

تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد

حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية عند سيمون دي بوفوار

اعداد :

عارف توفيق الرحمن

رقم القيد : ٢٢٠٣٠١١١٠١٣٧

المشرفة :

الدكتورة في رسفاي يوريسا، الماجستير

رقم التوظيف : ١٩٨٧٠١٢٤٢٠١٥٠٣٢٠٠٤



قسم اللغة العربية وأدبها

كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

٢٠٢٦

تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد

حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية عند سيمون دي بوفوار

بحث جامعي

مقدم لاستيفاء شروط الاختبار النهائي للحصول على درجة سرجانا (S-1)

في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

إعداد:

عارف توفيق الرحمن

رقم القيد: ٢٢٠٣٠١١١٠١٣٧

المشرفة:

الدكتورة فني رسفاقي يوريسا، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٨٧٠١٢٤٢٠١٥٠٣٢٠٠٤



قسم اللغة العربية وأدبها

كلية العلوم الإنسانية

جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج

٢٠٢٦

تقرير الباحث

أفيدكم علما بأني الطالب

الاسم : عارف توفيق الرحمن

رقم القيد : ٢٢٠٣٠١١١٠١٣٧

موضوع البحث : تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب

في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية

عند سيمون دي بوفوار

أحضرتة وكتبته بنفسه, وما زدته من إبداع غيري أو تأليف الآخر. وإذا ادعى أحد في المستقبل أنه من تأليفه وتبين أنه من غير بحثي، فأنا أتحمل المسؤولية على ذلك ولن تكون المسؤولية على المشرف أو مسؤولية قسم اللغة العربية وآدابها كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج، ٥ يونيو ٢٠٢٦

الباحث



عارف توفيق الرحمن

رقم التقييد : ٢٢٠٣٠١١١٠١٣٧

تصريح

هذا تصريح بأن رسالة البكالوريوس لطالب باسم عارف توفيق الرحمن بعنوان تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية عند سيمون دي بوفوار قد تم فحصها والمراجعتها من قبل المشرف وهي صالحة للتقديم إلى مجلس المناقشة لاستيفاء شروط الاختبار النهائي وذلك للحصول على درجة البكالوريوس في قسم اللغة العربية ودبها كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

مالانج، ٥ يونيو ٢٠٢٦ م

الموافق :

رئيس قسم اللغة العربية وأدبها

المشرفة

الدكتور عبد الباسط، الماجستير

الدكتورة فني رسفاقي يوريسا، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٨٧.١٢٤٢.١٥٠٣٢.٠٠٤ رقم التوظيف: ١٩٨٢.٣٢.٢٠.١٥٠٣١.٠٠١

المعرف

كلية العلوم الإنسانية

الدكتور محمد فيصل، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٧٤١١.١٢.٠٣١٢١.٠٠٠



تقرير لجنة المناقشة

الاسم : عارف توفيق الرحمن

رقم القيد : ٢٢٠٣٠١١١٠١٣٧

موضوع البحث : تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في ضوء النسوية

الوجودية عند سيمون دي بوفوار

وقررت اللجنة نجاحها واستحقاقها درجة سرجانا (S-1) في قسم اللغة العربية وأدبها لكلية العلوم الإنسانية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

تحريرا بمالانج، ١١ يونيو ٢٠٢٦ م

لجنة المناقش

رئيس المناقش: الدكتور محمد صاني فوزي، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٧٦٠٦١٦٢٠٠٠٠٣١٠٠٠

المناقش الأولى: الدكتورة فني رسفاقي يوريسا، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٨٧٠١٢٤٢٠١٥٠٣٢٠٠٤

المناقش الثاني: الدكتور غفران، الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٦٩٠٣٠٨١٩٩٠٣١٠٠٢

المعرف

عبد كلية العلوم الإنسانية

الأستاذ الدكتور محمد فيصل، الماجستير

١٩٧٤١١٠١٢٠٠٣١٢١

استهلال

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

(سورة الكهف: ٤٩)

“Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun.”

إهداء

أهدي هذا البحث الجامعي إلى:

إلى والديَّ الكريمين، وإلى كل من أحاطني بدعائه الصادق ودعمه النبيل، أُهدي هذا
الجهد المتواضع تقديرًا وامتنانًا، سائلًا الله أن يحفظهم ويجزيهم عني خير الجزاء.

الشكر و التقدير

الحمد لله الذي نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونشكره على نعمه وهداه، إذ من على بالصحة والعافية ومنحني الفرصة لإتمام هذا البحث الجامعي تحت الموضوع: تمثيل حرية المرأة و أشكال الآخر(The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية عند سيمون دي بوفوار.

تهدف كتابة هذا البحث لاستيفاء شروط الإمتحان النهائي والحصول على درجة سرجانا (S-1) في قسم اللغة العربية وأدبها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. لا يزال هذا البحث بعيدا عن حد الكمال، ولم يكن ليكتمل لولا مساهمة الأطراف الذين قدموا لي الدعم في إنجازه. ويتم التعبير عن الشكر الخاص إلى:

١. فضيلة الأستاذة الدكتورة إيلفي نور ديانا الماجستير مديرة جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية مالانج.

٢. فضيلة الأستاذ الدكتور محمد فيصل الماجستير، عميد كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج لجميع التسهيلات والخدمات حتى تتمكن من قبول التعليم هذه الكلية.

٣. فضيلة الدكتور عبد الباسط الماجستير، رئيس قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، لجميع الاتجاهات والتعليمات والمدخلات.

٤. فضيلة الدكتورة فني رسفاي يوريسا، الماجستير ، بصفتها المشرفة على كتابة هذا البحث الجامعي، تقديرًا لما قدمته من توجيهاتٍ سديدة، وملاحظاتٍ نافعة، وما بذلته من وقتٍ وجهدٍ في الإشراف على هذا البحث ، أسأل الله أن يمنحها الصحة والسهولة في جميع أموركم آمين يارب العالمين..

٥. جميع الأساتذة والأستاذات في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.
٦. إلى أبي وأمي الحبيين، الذين لا ينقطع دعاؤهما ودعمهما ونصيحتهما في كل خطوة أخطوها.
٧. إلى إخوتي وأخواتي، الذين يمنحونني دائماً الحماس والشعور بالانتماء.
٨. أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أسرة هارفا (HARFA) الكبيرة على ما قدموه لي من دعم صادق، ودعاء كريم، وتشجيع متواصل خلال إعداد هذه الرسالة، وكان لوقوفهم إلى جانبي أثر كبير في إتمامها.
٩. وأتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أسرة عبد الرحمن الكبيرة على ما قدموه لي من دعم ودعاء وتشجيع خلال إعداد هذه الرسالة.
١٠. إلى زملائي في قسم اللغة العربية وآدابها، الذين رافقوني ودعموا بعضنا البعض حتى اكتمال هذا البحث.
١١. إلى المعلمين والمشرفين، الذين قدموا لي المعرفة والتوجيه والدعاء خلال مسيرتي الأكاديمية.

مستخلص البحث

توفيق الرحمن ، عارف (٢٠٢٤). تمثيل حرية المرأة و أشكال الآخر (The Other) في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في ضوء النسوية الوجودية عند سيمون دي بوفوار. البحث الجامعي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية. جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرفة: الدكتورة في ريسفاني يوريسا، الماجستير.

الكلمات الأساسية : حرية المرأة، الآخر، زينب، النسوية الوجودية، سيمون دي بوفوار

تناول هذه الدراسة تمثيل حرية المرأة وأشكال الآخريّة في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل، وذلك في ضوء منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. وتهدف هذه الدراسة إلى: (١) وصف تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب في رواية زينب، (٢) تحليل أشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في إطار العلاقات الاجتماعية الأبوية في الرواية زينب. وتُعَدّ هذه الدراسة بحثًا نوعيًا وصفيًا، يتمثل مصدره الرئيس في رواية زينب، بينما تتمثل مصادره الثانوية في الكتب، والمقالات العلمية، والدراسات السابقة ذات الصلة. وقد جُمِعت البيانات من خلال القراءة المكثفة، والتدوين، وتصنيف الاقتباسات المرتبطة بتمثيل حرية المرأة وأشكال الآخريّة، ثم حُلّلت في ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. وأظهرت النتائج أنّ حرية المرأة في شخصية زينب تُمثّل بوصفها حريةً محدودة وغير مكتملة؛ إذ تظلّ زينب محتفظةً بإرادةٍ شخصية ووعيٍ باطني ورغبةٍ في تقرير حياتها، غير أنّ هذه الحرية لا تتحقق فعليًا بسبب سلطة الأسرة، والأعراف الاجتماعية، ومؤسسة الزواج، والبنية الأبوية. كما بيّنت الدراسة أنّ أشكال الآخريّة التي تعيشها زينب تتجلّى في علاقتها بالأب، والزوج، والبناء الاجتماعي الأبوي، وأساطير المرأة وصورها النمطية. وبذلك، تكشف الرواية أنّ المرأة لا تعاني من تقييد الحرية فحسب، بل تُبنى أيضًا بوصفها الطرف الثاني داخل النظام الأبوي.

ABSTRACT

Taufiqurrahman, Arif. (2026). The Representation of Women's Freedom and the Forms of The Other in the Character of Zainab in the Novel *Zainab* by Muhammad Husain Haikal from the Perspective of Simone de Beauvoir's Existentialist Feminism. Undergraduate Thesis, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Advisor: Dr. Penny Respati Yurisa, M.Pd.

Keywords: women's freedom, otherness, Zainab, existentialist feminism, Simone de Beauvoir

This study discusses the representation of women's freedom and the forms of otherness

experienced by the character Zainab in the novel *Zainab* by Muhammad Husain Haikal, from the perspective of Simone de Beauvoir's existentialist feminism. The objectives of this study are: (1) to describe the representation of women's freedom in the character of Zainab, and (2) to analyze the forms of otherness experienced by the character within patriarchal social relations in the novel. This study is descriptive qualitative research. The primary data source is the novel *Zainab*, while the secondary data sources consist of books, scholarly articles, and previous studies relevant to Simone de Beauvoir's existentialist feminism. The data were collected through intensive reading, note-taking, and classification of quotations related to the representation of women's freedom and the forms of otherness, and were then analyzed through the perspective of Simone de Beauvoir's existentialist feminism. The results of the study show that women's freedom in the character of Zainab is represented as limited and incomplete freedom. Zainab still possesses personal will, inner consciousness, and the desire to determine her own life, but this freedom cannot be fully realized because it is constrained by family authority, social norms, the institution of marriage, and patriarchal structures. This study also shows that the forms of otherness experienced by Zainab are reflected in her relationship with her father, her husband, patriarchal social construction, as well as myths and stereotypes about women. Thus, the novel demonstrates that women experience not only restrictions on their freedom, but are also systematically constructed as the secondary party within a patriarchal system.

ABSTRAK

Taufiqurrahman, Arif. (2026). Representasi Kebebasan Perempuan dan Bentuk-Bentuk The Other pada Tokoh Zainab dalam Novel *Zainab* karya Muhammad Husain Haikal dalam Perspektif Feminisme Eksistensialis Simone de Beauvoir. Skripsi, Program Studi Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Humaniora, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing: Dr. Penny Respati Yurisa, M.Pd.

Kata kunci: kebebasan perempuan, otherness, Zainab, feminisme eksistensialis, Simone de Beauvoir

Penelitian ini membahas representasi kebebasan perempuan dan bentuk-bentuk otherness pada tokoh Zainab dalam novel *Zainab* karya Muhammad Husain Haikal, dalam perspektif feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir. Penelitian ini bertujuan untuk : (1) mendeskripsikan representasi kebebasan perempuan pada tokoh Zainab, dan (2) menganalisis bentuk-bentuk otherness yang dialami tokoh tersebut dalam relasi sosial patriarkal di dalam novel. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif. Sumber data utamanya adalah novel *Zainab*, sedangkan sumber data sekundernya berupa buku, artikel ilmiah, dan penelitian terdahulu yang relevan. Data dikumpulkan melalui pembacaan intensif, pencatatan, dan klasifikasi kutipan-kutipan yang berkaitan dengan representasi kebebasan perempuan dan bentuk-bentuk otherness, kemudian dianalisis dalam perspektif feminisme eksistensialis Simone de Beauvoir. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kebebasan perempuan pada tokoh Zainab direpresentasikan sebagai kebebasan yang terbatas dan tidak utuh. Zainab tetap memiliki kehendak pribadi, kesadaran batin, dan keinginan untuk menentukan hidupnya sendiri, tetapi kebebasan tersebut tidak dapat terwujud secara nyata karena dibatasi oleh otoritas keluarga, norma sosial, institusi pernikahan, dan struktur patriarki. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa bentuk-bentuk otherness yang dialami Zainab tampak dalam relasinya dengan ayah, suami, konstruksi sosial patriarki, serta mitos dan stereotip perempuan. Dengan demikian, novel ini memperlihatkan bahwa perempuan tidak hanya mengalami pembatasan kebebasan, tetapi juga dikonstruksi sebagai pihak kedua dalam sistem patriarki.

محتويات البحث

أ.....	تقرير الباحث
ب	تصريح
ج.....	تقرير لجنة المناقشة
د	استهلال
ه.....	إهداء
و	الشكر و التقدير
ح.....	مستخلص البحث
ط.....	مستخلص البحث الإنجليزية
ي	مستخلص البحث الإندونيسية
ك.....	محتويات البحث
١	الفصل الأول
١	مقدمة
١	أ. خلفية البحث
٨.....	ب. أسئلة البحث
٨.....	ج. فوائد البحث

٩	د. حدود البحث
١٠	هـ. تحديد المصطلحات
١٢	الفصل الثاني
١٢	الإطار النظري
١٢	أ. النسوية
١٢	١- مفهوم النسوية
١٦	ب. النقد الأدبي النسوي
٢١	ج. النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار
٢٥	١- البناء الاجتماعي
٢٦	٢- أسطورة المرأة
٢٨	٣- المحايثة
٢٩	٤- التجاوز
٣١	٥- الوضعية
٣٢	٦- الالتباس الوجودي (Ambiguity)
٣٤	الفصل الثالث
٣٤	منهج البحث
٣٤	أ. نوع البحث

ب. مصادر البيانات	٣٥
ج. تقنيات جمع البيانات	٣٦
د. تقنيات تحليل البيانات	٣٧
الفصل الرابع	٣٩
عرض البيانات وتحليلها	٣٩
أ. تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب	٣٩
١- حرية المرأة في المشاعر واختيار الحب	٤٠
٢- قيود حرية المرأة في تحديد الزواج	٤٣
٣- قيود حرية المرأة في تحديد اختيارات الحياة	٤٦
٤- الصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي	٤٩
٥- تفاوض حرية شخصية زينب داخل البنية الأبوية	٥٢
ب. أشكال الآخية في شخصية زينب داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية	٦٣
١- الآخر في العلاقة مع الأب	٦٤
٢- الآخر في العلاقة مع الزوج	٦٨
٣- الآخر في البناء الاجتماعي الأبوي	٧١
٤- الآخر في أساطير المرأة وصورها النمطية	٧٤
الفصل اخلامس	٨١

الخاصة	٨١
أ. الخلاصة	٨١
ب. التوصيات	٨٢
قائمة المصادر والمراجع	٨٣

الفصل الأول

مقدمة

أ. خلفية البحث

يمكن فهم الثقافة الأبوية في أساسها بوصفها نظامًا اجتماعيًا يضع الرجال في موقعٍ مركزيٍّ في ممارسة السلطة واتخاذ القرار. ولا يقتصر هذا النمط على حيزٍ محدد، بل يمتدّ إلى معظم مجالات الحياة. ففي المجال العام، يتجلى في البيروقراطية، والسياسة، وعالم العمل. أمّا في المجال المنزلي، الذي يُنظر إليه في كثير من الأحيان على أنّه مجالٌ خاصٌّ ومحيد، فإنّ النظام الأبوي يعمل بآلياتٍ أكثر دقّة، ولكنّها لا تقلّ تقييدًا. فعلى سبيل المثال، كثيرًا ما تكون القرارات المتعلقة باقتصاد الأسرة، وتعليم الأطفال، وتقسيم العمل المنزلي، خاضعةً بدرجةٍ أكبر لسلطة الرجال. وعند هذه النقطة، تُوضَع المرأة في موقعٍ تابع، وتُحدّد أدوارها وفقًا للأعراف، والعادات، والبُنى الاجتماعية التي تُضفى عليها الشرعية بوصفها أمرًا طبيعيًا، ونادرًا ما تُناقش مناقشةً نقدية (Harahap, 2020).

وما يُبقي النظام الأبوي قائمًا ليس مجرد القواعد الرسمية أو البُنى الظاهرة على السطح، بل إنّ هذا النظام يعمل من خلال آليات الحياة اليومية التي كثيرًا ما تغيب عن الوعي، مثل اللغة المستخدمة داخل الأسرة، والتقاليد الموروثة التي تُنقل من غير كثير مساءلة، والقيم التي تُعرّس منذ الطفولة، وأنماط التفكير الاجتماعي التي يُعاد إنتاجها عبر الأجيال. وحين تُقبل علاقات القوة من هذا النوع بوصفها أمرًا مألوفًا وطبيعيًا، يصبح النظام الأبوي عسير الإدراك، فضلًا عن مساءلته أو مقاومته على نحوٍ صريح (Azwar, 2018).

ونتيجةً لذلك، كثيرًا ما تواجه المرأة قيودًا واقعية في تحديد خياراتها الحياتية بنفسها. فإمكانية الوصول إلى المجال العام لا تكون دائمًا متاحة على نحوٍ

متكافئ، وكذلك الحال بالنسبة إلى حرية التعبير عن الإرادة، والهوية، والتطلعات الشخصية. وفي مثل هذه الظروف، لا يعود النظام الأبوي مجرد مفهوم نظري في الخطاب الأكاديمي، بل يغدو واقعاً اجتماعياً يُعاد إنتاجه باستمرار في الحياة اليومية (Lomazzi, 2023). وينعكس هذا التفاوت أيضاً في فرض معايير أخلاقية أكثر صرامة على النساء. إذ تخضع أجسادهنّ، وسلوكهنّ، وخياراتهنّ الحياتية لرقابة اجتماعية مكثفة، تبدأ من التعليقات على طريقة اللباس، ولا تنتهي عند إصدار الأحكام على القرارات الشخصية. وتُفرض مثل هذه الممارسات إلى خلق مساحةٍ للوصم وأشكالٍ من العنف الرمزي التي كثيراً ما يُنظر إليها بوصفها أمراً مألوفاً أو طبيعياً (Christianson et al., 2021).

وفي سياقٍ أكثر تحديداً، تبدو الممارسات الأبوية واضحةً إلى حدٍ كبير في الثقافة العربية. ففي كثيرٍ من المجتمعات العربية، لا تزال المرأة تُوضع في موقع حارسة شرف الأسرة. غير أنّ هذه المكانة الرمزية، بدلاً من أن تمنحها التقدير، تؤوّل في الواقع إلى فرض رقابةٍ صارمة على حريتها. فالقضايا المتعلقة بالتعليم، والعلاقات العاطفية، والزواج، لا تكون في كثيرٍ من الأحيان بيد المرأة بصورة كاملة، بل تخضع لتنظيم الأعراف الاجتماعية وسلطة الأسرة التي تكتسب شرعيتها من البنية الثقافية السائدة (Hattab & Abualrob, 2023).

ويتعرّز هذا التصوّر من خلال تأويلاتٍ ثقافية ودينية تميل إلى المنظور الذكوري، إذ تضع الرجل في موضع صاحب السلطة الأساسية، في حين تُطالب المرأة بالطاعة والتكيف مع النظام الاجتماعي القائم (Glas et al., 2018). وعلى الرغم من أنّ بوادر التغيير الاجتماعي قد بدأت تظهر، ولا سيما في ما يتعلّق بإتاحة التعليم للمرأة وتعزيز مشاركتها في المجال العام، فإنّ هذه التحوّلات كثيراً ما تظلّ جزئية، ولم تمسّ بعدُ الجذور العميقة للنظام الأبوي مساساً شاملاً. ولذلك،

لا تزال محاولات المرأة لتجاوز الأدوار التقليدية تصطدم مرارًا بأنماطٍ متجددة من المقاومة الاجتماعية (Al anshariyah et al., 2023).

ويمكن العثور على أوضاعٍ لا تختلف كثيرًا عن ذلك في السياق الإندونيسي. فإندونيسيا، على الرغم من كونها مجتمعًا تعدديًا يُنظر إليه في كثيرٍ من الأحيان بوصفه منفتحًا نسبيًا، لا تزال تُظهر أثرًا قويًا للثقافة الأبوية في بنية الأسرة، والعادات، والممارسات الاجتماعية اليومية. وتعيش المرأة في هذا السياق ضمن وضعٍ تتجاذبه مطالب مزدوجة؛ فمن جهة، تُدفع إلى الاستقلال، والتحصيل العلمي، والمشاركة الفاعلة في المجال العام، ومن جهةٍ أخرى، لا تزال التوقعات التقليدية التي تحصرها في دور الزوجة والأم المطيعة ملتصقة بها بقوة ويصعب التحرر منها (Hyunanda et al., 2021).

في الواقع الاجتماعي الإندونيسي المعاصر، لا يزال التمييز ضدّ المرأة يتجلى في صورٍ ملموسة إلى حدٍ كبير. فالتفاوت في الأجور، ومحدودية الوصول إلى المناصب القيادية، فضلًا عن تطبيع العنف القائم على النوع الاجتماعي، كلّها مؤشرات تدلّ على أنّ المساواة لم تتحقق بصورةٍ كاملة بعد (Hilmiana & Alviani, 2023). بل إنّ كثيرًا من القرارات المصيرية في حياة المرأة، بما في ذلك التعليم، والعمل، والزواج، لا تزال تتأثر بسلطة الرجل، سواء داخل نطاق الأسرة أم ضمن البنى الاجتماعية الأوسع (Sa'adah, 2022).

ومن الناحية المعيارية، ينبغي أن تشمل حرية المرأة حقّها في تشكيل هويتها، وتحديد خياراتها الحياتية، ورسم مستقبلها من غير ضغوطٍ بنوية أو ثقافية تُقيّد مجال حركتها (Husain et al., 2025). ولا ينبغي فهم هذه الحرية على أنّها رفضٌ للقيم الثقافية أو الدينية، بل بوصفها اعترافًا بالمرأة باعتبارها ذاتًا إنسانيةً كاملةً ومتساوية. غير أنّ النظر في الواقع القائم يُظهر أنّ هذه الحرية لا تزال

بعيدةً عن التحقق الفعلي من حيث المضمون، وكثيراً ما تظلّ محصورةً في المستوى المعياري أو الخطاب النظري (M. Ahmad, 2023).

وعلى مستوى الممارسة، لا تزال المرأة تواجه أشكالاً من التمييز الرمزي والبنوي. فالتصنيفات الاجتماعية من قبيل المرأة الصالحة والمرأة غير الصالحة تؤدي وظيفة رقابية فعّالة تُبقي المرأة في موقعٍ تابع (Goktepe, 2024). وحين تبدأ المرأة بالمطالبة بالسيادة على جسدها، وخياراتها، وحياتها الخاصة، فإنّ هذه المطالب كثيراً ما تُفهم بوصفها خروجاً على الأعراف، أو التقاليد، أو القيم الأخلاقية التي طالما عُدت راسخة. وتكشف ظاهرة محدودية حرية المرأة عن فجوة واضحة بين خطاب المساواة الجندرية والممارسات الاجتماعية اليومية. ففي المجال العام، كثيراً ما تُقدّم المرأة بوصفها رمزاً للتقدّم والحداثة، غير أنّ مجال حركتها في الواقع لا يزال مقيداً بمعايير أبوية متجذّرة. ويُظهر هذا التناقض أنّ تحرّر المرأة لم يترسّخ بعدُ بصورةٍ كاملة في الوعي الجمعي للمجتمع، وما يزال في كثيرٍ من الأحيان حبيس المستوى الرمزي (Scott et al., 2021).

وفي السياق العالمي، يغدو الفكر النسوي الوجودي لدى سيمون دي بوفوار ذا صلة وثيقة بقراءة هذه الإشكالية. فقد أكدت بوفوار أنّ المرأة لا تُؤكّد امرأة، بل تُصبح كذلك من خلال عمليات التشكّل الاجتماعي. ويُفسّر مفهوم المرأة بوصفها الآخر الكيفية التي تُعرّف بها المرأة انطلاقاً من علاقتها بالرجل، لا باعتبارها ذاتاً مستقلة تمتلك إرادةً خاصة بها (Jiang, 2022). ويُسهّم هذا المنظور في بيان أنّ انعدام حرية المرأة لا يرجع إلى طبيعتها البيولوجية، بل إلى البنى الاجتماعية التي تضعها، بصورةٍ منهجية، في موقعٍ ثانوي (Kjellgren, 2023).

ويُعدّ الأدب وسيطاً مهماً لتسجيل هذا الواقع الاجتماعي ونقده في آنٍ واحد. فتمثّل رواية زينب لمحمد حسين هيكل حياة المرأة الواقعة تحت وطأة الثقافة الأبوية. وتُصوّر شخصية زينب بوصفها تعيش داخل شبكةٍ من الأعراف

الاجتماعية وعلاقات القوة التي تُقيد حريتها، ولا سيما في ما يتصل بعلاقات الحب والزواج. ومن خلال شخصية زينب، يتّضح أنّ المرأة كثيراً ما تُوضع في موضع الموضوع داخل القرارات الاجتماعية والأسرية، في حين لا تحظى إرادتها ومشاعرها بحيزٍ متكافئٍ من الاعتبار (Mazumder & Khan, 2025). ويكشف هذا الموقع عن الكيفية التي يُحدّد بها وجود المرأة في كثيرٍ من الأحيان من قبل الآخرين، لا من قبلها هي. وتنسجم هذه الحالة مع مفهوم المرأة بوصفها الآخر عند سيمون دي بوفوار، حيث تُوضع المرأة في موقع الطرف التابع داخل علاقات اجتماعية يهيمن عليها الرجال (Beauvoir, 1949). وانطلاقاً من ذلك، يصدر هذا البحث عن واقع الثقافة الأبوية وما يلازمها من محدودية حرية المرأة التي ما تزال بارزة، سواء في المجتمع العربي أم في المجتمع الإندونيسي. ومن ثمّ، يُوظّف تحليل شخصية زينب في ضوء منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار لفهم الكيفية التي تُسهم بها البنى الأبوية في تشكيل موقع المرأة بوصفها الآخر في الحياة الاجتماعية.

