# مجلة الميلاد

المجلد ٢، العدد ١، يناير ٢٠٢٦

## مجلة محكّمة سنوية

Department of Arabic
**MILAD-E-SHERIEF MEMORIAL COLLEGE**
Accredited by NAAC with B++Grade
(Affiliated to the University of Kerala)

**قسم اللغة العربية**
كلية م س م كايامكولم ، كيرالا ، الهند

# مجلة الميلاد

## مجلة محكمة سنوية

**المجلد الثاني - 2026**

**MILAD-E-SHERIEF MEMORIAL COLLEGE**
(Affiliated to the University of Kerala)

**قسم الماجستيروالبحوث في اللغة العربية وآدابها**
**كلية م. س.م كايامكولام، آلبوزا ، كيرالا، الهند**

**MILAD-E-SHERIEF MEMORIAL COLLEGE**
(Affiliated to the University of Kerala)

**P.G Dept. of Arabic & Research Centre**
MSM College, Kayamkulam.
Alappuzha Dt. Pin- 690502
Kerala, India

**Majalla al-Milad Vol . 2 -2026**
(Arabic and English)

**Peer Review Board** : Prof. **(**Dr) Ubaid A (Trivandrum)
Prof. (Dr) M. N. Khan (Delhi)
Prof. Muhammad Musthafa (Singapore)
Dr. Abid UP (Calicut)
Dr. Aboobacker K (Calicut)

**Chief Editor** : Dr. S. Farook

**Editor** : Dr. A. Shanil

**Editorial Board** : Dr. A Muhammed Thaha
Dr. K.H. Zameer
Dr. Harsha Viswanath
Dr. A. Asharafudeen
Mr. A. Anwar Hussain
Mr. Ramshad Rahim

Printed & Published By: Head of the Department of Arabic
MSM College, Kayamkulam- 690502,
Alappuzha Dt. Kerala, India

Cover Design : Baiju Win Feather

Correspondence to : Head of the Department of Arabic
MSM College, Kayamkulam- 690502,
Alappuzha Dt. Kerala, India

Email : almilad@msmcollege.in

Date of Publishing : January 2026

Printed and published by Dr. Farook S, Head of the Post Graduate Department of Arabic and Research Centre, MSM College, Kayamkulam. Copyright remains with the authors of the respective papers; authors are solely responsible for the content and views expressed herein.

# كلمة رئيس التحرير

يسرّنا أن نتقدّم إليكم بأطيب التهاني وأصدق التبريكات بمناسبة صدور العدد الجديد من مجلتنا الموقّرة "الميلاد"، المجلة البحثية السنوية الصادرة عن قسم الماجستير والبحوث في دائرة الدراسات العربية بكلية م. س. م. كايمكولم، كيرالا – الهند. ويسعدنا بكل فخر واعتزاز أن نعلن تسجيل مجلة "الميلاد" رسميا كمجلة بحثية معتمدة لدى جامعة كيرالا – تريفاندرام، وهو إنجاز يعكس الجهود المتواصلة التي بذلت للارتقاء بالمجلة إلى مصافّ المجلات الأكاديمية الرصينة.

يضمّ هذا العدد باقة ثرية من المقالات والدراسات البحثية المتنوّعة التي تتناول قضايا لغوية وأدبية مهمّة في مجالي اللغتين العربية والإنجليزية. وقد ركّزت البحوث على موضوعات معاصرة ذات أبعاد علمية وثقافية، من شأنها أن تسهم في إثراء الحوار العلمي، وتعزيز مسيرة البحث الأكاديمي، ودعم التواصل المعرفي في محيطنا العلمي.

وإذ نقدّم هذا العدد إلى قرّائنا الكرام من الأساتذة والباحثين والطلبة، فإننا نأمل أن يجدوا فيه مادة علمية نافعة ورؤية فكرية متجددة تعين على توسيع آفاق البحث والدراسة وفي الختام،

نتقدّم بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى فريق التحرير على جهودهم المخلصة وعطائهم المتواصل، وإلى الكتّاب الأفاضل الذين أثروا هذا العدد بإسهاماتهم القيّمة ودراساتهم الرصينة. كما ندعو قرّاءنا الأعزّاء إلى موافاتنا بآرائهم وملاحظاتهم البنّاءة عبر البريد الإلكتروني،فمقترحاتكم الكريمة هي الركيزة الأساس في تطوير المجلة والارتقاء بمستواها في الأعداد القادمة بإذن الله تعالى

والله وليّ التوفيق

**د. فاروق أس**

رئيس تحرير، مجلة الميلاد

# المحتويات


| الرقم | العنوان | الكاتب | الكاتب |
|---|---|---|---|
| 1 | البعد البيئي والإنساني في قصة "دومة" لوجدي الأهدل | د/ سمير ك. ش. | 7 |
| 2 | الطب الشعبي العربي: دراسة تحليلية في ممارسات التداوي التقليدي وسياقاتها الثقافية | أبوبكر . بي .يو | 13 |
| 3 | أثر الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية | د/ محمّد سراج الدين. تي، شماس | 25 |
| 4 | الشيخ أبو الحسن علي الندوي وأدب الأطفال | زين الدين شولاييل | 33 |
| 5 | مدرسة الديوان وابراهيم عبد القادر المازني: رؤية نقدية وأدبية | د/أشرف الدين .أ | 41 |
| 6 | الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي و دوره في نشر السلام بالهند " حركة رسالة الإنسانية " نموذجا | د/عمير خان المعبري ، د/عز الدين الندوي | 46 |
| 7 | الرمزية في شعر محمود درويش: المكان والطبيعة والتاريخ والدين كأدوات للهوية والمقاومة | إسماعيل كونجو جي ، د. أشرف الدين إي | 55 |
| 8 | تجليات الرؤية الصوفية في شعر عبد الوهاب البياتي | د. فاروق اس | 66 |
| 9 | التطورات البنيوية والثقافية وتأثيرها على المبادرات النسوية في العالم العربي | د/ شنل | 79 |
| 10 | المقاومة والمنفى في الأدب العربي الحديث في فلسطين | الدكتور محمد باوا ، بي | 92 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **101** | أنور حسين أ، د. أشرف الدين أ | الشباب التونسي بين الواقع والتمثيل السينمائي: دراسة حول فيلم "وين ياخذنا الريح" | 11 |
| **111** | فرحانة كمال، د. فاروق اس | تحولات الحكم في سوريا من حافظ الأسد إلى ما بعد بشار الأسد | 12 |
| **120** | Dr. Harsha Viswanath | Traversing Deathscapes: State Violence, Bureaucracy, and the Politics of Movement in Khalid Khalifa's *Death Is Hard Work* | 13 |
| **134** | Dr.Reshma Surendran<br>Dr. E. Najeem | Confession in Exile: Mapping Feminine Consciousness in Anamika and Nazik al-Mala'ika | 14 |
| **147** | Dr. Jayalekshmi B | When Plot Recedes to the Primacy of Presence: Narrative and Narrativity of Babu Abraham's *Kambilikandathe Kalbharanikal* | 15 |
| **157** | Dr. E. Najeem | Whispers of the Displaced: Reimagining Power through Kalila wa Dimna | 16 |
| **170** | Dr Vidya Rajagopal | Misogynistic Portrayal of Women in Select Indian Advertisements | 17 |
| **182** | Dr.Biju R I | Constructing Cultural Nationalism: Ideology, Popular Culture, and the Strategic Use of Knowledge and Entertainment | 18 |
| **195** | Rashmi S. Pillai | Plural Spaces of Gender and Identity in Bhutan: A Study on Select Women's Narratives | 19 |

# البعد البيئي والإنساني في قصة "دومة" لوجدي الأهدل

**د/ سميرك. ش.**

أستاذ مساعد، قسم العربية، كلية م. س. م. كايمكولم، كيرلا، الهند

## الملخص

هذه الورقة البحثية تتناول قصة "دومة" للكاتب وجدي الأهدل[1] بوصفها نصا سرديا ينتمي إلى الأدب العربي المعاصر ذي النزعة الطبيعية والإنسانية، حيث تتجلى البيئة فيه بوصفها فاعلا مركزيا لا مجرد خلفية للأحداث. وتنطلق الورقة من تحليل المكان البيئي المتمثل في بئر برهوت، باعتباره فضاء دلاليا تتقاطع فيه المعرفة العلمية، والبعد الأسطوري، والرؤية الفلسفية للعلاقة بين الإنسان والبيئة والطبيعة. وتستعرض الدراسة كيفية توظيف الكاتب لشخصية همود بن محفوظ، أستاذ الجغرافيا، بوصفه ممثلا للعقل العلمي الذي يسعى إلى فهم الطبيعة خلال البحث والتوثيق، غير أن رحلته العلمية تتحول تدريجيا إلى رحلة كشف وتأمل، تضع الإنسان في مواجهة مباشرة مع قوة البيئة وعمقها وغموضها.

وتخبر الدراسة أن القصة تعالج قضية الموارد المائية بوصفها قضية وجودية، لا تقنية فحسب، إذ يقدم الماء في النص باعتباره أساس الحياة ومحورا للتوازن البيئي، ويلمح السرد إلى خطورة التعامل معه بعقلية الاستغلال والسيطرة. كما تبرز الدراسة عن حضور خطاب أخلاقي واضح يسوق إلى العدالة البيئية، ويسرخ أن جميع الكائنات الحية تمتلك حقا متساويا في الوجود، وأن الإخلال بهذا التوازن ناتج عن غرور الإنسان وشعوره الزائف بالتفوق. وتؤكد الدراسة أن وجدي الأهدل يوظف الرمز والتشبيه والأسطورة ليبني خطابا نقديا يحمل الإنسان مسؤولية الخراب البيئي، سواء في الماضي أو في الحاضر.

[1]وجدي الأهدل كاتب وروائي يمني معاصر، يعد من الأصوات السردية البارزة والجريئة في الأدب العربي الحديث. عرف بكتاباته التي تعكس الواقع الاجتماعي والسياسي في اليمن، وتتناول قضايا الفقر، والفساد، والسلطة، والتهميش الإنساني بجرأة لافتة. يتميز أسلوبه بالسخرية السوداء والرمزية، مع لغة سردية مباشرة وقوية تقترب من حياة الناس اليومية. كما يوظف المكان والتراث الشعبي والأسطورة توظيفا فنيا يمنح نصوصه عمقا ثقافيا وإنسانيا. من أبرز أعماله رواية "قوارب جبلية" وقصته القصيرة *دومة*، التي تكشف اهتمامه بالعلاقة بين الإنسان والبيئة والمكان. وقد أثارت كتاباته نقاشات وجدلا واسعا بسبب جرأتها وطرحها غير التقليدي، مما رسخ مكانته ككاتب مؤثر في السرد العربي المعاصر.

وتخلص الدراسة إلى أن قصة "دومة" تمثل نموذجا متقدما للأدب البيئي في السرد العربي، لما تحمله من دعوة واضحة إلى الوعي البيئي، وإلى تبني رؤية علمية وأخلاقية متوازنة في التعامل مع الطبيعة، ولا سيما موارد المياه، بوصف ذلك شرطا أساسيا لاستمرار الحياة واستقرارها على كوكب الأرض.

## المقدمة

أصبح الاهتمام بالقضايا البيئية سمة بارزة في الأدب العالمي خصوصا في العربي المعاصر، في ظل تصاعد الأزمات البيئية الناتجة عن الاستغلال المفرط للموارد البيئية، والتدخل غير المتوازن للإنسان في النظم البيئية. ولم يعد الأدب ينظر إلى البيئة بوصفها عنصرا ثانويا أو إطارا جماليا للأحداث، بل تحولت إلى موضوع مركزي يحمل أبعادا فكرية وأخلاقية واسعة. وفي هذا السياق تندرج قصة "دومة" للكاتب وجدي الأهدل، التي تقدم معالجة سردية خاصة للعلاقة بين الإنسان والبيئة، من خلال استحضار بئر برهوت بما تحمله من رمزية تاريخية وجغرافية وأسطورية.

وتستمد القصة أهميتها من توظيفها للمعرفة العلمية داخل البناء السردي، حيث يقوم بطلها، وهو أستاذ في الجغرافيا، برحلة بحثية تسهم إلى دراسة البئر وتوثيقها علميا. وهذا المسار العلمي لا يبقى محصورا في حدود المعرفة الأكاديمية، بل يتحمل مع أسئلة وجودية وأخلاقية تتعلق بمكانة الإنسان في الكوكب الأرض، وبحدود سلطته على البيئة. وتحث هذه الورقة على تحليل التجليات البيئية والإنسانية في القصة، والكشف عن الخطاب النقدي الذي يمرره الأديب حول مسؤولية الإنسان تجاه الموارد البيئية، ولا سيما المياه، وعن أثر الغرور الإنساني في اختلال التوازن البيئي.

كما تهدف الدراسة إلى إبراز إسهام "دومة" في تأكيد مفهوم الأدب البيئي داخل السرد العربي الحديث، من خلال قراءة النص في ضوء مقاربات نقدية معاصرة، تؤكد أن الأدب يمكن أن يؤدي دورا فاعلا في تنمية الوعي البيئي، وفي إعادة بناء الربط بين الإنسان والبيئة على أسس أكثر توازنا بارزا واحتراما جليا.

## تمهيد نقدي وسياق عام للنص

تندرج قصة "دومة" للأديب وجدي الأهدل ضمن السرد القصصي الذي يزاوج بين البعد المعرفي والبعد الرمزي، حيث إن الكاتب يتخذ من "بئر برهوت"[2] فضاء مركزيا لبناء رؤيته الفكرية والبيئية. لا يقدم الكاتب البئر بوصفها مجرد معلم جغرافي أو أسطورة شعبية، بل يحولها إلى حيز دلالي تتقاطع فيه المعرفة العلمية مع الأسئلة البيئية والوجودية. ومن خلال رحلة علمية يقوم بها هامود بن محفوظ، بطل هذه القصة، أستاذ الجغرافيا ورئيس قسمها في جامعة حضرموت، يفتح النص أفقا سرديا يتجاوز حدود الاستكشاف العلمي ليؤدي إلى مساءلة علاقة الإنسان بالبيئة وبمصادر المياه. هكذا تتأسس القصة منذ بدايتها على وعي علمي بين، يتمثل في رغبة البطل في إعداد تقرير لمجلة "ناشيونال جيوغرافيك"، وهو ما يمنح السرد مشروعية معرفية ويكسبه طابعا توثيقيا يعاون صدقيته ويهيئ القارئ لقراءة النص بوصفه خطابا بيئيا بامتياز.

## الرحلة العلمية وبناء المعرفة البيئية

تحيط القصة في بنيتها السردية بفكرة الرحلة بوصفها وسيلة لاكتشاف المكان وإعادة فهمه، إذ يسير هامود بن محفوظ إلى بئر برهوت بعد مرور عشر سنوات على زيارته الأولى، وقد تحول فضوله من مستوى النظر الخارجي إلى الرغبة في النزول إلى الأعماق. هذا الإنتقال يعكس تطورا في الوعي العلمي والإنساني معا، حيث لا يكتفي هامود بن محفوظ بالملاحظة السطحية، بل يسعى إلى جمع الصور والعينات وتحليل الماء والصخور. ويرسخ هذا البعد بوضوح في المشهد الذي تصفه القصة عند النزول إلى البئر، حيث تكشف عن رهبة المكان وغموضه في صورة سردية كثيفة كما ورد في القصة: "سمع بوضوح صوت هدير الماء الذي كان يزداد قوة..صورة على هيئة بومة لها رأس إنسان ويدها اليمنى مرفوعة للأعلى وتُمسك بالقعسري - خشبة الرحى – المتصلة برحى تامة الاستدارة." [3]

تتجاوز هذه الصورة بعدها الوصفي لتؤسس تداخلا بين الواقعي والأسطوري، وتبرز رؤية الكاتب التي ترى في البيئة كيانا نابضا بالمعاني، لا مجرد مادة خام للبحث أو الاستغلال.

---

[2] بئر برهوت هو بئر شهير يقع في محافظة المهرة شرقي اليمن، ويعرف في التراث الشعبي باسم "قعر جهنم" لعمقه الكبير وغموضه. ارتبط البئر بأساطير ومعتقدات قديمة تصوره مكانا مخيفا تسكنه الأرواح، غير أن الدراسات الحديثة تشير إلى أنه ظاهرة جيولوجية طبيعية ذات عمق كبير ومياه راكدة. وقد أثار اهتمام الرحالة والباحثين ووسائل الإعلام، لما يجمعه من غموض طبيعي وحمولة ثقافية وأساطير متوارثة، فصار رمزا لتداخل العلم بالخيال في الذاكرة الشعبية اليمنية.

[3] الأهدل، وجدي. "دومة". يربر الثقافي. (2018). تاريخ المراجعة: 2018/09/24.
http://alantologia.com/blogs/3228/

## الماء والبيئة بوصفهما قيما إنسانية

يحرص الكاتب على تأكيد خطاب بيئي واضح من خلال ربط بئر برهوت بجميع موارد المياه الأخرى، مؤكدا ضرورة الحفاظ عليها بوصفها أساس الحياة تاما. ويكشف على هذا التوجه في وصف خطوات البطل داخل الكهف، حيث يصور السلوك الحذر بوصفه دلالة على احترام البيئة وعدم اقتحامها بعنف أو غرور، كما ورد في القصة: "اقترب بخطوات حذرة ، انحنى وشغل كشافه اليدوي...ثم قرر أن يستكشف الكهف الذي يجري فيه الماء ليتتبع مساره[4]." يمنح هذا المشهد بعدا تربويا واضحا، إذ يسوق القارئ ضمنيا إلى تبني منهج علمي مسؤول في التعامل مع البيئة، قائم على الفهم والدراسة لا على الاستنزاف والتدمير. وبهذا يتحول الماء في القصة من عنصر بيئي إلى قيمة أخلاقية ومعرفية، تتعلق مباشرة باستمرار الحياة على كرة الأرض.

## العدالة البيئية وتوازن الكائنات

تمنح القصة رؤية فلسفية عميقة حول مفهوم العدالة البيئية، من خلال التأكيد على أن جميع الكائنات تشترك في الحق في الوجود والحياة، بغض النظر عن حجمها أو موقعها في السلسلة البيئية. ويرسخ النص عن هذه الفكرة بتشبيه بالغ الدلالة كما تصور القصة: "كلا..الكون يشبه الشجرة.. أنتم تعيشون على أفنانها، ونحن نعيش في جذورها[5]." يحيل هذا التصوير إلى تصور كوني تام، يرى البيئة نظاما متكاملا لا يمكن فصل عناصره بعضها عن بعض. فالإنسان ليس مركز الكون، بل جزء من شبكة معقدة من العلاقات الحيوية، وأي خلل تافه يحدثه في أحد عناصرها ينعكس سلبا على الجميع. ومن هنا تبرز رسالة القصة في الدعوة إلى اهتمام التوازن البيئي، والاعتراف بالدور الحيوي الذي تؤديه الحيوانات والكائنات الأخرى في استقرار النظام البيئي.

## نقد الغرور الإنساني والدعوة إلى الوعي العلمي

وجدي الأهدل لا يكتفي بالطرح البيئي، بل يوجه نقدا بارزا ا للإنسان بوصفه كائنا متغطرسا أساء استخدام المعرفة والقوة، وهو ما يعبر عنه النص بلهجة توبيخية واضحة كما تصور القصة: "هل سمعت عن الغرور الآدمي ؟ ذلك الغرور الذي أدى إلى نفيكم إلى هذا الكوكب[6]." يتجاوز هذا العيب

---

[4] المصدر السابق

[5] المصدر السابق

[6] لمصدر السابق

الزمن الماضي ليمتد إلى الواقع المعاصر، حيث لا يزال الإنسان يكرر الأخطاء نفسها من خلال تلويث البيئة واستنزاف الموارد الطبيعية. ومن خلال هذا النقد، تحث القصة القراء على تبني وعي علمي حقيقي قائم على الدراسة المنهجية لمصادر المياه والبيئة، بوصف ذلك شرطا أساسيا لتحقيق حياة آمنة ومستقرة على كرة الأرض. وهكذا تتجسد قصة "دومة" كنص أدبي يمنح رسالة معرفية وأخلاقية، تختلط بين السرد والفكر، وترسخ أن الأدب قادر على الإسهام في بناء الوعي البيئي والإنساني في آن واحد.

## الخاتمة

تبرز نتائج هذه الدراسة أن قصة "دومة" للكاتب وجدي الأهدل تمثل نصا سرديا غنيا بالدلالات البيئية والإنسانية، عندما استطاع الكاتب أن يجعل من المكان الطبيعي مركزا أساسيا لبناء رؤيته الفكرية والنقدية. فقد تحولت بئر برهوت في القصة من مجرد موقع جغرافي إلى رمز لقوة البيئة وعمقها وغموضها، في مقابل هشاشة الإنسان وحدود معرفته، مهما بلغ من التقدم العلمي. كما برزت القصة عن رؤية نقدية حادة للغرور الإنساني الذي أدى إلى استنزاف الموارد البيئية والإخلال بالتوازن الطبيعي.

وكشفت الدراسة أن الخطاب السردي في قصة "دومة" يقوم على الدعوة إلى العدالة البيئية، والترسيخ على تكامل أدوار جميع الكائنات الحية في النظام الكوني، وأن الإنسان ليس محور الكون ولا سيده المطلق، بل جزء من شبكة بيئية واسعة. ومن خلال الجمع بين المعرفة العلمية والرمز والأسطورة، يقدم الكاتب وجدي الأهدل نصا أدبيا يساهم في توسيع أفق الوعي البيئي داخل الأدب العربي.

وبناء على ذلك، يمكن القول إن قصة "دومة" تصور إضافة نوعية إلى الأدب العربي البيئي المعاصر، لما تحمله من دعوة واضحة إلى إعادة النظر في علاقة الإنسان بالبيئة، وإلى تبني سلوك علمي وأخلاقي مسؤول في التعامل مع الموارد البيئية، خصوصا المياه. كما ترسخ الدراسة أن الأدب يظل أداة فاعلة في مواجهة الأزمات البيئية، وفي تأكيد ثقافة تحترم البيئة بوصفها شرطا أساسيا لاستمرار الحياة والتوازن على كرة الأرض.

## المصادر والمراجع


- الأهدل، وجدي. "دومة". بربر الثقافي. (2018). تاريخ المراجعة: 2018/09/24.

http://alantologia.com/blogs/3228/

- السعود، راتب سلامة. الإنسان والبيئة دراسة في التربية البيئية. [د.ط.]. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2016م.
- الحفيظ، عماد محمد ذياب. البيئة: حمايتها تلوثها مخاطرها. [د. ط.] عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، 2009م.
- الحمد، رشيد. ومحمد سعيد صباريني. البيئة ومشكلاتها. [د. ط.]. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1990م.
- Buell, Lawrence. The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
- Ganaie, Altaf Ahmad. Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism. Vol. 4. Pune Research: An international Journal in English, 2018. Print.
- Glotfelty, Cheryll., and Harold Fromm. The Ecocriticism Reader: Landmarks in Press, 1996. Georgia of Literary Ecology. Georgia: University

# الطب الشعبي العربي: دراسة تحليلية في ممارسات التداوي التقليدي وسياقاتها الثقافية

**أبوبكر. بي .يو**

الأستاذ المساعد، كلية كي تي يم للدراسات المتقدمة، كروفاراكوند

## Abstract

*Arab folk medicine represents a significant component of cultural knowledge in the Arab heritage, shaped over centuries of interaction between humans and their natural, social, and religious environments. This study provides an analytical exploration of traditional healing practices in Arab societies, examining their therapeutic methods, cultural contexts, and social implications. Drawing on historical medical texts, ethnographic studies, and contemporary practices, the research highlights the intricate relationship between folk medicine and classical Arab medical knowledge. The findings demonstrate that Arab folk medicine is not merely a set of traditional remedies but a culturally embedded knowledge system with enduring social, psychological, and spiritual significance.*

## الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الطب الشعبي العربي بوصفه نسقا ثقافيا ومعرفيا متجذرا في المجتمعات العربية، من خلال تحليل ممارسات التداوي التقليدي وسياقاتها الاجتماعية والثقافية. يعتمد البحث على المنهج الوصفي-التحليلي، مستندا إلى مصادر تراثية، وروايات شعبية، ودراسات أنثروبولوجية حديثة، للكشف عن الأسس الرمزية والمعرفية التي يقوم عليها هذا النوع من العلاج. ويتناول البحث أنماطا متعددة من الطب الشعبي، مثل التداوي بالأعشاب، والكي، والتعاويذ، والممارسات الطقوسية، مبرزا علاقتها بالاعتقاد الشعبي، والبيئة المحلية، والبنية الاجتماعية. وتخلص الدراسة إلى أن الطب الشعبي العربي لا يمثل مجرد بديل علاجي تقليدي، بل يعكس منظومة ثقافية متكاملة تسهم في تشكيل الوعي الصحي والاجتماعي، وتؤدي دورا مهما في الحفاظ على الهوية الثقافية واستمرارية الموروث الشعبي، رغم التحولات التي فرضها الطب الحديث.

**Keywords ;** *Arab folk medicine; Traditional healing practices; Medical anthropology; Cultural heritage; Ethnomedicine; Herbal remedies; Social and spiritual health.*

**الكلمات المفتاحية:**الطب الشعبي العربي، التداوي التقليدي، الثقافة الشعبية، الأنثروبولوجيا الطبية، الأعشاب الطبية

## المقدمة

يمثل الطب الشعبي العربي أحد أهم المكونات المعرفية في التراث الثقافي العربي، إذ تشكل عبر قرون طويلة من التفاعل بين الإنسان وبيئته الطبيعية والاجتماعية والدينية. وقد أسهمت التجربة المتراكمة، والملاحظة، والتوارث الشفهي في بناء منظومة علاجية شعبية اعتمدت على الأعشاب، والمواد الطبيعية، والممارسات الرمزية والروحانية. وعلى الرغم من التطور الكبير الذي شهده الطب الحديث، ما زالت ممارسات الطب الشعبي حاضرة في العديد من المجتمعات العربية، سواء بوصفها بدائل علاجية أو مكملات للعلاج الطبي الحديث. ويهدف هذا البحث إلى دراسة الطب الشعبي العربي دراسة تحليلية تكشف عن ممارساته العلاجية وسياقاته الثقافية، مع إبراز أبعاده الاجتماعية والمعرفية.

## اشكالية البحث ومحدداته وأهدافه

تنطلق إشكالية البحث من التساؤل الرئيس الآتي: إلى أي حد يعكس الطب الشعبي العربي منظومة ثقافية ومعرفية متكاملة، وليس مجرد ممارسات علاجية تقليدية؟ ويتفرع عن هذا التساؤل عدد من الأسئلة الفرعية، منها: ما أبرز أشكال التداوي الشعبي في المجتمعات العربية؟ وما المرجعيات الثقافية والدينية التي يستند إليها؟ وكيف تتجلى علاقته بالطب الحديث؟

## محددات البحث

- التركيز على الطب الشعبي العربي في الفترة التاريخية الممتدة من العصور الإسلامية المبكرة إلى العصر الحديث.
- الاعتماد على المصادر التراثية المدونة والشفهية، مع تحليل الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة.
- دراسة الطب الشعبي في سياقه الاجتماعي والثقافي دون الخوض في تفاصيل الطب الحديث العلمي بشكل تفصيلي.
- إيلاء اهتمام خاص بالبيئة العربية وأثرها على ممارسات التداوي.

## أهداف البحث

- تحليل مفهوم الطب الشعبي العربي وبيان خصائصه.
- الكشف عن أهم ممارسات التداوي التقليدي.
- دراسة السياقات الثقافية والاجتماعية المرتبطة بهذه الممارسات.
- إبراز القيمة المعرفية والرمزية للطب الشعبي في الثقافة العربية.
- تقديم رؤية شاملة تربط بين التراث الطبي الشعبي والمعرفة العلمية المعاصرة.

## منهجية البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال وصف مظاهر الطب الشعبي العربي وتحليلها في ضوء سياقاتها الثقافية والاجتماعية. كما يستفيد من المنهج الأنثروبولوجي في دراسة المعتقدات والممارسات المرتبطة بالتداوي الشعبي، مستندا إلى مصادر تراثية عربية، ودراسات حديثة في الأنثروبولوجيا الطبية.

## مفهوم الطب الشعبي العربي

يقصد بالطب الشعبي العربي مجموعة المعارف والممارسات العلاجية التي نشأت في البيئة العربية، وانتقلت عبر الأجيال بالخبرة والتجربة والتوارث الشفهي ويتميز هذا النوع من الطب بارتباطه الوثيق بالثقافة الشعبية، واعتماده على عناصر طبيعية كالخضروات، والأعشاب، والزيوت، إضافة إلى ممارسات روحانية ذات طابع ديني أو رمزي. ولا ينفصل الطب الشعبي عن السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه، إذ يعكس تصورات المجتمع عن المرض والصحة، وأسباب العلل وسبل الشفاء. وغالبا ما ينظر إلى المرض في الثقافة الشعبية بوصفه خللا في التوازن الجسدي أو الروحي، ما يستدعي علاجا يجمع بين الجانب المادي والرمزي

## الجذور التاريخية للطب الشعبي العربي

تمتد أصول الطب الشعبي العربي إلى فترات تاريخية موغلة في القِدم، سابقة لتبلور الطب العلمي بصورته المنهجية الحديثة. وقد اعتمد الإنسان العربي آنذاك على الخبرة العملية والملاحظة الحسية في تفسير الظواهر المرضية ومعالجتها، مستند ا إلى ما توفر في محيطه الطبيعي من نباتات

وأعشاب ومواد علاجية. وتطورت هذه الممارسات ضمن نسق ثقافي شفهي، حفظت معارفه عبر التناقل الاجتماعي والتوارث التقليدي بين الأجيال[7].

وقد استفاد العرب من خبرات الحضارات القديمة، ولا سيما الحضارة الفرعونية في استخدام النباتات الطبية، والحضارة الرافدية في ربط العلاج بالمعتقدات الدينية، إضافة إلى التأثير اليوناني الذي وصل إلى العرب عبر الترجمات في العصور اللاحقة. ومع ظهور الإسلام، أعيد تنظيم هذه المعارف في إطار ثقافي وديني جديد، حيث شجعت النصوص الدينية على التداوي، وربطت الصحة بالتوازن الجسدي والروحي.

وفي العصر الإسلامي، أسهم العلماء والأطباء العرب، مثل ابن سينا والرازي وابن النفيس، في تطوير المعرفة الطبية على أسس علمية ومنهجية، ما أدى إلى تداخل واضح بين الطب العلمي والطب الشعبي. وقد انعكس هذا التداخل على الممارسات الشعبية التي مزجت بين الوصفات الطبية المدونة في الكتب، والمعتقدات الشعبية المتوارثة.

ومع مرور الزمن، استقر الطب الشعبي في الوعي الجمعي العربي، وأصبح جزءا من الحياة اليومية، ولا سيما في المناطق الريفية والبدوية، حيث ظل المصدر الأساسي للعلاج لفترات طويلة، حتى بعد دخول الطب الحديث. وقد أسهم هذا الامتداد التاريخي في ترسيخ مكانة الطب الشعبي بوصفه مكونا أصيلا من مكونات الثقافة العربية.

## أمثلة تاريخية من كتب الطب العربي الكلاسيكي

يعد التراث الطبي العربي المدون شاهدا علميا رصينا على عمق التجربة العلاجية التي راكمها الأطباء العرب عبر القرون، والتي أسهمت لاحقا في تشكيل الأسس المعرفية لكثير من ممارسات الطب الشعبي. فقد حرص هؤلاء الأطباء على تسجيل خبراتهم السريرية وملاحظاتهم الدقيقة في مصنفات علمية جمعت بين المنهج التجريبي والتأمل الفلسفي، الأمر الذي منحها قيمة علمية تجاوزت حدود العالم الإسلامي، وترك أثرا واضحا في تطور الطب الأوروبي في العصور الوسطى[8]

---

[7] حسن حسني عبد الوهاب، *الطب عند العرب قبل الإسلام*، تونس: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1990م

[8] فؤاد سزكين، *تاريخ التراث العربي*، مجلد الطب، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، 1984م

## ابن سينا (ت- 428هـ) وكتاب القانون في الطب

يعد ابن سينا من أعلام الفكر الطبي في الحضارة الإسلامية، وقد شكل مؤلفه الشهير "القانون في الطب "مرجعا علميا موسوعيا استمر تأثيره في الممارسة الطبية قرونا طويلة داخل العالم الإسلامي وخارجه. وقد أولى ابن سينا اهتماما خاصا بالأدوية المفردة والنباتات الطبية، فشرح خصائصها العلاجية، وبيّن طرائق استعمالها ومقاديرها المناسبة. ومن ذلك حديثه عن العسل بوصفه مادة مقوية للجسم ومطهرة للجروح، إضافة إلى توظيف بعض الأعشاب في معالجة أمراض الجهازين الهضمي والتنفسي، وهي استعمالات ما تزال متداولة في الطب الشعبي العربي إلى يومنا هذا[9].

## أبو بكر الرازي (ت -313هـ) وكتاب الحاوي في الطب

اعتمد أبو بكر الرازي في كتابه »الحاوي في الطب «على المنهج التجريبي القائم على الملاحظة السريرية الدقيقة، فدون خبراته العلاجية المستقاة من الواقع العملي والممارسة الطبية اليومية. وقد شدّد على الدور العلاجي للغذاء، مفضّل ا البدء بالمواد الطبيعية والعلاج البسيط قبل استعمال الأدوية المركبة، وهو توجّه ينسجم مع منطق الطب الشعبي الذي يقوم على التدرج في التداوي والاعتماد على الوسائل المتاحة في البيئة[10]

أسهمت هذه المؤلفات وغيرها في ترسيخ كثير من الممارسات العلاجية التي انتقلت من الإطار العلمي المكتوب إلى المجال الشعبي الشفهي، حيث جرى تبسيطها وتكييفها مع البيئة المحلية. وبذلك يمكن القول إن الطب الشعبي العربي لا ينفصل عن الطب العربي الكلاسيكي، بل يعد امتدادا له في صورته المتداولة بين عامة الناس.

## ممارسات التداوي التقليدي

تتنوع أساليب التداوي التقليدي في الطب الشعبي العربي تبع ا لاختلاف الأقاليم والأنساق الثقافية داخل المجتمعات العربية، غير أنها تلتقي في اعتمادها على المعرفة الموروثة، والملاحظة المتراكمة، والخبرة العملية، إلى جانب استنادها إلى خلفيات دينية ورمزية. ولا يقتصر دور هذه الممارسات على

---

[9] ابن سينا، *القانون في الطب*، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م

[10] الرازي، *الحاوي في الطب*، تحقيق: مجموعة من الباحثين، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1955م

معالجة الجسد فحسب، بل يمتد ليشمل أبعاد ا نفسية واجتماعية، تُسهم في تعزيز الإحساس بالطمأنينة وإعادة التوازن للفرد داخل محيطه الاجتماعي[11].

## التداوي بالأعشاب

يعد التداوي بالأعشاب من أكثر أشكال الطب الشعبي شيوعا وانتشارا في المجتمعات العربية، إذ تعتمد عليه شرائح واسعة من الناس في علاج أمراض متعددة، مثل اضطرابات الجهاز الهضمي، وأمراض الجهاز التنفسي، وآلام المفاصل. وتستند هذه الممارسة إلى معرفة دقيقة بخصائص النباتات الطبية وطرق تحضيرها، سواء بالغلي، أو النقع، أو الطحن، أو الخلط مع مواد أخرى كالعسل والزيوت. وقد ارتبطت هذه المعرفة بالبيئة المحلية، حيث تختلف أنواع الأعشاب المستخدمة باختلاف المناطق الجغرافية والمناخية.

## العلاج بالمواد الطبيعية

يقوم هذا النمط من التداوي على توظيف مواد طبيعية متعددة، من بينها العسل، والزيوت النباتية، والطين، والحبة السوداء، إضافة إلى بعض المشتقات الحيوانية. وتمنح هذه المواد في المخيال الشعبي قيمة علاجية نابعة من كونها عناصر طبيعية خالصة، وقد اكتسب بعضها منزلة خاصة لورود ذكره في النصوص الدينية أو في الموروث الثقافي، الأمر الذي أسهم في ترسيخ الثقة الشعبية بقدرتها على الشفاء وتعزيز الصحة[12]

## الكيّ والحجامة

تعد ممارستا الكي والحجامة من الأساليب العلاجية التقليدية المعروفة في الطب الشعبي العربي. فقد استخدم الكي لعلاج بعض الأمراض المزمنة أو الآلام الشديدة، اعتمادا على الاعتقاد بقدرته على إيقاف المرض أو منعه من الانتشار. أما الحجامة، فترتبط بفكرة تنقية الجسد من الدم الفاسد، وقد اكتسبت شرعية دينية وثقافية واسعة، ما أسهم في استمرار ممارستها حتى العصر الحديث.

---

[11] George M. Foster & Barbara G. Anderson, *Medical Anthropology*, New York: Wiley, 1978

[12] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (سنة النشر الحديثة) *.الطب النبوي* (تحقيق اسم المحقق). دار النشر. (نشر العمل الأصلي نحو 1350م).

## الممارسات الروحانية والرمزية

تشمل ممارسات التداوي الروحي في الطب الشعبي العربي استعمال الرُّقى، والأدعية، وتلاوة النصوص الدينية، فضلا عن أداء طقوس رمزية يُقصد بها إزالة أثر المرض أو إعادة الانسجام النفسي والروحي لدى الفرد. وتعبر هذه الممارسات عن تصور ثقافي شائع يُرجع بعض العلل إلى أسباب غير مادية، مثل العين أو الحسد أو الاضطرابات النفسية، وهو ما يبرر اللجوء إلى علاج روحي يُنظر إليه بوصفه مكمّلا للعلاج الجسدي[13].

## السياقات الثقافية والاجتماعية للطب الشعبي

يرتبط الطب الشعبي العربي ارتباطا وثيقا بالسياق الثقافي والاجتماعي للمجتمع. فهو يعكس منظومة القيم، والمعتقدات، والتقاليد السائدة. كما يؤدي دورا اجتماعيا مهما، إذ يعزز التضامن الاجتماعي من خلال مشاركة أفراد المجتمع في عملية العلاج، سواء بالنصيحة أو الدعم المعنوي.

ويسهم الطب الشعبي أيضا في ترسيخ الهوية الثقافية، بوصفه موروثا يعبر عن خصوصية المجتمع العربي وتميزه الثقافي.

## الطب الشعبي والطب الحديث

لا يمكن النظر إلى الطب الشعبي والطب الحديث بوصفهما منظومتين متعارضتين بالضرورة، بل إن العلاقة بينهما تتسم في كثير من الأحيان بالتكامل والتداخل. فالطب الشعبي يمثل خبرة إنسانية تراكمية نشأت في سياق ثقافي واجتماعي محدد، في حين يقوم الطب الحديث على أسس علمية تجريبية ومنهجية. وقد دفع هذا الاختلاف في المرجعيات إلى جدل واسع حول مشروعية الممارسات الشعبية وفاعليتها.

من الناحية الدينية، نجد أن النصوص الإسلامية قد أسهمت في إضفاء قدر من المشروعية على بعض أشكال التداوي الشعبي، إذ ورد في القرآن الكريم إشارات واضحة إلى الشفاء المرتبط بعناصر طبيعية، كما في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾[14] في إشارة

[13] المرجع السايق

[14] النحل: 69،

إلى العسل بوصفه مادة ذات قيمة علاجية. كما ورد قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[15] (، وهو ما يعكس البعد الروحي والنفسي للعلاج في الثقافة الإسلامية.

أما في السنة النبوية، فقد وردت أحاديث صحيحة تؤكد مبدأ التداوي، منها قول النبي ﷺ: «تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاء إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاء »[16] (رواه الترمذي). كما أُشير إلى بعض الممارسات العلاجية التي تُعد من صميم الطب الشعبي، مثل الحجامة، حيث قال ﷺ: «إن أمثل ما تداويتم به الحجامة» (متفق عليه). [17]وقد أسهمت هذه النصوص في ترسيخ قبول اجتماعي وثقافي لممارسات بعينها، وجعلها مستمرة حتى في ظل انتشار الطب الحديث.

ومن الناحية العلمية، أثبتت بعض الدراسات الطبية الحديثة الفاعلية الجزئية لبعض ممارسات الطب الشعبي، ولا سيما التداوي بالأعشاب والعسل، ما شجّع على إدماجها ضمن ما يعرف اليوم بالطب التكميلي أو البديل. غير أن هذا الإدماج يظل مشروطا بالتحقق العلمي من السلامة والجرعات والآثار الجانبية، تجنبا للمخاطر الصحية الناتجة عن الاستخدام العشوائي.

وعليه، يمكن القول إن العلاقة بين الطب الشعبي والطب الحديث علاقة تكامل مشروط، تقوم على احترام التراث من جهة، والاحتكام إلى المنهج العلمي من جهة أخرى. فالتعامل الرشيد مع الطب الشعبي يقتضي إخضاع ممارساته للدراسة والبحث، بما يسمح بالاستفادة من عناصره الفعّالة، مع تجنب ما يثبت ضرره أو تعارضه مع الأسس الطبية الحديثة.

## القيمة المعرفية للطب الشعبي العربي في ضوء الأنثروبولوجيا الطبية (Medical Anthropology)

يعد الطب الشعبي العربي رصيدا معرفيا وثقافيا ثريا، لا يقتصر على كونه مجموعة من الوصفات العلاجية المتداولة، بل يتجلى بوصفه نسقا معرفيا متكاملا يعكس رؤية المجتمع للعلاج والمرض. ومن منظور الأنثروبولوجيا الطبية(Medical Anthropology) ، يُفهم الطب الشعبي باعتباره إطارا ثقافيا يحدد كيفية إدراك الأفراد للصحة والعلل وسبل الشفاء، في ضوء منظومة من القيم والمعتقدات والرموز الاجتماعية. وقد أبرز آرثر كلاينمان (Arthur Kleinman) هذا التصور في

---

[15] الإسراء: 82

[16] ترمذي، *سنن الترمذي*، كتاب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، حديث رقم (2038)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، 2005م.

[17] رواه البخاري في *صحيحه*، كتاب الطب، باب الحجامة، حديث رقم (5696)، ومسلم في *صحيحه*، كتاب المساقاة، باب التداوي بالحجامة، حديث رقم (1577)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1955م.

أعماله التي تناول فيها النظم الطبية بوصفها أنظمة ثقافية مترابطة، لا يمكن فصل بعدها العلاجي عن سياقها الاجتماعي والثقافي[18].

تُعنى الأنثروبولوجيا الطبية، كما يوضح كل من آرثر كلاينمان وجورج فوستر(George Foster) ، بتحليل التفاعل القائم بين الثقافة والجسد وتمثلات المرض، وتؤكد أن فهم العلل لا ينحصر في بعدها البيولوجي، بل يتشكل ضمن سياقات اجتماعية وثقافية محددة. وضمن هذا الإطار، يعكس الطب الشعبي العربي تصور ا خاص ا للجسد باعتباره كيانا متكاملا تتشابك فيه الأبعاد الجسدية والنفسية والروحية. ويفسر المرض في الوعي الشعبي غالبا على أنه نتيجة اختلال في التوازن، وهو تصور ينسجم مع نموذج «التوازن والاختلال» الذي بلوره فوستر في دراسته للطب التقليدي داخل المجتمعات غير الغربية[19].

وتكمن القيمة المعرفية للطب الشعبي العربي في كونه مصدرا لفهم أنماط التفكير الشعبي، وآليات التأقلم مع المرض في ظل محدودية الموارد الطبية، فضلا عن دوره في إنتاج معرفة علاجية محلية (Local Knowledge)تتوارثها الأجيال. وقد اهتمت الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة بتوثيق هذه المعارف، باعتبارها جزءا من التراث غير المادي، ورافدا مهما لدراسة الهوية الثقافية العربية، وهو ما تؤكده تقارير منظمة الصحة العالمية (WHO) التي دعت إلى إدماج الطب التقليدي في السياسات الصحية وفق ضوابط علمية واضحة.

## نماذج تطبيقية معاصرة من المجتمعات العربية

على الرغم من انتشار الطب الحديث وتطوره، لا تزال ممارسات الطب الشعبي حاضرة بقوة في المجتمعات العربية المعاصرة، ولا سيما في البيئات الريفية وشبه الحضرية. ففي بعض مناطق المغرب العربي، على سبيل المثال، ما زال التداوي بالأعشاب والحجامة يمارس على نطاق واسع، وغالبا ما ينظر إليه بوصفه علاجا مكملا للطب الحديث، لا بديلا عنه.

---

[18] Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*, University of California Press,1980

[19] George M. Foster & Barbara G. Anderson, *Medical Anthropology*, New York: Wiley, 1978

وفي دول الخليج العربي، تظهر بعض الممارسات الشعبية المرتبطة بالعلاج الروحي وقراءة الرقى الشرعية، خصوصا في حالات الاضطرابات النفسية أو الأمراض التي يعجز الطب الحديث عن تقديم تفسير حاسم لها. ويعكس ذلك استمرار الاعتقاد بالدور النفسي والروحي في عملية الشفاء.

تشهد مصر وبلاد الشام انتشار ا ملحوظ ا لممارسات الطب الشعبي، ولا سيما العيادات التقليدية المتخصصة في الحجامة والعلاج بالأعشاب، وقد عرفت هذه الممارسات في السنوات الأخيرة إقبال ا متزايد ا من فئات اجتماعية متنوعة، تشمل المتعلمين وسكان المدن. ويعكس هذا الحضور استمرار فاعلية الطب الشعبي داخل المجتمعات العربية، وقدرته على التكيف مع التحولات الاجتماعية والحضرية، دون أن يفقد جذوره الثقافية والتاريخية[20].

ويشير هذا الواقع إلى أن اللجوء إلى الطب الشعبي لم يعد مرتبط ا بالضرورة بالجهل أو الفقر، كما كان يُصوَّر في بعض الخطابات الحديثة، بل أصبح خيار ا صحي ا وثقافي ا واعي ا، يلجأ إليه الأفراد بحث ا عن مقاربات علاجية شمولية تراعي الأبعاد الجسدية والنفسية والروحية للمرض. وهو ما ينسجم مع تصورات الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي ترى في الطب الشعبي تعبير ا عن هوية ثقافية ونمط تفكير جماعي في الصحة والشفاء[21]

وتؤكد هذه النماذج التطبيقية أن الطب الشعبي العربي ما زال يؤدي وظيفة اجتماعية وثقافية مهمّة، تتجاوز الجانب العلاجي إلى تعزيز الشعور بالهوية والانتماء، وتوفير الإحساس بالأمان النفسي، وهو ما تؤكده دراسات الأنثروبولوجيا الطبية المعاصرة في تحليلها لاستمرارية النظم العلاجية التقليدية داخل المجتمعات الحديثة.

## الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى أن الطب الشعبي العربي ليس مجرد ممارسات علاجية تقليدية متوارثة، بل هو نظام معرفي وثقافي متكامل تشكل عبر تفاعل طويل بين الخبرة الإنسانية، والبيئة الطبيعية، والمعتقدات الدينية والاجتماعية. وقد بين التحليل أن هذا النوع من الطب يحمل قيمة معرفية مزدوجة؛ إذ يسهم من جهة في حفظ التراث الثقافي غير المادي، ومن جهة أخرى يوفر إطارا لفهم تصورات المجتمعات العربية للمرض والصحة والشفاء.وفي ضوء الأنثروبولوجيا الطبية، تبين أن

[20] محمد الجوهري، *الثقافة الشعبية: دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م؛

[21] أحمد أبو زيد، *الأنثروبولوجيا: مدخل إلى دراسة الثقافة*، عالم المعرفة، الكويت، 1986م؛

الطب الشعبي العربي ينسجم مع النماذج النظرية التي تنظر إلى المرض بوصفه ظاهرة اجتماعية وثقافية، لا بيولوجية فحسب، كما أكدته دراسات كلاينمان وفوستر. كما أظهرت النماذج التطبيقية المعاصرة أن هذه الممارسات ما تزال حاضرة وفاعلة في المجتمعات العربية، سواء في الريف أو المدينة، وغالبا ما تمارس بوصفها طبا مكملا إلى جانب الطب الحديث.

وتؤكد الدراسة ضرورة إعادة قراءة الطب الشعبي العربي قراءة علمية نقدية، تقوم على التوثيق والتحليل بدل الإقصاء أو التقديس، مع العمل على إدماج بعض ممارساته الآمنة في السياسات الصحية، وفق المعايير التي توصي بها منظمة الصحة العالمية. وبذلك يمكن للطب الشعبي أن يسهم في تعزيز الرعاية الصحية الشاملة، والحفاظ على الهوية الثقافية العربية في آن واحد.

## قائمة المصادر والمراجع

### المراجع العربية


1. أحمد أبو زيد، *الأنثروبولوجيا: مدخل إلى دراسة الثقافة*، عالم المعرفة، الكويت، 1986م
2. ابن سينا .(2005) .*القانون في الطب* (تحقيق مجموعة من الباحثين). القاهرة: دار الفكر.
3. ابن النفيس، علاء الدين .(2003) .*شرح القانون في الطب* .دمشق: دار العلم.
4. الحكيمي، عبد الرحمن .(2012) .*الطب الشعبي في الوطن العربي* .عمّان: دار المسيرة.
5. حمودي، عبد الله. (سنة النشر) .*المرض والشفاء في الثقافة الشعبية* .الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
6. الخطيب، محمود .(2020) .*ممارسات العلاج الشعبي في الوطن العربي* .بيروت: دار النهضة.
7. الرازي، محمد بن زكريا .(2000) .*الحاوي في الطب* .بيروت: دار إحياء التراث العربي.
8. الزعبي، محمود .(2015) .*الأعشاب الطبية في التراث العربي* .بيروت: دار النهضة.
9. السعيد، ناصر .(2018) .*الطب الشعبي والأعشاب في العالم العربي* .القاهرة: دار المعارف.
10. الشريف، علي .(2019) .*الطب الشعبي العربي بين التقليد والحداثة* .عمان: دار الفكر الحديث.
11. عبد الوهاب، حسن حسني .(1990) .*الطب عند العرب قبل الإسلام* (الطبعة الأولى). تونس: دار الغرب الإسلامي.
12. فؤاد سزكين، *تاريخ التراث العربي*، مجلد الطب، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، 1984م
13. المهدي، سامي .(2021) .*التراث الطبي العربي :دراسة تحليلية* .القاهرة: دار المعارف.

14. [1] محمد الجوهري، *الثقافة الشعبية: دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م

**المراجع الأجنبية**


1. Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*, University of California Press, 1980.
2. Foster, G. M., & Anderson, B. G. (1978). *Medical anthropology*. New York, NY: John Wiley & Sons.
3. Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley, CA: University of California Press.
4. World Health Organization. (2013). *WHO traditional medicine strategy 2014–2023*. Geneva, Switzerland: WHO Press.

# أثر الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية

**د/ محمّد سراج الدين. تي،**
أستاذ المشارك في الكليّة الحكومية بتلاشيري، ومشرف البحوث، جامعة كنور
**شماس،**
باحث دكتوراه، جامعة كنور، كيرلا، الهند

## الملخص

هذه الدراسة محاولة قيّمة تعالج أعماق تأثير الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية ونتائجه. يوجد في تاريخ الإسلام نبذة من الفلاسفة المسلمين الذين حصلو على أفكارهم من الفلسفة اليونانية وكان لهم أثر كبير في هذا المجال. وفي مقدّمهم أبو يوسف يعقوب الكندي الذي ابتدأ الحركة بامتزاج الفلسفة اليونانية بنظريات الإسلام. وهذه محاولة يسيرة لإطلاق الضوء على إسهامات أبى يوسف يعقوب الكندي الذي أخذ مبادئ الفلسفة وبذورها من اليونانية وأنتج على أصولها الفلسفة الإسلامية. سأقوم بتضمين إشارات حول أخطاء وعيوب الكندي في أعماله. وقد سار على خطواته جماعة من الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن رشد، وقد قدّموا مساهمات هائلة في هذا المجال. تلقي هذه الدراسة الضوء على إسهامات ثمينة قدّمها عباقر الفلاسفة المسلمين. والباحث يحاول أيضا في هذا المقال أن يشير إلى تناقضات واضحة بين الفلسفة الإسلامية واليونانية في ضوء نقد الغزالي للفلاسفة اليونانيّين في كتابه تهافت الفلاسفة. يستنتج الباحث أنّ الفلسفة اليونانية أسهمت في تكوين الفلسفة الإسلامية لكنّه هناك تناقضات وتعارضات جليّة بينهما يبحث عنها في الأوراق التالية.

**الكلمات المفتاحية**: الفلسفة، يونانية، إسلامية، تناقضات، مساهمات، أرسطية

## ما هي الفلسفة؟

"إنّ الفلسفة كلمة يونانية قديمة مركّبة من مقطّعين "فيلو" معناه محبّة أو سعى إلى و"سوفيا" معناه حكمة أو معرفة".[22] وفي لسان العرب الفلسفة "مطلبها اللغوي الحكمة"[23]. ومعنى الحكمة "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم".[24] تعريفات الفلسفة كثيرة صادرة عن نظريات مختلفة.

[22] على، حسين، ما هي الفلسفة، التنويرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص: 11

[23] محمّد بن مكرم بن منظور، جمال الدين لسان العرب، دار صادر، بيروت، ص: 273

[24] عيد نفيسة، محمود محمّد، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، ص: 17

بسبب اتساع نطاق المواضيع التي تتناولها، لا يصلح حصرها في تعريف واحد. ولكننا هنا سنختار على موقف أرسطو لأن هذا البحث يدور حول تعليماته. وهي عند أرسطو " البحث عن الوجود بما هو وجود".[25] وهو التفتّش والتعمّق إلى حقائق الأشياء. هذا التعريف بسيط ولكن له معنى أعمق وليس من السهل الإحاطة عليه.

فالفلسفة الإسلاميّة تنحصر على المبادئ التي استخدمها الفلاسفة المسلمون مثل الكندي والفارابي وابن سينا وأمثالهم لإثبات ما ورد في القران والأحاديث النبوية، لأنّ الإسلام بني عليهما في الأصل. فلآراء التي يقدّمها الفلاسفة المسلمون محض آراءهم ربّما يناسب مع قوانين الإسلام وربّما لا يناسب.

## بذور الفلسفة اليونانية في عالم الإسلام

بذور تأثّر المسلمين بالفلسفة اليونانية غير واضحة تحديدا، "بحيث اكتفى الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى عصر العباسيين في نقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي".[26] خلال هذه الفترة كان المسلمون مشغولين بالزحفات والغزوات في بلدان أخرى فمارسو الفلسفة اليونانية التى كانت سائدة هناك وأخذ في ترجمة الكتب الفلسفية. وقد قيل أنّ نقل فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامي قد وقع في عهد بني أميّة، "ممّا يثبته ما قاله ابن كثير من أنّ علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأوّل لمّا فتحوا بلاد الأعاجم لكنّها لم تكثر فيهم ولم تنتشر".[27] المقصود بالعلوم الأوائل هنا الفلسفة اليونانية.

## نتائج تأثير الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية

أورد علي سامي النّشار العوامل التي أذت إلى تأثير المسلمين بالفلسفة اليونانية في كتابه مناهج البحث عند مفكّري الإسلام. وهي ما يلي

1 التسوية بكلّ وجه بين معتنقي دين الإسلام

2 تشجيع الحكام المسلمين الفكر الحرّ وحرّيّة التعبير في البلاد المفتوحة ممّا أدّى أبناء هذه البلدان إلى مناقشة المسلمين في عقائدهم.

---

[25] عيد نفيسة، محمود محمّد أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، ص: 19

[26] النشّار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار الفكر العربي، ص: 5

[27] المصدر السابق، ص: 6

3 محاولة المسلمين لإكتساب ما جهلو من العلوم والمعارف من خارج بلدانهم.[28]

من المؤكّد أنّ الفلاسفة المسلمين صاروا متأثّرين بالفلسفة اليوناينة من نواحي شتّى. وقد تعدّدت آراء الفلاسفة في اسلوب تأثير فلسفة اليونان ومجالاتها. لذا ادّعى بعض الفلاسفة أنّ المبادئ الإسلامية مبنية على أساس الفلسفة اليونانية. جعلها البعض نقطة لانتقاد الفكر الإسلامي وزعم أنّها نسخة من الفلسفة اليونان. وادّعى المستشرقون أنّ الفلسفة الإسلامية مأخوذة بتمامها من الفلسفة اليونانية. هذا الكلام يحتاج إلى التدقيق للوصول إلى الصواب. يقول أوليري "والحقّ أنّ هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من مادّة الهلينية الرومانية بل إنّه حتّى علم التوحيد الإسلامي قد تحدّد وتطوّر بواسطة منابع هلينية"[29] وهذه ملاحظة خاطئة نابعة من عدم المعرفة العميقة بنظريات الإسلام ومصادره الحقيقية لأنّ الإسلام ليس منحصر في آراء الفلاسفة المسلمين بل هو دستور كامل لا يؤول إليه العقل في أكثر الأحوال." إنّ العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصحّ أخذ حقائق الدين عنه، وإلى هذا الحكم إنتهى الغزالي عند إمتحانه للفلاسفة".[30]

## علاقة الإسلام بالفلسفة اليونانية

العلاقة بين فلسفتي الإسلامية واليونانية لم تحدث بالطبيعة. الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن رشد بذلوا مجهوداتهم لإثبات صحة المذاهب الإسلامية منطقيا ، حيث اعتمدوا على الفلسفة اليونانية لا سيّما فلسفة أرسطو. وهذا لا يعني أن كل أفكار ونظريات الإسلام مستعارة منها. لقد أدركوا أنه من الأسهل إقناع الناس بمبادئ الإسلام بطريقة فلسفية لذا سلكوا طريق التناسب بين دين الإسلام وفلسفته. وأيضا كان بعضهم يعتقدون بشدّة أنه يكفي العقل فقط لاكتشاف عن الحقيقة المتعلّقة بهذا العالم. ولم يتنبّه أحد إلى ضعف العقل الإنساني في معرفة الغموض والمبهمات. "كانوا يعتقدون أنّ ضمن آيات القرآن معانى مبهومة لا يؤول إليها الألباب إلاّ بمعرفة تعاليم ونظريات أرسطو".[31] ففي الحقيقة يمكننا أن نلاحظ الكثير من التناقضات الواضحة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأرسطية.

