بالمساواة مع الرجل في أدوارهما الجندرية، ولعل هذه النظرة في واقعها منشأها إظهار الأنثى اللين والخضوع في التعبير عن مشاعرها في مقابل الذكر الذي يحاول إظهار العنف والخشونة.

ويرفع، أيضًا، البعض سقف توقعاتهم بالأدوار الجندرية كما يشير إلى ذلك الحوار الذي دار بين الشاعرة الحالمة وزوجها الذي باءت مساعيه بالفشل في إرجاعها إلى العيش معه مرة أخرى، في رواية *الرجل الرابع*، حيث نسمعهما يتجادلان:

– "من السهل أن تلقي اللوم على غيرك، لكني لا أقنع بدور الزوجة، بل الإنسانة القادرة على أن تكون زوجة وشاعرة، إنسانة لها الحق في أن تنال حريتها بدون أن تكون الكلمة الأخيرة للرجل.

– تخترعين حقوقا وواجبات كما تحبين.

– بالحوار والتفاهم يمكن أن نخترع حياة كما نحبها.

– تقصدين كما تحبينها أنت.

– بل كما نحبها نحن، أنا وأنت .. وبشكل متساوٍ.

– هذه المساواة التي تهذين بها.

– انظر، حتى مفرداتك من هذا القاموس"[٤٠].

يتعامل، كما نرى في الموقف أعلاه، الزوج مع زوجته بوصفها زوجةً لا يصح لها أن تؤكِّد ذاتها خارج إطار الزوجية مهما بلغت من مراحل الوعي، فلا يصح لها أي شيء سوى أن تبذل في سبيل إرضائه ورعاية شؤونه نفسها، فـ"يغدو مفهوم الرجولة والأنوثة مفهومًا موجّهًا لا للعلاقات بين الرجل والمرأة فحسب، بل أيضًا للعلاقات بين الإنسان والعالم"[٤١].

٤. نسق الشعور بالذات والاستقلالية:

يتمتَّع الذكور في مجتمع الرحبي الروائي بمختلف مراحلهم العمرية بدرجة من الحرية والاستقلالية والشعور بالذات خارج البيت، فنراهم يعيلون أسرهم عبر مهن مختلفة مماثلة لواقع المجتمع العماني، فالمهن التي امتهنها الرجال قديمًا تمثَّلت في كونه: معلمًا للحارة[٤٢]، ومالكًا لمحل بقالة (دكان)[٤٣]، وبيدارًا يعمل في الحقل[٤٤]، وجذاعًا بمعنى من يقطّع شجر النخيل[٤٥]، وحمّارًا يحضر أسماكًا وأشياء أخرى كالجح والشمام والسفرجل[٤٦]، كما "عمل حمّالا على ظهر [السفن]"[٤٧]، وحلاوا أي صانع حلوى كما هي حال الشايب علي بن سالم الحلاو[٤٨]، وعقيدًا للفلج، أيْ المسؤول عن تقسيم ماء الفلج في البلدة[٤٩]، وغيرها من المهن التي حاول الذكور امتهانها لإثبات رجولتهم، فمنها المهن التي تحتاج إلى جهد بدني عالي كالحمال والجذاع والبيدار، وفي هذه المهن يفرض المجتمع على الشباب الذكور إثبات رجولتهم من أجل امتلاك المال والتأهب لإعالة أسرهم. في المقابل ظهرت العديد من المهن الأنثوية التي توافق المجتمع على بروزها وظهورها لغايات برجماتية تسعى إلى إظهار فحولة ذلك

المجتمع، ومنها: المرضعة وهو العمل الذي امتهنته شريفة[٥٠]، ومعلمة للقرآن[٥١]، ومغسلة الموتى[٥٢]، ومكوبرة وهي المرأة التي تزين وتحضّر العروس في ليلة الدخلة[٥٣]، وخيّاطة الملابس[٥٤]. والملاحظ أنَّ كلَّ هذه المهن لا تحقِّق نجاحًا باهرًا بالنسبة للمرأة في المجتمع مقارنة بالمهن الممتهنة من قبل الرجال، ولا تنمُّ عن تقاسم عادل ما بين المرأة والرجال في الأدوار المتصلة بالأعمال داخل البيت وخارجه. فالمكوبرة على سبيل المثال لا الحصر، مهمتها تحضير العروسة للعريس في ليلة الزفاف؛ ليتمكن من إثبات فحولته، فهي مهنة مرتبطة بالنساء، لكنَّها تصبّ في خدمة الرجل، مثلها مثل بقية المهن المرتبطة بالنساء في المجتمع التقليدي. ويجب الإشارة، في الوقت نفسه، إلى حقيقة أن الحرية والاستقلالية الذكورية في هذه المجتمعات التقليدية، تحيل على أنساق اجتماعية تسبب ضغطًا اجتماعيًّا على الرجل من الناحية النفسية بهدف إثبات رجولته، منها:

أ . نسق العنف والتسلط لدى الرجل: ويظهر ذلك جليًّا في سلوك ناجم في رواية *ناجم السادس*، وهو السبب الذي دفع بأبنائه إلى هجرهم له. فهذا الرجل الذي يمتلك قوى روحانية معينة حيث نجده "في الليالي التي يحتاجها لنفسه يصعد للسطح بعد غروب الشمس مباشرة *ينا*جي جنّه كما يشيعون، وتدرك ساكنات الغرف الأربع أنَّ عليهن إسكات أبنائهن قَدْر المستطاع، وإلّا ستعد فاشلة؛ ومن يطلقها تغادر غرفتها بانتظار ساكنة قد لا يتأخر بها الوقت؛ [و] يبقى أولادها مع إخوتهم في الغرفة الكبيرة جدا على أطراف الحوش"[٥٥]، ممّا يعني أنّه اتسم بالفظاظة والقسوة. فقد فرض المجتمع على بعض الرجال مثل هذا السلوك الذي يعدّ في أعرافهم المجتمعية إثباتًا للرجولة والقدرة على القوامة.