وتشير دراساتٌ متعدّدة إلى أنّ رواية زينب لمحمد حسين هيكل كثيراً ما تُقرأ بوصفها نقداً اجتماعياً للمجتمع المصري التقليدي الذي كانت تهيمن عليه البنية الإقطاعية والثقافة الأبوية. ووفقاً لألفين وشيخو (٢٠٢٥) وهداية الله (٢٠٢٤)، تُمثّل شخصية زينب بوصفها ضحيةً لنظام اجتماعي يُقيد حرية المرأة من خلال الأعراف، وعلاقات القوة داخل الأسرة، والبنى الاقتصادية والسياسية غير المتكافئة. كما يؤكد منظور البنيوية التكوينية في هاتين الدراستين أنّ النظام الأبوي يعمل بوصفه نسقاً بنيوياً يُفرض، على نحوٍ منهجي، إلى سلب المرأة استقلاليتها، ولا سيما في ما يتعلّق بتحديد خياراتها الحياتية وعلاقاتها الزوجية (Alfain & Syaikh, 2025; Hidayatullah, 2024).

إضافةً إلى ذلك، تُسلّط الدراسات النفسية والسردية الضوء على الأثر المباشر للنظام الأبوي في الحالة النفسية وموقع شخصية زينب. فبحسب نورجنة

(٢٠٢٥)، ينشأ الصراع الداخلي لزنب نتيجة ضغوط الأعراف وهيمنة الأسرة التي تضع إرادة المرأة تحت سلطة المجتمع. وفي السياق نفسه، يوضّح قطاي (٢٠٢٥) أنّ البنية السردية في رواية زنب تميل إلى تمثيل الشخصية النسائية بوصفها موضوعاً للمعاناة، لا ذاتاً تمتلك السيطرة على حياتها. وتُسهّم هذه الدراسات في تعميق فهم معاناة المرأة، غير أنّها لا تزال محصورة، إلى حدٍ كبير، في الجانبين النفسي والبنوي (Jannah, 2025; Qotai, 2025).

ومن جهةٍ أخرى، تؤكد الدراسات التي تنطلق من منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار أنّ المرأة في الأعمال الأدبية كثيراً ما تُوضَع في موقع الآخر، أي الطرف الذي يُعرَف من خلال علاقته بالرجل، بما يؤدي إلى اختزال حريتها وذاتيتها. ووفقاً لراهايو (٢٠١٩)، وساغيتا (٢٠٢٣)، وماريتدزا ومارتيني (٢٠٢٤)، فإنّ انعدام حرية المرأة ليس ناتجاً عن طبيعتها البيولوجية، بل هو ثمرة بناء اجتماعي أبوي. وعلى نحوٍ أكثر تحديداً، يبيّن البركة وباسيد (٢٠٢٤) أنّ مفاهيم الآخر، والمحايثة، والتجاوز، وحرية المرأة تُعدّ أدواتٍ فعّالة في تحليل الأدب العربي، وإنّ لم تُطبّق بعدُ على رواية زنب (Al Barka & Basid, 2024; Maritdza & Martini, 2024; Rahayu, 2019; Sagita, 2023). واستناداً إلى هذا المسح، تتّضح فجوةٌ بحثية ذات دلالة. فالدراسات السابقة حول رواية زنب تميل إلى مقارنة شخصية زنب بوصفها ضحيةً للنظام الاجتماعي الأبوي، وذلك من خلال مناهج النقد الاجتماعي، والبنوية التكوينية، والدراسات النفسية. وقد نجحت هذه المقاربات في الكشف عن الكيفية التي تُقَيّد بها البنى الاجتماعية حياة الشخصية النسائية، غير أنّها لم تُعَنّ على نحوٍ خاصٍّ بدراسة دينامية ذاتية شخصية زنب بوصفها فرداً يعيش في توتّر مستمر بين إرادته الشخصية وضغط المجتمع. وبعبارةٍ أخرى، كثيراً ما قُرئت شخصية زنب بوصفها موضوعاً للمعاناة الاجتماعية أكثر من قراءتها بوصفها ذاتاً وجودية تواجه إشكالية الحرية ومعضلتها.

لذلك، يوظّف هذا البحث منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار لتحليل شخصية زينب بوصفها امرأة تتموضع في موقع الآخر داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية. ويتيح هذا المنظور قراءةً أكثر عمقًا للكيفية التي لا تغيب بها حرية المرأة غيابًا تامًا، بل تُعاد صياغتها والتفاوض عليها داخل وضعيات اجتماعية معيّنة. ومن ثمّ، يسعى هذا البحث إلى توسيع نطاق الدراسة حول رواية زينب من خلال جعل التجربة الوجودية للشخصية النسائية محورًا أساسيًا للتحليل.

ويستند اختيار رواية زينب لمحمد حسين هيكل موضوعًا لهذا البحث إلى مكانتها المهمّة في مسار تطوّر الأدب العربي الحديث. فهذه الرواية، التي صدرت للمرة الأولى سنة ١٩١٤، تُعدّ في كثيرٍ من الأحيان واحدةً من الأعمال المبكرة التي مثّلت نقطة تحوّل في انتقال الأدب العربي من التقاليد الكلاسيكية إلى شكل الرواية الحديثة ذات النزعة الواقعية. ومن خلال تصويره الدقيق للحياة الريفية في مصر، لا يقدّم هيكل حكايةً عن تفاصيل الحياة اليومية في المجتمع القروي فحسب، بل يكشف أيضًا عن مختلف العلاقات الاجتماعية التي تُسهم في تشكيل حياة الأفراد داخله. وتعكس الواقعية الاجتماعية التي تصوّرها هذه الرواية بنيةً مجتمعيّة لا يزال متأثرًا بقوةً بالتقاليد، والأعراف، وعلاقات القوة التي لا تتيح دائمًا حيّزًا متكافئًا لكلّ الأفراد، ولا سيّما النساء.

وإلى جانب قيمتها التاريخية في مسار تطوّر الأدب العربي الحديث، تكتسب رواية زينب أهميّةً خاصّةً أيضًا من كونها تجعل الشخصية النسائية محور الصراع في الحكاية. فقد صُوّرت شخصية زينب على أنّها تعيش داخل بيئة اجتماعية تحكمها معايير أبوية راسخة، بحيث لا تكون القرارات المصيرية في حياتها خاضعةً خضوعًا كاملاً لإرادتها الذاتية. ومن خلال هذه الشخصية، يُظهر هيكل كيف يمكن للعلاقات الاجتماعية، والأعراف، وسلطة الأسرة أن

تُقَيِّدُ حرية المرأة في تحديد خياراتها الحياتية، ولا سيَّما في ما يتعلَّق بالحب والزواج. ويجعل هذا التصوير من شخصية زينب أكثر من مجرد عنصرٍ سردي، إذ تغدو تمثيلاً لتجربة المرأة التي تعيش تحت وطأة بنية اجتماعية تحدّ من حريتها. وفضلاً عن ذلك، تتيح رواية زينب مجالاً تحليلياً ملائماً للقراءة في ضوء منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. فموقع شخصية زينب، التي لا تمتلك في كثيرٍ من الأحيان سلطةً كاملة على القرارات المصيرية في حياتها، يكشف الكيفية التي يمكن من خلالها أن تُوضَّع المرأة في موضع الآخر، أي الطرف الذي يُعرَّف وجوده من خلال علاقته بالرجل وبالبنية الاجتماعية الأوسع. ومن خلال الصراعات التي تعيشها زينب، يتَّضح أنَّ حرية المرأة لا تحضر دائماً بوصفها حريةً مطلقة، بل تتشكَّل في سياقاتٍ اجتماعية تُقَيِّد خياراتها الحياتية وتُخضعها في الوقت نفسه لعملية تفاوضٍ مستمر. ولذلك، تغدو رواية زينب موضوعاً مناسباً لدراسة الكيفية التي يتشكَّل بها تمثيل حرية المرأة داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية، من خلال توظيف منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار.

ب. أسئلة البحث

بناءً على هذه الخلفية، صيغت هذه الدراسة حول إشكاليتين رئيسيتين على النحو الآتي :

١- كيف تمثِّل حرية المرأة في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكَل؟

٢- ما أشكالُ الآخريَّة التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب ضمن العلاقات الاجتماعية الأبوية، في ضوء منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار؟

ج. فوائد البحث

١ - الفائدة النظرية

يُؤمّل أن تُسهم هذه الدراسة في تطوير الدراسات الأدبية، ولا سيّما في مجال النقد الأدبي النسوي. ومن خلال توظيف منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، يُنتظر أن تُثري هذه الدراسة الفهم المتعلّق بمفهوم المرأة بوصفها الآخر، وبالديناميات المرتبطة بحرية المرأة في الأعمال الأدبية. وإضافةً إلى ذلك، يُرجى أن تُشكّل هذه الدراسة مرجعاً أكاديمياً للبحوث اللاحقة المتصلة بدراسات النسوية، ولا سيّما في تحليل أعمال الأدب العربي الحديث.

٢ - الفائدة العملية

تتوجّه الفائدة العملية لهذه الدراسة بصورةٍ أساسية إلى القراء، والطلبة، والباحثين. فأما بالنسبة إلى القراء، فتُسهم هذه الدراسة في مساعدتهم على فهم الشخصيات النسائية فهماً أكثر نقدية. وأما بالنسبة إلى الطلبة، فيمكن أن تكون هذه الدراسة مرجعاً في تطبيق نظرية سيمون دي بوفوار على الأعمال الأدبية. وأما بالنسبة إلى الباحثين، فيُنتظر أن تُشكّل هذه الدراسة منطلقاً أولياً لبحوثٍ لاحقة تتناول قضايا النسوية والأدب العربي.

د. حدود البحث

تنحصر هذه الدراسة في تحليل الشخصية النسائية الرئيسة، وهي زينب، في رواية زينب لمحمد حسين هيكل. ويوجّه تركيز البحث إلى تجربة الأخيرة التي تعيشها شخصية زينب بوصفها امرأةً تحيا داخل بنية اجتماعية أبوية، وإلى الكيفية التي يؤثّر بها هذا الموقع في تمثيل حرية المرأة ولاحريتها في الرواية. وبناءً على ذلك، تُفهم حرية المرأة في هذه الدراسة بوصفها حريةً مُحترَلة ناتجة عن تموضع المرأة في موقع الآخر داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية.

ولا تتناول هذه الدراسة جميع الشخصيات النسائية ولا مجمل المسار السردى في الرواية، بل يقتصر التحليل بصورة انتقائية على الجوانب السردية، والحوارية، والوضعيات الاجتماعية التي تمثل موقع المرأة، وعلاقات القوة الجندرية، وحدود الحرية الفردية التي تعيشها شخصية زينب في السياق الاجتماعي والثقافي للمجتمع المصري في مطلع القرن العشرين. كما أنّ هذه الدراسة لا تتضمن مناقشة مقارنة مع شخصيات أخرى أو مع أعمال أدبية مختلفة.

ومن الناحية النظرية، تقتصر هذه الدراسة على منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، ولا سيما مفهوم المرأة بوصفها الآخر، وفكرة البناء الاجتماعي لهوية المرأة. أمّا المفاهيم الأخرى في النسوية الوجودية، مثل المحايثة، والتجاوز، والوضعية، والالتباس الوجودي، فتستخدم على نحو محدود بوصفها مؤشرات تحليلية تساعد في تفسير تجربة الأخيرة لدى شخصية زينب، لا بوصفها محاور رئيسة في الدراسة. ولا تُتخذ النظريات النسوية الأخرى أساساً للتحليل، إلا في حدود الاستفادة منها بوصفها مراجع مفاهيمية داعمة.

هـ. تحديد المصطلحات

لضمان وضوح المفاهيم المستخدمة في هذه الدراسة، وتجنّب الالتباس في تفسيرها، تُعرّف المصطلحات الرئيسة على النحو الآتي:

١ - العلاقات الاجتماعية الأبوية

تُشير العلاقات الاجتماعية الأبوية في هذه الدراسة إلى أنماط العلاقات الاجتماعية التي تتشكل في ظلّ النظام الأبوي، حيث يمتلك الرجل سلطة أكبر من المرأة في اتخاذ القرارات وتحديد مسارات الحياة الاجتماعية.

٢- حرية المرأة

تشير حرية المرأة في هذه الدراسة إلى قدرة المرأة على اتخاذ قراراتها الذاتية المتعلقة بحياتها، وهويتها، وعلاقاتها، ومستقبلها، دون خضوع قسري للضغوط الاجتماعية أو الثقافية أو الأسرية التي تحدّ من استقلاليتها.

٣- التمثيل

يُقصد بالتمثيل في هذه الدراسة الكيفية التي تُصوّر بها الشخصية النسائية وتجربتها الحياتية داخل النص الأدبي.

الفصل الثاني

الإطار النظري

أ. النسوية

١- مفهوم النسوية

تُعَدّ النسوية إطارًا فكريًا نقديًا، وفي الوقت نفسه حركةً اجتماعية، نشأت من الوعي بوجود ظلمٍ واقع على المرأة في مجالات الحياة المختلفة. ولا تقتصر النسوية على المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى نقد البنى الاجتماعية التي تضع المرأة في موقعٍ تابع. وبهذا المعنى، تظهر النسوية بوصفها استجابةً للنظام الأبوي الذي يحدّ من وصول المرأة إلى الحقوق، والفرص، والسلطة في المجالات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية (Djajanegara, 2000).

ومن الناحية المفهومية، ترى النسوية أنّ الظلم الذي تعانيه المرأة لا ينشأ مباشرةً عن الفروق البيولوجية، بل هو نتيجة بناءٍ اجتماعي تشكّله الثقافة، والقيم، والأيدولوجيا السائدة في المجتمع. وبناءً على ذلك، لا يُنظر إلى ضعف موقع المرأة بوصفه أمرًا طبيعيًا، بل باعتباره نتاجًا لعمليات تشكيل اجتماعي يُعاد ترسيخها باستمرار في الحياة اليومية. ومن ثمّ، فإنّ النسوية لا تكتفي بالمطالبة بحقوق المرأة، بل تسعى أيضًا إلى تفكيك الآليات الاجتماعية التي تجعل اللامساواة الجندرية تبدو أمرًا مألوفًا وكأنّه غير قابل للتغيير (Tong & Botts, 2018).

وفي تطوّر الفكر النسوي، تُفهم المرأة بوصفها ذاتًا ينبغي أن تمتلك الوعي، والحرية، والحق في تقرير مصيرها بنفسها. فلا يجوز أن تستمرّ المرأة في أن تُوضع في موضع المكمل للرجل، أو أن تُحدّد هويتها وفقًا لمصالح تقع خارج ذاتها. ومن هذا المنطلق، يمكن فهم النسوية بوصفها منظورًا يرفض جميع أشكال

القهر الواقع على المرأة، ويدعو إلى إقامة علاقاتٍ أكثر مساواة داخل المجتمع (Wiyatmi, 2012).

وفي الدراسات الأدبية، تكتسب النسوية أهمية خاصة لأنها توفر أساساً فكرياً لقراءة الكيفية التي تُمثّل بها المرأة داخل النصوص. فالأدب لا يُنظر إليه بوصفه فضاءً محايداً، بل بوصفه وسيطاً قادراً على إعادة إنتاج القيم الأبوية أو مساءلتها ونقدها. لذلك، يغدو المنظور النسوي ملائماً لتحليل موقع المرأة، وعلاقات القوة الجندرية، وأشكال التبعية التي تُعرض في الأعمال الأدبية (Djajanegara, 2000).

٢- النسوية بوصفها نقداً لعدم المساواة الجندرية

بوصفها منظوراً نقدياً، تؤدّي النسوية وظيفةً أساسية في الكشف عن مختلف أشكال اللامساواة الجندرية التي تجري بصورةٍ منهجية داخل المجتمع. وتتجلى هذه اللامساواة في التقسيم الهرمي للأدوار بين الرجل والمرأة، حيث يُوضع الرجل في موقع الطرف المهيمن، في حين تُوضع المرأة في موقع الطرف الخاضع، والمعتمد، والمقيّد في مجال حركته. وفي ظلّ هذه الظروف، كثيراً ما لا تُتاح للمرأة فرصةً متكافئة لتحديد خياراتها الحياتية بحرية (Wiyatmi, 2012).

ويُعَدّ إخضاع المرأة أحد أبرز أشكال اللامساواة الجندرية. ويشير هذا الإخضاع إلى الحالة التي تُوضع فيها المرأة في مرتبةٍ أدنى من الرجل، سواء داخل الأسرة، أو في المجتمع، أو في التمثيلات الثقافية. ونتيجةً لذلك، كثيراً ما تُنظر إلى المرأة بوصفها أقلّ عقلانية، وأضعف استقلالاً، وغير جديرة على نحوٍ كامل بأن تكون مركزاً للسلطة. غير أنّ هذه التصوّرات لا تنشأ بصورةٍ طبيعية، بل تُبنى وتُحافظ عليها من خلال الأعراف، والعادات، والقيم الاجتماعية التي تنتقل من جيلٍ إلى جيل (Djajanegara, 2000).

كما تُسلّط النسوية الضوء على البناء الاجتماعي للجندر بوصفه أحد المصادر الرئيسة لعدم المساواة. فالجندر لا يُحيل إلى الجنس البيولوجي وحده، بل

إلى مجموعة من الأدوار، والتوقعات، والقيود الاجتماعية التي تُلصق بكلٍّ من الرجل والمرأة. وفي كثيرٍ من المجتمعات، تُبنى صورة المرأة على أنّها أقرب إلى المجال المنزلي، في حين يُربط الرجل بالمجال العام، والعقلانية، والسلطة. وهذا البناء الاجتماعي هو الذي يفضي في نهاية المطاف إلى تضيق مجال حركة المرأة وتعزيز العلاقات الاجتماعية غير المتكافئة (Butler judith, 1990).

وفي هذا السياق، يغدو النظام الأبوي هدفًا رئيسًا للنقد النسوي. فالأبوية هي نظامٌ اجتماعي يضع الرجل في مركز السلطة والهيمنة في مختلف مجالات الحياة. ولا يعمل هذا النظام من خلال القواعد الظاهرة فحسب، بل أيضًا عبر اللغة، والقيم الثقافية، والعادات، وأنماط النظر التي تُشكّل فهم المجتمع لأدوار الرجل والمرأة. ولذلك، تؤكد النسوية أنّ اللامساواة الجندرية ليست مجرد مسألة فردية، بل هي إشكالية بنيوية تُعاد المحافظة عليها باستمرار من خلال النظام الاجتماعي القائم

وبناءً على ذلك، لا تكتسب النسوية أهميتها بوصفها حركة تحررية فحسب، بل أيضًا بوصفها إطارًا تحليليًا يساعد على قراءة الكيفية التي تتشكّل بها علاقات القوة الجندرية، وتُمارَس، وتُكرّس. ويتيح هذا المنظور للباحث فهم المرأة لا باعتبارها ضحيةً للظلم فقط، بل بوصفها ذاتًا تعيش داخل وضعيات اجتماعية تُقيّد إمكانات حريتها. وعلى هذا الأساس، تصبح النسوية منطلقًا نظريًا مهمًا في هذه الدراسة قبل الانتقال إلى مناقشة أكثر تخصيصًا تتعلق بالنقد الأدبي النسوي والنسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار (Wiyatmi, 2012).

٣- تيارات النسوية

في سياق تطوُّرها الفكري، لم تظهر النسوية بوصفها تصورًا أحاديًا أو تيارًا واحدًا، بل تفرّعت إلى اتجاهاتٍ متعددة تبعًا لاختلاف منطلقاتها في تحليل

الجزور التي تقوم عليها أشكال اضطهاد المرأة. ويمكن الاختلاف بين هذه التيارات أساسًا في الكيفية التي تُفسّر بها مصادر اللامساواة الجندرية، وفي السبل التي تقترحها لمعالجة هذه الإشكالية. ومع ذلك، فإنّ جميع تيارات النسوية تلتقي في رفضها لمختلف أشكال الظلم الجندري، وفي سعيها إلى تعزيز موقع المرأة على نحو أكثر مساواة في الحياة الاجتماعية (Tong & Botts, 2018).

وترى النسوية الليبرالية أنّ اللامساواة التي تعانيها المرأة ترجع، في المقام الأول، إلى محدودية الوصول إلى التعليم، والقانون، والعمل، والمجال العام. ولذلك، تؤكد هذه النزعة أهمية المساواة في الحقوق، والفرص، والحرية الفردية، بما يتيح للمرأة أن تشارك في المجتمع مشاركة متكافئة مع الرجل. وينصبّ تركيزها الرئيس على الإصلاحات القانونية والاجتماعية التي من شأنها أن تفتح أمام المرأة آفاقًا أوسع للمشاركة والتمكين.

أمّا النسوية الراديكالية، فتري أنّ الجذر الأساسي لاضطهاد المرأة يكمن في النظام الأبوي بوصفه نظامَ هيمنةٍ ذكورية يتغلغل في معظم جوانب الحياة. فاضطهاد المرأة، وفق هذا المنظور، لا يحدث في المجال العام فحسب، بل يمتدّ كذلك إلى نطاق الأسرة، والجسد، والجنسانية، والعلاقات الشخصية. ومن ثمّ، فإنّ النسوية الراديكالية لا تكتفي بالمطالبة بالمساواة في الحقوق، بل تدعو إلى تفكيك النظام الذي يجعل الرجل مركزًا للسلطة والقوة (Djajaneegara, 2000).

وفي المقابل، تؤكد النسوية الماركسية أنّ اضطهاد المرأة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظام الاقتصادي وعلاقات الطبقة. ويرى هذا التيار أنّ هشاشة موقع المرأة لا يمكن فصلها عن تقسيم العمل وعن أنماط الإنتاج التي تضع المرأة في موضع غير متكافئ، سواء في المجال المنزلي أم في المجال العام. وبناءً على ذلك، فإنّ تحرّر المرأة لا يتحقق من خلال التغيير الثقافي وحده، بل يحتاج أيضًا إلى تغيير البنى الاقتصادية التي تُعيد إنتاج اللامساواة.

وأما النسوية الوجودية، فتُوجّه اهتمامها إلى قضايا الحرية، والذاتية، ووضعية المرأة بوصفها إنساناً يعيش داخل بنية اجتماعية معيّنة. ويؤكد هذا الاتجاه أنّ المرأة لا تفقد حريتها بسبب طبيعتها البيولوجية، بل لأنّ المجتمع يُشكّلها ويضعها في موقع ثانوي. وقد بيّنت سيمون دي بوفوار، بوصفها من أبرز ممثلات هذا الاتجاه، أنّ المرأة كثيراً ما تُوضَع في موقع الآخر، أي الطرف الذي يُعرّف من خلال علاقته بالرجل، لا بوصفه ذاتاً مستقلة قائمة بذاتها. ومن بين هذه التيارات المختلفة، تبدو النسوية الوجودية أكثرها صلةً بهذه الدراسة. فهي لا تنظر إلى المرأة باعتبارها طرفاً مضطهداً داخل النظام الأبوي فحسب، بل تنظر إليها أيضاً بوصفها ذاتاً تمتلك الوعي وإمكان تجاوز الحدود المفروضة عليها. ولذلك، اختيرت النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار أساساً نظرياً رئيساً في هذه الدراسة، لما تتيحه من قدرة على تفسير موقع المرأة، وحدود حريتها، ومحاولتها أن تصبح ذاتاً فاعلة داخل علاقات اجتماعية غير متكافئة (Beauvoir, 1949).

ب. النقد الأدبي النسوي

١ - مفهوم النقد الأدبي النسوي

يُعَدّ النقد الأدبي النسوي أحد المناهج المعتمدة في الدراسات الأدبية لتحليل تمثيل المرأة، وعلاقات القوة الجندرية، والكيفية التي يبني بها النصُّ موقع المرأة داخل البنية السردية. وقد نشأ هذا المنهج من الوعي النسوي بأنّ العمل الأدبي لا يكون محايداً بصورة كاملة، بل يرتبط دائماً بالقيم، والأيديولوجيات، والتصورات الاجتماعية السائدة في المجتمع. ومن ثمّ، ينظر النقد الأدبي النسوي إلى النص الأدبي لا بوصفه عملاً جمالياً فحسب، بل بوصفه أيضاً فضاءً أيديولوجياً يمكن أن يُعيد إنتاج اللامساواة الجندرية أو أن يطعن فيها ويعارضها (Djajanegara, 2000).

ومن الناحية المفهومية، ينطلق النقد الأدبي النسوي من افتراض مفاده أنّ المرأة في النص الأدبي لا تحضر بوصفها شخصيةً فحسب، بل بوصفها أيضًا تمثيلًا لموقع اجتماعيٍّ معيّن. ومن خلال هذا المنهج، يستطيع الباحث أن يدرس الكيفية التي تُصوّر بها المرأة، وكيف يُقدّم صوتها وتجربتها، وإلى أيّ مدى تُمنَح حيّزًا للظهور بوصفها ذاتًا تمتلك الإرادة والوعي. وبذلك، لا يقف النقد الأدبي النسوي عند حدود التعرّف إلى الشخصيات النسائية، بل يتجاوز ذلك إلى قراءة نقدية للطريقة التي يُشكّل بها النصُّ موقعَ المرأة، أو يقيّده، أو يُعيد التفاوض عليه (Wiyatmi, 2012).

كما يُولي النقد الأدبي النسوي اهتمامًا خاصًا للصورة التي تُبنى بها المرأة داخل الأعمال الأدبية. ففي كثيرٍ من النصوص، تُقدّم المرأة من خلال صور نمطية معيّنة، مثل الضعف، والانفعال العاطفي، والسلبية، والاعتماد على الرجل. ولا يمكن فهم مثل هذه الصور على أنّها عناصر سردية محايدة، لأنها ترتبط بتصوّرات ثقافية أوسع عن المرأة. ولذلك، يُستخدم النقد الأدبي النسوي لقراءة الكيفية التي يُشكّل بها النص الأدبي صورةَ المرأة على نحوٍ نقدي، وللكشف عن الصلة بين هذه الصورة وبين الأيديولوجيا الأبوية السائدة في المجتمع (Moi, 1999).

وفي تقاليد النقد النسوي، تتجه قراءة النصوص الأدبية أيضًا إلى إبراز تجارب المرأة التي طالما هُيِّشت في الخطاب الأدبي. ومن هنا، لا يقتصر النقد الأدبي النسوي على الكشف عن اللامساواة الجندرية داخل النص، بل يفتح كذلك إمكاناتٍ لقراءة أكثر حساسية تجاه خبرات الشخصية النسائية، وصراعاتها، ووعيها. وعلى هذا الأساس، يُشكّل هذا المنهج منطلقًا مهمًا لفهم موقع المرأة في العمل الأدبي قبل الانتقال إلى تحليل قضايا الذاتية والحرية في ضوء منظور النسوية الوجودية (كمال، ٢٠١٥).

٢- مقارنة النقد الأدبي النسوي في تحليل العمل الأدبي

في تحليل الأعمال الأدبية، يُستخدَم النقد الأدبي النسوي لقراءة الكيفية التي تُوضَع بها الشخصية النسائية، وكيف تُبنى العلاقات الجندرية، وكيف تؤثر البنية السردية في موقع المرأة داخل النص. ويجعل هذا المنهج من تجربة المرأة أحد المحاور الرئيسة في القراءة، بحيث لا تقف المقاربة عند العناصر الداخلية للنص وحدها، بل تمتدّ إلى قضايا التمثيل، والسلطة، واللامساواة الجندرية التي تشغل من خلال السرد (Wiyatmi, 2012).