يذهب الغزالي إلى أنّ فلسفة أرسطو تنحصر في ثلاثة أقسام

---

[28] المصدر السابق، ص: 5

[29] عيد نفيسة، محمود محمّد، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، ص: 23

[30] الغزالي، محمّد بن محمّد، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، ص: 57

1 قسم يجب التكفير به

2 قسم يجب التبديع به

3 قسم لا يجب إنكاره أصلا[32]

ولم يكن للفلسفة اليونانية قبولية لدى بعض الفلاسفة المسلمين مثل الغزالي، بل كان قابلا لما ينطبق ورافضا لما لم ينطبق. لقد كان هناك العديد من الفلاسفة المسلمين الذين بالغوا في اعتمادهم على الفلسفة اليونانية. وفي مقدّمهم ابن رشد الذي وصف أرسطو بصفات مفرطة وادّعى أنّ مبادئه لا ينافي الإسلام. لكن لقد بدت فلسفة أرسطو في بادئ الأ مر منافية للدين لثلاثة أسباب عدّها الشيخ الكامل محمّد محمّد عويضة في كتابه الفلسفة الإسلامية, وهي:

1 القول بأنّ العالم قديم.

2 عدم الاعتراف بالعناية الإلهية.

3 رفضه لفكرة خلود النفس.[33]

لقد بذل كثير منهم أقصى جهدهم لتقليل الصراع بين الفلسفة والدين، لكن لم يصل الأمر إلى التمام. مساهمات أرسطو في مجال المنطق تستحقّ التقدير والثناء لأنّ الفلاسفة المسلمين قد إستخدموا مبادئها في إثبات كثير من المفاهيم الإسلامية. لكن تطبيق نظرياته على كل مبادئ الإسلام كان عيب ا كبير ا لأنه كان هناك تناقضات واضحة بين نظرياته ونظريات الإسلام كما في مسألة قدم العالم وحدوثه، لأنّه ادّعى أنّ العالم قديم مع أنّ الإسلام يخالف ذالك.

## الفلاسفة المسلمون المتأثّرون بالفلسفة اليونانية

"أنّ كلّ علماء العرب وفلاسفتهم العظام تقريبا كانوا يعدّون من أتباع أرسطو ويرجعون بأصولهم الفكرية إلى الكندي والفارابي"[34] إلاّ الغزالى وأتباعه. نورد بعض الفلاسفة المشهورين في دائرة تاريخ الفلسفة الإسلامية ومساهماتهم المهمّة في هذا المجال.

---

[32] الغزالي، محمّد بن محمّد، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، ص: 99

[33] محمّد محمّد عويضة، الشيخ كامل، الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، ص: 5

[34] أوليري، د. لاسي، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، مكتبة النهضة المصرية، ص: 245

### أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي يعرف كمؤسّس المدرسة العربية الأرستطاليسية لأنّه بذر بذور التقليد للفلسفة اليونانية في قلوب المسلمين. كان تأثير هذا الاتّجاه قد تعدّى الحدود حتّى كانت تعاليم أرسطو تقبل في المدرسة الأرستطاليسية حتّى ولو تعارضت مع النصوص الحرفية في القرآن. "فانصرف انصرافا تامّا لفلسفة أرسطو. ويعتبر الكندي على رأس القائمة في رهط الفلاسفة العرب الذين اتّبعوا المدرسة الأرستطاليسية الجديدة دون موارية".[35] قدّم هذا الشخص المسمّى بفيلسوف العرب عادة اتّباع الفلسفة اليونانية الذي استمرّ لعقود قادمة إلى عهد ابن رشد. "ولقد استفاد علماء المسلمين وفلاسفتهم اللاحقين بداية بالفارابي استفادة عظيمة من مجهودات الكندي في استيعابه الجيد وتقديمه السليم للثقافة اليونانية".[36] افتتح الكندي بابا جديدا أمام علماء المسلمين وقام بترجمات الكتب الثمينة ونقل العلوم الأجنبية التي لم تكن مألوفة لدى المسلمين. اختار طرقا متنوّعة لنقل التراث الأجنبي منها ترجمة الكتب الأجنبية وكتابة الشروحات والتلخيصات لها. لم يكن مترجّما بنفسه بل كان يستخدم عددا من المساعدين والمترجمين النصارى. "أنّ الكندي في طليعة من شرح أرسطو. ولكن ابن سينا خلفه وتفوّق عليه".[37]

ومن الحقيقة أنّ النصوص الكندي يتضمّن على أخطاء صريحة في ترجمة المعرفة اليونانية لأجل اعتماده المفرط على الوسطاء في الترجمة. اعتمد على ترجمات أتمّها ابن ناعمة وأوستاثيوس وابن البطريق غير أنّ أولاء الترجمات لم ترتق إلى معايير اللّغوية الرّفيعة التي وضعت حنين بن إسحق من بعد.[38] وقد ذكر أبو سليمان السجستاني المنطقي: "أنّ حاكم سجستان، جعفر بن بابويه قد انتقد الكندي بسبب تنافر لغته وضعف أسلوبه".[39] لكن لم تتأثّر هذه الإنتقادات في قبوليّته بين الفلاسفة من بعد.

---

[35] أوليري، د. لاسي، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، مكتبة النهضة المصرية، ص: 242

[36] فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: 13

[37] لطفي جمعة، محمّد، تاريخ فلاسفة الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص: 23

[38] Sakande, Aliyu Yunus, *Acompilation of Islamic philosophy and theology*, alhassanain, p:76,a compilation of islamic philosophy and theology : Aliyu Yunus Sakande : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

[39] Sakande, Aliyu Yunus, *A compilation of Islamic philosophy and theology*, alhassanain, p: 75, a compilation of islamic philosophy and theology : Aliyu Yunus Sakande : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

### *أبو النصر محمّد الفارابي*

كان أبوالنصر محمّد الفارابى فيلسوفا مشهورا يعرف بالمعلّم الثاني في هذا المجال. سار مع التيّارات الفلسفية المعهودة وساهم بغزارة في هذا الصدد. ابتكر فنّا جديدا بامتزاج أرستطاليسية وأفلاطونية حديثة. حاول أن يؤلّف بين تعاليم القرآن ونظريّات أرسطو لأنّه اعتقد أنّ الفلسفة صحيحة لا بدّ من إعتمادها للوصول إلى الحق والصواب. كان حكماء العرب قد افترقوا إلى فرقتين فرقة المتكلّمين وفلاسفة الطبيعة. كانت فرقة المتكلّمين يتناولون أشياء تتعلّق بالإلهيات وما وراء الطبيعة ويعتمدون مبادئ أرسطو للإستدلال. وفلاسفة الطبيعة لا يبحثون إلا عن الظواهر المرئيّات من الطبيعة. كان الفارابي رئيس الفرقة الأولى "ويرجع له الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها وله الفضل في أنّ تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبابه هم الذين تصدّو إلى نقل أرسطو إلى اللغة العربية".[40] اتبع جلّ الفلاسفة خطاه واستعاروا أفكاره وبنوا عليها نظريّاتهم.

### *ابن سينا*

ابن سينا هو عبقري آخر اعترف علنا بإعجابه بتعاليم الفارابي. وهو مشهور باسهاماته في الفلسفة من خلال مؤلّفاته "كتاب الشفاء" وكتاب النجاة. اتّبع أرسطو حتى في مبادئ الفلسفة الأولى وتمّ تقسيم للعلوم إلى العلوم العالية والعلوم الدنيا والعلوم الوسطى ، وهذا تشبه إلى حدّ كبير مع تقسيم أرسطو لها. وهو قسّمها إلى الرياضيات والطبيعيات وعلم اللاهوت.[41] لقد ساهم كثير ا في سبيل التقدم الطبي ولكن وقعت في شبكة الفلسفة الأرسطية. أمّا فلسفة ابن سينا فهي بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو.

### *محمّد بن محمّد الغزالي*

ومن أهمّ الفلاسفة المسلمين حجّة الإسلام محمّد بن محمّد الغزالى الذي سلك طريقا مميّزا في تاريخ الفلسفة الإسلامية. أثناء رحلته التعليمية استفاد من الفلسفة اليونانية وأضاف ما هو مقبول منها في كتبه مثل معيار العلم ومقاصد الفلاسفة. لقد انتقد بشدة الفلاسفة المسلمين لاتباعهم الأعمى للفلاسفة اليونانيين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية. قام بفحص تعاليم أرسطو ووجد

---

[40] لطفي جمعة، محمّد، تاريخ فلاسفة الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص: 36

[41] لطفي جمعة، محمّد، تاريخ فلاسفة الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص: 74,75

بعض الأخطاء الجسيمة التي يمكن أن تصير تحدي ا لعقيدتهم. هناك ادعاء كاذب ضد الغزالي بأنه وقف ضد الفلسفة دون أي مساومة لأنّه كان يحاول أن يشير إلى أخطاء الفلاسفة في تفاصيلهم الفلسفية. كان صاحب البحث والإنتقاد في كلّ أمور يتناولها. قد بذل سنتين للتعمّق في الفلسفة وللوصول إلى كنهها.

***ابن باجة***

قام ابن باجة بشروح لبعض أعمال أرسطو بل لم يتمكّن لاتمام هذه المهنة بالإتقان لأنّه مات مسموما في شبابه. وقد اعتبره بعض العلماء في مقدمة ابن سينا والغزالي بالنظر إلى براعته في المعرفة الفلسفية. "فإنّه إذا قرنت أقاويله فيها وعورضت بأقاويل ابن سينا والغزالي بان لك الرجحان في أقاويل ابن باجة وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو والثلاثة أئمّة دون ريب".[42]

***ابن رشد***

يأتي بعد ذلك أشهر أتباع أرسطو ابن رشد الذي قضى جلّ حياته في كتابة الشروح على أعماله. لقد كان معجبا تمام ا من ذكاء أرسطو. وقد أعجب ابن ارشد بفلسفة أرسطو كل الإعجاب فإنّه كان يرى أنّ أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكّر الأعظم الذي وصل إلى الحقّ الذي لا يشويه باطل.[43] بذل مساعيه لكتابة الشروح والجوامع والتلخيصات لأعمال أرسطو لتفصيل غوامضها واكتشاف مبهماتها. لكن اعتماده المفرط على أرسطو أدى إلى سوء السمعة بين المسلمين.

## الخاتمة

من الأفضل أن ننظر إلى الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية على أنهما فلسفتان مختلفتان مستقلتان تمام ا، نشأتا من جذور مختلفة. لقد تعجّب بعض الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية وخاصة الفلسفة الأرسطية فحاولوا دمجهما مما أدى إلى نتيجة سلبية. لقد تجاهلوا عمدا التناقضات بينهما التي جعلتهما منفصلتين في أكثر الوجوه. ومن المعروف أن بعض الفلاسفة المسلمين استعاروا بعض النظريات من الفلسفة اليونانية من أجل توعية الناس ببعض الرؤى المعقدة للإسلام بطريقة بسيطة. هذا لا يعني أنها نسخة من الفلسفة اليونانية البتة.

---

[42] لطفي جمعة, محمّد, تاريخ فلاسفة الإسلامي, مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة, ص: 112

[43] ابن رشد, أبوالوليد, فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال, دار المشرق, بيروت, ص: 14, 15

## المصادر والمراجع


- على، حسين، ما هي الفلسفة، التنويرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011
- عيد نفيسة، محمود محمّد، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، سوريا دمشق, 2010
- النشّار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار الفكر العربي، 1947
- الغزالي, محمّد بن محمّد, المنقذ من الضلال, دار الأندلس
- محمّد محمّد عويضة، الشيخ كامل، الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995
- أوليري، د. لاسي، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962
- فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، 1998
- لطفي جمعة، محمّد، تاريخ فلاسفة الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة
- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، دار المشرق، بيروت
- محمّد بن مكرم بن منظور، جمال الدين لسان العرب، دار صادر، بيروت
- الغزالي، محمّد بن محمّد، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر

*Sakande, Aliyu Yunus, A compilation of Islamic philosophy and theology, alhassanain, a_compilation_of_islamic_philosophy_and_theology : Aliyu Yunus Sakande : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive*

# الشيخ أبو الحسن علي الندوي وأدب الأطفال

**زين الدين شولاييل**

باحث الدكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة كاليكوت

## الملخص

الشيخ أبو الحسن علي الندوي عالم مشهور وزاهد تقي وداعي عبقري من أبناء الهند، له تراث عظيم في مجال الدعوة والتعليم والتأليف. كان أمين العام للندوة العلماء منذ صغر سنه حتى وفاته، يعرف ب "علي ميان"، وحصل على جائزة "ملك فيصل" في سنة 1980م لإسهاماته القيمة للغة العربية ونشأتها، ولد في أسرة عميقة ذات ورع وعلم، كان أبوه عبد الحي الحسني وأمه خير النساء، كان أبوه يعرف بابن خلكان الهند، نشأ في تراث العلم والأدب من أسرته. له عدة تآليف في موضوعات مختلفة، وقد اعتبر الشيخ علي ميان في تأليفاته الموضوعات للكبار وللأطفال معا. من أشهر تأليفاته "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" و"المسلمون في الهند" و "رجال الفكر والدعوة في الإسلام". ومن تأليفاته في أدب الأطفال "قصص النبيين" و"قراءة الراشدة" و"قصص من تاريخ الإسلام للأطفال". وأدب الأطفال نوع من الفن الأدبي الذي يشمل القصص والكتب والمجلات والقصائد المؤلفة بشكل خاص للأطفال، في هذه الورقة ركز الباحث عن الشيخ أبي الحسن علي الندوي واسهاماته في مجال أدب الأطفال.

**الكلمات الرئيسية:** الشيخ أبو الحسن علي الندوي، حياته ودراسته، اسهاماته في مجال العلم، أدب الأطفال، تأليف الشيخ أبو الحسن علي الندوي في أدب الأطفال، تحليل كتاب "قصص النبيين" و"قراءة الراشدة" و"قصص من تاريخ الإسلام للأطفال".

## المقدمة

الشيخ أبو الحسن علي الندوي عالم مشهور وزاهد تقي وداعي عبقري ومؤلف ماهر، انتشر شهرته في انحاء العالم، ولد ونشأ في ترب الهند، له تراث عظيم في مجال الدعوة والتعليم والتأليف. كان أمين العام للندوة العلماء منذ صغر سنه حتى وفاته، ولد في أسرة عميقة ذات ورع وعلم، كان أبوه عبد الحي الحسني[44] وأمه خير النساء، نشأ في تراث العلم والأدب من أسرته. له عدة تآليف في موضوعات مختلفة، وقد اعتبر الشيخ علي ميان في تأليفاته الموضوعات للكبار وللأطفال معا. من

[44] عبد الحي الحسني مؤرخ هندي من أصل عربي، يعد من كبار العلماء في القرن الرابع عشر الهجري الموافق للقرن العشرين.

أشهر تأليفاته "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" و"المسلمون في الهند" و "رجال الفكر والدعوة في الإسلام". ومن تأليفاته في أدب الأطفال "قصص النبيين" و"قراءة الراشدة" و"قصص من تاريخ الإسلام للأطفال". أنه الف هذا الكتب لتحريض الأطفال عن القراءة وتفهيم المعلومات عن السيرة النبوية والقصص المرسلين على طريق اسهل، وأدب الأطفال نوع من الفن الأدبي الذي يشمل القصص والكتب والمجلات والقصائد المؤلفة بشكل خاص للأطفال، في هذه الورقة ركز الباحث عن الشيخ أبي الحسن علي الندوي واسهاماته في مجال أدب الأطفال. خاصة في كتابه المشهورة في مجال أدب الأطفال.

## الشيخ أبو الحسن علي الندوي

الشيخ أبو الحسن علي الحسن الندوي (١٩١٤ - ١٩٩٩م) هو عالم ومفكر وداعي مشهور من علماء الهند، ينتمي نسبه إلى الحسن بن علي رحمهما الله، ووالده العلامة عبد الحي بن فخر الدين المتوفي سنة ١٣٤١هـ. ولد السيد أبو الحسن علي الندوي في مديرية راي بريلي من أتربرديش[45]. وكانت ولادته بقرية تكية في شهر المحرم سنة ١٣٣٢هـ، وكانت أسرته من أصل عربي يحافظ على الكتاب والسنة والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله. توفي أبوه وهو في التاسعة من عمره، وكفله أخوه الأكبر الدكتور السيد عبد العلي، والفضل الكبير في تربية السيد يعود عليه، وقد عنى بأخيه عناية الوالد للولد الحبيب. بدأ السيد أبو الحسن علي الندوي تعلمه من أمه خير النساء بقراءة القرآن، وكانت من السيدات الصالحات الفاضلات. تمهر الشيخ أبو الحسن علي الندوي في اللغتين، الأردوية والفارسية على عادة أبناء المسلمين الهنديين في عصر القديم، ثم بدأ يتعلم الإنجليزية وهو في الثانية عشرة من عمره، وساعد هذا على فهم العلوم التي تتعلق بالتاريخ والحضارة والفلسفة، وبدأ تعلم اللغة العربية على الشيخ خليل بن محمد اليماني، وتعلم الآداب العربية وحدها سنتين كاملتين. والتحق الشيخ أبو الحسن بجامعة لكهنؤو[46] سنة ١٩٢٧، وكان يومئذ أصغر طلاب الجامعة سنا، وأتم دراسته الأدبية على الدكتور الشيخ تقي الدين الهلالي. وفي سنة ١٩٢٩ دخل الشيخ في ندوة العلماء، ومكث بها سنتين يدرس علوم الحديث من المحدث حيدر خان، وسافر إلى لاهور وزار الشاعر المشهور العلامة محمد إقبال[47]، وكتب من بعد كتابا عن الشاعر الفيلسوف.

---

[45] أتر برديش هي ولاية في شمال الهند، هي أكبر ولاية هندية من حيث عدد السكان.

[46] جامعة لكهنؤهي جامعة حكومية عامة مقرها في لكهنؤ، في أوتار براديش. تأسست جامعة لكهنؤ عام 1867، وهي واحدة من أقدم مؤسسات التعليم العالي المملوكة للحكومة في الهند.

[47] علامة محمد إقبال شاعر وفيلسوف بارز، والده هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، ولد في سيالكوت، إحدى مدن البنجاب الغربية.

ونشر مقالته في مجلة المنار[48] للرشيد رضا[49]. مكث في دار العلوم ديوبند. وفي سنة ١٩٣٤ صار الشيخ أبو الحسن علي الندوي معلما في دار العلوم ندوة العلماء، وعلّم فيها علم التفسير والحديث والأدب العربي وعلم المنطق والتاريخ. أنه سجل إسما في أسماء المعلمين في صغر سنه بسبب ذكائه وعقله ومهارته في اللغات المختلفة. وبدأ الشيخ تأليفه علي المواضيع المختلفة.

وفي سنة ١٩٣٨ ظهر كتابه سيرة السيد أحمد الشهيد في اللغة الأردوية، ونال هذا الكتاب قبولا حسنا وأصبح موضوعا للبحث بين العلماء. وظهر كتاباه قصص النبيين و القراءة الراشدة سنة ١٩٤٤، وبعده انغمس في تأليف كتابه المشهور ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، وهو في الثانية والثلاثين من عمره، ونال هذا الكتاب شهرة عظيمة في البلاد العربية، وظهرت الطبعة الأولى في مصر عام ١٩٥٠. وقد عمل الشيخ في الجرائد العربية والأردوية والمجلات ايضا، وتولى رئاسة التحرير المجلات ومطبوعات كثيرة. وسافر إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج وأقام بالحجاز ستة أشهر قضاها مشغولا بالأعمال الدعوية. وسافر إلى البلاد المختلفة مثل مصر وفلسطين وعمان وتركيا ولبنان ودمشق وطرابلس وزار لندن وجنيفا وباريس التالي وغيرهم، معظم رحلاته متركزة على الدعوة والمحاضرات. كان حياته خير مثال لشخص الذي بذل جهده في دعوة الإسلام وتأليف الكتب وتزكية الأمم. كان السيد أبو الحسن متواضعا في حياته، يتخفف في ثيابه وطعامه وفراشه، وكان يكره التكلف والتصوير وتقليد الحضارة الغربية بلا تبصر، ولا يقيم للمال وزنا وكان صورة من السلف الصالح، وقد تأثر بالعلماء السابقين مثل الإمام أحمد بن حنبل والشيخ ولي الله الدهلوي والشيخ أحمد السرهندي والسيد أحمد الشهيد.و أنه تألم كثيرا لحال المسلمين، خاصة في منطقة شمال الهند، ورغب أن يرى الإسلام سائدا على الأرض وأن يرى الدول التي تغار على المسلمين مذلولة معذبة، وأن ينتقم الله من الذين حاربوا الإسلام، وهو يعتقد بأن للإسلام مستقبل ذو حسنة. قد انتفل الشيخ أبو الحسن على الندوي إلى جوار ربه في يوم الجمعة الثالث والعشرين من شهر رمضان عام 1420 م اثناء تلاوة سورة الكهف في يوم الجمعة من مسجد قريته رائي بريلي.

---

[48] مجلة المنار هي مجلة إسلامية تهدف إلى الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة، أسسها الشيخ محمد رشيد رضا.

[49] يعد الشيخ محمد رشيد رضا (ت 1935م) من أشهر روّاد الإصلاح الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين.

### منصبه

حمل الشيخ أبو الحسن علي الندوي مناصب عديدة في الجمعيات والمؤسسات، كان رؤيته ذات قيمة للتطور الأدب العربي واللغة العربية، ومن أهم مناصبه: أمين العام لندوة العلماء، رئيس دارالعلوم، عضو رابطة العالم الإسلامي، رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمي، رئيس أكادمي شبلي النعماني. مثل هكذا بذل جهدا هاما لنشر اللغة العربية في أنحاء الهند.

### أهم مؤلفاته

ولد منه عديدا من التأليفات بالمواضيع المختلفة، أنه اعتبر في تأليفه جميع المجال والمواضيع، كان من أبرز أدباء من الهند الذي اعتبر أدب الإسلام. ناقش في تأليفاته عن القرآن والحديث والأدب والمواعظ والقصص والأدب الأطفال. ومن أبرز تأليفاته: الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة، تأملات في القرآن، المدخل إلى دراسات الحديث، الطريق إلى المدينة، العرب والإسلام، التربية الإسلامية الحرة، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الصراع بين الفكرة الإسلامية، الإسلام والمستشرقون، روائع اقبال، مختارات من أدب العربي، القراءة الراشدة، السيرة النبوية، المسلمون في الهند، النبي الخاتم، قصص النبيين، رجال الفكر والدعوة الإسلام، حديث مع العرب، المسلمون ودورهم، القادياني والقاديانية. ومع هذا كان محرر في مجلة البحث الإسلامي والرائد، كلاهما مجلتين مشهورتين صدرت من ندوة العلماء بلكنو.

### أدب الأطفال

أدب الأطفال هو نوع من الفن الأدب يكتب أو يعد خصيصا للأطفال، ويتضمن فيه القصص والحكايات، الأشعار، المسرحيات، وحتى الكتب المصورة أو النصوص التعليمية التي تستهدف جمهور الأطفال من مختلف الأعمار. يتميز أدب الأطفال بالتركيز على البساطة والوضوح، مع محتوى يعزز الخيال، الأخلاق، القيم، والفهم للعالم من حولهم. كما أن اللغة المستخدمة في أدب الأطفال غالب ا ما تكون سهلة القراءة ومفهومة للأطفال.

### الأهداف أدب الأطفال

هناك أهداف مختلفة للأدب الأطفال، كل هذا متعلقة للتطور هذا الفن. أولا: ترفيه الأطفال: من خلال قصص خيالية مثيرة أو مضحكة، أو قصص مغامرات تحفز الفضول والإبداع، ثانيا:

التعليم والتوجيه: يهدف إلى تعليم الأطفال القيم الأخلاقية والاجتماعية، مثل الصداقة، التعاون، الصدق، والإحسان، ثالثا: تنمية المهارات اللغوية: يساعد الأطفال على تعلم القراءة والكتابة وتوسيع مفرداتهم بطريقة ممتعة، رابعا: تعزيز الخيال والإبداع: كثير من الأدب للأطفال يعتمد على الخيال والأساطير لتشجيع الأطفال على التفكير خارج الصندوق، خامسا: التربية العاطفية: يساعد الأطفال على فهم مشاعرهم ومشاعر الآخرين، والتعامل مع التحديات الحياتية.

## أشكال أدب الأطفال

للأدب الأطفال أشكال متنوعة، وهي: القصص القصيرة: مثل الحكايات التقليدية التي تحكي عن الحيوانات أو الأبطال، وتحتوي على عبرة، والكتب المصورة: وهي كتب تحتوي على رسوم توضيحية تجذب الأطفال وتحكي القصة بشكل مرئي، والشعر والأغاني: غالب ا ما تكون بسيطة وسهلة التذكر، تساعد الأطفال على تعلم اللغات والإيقاع، والمسرحيات: أعمال تُقدم على المسرح أو في الأشكال الترفيهية الأخرى، مصممة لتعليم الأطفال عبر الترفيه، والكتب التعليمية: التي تقدم المفاهيم التعليمية مثل الأرقام، الحروف، الألوان، وأسماء الأشياء، ويعد أدب الأطفال جزء ا مهم ا من عملية النمو والتطور، إذ يسهم في تشكيل أفكار الأطفال وقيمهم منذ سن مبكرة.

## أدب الاطفال في الهند

بدأ تأليف أدب الأطفال في الأدب العربي بعد القرن العشرين، وبعد بعض العصور قد بدأ في الهند أيضا، وبعض الكتاب الهنديين وهم يشتغلون في تأليف الكتب في مجال أدب الأطفال، وأشهر منهم الشيخ أبو الحسن علي الندوي، وحيد الزمان الكيرانوي[50]، عبد الحميد الفراهي[51]، عبد المجيد الإصلاحي ومثلهم، وهم بذلوا جهودهم في تطوير أدب الأطفال في الهند.

## قصص النبيين

هذا كتاب جمع فيه الكاتب كما في اسمه قصص وتاريخ الأنبياء على أسلوب سهلة، ويصف فيها سيرة الأنبياء ودعوتهم إلى الله والصعوبات التي واجهتهم في سبيل الله وصبرهم عليها. تشتمل هذه المجموعة على خمسة أجزاء، وبين الكاتب فيه عن الحوادث التي وقعت في عصر الأنبياء، رتب فيه

[50] هو وحيد الزمان ابن مسيح الزمان ابن محمد إسماعيل ابن حسين أحمد. ولد في بلدة كيرانة بمديرية مظفر نغر بولاية أتر برديش.

[51] عبد الحميد الفراهي (1280- 1349 هـ / 1863- 1930 م) علامة مسلم هندي، تخصّص في علوم القرآن والتفسير وتدبّر الآيات، ومن علماء العربية وأديب شاعر، صنّف بالعربية والأردية والفارسية والإنجليزية، وتعلم العبرية، وهو ابن خال العلامة شبلي النعماني.

جميع الأحداث على أسلوب جيد، فقد اختار المؤلف أسلوبا سهلا أنيقا ونيقا من التعقيد اللفظي والمعنوي. وناقش في الجزء الأول عن قصة إبراهيم عليه السلام وقصة موسى عليه السلام، بدأ قصة إبراهيم عليه السلام بعنوان "من كسر الأصنام" و ختم برحلته الى البيت المقدّس، وقصة يوسف عليه السلام بعنوان "أحسن القصص" الى حسن العاقبة.

هذين القصتين تناقش في الجزء الأول، وفي الجزء الثاني يحتوي على قصة نوح عليه الصلاة والسلام، وقصة هود عليه الصلاة والسلام، وقصة صالح عليه الصلاة والسلام. بدأ نوح عليه السلام بسفينة نوح حتي الأحوال بعد الطوفان، وقصة هود عليه السلام بدأ بالعاصفة، وقصة صالح عليه السلام بدأ ناقة ثمود، الجزء الثالث يتضمن على قصة موسى عليه الصلاة والسلام، بدأ قصة موسى عليه السلام من كنعان إلى مصر، والجزء الرابع يتناول قصة شعيب عليه الصلاة والسلام، وقصة عيسى عليه الصلاة والسلام. والجزء الخامس وهو الجزء الخاص بسيرة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم. كان جميع القصص في هذا الكتاب سهل جدا، يفهم تاريخ الأنبياء وعن أحوالهم بصورة جذابة.

## القراءة الراشدة

هذا الكتاب سلسلة من القصص والشعر والنصوص القيمة التي كتبها أبو الحسن علي الندوي للأطفال لتعليم اللغة العربية، تعتبر من أعماله العظيمة بالنسبة للأطفال، وهذه السلسلة تحتوي على ثلاثة أجزاء وهي تحمل المواضيع عن الرجال التاريخ والآثار التاريخية والحيوان والكيمياء والطقس والآداب الإسلامية وما إلى ذلك. التزم المؤلف في هذا الكتاب باللغة الأدبية الدينية التي عليها مسحة من جمال أدب الكتاب والسنة واستعمال الكلمات المستحدثة ال تي لها أصل عربي وتكرار المفردات العربية وتنوع الموضوعات والمواد ونقل الحكايات الواردة في الحديث إلى أسلوب الحكايات الموضوعة للأطفال وتضمين الدروس الأدعية المأثورة والآداب الدينية، قد بين الشيخ في معظم مواضيعه مع الآيات القرآنية وقطعات من الأحاديث الشريفة. والميزة المهمة لهذه السلسلة عن الكتب العربية الأخرى الهادفة إلى التعليم الهنود العربية هي أن المؤلف لم ينس أنه يؤلف السلسة للطلاب الهنود الذين يحتاجون إلى التعليم اللغة العربية، وفي بعض الدروس قدم المؤلف الحوادث التاريخية عن طريق فلسفي، فهذا قد يؤدي إلى إزعاج النشء الهندي الذي هو حديث العهد باللغة العربية .

أما الكلمات والجمل فهي تدل بكل صراحة على أن المؤلف راعى مستوي القارئ فأتى بما هو سهل الفهم وقريب الإدراك .وقد تم تصنيف الدروس حسب الأغراض العديدة، فمنها ما تتعلق بالاشياء المهمة في الحياة من الخبز والعين والتراب، والدروس الدينية والخلقية، والدروس المأخوذة من الحياة الإجتماعية، والدروس التي تحكي حكايات الحيوانات والنبات، والدروس المتعلقة بالمخبرات الحديثة، والدروس المأخوذة من الشعر والملح، والدروس من التاريخ الإسلامي وتلخيص التاريخ الإسلامي وتلخيص التاريخ الهندي الإسلامي ورجال التاريخ الإسلامي والمعاهد الدينية. فهم لنا بعد تحليل هذا الكتاب هو مصدر مهم لمن طلبوا التطور المهارة في اللغة العربية.

## قصص من التاريخ الإسلامي للأطفال

قصص من التاريخ الإسلام للأطفال كتاب تتضمن فيه قصص تربوية موجَّهة للأطفال والناشئة، مشتقاة من التاريخ العربي والإسلامي، ذات مغزى عميق، ودلالة تعليمية إرشادية، مع إبراز جوانب العبرة فيها؛ لتهذيب النفوس، والارتقاء بالفكر، واستخلاص الدروس من خلال القصة المشوقة، والأحداث المتتابعة. قد أتى الكاتب الشيخ أبو الحسن علي الندوي فيها بعض القصص التي توجه إلى القارئ ذات عبرة ومعرفة، هذا هو كتاب صغير بل كان مواضيعه مفيد جدا، بعض عناوينه آيات القرآنية، يتضمن فيها قصة النبي صلى الله عليه وسلم وقصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقصة الصحابة وقصة الغزوات، وجميع المواضيع التي ناقش الكاتب في هذا الكتاب كلها تشتمل عبرة تاريخية وقصص ذات مكانة عظيمة في تاريخ الإسلام.

## الخاتمة

وفي نهاية المطاف قد يعتبر الشيخ أبو الحسن علي الندوي في كتاباته للأطفال أيضا، حينما يسافر إلى تأليفاته نجد مواضيع متنوعة مختلفة، نجد منه كتبا لجميع مراحل القراء، وهذه الكتب في مجال أدب الأطفال كانت لغتها وأسلوب تقديمها سهل جدا، يستطيع لقراءتها وفهمها حتى المبتدئين. يتضمن كتابين من هذا في منهج الطلاب الأفضل العلماء الإبتدائية.

## المصادروالمراجع


- أعلام الأدب العربي في الهند، أ.د. الفاروقي، الأدرشيري، المنغادي، الطبعة الأولى- فبراير 2008 م، مكتبة الهدى كاليكوت، كيرلا، الهند.

- تاريخ العربية وآدابها، الفاروقي، المجددي، الطبعة الأولى- 2010م، سهارای، كالييكوت.
- Abul Hasan Ali Nadwi Center ،https://abulhasanalinadwi.org/book/al-ustaz-abulhasan-alnadwi-katiban-wa-mufakkiran-fi-zawe-muallifatihi-wa-kitabatihi-by-nazrul-hafiz-nadwi-azhari/
- https://alraid.in/december-2023-02-5/
- NUQTAH Journal of Theological Studies ,Editor: Dr. Shumaila Majeed ,(Bi-Annual) Languages: Urdu, Arabic and English pISSN: 2790-5330 eISSN: 2790-5349

# مدرسة الديوان و ابراهيم عبد القادر المازني: رؤية نقدية وأدبية

**د/أشرف الدين .أ**

أستاذ مساعد،قسم العربية، كلية م.س.م،كايمكولم

## الملخص

يتناول البحث مدرسة الديوان بوصفها حركة تجديدية بارزة في الشعر العربي الحديث، مع التركيز على إسهامات إبراهيم عبد القادر المازني النقدية والأدبية ودوره في تثبيت مبادئها. ويبرز البحث رؤيته النقدية وتجربته الأدبية شعرا ونثرا، معتمدا المنهج التحليلي في دراسة نصوص مختارة، ليخلص إلى أن المازني كان ركيزة أساسية في توجيه مسار التجديد في الأدب العربي الحديث.

**الكلمات المفتاحية :**ابراهيم عبد القادر المازني- مدرسة الديوان - وحدة العضوية - الاتجاه التجديدية

## المقدمة

ابراهيم عبد القادر المازني(1890-1949) أحد الثلاثة الذين لا يكاد يذكر أحدهم إلا وذكر الآخران، إذ تجمعهم جميعا وشيجة فكرية واحدة.واتجاه أدبي لايختلف كثيرا في طابعه وصرامته وهم من أبرز رواد التجديد في أدبنا المعاصر.إن كتاب مدرسة الديوان في مصر في عام 1921 بعثوا المنافسة الأدبية بين القدامى والمحدثين، تلك المنافسة التى لا تخلوا منها تاريخ أدب. وهي دائما فترات أدب خصبة من تاريخ الأدب. وقد تتبعت مدرسة الديوان المبدأ الرومانسي في الأدب والنقد الأدبي الحديث، واستهجمت تقليد الكتاب المعاصرين للقدامى. وقد أحدثت مدرسة المازني ثورة في الأدب، ووضعت عنه أوزارا طالما أخرته بعيدا عن الركب، وجدبته طويلا عن الضياء، فما أن نفضوا عنه ركام الألفاظ والبديع حتى عني بالمعنى، وعنى بالموضوع واحتفل بالفكرة وانساب في التعبير.

## مدرسة الديوان و ابراهيم عبد القادر المازني

وقد سادت مدرسة الديوان في النصف الأول من القرن العشرين مجالات الشعر والنثر والنقد. فأصبحت مصر بفضلها مركزا للنشاط الأدبي الحديث يبدأ بمدرسة الديوان.ومن هنا تجيئ القيمة الكبرى لمدرسة الديوان. لأنها أول من أرسى قواعد النقد الحديث في الأدب العربي الحديث في العالم

العربي كله. وبذلك أدخلت أعماقا جديدة وآفاقا ما كان للعرب بها عهد في جولته حول تذوق العمل الأدبي

هاجمت مدرسة الديوان، العقاد والمازني على الاتجاه المحافظ في الأدب العربي هجوما شنيعا على فقدان التجربة الشعرية والوحدة العضوية وصدق العاطفة، وهي اتجاه رومانطيكي واضح في الشعر الحديث .كان العقاد مولعا بالتجديد والابداع والابتكار وقد دفعه هذا إلى الإلمام في خلق مدرسة شعراء الديوان التي تعد أساسا للأدب الروماننسي في الأدب العربي. كان نقد المازني عنيفا إلا أنه كان يهدف إلى الإصلاح، وهو أول شعراء الجيل الجديد الذي كتب نقدا عمليا عن معاصريه من الشعراء وعن حافظ ابراهيم شاعر النيل;خاصة. وبنقده ظهر ناقد في الأدب العربي في مصر يجمع بين الأدب العربي والغربي

بتبحره فيها. يقول المازني: قال لي صديق لقد تاب حافظ عن قول الشعر وزجر غراب غروره فهلا اقصرت أنت ايضا عن نقده؟ فقلت لئن كان حافظ قد تاب فإن الناس لم يتوبوا، وما زال فيهم من يعده من الشعراء ويسميه شاعر النيل وشاعر الشرق. ولن أكف عنه حتى يثوب الناس إلى رشدهم ويعلموا أنه لا يعد إلا في رجال المكتبة الخديوية .ويتبع لو كان للأدب حكومة تنتصف له من المسيئ، وتكافئ المحسن لكان أقل جزاء حافظ على ما ارتكب من الشعر أن يبتاع ما اشتراه الناس[52]. والذى يراجع نقده يجده على نوعين: نوع إجتماعي يوجهه إلى بيئته وما يراه فها من تقاليد بالية، وعادات سخيفة، وتهافت على قشور الحياة دون لبابها، ولا بدع فقد نشأ في عهد كان المجتمع المصري فيه يتنازعه تياران قويان، تيار التقليد القديمة وتيار الحضارة الجديدة. وقد نشأ عن تلاطم هذين التيارين تلك الحملات اللإصلاحية التي عرف بها أدبنا في النصف الأول من القرن العشرين.

يقول الدكتور أحمد هيكل في كتابه "تطور الأدب الحديث" وقد ألف بعض الدارسين أن يطلقوا على هذا الاتجاه اسم "جماعة الديوان" أو "مدرسة الديوان" ووجهة نظرهم في نسبة هؤلاء الشعراء إلى الديوان مسوغة بأن هذا الكتاب الذي أصدره العقاد والمازني سنة 1921، يحوي أهم مبادئ هؤلاء الشعرا ء جميعا ويمثل حركتهم التجديدة التي قابلوا بها الحركة المحافظة. ولعل من الأفضل ترك هذه التسمية لسببين، أولهما أن كتاب الديوان قد ظهر بعد ظهور هذا الاتجاه الشعري بوقت ليس باليسير، ونسبة الاتجاه إليه توهم الارتباط الزمني بين الاتجاه والكتاب. وتوهم

[52] إبراهيم عبد القادر المازني، شعر حافظ، 1913، ص 14.

تأخر ظهور هذا الاتجاه عن زمنه أكثر من عشر سنين. وثاني السببين، هو أن كتاب الديوان "قد تضمن هجوما عنيفا على شكري أحد أعلام هذا الاتجاه ومؤسسيه. فمن الأفضل أن لا ينسب شعر شكري إلى كتاب قد حوى هجوما عليه وتجريحا له، ومن الأفضل كذلك، ألا ينسب الشاعر نفسه إلى كتاب بلغ من كلمه له أن وصفه بالجنون."[53]

علينا أن نعود إلى الوراء قرابة نصف قرن من الزمان، وعلى وجه التحديد في عام 1921 إذ ذاك نلتقي بروادها الشباب الثلاثة العقاد والمازني وشكري، الذين حملوا لواء أول مدرسة نقدية في الأدب العربي الحديث. وترتكز جهودهم في أول الأمر في انتقاد المعاصرين من الكتاب المقلدين للقدامى في الشعر والنثر. ذلك النقد الذي خرجوا به إلى المهتمين بالأدب في مصر في شكل كتاب الديوان. ومن اسم الديوان اشتق اسم "مدرسة الديوان" في الشعر والنقد الحديث.

وفي الحقيقة فإن جهودهم في هذا الصدد كانت قد بدأت مبكرا إلى ما قبل ذلك لعشر سنوات من هذا التاريخ أي منذ حوالي 1909 تقريبا.كانت أشعارهم في هذا الوقت تتفق مع المفاهيم الجديدة للأدب. وبهذا يكونون أول من كتب شعرا جديدا في الشكل والمعنى في دواوينهم في هذا الوقت.

وقد اتضحت المعركة بظهور دواوين شكري والمازني والعقاد وكتاباتهم في تأييد مذهبهم. ونقد المذهب المقابل. ومن أهم ما كان من تلك الكتابات المتقدمة زمنا، المقدمة التي كتبها العقاد للجزء الثاني من ديوان شكري سنة 1913، والمقدمة التي كتبها العقاد للجزء الأول من ديوان المازني، والتي يقول فيها: لقد تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضي، ونقلتهم التربية والمطالعة أجيالا بعد جيلهم، فهم يشعرون بشعور الشرقي، ويتمثل العالم كما يتمثله الغربي. وهذا مزاج أول ما يظهر من ثمراته، أن نزعت الأقلام إلى الاستقلال ورفع غشاوة الرياء والتحرر من القيود الصناعية. هذا من جهة الأغراض، وأما من جهة الروح والهوى فلا يعسر على البصير أن يلمح القطوب للحياة في أسرة الشاعر العصري الحديث. وحسب الأدب في العصر الحديث من روح الاستقلال في شعرائه، أنهم رفعوه من مبالغة الامتهان التي عفرت جبينه زمنا. فلن نجد

---

[53] د/ أحمد هيكل، تطور الأدب الحديث، دار المعارف، مصر، 1961، ص 165

اليوم شاعرا حديثا يهنئ بالمولود وما نفض يديه من تراب الميتلا، ولن نراه يطري من هو أول ذاميه في خلوته، ويقذع في هجو من يكبره في سريرته، ولا واقفا على المرافئ يودع الذاهب ويستقبل الآيب.[54]

## انحسار الاتجاه التجديدي الذهني

إذا كانت الظاهرة الأولى من ظواهر الشعر في هذه الفترة، هي ظاهرة تجمد الاتجاه المحافظ البياني، فالظاهرة الثانية هي ظاهرة انحسار الاتجاه التجديد الذهني، فقد شهدت هذه الفترة انحسار هذا الاتجاه كما وكيفا، حتى أوشك أن أن يختفي من الحياة الأدبية. لولا جهود العقاد وإصراره وأصالته التي حفظت لهذا الاتجاه الاستمرار برغم ما أحاط به من معوقات.

وقد كان من أهم أسباب انحسار هذا الاتجاه ومن أهم مظاهره أيضا توقف شكري عن إصدار دواوين جديدة، بعد أن أصدر ديوانه السابع "أزهار الخريف" سنة 1918م، وقد كان هذا التوقف من جانب شكري بسبب تأزمه النفسي، نتيجة لإحساسه بخيبة الأمل، وعدم نيله ما كان يطمح إليه من مجد أدبي يحقق له إصدار سبعة دواوين، ثم نتيجة لعديد من الصدمات في حياته العامة وصلاته الخاصة، ربما كان من أقساها عليه إقذاع صديقه المازني في نقده، وإقرار صديقه العقاد لهذا النقد، بنشره في كتاب الديوان الذي أصدراه [55] معا، والذي اتهم فيه شكري بالجنون، وسمى صنم الألاعيب ونصح بالانصراف عن التأليف ليريح أعصابه المختلة ويريح القراء من جهوده العميقة[4] كذلك كان من أسباب انحسار هذا الاتجاه ومن مظاهره أيضا انصراف المازني عن الشعر، منذ أصدر ديوانه الثاني سنة 1917م. فقد اتجه إلى الصحافة وآثر القصة والمقال من بين فنون الأدب، حيث لم يعد يرى الشعر كافيا لسد حاجاته أولا، ولا للتعبير الطليق عما يريد أن يعالج من شؤون الحياة ثانيا، وقد حول تأملاته وذهنياته الشعرية إلى لون من السخرية الواعية أجاد استخدامه فيما كان يكتب من مقالات اجتماعية ومن قصص أو صور قلمية.[56]

---

[54] ديوان المازني، المقدمة، ص 12

[55] ديوان المازني، ج 1، ص 48، ج2 ، ص85

[56] د. محمد منذور، محاضرات عن ابراهيم المازني

وهكذا بقي العقاد وحده من زعماء الاتجاه التجديدي الذهني يواصل كتابة الشعر. ولكنه لم يجعل الشعر همه أو فنه الأدبي الأول. بل انصرف هو الآخر إلى الصحافة والكتابة السياسية أولا، ثم إلى التأليف الأدبي والإسلامي أخيرا.[57]

## الخاتمة

ان مدرسة الديوان شكلت منعطفا حاسما في مسار الشعر العربي الحديث من خلال إرسائها أسسا جديدة للتجديد الأدبي قائمة على الصدق الشعوري والوعي الذاتي والالتزام بالتجربة الإنسانية. وقد برز إبراهيم عبد القادر المازني بوصفه أحد الركائز الأساسية لهذه المدرسة لما جمعه من إبداع أدبي ورؤية نقدية أسهمت في توجيه الحركة الأدبية نحو افاق أكثر تحررا وعمقا.

كما بينت الدراسة أن المازني كان عنصر فاعلا في صياغة المبادئ النقدية لمدرسة الديوان وداعما لدعوتها إلى تجاوز التقليد والجمود مع التأكيد على وحدة القصيدة وتكامل عناصرها الفنية. وأسهمت تجربته الشعرية والنثرية في ترسيخ خطاب أدبي يتسم بالصدق والبساطة والعمق. وبناء عليه يمكن القول إن إسهامات المازني تركت أثرا واضحا في تطور النقد والأدب العربي الحديث وجعلت من مدرسة الديوان مرحلة أساسية لفهم تحولات الشعر العربي في العصر الحديث

## المصادرو المراجع


1. أحمد هيكل، تطور العربي الحديث في مصر، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1983
2. أحمد قبش، تاريخ الشعر العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، 1971.
3. إبراهيم عبد القادر المازني، شعر غاياته ووسائطه، 1915.
4. أحمد عبيد، مشاهير شعراء العصر، في الأقطار العربية، بيروت، 1994
5. إسماعيل عز الدين، الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 1966
6. أبو هيف عبد الله، النقد العربي الجديد، إتحاد كتاب العربي، دمشق، 2000.
7. أنيس مقدس، الإتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار ملايين، بيروت، 1988.


[56] شوقي ضيف، مع العقاد، ص 38

# الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي و دوره في نشر السلام بالهند " حركة رسالة الإنسانية " نموذجا

**د/عمير خان المعبري ،**

محاضر ، كلية روضة العلوم العربية بفاروق، كاليكوت, كيرالا.

**د/عز الدين الندوي ،**

محاضر ، كلية روضة العلوم العربية بفاروق، كليكوت ,كيرالا.

## الملخص

إن مما أنتجت الهند الإسلامية شخصيات عباقرة وأعلاما بارزين أثروا المكتبات الإسلامية والعربية بإنتاجاتهم القيمة وأفكارهم النيرة وآرائهم السديدة منهم المفكر الإسلامي والأديب الأريب الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي. أنه تعلم العلم وعلمه وعمل به ودعى بما علم وعمل وكتب المقالات وألف الكتب وألقى الخطب وأسس المجامع وترأس الحركات وأرشد الأمة الإسلامية بالهند والعالم العربي والغربي وبلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في سبيل الله حيث وافى أجله في نهاية القرن العشرين.

إنه قام بدوره الفعال في نشر السلام و الأمن فيما بين المسلمين والهندوكيين والمسيحيين والسيخ وغيرهم من سكان الهند حيث أسس " حركة رسالة الإنسانية " لترسيخ قيم الإنسانية وإنشاء السلام والوئام فيما بينهم. وأن هذه الحركة الإنسانية أثرت في أهالي الهند تأثيرا كبيرا وتركت آثارا وساهمت في نشر السلام . امتاز الشيخ الندوي بدفاعه عن الإسلام وبشغفه على تقديم الصورة الجميلة عنه كدين السلام والتسامح , لذا عمل جاهد ا على توحيد صفوف المسلمين ونشر الوعي الإسلامي فيما بينهم ، مؤمن ا بالحوار بين الأديان والمناهج والمسالك والطبقات المختلفة فيما بين الناس.

**الكلمات المفتاحية:** رسالة الإنسانية ، السلام ، الأمن، الأخوة ، التسامح، المودة، الوئام ، توحيد الصفوف.

## المقدمة

يعتبر الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي من أبرز أعلام الفكر الإسلامي في القرن العشرين،اشتهر بدفاعه عن الإسلام واهتمامه بقضايا المسلمين في شتى أنحاء العالم، لا سيما في

الهند. وقد ترك إرث ا كبير ا من المؤلفات والدراسات التي تناولت جوانب متعددة من التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي والدعوة الإسلامية. كان له دور محوري في نشر الإسلام وتعزيز الوحدة بين المسلمين والدفاع عن حقوقهم كما أدى دوره في ترسيخ قيم الإنسانية ونشرالسلام وإنشاء التسامح فيما بين المجتمع الاسلامي والهندوكي والمسيحي وغيرهم ولاسيما المواطنين الهنود. تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضوء على دور الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي البارز في نشر السلام بالهند، مع التركيز بشكل خاص على حركته "رسالة الإنسانية" التي أسسها نظرا إلى أوضاع الهند كأحد أهم نماذج لجهوده الكبيرة في هذا المجال.ويحاول الباحث تحليل فلسفته وفكره ومنهجه في نشر السلام وتقييم الأثر الذي تركته حركة "رسالة الإنسانية" على المجتمع الهندي بصفة خاصة.

## نبذة عن الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي وفكرته لنشر السلام بالهند

ولد أبو الحسن علي الحسني الندوي في قرية تكية كلان بمديرية راي بريلي في الولاية الشمالية أترا براديش في الهند عام 1914م ، في أسرة كريمة ينتمي نسبها إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتلقى علومه الدينية تحت إشراف والدته ودرس اللغة العربية واللغة الفارسية في طفولته وكان يشرف على تدريسه اللغة العربية الشيخ خليل بن محمد والتحق بندوة العلماء وتلمذ على الشيخ تقي الدين الهلالي المراكشي واستفاد من الشيخ أحمد علي اللاهوري بلاهور والشيخ حسين أحمد المدني بدار العلوم ديوبند. و بدأ عمله مدرسا في ندوة العلماء من سنة 1934م لمادة الأدب العربي والتفسير واختير عضو المجلس الإداري لندوة العلماء في منتصف 1948م ثم عين المشرف التعليمي العام بالنيابة في يناير 1949م وعين المشرف العام لندوة العلماء إثر وفاة العلامة السيد سليمان الندوي ثم عين الأمين العام لها إثر وفاة شقيقه الأكبر الطبيب السيد عبد العلي الحسني. وعين أستاذا زائرا بجامعة دمشق واختير عضو المجمع العلمي العربي بدمشق في 1956م. وقام برحلات واسعة إلى أوربا وأمريكا والبلدان العربية، والمغرب الأقصى، والخليج العربي، وما إليها من البلدان، ونال جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام عام 1980م. ولفظ أنفاسه الأخيرة في 31 ديسمبر 1999 م .

أسس الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي العديد من المؤسسات العلمية والدعوية والإصلاحية والأدبية، وكان أول رئيس لرابطة الأدب الإسلامي العالمية.ويعتبر الشيخ أبو الحسن علي

الحسني الندوي شخصية مؤثرة في الحركات الإسلامية العالمية، وأثرت أفكاره وآراؤه في أجيال من العلماء والباحثين والشبان المسلمين العرب و غيرهم .يمتاز الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي بدفاعه عن الإسلام وحرصه على تقديم صورة صحيحة عنه كدين السلام والتسامح. عمل جاهد ا على توحيد صفوف المسلمين ونشر الوعي الإسلامي فيما بينهم ، مؤمن ا بالحوار بين الأديان والمناهج والمسالك والطبقات المختلفة. اهتم بدراسة التراث الإسلامي وألف العديد من الكتب التي تناولت تاريخ الحضارة البشرية والثقافة الإسلامية وأثرت المكتبة الإسلامية والعربية بمؤلفاته القيمة، وانتشرت في الأوساط العربية وغيرها، وترجمت معظم مؤلفاتها إلى لغات عالمية عديدة. ويعتبر الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي أكبر كاتب ومؤلف موهوب باللغة العربية في الهند والعالم العربي. وكان للشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي دور بالغ في الدفاع عن حقوق الإنسانية ونشر السلام فيما بين سكان الهند، وأسس حركة "رسالة الإنسانية" التي هدفت إلى نشرالسلام والوئام وإلى نفخ روح المودة والمحبة والتسامح فيما بين المواطنين وإزالة الشكوك وسوء التفاهم عن المسلمين من أذهان غير المسلمين بالهند.

## حركة الرسالة الإنسانية ودورها في نشر السلام

إن بلادنا الهندية شاهدت كثيرا من الفساد والنزعات الطائفية والمآسي الإنسانية التي حدثت في الهند بعد الاستقلال ,كانت بسبب الاتجاهات التي قادتها دعوة بعض الزعماء الطائفيين والساسة الانتهازيين وأدت هذه الصراعات إلى سفك الدماء ونشوء العصبيات فيما بين الناس والإسراع إلى العنف والإرهاب باستغلال العواطف الإنسانية للمصالح الذاتية. وكان الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي يتألم على هذه الأوضاع المخيفة وكان يقلقه هذا التدهور السريع "و شعرسماحته بأن البلاد كسفينة كبيرة,فإذا انحرفت هذه السفينة إلى الطوفان, وغرقت, فكل من يركبها يواجه المصير المشؤوم, فعزم على بذل جهده لتحويل اتجاه هذه السفينة, وقرر أن يوجه الدعوة إلى إيجاد الوعي الإنساني, برسائل إلى القادة والمفكرين في البلاد, يلفت أنظارهم إلى إعداد خطة لإصلاح الوضع, وأجرى مقابلات شخصية مع كبار القادة الاجتماعيين, والمصلحين الدينيين من مختلف الديانات الكبرى في الهند"[58]. أنشأ الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي حركة "رسالة الإنسانية" عام 1974م حيث تهدي الحركة إلى نشر الأمن والسلام في الهند، وإلى تعزيز التعاون فيما بين

[58] الشيخ أبو الحسن الندوي قائدا حكيما, محمد واضح رشيد الحسني الندوي, دار عرفات, رائي بريلي,الهند 2006م, ص: 88

المسلمين وغيرهم من سكان الهند مقتبسا من قول الله عز وجل "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَاب}[59]، وعقدت الحركة الحوار مع الاجتماعيين والمصلحين الدينيين و المثقفين ورئساء الأديان لتعزيز قيم الإنسانية وقد حققت هذه الحركة نجاح ا كبير ا في إيجاد الوعي الإنساني و نشر الوعي السلمي في الهند. وقد أثرت الحركة في آراء العديد من المفكرين والمثقفين الهندوكيين منهم جي بركاش نارئن ، وسائين بابا وغيرهما. كما لاقت الحركة تغطية إعلامية واسعة في الصحافة الهندية، مما ساهم في نشر أفكارها وتوسيع دائرة تأثيرها .وساهم في نجاح الحركة نخبة من العلماء المسلمين والمثقفين، من بينهم الأستاذ إسحق جليس الندوي ، الأستاذ قاضي عبد الحميد ، والأستاذ أنيس الجشتي ، والدكتور محمد اشتياق حسين القريشي . وقد عمل هؤلاء القادة على ترسيخ دعائم الحركة وتوسيع دائرة تأثيرها في المجتمع الهندي وحققت هذه الحركة نجاح ا كبير ا وانتشرت بسرعة في أنحاء الهند.

وقد كان هدف الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي بإنشاء هذه الحركة حبّه الخالص للإنسانية. وهدفت الحركة إلى تقويم سلوك الإنسان ، وبث المثل الخلقية التي يتفق عليها جميع الأديان ، وبناء جسور التواصل بين المسلمين وغيرهم. واستطاعت الحركة إلى تصحيح المفاهيم السيئة عن الإسلام والمسلمين، وعرض صورة الإسلام الحقيقة كدين السلام والتسامح. ونالت الحركة نجاح ا كبير ا في تكوين جو مناسب يمتاز بالاحترام بين أهالي الأديان المختلفة في الهند، حيث نظمت العديد من اللقاءات والحوارات بين قادة الأديان ورؤساء الطبقات. وقد ساعدت هذه الحركة لإزالة الكراهية والشبهات فيما بين أهالي الوطن، وأتاحت هذه الحركة فرصة للاعتراف بأن المسلمين ، في قلوبهم محبة للإنسانية وشغف للوطنهم.