ب . أنساق منبوذة مجتمعيًّا، كشرب الخمر، ومشاهدة الأفلام الإباحية من قبل الرجل: فقد لاحظنا شرب الخمر لدى العديد من الشخصيات التي كانت تحتسيه مرارًا دون وازع ديني أو اجتماعي، على سبيل المثال لا الحصر، نجد ذلك متمثّلًا في شخصيتي مبارك ولد باعوض في رواية *ناجم السادس عشر* "حيث كان يشرب الخمر مع جلسائه في بقعة يتخفون وراء أكماتها تحجبهم أشجار القرم عن متناول الأعين"(٥٦)، وشخصية صالح بن ماهل الحوت في رواية *حيتان شريفة* الذي عرف سهرات الليل والملاهي؛ لتتكرر زياراته لمراقص المنامة فنراه يطلب "شرابه المفضل، تشيفاز، شراب الملوك، [و]يجادل أصحابه في قدرة التشيفاز على جلي الهموم"(٥٧).

وتجلّت مشاهدة الأفلام الإباحية في شخصية زوج سهام في رواية *الخشت* الذي كان مغرمًا بمشاهدة هذا النوع من الأفلام فقد كانت "موقنة أنَّ فتنة الأنثى لن تصل إلى هذا المترع بأجساد تتلظّى شهوة تأتي بها الفضائيات الإباحية "(٥٨)؛ ممّا دفع زوجته للبحث عن رجل آخر فأوقعها ذلك ضحية للرجال.

ج . أنساق المشاعر والتصرفات المضمرة التي قد تبدو عاطفية أو نسائية: يستطيع الرجل أنْ يكبت مشاعر الحب كما حدث في رواية *الرجل الرابع* مع شخصية أستاذ الفيزياء الأكاديمي وفاتن التي أحبته وصارحته بذلك، حين كانا على مقاعد الدراسة الجامعية في القاهرة: حيث نجده يتذكر الموقف كالآتي: "قالت لك فاتن: أحبك؛ وأجبتها أن ذلك الكلام الجميل في قصائد الشعر والأفلام، الحياة مواجهة مختلفة، إبحار ضد التيار، حسب ما يقوله شاعرها المفضل نزار قباني، علّمتك أن تقرأ الشعر كحالة وجودية، لا تحفل بالمشاعر حينما تكتبها، ولا تجفل منها"(٥٩). فقد يكون كبت المشاعر لدى

معظم الرجال في المجتمعات التقليدية، نابعًا من العمليات الاجتماعية، التي حاولت التمييز الجندري بين بعض الممارسات وفقا للقوة والامتيازات المجتمعية، فالرجل ينشأ على اعتبار أنه متحكِّم بمشاعره، على خلاف الأنثى التي جعلت منها هذه التفاعلات المجتمعية مندفعة عاطفيًّا.

٥. فرص الإناث في تنمية وممارسة المهارات الشخصية الفردية:

تعاني الكثير من النساء من الضغوط الممارسة عليهن، وفقًا للأعراف والأدوار الجندرية التي وضعها لها المجتمع، ومن هذه الضغوط ما يلي:

أ . رعاية المرأة للآخرين: وقد استولى هذا المعطى على حياة السَّواد الأعظم من الإناث في العالم، فهي نتيجة الفطرة البيولوجية التي حتمت على المرأة رعاية الجنين في بطنها حتى يتخلّق سويًّا، ليلازمها هذا الشعور بعد ذلك مع من يحيطون بها. فالشرائع السماوية وأغلب القوانين الدولية لا تسمح بالإجهاض وعدّته جرمًا أخلاقيًّا. كما حرص الإسلام على رعاية الأبناء والوالدين ولم يوكل الأمر أو يقصره على جنس بعينه، بل قرن الله –عز وجل– مرضاته بالإحسان إلى الوالدين. وفي هذا الصدد نرى نماذج من النساء يحطن أبناءهن بالرعاية والتضحية، ونموذج *أم هند* خير دليل على ذلك؛ فتتحدث شخصية هند عن أمها، التي ضحت بعد موت أبيها بعدم الزواج، وبالكثير من مباهج الحياة في سبيل تعليمها لتصبح هند بعد ذلك معلمة، قائلة: "لم أحصل على النسبة التي تمنحني فرصة دراسة حكومية، فكانت أمي تناضل لتدفع رسوم دراستي الجامعية، والدورات التدريبية في المعاهد كي تعضد مساري في الحصول على وظيفة، وبدأتها في مدرسة خاصة، ثم وصلت، ربما بواسطة من أمي، إلى التعيين في مدرسة حكومية"(٦٠). يعدّ هذا الموقف من أهم المواقف التي تدل على رعاية المرأة لأبنائها.

نلحظ أنَّ زوينة الخائفة على زوجها صالح بن هلال بسبب الهموم التي أصابته، في رواية *الشويرة*، "تبسمل وهي تجفف [عرقه]، تنادي على [حفيدتها] رقية أن تذهب به للطبيب، بالسيارة التي [اشتراها] من أجل [حفيدته] الجميلة"(٦١)؛ فكل ذلك ينبع من تنشئة المرأة وقيود القوامة الذكورية المفروضة عليها، ليندرج كل ما أدته زوينة تجاه زوجها بعد سنوات طويلة، تحت ما يُعرف بواجبات الزوجة نحو زوجها.