ومن الخطوات الأساسية في هذه المقاربة قراءة تمثيل الشخصية النسائية. إذ يتناول الباحث الكيفية التي تُصوّر بها المرأة في الحكاية: أتحضر بوصفها ذاتاً فاعلة تمتلك الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار، أم تُقدّم بوصفها مجرد مكمل للشخصية الذكورية؟ ومن خلال هذا النوع من القراءة، يمكن الوقوف على ما إذا كان النص يتيح للمرأة مجالاً للظهور بوصفها ذاتاً، أم يضعها في موضعٍ سلبي تحدّده مصالِحٌ تقع خارجها (Djajaneegara, 2000).

وإلى جانب تمثيل الشخصية، يُوظّف النقد الأدبي النسوي أيضاً للكشف عن علاقات القوة الجندرية في النص. ويمكن أن تتجلى هذه العلاقات من خلال الصلات بين الشخصيات، وتقسيم الأدوار الاجتماعية، وأنماط الهيمنة، والطريقة التي تمنح بها السردية المشروعية لأفعال الرجل والمرأة. ومن خلال هذه القراءة، يمكن فهم العمل الأدبي بوصفه انعكاساً لبنية اجتماعية أوسع، بما في ذلك الكيفية التي تتشكّل بها هيمنة الرجل وتبعية المرأة وتُحافظ عليهما داخل الحكاية (المدغري, ٢٠٠٩).

كما تُولي مقارنة النقد الأدبي النسوي اهتماماً لأشكال التقييد الاجتماعي التي تعيشها الشخصية النسائية. وقد تظهر هذه القيود في صورة

أعرافٍ أسرية، أو عادات، أو تقاليد، أو مطالب أخلاقية، أو توقّعات اجتماعية تُضيق من خيارات المرأة الحياتية. ومن ثمّ، فإنّ التحليل النسوي لا يقتصر على السؤال عمّن تكون المرأة داخل النص، بل يمتدّ إلى مساءلة الوضعية التي تعيش فيها، وإلى أيّ مدى تمتلك إمكان تحديد ذاتها بنفسها (Tong & Botts, 2018). ومن خلال هذه الخطوات، يقدّم النقد الأدبي النسوي أدواتٍ أولية لفهم موقع المرأة في العمل الأدبي على نحوٍ أكثر نقديّة. غير أنّ هذه الدراسة لا تقتصر على تمثيل المرأة فحسب، بل تتناول أيضًا قضايا الحرية، وحدودها، والتجربة الذاتية للمرأة؛ ولذلك، تُستكمل هذه المقاربة من خلال توظيف النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار بوصفها الأساس النظري الرئيس في هذا البحث.

٣- موقع المرأة في النص الأدبي

في النقد الأدبي النسوي، يُعدّ موقع المرأة في النص الأدبي أحدَ المحاور الرئيسة، لأنّ هذا الموقع يكشف الكيفية التي تُفهم بها المرأة، وتُقيّم، وتُوضّع داخل البنية السردية. ولا يرتبط موقع المرأة بمجرد حضورها بوصفها شخصيةً في الحكاية، بل يتصل أيضًا بمدى ما تُمنَح من صوتٍ، وإرادةٍ، ودورٍ في توجيه مسار السرد. وبعبارةٍ أخرى، لا تكمن الإشكالية في مجرّد وجود المرأة داخل النص، بل في الكيفية التي يُبنى بها هذا الوجود ويُقدّم (Djajanegara, 2000).

وقد تُوضّع المرأة في موضع الموضوع حين يكون حضورها محدّدًا، في الغالب، من خلال نظرة الشخصيات الأخرى إليها، ولا سيّما الشخصيات الذكورية. ففي مثل هذا الموقع، تظهر المرأة كائنًا يُنظر إليه، ويُقيّم، ويُرغَب فيه، ويُوجّه، من غير أن تمتلك بصورةً كاملةً سلطةً على ذاتها. ويكشف

هذا النوع من التمثيل أنّ المرأة لا تزال تُقدّم بوصفها طرفاً سلبياً يعتمد وجوده على بنية اجتماعية وسردية أوسع منه (Moi, 1999).

وعلى العكس من ذلك، يمكن أن تحضر المرأة بوصفها ذاتاً إذا صُوّرت على أنّها فردٌ يمتلك الوعي، والإرادة، والقدرة على اتخاذ القرار. ففي هذا الموقع، لا تكون المرأة مجرد مكملٍ للحكاية، بل تُسهم في توجيه مسار السرد من خلال اختياراتها، ومواقفها، وأفعالها. ويدلّ حضور المرأة بوصفها ذاتاً على وجود حيّزٍ يسمح للشخصية النسائية بأن تظهر بوصفها شخصيةً مستقلة نسبياً، وإن ظلّ هذا الحيّز في كثيرٍ من الأحيان خاضعاً للتفاوض داخل ضغوطٍ اجتماعية معيّنة (Wiyatmi, 2012).

إضافةً إلى ذلك، كثيراً ما يتشكّل موقع المرأة في النص من خلال الصور النمطية. وعادةً ما تظهر هذه الصور في تمثيلاتٍ متكرّرة، مثل المرأة الضعيفة، أو العاطفية، أو المضحية، أو المعتمدة دائماً على الرجل. وتكتسب هذه الصور أهميتها النقدية لأنها لا تؤثر في الكيفية التي تُبنى بها الشخصية النسائية فحسب، بل تكشف أيضاً عن صلة النص بالتصورات الثقافية الأوسع المتعلقة بالمرأة. ومن ثمّ، لا يمكن النظر إلى الصور النمطية بوصفها عناصرَ سرديةً محايدة، بل ينبغي فهمها على أنّها جزءٌ من آليةٍ أيديولوجية تُقيّد تمثيل المرأة (كمال، ٢٠١٥).

ومن خلال قراءة المرأة بوصفها موضوعاً، وذاتاً، وصورةً نمطية، يستطيع النقد الأدبي النسوي أن يكشف عن الكيفية التي تشغل بها العلاقات الجندرية داخل النص الأدبي. ويُعدّ هذا المبحث خطوةً تمهيدية مهمة لفهم موقع المرأة في الرواية موضوع الدراسة. غير أنّ هذا البحث لا يقف عند حدود تحديد هذا الموقع، بل يسعى أيضاً إلى تحليل تجربة المرأة بوصفها ذاتاً تعيش داخل وضعيات اجتماعية تُقيّد إمكانات حريتها؛ ولذلك، يتجه التحليل في مرحلته اللاحقة إلى النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار بوصفها الأساس التحليلي الرئيس في هذه الدراسة.

ج. النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار

تُعدّ النسوية الوجودية أحدَ تيارات النسوية التي تُعنى بتجربة المرأة بوصفها ذاتاً تعيش داخل وضعيات اجتماعية معيّنة. وقد نشأ هذا المنظور من الفلسفة الوجودية التي تؤكد حرية الإنسان في تحديد معنى حياته واتجاهها. وفي هذا الإطار، تُعدّ سيمون دي بوفوار من أبرز المفكرات اللواتي أسهمن في تطوير النسوية الوجودية من خلال كتابها الجنس الآخر (*The Second Sex*) وقد أوضحت بوفوار أنّ الموقع التابع الذي تشغله المرأة في المجتمع لا يرجع إلى طبيعتها البيولوجية، بل إلى بناء اجتماعي يتشكّل في ظلّ النظام الأبوي (Beauvoir, 1949).

ومن خلال هذا التصور، تؤكد بوفوار أنّ موقع المرأة لا يمكن فهمه بوصفه مجرد مسألة بيولوجية، بل ينبغي النظر إليه بوصفه نتيجة للعلاقات الاجتماعية التي تُسهم في تشكيل هوية المرأة وتجربتها الحياتية (A. Ahmad & Ajmal, 2022). ولذلك، تسعى النسوية الوجودية إلى تفسير الكيفية التي تتشكّل بها المرأة داخل البنى الاجتماعية، وفي الوقت نفسه بيان إمكانياتها في أن تحدّد اختياراتها بوصفها ذاتاً حرة. وفي هذه الدراسة، يُوظّف منظور النسوية الوجودية بوصفه الأساس النظري الرئيس لفهم دينامية حرية المرأة، وموقعها بوصفها الآخر داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية.

١- المفاهيم الأساسية في النسوية الوجودية

ترتكز النسوية الوجودية على الفلسفة الوجودية التي تطوّرت في القرن العشرين. فالوجودية تيارٌ فلسفي يؤكد أنّ الإنسان يمتلك حريةً تحديد معنى حياته واتجاهها بنفسه. ووفق هذا التصور، لا يكون الإنسان محدّداً تحديداً كاملاً بماهية أو طبيعة ثابتة منذ الولادة، بل يُشكّل ذاته من خلال الاختيارات والأفعال التي يمارسها في حياته (Beauvoir, 1949).

ومن المبادئ الأساسية في الوجودية فكرة أنّ الوجود يسبق الماهية، ومعناها أنّ وجود الإنسان يسبق حقيقته أو تعريفه النهائي. ويُفِيد هذا المبدأ أنّ هوية الإنسان لا تُعطى له منذ البداية على نحوٍ ثابت، بل تتكوّن من خلال خبراته الحياتية والقرارات التي يتخذها داخل وضعياتٍ معيّنة. ومن ثمّ، يمتلك الإنسان إمكانيةً بناء ذاته، وإن كان يعيش ضمن شروطٍ اجتماعية قد تحدّ من حريته.

وقد طوّرت سيمون دي بوفوار هذا المبدأ لشرح موقع المرأة في المجتمع. فهي ترفض الرأي الذي يفترض أنّ المرأة تمتلك، بحكم الطبيعة، صفاتٍ أو أدوارًا محددة سلفًا. ووفقًا لبوفوار، لا تتحدد هوية المرأة بالعوامل البيولوجية، بل تتشكّل من خلال العمليات الاجتماعية والثقافية التي تجري داخل المجتمع. وفي كتاب الجنس الآخر، صرّحت بوفوار بقولها: لا تولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك. (Beauvoir, 1949: 283). وتؤكد هذه العبارة أنّ هوية المرأة ليست معطًى طبيعيًا، بل هي نتيجةً لبناء اجتماعي تصوّغه الأعراف، والقيم، وعلاقات القوة في الثقافة الأبوية.

ومن خلال هذا التصور، تبيّن بوفوار أنّ تبعية المرأة ليست أمرًا طبيعيًا أو فطريًا، بل هي نتيجةً للبنى الاجتماعية التي تضع الرجل في مركز السلطة. ففي ظلّ النظام الأبوي، كثيرًا ما تُوضَع المرأة في موضعٍ ثانوي، ويُعرّف وجودها من خلال علاقتها بالرجل (Aulia & Efendi, 2025). ولذلك، تسعى النسوية الوجودية إلى الكشف عن الكيفية التي تُقَيّد بها البنى الأبوية حرية المرأة، مع التأكيد في الوقت نفسه أنّ المرأة تظلّ تمتلك إمكان الظهور بوصفها ذاتًا واعية قادرة على تحديد اختياراتها الحياتية.

يُعدّ مفهوم المرأة بوصفها الآخر فكرةً محوريةً في النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. فمن خلال هذا المفهوم، توضّح بوفوار أنّ المرأة في المجتمع الأبوي لا تُوضَع بوصفها ذاتاً قائمةً بذاتها، بل بوصفها طرفاً ثانوياً يُعرّف وجوده من خلال علاقته بالرجل. وفي كتاب الجنس الآخر، تبين بوفوار أنّ الرجل يُنظر إليه بوصفه الذات، أو المطلق، في حين تُوضَع المرأة في موقع الآخر (Beauvoir, 1949: 6). وتكشف هذه العبارة أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة لا تُبنى على أساس المساواة، بل على أساسٍ هرمي يجعل الرجل مركزاً للمعنى، ويجعل المرأة طرفاً مرتبطاً بذلك المركز ومعتمداً عليه.

وفي هذا الإطار، لا يُفهم الآخر على أنّه مجرد تسمية للطرف المختلف، بل بوصفه موقعاً اجتماعياً يكشف اختلال علاقات القوة. فالمرأة تُسمّى الآخر لأنها لا تُعرّف بها بوصفها ذاتاً كونيةً أو معياراً عاماً، بل تُفهم باعتبارها طرفاً يُقاس وجوده ويُفسّر ويُقيّم وفق معايير الرجل. ومن ثمّ، لا تحضر المرأة بوصفها مركزاً يحدّد ذاته بنفسه، بل بوصفها طرفاً يحدّده غيره. وتبين بوفوار أنّ هذه الوضعية متجذّرة في التاريخ الاجتماعي والثقافي، حتى إنّ المرأة كثيراً ما تتقبّل هذا الموقع بوصفه أمراً طبيعياً.

وفي سياق النسوية الوجودية، يكتسب مفهوم الآخر أهميته لأنه يفسّر أنّ تبعية المرأة ليست نتيجةً لطبيعتها البيولوجية، بل ثمرةً عمليةً اجتماعية تجعلها في موقع ثانوي. وتؤكد توريل موي أنّ فكر بوفوار لا ينظر إلى المرأة بوصفها كياناً ذا ماهية ثابتة، بل بوصفها ذاتاً تتشكّل داخل وضعيات اجتماعية معيّنة (Moi, 1999). ولذلك، ينبغي فهم مفهوم الآخر لا على أنّه مجرد وسمٍ نظري، بل بوصفه آليةً اجتماعية تُسهم في تشكيل هوية المرأة، وتجربتها، وحدودها داخل المجتمع. ولتوضيح كيفية اشتغال هذا المفهوم بمزيدٍ من التفصيل، يُوجّه هذا

المبحث إلى ثلاثة جوانب رئيسة، هي: العلاقة، والبناء الاجتماعي، وأسطورة المرأة.

د. العلاقة

يُعدّ اختلال العلاقة بين الرجل والمرأة أحد الأسس الرئيسة في مفهوم الآخر. ففي تصور بوفوار، لا تُفهم المرأة بوصفها فردًا قائمًا بذاته، بل بوصفها طرفًا يُعرّف من خلال علاقته بالرجل. فالرجل يُوضع في موقع الذات الأصلية، بينما تظهر المرأة بوصفها الطرف الثاني الذي يستمد معنى وجوده من هذه العلاقة. وبعبارة أخرى، لا تُدرك المرأة بوصفها إنسانًا بالمعنى الكوني العام، بل بوصفها امرأة، أي فئة تُحدّد في مقابل الرجل وعلى أساس الاختلاف عنه (Beauvoir, 1949).

وتجعل هذه العلاقة من الرجل مركزًا مرجعيًا في المجتمع. فهو يُقدّم بوصفه المعيار المحايد، والعقلاني، والكوني، في حين تُوضع المرأة في موضع المختلف، والخاص، وغير الكوني. وفي ظلّ هذه الوضعية، تُصاغ هوية المرأة لا انطلاقًا من ذاتها، بل من خلال وظيفتها وموقعها في علاقتها بالرجل، كأن تُعرّف بوصفها ابنةً، أو زوجةً، أو أمًّا، أو رفيقةً. وتُظهر بوفوار أنّ المرأة لا تُمنح حيّرًا كافيًا للظهور بوصفها ذاتًا مستقلة، لأنّ العلاقات الاجتماعية السائدة تجعلها دائمًا في موقع مشتقّ من الرجل.

وفي مثل هذه العلاقة، كثيرًا ما لا تكون المرأة هي التي تحدّد معنى ذاتها. فإرادتها، واختياراتها، ووجودها، تُفهم بسهولة أكبر في ضوء مصالح الرجل أو البنى الاجتماعية التي يهيمن عليها الرجال. وهنا تحديدًا يشتغل مفهوم الآخريّة؛ إذ يُعترف بوجود المرأة، لكن لا باعتبارها مركزًا لوعي حر، بل

باعتبارها طرفاً مكملاً أو داعماً للذات الرئيسة. ويشير تونغ إلى أنّ من أبرز جوانب قوة تحليل بوفوار قدرته على إظهار أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع الحديث ما تزال تقوم على ثنائيةٍ تقابلية تجعل المرأة طرفاً ثانوياً (Tong & Botts, 2018). وبناءً على ذلك، يبرز جانب العلاقة في مفهوم الآخر باعتباره يؤكد أنّ تبعية المرأة تنشأ من بنية اجتماعية تجعل الرجل مركزاً والمرأة طرفاً تابعاً. وتشكل هذه العلاقة أساساً لصورٍ متعددة من تقييد المرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والرمزية.

١- البناء الاجتماعي

إلى جانب تشكّلها من خلال علاقةٍ غير متكافئة، فإنّ وضع المرأة بوصفها الآخر يُنتج أيضاً عبر البناء الاجتماعي. بوفوار ترفض الرأي الذي يرى أنّ المرأة تمتلك بطبيعتها صفاتٍ أو أدواراً أو هويةً محدّدة سلفاً. ووفقاً لها، تتشكّل هوية المرأة عبر مسارٍ اجتماعي طويل، من خلال الأسرة، والتعليم، والعادات، والدين، والقيم الثقافية التي تُورث باستمرار. ولذلك، لا تولّد المرأة ضعيفةً، أو سلبيةً، أو معتمدةً على غيرها، بل تُصبح كذلك لأنّ المجتمع يُشكّلها على هذا النحو (Beauvoir, 1949: 283).

وتدلّ عبارة بوفوار الشهيرة: *لا تولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك*. على أنّ هوية المرأة ليست حقيقةً بيولوجيةً ناجزة منذ الولادة، بل نتيجة عملية تشكّل اجتماعي. فالمجتمع يعلم المرأة كيف ينبغي أن تتصرّف، وتكلّم، وتلبس، وتعيش. وفي الوقت نفسه، يفرض عليها حدوداً بعينها لما يُعدّ مناسباً لها. وفي هذا السياق، تُشكّل المرأة لكي تتكيف مع الأدوار الجاهزة، لا لكي تصوغ ذاتها بحرية بوصفها ذاتاً مستقلة.

وتؤكد توريل موي أنّ فكر بوفوار حول المرأة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الصيرورة، أي عملية التشكّل التي تتم داخل وضعياتٍ ملموسة. وهذا يعني أنّ هوية المرأة لا يمكن فهمها بوصفها جوهرًا ثابتًا، بل بوصفها حصيلة خبراتٍ اجتماعية وثقافية متواصلة (Moi, 1999). ومن ثمّ، تصبح المرأة الآخر لأنّ المجتمع يكوّنها بصورةٍ منهجية على قبول هذا الموقع الثانوي بوصفه أمرًا عاديًا. وفي المجتمع الأبوي، يظهر هذا البناء الاجتماعي في التقسيم غير المتكافئ للأدوار الجندرية؛ إذ تُوجّه المرأة إلى المجال المنزلي، والرعاية، والطاعة، والتضحية، بينما يُربط الرجل بالعقلانية، والقيادة، والمجال العام. ولا يقتصر هذا التقسيم على تنظيم الوظائف الاجتماعية للمرأة، بل يُسهم أيضًا في تشكيل نظرتها إلى ذاتها (Adongo et al., 2023). وحين تُعلّم المرأة باستمرار أنّ قيمتها تكمن في الطاعة وخدمة الآخرين، فإنّ موقعها بوصفها الآخر يترسّخ لا في البنية الاجتماعية وحدها، بل في وعيها هي أيضًا. ولذلك، فإنّ جانب البناء الاجتماعي في مفهوم الآخر يؤكد أنّ اللامساواة الجندرية ليست نتاجًا للطبيعة، بل نتيجة تشكّل اجتماعي يُعاد إنتاجه باستمرار. وهذا المنظور مهمّ في الدراسات الأدبية لأنه يتيح تحليل الكيفية التي يمثّل بها النص الأدبي المرأة بوصفها نتاجًا لقيم ثقافية وبُنى اجتماعية معيّنة.

٢- أسطورة المرأة

ومن الجوانب المهمة أيضًا في مفهوم الآخر ما يتصل بـ أسطورة المرأة . فبوفوار توضّح أنّ المجتمع الأبوي لا يشكّل المرأة من خلال العلاقات الاجتماعية والمؤسسات فحسب، بل كذلك من خلال إنتاج عددٍ من الأساطير المتعلقة بها. وتتمثل هذه الأساطير في الصور، والتمثيلات، والتنميطات التي تُلصق بالمرأة، بحيث لا تُفهم انطلاقًا من واقع حياتها

الملموس، بل من خلال مخيال اجتماعي جرى تثبيته وترسيخه (Beauvoir, 1949).

وتعمل أسطورة المرأة عبر صناعة صورٍ بعينها تبدو وكأنها طبيعية، مثل صورة المرأة بوصفها لطيفة، أو سلبية، أو عاطفية، أو وفيّة، أو طاهرة، أو مضحّية، أو على العكس مصدرًا للإغواء والضعف. وتؤدي هذه الأساطير وظيفةً تقيد إمكان المرأة في تعريف ذاتها بنفسها. فالمرأة لا تُعامل بوصفها إنسانًا معقدًا ومتعدد الأبعاد، بل تُختزل في صورٍ أعدتها الثقافة الأبوية سلفًا. وبهذه الطريقة، تُسهم الأسطورة في تثبيت موقع المرأة بوصفها الآخر، لأنها تجعل المرأة دائمًا موضوعًا للرؤية الاجتماعية، لا صوتًا يعبر عن نفسه (Sunaryanto, 2024).

وتشير بوفوار إلى أنّ أسطورة المرأة قوية التأثير لأنها تعمل في المستوى الرمزي. فهي لا تظهر دائمًا في صورة قواعد رسمية، بل تعيش في اللغة، والأدب، والدين، والعادات، والتصورات اليومية عن المرأة. ولهذا السبب، تصبح الأسطورة واحدةً من أكثر الوسائل فاعليّةً في الإبقاء على تبعية المرأة. فعندما يعتقد المجتمع أنّ المرأة، بحكم طبيعتها، ينبغي أن تكون لطيفةً، أو مطيعةً، أو مضحّيةً، فإنّ القيود المفروضة عليها تبدو أمرًا عاديًا لا يستدعي المساءلة.

وفي الدراسات الأدبية، تظهر أسطورة المرأة كثيرًا من خلال أنماطٍ تمثيلية متكررة. فقد تُصوّر الشخصية النسائية بطريقةٍ نمطيةٍ بوصفها ضعيفةً، أو مفرطة العاطفة، أو منتظرةً قرار الرجل، أو رمزًا لشرف العائلة. ويُشكل هذا النمط من التمثيل موضوعًا رئيسًا في النقد الأدبي النسوي، لأنّ الأسطورة لا تعكس التصورات الاجتماعية عن المرأة فحسب، بل تُسهم أيضًا في إعادة إنتاجها عبر النص الأدبي. وتبيّن هالة كمال أنّ النقد الأدبي النسوي ينبغي أن يقرأ الكيفية التي يعيد بها النص الأدبي إنتاج صور المرأة التي شكّلتها

الثقافة الأبوية، وأن يرصد في الوقت نفسه إمكان مقاومة هذه الصور أو مساءلتها (كمال، ٢٠١٥). وبذلك، تُعدّ أسطورة المرأة عنصراً مهماً في مفهوم الآخر لأنها توضّح كيف تُحفظ تبعية المرأة، لا من خلال السلطة المباشرة وحدها، بل أيضاً من خلال الصور الرمزية التي تتكرر داخل الثقافة. وفي هذه الدراسة، يغدو هذا الجانب ذا صلة خاصة لفهم الكيفية التي تُمثّل بها المرأة في النص الأدبي، ومدى ارتباط هذا التمثيل بالبنى الاجتماعية الأبوية.

وانطلاقاً من العرض السابق، يمكن فهم مفهوم المرأة بوصفها الآخر على أنّه الكيفية التي يضع بها المجتمع الأبوي المرأة في موقع ثانوي من خلال علاقاتٍ غير متكافئة، وبناء اجتماعي لهويتها، وإنتاج أساطير تحدّ من إمكان حضورها بوصفها ذاتاً. ويُشكّل هذا المفهوم لبّ التحليل في هذه الدراسة، لأنه يتيح قراءةً أعمق لموقع المرأة في العمل الأدبي، ولا سيّما في الكشف عن الكيفية التي تُقيّد بها حرية المرأة من خلال البنى الاجتماعية التي تجعلها الآخر.

٣- المحايثة

في فكر النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، يشير مفهوم المحايثة إلى الحالة التي يُحاصر فيها الفرد داخل مجالٍ حياتيٍّ ضيقٍ ومتكرر، بحيث لا تُتاح له فرصة تطوير ذاته بحرية. وفي سياق العلاقات الجندرية، توضّح بوفوار أنّ المرأة في المجتمع الأبوي كثيراً ما تُوضع في موقع المحايثة، أي في وضعٍ تُحصر فيه حياتها ضمن الأدوار المنزلية والأنشطة التي لا تفتح أمامها مجالاً لتحقيق ذاتها بوصفها ذاتاً حرّة (Beauvoir, 1949).

وفي الإطار الوجودي، يمتلك الإنسان في الأصل إمكانيةً تتجاوز الشروط التي تحدّه من خلال الاختيارات والأفعال التي يمارسها في حياته. غير أنّ بوفوار

تُبين أنّ المرأة كثيراً ما لا تحظى بالفرصة نفسها لتحقيق هذا التجاوز، بسبب البنى الاجتماعية التي تجعلها تعيش داخل فضاءٍ حياتي محدود. فالمرأة تُوجّه إلى أدوارٍ متكررة، مثل تدبير شؤون المنزل، ورعاية الأسرة، والاستجابة لمتطلبات اجتماعية تؤكد الطاعة والتضحية. وتؤدي هذه الوضعية إلى أن تكون المرأة أكثر عرضةً للانحصار في حياةٍ ساكنة يصعب فيها تنمية حريتها الوجودية

وفي حالة المحايثة، لا تُعترف المرأة اعترافاً كاملاً بوصفها ذاتاً تمتلك حرية تحديد مسار حياتها بنفسها. فكثيراً ما تُنظّم حياتها وفق معايير اجتماعية تملي عليها كيف ينبغي أن تتصرّف، وكيف تؤدي أدوارها داخل المجتمع (Tjernström et al., 2023). ولذلك، تُوضع المرأة في الغالب في موضع الطرف الذي ينفذ أدواراً جرى تحديدها سلفاً، لا في موضع الفرد الذي يصوغ اختياراته الحياتية بحرية.

وتؤكد بوفوار أنّ المحايثة ليست نتيجةً للطبيعة البيولوجية للمرأة، بل هي ثمرة للبنية الاجتماعية الأبوية التي تُقيّد مجال حركة المرأة في الحياة الاجتماعية. ومن ثمّ، تصبح المحايثة إحدى الآليات التي تُسهم في تثبيت موقع المرأة بوصفها الآخر داخل المجتمع. فعندما تُحاصر المرأة باستمرار داخل فضاءٍ حياتي ضيق، يغدو من العسير عليها أن تنمي حريتها واستقلالها بوصفها ذاتاً قائمةً بذاتها.