"كان اشتغال الشيخ الندوي الأساسي بالتصنيف والتأليف والتدريس والدعوة ، لكنه لما شاهد تدهور الأحوال الاجتماعية ، وطغيان المادة ، وفساد البيئة العامة تصدى لمواجهته ، والاهتمام بإصلاح البيئة العامة، وكان سماحته يشعر أن المجتمع الإنساني بمثابة سفينة إذا غرقت هذه السفينة غرق جميع أفراد هذا المجتمع ، فكان يقوم بجولات ورحلات مضنية رغم انحراف صحته في أخر أيام حياته لحضور اجتماعات رسالة الإنسانية ولقاء القادة والسياسيين والمثقفين من غير

[59](المائدة:2)

المسلمين ، وحثهم على العمل لتخفيف معاناة الإنسان ، ومكافحة استغلال الإنسان بجميع أنواعه "[60].

شعر سماحة الشيخ الندوي بضرورة التحاور بين أعضاء مختلف الطبقات لإزالة سوء التفاهم الذي يؤدي أحيانا إلى الصراع، ودعوتهم إلى بذل جهد مركز لإصلاح المجتمع، فعقدت لهذا الغرض عدة حوارات واجتماعات في "ناجبور"، و"دلهي"، و"بونا"، وفي جميع هذه الاجتماعات اشترك أتباع مختلف الديانات والطوائف لدراسة الأسس المشتركة للسلوك باحترام متبادل، وإشاعة روح التسامح في السلوك.ووجه سماحة الشيخ الندوي الدعوة إلى إيجاد جو الأمن والسلام في البلاد، وإعادة الثقة إلى النفوس لمحاربة الخوف والذعر، والشكوك والشبهات بين مختلف الطبقات والمجتمعات، وأكد على أن هذا الهدف يتطابق مع دستور الهند الديمقراطي الذي وضعه واضعوه بدراسة المجتمع الهندي وطبيعته.وهي دعوة لايتنازع فيها أحد لأنها دعوة إلى كرامة الإنسان وصيانة حقوقه، وإتاحة فرصة للعيش بالطمأنينة، وكان من مثل هذه الاجتماعات اجتماع "حيدرآباد"، الذي عقد في 29/ديسمبر 1989م.

صرح سماحته في كلمته التي ألقاها في "حيدرآباد":"أن لكل إنسان في هذه الحياة دارين، دار يسكنها هو وأعضاء أسرته، ويحرص كل إنسان على أن تكون هذه الدار التي يسكنها مأمونة، وأن يعيش فيها بسلام، ويحرص على إيجاد جو المودة، والأخوة، والهدوء، والأمن، والثقة بين القاطنين فيها، وهي داره الصغيرة ومأواه، وهدوء هذه الدار، وأمنها حاجة كل من يسكنها.وهناك دار أخرى أيضا وهي أكبر من هذه الدار، وهي البلاد، ونحن ننسى في غالب الأحوال أن هاتين الدارين لنا، إحداهما صغيرة مهما كانت رحبة، وقائمة على مساحة كبيرة، فإنها صغيرة بالنسبة للبلاد التي تعيش فيها أسر كثيرة لا تعد ولا تحصى، ويعيش فيها المواطنون الذين يشكلون أسرا كثيرة , كل أسرة منها كأسرتنا، وترتبط مصلحة كل دار صغيرة بمصلحة الدار الكبيرة، فإذا كانت الدار الكبرى هادئة يعيش فيها المواطنون مطمئنين، ويسودها الأمن والسلام، والثقة المتبادلة، ويرعى سكانها حقوق إخوانهم الآخرين، ويحرصون على سلامتهم، فإن هذه الدار تعتبر سعيدة والحياة فيها حلوة، وهي مأمونة، مصونة من كل خطر."[61]

---

[60] ثقافة الهند ، المجلد 53 ، العدد 4 ، 2001م ص:99

[61] الشيخ أبو الحسن علي الندوي قائدا حكيما ، محمد واضح رشيد الحسني الندوي ، درا عرفات ، رائي بريلي ، 2006م ص: 93-94

وأضاف قائلا : "هذه الحقيقة لا تحتاج إلى مزيد من الإيضاح، ولكن تغيب هذه الحقيقة عن أذهاننا أحيانا ، فيتغلب التفكير الذاتي على التفكير الاجتماعي، ويحسب الناس أن دارهم الصغرى التي لا تساوي بالنسبة للدار الكبرى إلا جزءا صغيرا ، وهي كلأكواخ الصغيرة أو العشش، مهما كبرت، إنها عالمهم، فيركزون جهودهم على تجميلها، وتأمين سلامتها، ويربطون مصلحتهم وحظهم كله بأسرتهم في هذه الدار الصغيرة، ويعرضون عن الدار الكبرى، المجتمع الأكبر، ويغضون بصرهم عنها، وينسى هؤلاء الناس أن العواصف الهوجاء إذا هبت خارج الدار الصغرى، أو إذا شب حريق واشتعلت نيران، وانتشرت لفحاتها، أو إذا تعرضت المنطقة التي تقع فيها الدار الصغيرة للفيضان الجارف، فإن هذه الدار الصغرى مهما كانت مشيدة بالحجر أوالقرميد لن تبقى مأمونة من النار، أو السيل، أو الرياح العاصفة، ومهما روعيت في بنائها دقة البناء وروعة الفن، ومهما استعملت فيها أسلاك الحديد، وأطيلت جدرانها، فإن هذه الدار تصبح عرضة للدمار، ولا تستطيع أن تقف في مكانها بنجوة من الخطر.كذلك إذا كان سكان هذه الدار الصغيرة يعيشون بأمن وسلام وثقة واحترام فيما بينهم، فإن نار الكراهية والحقد، والصراع، وسوء التفاهم والعداوة التي تجتاح خارج الدار في المنطقة، التي تقع فيها الدار ستؤثر على هدوء هذه الدار الصغيرة، لأن الأوبئة التي تنتشر في أي منطقة وتلوث الغذاء والماء، تؤثر على كل دار في المنطقة، وتجعل حياة السكان في داخل الدار الصغيرة في خطر، لأن الرياح تحمل السموم، وتؤثر على جو كل دار."[62]

وأضاف سماحته: إننا في الهند نعيش معرضين عن هذه الحقيقة، فلا نفكر إلا في مصلحتنا الذاتية، وفي مصلحة أنفسنا، ودارنا، وأسرتنا، إن وباء العصر الكبير يكمن في ضخامة المصلحة الذاتية لكل فرد وهو ما وصفه المصلحون الربانيون بتعبير، "نفسي، نفسي" فتفاقمت الأنانيات، وتجاوزت جميع الاعتبارات الخلقية والمصالح القومية، والوطنية، ويجتاح تيار المصلحة فلا يشغل أحدا فكر إلا فكر موارده، والزيادة فيها، بأي طريق من الطرق.

إن نجاح أي شخص في مجهوده لتحسين داره، وتحويلها إلى حديقة غناء، وجعلها بيئة مثالية، لا يغنيه شيئا إذا بقيت البيئة التي تحيط بها موبوءة، فإن الجزر لا تكون إلا في البحر، وتبقى هذه الجزر قرونا ، ولكن لا تقع الجزر في البر، وليس لها وجود، وقد جعلنا دورنا جزرا برية، وجعلنا أسرنا، وقبائلنا، جزرا برية، وإن هذه الجزر لا تستطيع أن تبقى.

---

[62]نفس المرجع ، ص : 95

إن الحياة سلسلة متصلة الحلقات، ويرتبط حظ كل فرد بالآخر، وكل شخص منا سائل في وقت واحد، ومحتاج ومطلوب في وقت واحد، وقد وصفت الفلسفة الشرقية القديمة الإنسان بأنه مدني الطبع، وهومحتاج إلى حياة معاشرة مدنية، يرتبط كل فرد بغيره يسر بسروره، ويحزن بحزنه.إن أكبر حاجة في هذا العصر، وهي خلاصة حركة رسالة الإنسانية أن نفكر في دارنا الكبرى ولا نقع في خداع أننا آمنون، ونعيش حياة هدوء وسلامة، وحياة المبادئ والأخلاق، إننا نحتاج إلى أن ننظر إلى ما يقع خارج دارنا.

وذكر سماحة الشيخ الندوي مسئولية المسلمين وأعرب عن أسفه بأن المسلمين كانوا مقصرين في هذا المجال، بإعراضهم عن تأدية واجبهم إزاء بناء الإنسان، وتقديم أسوة خلقية، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الراحمون، يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء".

واختتم كلمته بقوله إننا مسئولون عند الله، يوم القيامة عن هذا التقصير، فتعود إلى المسلمين مسئولية إنقاذ البلاد، لأن هذه السفينة إذا غرقت غرق بها المسلمون وغير المسلمين، ولكني رغم ذلك متفائل، ولا أقنط من رحمة الله، فإن البلاد نامت، ولكن لم تمت، والنائم يوقظ، وأما الميت فلا أمل في حياته وانتعاشه، ولكن يجب أن تكون للنوم نهاية وأن تتلوه صحوة، فحاجتنا الماسة اليوم إيقاظ هذا المجتمع، ولذلك أبذل سعي المتواضع لإيقاظ ضمير الإنسان".[63]

وتدل هذه الكلمات التي خرجت من قلب سماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسن الندوي على أن إيمانه الراسخ وإخلاصه الكامل بأن محاولة الإقناع و مساعي التفهيم أفضل طريق للمسلمين لنشر السلام والوئام وإزالة الشكوك والشبهات حول المسلمين من بين سكان الهند ، وكان الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي يعتقد بأن القلب له صلة بالقلب والإخلاص جسر يربط القلوب لذا أنه اختار علاقة شخصية وانتهج طريق إرسال الرسائل إلى الحكام والقادة لشرح الأوضاع والظروف وإثارة الضمير الإنساني متبعا أسلوب الإمام الشيخ المجدد السرهندي. وكان الشيخ أبو الحسن علي الحسن الندوي وجه الرسالات إلى حكام الهند ورؤساءها وقادة الطبقات الدينية المختلفة وكان كتب هذه الرسائل بأسول مؤثر يبدو فيها حبه للإنسانية وإخلاصه للوطن وحرصه على الأمن والسلام.

---

[63] نفس المرجع ، ص : 100

## الخاتمة

قد كان الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي مفكر وكاتب وأديب ومؤرخ أنه صاحب دراسة عميقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي ويتميز أسلوبه بالذوق الأدبي والتحليل العلمي ويؤثر على القلب والفكر معا. وهو مفكر يصل إلى أعماق القضايا وحلولها. أنه رأى خطرا كبيرا على الحضارة وعلى السلام العالمي ولا يتحقق السلام إلا بروح التفاهم والتعايش السلمي بين الشعوب والديانات المختلفة رغم أن المسلمين في أقلية بالنسبة إلى غيرهم في كثير من البلدان يتعرضون للاتهام بالعدوان على غيرهم رغم التزامهم بتعاليم دينهم بالمسالمة للناس.إن هناك قيما إنسانية متفقة عليها في كافة أصناف البشر يمكن التوافق عليها بين الأطراف المختلفة ، وحينما تجتمع الأطراف المختلفة على قيم إنسانية يسهل التعاون بين هذه الأطراف في العالم ويوجد التعاون والتفاهم مع الآخرين ، والعمل لصالح الإنسانية ولسلام الوطن والعالم حيث توجد في جميع أديان العالم قيم إنسانية عادلة. وكان من الأعمال التي قام بها الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي إنشاء حركة رسالة الإنسانية حيث كان يعقد تحت عنوانها ملتقيات يحضرها أصحاب القيادة العلمية من غير المسلمين من مختلف الطوائف والأديان فكان الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي يتكلم فيها بعنوان الفضائل الإنسانية ويدعو الحاضرين إلى رعاية الفضائل الإنسانية المتفق عليها لدى جميع الديانات وكان يذكر فيها رعاية حقوق الإنسان كرامته وفضيلة الإسلام بحكمة ومقبولة لدى الجميع. ودعا فيها الحاضرين إلى الأخلاق الإنسانية الرشيدة وخدمة الضعفاء والمحتاجين والتعاون على طلب الخير للجميع والسعي لإنقاذ الناس من الوقوع في الفساد والدمار ويشجعهم على نشر السلام والوئام فيما بين أبناء الوطن الواحد ، والمواطنين بعضهم مع بعض. ودعا فيها إلى التمسك بالقيم في السلوك ورعاية كرامة الإنسان و الارتفاع عن النزعات والعصبيات . واختار طريقة المحبة والحوار والتعبير المؤثر مع محافظة القيم والأخلاق الإسلامية النبيلة.

خلاصة القول , إن قلب الشيخ أبي الحسني علي الحسن الندوي النابض المتألم كان لقن دروس الحق والصداقة والمودة و الأخوة والحلم والوئام والأمن لأبناء وطنه العزيزالهند كما نصح المسلمين دروس العدل والجراءة والبسالة الفائقة في كل مرحلة صعبة خطرة. وأوصاهام بعدم الخضوع للظلم والاستبداد وأمرهم بتوحيد صفوفهم والصمود أمام الفساد والطغيان. وقد قام سماحته بهذه المجهوادت طيلة حياته من أجل توحيد صفوف المسلمين, أولا بالسعي لإحاطتهم بأسباب

الصيانة والحفظ والسلام ، ثم بإيجاد التواصل والتعاون والتفاهم والتعايش فيما بين أبناء الوطن وسعى لإزالة التنابز والتنافر والصراع فيما بينهم.

## المراجع


1. الشيخ أبو الحسن علي الندوي قائدا حكيما ، محمد واضح رشيد الحسني الندوي ، درا عرفات ، رائي بريلي ، 2006م
2. ثقافة الهند ،المجلس الهندي للعلاقات الثقافية ، أزاد بوان ، نيودلهي ، الهند ، المجلد 53 ، العدد 4 ، 2001م
3. أبو الحسن علي الحسني الندوي منابع فكره ومنهجه ، محمد واضح رشيد الحسني الندوي ، دار الرشيد ، لكنهو ، الهند ، 2017م
4. https://www.nidaulhind.com/2017/03/blog-post_49.html
5. /https://alraid.in/january-2020-01-4

# الرمزية في شعر محمود درويش: المكان والطبيعة والتاريخ والدين كأدوات للهوية والمقاومة

**إسماعيل كونجو جي ،**
أستاذ مساعد ، كلية الجامعة ، تيروفانانتابورام
**د. أشرف الدين إي**
أستاذ مساعد ، كلية ام اس ام ، كايمكولام

## الملخص

تتناول هذه الدراسة توظيف الرمزية في شعر محمود درويش كأداة لبناء الهوية والمقاومة، حيث تتحول المفردات عنده من دلالاتها المادية إلى رموز وجدانية عميقة .فالمكان في شعره ليس مجرد حيز جغرافي بل هو "حبيبة" وجزء من التكوين البيولوجي للفلسطيني يمثله "الوشم" المحفور في الجسد ، كما تكتسب عناصر الطبيعة دلالات مكثفة ؛ فالبرتقال يرمز لذاكرة الفقد، والزيتون يجسد الجذور التي لا تموت، بينما يمثل الشوك جدلية الألم الناتج عن القهر والصمود المورث عبر الأجيال.

كما تبرز الدراسة استخدام درويش للرموز الأسطورية والدينية لإعطاء القضية الفلسطينية بعدا كونيا ، حيث وظف أسطورة "العنقاء" كرمز للبعث من رماد الدمار، مما يعكس القدرة على التجدد رغم الاحتراق .وفي السياق الديني، استعار الشاعر شخصيات مثل "يوسف" لتمثيل المظلومية والخذلان، وصيحات "الأرملة" لتجسيد المعاناة الإنسانية، لينجح بذلك في تحويل التجربة الوطنية من مجرد توثيق للأحداث إلى مساحة حية تجمع بين الذات والوطن والتاريخ في وعي شعري واحد .

## المقدمة

يمثل شعر محمود درويش نافذة على تجربة الفلسطينيين في مواجهة النفي والاحتلال، حيث تتحول الكلمات إلى أدوات مقاومة، والرموز إلى جسور تربط بين الماضي والحاضر، وبين الفرد والوطن. في قصيدته "عاشق من فلسطين"، لا يُنظر إلى المكان بوصفه حيز ا جغرافي ا جامد ا، بل كـ"حبيبة" حية تتجلى في كل تفصيل من تفاصيل الجسد الفلسطيني. فالوشم، على سبيل المثال، يرمز إلى انتماء مستحيل اقتلاعه، وتصبح كل تلة ووادي وكل شبر من الأرض شاهد ا على الغياب

والمأساة. هذه الرؤية تجعل من المكان عنصر ا شعوري ا ووجداني ا، ومصدر ا للهوية، ووسيلة لتأكيد حق الفلسطيني في الوجود رغم التهجير والمحن.

يمتد الاهتمام الرمزي عند درويش ليشمل الطبيعة، والتاريخ، والأسطورة، والدين، حيث تحمل كل منها بعد ا مزدوج ا يربط بين الجمال والمعاناة، بين الفقد والصمود، وبين الذات والوطن. فالبرتقال يرمز إلى الذكريات والفقد، والشوك إلى الألم والصبر، والزيتون إلى الجذور والتاريخ الممتد، فيما تستخدم الأسطورة، مثل العنقاء، لتعزيز فكرة التجدد والبعث من الدمار. كما تستحضر الرموز الدينية والقصص التوراتية، مثل يوسف وصرخة الأرملة، المظلومية الفلسطينية بأسلوب عالمي، موصلة الألم الشخصي إلى المستوى الجماعي. بذلك، يصبح شعر درويش مساحة حيّة للتجربة الإنسانية، والمقاومة، والهوية، والذاكرة، جامع ا بين الإنسان والأرض والتاريخ والرمز، ومحوّل ا الألم إلى لغة شعرية متصلة بالوعي الوطني والكوني في آن واحد.

## مفهوم الرمزية

الرمز معناه لغة : الإيماء والإشارة ، آل عمران 41 قالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إلا رَمْزا [64]الرمزية اتجاه فني يغلب عليه سيطرة الخيال علي كل ماعداه سيطرة تجعل الرمز دلالة أولية علي ألوان المعاني العقلية والمشاعر العاطفية [65].

المدرسة الرمزية هي نتاجٌ حقيقيٌّ للثورة العلمية والتطور التقني والتكنولوجي اللذين سادا أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وذلك بعد أن حققت العلوم التجريبية تقدّم ا ملموس ا خلال تلك الفترة، الأمر الذي دفع بالفيلسوف أوغست كونت إلى تأسيس الفلسفة الوضعية والدعوة إليها، ووضع أسسها وقواعدها سنة 1839 م.

يعمل العقل البشري بشكل رمزي عندما تستثير بعض مكونات تجربته الوعي، والمعتقدات، والمشاعر، والاستخدامات، مع مراعاة مكونات أخرى من تجربته. تُعرف المجموعة الأولى من المكونات بـ"الرموز"، بينما تُشكل المجموعة الثانية "معنى" هذه الرموز. يُطلق على الأداء العضوي الذي يتم من خلاله الانتقال من الرمز إلى المعنى اسم "المرجعية الرمزية".[66]

---

[64] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[65] شوندي ، حسن ، الرمزية ومدرستها ، لسبت ١١ حزيران (يونيو) ٢٠١١ ، https://www.diwanalarab.com

[66] Whitehead, Alfred North, Symbolism Its Meaning And Effect , P 7-8, digitallibraryindia ,1927

## محمود درويش وشعره

محمود درويش شاعرٌ فلسطيني بارز وُلد عام 1941، ويُعدّ من أهم رموز الشعر العربي الحديث. ارتبط اسمه بالقضية الفلسطينية ارتباط ا وثيق ا، إذ عبّر عن معاناة شعبه تحت الاحتلال وعن تجربة المنفى والاقتلاع، لكنه في الوقت نفسه تجاوز حدود الشعر السياسي ليقدّم رؤية إنسانية شاملة. عُرف بثقافته الواسعة ولغته الشعرية المتجددة، وأسهم في تطوير القصيدة العربية الحديثة من خلال المزج بين التراث والحداثة.

أمّا شعر محمود درويش فيتميّز بعمق المعنى وجمال الأسلوب، حيث تتداخل فيه الرمزية مع العاطفة والتأمل الفلسفي. تناول في قصائده موضوعات الوطن والهوية والحب والموت والذاكرة، مستخدم ا صور ا شعرية مكثفة ولغة موسيقية مؤثرة. وقد تطوّر شعره عبر مراحل متعددة، من الخطاب المباشر إلى التعبير الرمزي والتجريدي، مما جعل تجربته الشعرية غنيّة وقابلة للتأويل، ورسّخ مكانته كأحد أعمدة الشعر العربي المعاصر.

## الرمزية في شعر درويش

### الرمزية المكانية

المكان عند محمو درويش في قصيدة "**عاشق من فلسطين**" ليس حيزا جغرافيا جامدا ، بل هو "الحبيبة" التي يراها في كل تفصيل. كذلك المكان عنده كبصمة هوية و يركز درويش على أسماء وأمكنة محددة ليثبت "شرعية الوجود". يقول :

"فلسطينيةَ العينين والوشمِ فلسطينية الاسم

فلسطينية الأحلام والهمِّ فلسطينية المنديل والقدمَين والجسمِ

فلسطينية الكلمات والصمتِ فلسطينية الصوتِ

فلسطينية الميلاد والموتِ حملتُك في دفاتريَ القديمةِ

نار أشعاري حملتُك زادَ أسفاري

وباسمك ، صحتُ في الوديانْ : خيولُ الروم !... أعرفها وإن يتبدَّل الميدان ![67]

---

[67] درويش ، محمود ، الأعمال الأولى 3 ، ص 93 ، عاشق من فلسطين ، لبنان ، 2009

الوشم هنا رمز مكاني محفور في الجسد، دلالة على أن الأرض لا تنفصل عن صاحبها، وهي "مكان" لا يمكن اقتلاعه لأنه صار جزءا من التكوين البيولوجي للفلسطيني. يصور الشاعر درويش المفقود والمستعاد بالذاكرة: ينتقل الشاعر بين (الموانئ القديمة، الجبال، الوديان، الغابات). هذا التعدد المكاني يرمز إلى شمولية المأساة؛ فكل شبر من الأرض هو جرح، وكل ركن هو شاهد على الغياب

## الرمزية الطبيعية

استخدم درويش عناصر الطبيعة الفلسطينية ليعمق الدلالة الفكرية لقصيدته:

- **البرتقال (رمز الفقد والبيارات ) :** يظهر البرتقال في شعره كرمز للمغادرة القسرية، فالحبيبة/الأرض تفوح برائحة البرتقال الذي تركه اللاجئ خلفه، وهو رمز للذاكرة التي "تؤرق" المنفي.

عرف محمود درويش البرتقال كرمز من الرّموز الفلسطينيّة لأوّل مرّة في عام 1964م»، وهو يعدّ من أهمّ الأشجار الّتي شكّلت دلالة مثقلة بالرّمز في شعره، فهذه الشّجرة الحمضيّة جزءٌ لا يتجزّأ من واقع فلسطين الطّبيعيّ .وقد تراءى لي من قدرة درويش على ترميز البرتقال إسقاط مشاعره عليه ليصبح معادل ا لأحاسيسه ومواقفه وطبائعه، فهو يستنطقه متى شاء أن يتكلّم، ويقرنه بأعضاء الإنسان كالقلب والعيون واليدين في مشاهد تصويريّة دلاليّة تصل إلى حدّ إقامته مقام الإنسان، ورغم ذلك فهو «لا يهمل البعد الجماليّ للبرتقال كتكوين تشكيليّ طبيعيّ أخّاذ« [68]

نرى في شعره " **أحمد الزعتر** "

" أنا أحمد العربيّ قالَ

أنا الرصاصُ البرتقالُ الذكرياتُ

و جدتُ نفسي قرب نفسي

فابتعدتُ عن الندى و المشهد البحريّ "[69]

قدّم أحمد العربيّ نموذج ا تاريخيّ ا للصمود، إذ يعلن موقفه الثابت ويجسّد سياسته في الردّ على العدوّ. وفي هذا السياق، يتكامل الرصاص بوصفه رمز ا للمقاومة والصمود مع بيّارات البرتقال،

[68] . د. عاطف خلف العيايدة ، الدّلالة الرّمزيّة لـ«موتيف البرتقال» في شعر محمود درويش https://alarabi.nccal.gov.kw ، العدد 730

[69] https://www.aldiwan.net/poem6697.html

التي تغدو علامة دالّة على تاريخيّة الأرض، وحافظة للذكريات التي يسعى المحتلّ إلى محوها من الذاكرة.

- **الشوك (جدلية الألم والأمل )**

يقول في قصيدته " **أبد الصبار** " :

" تَحَسَّسَ مفتاحَهُ مثلما يتحسَّسُ

أَعضاءه ، واطمأنَّ . وقال لَهُ

وهما يعبران سياجا من الشوكِ :

يا ابني تذكَّرْ! هنا طَلَبَ الانجليزُ

أَباك على شَوْك صُبَّارة ليلتين، بين رمز الشوك "[70]

يرمز الشوك في هذا المقطع إلى الألم والمعاناة الناتجة عن القهر والاستعمار، إذ يجسّد التعذيب الذي تعرّض له الأب، كما يدلّ في الوقت نفسه على الصبر والصمود، ويعبّر عن ذاكرة نضالية تنتقل من الأب إلى الابن.

- **الزيتون (رمز الصمود الكوني)** : يرمز الزيتون في القصيدة إلى التاريخ الممتد والجذور التي لا تموت، وهو السلاح الذي يواجه به الشاعر محاولات "التهويد" أو المحو الثقافي. نرى في قصيدة " **شجرة الزيتون الثانية** " يقول

" شجرة الزيتون لا تبكي ولا تضحك .هي

سيدة السفوح المحتشمة .بظلها تغطي

ساقها ،ولا تخلع أوراقها أمام عاصفة.

تقف كأنها جالسة،وتجلس كأنها واقفة.

تحيا أختا لأبدية أليفة وجارة لزمن

يعيها على تخزين الزيت النوراني وعلى

---

[70] https://poetsgate.com/poem.php?pm=147653#google_vignette

نسيان أسماء الغزاة "[71] تمثل الرمزية المكانية في القصيدة بتحويل شجرة الزيتون إلى شاهد تاريخي يمنح الأرض شرعيتها؛ فهي ليست مجرد نبات، بل هي "سيدة السفوح" التي تضرب جذورها في "أبدية" المكان لترفض وجود الغزاة الطارئين. المكان هنا يتحول من حيز جرافي إلى ذاكرة ومقاومة؛ حيث يغدو اقتلاعها "إعداما " للهوية، وتتحول الحفرة (القبر) إلى "مهد" يلد فيه المكان مقاتلا جديدا ، مما يكرس فكرة الالتحام العضوي بين الإنسان الفلسطيني وأرضه، بحيث لا ينتهي وجود أحدهما إلا ليبدأ الآخر.

## الرمزية التاريخية والأسطورية

في قصيدة درويش " **هدنة مع المغول أمام غابة السنديان** " نجد انه استخدم الرمزية التايرخية السنديان ( السنديانة ) من بين القرى الفلسطينية المهجرة إبَّان نكبة 1948، والناتجة عن جرائم العصابات "الصهيونية"، حفرت قرية السنديانة مكانتها في التاريخ ليس بسبب جمال اسمها وموقعها قضاء حيفا فحسب، بل لأنها تتمتع بتاريخ طويل جعلها لا تقل أهمية عن أي مدينة فلسطينية أخرى. أما عن موقعها الحالي، فتشير المصادر إلى أنه مُسيج بأسلاك شائكة، وتملئه أكوام الحجارة وأنقاض المنازل المدمرة مبعثرة بين الأشواك ونبات الصبار وشجر التين والزيتون والنخيل، في حين يستخدمه المستوطنون اليهود مرعى لمواشيهم[72].

" كائنات من السنْدِيان تُطيلُ الوقوفَ على التلّ .. قَدْ

يصعَدُ العُشْبُ من خبزنا نحوها إنْ تركنا المكانَ , وَقَدْ يهبط

اللازوردُ السماويُّ منها إلى الظلِّ فوق الحصونْ

مَنْ سيملأ فُخُارنا بعدنا ؟[73]

---

[71] https://qaseda.com/mahmouddarwish

[72] https://felesteen.news/post

[73] درويش ، محمود ، الأعمال الأولى 3 ، هدنة مع المغول أمام غابة السنديان ، ص 204 ، لبنان ، 2009

( صورة السنديانة المهجورة )

تتجلى الرمزية التاريخية في قصيدة "السنديان "كفلسفة لصراع البقاء، حيث يغدو "المغول " قناعا لكل غزو يهدف لمحو الهوية. ويبرز درويش عبقرية الأرض في "امتصاص" المحتل؛ فبينما يسعى الغازي لفرض ثقافته، تراهن القصيدة على حتمية التحول الحضاري حين يذوب الجلاد في لغة الضحية ("دين قتلاه"). يظل "السنديان "هو الشاهد الخالد الذي يحوّل صخب الغزاة إلى سكونٍ وانتماء، مؤكدا أن الأرض هي التي تفرض قوانينها في النهاية، ليبقى الغازي صدى عابرا ، بينما يظل صاحب الحق متمسكا بقدسية تفاصيله وهدوء خطاه.

واستخدم درويش الأسطورة أيضا لكسر حاجز الهزيمة النفسية، معتبرا أن الموت الفلسطيني هو "مخاض" لولادة جديدة. نرى أن درويش يجعل العنقاء في قصيدة " **مصرع العنقاء** " رمزا اسطوريّا . العنقاء هي طائر أسطوري خالد يبعث من رماده، تظهر في الأساطير العربية والغربية (الفينيق) كرمز للخلود والتجدد.

" في الأناشيدِ التي ننشدها

نايٌ

وفي الناي الذي يسكننا

نارٌ

وفي النار التي نوقدها

عنقاءُ خضراءُ

وفي مرثية العنقاء لم أعرف رمادي من غبارك " [74]

[74] درويش ، محمود ، الأعمال الجديدة الكاملة1 ، مصرع العنقاء ص 395، لبنان ، 2009

في القصيدة، لا تحضر العنقاء بوصفها أسطورة مكتملة للبعث، بل كيان ا سياسي او وجودي ا يتشكّل من فعل الاحتراق نفسه: «وفي النار التي نوقدها / عنقاءُ خضراءُ»، حيث يدلّ اخضرارها على الحياة الكامنة في قلب الدمار، وعلى الأرض/فلسطين بوصفها خصب ا يولد من الحريق. غير أن هذا الرمز سرعان ما يدخل منطقة الالتباس في قوله: «وفي مرثية العنقاء لم أعرف / رمادي من غبارك»، إذ يضيع الحدّ بين الذات والرمز، فلا يعود واضح ا إن كان الرماد رماد الشاعر أم رماد الوطن.

## الرمزية الدينية

استعار درويش "قناع" الشخصية الدينية ليعبر عن المظلومية الفلسطينية بلسان كوني يفهمه العالم في قصيدة " **أنا يوسف يا أبي** " .

" أَنَا يُوسُفٌ يَا أَبِي. يَا أَبِي، إِخْوَتِي لَا يُحِبُّونَنِي، لاَ يُرِيدُونَنِي بَيْنَهُم يَا

أَبِي. يَعتدُونَ عَلَيَّ وَيرْمُونَنِي بِالحَصَى وَالكَلَامِ يُرِيدُونَنِي أَنْ أَمُوتَ لِكَيْ

يَمْدَحُونِي . وَهُمْ أَوْصَدُوا بَابَ بَيْتِك دُونِي. وَهُمْ طرَدُونِي مِنَ الحَقْلِ "[75]

يستخدم محمود درويش القصة التوراتية ليجسّد المظلومية الفلسطينية والمقاومة: حيث يقول يوسف، معبّر ا عن الظلم الذي تعرض له" :إخوتي لا يحبونني، لا يريدونني بينهم يا أبي.. ألقوني في الجب، واتهموا الذئب؛ والذئب أرحم من إخوتي ! "، فتجسد إخوة يوسف القوى الظالمة، والجبّ والذئب المحن والعدالة المشوهة. بينما ترمز الطبيعة المحيطة به إلى الصبر والحياة المستمرة : "الفراشات حطّت على كتفيّ، ومالت عليّ السنابل، والطير حطّت على راحتيّ". كما تعكس رؤياه للكواكب والشمس والقمر الساجدة له: " إنّي رأيت أحدَ عشرَ كوكب ا، والشمس والقمر، رأيتهم لي ساجدين" حقّه التاريخي وشرعية وجوده، موضحة كيف يربط درويش بين الأسطورة والتجربة الوطنية الفلسطينية.

محمود درويش ولد وترعرع في قرية البروة حتى عام النكبة (1948)، والبروة قرية يتوزع سكانها على أتباع الديانتين الإسلامية والمسيحية. والجديدة التي لجأ إليها، وكفر ياسيف التي درس فيها المرحلة الثانوية، هما أيضا قريتان مثل البروة من حيث ديانة السكان. والحياة في هذه القرى مفعمة بكل

[75] درويش ، محمود ، الأعمال الأولى 3 ، أنا يوسف يا أبي ، ص 109 ، لبنان ، 2009

الرموز اليهمسلامية في كثير من المسلكيات اليومية؛ كالصلاة والصوم، وطقوس الولادة والزواج والوفاة؛ هذا قبل أن (يهاجر/ يهجر الوطن) إلى مصر ولبنان وأوربة، في بيئة اجتماعية أبناؤها من المسلمين والمسيحيين أيضا. وكونه مثقفا، فمن الغريب ألا نتوقع عدم حضور الرموزالمسيحية في شعره، خاصة أنها استعارات تساعده على رسم لوحات وصور شعرية تفي بالغرض الذي اعتمده لنفسه.[76]

نرى أيضا في قصيدة " إلهي لماذا تخليت عني " الرمزيةَ المنسوبة لمريم

"إِلَهِي..إِلَهِي، لِمَاذَا تَخَلَّيْتَ عَنِّي؟ لِمَاذَا تَزَوَّجْتَ مَرْيَمْ؟

لِمَاذَا وَعَدْتَ الجُنُودَ بِكَرْمِي الوَحِيدِ.. لِمَاذَا؟ أَنَا الأَرْمَلَهْ.

أَنَا بِنْتُ هَذَا السُّكُونِ، أَنَا بِنْتُ لَفْظَتِكَ المُهْمَلَهْ

لِمَاذَا تَخَلَّيْتَ عَنِّي إِلَهِي، إِلَهِي... لِمَاذَا تَزَوَّجْتَ مَرْيَمْ؟ "[77]

يستحضر هنا محمود درويش صرخة الأرملة المتخلى عنها ليجسد تجربة الخذلان والغياب، سواء على الصعيد الشخصي أو الوطني، مستخدم ا الرمزية الدينية بشكل قوي. فمريم تمثل الاختيار الإلهي والنعمة الممنوحة لآخرين، بينما الراوية، التي تصف نفسها بـ"بنت هذا السكون" و"بنت لفظك المهملة"، تعكس الشعور بالإهمال والحرمان من العدالة الإلهية. تكرار سؤال "لماذا تزوجت مريم؟" ليس مجرد تساؤل عن الحب الإلهي، بل تعبير عن الحيرة أمام التمييز بين من يُختار ومن يُترك، وبين الطاعة والانكسار. وهكذا، يجمع درويش بين الألم الإنساني العميق والمعنى الروحي، ليحوّل الخذلان إلى شعر يمتد من الذات إلى الوطن والفكرة، مما يجعل النص رمز ا للصراع بين الامتثال للقدر والرغبة في العدالة والاحتواء.

## الخاتمة

يتضح من دراسة الرمزية في شعر محمود درويش أن الشعر لا يقتصر على التعبير الجمالي، بل يتحول إلى أداة لفهم الهوية الفلسطينية وصمودها في مواجهة الغياب والتهجير. فالرمزية المكانية تجعل الأرض جزء ا من الجسد الفلسطيني، والرمزية الطبيعية تربط بين الذاكرة والوجود، فيما

[76] أشقر ، أحمد ، التوراتيات في شعر محمود درويش من المقاومة إلى التسوية ، ص 51 ، إخراج الكتروني ، 2005

درويش ، محمود ، الأعمال الأولى 3 ، الهي لماذا تخليت عنى ، ص 161 ، لبنان ، 2009 [77]

تعكس الرمزية التاريخية والأسطورية القدرة على التجدد والبعث من الرماد. كذلك، تعمل الرمزية الدينية على تحويل الألم الشخصي إلى تجربة جماعية، مجسدة المظلومية الوطنية بأسلوب كوني، مما يعكس قدرة الشعر على نقل المعاناة والأمل في الوقت ذاته.

من خلال هذه الرموز المتنوعة، نجح درويش في تحويل التجربة الفلسطينية إلى لوحة شعرية شاملة تجمع بين الذات والوطن، بين التاريخ والحياة اليومية، وبين الألم والصمود. فشعره لا يقتصر على تسجيل الذكريات أو توثيق الأحداث، بل يصبح وسيلة لتأكيد الحق في الوجود والمقاومة، ولغة للتواصل مع العالم. وهكذا، يثبت درويش أن الشعر الفلسطيني قادر على أن يكون مرآة للهوية الوطنية، وحافظة للذاكرة، وجسر ا بين الواقع والمعنى، مؤكد ا أن فلسطين ليست مجرد مكان على الخريطة، بل كينونة حية تتجاوز حدود الزمان والمكان.

## المصادروالمراجع


1. درويش ، محمود ، الديوان الأعمال الأولى 3,2,1 ، لبنان ، 2009
2. درويش ، محمود ، الأعمال الجديدة الكاملة 3,2,1 ، لبنان ،2009
3. Whitehead, Alfred North, Symbolism Its Meaning And Effect, digitallibraryindia,1927
4. أشقر ، أحمد ، التوراتيات في شعر محمود درويش من المقاومة إلى التسوية ، ص 51 ، إخراج الكتروني ، 2005
5. ،غطاس كرم ، انطون الرمزية والأدب العربي الحديث ، دار الكشاف ، 2004
6. أحمد ، محمد فتوح ، الرمز و الرمزية في الشعر المعاصر، ramz-ramzia-chi3r-arabimu3asir ، 2019
7. الكفري ، اسماعيل ، الرمزية والتأويل ، ark:/13960/t80m2bz71 ،2021
8. علي ، المصري ، الخيال الرمزي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1994
9. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar
10. د. عاطف خلف العيايدة، الدّلالة الرّمزيّة لـ «موتيف البرتقال» في شعر محمود درويش https://alarabi.nccal.gov.kw ، العدد 730
11. https://www.aldiwan.net/poem6697.html

12. https://poetsgate.com/poem.php?pm=147653#google_vignette

13. https://qaseda.com/mahmouddarwish

14. https://felesteen.news/post

# تجليات الرؤية الصوفية في شعر عبد الوهاب البياتي

**د. فاروق اس**

أستاذ مشارك ورئيس قسم اللغة العربية، كلية م.س.م كايمكولام

## الملخص

تتناول هذه الدراسة النزوع الصوفي في التجربة الشعرية لدى عبد الوهاب البياتي، من خلال تحليل نماذج من قصائده التي تتكئ على الرموز الصوفية، والأقنعة، والمصطلحات الدالة على الكشف، والمعراج، ووحدة الوجود، والمرآة، والزمن المطلق. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن التصوف في شعر البياتي لا يقوم على أسس ميتافيزيقية انعزالية، بل يتخذ بعدا إنسانيا ثوريا، يسهم في مساءلة الواقع، ومقاومة القمع، والتعبير عن تطلعات الإنسان إلى الحرية والعدالة. كما تبرز الدراسة تفاعل التجربة الصوفية مع العناصر الأسطورية والتاريخية والسوريالية، وتأثر الشاعر بالتراث الصوفي الإسلامي وبالمدارس الرمزية والسوريالية الغربية. وتخلص الدراسة إلى أن التصوف يشكّل بنية جمالية ودلالية مركزية في شعر البياتي، ويمنح نصوصه طاقة تأويلية مفتوحة ضمن سياق الشعر العربي الحديث.

**الكلمات المفتاحية** ;عبد الوهاب البياتي – التصوف – الرؤيا الشعرية – وحدة الوجود – الرمز – القناع – المعراج – الزمن – الشعر العربي الحديث

## المقدمة

يحتل التصوف مكانة بارزة في الثقافة العربية الإسلامية بوصفه تجربة روحية ومعرفية ذات لغة خاصة، تقوم على الرموز والإشارات والمصطلحات التي تتجاوز حدود التعبير العقلي والمنطقي المألوف. وقد انعكست هذه الخصوصية بوضوح في الأدب العربي، ولا سيما في الشعر، حيث أسهم التصوف في توسيع أفق الدلالة، وتعميق الرؤيا الشعرية، وتكثيف البعد الجمالي للنص. وفي سياق الشعر العربي الحديث، يعد عبد الوهاب البياتي من أبرز الشعراء الذين أفادوا من التجربة الصوفية في بناء خطاب شعري رؤيوي، من دون الوقوع في المباشرة أو الانفصال عن الواقع، إذ تشكّلت تجربته الشعرية من تفاعل معقّد بين التصوف، والأسطورة، والتاريخ، والسوريالية، ما أفضى إلى تجاوز اليومي والعابر نحو أفق إنساني شامل.

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن مظاهر النزوع الصوفي في شعر البياتي، وتحليل أبعاده الجمالية والدلالية، مع التركيز على كيفية توظيف الرموز والأقنعة والشخصيات الصوفية، وصلتها بمفاهيم مثل وحدة الوجود، والزمن المطلق، والمعراج الشعري. وتقارب هذه المفاهيم بوصفها أدوات فنية ومعرفية تسهم في تشكيل الرؤيا الشعرية الكلية، وتكشف عن بنية دلالية مفتوحة تعزّز طاقة النص التأويلية، وتؤكد خصوصية التجربة الشعرية للبياتي ضمن مسار الشعر العربي الحديث.

## التصوف عند البياتي

لكل علم من العلوم منظومته الاصطلاحية الخاصة التي لا تفهم على وجهها الصحيح إلا ضمن إطارها المعرفي والمنهجي، وينطبق ذلك على التصوف الذي اعتمد خطابا رمزيا وإشاريا نشأ عن قصور اللغة المباشرة عن التعبير عن التجربة الروحية والوجدانية. ومن ثمّ، فإن قراءة النصوص الصوفية دون الإحاطة بمصطلحاتها وسياقاتها تؤدي إلى سوء الفهم والانحراف في التأويل، وهو ما دفع الصوفية إلى التنبيه على ضرورة الاستعداد المعرفي والروحي لفهم خطابهم.

وقد أكد الصوفية أن التصوف لا يتحقق بمجرد معرفة المصطلحات أو الإلمام بالنصوص، بل يقوم أساسا على السلوك الأخلاقي والتجربة العملية المستمدة من الكتاب والسنة. لذلك جاء تحذيرهم من قراءة كتبهم دون امتلاك أدوات الفهم اللازمة، لا من باب كتمان العلم، وإنما خشية الوقوع في التأويل الخاطئ والإنكار، شأن من يتناول علما من العلوم دون إدراك أصوله ومناهجه.

وفي هذا الإطار يمكن مقاربة تجربة عبد الوهاب البياتي الشعرية، حيث تتجلى ملامح التصوف في شعره بوصفها رؤية معرفية وجمالية، لا التزاما صوفيا بالمعنى التقليدي. فالتصوف عنده يوظّف كمنهج للكشف الذوقي والإشراقي، يسمح بتجاوز منطق العقل المباشر، والانفتاح على أبعاد إنسانية وكونية أعمق.

وتقوم هذه الرؤية الشعرية على تفاعل مركب بين عناصر صوفية وأسطورية وتاريخية، تتداخل مع حركة الواقع وتحولاته اليومية. وبذلك لا يشكّل التصوف جوهر التجربة الشعرية عند البياتي بقدر ما يمثل أحد روافدها الرمزية والفكرية، التي أسهمت في بناء نص شعري حديث، مشحون بالدلالات الوجودية، وقادر على مساءلة الواقع من خلال لغة إيحائية ورؤيوية.

إذا انفجرت طريقة البياتي في القاهرة، حيث إبن الفارض ثم تأثير كبير متصوفة المسلمين محي الدين بن عربي الأندلسي الأصل والمدفون في دمشق، واكتشف الشاعر الموضع الصحيح لقدميه فيها فإنها اكتملت وبلغت مداها الأوسع والأنضج في بغداد حيث زعماء متصوفة الإسلام أمثال الحلاّج والسهروردي وعبد القادر الجيلاني وإبن شبل البغدادي وغيرهم. هل كان نهج التصوف الروحي في الشعر لدى البياتي ردة فعل لمادية النظام الاشتراكي في موسكو الذي عاش فيه قرابة الخمسة أعوام[78] لا أظن ذلك. فمنظومة الرجل العصبية والنفسية وبيئته الفقيرة الأولى في أزقة بغداد قريبا من ضريح الجيلاني تؤهله لأن ينحو هذا المنحى الصوفي الذي مارسه شعرا دون أن يمارس طقوس الدروشة وطرقها المعروفة. كان الرجل بسيطا متواضعا في حياته لم يسع إلى جمع المال أو التفرد بجاه خاص سوى جاه وتاج سلطنة الشعر الذي استغرق جل سنوات عمره. لقد انزوى في هذه الفترة معزولا في مدريد لم يقل شعرا ولم يشارك في فعالية اجتماعية أو نشاط سياسي.كانت تلك فترة شديدة الغموض وتحمل الكثير من الأسرار التي طواها موت الشاعر قبل أن يشهد سقوط نظام العصف والجور والطغيان.

تتجلى مصادر وينابيع الثقافة الصوفية والسوريالية لدى البياتي بوضوح، إذ أفصح الشاعر عنها إفصاحا صريحا لا يترك مجالا للتأويل أو الالتباس .فلنتتبع المجلد الثاني ونقرأ عناوين القصائد والأسماء الطنانة التي أهداها الكثير من قصائده من المتصوفة المسلمين والشعراء الرمزيين والسورياليين الأوربيين. وليس من باب الصدف العمياء أن يذكر الشاعر كل هذه الأسماء المعروفة دون أن يكون قد قرأ لها وتأثر بها أو بالبعض مما تركت من تراث فلسفي أو شعري أو أدبي عام. خاصة وأن أغلب متصوفة المسلمين المفكرين الكبار كانوا شعراء كتبوا الشعر الجيد بطرقهم المغرقة في السوريالية. أستطيع القول إن البياتي جمع تراث فلاسفة المتصوفة المسلمين في واحد منهم واتخذه رمزا وعلما يهتدي ويقتدي به ألا وهو محي الدين بن عربي. كما أنه ركز شعراء الرمزية والسوريالية الأوربيين في واحد واتخذه قدوة ومثالا يحتذي به، وهو غارسيا لوركا الأسباني. لقد ارتكز البياتي على قاعدتين عريضتين في طريقة كتابته لأشعار هذه الفترة من حياته ثم صعد على هاتين القاعدتين إلى الأعلى على عمودين شاهقين أحدهما يمثل المدرسة الصوفية الشرقية الإسلامية.

---

[78] 1959 – 1964

وهو يقول بوحدة المحبوب وإن تعددت صوره و " عين الشمس " هو لقب النظام، الفتاة التي أحبها وجعل من الأشياء والصور مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماؤه ثم عاد فجعل من النظام عينا لتلك الصفات والأسماء، فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء إنما هي تجل خاص من تجليات هذه الفتاة. وقد كتب من أجلها ديوان شعره " ترجمان الأشواق ". كما قدّم كتابه " الذي يأتي ولا يأتي "[79].

إلى كل هذا من الممكن إضافة معلومات وردت في المجلد من شأنها مساعدتنا على فهم الشاعر وفك بعض رموز أشعاره والطلسمات أو الدهاليز السحرية التي يستقي عالمه الشعري التهويمي منها. قال في قصيدة " الرحيل إلى مدن العشق: "

من قال بأنّ القيثارْ
كان دليلي من قال ؟

فأنا غاليلو- سقراطْ- الحلاّجْ
وأنا الحسن الصبّاح- الخيّامْ

إن الرؤيا الشعرية التي ترتادها القصيدة لدى عبد الوهاب البياتي تظهر خصوصية النظر في كيفية التعامل مع فكرة الزمن والكدح المظني في سبيل تحطيم محدوديته ويوكد صلاح فضل عن أسلوبه الخاصة فيقول " ومعنى هذا أن منطق نموذج الزمن لديه جدلي في جوهره يتجاوز فواصل التاريخ، ويحلق فوق مستواه وهو ليس دائريا مثل تعاقب الفصول متصاعدا في حلقات غير تامة، ولكنه ببساطة مطلق وتجريدي"[80]إن الالتذاذ في الإصرار على ملاحقة الزمن المطلق ومحاولة ألامساك به يعكس ضراوة الشعور الممض بضيق الأفق الذي يتحرك ضمنه الموجودات والأشياء.

تشيع ظاهرة استخدام الأقنعة والرموز في قصيدة البياتي ويبرز التوتر اللغوي والمفارقة الحادة وتنشط التحولات التي تحدث بين الأقنعة والرموز لتعكس قدرة الشاعر على تحويل العام إلى الإطار الشخصي، ويضيف إليه الشاعر من لهب روحه ويشحنه بإرشادات ودلالات تحيله إلى جزء عضوي متلاحم مع العناصر الأخرى، وكذلك وضع المجابهة بين القبح والجمال بين الحاكم والمحكوم وبين الموت والحياة، وانطلاقا من هذا المفهوم هذا قول خليل رزق عن أسلوب عبد

[79] ص 57

[80] صلاح فضل ، اساليب الشعرية المعاصرة ( بيروت .1995م ) ص 119.

الوهاب البياتي وشخصياته ومصطلحاته الصوفية فيؤكد " إن استخدام البياتي للشخصيات والمصطلحات الصوفية ينسجم تماما مع توظيف الأسطورة والرموز بمعنى أنها مفاتيح للواقع الموضوعي المعاصر كما هو وكما يريده أن يكون وليس هروبا أو ابتعادا عن هذا لواقع"[81].

إن أسلوب تكرار بعض الأبيات الشعرية في أكثر من مقطع جاء للحفاظ على انسيابية الدلالة، ومنع حدوث التشويش أو الاضطراب في الرؤية الشاملة التي تحققها القصيدة.

" كنت أحبك حتى الموت،

فأين مضى حبك ؟ أو عجبا!

قلبي مرتعدا كالورقة

يسألني: ما أوحش ندي الصحراء

أتوغل فيها مجنونا، بالكلمات

أتأمل وجهي في المرآة

وأقول له: ها نحن معا، فاكتم أمر رحيلي حتى لا

تنهب يا حادي الإظعان[82] "

إن المنولوج الداخلي يظهر الشعور التي بالنفي والغربة ويوحي فعل الوارد بصيغة الأمر بقضية الخوف والقمع الخوف من النهب السلب والقمع الذي يمارسه في الصحراء القاحلة ويكون الحوار الجارح بين الشاعر وبين ذاته ممثلا له بالصورة الظاهرة في المرآة التي يتم تداولها بوصفها في قصيدة " رمزا صوفيا " يعكس حدة الازدواج التي يعيشها ويعانيها شخص يطوف في هذه الصحراء ممثلا له في قصيدة " حادي الإظعان " الذي يربط اسما ودلالة بفكرة الهجر والرحيل والحزن على فقد شيء أو حبيبة أو وطن أو أهل وتتفاعل حالة الصراع بين الجسد المحدود ويرسم هذا في قصيدته "المغلوب على أمره " و"الروح " المشدودة بقوس المطلق :

---

[81] خليل رزق ، شعر عبد الوهاب البياتي في دراسة أسلوبية ، ص، 189 ، بيروت ، 1995م

[82] دوان عبد الوهاب ج 2 ص 426 " المؤسسة العربية للدراسة والنشر بيروت ، لبنان 1990

" يا من أوقفني ما بين الجسد المشدود كقوس والمطلق

يا من أوقعني في هذا المأزق

حطم هذا الزورق

بصخور شواطئ يم الليل الأزرق "[83]

## العلاقة بين الشعر والتصوف

إن العلاقة بين الشعر والتصوف في تجربة البياتي التي فيها أهميتها، وثرائها، وتنوع عوالمها على مدى نصف قرن أو يزيد وفيها الملامح والسمات العامة لموضوع العلاقة بين الشعر والتصوف في هذه التجربة، وهي تتيح أمانات متجددة باستمرار للمزيد من البحث والدرس والاستقصاء.

تكشف القراءة التحليلية لقصائد الشاعر عن نزوع صوفي واضح، أو عن توهّج بروح التجربة الصوفية، لا بوصفها تجربة روحية خالصة، وإنما من خلال مدلولها الإنساني والثوري. ويهدف هذا الحضور الصوفي إلى إبراز خصوصية الرؤيا الصوفية في هذه القصائد، بوصفها عنصرا دلاليا فاعلا لا ينفصل عن الرؤيا الكلية للشاعر واستراتيجيتها الدلالية، ولا سيما في مرحلة نضج تجربته الشعرية. يقول الشاعر:

" وجهك في المرآة: وجهان

فلا تكذب

فإن الله

يراك في المرآة

أتأمل وجهي في المرآة

وأقول له: هانحن معا، فاكتم أمر رحيلي "[84]

---

[83] من قصيدة عبد الوهاب البياتي " صورة للسهروردي في شبابه " المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، بيروت ، لبنان 1990م

[84] ديوان عبد الوهاب البياتي ج 2 ص 232 المؤسسة الدراسة والنشر ، بيروت لبنان عام 1990م.

أما أشعار البياتي تلمح بنظريات الصوفية وقصائده التي تصور رؤية الصوفية تبدو مرآة القلب ومرآة الوجه والنفس.ويشير في شعره إلى" وحدة الوجود"[85] استعمال اللفظ "المعراج" و"المرآة" في أشعاره الصوفية.

ينظر عبد الوهاب البياتى بواسطة شعره إلى العالم ويتجه إلى الإنسان وإلى عذاباته ومشاكله وتحدياته طول حياته فشعوره الروحي ينعكس في شعره كأنه معراج الأرضي يقول الكاتب والناقد المشهور عواد علي في كتابه معراج الأرض[86] " إذا كان للنبي معراجه الحقيقي وللصوفي معراجه الروحي فان من حق الشاعر أن يكون له معراجه الشعري الذي يشكله على وفق منظوره للعالم وحساسيته ورؤياه الشعرية ومنفقه من التاريخ بإبعاده المختلفة. وقد رأينا من خلال استقراء القصائد المختارة للبياتي، أن معراجه الشعري ينحو منحى ارضيا ، بمعنى انه يتجه إلى الإنسان ليحيط بأحلامه وعذاباته وتمرده، وتوقه إلى الحرية والعدالة وتشوفه إلى الخلاص وتقرير مصيره الإنساني ، على الرغم من نزوع هذا المعراج أو القصائد إلى عوالم صوفية رمزية سنقف على بعض ملامحها .وتجنبا للوقوع في شرك العناوين التقليدية أو المباشر فقد آثرنا عدم تسمية القصائد المختارة بـ"قصائد التصوف " أو ما يشبه ذلك.

إذ تعد لفظه المرآة من الألفاظ المشحونة بالدلالة الصوفية كما تشير إلى ذلك شاطحة الصوفي الشهيرة " كنا لي مرآة، فصرت إنا المرآة "[87] وقصيدة البياتي "الوجه" يقول،

" وجهك في المرآة: وجهان

فلا تكذب

فان الله

يراك في المرآة "[88]

وكما يقول" أدونيس" في قصيدته المشهورة "إن آدم مرآة تجلت فيها صورة الله "[89]

---

[85] المراد بـ الوحدة الوجود في وجهات الصوفية هو " البقاء الذي يقابله الفناه في حال وحدة الشهود" وهذا هو الهدف الآخر بالنسبة للصوفي ، الوصول الى وحدة الوجود . كتاب " التصوف والصوفية " ص 13 ج 1 .

[86] المعراج الارض لـ عواد على . دار العلم للملايين . مؤسسة الثقافة للتأليف والترجمة ج .1 سبتمبر 1998م بيروت .

[87] د . عبد الرحمن البدوي ، شطحات الصوفية ( الكويت : ط 2 1976م ) ص .21.

[88] قصيدة عبد الوهاب البياتي " عام 1990. 181 نشرها

[89] ( ادونيس ) ، " الثابت المتحول" جـ 1 ( بيروت : دار العودة ط .3 1982م ص 232.

