مركز جيل البحث العلمي
www.jilrc.com
JIL Scientific Research Center

مجلة جيل
الدراسات الأدبية والفكرية
JIL Magazine of Literary Studies

---------- مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز جيل البحث العلمي ----------

Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX 8 - 96171053262 - www.jilrc-magazines.com - literary@jilrc-magazines.com

العام الثالث – العدد 23 أكتوبر 2016

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

JIL Magazine of Literary Studies

مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز جيل البحث العلمي

ISSN 2311-519X

www.jilrc-magazines.com - literary@jilrc-magazines.com - Tripoli/ Lebanon P.O.Box 08 Abou Samra branche

المشرفة العامة : د. سرور طالبي

المؤسسة ورئيسة التحرير: أ. غزلان هاشمي

التعريف:

مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي وتعني بالدراسات الأدبية والفكرية بإشراف هيئة تحرير ولجنة علمية ثابتة مشكلة من أساتذة وباحثين من عدة دول وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

اهتمامات المجلة و أبعداها:

ينفتح الخطاب الفكري والأدبي على عدة اعتبارات، ويتموضع ضمن سياق سوسيوثقافي وسياسي، يجعل من تمثلاته تأخذ موضعيات متباينة، فبين الجمالي والفكري مسافة تماس ...وبين الواقعي والجمالي نقاط التقاء نكشفها المواقف....وإيمانًا منا بأن الحرف التزام ومسؤولية، وبأن الكلمة وعي وارتقاء، فإن مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية المجلة الأكاديمية الدولية المحكمة والتي تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية تسعى لأن تقدم جديدا إلى الساحة الفكرية العربية.

الأهداف:

. نشر المعرفة الأصيلة، وتعزيز الحوار العلمي العقلاني من خلال نشر الرأي والرأي المخالف.

. تلبية حاجات الباحثين وطلبة العلم سواء من ناحية الاكتفاء المعرفي في مواضيع محددة تتماشى وهدف المجلة أم من ناحية النشر وتشجيع البحوث الرصينة والمبتكرة.

. خلق وعي قرائي حدوده التمييز بين الكلمة الأصيلة والكلمة المبتذلة التي لا تقدم جديدا في ظل استسهال النشر مع المتاحات الالكترو نية.

هيئة التحرير:

أ.د. شريف بموسى عبد القادر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان،الجزائر

د. مصطفى الغرافي، جامعة عبد المالك السعدي/ المغرب

د. أحمد رشراش جامعة طرابلس، ليبيا

د. خالد كاظم حميدي وزير الحميداوي، جامعة النجف الأشرف / العراق

المنسق العام: أ. جمال بلبكاي

رئيس اللجنة العلمية: أ.د . الطاهر رواينية ،جامعة باجي مختار/ الجزائر

اللجنة العلمية :

أ.د. أيمن ميدان جامعة القاهرة . مصر

أ.د. إحسان يعقوب حسن الديك، جامعة النجاح الوطنية،فلسطين

أ.د. عبد الحميد عبد الواحد،جامعة صفاقس،تونس

أ.د. ضياء غني لفتة العبودي، ذي قار،العراق

أ.د. منتصر الغضنفري جامعة الموصل العراق

د. محمد سرحان كمال، جامعة المنصورة،مصر

د. دين العربي، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة - الجزائر

د. كريم المسعودي جامعة القادسية العراق

د. مليكة ناعيم، جامعة القرويين- المغرب

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

أ.د.أحمد طيبي . جامعة سعيدة . الجزائر

أ.د.أحمد يحيى علي . جامعة عين شمس . مصر

د.رضا عامر . المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصاف . الجزائر

د. أسامة محمد موسى عبدالرزاق . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . السعودية

د.طارق ثابت . جامعة باتنة . الجزائر

د.عزوز لحسن . جامعة الوادي . الجزائر

د. محمد محمود السيد أبو حسين . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . السعودية

الأستاذة عايدة سعدي . جامعة محمد الشريف مساعدية . الجزائر

شروط النشر

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية، تصدر دوريًا عن مركز جيل البحث العلمي، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتوافر فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

• أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى المجلة بنشرها.

• ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمر في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.

• أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

- عنوان البحث.

- اسم الباحث ودرجته العلميَّة، والجامعة التي ينتمي إليها.

- البريد الإلكتروني للباحث.

- ملخَّص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 12.

- الكلمات المفتاحية بعد الملخص.

• أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية، الفرنسية والإنجليزية.

• أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.

• أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.

• أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:

- اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).

- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).

- تكتب العناوين الرئيسية والفرعية بحجم 18 نقطة مع تضخيم الخط.

• أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.

• أن يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.

• عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الالكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك.

• تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون.

• لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها وهي غير ملزمة بتقديم مبررات.

• ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة:

literary@jilrc-magazines.com

الفهرس

الصفحة

- الافتتاحية 7
- تمثلات صورة "الآخر" العربي والإفريقي في الأدب الفرنسي: (نسق الصورة النمطية)، د. عبد الرحمن بوعلي، جامعة محمد الأول، المغرب. 9
- إشكالية الهوية وقضية الانتماء والصدام بين الأنا والآخر، "واسيني الأعرج نموذجا" د. عبد القادر شريف حسني، جامعة عبد الرحمن بن خلدون – تيارت، الجزائر. 21
- التحيز الأيديولوجي في الخطاب السياسي وأثره على الأداء الحزبي في الجزائر أ. مهملي بن علي . المركز الجامعي غليزان . الجزائر . 35
- التمثيل الخطابي للوجود الغيري في رواية نخلة الواشنطونيا، أ.م. د. إبراهيم مصطفى الحمد، جامعة تكريت، العراق. 53
- بلاغة التحيز، دراسة في آلياتها وطرق اشتغالها عند الجاحظ. أ.بلال داوود . جامعة عبد المالك السعدي، المغرب . 59
- المركز والهامش واستراتيجيّات التفكيك المضاد: مقاربة في خطابات نظريَّة ما بعد الاستعمار، م.م أسامة أحمد جاسم، كلية الإمام الأعظم الجامعة، العراق. 73
- تمثلات العنف في رواية "كوثاريا" الآخرية المنتكة وإنتاج الحقيقة أ.د ضياء غني العبوديّ - الباحث حسين عبد الجليل عايش، جامعة ذي قار ، العراق. 95
- رؤية الطفل للآخر في رواية "الفراشات والغيلان" للروائي "عز الدين جلاوجي" أ. يوسف عطية . جامعة قسنطينة١ ٠ الجزائر. 113
- النزعة الأصلانية ومظاهر المقاومة في رواية (الأرض والدم) لمولود فرعون مقاربة ما بعد كولونيالية، د.بوعلي كحال . جامعة البويرة . الجزائر. 121
- تفكيك المركزية الغربية في كتابات إدوارد سعيد، أ/ أحلام بوعلاق، جامعة باجي مختار عنابة . الجزائر. 131
- الترجمة وأثرها في المثاقفة بين الأنا والآخر أ. عمر شادلي تحت إشراف أ.د. رشيد بن يمينة، جامعة ابن خلدون تيارت- الجزائر. 137

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

يقدم هذا العدد موضوعا هاما يتمثل في تحيزات الخطاب أثناء تمثيل المغايرة، إذ تسعى كل ذات إلى بناء مركزية وجودية من خلال تسفيه الآخر وتشويهه وأبلسته، وهذا كله يسبب النزاعات وتأجج الحروب الكلامية ومن ثمة الحقيقية،

ونظرا لأهمية هذا الموضوع ساهم في تحرير العدد ثلة من الباحثين العرب الذين قدموا نماذج عن هذه التمثيلات المسيئة لكل آخرية والمقصية لكل اختلاف في خطابات روائية وشعرية وفكرية مختلفة،

وعلى إثر ذلك نرجو أن نكون قد قدمنا ما يؤصل لكل جديد أو مايدعو إلى احترام المغايرة والاختلاف .

رئيسة التحرير: أ. غزلان هاشمي

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية
لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز
جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تمثلات صورة "الآخر" العربي والإفريقي في الأدب الفرنسي: (نسق الصورة النمطية)

د. عبد الرحمن بوعلي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة محمد الأول المغرب

ملخص البحث:

دراسة تمثلات "الآخر" في الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين تقتضي بالضرورة فحص وتحليل العديد من الوسائل التي تم استخدامها لتقديم هذه التمثلات. وسنلاحظ - بسبب التكرار- أثر صور المستعمر (بفتح الميم) على صور العرب والسود من خلال الكتابات الأدبية المختلفة وبرامج الدعاية والملصقات السياسية، والكتب المدرسية، والبطاقات البريدية الخ. وسوف نرى كيف أن هذه الوسائل المختلفة الحاملة لهذه التمثلات تبني مجتمعة صورة الآخر.

الكلمات الرئيسية: التمثل، الصورة، الصورة النمطية، الأدب الفرنسي، الاستعمار.

Abstract:

The study of representations of the Other in French literature of the nineteenth and twentieth century necessarily involves the collection and analysis of several carriers that were used to spread. We will observe the influence (by repetition) of the image of the colonized , the image of black and Arabic from various literary writings, advertising programs of political posters, school books, postcards, etc.). We will see how these means of representation building together the image of the other.

Key Words: representation, image, stereotype, French literature, colonization.

Résumé:

L'étude des représentations de l'Autre dans la littérature française du XIX ème et du XXème siècle implique nécessairement la perception et l'analyse de plusieurs supports qui ont servi à leur propagation. Nous observerons l'influence (par la répétition) de l'image du colonisé, sur l'image du noir et de l'arabe à partir des écrits litteraires variés, des programmes de publicité des affiches politiques, des manuels scolaires, des cartes postales, etc.). Nous verrons comment ces moyens de représentation construisant ensemble l'image de l'autre.

Mots-clés: représentation, image, stéréotype, littérature française, colonisation.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تمهيد:

يشكل موضوع "تمثلات" "الآخر" في آداب العالم موضوعا هاما ودقيقا. وهو موضوع يندرج في إطار الأدب المقارن. ولقد بدأ هذا الموضوع يطرح نفسه على المشهد النقدي والأدبي عندما حدث اللقاء لأول مرة بين الثقافات المختلفة إبان فترة بدايات الاستعمار. والسؤال الذي نطرحه اليوم هو التالي: بأية طريقة تم بها تمثل الآخر (العربي والإفريقي) في الثقافة الفرنسية قديما، أي في الفترة التالية للاستعمار؟ ثم ما هي الكيفية التي بواسطتها تم النظر إلى هذا الآخر، وخاصة الآخر العربي المسلم والآخر الإفريقي الأسود؟ فهناك عدد غير محدد من الكليشيهات –اليوم- المسندة إلى الآخر العربي والأسود ربما تجد جذورها في الطريقة التي كانت ترسم بها صورة الأجنبي أو صورة المستعمر (بفتح الراء).

من الواضح أن تاريخ التمثلات هو أيضا تاريخ النظرة –نظرة الغرب إلى الشرق- التي تمت صناعتها أدبيا، ومن الواضح أيضا أن معرفة هذه النظرة تفرض على الباحث -اليوم- أولا مساءلة المرتكزات المتعددة التي ساهمت فينشر تلك التمثلات، ثم –ثانيا- التفكير في مقاصد مختلف الأطراف المتدخلة في العمل والجمهور الذي كان المقصود منها.

إن النظرة تتمحور حول طرفي الناظر le regardant والمنظور إليه le regardé ، وهي تقول عن الناظر أكثر مما تقول عن المنظور إليه، وذلك انسجاما مع ما جاء به وأكده التحليل النفسي، والذي وفقه نقوم نحن بعكس صور ما يخيفنا أو يمارس علينا غوايته كما يقول و. مانوني O. Mannoni على الآخر. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا –في حالة دراستنا اليوم لأدب الغرب- إن الحديث اليوم عن تمثلات العرب والسود كما هي في اللاوعي الجماعي الفرنسي يمر، بالضرورة، عبر ملاحظة كون الماضي لا يمضي أبدا، وأن فترة الاستعمار حاضرة بين ظهرانينا بقوة.

مفهوم مصطلح التمثلات في اللغة:

ولأن مصطلح "التمثلات" les représentations هو مصطلح غربي، جاءنا من الأدبيات الغربية في البداية، فعلينا أن نبحث عن دلالاته الدقيقة انطلاقا من هذه الأدبيات، وعلينا في البداية أن نستعرض مختلف المعاني التي تأخذها هذه الكلمة حتى نضعها في إطارها الصحيح.

ففعل تمثل (représenter): يعني استحضار شيء م عن طريق الصورة عرض صورة شيء ما، إظهار في الذهن صورة لشيء ما عن طريق التماثل الحقيقي أو الافتراضي.

والتمثيل (la représentation) **:** فعل التمثيل بواسطة صورة أو علامة أورمز. الشيء الذي نتمثله، الشيء الذي يشكل المحتوى الملموس لفعل من أفعال الفكر، وعلى وجه الخصوص، استنساخ تصور سابق في الزمن. فرويد يعارض بين التمثل والأثر.

والصورة النمطية (l'image typique) : هي الصورة القالب أو الكليشي، والمصطلح في الأصل مصطلح خاص بالطباعة (وهو لوحة معدنية). ومعناه في الأدب والنقد، هو فكرة (أو رأي قائم) يتم قبولها من دون تفكير، وتتكرر دون أن نقوم بعرضها على الفحص النقدي، من قبل شخص أو مجموعة من الأشخاص، والتي تحدد، إلى درجة ما، كبيرة أو قليلة، طرقه في التفكير، والشعور والعمل. وفي حال العنصرية فإن الصورة النمطية تمنع من التفكير، والتبرير. مثلا: (أنا قاض على السود أو العرب، القذرين، الكسلاء، واللصوص، ذلك لأنني، في مقابلهم، أنا نظيف، وأحب العمل وصادق) .

الصورة النمطية هي تمثيل ذو بعدين، فهي من جهة صورة، ومن جهة أخرى، هي صورة بدون عمق. ولكي تصبح

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الصورة النمطية تمثلا، يجب أن تكون تجارب العلاقة مع الخارج متعددة ومتنوعة كما يقول جيلبير سيموندون Gilbert Simondon في كتابة "صيغ وجود الأشياء التقنية"[1] Du mode d'existence des objets techniques (2001).

والنمطي: (typique) وهو الشيء الذي يوافق الطابع النمطي. الذي يبدو وكأنه خرج من قالب، مصنوع كليا وجامد.

التمثلات: أساليبها ودعاماتها:

منذ القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بالتحديد، تكون جهاز كامل من تمثلات الأجنبي قد تم وضعه بإحكام، وكان ينظر إلى هذا الجهاز وكأنه جهاز غير قابل للاختزال، ثم بدأ هذا الجهاز يستقر، ويحتل في وسائل نقل المعرفة مكانة هامة. وكان هذا الجهاز يظهر بشكل واضح سواء من خلال الكتابة أو من خلال الصورة. وكان الغرض منه، بقصد أو بدونه، أن يسجل في مخيال المجتمع الفرنسي ووجدانه سلسلة من العلامات ستصبح بمثابة المميزات التي تعرفنا بمكونات ذلك العصر الكولونيالي، ويكون دورها تبرير الاستعمار وشرعنة احتلال الأراضي الهائلة الممتدة من شمال أفريقيا وجنوب الصحراء إلى جنوب شرق آسيا والهند الصينية.

من هنا، ستنطبع صورة السود والأفارقة والعرب والبربر والآسيويين والأتراك...- بالطريقة التي سينظر بها إليهم، وسيقاسون، وسيوصفون بالمقاييس والصفات نفسها- بشكل لا يمكن محوه تقريبا من الوعي الوجداني والعاطفي للسكان. وستنشأ في المخيال الغربي صور تجمع بين هؤلاء الأجناس جميعهم بشكل عشوائي حيث يختفي كل تمايز بين هؤلاء وأولائك، ويتم تضخيم بعض مظاهرهم الخارجية، إلى حد محو شخصياتهم المختلفة ووضعهم كلهم في قالب عنصري أو ثقافي واحد، كما لو كانوا قابلين للتوالد، وقابلين للتكرار إلى ما لا نهاية، إلى حد إنتاج ما سماه فرويد "الغرابة المقلقة" وهي فكرة كان قد تحدث عنها. فهذه الصور التي تركز على اللون والأنف والشفاه والشعر والكلام والجسم بالنسبة للسود مثلا، تشكلت لدى الغربيين، وبدأت تظهر، وبدأ يتم تناقلها بالنسبة لهؤلاء. ولم تكن تولد أو تنتج أي خطاب مضاد contre-discours من شأنه أن يصححها أو يخفف من آثارها. كان هذا ما يشكل التمثلات الوحيدة لمجتمع لا ينتج غيرها.

إن عملية صناعة صورة الآخر هذه هي الموضوع الذي أود تحليله ومناقشته هنا في هذا البحث. ولا يتعلق الأمر، بالنسبة لي، بتفسير هذه العملية فحسب، ولكن، يتعلق أساسا، بتتبع صيغ الآلة التي يقوم بتشغيلها من هم في سدة الحكم في المؤسسة الاستعمارية، وبالوقوف على تحولات هذه الصور التي يتم نشرها على نطاق واسع، وعلى شكل صور نمطية وكليشيهات.

سوف أركز في دراستي على النصوص المكتوبة، سواء أكانت هذه النصوص نصوصا تخييلية: من قصة قصيرة، ورواية، ومسرحية، أو كانت مجرد شهادات: تتعلق أساسا بالسرود وخصوصا سرود الرحلات. ثم سأتناول فيما بعد الصورة الجمالية كما قدمتها الرسوم أو اللوحات، أو الصور الوثائقية، أو البطاقات البريدية.

ستتم دراسة الأدب والرسم، ثم التصوير، للوقوف على تمثلات الآخر هذه. وسأرى كيف أن صيغ التمثل هذه هي التي تشكل النظام، وكيف أنها تترابط فيما بينها، للوصول إلى تحقيق إطار خطابي تناصي عابر للأجناس.

هناك وسائل نشر أخرى تندرج ضمن قنوات أخرى، وتتوجه إلى جمهور آخر، تتدخل هي الأخرى في صناعة صورة هذا الآخر، لنذكر على سبيل الأمثلة لا الحصر بعضها، من قبيل الكتاب المدرسي، والرسوم المتحركة، والإعلانات، والصور

[1] Gilbert Simondon Du mode d'existence des objets techniques Editions Aubier (26 octobre 2012).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الطفولية، والملصقات السياسية، وصور المرأة السوداء في المجلات، والأفلام، والكتب التي تتحدث عن عمل التنصير لدى المبشرين، والمعاهدات الطبية الاستعمارية، والأبحاث الأنثروبولوجية والإثنولوجية الأولى للمستعمر .

في تاريخية ظاهرة تمثلات الآخر:

بدأ كل شيء، كما هو معلوم، في مفتتح القرن التاسع عشر عندما برزت في الأوساط العلمية والفنية الحاجة إلى لقاء الشرق. وقد غذت هذه الحاجة الجديدة مظاهر شتى نشأت لدى الغربيين، منها الرغبة الرومانسية، والعطش للمعرفة العلموية، والحاجة إلى التحقق من حالة العالم من أجل تسجيل ما يمكن تسجيله، وفي نفس الآن سيساعد كل هذا على تلبية الشهية الاستعمارية الهائلة هذه لغزو الأراضي الجديدة وتوزيعها، بين البلدان الصناعية (إنجلترا وفرنسا أساسا).

سنلاحظ أن هذا المسلسل ترافق مع ظهور فكر مواكب له هو فكر استعماري متعطش للغزو والاستيلاء، فقد قام على سبيل المثال إرنست رينان[٣](١٨٢٣-١٨٩٢)، وهو فيلسوف ومؤرخ فرنسي، بعرض الشرق وهو يعيش "طفولة أبدية"، بوصفه مكانا للحكمة، والأحلام، والسلبية. إنه شرق مؤنث، وثابت، يجعله رينان في مواجهة مع الغرب الذكوري الحامل للعقل logos والجدل والفكر والفعل.

هذا التأكيد للتفوق الغربي الصادر عن مفكر وفيلسوف، والذي تعززه نظرية شبه استعمارية هي النظرية الداروينية للنشوء والارتقاء وتحليل المجتمعات الأصلية، سيتظافر وسينتج لنا ما يمكن تسميته بالمنطق الاستعماري الجديد القائل باختراع الآخر.

من ناحية أخرى، ستتم ترجمة هذا الاهتمام بالشرق، القريب أو البعيد، بإنتاج وصناعة وفرة من الصور - الكتابية والأيقونية- التي تبني صيغا من التمثلات الأبوية والمجازية للشعوب المستعمرة. ويجب أن نعرف أن النظام الاستعماري لا يفرض نفسه عن طريق نقله للهياكل السياسية أو غيرها، ولكن عن طريق خلقه لسلسلة من القصص والأوصاف والتمثلات التي تضفي الشرعية على هذا النقل.

لنحاول أن نفحص هذا المسلسل القائم على خلق هذه القصص والأوصاف.

تمثلات الآخر في الأدب المكتوب:

من البين أن التمثلات الأولى كان مصدرها بالأساس سرود الرحلات. والناظر في هذه السرود التي كان يتم نشرها – في العادة- على صفحات الصحف اليومية أولا، سيتأكد أنها توظف أسلوبا مجازيا بالأساس. وهي طريقة كتابية تخلق الصورة. إن مثل هذه السرود، في الكثير من الأحيان، تتحدث عن المسار الذي يقطعه المسافر، وعن التقلبات التي يعيشها، وعن المغامرت التي يقوم بها، وعن الأفكار التي تخالجه خلال رحلته كلها. إن اللون المحلي، الحاضر بقوة في هذه النصوص، يتجنب الحديث عن الواقع كما هو، بمحاولته التطرق إلى الفضول curiosités ، أما الواقع فهو لمجرد التوظيف بوصفه ديكورا للحكي فقط، فهو في كتب الرحلات استراتيجية بينة المعالم. ولذلك فوظيفة استدعاء ما هو محلي لا يتكئ عليها الرحالة –في جانب منها- إلا لتذكير القارئ الغربي بالمسافة المكانية والزمانية، التي تفصله عن الرجال والأجواء والأماكن المصورة في هذه الرحلات.

لا بد من القول، مع ذلك، ونحن نتحدث عن البلدان التي تم استعمارها وخاصة بلدان المغرب الكبير من قبيل الجزائر التي تم غزوها في العام١٨٣٠، وتونس التي احتلت في العام١٨٦٩، والمغرب الذي عرف نظام الحماية الشبيه بنظام الاستعمار في العام١٩١٢، أن هناك سرودا أولى ظهرت بعد الاحتلال مباشرة، والملاحظ أن هذه السرود – أو بعضها على الأقل-

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

قد وصفت هذه البلدان، مع إبداء بعض التعاطف مع السكان الذين تم اللقاء بهم. لنذكر في هذا الصدد، كتاب الكاتب الفرنسي تيوفيل غوتييه Théophile Gautier "السفر الخلاب إلى الجزائر"[1] (١٨٦٥) Voyage pittoresque en Algérie، وكتابي الرسام والكاتب الفرنسي يوجين فرومانتان Eugène Fromentin (1820 – 1876) "صيف في الصحراء"[2] (١٨٩٤) Un été au Sahara، و"سنة في منطقة الساحل"[3] (١٨٩٩) Une année dans le Sahel ، وكتاب الكاتب الفرنسي ألفونس دوديه Alfonce Daudet "تارتران دو تاراسكون"[4] (١٨٧٢) Tartarin de Tarascon.

هذه الكتابات شكلت الدفعة الأولى من السرود التي عكست صورة الآخر المستعمر (بفتح الميم) وكانت, بهذا القدر أو ذاك, قريبة من السكان الأصليين، المعذبين في الأرض كما سماهم فرانز فانون. لكن سرعان ما ستتغير نظرة الغرب إلى بلدان الشرق أو بلدان الجنوب بالنسبة لبلدان المغرب العربي وإفريقيا، وسيبدي البلد الاستعماري (فرنسا) تصلبا كبيرا، كان مصاحبا لتصلب نهج سياسته التي أصبحت سياسة استيطانية بدأت تتكشف بشكل واضح في بداية الجمهورية الثالثة الموافقة لعام ١٨٧٠.

في المرحلة الثانية ستبرز تغيرات جدية في السياسة الاستعمارية، وسترافق بتغير في النظرة إلى الآخر، خاصة بعد احتلال بلدان أخرى في الشرق والجنوب، من ذلك احتلال بلاد الهند عام١٨٦٣)، وكمبوديا والسينغال عام١٨٦٩)، وتونس عام ١٨٨١) وتونكين عام١٨٨٥)، ومدغشقر عام١٨٩٦.

وفي هذه المرحلة الثانية ظهر كتاب عديدون، بعضهم موهوب ومعروف، والبعض الآخر قليل الخبرة بالأدب. ويمكن أن نذكر من بين الكتاب الموهوبين والمعروفين كاتبا كبيرا هو غي دي موباسان Guy de Maupassant على سبيل المثال، هذا الكاتب كان قد زار الجزائر عدة مرات، بدءا من عام١٨٨٠. وقد كتب بناء على زياراته تلك سرودا عديدة منها روايته "تحت الشمس"[5] Au soleil، وقصته القصيرة "حلومة"[6] Allouma ، وقد نشرت الرواية والقصة القصيرة بعد رجوعه من أسفاره.

في كتابه "تحت الشمس"، يروي غي دي موباسان سفره إلى الجزائر كسفو عادي، وفيه يصور علاقته بهذا البلد وبسكانه الأصليين. ويقدم عددا من الأحكام التي تفارق الحقيقة، وهي أحكام تقترب من الأحكام الخرافية والعجيبة وغير الموضوعية.

ومن الأمثلة الدالة على هذه الأحكام أقواله التالية، فهو يقول في وصف العربي: "فوق تلة التراب، كان هناك شخص ذو جلد أسود، وأقدام عارية، مضطربة وبدون لحم (....) يتأمل بصعوبة الدابة الحديدية [ويقصد السيارة] وهي تسير أمامه" (ص١٥). ويقول في وصف الشيخ بوعمامة (وهو الثائر الجزائري المعروف): "لئيم من يستطيع القول من كان بوعمامة. هذا الكذاب الذي لا يمكن إلقاء القبض عليه." (ص٢٦). ويقول في وصف العربي مرة أخرى: " من يقول عربي يقول لص، دون

---

[1] Théophile Gautier , Voyage pittoresque en Algérie Librairie Droz,1973.

[2] Fromentin, *Un été dans le Sahara*, Paris : Flammarion, coll."Champs Arts", 2010.
يقول ناشر الكتاب: هذا الكتاب هو كتاب رحلة أوجين فرومنتان عبر الجنوب الجزائري وإقامته في مدينة الأعواط صيف ١٨٥٣. هو أيضا أول كتاب لرسام فرنسي، وغرابته آتية من هنا.

[3] Eugène Fromentin , Une année dans le Sahel, Flammarion (6 juillet 2011)

[4] Alfonce Daudet, Tartarin de Tarascon Le Livre de Poche, 1982.
قبل أن يظهر الكتاب بهذا العنوان كان يحمل عنوانا آخر، هو "باربران تراسكون". وقد نشر قسمه الأول في شهر دجنبر ١٨٦٩. وقد نشر العمل كاملا بجريدة "الفيجارو" ما بين ٧ فبراير إلى ١٩ مارس ١٨٧٠.

[5] Guy de Maupassant, Au soleil Edition Albin Michel, Paris, 1925.

[6] Guy de Maupassant, Allouma, Pitbook, Fevrier 2002.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

استثناء". (ص٥٤)، وقوله في العرب جميعا: "ينبغي أن تعيش بينهم [ويقصد العرب] لكي تعرف كم يشكل الكذب جزءا من وجودهم، وقلوبهم، وكيف أصبح الكذب لديهم نوعا من طبيعة ثانية، وضرورة من ضرورات الحياة" (ص٧٨). وقوله في الشعب الجزائري: "إنه شعب غريب، وطفولي، بقي بدائيا، مثلما يكون ذلك في مرحلة ولادة الأجناس" (ص٩٨)، وقوله في المرأة العربية: "المرأة العربية هي بشكل عام صغيرة، بيضاء كما الحليب، وجهها يشبه وجه الخروف. لا تملك حشمة إلا من وجهها.." (ص٩٩).

إن مثل هذه الأقوال والأحكام النمطية، وغيرها كثير، ما هي في حقيقة الأمر سوى استعادة أمينة للأفكار التي شحذتها الأيديولوجية الإمبريالية في هذا العصر، هذه الأيديولوجية التي رأت أن المستعمر (بفتح الميم) هو بالضرورة من فئة دنيا، وأن هذه الدونية موجودة في جيناته. وبناء على ذلك فإن المستعمر (بفتح الميم) هو نوع من البشر غير المكتمل التكوين إذا ما قورن بالإنسان الأوروبي الذي هو إنسان مكتمل البناء والتكوين والخصائص. ولذلك – ودائما بناء على هذا الفكر الأوروبي الاستعماري- يحتاج العربي إلى إكمال تكوينه وإعادة تشكيله.

من الناحية الفكرية نستطيع أن نجد أصول هذه الصور النمطية التي ذكرنا بعضها في الخلفية الفكرية العميقة للكاتب غي دي موباسان وبالذات في موقفه الخاص من الإسلام، غير أن هذا الموقف – مع ذلك- لم يوضحه موباسان بما يكفي. ويمكننا أن نقول عن هذا الموقف إنه موقف خاص بموباسان، موقف سطحي وبالغ التبسيط، اعترف فيه هذا الأخير للإسلام بشيء من البساطة (المساجد بغرفها من دون زخرفة)، وبشيء من المساواة (حيث يتم دمج الطبقات الاجتماعية بلا تمييز أثناء الصلاة). والغريب أن موباسان - في هذا الجانب- ظلت تغويه المكانة المخصصة للهجانين في المجتمع الاسلامي، وطقوس الجنازة (الدفن، والمقبرة)، وبصفته كان يعارض مايسمى بالكهنوت لدى الغربيين فإنه اعتبر غياب هذه الظاهرة لدى المسلمين بمثابة ميزة تحسب للمسلمين.

مقابل ذلك الإعجاب البسيط والقليل الذي أبداه موباسان وجدناه ينتقد -وبشدة- الوضع الذي كانت تحتله المرأة، فرأى في هذا الوضع –كما بدا له- استثناء للنساء من المجال الاجتماعي، وغيابا لهن عن تعزيزه. كما رأى – من ناحية أخرى- في ظاهرة الشذوذ الجنسي الذكوري نوعا من الممارسات البربرية التي عفا عليها الزمن.

من هذه الملاحظات التي أبداها موباسان نراه يخلص إلى أن الإسلام غير قادر على مواكبة الحداثة (!). وكان مثل هذا الرأي قد أصبح مقبولا على نطاق واسع في المحافل الاستعمارية وقتها، الأمر الذي أدى – حينئذ- إلى منع اكتساب العديد من العرب المسلمين خلال الفترة الاستعمارية، صفة المواطنة الفرنسية.

ويدين موباسان – حسب رأيه الذي نعارضه هنا وبشدة- ما يسميه الدور السلبي للإسلام في توجيهه للمسلم باستمرار، وكبحه له عن أية إمكانية في حياته لتحقيق أي تقدم. ومن هنا نجده يذكر مجموعة من الخصائص التي يلصقها بالفرد المسلم والتي هي عبارة عن صور نمطية، مثل: الجهل، والكذب، والكسل، والقذارة، والجبن، والنفاق، والرضا عن النفس، والاستسلام، والإخفاء، وقلة الأدب.

وقصته القصيرة "حلومة" Allouma التي تمت الإشارة إليها من قبل، قصة يروي فيها السارد علاقة حب جمعت بين أحد المعمرين (المستعمرين) وفتاة عربية من الجنوب، يسميها حينا "حارسة الصحراء"، ويسميها حينا آخر "الوحش العجيب، وحش الحسية، وحش المتعة الذي له جسم امرأة" (ص٣٥). إنها حلومة البطلة التي لا تمتلك – حسب الراوي- أي شعور بالحب، هذه الوردة الصغيرة الزرقاء التي تتفتح في قلب نساء الشمال.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وفي وصفه لها أيضا يقول الراوي: هي "مرنة مثل حيوان" (ص٥٦)، وغالبا ما يقارنها الراوي بهذا الحيوان. وهي لا تحضر في القصة إلا بوصفها جسدا يشيع شهوانيته التي لا ارتواء لها، وهي كذابة "مثل كل العرب"(٧٦)، وهنا نجد أنفسنا أمام صورة نمطية ممجوجة وظالمة وغير مقبولة البتة.

الرواية الثانية التي تلفت الانتباه في هذا الأدب الفرنسي الاستعماري إلى أقصى الحدود، هي رواية "مامبو وحبه"[1] Mambu et son amour التي كتبها أحد الكتاب الفرنسيين لويس شاربونو Louis Charbonneau والتي صدرت في العام ١٩٢٠ في شكل مذكرات حميمية. ويذكر مؤلفها أن أحداث هذه القصة هي أحداث حقيقية، وأنها حدثت في بلاد الكونغو في العام ١٩٠٠. ويتعلق الأمر هنا أيضا بقصة حب تحدث بين الراوي و"فتاة زنجية صغيرة" تمتلك كل الصفات (جميلة، وجدية، ومحبة، وعذراء، ومتفرنسة)، إلا أنها، مع كل هذا، لا تنتمي لنفس جنس الحبيب (الفرنسي طبعا). فالاختلافات الثقافية بينهما، حسب اللثلتب، كبيرة، والفجوة، بين عالميهما، سحيقة إلى حد أن الفراق بينهما يصير فراقا قدريا بموت البطلة.

إن هذه الرواية، التي لا قيمة أدبية لها، والتي تجأر مع ذلك وبجرأة – وهذه هي ميزتها- بالكشف عن تناقضات السياسة الفرنسية الرسمية في مستعمراتها، استطاعت أن تبين كيف أن المستعمر (بكسر الميم) يرفض أن يستوعب حتى مستعمريه (بفتح الميم) المتفرنسين.

في هذه القصة-الرواية مشهد ظاهر وجدير بأن نشير إليه هو المشهد الذي يثير – كما درج على ذلك الأدباء الفرنسيون الاستعماريون- مسألة لون البشرة، وقضية الفرق بين "الجنس الأبيض" و"الجنس الأسود". هذا المشهد يؤكد الرؤية العنصرية التي كانت مستحكمة في الوعي الفرنسي الاستعماري. فهناك سيدة مسنة تشعر بالسعادة فقط لرؤيتها مامبو Mambu وهو يخضع للرجل الأبيض، إنها تقول: "إن الرجال البيض يأخذون النساء السود، وبهذا فالأطفال سيصيرون كلهم بيضا ! وهكذا سيتنقرض كل السود ! ".

ويبدو مهما أن نشير إلى أن هذا المظهر – من جهة- هو مظهر من مظاهر المستعمرين الذين حفلت بها حياتهم السياسية، وهو – من جهة ثانية- من الآثار الناتجة والمترتبة عما سمي بظاهرة "المثاقفة" acculturation كظاهرة سوسيوثقافية، وقد ناقش هذا الإشكال الكثير من المفكرين الغربيين، مثل المفكر فرانز فانون الذي ربطه بمفهوم "عقدة كراهية الذات" complexe delactification ، وذلك كبديل عما كان يسميه البعض الآخر بكراهية الذات.[2]

تمثلات الآخر في الرسم:

ساهم الرسم الاستشراقي من جانبه هو الآخر في صياغة تمثلات المستعمر (بفتح الميم)، وذلك عبر تقديم صور نمطية للعرب، والبدو، والمغاربيين، والأفارقة، والزنوج.... ومثل هذه الصور النمطية كثيرة ومختلفة في مواضيعها، ويكفي أن نشير لبعض هذه النماذج التي كانت تشكل في زمنها نماذج صارخة.