وفي دراسات النسوية الوجودية، يكتسب مفهوم المحايثة أهميةً كبيرة، لأنه يساعد في تفسير الكيفية التي يمكن بها للبنى الاجتماعية أن تُقيّد إمكان المرأة في أن تتطور بوصفها فرداً حرّاً (Aulia & Efendi, 2025). ولذلك، يُوظف هذا المفهوم في هذه الدراسة لفهم أثر محدودية الفضاءين الاجتماعي والثقافي في حرية المرأة داخل النص الأدبي.

٤ - التجاوز

في الفلسفة الوجودية، يشير مفهوم التجاوز إلى قدرة الإنسان على تخطّي الشروط التي تُقيّد وجوده من خلال الاختيار، والفعل، والمشروعات الحياتية التي

ينخرط فيها. وفي إطار فكر سيمون دي بوفوار، يُعدّ التجاوز مفهوماً محورياً في تفسير إمكان الإنسان بوصفه ذاتاً حرة قادرة على تحديد اتجاه حياتها. وتؤكد بوفوار أنّ كلّ إنسان يمتلك، من حيث المبدأ، إمكانيةً تتجاوز الوضعيات التي يواجهها، وأنّ يُشكّل ذاته من خلال الأفعال التي ينجزها في حياته (Beauvoir, 1949).

غير أنّ إمكان بلوغ التجاوز داخل المجتمع الأبوي لا يتاح على نحوٍ متكافئٍ لكلّ من الرجل والمرأة. فقد بيّنت بوفوار أنّ المرأة كثيراً ما تُقيّد ببُنى اجتماعية تجعلها أقرب إلى حالة المحايثة. وتؤدي هذه الوضعية إلى تضيق المجال المتاح لها لكي تنمّي ذاتها بوصفها ذاتاً حرة. ويمكن ملاحظة هذا التقييد في صورٍ متعددة، مثل الحدّ من الوصول إلى التعليم، والعمل، والمجال العام، وهي جميعها مجالات تتيح للفرد إمكان تطوير قدراته وتحقيق ذاته.

وفي إطار النسوية الوجودية، يُفهمّ التجاوز بوصفه سعي الفرد إلى الخروج من الحدود الاجتماعية التي تُقيّد حريته. فعندما يكون الإنسان قادراً على اتخاذ القرار بشأن حياته بنفسه، وعلى تحديد مسار وجوده بوعي، يمكن القول إنّّه يمارس عملية التجاوز (Langley, 2024). ومن ثمّ، لا يرتبط التجاوز بحريةٍ مجردة فحسب، بل يتصل أيضاً بالأفعال الملموسة التي تمكّن الفرد من بناء ذاته بوصفه ذاتاً مستقلة.

وتوضح بوفوار أنّ المرأة، في ظلّ النظام الأبوي، كثيراً ما تواجه صعوبةً في بلوغ التجاوز بسبب الأعراف الاجتماعية والثقافية التي تُقيّد أدوارها في المجتمع. إذ تُوجّه المرأة إلى القيام بأدوارٍ محددة سلفاً، الأمر الذي يجعل إمكانها في تحديد مشروع حياتها الخاص محدوداً. ولذلك، يمكن فهم نضال المرأة من أجل حرية اختيار مسار حياتها بوصفه محاولةً للانتقال من حالة المحايثة إلى إمكان التجاوز (Tong & Botts, 2018).

وفي سياق الدراسات الأدبية، يمكن توظيف مفهوم التجاوز لتحليل الكيفية التي تُصوّر بها الشخصية النسائية في مواجهتها للقيود الاجتماعية التي تحدّ من حريتها. ويساعد هذا المفهوم في بيان ما إذا كانت الشخصية النسائية تمتلك حيّزًا يسمح لها بتحديد خياراتها الحياتية بنفسها، أم أنّها تظلّ حبيسةً وضعيةٍ تُقيّد حريتها الوجودية.

٥ - الوضعية

في النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، يشير مفهوم الوضعية إلى الشروط الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والتاريخية التي تؤثر في حياة الفرد. ووفقًا للمنظور الوجودي، فإنّ الإنسان يمتلك حرية اختيار مسار حياته، غير أنّ هذه الحرية لا توجد أبدًا في حالةٍ منفصلة تمامًا عن تأثير البيئة المحيطة. فكلّ فرد يوجد دائمًا داخل وضعيةٍ معيّنة تُشكّل الإمكانيات التي يمكنه أن يختار منها في حياته (Beauvoir, 1949).

وتوضّح بوفوار أنّ تجربة المرأة الحياتية لا يمكن فصلها عن الوضعية الاجتماعية التي تحيط بها. فالمرأة تعيش داخل بنيةٍ مجتمعية تتضمن أعرافًا، وقيمًا، وتقسيمًا معيّنًا للأدوار بين الرجل والمرأة. وهذه الوضعية تسهم في تشكيل الطريقة التي تفهم بها المرأة ذاتها، كما تحدد المجال المتاح لها داخل الحياة الاجتماعية. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ حرية المرأة تظلّ مرتبطةً بالحدود التي تفرضها الوضعية الاجتماعية المؤثرة في اختياراتها وأفعالها.

وفي المجتمع الأبوي، كثيرًا ما تتحدد وضعية المرأة من خلال عوامل متعددة، مثل التقاليد، وأعراف الأسرة، والعادات، والبنى الاقتصادية التي تجعل موقع المرأة أكثر تقييدًا من موقع الرجل. ولا تؤثر هذه الوضعية في فرص المرأة في التعليم أو العمل فحسب، بل تمتدّ أيضًا إلى القرارات المصيرية في حياتها الشخصية، مثل اختيار الشريك، والزواج، والأدوار الاجتماعية التي تؤديها

(Afrizal et al., 2025). ولذلك، تُعدّ الوضعية الاجتماعية عاملاً أساسياً في تشكيل تجربة المرأة في الحياة اليومية.

وتبيّن توريل موي أنّ مفهوم الوضعية في فكر بوفوار يؤكد أنّ هوية المرأة وتجربتها لا يمكن فهمهما بمعزلٍ عن الشروط الاجتماعية التي تؤطرهما. فالمرأة لا تعيش في فضاءٍ محايد، بل داخل سياقٍ تاريخي وثقافي معيّن يؤثر في الكيفية التي تُعامل بها، وفي الكيفية التي تنظر بها إلى ذاتها (Moi, 1999). ومن ثمّ، فإنّ حرية المرأة ترتبط دائماً بشروطٍ ملموسة تُقيّد إمكان الفعل من جهة، وتفتح من جهةٍ أخرى بعض الإمكانات أمامه.

وفي الدراسات الأدبية، يساعد مفهوم الوضعية الباحث على فهم الكيفية التي تؤثر بها الشروط الاجتماعية المعيّنة في حياة الشخصية النسائية داخل الحكاية. فالوضعية الاجتماعية التي يصوّرها النص الأدبي يمكن أن تكشف عن الكيفية التي تُشكّل بها الأعراف والبُنى الاجتماعية خيارات المرأة الحياتية، كما تبين كيف تواجه الشخصية النسائية الحدود التي تنشأ من تلك الشروط.

٦- الالتباس الوجودي (Ambiguity)

في الفلسفة الوجودية، يشير مفهوم الالتباس أو الالتباس الوجودي إلى وضع الإنسان الذي يعيش في توترٍ دائم بين الحرية والقيود. وتوضح سيمون دي بوفوار أنّ الإنسان، من حيث الأصل، كائنٌ حر، غير أنّ هذه الحرية توجد دائماً داخل وضعياتٍ معيّنة تحدّ من إمكانات الفعل المتاحة له. ولذلك، فإنّ حياة الإنسان تتسم بطابعٍ التباسي، إذ تقوم على التوتر بين رغبته في أن يحدّد ذاته بحرية، وبين الواقع الذي يفرض عليه العيش داخل بُنى اجتماعية تقيّد هذه الحرية (Beauvoir, 1949).

وفي سياق النسوية الوجودية، يكتسب هذا الالتباس أهميةً خاصة في فهم تجربة المرأة داخل المجتمع الأبوي. فمن جهة، تمتلك المرأة، بوصفها إنساناً، وعياً

وإرادةً تؤهلها لتحديد اختياراتها الحياتية بنفسها. ومن جهةٍ أخرى، كثيراً ما تواجه ضغوطاً اجتماعية تحدّ من هذه الحرية. وقد تصدر هذه الضغوط عن الأعراف الثقافية، والتقاليد، والأسرة، أو عن البنى الاجتماعية التي تضع المرأة في موقعٍ أكثر تقييداً من الرجل (Langley, 2024).

وتبيّن بوفوار أنّ هذه الوضعية تجعل المرأة كثيراً ما تعيش حالةً مفارقةً أو معضلةً بين اتّباع إرادتها الخاصة وبين التكيّف مع المطالب الاجتماعية السائدة. ففي حالاتٍ كثيرة، تكون المرأة واعيةً برغباتها أو خياراتها الحياتية، غير أنّ الوضعية الاجتماعية التي تعيش فيها تجعل تحقيق هذه الخيارات بحريةً أمراً عسيراً. ونتيجةً لذلك، تجد المرأة نفسها مضطرةً إلى التفاوض مع الشروط القائمة، بحيث لا تغدو حريتها قابلةً للتحقق الكامل في الفعل الملموس.

وتوضح توريل موي أنّ الالتباس في فكر بوفوار لا يُفهم بوصفه ضعفاً إنسانياً، بل بوصفه حالةً وجوديةً ملازمةً للإنسان ولا يمكن تجنبها. فالإنسان يوجد دائماً في علاقةٍ متوترة بين حريته الشخصية وبين الوضعيات الاجتماعية التي تحدّ منها. ومن ثمّ، فإنّ تجربة الالتباس تُعدّ جزءاً من الحياة الإنسانية في مواجهة الخيارات والإمكانات المتاحة داخل شروطٍ اجتماعية معيّنة (Moi, 1999).

وفي الدراسات الأدبية، يمكن توظيف مفهوم الالتباس الوجودي لفهم الصراع الداخلي الذي تعيشه الشخصية النسائية حين تواجه اختياراتٍ حياتية تتأثر بالضغوط الاجتماعية. ويتجلّى هذا الالتباس في الحالات التي تمتلك فيها الشخصية النسائية رغبةً أو إرادةً معينة، لكنها تضطر في الوقت نفسه إلى مراعاة العواقب الاجتماعية التي قد تترتب على ذلك الاختيار (Giovani et al., 2025). ومن ثمّ، يساعد هذا المفهوم في تفسير الكيفية التي تُعاد بها صياغة حرية المرأة والتفاوض عليها داخل حدود الوضعيات الاجتماعية المحيطة بها.

وبناءً على ما سبق، توفّر النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار أساساً نظرياً ملائماً لفهم موقع المرأة داخل البنى الاجتماعية الأبوية. ويغدو مفهوم المرأة بوصفها الآخر محوراً رئيساً في هذه الدراسة، لأنه يفسّر الكيفية التي تُوضَع بها المرأة في موقع ثانوي من خلال علاقاتٍ غير متكافئة، وبناءٍ اجتماعي لهويتها، والأساطير التي تُلصَق بها. أمّا مفاهيم المحايثة، والتجاوز، والوضعية، والالتباس الوجودي، فتُوظَّف بوصفها مؤشراتٍ تحليلية تساعد في دراسة دينامية حرية المرأة، التي تظلّ قائمةً في توترٍ بين الإرادة الشخصية وضغط البنى الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، تصبح هذه المفاهيم مجتمعةً أدواتٍ تحليلية في هذه الدراسة لقراءة تمثيل حرية المرأة، وأشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل.

الفصل الثالث

منهج البحث

أ. نوع البحث

تُعَدُّ هذه الدراسة بحثًا نوعيًا ذا طابعٍ وصفيٍّ تحليلي. وقد اختير المنهج النوعي لأنَّ موضوع هذه الدراسة يتمثّل في نصٍّ أدبيٍّ يشتمل على معانٍ، ورموز، وعلاقاتٍ اجتماعية، الأمر الذي لا يمكن تفسيره من خلال القياس الكمي، بل يقتضي فهمه عبر عملية تأويلٍ عميقة. ويبيّن كريسول أنّ البحث النوعي هو مقارنةٌ تُستخدم لاستكشاف المعاني التي يُضيفها الأفراد أو الجماعات على المشكلات الاجتماعية أو الإنسانية وفهمها، وذلك من خلال مسارٍ بحثيٍّ يشمل أسئلةً متطورةً، وجمعَ البيانات في بيئة المشاركين، والتحليل الاستقرائي الذي ينتقل من الجزئيات إلى الموضوعات العامة، فضلًا عن تفسير الباحث لمعاني البيانات (Creswell, 2014: 32).

وعلى الرغم من أنّ هذه الدراسة ذات طابعٍ وصفيٍّ، فإنّها لا تقف عند حدود عرض البيانات فحسب، بل تتّجه إلى تحليلٍ نقديٍّ للبنية الدلالية الكامنة في النص. ويُستخدم الوصف بوصفه مرحلةً أولى تهدف إلى تحديد البيانات، وتصنيفها، وعرضها عرضًا منهجيًا، في حين يُوظّف التحليل للكشف عن علاقات القوة، والبناء الأيديولوجي، والآليات الأبوية التي تُسهم في تشكيل موقع المرأة داخل الرواية. ويذكر سانتوسا أنّ المنهج الوصفي هو منهجٌ للبحث عن الوقائع مع تقديم تفسيرٍ دقيقٍ لموضوع البحث، وأنّ غايته تتمثل في تقديم وصفٍ أو صورةٍ للبيانات والحقائق على نحوٍ منهجيٍّ، وواقعيٍّ، ودقيقٍ (Santosa, 2015: 22).

وفي هذه الدراسة، لا يُفهم النص الأدبي بوصفه انعكاسًا محايدًا للواقع، بل بوصفه بناءً يشتمل على قيمٍ، وأيديولوجيات، وعلاقات قوة. ومن ثمّ، لا تهدف هذه الدراسة إلى مجرد وصف تمثيل المرأة فحسب، بل تسعى أيضًا إلى الكشف عن

الكيفية التي يُعيد بها النص إنتاج موقع المرأة داخل البنية الأبوية وتطبيعَه. وبناءً على ذلك، يُنظر إلى المنهج النوعي الوصفي التحليلي على أنه الأنسب لهذه الدراسة، لأنه يتيح قراءةً لرواية زينب قراءةً عميقة، ومنهجية، ونقدية

ب. مصادر البيانات

تتكوّن مصادر البيانات في هذه الدراسة من بياناتٍ أولية وبياناتٍ ثانوية

١ - البيانات الأولية

تُعَدّ البيانات الأولية المصدرَ الرئيس للبيانات التي تُستمدّ مباشرةً من موضوع البحث. وفي الدراسات الأدبية، تتمثل البيانات الأولية في النص الأدبي الذي يُحلّل من أجل الكشف عن المعاني والتمثيلات الاجتماعية الكامنة فيه (Ratna, 2004: 47).

وتتمثل البيانات الأولية في هذه الدراسة في رواية زينب لمحمد حسين هيكل. وتشمل البيانات التي تخضع للتحليل الاقتباسات السردية، والحوارات، وأوصاف الشخصيات التي تُمثّل حرية المرأة، وعلاقات القوة الأبوية، وتجربة الآخرة التي تعيشها شخصية زينب. وقد اختيرت هذه البيانات على أساس مدى صلتها بتركيز الدراسة وموضوعها.

٢ - البيانات الثانوية

تُعَدّ البيانات الثانوية بياناتٍ مساندة تُستخدم لتعزيز الإطار النظري وعملية التحليل. وتُستمدّ هذه البيانات من مصادر مكتوبة متعدّدة لها صلة بموضوع الدراسة (Sugiyono, 2016: 156).

وتشمل البيانات الثانوية في هذه الدراسة مؤلفات سيمون دي بوفوار، ولا سيّما ما يتصل منها بالنسوية الوجودية، وكتب منهجية البحث الأدبي، فضلاً عن المقالات العلمية والدراسات السابقة ذات الصلة بدراسة المرأة في الأدب.

وتؤدي هذه البيانات الثانوية وظيفة الأساس المفهومي الذي يُستند إليه في تفسير البيانات الأولية.

ج. تقنيات جمع البيانات

تعتمد تقنيات جمع البيانات في هذه الدراسة على أساليب القراءة، والتدوين، والتوثيق، وهي من الأساليب الشائعة في الدراسات الأدبية (Santosa, 2015).

١- القراءة

تُطبَّق تقنية القراءة من خلال قراءة رواية زينب قراءةً مكثّفة، ومتكرّرة، ونقدية. ولا تُوجّه هذه القراءة إلى فهم مجرى الأحداث فحسب، بل تهدف أيضًا إلى تحديد البنية الدلالية، والعلاقات بين الشخصيات، والسياق الاجتماعي الذي تقع فيه أحداث النص. وبذلك، تُجرى القراءة على مستويين، هما: القراءة النصية، والقراءة السياقية (Santosa, 2015).

٢- التدوين

تُطبَّق تقنية التدوين من خلال تسجيل الأجزاء النصية ذات الصلة بموضوع الدراسة، مثل الاقتباسات السردية، والحوارات، وأوصاف الشخصيات التي تكشف عن تمثيل حرية المرأة، والعلاقات الأبوية، وتجربة الآخريّة. ثم تُرتَّب البيانات المدوّنة وتُصنّف وفقًا للفئات المفاهيمية المعتمدة في هذه الدراسة (Santosa, 2015: 15).

٣- التوثيق

تُطبَّق تقنية التوثيق من خلال جمع جميع بيانات البحث، وتصنيفها، وحفظها، سواء أكانت مستمدة من رواية زينب أم من المصادر المكتوبة الأخرى ذات الصلة، مثل الكتب النظرية، والمقالات العلمية، والدراسات السابقة. وتهدف هذه التقنية إلى تنظيم البيانات على نحوٍ منهجي، بحيث يسهل الرجوع إليها، وتسهم في دعم عملية التحليل بصورةٍ موجّهة. وفي الدراسات الأدبية، يُعدّ

جمع البيانات عن طريق الدراسة المكتبية وتتبع المصادر المكتوبة خطوةً أساسية، لأنّ تحليل النص يبدأ من القراءة والتأويل انطلاقاً من البيانات التي جرى توثيقها (Santosa, 2015: 28).

د. تقنيات تحليل البيانات

تعتمد تقنية تحليل البيانات في هذه الدراسة على مقارنة النقد الأدبي النسوي. ويُنجز التحليل من خلال قراءة النص الأدبي بوصفه بناءً يشتمل على علاقات قوة جندرية، وتمثيلاتٍ للمرأة لا تتسم بالحياد. ومن خلال هذه المقاربة، تُحلّل البيانات على مراحل متتابعة، تبدأ بتحديد الأجزاء النصية التي تمثّل موقع المرأة، ثم تصنيف البيانات وفق الفئات ذات الصلة، ثم تفسيرها في ضوء منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، وأخيراً استخلاص النتائج بما ينسجم مع تركيز الدراسة. وبذلك، لا يتجه التحليل إلى مضمون النص فحسب، بل إلى الكيفية التي يبني بها النص موقعَ المرأة، وبقِيّده، ويُضفي عليه طابعاً طبعياً داخل البنية الأبوية (Djajaneegara, 2000; Sugiastuti & Suharto, 2002).

١- تحديد البيانات

تتمثل المرحلة الأولى في تحديد الأجزاء النصية في رواية زينب التي ترتبط بموضوع الدراسة، ولا سيّما ما يمثّل حرية المرأة، وعلاقات القوة، وتجربة الأخيرة. ويُنجز هذا الإجراء من خلال قراءةٍ مكثفة للنص.

٢- تصنيف البيانات

بعد تحديد البيانات، تُصنّف الأجزاء النصية وفق الفئات المفهومية المعتمدة في هذه الدراسة، مثل تمثيل حرية المرأة، والعلاقات الاجتماعية الأبوية، وموقع المرأة بوصفها الآخر. ويهدف هذا التصنيف إلى تنظيم البيانات على نحوٍ منهجي ييسّر عملية التحليل والتفسير.

٣- تفسير البيانات

تُجَزَّز مرحلة التفسير من خلال تأويل البيانات المصنفة باستخدام منظور النسوية الوجودية. وفي هذه المرحلة، يُوجَّه التحليل إلى الكشف عن العلاقة بين النص والبنية الاجتماعية التي تحيط به، وإلى بيان الكيفية التي يبني بها النص المعاني المتعلقة بالمرأة داخل المجتمع الأبوي ويعيد إنتاجها.

٤- استخلاص النتائج

تتمثل المرحلة الأخيرة في استخلاص النتائج استنادًا إلى نتائج تفسير البيانات. وتُصاغ هذه النتائج بصورة منهجية لبيان الكيفية التي تُمثِّل بها حرية المرأة، وتُحتزل، ويُعاد التفاوض عليها في رواية زينب. وتشكل هذه النتائج، في الوقت نفسه، جوابًا عن إشكاليات البحث المطروحة.

الفصل الرابع

عرض البيانات وحتليلها

أ. تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب

يمكن ملاحظة تمثيل حرية المرأة في رواية زينب لمحمد حسين هيكل من خلال التجربة الحياتية لشخصية زينب التي تعيش داخل بيئة اجتماعية تتأثر بالبنية الأبوية. ففي هذه الرواية، تُصوّر زينب بوصفها امرأة تمتلك مشاعر، وآمالاً، وإرادةً شخصية بوصفها فرداً قائماً بذاته (هيكل، ٢٠١٢). غير أنّ هذه الحرية لا تستطيع أن تتحقق دائماً بصورة صريحة، بسبب الأعراف الاجتماعية، وسلطة الأسرة، وعلاقات القوة التي تُقيّد مجال حركة المرأة. وتكشف هذه الوضعية أنّ حرية المرأة كثيراً ما تكون واقعةً في حالة توتر بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي الصادرة عن البيئة المحيطة بها.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، فإنّ حرية الإنسان ترتبط دائماً بالوضعية الاجتماعية التي تُشكّل إمكانات اختياراته الحياتية. وتوضح بوفوار أنّ الفرد لا يكون حرّاً حريةً مطلقةً بمعزلٍ عن الشروط الاجتماعية التي تحيط به، بل إنّ حريته تُعاد صياغتها والتفاوض عليها داخل الحدود التي تفرضها الوضعية التي يعيشها (Beauvoir, 1949). وعلى هذا الأساس، يمكن تحليل تمثيل حرية المرأة في هذه الرواية من خلال جملةٍ من تجارب شخصية زينب التي تكشف عن الدينامية القائمة بين الرغبة الذاتية والبنية الاجتماعية المحيطة بها. وسُيُعالج تمثيل حرية المرأة في هذا المبحث من خلال عددٍ من الجوانب، هي : الحرية في المشاعر واختيار الحب، والقيود في تحديد الزواج، والقيود في تحديد اختيارات الحياة، والصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي.

١- حرية المرأة في المشاعر واختيار الحب

ظهر أحد تمثّلات حرية المرأة في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في تجربة الحب التي تعيشها زينب تجاه إبراهيم. فالحب الذي تشعر به زينب لا يمكن فهمه بوصفه مجرد تعبير عاطفي، بل يمكن النظر إليه أيضًا بوصفه حيّزًا تُظهر فيه إرادتها الشخصية، ووعيها، واختيارها بوصفها ذاتًا. وفي ظلّ وضع اجتماعي يتأثر بالبنية الأبوية، يغدو مجال الحب أحد الفضاءات المحدودة التي تُمكن زينب من أن تشعر بذاتها بوصفها فردًا يمتلك رغباته الخاصة. غير أنّ هذه الحرية لا يمكن أن تتحقق على نحوٍ علني، لأنّها مقيدة بالأعراف الاجتماعية، وسلطة الأسرة، وعلاقات القوة التي تنظّم حياة المرأة. ومن ثمّ، فإنّ الحب في هذه الرواية يمثّل حريةً داخلية، ومحدودة، وملتبسة. ويتجلّى ذلك في الاقتباس الآتي:

وتود لو تترمي بين أحضان إبراهيم فتبوح له بمكنون حبها (هيكل، ١٩١٤ ص ٧١)

يكشف هذا الاقتباس عن نزوع قوي لدى زينب إلى الإفصاح المباشر عن مشاعرها تجاه إبراهيم. ويدلّ هذا النزوع على أنّ زينب لا تحضر بوصفها شخصية سلبية، بل بوصفها فردًا يمتلك إرادة التعبير عمّا يشعر به. وفي هذا السياق، يغدو الحب وسيطًا تؤكد زينب من خلاله ذاتها باعتبارها كائنًا قادرًا على الرغبة والاختيار. غير أنّ هذه الإرادة لا يمكن أن تتحقق بحرية، لأنّها تصطدم بالحدود الاجتماعية التي تكبل المرأة. ولذلك، تبقى الحرية التي تملكها زينب حبيسة المجال الباطني، من غير أن تحظى بشرعية في الحياة الاجتماعية. ويظهر التوتر بين الإرادة الشخصية والتقييد الاجتماعي أيضًا في الاقتباس الآتي:

ولقد عيل صبرها، ولم يبق عندها من قوة للسكوت أمام قلب يكاد
ينفطر (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧١)

يُبرز هذا الاقتباس شدة الشعور الذي تعيشه زينب، حتى إنه لم يعد قابلاً
للاحتواء الكامل. فالحب هنا لا يمثل تجربة وجدانية فحسب، بل يدل أيضاً على
وجود دافع ذاتي يطلب التعبير والظهور. ومع ذلك، فإنّ هذا الدافع لا يتطور إلى
فعلٍ عليّ. وتكشف هذه الوضعية أنّ حرية المرأة في الحب ليست حريةً مكتملة،
بل هي حريةٌ تظلّ في صدامٍ دائم مع الضغط الاجتماعي.

ولا تقتصر حرية زينب على الرغبة في التصريح بالحب، بل تتجلى أيضاً
في خبرة الشوق والتأمل الباطني، كما يظهر في الاقتباسين الآتيين:
فتشوقت زينب أن تسمع كلماته، وتمنت لو وجد من يقرؤه أمامهم (هيكل،
٢٠١٢ ص ١٧٦)

ترى ماذا يقول عنها إبراهيم في جوابه وهل ذكر اسمها؟ (هيكل، ٢٠١٢ ص
١٧٦)

يدلّ هذان الاقتباسان على أنّ العلاقة الوجدانية بين زينب وإبراهيم
ظلت حيّة في وعيها. فما تزال زينب قادرةً على التذكّر، والرغبة، وتأويل ذاتها
داخل هذه العلاقة. ويكشف ذلك أنّ الوعي الذاتي لزينب لا يخضع خضوعاً
كاملاً لسلطة النظام الأبوي، رغم ضيق المجال الاجتماعي المتاح لها. فهي تظلّ
حاضرةً بوصفها ذاتاً تفكّر وتمنح تجربتها العاطفية معنىً.