أمَّا شمساء زوجة صالح بن ماهل فقد ظلّت تعتني بوالدي صالح زوجها على الرغم من برود العلاقة بينها وزوجها الذي أقدم على الزواج بالراقصة المغربية كريمة التي تعرَّف عليها في مراقص دبي والمنامة. فكانت شمساء الأقرب إلى قلب والديه، حريصة على العناية بهما ورعايتهما في كبرهما، فنجد أن *ماهل الحوت* "يرقب ... شمساء ترعاه في عجزه، وترعى شريفة الراقدة على مقربة منه، المرأة التي اختارها لصالح من بين أعلى البيوت مكانة في حارة المكاتيب ... لكن صالح يحلق بعيدًا عن سمائل، تاركًا شمساء نخلة لا ترف لها سعفة رغم كل الجفاء"(٦٢)، فشمساء "لا تسمح لعاملة المنزل، ولا لتلك الفلبينية التي أحضرها مسعود خصيصًا لأمّه بالاقتراب من شريفة ... تراها قضيتها الخاصة"(٦٣). فالدور الذي تقوم به شمساء من رعاية واهتمام بمثابة ردّ الجميل لما لاقته من الأبوين من معاملة حسنة طوال حياتها معهما، فضلًا عن الدوافع الإنسانية والوازع الديني، فهي ترى الكثير من التقصير من زوجها تجاههما، فأرادت أنْ تعوضهما عما لقياه من إهمال من ابنهما. وقد جسّدت شخصية شمساء بعض النماذج النسائية التي نصادفها في مجتمعنا العماني.

ب . رضوخ المرأة لتحكم الآخرين بدخلها المادي: كما حدث مع شخصية هند وزوجها، حيث نسمعها تقول: "لأن بطاقتي البنكية بين يدي

الرجل الذي ذهب بها ذات فرصة ولم تعد، مدركة أن استرجاعها بالقوة به مخاطرة بالغة"[٦٤]، ممّا يدلّ على استغلال الزوج لها ماديًّا.

يبالغ سعيد زوج أمينة في التحكّم براتبها الشهري مكررًا على مسمعها: "المرأة وراتبها من حق زوجها"[٦٥]، محاولًا استمالتها وإقناعها بهدف تحكّمه بحياتها عن طريق السيطرة على أبسط حقوقها، ممّا أدّى إلى تعمّق إحساسها بالضعف والدونية تجاه زوجها، مع كونها معلمة. فأدركت أمينة أنَّه من الصعب أنْ تكسب حريتها وهي مقيدة بكلّ هذه القيود، ولا سيَّما في ظل مجتمع حاول أنْ يجعل حياة المرأة مقتصرة على رعاية الآخرين وبيتها، وإنْ عملت يعدّ راتبها الشهري حقًّا من حقوق زوجها.

ج . رضوخ المرأة لتحكّم الآخرين في اختيار ملابسها: توجد ضغوط ممارسة ومواقف أكثر اضطهادًا لإنسانية المرأة، من ذلك ما يصوّره الكاتب من مواقف تجسّد هذا المعنى من خلال تصرفات سعيد الرجل المتطرف دينيًّا كما يبدو في تصرفاته مع زوجه أمينة، التي اعتادت العيش في مسقط واعتادت على الظهور بمظهر معين يتناسب مع البيئة المدنيّة التي تحياها، فنجده يـ"طلب منها أن تغطّي وجهها كاملا، [مما] أصابها [بـ]الرعب أول مرة ... هي الفراشة التي جرت وراء الضوء كثيرًا، تسدل على أناقتها رداء أسود، من رأسها حتى أخمص قدميها"[٦٦]. أمّا صالح الحوت الرجل الذي تجلّت فيه كل صور الفساد، لا يقبل من زوجته الثانية كريمة –الراقصة سابقًا– الخروج عن منظومة التقاليد والأعراف التي أسسها المجتمع فـ"للمرة الأولى تتخذ اللغة مسارًا غير ما اعتادته أذنها، في الكأس الثالث تحدث عن سمعة المرأة، والملابس التي عليها ارتداؤها"[٦٧]؛ من خلال هذين الموقفين يستدل القارئ أنَّ الناسك المتطرف البرجماتي والسكير يستنكرا على المرأة حقّها في أن تظهر كما تريد،

فقد أعطاهما المجتمع الحق في ذلك دون محاسبتهما على طريقة حياتهما المتطرفة.

د . خضوع المرأة لزوجها في العلاقة الحميمة: يصوّر الكاتب ذلك من خلال خضوع أمينة لزوجها سعيد الذي كان عنيفا في علاقته الحميمة معها[٦٨]؛ لذلك كان لابد من أن تنصاع لرغباته من أجل تحقيق حريتها الشخصية.

هـ . رضا المرأة بالتنازل عن بعض حقوقها: ونشاهد تجليات ذلك في العديد من المواقف التي عضدت النسق الجندري في المتون الروائية محل الدراسة، وأبرزها موقف رابعة الأرملة التي حملت من صالح بن هلال الذي كان يلجأ لها مغريًا إيّاها بريالاته، فخشت الفضيحة وألسنة القرية بعد أن هددها بالنبذ عندما علم أمر حملها، فقررت أن تغادر الشويرة لوجهة غير معلومة، إلا أنها ظلّت عالقة في ذاكرته دون أن ينسى ذنبه وما اقترفه في حقها من ظلم، فنسمعه يحاور نفسه: "حصنتها ضد الباقين بريالاتك، وطلبت منها أن تكون لك، متنفسك ... إنما الحمل حكاية مربكة، ومريبة ... رابعة، كانت، تريدك، وأن تبقى أبا لطفل سيبحث كثيرا عن أب. خشيت الفضيحة، وغادرت الغرفة الصغيرة، لكنك لم تغادر ذاتك، بقيت سجينًا لرابعة، يوم الرحيل ارتحت قليلًا، لكنك تعبت من كثرة ما وجدته بعد ذلك الرحيل"[٦٩].

إنَّ خوف رابعة من معرفة الناس لحملها، اضطرها للرحيل من القرية، على الرغم من أنَّها كانت تمنّي النفس بوقوف صالح إلى جانبها، والاعتراف بما اقترفه في حقّها وحق من ستنجب مستقبلًا، إلّا أنَّ العرف والتقاليد التي توارثتها الثقافة العمانية تعيب على المرأة حملها دون زواج وتعدّه جرمًا وفضيحة تلحقها بنفسها وأسرتها، بينما تغفر ذلك للرجل الذي يقترف هذا الذنب، فنرى

صالح الذي كان يأتيها في غرفتها الصغيرة متسللًا لا يحفل بساعة رحيلها، مع وجود تنازل ضمني من رابعة عن حقوقها، وذلك لمعرفتها المسبقة بالعرف وبأنَّ حقوقها في هذا الشأن مهدورة من قبل المجتمع.