بالنسبة للرسام أوجين دو لاكروا (١٨٣٢) Eugène Delacroix ، فقد قدمت، لوحته، "موت ساردانابال (١٨٢٧) La mort de Sardanapale، صورة خيالية عن الشرق القاسي والصقيل في نفس الوقت. ففي لوحته هذه، سيشهد الطاغية ساردانابال Sardanapalus، المقبل على الموت دون مبالاة وفي قصره الرائع لتضحيته بزوجاته وخيله. إن ما يخيم على هذه اللوحة من جو من

1 Louis Charbonneau, Mambu et son amour, Edité par L'Harmattan, Paris, (2013).
2 FANON, F. Peau noire, masques blanches. 3.ed. Paris: Seuil.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

المأساوية التراجيدية المشفوعة بالعظمة المرفوقة هي بدورها بالأحاسيس المتطرفة نكاد نلمسه من خلال اللوحة، والملاحظ أن دولاكروا تم لومه في هذا العمل، لأنه تجرأ على المزج فيه بين شيئين لا يمكن الجمع بينهما: الموت والمتعة. وكان من الأجدر أن يلام على مضمون لوحته هذه.

لوحة أخرى قدم فيها دولاكروا صورة نمطية أخرى هي لوحته المعنونة "مذابح خيوس"(١٨٢٤) Les massacres de Scio ، حيث سلط الضوء على ما رأى أنه يشكل وحشية الأتراك ضد اليونانيين، وقد ساهمت هذه اللوحة في ولادة شعور قوي بالرفض ضد تركيا والأتراك.

لقد اختار دولاكروا وهو يختار بعض المواقف الدرامية بعض الألوان التي تثير المشرق بالنسبة له، مثل اللون الأحمر، واللون الأزرق الداكن، واللون الذهبي، واللون الرصاصي، واللون الأسود.

وبعد إقامته القصيرة في المغرب والجزائر، في العام ١٨٣٢، رسم لوحته الشهيرة "نساء الجزائر"(١٨٣٤) Femmes d'Alger.

وهناك رسامون آخرون شاركوا بدورهم في اختراع وتقديم صورتهم عن الآخر، وذلك إما باستلهام سرود رحلات قام بها رحالون غيرهم، أو باستلهام رحلاتهم هم أنفسهم. هذا هو شأن إنجريس Ingres (لم يسافر أبدا إلى الشرق) مع لوحته "أودواليستيك" Odalisques ، وهوراس فرنيه (١٨٣٣) Horace Vernet، مع لوحته "الأمير عبد القادر" الشهيرة La smala de l'Emir Abdel-Kader ، وهي لوحة ضخمة تبلغ أكثر من عشرين مترا، وتيودور شاسيريو (١٨٤٩) Théodore Chassériau مع لوحته "عاشق الحياة الصحراوية" وجان ليون جيروم (١٨٩٣) Jean-Léon Gérôme .

إن هؤلاء الرسامين وقفوا في كثير من الأحيان عند السطوح الخارجية لحياة الناس: المدن، والشوارع، والمقاهي، والأسواق، والصحراء، والسماء، ولم يتمكنوا من الولوج إلى عوالم الناس الخصوصية، أي إلى عوالمهم السرية الموجودة وراء الحجب والجدران، مما ورطهم في صناعة لوحات تعطي مادة لنزواتهم: الحريم، والرقصات، والحمامات، والقيلولة حيث الجسد العاري (عادة جسد المومسات).

تمثلات الآخر في الصورة الفوتوغرافية:

الصورة الفوتوغرافية بدورها حفلت كثيرا بصور الآخر، وهي بوصفها فنا تعيد استنساخ نفس المواقف التي سبق استعراضها، ولكن بإعطائها مؤشرا إضافيا على كونها حقيقية لكونها منقولة عن الواقع.

يتعلق الأمر هنا بالبطاقة البريدية، وقد دأبت البطاقة البريدية، قبل عام ١٩٠ بفترة وجيزة على تضخيم رؤية المستعمر هذه بإضافتها لعنوان لها أو تعليق عليها. فقد أعطت إشارة ميلاد الآخر. والملاحظ أن البطاقة البريدية التي تصل إلى مختلف سكان فرنسا، تجيء لتؤكد في ذهن الشخص الذي يحصل عليها على فكرة كان قد تم نقلها بوسائل أخرى من أدب ورسم وتصوير فوتوغرافي، أو سبق أن وجدت في الكتب المدرسية أو في القصص المصورة (بيكاسين عند الأتراك)[1](١٩١٩) Bécassine chez les Turcs، أو (تان تان في الكونغو)[2](١٩٣١) Tintin au Congo ، أو (زيك وبوس في المعرض الاستعماري)(١٩٣١) Zig

[1] Bécassine chez les Turcs , Paris Gautier-Languereau 1919.
[2] Tintin au Congo, Editeur : Casterman, 1942.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

et Puce à l'exposition coloniale لألان سانت أوغان Alain Saint-Ogan (1974 1895) [1] وغيرها من السلاسل المشابهة مثل سلسلة (طرزان) (١٩٣٢)Tarzan ..... الخ).

تمثلات الآخر في المقررات المدرسية:

كانت كتب التاريخ والجغرافيا وكتب القراءة وبصفة عامة كل كتب المعتمدة في برنامج المدارس العامة أو الخاصة إلى غاية العام١٩٥٥ تعكس الفكر السائد في الحقبة الاستعمارية.

ومن خصائص هذه الفكر في هذه الحقبة الاستعماري كون هذا الفكر يعتمد على الفلسفة الوضعية، وعلى النظام الفلسفي الذي يرى في مراقبة الأحداث الإيجابية، وفي التجربة، المصدر الوحيد للمعرفة، وكونه من حيث المبدأ يميز بين أوروبا الحديثة، والعقلانية عن الشرق المتجمد في ماضيه المشرق والقابع في أنقاضه. إن مفهوم العرق الذي نظر له أرتير غوبينو ١٨٨٢١٦) Arthur de Gobineau) في كتابه "بحث في اللامساواة بين الأعراق الإنسانية"[٣](١٨٥٥٨٩٣) Essai sur l'inégalité des races humaines، سوف يوجد في الدروس التي تقدم إلى لطلاب. وسوف يرسخ بعالم الاجتماع ليفي- بوغل Lévy-Burhl (1857-1939) بكتابيه "الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية"[٣](١٩١٠) Les fonctions mentales dans les sociétés primitives و"العقلية البدائية"[٤](١٩٢٢) La mentalité primitive . وبالنسبة ليفي-بوغل، صاحب الأعمال التي المستلهمة من العنصرية البيولوجية النازية، فإن المتوحش هو صاحب عقلية دونية، والسبب أنه يتأثر بالأرواحية animisme والسحر. ثم إن المتحضر هو أرقى والسبب أنه مطبوع بالتفكير المنطقي والعملي. و قد ذهب جول فيري Jules Ferry ، أب المدرسة الجمهورية، وهو يميز نفسه عن أصحاب الأطروحات المتطرفة أن فرنسا المستعمرة في مقابل التوسع الاقتصادي قدمت الحضارة إلى الشعوب المستعمرة.

يمكننا القول إن المدرسة، التي ستصبح إلزامية في عام١٨٨٢ ، ساهمت في انتشار وترسيخ الأحكام العنصرية في ذاكرة عدة أجيال من أطفال المدارس. وفي كتابه "كيف نقدم التاريخ للأطفال"[5] Comment on raconte l'Histoire aux enfants ، كتب مارك فيرو Marc Ferro : " لا ينبغي أن نخطئ، فالصورة التي تكون لدينا عن الشعوب الأخرى وعن أنفسنا لها علاقة بالتاريخ الذي تم تقديمه لنا عندما كنا أطفالا. فهذه التمثلات ستطبعنا طوال حياتنا" (ص٧٦).

تمثلات الآخر في وسائل الاتصال الأخرى:

للعودة إلى وسائل نقل التمثلات التي لم نذكرها من قبل، سنعرض هنا بعض العناصر التي يمكن تطويرها في وقت لاحق .

---

[1] Alain Saint-Ogan, the son of a newspaper editor, started his career in 1913, when some of his drawings were published for the first time. He served in World War I, and became a cartoonist and newspaperman after his return. In 1925 he created the comics strip 'Zig et Puce', for the French weekly Dimanche Illustré. It was an instant success.

[2] Zig et Puce à l'exposition coloniale, Nabu Press (28 août 2010).

[3] Lévy-Burhl , Les fonctions mentales dans les sociétés primitives , Presses universitaires de France. 1re édition: 1910

[4] Lévy-Burhl, La mentalité primitive, Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. 15e édition, 1960,

[5] Marc Ferro, Comment on raconte l'Histoire aux enfants Paris, Payot, 1981

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

فيما يتعلق بتمثل الإنسان الإفريقي يجب القول إنه بدءا من القرن التاسع عشر، استقرت في أذهان الأوروبيين صورة مزدوجة عن الإنسان الإفريقي الأسود في أوروبا، وهي صورة الإنسان آكل لحوم البشر (وهي الصورة الممثلة له في عالمه الطبيعي الذي هو الغابة) وصورة الخادم (أو الخادمة) المدمجين في عالم البيض.

هذه الصورة النمطية تعيدنا جزئيا إلى عصور سحيقة وبالتحديد إلى نقوش القرن السادس عشر حين كان الأوروبيون يمثلون الأجنبي ككائنات عملاقة، من طبيعة نسائية، تعيش في منطقة البحر الكاريبي (المارتينيك، هايتي ...). لقد كانت تلك الصور في غاية الغرابة والعجب. لكنها كانت تمثل النظرة التحقيرية للغرب تجاه كل ما هو أجنبي.

غير أنه في وقت لاحق، سنشهد بعض التغير والتململ في اتجاه عقلنة النظرة، وسيعتبر الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو J.J. Rousseau، الذي كان يسبح ضد تيار أفكار عصره الاستعمارية والعنصرية، وعكس ما كان يظن الغربيون، أن الإنسان "البدائي" أقوى من الإنسان "المتحضر".

وبالنسبة لتمظهرات صورة الآخر في الإعلانات نستطيع أننذكر الأمثلة التالية:

• **تمثيل صورة الإفريقي في الإعلان التجاري**: ويمثل فيه الإنسان ذو اللون الأسود المنتوج القادم من مكان آخر. فحملات الترويج التي كانت تتحدث عن القهوة، والشوكولاته، والسمن، والموز، كانت تستعمل صورة الإنسان ذو اللون الأسود هذه. بل وتبالغ في استعمالها.

• **تمثيل صورة الإفريقي في المخيال الطفولي**: وتستهدف صورة الإفريقي أيضا الأطفال وتقترح على سبيل المثال الصورة التي يكون فيها الإنسان أسودا، فصورة شخصية بامبولا Bamboula على سبيل المثال، تسلي ببراءتها ومظهرها. وقد يتم استعمال صورة بامبولا لتوضيح نظرية النشوء والارتقاء مثلا، أو يمكن أن تمنح كجوائز للتلاميذ المجتهدين. وفي بعض الأحيان تزين هذه الصورة المواد الأكثر استهلاكا مثل الشوكولاطا والخبز.

• **تمثيل صورة المرأة السوداء**: باعتبار المرأة السوداء تمثل القارة الإفريقية عند المستعمرين، فقد تعددت الأغراض التي من ورائها تم تقديم هذه الصورة. فقد استعملت صورة المرأة السوداء عارية في المجلات حتى تلفت انتباه قرائها. وفيما بعد، ونتيجة لتدخل الكنيسة المسيحية للمحافظة على الحشمة الغربية، استعملت الصورة بملابس المرأة وهي تؤدي أشغالا منزلية.

• **تمثيل الأسود في الملصقات السياسية**: وترمز صورة الإنسان الأسود هذه إلى القوة السوداء الشرسة والشجاعة (في اشارة الى المتحاربين الأفارقة القدماء الأفريقية تشارك في الحرب العالمية الأولى)، وفي مرحلة ثانية عندما تبدأ مرحلة أفول الاستعمار، ستصبح صورة الإنسان الأسود رمزا للثورة والمؤامرات والعنف.

خاتمة:

كما رأينا، فإن طرائق تمثل الأجنبي في الثقافة الغربية وبالتحديد في الثقافة الفرنسية، عن طريق إبراز صورته وتقديمها جاهزة إلى المتلقي، شكلت نظاما محكما وجد في كل محافل الإنتاج الثقافي والفني والإعلامي التي تنافست -إبان فترة الاستعمار- في صناعة الصور التي ستصبح صورا نمطية. وكأي صورة نمطية، فبمجرد ما يتم تكرارها وعبورها إلى المتلقي، وشعوره بتقبلها، يتم تبنيها دون مزيد من التفكير أو العناء.

وميزة هذه الصورة النمطية، من وجهة النظر الغربية الاستعمارية، أنها تجنب الإنسان التفكير. وتجعله يتعرف على الآخر دون عناء. وبعيدا عن كون الصورة النمطية قراءة للواقع أو أي شيء آخر، فهي تشكل تحويلا لهذا الواقع، يجري ويتحقق

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

هذه عبر ثلاث عمليات مترابطة هي: التعميم، والاختزال، والتعتيم، مما يؤدي إلى الهدف المزدوج الذي سطر لها وهو الإنغلاق والتطبيع: أي جعل المتلقي ينغلق على نفسه بها، وبالنتيجة جعله يطبع معها وينطبع بها.

من هنا، فإن الصورة النمطية تغلق المجموعات البشرية وتصنفهم، عن طريق الاعتقاد أن هذه العملية، ونقصد عملية صناعة التمثلات، هي سيرورة طبيعية تنبع من طبيعة الناس.

من ناحية أخرى، وهذا من وجهة نظر الطرف المصور (بتشديد الراء وفتحها)، يعد هذا النمط من الصور النمطية من التعبيرات المرفوضة بسبب طابعها الأيديولوجي والمؤدلج. هذا الطابع الذي تشمئز منه أذواق الشعوب المستعمرة وحساسيتها.

المصادر والمراجع:

Théophile Gautier, Voyage pittoresque en Algérie Librairie Droz,1973.

Fromentin, Un été dans le Sahara, Paris : Flammarion, coll. "Champs Arts", 2010.

Eugène Fromentin , Une année dans le Sahel, Flammarion (6 juillet 2011)

Alfonce Daudet, Tartarin de Tarascon Le Livre de Poche, 1982.

Guy de Maupassant, Au soleil Edition Albin Michel, Paris, 1925.

Guy de Maupassant , Allouma, Pitbook, Fevrier 2002.

Louis Charbonneau, Mambu et son amour, Edité par L'Harmattan, Paris, 2013.

Bécassine chez les Turcs, Paris Gautier-Languereau 1919.

Tintin au Congo, Editeur : Casterman, 1942.

Zig et Puce à l'exposition coloniale, Nabu Press 28 août 2010.

Lévy-Burhl , Les fonctions mentales dans les sociétés primitives , Les Presses universitaires de France. 1re édition: 1910.

Lévy-Burhl, La mentalité primitive, Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. 15e édition, 1960,

LÉVY-BRUHL, L. L'âme primitive. 6.ed. Paris: Puf. 1997.

LÉVY-BRUHL. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. 7.ed. Paris: Puf. 1997.

Marc Ferro, Comment on raconte l'Histoire aux enfants Paris, Payot, 1981

CHARBONNEAU, L. Mambu et son amour. 1. ed. Paris: Ferenczi. 1930.

FANON, F. Peau noire, masques blanches. 3.ed. Paris: Seuil. 1990.

FERRO, M ; JEAMMET, P. Que transmettre à nos enfants? 2. ed. Paris: Seuil. 2000.

FREUD, S. Introduction à la psychanalyse. 12. ed. Genève: Payot. 1999.

GOBINEAU, A ; GAULMIER, J. Essai sur l'inégalité des races humaines. 5. ed. Paris: Gallimard. 1990.

GUÉGAN, S. De Delacroix à Renoir, l'Algérie des peintres, catalogue d'exposition.1.ed. Paris: Hazan Eds. 2003.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

GUÉGAN; DAGUERRE DE HUREAUX, A. L'ABCdaire de Delacroix et l'Orient. 2. ed. Paris: Flammarion. 1994.

MANNONI, O. Psychologie de la colonisation. 3.ed. Paris: Edition du Seuil. 1950.

RENAN, E. Histoire des origines du christianisme.4.ed. Paris: Seuil. 1995.

REY ; DELAPORTE, L. Le petit Robert des noms propres et atlas géographique et culturel petit Robert des noms propres.2.ed. Paris: Le Robert. 2001.

ROUSSEAU, J-J ; MAIRET, G. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes précédé de Discours sur les anciens et les arts. 9. ed. Paris: LGF. 1996.

SIMONDON, G. Du mode d'existence des objets techniques. 2. ed. Paris: Aubier. 2001.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

إشكالية الهوية وقضية الانتماء والصدام بين الأنا والآخر "واسيني الأعرج نموذجا"

د. عبد القادر شريف حسني، قسم اللغة العربية وآدابها – كلية اللغات والآداب، جامعة عبد الرحمن بن خلدون – تيارت

ملخص:

تنطلق هذه المقاربة من الإشكالات التي تطرحها أزمة الهوية وتداعياتها في مختلف المجالات التي تواجهها البشرية، وخاصة تلك المتعلقة بإقصاء الأنا للآخر، والآخر للأنا، فهناك كما يبدو في الواقع، ارتباط مباشر بين ما يحدث في العالم العربي والعالم ككل من أحداث وتحولات أتت على عدد من الأنظمة العربية.

ونسعى من خلال هذا البحث إلى تقديم فلسفة جديدة للتعامل مع الظروف التي حتمتها الأحداث الأخيرة، وهي تركز على تقديم صياغة جديدة لذواتنا، وكيفية التعامل مع هذا الواقع دون إقصاء لأي طرف من الأطراف، بالرغم من كل الصراعات السائدة والمواجهات الساخنة -داخل الأوطان العربية وخارجها- من حروب واحتلالات وأزمات سياسية. ولهذا وجب الانطلاق في معالجة هذه الأزمات بالانفتاح على الآخر، والتعامل والتفاعل مع كل توجهاته وأطيافه للخروج بنموذج إنساني مغاير.

كما تبحث هذه المقاربة عن هوية جديدة للذات العربية داخل الوطن الأم وخارجه، ولهذا جاء اختيارنا لـ "إشكالية الهوية وقضية الانتماء والصدام بين الأنا والآخر" لتكون مجال بحثنا هذا من خلال مقاربة نصوص الكاتب الروائي "واسيني الأعرج" كنموذج للتحليل والتمحيص والمساءلة.

الكلمات المفتاحيّة: الهوية - الذات - الأنا - الآخر - السيرة الذاتية - الرواية - الروائي - السارد - المتلقي.

تمهيد:

يكاد يجمع الكثير من الباحثين على أن التفكير في الآخر من المباحث المعاصرة التي تتقاطع حولها المفاهيم والمقاربات، التي أتاحت للدارسين جملة من التصورات الجديدة حول معرفة الذات للآخر، وكيفية التعرف عليه، ومعرفة خصائصه التي تميّز بها عن غيره، ومنه فإن قضية الهوية -في هذه المرحلة من حياتنا- قضية مهمة، نظرا لما يشهده العالم اليوم من تحولات أحالت إلى ثنائية أعمق من ذلك، وهي ثنائية (الأنا / الآخر)، ذلك أن هذا الأنا هو الذي يدافع عن الهوية، وهو الذي يواجه الآخر،

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وبذلك لم تعد هذه القضية قضية جدل وحسب، وإنما هي أزمة تاريخية معروفة منذ الأزل تطرح قضية الصراع بدل الحوار ما يخلق نوعا من الإحساس بتضخم الآخر تجاه الأنا والعكس صحيح.

وتأسيسا على ما تقدم أرى أننا في حاجة إلى تقديم جملة من المفاهيم التي تحدد لنا الأنا(*) من الآخر على اختلافها واتفاقها، ما من شأنه أن يزيل الغموض الحاصل في تحديد المفهومين، وسننطلق في تحديد ذلك، من جنس الرواية، باعتبارها الجنس الأدبي الأقدر على تصوير الآخر، ووعيها به، سواء أكان هذا الآخر على صعيد الذات، أو على صعيد الآخر المتمثل في الغرب.

ومن هذا المنطلق فأين الأنا من الآخر في الرواية؟ ومن هو الآخر؟ وكيف ننظر إليه؟ وكيف تشكّل هذا الصراع بين الأنا والآخر في البناء المخيالي؟ وهل الصراعات السياسية هي التي تقف وراء تمظهر هذا الآخر؟ أم أن لهذا الأمر جذوره تاريخية؟ وهل استطاعت الرواية الكشف عن مراحل الانشطار التي أصابت الأمة، ما ولّد آخر من ذواتنا؟ وكيف نتعامل مع الآخر المختلف في العقيدة؟ وهل هو الذي يختلف عنا في العادات والتقاليد والجنس واللون؟ أم أنه كل من هو ليس أنا؟ وماذا نعني بتقبل الآخر؟ وهل يعني تقبل الآخر هو الذوبان فيه؟

وللإجابة على هذه التساؤلات والتفاعل معها، ينبغي أن نجمع كل ما يحيط بالفرد وجماعته من ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية...إلخ، حتى نستطيع أن نحدد هوية من هو في وطنه، وهذا أمر سهل، وهوية من هو خارج وطنه، وهذا الأمر يبدو محفوفا بشيء من الصعوبة، ويحتاج إلى دراسة معمقة.

كل هذه التساؤلات ستفتح المجال لفهم هذه الثنائية، أو على الأقل لكشف النقاب عنها، فقد تؤدي الغرض وقد لا تؤديه لأنها ستظل قراءة من القراءات المتعددة.

وللبحث عن صورة الآخر، وضعنا بين أيدينا بعض روايات الكاتب الجزائري واسيني الأعرج، والتي تمثل إحدى المدونات العربية الفنية التي توظف صورة الآخر، وكيفية التعامل معه من خلال تجارب عاشها الكاتب في مجموعة من البلدان الغربية، ومن هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة إلى تقديم الآخر بأشكاله المتنوعة. وبه فمن هو الأنا؟ ومن هو الأخر؟ وكيف ينظر إليهما؟

هوية الكاتب:

لم يعد واسيني الأعرج يرى نفسه هوية مغلقة. فهو وإن أدرك ووعى وأحس أنه لا ينفك عن جذوره الثقافية ولا ينحل عن قومه، فقد علم أن هويته هي صيرورة كل ما نشأ عليه وتخلق به وانطبع فيه، ومحصلة كل ما وعاه وتأدب به، وما خبره وأدركه؛ أي خلاصة أحواله وهيأته، حيث أدرك أن العلوم التي تعلمها والآداب التي تأدب بها تؤثر فيه، كما أنه يؤثر فيها، ويسهم في إعادة قراءتها، وصياغتها من جديد وأيقن أن المغايرة تقوّم الهوية وتبعثها من جديد، وأن معرفة الآخر هي السبيل لمعرفة الذات، وبالتالي ومن خلال كتاباته تحرر من "النرجسية"، وأدرك أنه لابدّ من التعامل والتفاعل مع الآخر، إذ لا يعقل أن تكون الأمم (الآخر) بدون قيم إنسانية ولا خير، ولا جمال.

---

* - الفرق بين الأنا والذات: تتحدد الأنا من الإنسانية، وهي حب النفس والرغبة في تحقيق حاجاتها ولو على حسب الغير . أما حب الذات هو أمر طبيعي بين بني البشر، فالذي يحب ذاته لا يعني أنه أناني، أما الذي يحب أناه فإنه يعمل من أجل التفوق عن الآخر. ولهذا فإن العمل على التخلص من الأنانية يكون بتجاوز كل السلبيات التي تحط من قيمة الآخر أمام الأنا، مهما كان هذا الآخر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما تحرر من تبعيته للآخر ودونيته إزاءه، حيث لم يعد ينظر للغرب مصدرا لإيهامه ومرجعاً ينبغي الرجوع إليه، إنما ذهب إلى ماضيه، وماضي أمته، وأخذ يتحصل من ذاكرتها، فاتضحت أمامه الطرق، وصار يقرأ دون عقد، وبقلب مفتوح وعقل ناضج، ويطلع على ثقافات الآخر، ويتعامل مع أئمة الفكر وعلمائه بغض النظر إلى انتماءاتهم، وبه أصبح هذا المبدع لا يحتويه مذهب محدد ولا يفيد من تصنيف معين، ولا هو حكر على أي أمة من الأمم، حيث علم وأدرك أن روائع الفكر يفسر بعضها بعضاً، واتضحت عنده لغة الغموض والالتباس عند الوقوف على ثقافات الغير، وما زاده ثقافةً في مجال الكتابة هو إتقانه لأكثر من لغة[1].

حتى تلك النظرة التقديسية يبدو أنها زالت، ذلك لأننا لسنا أقل شأنا من الآخر، فها هو الأديب الكبير "نجيب محفوظ" قد نال جائزة نوبل للآداب، وها هو كاتبنا "واسيني الأعرج" قد نال الكثير من الجوائز العالمية، وهو اليوم مجالا للكتابة والبحث والتقصي، ورواياته تترجم للآخر (الغرب)، وبكم من لغة، ولهذا فلا مجال لإقصاء الأنا للآخر، ولا العكس، فوجود واسيني هو بوجود الآخر المتمثل في المتلقي، مهما كان هذا المتلقي.

واسيني الأعرج ومحنة البحث عن الذات:

الحديث عن الذات يجرنا إلى الحديث عن السيرة الذاتية، وما تلعبه من دور في الاطلاع على مرجعية الكاتب التي ينطلق منها في تحديد أناه من أنوات غيره، ومن الآخر الذي يمثل له الند على وجه التحديد، ولهذا يقدم لنا واسيني سيرته الذاتية من خلال روايته الأخيرة "سيرة المنتهى" أو بعضا من سيرته في رواية "ذاكرة الماء" التي يتعامل فيها مع الواقع المرير الذي عاشته الجزائر في عشريتها السوداء بفعل تهديدات الآخر (حراس النوايا)، ما استدعى كتابة هذه النصوص التي تدعو إلى التحرر من ربقة الضغط الذي مارسه هذا الآخر على المثقفين، وما جعل من هذه النصوص في حد ذاتها منشطرة انشطار الذات الجزائرية، والعربية على السواء، وهو ما يقدمه لنا نص "ذاكرة الماء":

"طوال هذا الزمن النفسي الذي لا يعد ولا يحصى كنت أحلم بشيء صغير. صغير جدا ولكنه بالنسبة لي كبير، قبل أن تسرقني رصاصة عمياء، هو أن أنهي هذا العمل، نكاية في القتلة."[2]

لم تستطع شخصية الراوي في ذاكرة الماء التمييز بين الواقع والخيال، اليقظة والمنام، وهذا ما أدى إلى التحام الواقع بالكابوس، وهو بدوره أدى إلى انفصال الذات عن الواقع، وكل هذا بسبب الإرهاب الذي ترزح تحت وطأته شخصية الراوي التي لم تستطع التغلب عليه أو التخلص من ربقته، إلا بوسائل التمويه، وهكذا تقع الذات في التخليط والانفصام والتمزق كما يتراءى ما أضحى عليه الراوي من خلال ما يتربصه في الشارع، لأن الراوي هنا يقدم لنا ما يشعر به واسيني.

تقدم لنا "ذاكرة الماء" مدى انهزام الذات أمام الآخر المنشطر من الذات الجمعية، وهو ما دفع بهذه الذات إلى البحث عن الهناك المتمثل في المدن الغربية، هذه الذات التي لم تعد ترى ذاتها إلا عند الغير الذي يوفر لها نوعا من الحرية والأمن، بل ويمهد لها الطريق لكتابة نصوصها المناهضة للغير، فتجربتها في المدينة الغربية تبدي عالماً من الحريّة والثقافة والمتعة وتفضي

---

[1] – ينظر عبد القادر شريف حسني، جماليات الفضاء في روايات واسيني الأعرج، أطروحة دكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس، ٢٠١٢، ص: ١٤٧.

[2] – واسيني الأعرج، ذاكرة الماء "محنة الجنون العاري"، دار ورد، سورية، ط٤، ٢٠٠٨، ص: ١١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

إلى التطور والتقدم والبناء. مقابل المثقّف الذي يسحق في المدينة العربية، ينهض المثقّف الذي يتفتح وينطلق في المدينة الغربية[1]، التي فتحت فضاءها أمام المثقفين.

وحين نتحدث عن المدن الغربية بهذا الشكل، فهل يعني هذا الانسلاخ عن أوطاننا الأصلية، والتخلي عنها؟ وعن قضايا مجتمعاتنا العربية؟ لا أظن ذلك، ولا مجال للتفكير في مثل هذه الأطروحات، ولكن الأمر يتعلق بكيفية العيش في أوطان الآخر بعقلياتنا، وعاداتنا، ومعتقداتنا. ولابدّ أن الأمر يستدعي التخلي عن جزء كبير مما تربينا عليه، ما يدعو إلى إعادة إنتاج علاقاتنا الاجتماعية وفق ما تتطلبه الحياة هناك عند الآخر، وهو ما يدفع إلى اختلاق هوية مركبة عربية / غربية، بوصفها تعبر عن الحياة الجديدة للأفراد، ولكن هذا الأمر قد يستنزف الذات في المجالات الخاطئة، لأن الآخر يسعى دوما إلى طمس معتقدات هذه الذات العربية، التي تسعى بدورها إلى الحفاظ على هويتها المكتسبة في كل المجالات سواء تعلق ذلك باللغة أو المعتقد، أو الاسم، أو حتى المأكل والملبس...إلخ، "ولعل الصراع الفضائي أقوى ما يكون حين يتعلق الأمر بهوة سحيقة بين هوية "الأنا" المتباينة تماما عن هوية "الآخر"، فيأتي "الآخر" من الخارج ليحاول بوسائله المختلفة أن يشوه أو يمسخ "الأنا" من الداخل، لأن سلب أي فضاء مادي لا يتم إلا بسلب هوية هذا الفضاء في الصميم، وعليه فإن أي غزو ثقافي ليس في مفهومه الواسع وعلى المدى البعيد إلا غزوا فضائيا بدون قنابل ولا طائرات"،[2] وهو ما يشكل خطورة على الهوية العربية.

كما أن مقومات وخصائص الأمة التي تشكل حالة تمايز عن الآخر، هي التي تشكل المضاد الحيوي للأمم التي تتعرض لمحاولات الإلغاء والتهميش، والنفي والتذويب. وهو ما نسميه "وعي الذات"، أي وعي الأمة لذاتها، والأمة التي تعي ذاتها رغم التحديات التي تحيط بها، تبدأ باستخدام كل الوسائل المادية والمعنوية المتاحة لها في المرحلة الزمنية المعيشة من أجل تحقيق هذه الذات وتطويرها، والنهوض بها، بدءا من الحفاظ على العادات والتقاليد، وكل المقومات، وانتهاء بالنضال السياسي والكفاح المسلح[3]، وهو ما تسعى إليه الطبقة المثقفة من خلال بعض التغيرات في الوعي الاجتماعي والسياسي من خلال التركيز بشكل مكثف على مسألة تكوين الوعي القومي لدى الشعوب المضطهدة والمستعمرة، ومن خلال الاحتجاج على الواقع؛ واقع القهر والظلم والاضطهاد والاستعمار،[4] هذا الواقع الذي يولد فقدان الهوية، وبالتالي يؤدي إلى الاغتراب.

أما رواية "شرفات بحر الشمال" فتقدم لنا صورة البحث عن الهناك؛ البحث عن الحلم الضائع، عن الوطن المفقود، الذي لا يساويه وطن، وهو ما نجده في النص التالي:

"ما أجمل هذه المدينة وما أكثر اتساعها هل الميناء بعيد؟ يبدو أن كل المدن التي لا بحر فيها مدن آيلة إلى الزوال. البحر هو الحياة الدائمة التي فينا.

- لا. الميناء قريب. أقل من نصف ساعة مشياً على الأقدام أو عشر دقائق بالترام. تستطيع أن تفعل ذلك عن طريق زوارق القنوات المائية عبر نهر الأمستيل Amstel أنت ترى هذه المدينة بعين المحبّ، أمستردام كبيرة ولكنها ليست بكل هذا الاتساع.

---

[1] – ينظر سامي سويدان، المتاهة والتمويه في الرواية العربية، دار الآداب، لبنان، ط١، ٢٠٠٦، ص: ١٣.

[2] – عبد الجليل مرتاض، دراسة سيميائية ودلالية في الرواية والتراث، منشورات ثالة، الجزائر، دط، ٢٠٠٥، ص: ١٥٨.

[3] – ينظر عدنان عويد، الأيديولوجيا والوعي المطابق، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٩٣.

[4] – ينظر، عدنان عويد، الأيديولوجيا والوعي المطابق، المرجع نفسه، ٩٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- لا يا ماريتا. الاتساع والضيق يتحددان بحسب الموقع الذي نحتله والزاوية التي نطل منها. أنتِ داخل مدينة تظهرها لك الألفة روتينية أمّا أنا يقدّمها لي الفقدان وضيق الحياة جنّة واسعة. رؤانا تتقاطع ولا تتشابه.

صمتت قليلاً ثم قالت في نبرة اعتذار مبطنة. حساسية الغريب تتضاعف عندما يخسر أرضه وأحبابه.

- عندك حقّ. الإنسان لا يحسّ إلّا ما يعيشه "[1].

غادر السارد باتجاه أمستردام فرارا من اللا-أمن طالبا للراحة والهدوء والسكينة، وقد تنفس هناك عند الآخر، ولقي الاطمئنان ولكنه كان يعلم تمام العلم أنه لا يستطيع تغيير حياته في هذه السن، فسيعيش حياة مشتتة، لأنه لا يستطيع إثبات الذات إلا في وطنه علما منه أن مدينته هي مدينة الأوجاع، وهي في الوقت نفسه مدينة الأحلام، ومن خلال ذلك نجد أن الراوي قد قدم لنا "المكان مداراً للهوية، أو مبعثاً لدلالاتها ومآزقها، والهوية حين تفعل ذلك تدفعنا لمواجهة إحدى أكبر المشكلات التي تعيشها المجتمعات الإنسانية في سعيها لتحقيق إنسانيتها الصحيحة والمكتملة؛ الإنسانية التي دعت إليها الأديان، وسعى إليها الإنسان منذ الوجود"[2]. إنها هوية الإنسانية جمعاء.

كما يسعى السارد في "شرفات بحر الشمال" إلى الفرار نحو موطن أفضل، أو للخلاص من تعاسة الذات الجمعية، ولكن هل لهذا الفرار والسعي نحو الأفضل من ملاذ آمن، ومنتهى سعيد بالفعل؟؟[3]. أم أنه مجرد سراب لا يمكن القبض عليه مثله مثل الطوباويات المستحيلة التي لا يمكن القبض عليها إلا في الأحلام؟ والراوي في هذا النص هجر ذاته الجمعية بفعل الكثير من الأسباب التي من خلالها فقد الوطن.