غير أنّ هذه العلاقة العاطفية لا تحظى بأيّ فضاءٍ مشروع في المجال
الاجتماعي، كما يتّضح في الاقتباس الآتي:

والمتحاجبان يتذاكران خلسة ماضي حياتهما (هيكل، ٢٠١٢ ص ٩١)

يؤكد هذا الاقتباس أنّ الحب بين زينب وإبراهيم لا يمكن أن يوجد إلا في
الخفاء. وبذلك، فإنّ حرية المرأة في الحب لا يُعترف بها علناً، بل تُدفع إلى البقاء

داخل فضاءٍ مستتر. وفي هذا السياق، لا يُلغي النظام الأبوي حرية المرأة إلغاءً كاملاً، لكنه يحدّ من إمكان تحقيقها في الواقع الاجتماعي.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ حرية الإنسان ترتبط دائماً بوضعية ملموسة تُشكّل إمكانات فعله (Beauvoir, 1949: 37). فزينب تمتلك إرادة الحب والتعبير عن مشاعرها، لكنّ هذه الإرادة تظلّ مقيدةً بالوضعية الاجتماعية التي تجعلها غير حرة على نحوٍ كامل. ويمكن فهم نزوعها إلى الحب بوصفه ميلاً نحو التجاوز، أي محاولة الذات تخطّي الحدود المفروضة عليها. غير أنّ البنية الأبوية تجعل هذه الحرية أسيرة المحايثة، أي البقاء داخل حيّز باطني لا يستطيع أن يتحوّل إلى فعلٍ حرّ في الواقع (Beauvoir, 1949: 159).

ويتوافق هذا التصور أيضاً مع ما تذهب إليه توريل موي، إذ تؤكد أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، لا يمكن فهمها بوصفها ضحية سلبية فحسب، بل بوصفها ذاتاً تمتلك وعياً وقدرةً على الاستجابة للوضعية التي تعيشها (Moi, 2002: 68). وفي هذا السياق، لا تبدو زينب سلبيةً على نحوٍ كامل، لأنها تظلّ قادرةً على الإحساس، والرغبة، وإضفاء المعنى على حبّها، وإن كان ذلك كلّه يجري ضمن حدودٍ ضيقة.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ حرية المرأة في المشاعر واختيار الحب في رواية زينب تُمثّل بوصفها حريةً داخلية، ومحدودة، وملتبسة. فالحب يغدو فضاءً تختبر فيه زينب ذاتها بوصفها فاعلاً يشعر ويريد، غير أنّ هذا الفضاء لا يتطوّر إلى حرية مكتملة، بسبب الأعراف الاجتماعية والبنية الأبوية التي تحدّ من تحقيقه. ويبيّن ذلك أنّ حرية المرأة في المجتمع الأبوي لا تُمحي دائماً بصورة مباشرة، بل كثيراً ما تُهمّش وتُدفع إلى البقاء في الحيّز الباطني.

٢- قيود حرية المرأة في تحديد الزواج

يتجلى تمثيل حرية المرأة في رواية زينب لمحمد حسين هيكل أيضًا في محدودية قدرة زينب على تحديد زواجها بنفسها. ففي هذا السياق، لا يظهر الزواج بوصفه مجالًا لتحقيق الإرادة الشخصية، بل بوصفه فضاءً اجتماعيًا يكشف أنّ حرية المرأة تُقيّد بسلطة الأسرة، وقرارات الرجال، والأعراف الاجتماعية. ومن ثمّ، فإنّ حرية زينب في اختيار شريك حياتها لا تتحقق على نحوٍ كامل، لأنّ إرادتها لا تكون الأساس الرئيس في اتخاذ القرار. ويتّضح ذلك في الحوار الذي يدور بين الشخصيات الذكورية حول زواج زينب، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

والله بدنا زينب لحسن (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٥)

يكشف هذا الاقتباس أنّ القرار المتعلق بزواج زينب يُناقش من قبل أطرافٍ أخرى من غير إشراك إرادتها مباشرة. وفي مثل هذه الوضعية، لا تمتلك زينب مجالًا للتعبير عن اختيارها في شأن حياتها الخاصة. فالزواج يصبح أمرًا يُقرّر خارج ذاتها، بحيث تُحتزل حرية المرأة في اختيار الشريك تحت وطأة سلطة اجتماعية تفوق إرادتها الفردية. وتزداد هذه المحدودية وضوحًا في التبريرات التي تُستخدم لإضفاء الشرعية على ذلك القرار، كما في الاقتباس الآتي:

إحنا والله ما نعر عليك حاجة يا خليل... لكن انت عارف البنّت

صغيرة من ناحية (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٥)

ظهر هذا الاقتباس أنّ تقييد حرية زينب يُغلّف بأسبابٍ تبدو معقولة أو طبيعية، مثل السنّ والجاهزية. غير أنّ هذه المبررات تكشف، في العمق، أنّ زينب لا تُعامل بوصفها فردًا قادرًا على تقرير مصيره بنفسه. وفي هذا

السياق، لا تُقيّد حرية المرأة من خلال القرار المباشر وحده، بل أيضاً عبر سردية اجتماعية تجعل هذا التقييد مشروعاً ومقبولاً. ويتأكد تطبيع هذا التقييد في الاقتباس الآتي:

صغرية إيه يا خويه؟ عمرنا بنجوز البنات وهم أصغر منها (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٥)

يدلّ هذا الاقتباس على أنّ تزويج الفتاة في سنّ مبكرة يُفهم بوصفه أمراً مألوفاً في المجتمع. وبهذا، فإنّ تقييد حرية المرأة لا يظهر بصفته فعلاً استثنائياً، بل بصفته عادةً اجتماعيةً مستقرة. وفي مثل هذه الوضعية، تغدو حرية زينب أكثر تعذراً، لأنّ المجتمع يكون قد رسم سلفاً الحدود التي يعدّها مقبولة لحياة المرأة.

ويظهر هذا القيد أيضاً في موقف الأسرة التي تُحمل إرادة زينب، كما في الاقتباس الآتي:

ولو أن أبويها لم يكونا من الطمع بحيث يضحيان بإرادتها (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٨٩)

يؤكد هذا الاقتباس أنّ إرادة زينب يمكن التضحية بها من أجل مصالح أخرى تراها الأسرة أكثر أهمية. وفي ظلّ هذه الحال، لا تمتلك المرأة موقعاً قوياً بما يكفي للدفاع عن اختيارها الحياتي. فحريتها لا تُمحي محوً مباشراً، لكنها تُهمّش لصالح مصالح أسرية أكثر هيمنة.

ويتجلّى أثر هذه الوضعية في الاستجابة الباطنية التي تعيشها زينب، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

فإذا جاءت إلى نفسها من جديد ذكرى الزواج الذي يشيعون انقبض صدرها (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧١)

يكشف هذا الاقتباس أنّ الزواج لا يُفهم عند زينب بوصفه مصدرًا للسعادة، بل بوصفه منبعًا للضغط النفسي. وتدلّ هذه الاستجابة الوجدانية على وجود مسافة واضحة بين إرادتها الشخصية والواقع الاجتماعي المفروض عليها. ومن ثمّ، فإنّ تقييد حرية المرأة في تحديد الزواج لا يقتصر على المستوى الاجتماعي، بل يخلف أيضًا عبئًا نفسيًا وصراغًا داخليًا.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ حرية المرأة تظلّ مرتبطة دائمًا بوضعيّات ملموسة تحدّ من إمكان تحقيقها (Beauvoir, 1949: 37). فزينب ما تزال تمتلك إرادة شخصية، غير أنّ هذه الإرادة لا تجد حيزًا كافيًا لتتحول إلى قرار مستقل. كما تُظهر هذه الوضعية أنّ المرأة تُدفع إلى حالة المحايثة، أي إلى وضع تُحاصر فيه داخل أدوارٍ وشروطٍ لم تختارها بنفسها (Beauvoir, 1949: 159). وفي هذا السياق، لا يصبح الزواج طريقًا إلى الحرية، بل يكشف مقدار ما تُقيّد به حرية المرأة داخل البنية الأبوية.

وتمّ، فإنّ الزواج الذي تعيشه زينب لا يفتح إمكان التجاوز، بل يعمّق انحصارها في المحايثة. فهي لا تملك مجالًا لتقرير اتجاه حياتها، بل تُدفع إلى عيش حياة رسمها الآخرون لها مسبقًا. وبذلك، لا يكون الزواج في هذه الرواية مجرد مؤسسة اجتماعية، بل يغدو آليةً بنيوية تُحكم تثبيت المرأة في موضع التبعية. ويتوافق هذا التصور مع ما تؤكد توريل موي من أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، تعيش داخل وضعية تُضيّق إمكان فعلها بوصفها ذاتًا (Moi, 2002: 68). وفي سياق هذه الرواية، تبقى زينب واعيةً بإرادتها، لكنها لا تجد المجال الاجتماعي الذي يسمح لهذه الإرادة بأن تتحول إلى فعلٍ واقعي.

وبناءً على ذلك، فإنّ محدودية حرية المرأة في تحديد الزواج في رواية زينب تمثل حريةً تُقيّد بسلطة الأسرة، وقرار الرجل، والتطبيع الاجتماعي. فزينب لا تفقد إرادتها فقدانًا كاملاً، لكنّ هذه الإرادة لا تمتلك القوة الكافية لتحديد اتجاه

حياتها بنفسها. ويكشف ذلك أنّ حرية المرأة في المجتمع الأبوي في مسألة الزواج لا تحضر بوصفها حقًا مكتملاً، بل بوصفها إمكانًا يظلّ عرضةً للتقييد المستمر.

٣- قيود حرية المرأة في تحديد اختيارات الحياة

إنّ محدودية حرية المرأة في تحديد اختيارات حياتها في رواية زينب لمحمد حسين هيكل لا تتعلق بمجرد غياب الحق المباشر في الاختيار، بل تمثل، على نحوٍ أعمق، شكلاً من أشكال التقييد الوجودي الذي يدفع المرأة إلى حالة المحايثة. وفي هذا السياق، لا تتشكل حياة زينب بإرادتها بوصفها ذاتاً، بل من خلال بنية اجتماعية تحدد، بصورةٍ منهجية، أدوارها، ومجال حركتها، واتجاه حياتها. ومن ثمّ، فإنّ هذا التقييد لا يقتصر على البعد الاجتماعي، بل يمتدّ إلى بُعد الوجود الإنساني للمرأة بوصفها فرداً.

ويتّضح ذلك من الطريقة التي تُوضَع بها زينب داخل الأسرة بوصفها جزءاً من الحاجة المنزلية، كما في الاقتباس الآتي:

وهي اللي بتفضيلنا الحاجة من ناحية... كمان يا خويه سنتني والا ثلاثة ملا تكبر هي وتكون أختها بقيت لايجة للشغل (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٥)

يكشف هذا الاقتباس أنّ وجود زينب يُفهم من خلال الوظيفة التي يمكن أن تؤديها داخل الأسرة. فهي لا تُعامل بوصفها فرداً يمتلك حرية تقرير حياته، بل بوصفها جزءاً من نظام العمل المنزلي الذي تحتاج إليه الأسرة. وفي هذه الحال، تُقاس قيمة المرأة بمنفعتها الاجتماعية، لا بإرادتها الذاتية، وهو ما يفضي إلى تضيق مجال حريتها.

ويتأكد هذا التقييد في تصوير دور المرأة داخل الحياة المنزلية، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

وتعمل هي ما من شأنه أن يعمل في الدار، وترضع الأولاد متى كان لهما أولاد، وتذهب له بالفطوره كل نهار، وتعاونه في عمله كلما احتاج الأمر إلى معونة (هيكل، ٢٠١٢ ص ٤٤)

يبين هذا الاقتباس أنّ حياة المرأة قد وُجّهت سلفاً نحو نمطٍ من الأنشطة المتكررة المحصورة في المجال المنزلي. فالمرأة تُوضع داخل دائرة العمل المنزلي، والإنجاب، وخدمة الرجل، من غير أن يُتاح لها مجالٌ كافٍ لتحديد أفق حياتها بنفسها. وفي هذا السياق، لا تتجلى محدودية الحرية من خلال المنع الصريح وحده، بل من خلال تقسيم اجتماعي للأدوار يحدّد مسبقاً ما ينبغي للمرأة أن تعيشه.

كما تظهر هذه المحدودية في عجز زينب عن التصريح بإرادتها علناً، كما في الاقتباس الآتي:

ولكنها لم تستطع التصريح بما في نفسها ملا تحيطها به من الحذر دائماً ومن أن حسن مطلع على خفايا قلبها وأنه ينتظر منها كلمة كهذه ليبرق لها ويرعد ويظهر لها مخبوء ما في نفسه (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٧٦)

يكشف هذا الاقتباس أنّ زينب لا تُقيّد في أفعالها فحسب، بل أيضاً في قدرتها على التعبير عما تشعر به وتريده. فالحذر الدائم الذي يحيط بها يجعل الإرادة الشخصية عاجزةً عن الظهور بوصفها تعبيراً حرّاً. وفي هذه الوضعية، لا يُفرض القيد من الخارج فقط، بل يضعف أيضاً من الداخل عبر الخوف والحيلة اللذين جرى استبطانهما.

ومع ذلك، تحاول زينب أن تبحث لنفسها عن فسحةٍ خاصة، كما في الاقتباس الآتي:

خرجت بعد الظهر هائمة على وجهها تريد الانفراد في أية مزرعة كائنة ما كانت (هيكل، ٢٠١٢ ص ٣٩)

يدلّ هذا الفعل على وجود رغبةٍ في الإفلات المؤقت من الضغط الاجتماعي المحيط بها. ويمكن فهم هذا الميل إلى العزلة بوصفه محاولةً للبحث عن حيّزٍ من الحرية، وإن كان حيّزًا مؤقتًا وهشًا. غير أنّ هذا الفضاء لا يستطيع أن يغيّر فعلاً الشروط التي تقيد حياتها. ولذلك، تبقى الحرية التي تبلغها زينب حريةً هشةً لا تتحول إلى تغييرٍ فعلي في مسار وجودها.

وتغدو هذه المحدودية أكثر وضوحًا في تجربة الاغتراب التي تعيشها، كما في الاقتباس الآتي:

فلم يبق لها بين بني آدم أنيس (هيكل، ٢٠١٢ ص ٣٩)

يوضح هذا الاقتباس أنّ تقييد حرية المرأة لا يفضي فقط إلى حصرها داخل أدوار اجتماعية بعينها، بل يؤدي أيضًا إلى عزلةٍ باطنية. فزينب لا تفقد المجال الذي يمكنها من تحديد حياتها بنفسها فحسب، بل تفقد أيضًا العلاقات التي يمكن أن تسند حضورها بوصفها فردًا معترفًا به. وفي هذا السياق، لا تتوقف محدودية حرية المرأة عند المستوى الاجتماعي، بل تمسّ التجربة الوجودية للشخصية.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، يكشف هذا الوضع أنّ المرأة كثيرًا ما تُدفع إلى المحايثة، أي إلى حالةٍ تنحصر فيها داخل أدوارٍ وأنشطة لا تسمح لها بتجاوز الشروط القائمة (Beauvoir, 1949: 159). وفي هذه الرواية، تتشكل حياة زينب من خلال أدوارٍ اجتماعية مفروضة، فلا تجد المجال الكافي لتنمية ذاتها بحرية. أمّا محاولتها المحدودة للبحث عن فضاءٍ خاص، فيمكن فهمها بوصفها نزوعًا نحو التجاوز، غير أنّ هذا النزوع لا يجد الوضع الاجتماعي الذي يسمح بتحقيقه.

ويتفق هذا التصور مع ما تؤكد توريل موي من أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، لا تُقيّد بالبنية الاجتماعية وحدها، بل تعيش أيضًا داخل وضعيةٍ تُضيّق

إمكان فعلها بوصفها ذاتاً (Moi, 2002: 68). وفي هذا السياق، تبقى زينب واعيةً بذاتها، لكنها لا تجد المجال الذي يتيح لهذا الوعي أن يتحول إلى فعلٍ يحدّد مسار حياتها بنفسها.

وبناءً على ذلك، فإنّ محدودية حرية المرأة في تحديد اختيارات الحياة في رواية زينب تمثل حريةً تُقيّد بالأدوار المنزلية، والمتطلبات الاجتماعية، وضيق مجال التعبير عن الذات. فزينب لا تفقد إرادتها فقداناً كاملاً، غير أنّ هذه الإرادة لا تتطور إلى اختياراتٍ حياتية مستقلة. ويكشف ذلك أنّ حرية المرأة في ظلّ البنية الأبوية لا تحضر إلا بوصفها إمكاناً يظلّ مقيّداً باستمرار من قبل الوضعية الاجتماعية المحيطة بها.

٤ - الصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي

لا يمكن فهم الصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي في رواية زينب لمحمد حسين هيكل على أنّه مجرد صراعٍ نفسي فردي، بل ينبغي النظر إليه بوصفه صراعاً وجودياً ينشأ من موقع المرأة داخل البنية الأبوية. ففي هذا السياق، لا تعيش زينب مجرد تعارضٍ بين الرغبة والواقع، بل تواجه توتراً أساسياً بين ذاتها بوصفها فاعلاً يمتلك إرادة، وبين وضعية اجتماعية تنفي، بصورةٍ منهجية، إمكان تحقيق تلك الإرادة. ومن ثمّ، فإنّ الصراع الذي تعيشه زينب يُعدّ تجلياً مباشراً لوضع المرأة العالقة بين النزوع إلى الحرية والانحصار داخل بنيةٍ تقيدها.

ويبدأ هذا الصراع في الظهور حين تدرك زينب أنّ الحياة الزوجية التي تعيشها لا توافق الصورة التي كانت تتخيّلها من قبل، كما يتضح في الاقتباس الآتي:

ما كانت تحسب الزواج من قبل فظيعة إلى هذا الحد ملن يريد أن يقوم

بواجبه (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٣٠).

يكشف هذا الاقتباس عن لحظة وعي تبدأ فيها زينب بالإحساس بالاغتراب إزاء الحياة التي تعيشها. فالزواج، الذي يُنظر إليه اجتماعيًا على أنه أمرٌ مألوف، يظهر لها بوصفه تجربةً ضاغطةً لا تنسجم مع إرادتها الباطنية. وفي هذه الحال، لا ينشأ الصراع من مجرد غياب السعادة، بل من إدراكها أنّ الحياة التي تُفرض عليها ليست نتيجةً كاملة لاختيارها الحر. وبذلك، تبدو حرية المرأة في مواجهة مباشرة مع الواقع الاجتماعي المفروض عليها.

ويتعمّق هذا الصراع حين تبدأ زينب في النظر إلى نفسها بوصفها الطرف المذنب، كما في الاقتباس الآتي:

إنه كان حسن النية في كل هذه الأيام املاضية، وهي وحدها الأثيمة الجانية
!!(هيكل، ٢٠١٢ ص ٩٩).

يبين هذا الاقتباس أنّ الضغط الاجتماعي لا يأتي من الخارج وحده، بل يتسرّب أيضًا إلى وعي زينب الداخلي. فهي تستبطن القيم التي تضغط عليها، حتى تتحول تلك الضغوط إلى شعورٍ بالذنب. وفي هذا السياق، لا يعود الصراع الذي تعيشه صراعًا خارجيًا فحسب، بل يغدو صراعًا باطنيًا يعيد تشكيل نظرتها إلى ذاتها. وهذا يدل على أنّ حرية المرأة لا تُقيّد في مستوى الفعل وحده، بل تُثقل كذلك بضغوطٍ أخلاقية جري استدخالها في الوعي.

ويظهر هذا التوتر أيضًا في العلاقة الشخصية بين زينب وحسن، كما يتضح في الاقتباس الآتي:

أنت مالك يا زينب؟.....فجلس هو إلى جانبها وأمسك يدها بين يديه.. ثم سألها: إنتي مالك يا زينب؟سألها سؤال صديق يتألم ملا فيه صديقه من الأسى، وكلماته المملجلة قد خرجت من أعماق قلبه تدل على مبلغ

تأثره. (هيكل, ٢٠١٢ ص ٩٧).

يكشف هذا الاقتباس أنّ زينب، على الرغم من وجودها داخل علاقة تبدو قريبةً من الناحية الشخصية، لا تستطيع أن تعبّر عن صراعها الداخلي تعبيراً صريحاً. فثمة فجوة بين تجربتها الباطنية والواقع الاجتماعي الذي تعيشه. وفي مثل هذه الوضعية، لا تجد إرادتها الشخصية المجال الكافي لكي تتجسد في اللغة والتعبير. ومن ثمّ، فإنّ الصراع الذي تعيشه زينب يوضح أنّ حرية المرأة لا تُقيّد بالبنية الاجتماعية الكبرى وحدها، بل تضيق أيضاً بسبب محدودية حيّز التعبير داخل العلاقات اليومية.

ويتجلّى هذا الصراع بصورةٍ أوضح في التجربة العاطفية التي تعيشها زينب، والموسومة بالأسى والندم، كما في الاقتباس الآتي:

وتصعد الزفرات أخرى كأنما تتحسر على حاضر حياتها وتحييه بكلمات
نتم عن عميق أملها وشديد تعسها (هيكل, ٢٠١٢ ص ٩١).

يوضح هذا الاقتباس أنّ زينب تعيش في حالة توتر بين الأمل الذي لم ينطفئ في داخلها وبين واقع الحياة الذي فُرض عليها أن تعيشه. فالمعاناة النفسية التي تظهر هنا ليست مجرد استجابةٍ وجدانية، بل هي علامة على وجود إرادةٍ شخصية تظلّ في صدامٍ مع الوضعية التي تحدّ منها. وفي هذا السياق، لا تعيش المرأة مجرد تقييدٍ اجتماعي، بل تعيش أيضاً انقسامًا بين ما تريده وما يُفرض عليها أن تقبله.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تعكس هذه الحالة الصراع الجوهرى بين تطلع كل ذاتٍ إلى الحرية وبين الوضعية التي تقيّد إمكان تحقيق هذه الحرية. وقد عبّرت بوفوار عن ذلك بقولها :

The drama of woman lies in this conflict between the fundamental aspirations of every subject and the compulsions of a situation (Beauvoir, 1949: 609)

وفي هذا السياق، تمتلك زينب إرادةً وأملاً بوصفها ذاتاً، غير أنّ هذه

الإرادة تصطدم باستمرار بالوضعية الاجتماعية التي تنظم حياتها. ولذلك، فإنّ الصراع الذي تعيشه ليس صراعاً فردياً صرفاً، بل صراعٌ وجوديٌّ متجذر في بنية المجتمع الأبوي.

كما تكشف هذه الحالة أنّ المرأة تعيش في وضع المحايثة، أي في حالة يُحتجز فيها الفرد داخل شروطٍ تحدّ من إمكان تجاوزه لوضعية (Beauvoir, 1949: 159). فزينب ما تزال تحتفظ بوعيها الذاتي، لكنها لا تجد المجال الكافي لتحويل إرادتها إلى فعلٍ حر. ويتفق هذا التصور مع ما تؤكد توريل موي من أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، ليست مجرد ضحية سلبية، بل ذاتٌ واعيةٌ بوضعها، وإن كانت إمكانات فعلها تبقى مقيدة (Moi, 1999).

وبناءً على ذلك، فإنّ الصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي في رواية زينب يمثل حرية المرأة بوصفها حريةً تعيش في توترٍ دائم. فزينب لا تفقد إرادتها بالكامل، غير أنّ هذه الإرادة لا تستطيع أن تتحقق بصورةٍ مكتملةٍ لأنها تصطدم باستمرار بالضغوط الاجتماعية التي تنظم حياتها. ويكشف هذا أنّ حرية المرأة في المجتمع الأبوي لا تُقيّد في مستوى الفعل وحده، بل تُزعزع أيضاً باستمرار بفعل الصراع بين الرغبة الذاتية والمطالب الاجتماعية.

٥- تفاوض حرية شخصية زينب داخل البنية الأبوية

أظهرت المناقشات السابقة أنّ حرية المرأة في شخصية زينب لا تحضر بوصفها حالةً مكتملة، بل توجد دائماً في توترٍ مع الضغوط الاجتماعية التي تحدّ من إرادتها. وفي هذا السياق، لا تكون زينب حرةً حرةً تامة، ولا خاضعةً خضوعاً كاملاً. فهي تحتفظ بإرادةٍ شخصية ووعيٍ ذاتي، غير أنّ كليهما لا يتحرك إلا في حيزٍ ضيق لا يحظى باعترافٍ اجتماعي كامل. ومن

ثمّ، يمكن فهم حرية المرأة في رواية زينب بوصفها عملية تفاوض، أي محاولة للمحافظة على الإرادة الشخصية في ظلّ وضعية تحدّ من تحقق هذه الحرية. وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، ترتبط حرية الإنسان دائماً بالوضعية الملموسة التي تشكّل إمكانات فعله (Beauvoir, 1949: 37). وفي حالة المرأة، لا تكون هذه الوضعية محايدة، بل تكون قد صيغت اجتماعياً على نحوٍ يحدّ من مجال حركتها واختياراتها الحياتية. ونتيجةً لذلك، لا تُمحي حرية المرأة محوّاً كاملاً، بل تُقيّد على نحوٍ يجعل ظهورها ممكناً فقط في أشكالٍ هشّة ومحدودة ولا تهدد البنية القائمة. وبذلك، يكشف تفاوض الحرية عند زينب أنّ المرأة ما تزال تمتلك إرادةً بوصفها ذاتاً، غير أنّ هذه الإرادة لا تستطيع البقاء إلا من خلال استراتيجياتٍ صغيرة قد لا تُرى دائماً بوصفها أشكالاً مباشرة من الحرية.

ويتفق هذا التصور مع ما تذهب إليه توريل موي من أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، لا ينبغي فهمها على أنّها ضحيةٌ سلبية فحسب، بل بوصفها ذاتاً تفاوض باستمرار مع الشروط التي تحدّها (Moi, 2002: 63). وفي سياق رواية زينب، لا يظهر هذا التفاوض في صورة مقاومةٍ علنية، بل في أفعالٍ صغيرة تدلّ على أنّ زينب لا تزال تحاول الحفاظ على إرادتها الشخصية. ولذلك، يتجه هذا المبحث إلى جانبين رئيسين، هما: محاولة زينب الحفاظ على إرادتها الذاتية، والحدود البنيوية التي تجعل هذا التفاوض عاجزاً عن التحول إلى حريةٍ مكتملة.

(أ) محاولة زينب الحفاظ على إرادتها الشخصية

يتجلى تفاوض حرية شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في محاولتها الحفاظ على إرادتها الشخصية وسط القيود التي تفرضها البنية الأبوية. غير أنّ هذه المحاولة لا يمكن فهمها بوصفها صورةً

من صور الحرية المكتملة أو المقاومة العلنية، بل بوصفها سبيلاً تحافظ به زينب على ذاتيتها داخل حيزٍ ضيق. وفي هذا السياق، تكشف أفعال زينب أنّها، على الرغم من محدودية حريتها، تظلّ تمتلك نزوعاً إلى الإحساس، والاختيار، والتعبير عن إرادتها بوصفها فرداً.