٦. مساهمة الأعراف والقيم الجندرية التقليدية في المجتمع في ظهور كثير من المشاكل الاجتماعية:

كافحت العديد من شخصيات الرحبي الروائية؛ لتحقيق حريتها الشخصية بصور متباينة، فمنها من أحدث تطورًا على مستوى المجتمع، ومنها من أحدث خرقًا في جدار القيم المجتمعية المتشددة. فقد أدركت رقية حفيدة صالح بن هلال، وهي الطالبة الجامعية البيضاء حقَّها في اختيار زوج لها، وتمثّل ذلك في اختيارها لزميلها الطالب الجامعي الأسمر، حدث ذلك بعيدًا عن منطق العرف القبلي ممّا أدّى إلى هدم منظومة القيم المتشدّدة في الزواج، لينشب بينها هي وجدّها نقاش محتدم نجم على أثره انتحار الجد صالح بن هلال؛ لعدم قدرته على استيعاب المتغيّرات الجندرية، والحقوق المدنية التي نشأت في الدولة العمانية لتحقيق المساواة بين أطياف المجتمع جميعًا، وهذا الحوار بين رقية وجدّها صالح يمثّل كل تلك المفاهيم، فنسمعهما يتحاوران كالآتي:

- "لا يا جدي، لن أكذب، زميلي في الجامعة، وسيأتيك قريبا يخطبني.
- نعم!! أنت مجنونة.
- ربما، ولكننا نحب بعضا.
- هذا..
- إنسان مثلنا، له قلب ومشاعر وصفات حسنة ربما أفضل منا.
- أنت لا تعرفين ما تقولين.
- بل أنت ...

– أنت قليلة الأدب، ولم أعرف تربيتك كما يجب، أنا قبيلي، كل سرور تعرفني أني قبيلي، أبا عن جد أنا قبيلي، أما هذا ..."(٧٠).

إنَّ رفض الحفيدة للعادات والتقاليد الجندرية التي صاغها المجتمع تبشّر بانبلاج عهد جديد للمساواة، وهذا ما دفع جدها نحو الانتحار لعدم قدرته على تقبّل تحوّل القيم والعادات التي رسختها المفاهيم القبلية.

٧. الإيمان بالجندر بهدف تحقيق المساواة والتكافؤ والإرادة الحرة للجنسين:

كان سكوت زوج منى في رواية *رحلة أبو زيد العماني* بسبب ما اكتشفه ليلة الدخلة، فمنى لم تكن بكرًا، وقد تقبّل الأمر محاولًا أن يوصد باب الأسئلة، لكن صراعها النفسي المرير مع ماضيها(٧١)، جعله يحدس بما تمرّ به من تمزّق ليباغتها بسؤال مفاجئ عن الأمر(٧٢)، إلّا أنّه احترم رغبتها بعدم إفشائها السرّ، فنسمع هذا الحوار الدائر بينهما:

– "الحساب فات أوانه، لو أردته كان من أول ليلة، لكنني بحثت لك عن أعذار كثيرة، واحترمت ما عرفته عنك وعن عائلتك.

– والآن هل انتهى الاحترام؟

– إنما هذه لحظة مكاشفة.

– لن تقودنا إلَّا إلى المجهول"(٧٣).

ولعلَّ الوعي الجندري الذي يتمثّل في هذا الموقف، أدّى دورًا مهمًّا في الصمت طوال سنوات الزواج، وتعدّ هذه الحالة الذكوريَّة من الحالات القليلة النادرة، التي تستنكرها قيم المجتمع الراسخة، والعادات الشرقية المتوارثة الثابتة، التي أوجدت مهنة *المكوبرة* في المجتمع؛ لإحقاق الفحولة ولمعرفة مدى عذرية المرأة. فقد وجد زوجها نفسه مكبَّلًا بظروف نفسية وصراعات داخلية، فهو

يعيش في مجتمع يعدّ ما فعله انتقاصًا من رجولته، مع عدم رغبته بجرح إحساس زوجه.

رابعًا: الجندر والتعليم:

تضمَّنت الأعمال الروائية للرحبي نماذج عديدة، أتيح لها فرصة التعليم، وبلوغ مرماها، وإثبات ذاتها، مع وجود بعض المعوقات التي وقفت أمام تعليم بعض الشابات، ومنها: المعتقدات، والقيم المجتمعية المتشدّدة التي كانت تشجّع على الزواج المبكِّر؛ إلّا أنَّ صورة المرأة لم تكن إيجابية دائمًا بسبب إكمالها لتعليمها، كما تصوِّرها الروايات.

فهند، تصوّر شخصية المرأة العمانية المعلِّمة المسكونة بالثقافة وقراءة الروايات، تحقّق لها قَدْر كبير من التعليم، في سبيل تحقيق هدفها أن تصبح معلمة؛ لا تخفي محاولة غوايتها لأحد أساتذتها في الجامعة متحدّثة عن ذلك في إحدى رسائلها التي بعثتها عبر البريد الإلكتروني إلى الكاتب حيث تقول: "ذات بحث لم أجد الوقت لإكماله، المراجع شحيحة، والدكتور عصبي في حواره، اخترت إحدى عباءاتي عن سابق إصرار وترصد كما يقولون، أردت أن ألعبها بذكاء لا خسارة فيه"(٧٤).