إن النزوع الصوفي في شعر البياتي لا يقوم على أساس ميتافيزيقي، أي بمصادرة الإنساني لصالح تضخيم الإلهي وإطلاقه، كما هو الحال في كثير من نصوص الشعر الصوفي التي ينظمها مفهوم الانفصال عن الحياة، والقطيعة عن العالم الذي يتبدى حالة سلبية مطلقة، ونفي امتلاك الإنسان لأي خيار، أو أية طاقة للفعل، وإحالته إلى الإله باعتباره المتصرف الوحيد[90] بل يقترب إلى حال وحدة الوجود كما في قصيدة " البقاء الذي يقابله الفناء في حال وحدة الشهود" وهي شيوع المبدأ الإلهي في تجلياته، أو انديا ح نقطة المركز في الدائرة .تجلى الحق في الخلق .ووجود صلة بين المبدأ الانطولوجيا والعالم، وأن هذه الصلة ذات طبيعة جوهرية لا مادية كما تزعم عقيدة الحلول[91] وقد يحتج بعضهم بان إقصاء البعد الميتافيزيقي عن رؤيا الشاعر هنا لا يستقيم مع القول بـ" أن وحدة الوجود نظرية ميتا فيزيقية " على حد تعبير الدكتور زكي مبارك[92] ، "فنقول إن هذا غير دقيق لأن وحدة الوجود لا تلغي ثنائية الحق والخلق ، بل تعترف بها وتنفيها في نفس الوقت لأنها أصلا إيمان بوحدة أصلية للذاتي انفصمت وانشقت نتيجة لانفصام الذات إلى ذاتيين تفصل بينهما فجوة هائلة "[93] .

ولذلك فهي تمثل نوعا من الحنين إلى الوحدة الضائعة، ونزوعا لا استعادتها من خلال تجسد الذات الإلهية في الأشياء تجسدا رمزيا، لا مباشرا، لان تجسدها المباشر

" يعني إلغاء الفجوة؛ بين المدرك واللامدرك،

المحسوس واللامحسوس،

الغائب والحاضر،

اللازمني والزمني،

السرمدي، والبرهي"[94]

" الزمني/ الادي / اعتنقا

فصعدت صرخة إنسان

---

[90] وفيق سليطين ، " الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والاتحاد " فصول ( القالهرة ) العدد الثاني ( صيق 1995م ) ص .161، 158 .

[91] نهاد خياطة ، دراسة في التجربة الصوفية ( دمشق : دار المعرفة 1994م ث .124 .

[92] د . زكي مبارك ، التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، ج 1 ( بيروت : د .ت ) ص .124.

[93] كما ل اديب ، في الشعرية ( بيروت : مؤسسة الابحاث العربية 1987م ) ص 103 .

[94] م . ن. ص 104.

إلى غياهب المقدس / المحرم / المعبود"[95]

ويذهب عبد الوهاب البياتي في سياق ربطه بين التجربة الصوفية، في شكلها الأعمق والأكمل، والتجربة الباطنية الأمامية وبما أن ألذات الإلهية هي " الحقيقة " ما هو إلا امتداد لهذه الذات تصير به موضوعا، أي ان الموضوع هو الذات في العالم الخارجي[96] ، ولذلك يمكن ان تتجلى الذات أو تمكن في إشكال متباينة من العالم الخارجي ، على نحو معنوي فينجذب إليها الصوفي لأنه يرى الله فيها ، وقد تكون هذه الأشياء كائنات حية أو من عناصر الطبيعة مثل امرأة غزالة ، زهرة ، بحر ، غابة ، طير وغيرها. وفي تجربة البياتي الشعرية غير قليل من القصائد التي توحي بهذا النزوع الصوفي فيقول في قصيدة 'رسائل إلى الإمام الشافعي' ،

متيم قلبي بكل شيء

بجسد الوردة، باللحم الطري الحي

بالموت والبحر وروح الليل

ومعجات الفجر "

" يطن قلبي في قفير التحل "[97]

وأيضا قوله الموت القنديل،

"رحل تحت الثلج،

أواصل موعى في الأصقاع الوثنية، حيث الموسيقي والثورة

والحب، وحيث الله[98]"

إذا كانت وحدة الوجود ووحدة الشهود متلازمتان في التجربة الصوفية، كما يرى بعض الباحثين، فان في بعض قصائد البياتي ما يوضح هذا التلازم حيث نجد مقابل " البقاء في الخلق والفناء عن الحق" الذي هو من مقام الجمع، ويقول:

---

[95] من قصيدة : عناق .

[96] نهاد خياطة ، م . ن . ص 70.

[97] عبد الوهاب البياتي من قصيدة " رسائل الى الامام الشافعي .

[98] من قصيدة " الموت القنديل " لعبد الوهاب البياتي .

لكني من فرط لأسفار إليك، ومنك

أسائل فيسكري عيك وفي صحوي

فلتصبح يا أنت

إنا محبوبي ،

يرهن خرقته للخمر ويبكي مجنونا بالعشق

مرآة لي كنت، فصرت إنا المرآة "[99]

"خطفت مني قلبي

لبت مني نفسي

أخذت مني العالم

تتركلي غير الشوق الواري وفؤادي الظمآن "[100]

"داهمني ليل هيولي

اشتعلت روحي شوقا للعد الأزلي "

استشهادي وخلاصي

حين عبرت الخط الأحمر للدنيا

مخترقا كينونة حبي الصماء "[101]

"يا من أوقفني ما بين الجسد المشدود كقوس والمطلق

يا من أوقعني في هذا المأزق

حطم هذا الزورق

بصخور شواطئ الليل الأزرَ "[102]

---

[99] من قصيدة مقاطع من عذابات فريد الدين العطار "

[100] من قصيدة " قراءة في ديوان شمس تبريز "

[101] من قصيدة الهدجرة من الذات "

[102] من قصيدة " صورة للصهروردي في شبابه ص 425 ج 2 ديوان عبد الوهاب البياتي المؤسسة العربية للدراسة والنشر بيروت ، لبنان

وفي تأويل المقطع الأول، يستدل على العلاقة بين السّكر والشطح، أو السّكر المفضي إلى الشطح في التجربة الصوفية. يقول القشيرن : " إذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر ...."[103]. ويقول الدكتور بدوي : " إنما يقصد بالسكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق له بسره وبأنه هو هي وهي هو ، فتطرب اشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة : فسكرها إذن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها ، وهو أن وجودها هو وجود الله أو إنها هي الله ، او انه ليس ثم إلا الله "[104]

واضح هنا، أن السكر بمفهومه الصوفي يعني السكر الروحي، وليس الجسمان، والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر، بمعناه الروحي وما يتلوها والسكر يقتضي بالضرورة الشطح الذي هو مرحلة ضرورية في طرق التوحيد، كما يقول بدوي. وإن البياتي يتخذ من قيد الدين العطار هنا قناعا له، فانه ينطق بلسانه، وفي الوقت نفسه يلعب على ثنائية الصوفي والحسي، أو ألعرفاني والوجودي التي تنطوي عليها تجربة الحب الخمرة ومحمولاتها الماضية والروحية .

أمّا المقطع الأخير فيمكن الاستدلال به على عالم "البرزخ" الذي يتوسّط العالم الأرضي وعالم "الأسرار"، بحسب تقسيم ابن عربي. ويغدو هذا العالم عند البياتي فضاء رمزيا يشكّل مأزقا لمن يقع فيه، لكونه فضاء قلقا يفتقر إلى البعد التاريخي، ويوحي بشتى المدلولات السلبية. ومن مظاهر النزعة الصوفية في هذه القصائد بروز ظاهرة انتفاء الزمانية والمكانية، أو زوال الحدود الفاصلة بينهما وتداخلهما على نحو مناف للمنطق والمعقول، فتتعطّل مقولتا الزمان والمكان، وتتداخل أزمنة وأمكنة مختلفة ومتباعدة في أعماق التاريخ والأسطورة والدين، ليحلّ بعضها محلّ بعض. ويقول:

" أصرخ فيليل القارات الست

اقرب وجهي مرسور

الصين، وفي نهر النيل أموت غريقا

كل متون الاهرامات

معي، ومراثي المعبودات

---

[103] من قصيدة " صورة للصهروردي في شبابه ص 425 ج 2 ديوان عبد الوهاب البياتي المؤسسة العربية للدراسة والنشر بيروت ، لبنان .

[104] د. عبد الرحمن البدوي ، ، شطحات الصوفية الكويت : ط 2 1976م ، ص 17 / 18 .

أموت وأطفو منتظرا دقات

الساعات الرملية في برج الليل المائل

ابني وطنا للشعر،

اقرب وجهي من وجه البناء الأعظم "[105]

إن الحلاج وابن عربي والسهر وردي وجلال الدين الرومي وفريد الدين وحافظ شيرازي والخيام والمعري وغيرهم من المتصوفة يستحضرهم البياتي في هذه القصائد أقنعة ورموزا للثورة بوصفها مفاتيح الواقع الموضوعي المعاصر، والحق والعدل، والنقاء الإنساني، والبحث عن السرمدي فيما وراء الظاهري. وحين يحاورهم، في تجربتهم الروحية، ويستنطق الجانب المتصل بانتفاضة الروح والفكر في حياتهم، فانه يفعل ذلك من أجل إضاءة النور في ليل حياتنا المعاصرة، وإيقاد شعلة الرفض في نفوسنا، ومواجهة الوحش الرابض خلق أبوابنا، تقطيع جسدنا وحرقنا وإلقاء رمادنا في غبابة الجب.

## الخاتمة

تظهر هذه الدراسة أن النزوع الصوفي في شعر عبد الوهاب البياتي يشكّل مكوّنا بنيويا أساسا في تشكيل تجربته الشعرية على المستويين الجمالي والدلالي. فالتصوف في نصوصه لا يقدّم بوصفه موقفا انعزاليا أو رؤية ميتافيزيقية مغلقة، بل يوظّف باعتباره آلية معرفية ورؤيوية تسهم في تفكيك الواقع، وكشف أنماط القهر الإنساني، والتعبير عن معاناة الفرد والجماعة، ضمن أفق إنساني يسعى إلى الحرية والعدالة. ويؤدي هذا التوظيف إلى إنتاج خطاب شعري يتجاوز المباشر واليومي، ويؤسس لعلاقة جدلية بين التجربة الشعرية والواقع التاريخي والاجتماعي.

كما تكشف الدراسة أن اعتماد البياتي على الرموز، والأقنعة، والشخصيات، والمصطلحات الصوفية يتم ضمن نسق دلالي منظم، تتحول فيه هذه العناصر إلى أدوات فنية فاعلة لتأويل الواقع المعاصر، متجاوزة حدودها التاريخية والعقدية. ويسهم هذا النسق في تحقيق تفاعل دينامي بين الذاتي والجماعي، والروحي والإنساني، والرمزي والواقعي، بما يرسّخ خصوصية التجربة

[105] من قصيدة " قراءة في كتاب الطواسين للحلاج " ديوان البياتي

الشعرية للبياتي داخل مسار الشعر العربي الحديث، ويؤكد فاعلية التصوف بوصفه منبعا مستمرا لتجديد الرؤيا الشعرية وتعميق بعدها الإنساني.

## المصادر المراجع


1. أبو غالي، مختار، المدينة في الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة الكويت نيسان، 1995.
2. الورقي، السعيد، الموقف من المدينة في الشعر العربي المعاصر، دار المعرفة إسكندرية، 1991.
3. عبد المعطي، حجازي أحمد، ديوان مدينة بلا قلب، قصيدة كان لي قلبا.
4. عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، قصيدة مسافر بلا حقائب.
5. عبد الصبور، صلاح، ديوان صلاح عبد الصبور، قصيدة حب في هذا الزمن.
6. عباس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشروق، عمان، 1992.
7. سعيد، حميد، ديوان قراءة ثامنة، دار الأدب، بيروت.
11. شاكر، محمد، التاريخ الإسلامي- تاريخ المعاصر البلاد العراق، المكتب الإسلامي، 1992.
12. الكبير، الصديق، صديق محمد، مختصر في التاريخ الأدب العربي،مطبعة أبو آمنة،ترفاندرم، 2005.
13. الفاروقي، محمد، المجددي محمد إسماعيل، العربية وآدابها، مطبعة إرشاد، كاليكوت، 2005.

# التطورات البنيوية والثقافية وتأثيرها على المبادرات النسوية في العالم العربي

**د/ شنل**

الأستاذ المساعد، قسم العربية، كلية م. س. م. كايمكولم، كيرلا، الهند

## الملخص

تشهد الحركة النسوية في العالم العربي تغيرات ملحوظة نتيجة للتطورات البنيوية والثقافية في المجتمعات العربية. تشمل هذه التطورات التغييرات القانونية والسياسات العامة والمؤسسات التعليمية والاجتماعية، إلى جانب التحولات الثقافية المتعلقة بالعادات والتقاليد والقيم المجتمعية. تؤثر هذه العوامل بشكل مباشر على قدرة الحركة النسوية على تعزيز حقوق المرأة والمشاركة المجتمعية، فتشكل في الوقت نفسه فرصا وتحديات أمام تقدمها. يستعرض المقال هذه التطورات ويحلل تأثيرها على مسار الحركة النسوية، مسلطا الضوء على العلاقة المعقدة بين البنية الاجتماعية والثقافة من جهة، والتقدم النسوي من جهة أخرى، مع إبراز أهم العوامل التي قد تعيق أو تدعم تمكين المرأة في العالم العربي.

**الكلمات المفتاحية ;** الحركة النسوية العربية – المرأة العربية – النهضة العربية – التحرر الوطني – المساواة بين الجنسين – حقوق المرأة – المجتمع المدني

## المقدمة

شهد العالم العربي خلال العقود الأخيرة تحوّلات عميقة على المستويين الاجتماعي والثقافي، كان لها أثر مباشر في مكانة المرأة ودورها داخل المجتمع. ومع تزايد الاهتمام بقضايا حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين، برزت الحركة النسوية بوصفها قوة فاعلة تسعى إلى تحدّي الأعراف التقليدية وإعادة صياغة مفاهيم المشاركة المجتمعية للنساء. تهدف هذه المقالة إلى استكشاف أبرز التحوّلات البنيوية والثقافية المؤثرة في الحركة النسوية في العالم العربي، وتحليل انعكاساتها المباشرة على مسار هذه الحركة، مع السعي إلى تقديم رؤية متكاملة للعوامل التي تعيق أو تعزّز تقدّم المرأة في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومن خلال هذا التحليل، تسعى المقالة إلى تسليط الضوء على التحديات والفرص التي تواجه الحركة النسوية العربية، وبيان الكيفية التي يمكن أن تسهم بها هذه التحوّلات في تشكيل مستقبل المشاركة النسائية في المنطقة.

## بداية المبادرات النسوية العربية

أدّت المبادرات النسوية العربية إلى تأسيس عدد كبير من المنظمات وبناء شبكات من العلاقات التي تعمل على تعزيز حقوق المرأة وتحقيق المساواة. وقد نشأت هذه المبادرات نتيجة سلسلة من التحولات التي شهدها المجتمع العربي، ولا سيما خلال القرن العشرين، حيث ظهرت الحركات النسائية العربية ثم تطوّرت لتتحول إلى حركات اجتماعية تسعى إلى إحداث تغييرات في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .وقد واجهت الحركات النسوية في العالم العربي عدة تحديات ناتجة عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات العربية منذ دخولها عصر الحداثة. وأسهمت التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السريعة في العالم العربي منذ بداية النهضة الحديثة في دعم نشوء وتطوّر حركات المرأة، خاصة خلال سبعينيات القرن العشرين. كما استفادت هذه الحركات من ثقافة العولمة التي عززت الاهتمام بالمجتمع المدني وحقوق الإنسان والديمقراطية وحقوق المرأة.[106]

تنطلق الحركات النسوية في العالم العربي من سياق اجتماعي خاص، وتهدف إلى تحقيق أهداف تختلف باختلاف الثقافات والتحديات التي تواجهها المجتمعات العربية. وتمثّل هذه الحركات منظمات نسائية نشأت خلال فترات النضال الوطني أو تأسست بعد الاستقلال الوطني. وقد استطاعت هذه المنظمات مواجهة التحديات الناتجة عن السياسات الحكومية التي أثّرت سلبا على النساء في المجالات الاجتماعية والاقتصادية. كما ركزت على تحسين أوضاع النساء العربيات في مجالات التعليم والصحة ومختلف الجوانب الاجتماعية، وقدّمت خدمات اجتماعية للفئات الأكثر احتياجا، مما ساهم في تحسين حياة النساء والفتيات. وتسعى هذه الحركات بشكل عام إلى إحداث تغيير اجتماعي وتمكين النساء من المشاركة الفاعلة في بناء المجتمع.[107]

ظلت الثقافات العربية وتقاليدها عوائق كبيرة أمام تحقيق المساواة بين الجنسين، بالإضافة إلى العادات الجارية والمعتقدات الدينية التي شكلت عقبة أخرى. كما يعتقد بعض النقاد أن القوانين واللوائح في العالم العربي تميل إلى تعزيز السلطة وحمايتها والاكتساب للذكور وتقييد لحقوق النساء، مما يعيق جهود النسوية في تحقيق أهدافها. لكن النسوية في العالم العربي تعد جزءا من

---

[106] المنتدى الديمقراطي الأول للمرأة العربية، صنعاء، اليمن ، https://www.wavo.org، 2025/12/28

[107] https://www.annajah.net

الحركات السياسية الشاملة التي تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية. قد واجهت النسوية في بعض الأحيان ضغوطا سياسية وتقييدات تمنع مشاركتها في صنع القرار، لكن التعاون المستدام والتواصل مع المنظمات النسوية الدولية والمحلية قد ساهما بشكل كبير في دعم وتعزيز النسوية في العالم العربي. تتنوع النسوية بشكل كبير من بلد لآخر ومن ثقافة إلى أخرى، وتتباين في استراتيجياتها وأولوياتها في كل مجتمع. كما تمر بعدة مراحل في تطورها وتحقيق إنجازاتها، مما يجعلها حركة ديناميكية ومتطورة تلبي احتياجات المجتمع التي تنشط فيها[108].

## المرحلة الأولى: من 1872م الى 1923م

المجتمع العربي مرتبط بالعادات والتقاليد الإسلامية، وقضايا المرأة تعد قضية مركزية تمثل مصير المجتمع العربي بأسره. حركة النهضة العربية بدأت في فترة بين عامي 1820 و1914، وهدفها كان توعية المجتمع العربي بتاريخه المظلم والتخلف. انطلقت هذه الحركة أولا في مصر وبلاد الشام لتمتد لكافة أنحاء العالم العربي.[109] التحولات السياسية التي طرأت على المجتمعات العربية كان لها تأثير كبير على وضع النساء العربيات، حيث قاد رواد حركة النهضة الفكرية والتنويرية دعوة للتحرر السياسي وتعزيز التقدم الاجتماعي، وشددوا على أهمية تحرير المرأة كجزء أساسي من تحرير المجتمع. فترة حكم محمد علي باشا والخديوي إسماعيل تعتبر فترتين مميزتين في تاريخ النهضة النسوية،[110] حيث لعبوا دورا بارزا في بناء مصر الحديثة ومنحوا التعليم للبنات أهمية كبيرة خلال فترة حكمهما[111].

أظهر الخديوي إسماعيل اهتماما خاصا بالتعليم دون تمييز بين الجنسين أو الدين خلال فترة حكمه في عهد الدولة العثمانية. بدأت المرأة في الاستحقاقات التعليمية وتركت بصمتها في النظام التعليمي والثقافي. كان يدرك أن المرأة هي عنصر حيوي للمجتمع العربي بشكل عام، والمجتمع المصري بشكل خاص، ويمكنها أن تسهم في التخلص من التخلف. في بداية القرن العشرين، أعاد علماء النهضة العربية إلى الواجهة القضايا النسوية وتحليل واقع المرأة العربية من ناحية التخلف

---

[108] https://archive.org/details/naswyah/mode/2up ، محمد بن شاكر الشريف، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية (المجتمع المصري أنموذجا)، ص - 26

[109] محمد بن شاكر الشريف، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية (المجتمع المصري أنموذجا)- ص - 60

[110] بدأت نهضة مصر مع محمد علي باشا ببناء جيش حديث وتطوير الزراعة والتعليم، ثم استكملها الخديوي إسماعيل بتحديث العمران والمواصلات وافتتاح قناة السويس، رغم وقوع البلاد في الديون.

[111] صباح العمراني، الحركة النسائية في العالم العربي والإسلامي ، 2022، https://www.rowwad.net/home/blog/58

والجهل. ومن بين هؤلاء العلماء كان الإمام محمد عبده،[112] الذي تضمن في كتاباته قضايا المساواة بين الجنسين وقضايا تعدد الزوجات وتقييد الطلاق. ومما لا يجحد عليه أدوار رفاعة رافع الطهطاوي[113] في هذه القضية، كان هو من الأوائل الذين شجعوا بتعليم المرأة العربية. استمرت رؤيته في تشجيع تعليم المرأة وتحريرها من قيود الجهل، حيث أدرك أن تمكين المرأة بالعلم يسهم في تحسين مكانتها في المجتمع ويرفع من قيمتها[114].

وكان رفاعة الطهطاوي من بين الذين رفضوا أن تكون المرأة مجرد مأوى للرجل، وأشاد بضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين في جميع المجالات. وتطورت كتابات حول قضية تحرير المرأة العربية حتى وصلت إلى ما قام به قاسم أمين[115] في كتبه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" في أواخر القرن التاسع عشر. وتناول في هذه الكتب قضايا اجتماعية للمرأة العربية بشكل صريح، وربط حالتها القهرية بالعادات والتقاليد السائدة في العالم العربي الإسلامي. الهدف من تحرير المرأة العربية كان بالنسبة لهؤلاء الناشطين ترقيتها فكريا واقتصاديا، وتحقيق المساواة الكاملة بين الجنسين. بالنسبة للأصوات النسائية، كانت أول من طالبت بالمشاركة في الحياة الوطنية زينب فواز،[116] الشاعرة اللبنانية. دعت المرأة إلى الدفاع عن حقوقها الوطنية وطالبت بالمساواة والمشاركة في الحياة السياسية إلى جانب الرجال، وشاركت بفعالية في نشاطات الحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل.

وقد شهدت ظهور العديد من المنظمات والجمعيات النسائية في المجتمع العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث استمرت مسيرة تطور النهضة النسائية وتشكيل فكرة النساء العربيات بشكل ملموس، وذلك من أجل حريتهن. يعتبر المؤرخون أن هذه الفترة مؤشرا جديدا للحركة النسائية العربية، حيث تطورت وشكلت هذه الحركة بواسطة النساء والفتيات بأنفسهن.

---

[112] دعا الإمام محمد عبده إلى تعليم المرأة، واعتبره أساس ا لإصلاح المجتمع وبناء أسرة واعية ومثقفة.

[113] يُعد رفاعة رافع الطهطاوي من رواد النهضة الفكرية في مصر، ودعا إلى نشر التعليم، وترجمة العلوم، وتعليم المرأة باعتباره أساس تقدم المجتمع.

[114] محمد بن شاكر الشريف، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية (المجتمع المصري أنموذجا)- ص - 59

[115] يُعد قاسم أمين من أبرز رواد الإصلاح الاجتماعي في مصر، ودعا إلى تحرير المرأة وتعليمها، ورفض العادات التي تعوق تقدمها، مؤكد ا أن نهضة المجتمع مرتبطة بتمكين المرأة ومشاركتها الفعالة في الحياة الاجتماعية.

[116] زينب فواز (1860–1914) تُعتبر من أبرز رائدات الفكر النسوي العربي؛ فهي أسست أول موسوعة لتراجم النساء، ودافعت بقوة عن حق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية.

وكانت ثورة في مصر عام 1919م[117] نقطة تحول مهمة، حيث بدأت المرأة المصرية تدرك الاستبداد الذكوري وما عليه من آثار وبدأت بتشكيل جمعيات تمثلها وتعبّر عن مطالبها فيما يتعلق بالتحرير والمساواة. وفي عام 1919م، تأسست "لجنة سيدات الوفد المركزية المصرية"، وهي أول منظمة نسائية في المنطقة العربية بأسرها.[118] وقد أضفت هذه الأمل على نساء العربية، حيث بدأن يشاركن في الكيان السياسي من خلال تأسيس أحزاب نسائية وشكلت الجمعيات النسائية مدخلا سياسيا للمرأة العربية في تلك الفترة، مما أتاح للعديد من النساء فرصة الدخول إلى العمل السياسي والبرلمان، وهو ما يشهد على التزام النساء بالنهضة النسائية ويبرز التغيير الكبير في أوضاع النساء العربيات[119].

## المرحلة الثانية من 1923م الى 1945م

المرحلة الثانية التي امتدت من عام 1923م إلى عام 1945م شهدت توسعا كبيرا في سيطرة الاستعمار الغربي على الدول العربية. نتيجة للسياسات التي نفذها الاستعمار، نشأ الوعي الوطني بين شعوب هذه الدول، وظهرت دعوات من قبل المفكرين والقادة الوطنيين لدعم هذا الوعي. وشهدت هذه الفترة أيضا تطورا كبيرا في دور المرأة، حيث أصبح لها دور متميز في معركة التحرير الوطني وطالبت بالنهوض الاجتماعي.

ومن بين أبرز النساء في مصر اللواتي سهمن في النهضة النسائية، السيدة هدى شعراوي[120] التي أسست الاتحاد النسائي المصري في عام 1923م. بعد ذلك، تم تأسيس الحزب النسائي المصري في عام 1942م على يد السيدة فاطمة نعمت راشد،[121] ورفع هذا الحزب قضية المساواة بين الجنسين وتبنى قضايا المرأة المصرية من جميع الطبقات. ثم ظهرت جمعية الأمل، متبنية نهجا مشابها للجنة

---

[117] ثورة 1919 في مصر كانت أول ثورة شعبية شاملة ضد الاحتلال البريطاني، اندلعت في 9 مارس 1919 بقيادة سعد زغلول وحزب الوفد، وشارك فيها مختلف فئات المجتمع المصري رجالا ونساء ، وأسفرت عن إلغاء الحماية البريطانية وإصدار دستور 1923.

[118] جنة سيدات الوفد المركزية المصرية كانت إحدى أبرز التنظيمات النسائية في مصر خلال ثورة 1919 وما بعدها، وقد لعبت دورا محوريا في إدخال المرأة المصرية إلى ساحة العمل السياسي المنظم.

[119] محمد بن شاكر الشريف، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية (المجتمع المصري أنموذجا)- ص - 67

[120] هدى شعراوي (1879–1947) تُعد من أبرز رائدات الحركة النسوية في مصر والعالم العربي. كانت شخصية مؤثرة في الدفاع عن حقوق المرأة، وأسهمت في إحداث نقلة نوعية في الوعي النسوي خلال بدايات القرن العشرين.

[121] فاطمة نعمت راشد تُعد من الرائدات المصريات في الحركة النسوية؛ فهي أول امرأة مصرية تتولى منصب رئيس تحرير مجلة "المصرية" عام 1937، وأسست لاحق ا أول حزب نسائي سياسي في مصر، مطالبة بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية.

الوفد المركزية بعد استقالة هدى شعراوي. وكانت السيدة منيرة ثابت[122] رئيسة هذه الجمعية، وكانت مبادئها تشمل دعم المجال السياسي الوطني من خلال المطالبة باستقلال مصر. كما سعت الجمعية لتعزيز المجال النسائي وتحقيق تعليم المرأة ورفع القيود التي كانت مفروضة عليها بسبب العادات والتقاليد، وضمان حصولها على حقوقها وحريتها على قدم المساواة مع الرجل[123].

وفي العراق، كانت النهضة النسوية ذات طابع خاص ومميز. تأثرت هذه النهضة بالثورة العراقية التي اندلعت في عام 1920م، والتي زودت وعيا وطموحا جديدا بين النساء العراقيات حيث شاركن في هذه الثورة وأصبحن صوتا نشطا في دعم المطالب بالحرية للوطن.[124] وقامت الثورة بإيقاظ وعي الشعب العراقي وسجلت أول ظهور سياسي للمرأة العراقية مما قامت المرأة بأداء واجبها الوطني وشاركت في دعم الثورة من خلال تنظيم لجنة نسائية. وفي نفس السنة، نظمت نساء العراق تظاهرات عفوية احتجاجا على مقتل مواطن عراقي على يد القوات البريطانية واحتجاجا على معاهدة بريطانية في عام 1922م.

بعد نجاح الثورة العراقية في تحقيق الوعي السياسي والفكري، نجحت المرأة العراقية في تحديد مكانتها إلى جانب الرجال في مواجهة السلطات البريطانية. تعتبر مذكرة "السيدات العراقيات عام 1920م" أول احتجاج تمثل فيه المرأة العراقية باسمها. وتم تأسيس "نادي النهضة النسائية" في عام 1923م، وهو أول ناد مخصص للمرأة في العراق. وكان لهذا النادي أعضاء بارزين مثل زوجة عبد الرحمن باشا الحيدري، والسيدة أسماء الزهاوي.[125] واستهدف هذا النادي توعية النساء وتأهيلهن كأعضاء فعّالين في المجتمع العراقي، وكانوا يطالبون توفير التعليم للفتيات وبجمعهن لتعزيز وحدتهن.

مجلة ليلى صدرت في بغداد عام 1923 على يد بولينا حسون، وكانت أول مجلة نسائية في العراق. تناولت قضايا العلم والفن والأدب والاجتماع، إلى جانب تعليم الفتيات وصحة الأسرة، ونشرت

---

[122] منيرة ثابت (1902–1967) كانت واحدة من أبرز الرائدات المصريات في الصحافة والقانون، وأول امرأة مصرية تحصل على ليسانس الحقوق من مدرسة الحقوق الفرنسية بالقاهرة، كما كانت أول صحفية نقابية وأول رئيسة تحرير لجريدة سياسية في مصر، مدافعة بشجاعة عن حقوق المرأة والمساواة السياسية.

[123] https://elmaraya.net/ar/blogs/

[124] https://www.iicss.iq/?id=3831

[125] جميل صدقي الزهاوي (1863–1936) شاعر وفيلسوف عراقي من روّاد النهضة الأدبية والفكرية الحديثة، وُلد وتوفي في بغداد، شغل مناصب علمية وسياسية بارزة، وتميز شعره بالدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي وتحرير المرأة.

أعمال شعراء مثل الرصافي والزهاوي. حملت شعار "على طريق نهضة المرأة العراقية" وأسهمت في انطلاق الصحافة النسائية والحركة النسوية العربية.[126]

وفي فلسطين، شهدت الحركة النسوية مرحلة تاريخية هامة في ظلال الظروف السياسية والاحتلال. لعبت المرأة الفلسطينية دورا بارزا في الوقوف إلى جانب الحركة الوطنية، حيث بدأت هذه المرحلة بعد انتداب فلسطين من قبل البريطانيين في عام 1922م. وقد تجمعت نساء القدس بعد ثورة العراق في عام 1929م،[127] وعقد مؤتمر باسم "الحركة"، وخلال هذا المؤتمر تأسس أول اتحاد نسائي عربي فلسطيني برئاسة "زليخة شهابي".[128] وتأسست العديد من الجمعيات النسائية وتعاونت ونشطت في مناطق متعددة في فلسطين، منها جمعية العناية بالطفولة في يافا عام 1923م، وجمعية النهضة النسائية عام 1923م برئاسة بديعة خوري سلامة وأسست مدرسة للفتيات في رام الله، وجمعية الملجأ الخيري الأرثوذكسي في القدس عام 1924م برئاسة "كاثرين حنا"، ولجنة السيدات العربيات في القدس عام 1924م، وجمعية النهضة النسائية في رام الله عام 1925م. وكان هدف هذه الجمعيات تعليم المرأة ورفع مستواها الفكري، ولكن سرعان ما تحولت لتشمل النشاط السياسي[129].

وشاركت المرأة الفلسطينية في مظاهرات ضد الانتداب البريطاني، بما في ذلك مظاهرة عام 1920م، ومظاهرة القدس عام 1933م،[130] ومظاهرة الطلابية عام 1936م. وبالإضافة إلى ذلك، شاركن في المؤتمرات النسائية في العواصم العربية، بما في ذلك مشاركتهن في مؤتمر بيروت عام 1930م، ومؤتمر دمشق عام 1932م، ومؤتمر القاهرة عامي 1938م و1944م.

يعتقد المؤرخون أن نشاط الحركة النسائية في فلسطين بدأ في الثلاثينيات، تزامنا مع اندلاع الثورة الكبرى عام 1936م. وقد حققت هذه الحركة حضور المرأة سياسيا بجانب الرجال، حيث كانت هناك رائدات الفلسطينيات المعروفات مثل نبيهة ناصر (1890-1951م)[131] صاحبة مدرسة الإناث

---

[126] https://alzawraapaper.com/content.php?id=354541

[127] https://ar.wikipedia.org/wiki

[128] زليخة الشهابي (1901–1992) من القدس، رائدة نسوية ومناضلة فلسطينية، أسست أول اتحاد نسائي عام 1921 وقادت مظاهرات ضد الانتداب البريطاني، وكرست حياتها لبناء مؤسسات لرعاية النساء والأطفال وتمكين الفتيات، لتصبح رمزا للجمع بين النضال الوطني والعمل الاجتماعي

[129] https://nahdaps.org/about/history /

[130] مظاهرات فلسطين عام 1933 لم تكن مجرد أحداث سياسية، بل كانت صرخة إنسانية من شعب يرفض الظلم ويطالب بحقه في الحرية والكرامة. خرج الفلسطينيون رجالا ونساء إلى الشوارع ليعبروا عن رفضهم للاستعمار البريطاني، حاملين معهم الأمل في مستقبل أكثر عدلا .

[131] نبيهة ناصر (1891–1951) كانت معلمة وناشطة فلسطينية، أسست مدرسة بيرزيت للبنات وقادتها، وشاركت في الدفاع عن حقوق المرأة وقضية فلسطين، مؤكدة أن التعليم والنضال يسيران معا

في بير زيت، وفاطمة الحسنية (1890-1979م)، وكلثوم نصر عودة (1822-1966م). وكانت هؤلاء النساء من بين الشخصيات البارزة التي ساهمن بشكل كبير في تقدم الحركة النسائية في فلسطين[132].

وفي الجزائر، كانت الحركة النسوية في القرن العشرين مرتبطة بمقاومة الاستعمار والحركة الوطنية، حيث تركز اهتمامها حول الانتماء والهوية الوطنية والاستقلال. فإن المرأة الجزائرية لم تكن لها منفذا لطرح قضيتها التحررية ومطالبة بحقوقها في التعليم والعمل. وعانت المرأة الجزائرية من الجهل والحرمان، إلا أن تطور الوعي القومي للجزائريين، ساعد لإدراك أهمية تعليم المرأة ورفع مستواها الفكري والثقافي. وبدأت مطالبات بتعليم الفتيات تكثف في الفترة ما بين 1930م و 1939م، حيث طالبت نساء الجزائر بحقوقهن وبحقوق وطنهن، وأسسن جمعيات ومنظمات نسوية لدعم هذه المطالب. كما ظهرت المرأة الجزائرية للمرة الأولى في التظاهرات عام 1933م، حيث بدأت في مناقشة قضاياها وتحرير نفسها، خصوصا في مجال الصحافة بنشر مقالات تتعلق بحقوق نساء الوطن ومشاركتهن في الحياة السياسية في ظل وجود الاستعمار. وكانت هناك آراء متباينة بين المؤيدين للنهضة والمعارضين، وذلك حسب الانتماء الحزبي في تلك الفترة[133].

ومن بين أبرز الجمعيات التي أسستها المرأة الجزائرية: "الاتحاد الفرنسي الإسلامي لنساء الجزائر" في عام 1937م، والذي كان يهدف إلى تمثيل المرأة الجزائرية بالتنسيق مع النساء الأوروبيات والمسلمات، و"اتحاد النساء الجزائريات" تحت إشراف الحزب الشيوعي الجزائري،[134] و"جمعية النساء المسلمات الجزائريات" في عام 1947م تحت إشراف حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية. وكانت تلك الجمعيات تهدف إلى تمثيل ودعم قضايا وحقوق المرأة الجزائرية، والعمل من أجل تحقيق المساواة والحريات الديمقراطية.

وفي تونس، بدأ الحديث عن قضية المرأة في أواخر القرن التاسع عشر، وتحديدا من خلال مؤلفين مثل محمد السنوسي وأحمد بن أبي الضياف (ت- 1874)[135]. ومع ذلك، تعتبر كتاباتهم مجرد دعوة

---

[132] https://www.marefa.org

[133] https://untoldmag.org/ar

[134] الحزب الشيوعي الجزائري ظهر في عشرينيات القرن الماضي كفرع للحزب الشيوعي الفرنسي، ثم أصبح مستقلا عام 1936 لكنه بقي مرتبطا به. لم يركز على مطلب الاستقلال، بل اهتم بتحسين ظروف المعيشة والعدالة الاجتماعية، وطالب بالمساواة بين الجزائريين والفرنسيين، والجنسية المزدوجة، واعتماد العربية والفرنسية كلغتين رسميتين، وكان نشطا في العمل النقابي

[135] أحمد بن أبي الضياف (1802–1874) كان مؤرخا ومصلحا تونسيا ، كتب إتحاف أهل الزمان وساهم في صياغة عهد الأمان 1857، فجمع بين خدمة الدولة والدعوة إلى الإصلاح والحقوق، ليصبح من رواد النهضة الفكرية في تونس.

بدون تأثير كبير، بينما كانت المرأة التونسية هي التي جعلت من قضيتها محل جدل في مجتمعها. في عام 1924م، قامت نساء تونس برفع أصواتهن، ومن بينهن السيدة "منوبية المنشاري" التي ألقت كلمتها الأولى أمام حشد من الرجال مطالبة بتمكين المرأة المسلمة من حقوقها، ودعت إلى رفع الحجاب وتحسين مستواها الفكري والاجتماعي من خلال التعليم، مشيرة إلى أن هذا لا يتعارض مع تعاليم الشريعة الإسلامية. من بين أبرز الرائدات التونسيات في العشرينات : "جليلة بن حميدة"، كاتن هي واحدة من النساء التونسيات القلائل اللواتي حضرن المدرسة وعملن بإصرار، و"توحيدة بالشيخ"، أول طبيبة تونسية وأسست عيادة نسائية خاصة،[136] و"زبيدة عميرة"،[137] واحدة من أوائل النساء اللواتي انضمن إلى الوظيفة العمومية براتب شهري، و"بشيرة بن مراد"، أسست الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي. وهذه النساء قامت بأدوار بارزة في تعزيز حقوق المرأة ومشاركتها في المجتمع[138].

## المرحلة الثالثة: النسوية والعمل السياسي والاجتماعي الحديث

تشهد الحركة النسوية في مشرق العرب تطورا هاما في السنوات الأخيرة، حيث تضمنت دولا مثل سوريا ولبنان والأردن وفلسطين والعراق. وتهدف هذه الحركة النسوية إلى تحقيق المساواة الجنسية وتعزيز حقوق المرأة في المجتمع وفي القوانين والمؤسسات، وتعزيز التوعية الجنسانية والصحة الجنسية وحقوق الأقليات الجنسية. تستخدم الحركة النسوية في مشرق العرب مجموعة واسعة من الوسائل والأدوات لتحقيق أهدافها، بما في ذلك الاحتجاجات والمظاهرات، والعمل الاجتماعي والتوعية، والحملات الإعلامية، والنشاط السياسي واللوبي. وفي النفس الوقت، تواجه الحركة النسوية تحديات كثيرة في مشرق العرب بما فيها من ثقافية واجتماعية ودينية وقانونية مثل عدم توفر حماية قانونية كافية للنساء. تسعى الحركة النسوية في مشرق العرب إلى تحقيق المجتمع العادل والمساواة الجنسية بشكل كامل وفعال للنساء والرجال على حد سواء[139].

---

[136] توحيدة بن الشيخ (1909–2010) كانت أول طبيبة في تونس والمغرب العربي، وفتحت الطريق أمام النساء لدخول عالم الطب. وُلدت في عائلة ميسورة، درست بجد حتى حصلت على الباكالوريا كأول فتاة تونسية مسلمة، ثم سافرت إلى باريس لتكمل دراستها وتعود طبيبة أطفال. حياتها كانت قصة إصرار وأمل، جمعت بين العلم وخدمة الناس، وأصبحت رمزا لقدرة المرأة على كسر الحواجز وصنع مستقبل جديد.

[137] زبيدة عميرة (1917–1979) كانت امرأة تونسية طموحة كرست حياتها للتعليم. درست اللغة والآداب العربية، وبدأت بالتدريس في المدارس الابتدائية ثم الثانوية، قبل أن تصبح مديرة لمعهد نهج الباشا سنة 1952 وتواصل عملها فيه حتى تقاعدها. قصتها تعكس إصرار امرأة آمنت بقيمة العلم، وساهمت في بناء أجيال جديدة بروح من المسؤولية والعطاء.

[138] https://mindhar.com/articles

[139] https://www.rowwad.net/home/blog/58

نجحت الحركات النسائية في إثبات وجودها وتوسيع نشاطها لتشمل معظم الولايات والمحافظات في البلاد. وقد تم افتتاح عدد كبير من المراكز النسائية في المخيمات والقرى والمناطق الشعبية، حيث توفر هذه المراكز خدمات اجتماعية وقانونية ومهنية متنوعة. وفي بداية التسعينيات، شهدت الحركة النسائية نشاطا مكثفا على الصعيد الدولي، وكان هناك انفراج سياسي على المستوى المحلي. تضم الحركة النسوية في مشرق العرب العديد من المنظمات والجمعيات غير الحكومية والنسوية المعروفة مثل "اللجنة النسوية العربية" و"جمعية الحقوق النسائية" و"المؤسسة العربية للمرأة" في سوريا، و"المرأة العربية للتنمية والتعليم" و"النسوة العراقيات للتنمية والمساواة" في العراق، و"كلية النسوة" و"جمعية المرأة والتنمية" في لبنان وغيرها.

وفي الأردن، كانت البنية القبلية ذات تأثير كبير على المجتمع، مما تسبب في تأخر ظهور وتطور الحركة النسائية مقارنة بلبنان وسوريا. وحتى منتصف السبعينيات، كان النشاط النسائي في الأردن محدودا إلى العمل الاجتماعي الرعائي. لكن في عام 1975م، أعلنت الأمم المتحدة هذا العام عاما عالميا للمرأة، وبدأ التحضير للمؤتمر الأول حول المرأة الذي أقيم في المكسيك نفس العام. بالإضافة إلى ذلك، بدأت المنظمات النسائية الجديدة تظهر في الأردن بمبادرة من مجموعة من النساء الذين ينتمون إلى النخبة المثقفة. تكونت هذه المنظمات في شكل اتحادات نسائية تحمل طابعا مطلبيا ومسيسا في الوقت نفسه. وتم إعادة تشكيل "اتحاد المرأة الأردنية" بقيادة المحامية والناشطة النسوية إميلي بشارات[140] .

بعد ذلك أسست "جمعية الاتحاد النسائي في الأردن". خلال الفترة بين عامي 1975م و1981م، نجح هذا الاتحاد في تطوير العمل النسائي في الأردن، وأصبحت الجمعية النسائية غير الحكومية الوحيدة التي تمثل المرأة الأردنية وتعبّر عن مطالبها وهمومها. وبالإضافة إلى تطوير البرامج النسوية الدولية، حقق الاتحاد إنجازات مهمة كإنشاء مأوى للنساء ضحايا العنف الأسري وخط هاتفي للإرشاد القانوني والاجتماعي ورعاية أطفال الأسر المفككة. واستمر تأسيس الاتحادات والجمعيات واللجان المهنية النسائية طوال فترة الثمانينيات والتسعينيات في الساحة الأردنية[141].

---

[140] أملي بشارات (1913–2004) كانت أول محامية أردنية ورائدة في نضال النساء. كرست حياتها لتأسيس اتحادات نسائية والدفاع عن حق المرأة في التعليم والمشاركة السياسية، وأسست أول ميتم وأول مدرسة للتمريض في الأردن. مثلت بلدها في مؤتمرات عربية ودولية، وظلت تؤمن أن للمرأة مكانا في الحياة العامة.

[141] https://suhairsaltialtal.com

ونساء فلسطينيات من الأحزاب اليسارية أسست هيئات نسائية وتنظيمية، وكانت هذه الهيئات تضمنت فيما بعد المنظمات والأحزاب السياسية التي تعمل ضمن منظمة التحرير الفلسطينية في عام 1990م. وتم تشكيل "الأطر النسوية" لتنظيم نشاط النساء في الميدان السياسي وللتعبير عن الصراع بين الأجيال، كما تم تأسيس ثلاث لجان نسائية إضافية في هذا السياق، وكانت تتعلق بأحزاب سياسية محددة. تأسست لجنة المرأة العاملة في عام 1980م، ولجنة المرأة الفلسطينية في عام 1981م، ولجنة المرأة للعمل الاجتماعي في عام 1982م. قامت هذه اللجان بالعمل على تعزيز الوعي النسوي والديمقراطي بين نساء الريف والمخيمات.

وفي لبنان تمثل حركات النساء جزءا كبيرا من تاريخ المجتمع اللبناني، حيث تعمل العديد من المنظمات والجمعيات النسائية بجد على تعزيز مشاركة النساء في الحياة السياسية. النساء في لبنان تعمل وظائف في مجموعة متنوعة من القطاعات، بما في ذلك الطب، والقانون، والتعليم، والإعلام، والأعمال التجارية. ومع ذلك، تواجه النساء تحديات فيما يتعلق بالأجور والتمييز في مكان العمل، بما في ذلك التمييز والعنف الجنسي. تستمر الحركات النسائية في العمل على تحسين وضع النساء وزيادة مشاركتهن في اتخاذ القرارات الاجتماعية والسياسية[142].

وفي سبعينيات القرن الماضي، نشأت العديد من الجمعيات النسائية في لبنان، واستمدت حركتها ونشاطها من الأحزاب السياسية والحركات الطلابية والنقابية. وفي الثمانينيات، بسبب التطورات الكبيرة على الصعيدين الوطني والدولي، تأسست جمعيات جديدة مثل "الاتحاد النسائي التقدمي"(1980م)، و"الحزب التقدمي الاشتراكي"، و"جمعية النهضة النسائية"، و"الحزب السوري القومي الاجتماعي"، بالإضافة إلى المزيد من المنظمات مثل لجنة حقوق المرأة اللبنانية. وفي السنوات الأخيرة، شهد صعودا ملحوظا للحركة النسوية في لبنان، حيث قامت العديد من الجمعيات بتدريبات وورش عمل حول مسألة العنف القائم على النوع الاجتماعي. وتظل رؤية الحركة النسائية اللبنانية مستدامة، ولم تتأثر كثيرا بالمبادئ التي تم تعزيزها في المؤتمرات النسائية

[142] https://arabstates.unwomen.org/ar/countries/lebanon

العالمية مثل مؤتمر مكسيكو عام 1975م[143] ومؤتمر كوبنهاغن عام 1980م ومؤتمر نيروبي عام 1985م[144].

وتاريخ الحركة النسائية في العراق يعكس تحولات اجتماعية وسياسية هامة على مر العصور. رغم تأثرها بالتطورات المختلفة، إلا أن النساء العراقيات ما زالت يكافحن من أجل تحقيق المساواة والعدالة في المجتمع. وفي العصور القديمة، كانت النساء في العراق يعانين من التمييز والقيود الاجتماعية، لكن بعض النساء البارزات مثل سميراميس وملكة زنوبيا برزن في السياسة والحكم، مما يظهر أن هناك تاريخا طويلا لنساء القيادة والتأثير في المنطقة. خلال الاحتلال البريطاني للعراق بين 1917م و1932م،[145] شهدت الحركة النسائية تطورا ونشاطا أكبر، حيث أسست العديد من النساء الجمعيات والمنظمات لمطالبة حقوقهن. وبعد استعادة استقلال العراق في عام 1932م، شهدت الحركة تقدما بفضل النساء الناشطات مثل نضال الهلالي وهند رستم، وتأسست جمعيات نسائية وزادت جهود زيادة الوعي في المجتمع بحقوق النساء. بعد الاحتلال الأمريكي للعراق في عام 2003م،[146] شهدت الحركة النسائية نهضة جديدة، حيث تشجع النساء على المشاركة السياسية والمجتمعية، وتأسست منظمات نسائية جديدة لدعم حقوق النساء ومكافحة العنف ضدهن. بالتالي، يظهر تاريخ الحركة النسائية في العراق تحولات كبيرة على مر العصور، ويعكس إصرار النساء العراقيات على مواصلة النضال من أجل تحقيق المساواة والعدالة في المجتمع.

## الخاتمة

تؤكد دراسة تاريخ الحركة النسوية العربية أنها حركة ديناميكية ومتجددة، نشأت في سياق اجتماعي وسياسي معقد، واستطاعت رغم التحديات أن تفرض حضورها كقوة فاعلة في التغيير الاجتماعي. لقد أسهمت النساء العربيات، عبر تنظيماتهن ونضالهن المستمر، في توسيع آفاق المشاركة السياسية والاجتماعية، وربط قضايا المرأة بقضايا العدالة الاجتماعية والديمقراطية.

---

[143] المؤتمر العالمي للمرأة سنة 1975 في المكسيك كان أول لقاء أممي يُعقد خصيصا للنساء. جمع ممثلات من مختلف دول العالم ليضع المرأة في قلب السياسات لا على هامشها. خرج المؤتمر بخطة عمل وإعلان يؤكد المساواة ودور النساء في التنمية والسلم، وأدى إلى تأسيس مؤسسات أممية لدعم حقوق المرأة وتمويل برامجها.

[144] https://genderiyya.xyz/wiki

[145] https://syriacpress.com/ar/2021/03/21

[146] غزو العراق عام 2003 بدأته الولايات المتحدة مع بريطانيا وحلفاء آخرين في مارس، واستمر نحو شهر حتى أعلن جورج بوش انتهاء العمليات الكبرى في مايو. بعد ذلك تولت سلطة التحالف إدارة البلاد، وأُجريت أول انتخابات عام 2005، بينما بقيت القوات الأمريكية هناك حتى انسحابها عام 2011. كانت بداية مرحلة طويلة من التغيير والصراع في العراق.

ولا تزال الحركة النسوية العربية اليوم مطالبة بمواصلة العمل من أجل تحقيق المساواة الكاملة، وبناء مجتمعات أكثر عدلا وإنصافا.

## المصادروالمراجع:

1 .عز الدين ، إسماعيل ، الأدب وفنونه ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ

2 .المرنيسي، فاطمة .*الحريم السياسي: النبي والنساء* .ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، دار الحصاد، 1992.

3 .أبو النجا، شيرين .*النسوية العربية: قراءة في الخطاب والممارسة* .الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018.

4 .الحداد، لطيفة .*المرأة العربية والتحولات الاجتماعية* .المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

5 .نجم، خالدة. "الحركات النسوية العربية بين المحلي والعالمي "*مجلة إضافات*، العدد 45، 2019.

# المقاومة والمنفى في الأدب العربي الحديث في فلسطين

**الدكتور محمد باوا ، بي ،**
استاذ مساعد ، الكلية الحكومية للفنون والعلوم ، بالوشيري ، كاليكوت

## المقدمة

المقاومة والمنفى في الأدب العربي الحديث في فلسطين أحد المحاور المركزية التي انشغل بها الكتاب والمبدعون الفلسطينيون منذ بدايات القرن العشرين، ولا سيما بعد نكبة عام 1948م وما تلاها من حروب واحتلال وتشريد جماعي. فقد تحول الأدب الفلسطيني إلى مساحة حيوية لتجسيد التجربة الوجودية للشعب الفلسطيني، حيث تداخلت مفاهيم الأرض والهوية والذاكرة مع مفهومي المقاومة والمنفى بوصفهما واقعين قسريين وملهمين في آن واحد. تمثل المقاومة في الأدب الفلسطيني الحديث بعدا شاملا لا يقتصر على الفعل المسلح، بل يتجلى في مقاومة المحو والإنكار، وفي الدفاع عن اللغة والهوية والحق التاريخي. فالكلمة أصبحت سلاحا، والقصيدة صرخة، والرواية وثيقة تاريخية وجمالية في مواجهة السردية الاستعمارية. وقد عبّر الأدباء الفلسطينيون عن المقاومة من خلال استحضار رموز الأرض، كالزيتون والبرتقال والقرية والبيت، ومن خلال تصوير معاناة الإنسان الفلسطيني اليومية تحت الاحتلال، مؤكدين على الصمود والإصرار على البقاء.

أما المنفى، فقد شكل تجربة وجودية عميقة تركت أثرا بالغا في الوجدان الأدبي الفلسطيني. فالمنفى ليس مجرد ابتعاد جغرافي عن الوطن، بل حالة نفسية وثقافية دائمة، يعيشها الفلسطيني سواء داخل الوطن أو خارجه. وقد انعكس هذا الإحساس في النصوص الأدبية التي امتلأت بالحنين والذاكرة والأسى، حيث تحولت الذاكرة إلى وطن بديل، والكتابة إلى فعل استعادة ومقاومة للنسيان. وفي أدب المنفى، تتجلى ثنائية الحضور والغياب، والانتماء والاقتلاع، في صور شعرية وسردية غنية بالدلالات الإنسانية. إن التداخل بين المقاومة والمنفى في الأدب العربي الحديث في فلسطين أسهم في إنتاج خطاب أدبي متفرد، يجمع بين البعد الجمالي والالتزام الوطني، ويعبر عن قضية إنسانية تتجاوز الحدود الجغرافية. وبهذا المعنى، لم يكن الأدب الفلسطيني مجرد انعكاس للواقع، بل كان فاعلا في تشكيل الوعي الجمعي، وحافظا للذاكرة الوطنية، وجسرا يربط الماضي بالحاضر، ويؤسس لأمل مستقبلي في الحرية والعودة.

## المقاومة الأدبية والثقافية

تتجاوز المقاومة في الأدب الفلسطيني البعد العسكري لتشمل المقاومة[147] الأدبية التي تتجسد في الحفاظ على الهوية واللغة والتاريخ. فالكتابة نفسها فعل مقاومة، لأنها ترفض الصمت، وتواجه الإقصاء بالسرد، والإنكار بالشهادة. برز هذا النوع من المقاومة بوضوح بعد نكبة 1948م، حيث تصدى الأدباء الفلسطينيون لمحاولات محو الوجود الفلسطيني عبر إنتاج نصوص تؤكد الاستمرارية التاريخية والثقافية للشعب الفلسطيني. وقد أسهمت هذه النصوص في تشكيل وعي عربي وعالمي بالقضية الفلسطينية. أما المقاومة الثقافية[148] أحد أبرز أشكال المواجهة الحضارية التي تلجأ إليها الشعوب الواقعة تحت الهيمنة أو الاستعمار أو القهر السياسي والاجتماعي، إذ تتجاوز المقاومة في هذا الإطار بعدها العسكري أو السياسي الضيّق، لتصبح فعلا ثقافيا شاملا يسعى إلى حماية الهوية، وصون الذاكرة الجماعية، ومواجهة محاولات الطمس والتشويه. ويحتل الأدب موقعا مركزيا في هذه المقاومة، بوصفه تعبيرا جماليا وفكريا قادرا على صياغة الوعي وتشكيل الخطاب المضاد للسرديات المهيمنة.

## مفهوم المقاومة الثقافية

تشير المقاومة الثقافية إلى مجموع الممارسات الفكرية والفنية واللغوية التي تهدف إلى رفض الخضوع الثقافي، ومناهضة الاستلاب، والحفاظ على الخصوصية الحضارية للشعوب. وهي مقاومة ناعمة، لكنها عميقة الأثر، تعمل على المدى الطويل من خلال اللغة، والرمز، والسرد، والتاريخ، والفنون المختلفة. وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطا وثيقا بالسياقات الاستعمارية وما بعدها، حيث أدرك المثقفون أن السيطرة لا تمارس بالسلاح وحده، بل عبر فرض أنماط فكرية وثقافية جديدة تسعى إلى إقصاء الثقافة الأصلية[149] .إن المقاومة الثقافية، وفي قلبها الأدب، تمثل بعدا إنسانيا وأخلاقيا بالغ الأهمية في صراع الشعوب من أجل الحرية والكرامة. فالأدب ليس ترفا

---

[147] المقاومة بأنها فعلٌ فرديّ أو جماعيّ يهدف إلى رفض أشكال الظلم والهيمنة والقهر السياسي أو الاجتماعي، والسعي إلى الدفاع عن الحرية والكرامة والهوية، عبر وسائل متنوّعة قد تكون سياسية أو ثقافية أو فكرية أو مادية، تبع ا للسياق التاريخي والاجتماعي الذي تنشأ فيه (حنّة آرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، 2009)، ص 45–48.) ولا تقتصر المقاومة على المواجهة المسلحة، بل تشمل أنماط ا رمزية وسلمية، مثل المقاومة الثقافية والفكرية، التي تسعى إلى تفكيك خطاب السيطرة والحفاظ على الذاكرة الجماعية وإنتاج وعيٍ نقديّ مضاد (إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط.2 ، بيروت: دار الآداب، 2005، ص 12–15.)

[148] المقاومة الثقافية بأنها مجموعة الممارسات الرمزية والفكرية والجمالية التي تعتمدها الجماعات أو الشعوب الواقعة تحت الهيمنة أو الاستعمار أو القهر السياسي والاجتماعي، بهدف حماية هويتها الثقافية، وصون ذاكرتها الجماعية، ومواجهة محاولات الطمس والتشويه، وذلك عبر أدوات الثقافة المختلفة مثل اللغة، والأدب، والفنون، والتعليم، والإنتاج المعرفي، المرجع السابق

[149] إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، ص 11–15. بيروت، 1997م

فكريا في أزمنة القهر، بل ضرورة وجودية، ووسيلة للدفاع عن الحق في السرد، والحق في الهوية، والحق في المستقبل. ومن هنا، فإن دراسة دور الأدب في المقاومة الثقافية تظل ضرورة أكاديمية ومعرفية لفهم العلاقة العميقة بين الإبداع والتحرر.