ونجد أن الآخر (ماريتا) من خلال "شرفات بحر الشمال" تمثل نموذجا إنسانيا مسالما، فهي لا تحمل أي عداء تجاه "الأنا"، ولا تكرهه، تنظر إليه كإنسان، بغض النظر عمن هو، وتتعطف معه لأنه فاقد لوطنه. كما أن الراوي ليس له موقف متعصب من الآخر (ماريتا)، إذ نجده يؤمن بالتعايش معها، فقد حاورها، وتعامل معها، دون الشعور بتفوق هذا الآخر على الذات، ولا الذات على الآخر.

وعند العودة إلى النص، يمكننا القول بأن ملامح "الأنا" وهويته قد بدأت تميل نحو الوهن والضعف وفقد الأمل. وذلك كلّه تحت تأثير الخصائص النفسية التي منحها[4] الكاتب للراوي وشحنه بها في "شرفات بحر الشمال، حتى وإن كان هذا الراوي يشبه الكاتب كثيرا، مما يوحي إلى أن الأحداث مستمدة من الواقع، الذي هجّر الكثير، وأقلق الكثير، وواسيني واحد منهم، إذ انعكس هذا القلق على النص الذي جاء قلقا هو الآخر.

كما نجد أن الروائي يغوص داخل الذات العربية من خلال فلسطين، ليصور لنا مدينة القدس في صراعها ضد الآخر (الاحتلال الإسرائيلي)، الذي يسعى إلى طمس الذات الفلسطينية، وهو ما نجده في سوناتا:

---

[1] – شرفات بحر الشمال، دار الآداب، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧، ص: ٧٤.

[2] – سعد البازعي، سرد المدن (في الرواية والسينما)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩، ص: ٤٩.

[3] – ينظر محمد شوقي الزين، الذات والآخر "تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع"، منشورات ضفاف – منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط ١، ٢٠١٢، ص: ١٨١.

[4] – ينظر محمد بشير بويجرة، الأنا، الآخر "ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية"، منشورات دار الأديب، وهران، دط، ٢٠٠٧، ص: ٦٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

"لم أصدق أذني عندما سمعت والدي الطيب والمتسامح، يحكي عن العملية التي شارك فيها في اقتحام جريدة بالستين بوست بانتشاء. كان ذلك في يوم الأربعاء ١ فبراير ١٩٤٧، في شارع بن يهودا، بالقدس. الانفجار هزّ أركان المنطقة اليهودية وأسفر عن نسف جزء من شارع بن يهودا وجريدة البالستاين بوست، التي كانت تبث أخبارا عدائية ضد العرب وتصفهم بكل الصفات القبيحة."[1]

كما يقدم لنا الكاتب عيّنة من الأخر (اليهود) الذين وصفهم بالطيبة:

"سلّم لي الكثير من الأطفال الحجارة التي كسروها على حواف الطرقات، وطلبوا مني أن أكسر زجاج أحد المحلات اليهودية ولكن الحجارة التصقت بيدي، ليس خوفا، فتربية خالي غسّان جعلتني لا أخجل ولا أخاف، ولكن لأن صاحب المحل كان صديق خالي غسّان وكان يهوديا طيّبا."[2]

وربما أراد الكاتب أن يلمح من خلال النص الأخير إلى أن عداء الأنا للآخر، هو عداء العرب للكيان الصهيوني وليس لليهود، بحكم أن الهجرة اليهودية إلى فلسطين قبل الفكرة الصهيونية، كانت سلمية، لتتطور إلى نوع من الاستعمار الاستيطاني العنصري الذي يهدف إلى إذابة الشعب الأصلي والقضاء عليه، ومحو شخصيته[3].

ويقدم لنا الكاتب قيمة الوطن في إحدى مقتبساته من خلال رواية "ضمير الغائب":

اللي مضيع ذهب، في سوق الذهب يلقاه.

واللي مضيع حبيب يمكن سنة وينســـاه.

بس اللي مضيع وطن وين الوطن يلقـــاه.[4]

ونجد الحديث عن الهوية من خلال رواية "سيدة المقام":

"بربك أنت أستاذ جامعي؟! وكاتب؟ وعاشق للفن الكلاسيكي؟ يا رجل يكفي من النكت. أنت لا شيء في هذا الفضاء المؤكسد. حراس النّوايا كانوا محقّين عندما قالوا لك، يكفي من الفستي (الكذب). أستاذ الزفت. لا شيء فيك يثبت هويتك التي لم يسأل عنها حتى حراس النوايا. ما معنى الهوية في وطن ليس لك.؟ يا رجل مَزِّقْ رَبَّها وريّح.

كان الزيت المغلي قد بدأ يملأ رأسي، أخرجتها. تأملتها مليّاً بخضرتها الباهتة التي لا تورث إحساساً كبيراً بالوطنية. ثم كتابتها العريضة **بطاقة التعريف الوطنيّة عدد. / رقم ١٢٤١** * قلبتها. الصورة القديمة وبصمة الأصبع اليسار العريضة. مزّقتها ثم أكلتها مثلما كنت في طفولتي ألوك الخبز اليابس حتى وصلت إلى بصمة الأصبع اليسار. تأملتها ثم أكلتها هي بدورها"[5].

يتناول هذا النص مأزق الهوية الوطنية من خلال بطاقة التعريف الوطنية، وما تتعرض له هذه الهوية من تجاذب بين القوى المتصارعة حول السلطة، مما أفقد الناس إحساسهم بهوياتهم، ومزق ذواتهم، فالوطن هنا ليس مجرد أرض نعيش عليها،

---

[1] – واسيني الأعرج، سوناتا لأشباح القدس، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص:١٤٥.

[2] – سوناتا، ص: ١٤٤.

[3] – ينظر عبد المالك خلف التميمي، الاستيطان الأجنبي في الوطن الغربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣، ص: ١٢.

[4] – واسيني الأعرج، ضمير الغائب، منشورات الفضاء الحر، الجزائر، ط٢، ٢٠٠١، ص: ٧.

[5] – واسيني الأعرج، سيدة المقام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط٢، ١٩٩٧، ص: ٢٧٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ولا وثيقة تثبت هويتنا؛ وإنما هو مفهوم فلسفي يجمع الكثير من المكونات، يصعب تحديده، بوثائق تثبت ذلك. ومنه ففكرة الوطن مازالت لم تحدد بشكل تام نظرا لعدم الاستقرار قانونيا ودستوريا، واجتماعيا، واقتصاديا، ولا حتى نفسيا...، ولهذا وجب أن تعزز الهوية الوطنية بتحديد تصور صحيح لمبدأ المواطنة، يحدد الحقوق والواجبات، دون إقصاء لأي طرف من الأطراف.

هوية الآخر وكيفية قراءته:

لم يعد العالم اليوم مقتصرا على الغرب وحده، ذلك أن الشعوب قارات أخرى قد تمثلت المسرح العالمي، ولا أحد ينكر وزن هذا الآخر في الميزان العالمي، ومع ذلك فمن الممكن أن تكون هناك شعوب أخرى فاعلة في هذا العالم.[1] ولهذا فقد حاولنا في هذه المقاربة توسيع مفهوم الآخر. إنه ذلك المختلف عنا من حيث اللون، والعرق والجنس، والدين، والقيم والفكر، واللغة...إلخ، بل وكل ما هو ضد الأنا، حتى ذلك الآخر الذي ينشطر من ذواتنا، فليس الآخر هو الغرب وحده ولا يتمثل فيه، وإنما هو كل من يشكل صداما مع الأنا، فقد يكون هذا الآخر في المجتمع الذي نعيش فيه، ولهذا فإن الصراع بينهما يحمل طابعا محليا وآخر خارجيا، ومنه تعددت حالات فهم وقراءة الآخر بين الدارسين، سواء أكان ذلك في الثقافة العربية أم الغربية، ولعل أهم هذه الحالات، ما يلي:

١ -التشويش السلبي: وهنا نجد شعور الأنا المبدعة بالتفوق على الآخر، ما يعزز العلاقات العدائية ضد الآخر، لتشوه صورته بعد ذلك ولا يسمح بسماع صوته.

٢ -التشويش الإيجابي: وفي هذه الحالة تشعر الأنا المبدعة بشيء من الدونية تجاه الآخر، وينظر إلى هذا الآخر على أنه متفوق على الأنا، وهو ما يعطي الأفضلية للأجنبي، ولذلك نجد بعض الكتاب منبهرين بالنموذج الغربي.

٣ -حالة التسامح: وفي هذه الحالة نجد أن هناك نوعا من التسامح، ما يؤدي إلى نوع من الموازنة بين الأنا والآخر، فترسم صورة الآخر بشيء من الموضوعية يسودها التسامح، ولهذا لا تبالغ الذات في تقديم الآخر، وينظر إليه على أنه منافس لا خصم.[2]

ويمكن القول أن صورة الذات لن تكتمل إلا باكتمال صورة "الآخر" والعكس صحيح، فالحديث عن الذات هو إشارة إلى أن هناك "آخر" يقابل هذه الذات، وفق حتمية استدعاء الضد، "ومن هنا تأتي المسلمة القائلة باستحالة وعي الفرد للآخر ما لم ينطلق في هذه الرحلة من الخطوة الأولى المتمثلة بوعي ذاته، وعندها يغدو ممكنا وعي العالم المحيط وأشيائه وأشخاصه وبناه المجتمعية من ناحية، ووعي الذات كفاعل ومنفعل في هذا العالم من ناحية أخرى"[3].

دور الكتابة في وجود الذات:

---

[1] – ينظر زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوربا "، تر: مارون عيسى الخوري، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٨، ١٩٩٣، ص: ١١.

[2] – ينظر ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٠، صص: ٢٧، ٢٨.

[3] – عمر منيب إدلبي، سرد الذات "فن السيرة الذاتية"، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط١، ٢٠٠٨، ص: ٦٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

حين تشعر الذات بثقل العالم فوق كاهلها، تلجأ للكتابة، لتصبح هذه الكتابة معادلا للنجاة والانفلات من ثقل الروح المتعبة، ولذلك فالكتابة تمكننا من مساءلة المجتمع، وتسعى إلى كشف عوالمه الداخلية، لتتحول إلى فضاء للذات التي ستواجه العالم بكل متناقضاته، ولتعبر عن انكساراتها في عالم متشظّ، مشتت للأحلام والآمال، ومع الوقت تتحول هذه الذات إلى فعل خالص لإثبات الحضور ومقاومة الغياب[1]، ولهذا تسعى الذات لإثبات وجودها من خلال فعل الكتابة، فنصوص السيرة الذاتية -مثلا- تمثل وجود الكاتب، ووجود الذات الفردية[2] ونصوص السيرة الغيرية تمثل وجود الآخر؛ والغيرية هي عكس الهوية، وهي "هذا الخارج أو المنفتح اللانهائي الذي يقيم في تصدعات الهوية"[3]، والشيء الذي يفصل بين الهوية والغيرية يسمى "الاختلاف" ، و"ليس الاختلاف هو مجرد ما يميز الأشياء عن بعضها ولكن أيضا ما يجمع بينها في التمييز ذاته أو ما يميز بينها في الوحدة نفسها، فالهوية هي "غيرية" في نظر الآخر والغيرية هي أيضا "هوية" في نظره وعلاقة التوتر أو التواصل بينهما تتراءى في مستويات الشعور بهذه الغيرية بين قبول ورفض، وبين تواصل أو تدافع، تعارف أو تناكر"،[4] وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى الانتماء، أو يولد الصدام بين الأنا والآخر.

ولهذا نجد أن الإنسان يبني علاقاته مع العالم من خلال الكتابة، وهي علاقة لا تشبه أي علاقة مما تعلمه طيلة وجوده وحتى بعد موته وتلاشيه، وبها يحارب الزمن ويقهر ضعفه، فالكتابة هي التي تصلنا اليوم بالآداب القديمة، وبها تثبت الذات وجودها وتضمن لامحدودية استمرارها[5] في الذاكرة الجمعية، ولهذا نجد أن فعل الكتابة -في السيرة الذاتية على وجه الخصوص- يبدو أشد التصاقا بقضية الدفاع عن الذات في مواجهة الزوال والتلاشي، ولهذا السبب نزعم أننا نلحظ في هذا الحقل الأدبي أبلغ حالات الدوران في دائرة (الأنا)، وجعل الذات موضوعا للشكل السردي السيّري، وما هذا إلا ليعيش الإنسان المبدع أكثر من مرة[6]، وهو ما يضمن وجوده بفعل كتاباته.

كما تتأسس الكتابة على أكثر المعاني فعالية في قهر الزمن، وذلك عبر الديمومة التي تمنحها الكتابة لوجود الإنسان بعد زواله ككيان مادي فيزيائي، لأنها هي التي تحافظ على هوية الإنسان، أين يحافظ اسمه على مر الأجيال، حتى وإن كان هذا الاستمرار الفعلي لا يدوم، وبذلك تقهر الكتابة الزمن، وخاصة تلك الأفكار البشرية التي لا تموت بموت البشر، وبذلك تتضاد الكتابة مع الموت، وهدف كل كاتب هو أن يهيئ ذاته للمستقبل من خلال الكتابة[7]، حيث يذهب إلى الماضي ويستحضره وفق النصوص السيّر ذاتية لتقدم على شكل نصوص مكتوبة، ليزول بعد ذلك الجسد وتبقى الذات وفق ما كتب.

ونجد أن المؤلف في السيرة الذاتية يظهر في النص، بشكل مباشرة أو غير مباشر، ويمثل الراوي المؤلف، ولذلك فالراوي هنا ليس أسلوب صياغة بقدر ما هو كائن واقعي ومحور مركزي في الخطاب السيّر الذاتي يحيل على المؤلف، وبهذا يبدو الراوي وكأنه موضوع السرد بأكمله[8]، لا مجرد واسطة بين الذات المؤلفة والآخر القارئ، ولهذا فجوهر المسألة في جدل علاقة الذات

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص: ٦٥.

[2] – سرد الذات، المرجع نفسه، ص: ٦٨.

[3] – محمد شوقي الزين، سؤال الاختلاف "الهوية والغيرية"، مجلة كتابا معاصرة، عدد ٥٧/ مجلد ١٥، شركة حوار للصحافة، بيروت، ٢٠٠٥، ص: ٦.

[4] – المرجع نفسه، ص: ٦.

[5] – سرد الذات، المرجع السابق، ص: ٦٨.

[6] – ينظر المرجع نفسه، ص: ٧٠.

[7] – ينظر المرجع نفسه، ص: ٦٨.

[8] – ينظر المرجع نفسه، ص: ١٦٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بالآخر يظهر في فعل الكتابة عن الذات، حيث تحدث المواجهات بين طرفي هذه العلاقة الجدلية، فما إن تبدأ رحلة الوعي بالذات والكتابة عنها، تبدأ الذات بالبحث عن هويتها، وتغدو الرحلة خطوات تأمل، وبحث عن المعنى وسؤال الوجود، وتغدو كل خطوة من الخطوات محاولة تعرف إلى موقع الـ (أنا) في هذا العالم، وتصبح الحدود الفاصلة بين هذا الموقع (الذاتي) ومواقع الذوات الأخرى مسألة شائكة ومحل صراع. كما تصبح قضية البوح بخصائص هذا الموقع الذاتي للآخر قضية تحتاج إلى ثقة بالآخر وخوف منه بآن معا.[1]

وبالتالي تظل ثنائيات (الأنا / الآخر)، (الشرق / الغرب)، (القديم / الجديد)، (الماضي / الحاضر)، (الأصيل / الوافد)، ثنائيات حاسمة، فاعلة، في الكتابات السردية، من حيث هي ثنائيات عكست في السرد العربي، ولا تزال تعكس، تناقضات اللحظة المتغيرة التي تولدت منها الرواية، والتي ظلت ملازمة لها في ملحمة بحثها عن الهوية المنقسمة ما بين ثنائيات متداخلة ومتصارعة.[2]

الأنا الكاتبة والآخر المتلقي:

يأخذ الكاتب في الاعتبار وجود المتلقي كآخر يسعى إلى تعزيز معارفه والاطلاع على تجربة هذه الذات، وتحقيق المتعة من جهة أخرى، وهذا الآخر هو بدوره من يؤثر على النص تأثيرا أيديولوجيا،[3] يخرج بالنص إلى مرحلة إبداع جديدة، لتتشكل بعد ذلك بين معرفة الذات الكاتبة والذات القارئة دائرة من المعرفة التي تتصل بين الذوات في فعل تعرّف يجاوز الفرد، وينطوي على سر من أسرار إقبالنا على قراءة السيرة الذاتية التي تعطفنا على غيرن بما يسهم في تحررنا[4] من ربقة الواقع الذي تعيشه الذوات المبدعة، وهو ما يقدمه لنا نص "سيدة المقام":

-"كانت مريم وردة هذه المدينة وحلمها، وتفاحة الأنبياء المسروقة في لحظة غفلة، رعشة المعشوق وهو يكتشف فجأة خطوط جسد معشوقته. لكنها فجأة سقطت من تعداد كل الأشياء الثمينة التي ظلّت مدة طويلة تعتز بها البنايات، والشوارع وقاعات المسرح، وصالات الرقص، والحارات الشعبية التي بدأت تتآكل على أطراف المدينة التي غيّرت طقوسها وعاداتها منذ أن بدأ "حرّاس النوايا" يزيحون سلطة بني كلبون ويستعيدون أمجاد الورق الأصفر والحرف المقدس والسيوف المعقوفة.[5]

قدم لنا الكاتب "الأنا" من خلال نصه وهو يدفع عن نفسه مصائب الواقع المرير إثر الأحداث المأساوية التي عملت على تصفية كل ما هو جميل في هذا الوطن، وعلى رأس ذلك طمس الثقافة والمثقفين. ولهذا نجد أن السارد في "سيدة المقام" حين يتحدث باسم الكاتب، لا يمثل ذات الكاتب وحده وإنما يرمز إلى كل الذوات الجزائرية التي عاشت حياة صعبة بفعل تهديدات الآخر (حراس النوايا)، هذه التهديدات التي رسخت حالة من المأساة بين الذات الجزائرية وبين الآخر الذي يمارس سطوته على هذه الذات مهما كان هذا الآخر.

---

[1] – ينظر سرد الذات، المرجع نفسه، ص: ٦٣.

[2] – ينظر جابر عصفور، زمن الرواية، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ١٩٩٩، ص: ٣٤.

[3] – ينظر سرد الذات، المرجع السابق، ص: ٦٢.

[4] – زمن الرواية، المرجع السابق، ص: ١٧٠.

[5] – سيدة المقام، مص، س، ص: ٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما طرحت هذه الرواية قضية الهوية الجزائرية وعلاقتها بالآخر، إذ استطاع هذا العمل أن يمثل لنا صورة الآخر الذي ينشطر من الذات الجمعية التي تسعى إلى مناقضة "الأنا"، ومن بين هؤلاء "حراس النوايا"، و"بني كلبون"، فالآخر في هذه الرواية، هو الآخر المنبوذ.

ولهذا تتطلب الكتابة عن الذات وعي صاحبها بالآخر المتمثل في المتلقي؛ هذا المتلقي الذي يسعى إلى كشف هذه الذات: "والكشف عن الذات الثقافية إنما يتم بالرجوع إلى حصيلة الثقافة القومية التي تكدست عبر التاريخ والتي اغتنت بالتبادل مع الثقافات المعاصرة سابقاً، ويجب أن تغتني اليوم بالتبادل مع الثقافات المعاصرة أيضاً لكي تستطيع أن تبني ثقافة أكثر تقدماً"[1] مع عدم الاستسلام للفكر الغربي الوافد أو الذي وفد قبل هذا الوقت، حيث لم نستطع أن نسرد سيادتنا الثقافية، وسعينا وراء الترجمة وتبني الفكر الغربي، كما لم نستطع أن نملأ الفراغ الثقافي المنجرّ عن التراث وعن الكسل في الإبداع والتجديد.[2]

تماهي الأنا والآخر:

تقوم العلاقة بين الأنا والآخر على جملة من النقاط، بوصف هذا الآخر يشكل أفقا لهذه الأنا مهما كان هذا الآخر، سواء أكان مسالما أو مستعمرا. وتنطوي صفة الآخر في الغالب الأعم على كل ما هو غربي، مع أن هناك من يحمل هذه الصفة، وهو جزء من هذه الذات ليكون الآخر داخل الذات بسبب الاختلاف بينهما، وهو ما تصوره روايات واسيني، الذي يقدم لنا هذا النوع من الآخر الذي يشكل خطرا على الذات الجمعية، كما تقدم لنا هذه الروايات صورة الآخر (الغرب) المسالم، ولهذا فليس كل الأنا مسالم وليس كل الآخر معاد.

وينظر الأغلب إلى "الآخر" بصورة معادية رغم محاولة العديد من الكتاب الإيهام في تقديم خطاب معتدل يدعو إلى التعايش مع "الآخر"، فبعد أن كانت فرنسا سابقا تشكل تهديدا للجزائر، أصبحت اليوم ملاذا للكثير من الكتاب، فهي عندهم رمز للجمال والفن، والحريات، ومن بين هؤلاء واسيني الأعرج الذي يقدمها على أنها كانت مركزا لكتابة بعض نصوصه، كما يقدم غيرها من المدن الغربية، "ومما لا شك فيه أننا بحاجة إلى تفاعل الآخرين واعترافهم لندرك هويتنا، فالذات تصبح مدركة بالفعل بتواصلها مع الآخر، وما ذلك إلا لأن تلمّسَ الذات لا يغدو ممكنا إلا بتعيينها عبر علاقة ما مع الآخر والمحيط الخارجي،"[3] لتكتمل بعد ذلك ترسيمة هذه الذات، لأن كشف الذات يكون عبر كشف الآخر، أو أن هذه الذات تتجلى من خلال الآخر، وحتى وجود هذا الآخر لا يكون إلا بوجود هذه الذات

أما المستشرقة الألمانية "زيغريد هونكه" وهي تمثل الآخر (الغرب) فترى أنه "ليس المهم أن نوسع آفاقنا التاريخية فحسب، بل إن الأمر الهام أيضا في زمننا هذا أن نبحث عن صديق الغد في عدو الأمس، وأن ننطلق من قيود المعتقدات الدينية السابقة لنطل من وراء العقائد، ومن خلال التسامح والإنسانية السامية على البشر أجمعين؛ وأن تأخذ العدالة مجراها وترد حقوق شعب سبق أن حرمه التعصب الديني كل تقدير موضوعي حق، وحط من قدر أعماله الفائقة، وحجب النور عما قدمه لحضارتنا"،[4] من امتيازات.

---

[1] – عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، م، س، ص: ٨٥.

[2] – ينظر عبد القادر شريف حسني، المرجع السابق، ص: ١٥٣.

[3] – سرد الذات، المرجع نفسه، ص: ٦٢.

[4] – زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، المرجع السابق، ص: ١٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

اصطدام الأنا بالآخر:

إن علاقة الأنا بالآخر علاقة قائمة منذ الأزل؛ وهي علاقة تنافر بينهما، نظرا لاختلاف الديانات والأعراق، واللغات...إلخ، فالكل ينظر إلى الآخر على أنه غير مرغوب فيه، ومازالت -إلى حد اليوم- هناك جماعة من محدودي الآفاق بعيدين عن التسامح الديني تبني الحواجز في وجه النور بتصرفات لا شعورية إزاء الآخر[1]، ولا ينبغي لنا أن نغفل مدى تأثر الغرب بالعرب، ولا تأثر العرب بالغرب، سواء أكان ذلك في اللغة، أو في المأكل أو في الملبس، أو في غير ذلك. ففي الآخر (الغرب) ما هو سيء، وفيه ما هو حسن.

ولذلك فالانغلاق في فضاء ثقافي واحد أمر صعب في عصر العولمة، ولهذا فالانفتاح على ثقافة الآخر لن يذيب الهوية المتمسكة بمكوناتها، والتي تمتلك ثقة بالذات، مع رغبة في العلم والمعرفة. وقد لاحظنا عبر الزمن أن الحضارة تصنع بالانفتاح على الآخر، وفي الوقت نفسه لاحظنا أن الأمة الضعيفة، غالبا ما تكون قليلة الثقة بذاتها، ما يدفعها إلى الانغلاق على ذاتها وبالتالي الإساءة إلى نفسها، وإلى الآخر[2]، ولذلك فإننا بنهج الجهل وضيق الأفق، والانغلاق على الذات، نُعيق مشاركتنا الفاعلة في صياغة الهوية الوطنية، وهو ما يدفعنا إلى طاحونة العنصرية الموجهة ضدنا، ويضعف من إمكانيات وفاعلية وآفاق أجيالنا الشابة.[3]

كما يبدو لي أن الأنا حين تنظر للآخر لا تقدم صورته فحسب، بل وتنقل صورتها كذلك، إذ يشارك في تركيب هذه الصورة جملة من القيم والأفكار التي نؤمن بها، ومن خلالها نلاحظ علاقة هذه الذات بالعالم، ولهذا فمن الصعب ألا نرى أن هناك آخر يقابلنا، وخاصة عند الكتاب باعتبارهم لسان حال الأمة، فإذا تحدث هؤلاء عن الذات، فإن ذلك سيجر إلى نفي الآخر وإلغائه،[4] ومع ذلك فلا وجود للأنا دون وجود الآخر، ولا حضور لهذا الآخر دون وجود الأنا وكأنما العلاقة بينهما علاقة تجاذب وتلازم، وفي الوقت نفسه علاقة تصادم، وما سعي هذا الآخر بالآخر إلا لأنه ضد الأنا، وأن حب الذات ونرجسية الواحد منا هي ما تجعل من هذه العلاقة علاقة معارضة بين الأنا والآخر.

وإذا جئنا للبحث في هذه القضية (الأنا / الآخر) فنجد أن أغلب روايات واسيني، جاءت من خلال الصراع بين الأنا والآخر، سواء أكان هذا الآخر منشطرا من النحن، أو الآخر المتمثل في الغرب، إذ تتحدث هذه الروايات عن الفواجع والصراعات، ما يؤدي حتما إلى وجود الآخر الذي هو ضد الأنا، لأن نقطة الصدام مع الآخر تنطلق من العداء لهذا الآخر، وبه فمغذيات هذا الصدام متوفرة من خلال توظيف الحقول الدلالية المتعلقة بالفواجع.

وختاما لما سبق نجد أن إشكالية الهوية وقضية الصدام والتماهي بين الأنا والآخر؛ قضية تحتاج إلى المدارسة، والمساءلة، لما فيها من عناء ومكابدة، لذلك كان الحديث عليها مضنيا نظرا لاختلاف الآراء والمفهومات الواردة حول هذه الإشكالية، فالبحث في الهوية إنما هو رد اعتبار لها، والحديث عن الآخر، إنما هو حديث عن الأنا وإثبات لوجودها، حيث سعينا إلى التركيز على الأخر أكثر من التركيز على الأنا، لأن رد الاعتبار للآخر إنما هو تمجيد للأنا، وبذلك تبقى هذه المقاربة مجالا مفتوحا للدراسة والبحث.

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص: ١٢.

[2] – ينظر ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، المرجع السابق، ص: ٣١.

[3] – ينظر علي حمدان، إشكالية الهوية والانتماء، المركز الاسترالي العربي للدراسات السياسية، سلسلة الأستراليون العرب، ج١، سيدني، ط١، ٢٠٠٥، ص: ٧٥.

[4] – ينظر ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، المرجع السابق، ص: ١٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما نرجو أن نكون قد أفلحنا في تقديم عيّنة دالة بما يمكن أن تكون عليه الذات الساردة وهي تقدم نصها، فوجدنا أن الذات حاضرة في هذا الخطاب، بفضل ما تتركه من آثار في مثل هذه الخطابات، ذلك لأنها تستطيع أن ترسم لنفسها صورة تكون من خلالها قادرة على الإقناع والتوجيه.

كما نأمل من الباحثين المهتمين التركيز على هذه القضية للخروج بمفاهيم دقيقة لتحديد هذا الآخر، ومن يكون؟ وعليه فقد اخترنا أن تركز الدراسة على مظاهر اندراج الأنا والآخر في الخطاب الروائي، وحاولنا الوقوف على مظاهر الصراع بينهما.

وعليه فإن البحث في قضية الهوية، وما ينجر عنها من صدام بين الأنا والآخر، يتطلب جهدا نظريا وتطبيقيا عميقا، إذا أردنا الوصول إلى نتيجة مرضية، وبه فالجميع مدعو للمساهمة في هذا البحث الذي يفتح مجالا رحبا للدراسة والتطبيق حول سؤال الهوية، وإشكالية الصراع بين الأنا والآخر، كيفما كانت صفة هذا الآخر.

وفي الأخير نرجو أننا قد وفقنا قدر الإمكان، والله من وراء القصد.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا -المصادر:

واسيني الأعرج،

ذاكرة الماء "محنة الجنون العاري"، دار ورد، سورية، ط٤، ٢٠٠٨.

سوناتا لأشباح القدس، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

سيدة المقام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط٢، ١٩٩٧.

شرفات بحر الشمال، دار الآداب، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧.

ضمير الغائب، منشورات الفضاء الحر، الجزائر، ط٢، ٢٠٠١.

ثانيا -المراجع:

البازعي سعد، سرد المدن (في الرواية والسينما)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩.

بشير بويجرة محمد، الأنا، الآخر "ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية"، منشورات دار الأديب، وهران، الجزائر، دط، ٢٠٠٧.

البهنسي عفيف، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط١، ٢٠٠٩.

حمدان علي، إشكالية الهوية والانتماء، المركز الاسترالي العربي للدراسات السياسية، سلسلة الأستراليون العرب، ج١، سيدني، ط١، ٢٠٠٥.

حمود ماجدة، صورة الآخر في التراث العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٠.

خلف التميمي عبد المالك، الاستيطان الأجنبي في الوطن الغربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوربا"، تر: مارون عيسى الخوري، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٨، ١٩٩٣.

الزين محمد شوقي، الذات والآخر "تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع"، منشورات ضفاف – منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٢.

الزين محمد شوقي، سؤال الاختلاف "الهوية والغيرية"، مجلة كتابا معاصرة، عدد ٥٧/ مجلد ١٥، شركة حوار للصحافة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

سويدان سامي، المتاهة والتمويه في الرواية العربية، دار الآداب، لبنان، ط١، ٢٠٠٦.

شريف حسني عبد القادر، جماليات الفضاء في روايات واسيني الأعرج، أطروحة دكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس، ٢٠١٢.

عصفور جابر، زمن الرواية، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ١٩٩٩.

عمر منيب إدلبي، سرد الذات "فن السيرة الذاتية"، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط١، ٢٠٠٨.

عويد عدنان، الأيديولوجيا والوعي المطابق، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠٠٦.

مرتاض عبد الجليل، دراسة سيميائية ودلالية في الرواية والتراث، منشورات ثالة، الجزائر، دط، ٢٠٠٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

التحيز الأيديولوجي في الخطاب السياسي وأثره على الأداء الحزبي في الجزائر

الأستاذ: مهملي بن علي . المركز الجامعي غليزان . الجزائر

ملخص الدراسة:

يجرنا الحديث عن الحزب السياسي في إطاره المؤسساتي، إلى الحديث عن نوعين من الاتصال، الاتصال الداخلي ويشمل مجموعة من التفاعلات الوظيفية والتنظيمية داخل التنظيم الحزبي، والاتصال الخارجي الذي يعبر عن علاقة الحزب السياسي بكل الفواعل الاجتماعية والسياسية والقانونية والأيديولوجية الخارجية، ولكن مضمون الرسالة الاتصالية يتطلب اهتماما أكبر وهياكل خاصة تتلاءم وطبيعة ونوعية هذه الرسالة ومصدر المعلومات، ومدى وصولها الى المتلقي من أجل تحقيق أهداف معينة، هي كلها عناصر مرتبطة مع بعضها البعض تؤسس بدورها لموضوع هام في هذه العلاقة التفاعلية وهو الخطاب السياسي.

ولكن ما يهمنا في هذه الدراسة، هو إظهار مظاهر التحيز الأيديولوجي للخطاب السياسي في الجزائر، والأليات التي يمكن من خلالها تفعيل الأداء الحزبي، بحيث يعبر التحيز الأيديولوجي عن تلك المنظومة المتكاملة من الأفكار والآراء والمعلومات والتوجهات والمواقف، تنشأ بحكم عوامل متعددة، ترتبط بسمات شخصية نتجت عن تراكمات حضارية أو تاريخية أو تفاعلات بيئية ومجتمعية، ساهمت بصورة مباشرة في تكوين رؤية معينة أو سلوك معين نحو فكرة ما.

مقدمة:

تتحدد العلاقة بين العملية الاتصالية والعملية السياسية في كونها علاقة تفاعلية حقيقية، لا يمكن لها أن تكتمل، إلا بوجود مقومات حقيقية وفواعل مرتبطة بالعملية الاتصالية ضمن إطار معادلة سياسية معقدة، يتجه مفهومها نحو تفسير مدى قدرة النخبة السياسية على تطبيق هذه المعادلة انطلاقا من فهمها للتركيبة الاجتماعية والثقافية والأيديولوجية من جهة، والتكوين السياسي السائد في المجتمع من جهة أخرى، وبالتالي تستطيع النخبة الوصول إلى معرفة مفاتيح التأثير والسيطرة.

يعبر الخطاب السياسي عن ذلك الشكل الخاص والمتميز من التواصل الموجه لأجل إقناع المتلقي وتعديل سلوكه بصدد موضوعات تهم الدولة وتوجهاتها الداخلية والخارجية، وعادة ما يراد به في الإستعمال الشائع خطاب السلطة الحاكمة، يتم إرساله إلى المتلقي، بغية التاثير فيه وإقناعه بمضمون الخطاب، ويتضمن هذا المضمون أفكارا سياسية، لها أبعاد ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو إيديولوجية معينة، يتم ذلك عبر وسائل متنوعة من أجل إقناع المتلقي بالرسالة الخطابية.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما يرجع العديد من الباحثين في علم السياسة ودلاليات الخطاب والسيميولوجية سبب تدني مستوى الأداء السياسي إلى مجموعة من الأسباب أبرزها التحيز الإيديولوجي في الخطابات السياسية للفاعلين السياسيين وقادة الأحزاب السياسية، مما ساهم في تكريس الجمود السياسي، وأدى إلى نفور المتلقي من المشاركة في كل الفعاليات السياسية ، هذا ما يدفعنا لطرح **الإشكالية التالية: ما هي مظاهر التحيز الأيديولوجي للخطاب السياسي في الجزائر؟ وماهي الأليات التي يتم من خلالها تفعيل الأداء الحزبي ؟**

وللإجابة على هذه الإشكالية، فإننا سنعتمد على الخطة التالية:

المحور الأول: الإطار النظري لمفهوم التحيز الأيديولوجي والخطاب السياسي.

المحور الثاني: مظاهر التحيز الأيديولوجي في الخطاب السياسي وأليات تفعيل الأداء الحزبي في الجزائر.

المحور الأول: الإطار النظري لمفهوم التحيز الإيديولوجي والخطاب السياسي.

يعبّر الاتصال عن تلك العملية الإنسانية التفاعلية المبنية على المشاركة سواء كانت شخصية أو جماعية أو جماهيرية ، فغرض الاتصال إذن هو إقناع الناس، وحملهم على السلوك بطريقة معينة، فعرف بعضهم الاتصال بأنه تلك العمليات التي يؤثر عن طريقها الأفراد في من حولهم ، ونظر البعض إلى المجتمعات الإنسانية على أنها نظم اتصال.[1]

أولا: تعريف التحيز الأيديولوجي.