والروايات تصوِّر وجود برامج خاصة لتنمية المهارات الفنية بالفتيان والفتيات: كالأندية والمراسم والورش الفنية والمسرحية دون التفريق بينهم؛ تجسد ذلك في الأمسيات الشعرية وفي الشخصيتين الأنثويتين الشاعرتين اللتين ذكرناهما –سهام والشاعرة في *الرجل الرابع*– والتقائهما بمن أحبتا عن طريق حضورهما لأمسياتهما الشعرية. ويتضح للقارئ أنَّ هناك مساواةً بين الذكور والإناث، قد تحققت، لتمكّنهما من ممارسة التمثيل على مسرح واحد. فشخصية سيف المخرج المسرحي في *الخشت*، يلتقي بكثير من الفتيات الراغبات أنْ

يصبحن ممثّلات، فضلًا عن منى الفنانة التشكيلية التي ظلّت تكتب في مذكراتها بعض التفاصيل الدالة على طبيعة لقاءاتها بأبي زيد في المرسم، حيث تقول: "أنتظر مجيئه إلى المرسم بفارغ الصبر، يقول إنه يعشق الرسم لأنني أرسم فقط، لولاي لما وقف لحظة أمام أية لوحة تشكيلية"(٧٥). فهذه المواقف تصوّر تجلّي المساواة بين الجنسين في كثير من الفعاليات الثقافية، ممّا سهّل التقاءهما بحرية أكبر؛ كما نلحظ الحوافز التشجيعية والدعم الذي تقدمه مؤسّسة السلطة الثقافية قصدَ حماية الجنسين من التورط في سلوكيات منبوذة مجتمعيًّا.

وتصوّر الروايات استمرار العديد من الذكور والإناث في الدراسة دون تمييز للعمر؛ فمرهون بن ناجم الرجل السبعيني "طلعت في رأسه حكاية تكملة دراسته العليا في تونس"(٧٦)؛ فيعدّ التعليم مصدرًا لسعادة الإنسان فهو حق مكفول للجنسين في أيِّ عُمر.

خامسا: الجندر والإعلام:

تحفل معظم الأعمال الروائية محل الدراسة، بتصوير كثير من مظاهر الحياة الإعلامية؛ سعيًا لترسيخ وبقاء الإعلام كنقطة ضوء فاعلة ومؤثرة في الحياة المجتمعيّة، وقد ساهمت تجربة الكاتب في الكتابة الصحفية على استنطاق العديد من النماذج الجندرية النمطية التي عُرفت في إعلامنا، فنراه يصوّر حال الصحف والإعلام من خلال وصفه لجدار غرفة ناجم حيث "وجد مرهون في غرفة والده صورًا كبيرة لنجمات السينما والتلفزيون، كما أنه لمح صورة كبيرة للاعبة التنس التشيكية نافراتيلوفا، وسميرة توفيق أيام العز، ونانسي عجرم كما بدت في أغنيتها *شيخ الشباب*"(٧٧)، كل ما شاهده مرهون، يستنطق الموضوعات الإعلامية الموجهة بقصد نحو القضايا غير المهمة في المجتمعات؛ من مثل

الهالة الإعلامية التي صوّرت الأنثى في جسم ممشوق، وصوّر بعض المشاهير الذين يصدّرون التفاهة بقصد الشهرة واجترار أكبر قَدْر من نسب المشاهدين(٧٨).

تعكس وسائل الإعلام واقع الإعلام، وموضوعاته المتصلة بالجندر، فمعظم القضايا المجتمعية هي قضايا جندريَّة جاءت نتيجة التنشئة المجتمعية المكتسبة الخاطئة، وانعدام الوعي به. فنرى المراسلين الصحفيين يتهافتون نحو موضوعات في غاية السذاجة، كموضوع ناجم وفحولته التي كانت مضرب مَثَل (٧٩). وتحفل الرواية برسم صور للإثارة والإغراء لفحولة هذه الشخصية(٨٠)، فشخصية ناجم العجائبية لم تتوانَ من لفت الأنظار إليها فـ"في المساء يظهر فيصل القاسم ليطرح قضية اختفاء جثمان ناجم القطي في برنامج الاتجاه المعاكس"(٨١)، على *قناة الجزيرة* وهو برنامج أسبوعي واقعي يعرض رأيين مختلفين؛ وقد شاع في برامج كهذه ألّا تثير موضوعات مهمّة وقضايا حقيقية (وفقًا لتصوّر الرواية)، وفي هذا الشأن تقول هند: إنَّ "المجتمع العاجز يلهي نفسه بالحديث عن الجنس، ادعاء بطولات في ميدانه بعد أن أشعرتهم الميادين الأخرى بالعجز عن الركض فيها"(٨٢). تكشف هذه الجملة الثقافية، التي تلفظت بها هند، عن لغة انفعالية مشوبة بالتحسّر؛ فالحديث عن الجنس وإكسابه هذه الأولوية لدليل عجز عن التقدم والتطور في الميادين الحيوية الأخرى.

سادسا: الجندر والزواج:

يفرض المجتمع قيودًا كثيرة على أبنائه في موضوع الزواج، خاصة بمن ينتمي لأقليات إثنية، بحجة عدم وجود التكافؤ؛ فيتزوج الأشخاص من الجنسين لأسباب عديدة، يقرّها المجتمع، منها:

– الميول العاطفية: مثلما حدث في رواية *الشويرة* وذلك "يوم أن قرر [الجد] ناصر بن صالح الزواج من بنت خادوم، ألقم فم الشويرة نارا اشتعلت

سنوات طوالا، لكن العشق أعمى، أصر [الجد] أن يتزوجها، جميع أهلها لاذوا بالصمت، والدها وأعمامها ومن سكن سرور من أقاربها، لا حق لهم سوى الصمت في مواجهة زلزال مخيف"(٨٣). كان لهذا الزواج يوم له ما بعده من أثار اجتماعية، فقد كانت العاطفة وميولها سببًا في اقتران الجد بالجدة بنت خادوم، وكانت سببًا لتضحياته الكثيرة من أجلها، وفي ذلك يضرب مثالًا للمساواة الجندرية بين الطبقات المجتمعية.