## الأدب بوصفه أداة مقاومة

يعد الأدب من أكثر أدوات المقاومة الثقافية فاعلية، نظرا لقدرته على التعبير عن التجربة الإنسانية في أبعادها الفردية والجماعية. فالنص الأدبي لا يكتفي بوصف الواقع، بل يعيد إنتاجه رمزيا، ويفضح آليات القهر، ويعيد الاعتبار للإنسان المهمّش. ومن هنا "يتحول الأدب في سياقات القمع والاحتلال إلى فعل مقاومة واع، يستخدم اللغة سلاحا، والخيال وسيلة لإعادة بناء العالم على أسس العدل والحرية"[150]. وقد تجلّى هذا الدور بوضوح في آداب الشعوب المستعمرة، حيث أصبح الكاتب شاهدا ومؤرّخا ومقاوما في آن واحد. فالقصيدة، والرواية، والمسرحية، وحتى القصة القصيرة، أسهمت في ترسيخ قيم الصمود، وتعزيز الانتماء، وفضح العنف البنيوي الذي تمارسه القوى المهيمنة.

## الأبعاد الجمالية والفكرية للمقاومة الأدبية

لا تقتصر المقاومة الأدبية على المضمون وحده، بل تشمل أيضا الشكل والأسلوب. فاختيار اللغة، والتمسك باللهجة أو اللغة الأم، وتوظيف الرموز التراثية، وإعادة كتابة التاريخ من منظور الضحية، كلها استراتيجيات جمالية للمقاومة الثقافية. "وهنا يبرز الأدب بوصفه مجالا لإعادة الاعتبار للذات الجماعية، في مواجهة محاولات الإلغاء والاختزال"[151]. كما أن الأدب المقاوم لا يسقط في المباشرة الخطابية دائما، بل يلجأ في كثير من الأحيان إلى الرمز، والاستعارة، والتناص، ما يمنحه قدرة أكبر على الاستمرار والتأثير، ويجنبه التحول إلى مجرد بيان سياسي عابر .الأدب هو الحاضن الأساسي لهذه الذاكرة. فمن خلال السرد، تحفَظ الحكايات، وتستعاد الأماكن، ويعاد بناء الماضي في مواجهة محاولات النسيان القسري. وهكذا يصبح الأدب أداة لمقاومة النسيان، وحفظ التاريخ غير الرسمي، الذي غالبا ما يُقصى من السرديات المهيمنة.

---

[150] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1948–1968، مؤسسة الأبحاث العربية، ، ص 9–12.بيروت، 1970م

[151] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، ص 87–90 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م

## المقاومة في الشعر الفلسطيني

لا تقتصر المقاومة في الشعر الفلسطيني على معناها العسكري أو السياسي الضيق، بل تتخذ بعدا ثقافيا وإنسانيا شاملا. فالكلمة الشعرية نفسها تعد فعل مقاومة في مواجهة محاولات المحو والإنكار. "وقد عبّر الشعراء الفلسطينيون عن المقاومة من خلال تأكيد حق الوجود، واستحضار التاريخ الجمعي، والدفاع عن الهوية الوطنية في وجه السردية الاستعمارية"[152]. برزت في هذا السياق قصيدة المقاومة التي ارتبطت بالواقع اليومي تحت الاحتلال، وصورت معاناة الإنسان الفلسطيني وصموده. واتسم هذا الشعر بلغة مباشرة نسبيا، وبنبرة خطابية أحيانا، لكنه لم يخل من العمق الجمالي والبعد الرمزي. وقد أسهم هذا الشعر في تشكيل وعي جمعي مقاوم، وجعل من القصيدة وسيلة للتعبئة والحفاظ على الروح الوطنية.

## المنفى في الأدب العربي الحديث

يعتبر المنفى من أبرز الموضوعات الجوهرية في الأدب العربي الحديث في فلسطين، إذ ارتبط ارتباطا عضويا بالتجربة التاريخية والسياسية للشعب الفلسطيني منذ النكبة عام 1948م، لم يكن المنفى مجرد انتقال مكاني قسري، بل تحول إلى حالة وجودية ونفسية وجمالية، انعكست بعمق في النتاجات الأدبية شعرا ونثرا وسردا. وقد أسهم الأدب الفلسطيني في المنفى في صياغة خطاب ثقافي مقاوم، حافظ على الذاكرة الجمعية، وأعاد بناء الهوية الوطنية في مواجهة محاولات الطمس والاقتلاع.

## محور المنفى وتجلياته الأدبية

يعرف المنفى في السياق الأدبي بوصفه حالة اغتراب قسري عن المكان الأصلي، وما يصاحب ذلك من فقدان الأمان والانتماء والاستقرار. إلا أنّ المنفى في الأدب الفلسطيني يتجاوز هذا التعريف الضيق ليصبح تجربة شاملة، "تتداخل فيها الأبعاد النفسية والرمزية والسياسية. فالمنفى ليس خارج الوطن فحسب، بل قد يتحقق داخل الوطن ذاته، حين يشعر الإنسان بالاغتراب في أرضه تحت الاحتلال"[153]. تحوّل المنفى إلى بنية دلالية مركزية في النص الأدبي الفلسطيني، تستحضر عبر

---

[152] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال، ص 9.،مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1968م

[153] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ص 7– 15 ،دار الآداب، بيروت، 2000م

مفردات الحنين، والذاكرة، والبحث عن الهوية، واستعادة المكان المفقود. وقد أسهم هذا التوظيف في إغناء التجربة الأدبية ومنحها طابعا إنسانيا كونيا.

## المنفى بوصفه تجربة وجودية وجمالية

لم يكن المنفى في الأدب الفلسطيني مجرد انتقال جغرافي قسري، بل تحول إلى حالة نفسية ووجودية دائمة. فالكاتب الفلسطيني، سواء أكان في الداخل أم في الشتات، يعيش نوعا من المنفى الداخلي الذي يتجلى في الإحساس بالاغتراب داخل المكان ذاته. "وقد عبّر الأدب عن هذا المنفى من خلال ثيمات الحنين، والذاكرة، والبحث عن المعنى، والانكسار الزمني، يرتبط المنفى في النص الفلسطيني بالذاكرة بوصفها أداة مقاومة، إذ تستدعي النصوص القرى المدمّرة، والبيوت المسلوبة، وأسماء الأماكن، لتثبيت الحق التاريخي في مواجهة السردية الاستعمارية. وهنا تتحول اللغة إلى وعاء للذاكرة، وإلى وطن بديل يحتضن المنفيين"[154].

## المنفى بوصفه تجربة وجودية وجمالية في الأدب العربي الحديث

يعد المنفى من أكثر المفاهيم تعقيدا وثراء في الفكر الإنساني والأدب الحديث، إذ يتجاوز كونه حالة جغرافية أو ظرفا سياسيا طارئا ليغدو تجربة وجودية شاملة تمسّ علاقة الإنسان بذاته، وبالزمن، وبالمكان، وبالآخر. وفي السياق العربي الحديث، ولا سيما في أدب الشعوب التي عانت الاحتلال أو الاستبداد أو القمع، تحول المنفى إلى فضاء رمزي تتكثف فيه الأسئلة الكبرى حول الهوية والانتماء والمعنى. ويمثل المنفى حالة اقتلاع قسري من المكان الأول، وهو ما يؤدي إلى تصدّع العلاقة الطبيعية بين الإنسان وبيئته الثقافية والاجتماعية. فالمنفي يعيش انقساما دائما بين «هنا» الذي يقيم فيه جسديا، و«هناك» الذي يسكنه وجدانيا وذاكرتيا. وهذا الانقسام يولد شعورا عميقا بالاغتراب، ليس فقط عن المكان الجديد، بل أحيانا عن الذات نفسها[155]. ويصبح الزمن في المنفى زمنا معلقا، يتداخل فيه الماضي بالحاضر، ويغدو المستقبل مؤجلا أو مشروطا بالعودة أو الخلاص. "غير أن المنفى، رغم قسوته، لا يقتصر على كونه تجربة ألم وفقدان، بل يتحول في كثير من الأحيان إلى فضاء لإعادة تشكّل الوعي .فالمنفي يجبر على إعادة تعريف ذاته وهويته خارج الأطر المألوفة، ما يمنحه مسافة نقدية من الوطن والذات معا. هذه المسافة تسمح بتأمل التجربة الأصلية بعمق

[154] رشيد الخالدي، الهوية الفلسطينية: بناء الوعي الوطني الحديث، ، ص 45، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2012م

[155] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، ص 15–18.دار الآداب، بيروت، 2000م

أكبر، وتنتج وعيا مركبا يتجاوز الثنائيات البسيطة بين الداخل والخارج، والانتماء واللاانتماء"[156]. أما من الناحية الجمالية، "فقد أسهم المنفى في إثراء الأشكال والتقنيات الأدبية، حيث انعكس هذا الاضطراب الوجودي في بنية النصوص الشعرية والسردية. ففي الشعر، يتجلى المنفى في كثافة الصور الرمزية، وفي الحنين بوصفه طاقة جمالية، وفي توظيف الذاكرة كبديل عن المكان المفقود. وتتحول مفردات الوطن، والبيت، والأم، والطفولة، إلى علامات دلالية محملة بشحنة وجدانية عالية"[157]. كما يظهر التمزق الداخلي في الإيقاع المتكسر، وفي النزوع إلى التأمل الفلسفي واللغة الإيحائية.

وفي السرد الروائي، "يتخذ المنفى بعدا أكثر تركيبا، إذ يعاد بناء المكان عبر الذاكرة واللغة، وتستحضر الشخصيات بوصفها كائنات معلقة بين عوالم متعددة. وغالبا ما تتسم روايات المنفى بتداخل الأزمنة، وتعدد الأصوات السردية، وغياب النهاية الحاسمة، بما يعكس حالة اللااستقرار الوجودي للمنفي"[158]. وهكذا يصبح النص الأدبي ذاته شكلا من أشكال المنفى، يعيش على هامش الأجناس التقليدية، ويقاوم الثبات والتصنيف. وأن تجربة المنفى في الأدب العربي الحديث لا تنفصل عن السياق السياسي والتاريخي، لكنها لا تختزل فيه. فالكاتب المنفي لا يكتب فقط عن فقدان الوطن، بل عن فقدان المعنى، وعن البحث المستمر عن -مكان بديل- في اللغة والكتابة. ومن هنا، تتحول الكتابة إلى وطن رمزي، وإلى فعل مقاومة ضد النسيان والذوبان الثقافي"[159]. فاللغة، في هذا السياق، ليست أداة تعبير فحسب، بل وسيلة للحفاظ على الذاكرة والهوية في مواجهة التشتت. إن المنفى بوصفه تجربة وجودية وجمالية يشكل أحد أهم المحركات للإبداع في الأدب العربي الحديث. فهو تجربة قاسية، لكنها مولدة للمعنى، ومجال خصب لإعادة التفكير في الذات والعالم. ومن خلال هذا المنفى، استطاع الأدب العربي أن ينتج خطابا إنسانيا عابرا للحدود، يعبّر عن معاناة الفرد، وفي الوقت نفسه يلامس القلق الإنساني المشترك في عصر الاضطراب والاقتلاع.

---

[156] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، ص 112، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م

[157] خالدة سعيد، في البحث عن جذور الحداثة العربية، ص 203 ، دار الآداب، بيروت، 1987م

[158] فيصل درّاج، نظرية الرواية والرواية العربية، ص، 94، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م.

[159] إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، ص 247، دار الآداب، بيروت، 1998م

## الشعر الفلسطيني بين المنفى والمقاومة

يعتبر الشعر الفلسطيني من أبرز التجارب الشعرية في الأدب العربي الحديث، لما يحمله من كثافة دلالية وعمق إنساني نابعين من خصوصية التجربة التاريخية التي عاشها الشعب الفلسطيني. فمنذ نكبة عام 1948م، وجد الشاعر الفلسطيني نفسه في مواجهة واقع مزدوج قوامه المنفى والمقاومة، منفى قسري اقتلع الإنسان من أرضه، ومقاومة شاملة اتخذت من الكلمة أداة للدفاع عن الهوية والوجود. وقد أسهم هذا الواقع في تشكيل خطاب شعري متفرد، جمع بين البعد الجمالي والالتزام الوطني، وجعل من الشعر سجلا للمعاناة وفضاء للصمود في آن واحد. يشير الشعر الفلسطيني الى أبرز الأجناس الأدبية التي حملت خطاب المقاومة والمنفى. فقد تحولت القصيدة الفلسطينية إلى صوت جماعي يعبر عن الألم والأمل في آن واحد. ويبرز في هذا السياق شعراء مثل محمود درويش، وسميح القاسم، وتوفيق زياد، الذين مزجوا بين الذاتي والوطني، وجعلوا من القصيدة مساحة للاحتجاج والحلم. "عند محمود درويش، يتخذ المنفى أبعادا فلسفية وإنسانية، حيث يصبح سؤال الهوية مفتوحا، وتغدو القصيدة بحثا دائما عن الوطن المفقود. أما سميح القاسم، فقد ركز على خطاب التحدي والصمود داخل الوطن المحتل، مجسدا شكلا من أشكال المقاومة اليومية"[160].

## المنفى بوصفه تجربة شعرية فلسطينية

شكّل المنفى تجربة وجودية مركزية في الشعر الفلسطيني، إذ لم يكن مجرد انتقال جغرافي، بل حالة نفسية وثقافية ممتدة. فالشاعر الفلسطيني في المنفى يعيش انقسام ا حاد ا بين مكان مفقود يسكن الذاكرة والوجدان، ومكان حاضر يفتقر إلى الإحساس بالانتماء[161]. وقد انعكس هذا الانقسام في النصوص الشعرية من خلال ثيمات الحنين، والاغتراب، واستدعاء الطفولة، والبحث عن الوطن المفقود. تحوّلت الذاكرة في شعر المنفى إلى أداة جمالية وموقف وجودي، إذ أعاد الشعراء بناء الوطن عبر اللغة والصورة الشعرية. فالأرض، والبيت، والأم، والزيتون، والبحر، لم تعد عناصر وصفية، بل رموز ا دلالية مكثفة تعبّر عن فقدان المكان وعن التمسك به في آنٍ واحد[162]. وهكذا، أصبح الشعر مساحة بديلة للوطن، ووسيلة لمقاومة النسيان والذوبان الثقافي.

---

[160] خوري إلياس ،الشعر والمنفى عند محمود درويش، ص 450، مجلة الآداب، العدد 3، 2008م

[161] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، ، ص 17– 20 ، دار الآداب، بيروت، 2000م

[162] خالدة سعيد، الحركة الشعرية الحديثة في فلسطين، ، ص 63،.دار العودة، بيروت، 1980 م

## جدلية المنفى في النص الشعري

تكمن خصوصية الشعر الفلسطيني في التداخل العضوي بين المنفى والمقاومة، حيث لا يُفهم أحدهما بمعزل عن الآخر. فالمنفى يولد الإحساس بالفقد، والمقاومة تمنح هذا الفقد معنى ودلالة. وفي كثير من النصوص الشعرية، يتحول المنفى نفسه إلى دافع للمقاومة، بينما تتخذ المقاومة بعدا وجدانيا يتغذى من الحنين والذاكرة. وقد أسهم هذا التداخل في إنتاج لغة شعرية مركبة، تجمع بين الغنائية والتأمل، وبين الرمز والالتزام. "كما انعكس في بنية القصيدة، من حيث توظيف الأسطورة، وتكثيف الصورة، والانفتاح على أبعاد إنسانية كونية تتجاوز الإطار المحلي للقضية الفلسطينية[163]. وهكذا، انتقل الشعر الفلسطيني من التعبير عن مأساة خاصة إلى مخاطبة الضمير الإنساني العام.

## التحولات الجمالية في شعر المنفى والمقاومة

أدت تجربة المنفى والمقاومة إلى تحولات جمالية لافتة في الشعر الفلسطيني، حيث انتقل من الشكل الكلاسيكي إلى قصيدة التفعيلة ثم إلى قصيدة النثر. وقد صاحب هذا التحول بحث مستمر عن لغة قادرة على استيعاب التجربة القاسية والمعقّدة. فالتجديد الشكلي لم يكن ترف ا فني ا، بل ضرورة فرضتها طبيعة التجربة ذاتها[164].كما اتسم الشعر الفلسطيني بتوازن نسبي بين البعد الجمالي والبعد الأيديولوجي، إذ حرص كثير من الشعراء على تجنّب السقوط في المباشرة الخطابية، مع الحفاظ على وضوح الموقف والرؤية. وقد مكّن هذا التوازن الشعر الفلسطيني من تحقيق حضور فاعل في المشهد الشعري العربي الحديث.

## الخاتمة

يبرز الأدب الفلسطيني الحديث كفعل مقاومة حيوي ضد الاحتلال الإسرائيلي، حيث يجسد المقاومة الثقافية كأداة لتوثيق المعاناة وتعزيز الصمود، كما أكد غسان كنفاني في دراسته "أدب المقاومة في فلسطين المحتلة" 1966م، معتبرا الأدب سلاحا يحرض على الثورة ويواجه القمع. أما المنفى، فيظهر كمحور أدبي يعكس الاغتراب النفسي والجغرافي، متجليا في أعمال محمود درويش وإدوارد سعيد، حيث يتحول إلى خطاب مقاوم يحفظ الهوية والذاكرة الجماعية، كما في توثيق

---

[163] فيصل درّاج، الذاكرة والمقاومة في الأدب الفلسطيني، ص 101–105. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م

[164] أدونيس، زمن الشعر، ص ، 73، دار العودة، بيروت، 1972م

الحياة اليومية بعد النكبة. هذا الأدب ليس مجرد تعبير عن الألم، بل منارة أمل تحول الكلمات إلى رصاصات تفضح الظلم وتكشف الواقع الخفي، كما في مواجهة السردية الصهيونية. في ظل الاستعمار المستمر، يظل الأدب صوتا للحرية، يربط بين المكان والوجود، ويدعو لدراسات مقارنة مع أدب الشعوب المستعمرة لتعميق فهم المقاومة والمنفى، مما يعزز النضال الإنساني نحو العدالة والعودة.

## المصادروالمراجع


1. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997م
2. غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1948–1968، مؤسسة الأبحاث العربية .بيروت، 1970م
3. عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م
4. إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب،دارالآداب، بيروت، 2000م
5. رشيد الخالدي، الهوية الفلسطينية: بناء الوعي الوطني الحديث، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2012م
6. إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2000م
7. عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م
8. خالدة سعيد، في البحث عن جذور الحداثة العربية، دار الآداب، بيروت، 1987م
9. فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م
10. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1998م
11. خوري إلياس ،الشعر والمنفى عند محمود درويش، مجلة الآداب، العدد 3، 2008م
12. أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، 1972م

# الشباب التونسي بين الو اقع والتمثيل السينمائي: دراسة حول فيلم "وين ياخذنا الريح"

**أنورحسين أ،**
أستاذ مساعد، كلية م.س.م كايمكولام
**د. أشرف الدين أ،**
أستاذ مساعد، كلية م.س.م كايمكولام

## الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تناول صورة الشباب التونسي في السينما المعاصرة من خلال تحليل فيلم "وين ياخذنا الريح" للمخرجة التونسية آمال القلاتي. تنطلق الدراسة من تتبّع تطوّر السينما التونسية منذ نهاية الثمانينيات، مع التركيز على التحوّل من الخطاب الجماعي إلى التعبير عن التجربة الفردية. كما تتناول الدراسة قضايا أساسية تتعلّق بالشباب، مثل فقدان الشغف، وضيق الأفق، والرغبة في الهجرة، والبحث عن الذات، وتبرز دور الصداقة والرحلة والخيال في التعبير عن هذه التجربة. وتعتمد الدراسة منهجا تحليليا وصفيا.

**الكلمات المفتاحية ;** الشباب التونسي- السينما التونسية - التمثيل السينمائي- الرحلة، الهوية - وين ياخذنا الريح

## المقدمة

شهدت تونس خلال العقود الأخيرة تحولات اجتماعية وثقافية عميقة، كان للشباب دور محوري فيها، سواء بوصفهم فاعلين في التغيير أو بوصفهم الفئة الأكثر تأثرا بنتائجه. وقد انعكست هذه التحولات بوضوح في الإنتاج الثقافي، خاصة في السينما التي أصبحت فضاء للتعبير عن القلق والأسئلة والانتظارات التي يعيشها الشباب.

في هذا السياق، انتقلت السينما التونسية تدريجيا من التركيز على القضايا الوطنية الكبرى إلى الاهتمام بالإنسان الفرد، وحياته اليومية، وتجربته النفسية داخل المجتمع. وأصبح الشباب يحتلون موقعا مركزيا في السرد السينمائي، لا باعتبارهم رموزا مجردة، بل كذوات تعيش التردّد، والحيرة، والبحث عن المعنى.

يأتي فيلم " وين ياخذنا الريح "ضمن هذا المسار، حيث يقدّم قراءة إنسانية هادئة لتجربة الشباب التونسي، بعيدا عن الخطاب المباشر، وقريبا من الواقع اليومي. ويسعى هذا المقال إلى تحليل تمثيل الشباب في هذا الفيلم، وربطه بتطور السينما التونسية المعاصرة.

## السينما التونسية

تعد السينما التونسية[165] من أقدم التجارب السينمائية في العالم العربي وأفريقيا، وقد نشأت في وقت مبكر مقارنة بعدد كبير من السينمات العربية الأخرى. فقد بدأ الاحتفال بمرور مائة سنة على ولادة السينما التونسية في عام 2022، وهو احتفال يعكس المكانة التي وصلت إليها هذه السينما بعد قرن من الإنتاج والتجريب والتراكم الفني والثقافي. ويعود تاريخ أول فيلم تونسي بتمويل وإخراج تونسيين إلى سنة 1922، وهو فيلم "زهرة"[166] لسمامة شكلي[167]، ورغم كونه فيلما قصيرا، فإن ذلك لا يقلل من قيمته التاريخية، لأن السينما في تلك الفترة كانت لا تزال تعتمد بشكل واسع على الأفلام القصيرة، حتى في الدول الغربية.

بعد هذه البداية، واصلت السينما التونسية تطورها في مسار خاص ومختلف، حيث أنجزت أفلاما أخرى في العشرينات، مثل فيلم «الغزال»[168] سنة 1924، وهو ما يجعل تونس سباقة مقارنة بالسينما في المغرب والجزائر، وكذلك قبل انطلاق السينما المصرية بشكل فعلي مع فيلم «ليلى» في أواخر العشرينات. ورغم أن الريادة العربية في الإنتاج السينمائي انتقلت لاحقا إلى مصر، فإن السينما التونسية حافظت على خصوصيتها ولم تسر في الطريق نفسه.

هذا الاختلاف لم يكن فقط في المواضيع والحكايات، بل في الرؤية العامة للسينما ودورها الثقافي. فقد استفادت السينما التونسية من التأثير الثقافي الفرنسي الذي سبق الاستقلال واستمر بعده، وظهر ذلك في انتشار نوادي السينما، وتأسيس الجمعيات السينمائية، وازدهار النقاش

---

[165] تعود بدايات السينما في تونس إلى سنة 1896 مع تصوير الأخوين لوميار، ثم تنظيم أول عرض سينمائي سنة 1897 وافتتاح أول قاعة سينما عام 1908. أنتج أول فيلم قصير سنة 1922 وأول فيلم طويل سنة 1937، بينما ظهر أول فيلم تونسي بعد الاستقلال سنة 1966. وتبقى أيام قرطاج السينمائية أبرز تظاهرة سينمائية في البلاد.

[166] يعد زهرة فيلما صامتا قصيرا، أنتجه ألبير شمامة شيكلي في تونس سنة 1922، ويعتبر أول عمل سينمائي أصلي ينجز في شمال إفريقيا. تولّت هايدي تمزالي، ابنة شيكلي، كتابة سيناريو الفيلم وتحريره، كما أدّت دور البطولة فيه.

[167] ألبير شمامة شيكلي مخرج سينمائي تونسي، وهو يعتبر رائد السينما التونسية، ولد عام 1872 وتوفي عام 1933.

[168] عين الغزال فيلم تونسي صامت من إخراج ألبير شمامة شيكلي، أصدر عام 1924.

النقدي حول الفيلم. وقد توّج هذا المسار بتأسيس مهرجان أيام قرطاج السينمائية سنة 1966، الذي لعب دورا أساسيا في دعم السينما التونسية وربطها بالسينما العربية والأفريقية.

جاء مهرجان أيام قرطاج السينمائية ليؤكد اختيار السينما التونسية لطريق مختلف عن السينما التجارية السائدة آنذاك، خاصة السينما المصرية في الستينات. فقد كان هدف المهرجان منذ تأسيسه دعم السينما الملتزمة والواقعية، وتشجيع الأفلام التي تعالج قضايا المجتمع والإنسان. كما تميز المهرجان باستمراريته، في وقت لم تكن فيه المهرجانات السينمائية العربية قادرة على الصمود أكثر من دورة أو دورتين.

بعد الاستقلال، شهدت السينما التونسية تطورا ملحوظا من حيث عدد الإنتاجات وتنوع المخرجين. فقد أنجز أكثر من 130 فيلما روائيا طويلا منذ منتصف الستينات إلى اليوم. وتوزع المخرجون على أجيال مختلفة، بعضهم اكتفى بتجربة أو تجربتين، والبعض الآخر واصل العمل وراكم تجربة سينمائية طويلة. في هذه المرحلة، ظهرت أفلام اهتمت بالتاريخ الوطني وبمرحلة مقاومة الاستعمار، ثم تطورت المواضيع لاحقا لتشمل القضايا الاجتماعية والثقافية.

تميزت السبعينات بتوجه واضح نحو سينما المؤلف والسينما المستقلة، حيث برز مخرجون ركزوا على البعد الفني والجمالي، وابتعدوا عن السرد التقليدي. وقد شكلت هذه المرحلة نقطة تحول حقيقية في تاريخ السينما التونسية، إذ ساهمت في ترسيخ صورتها كسينما ذات هوية خاصة داخل المشهد السينمائي العربي. كما عرفت هذه الفترة تنوعا في الاختيارات، بين سينما موجهة للجمهور الواسع وسينما نخبوية ذات طابع فكري.

في الثمانينات والتسعينات، ازدادت السينما التونسية نضجا واتساعا، وطرحت قضايا حساسة مثل وضع المرأة، والتحولات الاجتماعية، والعلاقة بين الفرد والمجتمع، إضافة إلى موضوعات كانت نادرا ما تناقش في السينما العربية. وقد ساعد هامش الحرية النسبي، إلى جانب وعي الرقابة بأهمية الدور الثقافي للفن، على تمكين السينمائيين من معالجة هذه القضايا بجرأة ومسؤولية.

بعد سنة 2011، دخلت السينما التونسية مرحلة جديدة اتسمت بالتجريب والبحث عن أشكال تعبير مختلفة. وبرز الفيلم الوثائقي[169] بشكل خاص، حيث أصبح وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي

[169] الفلم الوثائقي أو التوثيقي هو فلم يعرض فيه مخرجه حقيقة علمية أو تاريخية، أو سياسية، بصورة حيادية ودون إبداء رأي فيها .والفلم الوثائقي يحوي سردا تاريخيا أو سياسيا لمواقف سجلت سابقا، أو لنكبات أو حروب حصلت في الماضي أو الحاضر القريب.

والسياسي، وتوثيق التحولات التي عرفها المجتمع التونسي بعد الثورة. كما ظهرت أعمال شبابية مستقلة عكست قلق المبدعين الجدد وأسئلتهم حول الهوية والمستقبل[170].

تكشف هذه المرحلة عن بروز ما يعرف بالحساسية الجديدة في السينما التونسية، وهي توجه فني يقوم على تجاوز الأساليب التقليدية، والبحث عن رؤى جمالية وفكرية جديدة، تنطلق من الواقع المحلي لكنها تنفتح على التجارب العالمية. وبذلك، تؤكد السينما التونسية أنها ليست مجرد صناعة ترفيهية، بل فضاء ثقافي يعكس تحولات المجتمع ويساهم في بناء وعي جماعي متجدد[171].

## تمثيل الشباب في السينما التونسية المعاصرة

أولت السينما التونسية المعاصرة اهتماما كبيرا بقضايا الشباب، خاصة في السنوات الأخيرة التي شهد فيها المجتمع التونسي تحولات اجتماعية واقتصادية عميقة. وقد أصبح الشباب حضورا أساسيا في الأفلام الحديثة، حيث لم يعد يظهر فقط كعنصر ثانوي في الحكاية السينمائية، بل كموضوع مركزي تعكس من خلاله السينما هموم المجتمع وأسئلته الكبرى. وتحرص هذه الأفلام على تقديم صورة واقعية للشباب، بعيدا عن التجميل أو الأحكام المسبقة، مع التركيز على تفاصيل حياتهم اليومية وتجاربهم الشخصية.

تظهر السينما التونسية الحديثة الشباب في حالة قلق دائم وانتظار مستمر. فهم يعيشون شعورا عاما بعدم الاستقرار، نتيجة ضعف الفرص الاقتصادية، وصعوبة الاندماج في سوق العمل، وتراجع الأفق الاجتماعي. هذا الواقع يولد لديهم إحساسا بفقدان الشغف، ويجعل أحلامهم مؤجلة أو غير واضحة. وتنعكس هذه الحالة النفسية في الأفلام من خلال شخصيات حائرة، صامتة أحيانا، ومتمردة أحيانا أخرى، تبحث عن معنى لحياتها في ظل واقع يفرض قيودا متعددة.

كما تحتل مسألة الهجرة مكانة بارزة في تمثيل الشباب داخل السينما التونسية المعاصرة. فالهجرة لا تعرض فقط كفعل مادي يتمثل في مغادرة البلاد، بل كحلم دائم يسكن وعي الشباب، وكفكرة مرتبطة بالبحث عن الذات والكرامة والحرية. وتقدم الأفلام هذا الموضوع بوصفه نتيجة طبيعية للإحباط والانسداد الاجتماعي، حيث يرى كثير من الشباب أن الخلاص الفردي قد يكون في

---

[170] https://ultratunisia.ultrasawt.com

[171] نفس المرجع

الرحيل، حتى وإن كان محفوفا بالمخاطر. وفي المقابل، تطرح بعض الأعمال سؤال الهوية والانتماء، وتظهر التردد بين البقاء والمغادرة.

تسعى السينما التونسية أيضا إلى كسر الصور النمطية المرتبطة بالشباب، خاصة أولئك القادمين من المناطق الريفية أو المهمشة. فالأفلام الحديثة تبرز أن هؤلاء الشباب منفتحون على العالم، مرتبطون بوسائل التواصل الاجتماعي، ويعيشون زمنهم مثل أقرانهم في أماكن أخرى. وتظهر السينما الريف كمجال للحياة والعمل والتفاعل، وليس فضاء للانغلاق أو التخلف، حيث يتحول مكان العمل أحيانا إلى مساحة للحرية، وتبادل الحديث، وبناء العلاقات الإنسانية[172].

وتكشف هذه الأعمال كذلك عن العلاقة القوية بين السينما والواقع الاجتماعي. فالسينما التونسية المعاصرة تنطلق من الواقع اليومي، من تفاصيل العمل الشاق، والعلاقات داخل الأسرة، والتفاوت بين الأجيال، ومن الصراع بين القيم التقليدية والتغيرات الحديثة. كما تعتمد في كثير من الأحيان على قصص مستوحاة من الحياة الحقيقية، أو على ممثلين غير محترفين، ما يمنح الأفلام صدقا أكبر ويجعلها قريبة من المتلقي.

من خلال هذا التوجه، تصبح السينما فضاء للتعبير عن صوت الشباب، ووسيلة لفهم تحولات المجتمع التونسي. فهي لا تقدم حلولا جاهزة، بل تطرح أسئلة مفتوحة حول المستقبل، والحرية، والعمل، والحب، والكرامة الإنسانية. وبهذا المعنى، تؤكد السينما التونسية المعاصرة دورها الثقافي والاجتماعي، باعتبارها مرآة تعكس واقع الشباب، وتسهم في توثيق مرحلة تاريخية مليئة بالتغيرات والتحديات.

## تحليل فيلم "وين ياخذنا الريح"

يعد فيلم " وين ياخذنا الريح[173] "للمخرجة التونسية أمال القلاتي[174] من أبرز الأعمال السينمائية التونسية المعاصرة التي تناولت قضايا الشباب بلغة هادئة وإنسانية، بعيدا عن الخطاب المباشر أو الشعارات الجاهزة. يقدم الفيلم رؤية عميقة لمرحلة الشباب بوصفها مرحلة هشّة، مليئة بالأسئلة والقلق والبحث عن الذات، في سياق اجتماعي واقتصادي ضاغط. لا يسعى الفيلم إلى

---

[172] https://ar.wikipedia.org/wiki/بوابة:السينما التونسية

[173] **فيلم «وين ياخذنا الريح** «هو عمل سينمائي تونسي معاصر للمخرجة آمال قلاتي، يندرج ضمن سينما المؤلف التي تراهن على الحسّ الإنساني واللغة البصرية الهادئة.

[174] آمال القلاتي تمثّل صوتا جديدا في سينما تونس المعاصرة، إذ تطرح في أعمالها أسئلة الهوية والذاكرة والتحوّلات الاجتماعية بلغة بصرية حسّاسة.

تقديم حلول، بل يكتفي بتصوير الواقع كما يعيشه الشباب، مع التركيز على المشاعر والتجارب الفردية.

## الشخصيات الشابة

ترتكز بنية الفيلم على شخصيتين شابتين هما عليسة ومهدي، اللذان يمثلان نموذجين مختلفين ولكن متكاملين من الشباب التونسي. عليسة فتاة في التاسعة عشرة من عمرها، متمردة، عنيدة، تبحث عن كسر القيود المفروضة عليها من المجتمع والأسرة والمدرسة. هي شخصية مليئة بالطاقة، لكنها في الوقت نفسه محمّلة بالغضب والإحباط، ولا ترى في المستقبل داخل تونس سوى طريق مسدود. لذلك تحلم بالرحيل والهروب، وتتعامل مع الحياة بروح ساخرة أحيانا ومستفزة أحيانا أخرى.

أما مهدي، فهو شاب في الثالثة والعشرين من عمره، خجول، هادئ، وحالم. يمتلك موهبة فنية واضحة في الرسم، لكنه يعاني من البطالة وصعوبة إيجاد مكان له في مجتمع لا يعترف بإبداع الشباب. يمثل مهدي صورة الشاب الذي يمتلك القدرة والموهبة، لكنه محاصر بواقع اقتصادي قاس، مما يجعله عالقا بين الحلم والاستسلام. ومن خلال هاتين الشخصيتين، يعكس الفيلم حال شريحة واسعة من الشباب الذين يعيشون بين الرغبة في التغيير والعجز عن تحقيقه.

## الصداقة بين عليسة ومهدي

تشكل الصداقة بين عليسة ومهدي المحور العاطفي الأساسي في الفيلم. وهي صداقة قوية، عميقة، لكنها لا تتحول إلى علاقة حب، وهو ما يجعلها مختلفة عن النماذج التقليدية التي اعتادت السينما تقديمها. تقوم هذه العلاقة على التفاهم، والمشاركة، والدعم المتبادل، وتقاسم الأحلام والمخاوف. يجد كل واحد منهما في الآخر مساحة للأمان، والتنفس، والهروب من ثقل الواقع.

تظهر هذه الصداقة كعلاقة ناضجة رغم صغر سن الشخصيتين، حيث لا تقوم على الامتلاك أو الغيرة، بل على الحرية والاحترام. وهي علاقة مليئة بالصدامات البسيطة، التي تعكس طبيعة هذه المرحلة العمرية، حيث يكون كل شيء غير واضح، وتكون المشاعر متقلبة. يترك الفيلم مساحة للمشاهد كي يفسر طبيعة هذه العلاقة كما يشاء، هل هي حب غير معلن أم صداقة خالصة، وهو ما يمنح العمل بعدا إنسانيا مفتوحا.

## الرحلة كرمز

تعتمد المخرجة على صيغة فيلم الطريق، حيث تنطلق الشخصيتان في رحلة بالسيارة من العاصمة نحو الجنوب التونسي. هذه الرحلة لا تمثل مجرد انتقال جغرافي، بل تحمل بعدا رمزيا عميقا. فهي رحلة هروب من الواقع، ومن القيود الاجتماعية، ومن الإحباط اليومي. كل محطة في الطريق تمثل تجربة جديدة، وكل عائق يواجهانه يعكس صعوبة الوصول إلى النضج وتحقيق الذات[175].

تمثل الرحلة أيضا عبورا داخليا للشخصيتين، حيث يواجه كل منهما مخاوفه وهشاشته، ويبدأ في فهم نفسه والآخر بشكل أعمق. ويصبح الطريق فضاء مفتوحا للتأمل، والحديث، والخيال، بعيدا عن سلطة العائلة والمدرسة والمجتمع. بهذا المعنى، تتحول الرحلة إلى استعارة لمسار الشباب نفسه، المليء بالتردد والتيه وعدم اليقين.

## الخيال والهروب

يلعب الخيال دورا مهما في الفيلم، حيث تلجأ الشخصيتان إلى تخيل عوالم بديلة للهروب من واقع قاس. هذا الخيال لا يقدم كحلم رومانسي ساذج، بل كآلية نفسية للبقاء. فالشباب في الفيلم لا يملكون الكثير من الخيارات، لذلك يصبح الخيال وسيلتهم الوحيدة لمقاومة الإحباط.

يتجلى الخيال في الرسم، وفي الأحلام، وفي اللحظات التي ينسحب فيها عليسة ومهدي من الواقع ليتأملا السماء، أو المناظر الطبيعية، أو يرقصا في فضاءات غير متوقعة. هذه اللحظات تمنح الفيلم طابعا شعريا، وتكشف عن رغبة داخلية عميقة في الحرية والانفلات من القيود.

## صورة المرأة الشابة

تقدم السينما في هذا الفيلم صورة مختلفة للمرأة الشابة. عليسة ليست ضحية، ولا شخصية هامشية، بل فاعلة ومبادرة، تتخذ قراراتها، وتواجه المجتمع بطريقتها الخاصة. هي فتاة واعية بجسدها، بأحلامها، وبغضبها، وترفض أن تكون مجرد نسخة مطيعة لما يريده الآخرون.

---

[175] https://tunigate.net/posts/

كما يعكس الفيلم القيود التي تواجهها المرأة الشابة في المجتمع، سواء داخل المدرسة أو الفضاء العام، دون اللجوء إلى خطاب مباشر أو صدامي. يتم تقديم هذه القضايا بشكل طبيعي، من خلال مواقف يومية، وحوارات بسيطة، تجعل النقد الاجتماعي جزءا من السرد، لا عبئا عليه.

## غياب الخطاب المباشر

من أهم مميزات الفيلم غياب الخطاب المباشر والشعارات السياسية الواضحة. لا يقدم الفيلم الثورة أو البطالة أو الهجرة بشكل خطابي، بل يترك الواقع يتسلل إلى الحكاية عبر التفاصيل الصغيرة. تظهر البطالة في صمت مهدي، والهجرة في رغبة عليسة، وخيبة الأمل في الحوارات العابرة.

هذا الأسلوب يمنح الفيلم صدقا كبيرا، ويجعل المشاهد شريكا في بناء المعنى، لا متلقيا سلبيا. فالفيلم لا يقول للمشاهد ماذا يفكر، بل يدعوه إلى التأمل في واقع الشباب، وإلى طرح الأسئلة بنفسه.

يمكن القول إن فيلم " وين ياخذنا الريح "عمل سينمائي يعكس بعمق معاناة الشباب التونسي، دون مبالغة أو تزييف. إنه فيلم عن الصداقة، والحلم، والهروب، والبحث عن الذات، في مجتمع يضيق بأحلام شبابه. وبفضل لغته البسيطة، وشخصياته الصادقة، وابتعاده عن الخطاب المباشر، ينجح الفيلم في تقديم صورة إنسانية مؤثرة لجيل يعيش على حافة الأمل والتيه في آن واحد[176].

## دلالات الفيلم في سياق السينما التونسية

يقدّم فيلم " وين ياخذنا الريح "إضافة مهمّة إلى مسار السينما التونسية المعاصرة، لأنه ينتمي إلى موجة جديدة من الأفلام التي تبتعد عن الخطاب المباشر، وتعتمد على الحكاية البسيطة والتجربة الإنسانية اليومية لفهم واقع الشباب. لا يسعى الفيلم إلى تقديم خطاب سياسي أو اجتماعي صريح، بل يكتفي برصد لحظة من حياة شابين في مرحلة عمرية حساسة، مما يمنحه صدقا فنيا ويجعله قريبا من المتلقي. وبهذا، يواصل الفيلم توجها تونسيا واضحا يعتبر السينما أداة للتأمل وطرح الأسئلة، لا وسيلة للتلقين أو الوعظ.

---

[176] https://aawsat.com

يختلف الفيلم عن الصور النمطية التي اعتادت بعض الأعمال السينمائية تقديمها عن الشباب التونسي، سواء بوصفهم ضحايا عاجزين أو متمردين بشكل فج. فهو يعرض شخصيات شابة عادية، تعيش تناقضاتها الداخلية بهدوء، وتحاول التكيّف مع واقعها دون ادعاء البطولة أو الانكسار الكامل. كما يقدّم المرأة الشابة بصورة بعيدة عن التنميط، حيث تظهر عليسة كشخصية فاعلة، واعية، تبحث عن ذاتها، لا كضحية ولا كرمز جاهز لأي خطاب أيديولوجي.

أما على مستوى التعبير عن جيل الشباب، فإن الفيلم ينجح في نقل مشاعر القلق، والتيه، والرغبة في الهروب، التي تطبع تجربة جيل يعيش في مرحلة انتقالية غامضة. يعكس العمل إحساسا عاما بفقدان الشغف، وبانسداد الأفق، مقابل تمسك خجول بالأحلام والخيال كوسيلة للبقاء. ومن خلال الصداقة، والرحلة، والخيال، يعبر الفيلم عن جيل لا يملك إجابات واضحة، لكنه يملك حساسية جديدة في النظر إلى العالم وإلى ذاته.

وبذلك، يمكن اعتبار " وين ياخذنا الريح "عملا يعكس تحولا هادئا في السينما التونسية، تحولا يجعل من التجربة الفردية مدخلا لفهم الواقع الجماعي، ومن البساطة وسيلة للتعبير العميق عن أسئلة الشباب والمجتمع.

## الخاتمة

تؤكّد هذه الدراسة أنّ السينما التونسية تمثّل فضاء فنيا وثقافيا فاعلا في رصد التحوّلات الاجتماعية التي عرفها المجتمع التونسي، ولا سيما ما يتعلّق بقضايا الشباب في المرحلة المعاصرة. وقد أظهر التحليل انتقال الخطاب السينمائي من التركيز على القضايا الجماعية إلى الاهتمام المتزايد بالتجربة الفردية، بما تحمله من قلق وانتظار وفقدان للأمل، إلى جانب حضور الهجرة باعتبارها أفقا للخلاص من واقع ضاغط.

ومن خلال تحليل فيلم *وين ياخذنا الريح*، يتبيّن أنّ السينما التونسية المعاصرة تعتمد أسلوبا تعبيريا غير مباشر، يرتكز على الواقعية الإنسانية والبناء الرمزي، بعيدا عن الطرح التقريري والخطاب المباشر. وهو ما يبرز قدرة السينما على مقاربة قضايا الشباب من خلال التفاصيل اليومية والعلاقات الإنسانية البسيطة.

وبذلك، تبرز السينما التونسية كوسيط ثقافي يعكس تحوّلات المجتمع ويسهم في فهم الإشكالات الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالشباب، مؤكدة في الوقت نفسه أهمية التحليل السينمائي كأداة معرفية لفهم هذه التحوّلات.

## المصادروالمراجع


1. الجهاني، عبد الباسط .الفيلم الروائي المغاربي: الدرامية والجمالية .الولايات المتحدة الأمريكية، دار بليرب للنشر، 2024.
2. أليكسان، جان .السينما في الوطن العربي .مصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1982.
3. حديدي، منى سعيد .السينما التسجيلية الوثائقية في مصر والعالم العربي، مصر، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1983.
4. التاريخ والسينما: أشغال الندوة المنظمة من 16 إلى 24 فبراير 1990 .المغرب، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993.
5. أليكسان، جان .الرواية العربية من الكتاب إلى الشاشة .سوريا، وزارة الثقافة، المؤسسة العامة للسينما، 1999.
6. (الكاتب غير معروف) الكتاب التونسي: البيبليوغرافيا الوطنية .تونس، الجمهورية التونسية، وزارة الثقافة، دار الكتب الوطنية، 2008.
7. الصـــيادي، منجي .الجمعية الخلدونية، 1816–1958: رائدة النهضـــة في المغرب العربي . تونس، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، 2005.

# تحولات الحكم في سوريا من حافظ الأسد إلى ما بعد بشار الأسد

**فرحانة كمال،**
باحثة دكتوراه، كلية م.س.م كايمكولام
**د. فاروق اس،**
أستاذ مشارك ورئيس قسم اللغة العربية، كلية م.س.م كايمكولام

## الملخص

تتناول هذه الدراسة التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الجمهورية العربية السورية منذ وصول حافظ الأسد إلى السلطة عام 1970، مرورا بمرحلة انتقال الحكم إلى بشار الأسد، وصولا إلى اندلاع الحرب الأهلية عام 2011، وانتهاء بسقوط النظام في ديسمبر 2024 وبداية مرحلة ما بعد الأسد. وتركّز الدراسة على طبيعة النظام السلطوي، وآليات القمع السياسي، وتحوّلات السياسات الداخلية والخارجية، وتأثيرها في المجتمع السوري. كما تسلط الضوء على الحرب الأهلية بوصفها نتيجة تراكمية لعقود من الاستبداد والتهميش، وما خلّفته من أزمات إنسانية وتدخلات إقليمية ودولية. وتختتم الدراسة بتحليل التحديات التي تواجه سوريا في مرحلة ما بعد سقوط النظام، ولا سيما قضايا العدالة الانتقالية، وإعادة بناء الدولة، وصياغة نظام سياسي جديد قائم على التعددية وسيادة القانون. وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تاريخية تحليلية تساعد على فهم تعقيدات المشهد السوري وتحولاته الكبرى في نصف القرن الأخير.

**الكلمات المفتاحية ;** سوريا - حافظ الأسد - بشار الأسد - الحكم السلطوي - حزب البعث - الحرب الأهلية السورية - التحول السياسي - العدالة الانتقالية - ما بعد الأسد

## المقدمة

شهدت سوريا منذ سبعينيات القرن العشرين مسارا سياسيا معقدا اتسم بسيطرة النظام السلطوي وهيمنة الحزب الواحد، ما ترك آثارا عميقة في بنية الدولة والمجتمع. وقد مثّل وصول حافظ الأسد إلى السلطة عام 1970 نقطة تحول مفصلية في التاريخ السوري الحديث، حيث أرسيت دعائم نظام سياسي مركزي قائم على القبضة الأمنية وإقصاء التعددية السياسية. واستمر هذا النهج خلال فترة حكمه الطويلة، قبل أن ينتقل الحكم إلى ابنه بشار الأسد عام 2000 في ظل آمال بإصلاحات سياسية واقتصادية لم تلبث أن تلاشت.

أدّت السياسات القمعية، إلى جانب الأزمات الاقتصادية والاجتماعية المتراكمة، إلى تفجّر احتجاجات شعبية واسعة عام 2011، سرعان ما تحولت إلى حرب أهلية مدمّرة بفعل العنف المفرط والتدخلات الإقليمية والدولية. ومع استمرار الصراع لسنوات، دخلت سوريا واحدة من أكثر المراحل دموية في تاريخها، انتهت بسقوط حكم بشار الأسد في ديسمبر 2024، وبدء مرحلة انتقالية جديدة.

تنطلق هذه الدراسة من تتبع تطور الحكم في سوريا وتحليل بنيته وآثاره، وصولا إلى مرحلة ما بعد الأسد، في محاولة لفهم جذور الأزمة السورية، وتحولات السلطة، وإمكانيات بناء دولة جديدة تقوم على الحرية والعدالة وحقوق الإنسان.

## سوريا في ظل حكم حافظ الأسد

وصل حافظ الأسد إلى السلطة في سوريا عام 1970 عبر انقلاب عسكري عرف بـ"الحركة التصحيحية[177]"، أنهى حالة الصراع الداخلي داخل حزب البعث وأرسى نظاما سياسيا مركزيا قويا. ومع توليه رئاسة الجمهورية ، بدأت مرحلة جديدة اتسمت بترسيخ سلطة الرئيس وتعزيز دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، مما أسهم في إعادة تشكيل بنية الدولة السورية.

اعتمد نظام الحكم في عهد حافظ الأسد على هيمنة حزب البعث العربي الاشتراكي[178]، حيث أقصيت التعددية السياسية وتحولت العملية الانتخابية إلى إجراء شكلي يضمن استمرار السلطة القائمة. وتمركزت الصلاحيات الواسعة في يد رئيس الجمهورية، مع تعديل الدستور بما يخدم تثبيت الحكم، الأمر الذي أدى إلى تراجع دور المؤسسات التشريعية والقضائية.

شكّلت الأجهزة الأمنية ركيزة أساسية في إدارة الدولة خلال هذه المرحلة، إذ توسّع دورها في مراقبة المجتمع والسيطرة على الحياة العامة. وتعرّض المعارضون السياسيون والنشطاء للاعتقال

[177] الحركة التصحيحية هي حركة تغييرية انقلابية في سوريا قام بها وزير الدفاع حافظ الأسد ورئيس الأركان مصطفى طلاس في 13تشرين الثاني 1970 وعين على إثرها أحمد الحسن الخطيب رئيسا للجمهورية مؤقتا، وصل بعدها حافظ الأسد إلى سدة الحكم.

[178] حزب البعث العربي الاشتراكي حزب سياسي تأسس في سوريا على يد ميشيل عفلق وصلاح البيطار وزكي الأرسوزي .تبنى الحزب مفهوم البعثية (وتعني «النهضة» أو «الصحوة»)، وهي خليط إيديولوجي من القومية العربية والوحدة العربية والإشتراكية العربية ومعاداة الإمبريالية .تدعو البعثية إلى توحيد الوطن العربي في دولة واحدة.

والتعذيب، فيما بلغ القمع ذروته في أحداث مدينة حماة[179] عام 1982، التي أسفرت عن سقوط آلاف الضحايا، وأصبحت رمزا لسياسة العنف التي انتهجها النظام في مواجهة المعارضة.

على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، تبنّت الدولة نموذجا يقوم على سيطرة القطاع العام، مع توفير قدر من الاستقرار الاجتماعي مقابل تقييد الحريات السياسية. غير أن هذه السياسات أدّت إلى انتشار الفساد والمحسوبية، وتفاوت التنمية بين المناطق، مما أسهم في خلق اختلالات بنيوية استمر تأثيرها في المراحل اللاحقة.

في السياسة الخارجية، سعى حافظ الأسد إلى تعزيز مكانة سوريا إقليميا ودوليا عبر اتباع سياسة توازن وتحالفات استراتيجية، أبرزها التحالف مع الاتحاد السوفيتي. وشاركت سوريا في حرب أكتوبر[180] 1973 ضد إسرائيل في محاولة لاستعادة هضبة الجولان، كما تدخلت عسكريا في لبنان عام 1976، ما عزّز نفوذها الإقليمي لعدة عقود[181].

تمثل مرحلة حكم حافظ الأسد إحدى أكثر الفترات تأثيرا في التاريخ السوري الحديث، إذ أسست لنظام سلطوي طويل الأمد ترك بصماته العميقة على الدولة والمجتمع، ومهّد للعديد من الأزمات السياسية والاجتماعية التي ظهرت لاحقا في سوريا.

## انتقال السلطة إلى بشار الأسد

شكّل انتقال السلطة في سوريا عام 2000 من حافظ الأسد إلى ابنه بشار الأسد حدثا مفصليا في التاريخ السياسي السوري، إذ مثّل أول عملية توريث للسلطة في النظام الجمهوري. عقب وفاة حافظ الأسد، جرى تعديل الدستور بسرعة لتخفيض السنّ القانونية لتولي منصب رئاسة

---

[179] حماة مدينة سورية تقع في وسط البلاد، وهي مركز محافظة حماة وتحتل المرتبة الرابعة من حيث عدد السكان بعد دمشق وحلب وحمص، وتُعدّ من المدن المهمة تاريخي ا وجغرافي ا في سوريا.

[180] حرب أكتوبر، المعروفة بحرب العاشر من رمضان في مصر وحرب تشرين التحريرية في سوريا وحرب يوم الغفران في إسرائيل، هي حرب شنتها مصر وسوريا مع ا على إسرائيل عام 1973، وتُعدّ رابع الحروب العربية الإسرائيلية بعد حروب 1948 و1956 و1967.

[181] https://www.alaraby.co.uk - حكم حافظ الأسد.. ودروس للمستقبل في سورية

الجمهورية، بما أتاح لبشار الأسد الترشح للرئاسة، الأمر الذي عكس طبيعة النظام السياسي القائم على تركيز السلطة داخل دائرة ضيقة من النخبة الحاكمة.

تم انتخاب بشار الأسد رئيسا للجمهورية عبر استفتاء شعبي بمرشح واحد، مما أثار تساؤلات واسعة حول شرعية العملية السياسية وحدود المشاركة الديمقراطية في البلاد. ورغم الطابع الشكلي لهذه الإجراءات، سادت في بدايات عهده آمال داخلية وخارجية بإمكانية إحداث إصلاحات سياسية واقتصادية، استنادا إلى خلفيته التعليمية وانفتاحه النسبي على مفاهيم التحديث.

شهدت السنوات الأولى من حكم بشار الأسد ما عرف بـ"ربيع دمشق[182]"، حيث برز هامش محدود من حرية التعبير وظهرت منتديات فكرية ناقشت قضايا الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان. غير أن هذه المرحلة لم تدم طويلا، إذ سرعان ما جرى قمعها عبر اعتقال النشطاء والمثقفين، ما مثّل تراجعا واضحا عن وعود الإصلاح ورسّخ استمرار النهج السلطوي الموروث.

على المستوى الاقتصادي، اتجهت السلطة الجديدة إلى تبنّي سياسات انفتاح اقتصادي نسبي، هدفت إلى تقليص دور الدولة وتعزيز القطاع الخاص. إلا أن هذه السياسات رافقها انتشار واسع للفساد وهيمنة النخبة الحاكمة على الموارد، مما أدى إلى تعميق التفاوت الاجتماعي وتزايد الضغوط المعيشية على شرائح واسعة من المجتمع.

يظهر انتقال السلطة إلى بشار الأسد استمرار بنية الحكم السلطوي رغم تغير القيادة، حيث ظل النظام قائما على مركزية القرار، وضعف المؤسسات، وتقييد الحريات، وهو ما أسهم لاحقا في تفاقم الأزمات السياسية والاجتماعية التي انفجرت مع اندلاع الاحتجاجات الشعبية عام 2011[183].

---

[182] ربيع دمشق هي فترة زمنية شهدت فيها سوريا انفتاحا سياسيا وفكريا واجتماعيا امتدت لفترة زمنية قصيرة حيث يعد تاريخ 17تموز / يوليو 2000 وهو تاريخ أول خطاب للرئيس السوري بشار الأسد بعد توليه السلطة كما يعد تاريخ 17شباط / فبراير 2001 تاريخ انتهاء ربيع دمشق حينما قامت أجهزة الأمن والمخابرات بتجميد نشاط المنتديات الفكرية والثقافية والسياسية.

[183] https://ar.wikipedia.org/wiki - بشار الأسد

## الحرب الأهلية السورية

اندلعت الحرب الأهلية السورية[184] عام 2011 في سياق موجة الاحتجاجات الشعبية التي شهدتها عدة دول عربية فيما عرف بـ"الربيع العربي"[185]. بدأت الاحتجاجات في سوريا سلمية، مطالبة بإصلاحات سياسية، ورفع حالة القمع، وتحقيق قدر أكبر من الحريات العامة. غير أن الرد العنيف من قبل النظام على المتظاهرين أسهم في تصعيد الأزمة وتحويلها تدريجيا إلى صراع مسلح واسع النطاق.

مع تصاعد المواجهات، تشكّلت فصائل معارضة مسلحة في مواجهة القوات الحكومية، ما أدخل البلاد في حالة من الانقسام العسكري والجغرافي. واستفاد النظام من هذا التحول لتقديم الصراع بوصفه حربا ضد الإرهاب، مبررا استخدام القوة المفرطة. في المقابل، تمكنت قوى المعارضة في مراحل معينة من السيطرة على مساحات واسعة من الأراضي السورية، خصوصا في المناطق الريفية وبعض المدن الكبرى[186].

تحوّلت سوريا مع مرور الوقت إلى ساحة صراع إقليمي ودولي، حيث تدخلت قوى إقليمية لدعم أطراف النزاع المختلفة. فقدمت إيران وحزب الله[187] دعما عسكريا مباشرا للنظام السوري، في حين دعمت تركيا وبعض دول الخليج فصائل من المعارضة المسلحة. كما لعبت القوى الدولية دورا حاسما، إذ تدخلت روسيا عسكريا عام 2015 لدعم النظام، مما شكّل نقطة تحول في ميزان القوى وأسهم في استعادة النظام السيطرة على مناطق استراتيجية.

---

[184] الحرب الأهلية السورية، المعروفة أيض ا بالأزمة السورية، والتي بدأت كحراك شعبي سُمّي بالثورة السورية عام 2011، هي صراع مسلح داخلي طويل الأمد ومتعدد الأطراف في سوريا.