ويظهر أحد أشكال هذه المحاولة حين تخلق زينب فضاءً خاصاً تحتضن فيه تعبيرها الباطني، كما في الاقتباس الآتي:

وأنت يا ليل، بستارك أستتر. في صمتك أعلن وجدي وشكواي
فلا يسمعي سميع (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٣٥)

يكشف هذا الاقتباس أنّ زينب تنقل تعبير إرادتها من المجال الاجتماعي إلى المجال الخاص. فالليل لا يؤدي وظيفة الخلفية الزمنية فحسب، بل يغدو فضاءً آمناً يمكنها من الإفصاح عن حزنها وشوقها من غير أن تقع تحت رقابة المجتمع. وفي مثل هذه الحال، لا تظهر الحرية في صورة فعلٍ علني يحظى بالاعتراف الاجتماعي، بل في صورة تعبيرٍ باطني مستتر. ومن ثمّ، يغدو الفضاء الخاص الموضع الذي تستطيع زينب فيه أن تحافظ على ذاتها بوصفها فاعلاً، وإن كانت عاجزةً عن تغيير الوضع الاجتماعي الذي يقيدّها.

كما يتجلى سعي زينب إلى الحفاظ على إرادتها الشخصية في استمرار علاقتها العاطفية بإبراهيم في الخفاء، كما يتضح في الاقتباس الآتي:

وبقيا بعد ذلك يسترقان الساعات فيتحدثان ويتعانقان (هيكل،
٢٠١٢ ص ٧٥).

يدلّ هذا الاقتباس على أنّ زينب ما تزال تحاول الحفاظ على علاقة ذات معنى بالنسبة إليها، رغم أنّ هذه العلاقة لا تحظى بأيّ

شرعية اجتماعية. ولا يمكن فهم هذه العلاقة بوصفها مجرد تجربة حب، بل بوصفها شكلاً من أشكال التفاوض مع القيود التي تحول دون تحقيق حريتها. غير أنّ هذه العلاقة، بما أنّها لا تستمرّ إلا في الخفاء، فإنّ الحرية التي تنطوي عليها تظلّ هشة ومؤقتة. وبذلك، فإنّ محاولة زينب الحفاظ على إرادتها الشخصية لا تُفضي إلى تحرّر، لكنها تكشف عن إصرارها على صون اختيارها العاطفي داخل الحدود المتاحة لها.

وتظهر إرادة زينب الشخصية أيضاً في استجابتها الوجدانية لإبراهيم، كما في الاقتباس الآتي:

ولكن تلك القبلات أثارت من نفسها شجوناً فلم تتمالك أن رمت برأسها على كتف صاحبها (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٤).

يكشف هذا الاقتباس أنّ زينب لا تكبت تماماً الدافع الذاتي الذي يتحرك في داخلها. فهي ما تزال تستجيب وجدانياً وتُظهر قرباً يصدر عن إرادتها الخاصة. وفي هذا السياق، تحتفظ زينب بقدرة على الفعل انطلاقاً مما تشعر به، وإنّ كان هذا الفعل لا يتطوّر أبداً إلى حرية مكتملة وعلمية. ويبيّن ذلك أنّ تفاوض حرية المرأة لا يظهر دائماً في أفعالٍ كبرى، بل قد يتجسد في استجاباتٍ صغيرة تكشف استمرار الإرادة الشخصية.

ويتجلّى هذا السعي كذلك في خبرة السعادة العابرة التي تحسّ بها زينب، كما في الاقتباس الآتي:

وبعد أيام تقابلا، فأحست بالهناء كلها، وسارت تجد في كل نظرة من نظرات إبراهيم أكبر السعادة (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٤).

يدلّ هذا الاقتباس على أنّ زينب ما تزال قادرة على اختبار ذاتها بوصفها فاعلاً يشعر بالسعادة انطلاقاً من اختياره الوجداني الخاص.

وهذه السعادة، وإن كانت مؤقتةً ولا تحظى بشرعية في النظام الاجتماعي، تظل ذات أهمية لأنها علامة على أنّ إرادة زينب الشخصية لم تختفِ تمامًا. وفي هذا السياق، تصبح شذرات السعادة جزءًا من تفاوض الحرية، لأنّ زينب من خلالها تحافظ على حيّزٍ باطني لا يخضع خضوعًا كاملاً للبنية الأبوية.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ المرأة تظلّ تمتلك نزوعًا نحو التجاوز، أي رغبةً في تحطّي الحدود المفروضة عليها. غير أنّ هذا النزوع يظلّ مقيدًا باستمرار بالوضع التي تجعل المرأة في حالة المحايثة (Beauvoir, 1949: 37, 159). وفي هذا السياق، تعبّر أفعال زينب عن محاولةٍ للحفاظ على الحرية في صورةٍ محدودة. فهي لا تستطيع أن تغيّر تمامًا الوضع الذي يقمعها، لكنها أيضًا لا تتوقف عن أن تكون ذاتًا تمتلك إرادة.

ويتقوى هذا الفهم بما تذهب إليه توريل موي من أنّ المرأة لا يمكن النظر إليها بوصفها ذاتًا حرّةً بالكامل ولا مضطهدةً بالكامل، بل بوصفها ذاتًا تفاوض باستمرار مع الشروط التي تحدّها (Moi, 2002: 68). وفي سياق هذه الرواية، لا تستطيع زينب أن تحقق إرادتها على نحو تام، لكنّها تظلّ تحاول أن تحافظ على وجودها بوصفها فردًا له مشاعره، واختياراته، ومعناه الخاص

وبناءً على ذلك، فإنّ محاولة زينب الحفاظ على إرادتها الشخصية تكشف أنّ حرية المرأة في رواية زينب تُمثّل بوصفها عملية تفاوض تجري في فضاءاتٍ ضيقة، وخفية، وغير مستقرة. فزينب لا تفقد إرادتها بالكامل، غير أنّ هذه الإرادة لا تستطيع البقاء إلا في صورةٍ محدودة. ويظهر ذلك أنّ حرية المرأة في البنية الأبوية لا تندثر دائمًا اندثارًا كاملاً،

بل كثيراً ما تستمرّ بوصفها محاولةً صغيرة للمحافظة على الذاتية في ظلّ الضغط الاجتماعي.

ب) حدود تفاوض حرية زينب في البنية الأبوية

على الرغم من أنّ زينب ما تزال تحاول الحفاظ على إرادتها الشخصية، فإنّ تفاوض الحرية الذي تمارسه في رواية زينب لمحمد حسين هيكل لا يجري أبداً داخل فضاءٍ حرّ بالفعل. فكل محاولة للحفاظ على المشاعر، أو الاختيار، أو التعبير عن الذات، تصطدم دائماً بالحدود التي ترسمها البنية الأبوية. ومن ثمّ، فإنّ تفاوض الحرية الذي تعيشه زينب لا يقود إلى التحرر، بل يظلّ حبيس فضاءٍ يخضع للرقابة، والتقييد، والضبط من قبل الأعراف الاجتماعية وسلطة الأسرة.

ويتجلّى هذا الحدّ في علاقة زينب الشخصية التي لا تنفصل أبداً عن ظلّ الرقابة، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

وشعرت بكل ما في قبلته من الحرارة، انبرمت مرة واحدة مبتعدة عنه، ثم مالت برأسها نحوه، وقالت: أختي تشوفنا وبعدين تروح تقول لأبويه!.. لكن حامداً أحس بقشعريرة تسري في كل جسمه (هيكل، ٢٠١٢ ص ٢٤)

يكشف هذا الاقتباس أنّ زينب، حتى في أكثر اللحظات خصوصية، تظلّ تحت وطأة الرقابة العائلية. فحضور الأب لا يكون حضوراً مادياً فحسب، بل يغدو جزءاً من الوعي الذي يضبط تصرفاتها. وفي مثل هذه الوضعية، لا يمكن أن تتحقق حرية المرأة على نحوٍ كامل، لأنّها تظلّ مقيدة بالخوف من الرقابة ومن التبعات الاجتماعية. وبذلك، فإنّ تفاوض زينب مع الحرية يتحرك منذ البداية داخل فضاءٍ لا يوفّر أمناً

حقيقياً لإرادتها الشخصية.

ويتطور هذا الحدّ إلى ضغطٍ نفسي أعمق، كما في الاقتباس الآتي:

وبقيت في هاته الأحلام اللذيذة حتى أزعجها عنها تكرار ما يقال وسماعها إياه كل يوم ومن كل الناس، فداخلها الأسى، وأصبح ذكر إبراهيم يضيف مع مخاوفه آلاماً إلى آلامها. ولازمها الوجع، ولم تجد ما تحتتمي به إلا الوحدة، لكن الوحدة أشدّ عذاباً للمحزون وتحيي فيه كل جروحه (هيكل، ٢٠١٢ ص ٣٩).

يوضح هذا الاقتباس أنّ الضغط الاجتماعي لا يقيّد أفعال زينب فحسب، بل يكون أيضاً تجربتها الباطنية المشبعة بالقلق. فهي لا تجد فضاءً يستطيع أن يحميها من ضغط المجتمع. وحتى حين تلجأ إلى الوحدة بحثاً عن ملاذ، لا تحررها هذه الوحدة، بل تزيد من تعميق معاناتها. وفي هذا السياق، لا تتجلى حدود حرية المرأة في المستوى الاجتماعي وحده، بل تمتدّ إلى المستوى النفسي الذي يجعل تحقق الإرادة الشخصية أكثر صعوبة.

ويبلغ حدّ تفاوض الحرية ذروته في الكيفية التي تتصور بها زينب الزواج المفروض عليها، كما في الاقتباس الآتي:

الآتية إيمانها بالنار وعذابها، وكأنما دار ذلك الزوج الذي يريدون لها قبر تحتله زبانية الجحيم، وكلهم ينتظرها بعيون بارقة يقدها خط من النار ذات اللهب (هيكل، ٢٠١٢ ص ٤٠)

يكشف هذا الاقتباس أنّ الزواج، في وعي زينب، لم يعد يُفهم بوصفه أفقاً للحياة، بل بوصفه إغلاقاً لمستقبلها. وهنا لا تتصل حدود الحرية بالمنع الاجتماعي وحده، بل تشمل أيضاً الكيفية التي تتخيّل بها

المرأة حياتها المقبلة. فزينب لا تفقد المجال الذي يمكنها من الاختيار فقط، بل تفقد كذلك القدرة على تصور المستقبل بوصفه مجالاً مفتوحاً لإرادتها. ومن ثمّ، فإنّ تفاوض الحرية الذي تمارسه ينتهي دائماً إلى الاصطدام ببنية أقوى منها.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ حرية الإنسان تظلّ في توترٍ دائم مع الوضعية الملموسة التي تحدّ من تحقيقها (Beauvoir, 1949: 37). أمّا بالنسبة إلى المرأة، فإنّ هذه الوضعية تتشكل من خلال بنية اجتماعية تجعلها في حالة المحايثة، أي الانحصر في أدوارٍ وشروطٍ لا تسمح للحرية بأن تتطور على نحوٍ كامل (Beauvoir, 1949: 159). وفي هذا السياق، تظلّ زينب تمتلك نزوعاً إلى الحفاظ على إرادتها، غير أنّ هذا النزوع يُقيّد باستمرار بالبنية الأبوية التي تحدّد إمكانات حياتها.

ويتفق هذا التصور مع ما تذكره بوفوار من أنّ مأساة المرأة تكمن في الصراع بين تطلع الذات وبين إكراهات الوضعية التي تحدّها (Beauvoir, 1949: 609). فزينب ليست شخصيةً سلبيةً تماماً، لكنها أيضاً لا تعيش داخل وضعٍ اجتماعي يسمح لتفاوضها مع الحرية بأن يتحول إلى تحرر فعلي. ولذلك، فإنّ ما تستطيع أن تفعله هو مجرد المحافظة على ما تبقى من حيّز الذاتية، من غير أن تتمكن من تغيير البنية التي تقيدّها. وبناءً على ذلك، فإنّ حدود تفاوض حرية زينب في رواية زينب تكشف أنّ حرية المرأة في المجتمع الأبوي لا يمكن أن تتحقق في فضاءٍ مفتوحٍ بالكامل. فإرادة زينب تبقى حاضرة، لكنها تظلّ على الدوام مقيدةً بالرقابة، والضغط الاجتماعي، والبنية الأبوية التي تحدّد إمكانات حياتها. ويظهر هذا أنّ تفاوض المرأة مع الحرية ليس طريقاً إلى حرية

مكتملة، بل هو صورةٌ من صور بقاء الذاتية داخل وضعٍ يواصل تقييد تحقيق الحرية.

وبناءً على مجمل التحليل، تبين هذه الدراسة أنّ تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل لا يُقدّم بوصفه حريةً مكتملة، ومطلقة، ومستقلة، بل بوصفه حريةً محدودة، وملتبسة، وتظلّ على الدوام خاضعةً لضغط البنية الأبوية. فزينب تبقى حاضرةً بوصفها فرداً يمتلك مشاعر، وإرادة، ووعياً، وآمالاً شخصية. ويتجلى ذلك في تجربتها العاطفية تجاه إبراهيم، وفي رغبتها في تحديد مسار حياتها بنفسها، وفي الصراع الداخلي الذي تعيشه، وفي محاولتها الحفاظ على إرادتها الشخصية وسط القيود الاجتماعية. ومن ثمّ، فإنّ حرية المرأة في رواية زينب لا تختفي اختفاءً كاملاً، ولكنها في الوقت نفسه لا تتحقق تحققاً تاماً في الفعل الاجتماعي.

وتُظهر النتيجة الأولى أنّ حرية المرأة في شخصية زينب تُمثّل، في بدايتها، في مجال المشاعر واختيار الحب. فمن خلال تجربة الحب، والحنين، والتأمل الباطني، تظلّ زينب حاضرةً بوصفها ذاتاً تمتلك إرادةً ووعياً شخصياً. غير أنّ هذه الحرية لا تحظى بمشروعيةٍ كاملة في المجال الاجتماعي. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة دينانتي وتجهجاني (٢٠٢١) التي تُبين أنّ حرية المرأة في مجال المشاعر والحب تظلّ قائمة بوصفها شكلاً من أشكال الوعي الذاتي، غير أنّها لا تنال اعترافاً كاملاً داخل البنية الاجتماعية الأبوية. ويؤكد هذا التشابه أنّ الحب في المجتمع الأبوي كثيراً ما يغدو فضاءً داخلياً تستطيع المرأة من خلاله أن تشعر بذاتها بوصفها فاعلاً، وإن كان هذا الفضاء لا يمتلك من القوة ما يكفي ليتحوّل إلى حريةٍ مكتملة (Dinanti & Tjahjani, 2021).

وتُظهر النتيجة الثانية أنّ حرية المرأة تُقيّد أيضاً في تحديد الزواج. فزينب لا تمتلك سلطةً كاملة على اختيار شريك حياتها، لأنّ القرار المتعلّق بالزواج

تُحدّده الأسرة، والاعتبارات الاجتماعية، والمصالح الأبوية التي تفوق إرادتها الشخصية. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة سليمان (٢٠٢٣) التي تُبيّن أنّ حرية المرأة في تحديد الزواج لا تحضر بوصفها اختياراً مستقلاً تماماً، بل تُقيّد بسلطة الأسرة، والأعراف الاجتماعية، وعلاقات القوة الأبوية. ويكشف هذا التشابه أنّ الزواج في السياق الأبوي لا يكون دائماً فضاءً لتحقيق إرادة المرأة، بل يغدو، على العكس، مجالاً لتقييد حريتها على نحوٍ بنيوي (Sulaiman, 2023).

وتُظهر النتيجة الثالثة أنّ محدودية حرية المرأة لا تقف عند مسألة الزواج فحسب، بل تمتدّ إلى اختيارات الحياة بصورةٍ عامة. فحياة زينب تُوجّه من خلال تقسيم الأدوار، والوظائف المنزلية، والأعراف الاجتماعية التي تجعل المرأة غير قادرة على تحديد مسار حياتها بحرية. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة جنايدي وسوكانتي (٢٠٢٢) التي تُبيّن أنّ حرية المرأة في تحديد اختياراتها الحياتية تُقيّد بتقسيم الأدوار الجندرية، والمتطلبات المنزلية، والبنية الاجتماعية التي تدفع المرأة إلى فضاءٍ حياتي ضيق. ويؤكد هذا التشابه أنّ النظام الأبوي لا يقيّد المرأة في مجالٍ واحد فحسب، بل يضيق مجمل إمكاناتها في أن تحدّد حياتها بصورةٍ مستقلة (Junaidi & Sukanti, 2022).

وتُظهر النتيجة الرابعة أنّ تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب يحضر في صورة صراعٍ بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي. فزينب لا تفقد طموحها بوصفها ذاتاً فقداناً كاملاً، غير أنّها تُدفع باستمرارٍ إلى مواجهة وضعياتٍ تحدّ من إمكان تحقيق هذا الطموح. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة سياجيان وسيانتوري (٢٠٢٦) التي تُبيّن أنّ تجربة المرأة داخل البنية الأبوية كثيراً ما تتسم بصراعٍ بين الإرادة الشخصية والضغوط الاجتماعية، بحيث تغدو الحرية حالةً من التوتر المستمر. ويكشف هذا التشابه أنّ إشكالية المرأة في المجتمع الأبوي لا تقتصر على محدودية الفعل فحسب، بل تتمثل أيضاً في الصدام المتواصل بين الطموح

الذاتي ومتطلبات الواقع الاجتماعي (Siagian & Sianturi, 2026).

وتُظهر النتيجة الخامسة أنّ تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب لا يقف عند حدود التقييد والصراع، بل يتجلى أيضاً في صورة تفاوض. فزينب ما تزال تحاول الحفاظ على إرادتها الشخصية من خلال فضاءاتٍ صغيرة وخفيّة، مثل تجربة الحب، والحيز الخاص، والاستجابات العاطفية التي لا تخضع خضوعاً كاملاً للنظام الاجتماعي. غير أنّ هذا التفاوض لا يتطور أبداً إلى تحررٍ مكتمل. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة رحمن وآخرين (٢٠٢٥) التي تُبين أنّ المرأة في المجتمع الأبوي تظلّ تحاول التفاوض على حريتها من خلال فضاءاتٍ محدودة وضيّقة، على الرغم من أنّ هذا التفاوض لا يفضي إلى حرية تامة. ويؤكد هذا التشابه أنّ حرية المرأة في البنية الأبوية كثيراً ما تبقى لا بوصفها منجزاً، بل بوصفها عملية تفاوضٍ هستية ومستمرة (Rahman et al., 2025).

وإذا قرئت هذه النتائج في ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، فإنّها تكشف أنّ المرأة تظلّ تمتلك نزوعاً نحو الحرية، غير أنّ هذا النزوع يوجد دائماً داخل وضعيةٍ ملموسة تحدّ من إمكان تحقيقه. وكما تقول بوفوار:

The drama of woman lies in this conflict between the fundamental aspirations of every subject and the compulsions of a situation (Beauvoir, 1949: 609).

وفي هذا السياق، لا يمكن فهم زينب بوصفها امرأة حرةً حرةً كاملة، كما لا يمكن قراءتها بوصفها ضحيةً سلبيةً مجردةً من الإرادة. فهي تحتفظ بوعيها بوصفها ذاتاً، غير أنّ حريتها تتعرض باستمرار للضغط من قبل البنية الأبوية التي تضعها في حالة المحايثة وتعيق نزوعها نحو التجاوز.

ويتعرّز هذا التصور بما تذهب إليه توريل موي من أنّ المرأة، في إطار فكر بوفوار، لا يمكن فهمها بوصفها ضحيةً سلبيةً فحسب، بل بوصفها ذاتاً تفاوض

باستمرار مع الشروط التي تحدّها. وفي هذا السياق، تظلّ زينب تمتلك إرادةً، ووعياً، واستجابةً خاصة تجاه الوضعية التي تواجهها، غير أنّ جميع هذه المحاولات لا تنفصل أبداً عن الحدود الاجتماعية المرسومة لها سلفاً. ومن ثمّ، فإنّ تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب يكشف أنّ المرأة في المجتمع الأبوي لا تفقد حريتها فقداناً كاملاً، ولكنّ هذه الحرية تُحتزل، وتُقيّد، وتُدفع إلى البقاء في صورةٍ ضيّقة وهشة (Moi, 1999).

ومن خلال مجمل هذا التحليل، يتبيّن أنّ تمثيل حرية المرأة في شخصية زينب يتجلّى في خمسة أشكالٍ مترابطة، هي: الحرية في المشاعر واختيار الحب، ومحدودية الحرية في تحديد الزواج، ومحدودية الحرية في تحديد اختيارات الحياة، والصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي، ثم تفاوض الحرية داخل البنية الأبوية. ومن خلال هذه الأشكال جميعها، تكشف رواية زينب أنّ المرأة لا تُمثّل بوصفها ذاتاً حرّةً حرةً كاملة، ولا بوصفها ذاتاً معدومة الحرية تماماً، بل بوصفها ذاتاً تسعى باستمرار إلى الحفاظ على إرادتها في ظلّ بنية اجتماعية تُقيّد، على نحوٍ منهجي، إمكان تحقيق تلك الحرية.

ب. أشكال الآخريّة في شخصية زينب داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية

وقد أظهرت المناقشات السابقة أنّ شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل ما تزال تمتلك إرادةً شخصية، ووعياً باطنياً، وتسعى إلى الحفاظ على ذاتيتها في ظلّ ضغط البنية الأبوية. غير أنّ هذه الإرادة لا تحضر أبداً داخل فضاء اجتماعي متكافئ. فزينب تعيش، على العكس من ذلك، داخل علاقات أبوية تجعلها لا تظهر بوصفها ذاتاً تحدّد نفسها بنفسها، بل بوصفها طرفاً مُحدّد حياته من خلال سلطات تقع خارج ذاته. ولذلك، يتجه هذا القسم إلى بحث أشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية.

وفي هذا السياق، لا يمكن فهم النظام الأبوي على أنه مجرد خلفية اجتماعية أو مجموعة من الأعراف التي تقيّد المرأة، بل ينبغي النظر إليه بوصفه نظامًا يعمل بصورة فاعلة على تشكيل المرأة بوصفها الطرف الثاني. فالأبوية تشتغل من خلال سلطة الأسرة، ومؤسسة الزواج، والرقابة الاجتماعية، فضلًا عن الأساطير والصور النمطية التي تجعل الرجل مركزًا للتعريف، في حين تظهر المرأة بوصفها طرفًا موجّهًا، ومقوّمًا، ومضبوطًا. ومن ثمّ، فإنّ الإشكال الذي تعيشه زينب لا يتمثل في محدودية الحرية وحدها، بل في عملية الآخية التي تجعلها لا تُعترف اعترافًا كاملاً بوصفها مركزًا لإرادتها ووجودها.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ المرأة تُبنى تاريخيًا واجتماعيًا بوصفها الآخر، أي الطرف الذي لا يكون مركزًا لتعريف ذاته، بل يُفهم دائمًا في علاقته بالرجل بوصفه الذات الرئيسة. وكما تقول بوفوار:

Humanity is male and man defines woman not in herself but as relative to him (Beauvoir, 1949: 26).

وانطلاقًا من هذا الإطار، تُحلّل أشكال الآخية التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب من خلال علاقتها بالأب، وعلاقتها بالزوج، والبناء الاجتماعي الأبوي الذي ينظّم جسد المرأة ومجال حركتها، فضلًا عن الأساطير والصور النمطية التي تُسهم في تشكيل هوية المرأة داخل المجتمع. ومن خلال هذا التحليل، تكشف هذه الدراسة أنّ زينب لا تعاني من تقييد الحرية فحسب، بل تُبنى، على نحوٍ أعمق، بوصفها الطرف الثاني داخل النظام الأبوي.

١- الآخر في العلاقة مع الأب

يظهر أحد أشكال الآخية التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في علاقتها بأبيها. ولا يمكن فهم هذه العلاقة على أنّها

مجرد علاقةٍ أسرية ذات طابعٍ شخصي، بل ينبغي النظر إليها بوصفها الفضاء الأول الذي تعمل فيه السلطة الأبوية على تشكيل موقع المرأة. ففي هذا السياق، لا يحضر الأب بوصفه والدًا فحسب، بل بوصفه تمثيلًا للسلطة التي تحدّد حدود الفعل، وتنتج الخوف، وتغرس الأعراف التي يجب الامتثال لها. ومن ثمّ، تغدو العلاقة بين الأب وابنته في هذه الرواية أساسًا مهمًّا في عملية تشكيل المرأة بوصفها الآخر.

ويتجلّى ذلك حين تتخيّل زينب ردّ فعل أبيها تجاه احتمال أن تقدم على فعلٍ يخرج عن أعراف الأسرة، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

فترسم على الثغور ابتسامتها الطيبة اللذيذة. ولكن.. أبوها! أبوها! أفلا يغطي وجهه خجلًا إن عقته ابنته التي أحب طول حياته؟ (هيكل، ٢٠١٢ ص ٤٤).

يكشف هذا الاقتباس أنّ صورة الأب لا تحضر بوصفها سلطةً خارجية فحسب، بل إنّها قد دخلت إلى وعي زينب الداخلي بوصفها مصدرًا للمراقبة الباطنية. فهي تقيد نفسها لا لأنّ هناك نهيًا مباشرًا في تلك اللحظة، بل لأنّها تستبِق مشهد الخجل وردّ فعل الأب. وفي هذا السياق، لا تعمل الأبوية من خلال المنع وحده، بل من خلال تشكيل البنية الباطنية للمرأة بحيث تراقب نفسها بنفسها. وبذلك، لا تحضر زينب بوصفها ذاتًا حرة تحدّد فعلها من داخلها، بل بوصفها امرأة يُقاس فعلها منذ البداية بمعيار سلطة الأب.

ويتقوّى هذا الاشتغال من خلال استبطان الأعراف الاجتماعية، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

ويلاه من موقفها ساعتئذ وهي ما بين قائلة: عيب يا زينب.. عيب يا ختي! (هيكل، ٢٠١٢ ص ٤٥).

تكشف عبارة (عيب يا زينب) أنّ ضبط المرأة لا يتحقق دائماً عن طريق العقاب المباشر، بل يتحقق أيضاً من خلال صوت أخلاقي جرى استدخاله في داخلها. فالمعيار الاجتماعي لم يعد خارج ذات المرأة، بل أصبح يعمل من الداخل في صورة خجل، وشعور بالذنب، ووعي دائم بأنها قد تُعدّ منحرفة عن المقبول. وفي مثل هذه الحال، لا تواجه زينب القاعدة الاجتماعية فحسب، بل تكون قد شكّلت أصلاً لكي تتقبل تلك القاعدة بوصفها حدّاً أخلاقياً مفروضاً على ذاتها. وهنا تعمل الآخيرة على نحوٍ دقيق: فالمرأة لا تُضبط فقط، بل تُشكّل أيضاً لكي تشارك في حراسة الحدود التي تكبّلها. وتظهر هذه العلاقة السلطوية بوضوح أكبر في مسألة زواج زينب، كما في الاقتباس الآتي:

ولو أن أبويها لم يكونا من الطمع بحيث يضحيان بإرادتها وبكل شيء في سبيل الحصول على حسن لكانت اليوم بين يدي الصحة والسعادة (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٨٩).