– الحفاظ على الميراث: فقد اعتادت بعض طبقات المجتمع الغنية أن يقترن أبناؤها وبناتها بأُسر توازيها ثراءً، وذلك لمنافع تجارية متبادلة، أو اعتقادًا من الآباء أنَّ مثل هذا الاقتران يجنّب الأبناء الفقر أو ظلم الأزواج وطمع الأسر الفقيرة في ميراثها، وتجلّى ذلك في شخصية مسعود الذي أصبح وزيرًا حيث "تزوج للمرة الثانية، الأولى كانت ابنة رجل معروف بوجاهته وماله، الثانية ابنة شيخ يشار إليه بالبنان، كان حديث البلاد قاطبة"(٨٤). فهو زواج السُّلطة بالمال، فمسعود الذي ملك المال والسلطة كان يبحث عمن يوازي ما وصل إليه من وجاهة اجتماعية تغطّي على أصله المتواضع، فاقترن بمن يوازي أمواله من حيث النسب.

– ضغوط العادات والتقاليد: من الأسباب التي أدت إلى انتشار هذا النوع من الزواج، الرغبة في التصدي للعنوسة بهدف تحقيق الستر للفتاة/ المرأة؛ وقد أثر ذلك في شخصية هند عندما كانت تبوح بهمومها، حيث ذكرت: "كان تصادمي مع أمي متوقعا، لم يمنعه فرحها بي عروسا بعد سنوات من الترقب، وقد اقترب عمري من الخامسة والعشرين ... سن العنوسة في قريتنا"(٨٥). ويمارس هذا النوع من الزواج بشكل واسع حيث تؤدّي الأُسر دورًا في الجمع بين الزوجين.

– زواج الأقارب: يلح بعض الآباء ويصرون على تزويج أبنائهم من الأقارب، ويحدث ذلك غالبًا في الأُسر الفقيرة ذات الأقليات الإثنية، يضرب أبو زيد مثالًا واقعيًّا على نفسه عندما نسمعه يقول: "أنا رب العائلة الذي ينتظرون راتبه نهاية كل شهر لأفرح الصغير فيهم وأسعد الكبير منهم، ابنة عمي تحلم باليوم الذي أعود فيه من اغترابي داخل العاصمة كما تقول وأرضى أن أخطبها، قال أبي إنَّ أول طفل سيولد لي سيسميه زيد على اسم عمي، ستفرح ابنة العم كثيرا لو جاء زيد على اسم أبيها الذي رحل عنها طفلة"(٨٦). وتسهم بعض العائلات في بقاء بعض الممارسات القاهرة في الزواج –خاصة في زواج الأقارب– لأحد الجنسين، نتيجة ما يدعون أنه نذر مسبق.

– الزواج المدبّر: وهذا النوع من الزواج نجده على نطاق واسع فيما مضى في عُمان، ولا سيَّما في مجتمع الأقليات التي تحاول الحفاظ على ثقافتها وعرقها في المهجر الأفريقي أو الهندي أو الخليجي: حيث يصوّر الكاتب هذه الفكرة من خلال الموقف الآتي: "لم تكمل الرابعة عشرة بعد، قالوا لها اليوم ملكتك، عقد قرانك، ستكونين زوجة لواحد من أولاد هلال الشويري وستلحقينه إلى البحرين، لم يحدد لها أي الأبناء سيصبح زوجها ... أكملت زوينة ريوقها في صحن الخبز واللبن، وكأنّ الأمر لا يعنيها، مجرد لعبة يلعبها الكبار عادة، لعبة الزواج، وبعد بضعة أيام حملوها إليك على ظهر حمار حتى مسقط، ومن هناك ركبت السفينة ... فرحتك بقيت متوهجة كلما شعرت بأن حلمك تحقق، وإنك تزوجت من سرور، امرأة قادمة من سرور، لعله المهجر يجبرك على العودة نحو الشويرة"(٨٧)؛ فصالح بن هلال بن ناصر بن صالح تزوج من زوينة حينما سكن في البحرين وأصر على الزواج ببنت من سرور حفاظًا على العرق وثقافة قريته، التي ما كان يرتضي أي ثقافة أخرى أو هوية تختلط بها، وقد أدّت الأسرتين دورًا كبيرًا في الجمع بينهما. بينما نجد أنَّ هذا النوع من الزواج

كان ضاغطًا على الأنثى مثلما حدث مع نعيمة التي كان "يحزنها ألا ترى شيئًا في عيني الستيني الذي أهداها والدها إليه، هي ابنة السادسة عشرة، فينشق رحمها عن ثلاثة أطفال ماتوا تباعًا بالحصبة"(٨٨)، وهذا النوع من الزواج الذي وُجد على اتساع المجتمعات الإسلامية نتيجة العرف؛ أحدث كثيرًا من المشاكل الأُسرية، فضلًا إلى فرض ثقافة ذكورية على المرأة، ممّا أجبرها على الرضوخ لقوانين مجتمعها.

-الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج هي:

- استفادة المتون الروائية من حضور قضايا الجندر، والممكنات النسقية الكاشفة له، وهيمنتها عليها عبر مجموعة من القرائن، والمؤشرات النصية الدالة والمتحققة في مجموعة من الثنائيات المتنازعة، والرغبات المتضادة للهُويات، والأدوار الجندريَّة المتبلورة أثناء مراحل نمو الإنسان في الثقافة العمانية، والعربية، والإسلامية؛ التي شكّلت صورة من صور الواقعية الطبيعية التي ظهرت في عدة أوجه منها: هيئة شخصياته، وطقوسها الدينية، وعلاقاتها الزوجية، ومظاهر الاختلاف بين الذكور والإناث (الرجل/ المرأة)، وطبيعة النظرة إلى الجسد، ومنظومة القيم، والسُّلطة.
- ترسَّخَ في المتخيّل الجمعي للثقافة العمانية والعربية والإسلامية أمران هما: التضاد القائم بين الذكورة والأنوثة، بينما تجلّى الأمر الثاني في الاعتقاد السائد أنَّ الذكورة هي الأصل في المجتمعات الإنسانية والأنوثة تعد تابعًا لها.
- لجوء بعض الذكور والإناث للّغة ومفرداتها لصياغة الأدوار الجندرية، والملاحظ -أيضا- أنَّ الحوار حول الجندر يظهر بشكل جلي على لسان

الفئة المثقفة وموضوعاتها، فتتشابه الأنثى في روايتي *الخشت* و*الرجل الرابع* في تعاطيهما للشعر، وفي استسلامهما لملذاتهما. وإنَّ تكرار هذا النموذج من النساء في عملين بلغت المدة الزمنية بينهما أحد عشر عامًا، يدفع بنا إلى القول إنَّ الرحبي في منتجه الروائي يستقي نماذجه من الواقع العماني بما يعزّز وجهة نظره في طبيعة الإنسان المثقف في عُمان.