١ - تعريف التحيز لغة واصطلاحا:

أ. لغة:

مصطلح: "التحيّز"، بالرجوع إلى المعاجم اللغوية العربية، وفيه: أن التحيّز يعني الانضمام والموافقة في الرأي، وهو مصدر الفعل تحيز، مع أن هذه الكلمة وردت في القرآن الكريم: (أو متحيزا إلى فئة) - سورة الأنفال: ١٦ - وقيل في معناها: منضما إليها، أي إلى الفئة، إلا أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة، وكما جاء في الوسيط فقد استخدمت كلمة التحيز في معنى الانضمام والموافقة في الراي، وتبني رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى.[2]

ويقول ابن منظور (توفي ٧١١م) في لسان العرب: «... انْحازَ الْقومُ: تَرَكُوا مَرْكزَهم ومَعْرَكةَ قِتالِهم ومَالُوا إلى مَوْضعٍ آخر. وتَحَوَّزَ عنه وتَحَيَّزَ إذا تَنَحَّى... والْحَوْزُ: الْجَمْعُ. وكلُّ من ضَمَّ شيئًا إلَى نفسِه مِن مالٍ أَو غيرِ ذلك، فقَدْ حازَهُ حوْزًا وحِيازَةً... وكلُّ ناحيةٍ على حِدَةٍ حَيِّز... والحَوْزَةُ: النَّاحيةُ».

ب. اصطلاحا:

يعرف ميجان الرويلي وسعد البازعي التحيز بقولهما:[3] «والمقصود بالتحيز هنا ارتباط الثقافة ومنتجاتها بالخصائص المميّزة لتلك الثقافة، وبالظروف الزمانية والمكانية التي حكمت تشكل تلك الثقافة ومنتجاتها في مرحلة معينة. كما أن من المقصود بلوغ

---

[1] . جيهان احمد رشتي، **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، القاهرة، دار الفكر العربي ، ١٩٨٧،ص ٥٥.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: الجزء الأول** ، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ ،ص ١٨.

[3] . علي صديقي، **مفهوم «التحيز» عند عبد الوهاب المسيري**، الموقع الرسمي لمجلة الكلمة الفصلية، قبرص،

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

التحيز حدًّا يجعل من الصعب فهم تلك الثقافة دون الوعي بجوانب تحيزها لنفسها ولظروفها المكانية والزمانية، بالإضافة إلى ما يخلقه من عوائق أمام نقل تلك الثقافة ومنتجاتها إلى حيز ثقافي آخر دونما غربلة لبعض السمات الأساسية تخلصها من ذلك التحيز أو الخصوصية أو تقلل من معدلهما». من هنا، يؤكدان أن تعرف ظاهرة التحيز أمر ضروري «لفهم الثقافات الإنسانية بشكل عام، وبتحديد أكثر، فهم كيفية تشكل منتجات ثقافة ما، من معرفة وفنون، ومناهج ومفاهيم، وغير ذلك. كما أنها ظاهرة مهمة لفهم كيفية التفاعل بين الثقافات».

إن التحيز عند البازعي يفيد معنى «الخصوصية»، لكن ليس بمفهومها السلبي الذي يعني لدى البعض «الاختلاف المتضمن معنى الانقطاع والعزلة، فتكون خصوصية ثقافة أو حضارة ما ضرباً من التباعد عن بقية الثقافات والحضارات، بالإضافة إلى معنى سلبي آخر هو دعوى التميز، أي الخصوصية لا من حيث مجرد الاختلاف وإنما من حيث التميز بما ينطوي على التفوق». إن الخصوصية عنده لا تعني سوى «الاختلاف النسبي القائم على جملة سمات ثقافية نتجت عن تراكمات تاريخية وتفاعلات بيئية ومجتمعية بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وإبداعية على مستوى الأفراد...»[1].

٢ - تعريف الأيديولوجية:

لقد شرح استوارت هول (HALL) مفردة المرجعيات في تعريفه الذي ينص على أن الإيديولوجيا هي المرجعيات الذهنية، بأنها الأفكار، اللغة والمفاهيم، التي تعمل وفقها جماعات معينة في المجتمع ، وتؤثر في رؤية هذه الجماعات أثناء حراكها المجتمعي[2].

يعد دي تراسي (DE TRACY) أول من صك هذا المصطلح في عصر التنوير الفرنسي، في كتابه "عناصر الأيديولوجيا". ويعني تراسي بالأيديولوجيا علم الأفكار، أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس، هذه الأفكار التي تُبنى منها النظريات والفرضيات، التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع، وقد انتشر استعمال هذا الاصطلاح بحيث أصبح لا يعني علم الأفكار فحسب، بل النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يُعبّر عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع والإنسان، وقد طُبق هذا الاصطلاح بصورة خاصة على المواقف السياسية، التي هي أساس العمل السياسي وأساس تنفيذه وشرعيته[3].

أما بيكر (BECKER) فيعرف الأيديولوجيا، بأنها مجموعة من المرجعيات، تتكون من محددات قيمية متداخلة تساعدنا في تحديد رؤيتنا إلى العالم والتكيف معه[4].

كما تعبر الأيديولوجية عن تلك المصالح والقوى والأفكار والأراء والمعلومات، تنبثق من نسيج اجتماعي معين متعدد البنى، يتم من خلاله تحديد السلوك السياسي وتأطير المجال المعرفي، لصياغة مجموعة من الرؤى والتوجهات التي تخدم مصالح معينة.

---

http://www.kalema.net/v1/?rpt=1033&art، لوحظ يوم: السبت ٢٧ أوت ٢٠١٦، على الساعة ١٦:٢٤ بتوقيت الجزائر.

[1] . علي صديقي، **مفهوم «التحيز» عند عبد الوهاب المسيري**، الموقع الرسمي لمجلة الكلمة الفصلية، قبرص، http://www.kalema.net/v1/?rpt=1033&art، لوحظ يوم: السبت ٢٧ أوت ٢٠١٦، على الساعة ١٦:٤٥ بتوقيت الجزائر.

[2] . الحاجة سعود، **استراتيجية الشرعية والاستمرار للأنظمة السياسية العربية: دراسة بنائية للخطاب السياسي** ، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد بوضياف المسيلة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، نوقشت بتاريخ ١٧ جوان ٢٠١٥، ص ٤٢.

[3] . نسيرة هاني، **التحيز المعرفي والتحيز الأيديولوجي : سمات فارقة**، الموقع الرسمي لمعهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات – واشنطن، http://www.siironline.org/alabwab/derasat(01)/709.htm، لوحظ يوم: ٢٢ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٢:٢٢ بتوقيت الجزائر.

[4] . الحاجة سعود، **مرجع سابق** ، ص ٤٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

٣ - **قواعد التحيّز:** وضع الدكتور المسيري قواعد أساسية تساعد على فهم التحيّز وتمييزه، وهي:

- **القاعدة الأولى:** التحيّز حتمي، وذلك بسبب المعطيات التالية:[1]

أ. فالتحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجّل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيا وإنما فعّال، يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما تبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي.

ب. التحيّز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة انسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لابد من الاختيار، إذ ثبت أن كل لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية، وأكثر كفاءة في التعبير عنها، وتختلف أشكال التعبير عن الزمان من لغة لأخرى، كما أن المجاز جزء من اللغة.

ج. التحيّز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، لا يردّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرّد والذاتية ومن ثمّ التحيّز، إذ أن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة، وهذه ليست عملية عشوائية وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعال.

- **القاعدة الثانية:** التحيّز قد يكون حتمياً ولكنه ليس نهائياً.[2]

فالتحيّز ليس بعيب أو نقيصة، بل على العكس يمكن أن يُجرّد من معانيه السلبية، ومن ثم توضع إشكالية التحيز على مستوى مختلف تماما، ويصبح هو حتمية التفرّد والاختيار الإنساني.

لقد خلقنا الله سبحانه وتعالى على فطرواللغة الإنسانية رغم حدودها قادرة على تحقيق واحدة، ولكنه سبحانه وتعالى شاء أن لا نكون شعبا واحدا، وقد أصبح البشر شعوبا وقبائل، لكل اختياراته الخاصة به، ولكن هذا لا يعني بالضرورة التناحر ونفي الأخر، واللغة الإنسانية رغم حدودها، قادرة على تحقيق هذا التواصل، وعلى توصيل الحق والحقيقة والحقائق، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيّز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها مع هذا تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر.[3]

٤ - **تعريف التحيز الأيديولوجي.**

مما سبق ذكره يمكننا أن نقدم تعريفا عاما للتحيز الأيديولوجي على أنه تلك المنظومة المتكاملة من الأفكار والآراء والمعلومات والتوجهات والمواقف، تنشأ بحكم عوامل متعددة، ترتبط بسمات شخصية نتجت عن تراكمات حضارية أو تاريخية أو تفاعلات بيئية ومجتمعية، ساهمت بصورة مباشرة في تكوين رؤية معينة أو سلوك معين نحو فكرة ما.

ثانيا: الفرق بين التحيز المعرفي والتحيز الإيديولوجي.

يجب علينا أن نفرق بين التحيز المعرفي والتحيز الأيديولوجي، فالتحيز المعرفي ينتمي للمجال الثقافي، الاجتماعي ونظرية الثقافة، ويتميز بمجموعة من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، كما أن مفهوم المعرفة أوسع من العلم إذ نجدها

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **مرجع سابق** ،ص ١٨.

[2] . **المرجع نفسه**، ص ٢٠.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **مرجع سابق** ، ص ٢١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بنسب متفاوتة بين مجالات عدة، وإذا كان كل علم يحقق معرفة نسبية، فإن المعرفة ليس بالضرورة أن تحقق علم، أما التحيز الإيديولوجي فيرتبط بمفهوم الإيديولوجيا، والتي تعتبر من بين المصطلحات التي يصعب تفسيرها، ومع ذلك فهي تستخدم على نطاق واسع، سواء كانت بطريقة صحيحة أو خاطئة، كما تعتبر الايديولوجيا في فلسفة علم الاجتماع السياسي طريقة مثلى للتفكير السياسي.

ويمكننا أن نبين الفرق بين المصطلحين من خلال ما يلي:[1]

١- أن التحيز المعرفي هنا ينتمي لنسقه المعرفي "الثقافي والحضاري الخاص"، كما يستخدم أدوات معرفية في التحليل والطرح والبناء الذاتي فكريا وعلميا. والعلمي التي لا تنطلق من إجابات جاهزة وإرادة إيديولوجية مصمتة يوجهها عقل أداتي يجيد السرد والإسناد والوصف ولا يجيد الاكتشاف والابتكار والتجاوز.

٢- التحيز الأيديولوجي تحيز استعلائي وتقديسي يدعي دوما الاكتفاء النظري وامتلاك الحقيقة المطلقة، أما التحيز المعرفي فهو تحيز الذات المتسائلة التي تناقش قناعاتها بصفة دائمة ولا تركن إلا لما يستطيع الإجابة الدائمة عن الأسئلة المطروحة والتساؤلات المستجدة. لذا نرى أن التحيز المعرفي هو مجال للتساؤلات بينما يأتي التحيز الأيديولوجي تجسيد لدعوة الاكتفاء النظري ومجال الإجابات.

٣- يتميز التحيز الأيديولوجي بالطابع السجالي والنهج المؤامراتي في التفكير؛ فعينه دائما على الآخر عدوا ومتآمرا شريرا، بينما يأتي التحيز المعرفي عينا على الذات، وعينا على الآخر في الآن نفسه، وفق أدوات معرفية تساءل الإجابات الجاهزة هنا وهناك وتسعى لإجابات أكثر علمية وأكثر قبولا وغير مركزية ولا استعلائية ولكن معرفية.

فالتحيز المعرفي رؤية معرفية وليس رؤية أيديولوجية، دعوة للاجتهاد والإبداع وليس دعوة للانتصار الثقافي أو الأيديولوجي وفق آليات العقل الأداتي والوظيفي في الاستلاب نحو الآخرين والاكتفاء بتوصيف المخلصين لوصايا أنبيائهم أو عداء الكافرين بهم.

٤- التحيز الأيديولوجي تحيز للمركزية والتحيز المعرفي تحيز للإنسانية، فالأول ينفي المركزية بشكل كبير لإثبات مركزية مضادة ثقافية أو جغرافية، بأدوات الانتصار الأيديولوجي المعهودة السلب والإضافة، بمعنى التركيز على جوانب السلب في الآخرين وفي صيغة تعميمية غالبا، وتصور الذات المخلص الأخير.

ثالثا: تعريف الخطاب السياسي وخصائصه.

يعبر الخطاب السياسي عن تلك المنظومة التفاعلية من الأفكار والآراء والاتجاهات السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية من أجل تحقيق أهداف معينة، ضمن إطار جملة من الأنظمة والأنساق والتصورات والمقتربات المتشابكة فيما بينها جوهرها الرسالة الاتصالية وما تحدثه من تأثير سواء كان إيجابيا أو سلبيا على المتلقي، وهو ما يعرف التغذية الرجعية السلبية أو الإيجابية أو حتى المحايدة.

---

[1] . حيدر الجراح، **الأيديولوجيا**، الموقع الرسمي لشبكة النبأ المعلوماتية، http://annabaa.org/arabic/annabaaarticles/1975، لوحظ يوم: ٢٤ أوت ٢٠١٦، على الساعة ١٣:٤٥ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

١ - تعريف الخطاب السياسي

يعرف الخطاب من الناحية اللغوية حسب ما ذهب اليه ابن منظور بأنه: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن، فصل الخطاب: أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وضده.[1]

ابتكر هاريس مصطلح الخطاب وعرفه بقوله: "إن الخطاب منهج في البحث في أيما مادة مشكلة من عناصر متميزة ومترابطة في امتداد طولي سواء أكانت لغة أم شيئا شبيها باللغة، ومشتمل على أكثر من جملة أولية، إنها بنية شاملة تشخص الخطاب في جملته.. أو أجزاء كبيرة منه".[2]

يعرف **الدكتور سعد مطر عبود الزبيدي** الخطاب السياسي بأنه منظومة من الأفكار تشكلت عبر تراكم معرفي نابع من استقراء للواقع بكل مكوناته الثقافية والاجتماعية والسيكولوجية وتمحورت عبر أنساق إيديولوجية مستمدة من التصورات السياسية المنبثقة من التراث أو من الحداثة التي تختلف في آلياتها ونظمها حسب مستوى النضج الفكري والوعي بمتطلبات المجتمع ومدى ارتباطها بمستوى الأداء الحركي في عملية التغيير والتنمية والحضور الوجودي.[3]

يجرنا الحديث عن الخطاب السياسي الى تناول موضوع الرسالة الاتصالية مما يتطلب اهتماما وهياكل خاصة تتلاءم مع طبيعة ونوعية العلاقة الاتصالية بين مصدر المعلومات والجمهور المستهدف. فالرسالة تصبح مستقلة عن المرسل بمجرد إرسالها. حيث أن تصحيحها قد يؤدي الى بروز نوع من التناقض وفقدان الثقة من جانب الجمهور المستهدف، الذي ينتمي إلى تيارات حضارية وفكرية مختلفة. وهو ما يستوجب بالتالي أن تتوفر في الاتصال الدولي عدة صفات مثل : القدرة على التنبؤ، الحذر، عدم المبالغة، و بعد النظر[4] ، ويرى أرسطو أن الخطاب السياسي يقوم على ركائز ثلاث هي: أخلاقيات المجتمع (Ethos)، محاكاة المشاعر الشعبية (Pathos)، والمنطق (Logos)، وهو ما يعني التشابك المرهق بين المنطق وقواعد اللغة وبين الصورة التي تركبها الاستعارات اللفظية (Metaphor) والمجاز (Metonymy) والجناس (Analogy) في بنية الخطاب، وتنقسم عناصر الخطاب السياسي إلى عنصرين أساسيين وهما: (المتحدث أو المرسل والخطاب السياسي).

كما يهدف الخطاب إلى فك شفرة النص بالتعرف على ما وراءه من افتراضات أو ميول فكرية أو مفاهيم؛ فتحليل الخطاب عبارة عن محاولة للتعرف على الرسائل التي يود النص أن يرسلها، ويضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي، وهو يضمر في داخله هدف أو أكثر، وله مرجعية أو مرجعيات وله مصادر يشتق منها مواقفه وتوجهاته.[5]

---

[1] . ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الثاني، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨، ص ٨٥٦.

[2] . ديان مكدونيل،**مقدمة في نظريات الخطاب**، ترجمة د.عز الدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط١، ٢٠٠١، ص ٣٠ .

[3] . يحي جبر، جمال أبو مرق، **الخطاب السياسي الفلسطيني والمؤثرات الخارجية،شهادة على العصر**، ورقة بحثية أعدت في مؤتمر جامعة الخليل، الموقع الرسمي لجامعة النجاح الوطنية، http://blogs.najah.edu/staff/yahya-jaber/article/article-77، لوحظ يوم: الأحد ٢٨ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٠:٣٥ بتوقيت الجزائر.

[4] . عبد الله زلطة، **الإعلام الدولي في العصر الحديث**، مصر: دار النشر للجامعات ، ٢٠٠١، ص ١٩.

[5] . أحمد زايد، **صور من الخطاب الديني المعاصر**، القاهرة: دار العين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٢١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

٢ - خصائص الخطاب السياسي

يتميز الخطاب السياسي بمجموعة من الخصائص، يقوم المتحدث بتحديد طبيعتها والتدرب عليها سلفا، وهي كالتالي:[1]

- **المستوى الصوتي للخطاب:** حيث هناك صلة واضحة بين المستوى الصوتي وما يرمز إليه ، فهناك مستوى للتعبير عن حالة الغضب والفرح والانزعاج والقوة والضعف و كذلك مدود الكلمات وقصرها وارتفاع الصوت وخفضه هكذا.

- **المستوى الصرفي للخطاب:** وهي تعني تناول أبنية الكلمات داخل الخطاب، كأن يطلق سياسي ما مصطلح ما قام بصياغته ونحته على حزب أو جماعة أو فرد كأن تطلق كلمة الحمائم والصقور على بعض السياسيين، وقد يقوم البعض بتحويل المعنى الدلالي لبعض المصطلحات ويستخدمها لصالحه ففي عقد الثمانينيات من القرن العشرين تمت الإشارة إلى السيدة- مارجريت تاتشر" في البداية باسم- المرأة الحديدية"، وكان هذا الوصف يعني عدم المرونة في تعاملها مع الآخرين، وتحولت دلالة المصطلح بعد ذلك إلى معنى إيجابي عندما تم فهمه على أنها تجسد معنى الصلابة والتحمل كما ذكره جورج كلاوس.

- **المستوى الدلالي للخطاب:** وهو الاهتمام بالأفكار والموضوعات والمفردات والمضامين التي تحقق المعنى والتميز الخطابي للمتحدث، فقد يعتمد أحدهم على الاستعارات أو الألفاظ الفنية أو الحربية كمن يتحدث عن أحد السياسيين بأنه رأس الحربة، وآخر بأنه الدفاع الجوي وهكذا، وقد يتحدث آخر بأسلوب حسابي أو رياضي كالملاكمة أو ديني أو علمي ومن المهم أن يكون للسياسي القائد أسلوب يميزه.

- **الاهتمام باللغة:** المستخدمة فقد يتحدث أحد السياسيين بلغة الحقوق، وآخر بالقوة ، وآخر بلغة الأمن، وآخر بلغة كبير العائلة أو الأخ الأكبر أو الأصغر، أو المظلوم ومن هنا فإن المتحدث يحدد الصيغة التي يخاطب بها الجماهير والشعوب و لا يترك نفسه للظروف تحركه كيفما تشاء.

لا ينتج المرسل السياسي خطابه غفلا عن اعتبار السياق، فلا خطاب دون انخراطه في سياق معين، كما لا يتجلى الخطاب السياسي دون استعمال اللغة المناسبة، فقد يستعمل المرسل اللغة الطبيعية، كما قد يستعمل بعض العلامات غير اللغوية (الإشارة باليد، الإيماء...)، ليمارس بها خطابه، ولبلوغ ذلك، يعمد الخاطب إلى استعمال اللغة بكيفيات منظمة ومتناسقة، تتناسب مع السياق، وهي منظمة لأن الناس ينتمون إلى جماعات اجتماعية مما يجعلهم يتبعون نماذج من السلوك العام والمتوقع داخل الجماعة.[2]

- **الكلمات المفاتيح:** وهي الكلمات التي يتم صياغتها وانتقائها بدقة وتكرارها أثناء الخطاب السياسي، فهي تختمر في ذهن الجماهير وتأخذ بألبابهم وعقولهم وقد تصبح دليلا على صاحبها بعد ذلك، مثل كلمة مارتن لوثر كينج في إحدى خطبه الشهيرة في يوم٢٨ أغسطس عام١٩٦٣ في واشنطن عندما قال أنا لدي حلم " I have a dream" فقد ذاعت الكلمة وانتشرت حتى سميت الخطبة باسم هذه الجملة ، وأصبح السود جميعا في الولايات المتحدة يرددون " أنا لدي حلم ".[3]

---

[1]. أمجد أبو العلا، **الخطاب السياسي وأثره في تحريك الشعوب** ، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب، **http://wefaqdev.net/art3730.html**، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١٢.٠٠ بتوقيت الجزائر.

[2]. الحاجة سعود ، **مرجع سابق**، ص ٦٣.

[3]. أمجد أبو العلا، **مرجع سابق**، **http://wefaqdev.net/art3730.html**، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١٢.١٠ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وبالرجوع إلى تصميم الخطاب السياسي نفسه، نجد أنه عبارة عن مجموعة من المفردات ذات التأثير الواسع على توجهات الجمهور، ليست لغرض وظيفي معين بقدر ما هي وسلة لإحلال توجهات جديدة، حيث يتم استعمال مصطلحات في غير مكانها لغرض تحقيق اهداف معينة، وتكرست هذه المفردات من خلال ثلاثة أنماط معاصرة للخطاب، وهي:[1]

أ - خطاب الميادين: الخطاب الاحتجاجي والمفتوح أمام كل الأفراد.

ب- خطاب الشاشات: ويشمل كل ما تبثه القنوات الفضائية.

ج- خطاب الصناديق: وهو الخطاب السياسي الذي يرافق العمليات الانتخابية.

المحور الثاني: مظاهر التحيز الأيديولوجي في الخطاب السياسي وأليات تفعيل الأداء الحزبي في الجزائر.

يؤكد ميشال فوكو في كتابه "نظام الخطاب" على سلطة الخطاب، فهو يعتبر أن للخطاب سلطته الخاصة، التي يستمدها من ذاته، وذلك من منطلق فلسفي وجودي، ينحو فيه منحى نيتشيه وهيدغر، فلا سلطة إلا سلطة الخطاب، فمنذ الأزل يعمل الخطاب على توجيه المعنى وإبراز سلطة الخطاب في ذلك فهو الذي يفرض سلطته على الآخرين، ومن ثم ركز في كتابه المذكور على سلطة الخطاب، بالإضافة إلى تركيزه على مختلف أشكال الرقابة والمنع التي تقيمها السلطة السياسية أو المجتمع على الخطاب خاصة، وأن هذا الأخير لا يصبح أداة في يد السلطة أو نصا يعكس أهداف السلطة، بل يشكل في ذاته سلطة [2]، كما تكمن قوة الأداء الحزبي من خلال قوة الخطاب السياسي، الذي يشكل حلقة أساسية هامة في وصول الحزب السياسي إلى السلطة أو المشاركة فيها.

أولا: مظاهر التحيز الأيديولوجي في الخطاب السياسي الجزائري.

يجرنا الحديث عن الحزب السياسي في إطاره المؤسساتي، إلى الحديث عن نوعين من الاتصال، الاتصال الداخلي ويشمل مجموعة من التفاعلات الوظيفية والتنظيمية داخل التنظيم الحزبي، والاتصال الخارجي ويمكن في علاقة الحزب السياسي بكل الفواعل الاجتماعية والسياسية والقانونية والأيديولوجية الخارجية، ولكن ما يهمنا في هذه الدراسة، هو إظهار مظاهر التحيز الأيديولوجي للخطاب السياسي في الجزائر، ويمكن أن نبني تصورا واضحا من خلال ما يلي:

- الأحزاب السياسية وليدة توجهات أيديولوجية ولا تتمتع بتاريخ خاص بها:

يشير الأستاذ الدكتور نور الدين ثنيو إلى أن الأحزاب السياسية لا تتمتع بتاريخ خاص لها، إنما اعتمدت في البداية والسياق والنهاية على مقتضيات السلطة وشروطها وحاجاتها.. ولعل مكمن الإفلاس الديمقراطي في الجزائر أن الساحة السياسية لم تتشكل منذ البداية بمجالها الثقافي كشرط لازم لأي ممارسة للشأن العام. وكل ما حدث هو افتراض التعددية في الهوامش والأطراف مع بناء السلطة الفعلية في المركز النواة [3].

---

[1] . وليد عبد الحي، **لغة الخطاب السياسي: المشكلة والحل**، جامعة اليرموك، المحاضرة الخامس عشر، ٢١ تشرين الثاني ٢٠١٣، ص ٥١٤.

[2] . الحاجة سعود ، **مرجع سابق**، ص ٨٦.

[3] . نورالدين ثنيو وأخرون، **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤، ص ٢١٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

انطوت الأحزاب السياسية على قصور واضح لم تتعرف عليه منذ البداية لأنها كانت عاجزة عن إدراكه ثقافيا، كما لم تكن بيدها الوسائل الشرعية للفعل السياسي، وانتهت تجربة الأحزاب السياسية إلى أنها تجارب غير مكتفية بذاتها ولا يمكن بالتالي كتابة تاريخها الخاص كرافد يصب في تاريخ الفكر السياسي الجزائري المعاصر. فإذا كانت معظم الأحزاب من إنشاء السلطة[1].

- **أحزاب ذات توجه ديني في لعبة الديمقراطية:**

يشير الأستاذ الدكتور نور الدين ثنيو إلى أن التجربة الديموقراطية في الجزائر أكدت على حقيقة يمكن إسقاطها على جميع الأحزاب ذات التوجه الإسلامي، وهي أنها فعلا أحزاب دينية بالمعنى الدقيق للكلمة، من حيث التصور والوسيلة والغايات المنشودة، حتى وان ادعت غير ذلك وقدمت برامج عادية، وأي تنكّر لذلك دليل آخر على عدم مصداقية الحزب وضعف وجوده السياسي، ولعلّ مقتل الأحزاب الدينية أنها جازفت بمقوّم جوهري في المجتمع الجزائري ودخلت به المعترك السياسي بدل أن تبقيه بمنأى عن التلاعبات السياسية، ولا تستغله ضدا على الأحزاب العلمانية والأحزاب الوطنية وغيرها... لأن الأحزاب السياسية ذات التوجه الديني، كانت منذ البداية قاصرة عن ادراك مجال السياسة، أي استقلال السياسة بحقلها الخاص وعقلها الذي يحكمه منطق اختيار البدائل الممكنة في التاريخ وليس بعيدا عنه[2].

- **عدم تطابق رسالة المتحدث مع الواقع:**

تنبع مصداقية الخطاب السياسي من خلال تطابق رسالة المتحدث مع واقعه، وقد يفقد الخطاب السياسي معناه وهدفه ولا تصل رسالته الى المتلقي، ويفقد السياسي مصداقيته إذا كان بعيدا عن الواقع، لتفقد معه مصداقية الحزب السياسي بأكمله، وفي هذا السياق يضيف الدكتور أحمد حمدي: (لا شك ان التأثير في الجمهور وإقناعه غاية كل خطاب سياسي، وذلك بهدف تعديل رأيه والاستجابة لمضمون النداء الموجه إليه، لكن ما شاب هذه الحملة هو الهرج الفلكلوري البعيد عن الإقناع، واستنساخ البرامج عن بعضها البعض إلا من رحم ربك، وعدم اعتبار مقتضيات الخطاب المحلية، كلها أمور ساهمت في إضعاف هذا الخطاب).[3]

يهدف الخطاب السياسي الحقيقي إلى تناول قضايا وهموم ومشاكل المواطنين ومحاولة حلها ولو بالتدريج وضمن المستطاع، وإقرار مبدأ المشاركة الفاعلة والحقيقية في تقرير المصير وتحديد القرارات المهمة ، التأكيد على النوع لا الكم، مع تشكيل مجالس أو لجان استشارية شريطة أن تأخذ بعين الاعتبار رأي الأغلبية وحفظ حق الرد أو التحفظ دون المساس بها او مصادرتها، كما يجب أن تغلب على الخطابات السياسية الصراحة والوضوح والمصداقية والواقعية، إنه خطاب الأفعال لا الأقوال يمتاز بقوة الحجج والبراهين والأدلة والإقناع، ويسعى إلى الإصلاح الكامل والشامل في مختلف المجالات ولا يركز على جانب دون أخر، مع الانفتاح والحوار والتفاعل مع الأخر وقبول الأخر، وتكوين قاعدة جماهيرية واسعة تؤيد أهدافه وطموحاته

---

[1] – نور الدين ثنيو، **الأحزاب السياسية في الجزائر والتجربة الديمقراطية**، **http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/3a09df28-0aa2-4bed-aa70-3f3d6dbfbdb1**، لوحظ يوم ٢٩ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٠٠.٣٧ بتوقيت الجزائر.

[2] – نور الدين ثنيو، **الأحزاب السياسية في الجزائر والتجربة الديمقراطية**، **http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/3a09df28-0aa2-4bed-aa70-3f3d6dbfbdb1**، لوحظ يوم ٢٩ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٠٠.٣٧ بتوقيت الجزائر.

[3] أحمد حمدي، قراءة في الخطاب السياسي الجزائري (حوار خص به جريدة الشعب)، فضاء أحمد حمدي، http://www.ahmedhamdi.net/?p=362، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٣٠ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

في التغيير السلمي والحقيقي، مع الإيمان بوجود المعارضة الحرة، وهو ذلك الخطاب الذي يحترم مقومات الأمة ووحدتها، ويكرس كل جهوده لربط العلاقة مع القاعدة الشعبية من خلال تنظيم ندوات اجتماعية من اجل زيادة ربط العلاقة بين اعضاء الحزب والشعب ... وتشجيع التعاون الاجتماعي والترابط الأسري وإيجاد حلول للقضايا الاجتماعية.[1]

- **آلية من أليات الطمس والإقصاء:**

تتم هذه الألية من خلال حجب كل الخطابات المتعارضة مع النسق المهيمن، حيث يتم إعادة إنتاج الخطابات القديمة والتلاعب بها لتساير القيمية السائدة، والتلاعب بالنصوص والحقائق لتساير حاجات التلقي في حكم الوجود،إن التمثيل يتم عبر آليات مختلفة تمتثل لهذه التوجهات، منها الإقصاء أو اقتطاع جزء من الذاكرة تخدم فعل التمركز[2]، والمقصود بالتمركز كما عرفه الدكتور عبد الوهاب المسيري على أنه: " انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات، إذن التمركز هو " نوع من التعلق بتصور مزدوج عن الذات والآخر، تصور يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكل عبر الزمن بناء على ترادف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة"[3].

- **الأحزاب السياسية مجرد وسيلة لتحقيق توجهات أيديولوجية معينة:**

أصبحت الأحزاب السياسية مجرد وسيلة في يد أشخاص همهم الوحيد الإشادة بما حققته تنظيماتهم الحزبية، دون الاعتماد على سياسة التعلم من الماضي والتخطيط للمستقبل، طغيان أساليب التهميش والإقصاء وعدم قبول الأخر، والاعتماد على مجموعة من الموالين وإبعاد القاعدة الجماهيرية المتطلعة لغد أفضل، وتمرير العبارات الوطنية والديمقراطية والتاريخية من أجل استمالة الجمهور، والتوظيف الخاطئ لبعض المفردات والمصطلحات العلمية أو الأدبية او السياسية أو الاقتصادية في طرحهم للقضايا التي تهم المواطن بصفة عامة، خلو الأحزاب السياسية من برامج حقيقية واقعية صادقة تفكر في إيجاد الحلول الممكنة والطرق والأساليب الكفيلة بتحقيق التنمية الشاملة، كما أن الحزب السياسي وفي ظل هذه الركاكة الخطابية ابتعد كثيرا عن مفهوم المؤسسة الحزبية.

أصبح الحزب السياسييعبر عن تنظيمات تمثل مصالح خاصة لبعض الفئات تمارس الضغط على الحكام من أجل إصدار تشريعات تراعي المصالح المشتركة لتلك الفئات[4]، وهو ما نسميه بالجماعات الضاغطة.

- **تدني المستوى اللغوي والدلالي للخطابات السياسية:**

أجمع العديد من الباحثين والمختصين في الاتصال السياسي عن تدني الخطابات السياسية للفاعلين والقادة السياسيين، حيث أصبحت خطاباتهم لا تخلو من صفات التهديد والوعيد والترغيب والترهيب للخصم، الاستخفاف بمشاعر ومواقف

---

[1] . الأمين شريط، **مرجع سابق**، ص ٢٥٩.

[2] غزلان هاشمي، **التحيز الأيديولوجي في التمثيلات الخطابية الغربية** ، http://massareb.com/?p=7014، لوحظ يوم ٢٥ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٣.٣٠ بتوقيت الجزائر.

[3] غزلان هاشمي، **التحيز الأيديولوجي في التمثيلات الخطابية الغربية** ، http://massareb.com/?p=7014، لوحظ يوم ٢٥ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٣.٤٥ بتوقيت الجزائر.

[4] – مولود ديدان، **مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية**، الجزائر: الدار البيضاء، دار بلقيس للنشر، ٢٠١٠، ص ٢٠٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ومعرفة المقابل، غياب الأسلوب العلمي والأدبي المقنع، واستعمال مفردات سوقية منحطة دخيلة على الخطاب السياسي الجزائري ... ينبغي التنبيه إلى أنها ناشزة وشاذة عن الخطاب السياسي الجزائري المعروف بروح المسؤولية والحرص على احترام الجمهور ومضامين الخطاب التي تتنافى مع مبادئ ثورة نوفمبر الخالدة بل وكانت في عقيدتها تعتبر من المحرمات التي تودي بمرتكبيها الى الإعدام مثل الجهوية المقيتة (شاوي، قبائلي، عربي، طارقي، شلحي، مالكي، إباضي..) وأخطر من ذلك بروز خطاب يزرع روح الشك وتخوين الأخر، ويبث الرعب والترهيب والتخويف في صفوف الذين لا يشاطرونه الرأي، انها ظواهر لم تكن موجودة في الخطاب السياسي الجزائري، ينبغي التحذير من مغبة الوقوع في براثنها[1]، كما تغلب صفة الاتهام والمؤامرة على الطرف الأخر.

- **اعتبار الديمقراطية الحل الوحيد لكل المشاكل التي يعاني منها المجتمع.**

يرى الأستاذ الدكتور نورالدين ثنيو أن الديمقراطية طلبها الجميع وأخفق فيها الجميع أيضا، ومن هنا مكمن المأزق الذي آلت إليه الأوضاع، ونبهت الجميع إلى ضعف ثقافة الدولة وهشاشة الوعي السياسي في مسألة خطيرة وهي زرع الديمقراطية كأسلوب للحكم وإدارة المجتمع[2].

يضيف الدكتور بوقشور محمد من جامعة محمد لمين دباغين- سطيف٢، قائلا: (فالكل على سبيل المثال يتحدث عن الديمقراطية باعتبارها الوصفة الشافية من كل الأمراض التي يعاني منها المجتمع، وأنها المفتاح السحري الذي تفتح به جميع الأبواب الموصدة، لكن الكل يتناسى أن الديمقراطية نفسها بحاجة إلى مفتاح يفك شفرتها، ولأن الديمقراطية، كما يؤكد جورج طرابيشي هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، ولا يمكنها أن تكون نظاما للحكم دون أن تكون نظاما للمجتمع، ولأن الديمقراطية هي في التحليل الأخير ثقافة ومنظومة قيم متضامنة، وهي بذرة قبل أن تكون ثمرة، فإن ثمن الجهد قد يكون مضاعفا عندما يتم استزراع بذرة الديمقراطية بالمثاقفة، أما بخصوص لغة هذا الخطاب في شقها المنطوق والمكتوب فيتوجب بداية التأكيد على أن اللغة هي الميزة الأولى والأساسية التي تحدد هوية الإنسان)[3].