يؤكد هذا الاقتباس أنّ إرادة زينب لا تملك موقعاً متكافئاً في اتخاذ القرار الأسري. فإرادتها يمكن التضحية بها من أجل مصالح يراها الوالدان أهمّ منها. وفي هذا السياق، لا تُعامل زينب بوصفها مركز القرار في حياتها، بل بوصفها طرفاً يمكن تقرير مصيره من خارج ذاته. وهذا هو الشكل الملموس الآخيرة: فالمرأة لا تقف بوصفها ذاتاً تحدّد خيارات حياتها، بل بوصفها طرفاً تُحدّد قيمته وفقاً لمصالح النظام الأبوي.

ويتكرّس هذا الضبط من خلال العادة الاجتماعية، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

...عمرنا بنجوز البنات وهم أصغر منها (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٥).
يدلّ هذا الاقتباس على أنّ سلب المرأة استقلالها في ما يتصل بحياتها لا

يُنظر إليه بوصفه انحرافاً، بل بوصفه ممارسةً اجتماعية مألوفة. وفي هذه الحال، لا يعمل الأب منفرداً بوصفه سلطةً مهيمنة، بل يستند إلى معيارٍ جمعي يشرعن تبعية المرأة. ونتيجةً لذلك، لا تخضع زينب لسلطة الأسرة وحدها، بل أيضاً لنظامٍ اجتماعي سبق أن قرر أنّ المرأة ليست الطرف الرئيس في تقرير حياتها.

ويظهر أثر هذه العلاقة كذلك في عجز زينب عن التصريح بإرادتها علناً، كما في الاقتباس الآتي:

ولكنها لم تستطع التصريح بما في نفسها لما يحيطها به من الحذر دائماً
ومن
أن حسن مطلع على خفايا قلبها وأنه ينتظر منها كلمة كهذه ليبرق لها
ويرعد

ويظهر لها مخبوء ما في نفسه (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٦).

يكشف هذا الاقتباس أنّ الرقابة الأبوية تجاوزت مستوى الفعل إلى مستوى التعبير نفسه. فزينب لا تمتلك حيزاً كافياً لتقول ما تشعر به حقاً. والحذر المستمر الذي يحيط بها يدلّ على أنّ المرأة لا تُقَيّد في اختياراتها فقط، بل تُقَيّد أيضاً في حقها في النطق بما في داخلها. وفي سياق الآخريّة، يكتسب هذا الأمر أهميته، لأنّ المرأة لا تُقصى فقط عن موقع اتخاذ القرار، بل تُقصى أيضاً عن إمكان أن تكون الصوت الأول المعبر عن ذاتها.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ المرأة تُوضَع في موقع الآخر، أي الطرف الذي لا يمتلك سلطةً كاملة على تعريف ذاته، ويظلّ دائماً في علاقة تبعية للرجل بوصفه الذات الرئيسة (Beauvoir, 1949: 26). وتبيّن العلاقة بين زينب وأبيها أنّ عملية صيرورة المرأة ليست أمراً طبيعياً، بل هي نتيجة بناء اجتماعي يجري من خلال علاقات

القوة داخل الأسرة. وبذلك، لا تؤدي الأسرة وظيفة المؤسسة الاجتماعية فحسب، بل تؤدي أيضًا وظيفة الفضاء الأيديولوجي الذي يُشكّل المرأة على نحو يجعلها تتقبل موقعها بوصفها الطرف الثاني.

ويتوافق هذا التصور مع قول بوفوار:

“One is not born, but rather becomes, a woman” (Beauvoir, 1949: 283)

وفي هذا السياق، لا تحضر زينب منذ البداية بوصفها شخصية خاضعة، بل تُشكّل من خلال العلاقة الأسرية التي تغرس فيها الخجل، والطاعة، والاعتماد على سلطة الأب. وهذا يعني أنّ الآخريّة التي تعيشها زينب ليست صفةً فطرية، بل حصيلة عملية اجتماعية مستمرة تقيد وجودها وتوجّهه.

وبناءً على ذلك، فإنّ الآخريّة التي تعيشها زينب في علاقتها بأبيها تتجلى في صورة استبطان السلطة، وتقييد الإرادة، والتضحية بالاختيار الحياتي، وغرس المعايير الاجتماعية التي تجعل المرأة تتقبل تبعيتها بوصفها أمرًا طبيعيًا. فزينب لا تقع فقط تحت سلطة الأب بوصفه فردًا، بل توجد داخل نظامٍ أسري أبوي يجعلها الطرف الثاني منذ البداية. ويكشف هذا أنّ العلاقة مع الأب في رواية زينب تمثل الفضاء الأول والأكثر أساسية الذي تُبنى فيه المرأة بوصفها الآخر.

٢- الآخر في العلاقة مع الزوج

يظهر شكلٌ آخر من أشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل في علاقتها بزوجها. ولا يمكن فهم هذه العلاقة على أنّها مجرد علاقة زوجية عادية، بل ينبغي النظر إليها بوصفها فضاءً تُطَبّع فيه تبعية المرأة من خلال مؤسسة الزواج. ففي هذا السياق، لا يقدّم الزواج علاقةً مساواة بين الرجل والمرأة، بل يضع المرأة في موقع يفرض عليها التكيّف، والخدمة، وتنظيم حياتها وفق إيقاع الرجل وحاجاته. ومن ثمّ،

تكشف العلاقة مع الزوج الكيفية التي تُبنى بها المرأة بوصفها الآخر داخل الحياة المنزلية.

ويتجلّى ذلك في الاقتباس الآتي:

فلما دخلا معًا قاعتهما، وفتحتا بابها أحسا بالدفع يقابلهما آتياً من
فرعها

المتقد تحميه زينب أصيل كل نهار (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٧٧).

يكشف هذا الاقتباس أنّ العمل المنزلي الذي تؤديه زينب يُوضع في موضع الأمر الطبيعي الملازم لوجودها بوصفها زوجة. فالدفع الذي يملأ البيت لا يُفهم على أنّه ثمرة اختيارٍ شخصي من زينب، بل يُقدّم بوصفه نتيجةً للدور الذي ينبغي لها أن تؤديه. وفي هذا السياق، لا تحضر المرأة بوصفها ذاتاً حرةً تختار موقعها، بل بوصفها طرفاً تُقاس قيمته بالوظيفة المنزلية التي يؤديها للرجل. وهنا تشتغل الآخريّة بوضوح: فالمرأة لا تكون مركز حياتها الخاصة، بل تصبح سنداً لحياة الرجل.

ويتعمّق اختلال هذه العلاقة في الاقتباس الآتي:

ثم راح حسن إلى مضجعه ونشر فوقه عباءته ونام، واضطجعت هي قريباً
منه بعد أن أطفأت النور (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٧٧).

يوضح هذا الاقتباس أنّ العلاقة بين زينب وحسن تتحرك ضمن بنيةٍ هرمية. فحسن يبدو بوصفه المركز، بينما تظهر زينب بوصفها الطرف الذي يضبط نفسه على إيقاع حياة زوجها. ولا يبدو في هذه العلاقة أيّ تبادلٍ متكافئٍ أو حيّزٍ حقيقي للتفاوض. وفي مثل هذه الحال، لا تُعامل المرأة بوصفها ذاتاً لها مركزٌ تجربتها الخاصة، بل بوصفها طرفاً يكمل الرجل ويتبع حركته. وبذلك، يكشف الزواج في هذه الرواية عن المرأة بوصفها الآخر الذي يعيش داخل مدار الزوج.

ولا تتجلى هذه الآخريّة في تقسيم الأدوار وحده، بل أيضاً في إسكات التعبير الباطني لزينب، كما يظهر في الاقتباس الآتي:

وبقيت هي الأخرى لا تبوح بنفس إلا أن يهزها السعال أحياناً وتنهّد بعده لما تحس به من الحرقان يشرح صدرها (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٧٧).

يدلّ هذا الاقتباس على أنّ زينب لا تجد المجال الكافي للتعبير لفظياً عن معاناتها. فهي لا تتكلم، ولا تشرح، ولا تُفصح عن ثقلها الباطني، بل تكتمه حتى يظهر في صورة أعراضٍ جسدية. وفي هذا السياق، لا تُوضَع المرأة في موقع الطرف الذي ينبغي له أن يتكيّف فقط، بل أيضاً في موقع الطرف الذي لا يمتلك سلطةً كاملة على التعبير عن ذاته. فالنظام الأبوي لا يعمل من خلال تنظيم الأفعال وحدها، بل من خلال إنتاج وضعٍ تعتاد فيه المرأة أن تُسكت نفسها بنفسها.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ المرأة لا تُعرّف انطلاقاً من ذاتها، بل من خلال علاقتها بالرجل. وكما تقول بوفوار:

“Humanity is male and man defines woman not in herself but as relative to him”(Beauvoir, 1949: 26)

وفي هذا السياق، لا تحضر زينب داخل الزواج بوصفها ذاتاً مستقلة، بل بوصفها زوجةً تتحدد قيمتها ووظيفتها من خلال العمل المنزلي، والخدمة، وقربها من الزوج. فهي لا تكون مركز تعريف ذاتها، بل تُفهم من خلال موقعها العلاقي بالرجل.

وترتبط هذه الحال أيضاً بمفهوم المحايثة، أي الوضع الذي تُدفع فيه المرأة إلى أنشطة متكررة، ومنغلقة، لا تتيح لها أن تتجاوز الدور المفروض عليها (Beauvoir, 1949: 26). فالعمل المنزلي المتكرر، والخضوع داخل العلاقة، وإسكات التعبير الباطني، كلها مؤشرات تدل على أنّ حياة زينب في الزواج

تتحرك داخل دائرة ساكنة. ومن ثمّ، لا تُقيّد المرأة في أفعالها فحسب، بل توضع أيضًا في وضعٍ يحول دون إمكان صيرورتها ذاتًا حرة. وبناءً على ذلك، تتجلّى الآخريّة التي تعيشها زينب في علاقتها بزوجها في التدجين المنزلي، واختلال الموقع داخل العلاقة، وإسكات التعبير عن الذات. فالزواج في رواية زينب لا يمثل فضاءً للمساواة، بل يغدو مؤسسةً تطبّع تبعية المرأة. وفي هذا البناء، لا تحضر زينب بوصفها ذاتًا مستقلة، بل بوصفها الطرف الثاني الذي يُوجّه وجوده لكي يتكيّف مع الرجل.

٣- الآخر في البناء الاجتماعي الأبوي

لا يقتصر شكل الآخريّة الذي تعيشه شخصية زينب في رواية زينب على العلاقات الأسرية والزواجية، بل يتجلّى أيضًا في البناء الاجتماعي الأبوي الذي ينظّم جسد المرأة، ومجال حركتها، وأنشطتها. وفي هذا السياق، لا تواجه زينب سلطة الأب أو الزوج بوصفهما فردين فحسب، بل تواجه نظامًا اجتماعيًا يحدّد، بصورةٍ جماعية، كيف ينبغي للمرأة أن تعيش، وتتحرك، وتطيع القواعد التي يضعها غيرها. ومن ثمّ، تظهر الآخريّة هنا حين لا تعود المرأة صاحبة القرار في جسدها وحياتها، بل تصبح موضوعًا للضبط الاجتماعي.

ويتجلّى ذلك في الاقتباس الآتي:

ثم طلب إليه أن يجعل زوجته تخرج كل يوم قبل مغيب الشمس بساعتين (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٨٨).

يكشف هذا الاقتباس أنّ جسد زينب ونشاطها اليومي لا يخضعان تمامًا لسلطتها هي. فالقاعدة المتعلقة بموعد خروجها لا تحددها إرادتها، بل يقررها طرفٌ آخر يتكلم نيابةً عنها. وفي هذا السياق، لا تُوضَع المرأة في موقع

الذات التي تعرف حاجاتها وتحددها بنفسها، بل في موقع الطرف الذي ينبغي له أن يتبع ما يقرره الآخرون. وهنا تظهر الآخيرة بوضوح: فالمرأة تصبح موضوعاً للتنظيم، لا مركزاً للقرار.

ويزداد هذا الضبط قوةً في الاقتباس الآتي:

تحرى حسن أن تأخذ زوجه الدواء على نص ما قرر الحكيم (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٨٨).

يكشف هذا الاقتباس أن تنظيم حياة زينب لا يجري بصورة منفصلة، بل يُعاد إنتاجه من خلال العلاقات بين السلطات الذكورية. فحسن لا يظهر بوصفه زوجاً فحسب، بل بوصفه امتداداً لنظامٍ يضمن بقاء جسد المرأة داخل المسار المحدد لها. وفي هذه الحال، لا تخضع المرأة لرقابة شخصية واحدة، بل لشبكةٍ من علاقات القوة التي يعزز بعضها بعضاً. ونتيجةً لذلك، لا تمتلك زينب سلطةً مباشرةً على جسدها وأفعالها، لأنَّ جسدها قد أصبح مجالاً للتنظيم من قبل الآخرين.

كما تتجلى هذه الآخيرة في تنظيم الوقت ومجال الحركة، كما في الاقتباس الآتي:

وأن تخرج كل يوم بعد الغداء حتى ساعة العصر (هيكل، ٢٠١٢ ص ١٨٨).

يكشف هذا الاقتباس أن حياة زينب تسير وفق إيقاعٍ يفرض عليها من خارج ذاتها. فموعد خروجها، ومدة بقائها خارج المنزل، ونمط أنشطتها، كلّها تُنظَّم على نحوٍ دقيق، بحيث لا تمتلك حرية تحديد إيقاع حياتها بنفسها. وفي هذه الحال، لا تفقد المرأة عفويتها فحسب، بل تفقد أيضاً موقعها بوصفها ذاتاً قادرةً على تنظيم حياتها وفقاً لإرادتها الخاصة. وهكذا، تغدو حياة المرأة أمراً يُدار وفق نظامٍ مفروض، لا وفق اختيارٍ شخصي.

وتظهر الرقابة الاجتماعية بصورةٍ أشدّ اتساعاً في الاقتباس الآتي:
ومع كثرة الأماكن وتنوعها فقد كانت مزرعتهم المكان الأفضل أمام
نظرهم

جميعاً (هيكل, ٢٠١٢ ص ١٨٨).

وتكشف عبارة (أمام نظرهم جميعاً) أنّ حياة المرأة تقع تحت أنظار
المجتمع الجماعية. فزنب لا توجد أبداً في فضاءٍ متحرّجٍ من المراقبة. وفي هذا
السياق، يعمل المجتمع بوصفه آليةً ضبطٍ تضمن بقاء المرأة داخل الحدود
المرسومة لها. ونتيجةً لذلك، لا تخضع المرأة لسلطةٍ رسميةٍ فحسب، بل أيضاً
لنظرةٍ اجتماعيةٍ مستمرةٍ تقوم وجودها وتحكم عليه. ومن ثمّ، فإنّ الآخريّة لا
تشتغل في العلاقات الشخصية وحدها، بل تمتدّ أيضاً إلى الكيفية التي يجعل
بها المجتمع المرأة موضوعاً للمراقبة المشتركة.

ويتأكد هذا المعنى في الاقتباس الآتي:

وأن تتبع بالدقة النظام الذي كتبه لها (هيكل, ٢٠١٢ ص ١٨٨).

ويؤكد هذا الاقتباس أنّ المرأة مطالبةٌ باتباع نظامٍ قد كُتب ووُضع لها من
قبل الآخرين. فحياتها لا تُوجّه وفقاً لاختيارها الخاص، بل وفق قواعد ينبغي
عليها أن تلتزم بها التزاماً دقيقاً. وفي هذا السياق، لا تُقيّد المرأة في مستوى
الفعل فحسب، بل تُوضع أيضاً في موقع الطرف الذي يتعيّن عليه التكيّف
مع نظامٍ صيغ من دون أن تكون له مشاركةٌ في وضعه. وهنا تتجلى الآخريّة
بوضوحٍ أكبر: فالمرأة لا يُعترف بها بوصفها مركزاً لحياتها الخاصة، بل بوصفها
طرفاً تُدار حياته وفقاً لاعتباراتٍ خارجية.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة
أنّ المرأة تُشكّل من خلال عمليةٍ اجتماعيةٍ تُعيد إنتاج تبعيتها على نحوٍ
مستمر. وكما تقول بوفوار:

“One is not born, but rather becomes, a woman” (Beauvoir, 1949: 283)

وفي هذا السياق، تبين زينب أنّ المرأة لا تُشكّل من خلال التربية الأخلاقية أو الأسرة وحدهما، بل كذلك من خلال نظام اجتماعي ينظّم الجسد، والفضاء، والنشاط. فهي لا تُترك لكي تكون ذاتاً تحدد نفسها بنفسها، بل تُوجّه إلى أن تعيش داخل إطار رسمته البنية الأبوية سلفاً.

وترتبط هذه الحالة أيضاً بمفهوم المحايثة، أي الوضع الذي تُوجّه فيه المرأة إلى حياةٍ مغلقة، ومنظمة، ولا تتيح لها إمكان تجاوز الوضعية التي تحدّها (Beauvoir, 1949: 159). وفي هذه الرواية، لا تخضع زينب للقواعد فحسب، بل تُوضع أيضاً داخل نظام يجعل من العسير عليها أن تكون مركزاً لحياتها الخاصة. ومن ثمّ، يكشف البناء الاجتماعي الأبوي أنّ المرأة تحضر بوصفها الآخر لا بسبب العلاقات الشخصية وحدها، بل لأنّ النظام الاجتماعي بأسره قد صُمّم لوضعها في موقع الطرف الذي يُدار ويُضبط.

وبناءً على ذلك، تتجلى الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في إطار البناء الاجتماعي الأبوي من خلال تنظيم الجسد، وضبط المكان والزمان، والرقابة الجماعية التي تجعل المرأة غير مالكةٍ لسلطةٍ كاملة على حياتها الخاصة. فزينب لا تُقيّد من قبل الأفراد فحسب، بل من قبل نظام اجتماعي شامل يعامل المرأة بوصفها موضوعاً للتنظيم والضبط. ويكشف ذلك أنّ لَيَنَنَةَ المرأة في رواية زينب لا تقتصر على العلاقات الشخصية، بل تمتدّ أيضاً إلى النظام الاجتماعي الأوسع.

٤- الآخر في أساطير المرأة وصورها النمطية

يتجلى شكلٌ آخر من أشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب في الأساطير والصور النمطية المتعلقة بالمرأة داخل المجتمع الأبوي. ففي هذا السياق، لا تُضبط المرأة بسلطةٍ مباشرة فحسب، بل كذلك من

خلال منظومةٍ دلاليةٍ تحدد الكيفية التي تُقيّم بها المرأة، وتُنتظر، وتُفهم. وتعمل الأساطير والصور النمطية بفاعليةٍ أشدّ خفاءً من المنع المباشر، لأنها تُنتج منظورًا اجتماعيًا يجعل تبعية المرأة تبدو مألوفة، وطبيعية، بل ومرغوبة. ومن ثمّ، تظهر الآخريّة هنا حين لا تُفهم المرأة بوصفها فردًا مستقلًا، بل بوصفها كائنًا تُحدّد قيمته من خلال الصور والأدوار التي تُلصق به.

ويتجلى أحد هذه التنميطات في الاقتباس الآتي:

وأيا كانت طبقتها فجمالها يشفع لها (هيكل، ٢٠١٢ ص ٢٤).

يكشف هذا الاقتباس أنّ قيمة المرأة تُربط بجمالها. فهي لا تُقدّر، في المقام الأول، لوعيتها، أو إرادتها، أو قدرتها على التفكير، بل لجاذبيتها الجسدية. وفي هذا السياق، تُختزل المرأة إلى موضوعٍ للنظر تتحدد قيمته بحسب الكيفية التي يظهر بها في أعين الآخرين، ولا سيّما الرجال. ونتيجةً لذلك، لا تحضر المرأة بوصفها ذاتًا تحدد معنى نفسها، بل بوصفها موضوعًا جماليًا يُستمدّ معناه من الاعتراف الخارجي. وهنا تعمل الآخريّة من خلال الصورة النمطية: فالمرأة تُقدّر لا لذاتها، بل لمظهرها.

ويتقوّى هذا البناء في الاقتباس الآتي:

أجوز أنا وأروح دار جوزي (هيكل، ٢٠١٢ ص ٧٤).

يكشف هذا الاقتباس أنّ الزواج يُفهم بوصفه انتقالًا للمرأة من سلطةٍ إلى سلطةٍ أخرى. فالمرأة لا تُصوّر بوصفها ذاتًا تبني حياتها بشكلٍ مستقل، بل بوصفها طرفًا ينتقل من بيت الأسرة إلى بيت الزوج. وفي هذا السياق، لا تقوم هوية المرأة على ذاتها، بل تتحدد دائمًا من خلال علاقتها بالرجل. ومن ثمّ، لا يصبح الزواج مجرد مؤسسة اجتماعية، بل يغدو أسطورةً تؤكد أنّ المرأة ينبغي أن تجد موضعها ومعنى وجودها تحت سلطة الرجل.

ويظهر استبطان هذا الموقع بصورةٍ أعمق في الاقتباس الآتي:

وقد أحست أنها ستفارقه عاجلاً وإلى الأبد تريد أن تفنى في شخصه
(هيكل, ٢٠١٢ ص ٧٥).

يدلّ هذا الاقتباس على أنّ المرأة لا تُوضَع في موقع الطرف الثاني من الخارج فقط، بل يمكن أن تستبطن هذا الموقع في وعيها الذاتي. فالرغبة في الفناء في شخص الرجل تشير إلى أنّ هوية المرأة لا تُتخيّل بوصفها شيئاً مكتملاً ومستقلاً، بل بوصفها وجوداً لا يجد معناه إلا من خلال الرجل. وفي هذا السياق، لا تعمل الآخريّة عبر الضغط الخارجي وحده، بل عبر تشكيل وعي المرأة بحيث تتقبّل التبعية بوصفها أمراً طبيعياً.

وتشتغل الأساطير والصور النمطية الأبوية أيضاً من خلال الوصم الذي يطال المرأة إذا خرجت عن الأعراف، كما يظهر في الاقتباس الآتي:
وعبرة أمها أفلا تنهمل أمام الحاضرات من نساء البلد ويتقطع قلبها أن
تكون ابنتها مثل الشذوذ والخروج عن أمر أبيها؟ (هيكل, ٢٠١٢ ص ٤٤-٤٥).

يكشف هذا الاقتباس أنّ المرأة التي تخرج عن المعيار لا تواجه المنع وحده، بل تواجه أيضاً حكماً أخلاقياً صارماً. فالخروج عن الطاعة يُنظر إليه بوصفه عيباً وإخفاقاً، لا بوصفه إمكاناً مشروعاً للاختيار. وفي هذا السياق، يعمل المجتمع بوصفه حارساً لأسطورة المرأة الصالحة التي ينبغي أن تكون مطيعة. ونتيجةً لذلك، لا تخاف المرأة من العقوبة فحسب، بل من الوصم الاجتماعي أيضاً. وهذا يبيّن أنّ الآخريّة تُحفظ من خلال إنتاج صورة مثالية للمرأة ينبغي قبولها من دون مقاومة.

ويتعزز هذا الاشتغال الأيديولوجي من خلال أسطورة السعادة الزوجية، كما في الاقتباس الآتي:

حتى انقضت أيام الصغرة والخلاف مع زوجها اتفقا وصارا أحلى من

العسل (هيكل, ٢٠١٢ ص ٤٥).

يشير هذا الاقتباس إلى وجود اعتقاد اجتماعي مفاده أنّ المرأة ستجد في النهاية سعادتها داخل الزواج، حتى وإن مرت قبله بصراع أو معاناة. وتؤدي هذه الأسطورة وظيفة شرعنة تبعية المرأة، لأنّ المعاناة تُقدّم بوصفها مرحلة عابرة تقود في النهاية إلى الحالة المثلى. وفي هذا السياق، لا يُطلب من المرأة أن تتقبل الشروط التي تقيدها فحسب، بل تُقنَع أيضًا بأنّ هذا القبول نفسه سيؤول إلى السعادة. ومن ثمّ، تعمل الأسطورة على تلطيف القهر وجعله يبدو معقولاً.

وفي ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، تكشف هذه الحالة أنّ المرأة تُشكّل من خلال منظومة دلالية تُعيد إنتاج موقعها بوصفها الآخر. وقد أكدت بوفوار أنّ المرأة لا تُولد في موقع التبعية، بل تُبنى اجتماعيًا على هذا النحو باستمرار، بقولها:

“One is not born, but rather becomes, a woman”(Beauvoir, 1949:283)

وفي هذا السياق، لا تكون الأساطير والصور النمطية مجرد انعكاس ثقافي، بل أدوات أيديولوجية تحدد الكيفية التي تُفهم بها المرأة، وكذلك الكيفية التي تفهم بها نفسها.

كما توضّح بوفوار أنّ الأسطورة تؤدي وظيفة تثبيت المرأة في حالة المحايثة، أي حين تُوجّه المرأة إلى أدوارٍ وصورٍ ثابتة تجعل تجاوزها لذلك الموقع أمرًا عسيرًا (Beauvoir, 1949: 159). وفي رواية زينب، تمثل صورة المرأة بوصفها موضوعًا جماليًا، وملكًا للرجل، وكائنًا مطيعًا، وطرفًا يستمد معنى حياته من الرجل، صورًا ملموسة لهذا الاشتغال. وبذلك، لا تُقيّد المرأة اجتماعيًا فحسب، بل تُشكّل عبر الأسطورة لكي تتقبل ذلك القيد بوصفه أمرًا طبيعيًا.

وبناءً على ذلك، تتجلى الآخريّة التي تعيشها زينب في أساطير المرأة وصورها النمطية في اختزال المرأة إلى موضوع جمالي، وترسيخها بوصفها تابعة للرجل، واستبطان التبعية، ووصم المرأة التي تخرج عن الأعراف. فالأساطير والصور النمطية في رواية زينب لا تصوّر النظرة الاجتماعية إلى المرأة فقط، بل تُسهم على نحوٍ فاعل في إعادة إنتاج موقعها بوصفها الطرف الثاني. ويكشف ذلك أنّ تغريب المرأة إلى الآخر في المجتمع الأبوي لا يعمل عبر السلطة المباشرة وحدها، بل عبر منظومةٍ دلالية تشكّل هوية المرأة ووعيها الذاتي نفسه.