[185] الثورات العربية، أو الربيع العربي أو ثورات الربيع العربي ، هي حركات احتجاجية سلمية ضخمة انطلقت في بعض البلدان العربية خلال أواخر عام 2010ومطلع 2011، متأثرة بالثورة التونسية التي اندلعت جراء إحراق محمد البوعزيزي نفسه ونجحت في الإطاحة بالرئيس السابق زين العابدين بن علي، وكان من أسبابها الأساسية انتشار الفساد والركود الاقتصاديّ وسوء الأحوال المعيشية، إضافة إلى التضييق السياسيّ والأمني وعدم نزاهة الانتخابات في معظم البلاد العربية .

[186] https://www.marefa.org

[187] حِزبُ الله أو المقاومة الإسلامية في لبنان هو حزب سياسي إسلامي شيعي مسلح مقره في لبنان تأسس عام 1982، وهو جزء من محور المقاومة الذي تقوده إيران ضد الولايات المتحدة وإسرائيل وحلفائهم في الشرق الأوسط، يقوم الحزب على الأيدولوجية الخمينية وولاية الفقيه .الجناح العسكري لحزب الله هو مجلس الجهاد، وجناحه السياسي هو حزب كتلة الوفاء للمقاومة في البرلمان اللبناني.

أدّت الحرب الأهلية إلى واحدة من أسوأ الأزمات الإنسانية في العصر الحديث، حيث قتل مئات الآلاف من المدنيين، ونزح الملايين داخل البلاد وخارجها. وتعرضت البنية التحتية لدمار واسع، شمل المستشفيات والمدارس والمرافق العامة، إلى جانب تفاقم الأوضاع المعيشية وانتشار الفقر والجوع في مناطق عديدة.

كما أفرزت الحرب صعود جماعات متطرفة، أبرزها تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام[188]" (داعش)، الذي استغل الفراغ الأمني للسيطرة على مساحات واسعة من سوريا والعراق، معلنا إقامة ما سمّي بـ«دولة الخلافة» عام 2014. وقد استدعى هذا التطور تدخل التحالف الدولي لمحاربة التنظيم، ورغم تراجع سيطرته الإقليمية، فإن تداعيات ظهوره ما زالت تؤثر في المشهد السوري والإقليمي.

تكشف الحرب الأهلية السورية عن تعقيدات الصراع الناتج عن تداخل العوامل الداخلية مع التدخلات الخارجية، وأسفرت عن تفكك النسيج الاجتماعي السوري وترك آثار طويلة الأمد على الاستقرار السياسي والاقتصادي في البلاد[189].

## سقوط الحكم بشار ألاسد

في أواخر عام 2024، شهدت سوريا تطورات ميدانية متسارعة، حيث تمكنت قوى المعارضة من تحقيق تقدم واسع والسيطرة على مدن رئيسية. تزامن ذلك مع تراجع الدعم الخارجي للنظام، وانهيار الروح المعنوية لقواته، ما أدى إلى تفكك مؤسسات الحكم وسقوط العاصمة دمشق بيد المعارضة.

---

188 الدولة الإسلامية، المعروفة سابق ا باسم "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش)، هي تنظيم مسلح يتبنّى الفكر السلفي الجهادي، تأسس في العراق عام 2003 على يد أبو مصعب الزرقاوي تحت اسم "جماعة التوحيد والجهاد". تطوّر التنظيم لاحق ا ليُعرف بـ"الدولة الإسلامية في العراق والشام"، وأعلن قيام ما سمّاه "الخلافة الإسلامية" في يونيو 2014، وسيطر على مساحات واسعة من العراق وسوريا قبل أن يتراجع نفوذه بشكل كبير بحلول عام 2017.

189 https://www.dohainstitute.org/ar/BooksAndJournals/Pages/the-syrian-exile-syrian-civil-war-and-its-geographical-and-demographic-implications-part1.asp

في 8 ديسمبر 2024، غادر بشار الأسد البلاد بعد فقدان السيطرة على العاصمة، وأعلن رسميا سقوط النظام. مثّل هذا الحدث نهاية حكم حزب البعث وعائلة الأسد في سوريا، وفتح الباب أمام مرحلة سياسية جديدة عنوانها الانتقال وإعادة بناء الدولة[190].

أدى سقوط الحكم إلى إطلاق سراح آلاف المعتقلين، وانكشاف حجم الانتهاكات التي ارتكبت خلال سنوات الحرب. كما بدأت مرحلة انتقالية اتسمت بتحديات كبيرة، من أبرزها إعادة الاستقرار، وتحقيق العدالة الانتقالية، وصياغة نظام سياسي جديد يلبي تطلعات الشعب السوري.

إن سقوط حكم بشار الأسد لم يكن حدثا مفاجئا، بل نتيجة مسار طويل من الصراع الشعبي والسياسي والعسكري. ويعدّ هذا التحول نقطة فاصلة في التاريخ السوري الحديث، تفتح المجال أمام إعادة التفكير في مفهوم السلطة، والحرية، وبناء دولة قائمة على القانون وحقوق الإنسان.

## الحكم في سوريا: ما بعد بشار الأسد

دخلت سوريا مرحلة سياسية جديدة بعد سقوط حكم بشار الأسد في ديسمبر 2024، أنهت عقودا من الحكم السلطوي وفتحت الباب أمام تحولات عميقة في بنية الدولة والسلطة. وتمثل هذه المرحلة تحديا تاريخيا يتمثل في الانتقال من نظام مركزي شمولي إلى صيغة حكم أكثر تمثيلا وعدالة، قادرة على معالجة إرث الحرب والانقسام.

شهدت الأسابيع الأولى لما بعد سقوط النظام تشكيل سلطة انتقالية[191] مؤقتة لإدارة شؤون الدولة، هدفت إلى منع الفراغ السياسي وضمان استمرارية المؤسسات الأساسية. انصبّ التركيز على إعادة تنظيم الأجهزة الإدارية، وضبط الأمن، وتهيئة المناخ لعملية سياسية شاملة.

تواجه سوريا ما بعد الأسد مهمة إعادة بناء مؤسسات الدولة التي تضررت بفعل الحرب، لا سيما الجيش، والقضاء، والأجهزة الأمنية. ويعدّ إصلاح هذه المؤسسات شرطا أساسيا لترسيخ الحكم الرشيد، وضمان عدم عودة الاستبداد بصورته السابقة.

---

[190] https://ar.wikipedia.org/wiki - سقوط نظام الأسد

[191] السلطة الانتقالية هي هيئة مؤقتة تُنشأ لإدارة شؤون الدولة خلال فترة انتقالية بين نظامين سياسيين، وتهدف إلى تحقيق الاستقرار وتهيئة الظروف لإقامة نظام سياسي دائم عبر الإصلاحات الدستورية والانتخابات.

برز ملف العدالة الانتقالية بوصفه أحد أكثر القضايا حساسية، نظرا لحجم الانتهاكات التي شهدتها البلاد. ويشمل ذلك محاسبة المسؤولين عن الجرائم، وجبر ضرر الضحايا، والكشف عن مصير المفقودين، بما يسهم في تحقيق مصالحة وطنية حقيقية قائمة على الاعتراف والإنصاف.

تتطلب مرحلة ما بعد الأسد إرساء نظام سياسي يقوم على التعددية، واحترام الحريات العامة، وضمان المشاركة السياسية لجميع مكونات المجتمع السوري. وتعد صياغة دستور جديد خطوة محورية لتنظيم العلاقة بين السلطة والمجتمع، وتحديد شكل الحكم وصلاحياته.

يرتبط نجاح الحكم الجديد بقدرته على معالجة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية المتراكمة، مثل إعادة الإعمار، وعودة اللاجئين، ومكافحة الفقر والبطالة. وتمثل هذه القضايا عاملا حاسما في استعادة ثقة المواطنين بالدولة.

لا يمكن فصل مستقبل الحكم في سوريا عن السياق الإقليمي والدولي، إذ تلعب القوى الخارجية دورا مؤثرا في دعم أو إعاقة مسار الانتقال السياسي. ويتطلب الاستقرار الدائم سياسة خارجية متوازنة تحافظ على السيادة الوطنية وتمنع تحوّل البلاد إلى ساحة صراع جديد.

إن الحكم في سوريا ما بعد بشار الأسد يشكّل مرحلة تأسيسية لإعادة بناء الدولة والمجتمع على أسس جديدة. ورغم التحديات الكبيرة، تتيح هذه المرحلة فرصة تاريخية لإقامة نظام سياسي عادل، يضمن الكرامة الإنسانية، ويستجيب لتطلعات السوريين في الحرية والاستقرار[192].

## الخاتمة

توضح هذه الدراسة أن الحكم في سوريا منذ عام 1970 اتسم بسيطرة النظام السلطوي وهيمنة الحزب الواحد، ما أدى إلى إضعاف الحياة السياسية وتقييد الحريات العامة، وأسهم في إنتاج أزمات سياسية واجتماعية متراكمة. وقد شكّل انتقال السلطة من حافظ الأسد إلى بشار الأسد استمرارا لهذا النهج، رغم اختلاف الخطاب والسياق، حيث ظلت بنية الحكم قائمة على القمع

[192] https://www.harmoon.org/researches

الأمني وغياب المشاركة السياسية الحقيقية، الأمر الذي مهّد لاندلاع الاحتجاجات الشعبية عام 2011 وتحولها لاحقا إلى صراع مسلح واسع النطاق بفعل العنف المفرط والتدخلات الإقليمية والدولية.

يمثل سقوط حكم بشار الأسد في ديسمبر 2024 منعطفا حاسما في التاريخ السوري الحديث، إذ أتاح فرصة لإعادة بناء الدولة على أسس جديدة تقوم على التعددية السياسية، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان. غير أن نجاح المرحلة الانتقالية يظل مرهونا بقدرة السلطة الجديدة على معالجة إرث الانتهاكات، وتحقيق العدالة الانتقالية، وإعادة إعمار المجتمع والدولة، بما يضمن استقرارا مستداما ويستجيب لتطلعات السوريين في الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

## المصادروالمراجع


1. بشور، أمل ميخائيل .دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر .مصر: دار جروس، 2003.
2. المشرق العربي في مواجهة الاستعمار: قراءة في تاريخ سوريا المعاصرة .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
3. تاريخ سورية المعاصر: من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011 .بيروت: دار النهار للنشر، 2011.
4. رشاد، غسان محمد .أوراق شامية من تاريخ سورية المعاصر .القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 2006.
5. الحرب السورية: تاريخ سورية المعاصر .(2015–1970) بيروت: دار النهار للنشر، 2015.
6. حنا، عبد الله .صفحات من تاريخ الأحزاب السياسية في سورية في القرن العشرين . بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
7. ديب، كمال .تاريخ سوريا من عهد حافظ الأسد إلى الأزمة السورية الحديثة .بيروت: منشورات دار الفارابي، 2015.

# Traversing Deathscapes: State Violence, Bureaucracy, and the Politics of Movement in Khalid Khalifa's *Death Is Hard Work*

**Dr. Harsha Viswanath,**
Associate Professor of English, M.S.M College, Kayamkulam, Affiliated to Kerala University. harshaviswanath@msmcollege.in

**Abstract**: *The Syrian civil war, which erupted in March 2011, represents not merely a political or military conflict but a profound reorganization of life, death, and space under conditions of prolonged violence. As the conflict escalated, Syria became a contested landscape governed through what Achille Mbembe conceptualizes as necropolitics, the state's power to dictate who may live and who must die. The regime's violent suppression transformed civic spaces into sites of terror, precipitating an armed conflict that fragmented the nation along political, sectarian, and territorial lines. In this fractured terrain, mobility itself became perilous; roads functioned less as conduits of connection than as bureaucratized zones of delay, coercion, and death. This paper situates Khalid Khalifa's Death Is Hard Work within the framework of necropolitical governance and traumatized mobility, reading the road as a space where state power, bureaucratic violence, and human vulnerability converge.*

**Key words**: *Trauma studies, necropolitics, deathscapes, state violence, bureaucracy, existentialis, Syrian war literature, mobility.*

The Syrian civil war is a protracted, multi-sided conflict that began in March 2011 within the broader context of the Arab Spring uprisings. Sparked by popular protests against President Bashar al-Assad's authoritarian governance, corruption, and economic inequality, the unrest escalated rapidly after the regime responded with violent repression, transforming a civil protest movement into a complex armed combat. At the core of the conflict stands the Syrian Arab Republic, led by Assad and supported by the Syrian Armed Forces and key allies including Russia, Iran, and Hezbollah. Opposing the regime are diverse rebel formations, notably the Syrian Interim Government, which encompasses nationalist and pro-democratic factions such as the Free Syrian Army and the Syrian National Army, alongside the Syrian Salvation Government, dominated by Islamist groups led by Hayat Tahrir al-Sham. The war has also involved the Kurdish-led autonomous administration of Rojava in northern and eastern Syria, whose military wing, the Syrian Democratic Forces (SDF), played a central role in defeating the Islamic State (IS). Extremist organizations such as IS and the al-Qaeda-affiliated al-Nusra Front further intensified the conflict, particularly between 2012 and 2017. Foreign intervention has been decisive, with Russia's military involvement from 2015 which reinforced Assad's position, while Iran and Hezbollah provided sustained support. The United States led an international coalition against IS,

Turkey intervened against multiple factors while backing opposition groups, and regional spillovers included Israeli strikes and destabilization in neighbouring states.

Necropolitics, derived from the Greek *nekros* ("corpse"), is a concept developed by Achille Mbembe to explain how modern sovereignty is exercised through the authority to decide who may live and who must die. Critically extending Michel Foucault's theory of biopolitics, Mbembe shifts the analytical focus from the regulation of life to the deliberate production of "death worlds" spaces in which entire populations are rendered disposable through war, colonial domination, systemic violence, and structural neglect. Within these zones, human life is stripped of intrinsic value and reduced to an expendable resource in the service of political or economic power. As Mbembe argues, "The ultimate expression of sovereignty largely resides in the power and capacity to dictate who is able to live and who must die . . . To be sovereign is to exert one's control over mortality and to define life as the deployment and manifestation of power" (*Necropolitics* 11–12). Foucault's notion of biopolitics conceptualizes power as operating through the management and optimization of life, permitting death as a necessary byproduct rather than a central objective. Mbembe challenges the adequacy of this framework in addressing contemporary forms of political violence, asking whether biopower can account for regimes in which the explicit aim is the destruction of the enemy, justified through war, resistance, or the rhetoric of the "war on terror" (*Necropolitics* 16).

Achille Mbembe proposed the term "necropolitics" to place death in the foreground, to describe how power seeks to maximize death and obliterate its enemies, and to address contemporary forms of life subjugated to the power of death. Biopolitics and necropolitics are not opposites but two sides of the same coin. Contemporary research applies necropolitics to diverse settings. Studies of conflict zones such as Syria show how state-sanctioned violence and technologies of warfare enable absolute domination and mass abandonment. Migration demonstrates how border regimes function as lethal filters, transforming mobility into a matter of survival. Urban and public health research highlights how the withdrawal of social services and tolerance of hazardous living conditions produce forms of "slow death," where marginalized groups are left to deteriorate through poverty and poor health rather than overt killing. Other analyses focus on surveillance and visual control as tools that dehumanize populations and legitimize violence. These studies underscore necropolitics as a

framework for understanding sovereignty as the power over death, including states of exception, racialized exclusion, and the gradual attrition of life.

Foucault explores the meaning of what he means by "power," explaining that power for him is not the domination or subjugation exerted on the society by the state or the Government, instead it has to be looked upon "as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate . . . . Power is everywhere . . . because it comes from everywhere." It is a part of the social relationship and strides from top to bottom of the society (The History of Sexuality 92-102) The human cost of the war, over half a million deaths and the displacement of millions, cannot be examined solely in quantitative terms. Widespread human rights violations, enforced disappearances, and mass displacement have generated collective trauma, reshaping Syrian subjectivity through grief, loss, and endurance. Refugee movements further underscore how the conflict extends beyond Syria's borders, transforming exile into a permanent condition rather than a temporary rupture. Large-scale fighting had largely subsided by 2023 and the Assad regime had reasserted control over much of the country, but still Syria remains marked by unresolved violence, authoritarian consolidation, and lingering trauma.

The novel traditionally, has functioned as a vehicle for engaging the worldly through the aesthetic transmutation of the mundane, elevating neglected details into sites of recognition and shared meaning. This mediating role of linking writer and reader through affect and pleasure presupposes a condition of relative social normalcy anchored in stable homelands and national imaginaries. With the disintegration of Syria as a coherent "home base" for reading and writing, the Syrian novel has been forcibly displaced into a global literary economy. Increasingly exposed to external expectations, it is pressured to conform to a narrow repertoire of themes like war, extremism, and displacement while simultaneously being tasked with fulfilling and resisting the demands of international audiences and publishers.

Cathy Caruth, in her Preface explains the need for the study of traumatic experiences as, "in effect, not only to ease suffering but to open, in the individual and the community, new possibilities for change, a change that would acknowledge the unthinkable realities to which traumatic experiences bears witness" (Trauma: Explorations in Memory ix). Within this context, Khalid Khalifa's work exemplifies both the possibilities and constraints of the Syrian novel's global circulation. While the

trauma of conflict often produces narrative hesitation, oscillating between empathy and withdrawal, Khalifa's fiction resists reductive representations by grounding catastrophe within an intimate human framework. His novels have achieved significant international visibility, receiving recognition in global literary spheres. *Death Is Hard Work* (*DHW*) translated by Leri Price, has contributed to its transnational reception. Critics such as Robin Yassin-Kassab praised Khalifa's "dense, luxurious realism" and striking metaphorical language; yet this expressive richness, when taken as representative on a global stage, risks obscuring the struggles of many Syrian writers whose work remains marginalized or constrained by expectations of metaphorical excess.

Khaled Khalifa (born 1964) is a Syrian novelist, screenwriter, and poet. He has been nominated three times for the International Prize for Arabic Fiction, including being shortlisted twice. His works have often been critical of the Syrian Baathist government and thus have been banned in the country. His major works are *The Guard of Deception (1993), In Praise of Hatred* (2006), *No Knives in the Kitchens of This City (*(2013 trans. 2016); *Death Is Hard Work (*2016 trans. 2019)*; No-one Prayed Over Their Graves (*2019 trans. 2023) The enduring power of Khalifa's fiction lies in its insistence on a human scale that resists the dominance of abstract political narratives. Drawing on his lived experience (having grown up in Aleppo and Damascus) Khalifa repeatedly exposes how social norms, ethical certainties, and familial bonds erode under conditions of authoritarianism and civil war. His works not only reflect the worldliness of the Syrian novel in exile but challenges the conditions under which that worldliness is produced and consumed.

Khalid Khalifa's *Death Is Hard Work* is widely situated within Syrian war literature that foregrounds the everyday experience of trauma rather than direct representations of combat. Emerging from the prolonged violence and social fragmentation of the Syrian civil war, it emphasizes how war infiltrates domestic life and disrupts intimate rituals. Khalifa's novel exemplifies this tendency through its minimalist road-journey structure, following three siblings transporting their father's corpse across a landscape governed by checkpoints, delays, and territorial fragmentation. Scholars frequently align Khalifa with contemporaries such as Samar Yazbek and Nihad Sirees, whose work critiques authoritarianism and conflict through familial, psychological, and ethical lenses. Within contemporary Middle Eastern

fiction, *Death Is Hard Work* resonates with texts by Elias Khoury, Hassan Blasim, and Sinan Antoon that deploy mobility and its obstruction to explore displacement, fractured belonging, and the impossibility of closure. The decaying corpse at the centre of the narrative has been read as a potent metaphor for the nation itself - decomposing, divided, and burdened by unresolved histories while the novel's restrained style and symbolic economy mark a broader shift away from spectacle toward narratives that bear witness to war through endurance, waiting, and the slow erosion of social bonds.

The defeat of IS did not restore normalcy; instead, the war left behind a scarred social and spatial order. It is within this context of necropolitical governance and traumatized mobility that *Death Is Hard Work* situate the road as a site where state power, bureaucratic violence, and human vulnerability converge. The novel reconceptualizes movement not as freedom but as an existential trial shaped by state violence and bureaucratic obstruction, producing a politics of suspended death and unending trauma. The road operates as a necropolitical space or deathscape structured by checkpoints, bureaucratic delays, and fragmented territorial control, where mobility is contingent, reversible, and perpetually threatened.

Throughout *Necropolitics*, Achille Mbembe examines how terror and death have become central organizing forces of contemporary politics. He argues that modern regimes increasingly require the construction of an ultimate enemy, figured as an existential threat to the life of the body politic, whose elimination is framed as necessary for collective survival. In the pursuit of this enemy, states authorize extraordinary violence and produce spaces that operate beyond ordinary legal and ethical constraints. These "states of exception," once imagined as temporary responses to crisis, increasingly seep into everyday governance. As Mbembe observes, the violence that was once "more or less hidden" within democratic and biopolitical systems now "grips the imagination and is increasingly difficult to escape" (2019 7). He describes a political order that is progressively reorganized around death itself:

> Nearly everywhere the political order is re-constituting itself as a form of organization for death. Little by little, a terror that is molecular in essence and allegedly defensive is seeking legitimation by blurring the relations between violence, murder, and the law, faith, commandment, and obedience, the norm and the exception, and even freedom, tracking, and security… Every occasion is now one in which the supreme stake is to be risked. (*Necropolitics* 6)

Although the state initially seeks enemies outside its borders, this logic often turns inward, identifying internal populations as threats to be managed, assimilated into biopolitical regimes, or eliminated through necropolitical means. This suspension of juridical norms resonates with Giorgio Agamben's theorization of the "state of exception." In *Homo Sacer*, Agamben revisits biopolitics through the figure of the *homo sacer*, a life that may be killed without the act being considered homicide, distinguishing between bare life (*zoē*) and politically qualified life (*bios*). As he argues,

> If it is the sovereign who, insofar as he decides on the state of exception, has the power to decide which life may be killed without the commission of homicide, in the age of biopolitics this power becomes emancipated from the state of exception and transformed into the power to decide the point at which life ceases to be politically relevant. (Homo Sacer 142)

Constructing on Agamben's framework, Mbembe introduces the concept of "death-worlds" - "new and unique forms of social existence in which vast populations are subjected to living conditions that confer upon them the status of the living dead" (*Necropolitics* 92). These death-worlds include overt sites of war, terror, and genocide, spaces where total destruction is justified by the rhetoric of emergency and entire populations are reduced to "collateral damage," if not designated enemies to be exterminated.

Giorgio Agamben's notion of *bare life* further illuminates this terrain by theorizing sovereignty through the state of exception, wherein individuals are stripped of political belonging and reduced to biological existence. However, Mbembe departs from Agamben's largely juridical and abstract framework by situating necropolitics within specific historical and geopolitical contexts, particularly colonialism, racialization, and contemporary war zones. Whereas Agamben emphasizes legal exclusion and the suspension of rights, Mbembe underscores the material, spatial, and embodied experience of death-worlds, spaces where violence is routinized and survival itself becomes precarious. These distinctions are particularly resonant in *Death Is Hard Work*, where the Syrian civil war produces a necropolitical landscape governed by checkpoints, bureaucratic arbitrariness, and the constant threat of violence.

The siblings' journey to bury their father unfolds within what Mbembe would term a death-world, where sovereign power repeatedly asserts itself through the control

of movement, time, and bodily integrity. Unlike Agamben's concept, which operates as a fixed site of exception, Khalifa's novel presents the road itself as a mobile necropolitical space, in which life is continually exposed to the possibility of death. Here, power does not merely suspend the law but weaponizes bureaucracy, rendering mourning and burial, fundamental markers of human dignity, subject to negotiation, bribery, and delay. While waiting for the release of Lathif's body, Hussein and Zuhayr witness a scene of an ambulance carrying the bodies of the soldiers,

> It was a terrifying scene. There were more than forty corpses there in military dress; some had lost their lower extremities, others half their heads. A furious officer was speaking to someone out of sight, requesting more ambulances from the hospital in Homs. . . . The nurses were opening the morgue fridge and piling bodies on top of one another like lemon crates; their tiny fridge hadn't been designed to deal with so many bodies. (*DHW* 60)

Death is foregrounded as an everyday administrative reality rather than an exceptional event and aligns more closely with Mbembe's necropolitical framework than with Foucault's biopolitical paradigm. The novel illustrates how sovereignty operates through the orchestration of exhaustion, decay, and humiliation, transforming ordinary citizens into socially dead subjects long before biological death occurs. Khalifa's narrative not only dramatizes necropolitical governance in wartime Syria but exposes how state power reconfigures space, movement, and kinship under conditions of prolonged violence.

Every power strategy is the result of the greed of humans to dominate and their minds are guided by the influence of the socio-political and economic factors of their immediate environment. Mbembe's concept of commandement and the banality of coercion elucidate how violence in *Death Is Hard Work* is routinized through administrative practices rather than spectacular force. The siblings' repeated encounters with low-level officials, soldiers, and militia members exemplify a diffuse sovereign power exercised through delay, humiliation, and arbitrary permission. Examining through spatial trauma theory, particularly Maria Tumarkin's work on traumascapes and Karen Till's concept of wounded cities (Tumarkin 2005; Till 2012), the journey reveals space itself as a carrier of historical violence, saturated with affect and memory. Roads, checkpoints, and border zones operate as traumascapes that reproduce fear, paralysis, and moral exhaustion in those who traverse them. The decomposing corpse

at the narrative's center materializes Mbembe's claim that the body becomes the ultimate surface upon which power inscribes itself, transforming burial into a necropolitical negotiation rather than a private ritual of mourning. *Death Is Hard Work* reframes movement not as escape or progress but as prolonged immersion within a wounded deathscape, where trauma is continually reactivated through spatial passage rather than resolved. Bolbol narrates his life as a refugee where fear dominates everything else,

> Bolbol had worked hard to gain the trust of his neighborhood. The details on his identity card marked him out for suspicion; for four years now, similar details had spelled catastrophe for many others. Thousands of people disappeared without a trace, simply for being born in areas controlled by the opposition, just as many regime supporters had disappeared in those same areas. Kidnappings, ransoms, and random arrests were widespread and tit-for-tat responses meant they only escalated in frequency. People's movements were tightly controlled. Any error could be very costly. (*DHW* 44)

Ministering to interior mazes of thought reveals fear as an ineradicable metaphysical condition of Syrian subjectivity. In *Death Is Hard Work*, fear generates an ouroboros like narrative structure that continually folds back on itself, destabilizing linear progression and foreclosing clear teleology. Rather than functioning solely as pathology, fear becomes a mode of contingency and survival within a violently overdetermined social order. Death, accordingly, is not an endpoint but an ongoing logistical, emotional, and political burden. These dynamics structure the novel, set in contemporary Syria and centered on three adult siblings' attempt to transport the body of their father, Abdel Latif al-Salim, from Damascus to his village of Anabiya—a journey that would ordinarily take only hours. The burial journey emerges as a governing metaphor for Syria's collective suffering, with the decomposing corpse materializing a betrayed revolution and a nation collapsing inward, "Death is a solitary experience . . . the living have a harder task ahead of them than the dead; no one wants to see their beloved ones rot" (*DHW* 16). The novel portrays stark realism with its hypercentralized narrative voice exposing both its critical power and its representational limits, privileging embodied trauma and private grief over revolutionary myth as the dominant register of historical meaning. Khalifa reveals how war restructures spatial experience

> The scene in the hospital was horrifying. Officers were pacing the corridors and shouting curses against the opposition fighters. Troops in full combat gear were wandering around aimlessly, smelling of battle. They had brought their friends, either wounded or killed, and dawdling there was their only way to escape or postpone returning to battle, where death would no doubt find them as well. Death always seemed near in this chaos. (*DHW* 9)

As the journey progresses, travel becomes increasingly hostile and intractable. The siblings are burdened not only by Abdel Latif's decomposing body in the vehicle but also by the omnipresence of war, which manifests through snipers, air raids, tank convoys, and armed militias patrolling the roads. Shortly after departing Damascus, they are detained at a highway checkpoint, prompting Hussein's whispered remark to Bolbol that the regime is going to arrest the body. While the statement initially registers as hyperbolic, it reflects a grim reality due to the father's oppositional political sympathies, an arrest warrant remains active even after death. The episode exposes a necropolitical logic in which death itself fails to confer moral reprieve. By imagining a scenario in which a corpse is subject to arrest, the novel underscores the extent to which sovereign power extends beyond life into the regulation of the dead. This moment encapsulates one of the novel's central questions: how does one navigate a system in which even death does not interrupt coercion? The scene implicates both oppressor and oppressed within a self-perpetuating spiral of violence and fear, binding them within a political order from which neither can fully escape:

> Bolbol saw Hussein coming back, escorted by an agent waving his gun and gesturing to the rest of the family to get out of the van. Hussein stood next to Bolbol and whispered, "They're going to arrest the body." Bolbol assumed there must have been some mistake, but no, when the agent led them to a tiled, windowless room, opened the door, and pushed them roughly inside, he understood that things were serious. It was true: they had placed the corpse under arrest. Their father had been wanted by more than one branch of the Mukhabarat for more than two years now. (*DHW* 28)

At the first of many military checkpoints, guards recognize Abdel Latif's corpse and attempt to "arrest" it for alleged crimes against the regime, extending state surveillance even into death. After prolonged negotiation, Bolbol secures the body's passage through bribery, allowing the journey to continue. As this pattern repeats at

subsequent checkpoints, Bolbol reflects on the absurd ease with which goods might circulate compared to a human body, remarking that the journey would be far simpler if they were transporting sacks of cumin rather than a corpse. These encounters prompt introspective recollections of his childhood, shaped by a neighbourhood and upbringing marked by wartime precarity.

Lauren Berlant responds to Mbembe's notions of death-worlds and living death by proposing the concept of "slow death." In *Cruel Optimism*, Berlant defines slow death as "the physical wearing out of a population in a way that points to its deterioration as a defining condition of its experience and historical existence" (95). Berlant looks at the experience of living under oppressive conditions in a state that systematically works against one's flourishing. Abdul Latif has endured much "the things that had happened during the brutal siege, when those who had remained behind had been forced to cook the leaves off the trees and to eat grass. They made bread from chaff, and shared what little they had left" (*DHW* 49). Under biopolitics and necropolitics, life and death, extreme and ordinary, are simultaneously taken to their extremes and entangled.

Disciplinary power treats the body as a complex machine, seeking to discipline, optimize, and integrate the body into "systems of efficient and economic controls" through an "anatomo-politics of the human body" (The History of Sexuality 139). Disciplinary power tends to function through institutions, employing tactics like incarceration and surveillance to target individuals. Bolbol is pushed into custody at the check point of Qatifa and he shudders at the thought of brutal violence that could follow,

> No one could enter a place like this and know what was in store for them. So many people had disappeared in the previous four years, it was no longer even shocking; there were tens of thousands whose fates were unknown. . . . His memory summoned up the tales he had heard of the horrendous tortures endured by detainees in just such situations. The facts related by those fortunate enough to be released from cells like these were discussed and circulated everywhere, too terrifying to be believed. In his heart he knew that he would never be able to endure torn-out fingernails or electrocution or suffocating indefinitely in a congested cell or being forced to walk over rotting corpses. (*DHW* 29-30)

Deborah Horvitz opines that the relationship between political power and sexual violence towards women has to be analyzed in order to resist cultural repression. Numerous instances unfold as the novel narrates how women and children are jailed because they have a male member fighting against the regime, "The exceptional had become habitual, and tragedies were simply mundane – perhaps that was the worst part of this war" (*DHW* 14). Fathima's narration of her sister-in-law who has been released from prison only a week back presents the sexual violence endured by the female prisoners,

> The girl's face had turned yellow, she had lost half her body weight, and her head had been shaved to the bone. At night she raved deliriously. Fatima was sure she had been raped while she was inside. Hussein was ready to provide some pithy response, but Fatima went on, saying that the girl had scabies, too, so her family had been forced to isolate her in an old chicken coop on the roof, after all of which her fiancé dropped her and demanded compensation from her family. (*DHW* 21-22)

As they pass through erratically cut-up statelets, armed men inspect their IDs at every turn, "his identity card with its incriminating birthplace had been the principal problem; now, the body of his father, the wanted man, had almost drowned them all" (*DHW* 36). Many reject the very idea of letting a secular dissident cross, dead or alive: "The officer said the word "terrorists" most emphatically, then indicated with a brief wave of his hand that they should leave before he changed his mind, or anyway before a telegram arrived demanding that the corpse be taken back into custody" (36). As the corpse undergoes accelerated decomposition, the group begins to encounter a paradoxical form of leniency at the checkpoints; guards hasten their passage, motivated less by compassion than by a desire to be rid of the increasingly unbearable sight and stench of death. This reluctant accommodation underscores how decay itself becomes a form of negotiation within the bureaucratic machinery of war.

The journey is further destabilized when the siblings pass the half-devoured body of an unknown man, prompting a heated confrontation between Bolbol and Hussein. Bolbol provocatively suggests the ease with which they could abandon their father's corpse to a similar fate, left to be consumed by animals, unnoticed and unaccounted for. In the ensuing argument, Bolbol recounts Hussein's personal history, highlighting his habitual volatility, emotional excess, and long standing pattern of

conflict within the family. Meanwhile, the father's body has deteriorated to such an extent that even cologne can no longer mask the pervasive odour of decay.

When the siblings stop for the night inside their van, the smell attracts a pack of wild dogs, whose attack heightens the atmosphere of fear and psychological exhaustion. Amid the chaos, Hussein turns his aggression on Bolbol, striking him down with little resistance. The incident marks a critical breaking point; the accumulated strain of the journey fractures what remains of familial restraint. That night, the siblings retreat into silence, each succumbing privately to grief, panic, and emotional collapse. After navigating several additional checkpoints, the siblings are intercepted by an extremist faction that denies them passage unless Bolbol undergoes a compulsory "religious re-education" course. With no viable alternative, Hussein and Fatima, who has by now been rendered mute are forced to continue the journey without him. Their urgency intensifies as the father's corpse begins to show visible signs of decay, including maggot infestation.

Hussein and Fatima reach Anabiya before nightfall, where they are received by a cousin and an uncle, the only surviving members of their extended family in the village. Arrangements are made for the burial to take place at morning prayer. Bolbol eventually arrives in Anabiya later that night, having been released into the custody of his uncle by the extremist group. In the quiet, each sibling privately confronts the realization that, once the burial is completed, they have little desire to maintain contact with one another.

In the aftermath of the burial, Bolbol asserts a symbolic rupture by insisting on being addressed by his given name, Nabil, marking a rejection of the infantilized identity that has accompanied him throughout the journey. Fatima, irreversibly affected by the cumulative trauma, remains permanently mute, while Hussein uncharacteristically withdrawn, retreats into silence. As the siblings begin their return to Damascus, they experience a palpable sense of relief while passing through the checkpoints with unexpected ease, now unburdened by the physical presence of their father's corpse. The absence of the body exposes the extent to which death itself had functioned as an obstacle within the architecture of surveillance and control. Hussein and Fatima drop Nabil off in his neighbourhood without exchanging words, their separation marked by emotional finality rather than reconciliation.

Cathy Caruth, in her introduction to *Trauma: Explorations in Memory* is of the opinion that "to be traumatized is precisely to be possessed by an image or event" (4). Alone in his home, Nabil becomes acutely aware that the space still carries the lingering odour of his father's decomposing body. In a moment of visceral identification, he imagines his own face dissolving under hot water, mirroring the slow disintegration of the corpse; a disturbing image that collapses the boundary between the living and the dead, and signals the enduring imprint of trauma beyond the journey's end.

The road operates as a deathscape; a spatial formation shaped by social, political, and economic power and encoded through symbolic and bureaucratic regimes. Rather than enabling mobility, it becomes a regulated zone where sovereignty is exercised through checkpoints, surveillance, and arbitrary authority, suspending life between survival and extinction. The siblings' journey is marked by delay, decay, and enforced waiting, transforming movement into spatial trauma. From this perspective, the road accumulates collective memory and psychological injury, as repeated encounters with ruins, checkpoints, and decomposing bodies embed trauma into space itself. The journey enforces stasis and repetition rather than progression, mirroring the cyclical structure of trauma and producing exhaustion and moral paralysis. The decaying corpse intensifies this necropolitical logic, revealing how power extends beyond killing to the bureaucratic management of the dead. The road thus emerges as a site where spatial control, political authority, and biological decay converge, transforming movement into an ordeal governed by trauma and the omnipresence of death.

## Works Cited

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998.

Berlant, Lauren. *Cruel Optimism*. Duke University Press, 2011

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins University Press, 1996.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces." *Diacritics*, vol. 16, no. 1, 1986, pp. 22–27.

---. *The History of Sexuality Vol.1: The Will to Knowledge*. Penguin, 1998.

Gregory, Derek. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Blackwell, 2004.

Herman, Judith. *Trauma and Recovery*. Basic Books, 1992.

Horvitz, Deborah. "Sadism Demands a Story." *Contemporary Literature* 39.2 (1998): 238-61.

Khalifa, Khalid. *Death Is Hard Work*. Translated by Leri Price, Farrar, Straus and Giroux, 2019.

Mbembe, Achille. "Necropolitics." *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, pp. 11–40. Duke University Press, doi:10.1215/08992363-15-1-11.

---. *Necropolitics*. Translated by Steven Corcoran, Duke University Press, 2019.

---. *On the Postcolony*. University of California Press, 2001.

Till, Karen E. *The New Berlin: Memory, Politics, Place*. University of Minnesota Press, 2005.

---. *Wounded Cities: Memory-Work and a Place-Based Ethics of Care*. Routledge, 2012.

Tumarkin, Maria. *Traumascapes: The Power and Fate of Places Transformed by Tragedy*. Melbourne University Publishing, 2005.

Ulin, David L. "*Khaled Khalifa's 'Death Is Hard Work' Sheds Light on Life in the Shadows of the Syrian War,"* Los Angeles Times, February 8, 2019.

Yassin-Kassab, Robin. "*No Knives in the Kitchens of This City by Khaled Khalifa review—Rage and Shame in Syria*," The Guardian, September 24, 2016.

# Confession in Exile: Mapping Feminine Consciousness in Anamika and Nazik al-Mala'ika

**Dr.Reshma Surendran[1] Dr. E. Najeem[2]**

1.Assistant Professor on Contract, Department of Hindi, T.K.M. College of Arts and Science, Kollam-5. reshmasurecndran1989@ gmail.com.

2.Assistant Professor and Head, Department of Arabic, T.K.M. College of Arts and Science,Kollam-5. najeem@tkmcas.ac.in/najeemtkmc@gmail.com

***Abstract :*** *Confession in exile is not merely a literary gesture; it is a way of surviving, remembering and rewriting the self. As Mirza Ghalib remind us, "Dil hi to hai na sang-o-khisht, dard se bhar na aaye kyun? – the heart, unlike stone or brick, must overflow with pain. Between two linguistic universe – Arabic and Hindi – stand Nazik al-Mala'ika and Anamika, two luminous writers who transform personal wounds into cultural testimony. Their voices, though shaped by different geographies and poetics, converge on a shared terrain of feminine consciousness. This study-Chetna, the awakening of feminine interiority; through confessional and reflective modes. For Nazik al-Mala'ika, confession emerges from exile- physical, emotional and ideological. In poems like Cholera and The Night Ask Who IAm, she unveils a fractured self-grappling with love war and solitude. Her confession is both elegy and resistance, where private despair becomes a critique of collective trauma. Anamika, writing in Hindi, gathers forgotten women of myth, history and domesticity, reanimating them through a poetics of tenderness and invocation. While Nazik confesses her loneliness and longing, Anamika resurrects feminine memory; where one reveals the wound, the other guards the flame of continuity. Together, they reconfigure confession as an instrument of resistance – an exile from patriarchal narratives and a return to the sovereignty of voice. Ultimately, their writings from a cross-lingual duet, showing that a woman's interior world is never bounded by geography, but by the courage to speak from the wound itself.*

**Keywords:** *Feminine Voice; Confessional Literature; Comparative Writing; Stree - Chetna; Feminine Consciousness; Linguistic Resistanc*

## Introduction

All beings seek unity in society, yet voices of power and conflict compel division. As Adonis[3], the renowned poet suggests, exile is not merely geographical but a condition of the soul, marked by an enduring wound (142). To write is often to confess; and to confess, in a world unsettled by a woman's truth, is to rebel. As Sukrita Paul Kumar argues, women's confessional writing transforms this act of

[3] Adonis (Ali Ahmad Said Esber, b.1930) is a Syrian-Lebanese poet, critic and leading figure of modernist Arabic poetry, renowned for revolutionizing Arabic verse through free form, philosophical depth and secular critique. His writings frequently explore themes of exile, identity and rebellion against cultural and political stagnation, positioning his as one of the most influential literary voices of the Arab world in the twentieth and twenty-first centuries. His work challenges traditional poetics and advocates for intellectual and artistic liberation in Arabi society.

self- revelation into a mode of resistance against cultural silencing (*Women and Confessional Writing in Modern Indian Literature* 112). In the works of Nazik al-Mala'ika[4]and Anamika, writing thus emerges as a form of sacred disobediences; a quiet yet seismic gesture through which the self-steps out of inherited silences. Their texts articulate the exile of the feminine voice, long banished from cultural centres yet persistently returning through the written word, much as Kalil Gibran conceives expression as an act of inner unveiling, asserting that *"Speech is a deeper utterance than silence*" (*The Prophet* 31).

Nazik al-Mala'ika, a pioneer of Arabic free verse, reshaped modern Arabic poetry by infusing it with psychological depth, existential anxiety and feminine subjectivity. Her works unveils loneliness, war-time alienation and the wounded body politic with a candour that unsettled the literary traditions of her time. As Salma Khadra Jayyusi observes, al- Malaika introduced into Arabic poetry a new tone of psychological introspection, transforming private emotion into a vehicle for collective experience (*Modern Arabic Poetry* 215-218). Although Nazik al-Malaika is not a confessional poet in the Western sense, serval of her poems exhibits a pronounced confessional impulse. Poems such as *al-Koolira* (Cholera), *Unshoodat al-Huzn* (Song of Sorrow), *Shadaya wa Ramad* (Fragrant and Ashes) and *al-Qalaq* (Anxiety) foreground an inward psychological voice in which personal anguish is laid bare and transformed into poetic testimony. As M.M. Badawi observes, her poetry is "marked by an intense inwardness in which personal anxiety becomes inseparable from the larger crisis of modern Arab society" (87-92). *Al-Koolira* transforms private anguish into a collective lament, revealing a deeply introspective poetic consciousness that unsettled the conventions and stylistic norms of Arabic poetry. Naik al-Mala'ika's confessional impulses with their deep psychological introspection and ethical engagement, anticipate a literary consciousness that resonates beyond the Arabic literary tradition.

---

[4] Nazik al- Mala' ika (1923 - 2007 ) is widely recognized as one of the foremost pioneers of Arabic free verse ( al- Shi' r al-Hurr. Emerging from the Iraqi literary renaissance of the mid-twentieth century, her work combines classical prosody with modernist thematic concerns, including exile, existential anxiety, nationalist consciousness and the evolving role of women in Arab society.

Similarly, Anamika's poetry embodies a parallel confessional ethos, wherein the feminine self emerges from silence, negotiating personal desire, societal constraints and historical memory. Both posts transform private anguish into a form of cultural testimony: while Nazik foregrounds existential anxiety in the face of collective crises, Anamika situates individual subjectivity with the political and social margins of contemporary India. In this way, the confessional mode becomes a vehicle for resistance, allowing both poets to articulate the exile of the feminine voice and assert a literary space for women's interior worlds.

Anamika, writing from within the northern plains of Hindi literature, inherits a different yet resonant fire. Her poetry retrieves forgotten women from myth and memory; rebels, mystics and dissenters and restores them to the Centre of cultural imagination. As Rama K. Trivedi observes, feminist writing by women performs an act of cultural reclamation, challenging patriarchal narratives and re-inscribing woman's lived experience into literary history (*Feminism and Women's Writing* 62-68).

Where Nazik al-Mala'ika speaks from within edge of exile, Anamika invokes from within belonging; yet both converge upon *Stree-Chetna*[5], a feminine consciousness shaped not by abstract theory but by lived experience and intergenerational memory. As Nirmala Jain argues, women's writing articulates a form of consciousness grounded in everyday life and emotional truth rather than ideological abstraction (*Stri Lekhan: Parampara aur Smasyaen,* 41- 55). Confession becomes creation; the private diary transforms into cultural text and the intimate body becomes metaphor for a generation's unspoken desires. This study reads them not as regional figures but as architects of a transnational feminist sensibility-where Arabic melancholy meets Hindi lyricism and where women write not merely to be heard, but to become.

---

[5] Stree-Chetana refers to the awakening of feminine consciousness in Indian feminist thought, a growing awareness of women's agency, identity and emotional interiority. It marks a shift from silent endurance to articulate selfhood, where women begin to question, resist and rewrite the structures that shape their lives.

## The Confessional Mode and Its Universal Heritage

Confession, in its finest form, is not mere revelation; it is a resurrection. From the trembling tones of the mystics to the tormented verses of modern poets, confession carries the pulse of human truth.

In the West, St. Augustine's *Confessions bridged sin and salvation, while poets like* Sylvia Plath[6] and Anne Sexton transformed that intimacy into psychological candour.

In the East, confession found refuge in Sufi metaphor and longing; Jalaluddin Rumi's yearning and Ibn al-Farid's surrender. Nazik al-Mala'ika inherits this heritage through modernist rupture: the individual voice trembling within collective grief. Her language confesses not guilt alone, but loneliness, exile and the scattering of identity across wars and borders.

In the West, St. Augustine's *Confessions bridged sin and salvation, while poets like* Sylvia Plath[6] and Anne Sexton transformed that intimacy into psychological candour. In the East, confession found refuge in Sufi metaphor and longing; Jalaluddin Rumi's yearning and Ibn al-Farid's surrender. Nazik al-Mala'ika inherits this heritage through modernist rupture: the individual voice trembling within collective grief. Her language confesses not guilt alone, but loneliness, exile and the scattering of identity across wars and borders. Anamika's confessions bloom differently; through mythic rewriting, through domestic symbols, through the silences of kitchens and courtyards. Through them, confession becomes bridge between Augustine and Andal, between Plath and Mirabai[7], exile and home, desire and resilience.

---

[6] Sylvia Plath (1932 - 1963 ) was an American poet and novelist, a central figure in confessional mode of literature. She known for her intense, emotional, imagery and her exploration of identity, mental struggle and female experience

[7] Mirabai, the sixteenth-century Bhakti poet-saint, wove her unwavering devotion to Krishna into songs of longing, rebellion and surrender. Her verses blur the boundaries between the earthly and the divine, turning feminine desire into a sacred, defiant form of spiritual freedom.

## A Feminism of Wound and Witness

Feminism,[8]in the work of Nazik and Anamika, is not a borrowed banner but a lived pulse. Nazik al-Mala'ika's feminism is forged in the aftermath of war and displacement, where poetic utterance emerges from historical rupture. Her voice is solitary yet defiant, personal yet unmistakably political. As Salma Khadra Jayyusi observes, al-Mala'ika's poetry rejects ornamental lyricism in favour of an austere inwardness that transforms private anguish into ethical and social consciousness (215-218). Womanhood in her work thus appears as a mode of awareness rather than decoration and love itself becomes a form of resistance against dehumanization.

Anamika's feminism emerges from memory and myth. She rewrites epics to return speech to the silenced, restoring women from the margins of legend to the Centre of narrative authority. Her rebellion is compassionate, transforming domesticity into critique. As Meenakshi Sharma observes, Anamika's poetry reconfigures mythic imagery to articulate a feminist consciousness rooted in lived experience rather than overt polemic (24–33). Together, Nazik and Anamika craft a plural feminist vision; intimate, introspective and deeply rooted in Eastern sensibility. Their feminism is not a cry of anger alone, but the music of awakening: a reclamation of self and story.

## Naik al-Mala'ika: The Language of Exile, Desire, Imagery and Social Critique

In the writings of Nazik al-Mala'ika, language becomes a landscape; sombre, lyrical, sensuous and defiant. Desire, memory and loneliness are not abstractions; they are living images-war- shadowed streets of Baghdad, the stillness of night interrupted by distant echoes of grief, or the trembling metaphor of a solitary lamp

---

8 Nazik al-Mala'ika and Anamika share a feminist vision rooted history and culture. Nazik's feminism emerges through modernist critique-using free verse, rational introspection and social reform to challenge patriarchal hypocrisy and the emotional isolation of women. Anamika's outlook, by contrast, transforms domesticity and confession into resistance, re-inscribing myth, memory and everyday labour as sites of agency and collective female consciousness. Together, they demonstrate that feminist expression may arise through both reformist critique and intimate reclamation, revealing how exile, desire and voice can converge into a transnational poetics of resistance.

facing the wind. Her poetry shimmers with tensions of exile, inner fragmentation and feminine longing; where each image is charged with emotional and philosophical significance (Badawi 87-92).

The beloved's absence becomes not merely silence but estrangement; the homeland becomes both shelter and wound; and the act of writing itself grows into a ritual of resistance and remembrance (Allen, Roger. *An Introduction to Arabic Literature*, 2000, pp. 145- 152). Her imagery is never ornamental. Each symbol–a nightingale silenced by oppression, a lonely shore, a flickering candle; carries the weight of existential and social rebellion. These images, delicate yet uncompromising, illuminate the inner struggle between yearning and cultural constraint. In portraying female subjectivity, Nazik neither conceal or romanticize; she renders it with urgency; haunted, reflective and deeply human, even when society seeks to mute its tones or diminish its depth.

Beyond desire and exile, her work pulses with social criticism. Patriarchal morality, political upheaval, war and cultural stagnation are interrogated through the confessional lens. The homeland, often idealized; is shown also as locus of abandonment, displacement and constraint. Even the smallest image, a deserted street or a darkened home, becomes a battleground where the individual confronts both personal and structural oppression.

Nazik's genius lies in intertwining imagery with critique; making longing inseparable from protest. Her landscapes and objects are not passive; they speak, resist and remember. A broken bridge and mourning city, a restless night; all become metaphors of rebellion and sorrow. Through this, she offers a poetry that is confessional yet universal, intensely personal yet socially engaged and profoundly Arab in sensibility and modernist in form (Allen *An Introduction to Arabic Literature* 145-152).

In Nazik, imagery[9] is a lens for social critique and desire is a tool of introspection.

9 'Imagery' refers to the use of concrete, sensory and symbolic language through which abstract emotions, ideas or psychological states are rendered perceptible in literary texts. In poetry, imagery functions not merely as decoration but as a structural device that mediates between inner experience and external reality, often carrying cultural, emotional and ideological significance.

Every sensuous or somber line carries both private ache and public consciousness, enabling readers to witness not only an individual woman but the cultural and political world that shapes, confines and challenges her (Badawi 87-92).

## Anamika: Imagery, Feminist Consciousness and Social Critique

In Anamika's[10]poetry, imagery is both mirror and hammer; reflecting inner life while sculpting social consciousness. Her words conjure the mundane and the mythic, the domestic and the divine, weaving them into a tapestry that celebrates womanhood while interrogating its constraints (*Feminism and Women's Writing* 62-68).

Kitchens, courtyards, rivers and ancient goddesses are not mere backdrops in Anamika's poetry; they pulse with memory, resistance and longing. Anamika's imagination arises from collective female memory. Where voices of mothers, widows, mythic figures and unnamed women echo through her poems, forming a chorus of lived experience. As one cultural critique patriarchal norms but brings to life the dignity of women in village and small-town settings, weaving social and historical consciousness into the poetic fabric (*Aaj Tak* 12-18). A lamp-lit room becomes the stage of rebellion; while the river mirrors both societal inevitability and the persistence of desire.

Her poetry embodies feminist ideologies though she avoids declarative slogans, choosing nuance over proclamation. Desire, ritual, domesticity are rendered as sites of both constraint and agency. Through layered symbolism, she critiques inequities hierarchies and invisibilities. Even gentle pastoral imagery carries political weight, reminding readers that oppression is intimate and pervasive ("Imagery and Feminist Consciousness in Anamika's Poetry" 24 – 33). Where Nazik's imagery foregrounds exile and existential confession, Anamika expands the frame to include collective memory, revealing that personal and social narratives are inseparable. Domestic and divine, historical and intimate merge to trace a feminist vision. As Nirmala Jain

[10] Anamika, a contemporary Hindi poet, novelist and academic, was born in Bihar and has emerged as a leading voice in modern feminist Indian literature, known for intertwining myth, history and everyday womanhood. Her writing style is lyrical yet incisive, blending confessional tones with cultural memory to transform domestic and ordinary experiences into powerful symbols of resistance and agency. Through this fusion, she reclaims silenced narratives and reimagines feminine identity with nuance, tenderness and intellectual depth.

observes, Anamika's poetry demonstrates how imagery becomes insurgent, transforming everyday metaphors into statements of presence and agency (41- 55). Each image; a flowing river, a fading lamp, a sacred courtyard-emerges as critique of social erasure. Though such imagery, feminist consciousness unfolds as aware, luminous and defiant and poetry becomes not merely a space of longing but a map of resilience and justice.

## Comparative Synthesis: Imagery, Exile, Confession and Social Critique

When the voices of Nazik al-Mala'ika and Anamika meet across language, culture and decades, they form a dialogue that is both intimate and universal. Both convert personal experience into literary testimony, making confession a bridge between self and collective identity.

Where Nazik's Arabic verse bears the scars of exile, war and alienation, Anamika's Hindi verse grounds itself in memory, myth and domestic consciousness. Imagery becomes a shared language of resistance. Nazik's deserted streets, flickering candles and mourning cities pulse with existential longing and cultural despair. Anamika's rivers, courtyards and mythic landscapes carry history and feminist critique. In Nazik, the self is emblematic of a nation's fragmentation; in Anamika, the collective memory becomes the lens for feminine dignity and resistance.

Both articulate feminist consciousness not as ideology alone but as lived reality; where longing interrogates tradition and confession reveals the contours of power. Nazik's voice insists on acknowledging the wounded psyche shaped by war and patriarchy. Anamika expands this insistence into a chorus of mythic and modern women reclaiming narrative space.

Together they demonstrate that feminist literature can be lyrical yet radical, confessional yet socially conscious. Imagery becomes revolution. In their dialogue, readers witness the transformation of the personal into the political, the intimate into the universal. Their shared legacy is one of poetic resistance; where to confess, to remember and to imagine is a radical act.

## Methodology of Study

This research employs a comparative and interpretive methodology designed to illuminate how Nazik al-Mala'ika and Anamika transform confession into a mode of resistance and how they articulate a distinctly feminine consciousness shaped by emotional, cultural and linguistic exile. The approach is qualitative, analytical and reflective, combining textual analysis, thematic interpretation and cross-cultural contextualization. Primary text includes Nazik al-Mala'ika's *al-Kulira* (Cholera)[11], *Thawra 'ala al-Shams* (Revolt Against the Sun)[12]and selected modernist poems from her Arabic corpus, alongside Anamika's *Tokri Main Digant*[13]and her essays on *Stree-Chetna* and *Mythic womanhood* (Sharma, Meenakshi "Imagery and Feminist Consciousness in Anamika's Poetry*,"* Journal of Hindi Literary Studies, 12 (1) pp. 24 – 33). These works were chosen for their shared preoccupation with alienation, desire, displacement and social critique. Close textual readings form the core of the method, focusing on how each writer employs language, imagery and narrative structure to articulate female subjectivity (Mukherjee, Meenakshi. *The perishable Empire*, 2000, pp. 17-23).

## Particular focus is placed on:

- **Confessional modes**–self-exposure, emotional vulnerability and autobiographical inflections as act of reclaiming the voice.
- **Exilic experiences**–expressions of estrangement from homeland, cultural belonging or linguistic comfort.
- **Imagery and symbolism**–the transformation of personal experience into critique and cultural reflection.

[11] Al-Kulira (1947) is one of Nazik al-Mala'ika's most celebrated poems and is widely regarded as a foundational text of modern Arabic free verse. She wrote it in response to the devastating Cholera epidemic that swept through Egypt, using fragmented rhythm and urgent imagery to mirror the panic, suffering and social despair of the moment. Through this poem, al-Mala'ika sought to break traditional poetic constraints and give voice to collective grief, marking a turning point in modern Arabic poetics,

[12] Revolt Against the Sun (Thawra 'ala al-Shams) is a bilingual collection of selected poems by the Iraqi poet Nazik al-Malaika, edited and translated into English by Emily Drumsta, which presents her Arabic originals alongside English version for the first time.

[13] Anamika's *Tokri Mein Digant* (The Horizon in a Basket) is a celebrated Hindi poetry collection that explores the intimate intersections of womanhood, memory and everyday resistance.

Comparative mapping is employed to trace convergences and divergences between the two authors: how confessional expression challenges patriarchal surveillance; how imagery negotiates exile, desire and social injustice; and how feminine consciousness is shaped by region, language and historical memory.

Secondary sources – including feminist theory, biographical studies and scholarship on modernist and confessional writing–provide a broader interpretive framework, positioning the authors within a transnational, feminist literary tradition (Moi *Textual Politics* 17-23). This methodology to linguistic and cultural particularities, enabling a nuanced cartography of feminine consciousness that reveals how confession becomes a pathway through exile toward self-definition and literary liberation.

## Suggestions and Recommendations.

The comparative study of Nazik al-Mala'ika and Anamika demonstrates the enduring power of confessional and modernist writing in articulating feminine consciousness and negotiating emotional and cultural exile. Based on these findings, several recommendations emerge:

- **Cross-Linguistic Studies of Confessional Feminist Modernism:** Future research may explore how women writers across Arabic, Hindi, Tamil, Urdu and Bengali deploy confession to critique displacement and reclaim subjectivity.