- **أزمة المصداقية في الخطاب السياسي:**

تكمن أزمة الخطاب الرسمي العربي في عدم مصداقيته، فأزمة المصداقية في أي خطاب تبدأ عندما يسود الإعتقاد لدى المتلقي بأن مفرداته - الخطاب – تترجم الواقع كما يراه ويعتقده صاحب الخطاب، وليس كما يراه ويعتقده المتلقي، وهذه هي الأزمة التي يعاني منها الخطاب الرسمي العربي (الحاكم) وهي ناتجة عن عدم توفر جملة من الشروط في الأركان الثلاثة في الخطاب والمتمثلة في موضوع الخطاب وصاحب الخطاب والمتلقي[4].

---

[1]. أحمد حمدي، **قراءة في الخطاب السياسي الجزائري** (حوار خص به جريدة الشعب)، فضاء أحمد حمدي، http://www.ahmedhamdi.net/?p=362، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٣٠ بتوقيت الجزائر.

[2] – نور الدين ثنيو، **الأحزاب السياسية في الجزائر والتجربة الديمقراطية**، http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/3A09DF28-0AA2-4BED-AA70-3F3D6DBFBDB1، لوحظ يوم ٢٩ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٠٠:٣٠ بتوقيت الجزائر.

[3]. بوقشور محمد، **إفلاس الخطاب نتيجة منطقية لتمييع العمل السياسي**، الموقع الرسمي لجريدة الخبر، http://www.elkhabar.com/press/article/87299/، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٥٠ بتوقيت الجزائر.

[4]. الحاجة سعود، **مرجع سابق**، ص ٢٤٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- **خلو مضمون الخطاب السياسي من التحليل الدقيق للواقع:**

أما بالنسبة للمؤشرات المتعلقة بمضمون الخطاب السياسي فيبدو خلوه من التحليل الدقيق لواقع المجتمع الجزائري المتسم بتجدد الأجيال بصورة عالية، ومن ثمة تجدد الانشغالات، وتنوع الحاجات، وتجاوب اكبر مع المؤثرات الحديثة للحضارة، واندماجه في تداعيات العولمة، وليس ببعيد عن مرمى سهام الفوضى غير الخلاقة التي تجتاح العلاقات الدولية، بينما ظل الخطاب السياسي في هذه الحملة بطيئا مستنسخا عن بعضه البعض، لا يلبي الحاجات الحقيقية، ولا يعبر عن التطلعات الجديدة للمجتمع الجزائري، وعوض ذلك انخرط في خطاب المثاليات والأحلام الوردية والوعود الكاذبة من جهة، وخطاب الوعيد والتخوين والترهيب والترويع والتنديد الفاحش من جهة أخرى، كما لم يحافظ حتى على الهيبة والوقار المفترضة في الخطيب، فانزلق نحو الحضيض الأدنى في مفرداته، وانحط الى الابتذال والسوقية في تعابيره، ومثال ذلك هذه المفردات المقززة :ناناك، داداك، وتراريس، والهردة الرابعة[1].

- **تعويم الساحة السياسية وتمييع العمل السياسي:**

يرى الدكتور بوقشور محمد بأن إفلاس الخطاب السياسي هو نتيجة منطقية لتعويم الساحة السياسية وتمييع العمل السياسي، وكذا بؤس تمثلات أشباه الساسة لأدوارهم في المجتمع[2].

- **عدم تجاوب الخطاب السياسي مع المؤثرات الحديثة للحضارة:**

يضيف الدكتور أحمد حمدي في حوار خص به جريدة الشعب عن قراءته للخطاب السياسي الجزائري أثناء الحملة الانتخابية لرئاسيات ٢٠١٤ أن الخطاب السياسي لدى المترشحين في هذه الحملة الانتخابية لم يكن بالدرجة الكافية من الأداء المنتظر منه، فقد كان يعوزه التحليل الدقيق لواقع المجتمع الجزائري وهو واقع سريع التجدد تعاقبت أجياله بصورة عالية، نتج عنها بروز انشغالات جديدة، وتنوع للحاجات اجد، وتجاوب أكبر مع المؤثرات الحديثة للحضارة، واندماج شبابه في تداعيات العولمة، وأساطير الحريات وحقوق الانسان، واحابيل الفوضى غير الخلاقة التي تجتاح العلاقات الدولية، بينما ظل الخطاب السياسي في هذه الحملة بطيئا مستنسخا عن بعضه البعض، لا يلبي الحاجات الحقيقية للمجتمع الجزائري، انه في حاجة الى الابتكار والإبداع كي يستجيب لطموحات وتطلعات الشعب الجزائري التي لم تعد محصورة في القضايا الاجتماعية والتنموية[3].

ثانيا: عوامل قوة الخطاب السياسي وسبل تفعيل الأداء الحزبي.

يرتكز كل خطاب سياسي على مجموعة من الأطر النظرية التي تتكز بدورها على مجموعة من المفاهيم المترابطة في النص، لتبني صورة ذهنية للمتلقي ترتسم من خلالها ملامح الظاهرة السياسية في مستويين، مستوى الترابط المنطقي في بنية الخطاب،

---

[1] . أحمد حمدي، **خطاب الوعود وخطاب التنديد**، فضاء أحمد حمدي، http://www.ahmedhamdi.net/?p=372، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٤٢ بتوقيت الجزائر.

[2] . بوقشور محمد، **إفلاس الخطاب نتيجة منطقية لتمييع العمل السياسي**، الموقع الرسمي لجريدة الخبر، http://www.elkhabar.com/press/article/87299/، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٢٠ بتوقيت الجزائر.

[3] . أحمد حمدي، قراءة في الخطاب السياسي الجزائري (حوار خص به جريدة الشعب)، فضاء أحمد حمدي، http://www.ahmedhamdi.net/?p=362، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١١.٣٠ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ومستوى القدرة على انتقال مضمون الخطاب إلى حيز التطبيق والفعل[1]، كما تتحدد قوة الخطاب السياسي من خلال وبالتالي القدرة على تفعيل الاداء السياسي من جهة، والأداء الحزبي من جهة أخرى.

١ - عوامل قوة الخطاب السياسي.

تنبع قوة الخطاب السياسي الموجه من خلال مجموعة من النقاط والتي نوجزها فيما يلي:

أ. ثقافة المتحدث والتي تظهر جليا في استشهاداته ومقارناته[2]، فمهما امتلك المتحدث من مواصفات فنية تتعلق بمستوى أدائه وقوة شخصيته، ومدى أهمية النص الخطابي أو خطورته أو نسبة التشويق فيه، إلا أن العامل الاساسي في نجاح الخطاب السياسي وتأثيره هو تلك المقومات الثقافية التي تميزه عن الأخرين، وهي مجموع المعلومات والمعارف العميقة والدقيقة والشاملة حول الموضوع الذي يتحدث عنه؛ لأن الأخذ بالكلمات الأنيقة والعبارات الرنانة بدون الارتكاز على معطيات علمية موثوقة و معانٍ قوية ومتماسكة يخلي الخطاب السياسي من قوته وهدفه الحقيقي.

ب. الإستراتيجية في الخطاب السياسي[3]، لكونه عملية يقوم بها المرسل السياسي باختيار العبارات والكلمات المناسبة، وكذا اختيار السياق المناسب، فهو قبل التلفظ بخطابه يخطط لكيفية إنتاجه وكذلك لكيفية إيصال معناه إلى المرسل إليه (الجمهور)، فالمرسل السياسي يحرص كل الحرصعلى استعمال اللغة استعمالا دقيقا يتواءم والسياق، وحتى يتمكن من القيام بهذه العمليات لابد وأن تكون لديه كفاية لغوية بالإضافة إلى الكفاية التداولية، كما نجد أن الخطاب السياسي، هو نتيجة إستراتيجية معينة، ولإنتاجه هناك ثلاث مراحل هي:

- إدراك السياق الذي يجري فيه التواصل بكل أبعاده المؤثرة.
- تحديد العلاقة بين السياق واللغة المستعملة، ليتم اختيار الاستراتيجية الخطابية الملائمة.
- التلفظ بالخطاب.

ج. الانسجام والتناغم الداخلي للخطاب السياسي، حيث أن نشاط الخطاب المنطوق والمسموع هو جهد عضلي يتم لتحقيق هدف معين يتجاوز النشاط نفسه، وحتى إذا لم يكن للخطاب هدف فله وظيفة كالوظيفة الاجتماعية للحديث، أي أن يكون المتحدث اجتماعياً (بالتحدث) من أجل كسر الصمت فقط كما يذهب إلى ذلك اللساني الاجتماعي مالينوسكي[4].

د. المستوى الدلالي للخطاب السياسي: معيار دلالة الشكل اللغوي، إذ يكون واحدا من صنفين، إما قصدا مباشرا، أي أن القصد يتضح في الخطاب مباشرة، وإما قصدا غير مباشر، بأن يكون المعنى مستلزما من شكل الخطاب، أي يصبح شكلا يستلزم قصدا غير المعنى الذي يدل عليه ظاهر القول أو الكلام، ومن ثم يصبح سياق الخطاب هو الأساس لكشف المقاصد والمعاني التي يريد المرسل السياسي تحقيقها من وراء هذا الخطاب[5].

---

[1] . وليد عبد الحي، **لغة الخطاب السياسي: المشكلة والحل**، جامعة اليرموك، المحاضرة الخامس عشر، ٢١ تشرين الثاني ٢٠١٣، ص ٥٠٣.

[2] . أمجد أبو العلا، **الخطاب السياسي وأثره في تحريك الشعوب** ، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب، **http://wefaqdev.net/art3730.html**، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١٢.٠٠ بتوقيت الجزائر.

[3] . الحاجة سعود، **مرجع سابق**، ص ٦٣.

[4] _ Malinowski, B (1923- p 315) "The problem of meaning in primitve languages' In: The meaning of meaning . By C. Ogden and I, Richards. Harcourt, Brace and World. New York.

[5] . الحاجة سعود، **مرجع سابق**، ص ٦٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ه. **قوة شخصية المتحدث** ومدى قدرته على إقناع الجماهير بالقضية أو المسألة التي يطرحها، ومواجهة أي مشكلة أو أزمة بكل ثقة ونجاح، لذلك يجب على المتحدث أن يتعرف على هذه القوى ويتعلم كيف يستثمرها بنجاح.

و. **مدى القوة اللغوية للمتحدث وانسجامها مع الحديث** فالناظر إلى حديث أردوغان للبرلمان التركي عند حادثة أسطول الحرية يرى بنفسه قوة اللغة التركية التي يتحدث بها حتى عند من لا يفهمها وكيف كان أردوغان يثير الحماسة في النفوس والضمائر ومن هنا حق لها أن تهز العالم وتجعله ينتفض لتلك الحادثة[1]، على سبيل المثال ماحدث مؤخرا في تركيا، في ظل عملية الانقلاب العسكري الفاشل في١٥ يوليو٢٠١٦، حيث استطاع الرئيس التركي رجب طيب أردوغان عبر رسالة صوتية فقط أن يحرك الشعب التركي ويجعله يخرج للشارع لتأييده.

ز. **الوعي السياسي لدى المتحدث**، ونقصد به تلك هو الرؤية الشاملة الناتجة من معارف سياسية وقيم واتجاهات سياسية التى تتيح إدراك أوضاع المجتمع ومشكلاته مع القدرة على تحليلها والحكم عليها والانحياز الى موقف منها مما يدفعه للتحرك من أجل التغيير والتطوير.

ح. **الشفافية والواقعية** هما أحد العناصر الهامة في تفعيل قوة الخطاب السياسي، لأنها تساهم في تعزيز قيمة الصدق في حياتنا لأنها ليست مطلباً فقط، بل هي قيمة ملتزمة تلازماً أكيداً بقيمنا التربوية والسياسية والأخلاقية والتاريخية والوطنية والعقائدية، فعندما يتحدث أي مسؤول سياسي عن شفافية الانتخابات، في الوقت الذي يعلم فيه الجميع أن هناك تزوير، فإن ذلك حتما سينقص من تقبل المتلقي للخطاب السياسي لهذا المسؤول، ويلقي به عرض الحائط.

ط. **مراعاة مقتضى الحال:** حيث يلجأ الخطيب السياسي إلى مراعاة مقتضى الحال، ليخاطب كل طبقة بما يناسبها ولتحقيق ذلك يجب أن يكون عارفا بأحوال من يخاطبهم، اجتماعيا وثقافيا وسياسيا، لأن الكلام يفسر ويفهم حسب الموقف الذي يحدث فيه، لذلك يجب أن يجرى أيضا حسب الموقف الذي يحدث فيه، أو الذي يثيرالكلام أو اللغة [2].

ي. **الثقة بين المتحدث والجماهير** أحد عناصر القبول المتكرر للحديث فإذا حدث وقد أخطأ أو خدع أحد المتحدثين أو كذب في خطابه فإن ذلك دعوة لعدم السماع والتصديق لذلك المسئول مرة أخرى، فبالنسبة لنا شعوب المسلمين قد جربنا الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش أكثر من مرة وعهدنا منه سقطات كلامية خطيرة فانصرف الكثير عن الاهتمام به وكذلك يحدث الآن مع أوباما حيث علم الجميع أن فعله لا يطابق كلامه وبالتالي فمن الصعب أن تثق فيه الجماهير مرة أخرى إلا بأفعال حقيقية يراها الجميع وتمحو من الذاكرة المواقف السابقة [3].

٢ - سبل تفعيل الأداء الحزبي في الجزائر.

يشير الانفتاح السياسي إلى نمو شعور عقلاني لدى نظام حكم الفرد أو القلة، بتأكل شرعيته التقليدية والثورية، ومن ثم قيامه نتيجة لذلك بتقديم تنازلات سياسية من حيث الشعارات ومن حيث درجة ضبطه لحرية التعبير والتنظيم أحيانا، بل

---

[1]. أمجد أبو العلا، **الخطاب السياسي وأثره في تحريك الشعوب** ، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب، http://wefaqdev.net/art3730.html، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١٢.٣٠ بتوقيت الجزائر.

[2]. الحاجة سعود، **مرجع سابق**، ص ٧٢.

[3]. أمجد أبو العلا، **الخطاب السياسي وأثره في تحريك الشعوب** ، مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب، http://wefaqdev.net/art3730.html، لوحظ يوم ٠٩ نوفمبر ٢٠١٥، على الساعة ١٢.٠٠ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وربما قيامه بتبني بعض أليات الديمقراطية ومؤسساتها مع بقاء مصدر للحاكم الفرد أو الفئة الحاكمة، مما يعني أن الانفتاح السياسي يعبر عن عدم قدرة السلطة على الاستمرار في الحكم بأسلوب حكمها السابق، كما أن هناك العديد من الأساليب المختلفة لعملية الإصلاح السياسي والاجتماعي، وبالتالي الانتقال من إطار التعامل النظري إلي التفكير العملي من خلال مجموعة من المؤشرات القابلة للقياس لهدف تقويم حالة المؤسسات وطريقة عملها، ودرجة تجاوبها مع الواقع، ولا يتم تحقيق ذلك إلا من خلال ما يلي:

أ. عدم التحيز في إعداد تقارير الانتخابات، ويرتبط هذا المفهوم ارتباطا وثيقاً بالدقة، فالإبلاغ الدقيق هو شرط مسبق لعدم التحيز، لكنه ليس كافياً وحده. أما التقارير التي تنقل موقف حزب أو مرشح مفضل من جانب واحد دون تغطية المواقف البديلة فهي تغطية انتخابية متحيزة. إن الخبر الذي يتضمن وجهات نظر مختلفة هو دائما أقوى وأكثر توازنا، كما أن إحدى سمات التغطية الانتخابية النزيهة هي الفصل بين الواقعة والتعليق عليها، وبعبارة أخرى، إذا كان الصحفي أو المحرر يعبر عن رأيه الخاص، يجب أن يتم ذكر ذلك على هذا الأساس، وينطبق هذا حتى على صحافة الحملة الانتخابية. قد تؤيد وسيلة إعلامية مرشحاً أو حزباً أو موقفاً سياسياً إلا أن التزامها النزاهة في تغطية الانتخابات يستلزم جعل التغطية دقيقة، حتى حين تقوض هذه الدقة ذلك التأييد. هذا الالتزام الأخلاقي يقع على عاتق الصحفيين والمحررين الفرديين، وكذلك على عاتق الإدارة العليا للوسيلة الإعلامية[1].

ب. مرونة الهيكل التنظيمي للحزب، ويتمثل البناء التنظيمي للحزب السياسي في الهياكل البنائية التي يعتمد عليها الحزب في إقرار سياساته وعقد مؤتمراته وتنفيذ برنامجه، وهذه الهياكل هي التي تحدد مدي قدرة الحزب علي أن يكون مؤسسة بالمعني الحرفي للكلمة، فإلي جانب التكيف والاستقلال والتماسك، هناك التشعب التنظيمي كمحدد على نجاح الحزب كمؤسسة.

ج. قوة الخطابات السياسية، صدقها وواقعيتها، وذلك من خلال انسجام الخطاب السياسي وتناغمه الداخلي، بحيث أن نشاط الخطاب المنطوق والمسموع هو جهد عضلي يتم لتحقيق هدف معين يتجاوز النشاط نفسه، وحتى إذا لم يكن للخطاب هدف فله وظيفة كالوظيفة الاجتماعية للحديث: أي أن يكون المتحدث اجتماعياً (بالتحدث) من أجل كسر الصمت فقط كما يذهب إلى ذلك اللساني الاجتماعي مالينوسكي[2].

د. الاعتماد على أسلوب الحوار والإقناع، فهي من الوسائل الهامة لتحقيق وحدة وتماسك وحدة الحزب الداخلية، حيث يوفق بين وجهات نظر أعضائه المتباعدة أو المتضاربة، كما يطور مواقفه وبرنامجه بفضل الآراء والمعلومات التي تنشرح عنها المناقشات المختلفة داخله[3].

ه. إن التوجه الذي تنتهجه الأحزاب السياسية لكسب التأييد الشعبي وخلق قاعدة جماهيرية حقيقية تؤمن بأهدافها وتوجهاتها، وتنتظر تحقيق أمالها من خلال برامجها وسياساتها، مما يترتب عليها انتهاج سياسة اتصالية فعالة، هادفة، مبرمجة ومنظمة تتواصل من خلالها مع هذه القاعدة الشعبية، وبقدر ما كانت هذه البرامج السياسية تمتلك عمقاً شعبياً أكبر بقدر ما كانت أقرب إلى التحقيق على أرض الواقع.

---

[1] **عدم التحيز في إعداد تقارير الانتخابات** ، الموقع الرسمي لشبكة المعرفة الإلكترونية، http://aceproject.org/ace-ar/topics/me/mef/mef03/mef03a02 ، لوحظ يوم السبت ٢٧ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٠:٢٦ بتوقيت الجزائر.

[2] _ Malinowski, B (1923- p 315) "The problem of meaning in primitve languages' In: The meaning of meaning . By C. Ogden and I, Richards. Harcourt, Brace and World. New Yor

[3] . الأمين شريط، **الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية المقارنة**، الجزائر: ديوان المطوعات الجامعية، ١٩٩٨، ص ٢٥٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

و. القدرة علي الاتصال بالقاعدة الجماهيرية بكل فعالية، غيرأن هذا لا يتحقق إلا إذا حاز هذا الخطاب على قدر من الرضا الجماهيري والقبول من خلال الإقناع والحجة، إذ يصف الخطاب بمفاهيمه اللغوية واقع وسياق معين، كما أن هناك عناصر محددة متفق عليها ومن خلالها يمكن الحكم ما إذا كان إستعمال هذا الخطاب بمفاهيمه يحقق نوعا من التواصل أم لا، فكل خطاب سياسي يتأسس فيه بالضرورة معنى معين أو عدة معان يراد توصيلها للقارئ[1].

ز. الكف عن تدخل السلطة في شؤون الأحزاب الداخلية، و تجاوز الانقسامات والانشقاقات الداخلية وتجسيد الديمقراطية من خلال التداول الداخلي في هرمها القيادي، واستمرارية العمل الحزبي على مدار السنة حتى لا تصبح أحزابا موسمية، **وإعداد برامج، بما ان الموارد المادية والبشرية متوفرة، تكون واقعية وواضح المعالم بإمكانها تحقيق التنمية**[2].

ح. الولاء السياسي للحزب وقواعد الانضباط الحزبي، مما يعزز روح التعاون والعمل بكل روح سياسية تضمن تحقيق الأهداف المسطرة، وتحقيق أداء سياسي مميز وفعال، والابتعاد على الاعتماد **على الاشخاص أو على مبدأ الشخصنة في نشأة الاحزاب السياسية والتمسك بإداربهاوتوجيهها، ولنا العديد من الامثلة لبعض الشخصيات التاريخية البارزة التي ساهمت في إنشاء بعض الأحزاب.**[3]

ط. وضع معايير اختيار وتقييم القيادات الحزبية مما يتطلب تحديد مؤشرات قياس الأداء التنظيمي والمؤسساتي للحزب، واعتماد الدقة باعتبارها العنصر الأساسي في نجاح عملية القياس، فهي عملية ليست سهلة، لأنها تعتمد على وضع مجموعة من الأسس اللازمة لاختيار المؤشرات في حين يجب أن تليها عملية المتابعة والرقابة المستمرة، يتم من خلال هذه المؤشرات متابعة الأداء وتحديد انحرافات سيره أثناء التنفيذ بهدف تلافيها ومعالجتها.

ي. مدى كفاءة استخدام أدوات الدعاية والإعلام، حيث أن واجب وسائل الإعلام المملوكة ملكية عامة أو تسيطر عليها الحكومة، في نشر أو بث آراء المعارضة، مستمد من حظر التميز الخاص بالتمتع بالحقوق، وقد ورد ذكر ذلك بصورة واضحة في المعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وكذلك في سائر معاهدات حقوق الإنسان، وهذا يعني أنه إذا كان الحزب الحاكم لديه الفرصة لممارسة حقه في حرية التعبير عبر وسائل الإعلام الحكومية، يجب أن تعطى المعارضة الفرصة نفسها[4].

ك. مدي نجاح الدور البرلماني للحزب: المقصود هو دور مستويات الحزب المختلفة في صياغة السياسات العامة وآليات التنسيق مع الحكومة في هذا الشأن، فضلا عن آليات تنسيق الحزب مع هيئته البرلمانية.

ل. تفعيل نظام الاتصال الداخلي والخارجي للحزب السياسي، ويتم ذلك من خلال تقريب المواطن من الحزب السياسي، والاستماع لمتطلباته وانشغالاته، وزرع الثقة من خلال وضع خطط يتم من خلالها تصور الحلول الممكنة لكل مطالب وانشغالات المواطن، ومن جهة اخرى تقوية جهاز الاتصالات الداخلي للحزب من خلال الاعتماد على سياسة واضحة تتماشى والثقافة التنظيمية للحزب السياسي، يتم من خلالها تعزيز الولاء السياسي داخل الحزب، مما يفعل الأداء الحزبي.

---

[1] . الحاجة سعودن **مرجع سابق**، ص ٧٧.

[2] . نورالدين حاروش، **تفسير العجز الوظيفي للأحزاب في إطار الإصلاحات السياسية في الجزائر**، مداخلة قدمت في الملتقى الوطني الثاني المنظم من طرف جامعة الجلفة حول الإصلاحات السياسية في الجزائر يومي ٠٦ و٠٧ مارس ٢٠١٣.

[3] . عيسى جرادي، **الاحزاب السياسية في الجزائر**، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع،٢٠٠٧، ص ٤٦.

[4] **نشر وجهات نظر المعارضة** ، الموقع الرسمي لشبكة المعرفة الإلكترونية، http://aceproject.org/ace-ar/topics/me/mef/mef03/mef03a02 ، لوحظ يوم السبت ٢٧ أوت ٢٠١٦، على الساعة ٢٠:٤٦ بتوقيت الجزائر.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

م. التحلي بأدبيات الخطاب السياسي الفعال الذي يساهم في نشر الوعي السياسي والثقافي، وأن يكون عنصرا هاما في عملية البناء الديمقراطي على أن يعالج واقع الحياة الاجتماعية والسياسية بكل ديمقراطية وشفافية بعيدا عن الحسابات الشخصية الهدامة.

ن. الاعتماد على برامج حقيقية نابعة من بيئة وثقافة المجتمع الجزائري بكل واقعية، يتم من خلالها تصور رؤى واضحة لوضع خطط لحل المشاكل التي يعاني منها المواطن الجزائري.

الخاتمة:

يعد الخطاب السياسي من أهم المنافذ للوصول إلى إقناع المواطنين بفكرة معينة، ويوضح للجماهير مدى كاريزمية زعمائهم وقدرتهم على تحقيق طموحات وأمال المواطنين، ومن أبرز الوسائل التي تعتمد عليها هذه القيادات لتمرير رسائلها السياسية هي الأحزاب السياسية، لكنها تحتاج هي الاخرى شأنها شأن جميع المؤسسات السياسية في الدولة إلى الدعم الشعبي والجماهيري الذي يحافظ على استمراريتها ويعزز مكانتها داخل المجتمع، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال تفعيل دور الاتصال السياسي بكل اتجاهاته وأنواعه المختلفة، لأنه يعتبر من الضروريات التي يجب أن يتبناها الحزب في عقيدته ومنهجه وبرامجه وتصوره، لأن هدف أي حزب سياسي هو الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، شريطة وجود قاعدة شعبية تؤمن بأفكاره ومبادئه وأهدافه وخطاباته السياسية التي تنبع من واقع حقيقي وصادق هدفه النظر الى المستقبل من أجل معالجة جميع المشاكل العالقة التي يواجهها المواطن.

يرتكز كل خطاب سياسي على مجموعة من الأطر النظرية التي ترتكز بدورها على مجموعة من المفاهيم المترابطة في النص، لتبني صورة ذهنية للمتلقي ترتسم من خلالها ملامح الظاهرة السياسية في مستويين، مستوى الترابط المنطقي في بنية الخطاب السياسي، ومستوى القدرة على انتقال مضمون الخطاب حيز التطبيق والفعل، كما أن التحلي بأدبيات الخطاب السياسي الفعال يساهم وبصورة كبيرة في نشر الوعي السياسي والثقافي، وخلق الثقة في مناخ تنظيمي مناسب ومشجع على العمل السياسي والممارسة السياسية، وأن يكون عنصرا هاما من عناصر البناء الديمقراطي.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

التمثيل الخطابي للوجود الغيري في رواية نخلة الواشنطونيا

أ.م. د. إبراهيم مصطفى الحمد، /جامعة تكريت/كلية التربية للعلوم الإنسانية قسم اللغة العربية، العراق

ملخص البحث:

تحاول الدراسة أن تقف على أهمية العنوان بوصفه العتبة الرئيسة من عتبات النص السردي، إذ مارس العنوان في رواية (نخلة الواشنطونيا) لعواد علي دور البطولة الموازية ، يبدو أن العنونة في هذه الرواية على جانب كبير من الأهمية، فالعنوان قد أخذ مساحة كبيرة في المتن، وفرض هيمنته على النص الروائي على نحوٍ لافت، من خلال حضوره المتواتر في أغلب صفحاته بتمظهرات مختلفة، ممارساً وظائفه وممسكاً بخيوط اللعبة، فالعنوان على وفق ذلك أسَّس لوثوقية قرائية بالتصاق حميم، يؤكد قدرته على التأثير والإحالة والكشف، والتشفير أحياناً .

الرواية والاختلاف

يبدو أن الرواية العربية المعاصرة بتمظهراتها الفنية أكثر ميلاً إلى التجريب منها إلى الثبات، ذلك يتكشف واضحاً في الروايات التي صارت تصدر بكثرة في عالمنا العربي على أقل تقدير، إذ يتعذر أن نجد رواية تسير على خط نمطي أو مكرر في رواية أخرى ، وعياً من كتابنا أن الكتابة مغامرة، والمغامرة وعي يتجدد وانتهاك للمألوف والسائد، وابتكار آليات وطرائق جديدة في بناء الحبكة وأسلوب العرض، من خلال((التمرّد على التقاليد والأعراف القديمة في الأدب))[1]، لأنها بمجملِها تنبثقُ من أفكارٍ ورؤى وفلسفات خاصة، تتشكلُ على وفقِ منظورٍ ورؤيةٍ فنيةٍ، ذات امتداداتٍ شديدة التنوّع والاختلاف ، يحرصُ الروائي على إظهارِها بالصورةِ المثلى والتشكيل الفني الأمثلِ، بما تنطوي عليه الصورة الروائية والتشكيل الفني من تقاناتٍ سرديةٍ خاصةٍ يستخدمها الروائي ، لتستجيبَ لطموحهِ في أن ينتجَ نصاً ذا تشكيلٍ جمالي يستحقُّ القراءةَ[2]، ولعل التعدّدية الناجمة عن الكتابة هي إحدى أهم سمات التغاير الإجناسي[3] في الرواية المعاصرة.

شاعرية العنوان :

لقد حظي العنوان بوصفه عتبة العتبات في النص الأدبي وغير الأدبي أيضاً باهتمام الكتّاب، بلهَ النقاد، ولا يخفى ما للعنوان من أهمية في دعم استراتيجية النص وقراءته، لكونه المدخل الرئيس إلى عالم النص وتضاريسه وأبهائه، إذ إنّه ((نصٌّ مكثفٌ

---

[1] – التجريب في القصة العراقية القصيرة حقبة الستينات، حسين عيال عبد علي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٨ : ١٥.

[2] – يُنظر: جماليات التشكيل الروائي – دراسة في الملحمة الروائية (مدارات الشرق) ، محمد صابر عبيد ، و سوسن البياتي، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط ١، ٢٠٠٨ ،سوريا :٣٧ .

[3] – ما وراء السرد – ما وراء الرواية، عباس عبد جاسم، دار الشؤون الثقافية، بغداد ،ط١، ٢٠٠٥:١٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بالضرورة، موازٍ للنص الروائي بجملتِهِ، محمّلٌ بشبكة من الإيحاءات ، والتجليات الجمالية اللغوية، والبلاغية، والتناصّية، وكلّما كان العنوان ثَرِيّاً مكثفاً غدا أكثرَ شاعرية، وقوّةً وتأثيراً. وربّما يكون الغموض -إلى حدٍّ ما- ميزة مهمّةً ينمازُ بها العنوان الروائي، ما لم يصل ذلك الغموض حدَّ الإبهام، فيعمل بوصفِهِ محفّزاً للقارئ ومثيراً له، على السعي وراءَ ما يحيل عليه العنوان، من تعالقات خارج-نصّية وداخل-نصّية؛))[1]، لكن المهم أن يشكل العنوان حالةَ جذبٍ وإغراء للمتلقي، ليحقق هدفاً ترويجيّاً للكِتاب، وذلك يكون بمراعاة البيئة الثقافية والعصر وعنوانات روايات الكاتب نفسه أو النوع الكتابي في صياغة العنوان[2].

ومعَ كل ذلك، فلا يمكن عدُّ العنوان((عبارة لغويّة منقطعة أو إشارة مكتفية بذاتها، بل هو مفتاحٌ تأويلي أساسيٌّ لفكِّ مغاليق القصّة))[3]، إذ يخلق عندَ القارئ أفقَ توقعٍ وانتظارٍ، فيجعله يبحث عن العلاقة التي تربط النص بعنوانه، وعندَ ذلك قد يوافق النص أفقَ توقعه وقد يكسرُهُ أو يخالفهُ، فيخلق لديه توتُّراً ويكشفُ لهُ عن دلالةٍ لم يكن يتوقّعُها[4]، في سياق تأويليّ يعمل على تنشيط فعّالية القراءة، وتخصيبها.

البطولة الموازية :

في رواية (نخلة الواشنطونيا) لعواد علي ، يبدو أن العنونة على جانب كبير من الأهمية، فالعنوان قد أخذ مساحة كبيرة في المتن، وفرض هيمنته على النص الروائي على نحوٍ لافت، من خلال حضوره المتواتر في أغلب صفحاته بتمظهرات مختلفة، ممارساً وظائفها وممسكاً بخيوط اللعبة، فالعنوان على وفق ذلك أسَّس لوثوقية قرائية بالتصاق حميم، يؤكد قدرته على التأثير والإحالة والكشف، والتشفير أحياناً.

إن بنية العنوان بدءاً من التسمية، تثير جدلاً قرائياً، وتحرّض على التأويل، ومن هنا يجيء تأكيد جيرار جينيت على طبيعة((العلاقة الدالّة التي تربط العنوان بالنص، بل يبدو أحياناً، وكأن النص يتشكل من العنوان ويدور حوله، فنحن عندما نقرأ العنوان إنما نقرؤه نصّاً منفتحاً على دلالات عِدّة وعلامات متشابكة، ومنفصلاً عن صاحبه لأنه الاسم الشخصي المميّز للنص، وصاحبه لا يكون سوى يافطة تخييلية تنسحب لتترك العنوان يواجهنا، يتسلل إلى النص، ويرتبط بخيوط تشابكه ليتحوّل بدوره إلى نص))[5]، فكلمة (نخلة) التي يأتي موضعها النحوي خبراً مقدماً لمبتدأ محذوف تقديره اسم اشارة (...) تشير إلى العراق بلد النخيل، والنخلة شجرة مباركة على المستويين الشعبي والديني، لكن هذا المعنى يتلاشى في بنية الإضافة (نخلة الواشنطونيا) إذ يحيل على معنى الاحتلال ومخلفاته وآثاره المدمّرة، ((في طريقه إلى المقهى لاحظ كمال أن نخلات الكناري وذيل السمك والكاميدوريا، التي كانت تظلل رصيف شارع الوزيرية، قد اختفت كلها، وغُرست مكانها نخلات واشنطونيا طويلة الجذوع، ذات تيجان كثيفة السعف في القمة وشحيحة من الأسفل، كأنها جرار داكنة الخضرة))[6]، إذ شكلت النخلة من خلال تقنية الوصف مظهراً من مظاهر القوة التي تقترن بالخوف المتخلّق من وجودها بدلاً من الأشجار التي اعتاد الناس رؤيتها والتمتع بمظهرها الخلاب، وخصوصاً عندما نجد في النص الروائي، أن هذه الشجرة تُقتلع مراراً، ويقوم الأمريكان بغرس واحدة

---

[1] – الفن الروائي عند صبحي فحماوي ، د. إبراهيم مصطفى الحمد، دار جليس الزمان للنشر والتوزيع ،عمّان، الأردن ط١، ٢٠١٤: ٤٦– ٤٧.

[2] – البناء السردي في روايات إلياس خوري، عالية محمود صالح، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان ،ط١ ، ٢٠٠٥ : ٢٤٤ – ٢٤٦.

[3] – ثريّا النص — مدخل لدراسة العنوان، محمود عبد الوهاب، م.ص العدد:٣٩٦ ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٥: ٣١.

[4] – ينظر: البناء السردي في روايات إلياس خوري: ٢٤٥ .

[5] – الخطاب الروائي في الأردن، محمد قواسمة، دار الفارس للنشر والتوزيع،عمّان،ط١، ٢٠٠٠ : ٤١:.