وبناءً على مجمل التحليل، تبين هذه الدراسة أنّ أشكال الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل تتجلى في العلاقات الأسرية، ومؤسسة الزواج، والبناء الاجتماعي الأبوي، وكذلك في أساطير المرأة وصورها النمطية. ولا تحضر الآخريّة في هذه الرواية بوصفها تجربة فردية أو عرضية، بل بوصفها نتيجةً لنظام أبوي يضع المرأة باستمرار في موقع الطرف الثاني. ومن ثمّ، فإنّ زينب لا تعاني من تقييدٍ في مستوى الفعل فحسب، بل تخضع، على نحوٍ أعمق، لعمليةٍ لئِنَّةٍ تجعلها لا تُعترف اعترافاً كاملاً بوصفها ذاتاً مستقلة.

وفي علاقتها بالأب، تكشف هذه الدراسة أنّ زينب تعيش الآخريّة من خلال استبطان السلطة، وغرس الشعور بالخجل، ونفي الإرادة الشخصية. فالأب لا يحضر بوصفه فرداً من أفراد الأسرة فحسب، بل بوصفه مركزاً للسلطة يحدّد الحدود الأخلاقية، وخيارات الحياة، واتجاه أفعال المرأة. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة آغا (٢٠٢١) التي تُبين أنّ المرأة في بنية الأسرة الأبوية تُوضع في موقع الطرف الثاني من خلال سلطة الأسرة وتقييد الإرادة الشخصية. ويكشف هذا التشابه أنّ الأسرة في المجتمع الأبوي لا تمثّل مجرد فضاءٍ منزلي، بل تغدو أيضاً المجال الأول الذي تتشكّل فيه طاعة المرأة. وفي سياق رواية زينب، يتجلى ذلك

في أنّ إرادة زينب لا تصبح أبداً الأساس الرئيس في تحديد حياتها، لأنها تُشكّل منذ البداية على الامتثال لمعايير النظام الأبوي (Agha, 2021).

وفي علاقتها بالزوج، تبين هذه الدراسة أنّ الأخيرة تتجلى من خلال التدجين المنزلي، واختلال الموقع داخل الزواج، وإسكات التعبير عن الذات . فزينب لا تُوضع في موقع الشريكة المتكافئة، بل في موقع الزوجة التي يُوجّه وجودها إلى الخدمة، والتكيف، والمحافظة على استمرار حياة الرجل. وتتقاطع هذه النتيجة مع دراسة بيغام وفاطمة (٢٠٢٥) التي خلصت إلى أنّ مؤسسة الزواج كثيراً ما تغدو فضاءً لإعادة إنتاج تبعية المرأة من خلال التدجين المنزلي واختلال العلاقات الجندرية. ويؤكد هذا التشابه أنّ الزواج في البنية الأبوية لا يُمثّل مجرد علاقة شخصية، بل مؤسسة تُطبع خدمة المرأة للرجل وتجعلها أمراً مألوفاً. وفي رواية زينب، يتجلى هذا الوضع بوضوح، لأنّ زينب لا يُعترف بها بوصفها ذاتاً تمتلك مركز تجربتها الخاص، بل تُفهم من خلال وظيفتها وموقعها بالنسبة إلى الزوج (Begam & Fathima, 2025).

كما تكشف هذه الدراسة أنّ الأخيرة التي تعيشها شخصية زينب تتشكّل أيضاً من خلال البناء الاجتماعي الأبوي الذي ينظّم جسد المرأة، ومجال حركتها، ووقتها، وأنشطتها. فزينب لا تواجه سلطة الأفراد وحدهم، بل تواجه أيضاً نظاماً اجتماعياً يجعل حياة المرأة خاضعةً للرقابة والتنظيم المستمرين. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة هونكاتوكيا وكسكينين (٢٠١٨) التي تُبين أنّ جسد المرأة، ومجال حركتها، وأنشطتها في المجتمع الأبوي تُنظّم من خلال المراقبة الاجتماعية. ويُعزّز هذا التشابه ما انتهت إليه هذه الدراسة من أنّ لِيَنَنَّةَ المرأة لا تقتصر على العلاقات الأسرية أو الزوجية، بل تمتدّ إلى النظام الاجتماعي الأوسع. وفي سياق رواية زينب، لا تُمنح المرأة سلطةً كاملة على جسدها وأفعالها، لأنّ حياتها تظلّ خاضعةً للأعراف ورقابة المجتمع (Honkatukia & Keskinen, 2018).

وعلى مستوى أعمق، تكشف هذه الدراسة أنّ الآخريّة تُنتج وتُحفظ أيضًا من خلال أساطير المرأة وصورها النمطية. فزنب تعيش داخل مجتمعٍ يقيّم المرأة استنادًا إلى الجمال، والطاعة، والارتباط بالرجل، والقدرة على التكيف مع الأعراف. وتدعم هذه النتيجة دراسة نيشا (٢٠٢٣) التي تؤكد أنّ أساطير المرأة وصورها النمطية تؤدي دورًا في تكريس موقع المرأة بوصفها موضوعًا وطرفًا ثانيًا داخل النظام الأبوي. ويظهر هذا التشابه أنّ الأبوية لا تعمل من الخارج فقط عبر القواعد والمحظورات، بل تعمل أيضًا على المستوى الأيديولوجي من خلال منظومةٍ دلالية تُشكّل الكيفية التي تُفهم بها المرأة، والكيفية التي تفهم بها نفسها. وفي رواية زنب، يتجلى هذا المسار من خلال الصورة النمطية للمرأة بوصفها موضوعًا جماليًا، ووصم المرأة التي تخرج عن الأعراف، وأسطورة أنّ سعادة المرأة تكمن، بصورةٍ كاملة، في الزواج (Nisha, 2023).

وإذا قُرئت هذه النتائج في ضوء النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار، فإنّها تؤكد أنّ المرأة تُبنى بوصفها الآخر، أي الطرف الذي لا يكون مركزًا لتعريف ذاته، بل يُفهم دائمًا في علاقته بالرجل بوصفه الذات الرئيسة. وكما تؤكد بوفوار "Humanity is male and man defines woman not in herself but as relative to him" (Beauvoir, 1949: 26) : وفي هذا السياق، لا تُقيّد حرية زنب فحسب، بل تُوضع أيضًا، على نحوٍ منهجي، في موقع الطرف الثاني داخل العلاقات الاجتماعية الأبوية. كما أنّ قول بوفوار:

"One is not born, but rather becomes, a woman" (Beauvoir, 1949: 283)

يوضح أنّ موقع المرأة التابع ليس أمرًا طبيعيًا، بل هو نتيجة عملية اجتماعية يُعاد إنتاجها باستمرار من خلال الأسرة، والزواج، والرقابة الاجتماعية، وأساطير المرأة وصورها النمطية.

وبذلك، يكشف حوار نتائج هذه الدراسة مع الدراسات السابقة أنّ تجربة زينب ليست تجربةً فرديةً قائمةً بذاتها، بل هي جزءٌ من نمطٍ أبويٍّ أوسع. غير أنّ هذه الدراسة تُظهر هذا النمط على نحوٍ مخصوص في شخصية زينب في رواية زينب لمحمد حسين هيكل، من خلال منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. فإذا كانت دراسات آغا (٢٠٢١)، وبيغام وفاطمة (٢٠٢٥)، وهونكاتوكيا وكِسْكِين (٢٠١٨)، ونيشا (٢٠٢٣) قد أكدت تبعية المرأة في مجالات الأسرة، والزواج، والرقابة الاجتماعية، والبناء الأيديولوجي، فإنّ هذه الدراسة تُبيّن كيف تلتقي هذه الأشكال جميعها في تجربة زينب بوصفها عمليةً لِيَنَنَة متكاملة. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ زينب لا تواجه شكلاً واحداً من أشكال الآخريّة، بل تعيش الآخريّة بوصفها نظاماً يعمل من خلال العلاقات الشخصية، والمؤسسات الاجتماعية، وصولاً إلى البنى الأيديولوجية.

وبناءً على مجمل هذه النتائج، يمكن القول إنّ الآخريّة التي تعيشها شخصية زينب في إطار العلاقات الاجتماعية الأبوية تحضر في صورٍ متعددة ومتراصة. فهي تتجلى في علاقتها بالأب من خلال استبطان السلطة ونفي الإرادة الشخصية، وفي علاقتها بالزوج من خلال التدجين المنزلي، واختلال الموقع، وإسكات الذات، كما تظهر في البناء الاجتماعي الأبوي من خلال تنظيم الجسد، والمجال، وأنشطة المرأة، وكذلك في أساطير المرأة وصورها النمطية من خلال بناء صورة المرأة بوصفها موضوعاً جمالياً، وكائنًا مطيعاً، ووجوداً يستمد معناه من الرجل. ومن ثمّ، تكشف رواية زينب أنّ المرأة لا تُقيّد حريتها فحسب، بل تُبنى أيضاً، على نحوٍ تدريجي، بوصفها الطرف الثاني داخل نظامٍ أبوي يجعل الرجل مركزَ التعريف والسلطة.

الفصل اخلامس

الخاتمة

أ. الخلاصة

وبناءً على تحليل رواية زينب لمحمد حسين هيكمل في ضوء النسوية الوجودية، يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١- يُمثّل تمثيلُ حرية المرأة في شخصية زينب بوصفه حريةً غير مكتملة وغير مستقلة تمامًا. فزينب تظلّ تمتلك إرادةً شخصية، ومشاعر، ووعيًا، ورغبةً في تحديد حياتها بنفسها. ويتجلّى ذلك في تجربة الحب، ومحدودية القدرة على تحديد الزواج، ومحدودية القدرة على تقرير اختيارات الحياة، والصراع بين الإرادة الشخصية والضغط الاجتماعي، فضلًا عن محاولة التفاوض على الحرية. غير أنّ هذه الحرية لا تتطور إلى فعلٍ حرٍّ على نحوٍ كامل، لأنها تُقيّد بسلطة الأسرة والأعراف الاجتماعية، ومؤسسة الزواج، والبنية الأبوية. ومن ثمّ، فإنّ حرية المرأة في هذه الرواية تحضر بوصفها حريةً محدودة، وملتبسة، وتظلّ واقعةً على الدوام تحت الضغط الاجتماعي.

٢- وتتجلّى أشكالُ الآخريّة في شخصية زينب في علاقتها بالأب، وعلاقتها بالزوج، والبناء الاجتماعي الأبوي، فضلًا عن أساطير المرأة وصورها النمطية. وفي هذه العلاقات، لا تُوضَع زينب بوصفها ذاتًا تحدّد نفسها بنفسها على نحوٍ كامل، بل بوصفها طرفًا يُوجّه، ويُنظّم، ويُفهم في ضوء سلطة الرجل والقيم الأبوية. فالأب يمثّل سلطة الأسرة، والزواج يمثّل الهيمنة داخل مؤسسة الزواج، والمجتمع ينظّم جسد المرأة ومجال حركتها، في حين تُسهم الأساطير والصور النمطية في تشكيل صورة المرأة بوصفها طرفًا مطيعًا ومعتمدًا على غيره. ومن ثمّ، تكشف رواية زينب أنّ المرأة لا تعاني من تقييد الحرية فحسب، بل تُبنى أيضًا بصورةٍ منهجية بوصفها الطرف

الثاني داخل النظام الأبوي.

ب. التوصيات

١- فيما يتعلق بتطوير الدراسات الأدبية من الناحية النظرية، يُرجى أن تُتخذ هذه الدراسة مرجعاً من المراجع المساندة في تطوير النقد الأدبي النسوي، ولا سيّما ما يتصل بالنسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار. كما يُؤمل أن تتجه الدراسات اللاحقة إلى توسيع البحث في قضايا المرأة بوصفها الآخر، وحرية المرأة، والعلاقة بين المحايثة والتجاوز في الأعمال الأدبية، ولا سيّما في الأدب العربي الحديث.

٢- وأما بالنسبة إلى القراء، فيُنتظر أن تُسهم هذه الدراسة في تشجيع قراءة أكثر نقدية للأعمال الأدبية، ولا سيّما في فهم تمثيل المرأة والعلاقات الأبوية التي تشغل داخل النص. وبذلك، لا يُنظر إلى العمل الأدبي بوصفه حكايةً فحسب، بل بوصفه أيضاً فضاءً يحمل إشكاليات اجتماعية، وأيديولوجية، ووجودية.

٣- وأما بالنسبة إلى الطلبة، فيُؤمل أن تكون هذه الدراسة مرجعاً يساعد على فهم منظور النسوية الوجودية لدى سيمون دي بوفوار وتطبيقه في تحليل الأعمال الأدبية. كما يمكن أن تُعدّ نموذجاً لتوظيف النقد الأدبي النسوي في الدراسات الأدبية العربية، ولا سيّما في قراءة موقع المرأة داخل النص.

٤- وأما بالنسبة إلى الباحثين اللاحقين، فيمكن أن تُتخذ هذه الدراسة منطلقاً أولياً لتطوير بحوثٍ مماثلة تختلف في موضوعها، أو منهجها، أو بؤرة اهتمامها. كما يمكن للدراسات المقبلة أن توسّع هذا البحث من خلال توظيف مناهج نسوية أخرى، مثل النسوية الماركسية، والنسوية التحليلية النفسية، أو النسوية ما بعد البنيوية، من أجل الوصول إلى

قراءاتٍ أكثر تنوعًا وتعقيدًا لقضايا المرأة في الأدب العربي.

قائمة المصادر والمراجع

١. قائمة المراجع العربية

- Jannah, N. (2025). لکيه نيسح دحمل " بني " قياروف ةيسيرلا ةيصخشلا ز (ديورف د نمغيس دنع ةيسفن ةيليلحت. universitas islam negeri sunan ampel surabaya. (سارد) يلیمکت
- Qotai, F. (2025). Abdelhamid Ibn Badis. لبنية السردية في رواية "زينب" لمحمد حسين هيكل. University of Mostaganem, Aljazair.
- المدغري, ن. ه. (٢٠٠٩). النقد النسوي. (1st ed.). دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- كمال, ه. (٢٠١٥). النقد الأدبي النسوي. (1st ed.). المجلس الأعلى للثقافة.
- هيكل, م. ح. (٢٠١٢). زينب. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

٢. قائمة المراجع الإندونيسية

- Adongo, A. A., Dapaah, J. M., & Azumah, F. D. (2023). Gender and leadership positions: understanding women's experiences and challenges in patriarchal societies in Northern Ghana. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 43(11–12), 1114–1137. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-02-2023-0028>
- Afrizal, R. F., Andini, F. A. D., & Harmen, S. Y. (2025). Investigating Socioeconomic Determinants of Women under Patriarchal Households. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora*, 14(1), 130–137. <https://doi.org/10.23887/jish.v14i1.88423>
- Agha, N. (2021). Household Power Structure and Women's Negotiation with Patriarchy. *Gender, Sexualities and Culture in Asia*. https://doi.org/10.1007/978-981-16-6859-3_6
- Ahmad, A., & Ajmal, M. K. (2022). EXISTENCE PRECEDES ESSENCE: RECLAIMING PERSONHOOD IN ZUMAS'S RED CLOCKS. *Journal of Applied Linguistics and Tesol (Jalt)*, 8(2022-05–23), 14–23.
- Ahmad, M. (2023). "You Don't Want to Be Perceived as Wild and Unruly": How Ethnic Minority Women Experience and Negotiate Their Autonomy within Honor-Related Contexts. *Social Sciences*, 12(10). <https://doi.org/10.3390/socsci12100575>

- Al anshariyah, R. R., Mubarakah, L., & Holel, A. (2023). Social Changes Towards Women'S Progress in Egypt. *Mozaic: Islamic Studies Journal*, 2(2), 22–28.
- Al Barka, A. M., & Basid, A. (2024). Existentialist Feminism Simone de Beauvoir in Arthur Miller's Novela *Fatātun 'Ādiyah*. *Jurnal Sastra Indonesia*, 13(3), 241–251. <https://doi.org/10.15294/jsi.v13i3.15615>
- Alfain, B., & Syaikh, A. (2025). Kritik Terhadap Sistem Feodalisme Dalam Novel “Zainab” Karya Husain Haikal Bihevi. *Nady Al-Adab : Jurnal Bahasa Arab*, 22(1), 85–105.
- Aulia, N. E., & Efendi, A. N. (2025). Feminisme Eksistensialis dalam Cerpen Perempuan Yang Menikahi Tubuhnya Sendiri Karya M. Rifdhal Ais Annafis: Perspektif Simone De Beauvoir. *GHANCARAN: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 739–753. <https://doi.org/10.19105/ghancaran.vi.21651>
- Azwar, W. (2018). Women in the “Kerangkeng” of Tradition: the Study on the Status of Women in Minangkabau. *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 10(2), 369–385. <https://doi.org/10.24042/ijpmi.v10i2.2368>
- Beauvoir, S. De. (1949). the second sex. In *Éditions Gallimard: Vol. II. Éditions Gallimard*. http://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/1949_simone-de-beauvoir-the-second-sex.pdf
- Begam, M., & Fathima, A. (2025). Invisible Shackles: Understanding the Wife-as-Maid Syndrome Through Feminist and Sociocultural Lenses. *Academic Bulletin of Mental Health*. https://doi.org/10.25259/abmh_38_2025
- Butler Judith. (1990). *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge (ed.)). Routledge.
- Christianson, M., Teiler, Å., & Eriksson, C. (2021). “A woman's honor tumbles down on all of us in the family, but a man's honor is only his”: young women's experiences of patriarchal chastity norms. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*, 16(1), 1–14. <https://doi.org/10.1080/17482631.2020.1862480>
- Creswell, J. W. (2014). *RESEARCH DESIGN Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). SAGE Publication, Inc.
- Dinanti, P. A., & Tjahjani, J. (2021). SEKSUALITAS PEREMPUAN DAN WACANA DOMINAN PATRIARKI DALAM BEAUTIFUL YOU

- KARYA CHUCK PALAHNIUK. *LITERA*.
<https://doi.org/10.21831/ltr.v20i2.30707>
- Djajanegara, S. (2000). *Kritik sastra feminis: sebuah pengantar*. Gramedia Pustaka Utama.
- Giovani, E., Anggawirya, A. M., Istiqomah, N., Floriani, R., & Purwaningsih, Y. R. (2025). Feminist Existentialism in Donna Woolfolk Cross's Pope Joan. *Lingua Franca*, 4(2), 42–57. https://doi.org/10.37680/lingua_franca.v4i2.8477
- Glas, S., Spierings, N., & Scheepers, P. (2018). Re-Understanding Religion and Support for Gender Equality in Arab Countries. *Gender and Society*, 32(5), 686–712. <https://doi.org/10.1177/0891243218783670>
- Goktepe, O. (2024). The Impact of Social Values and Culture on Discrimination against Women. *South Asian Journal of Social Studies and Economics*, 21(7), 99–109. <https://doi.org/10.9734/sajsse/2024/v21i7848>
- Harahap, I. (2020). Women's Position in Patriarchal Kinship System. *Jurnal Ilmiah Peuradeun*, 8(1), 129–142. <https://doi.org/10.26811/peuradeun.v8i1.340>
- Hattab, M., & Abualrob, M. (2023). Under the veil: women's economic and marriage rights in Palestine. *Humanities and Social Sciences Communications*, 10(1), 1–11. <https://doi.org/10.1057/s41599-023-01591-4>
- Hidayatullah, M. R. (2024). KRITIK MUHAMMAD HUSAIN HAIKAL TERHADAP KETIMPANGAN SOSIAL EKONOMI DAN POLITIK DALAM NOVEL ZAINAB (KAJIAN STRUKTURALISME GENETIK). UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA.
- Hilmiana, H., & Alviani, D. (2023). Can Woman Leaders Shatter the Glass Ceiling? A Systematic Literature Review. *Journal of Human, Earth, and Future*, 4(4), 501–510. <https://doi.org/10.28991/HEF-2023-04-04-09>
- Honkatukia, P., & Keskinen, S. (2018). The social control of young women's clothing and bodies: A perspective of differences on racialization and sexualization. *Ethnicities*, 18, 142–161. <https://doi.org/10.1177/1468796817701773>
- Husain, W., Ijaz, F., Husain, M. A., Ammar, A., Trabelsi, K., & Jahrami, H. (2025). Development and validation of the Women Autonomy Scale for measuring psychosocial freedom from conventional gender roles. *BMC Psychology*, 13(1), 1–16. <https://doi.org/10.1186/s40359-025-02393-w>

- Hyunanda, V. F., Ramírez, J. P., López-Martínez, G., & Meseguer-Sánchez, V. (2021). State ibuism and women's empowerment in indonesia: Governmentality and political subjectification of chinese benteng women. *Sustainability (Switzerland)*, 13(6), 1–18. <https://doi.org/10.3390/su13063559>
- Jiang, Q. (2022). An Introduction to Beauvoir's "Other" Theory and an Application to the Contemporary Chinese Context. *Proceedings of the 2021 4th International Conference on Humanities Education and Social Sciences (ICHESS 2021)*, 615(Ichess), 651–656. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.211220.111>
- Junaidi, J., & Sukanti, N. D. (2022). Perempuan dengan Peran Ganda dalam Rumah Tangga. *Saree: Research in Gender Studies*. <https://doi.org/10.47766/saree.v4i1.632>
- Kjellgren, A. (2023). The myth of Woman: Simone de Beauvoir and the anthropological discourse on myth. *History of European Ideas*, 49(8), 1286–1301. <https://doi.org/10.1080/01916599.2023.2198542>
- Langley, H. (2024). Freedom and Agency in The Second Sex. *European Journal of Philosophy*, 32(1), 100–113. <https://doi.org/10.1111/ejop.12841>
- Lomazzi, V. (2023). The Cultural Roots of Violence against Women: Individual and Institutional Gender Norms in 12 Countries. *Social Sciences*, 12(3), 2–20. <https://doi.org/10.3390/socsci12030117>
- Maritdza, L. L., & Martini, L. A. R. (2024). 1 , 2 1,2. *WICARA*, 10(January), 572–584.
- Mazumder, S., & Khan, A. (2025). Simone de Beauvoir and the Making of Modern Feminist Thought: A Critical Reappraisal of The Second Sex. *Advanced International Journal for Research*, 6(5), 1–9. <https://doi.org/10.63363/aijfr.2025.v06i05.1332>
- Moi, T. (1999). *What is a Woman? and other essays* (1st ed.). OXFORD UNIVERSITY PRESS. <https://share.google/C91itZTTguGksrXd7>
- Moi, T. (2002). *Sexual/textual polotics feminist literary theory*. routledge taylor and francis group.
- Nisha, Z. (2023). Woman, Mother, and the Other: Unraveling the Matrix of Feminine Self. *Social Development Issues*. <https://doi.org/10.3998/sdi.4344>
- Rahayu, R. S. (2019). Eksistensi Perempuan dalam Kumpulan Cerita Pendek Pemilin Kematian Karya Dwi Ratih Ramadhany : Kajian Feminisme Simone

- de Beauvoir. *Jurnal Sapala*, 01(01), 1–11.
- Rahman, H. U., Khan, S., Din, F. U., & Ahmad, S. (2025). The Impact of Joint Family System on Women Autonomy: A Phenomenological Exploration. *Indus Journal of Social Sciences*, 3(1), 537–548. <https://doi.org/10.59075/ijss.v3i1.728>
- Ratna, N. K. (2004). *Teori, metode & teknik penelitian sastra: dari strukturalisme hingga postrukturalisme : perspektif wacana naratif*. Pustaka Belajar.
- Sa'adah, N. H. (2022). Perbedaan gender dalam memilih lembaga pendidikan ditinjau dari teori pilihan rasional James S. Coleman. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, 17(2), 223–236. <https://doi.org/10.24090/yinyang.v17i2.6677>
- Sagita, R. (2023). EKSISTENSI PEREMPUAN DALAM NOVEL YUNI KARYA ADE UBAIDIL(KAJIAN FEMINISME EKSISTENSIALIS SIMONE DE BEAUVOIR). *JURNAL PENELITIAN BAHASA DAN SASTRA*, 1(3025), 192–200. <https://doi.org/https://doi.org/10.33772/canon.v1i3.2515>
- Santosa, P. (2015). *METODOLOGI PENELITIAN SASTRA: PARADIGMA, PROPOSAL, PELAPORAN, DAN PENERAPAN* (1st ed., Issue oktober). Azzagrafika.
- Scott, K., Shinde, A., Ummer, O., Yadav, S., Sharma, M., Purty, N., Jairath, A., Chamberlain, S., & Lefevre, A. E. (2021). Freedom within a cage: How patriarchal gender norms limit women's use of mobile phones in rural central India. *BMJ Global Health*, 6, 1–11. <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2021-005596>
- Siagian, N., & Sianturi, M. (2026). ANALISIS CITRA PEREMPUAN DAN IDEOLOGI PATRIARKI DALAM NOVEL PEREMPUAN BERKALUNG SORBAN. *LANGUAGE: Jurnal Inovasi Pendidikan Bahasa Dan Sastra*. <https://doi.org/10.51878/language.v6i1.9304>
- Sugiasuti, & Suharto. (2002). *Kritik sastra feminis: teori dan aplikasinya*. Pustaka Belajar.
- Sugiyono. (2016). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D. In *Bandung:Alfabeta*. (19th ed.). Alfabeta.
- Sulaiman, A. N. (2023). Women's Right to Choose Spouses: a Socio-Legal Study in Rural Islamic Communities. *International Journal of Law Dynamics Review*. <https://doi.org/10.62039/ijldr.v1i2.81>

- Sunaryanto. (2024). Representasi Mitos dan Ideologi Perempuan dalam Film Televisi Suara Hati Istri. *Gandiwa Jurnal Komunikasi*, 3(2), 49–61. <https://doi.org/10.30998/g.v3i2.2622>
- Tjernström, K., Lindberg, I., Wiklund, M., & Persson, M. (2023). Negotiating the ambiguity of an (in)authentic working life: a grounded theory study into severe perineal trauma. *BMC Women's Health*, 23(1), 1–13. <https://doi.org/10.1186/s12905-023-02191-9>
- Tong, R., & Botts, T. F. (2018). *FEMINIST THOUGHT* (5th ed.). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780429495243>
- Wiyatmi. (2012). *Kritik Sastra Feminis* (1st ed.). Ombak.

سيرة ذاتية

عارف توفيق الرحمن، وُلد في ييرهون بتاريخ ٢٦ فبراير ٢٠٠٣م. التحق بالمدرسة الابتدائية الإسلامية الحكومية الأولى بمدينة تاكينغون، وأتمّ دراسته فيها سنة ٢٠١٤م. ثم واصل دراسته في المدرسة الثانوية الإسلامية الخاصة دار العلوم ببندا آتشيه، وتخرّج فيها سنة ٢٠١٧م. وبعد ذلك، تابع تعليمه في كلية المعلمين الإسلامية بمعهد دار السلام كونتور الحديث، وأكمل دراسته فيها سنة ٢٠٢١م. ثم التحق بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، بقسم اللغة العربية وآدابها، لمتابعة دراسته في المرحلة الجامعية.