- **Exile as Feminist Critical Lens:** Scholars may deepen inquiry into forms of exile-geographical, linguistic, spiritual and domestic-to contextualise women's writing within broader social structures.

- **Expanded Thematic Study:** Intergenerational trauma, political conflict and the metaphysics of desire merit further exploration with comparative feminist poetics.

- **Translation and Accessibility**: More nuanced translations of both writers are essential to preserve emotional cadence, rhythm and confessional intensity, enabling wider readership.

- **Pedagogical Integration:** Their texts should be incorporated into university curricula on feminist literature, modernist poetry and comparative poetics to cultivate

critical empathy and cultural literacy.

- **Creative and Scholarly Dialogue:** Literary workshops, seminars and research collectives can use their work to inspire young women writers navigating identity, exile and self- authorship.

- **Digital Archiving and Collaboration:** Establishing digitised repositories of Arabic and Indian feminist writing; poetry, letters and diaries would foster preservation and promote multilingual feminism.

Ultimately, Nazik al-Mala'ika and Anamika remind us that literature is not merely art; it is a sanctuary of return, where confession mends exile and where women reclaim history through voice, memory and courage. These recommendations seek to sustain and expand this legacy.

## Conclusion

Silence and exile represent two sides of the same coin, each constituting a form of resistance against societal misconceptions; neither can be transformed in isolation. As Nazik al-Mala'ika declares: "*I am the voice of the woman who has been silenced, and I rise so that words may become freedom."* Nazik al-Mala'ika repeatedly positions herself as poetic voice speaking from enforced silence, transforming muteness into articulation and language into a space of freedom (58-62).

In the shifting terrain of exile – emotional, cultural and spiritual – Nazik al-Mala'ika and Anamika demonstrate how confession becomes both refuge and revelation. Their writings show that exile is not always geographical; it may lie in the estrangement from one's own homeland, from one's mother-tongue, or from a tradition that falters before a woman's truth (Devika 36-44). Through this lens, the personal becomes inseparable from the collective and confession emerges as the passage through which feminine consciousness is mapped with profound clarity.

Nazik's modernist verse reveals the exiled psyche shaped by war, displacement and patriarchal constraint, transforming sorrow into critique and longing into resistance (al-Malaika, Nazik, Qasa'id, 1962, pp. 58-62). Anamika, in her Hindi poetry, gathers the dispersed memories – myth, domestic labour and intimate rebellion; where tenderness becomes subversive and the ordinary emerges as luminous with political meaning (Anamika 21-34).

Though separated by language, nation and historical moment, their confessional voices echo across these distances with urgent resonance: the need to name, to reclaim and to resist erasures imposed on women (Showalter *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory* 3-6). Imagery becomes their map of consciousness, deserted streets; flickering lamps, remembered goddesses-each symbol tracing the contours of exile and return. Through such metaphorical landscapes, desire and dissent are not adversaries but intertwined forces exposing injustice while preserving the sanctity of lived experience (*The Madwoman in the Attic: The Women Writer and The Nineteenth Century Literary Imagination* 73-78). Their work contributes to a universal heritage of feminist confessional literature, where vulnerability becomes defiance and revelation becomes healing.

Confession becomes a bridge between silence and voice, between wound and witness, between marginality and self-recovery. In the long run, Nazik al-Mala'ika and Anamika do more than narrate-they testify. Their voices rise as enduring echoes, reminding us that literature is a vessel of memory, exile, resilience and return. Through their luminous testimonies, we learn that confession is a call – to awaken, to empathise and to resist. Their legacy remains a map of feminine consciousness, drawn not in the ink of certainty but in the trembling, transformative courage of truth.

## References

Adonis, *Selected Poems*. Translated by Khaled Mattawa, Yale University Press, 2010, pp.142.

al-Mala'ika, Nazik. *Qasa'id.* Dar al-Ilm li-l-Malayin,1962, pp. 58-62.

Allen, Roger. *An Introduction to Arabic Literature.* Cambridge University Press, 2000, pp. 145-152.

Anamika. *Tokri Mein Digant: Theri Gatha 1.* Rajkamal Prakashan, 2014, pp. 21-34.

Badawi, M.M. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry.* Cambridge University Press, 1993, pp. 87-92.

Devika, J. *En-Gendering Individuals: The Language of Re-forming in Early Twentieth- Century Keralam.* Orient Black Swan, 2010, pp. 36-44.

Gilbert, Sandra M., and Susan, Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Women Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination.* Yale University

Press, 1979, pp. 73-78.

Gibran, Khalil. *The Prophet.* Alfred A. Knopf, 1923, pp.31.

Jain, Nirmala. *Stri Lekhan: Parampara aur Smasyaen.* Rajkamal Prakashan, 1996, pp. 41-55.

Jayyusi, Salma Khadra, editor. *Modern Arabic Poetry: An Anthology*. Columbia University Press, 1987, pp. 215-218.

Kumar, Sukrita Paul. *Women and Confessional Writings in Modern Indian Literature.*

Routledge India, 2010, pp.112.

Moi, Tori. *Sexual/Textual Politics*. 2nd ed., Routledge, 2002, pp. 46--52.

Mukherjee, Meenakshi. *Theperishable Empire.* Oxford University Press, 2000, pp. 17-23.

Sharma, Meenakshi "Imagery and Feminist Consciousness in Anamika's Poetry." Journal of Hindi Literary Studies. 12 (1), 2017, pp. 24 – 33.

Showalter, Elaine, editor. *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory.* Pantheon Books, 1985, pp. 3-6.

Trivedi, Rama K. *Feminism and Women's Writing*, Creative Books, 1998, pp. 62-68.

"Tokri Mein Digant, Theri Gatha 2014: Theri Gathao Ke Bahane Stri Ki Padtal." *India Today Hindi, 31 Mar. 2015, 24-31.*

*https://www.indiatodayhindi.com/magazine/feature/story/20150408-book-review-of-tokari- me-digant-theri-gatha-2014-by-anamika-?*

# When Plot Recedes to the Primacy of Presence: Narrative and Narrativity of Babu Abraham's *Kambilikandathe Kalbharanikal*

**Dr. Jayalekshmi B**
Associate Professor of English, M S M College, Kayamkulam

**Abstract:** *A narrative, as is widely known, can be defined as the representation of a string of events or "the recounting of a fictional event" (Gerald Prince) while Narrativity refers to a variable quality by which a narrative is defined (Porter Abbot). This paper explores the qualitative aspects of the memoir Kambilikandathe Kalbharanikal (2025) which offers new literary grounds by emphasizing the persistence of a consciousness across time over the conventional developments of plot. The memoir encourages readers to accompany this persistent consciousness, and its engagement with existential crises provides a distinctive reading experience. The present study examines the narrative features of the memoir with particular emphasis on the narrativeness and narrative gravity. It further investigates the factors of narrativity that elicit a narrative response from readers.*

**Keyterms**: *narrative, narrativity, presence, sequentiality, tellability, persistence of consciousness, narrative tension, narrative gravity and narrative response.*

Narrative is generally defined as the representation of a string of events or a "recounting a fictional event" (Gerald Prince 186). While narrative refers to the structure of events, narrativity refers to the qualitative aspects which makes a narrative readable, tellable, thoughtful and responsive. Narrativity plays a pivotal role as it imparts unity and wholeness to the narrative structure by integrating the narrative and non -narrative elements under control. As Porter Abbott puts it, narrativity is the defining feature of a narrative like "the lyricism of a lyric" or "the descriptiveness of a description ("Narrativity"). The theorists like Sternberg, Sturgess, Fludernik, Audet and Simon-Shoshan regard narrativity as a distinctive quality of a narrative which has evolved as a focal term of narrative analytics. In this context, Babu Abraham's *Kambilikandathe Kalbharanikal* (2025) reserves special attention as it offers a distinct reading experience by shifting away from the plot driven narrative structure to the primacy of the presence, consciousness and reader engagement.

*Kambilikandathe Kalbharanikal* is an influential and inspiring Malayalam memoir that records the lived experiences of an ordinary family in a marginalised community and "the history of a generation's hunger and pain" (Foreword-*Kalbharanikal*). Though the memoir apparently centres on the struggles of the narrator against the social, cultural, political as well as the religious hierarchical society of the time, there is an immanent focus on the resistance and resilience of his mother against the social taboos, religious dominance and patriarchal codes around her. She challenges the norms and conventions that forbid a woman from making a living and rearing up

her progeny alone in a society. Her resilience enables her to prevail over all the obstacles that confront her determination. Though deep-rooted in personal memory, and spans beyond individual life history, the memoir reconstructs everyday life, marginal voices, and formative historical moments through a series of interwoven recollections. Rather than following a strictly linear autobiographical trajectory, the text unfolds itself episodically, inferring meaning from the cumulative resonance of remembered events. The saga of its persistent readership and the recent release of its forty eigth edition endorse its enduring relevance and narrative appeal. As a work of life writing, *Kambilikandathe Kalbharanikal* occupies a distinctive position within the memoir genre by blending personal testimony with collective memory, thereby inviting readers to engage not merely with a life lived but with a story shaped and made tellable.

Drawing on H. Porter Abbott's theory of narrativity, this paper argues that *Kambilikandathe Kalbharanikal* formulates narrativity not merely through the recounting of personal experience but through narrative coherence, temporal organization, and experiential resonance, thereby achieving a unified memoir form that invites strong narrative response and secures its unique position within the genre. The memoir emphasises the persistence of an enduring consciousness across time. The speaker is not retrospective with regard to his experience, but lives within the experiences which captures the attention of the readers who accompany the presence throughout.

The chief objective of the study is to explore the narrativity of *Kambilikandathe Kalbharanikal* using H. Porter Abbott's theoretical framework. It also tries to identify the narrative strategies through which the memoir achieves coherence and unity despite its autobiographical and episodic nature. The study also attempts to examine how the text's narrativity generates sustained narrative response and reader engagement. This study is done by considering the denominators of narrativity such as Sequentiality, Eventfulness, Tellability, Narrative Competence and Experientiality, and Fictionality put forth by Abbott in his essay "Narrativity" – which he regards as the tools to evaluate narrativity.

Babu Abhraham puts an indelible image in the Malayalam literary scenario with his autobiographical and memoir style writing of his debut *Kambilikandathe Kalbharanikal*. He could successfully engage the readers with his narrative features that unravels the lived experience, struggle and success. What makes him more popular is

his focus on memory, endurance and the persistence of consciousness and unyielding spirit shaped by his struggles against poverty, marginalisation and existential crisis. He could brilliantly transform his personal live history to a reflective narrative experience that resonates with dignity, meaning and selfhood. The memoir challenges the conventional plot -centric pattern of story -telling and keeps his narrative away from the dramatic actions to the everyday life and experiences of the marginalized community. The narrative is not developed on a conflict- crisis- resolution pattern whereas it foregrounds social hierarchy, and struggles of the marginalised for existence. Moreover, this is not just the struggle of Babu Abraham against poverty and adversity but this marks the unyielding and uncompromising fight of a woman belongs to a marginalised community against patriarchy, social taboos, religion and all other adversities. "[…] the life stories of those whose doors of possibilities were slammed shut. The life of a mother who wiped, cleaned, and filled the stone jars that would have been abandoned with broken edges in kambilikandam" (Foreword).

'Narrative' is a term defined frequently and diversely, such that it engages the attention of literary pursuers and critics with multifarious perceptions and concepts. More often the word is applied as a synonym to story and plot. While Merriam Webster defines narrative simply as 'something that is narrated: story, account', the Cambridge Dictionary defines it as "a story or a description of a series of events". In Oxford Dictionary it is "a spoken or written account of connected events; a story". Generally, narrative is viewed as 'the representation of an event or an action'. Michael Toolan, Professor of Applied English Linguistics defines narrative as an 'adjective' which means 'characterized by or relating to storytelling' (Narrative: a Critical Linguistic Introduction 41). To Hayden White, it is 'a pan-global fact of culture' ("The Value of Narrativity" 5) and to Roland Barthes, "like life itself, it is there, international, transhistorical, transcultural" (Introduction to the Structural analysis of narrative 237). For the scholars who study or analyse narrative as an artifact, it functions as an umbrella term which encompasses the elements of narrator, narration, narrative technologies, narratology, narrativity etc. Of these, the narrator plays a pivotal role as one is assigned the duty of narration through which the ideas and perceptions of the creator are expressed. It becomes feasible with the help of narrative techniques and strategies through which one can develop the narrative, make it simple, complicated and interesting, and thereby attracts the readers into it.

Porter Abbott in his essay "Narrativity" expounds how the term is used both as a characteristic and as a scalar concept. As a scalar term, it is a referent to certain features like narrativeness, tellability, sequentiality, fictionality, emplotment, eventfulness, narrative competence or a quality which instigates a narrative impact on the reader or audience and "experientiality" (a term coined by Monika Fludernik in "Towards a 'Natural' Narratology"). Abbott also explains narrativity as a characteristic feature of a narrative which narrativizes the corpus of a text and at the same time gives a space for the readers who interpret the text as narrative ("Narrativity"). Scholars like Robert Scholes relate the term to the ability and experience of the reader and employs the word "to refer to the process by which a perceiver actively constructs a story from the fictional data provided through any narrative medium. A fiction is presented to us in the form of a narration (a narrative text) that guides as our own narrativity seeks to complete the process that will achieve a story" (Semiotics and Interpretation 60).

*Kambilikandathe Kalbharanikal* challenges the classical plot structure that follows the pattern such as exposition, conflict, rising action, climax and resolution. The memoir is not limited to a single conflict moving to a climax but brings into fore a series of continuous events into progression. It suggests that life remains static for the marginalised communities since it is continued as a persistent condition of struggle. Here the plot driven pattern is replaced by a process driven narrative, complementing the quality and experiential force of the narrative. In short, the memoir's refusal of narrative closure does not affect its narrativehood but significantly enhances its narrativeness by foregrounding continuity, irreversibility, and experiential endurance.

At the very outset, the memoir prepares the readers for a narrative rooted in lived reality rather than on the dramatic action. The evocative description of the native place, Kambilikandam, and its slow paced and gradual progression underscores the setting of the memoir. Concurrently, the life of the narrator is shaped by time, poverty and social stagnation. He draws the readers into the social taboos, and customs prevalent in the society, dominated by patriarchal values, where only the birth of the baby boy is celebrated, where poverty hinders them from having medical care at childbirth and hardships prevent access to education, the clergy appear both as a boon and bane. "Our grass house which was made of mud bricks, had two small rooms with half walls. Perhaps anticipating the hunger that would arise after the pain of childbirth subsided, my mother made porridge and gave it to both of her children to drink and

kept the rest for herself" (*Kalbharanikal* 21). Thus, the memoir pervades in a personal consciousness of poverty and social justice.

Eventfulness is another tool for scaling narrativity which is measured according to the narrative event's non-trivial change of state takes completion in the actual world of the fictional narrative. For Schmid narrativity hence depends on the non-triviality of events. Five key variables are put forward by him to get the non-triviality of an event like its relevance, unpredictability, persistence, irreversibility, and non-iterativity ("Narrativity and Eventfulness" 17-34). The narrativity of the memoir is strengthened through the eventfulness without the conventional development of the plot. Father's abandonment of the household disregarding his responsibilities, the ensuing decision to commit suicide, the dominance of the church over moral, social and economic decisions, marks the non- triviality of the events. The memoir also exemplifies unpredictability, persistence and irreversibility of the events marks another feature of narrativity. The father's abrupt abandonment of the family, leaving them to darkness, debt and poverty is deeply unpredictable. In a social structure where father is expected to be the guardian and provider, his disappearance violates both cultural and native expectations. Mother's decision to commit suicide along with her children shocks the readers and her later decision to refrain from her intent, as prompted by the elder child's suggestion to beg for alms adds another layer of unpredictability. Father's desertion of the household absolving himself from all the parental obligations is not just a trivial but an enduring condition. Consequently, poverty, trauma, humiliations, and social vulnerability persist throughout the narrative. Poverty also serves as backgrouthat fuels all the actions in the memoir. For Paul Ricoeur, narrativity functions through emplotment which is the organised selection of plots imparting coherence and meaning. He relates narrativity with the "pre-understanding" of our historical mindedness or historical intelligibility (Time and Narrative 4). Hayden White also shares the same idea while relating narrativity with the perception of meaning which is produced by the emplotment and coherence of a story ("The Value of Narrativity" 26).

The memoir unfolds into a clear chronological structure as the narratorial voices spans from 1950 to 1998. Through this temporal sequencing, the narrator unravels his life story from boyhood to youth, mapping a continuous trajectory of lived experience. This chronological progression strengthens the memoir's sequential narrativity, as events are sequentially presented, allowing readers to trace the accumulation of

suffering, endurance, and growth over time. Along these decades, the narrative reiterates a life born and shaped by misery, marked by the persistent bitterness of existence. Poverty, illness, social discrimination, and abandonment form a recurring pattern rather than isolated crisis. The chronology does not merely record time; rather it intensifies narrativity by showing how hardship persists and transcends across different stages of life.

The emotional and the ethical layers of the sequential narrative centres around the mother, whom the narrator remembers with profound gratitude. Significantly, her contemplated suicide becomes a turning point: after renouncing death, she emerges as a figure of extraordinary strength. From this moment onwards, the reader encounters her not as a victim but as a mighty woman who actively resists oppressive forces—social conventions, patriarchy, religious authority, poverty, and disease. This transformation deepens narrativity by introducing moral and psychological development within the chronological flow. Porter Abbot identifies narrativity with sequentiality as not simply putting one event after the other but insisting on a causal connection in between the events. Both White and Ricoeur relate narrativity to historicality. While Ricoeur shows narrativity as human understanding of time and history (Time and Narrative 4) White shows narrativity as how culture produces meaning and truth (The Value 26).

In most recently, narrativity is used to refer to the play of suspense, curiosity and surprise, between represented and communicated time. The memoir envisages strong narrativity through the regulation of lived experience over time. The memoir exemplifies Sternberg's idea of narrativity as the interplay of curiosity, suspense, and surprise between narrated events and their disclosure, even though its surface structure appears episodic and reflective.

> When my father abandoned us and left, my mother became the head of the family. Poverty and hunger became our daily companions. Even when we were suffering from severe difficulties, my mother did not allow herself to break down. "Don't ask anyone for anything. We should live with dignity," she said firmly. (Kalbharanikal 36)

After that, she began to shoulder everything herself. She took up all kinds of work—carrying cement sacks, unloading goods, and doing whatever labour was

available—without any hesitation. When the union leaders objected and questioned her, she chased them away without fear. She believed that there was no shame in any kind of work, as long as one did not steal from anyone. Her resistance is repeatedly enacted through decisive actions. She single-handedly raises her children after being abandoned by her husband, refusing external interference in their lives. When asked to move to the ancestral home, she boldly asserts her autonomy, declaring that no one has the right to dictate the affairs of her and her children. She confronts religious authority by questioning the priest and challenging the norms imposed by the Church.

> When relatives suggested that she should take the children and move to the ancestral house, she replied boldly that no one had the right to decide the fate of her children. She made it clear that she alone would take responsibility for them. "Are you trying to frighten us by saying God will punish us?" she asked the priest. When the priest tried to impose church rules and discipline, she questioned him openly. She did not submit blindly to religious authority. Her courage shook even those who were used to unquestioned obedience. (36)

She drives away union leaders who attempt to prevent her from carrying cement sacks, asserting her right to labour with dignity. Her ethical stance is clearly articulated when she advises her children that there is no shame in any form of honest work, as long as it involves no theft or exploitation. "Whatever work you do, do it with self-respect. There is no dishonour in labour" (36). Even in her response to the return of her husband, the mother's moral strength is evident. She accepts him without bitterness and tells her children that they are free to leave if they cannot accept their father. This moment reveals her commitment not to resentment but to ethical autonomy and emotional maturity, reinforcing her role as the guiding force of the family.

From a narratological perspective, the memoir demonstrates strong narrativity through chronological sequencing regulated by ethical meaning. While the story unfolds year by year, narrativity is not driven by dramatic plot twists but by the sustained interplay of suffering, resistance, and moral formation. In Sternberg's terms, narrativity here acts as a regulating principle, organizing memory, experience, and emotional response across time. The chronological structure thus supports a deeper narrativity rooted in endurance and survival rather than conventional storytelling climax.

Narrativity becomes clearer when it is related to tellability. It is tellability or narratability that makes a story worth telling. Tellability is the variable potential of an unnarrativized story and narrativity is the variable success of its narrativizing. Events or actions are more or less tellable but the way it is told reflects its narrativity and hence a story may have different narrativity according to the way it is told or narrated. In Herman's precise wording: "Situations and events can be more or less tellable; the ways in which they are told can . . . display different degrees of narrativity" (Story 100).

Bruner asserts that without tellability there can be no narrativity ("The Narrative Construction of Reality"'18). Tellability is essential to Fludernik's experience based concept of narrativity because tellability is the outcome of three narratorial operations-reviewing past events, reproducing and evaluating them. Narrativity is constituted when these three aspects join together ("Natural Narratology and Cognitive Parameters" 245). In narratological theory, tellability refers to what makes a story worth telling—what gives it a point or communicative urgency (Labov; Herman; Hühn). While tellability is closely related to narrativity, it is not identical to it: tellability attaches to the significance of events themselves, whereas narrativity concerns how those events are represented. *In Kambilikandathe Kalbharanikal,* the memoir's high degree of tellability arises directly from the eventfulness of its experiences, particularly through their unpredictability, persistence, and irreversibility. The unyielding quest for life and survival forms the crust of the memoir. "I ran screaming halfway down the dirt road from the orphanage to Kalathodu. I kept scratching my lice-infested head, eyebrows, between my eyelashes and under my arms I ran. I didn't even bother to kill the lice that had gotton my nails" (63).

The narrativity of the memoir lies in the sustained interconnectedness of curiosity, suspense, and surprise across lived experience, regulated by memory and consciousness. The memoir thus challenges traditional storytelling while fully embodying Sternberg's deeper, process-oriented understanding of narrativity. In conclusion, this study has examined the narrativeness and narrativity of the memoir and has established that the text strongly embodies the essential features of narrativity. Through its coherent narrative structure, reflective voice, and interwoven recollections, the memoir transforms personal experience into a compelling narrative form. The genre is employed not merely as a record of lived events but as a deliberate narrative construction that engages readers and sustains narrative interest. The memoir's

uniqueness lies in its ability to balance introspection with storytelling, thereby enriching its narratological depth. Consequently, the text stands out as a significant contribution to the genre and affirms its place as a compelling and worthwhile read.

## Works Cited

Abbott, H. Porter. "Narrativity." *The Living Handbook of Narratology*, edited by Hunn, Peter et al., Hamburg University, 13 Aug. 2011. http://www.lhn.uni-hamburg.de/.

Abraham, Babu. *Kambilikandathe Kalbharanikal*. Mathrubhumi Books, 2025.

Barthes, Roland., and Lionel Duisit. "An Introduction to the Structural Analysis of Narrative." *New Literary History*, vol. 6, no. 2, 1975, pp. 237–272. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/468419.

Bruner, Jerome. "The Narrative Construction of 'Reality'." Critical Inquiry, no. 18, 1991, pp. 1-21.

Fludernik, Monika. "Natural Narratology and Cognitive Parameters." *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, edited by D. Herman, Stanford: CSLI Publications, 2003, pp. 243–67.

Herman, David. *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*. U of Nebraska P, 2002.

Nelles, William. *Frameworks: Narrative Levels and Embedded Narrative*. Peter Lang, 1997.

Prince, Gerald. "Narrativehood, Narrativity, Narratability." *Theorizing Narrativity*, edited by J. Pier and J. Á. García Landa, de Gruyter, 2008, pp. 19-27.

Ricœur, Paul. "Narrative Time." *On Narrative*, edited by W. J. T. Mitchell, U of Chicago P, 1981

---. *Time and Narrative*. vol. 3. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, U of Chicago P, 1988.

Schmid, Wolf. "Narrativity and Eventfulness." *T. What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*, edited by Kindt and H.H. Müller de Gruyter, 2003, pp. 17–34.

Scholes, Robert. *Semiotics and Interpretation*. Yale UP, 1982.

Toolan, Michael. *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. 2nd ed., Routledge, 2001.

White, Hayden. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality." *Critical Enquiry*. Autumn, 1980, pp. 5-24.

# Whispers of the Displaced: Reimagining Power through Kalila wa Dimna

**Dr. E. Najeem**
Assistant Professor and Head, Department of Arabic, T.K.M. College of Arts and Science, Kollam-5.
najeem@tkmcas.ac.in/najeemtkmc@gmail.com

**Abstract:** *The climax of political narratives across ages often remains the same, though the characters who enact them may differ – as Mark Twain reminds us, "History doesn't repeat itself, but it often rhymes." In rereading Kalila wa Dima in our contemporary moment, we find that the stories have not changed; the same tales unfold in today's political theatre, only with different actors. "Whispers of the Displaced: Reimagining Power through Kalila wa Dimna" explores the subtle geographies of exile, silence and political maneuvering woven into one of the most enduring classics of Arabic literature. Though Kalila wa Dimna is often approached as a moral and didactic fable, its deeper terrain reveals a narrative shaped by displacement – of people, voices, truths and even the text itself, which journeyed from India to Persia and finally to the Arab world. This article rereads displacement not merely as a physical uprooting but as a complex metaphor that defines how wisdom survives under power, how stories negotiate danger and how truth seeks refuge in allegory when direct speech becomes perilous.*

*The fables' animal characters, speaking from forests, royal courts and liminal spaces, embody the displaced individual who navigates tyranny through coded language. Their voices, cautious yet courageous, from what James Scott terms "hidden transcripts," layers of resistance disguised as narrative play. Ibn al-Muqaffa's adaptation becomes an act of political displacement itself; transforming an Indian moral treatise into a sophisticated manual for survival within the Abbasid court's unpredictable politics. Through nested storytelling, deferred endings and moral ambiguity, Kalila wa Dimna performs a narrative displacement that shields its insights from authoritarian scrutiny while empowering the marginalized reader to decode the masks of power. This study reimagines the text as an archive of political wisdom for the displaced; those who live at the edges of authority, who must speak in whispers and who learn to survive through metaphor rather than confrontation. Displacement thus becomes a form of agency: a strategic movement of meaning, a shifting of voice, a reconfiguration of identity that allows truth to circulate even within hostile environments.*

*The lion, the fox, the crow and the other figures transcend their animal forms to become symbolic agents of political negotiation, reflecting the intricate dance between oppression and subversion. By situating Kalila wa Dimna within the broader discourses of exile literature, diasporic identity and political allegory, this article argues that the text remains profoundly relevant to contemporary experiences of marginalization and forced migration. Its fables continue to echo in modern narratives of dispossession, reminding us that displaced voices are not voiceless. Within their whispers resides an enduring wisdom that challenges authority, redefines power and affirms the resilience of storytelling across centuries and borders.*

***Keywords :*** *Narrative Resistance, Political Allegory, Exile Literature, Power and Authority, Hidden Transcripts.*

## Introduction

Displacement is not merely a movement of bodies across borders; it is a shifting of voices, a rearrangement of meaning and a reimagining of how truth survives under power. From ancient epics to modern exile testimonies, displaced voices have always spoken in registers shaped by fear, ingenuity and longing. In this vast literary landscape, *Kalila wa Dimna*[1]occupies a unique terrain: a book that travelled farther than most empires, carried wisdom across cultures and hid political critique beneath the soft fur of animals and the delicate folds of fable narratives. Originally composed in Sanskrit as the *Panchatantra*, transformed into Pahlavi and reimagined by Ibn al- Muqaffa' in Arabic, the text is itself a wanderer-an exile moving through languages, courts and ideological climates.

To read *Kalila wa Dimna* is to enter a world where displacement becomes the very grammar of survival. In the lion's court, in the counsel of foxes and crows, in forests that echo with cautious speech, we find an allegorical universe that mirrors the precarious world of human politics. Ibn al- Muqaffa's adaptation was not a simple translation but a subversive act of cultural and political negotiation. Living under the Abbasid court, where intellectuals walked a thin line between patronage and persecution, he embedded with the text layers of coded wisdom for those who must survive power without directly confronting it (24-45). Thus, the fables become not just moral tales but manuals of political literacy-guides for navigating tyranny, betrayal and the fragile ethics of counsel.

This article rereads Kalila wa Dimna not as a children's book or a moral compendium but as a sophisticated political allegory shaped by displacement. Through its animal interlocutors, its whispered wisdoms, and its coded narrative strategies, the text becomes an archive of survival for the marginalized.

Displacement in this context becomes multi-dimensional:

- **Textual displacement**, as stories migrate and transform;
- **Narrative displacement**, as truths hide behind animal voices;

[1] A classical collection of animal fables redefined into an Arab cultural form in the 8th century by Ibn al-Muqaffa' from the Middle Persian *Panchatantra* tradition. Though presented as moral tales, the work is widely regarded as sophisticated political allegory addressing kingship, governance and the perils of courtly life. Its layered narrative structure and use of animal characters allow for indirect critique of authority, making it one of the most influential and politically nuanced texts in Arabic prose literature.

- **Moral displacement**, as characters embody and fear and ethical instability;
- **Political displacement**, as the powerless strategize survival under authoritarian rule.

Through displacement, this study argues, the enduring strength of Kalila was Dimna lies not in its lessons alone but in the way those lessons are hidden, displaced and carried across time; like quiet embers preserved in the palms of the endangered.

Such forms of displacement echo what Edward Said describes as the "unhealable rift" of exile, where individuals live in the tension between what is spoken and what must remain concealed (*Reflections on Exile and Other Essays* 173-186). The fables' layered speech aligns with James Scott's concepts of "hidden transcripts"-the subtle, disguised forms of resistance that flourish beneath the surface of authoritarian power (*Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* 2-4).

## Textual Displacement: A Travelling Manuscript

Long before *Kalila wa Dimna* became an Arabic classic, it was a wandering manuscript; crossing geographies, languages and empires with the quiet resilience of a pilgrim carrying wisdom in a bundle of fragile pages. Its journey from the Sanskrit *Panchatantra*[2] to Middle Persian and then to Arabic is not merely story of translation; it is a story of displacement, of meaning uprooted and replanted in new soils (1- 24). This process can also be read as a record of cultural exchange, as discussed by Takahashi Nobuyoshi, in which each translator, editor and storyteller left distinct fingerprints upon the text, shaping it to reflect the anxieties, ambitions and political climates of their time.

When Ibn al-Muqaffa' encountered the Pahlavi version and transformed it into Arabic in the eighth century, the text entered another life; one marked by the volatile politics of the Abbasid court, where intellectuals navigated shifting allegiances and the ever, present shadow of suspicion (Crone 9-14). His translation was an act of both literary preservation and political intervention. He did not merely carry the text across linguistic borders; he repositioned it within a culture where allegory was often safer

[2] The Panchatantra is an ancient Sanskrit compendium of animal fables traditionally attributed to the scholar Vishnu Sharma and generally dated to around the 3rd century BCE. Renowned for its layered moral and political wisdom, it has profoundly shaped storytelling traditions across Asia and beyond.

than truth, where stories could travel where direct speech could not. This act of textual displacement enabled the fables to function as disguised critiques, as whispers embedded within narrative forests, as warning carried in the paws ofanimals.

The manuscripts itself became a metaphor for displacement; uprooted from one intellectual landscape, reshaped in another and continuously adapted across centuries. Through this movement, the text accumulated layers: Indian moralism, Persian royal didacticism and Arab political philosophy, creating a palimpsest of cultural identities rather than a single, stable origin (Atil 9- 14). Each version displaced the previous one, not erasing it but folding it into a richer composite.

This history of movement invites us to read the work as a displaced archive of political thought. The text's multicultural genealogy allowed it to escape ideological confinement and survive across civilizations. Its wisdom, carried from court to court like a wandering sage, became universal precisely because it refused to remain rooted in one cultural soil. The fables lived by migrating – by transforming, by adjusting, by surviving through displacement.

Thus, before we encounter the animal characters who navigate the dangers of kings and predators, we must first understand the manuscript itself as a displaced subject: a traveller whose journey shaped its voice, sharpened its caution and deepened its political intelligence. In its wanderings lie the first whispers of resistance; a reminder that wisdom often travels in exile, seeking lands where it may speak more freely.

## Psychological Displacement and Narrative Techniques

When we read a new story, we often receive only an updated version of an ancient history; but when we turn to an ancient story, we encounter the deeper truth of humanity; one that can even heal the internal wounds of the past. As Rollo May[3]says, *Human freedom involves our capacity to pause, to choose the one story that will define our existence.* Psychological motives lie at the root of every act of storytelling and *Kalila wa Dimna* is no exception. Here, displacement is not confined

[3]Rollo May ( 1909 - 1994 ) was an American existential psychologist and one of the leading figures in humanistic psychology. His work explored anxiety, creativity, freedom and the human search for meaning. May's writings, particularly in The Courage to Create and Man Search for Himself, emphasize the role of persona choice and narrative in shaping individual identity and psychological liberation.

to wandering bodies or travelling manuscripts; it unfolds within the fragile, shifting landscape of the mind.

The fables reveal characters who are internally unsettled-creatures whose loyalties tremble, whose fears often speak louder than their courage and whose wisdom is shaped as much by anxiety as by experience. This **psychological displacement** becomes a subtle engine driving the narrative forward, shaping not only the characters' decisions but also the techniques through which the stories themselves are told.

In the lion's court, the fox rarely speaks directly. His counsel emerges slowly, wrapped in metaphors, framed within other tales – a narrative hesitation that mirrors the unseen mental state of one who must advise a volatile ruler (*Islamic Advance Literature, edited by Louise Marlow* 27-48). Such indirection is not stylistic ornamentation; it is instinct for survival. In *Kalila wa Dimna,* the mind under threat does not think in straight lines. It circles. It conceals. It hesitates. It narrates obliquely. Thus, the text's nested storytelling – stories within stories, voices hidden behind other voices; captures a consciousness marked by caution, fear and internal displacement.

The use of **animal masks** deepens this psychological layering. Speaking through animals allows characters to relocate their anxieties into safer vessels: the lion becomes a projection of authoritarian power; the ox, of fragility; the fox, of cunning born from insecurity. Through this technique, personal fears are displaced into allegorical space, where they may be examined without exposing the vulnerable human behind them (Zipes, Jack. *The Irresistible Fairy Tale: The Cultural and Social History of a Genre,* 2012, pp. 87-92). In this sense, the fables function as mirrors for readers, enabling them to confront forms of inner displacement that might otherwise remain unspoken.

The text further employs **shifting perspectives** – a narrative technique mirroring the instability of minds caught within political ambiguity. A single event is refracted through multiple angles: the fox's suspicion, the lion's pride, the crow's caution, the murmurs of the court. This multiplicity creates what narratologists call *unstable focalization,* a structure representing fractured states of consciousness (Bal 145-150). Through such fragmentation, the text dramatizes the psychological reality of living

under power: no truth stands alone, no voice is firm, no perspective is complete.

Even the moral statements, often placed at the end of stories, carry traces of this inner displacement. They are not declarations carved in certainty but gentle reflections on fear, loyalty, betrayal and the trembling balance of the mind under pressure. They read less like commandments and more like whispered self-consolations; footprints of characters learning to navigate their emotional exile.

In *Kalila wa Dimna,* psychological displacement becomes inseparable from narrative technique. The structure of the storytelling mirrors the tremors of the displaced mind: hesitant, layered, indirect and profoundly aware of danger. Through this fusion of psychology and narrative craft, Ibn al-Muqaffa' creates not only a political allegory but also a psychological landscape of survival, where every narrative choice echoes the quiet storms within.

## Political Disgrace and the Survival of Existence

*Kalila wa Dimna* is not merely a treasury of fables; it is a manual of political survival disguised beneath the speck of animals. Its strategies of veiled criticism reflect the anxieties of communities and individuals who must speak while remaining unseen – a paradox central to the experience of displacement. Ibn al-Muqaffa', himself navigating the volatile politics of the Abbasid[4]court, crafts a narrative universe in which criticism becomes possible only through indirection, allegory and the protective mask of fiction (Goodman 93-99).

In the tale *The Lion and the Ox,* the author constructs a miniature kingdom where power circulates through suspicion and whispering. The courtly atmosphere is filled with dangerous proximities; a king who listens too easily, a minister who deceives too expertly and subjects who survive only by mastering the art of careful speech. Dina the fox's ambition illustrates not only the corruption of power, but also the precariousness of advising a ruler whose moods decide life and death. Beneath the surface, this is a critique of governance in which truth becomes a casualty of fear and political agency belongs only to those capable of manipulating narratives (Allen 1-29).

[4] The Abbasid Caliphate (750-1258) was one of the most intellectually vibrant eras in Islamic history, marked by advancements in literature, philosophy, science and translation. Centered in Baghdad, it fostered a cosmopolitan cultural milieu that shaped Arabic prose, poetry and political thought for centuries.

Survival in such a world depends on knowing when to speak, how to speak and most importantly; when silence is the only safe language. The text disciplines the reader into this ethics of survival. Characters often pause mid-narrative to tell sub-stories that warn: not *all truths deserve an audience; not all rulers deserve candor.* These digressions, which appear at first as decorative moral lessons, operate as coded political instructions for those navigating dangerous hierarchies (Pellat 883-888).

A particularly rich moment emerges when the ox, Shatrabah, senses the changing currents of political favour. He remarks, *"The King's heart changes as shadows shift."* Although this line belongs to an animal, it records the psychological burden of humans living under volatile rule; individuals who must adjust their loyalties for mere survival. Through anthropomorphism, Ibn al- Muqaffa' frees himself to articulate truths that could not be voiced directly; displacement becomes a method of critique and critique becomes a strategy of existence (El-Shamy 387-396). Thus, *Kalila wa Dimna* transforms political criticism into an art of survival. Those who are displaced-physically, socially or politically-find in these fables a coded literacy, a grammar of self- preservation. The text speaks softly, but its whispers carry yearning for moral clarity in a world ruled by instability.

## Methodology of Study and Textual Analysis

This study approaches *Kalila wa Dimna* as both a literary archive and a political instrument, employing a dual methodology that combines interpretive textual analysis with contextual- historical reading. Because the text itself operates on multiple layers; surface narrative, embedded moral instruction and veiled political commentary; its study too must move in overlapping circles, spiraling inward toward meaning rather than advancing linearly.

**Analytical Framework:**

The work adopts a hermeneutic approach, reading the fables as symbolic mediations between author, ruler and reader. This method acknowledges that meaning in *Kalila wa Dimna* is rarely explicit; it is scattered in pauses, embedded stories, silences and rhetorical detours. By tracing these narrative movements, the study uncovers the fables' covert political messages and the psychological negotiations of characters who speak under threat (Meisami 63- 69).

A comparative narratological framework supports this reading, focusing on elements such as: the architecture of embedded narratives; the functions of animal proxies; the distribution of speech and silence and the strategies of moral ambiguity. These narrative tools are examined not as aesthetic flourishes, but as survival mechanisms designed for authors writing within politically dangerous climates.

**Historical and Cultural Contextualization:** Textual analysis is enriched by situating the work in its Abbasid milieu, a period marked by intellectual ferment, political tension and the fragile boundaries of public speech. Ibn al-Muqaffa's biography, characterized by cultural translation, bureaucratic service and perilous proximity to power, provides essential context for interpreting the fables as disguised political critique (Ghazoul, Ferial J. Arab *Narrative of Travel and Cross- Cultural Encounters,* 2015, 17-23.). This study therefore reads the text not in isolation but as a dialogue between Persian wisdom, Arabic literary culture and the anxieties of courtly life.

**Close Reading and Textual Excavation:** The methodology relies on close reading, selecting key narratives such as *The Lion and the Ox, The Monkey and the Tortoise* and *The King's Daughter and Her Companion.* Each is examined for its rhetorical patterns, character psychology and narrative rhythm. Through detailed attention to repeated metaphors – the shifting shadow, the deceptive whisper, the fragile pact; this selection excavates meanings that reveal the text's engagement with displacement, power and self-preservation. For example. in *The Lion and the Ox,* the gradual manipulation of the king by Dimna is traced through shifts in diction: from flattery to fearmongering, from reasoned counsel to deliberate distortion. Such linguistic shifts illuminate how political narratives are manufactured, circulated and weaponized. The study identifies these patters as textual evidence of the author's critique of authoritarian volatility (Irwin, Robert. *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature,* 2006, pp. 14-22).

**Reflective interpretation:** Because the text itself is an exercise in cautious speech, the methodology embraces a reflexive stance; one that recognizes the impossibility of fully disentangling authorial intent from survivalist strategy. This reflexive mode acknowledges the ethical burden of interpretation: to read the fables not only for what they reveal, but for what they conceal. Silence, displacement and narrative curvature thus become interpretive sites as important as the stories themselves.

Through this layered methodology, the study aims to illuminate *Kalila wa Dimna* not

as a static classical text, but as a living archive of political wisdom, narrative ingenuity and the psychology of survival.

## Findings and Recommendations

The exploration of Kalila wa Dimna through the lens of displacement, royal and political disgrace and narrative strategy yields several interconnected findings. First, the text functions as a coded political manuscript, in which dangerous truths are refracted through fables and animal voices. This indirect mode of communication emerges not as a stylistic preference but as a survival strategy in a world where power is unstable and speech is perilous. The stories operate as mirrors held up to authority – polished not with frankness, but with carefully layered allegory (Heinrichs 113- 132).

Second, the narrative structure itself embodies displacement. Characters often speak through borrowed voices, embedded tales, or digressions that mask intention. This constant deferral of meaning reflects the psychological condition of living under scrutiny, where identity, motive and truth must remain fluid. Displacement becomes a narrative technique and narrative technique becomes a psychological refuge.

Third, textual analysis reveals that Ibn al-Muqaffa' systematically uses rhetorical ambiguity to guide readers toward political awareness without incriminating them. Dialogue is layered, moral lessons are unstable and characters inhabit both wisdom and danger. In such a narrative ecology, survival depends on reading what is implied rather than what is declared. The fables thus train the reader in a literacy of caution, a skill essential for navigating oppressive or unpredictable political landscapes (Scott 136-140).

Finally, the tales emphasize that moral clarity does not guarantee survival. The Ox, the Tortoise, the King's Daughter – each learns that virtue must be accompanied by strategic silence, calculated speech and awareness of shifting power structures. The text therefore reveals a profound insight: political existence is less about righteousness and more about recognizing the fragility of the world one inhabits.

## Recommendations

Based on these findings, several recommendations emerge for future scholarship and pedagogical practice:

- **Re-reading Classical Text as Political Archives:** Scholars should approach

classical fable literature not merely as moral instruction but as repositories of political psychology, especially in contexts where direct criticism was dangerous.

- **Integrating Narrative Studies with Political Theory:** Interdisciplinary work should be encouraged, bringing narratologists, historians and political theorists together to uncover how storytelling shapes systems of power and social survival.
- **Contextual Teaching of Kalila wa Dimna:** Educators should teach the text with attention to its historical conditions of authorship, highlighting the role of allegory as a tool for both critique and self-preservation.
- **Expanding Analysis to Contemporary Contexts:** Modern political climates; marked by censorship, displacement and surveillance – offer fertile ground for applying insights drawn from *Kalila wa Dimna.* The text's survival strategies remain urgently relevant.
- **Encouraging Comparative Studies:** Future research should compare *Kalila wa Dimna* with other global fable traditions; Aesop, Panchatantra and African folktales – to trace how different cultures encoded political truths within seemingly simple stories.
- **Studying Silence as Text:** Scholars should focus on what the text refuses to say explicitly. Its silences, omissions and hesitations may hold deeper political meaning than its overt morals.
- **Digital Archival Efforts:** Efforts should be made to digitize manuscripts, variant versions and commentaries, enabling broader access and comparative textual studies.
- **Exploring Reader Reception Across Eras**: Understanding how audiences historically interpreted these fables can illuminate how political allegory shifts meaning across time, context and culture.

Through these recommendations, the text continues to live – not as a relic of medieval storytelling but as a breathing archive of political wisdom, narrative resilience and the timeless human struggle to speak, survive and remain whole.

## Conclusion

To journey through *Kalila wa Dimna* is to walk along the fragile boundary between fear and wisdom, between silence and the longing to speak. What appears,

at first glance, to be a simple collection of animal tales reveals itself; upon patient reading, to be a finely woven map of human vulnerability. It is a text of exiles without distance, of citizens with their own homelands who suffer the subtler form of exile: that of speech constrained, truth disguised, and identity bent to survive. Here, displacement is not merely a geographical event but a psychological state, a trembling awareness that one's words must learn to wear masks.

Ibn al-Muqaffa', writing in an age where the wrong sentence could end a life, fashioned a narrative universe where danger softened into allegory. In this world, the lion's court is our political cosmos; the fox's cunning our reminder of how narratives are weaponized, the Ox's suffering an echo of innocent voices crushed between suspicion and power. Each fable whispers a lesson carved not from abstract morality but from the author's own brush with insecurity, surveillance and rulers whose moods determined destinies (Goodman *Islamic Humanism* 93-101).

Across the tales, the most striking discovery is that survival itself becomes an art, an art practiced in pause, in substitutions, in the delicate alchemy of speaking truth through others' tongues. Animal figures become guardians of concealed meanings, allowing the author to articulate political critique without uttering a single explicit word. The displaced narrator thus crafts a literature of shadows: stories illuminated by what they avoid saying as much as by what they proclaim (136-140).

The narrative structure, with its layered stories and recursive voices, mirrors the experience of those who live under uncertain rule. Displacement reshapes language; fear teaches eloquence of another sort. The tales train their readers to read obliquely, to sense political tremors behind humor, to detect the subtle vibrations of authority behind metaphor. This pedagogy of caution is not a retreat from courage but a testament to the ingenuity of those who refuse to surrender their agency – choosing instead to encode it.

[5] Lord Acton (1834-1902) was a British historian, political thinker and moral philosopher known for his strong advocacy of liberty and ethical responsibility in governance. His most famous dictum – "Power corrupt and absolute power tends to corrupts absolute" – comes from an 1887 letter to Bishop Mandell Creighton, in which he warned against the moral dangers of unchecked authority. Acton's writings continue to influence modern political though, especially discussions on tyranny, moral accountability and the ethics of leadership.

In this reading, *Kalila wa Dimna* is not a relic of medieval literature. It is a living text, one that continues to speak to societies where the truth must still hide behind gentle stories, where citizens maneuver through shifting shadows of power and where survival often depends on recognizing the silent architecture of danger. The fables remind us that resistance does not always roar; sometimes, it whispers.

This study reveals that the text offers more than political allegory – it offers moral companionship. It teaches that wisdom is not passive and that survival is not merely endurance but a deeply ethical negotiation with the world's uncertainties. In the lion's court and in our own, the tension between voice and silence persists. Yet, through this text, we rediscover the quiet courage of those who choose to speak in language disguise enough to survive, yet honest enough to endure through centuries. *Kalila wa Dimna* endures because it never stops whispering – to rulers, to readers, to the displaced who seek refuge in metaphor. And as long as power remains unpredictable, its whispers will remain necessary; for, as Lord Acton[5]reminds us, power tends to corrupt; and absolute power corrupts absolutely.

## References

Allen, Roger. "A Period of Turbulence." *The Cambridge History ofArabic Literature: Abbasid Belles-Letters,* edited by Julia Ashtiany et al., Cambridge University Press, 1990, pp. 1-29.

Atil, Esin. *Kalila wa Dimna: Fables from a Fourteenth-Century Arabic Manuscript,* Smithsonian Institution Press, 1981.

Audebert, Claude. "La Violence dans *Kalila wa-Dimna d9Ibn al-Muqaffa9*", Alif: Journal of Comparative Poetics, no. 13, 1993, pp. 24-45.

Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory ofNarrative.* 3rd ed., University of Toronto Press, 2009.

Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism,* Cambridge University Press, 2012.

de Blois, Francois. "Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of *Kalila wa Dimna." Journal ofthe Royal Asiatic Society,* 3rd ser., Vol. 1, 1990, pp. 1-24.

El-Shamy, Hasan M. *Folk Traditions ofArab World: A guide to Motif Classification.*

2 vols., Indiana University Press, 1995.

Ghazoul, Ferial J, Arabic *Narrative of Travel and Cross-Cultural Encounters.* Palgrave Macmillan, 2015.

Goodman, Lenn Evan. *Islamic Humanism,* Oxford University Press, 2003.

Heine, Peter. "TheArt of Counsel in the Middle Eastern Court Tradition." *Islamic Advance Literature,* edited by Louise Marlow, Brill, 2011, pp. 27-48.

Heinrichs, Wolfhart. "The Genesis of the Classical Arabic Literary System". *The Cambridge History ofArabic Literature: Abbasid Belles-Lettres,* edited by Julia Ashtiany et al., Cambridge University Press, 1990, pp. 113-132.

Irwin, Robert. *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature.* Penguin Books, 2006.

Meisami, Julie Scott. *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Prose.* Routledge, 2003.

Pellat, Charles "Ibn al-Muqaffa'*." The Encyclopedia ofIslam,* 2nd ed., edited by P. Bearman et al., vol. 3, Brill, 1986, cols. 883-888.

Said, Edward W. *Reflections on Exile and Other Essays.* Harvard University Press, 1990.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* Yale University Press, 1990.

Takahashi, Nobuyoshi. *Panchatantra and Its Persian and Arabic Translations.* Motilal Banarsidass, 1995.

Zipes, Jack. *The Irresistible Fairy Tale: The Cultural and Social History of a Genre,* Princeton University Press, 2012.

# Misogynistic Portrayal of Women in Select Indian Advertisements

**Dr Vidya Rajagopal,**
Associate Professor, PG Department of English
Mahatma Gandhi College Trivandrum

**Abstract:** *Advertisements play a vital role in the marketing of products and they have a compelling influence on the customers. The illusory world of advertisements often presents women as a commodity by promoting stereotypical roles assigned to them by a patriarchal society. Media exposure has resulted in the objectification of women, thereby shaping social values, and attitudes towards women. Many a woman is constrained to conform to patriarchal standards of beauty propagated by the advertising and media industry by transforming rigorously into beauty idols and sex objects. The article focusses on the commodification of women in advertisements by displaying them as erotic objects of desire and female sexuality. It also examines in detail how gender identities are cultivated and created in the minds of the viewers as a result of media exposure. The article also stresses the need for concerted efforts on the part of social organizations, media and advertising agencies to recognize feminine values and to assign them their rightful place in society by a positive portrayal of women in media and advertisements.*

**Keywords:** *Commodification, Media, Advertisement, Phallocratic, Femininity, Objectification*

We are living in an age of advertisements which mislead and confuse the viewers and they have an inordinate appeal both to men and women. The objective of these advertisers is to market their products and they are least bothered about the oppressive and harmful effects of the model of femininity prompted by the fashion and cosmetic industry. Extreme slenderness, often hailed as a mark of feminine beauty, makes many a woman sacrifice physical strength and psychological power in her eagerness to please and be attractive to man. Objectification, exploitation, stereotypical images and selling of women as a commodity has now become a common trend in the marketing and advertising industry. Internalization of socio cultural ideals of beauty and the power of the image portrayed in advertisements plays a huge role in marketing a product. Women are more or less portrayed as sex objects through their clothes, representation of sexuality, themes and behaviors visualized in advertisements.

Women in advertisements are mostly portrayed as the "impossibly young". Obsession with thinness in the advertising industry has forced women to be a commodity, rather than an individual. According to different feminist writers such as Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Kate Millet and Betty Friedman, media are reinforcing stereotype images of women as they find them to be inferior, subordinate and submissive.

Jean Baudrillard, French sociologist and philosopher known for formulating key concepts on media and contemporary culture is best known for his theories of 'simulacra' and 'hyperreality'. Simulacra is a system of simulations, whereas hyperreality refers to something artificial that becomes more definitive of the real than reality itself. According to Baudrillard, the contemporary media are concerned not with the dissemination of information, but with interpreting our most private selves for us, making us approach each other and the world through the lens of these media images. He also uses the term 'implosion', to refer to the process by which there is a collapse of boundaries between the 'reality' and 'simulation', such that no distinction is visible between the two. The widespread expanse of media messages saturates the social sector with the result that the meaning and messages merge into each other, causing a neutralized flow of information in the realms of advertisement and entertainment.

Naomi Wolf (1990), a major figure in post- feminist criticism, in her monumental work *The Beauty Myth*, focuses attention on the false positions that women are constrained to take, in order to conform to standards of beauty laid down by the fashion and cosmetic industry. It is no wonder that many a woman, in order to pander to the sexist views of men, finds herself under compulsion to remodel herself along petite lines. Advertisers often create a fake image of what it means to be a 'desirable woman'. Thus the world of advertisements is flooded with alluring and enticing female images to grab viewer attention. Women are often carried away by the advertisements and they strive hard to get the perfect skin and hair and to get rid of unwanted tummy fat. An interesting observation in the essay "Fashion as Violence Against Women", published by the British WAVAW group (Women Against Violence Against Women) is relevant in this context:

> Under male supremacy, women's status depends greatly on male approval. If we don't conform, we pay heavy penalties. It means that many women mutilate and injure themselves, spending an enormous amount of time, energy and resources in the process. Fashion divides us into angels, whores, dolly birds and hags. This is important in the maintenance of male power. It prevents us seeing each other as allies, but sets us up as enemies, always in competition (Palmer 33).

In world literature the "commodification" and humiliation of women have become favorite fictional themes. The premise is that man is woman's protector whose

authority she has to acquiesce in, whether she wills it or not. Major literary works of yore, including certain celebrated epics, embody this attitude to womanhood. The feminists take strong exception to the notion of man being superior to woman and assert that both the sexes are to be treated equally. They are for a total abolition of all discriminations based on sex or gender and they shun the concept that the ideal woman is one who dedicates her life to her husband and children, alienating herself from the world outside the household.

In her *A Room of One's Own* (1929) and *Three Guineas* (1938), Virginia Woolf lays bare the evils of a patriarchal society that assigns only on inferior status to women. She exhorts them to shun its authoritarianism and resist its militarism. Driving home her view that women in a patriarchal system are an oppressed lot, socially as well as emotionally, Woolf argues that gender identity is socially constructed and can be challenged and changed. Gender inequality, she points out, begins very early in the patriarchal family, which in turn, leads to fascism. She explains how men dominate women, socially and psychically. 'Women as looking glass' is Woolf's resonant phrase. To quote her words: "Women have served all these centuries as looking-glasses, possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size. Without that power, probably the earth would still be swamp and jungle" (Humm 23).

This echoes de Beauvoir's view that women are regarded as the 'other' (16), a commodity in a chauvinistic regime; "the mirror that reflects back to men how men want to see themselves" (Humm 21). Her argument is that women are both victims of themselves and of men, acting as mirrors to men. "Their domestic and professional isolation is the culmination of their material and ideological domination by men, in which women collude" (Humm 22). J. W. Scott (1988) points out:

> The movement from a first wave feminism which is principally concerned with equalities, to a second wave feminism, which uses women's difference to oppose the 'legalities' of a patriarchal world is a radical and visionary formation. In the first movement women are objects, sometimes victims of mistaken social knowledge. In the second movement women are challenging that 'knowledge', from the strength of their own experience. (12)

Gilbert and Guber point out how women transform themselves into a new ultra

feminine corporeal shape in order to conform to the standards of beauty propagated by the media industry.

> The sexual nausea associated with all these monster women helps explain why so many real women have for so long expressed loathing of (or at least anxiety about) their own inexorably female bodies. The 'killing' of oneself into an art object – the pruning and preening, the mirror madness, and concern with odour and ageing, with hair which is invariably too curly or too lank, with bodies too thin or too thick – all this testifies to the efforts women have expended not just trying to be angels, but trying not to become female monsters (Gilbert & Gubar 34).

Commodity feminism has become ubiquitous and inescapable in the modern world. Women are often portrayed as decorative objects and the advertisements reinforce the significance of the female body as a source of splendid imagery. Women in advertisements are simulations who have little connection with the real lives of people. Commodifying the female body by incorporating latest technologies brings out a simulated image of the real which makes the audience believe in simulation. It is interesting to note that men are engaged in a constant endeavor to assert their supremacy over the female folk even to the extent of blinding themselves deliberately to reality. Thus every model that appears on the screen with a fair, bright skin and slender body are just simulations of socially constructed beauty concepts. Even women are trapped in the myth of the beauty idols and most of the advertisements reiterate the fact that women want to look 'impossibly young', and that age is just a number, as far as women are concerned.

Our television screens are replete with a host of advertisements aimed at popularizing their products which create a direct appeal on the viewers and to a very great extent they explore the prevailing notion of considering women to be the 'impossibly young'. The advertisements of two popular products from the soap manufacturing sector – Dove and Santoor are instances in point. These ads portray real life women and the challenges that they face in everyday life which pose a threat to their appearance. These ads are so persuasive that they generate an illusion among women and unknowingly their mind develops an inclination to buy and use these products.

A popular advertisement of yesteryears pertaining to Usha Sewing Machine, depicts a mother instructing her teenage daughter to be an ideal house wife, so that she may meet the patriarchal standards expected of her. This advertisement contained the words "Buy her an Usha Sewing Machine – Yes, only you can transform her into a capable economical house wife… a precious asset to her home and family". One wonders whether such words instill the idea that girls are destined to do household domestic works rather than urging them to empower themselves.