[6] – نخلة الواشنطونيا– رواية، عواد علي، دار فضاءات للنشر والتوزيع، ط١، عمّان، ٢٠٠٩ : ٦٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

جديدة مكانها، ويحيطونها بأسلاك شائكة لحمايتها ، فكأنها تعني بذلك إدامة الاحتلال الأمريكي للعراق، بل تتحول كابوساً يراود الناس في أحلامهم:((ركزت نظرها إلى الجهة التي انبعث منها الصوت، جهة الرصيف الثاني للشارع حيث تقع نخلة الواشنطونيا، فرأت منظراً مهولاً لا يُصدَّق، شيئاً فظيعاً يستحيل وجوده خارج عالم الكوابيس، وأخذت تفرك عينيها لتتأكد من أنها في حالة صحو. كان المنظر يتبدى هكذا: غدت النخلة شجرةً عملاقةً، وجذعها المكسو بالحراشف أضخم من ناطحة سحاب، وتاجها لا يُرى بالعين المجردة في سماء حالكة، وسعفاتها المتدلية بالآلاف تغطي أسطح البنايات والمنازل على امتداد البصر))[1].

فلم يعد حضور النخلة محصوراً في الوعي، بل اجتاز سديم اللاوعي والأحلام ليرتكز كابوساً يراود الشخصيات الروائية في منامها ويقض مضاجعها، فأطّر النص بغرائبية وانعكس على سلوك الشخصيات، وطابع الكراهية الذي يتمظهر واضحاً تجاه النخلة، إذ أسس العنوان لمفارقة في تركيبه المعجمي والنحوي، بين المضاف(نخلة) والمضاف إليه(الواشنطونيا) ، وأصبح العنوان علامةً دالةً تجيب على أسئلة القراءة الأكثر توتّراً في النص الروائي، وتثير اسئلةً أخرى تتجسد في مشهد حواري بين شخصيتين هما "ألماس" و"راهبة" يتكشف فيه هاجس الكراهية والخوف والريبة من تلك النخلة ، فضلاً على ما يتجلى من رؤى متباينة تجاه النخلة، بين الأديان المختلفة يتمظهر من خلالها الجانب الثقافي والمعرفي "الأبستمولوجي" ، الذي دأبت الرواية على تفعيله على نحو لافت في النص الروائي ففي المشهد :

((- سمعت أن للنخلة رائحة في الليل تختلف عن رائحتها في النهار.

- آه منك يا أم الرائحة! أخشى أنك جئت تبحثين عن رائحة رجل فيها.

- وما علاقة النخلة برائحة الرجل؟

- لا أدري، لكني سمعت الترميذا في إحدى المرات يقول إن العنصر الذكري الذي نسميه سيندركا هو النخلة رمز التكاثر والثبات.

- ومن يكون الترميذا؟

- إنه رجل الدين عندنا.

- وماذا تسمون العنصر الأنثوي إذن؟

- نسميه إينا، وهو عين الماء.

- النخلة عندنا على العكس منكم عنصر أنثوي، ولذلك نناديها بعمّتنا النخلة.

- يا لك من بلهاء.. أتسمين هذا الوحش عمّةً؟

- رائحتها غريبة جداً.

- ربما تكون شجرةً سامةً. إنها تجثم على صدور الناس وتخنقهم. لكن أين الأسلاك التي وضعوها لحمايتها؟

- لم تعد بحاجة إلى أسلاك. هل كنتِ تبحثين عني؟

---

[3] – الرواية : ١٢٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- أردت فقط أن أطمئن عليك.

- .....

- هل ستظلين واقفةً جنب هذه البلية؟ لماذا لا تأتين معي كي نتحدث في البيت؟[1]

هنا يعرض لنا المشهد الحواري، الذي أصبح فيه زمن السرد مساوياً لزمن القصة، لجانبين هامّين الأول منهما إبراز الوضع المأساوي للاحتلال والمقترن بالوجود الأيقوني (للنخلة) يتمظهر ذلك في أقوال من مثل: / أتسمين هذا الوحش عمّةً؟/و/ ربما تكون شجرةً سامةً/ و/ إنها تجثم على صدور الناس وتخنقهم/ فالنخلة لم تعد تمثل عنصر الخصب والخير والعطاء كما هو الحال سابقاً، بل صارت تمثل جانب الشر والاحتلال والموت ويشك الناس أنها سامة وتتمثل بالوحش الضاري، أما الجانب الثاني، فهو الجانب الثقافي الذي يقوم عليه الحوار، فـ"راهبة" المندائية ترى بحسب تعاليم دينها أن النخلة رمز الذكورة، بينما "ألماس" المسلمة ترى فيها رمز الأنوثة بدليل قولها / نناديها بعمتنا النخلة / وهو يحيل على الحديث النبوي الشريف بتصرّف((أحسنوا إلى عمتكم النخلة فإن الله تعالى خلق آدم ففضل من طينتها فخلق منها النخلة))[2] .

إذن أخذت النخلة أفقاً واسعاً في الفضاء السردي، وصارت مركز اهتمام الشخصيات الروائية، وزاحمت في بطولة الرواية -إلى حد ما- البطل "كمال ترزي" الذي تقع تلك النخلة أمام شرفة بيته في الوزيرية، إذ يراقبها على نحو دائب، فيرى مرة أنها مقتلعة من الجذور، وأخرى يرى أن هناك نخلة جديدة تقف مكانها، وأحياناً يرى من يرشقها بالرصاص، وأحياناً أخرى هناك من يشعل النيران فيها ((فتح إحدى فلقتي النافذة فلفحته رائحة خشب محترق، وفجأةً وقعت عيناه على مشهد غريب، كانت نخلة الواشنطونيا مقتلعةً من الجذر ومتناثرةً على الأرض، وسعفاتها محترقة تماماً. ورغم السعادة التي انتابته، فإن شيئاً ما أثار استغرابه وامتعاضه، لقد لمح على مقربة من النخلة أربعة أشخاص لم يتمكن من تمييز وجوههم عن بعد، لكنه شعر بوجود شبه بينهم وبين الإيرانيين الذين صادفهم في دكان الشيخ مثقال. كانوا يلبسون الزي الموحد لجامعي القمامة، وعلى ظهورهم كتابة فارسية))[3].

يبدو أن الكاتب على لسان الراوي يحاول أن يغطي أوسع مساحة من المجتمع الذي تناولته الرواية، فهو يعرض لنا في المقطع في أعلاه، جانباً من النفوذ والتدخل الإيراني في العراق، ويبدو أن تصوير هؤلاء الإيرانيين بدور عمال القمامة، جاء ليوصلنا إلى قناعة أن إيران داخلة في العراق من أعلى المستويات إلى أدناها، فمن جانب هي تحارب الأميركان في العراق في الظاهر ، ومن جانب آخر فهي تحقق مكاسبها التوسعية في العراق، وتدمر ما تستطيع تدميره، لذلك لم تكتمل فرحة "كمال ترزي" بمنظر النخلة المقتلعة؛ لأنه رأى العمال الإيرانيين، وظن أنهم من قاموا باقتلاعِها، لكنه يكتشف أنّ العمال الإيرانيين ليسوا هم من اقتلعها، بل شاب عراقي ألقى عليها قنبلة، يعلم ذلك من خلال حواره مع "ألماس":

((- أين اختفوا؟ كان عددهم أربعة، يلبسون زياً موحداً لجامعي القمامة. رأيتهم قبل مجيئك يقفون هناك على مقربة من النخلة، وقد شبهتهم بإيرانيين صادفتهم في السوق.

- هؤلاء ليس لهم يد في تفجيرها.

---

[1] – الرواية: ١٢٨– ١٢٩.

[2] – سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، (١٤٢٠) دار المعارف، الرياض، ط١، ١٩٩٢: ٤٢٧– ٤٢٨

[3] – الرواية :١٤٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- ما أدراك؟

- رأيت شخصاً ملثّماً ألقى عليها القنبلة وفرّ بدراجته النارية. كنتُ لحظتَها واقفةً عند النافذة.

- كل شيء جائز))[1]

فالحوار الذي ((هو كلام الشخصيات أكثر منه كلام المؤلف))[2]، يحرر الراوي ويوقف السرد أو يساوي بين زمنه وزمن القصة، قد ترك الأمر للاحتمال والتأويل، بحسب ما ورد في المقطع الحواري الأخير، لكن الأهم من كل ذلك، هو بقاء النخلة البؤرة التي تتخلّق حولها الأحداث، وتنمو الشخصيات وتتفاعل في إطارها، فالنخلة في هذه الرواية أخذت بعداً أنطولوجياً يمتد بظلاله على الفضاء النفسي والتكويني لكل ما في الرواية من شخصيات وأحداث ووقائع، وبعداً أيقونياً مقترناً بالمكان الذي يتوسط مدينة بغداد وأمام شرفة بيت البطل "كمال ترزي" تلك الشخصية المحورية التي استقطبت الأحداث وباقي الشخصيات الثانوية.

ثنائية الخير والشر :

يبدو أن العنوان بجزأيه (المضاف والمضاف إليه) قد فرض جدليةً في سياقين متعارضين، هما الخير والشر ، فالجزء الأول (نخلة) يمثل جانب الخير ويلتصق بالتراثين الشعبي والديني، لذلك حين يقرأ "كمال ترزي" خبراً في صحيفة محلية عن حرق البساتين الممنهج، فإننا نلمح في النص الجانب المأساوي المقترن باتهام دولة مجاورة، بممارسة ذلك، إذ يرد على لسان الرواي الخارجي:((في اليوم التالي قرأ كمال خبراً في صحيفة محلية بعنوان "حرائق مجهولة تأتي على آلاف أشجار النخيل"، يقول: "تعرضت عشرات بساتين النخيل في مدينتي بدرة وشهربان، المحاذيتين لإيران، إلى حرائق دمرت آلاف أشجار النخيل فيها، في ظاهرة يقول أصحاب البساتين إنها تتكرر منذ ما يزيد على الشهر، وتحدُث في الليل دائماً، ويكون الحرق للأصناف النادرة. وقد ذكر صاحب أحد البساتين لمراسل الصحيفة أن حوادث إحراق البساتين التي تُعدّ الأشد فتكاً بالنخيل ما زالت تُسجَّل ضد مجهول!"))[3]، فالنخلة هنا تمثل جانب الخير والخصب والحياة بالنسبة للعراقيين وحرقها أو تدميرها هو تدمير لمقومات الحياة عندهم، وقراءة "كمال ترزي" للخبر أودعته هماً وحزناً كبيراً .

أما الجزء الثاني من العنوان(الواشنطونيا) فيمثل جانب الشر لذلك نجد "كمال" يبتسم حينما يرى نخلة الواشنطونيا مقطوعة التاج : ((خطا عدة خطوات صوب النافذة، أخرج رأسه منها وراح يجيل نظراته في ما حول الشارع بعينين مترددتين، فأبصر تاج النخلة الجديدة مقطوعاً، يتدلى على جذعها مثل رأس ثور مذبوح، وتنسدل على جنباته أوراق سعفاتها المروحية، التي بدت في ظلمة المساء الخفيفة بلون القرميد المحترق. ابتسم وأخرج هاتفه المحمول من جيبه واتصل بجهاد))[4].

إن إعطاء هذه الصفة لنخلة الواشنطونيا في الصفحات الأخيرة من الرواية، تعطي رسالةً مفادها أن الاحتلال لابد له من نهاية، وهذه النهاية لا تكون إلا بقطع شأفة الاحتلال بالقوة.

لقد مارس العنوان، بوصفه العتبة الأكثر خطورة في بناء النص الروائي، دور البطولة الموازية، من خلال كثافة حضوره وتجلياته، والرسائل التي بعثها، والأسئلة التي أثارها في النص، فالبطل "كمال ترزي" تلك الشخصية المثقفة كما وردت في

---

[1] – الرواية ١٥١.

[2] – مشكلة الحوار في الرواية العربية،د. نجم عبد الله كاظم، منشورات اتحاد وأدباء الإمارات، دولة الإمارات العربية المتحدة،ط١، ٢٠٠٤: ٧٧.

[3] – الرواية : ١٦٨.

[4] – المصدر نفسه : ١٧٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الرواية، ارتبطت أفعالها وأدوارها بالنخلة، تلك النخلة التي تراوح حضورها بين كونها هوية للعراق والعراقيين من جهة، وبين كونها علامةً تحيل على الاحتلال والقهر والاستلاب، في تركيبها النحوي واقترانها بالإضافة إلى "الواشنطونيا" ، لذلك حقق العنوان وظائفه السردية وتجلى بكونه نصّاً مكثفاً، يختصر النص المطول الذي يمثله الهيكل البنائي للنص الروائي.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بلاغة التحيز، دراسة في آلياتها وطرق اشتغالها عند الجاحظ.

أ.بلال داوود . جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، (المغرب).

ملخص الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تناول الترسل عند الجاحظ، من خلال رسالة تعد الأهم بين رسائله (الأوطان والبلدان)، في سياق دلالتها على جانب من جوانب الفكر عند الجاحظ و منظومته. و الأمر هنا لا يتعلق بدراسة أفكار الجاحظ و ملاحظاته التاريخية و الفكرية، في كل تمظهراتها و أشكالها، بل يتحدد هدفنا بشكل أساسي في المزاوجة بين تحيز الجاحظ لفئة معينة من جهة ، وسبل استثمار الآليات النظرية والتطبيقية الحجاجية المفضية إلى ذلك من جهة ثانية. فغايتنا بهذا الطرح تتحدد في الكشف عن سبل الاحتجاج التي سلكها الجاحظ في تحيزه للهاشمين، و هي غاية ستكشف لا محالة جانبا مهما من الانسجام المنطقي لفكر الجاحظ و وحدته الموضوعية، كما ستكشف عن آليات وطرق اشتغال بلاغة مخصوصة، وسمتها ببلاغة التحيز.

الكلمات المفتاحية.

الجاحظ، التحيز، بلاغة، الحجاج، رسالة الأوطان والبلدان، العباسيين، الأمويين، المعتزلة، الهاشميين.

تقديم:

ولد الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر في البصرة في حدود عام ١٦ هـ[1] وتوفي في عام ٢٥٥ هـ.[2] فناهز بعمره هذا الخامسة والتسعين وهي بلا شك سنوات طويلة حفلت بنشاط فكري، ربما ندر من ماثله في حجمه وتنوعه. وساعد على ذلك أيضاً قابليته الفكرية المتنوعة التي جعلت منه موسوعياً، حتى بات من النادر أن تجد موضوعاً لم يلجه أو يخط فيه بقلمه الرشيق المتحذلق ولو برأي أو فكرة عابرة. كما أشارت الوقائع الكثيرة إلى أن الجاحظ أعد نفسه للعلم والثقافة والأدب منذ نعومة أظفاره فألقى بها بين العلماء والأدباء، خالطهم وجالسهم وأخذ عنهم، وعرّض نفسه للضائقات الكثيرة مصرّاً على إتمام ما اختطّه لها من منحىً حياتيٍّ. وترافقت هذه النشأة مع ظرفها الملائم فزادتها خصوبة. وتمثل هذا الظرف باهتمام الخلافة العباسية الكبير والواسع بشؤون الثقافة والأدب والعلم والفكر، اتساقاً مع منهج الدولة الإسلامية في عصرها الجديد بتحويل الاهتمام الأكبر للدولة من النشاط العسكري إلى

---

[1]-انظر مناقشات شارل بيلا حول هذه المسألة في: الجاحظ في البصرة، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٦١، ص:٩٢.

[2]-ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق زلور، بيروت، ١٩٦١، ص: ٧٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

النشاط المدنيّ والحضاريّ فلا غرابة إذن أن يجد الجاحظ لنفسه مكاناً بدأ مقبولاً ليصبح مرموقاً إلى حد كبير وعلى مستويات وميادين عديدة.

لقد بدأ اتصال الجاحظ بالسلطة في البصرة، مترددا على دار الإمارة في مناسبات عدة ، [1] ثم تعمقت علاقته بالسلطة لتبلغ شأناً كبيراً في خلافة المأمون، الذي أقام أول عهده في مرو . عاصمة إقليم خراسان. فكان الجاحظ بين الذين أنيط بهم إعداد الكتب والرسائل في موضوع الإمامة. فأنجزها وأودعها لدى الخليفة ثم زاره مرات أخرى لمعرفة رأيه فيها، [2] وفي بغداد أصبح يتردد على بلاط المأمون[3]، ثم استكتب في هذه الأثناء في ديوان الرسائل، الذي لم يمكث فيه سوى ثلاثة أيام فقط[4]، على الرغم من الإشارات التي افادت أنه تقلد خلافة إبراهيم بن العباس الصولي على هذا الديوان مرات عديدة،[5] واستمرت صلة الجاحظ بالسلطة حتى خلافة المتوكل الذي لم يكن شديد الحماس لعلاقاته[6]. ومن ناحية أخرى، وثق الجاحظ صلاته برجالات الدولة الآخرين، ولا سيما الوزراء منهم، فأهداهم كتبه ورسائله ومصنفاته، فأجزلوا له العطاء بدورهم وأفاضوا عليه[7]، غير أن هذه العلاقات انتابتها بعض الهزات فكاد يناله الأذى الكبير بسبب التصفيات التي جرت في خلافة المتوكل لولا بلاغته المشفوعة بالتوسلات التي أنقذته في المواقف الحرجة[8] ويظهر على وجه العموم أن صلاته بالسلطة كانت مصيرية؛ فغالباً ما تحدث بصيغة الانتساب إليها مثل قوله: «أصحابنا وخلفاؤنا وملوكنا..»[9] وبموجب هذه الصلة وبفضل ما امتلكه من مواهب بلاغية وقدرات معرفية، ظهر بوصفه كاتباً شبه رسمي واجبه إذاعة ونشر وتفسير الأوامر الحكومية أو الأفكار الدينية التي مالت إليها السلطة، ثم الدفاع عن العباسيين وتبرير وجودهم في السلطة. وربما قاده ذلك أيضاً إلى الإسهام في صنع سياسة الدولة وصياغة مقولاتها والمشاركة في توجيهها[10]، وأحيل إليه مرات عديدة وضع الكتب والرسائل في موضوعات أرادتها السلطة أن تذيع وتنتشر بين جمهور الناس. فكفى لها أن اقترنت باسمه ليلتقطها الناس، وهو أمر أدركته السلطة جيداً فأفادت منه. فكلفه المأمون بوضع رسائل في موضوع الإمامة، وكلفه المتوكل بوضع رسالة في الرد على النصارى[11]، حتى بات الجاحظ من بين أهم وسائل الدعاية التي استخدمتها السلطة بين عامي ٨١٩و٢٤٧ هـ فعمل لأكثر من نصف قرن مروجاً للسلطة العباسية.

يسعى هذا المقال إلى تناول الترسل عند الجاحظ و نقده، من خلال رسالة تعد الأهم بين رسائله (الأوطان والبلدان)، في سياق دلالتها على جانب من جوانب الفكر عند الجاحظ و منظومته. و الأمر هنا لا يتعلق بدراسة أفكار الجاحظ و ملاحظاته التاريخية و الفكرية، في كل تمظهراتها و أشكالها ، بل يتحدد هدفنا بشكل أساسي في الجدلية بين تحيز الجاحظ لفئة معينة

---

[1]-الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، د. ت، ج ١، ص: ٦١.

[2]-الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القادرة، ١٩٤٨، ج ٣، ص: ٤٥.

[3]-الأصفهاني، الأغاني، طبعة دار الكتب، القاهرة، ج ١٠، د. ت، ص: ١١٦.

[4]-ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق مرجليوث، ج ٦، القاهرة، ١٩٣٠، ص: ٥٨.

[5]- المصدر نفسه، ج ٦، ص: ٦٢.

[6]-المصدر نفسه، ص: ٧٤.

[7]-المصدر نفسه، ص:٧٦.

[8]-المصدر نفسه، ص: ٥٨ . ٥٩؛ ابن المرتضى، ص: ٦٩ . ٧٠.

[9]-انظر مثلاً: الجاحظ، الحيوان، المصدر السابق، ج ١، ص: ٧٣، ١٢٥، ٢٣٣، ٢٩٤.

[10]-طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، القاهرة، ١٩٦٢، ص: ٢٧٨.

[11]-ياقوت، مصدر سابق، ج ٦، ص: ٧٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

من جهة ، وسبل استثمار الآليات النظرية والتطبيقية الحجاجية المفضية إلى ذلك من جهة ثانية. فغايتنا بهذا الطرح تتحدد في الكشف عن سبل الاحتجاج التي سلكها الجاحظ في التحيز لطرف معين، و هي غاية ستكشف لا محالة جانبا مهما من الانسجام المنطقي لفكر الجاحظ و وحدته الموضوعية.[1] فما هي التقنيات التي وظفها الجاحظ في إطار الحجاج للتأثير على الآخر؟ وما هي استراتيجيات بناء الخطاب الحجاجي المضمر لبلاغة التحيز؟

✓ **تجليات بلاغة التحيز عند الجاحظ (الأوطان والبلدان):**

يرى البلاغيون أن لفظة : بلاغة[2]، من: قولهم بلغت الغاية إذا انتهيت إليها، وبلغتها غيري ومبلغ الشيء : منتهاه. والمبالغة في الشيء: الانتهاء إل غايته. فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه.[3]

ويرى ابن الأثير أن مدار البلاغة كلها على: استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها.[4]

أما مفهوم التحيز، فحسب لسان العرب نجد : حوز الحوز السير الشديد والروبد، وقيل الحوز والحيز، السوق اللين، وحاز الإبل يحوزها ويحيزها حوزا وحيزا، وحوزها ساقها سوقا رويدا، وسوق حوز وصف بالمصدر .. وانحاز القوم تركوا مركزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر.. والتحوز التلبث والتمكث..[5]

التحيز إذن هو فعل الوقوع في حيز ، عن طريق تبني أو مساندة وجهة نظر، أو عقيدة إيديولوجية ، والميل لفئة أو جماعة محددة، وهذا هو المفهوم الذي يتطابق مع طبيعة هذا المقال، إذ يعمد الجاحظ للتحيز للهاشميين، عن طري ق إبراز أهمية النسب في تولي الخلافة، وامتداحهم والثناء عليهم وذكر مناقبهم.

تحيز الجاحظ لقريش وبني هاشم، في رسالة الأوطان والبلدان، إذ خص قريشاً بحديث واسع في رسالة الأوطان والبلدان، يذكر ..قريشا والعرب قد يستوون في مناقب كثيرة، قد يلفى في العرب الجواد المُبرّ، وكذلك الحليم والشُّجاع، حتى يأتي على خصال حميدة، ولكنا نريد الخصائص التي في قريش دون العرب).[6] فيظهر جليا أن تأليف الرسالة كان من أجل امتداح قريش وهاشم فيها، فأسباب الكتابة في الأوطان يمكن إرجاعها إذن إلى خصومات سياسية أو محلية، أو خصومات تقوم بين الأموية

---

[1] –للتوسع، أنظر: البناء الحجاجي في رسائل الجاحظ، رسالة (مناقب الترك) نموذجا. لعبد الرحيم وهابي، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب ، العدد١. ٢٠١٢م.

[2] –لقد عرف مفهوم البلاغة عدة تحولات، للتعرف أكثر على مسارات هذه التحول، أنظر: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق بالدار البيضاء ٢٠٠٥، والبلاغة العربية أصولها وامتداداتها، افريقيا الشرق بالدار البيضاء ١٩٩٩، لمحمد العمري.

[3] – أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، مصر ، ط٢،دت،ص١٢.

[4] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية،بيروت،١٩٩٠،ج٢،ص٦٥،٦٤.

[5] –لسان العرب، ابن منظور، ص: ١٠٢.

[6] – رسالة الأوطان والبلدان، كتاب مشهور، من أمتع وأظرف الكتب الأدبية والدينية والتاريخية ، جمع فيه الجاحظ كل ما أسعفته به ذاكرته من نوادر الأخبار والأشعار والخطب والكلام الحسن ،وتشتمل الرسالة على (فضائل مكة والمدينة ومصر والعراق)، تتناول في فضائل مكةفصلاً مطولاً عن قريش، وآل أبي طالب منهم، فالمتأمل للرسالة يجد أن الجاحظ جعلها وعاءا تاريخيا للمظاهر والعادات الاجتماعية لبعض طبقات الناس في عصره، فحوت الرسالة نماذج لأدب ال طبائع البشرية والحيوانية. طُبع ما وصلنا من الكتاب لأول مرة بتحقيق المرحوم عبد السلام هارون، ضمن نشرته لرسائل الجاحظ : (ج٤ / من ص:١٠٩ إلى: ١٤٧)، القاهرة: (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

[7] – رسالة الأوطان والبلدان، ص: ١١٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

والعباسية،[1] ففيما يخص قريش، أشار إلى امتيازها من غيرها بالسمو والرفعة،[2] والجود والسخاء حتى أنه(لم يعترهم من بخل التجار قليل ولا كثير)،[3] وأن قريشاً التزمت على الدوام بقواعد الدين، في جاهليتها وإسلامها،[4] إلى غير ذلك مما هو كثير، كما امتدح قريشاً في أماكن أخرى من كتاباته، فهم(أفصح العرب لساناً، وأفضلها بياناً، وأحضرها جواباً، وأجمعها عند الكلام قلباً) وقال أيضاً: (قريش قوم لم يزل الله تعالى يقلبهم في الأرحام البريئة من الآفات، وينقلهم من الأصلاب السليمة من العاهات، ويبقيهم لكل جسيم ويرسيهم لكل عظيم).[6] ولا يستقيم مثل هذا الكلام مع منطق العقل، والمعتزلة(والجاحظ منهم) بنوا معتقدهم الفكري على المنطق والعقل،[7] وأن النبي هو وحده الذي اختصه الله تعالى بالرعاية،[8] ثم امتدح قريشاً بالفضل الوافر وسعة الصدر التي لم تكن لغيرهم[9] تناول بعد ذلك بني هاشم بالتفصيل، فأثنى عليهم الثناء الواسع في عدة رسائل[10] ونقل عنه الثعالبي بإيجاز شديد قوله (العرب كالبدن، وقريش روحها، وهاشم سرها ولبها، وموضع غاية الدين والدنيا منها، وبنو هاشم ملح الأرض وزينة الدنيا).[11] وتحدث عنهم مشيراً إلى الخصال التي بانوا بها على قريش، ومتممة النبوة التي هي خلاصة خصال الخير كلها،[12] وأن الملك فيهم ميراث عن الرسول ورثه العباس عليه السلام ثم ورثه أبناؤه وأحفاده عنه،[13] وامتازوا أيضاً بالبركة(وكان أول بركتهم أن الله تعالى رفع الطواعين والموتان الجارف)،[14] ثم أشار إلى أن لبني هاشم طابعاً في وجوههم دل على كرم العتق وكرم التجار، ولم يكن ذلك في غيرهم، حتى أن الأحواز التي تفسد فيها الطبائع كادت أن تفسد ذلك على من سكنها من بني هاشم(لولا أن الله غالب على أمره)[15]

لاحظنا كيف أن الجاحظ تحيز لقريش ومدحهم، فكما يمتلك الأدب القدرة على التحسين والتجميل، فإنه في نفس الوقت يمكن أن يكون أداة يوظفها الأديب، في تحيزه لفئة على حساب فئات أخرى، ذلك أن من حدود الأدب أنه " تصوير الباطل في صورة الحقّ".[16]

---

[1] – من المعلوم أن الدولة العباسية جمعت في ثناياها أجناسا مختلفة، وكان مما يثير القلق في بيت الخلافة ما غزى البلاد مما عرف بالنزعة الشعوبية، التي أضحت تشكل خطرا على وحدة البلاد وأمنها، و الرسالة نموذجاً لهذا الصراع الشعوبي، الذي أصبح فيه كل واحد ينتصر لجنسه.

[2] – نفسه، ص:١١٤.

[3] –نفسه،ص: ١١٦.

[4] – نفسه،ص:١١٦.

[5] – فصل من صدر كتابه في "تفضيل النطق على الصمت "للجاحظ، تحقيق حاتم صالح الضامن، مجلة المورد، بغداد، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.ط ٧، عدد ٤، ص:١٧٤.

[6] – فصل من صدر كتابه في "المعلمين"،للجاحظ، تحقيق حاتم صالح الضامن، مجلة المورد، بغداد، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م،ط ٧، عدد٤، ص:١٥٦.

[7] – ذلك بأنه ليس بالوسع الادعائيّ على الله تعالى اختصاصه قريشاً برعاية استثنائية، ولو كان الأمر كذلك، لما ظهر فيهم وثنية ولا وثنيون، ولما احتاجوا أن يبعث فيهم نبياً (ومثل هذا الادعاء أوقع صاحبه في نوع من «الجبرية»).

[8] – وهو مع ذلك ولد من رحم ليست مؤمنة

[9] – رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٦.

[10] – انظر مثلاً: مجموعة رسائل "رسالة الحاسد والمحسود"، و "مناقب الترك"، للجاحظ.

[11] – ثمار القلوب، للثعالبي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٥، ص: ١٣.

[12] – رسالة الأوطان والبلدان، ص: ١٢١.

[13] – نفسه،ص:١٢١.

[14] – نفسه، ص:١٢٢.

[15] – نفسه،ص:١٢٦.

[16] – البيان والتبيين، للجاحظ، ج١ ، ص:١١٣ ، ص: ٢٢٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ولا يتم تقديم الأمكنة في الرسالة إلا من خلال مكان مركزي، والمكان المحوري في الرسالة هو الكعبة المشرفة، فإليها تشد الرحال، ومنها يتم قراءة الأمكنة المنتشرة في مشارق الأمة الإسلامية ومغاربها. هكذا يقوم سلم الأمكنة على بلاغة التحيز أيضا. محفزا بمركزية القداسة المجسدة في البيت الحرام، كما يذكر الجاحظ في رسالته : (..قريشا والعرب قد يستوون في مناقب كثيرة، قد يلفى في العرب الجواد المُبرّ، وكذلك الحليم والشُّجاع، حتى يأتي على خصال حميدة، ولكنا نريد الخصائص التي في قريش دون العرب..).[1]

تحدث الجاحظ في مناسبات عديدة بالمدح والثناء[2]، سواء عن الهاشميين والعباسيين بصورة عامة أو عن الخلفاء بصورة خاصة، مشيراً إلى مناقبهم ومآثرهم فعلى الصعيد الأول، وضع رسالته "كتاب فضل هاشم على عبد شمس" و" العباسية"[3]، حيث أفاض كثيراً في ذكر مناقب بني هاشم ومفاخرهم الكثيرة[4] ومما أبرزه من مناقب وله صلة بحديثنا هنا قوله: «وتفخر هاشم بأن أحداً لم يجد تسعين عاماً لا طواعين فيها إلا منذ ملكوا قالوا: لو لم يكن من بركة دعوتنا إلا أن تعذيب الأمراء لعمال الخراج بالتعليق والرهق والتجريد والتسهير.. قد ارتفع، لكان ذلك خيراً كثيراً».[5] كما نهت الرسالة إلى مآخذ عديدة أخذت على الأمويين، لم يقع العباسيون فيها، فعد ذلك منقبة وفضلاً لهم[6] وإذا ما امتدح أمراً أتاه الخلفاء العباسيون، عاب على الأمويين عدم إتيانهم إياه، مثل قوله: إنه لم يقم أحد من ولد العباس بالملك إلا وهو جامع لأسباب الفروسية، وتنقص بهذه المناسبة من فروسية الخلفاء الأمويون (كذا)[7] ويفهم من عموم موقفه هذا امتداحه لعصر العباسيين الذي شهد قيام الحق والعدل والرخاء

وفي باب الإطراء العام، تكلم الجاحظ على براعة عدد من العباسيين في الخطابة، معرباً عن إعجابه الشديد بقدراتهم هذه[8] أما في باب الإطراء الشخصي، فقد عمد الجاحظ إلى ذكر مناقب الخلفاء العباسيين، فأفرد لهم مساحة واسعة في كتاب "التاج"، استطرد فيها

---

[1] – رسالة الأوطان والبلدان، ص: ١١٤.

[2] – عندما نتحدث عن بلاغة التحيز عند الجاحظ، نلمس نقطة الصلة بين البلاغة والأدب، فالبلاغة بالنسبة للأدب هي بمنزلة العالم الصغير بالنسبة إلى العالم الكبير. كما يرى أحد الدارسين أن الأدب والبلاغة عند الجاحظ صنوان لا يفترقان .أنظر : محمد بركات حمدي أبو علي، دراسات في الأدب ، دار وائل، عمان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص:٣٣.

[3] – في هاتين الرسالتين يصور الجاحظ الصراع المستحكم، بين فخذين من أفخاذ قريش على الخلافة . هذان الفخذان هما بنو هاشم وبنو عبد شمس . ويبدو الخلاف بينهما واضحا منذ العصر الجاهلي في تنافسهما على مقاليد السلطة في مكة، الممثلة باللواء والندوة والسقاية والرفادة وز مزم والحجابة . وحسم هذا الخلاف لصالح بني هاشم، عندما ظهر النبي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم القرشي، يحمل رسالة الإسلام ويبشر بها وينشرها . وبانتصاره على المشركين، الذين كان يتزعمهم أبو سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي . والذي توج بفتح مكة وتسلم النبي محمد مفتاحها . بيد أن الأمويين سكتوا على مضض، حتى إذا خلف عثمان بن عفان قبضوا على مقاليد السلطة، وتوزعوها فيما بينهم لأن عثمان ولى أقرباءه الأمويين على الأمصار وا عتمد عليهم في الحكم. وعندما قتل عثمان على أيدي الثوار، وبويع علي، أعلن معاوية بن أبي سف يان الأموي العصيان وتمرد على سلطة الخليفة الهاشمي، وبعد حروب طويلة استتب الأمر لمعاوية، على إثر مصرع علي، على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي . ولم ييأس بنو هاشم وراحوا يبثون دعوتهم سرا سحابة حكم بني أمية الذي دام زهاء قرن من الزمان.

[4] – الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق السندوبي، مصدر سابق، ص: ٦٧ . ١١٦.

[5] – الجاحظ، رسائل الجاحظ، مصدر سابق، تحقيق السندوبي، ص: ٨٠ . ٨١.

[6] – المصدر نفسه، ص:٨١ مثلاً.

[7] – البيان والتبيين، مصدر سابق، ج ٣، ص: ٢٤.