- تنطلق الأعمال الروائية من الواقع بانحيازها الصريح للذكور، فهي تعبّر عن الأنثى التي هي مصدر الغواية في مجملها، مع أنَّ القوانين الوضعيَّة التي سُنَّت على مرِّ عقودٍ كان سببها المخاوف من تَعرُّض الفتيات إلى التحرش.

الهوامش:

(١) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص١٩.

(٢) الخليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤، ص٤.

(٣) الحسني، ناصر، الرحلة في روايات محمد بن سيف الرحبي، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠٢٠.

(٤) الظاعنية، أسمهان، التجربة الروائية عند محمد بن سيف الرحبي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة نزوى، ٢٠١٦.

(٥) لشهيب، مسعود، المرجعية المهيمنة ودور المزج المرجعي في بنائها: رواية الشويرة لمحمد بن سيف الرحبي أنموذجًا، ضمن ندوة: الرواية العربية والمرجع الدولية ٢٤-٢٥ نوفمبر بمدنين: تونس، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٧.

(٦) مارس، بلقاسم، تنامي المرجع في رواية اسمها هند لمحمد سيف الرحبي، ضمن ندوة: الرواية العربية والمرجع الدولية ٢٤-٢٥ نوفمبر بمدنين: تونس، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٧.

(٧) ينظر: حيدر، خضر، مفهوم الجندر: دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكرية، **مجلة الاستغراب**، بيروت، العدد ١٦، ٢٠١٩، ص٢٨٣.

(٨) فوكو، ميشيل وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى وآخرين، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨، ص١٢٩.

(٩) الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص٨٣.

(١٠) ينظر: عز الدين، حسن البنا، البعد الثقافي في نقد الأدب العربي (١٩٧٥-٢٠٠٠)، **مجلة النقد الأدبي فصول**، مصر، العدد ٦٣، ٢٠٠٤، ص١٧٨.

(١١) ينظر: الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص١٩.
والرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ص٨٣.

(١٢) غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصُّيّاغ، ط٤، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص٧٤٧.

)13(See: Baker, Chris, Cultural Studies: Theory and Practice, second edition, with a forward by: Paul Willis, Sage Publications, London/ Thousand Oaks/ New Delhi, 2014, p306-3014.

(١٤) غلوفر، ديفيد، وكورا كابلان، الجنوسة: الجندر، ترجمة: عدنان حسن، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ٢٠٠٨، ص٣٢.

(١٥) بتلر، جوديث، قلق الجندر؛ النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠٢٢، ص٧٥.

(١٦) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٨، ص٤١.

(١٧) الكردستاني، مثنى أمين، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ط١، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٨٢.

(١٨) الرحبي، محمد، اسمها هند، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٦، ص٣٦.

(١٩) الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ط١، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠١، ص١١٧.

(٢٠) الرحبي، محمد، الشويرة، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٤، ص١٥١.

(٢١) المصدر نفسه، ص٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٢٣) العتيبي، سارة وآخرون، الدليل المرجعي؛ المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر، مجلس البحوث والتبادلات الدولية، عمّان، ٢٠٢٠، ص٢٧.

(٢٤) الرحبي، محمد، ناجم السادس عشر، ط١، مؤسسة اللبان للنشر، مسقط، ٢٠٢٠، ص٢٧.

(٢٥) الرحبي، محمد، السيد مر من هنا، ط١، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١١، ص١٠٢.

(٢٦) الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ص١٣١.

(٢٧) شرابي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص٥٠.

(٢٨) السعداوي، نوال، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص١٠.

(٢٩) ينظر: الحيدري، إبراهيم، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣، ص١١-١٦.

(٣٠) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص٨.

(٣١) بنت سعيد، سالمة، مذكرات أميرة عربية، ترجمة: سالمة صالح، ط٢، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٦، ص٢٠.

(٣٢) الرحبي، محمد، السيد مر من هنا، ص٢١٢.

(٣٣) ثيسيجر، ويلفريد، الرمال العربية، ترجمة: محمد عبد القادر، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت، ص١٣٣.

(٣٤) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٥٠.

(٣٧) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٥٥.

(٣٨) ينظر: غلوفر، ديفيد، وكورا كابلان، الجنوسة: الجندر، ص٢٦٦-٢٦٧.

(٣٩) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص٥٠.

(٤٠) الرحبي، محمد، الرجل الرابع، ط١، بيت الغشام، مسقط، ٢٠١٩، ص٢٣٦.

(٤١) طرابيشي، جورج، شرق وغرب رجولة وأنوثة؛ دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧، ص٥.

(٤٢) ينظر: الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٥٥.

(٤٣) ينظر: الرحبي، محمد، ناجم السادس عشر، ص١١٥.

(٤٤) ينظر: الرحبي، محمد، الشويرة، ص١٠٧.