Body deodorants and talcum powders also exploit themes of sexuality and gender, often portraying scantily clad women. Engage Body Spray catches our attention with the tagline "Cast your spell and tempt him with all your charm" and such ads evoke the notion that men are more attracted to women by the deodorants that they use. Similarly, in the advertisement of the Cuticura Talc Powder, there is a farewell party and everyone seems to be mesmerized by the fragrance emanating from the girl's body and it has as its tagline, "Ignite your passion and take on the world". Here the woman's body is commodified and her emotions are expressed in such a dramatic way that the audience who watches the advertisement is subconsciously moved on to sexual desires.

Frequently shown advertisements relate to floor and bathroom cleaners like Lizol and Harpic, which make use of film actors to ensure that these ads are being watched by women who happened to be the target audience. They seem to substantiate the idea that women are entrusted with the duty of cleaning and taking care of the house. Consequently, the advertising company entraps the women by wisely choosing a film actor who may not possess any idea about the product and its utility. Women are often carried away by popular film actors and this aspect is dexterously used in the commercial advertisements.

A woman's sole purpose in life, it is assumed, is to please her man by attending to her twin duties as mother and wife. A few lines from Milton's (1992) *Paradise Lost*, puritanical though they seem to be, are worth noting as they reflect society's attitude to women.

For nothing lovelier can be found

In woman, than to study household good

And good works in her husband to promote. (lines 232-34)

The poet goes a step further and says:

The wife, where danger and
dishonor lurks, Safest and
seemliest by her husband stays,

Who guards her, or with her most endures. (lines 267-69)

Milton also asserts, “He for God only and she for God in him” (line 300).

Advertisements of Horlicks, Ensure, Aashirvaad Aatta and curry powders provide a fertile area for analyzing the cultivation of social attitudes towards food products. Majority of these advertisements, have female casts to reinforce the existing patriarchal notion that the women of the household have to shoulder the responsibility of cooking and other culinary activities. It is more convincing when a leading actress endorses the product relating to food items. When the product is related to sports or it has something to do with stamina and physical fitness, then the scenario shifts over to men, despite the fact that many women have brought laurels to our country by participating in various sports events.

In 1976, communication researcher George Gerbner developed the Cultivation Theory, which claims that people who watch television are more likely to be influenced by the messages contained within that television reality as opposed to actual reality. The theory argues that the media generally present an image of the world that does not reflect reality. This theory helps to understand the effects of television advertisements related to health and hygiene products and its influence in formulating social constructs.

Advertisements have a crucial role in influencing and changing market trends. For this purpose, they skilfully employ exploitation, objectification, sex appeal, conformity and stereotypical images of women to make them more appealing and attractive. Women are often projected in glamorous roles, as alluring and decorative objects. Many of the advertisements seem to convey the idea that home is their only domain and are dependent for existence on their male counterparts. Erotic representations of women serve as an effective tool to catch the attention of the viewers. These representations last for a long time in the minds of the viewers. They are often offensive to a great extent confirming the misconception about the role of women in our society. These images of women give rise to serious repercussions among the audience especially the young generation, in the sense that they may nurture the belief

that women are mere ‘sex objects’ or as always, dependent on men.

The body language of women and girls appears vulnerable, passive and submissive, totally different from that of men and boys. If a man is presented in an effeminate manner, it is sure to become absurd and ridiculous and therefore they are made to appear strong and muscular. It is worth noting that even grown up women are infantilized in our advertisements and the pity is that even little girls are increasingly sexualized.

An extremely unhealthy trend in the advertising industry is that the sexual abuse against children, discrimination based on gender, caste, colour and body shaming are portrayed as normalizing concepts. The result is that the advertisements have become more graphic and pornographic in the present day than ever before. It is shameful that women are constrained to sexualize themselves, making them see themselves as objects. These stereotyping tendencies can cause irreparable damage in the future generations. Various psychological studies reveal the fact that girls exposed to sexualized images from a very young age are susceptible to depression, poor self-esteem and eating disorders. It would be a difficult task for women to fit themselves into the advertised beauty idols of the times and they lose self-confidence causing mental issues, changes and disturbances in their behavioral patterns and emotional turmoil.

In due course, the objectification and commodification backlash against women themselves to an intolerable extent. Advertising trivializes and often normalizes sexual assault and violence, battering thus increasingly triggering misconceptions about the status of women including motherhood. This sort of normalization intensifies the notion that women are seen as ‘things’, as ‘objects’. In the year 1993, the Advertising Agency Trikaya Grey caught the attention of world by a simple 30 cm ad, published in the inside page of newspapers, with the caption “Nude Models Wanted”. This drew smiles as there was no better way to describe baby models in the age group of 8-12 months. It is therefore quite evident that commodification of the female body has always been a key element in the success of most celebrated advertisements in India and abroad.

The United Nations published a research report in 1995 about the portrayal of women, which amply clarifies the role of advertisers for projecting women in a derogatory light and as an inferior class of beings (National Advertising Review Board 1975). This report reinforces the notion that women have only a decorative role to

perform, without being able to contribute anything substantial to national growth and development. The Indian feminist writers such as Ritu Menon, Kamala Vasin and Kiran Prasad have been highly critical of the role played by the print and visual media in portraying women. The male-centeredness of the Indian society and how this dominance is perceptible everywhere including the media and advertising sector are what they highlight in their discourses.

A survey was conducted among professionals and students belonging to the age group of 18-13 years and a questionnaire was distributed among them. Their responses clearly supported the view that women were commodified and exploited in several advertisements. 100 students of various disciplines attended the survey and marked their responses to the following questions. The questions and their responses are consolidated in the following table:

| Sl No. | Question | Not at all (%) | Sometimes (%) | Usually (%) | Always (%) |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Have advertisements become part of our life? | Nil | 4 | 9 | 87 |
| 2 | Do women in advertisements portray a fake reality of beauty? | 2 | 6 | 18 | 74 |
| 3 | Have advertisements increased the consumption of cosmetic products? | 3 | 5 | 10 | 82 |
| 4 | Do Television advertisements have major influence than printed advertisements? | 7 | 8 | 17 | 68 |
| 5 | Do advertisements portray women as “sex idols”? | 2 | 7 | 12 | 79 |
| 6 | Are women in advertisements projected in fashionable and glamorous roles and are they commodified in various ways? | Nil | 3 | 5 | 92 |
| 527 | Are erotic images of women in advertisements offensive? | Nil | 1 | 3 | 96 |
| 8 | Are the advertisements containing erotic images of women more appealing to audience compared to other advertisements? | 3 | 2 | 7 | 88 |
| 9 | Do advertisements suggest that women are | 9 | 2 | 16 | 73 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | fundamentally dependent upon men? | | | | |
| 10 | Do the women portrayed in advertisements stand in sharp contrasts with the women around us? | Nil | 7 | 7 | 86 |

The continued projection of negative and degrading images of women in media communications must be changed. Print and electronic media in most countries do not provide a balanced picture of women's diverse lives and contributions to society in a changing world. In addition, violent and degrading or pornographic media products are also negatively affecting women and their participation in society.

The glorified beauty images of women that we often see in the media are the direct outcome of the cumulative effects of technological advancements like studio lighting, air brushing etc. This fosters a 'willing suspension of disbelief' in us and hoodwink us to falsely believing the 'unreal' to be the 'real'. As a matter of fact, the common people fall a prey to the artificially designed images and befool themselves by aping and gaping at these models in the advertisements. Dismemberment is a technique employed by advertisers who popularize various products especially cosmetics. A woman's body is broken down into fragments, with each part being given prominence by projecting as an object. Thus images of eyes, lips, legs, hair etc. present women as fragmented creatures, each part as a bait to attract and allure customers to their respective products. This has resulted in utilizing and exploiting the physical features and attractiveness of women to facilitate in selling their products, thereby transforming women into objects of male gaze rather than human beings. This transformation of women into commodities have in fact enriched the advertising industry to a great extent.

Advertisements play a decisive role in our lives, as they have a persuasive power to make us choosers of certain products and utilize them for our use. The manufacturers of the products have an axe to grind and it is their profit motive. The advertisements have an appealing cast, consisting mostly of women who are presented in such a way as to suit the interests of the advertiser. By projecting the female body in a manner that arouses our interest and curiosity, the advertiser succeeds in driving home his ulterior motive of making us consumers of the product.

This is indicative of the fact that women are more concerned with domestic duties,

reflecting the sexual discrimination in a phallocratic society. The commodification of women as mere sex objects, destined to be confined to the daily household chores is what the phallocrats want them to be. The advertisers accentuate such a concept, and this tendency on their part deserves to be curbed. It would be in the fitness of things, if our media and advertisers work in unison to realize that woman is not to be defined by reference to the body only. Let them stand united in stressing the positive values and feminine qualities like gentleness, sensitivity and a capacity to co-operate and nurture.

It is high time that women are accorded their rightful place and due respect in the advertisement industry. A positive portrayal of women in our media is an inevitable necessity to uplift them from the present state of ignominy, and humiliation, so as to bridge the gap of inequality between man and woman. The need of the hour is that the media, advertising organizations and other professional agencies should come together to dismantle the stereotypical images of the women in the print and visual media. Several Indian women's organizations make a clarion call to promote the presentation of non-stereotype images of women and to empower them by focusing more on their problems. Most importantly, they should portray women as bold, strong, dynamic and confident, no longer weaklings to be subordinated and commodified.

## References

Antony, S., & Tramboo, I. A. *Hyperreality in Media and Literature: An Overview of Jean Baudrillard's Simulacra and Simulation.* European Journal of Molecular & Clinical Medicine, vol. 7, 2020.

Baughman, E. E. *Personality: The Psychological Study of the Individual*. Prentice Hall, 1972. Coward, R. *Female Desire: Women's Sexuality Today*. Paladin, 1984.

Curti, L.. *Female Stories, Female Bodies: Narrative Identity and Representation*. Macmillan, 1998.

Ellmann, M. *Thinking About Women*. Macmillan, 1968.

Gilbert, S. M. & Gubar, S. *The Mad Woman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Imagination*. Yale UP, 1979.

Gilligan, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Moral Development.*

Cambridge Harvard UP, 1982.

India Brut. *Why is India Obsessed with Fairness Creams?* YouTube, https:///youtu.be/AhzPkGgpLSO. Accessed October 9, 2019.

Humm, M. Editor. *Feminisms: A Reader.* Wheatsheaf, 1992.

Milton, J. *Paradise Lost Book IX.* M. V. Edited by Ram Sharma, Macmillan, 1992.

---. *Paradise Lost and Paradise Regained.* D. Edited by Masson (Ed.), Airmont, 1964.

Nirvana Films. *Engage.* YouTube. https://youtube/98_CKufDJ8.

Palmer P. *Contemporary women's Fiction: Narrative Practice and Feminist Theory*. Harvester Wheatsheaf, 1989.

Patowary, H. *Portrayal of Women in Indian Mass Media: An Investigation. Journal of English and Social Policy*. Vol 1, 2014. https://jespnet.com.

Pupa Production. Cuticura Talc. YouTube. https://youtube/JWNwE21SSVQ.

Roller, C. *Men and Women Facing Objectification: The Effect of Media Models on Well-being, Self-esteem and Ambivalent Sexism*. Men and Women Facing Objectification. Research Gate. https://www.researchgate.net. 2013.

Russello, S. *The Impact of Media Exposure on Self-esteem and Body Satisfaction in Men and Women.* Journal of Inter-disciplinary Undergraduate Research. Vol 1, Article 4. https://knowledge.e.southern.edu. 2009

Scott, J. W. *Gender and the Politics of History*. Columbia Press, 1988.

Shanahan, J. & Michael, M. *Television and its Viewers: Cultivation Theory and Research*. Cambridge University Press, 1999.

Sharma, A. & Shelat, P. M. *The Cultivation and Reception Effects of Gendered Images.* https://www.diva-portal.org. 2017.

Suru S. Creation. *Lizol New Effective Against Covid19 Virus*. YouTube. https://youtu.be/XBGp8MHVZu8.

TEDX Talks. *Media Objectification and Devaluation of Women*. YouTube. https://youtu.be/zRoKmgxIYN4. September 6, 2013.

Wani, A. K. *Commodification of Women in Advertising: "The Social Cost".* Journal of Entrepreneurship & Organization Management. Vol 5, 2016.

Wolf, N. *The Beauty Myth*. Chatto & Windus, 1990.

# Constructing Cultural Nationalism: Ideology, Popular Culture, and the Strategic Use of Knowledge and Entertainment

**Dr.Biju R I**
Associate Professor and Head, School of Humanities and Social Science, Sreenarayanaguru Open University, Kollam.

**Abstract**: *The article seeks to critically conceptualize and analyse the ways in which cultural nationalism and popular culture are produced, circulated, and sustained within the contemporary socio-political and cultural landscape of Indian society. It examines how these interrelated domains not only reflect prevailing ideological currents but also actively participate in shaping collective identities, political imaginaries, and everyday cultural practices. Situating the discussion within a rigorous theoretical framework, the study engages extensively with the conceptual foundations of cultural nationalism and popular culture, drawing attention to their historical evolution, ideological underpinnings, and modes of representation. By foregrounding these theoretical perspectives, the article elucidates how popular cultural forms function as crucial sites for the articulation, normalisation, and contestation of nationalist discourses in present-day India, thereby revealing the complex interplay between culture, power, and politics in the contemporary social order.*

**Key words:** *Cultural Nationalism, Ideology, Popular culture, Hegemony*.

## Introduction

Nationalism is an ideology that has evolved through the synchronised development of political and cultural dimensions. Consequently, it embodies and integrates both cultural and political ideals within its conceptual framework. Political nationalism has primarily focused on achieving political sovereignty, whereas cultural nationalism emphasises the preservation and expression of cultural identity. In this context, the identity of a nation is conceived not merely as a political entity but as a moral community. Consequently, cultural nationalism naturally underscores the importance of a nation's identity, historical continuity, and ethical foundations. The principal advocates of cultural nationalism were intellectuals and artists, who consistently sought to disseminate and promote their vision of cultural nationalism to broader segments of society. The imperative to articulate and manifest this ideological vision is most acutely experienced during periods of profound social, cultural, and political transformation precipitated by encounters with modernity. Cultural nationalism typically emerges in the formative stages of national movements, often preceding the crystallisation of explicitly political nationalism. Nevertheless, it can reassert itself periodically, even within long-established nation-states, reflecting

enduring anxieties about identity, heritage, and collective consciousness. Nationalism, by its very nature, is a fluid construct shaped by the dynamics of modernity. In the contemporary world, it has become increasingly liquid—constantly evolving, redefined, and frequently misinterpreted—echoing Zygmunt Bauman's concept of the transition from "solid modernity" to a fluid and uncertain present.[1] Traditional institutions such as lifelong employment, marriage, and the nation-state are gradually losing their permanence and stability. However, within the Indian context, the Hindutva ideological and political forces are attempting to reverse this fluidity by reinforcing fixed institutions, rigid identities, and structured forms of fear. Such efforts signify an aspiration to transform the inherently liquid nature of nationalism into a more monolithic and enduring form, suggesting that India is being prepared for a project of solidified nationalism aimed at long-term consolidation.

## Herder to Hroch: Theoretical Foundations of Cultural Nationalism

The concept of cultural nationalism was initially identified and systematically theorised by several European intellectuals, whose work can be traced to the European intellectual and academic milieu. Among these pioneering thinkers, Johann Gottfried Herder occupies a seminal position for advancing a distinctive epistemological framework in understanding cultural nationalism. Herder interrogated the conventional trajectories of nationalist thought by foregrounding how the peasants and marginalised strata of Central and Eastern European societies had already internalised and articulated a proto-national consciousness—a collective cultural psyche—well before the formal articulation of political nationalism.[2]His intervention thus reoriented the discourse from a state-centred conception of nationalism to one grounded in the organic unity of language, folklore, and cultural memory.

Following Herder's formulation of a comprehensive theory and programmatic vision of cultural nationalism, Europe witnessed an unprecedented intellectual and cultural efflorescence oriented toward the revitalisation of national identities. This period was marked by an intense preoccupation with reconstructing collective cultural memory, reclaiming vernacular traditions, and institutionalising national consciousness

[1] Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000, pp.7-9.

[2] Royal J Schmidt, "Cultural Nationalism in Herder", *Journal of the History of Ideas,* University of Pennsylvania Press, 1956, p.407.

through literature, philology, folklore, and the arts. Consequently, Europe emerged as the epicentre of a broad-based movement of national revival, in which intellectuals and artists sought to articulate the spiritual and cultural foundations of the nation as a pre-political, organic community. Poets, historians, artists, linguists, architects, and other intellectual practitioners constituted a newly emergent category of professionals that arose as a direct socio-cultural response to the transformative intellectual currents of mid-eighteenth-century Europe. This period, characterised by the accelerated modernisation and epistemic reconfiguration of European societies, witnessed the consolidation of these figures as agents of cultural production and national articulation. Across Europe, they played a pivotal role in the institutionalisation of cultural and intellectual life through the establishment of academies, universities, and cultural societies, which served as centres for the codification, preservation, and dissemination of national culture and knowledge systems. The rapid dissemination of these ideas and practices was facilitated by the increasing density of communication networks in the nineteenth century, which gave rise to the second print revolution. This development substantially expanded the availability and circulation of printed material. Concurrently, the emergence of a growing educated middle class played a pivotal role in this transformation. Exposed to the intellectual climate of the newly established universities, this class became both the principal audience and the active consumers of the emergent discourse of cultural nationalism. Originating in Europe, the ideology of cultural nationalism subsequently diffused beyond its continental boundaries, shaping intellectual and cultural movements across diverse regions. To this may be added the expanding ranks of the educated middle class, who, through their engagement with the intellectual milieu of the newly reformed universities, became deeply influenced by the emergent spirit of cultural nationalism. This social group not only internalised the new cultural ideals but also actively disseminated them by consuming and reproducing the movement's symbolic and material products.

Miroslav Hroch, a Czechoslovak historian and leading scholar in the study of cultural nationalism, made a significant analysis of the theoretical understanding of the phenomenon. In his seminal work *Comparative Studies in Modern European History: Nation, Nationalism and Social Change*, Hroch situates the emergence of nations within a comprehensive theoretical framework. His analysis is fundamentally cultural in orientation, emphasising the processes of cultural awakening and intellectual

mobilisation that precede and ultimately facilitate political consolidation. According to Hroch, cultural nationalism does not represent a spontaneous or purely political phenomenon; rather, it emerges through a gradual, historically conditioned process unfolding across distinct developmental stages.[3] His analysis is primarily concerned with comparatively small nations, particularly those situated within the socio-political contexts of Central and Eastern Europe, where the dynamics of national awakening can be more clearly observed as a sequence of cultural, intellectual, and social transformations preceding political mobilisation.

Hroch delineates three distinct stages in the evolution of nationalist movements, identifying the initial phase as foundational, characterised by the awakening of cultural consciousness. This preliminary phase, often conceptualised as cultural nationalism, lays the intellectual and ideological groundwork for later political mobilisation. During this period, a cohort of intellectuals, scholars, and cultural elites undertakes systematic efforts to recover, codify, and valorise the nation's language, folklore, historical traditions, and collective cultural heritage. The central objective of this stage is to forge a cohesive sense of cultural unity and proto-national identity, articulated through the revival of symbolic representations, mythic narratives, and collective historical memory that serve to distinguish the national community from others. Hroch's model underscores that cultural nationalism constitutes the foundational matrix from which subsequent forms of political nationalism emerge. In this initial stage, culture transcends its role as a mere marker of identity and functions instead as a strategic instrument of collective survival and self-assertion. For stateless, marginalised, or subjugated communities, culture becomes the primary domain for articulating and preserving national consciousness, providing an ideological and symbolic refuge in which embryonic forms of nationhood are cultivated and sustained long before they attain explicit political manifestation or institutional expression.

In the Indian context, the embryonic stage of nationalism can be traced to the late nineteenth century, particularly around the 1870s. A seminal moment occurred on 19 February 1873, when the iconography of *Bharat Mata* (Mother India) first emerged within the public domain through the performance of a play at a local *mela*.

[3] Miroslav Hroch, *Comparative Studies in Modern European History: Nation, Nationalism and Social Change,* Routledge, 2023, p.16.

Subsequently, Bankim Chandra Chattopadhyaya, in his 1882 Bengali novel *Anandamath*, provided a more explicit articulation of the mother goddess as a potent symbol within nationalist discourse.[4] Through evocative literary imagery, he delineated three manifestations of the mother—the mother as she was, the mother as she is, and the mother as she will be—thereby sacralising the nation as a divine maternal figure. His composition "Bande Mataram" ("Hail to the mother") became an anthem of emotive and ideological consolidation for the emergent Indian national consciousness. In contemporary India, right-wing socio-political formations have continued to appropriate and mobilise the symbol of the mother goddess as a central iconographic representation of cultural nationalism, reinforcing the fusion of religio-cultural identity with nationalist sentiment for political mobilisation.

In this context, John Hutchinson's theoretical interpretation of cultural nationalism is particularly relevant to contemporary India. Hutchinson conceptualises nation formation and sustenance as processes rooted primarily in culture, history, and identity rather than being solely determined by political or economic factors. His seminal works, *The Dynamics of Cultural Nationalism* and *Nations as Zones of Conflict*, elaborate on this perspective by emphasising that nationalism is not fundamentally a political movement, but a cultural and moral project aimed at restoring a shared sense of identity and historical continuity. [5] The notion of cultural regeneration constitutes the core of his theoretical framework, in which cultural nationalists seek to revive the nation's moral and spiritual values. Within this paradigm, intellectuals, historians, poets, and artists emerge as moral innovators who reconstruct national myths and symbols to inspire collective unity and foster renewed national pride.

## The Genesis of Hindutva and the Sacralisation of Territory

V.D. Savarkar is widely acknowledged as the principal ideologue and formative architect of cultural nationalism, as well as the foundational theorist of the Hindutva doctrine. While Hinduism represents an ancient and pluralistic religious tradition indigenous to the Indian subcontinent, *Hindutva* emerged as a modern politico-ideological construct seeking to recast Hindu identity within a nationalist framework.

[4] Thanika Sarkar, *Hindu Nationalism in India,* C Hurst &Co Publishers Ltd, 2021, p.78.

[5] John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, Routledge, 1987, p.121.

The intellectual and ideological foundations of Hindu nationalism were progressively articulated between the 1870s and the 1920s, attaining systematic coherence in the early decades of the twentieth century. Savarkar—initially recognised for his revolutionary participation in the anti-colonial movement and his prolonged incarceration under British colonial rule—played a decisive role in codifying and systematising the theoretical contours of Hindutva during his imprisonment, thereby transforming it into a comprehensive nationalist ideology.

Savarkar's prison writings, most notably *My Transportation for Life* and *Essentials of Hindutva*, articulated and systematised a theoretical framework that intricately linked collective Hindu identity to the dialectical themes of historical grandeur and civilisational subjugation. This conceptualisation was further elaborated in his post-incarceration works, including *Hindupad-Padshahi* and Six *Glorious Epochs of Indian History*, in which Savarkar advanced a historiographical reinterpretation of India's past through the paradigms of heroic resistance, martial valour, and civilisational resurgence. In contrast to Michel Foucault's theorisation of the prison as a disciplinary mechanism exemplified by Bentham's panopticon, Savarkar reconceptualised the carceral space as a site of ideological genesis—a crucible to produce nationalist subjectivity. Within this theoretical framework, the prison emerges as a transformative arena for reconstituting the Hindu self through discursive narratives of loss, endurance, and the ultimate reclamation of collective pride and sovereignty. In this context, John Hutchinson's observations on cultural nationalism acquire analytical resonance. Hutchinson asserts that cultural nationalists actively reinterpret the nation's past as a repository of collective memory, thereby constructing a symbolic continuum between antiquity and modernity. Through their intellectual and literary interventions, they produce narratives that integrate contemporary national identity with the mythic heroes, traditions, and moral values of the ancestral past. This process of cultural rearticulation functions not merely as historical recovery but as an act of moral regeneration, seeking to legitimise present aspirations through the invocation of a sanctified and heroic heritage.[6]

Savarkar's ideological formulation delineated Muslims as a cohesive, strategically conscious religio-political collective, positioned in sharp contrast to what

[6] *Ibid*., pp.156-161.

he perceived as a disaggregated and hierarchically stratified Hindu society, fragmented along caste and sectarian lines. In response, Savarkar sought to transcend these entrenched socio-religious fissures and moral constraints by appealing to universal affective and psychological impulses—namely, passion, desire, and honour—as instruments for collective revitalisation. Through this psycho-political framework, he endeavoured to forge a distinctly Hindu "general will" grounded in the reimagining of collective glory, one that repudiated the debilitating legacies of shame, subjugation, and internal discord. Consequently, *Hindutva*, as conceptualised by Savarkar, transcended the domain of mere political ideology to emerge as a comprehensive psychological and cultural project—an enterprise aimed at consolidating and mobilising the Hindu populace into a unified, assertive, and affectively charged national community.[7]

Between 1911 and 1937, V.D. Savarkar remained under prolonged incarceration for his alleged complicity in the assassination of British District Magistrate A.M.T. Jackson. During this extended period of confinement, Savarkar submitted multiple petitions for clemency, which eventually facilitated his conditional release; however, within the carceral milieu, he clandestinely composed and transmitted *The Essentials of Hindutva* from Ratnagiri Jail in 1921, a text published in 1923. As Janaki Bakhle, in her seminal 2024 study *Savarkar and the Making of Hindutva*, incisively observes, this work constituted a critical epistemic rupture in the genealogy of Hindu nationalism by codifying Hindutva as the ontological and ascriptive essence of "Hindu-ness." Savarkar's theorisation redefined national belonging through an exclusionary cultural geography anchored in the twin concepts of *pitribhumi* (land of ancestors) and *punyabhumi* (land of sacred merit). This dual territorial-sacral formulation rendered authentic national identity contingent upon both genealogical descent and spiritual rootedness within the Indian subcontinent, thereby circumscribing the nation's moral boundaries and excluding those—particularly Muslims and Christians—whose religious imaginaries and sacred geographies transcended India's spatial and civilisational frontiers.

This ideological construct effectively instituted a politico-cultural litmus test for national inclusion; wherein religious minorities were symbolically interpellated into a homogenised Hindu civilizational matrix or relegated to the status of perpetual

[7] V D Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?* Veer Savarkar Prakashan, 1969, pp.46-49.

outsiders vis-à-vis the imagined Hindu nation-state. Savarkar's theorisation articulated a teleological schema of civilisational belonging predicated on the sanctification of territoriality, thereby reducing religious affiliation to the principal determinant of national legitimacy. In doing so, his discourse reconfigured the conceptual architecture of citizenship within an exclusionary ethnonationalist paradigm—one that privileged sacral geography and genealogical continuity as the constitutive foundations of authentic national identity, while simultaneously delimiting the moral and political boundaries of the Indian nation.

## Reflections of Cultural Nationalism in Popular Cultural Context

In the contemporary Indian context, cultural nationalist ideology has become deeply embedded in popular culture. The term 'popular culture' has been widely used by academics since the late nineteenth century to denote forms of culture and art that are consumed and enjoyed by large sections of society. Owing to its wide reach and broad acceptance, popular culture serves as an effective medium for communicating political messages to mass audiences. During the twentieth century, several capitalist and fascist nations extensively utilised popular cultural forms as instruments for disseminating political and ideological propaganda.

Art occupies a distinctive position as a site of unity, community, and shared emotional experience. No other social sphere holds an equivalent capacity to generate collective meaning through beauty and affect. Across historical periods, art has remained central to the cultural life of societies, functioning simultaneously as both a form of labour and a form of leisure. However, this unique cultural power has also rendered art susceptible to political appropriation. From the emergence of the public sphere as a distinct arena of social interaction, artistic production has frequently been shaped by explicit political intentions.

Totalitarian regimes have systematically mobilised cultural images to disseminate and legitimise ideological narratives. British imperialism during the colonial period employed this strategy with notable sophistication. Following the social, cultural, and economic transformations initiated by the Industrial Revolution in England, significant segments of the population—especially youth—began to diverge

from the stated goals of imperial expansion.[8] In response, colonial intellectuals developed popular culture as an ideological apparatus to realign public sentiment with imperial objectives. Popular culture, in this context, may be understood as the deliberate reconfiguration of widely consumed artistic forms and cultural practices into persuasive imagery designed to serve specific political ends, mediated through commercial advertising and political activism to ensure mass appeal and ideological compliance.

From the twentieth century onward, Fascist and Nazi ideologies extensively utilised popular culture as a vehicle for ideological expansion and mass mobilisation. By disguising propaganda as popular entertainment, these regimes rendered extremist ideas more palatable, packaging hatred and hostility toward perceived enemies in easily consumable and seemingly trivial cultural forms. Following the Nazi seizure of power in Germany in the 1930s, the regime rapidly implemented stringent measures to exert unchallenged control over cultural production. Beyond imposing strict censorship on publications associated with opposing political parties, the Nazis established the Reich Chamber of Culture (*Reichskulturkammer*), an institution designed to regulate and coordinate party control over film, music, theatre, the press, literature, and radio.[9]

The capitalist nation of the United States likewise employed popular culture as an instrument for advancing both domestic and foreign policy objectives. In 1940, as the American government considered participation in the Second World War, public opinion remained largely opposed to intervention; opinion polls indicated that only approximately 35 per cent of respondents supported U.S. entry into the conflict. In this context, the government strategically developed a coordinated cultural strategy to reshape public sentiment. One significant measure involved the establishment of a liaison office in Hollywood and the formal enlistment of major studios and cultural producers—most notably Walt Disney and Warner Bros.—through official contracts. These collaborations produced films that, through subtle yet persuasive narratives, sought to convince citizens of the necessity of participating in war. This sustained

[8] John M. Mackenzie, Imperialism and Popular Culture, Manchester University Press, 1986, p.3.

[9] John M. Mackenzie(ed.), *Imperialism and Popular Culture*, Manchester University Press, 1986, pp.49-51., see also Kunal Purohit, *H-Pop Culture: The Secretive World of Hindutva Pop Star*, HarperCollins Pvt.Ltd, p.12.

cultural campaign proved effective, and the United States subsequently joined the Allied war effort.[10]

In contemporary India, where communalism has become increasingly normalised within the socio-cultural sphere, Hindutva movements have progressively instrumentalised art as a vehicle of political propaganda to sustain and reproduce communal ideologies in everyday life. As communalism is rendered routine and socially acceptable, Hindutva ideologues strategically incorporate artistic practices into popular culture to address and reinforce the affective demands of this quotidian communalism. Through the systematic weaponisation of art, these cultural interventions actively enable the rapid circulation of hatred, hostility, and othering. This mode of cultural production operates as a large-scale ideological project—here conceptualised as Hindutva popular culture—which encompasses a wide range of artistic forms, including music, cinema, visual arts, poetry, and literature. Together, these media consolidate communal narratives and extend their reach across diverse segments of society.

In the contemporary period, digital technologies have emerged as the most influential media for the circulation and popularisation of popular culture. Right-wing political formations have adeptly repurposed social media platforms such as YouTube, WhatsApp, Instagram, and Facebook as effective instruments for ideological dissemination, enabling rapid reach, effective engagement, and sustained narrative reinforcement. Within this broader cultural landscape, cinema occupies a particularly significant position in contemporary India. As a mass cultural form with extensive reach, cinema has increasingly functioned as an ideological apparatus that addresses popular sentiments while simultaneously intensifying hostility toward religious minorities. This transformation is evident in a series of recent films—such *as The Kashmir Files*, *The Kerala Story*, *The Taj Story*, and *The Bengal Story*—which exemplify how cinematic narratives are mobilised to normalise communal discourse and reinforce exclusionary ideological frameworks.

Distinct from overt expressions such as hate speeches, political rallies, or episodic outbreaks of violence, the most consequential mechanism for sustaining communalism at a deeper and more enduring level is Hindutva popular culture. Unlike

[10] Ibid., p.13.

these visible, event-based manifestations, this cultural formation operates through the quotidian circulation of affect, enabling the continuous dissemination of hostility and the persistent mobilisation of anger against constructed enemies, particularly minority communities. Through the repeated consumption of cultural products—such as songs, poems, and literary texts—Hindutva ideological narratives are subtly yet systematically imposed and reinforced, cultivating fear, resentment, and antagonism toward the perceived Other. This process is spearheaded by a relatively small but influential cohort of cultural activists, predominantly young men and women aged approximately twenty to twenty-five, who play a central role in producing and circulating these ideological cultural forms.

The provocative lyrics of Kavi Singh, a singer who made her public debut in 2019, exemplify the rapid rise and influence of Hindutva popular culture. Within a remarkably short period, she amassed an audience of approximately 80 million listeners across diverse media platforms. Singh approaches her role with notable seriousness, explicitly framing her work as a mission: she articulates her primary responsibility as awakening patriotism and national pride among Indians who, in her view, have lost touch with traditional values and a sense of devotion to the nation.

The central thematic thrust of her major songs lies in legitimising the actions of the central government. For instance, one of her most widely circulated tracks, Dhar 370, functions explicitly to justify the government's decision to revoke Article 370, illustrating how musical pr Hindutva pop music has emerged as a highly pervasive and influential form of cultural production, representing one of the most strategic and forceful expansions of Hindutva propaganda. Its central objective can be summarised in the maxim: "There is a song for everything, and through it, inspire listeners to fight for a Hindu nation." Among the prominent figures in this genre is Kamal Agne, a poet and musician whose work exemplifies the ideological ambitions of Hindutva pop.[11]

The narratives embedded in Agne's songs actively seek to justify the assassination of Mahatma Gandhi. In one notable example, he writes: "The pyre of Hindu aspirations—that was Gandhi. Bhishma, who decided to support the Kauravas—that was Gandhi…," framing Gandhi as an obstacle to Hindu nationalist aspirations. Through his poetry, Agne not only levels a scathing critique of Gandhi's role in India's

[11] Kunal Purohit, *H-Pop Culture: The Secretive World of Hindutva Pop Star*, HarperCollins Pvt.Ltd, p.21.

freedom struggle but also attempts to legitimise and glorify Nathuram Godse, the assassin, thereby demonstrating the capacity of Hindutva popular culture to produce affective and morally charged ideological narratives that can operate as a vehicle for ideological reinforcement and political endorsement. Therefore, assassinating Gandhi was considered justifiable and necessary because Gandhi was allegedly focused only on appeasing minorities. A part of Kamal's poem reads: "All of this was tolerated by Nathu. He could endure no more. He went to Gandhi's prayer meeting to bid a final farewell. He shot forcefully. Gandhi finally remembered Shri Rama."[12]

Kamal, who wrote poetry denouncing the Father of the Nation, was not punished by the Indian authorities. On the contrary, the Government of Uttar Pradesh awarded him a cash prize of ₹51,000. However, Kamal's subsequent unusual action prompts deeper reflection: he returned the prize money to the Uttar Pradesh government and requested that it be used to purchase a bulldozer. In contemporary India, the symbolic significance of the bulldozer is well known. This is a moment that compels us to take the slow, everyday normalisation of communalism very seriously.

## Conclusion

Through these cultural interventions, right-wing forces have actively worked to manufacture public consent in favour of the Hindu Rashtra and the broader Hindutva ideological project. Drawing on Antonio Gramsci's concept of cultural hegemony, this process can be understood as an attempt to secure ideological dominance not merely through coercion, but through the normalisation of values, symbols, and narratives within everyday life. Popular culture functions as a crucial site in this hegemonic struggle, shaping affect, identity, and common sense in ways that align public consciousness with majoritarian nationalism.

However, alongside these popular cultural strategies, the state apparatus has increasingly undertaken decisive institutional interventions to consolidate ideological control. Governmental policies and regulatory frameworks—such as the National Education Policy (NEP), revisions to NCERT curricula, and legislative initiatives like the *Viksit Bharat Shiksha Adhisthan Bill*—operate as formal mechanisms for embedding Hindutva ideology within the structures of education and governance.

[12] Ibid., p.126.

These measures may be analysed through Louis Althusser's notion of the Ideological State Apparatus, wherein institutions such as schools, curricula, and cultural policy function to reproduce dominant ideology by shaping subjects from an early age.

Together, the convergence of popular cultural production and state-led policy interventions reflects a systematic attempt to construct a homogenised national identity rooted in Hindutva ideology. This dual strategy—combining affective persuasion through culture with institutional enforcement through state mechanisms—seeks to produce a singular, unified conception of the nation, marginalising alternative histories, plural identities, and dissenting voices in the process.

## Reference

Eric Stokes, *The Political Ideas of Imperialism*, Oxford University Press, 1960.

John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, Routledge, 1987

John M. Mackenzie, *Imperialism and Popular Culture*, Manchester University Press, 1986.

Jonathan Pieslak, *Sound Targets: American Soldiers and Musiq in the Iraq War*, Indiana University Press, 2009.

Kunal Purohit, H-Pop Culture: The Secretive World of Hindutva Pop Star, HarperCollins Pvt.Ltd,2023.

Miroslav Hroch, *Comparative Studies in Modern European History: Nation, Nationalism and Social Change*, Routledge, 2023.

Richard Koebner and Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political World, 1840-1960*, Cambridge University Press, 1964.

Rudyard Kipling, *The Light That Failed*, Harmondsworth, Penguin (edn)., 1970.

Thanika Sarkar, *Hindu Nationalism in India*, C Hurst &Co Publishers Ltd, 2021.

Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu*? Veer Savarkar Prakashan, 1969,

Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000.

# Plural Spaces of Gender and Identity in Bhutan: A Study on Select Women's Narratives

**Rashmi S. Pillai**,
Assistant Professor of English, St John's College, Anchal.
Affiliated to University of Kerala. rashmispillai@stjohns.ac.in

**Abstract**: *The paper explores the plural configurations of gendered space and identity in Bhutan through a feminist theoretical framework that integrates a spatial analysis of gender and identity. Drawing on select literary and autobiographical narratives by Kunzang Choden, Lisa Napoli, and Jamie Zeppa, the study examines how women's identities are produced, constrained, and reconfigured across domestic, institutional, and cultural spaces shaped by both tradition and modernity. The Bhutanese experiences of belonging, embodiment, and affect, as well as to the gendered division of labour and spatial exclusion are examined. The paper argues that while patriarchal spatial orders continue to regulate women's mobility, labour, and self-representation, women's everyday practices and narrative articulations enact subtle forms of resistance. These narratives reveal Bhutan as a dynamic socio-spatial landscape in which gendered subjectivities are continually negotiated rather than fixed.*

**Keywords**: *gendered space, identity formation, feminist spatial theory, doubly disprivileged, interpellation.*

"Gender" is frequently mobilized as a conceptual category intertwined with sexuality and is understood as foundational to individual identity formation and subjective self-perception. Gender and sexual identity thus function as critical axes through which belonging is negotiated, shaping one's inclusion within national, ethnic, and political collectivities, as well as access to and experience of both private and public spaces (Chettri 3).

As Rosario Arias and Martyna Bryla argue, women's spatial separation, whether enacted through coercion or internalized as choice, emerges from environments "institutionalized to reflect a common orientation," thereby legitimizing mechanisms of exclusion directed toward those marked as different (Puyal 14). Such spatial practices are underpinned by discourses of otherness which, as Rosa Braidotti contends, are driven by fear and the impulse toward self-consolidation. Within this logic, women are positioned as the "other par excellence," their subjectivity perpetually mediated through the male gaze and subjected to a "continuous process of metaphorization as 'other-than'" (*Nomadic Subjects* 83).

Within the binary logic structuring masculinity/femininity and mind/body dualisms, women's bodies have historically been constituted as contested sites of

both regulation and potential subversion. Simultaneously, institutional domains such as the workplace, governance, and the academy have developed through exclusionary practices that systematically marginalize female participation. Women who challenge or transgress these normative orientations become, as Shanon Bell observes, "doubly disprivileged" (*Reading, Writing, and Rewriting* 2), positioned within derivative and internally contradictory classificatory regimes–good/bad, pure/impure, wife/prostitute–that function to fragment the female body and destabilize coherent female subjectivity (Bell 40).

The gendered spatial order of Bhutan operates at the intersection of geography, culture, and power, producing women's lived experiences through a dialectic of constraint and negotiated agency. Feminist theoretical interventions have consistently demonstrated that female sexuality has been discursively marginalized that are constructed as trivial, opaque, or aberrant, within patriarchal epistemologies that define the female body, desire, and subjectivity through a masculinist gaze. Such representations function not merely as cultural narratives but as ideological mechanisms that regulate women's spatial and social mobility.

As Juliet Mitchell argues, women are systematically objectified within structures of social exchange, where their bodies and identities circulate as symbolic capital rather than autonomous subjectivities (*Psychoanalysis and Feminism* xvi). This process portrays woman as a subject constituted through lack, a psychoanalytic absence that destabilizes female identity and engenders a condition of persistent anxiety. Gender difference emerges not as a biological inevitability but as a socio-symbolic construct reproduced through familial and institutional practices, with femininity being internalized "in the head as well as in the home" (Mitchell xvi).

Within this framework, women's sexuality, desire, and self-representation are regulated by normative structures authored and sustained by male-dominated power relations (Nayar *Feminisms* 99). These regulatory regimes confine women to essentialized roles, most notably those of the self-effacing mother and the sexually disciplined wife, thereby limiting the range of available female subject positions. In contrast to the relative fluidity afforded to male subjectivity,

women's identities are frequently constituted through ideological "interpellation," rendering their social positions pre-scripted and naturalized, as theorized by Louis

Althusser (qtd. in *Feminisms* 101).

Kunzang Choden's *Tales in Colour and Other Stories* is a collection of short fiction that offers nuanced and intimate portrayals of everyday life in Bhutan, engaging critically with the tensions between tradition and modernity. The present study analyses the story from "My Name, My Identity", from the anthology which foregrounds women's lived experiences within shifting social and cultural landscapes. Through evocative, culturally situated narratives, Choden interrogates gendered inequalities, normative social expectations, and the reconfiguration of cultural identity in the context of Bhutan's rapid socio-economic transformation.

Lisa Napoli's memoir *Radio Shangri-La: What I Discovered on My Accidental Journey to the Happiest Kingdom on Earth* documents her experiences as a radio jockey at Bhutan's Kuzoo FM, using the medium of radio as a site of cultural encounter and self-reflection. The narrative explores themes of cross-cultural exchange, personal reinvention, and the pursuit of happiness, situating Napoli's individual journey against the broader socio-cultural landscape of Bhutan.

By juxtaposing her fast-paced, consumer-oriented life in Los Angeles with Bhutan's ethos of simplicity and communal living often encapsulated in its global image as the happiest kingdom on earth, Napoli interrogates dominant paradigms of modernity and well-being. Through sustained interactions with Bhutanese communities, Napoli reflects on the nation's internal tensions, particularly its negotiation between tradition and modernization, including the political transition from monarchy to democracy. Viewed through an outsider's perspective, the memoir offers a nuanced account of Bhutan's evolving national identity, foregrounding the complexities and contradictions that accompany its engagement with global modernity.

Jamie Zeppa's memoir *Beyond the Sky and the Earth* is a richly evocative and introspective account of her experiences as a Canadian educator living and working in Bhutan. The narrative engages with themes of cultural immersion, self-transformation, and the negotiation between modernity and tradition within a distinctly Bhutanese context. Initially, Zeppa confronts a profound sense of isolation and cultural dislocation, as she grapples with the challenges of geographic remoteness and unfamiliar social norms.

Over time, however, her perceptions shift toward a deep appreciation of Bhutan's cultural values, spiritual practices, and alternative modes of living. Central to this transformation are the relationships she cultivates with local communities and her sustained engagement with Bhutan's natural landscapes, both of which unsettle her prior assumptions and foster an embodied sense of belonging. Through this gradual process of relational and spatial attunement, the memoir offers insight into how immersion within Bhutanese lifeworlds enables a reconfiguration of identity and understanding.

In contemporary critical theory, spatial analysis has emerged as a central analytic through which identity, subjectivity, and power are interrogated, particularly within feminist discourse. Feminist scholarship has persistently examined the gendered production of space, foregrounding how regimes of confinement, surveillance, and mobility structure women's access to and negotiation of both material and symbolic terrains. Early feminist critiques, informed by Virginia Woolf's foundational intervention in *A Room of One's Own*, challenged patriarchal spatial

economies by asserting women's claims to intellectual, creative, and economic autonomy within a male-dominated cultural and literary canon (*Feminisms* 87).

The theoretical turn marked by third-wave feminism in the 1980s and 1990s further radicalized spatial inquiry by privileging fluid, relational, and liminal metaphors–thresholds, borders, and liquid or open spaces–thereby destabilizing the fixity of binary oppositions that had historically organized gendered experience (87). The narratives examined in this chapter are situated within this critical trajectory, engaging institutions such as marriage and medicine, as well as embodied experiences ofpregnancy and childbirth, to interrogate the contested formations of female selfhood and identity among women in Bhutan.

Identity, as articulated by Daphna Oyserman et al. in "Self, Self-Concept, and Identity," constitutes a multifaceted assemblage of traits, attributes, social roles, relational positions, and group affiliations through which individuals apprehend and organize their sense of self (2). These identity formations are temporally oriented, encompassing retrospective identifications with past selves, engagements with present subjectivities, and prospective projections toward

desired, obligated, or feared future selves. Functioning as interpretive and orienting frameworks, identities mediate perception and experience by directing attention toward particular environmental cues while simultaneously marginalizing others.

Extending beyond cognitive self-concept, selfhood comprises self-images and self-feelings,that emerge from embodied and sensory awareness of how individuals perceive their appearance, movement, voice, and affective states. While such embodied dimensions of subjectivity were acknowledged within early psychological paradigms, they have remained comparatively under-theorized and empirically underexplored. Nonetheless, individuals typically experience a strong sense of self-coherence and self-knowledge, sustained through the continuity of lived experience and the accumulation of autobiographical memory, which together anchor identity across time (Oyserman 2).

Napoli's initial ambivalence gradually gives way to a sense of acceptance, inner calm, and openness to future possibilities as she undertakes the ascent to Takshang Monastery, a moment that functions symbolically as well as experientially. Prior to her journey to Bhutan, Napoli had engaged with therapeutic practices and classical psychological frameworks in Los Angeles, a period she retrospectively identifies as the beginning of a gradual clearing of personal disorientation (*RSL* xx). Her sense of vulnerability was shaped by earlier trauma, which profoundly affected her relationship to fear, solitude, and everyday life in the months that followed in Bhutan.

In *Bodies That Matter*, Judith Butler foregrounds the critical problem of whether and how the materiality of the body may be analytically linked to the performativity of gender (xi). Extending this inquiry, Bruce W. Derr emphasizes the conceptual utility of liminality in theorizing the female body as a site of perpetual transition, marked by mutability and defined through threshold states such as pregnancy (644–45). Miriam Borham-Puyal further complicates this perspective by arguing that such transitions cannot be reduced to biological processes alone; rather, they are discursively produced within moral regimes and Western mind-body dualisms that have historically objectified, disciplined, and regulated the female body (14). This formulation resonates with A. Mangai's assertion that the gendered body "bears the inscription of both knowledge systems and social practices" (*Acting Up-Gender* 13), thereby materializing social expectations, familial obligations, and

culturally sanctioned roles (Chettri et al. 4). Consequently, the liminality experienced by women at the level of individual embodiment or collective social positioning, emerges not as an inherent condition but as an effect of structural arrangements that situate women within hierarchical regimes of exclusion.

In *Beyond the Sky and the Earth*, while in the staff room, Jamie Zeppa feels that the parts of her that did not seem to belong, stood out sharply. She was too casual, too direct, and no one laughed at her jokes. She finds herself speaking more slowly and formally, answering incomplete sentences, standing almost at attention. A constant fear of making a mistake, of saying the wrong thing or giving offense, lingers within her. She cannot understand why it all felt so difficult, and there was no one she could speak to in her own language, with her own rhythms and inflections (*BTSE* 49). She describes her feeling thus,

> I look out at the verdant confusion of the Pema Gatshel valley. It makes my head hurt, looking down the green steepness, looking up at the empty sky. There are long moments when I cannot remember where I am. I feel completely unfamiliar to myself, almost unreal, as if parts of me have dissolved, are dissolving. The Buddhist view that there is no real self seems completely accurate. I have crossed a threshold of exhaustion and a strangeness and am suspended in a new inner place (45).

Zeppa hates the whole experience in the beginning, but does not have the courage to be sent back, and yearns for a divine intervention to be sent back home (50). Having made up her mind to leave, her chance encounter with Jane, a British teacher in Tsebar makes her realize that her home in Tshelingkoris far too luxurious when compared to Jane's (65). She feels that though she has been trying to get out of Bhutan, she gets the idea that "Bhutan never ends" surprising her (60).

Zeppa understands that she is fortunate to be in Bhutan, and eventually her dreams about home back in Toronto are replaced by dreams about her future in Bhutan (67). Julie Rattray, in "Affective Dimensions of Liminality" asserts that, "Threshold transformations foster ontological shifts that are associated with both cognitive and affective changes in the individual. They cause the individual to view and experience the world differently in terms, not just of the intellectual understanding of an idea but also in the way they feel about, or experience, the world"

(67).

Daphne Spain argues that in predominantly non-industrial societies, the division of labour is "simultaneously spatial and gendered," with social roles mapped onto distinct physical locations (*Gendered Spaces* 13). Within such social formations, men and women are typically assigned stereotypical tasks like "men hunt,and women cook and care for children" (Murdock and Provost qtd. in *Gendered Spaces* 14) that are spatially differentiated. Hunting, conventionally masculinized, occurs at a distance from the domestic sphere, whereas cooking and childrearing are situated in close proximity to the home. These spatial arrangements institutionalize the gendered division of labour, producing durable patterns of spatial differentiation that contribute to gender stratification (14).

Friedl observes that men's labour is generally accorded greater social and economic value because it often involves the circulation of surplus resources, such as the distribution of game, beyond the household, thereby reinforcing male authority within wider social networks. In contrast, women's labour, particularly food preparation and caregiving, remains largely confined to the domestic sphere and is consequently devalued. Women's exclusion from activities such as hunting, initially justified by restricted mobility associated with childcare responsibilities, becomes naturalized over time. As a result, the original material conditions that produced spatial separation recede from view, even as spatial segregation continues to limit women's access to skill acquisition and social power (14).

Comparable dynamics persist within industrial and post-industrial societies, where workplaces remain deeply gendered. Historically, occupations such as domestic service and teaching were socially sanctioned as appropriate for women, while factory and clerical work was viewed with moral suspicion due to women's proximity to male coworkers. Even in contemporary contexts, women's participation in male-dominated professions is frequently associated with higher wages and enhanced social status relative to employment in feminized sectors, underscoring the enduring relationship between spatial organization, labour valuation, and gendered inequality (*Gendered Spaces* 14).

In "My Name, My Identity," Choden foregrounds the complex processes through which Bhutanese women negotiate their identities within a traditionally

structured social order, balancing individual aspirations against communal expectations. The narrative draws attention to a rapidly transforming Bhutanese society shaped by Western influence, examining how women contest and renegotiate spaces of intersectionality within shifting cultural, economic, and spatial frameworks. The accelerated transition from rural livelihoods to urban life has generated profound changes, propelling women into unfamiliar social and domestic configurations. As Choden observes, women who were economically autonomous within rural settings often become financially dependent on their husbands' incomes within the nuclear urban family structure (*TCOS* 5).

While urbanization and modernization have ostensibly alleviated the physical burdens of women's labour, these changes have simultaneously undermined women's economic agency and sense of self-worth. The uncritical adoption of the prefix "Mrs" symbolically subsumes women's identities under those of their husbands, rendering female subjectivity relational rather than autonomous. Choden further suggests that women are increasingly disadvantaged within the emergent social order, marked by a pervasive "culture of silence" surrounding domestic violence, sexual harassment, and workplace abuse.

Choden resists narratives that frame gender-based discrimination as historically entrenched in Bhutanese society, instead emphasizing the legacy of strong and independent female archetypes. She urges Bhutanese women to retain and draw strength from these traditional identities, cautioning against the uncritical internalization of external cultural influences. In asserting that women must sustain their inner resilience amid shifting social environments, Choden articulates a call for feminist self-definition rooted in cultural continuity rather than erasure (*TCOS* 5).

In the Eastern Himalayan context, Mona Chettri et al. observe that "place, space, identity, and belonging" exist in a condition of continual transformation, situated "midway through a process of becoming" ("Experiencing, Expressing, and Performing Gender" 1). Within such a landscape, belonging emerges as a deeply problematic and elusive concept, resisting stable categorization as it operates simultaneously as an affective state and an embodied lived experience.

Chettri accordingly raises the critical question of how belonging may be identified or recognized, particularly when its markers are liminal and indeterminate.

The task of delineating belonging becomes especially complex in contexts where boundaries are fluid, permeable, and constantly shifting. Yet, as Chettri et al. suggest, enduring "archaic values, ideas, and ways of being and seeing the world" may paradoxically stabilize these conditions of flux, producing what can be understood as a state of "fixed fluidity" (2), wherein processes of change coexist with deeply sedimented cultural frameworks.

In *Radio Shangri-La*, it is her midlife crisis that makes Napoli decide to "visit a mysterious kingdom in Asia few have visited" (xiii) with questions that she pondered over like "Why had I failed to have a family with a man I loved? Why had I squandered my youth so haphazardly? Why had I stuck with a profession that infuriated me so intensely? What could I do with the second half of my life to make it more meaningful than the first? How was I going to grow old gracefully?" (xiv). The hours of endless travel to Bhutan makes Napoli feel apprehensive initially and she wonders,

> . . . Instead of being elated about this adventure, I had succumbed to the perilous trap of feeling sorry for myself as I tracked around the globe alone. What was I doing? Where was I going? Why was I headed to this strange little country most people hadn't heard of and couldn't find on a map? Shouldn't a woman in her early forties be doing something normal, like taking her kids to Disneyland? Or enlisting the grandparents to babysit, so she could steal away on romantic trips with her husband? Or, if the husband and kids had been around for a while, plotting spa getaways with her similarly beleaguered girlfriends? This grand adventure seemed, all of a sudden, pathetic and sad and a bit rootless. (19).

Within the Bhutanese landscape, Napoli experiences a restorative sense of peace and emotional grounding, leading to a deep affective attachment to the country (*RSL* 95). This shift may be read through an anthropological and psychological lens as a rite of passage, wherein spatial movement and cultural immersion facilitate a transition from fractured selfhood toward a reconstituted sense of identity. The journey thus marks not merely a geographical relocation but a transformative process through which Napoli negotiates loss, healing, and self-renewal.

Transformation within the spatial thresholds in the narratives constitutes an affective process through which subjectivity is reoriented and renegotiated. In the Bhutanese context, these thresholds converge to form a complex carrefour of women's spatial experiences, shaped simultaneously by constraint and creative agency, wherein dominant discourses of gendered space are continually re-inscribed and contested. Within both rural and urban Bhutan, everyday practices such as gathering, trading, storytelling, and caregiving operate as modes of spatial intervention, enabling women to transform restrictive environments into lived sites of negotiation, resilience, and cultural continuity.

## Works Cited

Bell, Shannon. *Reading, Writing, and Rewriting the Prostitute Body*. Indiana University Press, 1994.

Borham-Puyal, Miriam. *Contemporary Rewritings of Liminal Women: Echoes of the Past*. Routledge, 2020.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia University Press, 1994.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "sex."* Psychology Press, 1993.

Chettri, Mona. "Experiencing, Expressing, and Performing Gender." *Gender, Sexual/Other Identities in the Eastern Himalayas*. Edited by Mona Chettri et al., Rachna Books and Publications, 2022, pp 1–9.

Choden, Kunzang. "My Name, My Identity." *Tales in Colour and Other Stories*. Edited by Kunzang Choden. Zubaan, 2009, pp. 1–5.

Derr, Bruce W. "Implications of Menstruation as a Liminal State." *American Anthropologist*, vol. 84, no. 3, 1982, pp. 644–45. https://doi.org/10.1525/aa.1982.84.3.02a00110. Mangai, A. *Acting Up: Gender and Theatre in India, 1979 Onwards*. Biblia Impex, 2016.

Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing, and Women*. Pantheon, 1974.

Napoli, Lisa. *Radio Shangri-La: What I Learned in Bhutan, the Happiest Kingdom on*

*Earth*. Crown Publishers, 2011.

Nayar, Pramod K. "Feminisms." *Contemporary Literary and Cultural Theory: From Structuralism to Ecocriticism*. Dorling Kindersley India Pvt. Ltd, 2019, pp. 82–120.

Oyserman, Daphna, et al. "Self, Self-Concept and Identity." H*andbook of Self and Identity*. Edited by Mark R. Leary & June Price Tangney, 2nd ed., The Guildford Press, 2012, pp. 69–104.

Spain, Daphne. Gendered Spaces. The University of North Carolina Press, 1992, Anna's Archive, annas archive.org/md5/c629af314b0b0904da320a025b318440.

Zeppa, Jamie. *Beyond the Sky and the Earth: A Journey into Bhutan*. Penguin Books, 2000.

# Majalla al-Milad

**Peer reviewed Annual Journal**

Department of Arabic
**MILAD-E-SHERIEF MEMORIAL COLLEGE**
Accredited by NAAC with B++ Grade

(Affiliated to the University of Kerala)

2026

Vol.-2, Issue-1, January 2026
Volume 4,2026

# Majalla al-Milad

## PEER REVIEWED ANNUAL JOURNAL

Department of Arabic
**MILAD-E-SHERIEF MEMORIAL COLLEGE**
Accredited by NAAC with B++Grade
(Affiliated to the University of Kerala)

**قسم اللغة العربية**
كلية م س م كايامكولم ، كيرالا ، الهند

ISSN 3108-1355