[8] – الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج ١، ص: ٣٣٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بالحديث عن مزاياهم مبتدئاً بالمنصور ومنتهياً بالمأمون [1] فاجتهد في نفي صفة البخل عن المنصور بتعداد المواقف التي أظهر فيها كرم عطائه وجود سخائه[2] ثم وصفه بأنه كان: «داهياً أريباً، مصيباً في رأيه سديداً، وكان مقدماً في علم الكلام، ومكثراً من كتب الآثار، ولكلامه لثتاب يدور في أيدي الوراقين معروف عندهم»[3] ومن الذين امتدحهم أيضاً الخليفة المعتصم، مشيداً بدوره في سد الثغور ورد المظالم، ثم زاد بأن الله تعالى «حسم به عرق البغي ونواجم الفتنة، الذي لم يزل الله يزيده في كل طرفة محبة..»،[4] كما مدحه بقوله: «وقد جمع الله لأمير المؤمنين مع كرم العروق وصلاح المنشأ، البعد عن إيثار الهوى، وهل رأيت أفعالاً أشبه بأخلاق، ولا أخلاقاً أشبه بأعراق، من أفعال بأخلاقه وأخلاق بأعراقه».[5]

يظهر مما سبق أن تأليف الجاحظ لرسالة الأوطان والبلدان، كان من أجل امتداح قريش وهاشم فيها. ففيما يخص قريش، أشار إلى امتيازها من غيرها بالسمو والرفعة[6] والجود والسخاء حتى أنه «لم يعترهم من بخل التجار قليل ولا كثير»[7] وأن قريشاً التزمت على الدوام بقواعد الدين، في جاهليتها وإسلامها،[8] إلى غير ذلك مما هو كثير؛ كما امتدح قريشاً في أماكن أخرى من كتاباته، فهم «أفصح العرب لساناً، وأفضلها بياناً، وأحضرها جواباً، وأجمعها عند الكلام قلباً».[9]

وقال أيضاً: «قريش قوم لم يزل الله تعالى يقلبهم في الأرحام البريئة من الآفات، وينقلهم من الأصلاب السليمة من العاهات، ويبقيهم لكل جسيم ويرسيهم لكل عظيم»[10] ولا يستقيم مثل هذا الكلام مع منطق العقل، والمعتزلة. والجاحظ منهم. بنوا معتقدهم الفكري على المنطق والعقل، ذلك بأنه ليس بالوسع الادعائيّ على الله تعالى اختصاصه قريشاً برعاية استثنائية ولو كان الأمر كذلك، لما ظهر فيهم وثنية ولا شك، ولما احتاجوا أن يبعث فيهم نبياً (ومثل هذا الادعاء أوقع صاحبه في نوع من «الجبرية») وأن النبي (ص) هو وحده الذي اختصه الله تعالى بالرعاية، وهو مع ذلك ولد من رحم ليست مؤمنة. ثم امتدح قريشاً بالفضل الوافر وسعة الصدر التي لم تكن لغيرهم[11] تناول بعد ذلك بني هاشم، فأثنى عليهم الثناء الواسع في عدة رسائل[12] ونقل عنه الثعالبي بإيجاز شديد قوله: «العرب كالبدن، وقريش روحها، وهاشم سرها ولبها، وموضع غاية الدين والدنيا منها، وبنو هاشم ملح الأرض وزينة الدنيا..»[13] وتحدث عنهم في رسالة البلدان، مشيراً إلى الخصال التي بانوا بها على قريش، ومنها: النبوة التي هي خلاصة خصال الخير كلها[14] وأن الملك فيهم ميراث

---

[1] – المصدر نفسه، ص: ٣٣ . ٤٥.

[2] – المصدر نفسه، ص: ٤١ – ٤٣.

[3] – البيان والتبيين، مصدر سابق، ج ٣، ص: ٣٦٧.

[4] – رسائل الجاحظ، المصدر السابق، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص: ٣٠٦.

[5] – رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ج ١، ص: ٣٠٨.

[6] – الجاحظ،الأوطان والبلدان، ص٤٦٦.

[7] – المصدر نفسه، ص: ٤٦٧.

[8] – المصدر نفسه، ص: ٤٦٨، ٤٧٢.

[9] – الجاحظ، فصل من صدر كتابه في "تفضيل النطق على الصمت"، ص: ١٧٤.

[10] – الجاحظ، فصل من صدر كتابه في "المعلمين"، ص: ١٥٦.

[11] – المصدر نفسه.

[12] – انظر مثلاً: الجاحظ، مجموعة رسائل "رسالة الحاسد والمحسود"، و "مناقب الترك".

[13] – ثمار القلوب، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٥، ص: ١٣.

[14] – المصدر نفسه، ص: ٤٧٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

عن الرسول(ص) ورثه العباس عليه السلام ثم ورثه أبناؤه وأحفاده عنه[1] وامتازوا أيضاً بالبركة: «وكان أول بركتهم أن الله تعالى رفع الطواعين والموتان الجارف»[2] ثم أشار إلى أن لبني هاشم طابعاً في وجوههم دل على كرم العتق وكرم التجار، ولم يكن ذلك في غيرهم، حتى أن الأحواز التي تفسد فيها الطبائع كادت أن تفسد ذلك على من سكنها من بني هاشم، «لولا أن الله غالب على أمره»[3] ثم جاءت رسالته في المفاخرة بين بني هاشم وبني عبد شمس، لتشير إلى خصال الفريق الأول ومناقبهم بشكل تفصيلي لا مجال هنا للإفاضة فيه[4] فما التقنيات التي وظفها الجاحظ، وأسعفته في تحيزه هذا؟

- أليات وطرق اشتغال بلاغة التحيز في رسالة (الأوطان والبلدان)

رسالة الأوطان والبلدان خطاب تواصلي، ولفظة مخاطبة تفيد في معناها المعجمي العام: المشاركة في الفعل، وكل مخاطبة بهذا المعنى تقتضي بالضرورة مخاطبا و مخاطَبا، يُعتبر الأول مُرسلا للحديث أو(الخطاب)، والثاني مُرسلا إليه أو(مُستقبلا)، فالرسالة إذن تنطوي على وظيفة تواصلية، ولا يمكنها أن تتحقق خارج هذا الإطار، وهي بذلك تحمل رسالة معرفية معينة من مرسل (الجاحظ) إلى متلق، يتحدد في طائفة معينة يوجه إليها الخطاب، وتستدعي في النهاية هذه التواصلية بطابعها الإقناعي، مجموعة من التقنيات الحجاجية من كلا الطرفين.

ويمكن اعتبار الجاحظ رائداً لظاهرة التحيز للأوطان والبلدان، التي اكتسبت أهمية عظمى في العصر القديم(كما ذكرنا سالفا) إذ عالج الظاهرة في رسالة الأوطان والبلدان، وعاد إلى الحديث عنها في رسالة (الترك زعامة جند الخلافة). و(مناقب الترك)[5] حيث عمد الجاحظ في هذه الرسالة إلى رد الاعتبار للترك، دون تشتيت لوحدة جند الخلافة، يقول في ذلك:(وأحببت أن يكون كتابا قصدا، ومذهبا عدلا، ولا يكون كتاب إسراف في مديح قوم، وإغراقا في هجاء آخرين... وأنا أقول: إن كان لا يمكن ذكر مناقب الترك إلا بذكر مثالب سائر الأجناد ، فترك ذكر الجميع أصوب).[6]

من هذا المنطلق، سنشرع في رصد الحجج التي استخدمها الجاحظ لتبرير تحيزه للهاشميين، كما سنعمل على تحديد مقصدية الحجاج، حيث سعى الجاحظ إلى بناء رسالته بناءا حجاجيا، فالرسالة متوالية من الحجج التي حشدها الجاحظ بغية الدفاع

---

[1]– المصدر نفسه.

[2]– المصدر نفسه.

[3]– المصدر نفسه، ص: ٤٩٤.

[4]– رسائل الجاحظ، تحقيق السندوبي، مصدر سابق، ص: ٦٧ . ١١٦.

[5]– أنظر:رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ١ لجزء الثالث، نشر دار الجيل / بيروت /١٩٩١م. وضع الجاحظ قسما من هذا الرسالة في خلافة المعتصم، ووضع القسم الثاني في خلافة المتوكل . والقسم الأول وجهه الى المعتصم فلم يصل إليه لأسباب لم يفصح عنها الجاحظ . أما القسم الثاني فوجهه إلى وزير المتوكل الفتح بن خاقان التركي الأصل والذي عرف بأدبه وشاعريته، وذكرت له بعض الكتب مثل كتاب أخلاق الملوك، وكتاب الروضة والزهر وكتاب الصيد والجارح. وقد قتل مع المتوكل سنة ٢٤٧ هـ. ويصفه الجاحظ في مقدمة الرسالة بحسن إطاعته الخليفة، والدراية بالتدبير، والحرص من الوقوع في الهفوات التي يعا ب بها.

والغرض الذي رمى إليه الجاحظ من الرسالة هو الألفة بين قلوب ابناء الشعوب التي تشكل الدولة العباسية . كانت تلك الدولة المترامية الأطراف، تضم عدة شعوب مختلفة الأصل واللغة والأخلاق، ولم يستطع الإسلام الذي اجتمعت عليه أن يصهرها صهرا كاملا في بوتقته، فظل كل شعب منها متعلقا بتراثه وماضيه ولغته وطباعه، ونشأت الخصومات بينهم على الصعيدين الفكري والعسكري. وأهم تلك الشعوب التي كونت الدولة العباسية، العرب والفرس والأتراك والسودان، أضف إلى ذلك شعبين مولدين هما الموالي والأبناء.

[6]–رسالة مناقب الترك، ص : ١٩٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

عن أطروحته، ونقض الأطروحة المعارضة له، إذن هو موقف حجاجي وجدلي بامتياز، جعل منه الجاحظ أداة تسخر لإقناع المتلقي.

ويتكون خطاب الحجاج في رسالة (الأوطان والبلدان) من أربعة أركان:

- ❖ - الأطروحة(الموقف الحجاجي): التفاضل بين البلدان.
- ❖ - الحجج والأدلة والبراهين: (الاعتماد على حجة السلطة بالدرجة الأساس...).
- ❖ - الأدوارالحجاجية: ونقصد بها الجاحظ، وأطرافه المؤيدة والمعارضة وجمهور المخاطبين ، والقراء.
- ❖ - النتيجة أو الحكم : التحيز للهاشميين خاصة والعباسيين بشكل أعم.

يطل علينا في مقدمة الرسالة أسلوب الحجاج المباشر، حيث يؤسس الجاحظ خطابه بالاعتماد على المخاطَب، (وهو نوع من المناظرة المفترضة) يقول الجاحظ: (زينك الله بالتقوى، وكفاك المهم من أمر الآخرة والأولى، وأثلج صدرك باليقين، وأعزك بالقناعة، وختم لك بالسعادة، وجعلك من الشاكرين.)[1] تمثِّلُ هذه الفاتحة استهلالاً يتضمن وظيفةً لسانيةً تتمثل في الدعاء، الذي ينتمي دلاليا إلى أسلوب (الإنشاء الطّلبي)، وهو ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت (الطلب)، والجاحظ في ذلك يمارس نوعا من الاستدراج الماكر، إنه يمنح المخاطب ثقة واعتدادا ليستوثق منه، ويأخذ عليه العهود الكفيلة بإنصاته وخشوعه.[2] يسترسل الجاحظ رسالته[3] (بعد الدعاء للمخاطب)، بسرد حججه، فالرسالة هي جواب على سؤال، أو استجابة لأمر الترسل، والملاحظ اقتصار الجاحظ على إيراد رسالته الجوابية، واكتفاءه بتلخيص مضمون رسالة الابتداء بعبارات موجزة، يقول الجاحظ: (سألت أبقاك الله أن أكتب لك كتابا في...وذكرت أن طول المقام من أسباب الفقر...)،[4] فمفهوم الحجاج مرتبط بتحديد طبيعة الكلام، في وظيفته التساؤلية، (ذلك أن المساءلة من حيث هي عملية فكرية مؤسسة على سؤال وجواب تستدعي نقاشا يولد حجاجا، فالمحاججة موجودة بالقوة في التداول اللغوي، كما أنها تعتبر ظاهرة ملازمة للخطاب، والتخاطب طابع مهيمن عليها).[5] تبعا لذلك فالرسالة سلسلة من الحجج المترابطة التي يسخرها الجاحظ في المدح والذم، حيث يسترسل في سرد حججه، معتمدا على مقابلة الرأي بالرأي، و مقارعة الحجة بالحجة، مستثمرا حجة السلطة بشكل أساسي، حيث يذكر : (وذكرت قول القائل: الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم.)[6].

يقول الجاحظ مسفها وعي المتلقي: (وقلتم خبرونا عن الخصال التي بانت بها قريش عن جميع الناس، وأنا أعلم أنك لم ترد هذا، و إنما أردت الخصال التي بانت بها قريش من سائر العرب.)[7] وتتوالى الرسالة على هذه الشاكلة،[8] حيث الجاحظ يتّكل في خطابه الحجاجي على جهل المخاطب، لذلك تحفل الرسالة بتقنيات ومواضع تحقر المخاطب وتسفه وعيه، إنه خطاب تقريعي

---

[1]- رسالة الأوطان والبلدان، ص:١٠٩.
[2]- الحجاج قد ينزلق هنا إلى ما يسمى بالإكراه و العنف الخطابي، أي التطويع (الحجاج القصري)، وهذه من الثغرات الحجاجية كما ذكرت آنفا.
[3]- وغالبا عند الجاحظ يبتدئ السرد من حيث ينتهي.
[4]- رسالة الأوطان والبلدان،ص:١٠٩.
[5]- أنظر مقال: الحجاج السردي عند الجاحظ، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات.
[6]- الأوطان والبلدان،ص:١٠٩.
[7]- رسالة الأوطان والبلدان،ص :١١٤.
[8]- فللأدب عند الجاحظ ضرب من التكرار والإعادة بهدف تنشيط العواطف . يقول الجاحظ : (لا تكُدُّوا هذه القلوبَ ولا تُهمِلوها...وعاوِدُوا الفِكرةَ عند نَبَوات القلوب، واشحَذُوها بالمذاكرة، ... فإنّ مَن أدام قرع البابِ وَلَج).البيان والتبيين، ج١، ص:٢٧٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

يهدف إلى تنبيه المخاطب إلى ضرورة الامتثال للمتكلّم، وضمن هذا السياق لا يتورع الجاحظ عن تأنيب المخاطب بتوكيد هذه المعاني إذ يقول الجاحظ موجّها كلامه للمخاطب: (ونسيت أبقاك الله..[1]، واعلم أبقاك الله..[2] ، ألا ترى أنهم..[3]، ومن زعم ... فقولنا هذا مصداق له..[4]، ثم انظر في شأن ذوات البيض..[5] ، فإن أحببت أن تعرف جملة القول في خصال بني هاشم فانظر في كتابي هذا..[6])، فالحجاج إذن مسلك حواري واستدلالي لتدبير الاختلاف في رسالة الجاحظ، يحوي استثمارا ضخما للملكة الخطابية والجدلية في تداول المعرفة، وتنظير دقيق لفنون الجدل والخطابة والترسل، يقول الجاحظ: (وقلت: ابدأ لي بالشام ومصر، وفضل ما بينهما، وتحصيل جمالهما، وذكرت أن ذلك سيجر العراق والحجاز، والنجود و الأغوار، وذكر القرى والأمصار، والبراري والبحار. واعلم -أبقاك الله- أنا متى قدمنا ذكر المؤخر وأخرنا ذكر المقدم، فسد النظام وذهبت المراتب. ولست أرى أن أقدم شيئا من ذكر القرى على ذكر أم جميع القرى. وأولى الأمور بنا ذكر خصال مكة، ثم خصال المدينة.)،[7] الجاحظ هنا يمارس تعنيفا للمخاطب، الذي فضل الابتداء الشام ومصر، مستخفا برأيه، ليس هذا فحسب، بل إن الجاحظ يستأنف تقريع المخاطب لاستهجانه تفضيل الشام ومصر على مكة، والتي لا يمكن تفسيرها إلا بوصفها صناعة حجاجية تهدف إلى الانتصار لمكة، وتفضيلها على سائر الأوطان والبلدان. كما أن طبيعة اللغة في المقطع أعلاه، تحيل إلى حقل البلاغة، وإن كان المقام مقام سخرية، والأمثلة على هذا كثيرة في الرسالة.[8] ويستعير الجاحظ صوت المخاطب الذي يتساءل عن تفاضل البلدان، فالمخاطب الذي يصدر عن هذه الرؤية التبسيطية قارئ جاهل، يقول الجاحظ : (وقلتم :خبرونا عن الخصال التي بانت بها قريش عن جميع الناس. وأنا أعلم أنك لم ترد هذا، وإنما أردت الخصال التي بانت بها قريش من سائر العرب.)[9] كما يسعى الجاحظ إلى إكساب خطابه مصداقية مطلقة، يقول: (فإن أحببت أن تعرف جملة القول في خصال بني هاشم فانظر في كتابي هذا الذي فرقت فيه بين خصال بني عبد مناف وبين بني مخزوم ،وفرقت ما بين عبد شمس، فإنه هناك أوفر وأجمع، إن شاء الله تعالى.)[10] ويظهر تشديد الجاحظ على تمسكه بالحق حرصه على عدم تسرب الشكوك إلى خاطر القارئ، فالجاحظ لا يقدم الضمانات الكبرى للقارئ، حتى يبرهن له على صحة ما يقول فحسب، وإنما لدفعه إلى تبني المواقف نفسها، وتشكيل أنماط للتوافق والتأثير فيه للاقتناع والاستسلام.

---

[1]- رسالة الأوطان والبلدان،ص:١٠٩.
[2]- نفسه،ص:١١٠.
[3]- نفسه،ص:١١٦.
[4]- نفسه،ص:١١٩.
[5]- نفسه،ص:١٢٤.
[6]- نفسه،ص:١٢٥.
[7]-نفسه،ص:١١٠.
[8]-يقول الجاحظ:(ونحن وإن أطنبنا في ذكر جملة القول في الوطن، وما يعمل في الطبائع، فإنا لم نذكر خصال بلدة بعينها، فنكون قد خالفنا إلى تقديم المؤخر وتأخير المقدم)، فأحال بذلك إلى الإطناب والإنزياح..، نفسه،ص:١١٣.
[9]-رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٤.
[10]-نفسه،ص:١٢٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما تكشف هذه الاستراتيجية عن مركزية حضور الجاحظ خلال المحاججة،[1] فهو عندما يفرض وصايته على الحق والصواب، فإنما يريد مصادرة الآخر وممارسة الاستعلاء عليه، يقول الجاحظ: (ونسيت أبقاك الله....وأنا أعلم أنك لم ترد هذا)، هذه السخرية الشديدة تهدف إلى كشف أوهام هذه الفئة من الخصوم.

و يصدر الجاحظ في خطابه عن حجاج يعتمد على السلطة والقوة كما ذكرت سالفا [2]، أي تلك الحجج التي يسلم بها الناس سلفا، فحجة السلطة بأنواعها مهيمنة على الرسالة، وتتحكم أو تتداخل مع الحجج الأخرى، كما تتخلل الرسالة تقنيات حجاجية متعددة، تضمرها حجة السلطة، مثلا (الوصف،[3] والنعت، والتمييز)، ذلك أنّ غاية الجاحظ قهر خصم المؤّلف الضمني، وحتى ينجز هذه الغاية فإنّ الجاحظ يستعين عليه بمتواليات من الحجج، ولعلّ بنية النعت[4] تكشف عن تعالٍ حجاجي، فالجاحظ ينظر إلى خصمه نظرة ازدراء، فهو يملك من الأدوات الحجاجية ما يمكّنه من ضحده، وتقويض خطابه بسهولة متناهية، وعندما يباشر الجاحظ خصمه بسلسلة من الحجج فإنما يحاول التمهيد له بضرورة التراجع عن خطابه، وإعلان الهزيمة المبدئية، ومنذ البداية يظهر الجاحظ مزهوا بتفوقه، وهو يدرك أنّ الإقرار بالتراجع عسير على الخصم، لذلك يبدأ الجاحظ بانتهاج أسلوب البناء الحجاجي بعد أنْ قوض خطاب خصمه(أي المصادرة على المطلوب).

والوصف أيضا تقنية حجاجية موظفة في الرسالة، فالوصف المفصل للهاشميين وطبائعهم، غرضه حجاجي محض، وهو إبراز مكانة (الهاشميين) وتفضيلهم على سائر العرب، وهو تماثل من شأنه أن يقلل من قيمة الأوطان والبلدان الأخرى التي ذكرها الجاحظ في محض رسالته، ينتقل بعدها الجاحظ إلى تقوية خطابه الحجاجي بحجة تتأسس على حجة الإفحام(السلطة)، الكفيلة بأنْ تكون خطابا حجاجيا مكتفيا بنفسه، يقولُ الجاحظ: (واعلم أبقاك الله أنا متى قدمنا ذكر المؤخر و أخرنا ذكر المقدم، فسد النظام وذهبت المراتب. ولست أرى أن أقدم شيئا من ذكر القرى على ذكر أم جميع القرى. وأولىالأمور بنا ذكر خصال مكة، ثم خصال المدينة، ولولا ما يجب من تقديم ما قدم الله، وتأخير ما أخر، لكان الغالب على النفوس ذكر الأوطان وموقعها من قلب الإنسان).[5]

إنّ هذا الاستهلالَ الحجاجي لا يهدف إلى المحاججة فحسب، وإنما هو وعد بمتتالية من الحجج الإفحامية، فالجاحظ ينتقل في خطابه من حجة إلى حجة، بهدف تحصين خطابه، وتمتين دعائمه، وفي كل انتقال يحرص على دفع مخططه الحجاجي نحو إطار تفاعلي يقوم على الانتقال من العام إلى الخاص، ومن الأهم إلى المهم.

---

[1] – تلميح: مركزية الجاحظ تشمل الثقافة الإنسانية ككل، ولا تقتصر على نصوصه، وقد خصصت مؤخرا ندوة دولية لذلك (مركزية الجاحظ في الثقافة الإنسانية)، برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، يومي الثلاثاء والأربعاء ١٥ و١٦ نوفمبر ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

[2] – غمس الجاحظ في رسالته : ١٧ آية قرآنية، و٣ أحاديث، و ٤ أبيات شعرية، و ٨ أقوال للثقات.

[3] –غمس الجاحظ حجة التوصيف بنوعيها في رسالته:

١–إصدار حكم سلبي للتقبيح والاستهجان(وقد تجدون عموم السخف والجهل، والكذب في المواعيد والغش في الصناعة...)أنظرص: ١٢٨.

٢–إصدار حكم إيجابي للتحسين والتقدير:(وأمر المدينة عجب..من دخلها أو أقام فيها ..يجد من تربتها وحيطانها رائحة طيبة..) أنظرص: ١٢٩.

[4] –النعت أداة من أدوات الحجاج، فالنعوت لها دور كما الروابط لها دور.

[5] –رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وَسَوقُ الجاحظ لحجج السلطة بقوة، لا يبقي للمخاطب مجالا لدحضها أو مناقشتها، نأخذ أمثلة لذلك من رسالة الأوطان والبلدان، وهي نفس الحجج التي احتج بها في رسالته: (الحنين إلى الأوطان)[1]، إذ يقول: (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) فسوى بين موقع قتل أنفسهم وبين الخروج من ديارهم. وقال: (وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا أبنائنا..) فسوَّى بين موقع الخروج من ديارهم وبين موقع هلاك أبنائهم.)[2] ويستثمر حجة السلطة في موقع آخر من الرسالة: (ولولا ما يجب من تقديم ما قدم الله وتأخير ما أخر، لكان الغالب على النفوس ذكر الأوطان وموقعها من قلب الإنسان.)[3] تليها حجة أخرى للسلطة، يقول الجاحظ: (..ألا ترى أنهم عند بنيان الكعبة قال رؤساؤهم: لا تخرجوا...).[4]

ومن أمثلة حجة السلطة أيضا، نُورد احتجاج الجاحظ بأبيات شعرية أثناء حديثه عن الخصال التي بانت بها قريش عن جميع العرب، ينقل بيتين عن عبد الله بن جذعان:

له داع بمكة مشمعل وحفص فوق دارته ينادي

إلى ردح من الشيزى ملاء لباب البري يلبك بالشهاد[5]

مما سبق ذكره، أمكننا القول بأن الجاحظ شكل صورة لقريش[6] من خلال مفاضلته للأوطان والبلدان، حيث يحمل هذا التصوير بعدا بلاغيا حجاجيا، نلمسه أثناء سرد الجاحظ لخصال قريش المتعددة، والتي تشترك فيها مع كافة العرب، ومن بينها:(العفة، الشرف، العفو، الكسب الحلال، الجهاد، الكرم، الكسب الحلال، صلة الأرحام، البيان، الأدب، الأخلاق...)، ويخلص الجاحظ بعدها إلى أنَّ البشر ينقسمون باعتبارٍ أوَّل إلى أممٍ، وكلُّ أمَّة تختصَّ بمجموعةٍ من السِّمات والمزايا الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة والنَّفسيَّة،[7] التي تكوَّنت بفعل ظروفٍ متعدِّدة، ثُمَّ تنشعب كلُّ أمَّةٍ إلى قبائل أو بلدانٍ وضياعٍ يتَّسم أهل كلٍّ منها أيضاً بخصائص، تنفرد بها عمَّن سواها من قبائل أو بلدان أخرى من الانتماء إلى الأمَّة ذاتها، وهذا ما أكَّده غير مرَّةٍ، ويعود ليؤكِّده إبَّان عرضه لخصال قريش دون سائر العرب.[8] وهذا الأخير هو المقصود بعينه، أي هو الغرض الأساس من تأليف هذه الرسالة. فالجاحظ كرَّس هذه الصور في مقدمات ومسلمات مرتبطة بمنظومة قيمية (حجاج بالقيم)[9]، يقول الجاحظ: (واعلم-أبقاك الله-أنَا متى قدمنا ذكر المؤخر وأخرنا ذكر المقدم ، فسد النظام وذهبت المراتب، ولست أرى أن أقدم شيئا من ذكر القرى

---

[1]- طُبِعَتْ هذه الرِّسالة في مجموعات هارون ومهنَّا ودار الثَّقافة، وقد صَدَرَتْ لأوَّل مَرَّة في كتاب عن مطبعة المنار بالقاهرة، عام ١٣٣٣هـ/١٩١٥م، بعناية طاهر الجزائري، وصدرت ببيروت عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، عن دار الرائد العربي.

[2]-رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٢.

[3]- نفسه،ص:١١٠.

[4]-نفسه،ص: ١١٦.

[5]-أنظر:رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٦/١١٧.

[6]-" يذكر الدكتور محمد مشبال أن: ثمة تلازما بين التصوير والحجاج، ليس في أدب الجاحظ فقط، ولكن في مطلق النصوص الأدبية"،(البلاغة والسرد ص: ٦).

[7]-ومما بانت به قريش على سائر العرب حسب ما جاء في الرسالة، تقريبا ثلث الرسالة (أكثرمن ١٧ صفحة)، نذكر:(النبوة التي هي جماع خصال الخير وأعلاه ا وأفضلها، ثم: الحلم، النجدة، المعرفة، أسواق عكاظ وذو المجاز، بيت الله مكة، الحجر الأسود، زمزم، مقام إبراهيم...).

[8]-أنظر:رسالة الأوطان والبلدان، من ص: ١١٤ إلى ص:١٣١ .

[9]-استند الجاحظ إلى جملة من الوقائع والقيم التي يؤثرها الناس ليعضد بها أطرحته منها :(تقديم ما قدم الله، الجود والكرم، الحلم، الشجاعة، العفة، صلة الأرحام، الوداعة...) كما استند الجاحظ إلى قيم يبخسها الناس لينقض بها أطروحة المتلقي مثل: (الغزو، الغشم، استحلال الأموال والفروج، البخل..).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

على ذكر أم جميع القرى، وأولى الأمور بنا ذكر خصال مكة، ثم خصال المدينة.)[1] فالرسالة لا تقوم على خرق أفق المتلقي، بل تدفع المتلقي للتعاطف مع هذه الصورة (تصوير تقييمي)، وهنا يتجلى البعد التداولي الحجاجي، فالجاحظ لا يسرد خارج المقام، بل هو سرد مرتبط بمقام معين، أي له وظيفة عملية، من هنا المنطلق يعتبر سرد الجاحظ، سرد حجاجي تداولي.

- **خاتمة و استنتاج:**

تبين لنا من خلال هذا المقال، أنّ خطاب الجاحظ يمّثل نموذجا مشرقًا دالا على ثقافة الحوار والحجاج التي كانت سائدة في الثقافة العربية القديمة، نموذجا يرتفع فيه أصحابه إلى لغة فيها فن ومهارة وبلاغة.

والذي أُلمح إليه في خاتمة قولي، هو أن البيان في الرسالة هو الغاية، ومن ميادينه الاحتجاج ومقارعة الخصوم، وإن كان الحجاج مضمورا نوعا ما، فإن "العملية الحجاجية" كانت السمة المميزة لجهد الجاحظ، بل للجهود التفكيرية العربية عموما. وهذا يشهد له قوله صلى الله عليه وسلّم: (... فلعل أحدكم يكون ألحن بالحجة من صاحبه فأقضي له ...)[2]. والمقصود بألحن هنا، أي أقدر على الإبانة عما في نفسه.

- **فهرس المصادر والمراجع:**[3]

المصادر:

- المسالك والممالك، لابن خرداذبه، منشورات دار صادر، بيروت، طبعة ليدن- بريل، ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩م.
- العثمانية، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة،١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديدتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة،١٣٧٨هـ/١٩٥٩، ج ٩.
- طبقات المعتزلة، بن المرتضى، تحقيق زلور، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
- سلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، الجزء الأول، القاهرة: دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية،بيروت،١٤١٠هـ/١٩٩٠م.،ج٢.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، عدد الأجزاء ٤.
- الحيوان، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- صحيح البخاري، الإمام البخاري، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م. عدد الأجزاء: ٧.
- **معجم الأدباء، لياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ ٢ جزء في ١ مجلدات، د.ت.**

---

[1] – رسالة الأوطان والبلدان،ص:١١٠.

[2] –أخرجه البخاري.

[3] –مُرتبة حسب سنوات الإصدار.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.د.ت.
- مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الشعب، مصر. د.ت.
- الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، مصر ، ط٢،دت.

المراجع:

- أدب الجاحظ، حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة،١٣٥١هـ/ ١٩٣١م.
- الفن ومذاهبه في الأدب العربي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة (الطبعة الأولى)١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م.
- مقالات الإسلاميين، الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة،١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠، ج ٢.
- الترك في مؤلفات الجاحظ، دار الثقافة زكرياء كتابجي، بيروت، الطبعة الأولى:١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- الرؤية البيانية عند الجاحظ، لادريس بلمليح، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ت محمد بسيلا، دار التنوير، لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- في بلاغة الخطاب الإقناعي- مدخل نظري و تطبيقي لدراسة الخطابة العربية- محمد العمري، دار الثقافة للنشر والتوزيع/الطبعة الأولى/ الدار البيضاء، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- مواكب الأدب العربي عبر العصور، لعمر الدقاق، طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- فن السخرية في أدب الجاحظ من خلا ل كتاب التربيع والتدوير والبخلاء والحيوان ، لر ابح العوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- أدبية النص النثري عند الجاحظ، لصالح بن رمضان، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد ابو زيد، طبعة ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- صناعة الكتابة عند الجاحظ، - الشاهد الأدبي في المفاخرة - ضمن أعمال ندوة : صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- مقولات بلاغية في تحليل الشعر، محمد مشبال، مكتبة المعارف الجديدة/ الطبعة الأولى، الرباط، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديماً وحديثاً، د. محمد منير حجاب – دار الفجر للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- دراسات في الأدب، محمد بركات حمدي أبو علي، دار وائل، عمان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، الزواوي بغورة، المجلس الاعلى للثقافة، مصر، ط ١، 1421هـ/2000م.
- الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، لفرج بن رمضان، دار محمد علي الحامي، صفاقص، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- الخبر في السرد العربي: الثوابت والمتغيرات، لسعيد جبار، المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- تمثيلات الآخر –صورة السود في المتخيل العربي الوسيط-، نادر كاظم، المؤسسة العامة للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، د. عزت السيد أحمد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
- فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، د. عزت السيد أحمد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
- الجامع في تاري خ الأدب العربي (الأدب القديم)، لحنا الفاخوري، منشورات ذوي القربى، قم، ط ٣، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- خطاب السلطة الاعلامي، د. محمود عكاشة، مكتبة دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- البلاغة و السرد، لمحمد مشبال، جدل التصوير و الحجاج في أخبار الجاحظ . للدكتور محمد مشبال. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان . مطبعة الخليج العربي، تطوان ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم، لصالح بن رمضان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة .الأولى. د.ت.
- الاعلام والدعاية، عبد اللطيف حمزة – دار الفكر العربي. د.ت.
- الجاحظ، حياته وآثاره، طه الحاجري، دار المعارف بمصر، القاهرة الطبعة الثالثة. د.ت.
- ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت. د.ت.
- الجاحظ، ومجتمع عصره في بغداد، جميل جبر، دار صادر، بيروت. د.ت.

المجلات :

- مجلة جذو ر السعودية، مقدمة لنظرية الخبر عند الجاحظ - التعريف و التأسيس- ، الأخضر السوامي، المجلد٢٧،العدد١١، نشر النادي الثقافي، جدة، يناير١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- مجلة عالم الفكر. العدد٢، (الحجاج). المجلد ٤٠. أكتوبر-ديسمبر١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- مجلة البلاغة، وتحليل الخطاب، ملف العدد (الحجاج)، العدد١٤٣٣،١هـ/٢٠١٢م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

المركز والهامش واستراتيجيّات التفكيك المضاد:

مقاربة في خطابات نظريَّة ما بعد الاستعمار

م.م أسامة أحمد جاسم، كلية الإمام الأعظم الجامعة/ قسم أصول الدين في البصرة/العراق

ملخص:

الدّراسة الحاليَّة تَبرْهَنَ لديها أنَّ: كل نسقيَّة مُغلقة تفرز إمبرياليَّتها المتحيّزة، وتنزع بالتّالي نحو مركزيَّة نرجسيَّة مَرَضيَّة مُتعالية، تضخم أناها إلى حدّ التَّبجيل والتقديس المفْرِط، واصمة الآخر المختلف بكل موجبات التَّبخيس والتَّدنيس والدُّونيَّة، والاستعمار الكولونياليّ -بما هو إرادة هيمنة- له أنساقه الخطابيَّة المُنضَّدة بالتَّحيُّزات، التي حاول أن يُبرر بها وعبرها ومن خلالها هيمنته على الشعوب، وإخضاعها لسطوته وسلطانه، وكتابات ما بعد الاستعمار تسعى برؤاها التَّصوريَّة ومنهجيَّتها النَّقديَّة لتقويض البنية المؤسِّسة لتلك الخطابات، وتفكيك نسقيَّة مقولاتها، وفضح إمبرياليَّتها الزائفة، وتحاول تشكيل رؤية للأنا نابعة من الهويَّة الذاتيَّة، تُمكِّنها من الوعي بذاتها، والاحتفاظ بمسافة استقلال تميّزها عن الآخر، تُحدِثُ رُشداً يفارق معه وصاية الآخر عليها، منفلتة من استلابات ثقافة الغالِب المستعْمِر، محرّرة نفسها من اغترابها الوجودي والحضاري.

الكلمات المفتاحيَّة: ما بعد الاستعمار- الكولونيالية- التحيّز- المركزيَّة الغربية- التفكيك- الشرق- الغرب

مدخل:

من البديهي أنَّ الظواهر المعرفيَّة والحقائق التي تعبّر عنها لا يستطيع الباحث الإمساك بها في ذاتها أو تقليبها أمام عينيه لتفكيكها وتحليلها من أجل فهمها والتعامل معها وتطويعها، ولكن عادة ما يتمّ الاقتراب من هذه الظواهر بحثاً عن حقائقها من خلال أُطر مفاهيميَّة وأبنية نظريَّة وبأدوات ووسائل منهجيَّة معيَّنة. ومن ثَمَّ فإنَّ هناك دائماً واسطة بين الباحث وموضوع البحث. هذه الواسطة هي النظريّات والمناهج وما تشتمل عليه من مفاهيم وفرضيّات وعلاقات، لذلك فإنَّ طبيعة المعرفة ومصداقيَّتها وقربها من اليقين وبُعدها عنه وقدرتها على التعبير عن حقائق الظواهر أو بترها وتشويهها، واجتزائها، وتزييفها متوقفة على طبيعة منهج النَّظر ونظريَّته.