(٤٥) ينظر: الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص٥٤-٥٥،

(٤٦) ينظر: الرحبي، محمد، الشويرة، ص١٢٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٧٠.
(٤٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٧.
(٤٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٥٠) ينظر: الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٥٦.
(٥١) ينظر: الرحبي، محمد، الشويرة، ص١٢٤.
(٥٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٦.
(٥٣) ينظر: الرحبي، محمد، اسمها هند، ص٢٢٨.
(٥٤) ينظر: الرحبي، محمد، ناجم السادس عشر، ص٥٤.
(٥٥) المصدر نفسه، ص١٣-١٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص٥٥.
(٥٧) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٩٤.
(٥٨) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص٤٣.
(٥٩) الرحبي، محمد، الرجل الرابع، ص١٥.
(٦٠) الرحبي، محمد، اسمها هند، ص١٣٤.
(٦١) الرحبي، محمد، الشويرة، ص١٦٨.
(٦٢) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص١٣٨.
(٦٣) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص١٩٩.
(٦٤) الرحبي، محمد، اسمها هند، ص١٩٠.
(٦٥) الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص١٣٨
(٦٦) المصدر نفسه، ص١٣٦.
(٦٧) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٩٣.
(٦٨) ينظر: الرحبي، محمد، الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ص٢١٣.
(٦٩) الرحبي، محمد، الشويرة، ص٩.
(٧٠) المصدر نفسه، ص١٧١.
(٧١) ينظر: الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ص١٤٧.
(٧٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٨.
(٧٣) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٧٤) الرحبي، محمد، اسمها هند، ص٩٥.
(٧٥) الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ص٣٩.
(٧٦) الرحبي، محمد، ناجم السادس عشر، ص٢١.
(٧٧) المصدر نفسه، ص٢٩.
(٧٨) ينظر: الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ص٦٦.
(٧٩) المصدر نفسه، ص٢٨.
(٨٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩.
(٨١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٤.
(٨٢) الرحبي، محمد، اسمها هند، ص١٩٧.
(٨٣) الرحبي، محمد، الشويرة، ص٥٩.
(٨٤) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص١٠٢.
(٨٥) الرحبي، محمد، اسمها هند، ص١٨٦.
(٨٦) الرحبي، محمد، رحلة أبو زيد العماني، ص١١٧.
(٨٧) الرحبي، محمد، الشويرة، ص٩٠.
(٨٨) الرحبي، محمد، حيتان شريفة، ص٣٨.

المصادر والمراجع

أولًا: المدوّنة الروائية:

الرحبي، محمد:

١- (٢٠٠١) رحلة أبو زيد العماني، ط١، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة.

٢- (٢٠٠٨) الخشت: وللعبة أدوار أخرى، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٣- (٢٠١١) السيد مر من هنا، ط١، الانتشار العربي، بيروت.

٤- (٢٠١٤) الشويرة، ط١، بيت الغشام، مسقط.

٥- (٢٠١٦) اسمها هند، ط١، بيت الغشام، مسقط.

٦- (٢٠١٨) حيتان شريفة، ط١، بيت الغشام، مسقط.

٧- (٢٠١٩) الرجل الرابع، ط١، بيت الغشام، مسقط.

٨- (٢٠٢٠) ناجم السادس عشر، ط١، مؤسسة اللبان للنشر، مسقط.

ثانيًا: المراجع باللغة العربية:

١- بتلر، جوديث (٢٠٢٢)، قلق الجندر؛ النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.

٢- ثيسيجر، ويلفريد (د. ت)، الرمال العربية، ترجمة: محمد عبد القادر، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

٣- الحسني، ناصر (٢٠٢٠)، الرحلة في روايات محمد بن سيف الرحبي، ط١، بيت الغشام، مسقط.

٤- حيدر، خضر (٢٠١٩)، مفهوم الجندر: دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكرية، **مجلة الاستغراب**، بيروت، العدد ١٦.

٥- الحيدري، إبراهيم (٢٠٠٣)، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ط١، دار الساقي، بيروت.
٦- الخليل، سمير (٢٠١٤)، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧- الرويلي، ميجان والبازعي، سعد (٢٠٠٠)، دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٨- السعداوي، نوال (١٩٩٠)، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٩- بنت سعيد، سالمة (٢٠٠٦)، مذكرات أميرة عربية، ترجمة: سالمة صالح، ط٢، منشورات الجمل، ألمانيا.
١٠- شرابي، هشام (١٩٩٣)، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
١١- طرابيشي، جورج (١٩٩٧)، شرق وغرب رجولة وأنوثة؛ دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط٤، دار الطليعة، بيروت.
١٢- الظاعنية، أسمهان (٢٠١٦)، التجربة الروائية عند محمد بن سيف الرحبي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة نزوى، سلطنة عمان.
١٣- العتيبي، سارة، وآخرون (٢٠٢٠)، الدليل المرجعي؛ المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر، مجلس البحوث والتبادلات الدولية، عمّان.
١٤- غدنز، أنتوني (٢٠٠٥)، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصُّيّاغ، ط٤، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

١٥- الغذامي، عبد الله (٢٠٠٨)، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء.
١٦- عز الدين، حسن البنا (٢٠٠٤)، البعد الثقافي في نقد الأدب العربي (١٩٧٥-٢٠٠٠)، **مجلة النقد الأدبي: فصول**، مصر، العدد ٦٣.
١٧- غلوفر، ديفيد، وكورا كابلان (٢٠٠٨)، الجنوسة: الجندر، ترجمة: عدنان حسن، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.
١٨- فوكو، ميشيل وآخرون (٢٠٠٨)، التحليل الثقافي، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى وآخرين، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
١٩- الكردستاني، مثنى أمين (٢٠٠٤)، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ط١، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة.
٢٠- لشهيب، مسعود (٢٠١٧)، المرجعية المهيمنة ودور المزج المرجعي في بنائها: رواية الشويرة لمحمد بن سيف الرحبي أنموذجا، ضمن ندوة: الرواية العربية والمرجع الدولية ٢٤-٢٥ نوفمبر بمدنين: تونس، ط١، بيت الغشام، مسقط.
٢١- مارس، بلقاسم (٢٠١٧)، تنامي المرجع في رواية اسمها هند لمحمد سيف الرحبي، ضمن ندوة: الرواية العربية والمرجع الدولية ٢٤-٢٥ نوفمبر بمدنين: تونس، ط١، بيت الغشام، مسقط.

ثالثًا: المراجع باللغة الإنجليزية:

1- Baker (2014), Chris, Cultural Studies: Theory and Practice, second edition, with a forward by: Paul Willis, Sage Publications, London/ Thousand Oaks/ New Delhi.