والنَّظريَّة ومن ثَمَّ المنهج ليست فقط وسيلة للوصول إلى المعرفة أو طريق يسلكه العقل لفهم الواقع وتفسيره والتنبؤ به فحسب، بل إنَّ هناك علاقة بين الوسيلة والموضوع تجعل كلاً منهما يؤثر في الآخر، فالوسيلة تعيد تشكيل الموضوع ومن ثَمَّ لا يظهر منه ولا يمكن معرفة إلّا ما تستطيع الوسيلة حمله والتعبير عنه وما تريد عرضه وكشفه، وما يدخل أو يتناسب مع أبنيتها وأُطرها النَّظريَّة من مفاهيم وفرضيّات ومقولات، ولا تستطيع أن ترى في الموضوع إلّا ما هي مؤهلة لرؤيته وقادرة على

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

قراءته، وما عدا ذلك فأمر غير موجود بالنسبة لمن يعتمد على هذه النَّظريَّة في الفهم والتحليل. وبالتّالي فالوسيلة ليست إطاراً محايداً يعكس الواقع كما هو، بل إنَّ الوسيلة التي هي النَّظريَّة أو المنهج عنصر حيوي متفاعل له إدراك ذاتي يجعله يُظْهِر من الحقائق ما يتَّسق مع نسقه العام، وما يستطيع الوصول إليه من خلال ما قد رُكِّب عليه وتمت برمجته له -تماماً مثل لغة (الكومبيوتر) التي لا تستطيع أن تقرأ إلّا ما يتَّسق مع رموزها وشفرتها- وبقدر ما يتمتَّع به من قدرة على فكّ رموز الظاهرة المدروسة، والتعامل مع شفرتها يستطيع الوصول إلى مكنونها وفهم أسرارها، ثمَّ يعبّر عنها ويسهم في فهمها وتحليلها وتفسيرها، ومن هنا قد يستطيع المنهج أو النَّظريَّة التعامل باقتدار مع ظاهرة معيَّنة، ولا يستطيع مع أخرى. وقد يحقق صلاحيَّة أكبر في إطار معرفي ثقافي ولا يستطيعه في آخر.

ومن ناحية أخرى تترك الظواهر التي هي موضوع البحث أثرها على النَّظريَّة فتُحْدِث فيها تعديلاً أو تغييراً أو إضافة أو حذفاً طالما أنَّ الباحث الذي يستخدمها على وعي بطبيعة النَّظريَّة ودورها، وأنَّ هناك دائماً إعادة بناء للنَّظريَّة بعد اختبارها، حيث إنَّ (بناء النَّظريَّة) و(اختبار النَّظريَّة) أمران متلازمان، ومن ثمَّ فكل مرّة تستخدم فيها النَّظريَّة ينبغي أن تمثل إضافة لها أو تعديلاً فيها، لأنَّها ليست أيديولوجيَّة وإنَّما وسيلة معرفيَّة وأداة علميَّة لتحقيق فهم الخطابات والوقائع وتفسيرها وحسن التعامل معها. وبناءً على ذلك فإنَّ إشكاليَّة هذه الدراسة؛ تكمن في فحص وتحليل وتفكيك وإعادة تركيب نظريّات الاستعمار وما بعد الاستعمار سعياً نحو تقديم فهم مستقيم متكامل لها، يضعها في أُطرها المعرفيَّة وخلفياتها التاريخيَّة وغاياتها السياسيَّة وسياقاتها الحضاريَّة، ويُظْهِر كوامن فرضيَّاتها ومسلَّماتها وإمكاناتها الإجرائيَّة المنهجيَّة في قدرتها على التفسير.

لا بد من تبنّي رؤية منهجيَّة نابعة من إدراكنا لهويتنا، وللأبعاد المعرفيّة والوجودية في تجربتنا، من لا يهتم بتجربته الحياتيّة والتاريخيَّة ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبّقه على نفسه لا يمكنه أن يدرك جوهر الحقيقة ولا أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكريَّة والتقنيّة، ويسقط حتماً في التبعيّة الإدراكيَّة أو ما سماه أحد العلماء الأمريكان (إمبرياليّة المقولات)، أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليليّة للآخر دون وعي ودونما إدراك لتضميناتها[1].

إنَّ المنهج – بإجراءاته وأدواته – ليس بريئاً تماماً، إذ من خلاله يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحث الإدراكيَّة، وحسب النموذج المعرفي الذي يحدد من خلاله: ما الجوهري؟ وما الهامشي؟ وبالتالي فإنَّ المنهج طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم[2].

نحن إنْ لم نحدّد الأسئلة والمقدِّمات لأنفسنا حدّدها لنا الآخر، ومن ثمّ حدَّد أجندتنا البحثيَّة، وبالتالي سنجد أنَّنا نطرح على أنفسنا أسئلة قد لا تعنينا كثيراً ونهمل القضايا الأكثر حيوية، كما أنَّنا سنصل في آخر الأمر إلى نتائج تدعم وجهة نظره. بينما لو حدَّدنا الأسئلة وحاورنا الواقع والظواهر من أرضيتنا، فسنصل إلى إجابات قد تكون غالباً مختلفة اختلافاً جوهرياً عن رؤيته وعن الحلول التي يطرحها، ولكنها نابعة من واقعنا، وبالتالي يُصبح بوسعنا أن نتعامل مع هذا الواقع ونغيّره وننهض به[3].

في ملاحظة ذكيّة ودقيقة التقط عبد الوهاب المسيري بحسّه الناقد تلك الفكرة التي تدّعي أنَّ الإحاطة بوفرة من المعلومات عن الآخر يجعلنا أقرب إلى فهمه واستيعابه وإدراك بناه الأيديولوجيَّة، والتَّصور القاضي بأنَّ المعرفة هي مجموعة من

---

(1) ينظر: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٣١هـ،٢٠١٠م، ص: ٢٢٥-٢٢٦.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص: ٢٢٥.

(3) المسيري من المادية الى الإنسانية الإسلامية، ممدوح الشيخ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص: ١٦٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

المعلومات التي يتلقاها المرء فيبتلعها ثم يجترها عند اللزوم، مؤكّداً أنَّ في هذا الركام الهائل من المعلومات غير المترابطة تضيع الحقيقة، فالحقيقة ليست الحقائق لأنَّ الحقيقة يجرّدها عقل الإنسان من الحقائق والمعلومات المتناثرة فيقوم بالربط بينها ثم يجرّد منها أنماطاً تملك قدرة الفهم والتفسير للظواهر المدروسة[1].

نظريّات ما بعد الاستعمار سياقات المفهوم والنشأة:

يعرِّف ليوتار ما بعد الحداثة بأنَّها: "التَّشكُّك إزاء الميتا-حكايات"[2]، أي إزاء السَّرديّات الكبرى، وخصوصاً السرديّات المتعلقة (بالتنوير والعقلنة) التي شكَّلت قوام المركزيَّة الغربيَّة، ساهمت نزعة تفكيك السرديّات الكبرى هذه ذات الطبيعة الشموليَّة المطلقة ومحاولة اختراق تنميطات السلطة ذات الطبيعة المتعالية معرفيَّاً وسياسيَّاً واقتصاديَّاً وإنسانيَّاً وتاريخيَّاً، في ظهور ما يعرف بالنَّظريَّة الكولونياليَّة وما بعد الكولونياليَّة ضمن تيار ما بعد الحداثة. وغاية تلك الدراسات هي تفكيك السرديّات الشموليَّة الكبرى التي أنتجتها الثقافة الامبرياليَّة وفضح جماليات تزييف الواقع وتنميطه.

ما بعد الكولونيالية نظرية تحلّل الخطاب الاستعماري وتعيد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعْمَر، تأسست على يد إدوارد سعيد وهومي بابا وغاياتري سبيفاك الذي يدعوهم روبرت يانغ (الثالوث المقدّس للنَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة)، وقد كان كتاب (الاستشراق) لسعيد كتابا تأسيسيا لهذه النظرية مارس تأثيره على كلّ من أتوا من النقاد ما بعد الكولونياليين[3]. يبيّن سعيد في كتابه الاستشراق أنه ليس ثمّة شكل أو نشاط عقلي أو ثقافي بريء من الصِّلة الوثيقة بتراتب القوّة، الأمر الذي يكشف عن التواطؤ بين أشكال التمثيل الأدبي والقوّة الكولونياليَّة. ويوضح أنَّ كل فرع من فروع العلوم الطبيعيَّة أو الانسانيَّة ليس ذا صلة وثيقة بالهيمنة السياسيّة لأوروبا من خلال الغزو الاستعماري والسيطرة فحسب، بل هو جزء لا يتجزأ منها[4].

الاستعمار تشكُّل مستمر وغير مُنْجَز، ودراسات ما بعد الاستعمار لا تتحدّد زمنياً راصدة آثار الفترة الزمنيَّة الفعليَّة للاستعمار بقدر ما تنشغل بعلاقات الهيمنة بكل أشكالها وخطاباتها، على الرغم من أنَّ الاستعمار القديم ما زال قائماً كما في أفغانستان والعراق وغيرهما[5].

يقوم النَّص الأدبي في خطاب ما بعد الكولونياليَّة بدور رئيس، فهو الذي يسمح بالعثور على النظام والممارسة الخطابيَّة، وكما بيَّن فوكو، فإنَّ دراسة الخطاب لا تقوم على ما قيل، إنَّما على ما لم يُقَل، ولماذا؟ وهكذا نعثر على نسقين من الكتابة، كتابة المستعْمِر التي تهدف إلى تصوير وتمثيل الآخر، ضمن استراتيجيّات خطابيَّة محدّدة، مقابل نسق آخر مناظر يقوم على فعل عكسي يكشف ويقاوم النَّسق السابق، فإذا كان الغربي يختزل الشعوب الأخرى ضمن تحديدات وفئات وأحكام محدّدة، تقوم على التفسير العرقي والجنسي والثقافي، فإنَّ ذلك دفع المهيمَن عليه إلى أن ينشئ خطاباً مضاداً، يعمل على مستويين؛ الأول نقض ما قاله الآخر، والثاني الرد بالمقاومة، وضمن هذين المستويين يتحرّك خطاب ما بعد اللولونياليَّة الأدبي، ومن النماذج الدّالة على ذلك قراءات إدوارد سعيد المتبصّرة لأعمال نصيَّة غربيَّة، روايات، وكتب رحالة، ودراسات، وخطابات،

([1]) ينظر: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ص: ٢٢٦.

([2]) الوضع ما بعد الحداثي، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص: ٢٤.

([3]) ينظر: في أدب ونقد ما بعد الكولونيالية، خالد سليمان، مجلة علامات في النقد، ج٥٤، م١٤، شوال ١٤٢٥هـ- ديسمبر ٢٠٠٤م، ص: ٨٦-٨٧.

([4]) ينظر: ما بعد الكولونيالية، فردوس عظيم، ترجمة: شعبان مكاوي، مجلة أوان، جامعة قطر، العدد التاسع، ٢٠٠٦، ص: ١٤.

([5]) ينظر: الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، رامي أبو شهاب المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص: ٥٤-٥٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ونصوص أرشيفية، شكّلت مجتمعة مفهوم الإمبراطوريّة واختلقتها، ومنها على سبيل المثال روضة مانسفيلد لجين أوستن، والغريب لألبير كامي، وقلب الظلام لجوزيف كونراد[1]، وفي المقابل هنالك خطاب مضاد قام على أعمال كتاب آسيويين، وعرب، وأفارقة، منها رواية (الأشياء تتداعي) لأتشينو أتشبي، و(موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح التي سنتوقف عندها لاحقاً في هذه الدراسة، ورواية (أطفال منتصف الليل) لسلمان رشدي. وهكذا تبدو الكتابة ضد الكتابة، وبين هذين المستويين من الكتابة المتبادلة نشأ خطاب ما بعد الكولونياليّة النَّقدي واضعاً آليات واستراتيجيّات، بالإضافة إلى تشكيلاته النَّصيَّة القائمة على اللغة، وبناءً على هذا تعدّدت المداخل النقدية لمقاربة خطابات ما بعد الاستعمار.

يورد الباحث عبد الرحمن عمار رؤية نقديَّة لدى الكاتب جورج طرابيشي تتماثل في بعض أوجهها مع توجُّهات المشتغلين والمهتمين بالدراسات الثقافيَّة وكتابات ما بعد الاستعمار تنصُّ على: "أنَّ أكثر ضروب النَّقد استقلالاً؛ هو النَّقد الذي يحاول أن يستقرئ من النَّص دلالته الباطنة"[2]. وحقل دراسات ما بعد الاستعمار ينشط بكشط الطبقة الظاهرة من الخطابات ليبحث في الباطن والمحتجَب والمتواري فيبرزه، ويستنطق المسكوت عنه ليُفصِح عن دلالاته، ويجلّي النَّسق المضمَر والمغيَّب معلناً عن هُويَّته، ويحرّك الساكن لتثوير الخامل من سباته، مُستَجْوِباً مصادرات خطابات المستعْمِر وتحيُّزاتها بحقه، وأوكل لذاته مهمة التمرّد على المركز جاعلاً الهامش متسيّداً وفاعلاً، كما ترى رضوى عاشور في ضرورة "قلب الهامش إلى متن ودفع المتن المتسلّط إلى الزاوية"[3]. هذا التفكيك والحفر النَّقدي في الأسس والمرجعيّات والخلفيّات المعرفيَّة والسياسيَّة والأخلاقيَّة التي أنتجت خطاب الاستعمار؛ ليس إلا محاولة للفهم، باعتبار أنَّ الفهم الشرط الأول والأساس لمعرفة الذات والآخر.

هذا يعني أنَّ دراسات ما بعد الكولونياليَّة معنيَّة أساساً بمساءَلة الخطابات الاستعماريَّة، والإستشكال عليها، وكشف آليات الهيمنة وأدوات السلطة الاستعماريَّة للسيطرة على الشعوب، ومحاولة التعرُّف على الكيفيَّة التي بموجبها يتمّ توجيه الذات المستعْمَرة وتشكيل قناعاتها والتحكُّم بها؛ لكي تغدو العلاقة بين الطرفين المهيمِن والمهيمَن عليه علاقة هرميَّة تراتبيَّة يرضخ لها الطرف الأدنى (المستعْمَر) وفق مبدأ الامتثال. لهذا تنخرط هذه الدراسات في مهمة تقويض الأنساق القارَّة، فالأنساق الثبوتيَّة مؤشِّر على الرتابة والخمول ويخلق أقنوماً أو صنميَّة.

هذا الحقل من الدراسات إذاً، لا يُعنى بالتوصيف ورصد الحقائق الموضوعيَّة، ولا يتوقف عند تتبّع الاستراتيجيّات والآليات التي يشيّد بها المستعمِر أساليب هيمنته فحسب، بل يتجاوز ذلك في القبض على علاقات التواطؤ بين المعرفة والسلطة، ليحفّز بهذا التواطؤ المتحالف إرادة المقاومة لدى الشعوب المقهورة، ناقد كإدوارد سعيد أحد أهم أعمدة التأسيس لنظريّات ما بعد الاستعمار لا يتغيّا من وراء نقده للخطاب الاستشراقي توصيف آليات اشتغاله فحسب، وإنَّما الكشف عن تحيُّز الاستشراق وخدمته للإمبرياليَّة، فضلاً عن الدعوة لمقاومته، فهو قد انتقد ميشيل فوكو لاقتصاره فقط على إظهار كيفية تحول الخطاب إلى قوّة ماديَّة، مجرّداً بذلك الذات الإنسانيَّة من إرادة المقاومة. وفي هذا الاتجاه يقول صاحب كتاب (مفارقة الهوية): "المشكلة التي لدى سعيد مع فوكو هي إحساس متردّد بأنَّه مهور بالطَّريقة التي تعمل بها السلطة أكثر مما هو ملتزم

([1]) ينظر: كتاب الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط٤، ٢٠١٤، وبالأخص الفصل الثاني: (رؤيا معزّزة).

([2]) بنية التشابه بين المؤلف وشخصيّاته الروائيَّة: دراسة نقديّة، عبد الرحمن عمار، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٧، ص: ٢٥.

([3]) في النقد التطبيقي: صيادو الذاكرة مقالات نقدية، رضوى عاشور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص: ٢٤٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بالمحاولة في تغيير علاقات السلطة في المجتمع، إنَّ مفهوم فوكو للسلطة كونها شيئاً يعمل في كل مستوى اجتماعي لا يفسح مجالاً للمقاومة ... أما هدف سعيد فعلى العكس، ليس أن يقع في الفخ بل أن يبيّن ما هو كامن كي يقاوم ويخلق من جديد"[1].

وفي هذا الصدد يقول الناقد شيلي واليا: "استخدم سعيد أفكار غرامشي لتأكيد الحاجة الى المثقفين الذين يتصدّون بقوة للممارسات الاستبداديَّة، ويكونون -أيضاً- مدركين للاستراتيجيّات القمعية للأساطير الغربيَّة المهيمنة"[2]. فالمغلوب والمهيْمَن عليه يتشكَّل في ضربين من الخضوع، يقوم الأول على قولبة الأفراد تبعاً لمقتضيات السلطة، أمّا الثاني فيقوم على دمج الأفراد في الثقافة الغالِبة والمهيْمِنة ضمن هويَّة معلومة ومعروفة ومحدّدة التحديد الكلّي والنّهائي[3].

إنَّ الحكم الاستعماري المباشر غير ضروري بالنسبة للإمبرياليَّة لأنَّ علاقات التبعيَّة تضمن الهيمنة والسيطرة على تلك البلدان، والتَّبعيَّة هي أعلى مراحل الاستعمار. ففي العالم الحديث إذاً، يمكننا التمييز بين الاستعمار كسلب للأراضي والاستيلاء على المصادر المادية واستغلال العمل والتدخل بالبنى السياسيَّة والثقافيَّة لأرض أو أمة أخرى، والإمبريالية على أنها نظام عالمي لها القابلية على أن تفرض هيمنتها من دون سيطرة مباشرة[4].

يتَّضح مما تقدَّم أنَّ ثمّة أكثر من شكل للاستعمار، ويبدو أكثرها خطراً ذاك الذي يتعلَّق في إيجاد صورة ذهنيَّة للمستَعْمَر إزاء الآخر المسْتَعْمِر، أو ما يمكننا أن نطلق عليه (النَّسقيَّة المضمرة لإيديولوجيا الاستعمار) تنبني على أساسها منظومة قيمية تطبع بسمتها السلوكيات المحرِّكة للمواقف، لذا حاول عبد الوهاب المسيري ربط الاستعمار بدراسة النماذج التي تترجم نفسها إلى خرائط معرفيَّة ومقولات إدراكيَّة ينظِّم بها الإنسان واقعه ويصنَّفه، وإلى صور إدراكيَّة يكوِّنها الإنسان عن نفسه وعن واقعه وعمّن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء[5].

وتكمن أهمية دراسة النماذج الإدراكيَّة عند المسيري في أنَّ الخرائط المعرفيَّة والصور الإدراكيَّة، التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه، هي التي تحدد ما يمكن أن يراه في الواقع الخام الموجود خارج حواس الإنسان، والذي يتشكَّل بإدراكه. وعند دراسة سلوك الإنسان الحيّ لا يجب الاكتفاء برصد الواقع في حدّ ذاته، وإنَّما يجب رصد الواقع كما يدركه الإنسان ويتأثّر به. "إنَّ واقع شعب ما لا يتكوَّن مما هو قائم بالفعل وحسب، بل يتكوَّن في الوقت نفسه مما كان قائماً وما ينبغي أن يكون"[6]. وإنَّ رقعة الدراسة الحقيقيَّة ليست الواقع، وإنَّما تفاعل الإنسان معه. وفي رأي المسيري تعاني البلدان المستعْمَرة من حالة تبعيَّة إدراكيَّة كاملة، حيث تستورد نماذجها المعرفيَّة من الآخر الغربيّ الغالب والمهيمِن، وهذا "نوع من التبعيَّة الكامنة، تنصرف إلى أسلوب الحياة، وإلى رؤية الذات ورؤية الآخر، وتنمّي داخلنا إحساساً بالتخلُّف والهزيمة في مقابلة الآخر"[7].

---

(1) ادوارد سعيد مفارقة الهوية، بيل أشكروفت، وبال اهلواليا، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة: حيدر سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص: ٩٤-٩٥.

(2) صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، شيلي واليا، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص: ١٠٥.

(3) المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ترجمة سالم يفوت، ط١، ١٩٨٧، ص: ١١٥.

(4) ينظر: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، آنيا لومبا، ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٢١-٢٢.

(5) ينظر: في عالم عبد الوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري، مج ٢ (دراسات وشهادات)، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير : أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ص: ٩.

(6) فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة والمتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (مقدمة نقدية ومختارات)، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ص: ١٢.

(7) في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، مج٢ (دراسات وشهادات)، ص: ٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

إنَّ عمليَّة تشكيل جماعة في الأرض يعني بالضرورة إنهاء تشكيل وإقامة تشكيل مغاير، إنهاء تشكيل قائم له قوامه وهويته وثقافته وهيكله التكويني والتنظيمي والبنائي، وإحلال تشكيل آخر بدله، له أنماطه المختلفة، وهويَّته المغايرة، وبناؤه التكويني الجديد. وهذا يعني أنَّ "هيكل السلّطة التي رسّختها العمليَّة الاستعماريَّة ظلت متغلغلة برغم كونها ثاوية في الغالب داخل العلاقات الثقافيَّة عبر بلدان العالم"[1].

الظاهرة الاستعماريَّة بالتَّصور المتقدِّم عابرة لزمانها الذي كان، ومتحقِّقة في راهن عصرنا؛ طالما أنَّها تعني في أحد تجلياتها إرادة الهيمنة، وبسط نماذجها الحضارية على كافة المعمور، وفرض أنماط ثقافتها على الحضارات أجمع بوصفها ثقافة كونيَّة، كما أنَّ العولمة أحد أوجه الاستعمار المعاصر، بما أنَّها تملك مجالاً جيو-سياسيَّاً تنطلق منه؛ إنَّه الغرب الذي هو في طور البحث عن هويَّة جماعيَّة تتيح له تسويق نظرته المركزيَّة للعالم التي تلبس لبوس الخير والحق والجمال بينما ترمي بالدونيَّة الآخر بتهمة الشَّر فقط لأنَّه يرفض أن يكون غير ذاته[2]. إنَّها –العولمة- "ترمي إلى إنتاج إنسانٍ جديد دون ذاكرة"[3].

ولمجال دراسات ما بعد الكولونياليَّة حساسيَّة تجاه اللّغة بشكل خاص، بما أنَّ اللغة ذاتها لعبت دوراً رئيسيَّاً في عمليَّة الاستعمار[4]، في استقرائها وتقديمها لكلب فتح أمريكا لتودوروف تذهب فريال جبوري غزول إلى الحرج من استخدام المصطلحات وخطورة اللغة في تقرير وضع زائف دون التفطّن إليه، فمصطلح (اكتشاف) يبعث على الحرج في استعماله؛ لأنَّ الكلمة في هذا السياق تتضمن عنصريَّة وتمحوراً أوروبيَّاً ومركزيَّة غربيَّة. فالمكتشِف أوروبي والمكتشَف هو القارة التي كانت حينذاك جهولة بالنسبة لأوروبا والعالم القديم، ولكنَّها معروفة عند أهلها وعامرة بسكانها الأصليين ذوي الحضارة العريقة مثل الآزتيك والإنكا والمايا وغيرهم. إنَّ (الاكتشاف) هنا هو اكتشاف من وجهة نظر الأوروبي، لا من وجهة نظر أهل البلاد القاطنين فيها. وبهذا تكون كلمة (اكتشاف) التي استخدمتها أوروبا التوسعيَّة حاملة في ثناياها إيديولوجيَّة تضخم الذات الأوروبيَّة وتغييب الآخر اللا أوروبي. فهي حتماً تعبير لا يمكن أن يستخدمه سكان القارة الأصليّون، لأنَّ هذا الحدث لم يكن اكتشافاً لهم على الإطلاق؛ وإنَّما كان اكتشافاً من وجهة نظر الآخر فقط.

كما أنَّنا نتحرّج أيضاً في هذا السياق من وصف القارة بأنَّها (أمريكيَّة) أو كما يقال عنها أحياناً (العالم الجديد). فقد أُطلق على اسم القارة (أمريكا) كما هو معروف، نسبة إلى أمريكو فيسبوتشي Amerigo Vespucci الذي توصّل إلى أنَّ هذه القارة، التي ظنَّها كولومبوس امتداداً للهند، ليست في الشرق الأقصى بل هي قارة أخرى لم تُعرف من قبل. وهذا العالم (الجديد) بالنسبة لأهله ومواطنيه ليس جديداً ولا مستحدثاً، بل ضارباً بجذوره في أعماق التاريخ. وهكذا نجد أنَّ التسميات ذاتها تشي باستملاك الآخر لغويَّاً، وقد تَمَّ الاستملاك أيضاً على صعيدي الاقتصاد والثقافة بإزاحة الآخر وإبادته، حتى أنَّ السكان الأصليين أصبحوا أقليَّة غرباء في أوطانهم. فاللغة باستخداماتها الشائعة تلعب دورها في تطبيع هذا الغزو الاستيطاني والانتهاك الثقافي للآخر[5].

---

(1) دراسات ما بعد الكولونياليَّة: المفاهيم الرئيسية، بل أشكروفت وآخرون، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠، ص: ٤٣.

(2) ينظر: عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، نصر الدين بن غنيسة، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ص: ٢١.

(3) المصدر السابق، ص: ٢٢.

(4) دراسات ما بعد الكولونياليَّة: المفاهيم الرئيسية، بل أشكروفت وآخرون، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠، ص: ٤٤.

(5) فتح أمريكا مسألة الآخر، تزفتيان تودوروف، ترجمة: بشير السباعي، تقديم: فريال جبوري غزول، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٢، ص: ٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مثلت اللغة الاستعماريَّة وسيلة فاعلة من وسائل الاضطهاد الذي مارسته الإمبراطوريات. فقد وضع نظام التعليم صيغة (قياسيَّة) للغة الاستعماريَّة، واعتبرها معياراً مطلقاً لجودة التعبير وكفاءته، ولجأ إلى تهميش (الصيغ) الأخرى بوصفها لغات (بذيئة)، فأصبحت اللغة الاستعماريَّة "الوسيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبديّ على بنية تراتبيَّة للقوّة، والوسيط الذي تصبح من خلاله مفاهيم (الحقيقة) و(النّظام) و(الواقع) راسخة"[1].

دراسات ما بعد الاستعمار يمكن وصف اهتمامات اشتغالها بأنها نسيج متشابك ومتضافر من حقول معرفيَّة كثيرة، يستعين بها الباحث على تقديم رؤاه النَّقديَّة للتجربة الاستعماريَّة، وهذا ما نلحظه مثلاً لدى (علي بهداد) في منطلقاته ما بعد الاستعمارية في نقد وتفكيك خطابات الهيمنة الكولونيالية، يقول: "ولقد عمدتُ إلى دراسة نصوص تنتمي إلى غير حقل تمثيلي من الحقول لأسلّط الضوء على تعقُّدات الاستشراق، دون نيّة في تشييد حقل موحَّد من الممارسات الخطابيَّة، أو اقتراح وحدة موضوعيَّة تحكم هذه الأخيرة. كما استعرتُ، بتوجّه مشابه، نصوصاً نظريَّة من (غير حقل) معرفي، كالأنثروبولوجيا والنظريَّة الأدبيَّة والتاريخ والفلسفة والتحليل النفسي، ناظراً إليها، طبقاً لرؤية جيل ديلوز كـ(عدّة عمل) لا يتوجَّب استخدامها إلا حين تُثْبت نفعها وجدواها، وتقدِّمُ إضافة ما لغيرها من حقول البحث"[2]. إذ يستولد علم الإمبرياليَّة، بما هو خطاب حديث للسلطة، تعدُّديَّة في الموضوع والمواقف الإيديولوجيَّة. مما يعني تعذر تشييد أي نقد لهذا العلم إلا عبر ممارسة معرفيَّة مشتركة الحقول[3].

نسقيَّة التحيّز وتمثيلاتها في الخطاب الاستعماري

أفضت التجربة الاستعماريَّة التي شملت معظم أرجاء العالم، إلى تدمير كثير من المأثورات الثقافيَّة الأصليَّة، وتخريب الذاكرة التاريخيَّة للشعوب المستعْمَرة، واستبعاد ما لا يمتثِل لرؤية المستعْمِر، فوصمت بالبدائيَّة كل ممارسة اجتماعيَّة أو ثقافيَّة أو دينيَّة مهما كانت وظيفتها، فلم يُنْظَر إليها بعين التَّقدير، إنَّما بالغرابة؛ إذ تتعالى منها رائحة الأسطورة، ومجافاة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبحها مشروعاً، فلا سيادة إلّا لفعل المستعْمِر القائم على نفعيَّة مخطط لها، حيث تجرَّد ممارسات الشعوب المستعْمَرة من شرعيّتها التاريخيَّة، فتُوصف بأنَّها بدائيَّة[4].

إنَّ أي دراسة جادّة تنشد الحياد الموضوعي واستنطاق الحقيقة كما هي تتأسس أولاً وقبل كل شيء "على سلامة الأسئلة المطروحة لا على بداهة الأجوبة المقدَّمة"[5]، ولعل هذا هو الرهان المعرفي الرصين لكل دراسة نزيهة تتعلق بالآخر. يقول تودوروف: "إنَّ الخطاب يحدّد وجهته من خلال موضوعه. ودراسة إنتاج الخطاب عبر الآليّات الإيديولوجيّة تسمح لنا بأن نربط بين نصوص مختلفة في الظاهر وبذلك نجد نفس الإيديولوجيا حاضرة في كتابات أدبيّة ودراسات علميّة، وخطب سياسيّة" وحديث تودوروف هنا عن الدراسات العلميّة يهمنا بالدّرجة الأولى إذا ما اعتبرنا أنَّ الخطاب حول الشرق يحمل مواقف وأفكاراً

---

(1) الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة : شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص: ٢٥.

(2) الرَّحالة المتأخِّرون: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، علي بهداد، ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، مراجعة: أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣، ص: ١٧-١٨.

(3) المصدر السابق، ص: ٢٦.

(4) التخيّل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١، ص: ٢٤١.

(5) الإسلام المبكّر: الاستشراق الانجلوسكسونيّ الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨، ص: ١١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

قد تتخطّى حدود السؤال المعرفي العفوي في بعض الأحيان، إلى الإيديولوجيا الكامنة أو اللّاواعية. والمعرفة في رأي تودوروف "تُمكِّن الذي يمتلكها من توجيه الآخر والتلاعب به كيفما شاء، إنَّ سيد الخطاب هو السيّد"[1].

وخطابات التَّحيُّز المتجذّرة في بنية الوعي واللاوعي المؤسِس للمركزيَّة الغربيَّة عبر التاريخ تجلَّت عبر محاور ثلاث، وكل تلك المحاور تأسست على تعارض مفاهيمي قائم على الثنائيّات الضدِّيَّة:

١- التمركز العرقي/الثقافي: ثنائيّة الإغريق/البرابرة، يتعلّق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى إغريق وبرابرة، أو بعبارة أخرى إلى أحرار وعبيد[2]، وهو تقسيم ظل يمارس دوره الفعّال بصورة أو بأخرى في ثنايا التفكير الغربي تُدلِل عليه دونما لبس علاقة الغرب بالآخرين، وتعود آثار هذا التقسيم إلى أرسطو الذي قسم العالم إلى عبيد بالطبيعة وأحرار[3]، وأرسطو نفسه اعتبر أنَّ الآلهة خلقت اليونانيين من مادّة نورانيَّة خاصّة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة، لهذا عدَّ غير اليوناني قاصراً عقليَّاً وعضليَّاً على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين[4]. وكلها تنبع عن أنا أو أنانيَّة تتهم الآخر بالهمجيَّة والتَّوحش، لأنَّنا عندما نتهم الآخر بالهمجية فلأنَّ ذلك يعدُّ نوعاً من حبّ الذات.

وفي تصوّرٍ استثنائي قدّم ديورانت في كتابه قصة الحضارة نقداً لهذه النرجسيَّة المتعالية، يقول: (الهمجي) هو أيضاً متمدّن بمعنى هام من معاني المدنيَّة، لأنَّه يُعنى بنقل تراث القبيلة إلى أبنائه ... ومن المستحيل في هذا الصدد أن نلتزم حدود العلم، لأنَّنا حين نطلق على غيرنا من الناس اسم (الهمج) أو(المتوحشين) فقد لا نعبّر بمثل هذه الألفاظ عن حقيقة موضوعيَّة قائمة، بل نعبّر بها عن حبّنا العارم لأنفسنا لا أكثر؛ وعن انقباض نفوسنا وانكماشها حين نجد أنفسنا إزاء ضروب من السلوك تختلف عما ألفناه؛ فلا شكّ أنَّنا نبخس من قيمة هاتيك الشعوب التي تستطيع أن تعلّمنا كثيراً جداً من الجود وحسن الخلق[5].

ومهما تنوعت الثنائيات التي شكلّها الغرب (اليونان القديم) من عبيد وأحرار وبربر وإغريق ومتحضّرين ومتخلّفين، ومهما تعدّدت الأوصاف فإنَّ جوهر الفكرة الواحدة هو أنَّ الغرب مركز والآخرين محيط أو أطراف. إنَّ هذه الثنائيّات كانت موجّهات شكّلت كتلة متجانسة كوّنت أفضليَّة الذات جنساً وتفكيراً، ودونيَّة الآخر عرقاً وثقافة، وظلَّت هذه الرؤية مُستحضَرَة دوماً في المخيال الغربي وعلى مرّ العصور.

٢-القرون الوسطى: ثنائيَّة الإيمان/ الكفر

تشكلت بآلية التفكير الخطابي المباشر وغير المباشر في ملامح ممارسات أكَّدتها حقبة تاريخيَّة طويلة جذَّرت لثنائيَّة الإيمان والكفر عندما تحوَّلت إلى تصادم أو حروب سميت بالحروب الصليبية عمَّقت لهذا التفكير، واتهم رجال الدين في الكنيسة الإسلام بالكفر. إنَّ هذه الحروب قد شوَّهت الشرق العربي الإسلامي في المخيّلة الغربيّة بسبب المواجهات الدّامية، لذلك وُصِف في تلك المرحلة كل شيء يمت صلة للإسلام أنَّه كافر[6].

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٠.

(٢) ينظر: المطابقة والاختلاف، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص: ٥٩٤.

(٣) ينظر: كتاب السياسة ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، لبنان، ١٩٨٦، ص: ٦٤.

(٤) ينظر: السياسة، أرسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، ص: ٢٥٤.

(٥) ينظر: قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، مج١، ص: ١٩.

(٦) ينظر: الغارة على العالم الإسلامي، أ.لُ شاتليه، ترجمة: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، منشورات العصر الحديث، جدّة، ط٢، ١٣٨٧هـ، ص: ١٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وهكذا أعلنت الحرب الصليبية، فباسم الله أراد البابا (ايربان) أن يخلّص الكنيسة من الأزمة الداخليَّة التي تعصف بها فوجه أنظار المؤمنين (الغرب المسيحي) إلى الشرق لمحاربة الكفار (المسلمين) وخطاب (ايربان) يكشف عن الأسباب الحقيقيّة الكامنة خلف الدعوة للحروب، الاقتتال بين المؤمنين والحياة التعيسة وكثرة الشرور وتدمير الأجساد والأرواح ثم الفقر والبؤس[1]. وهناك أسباب كثيرة جعلت من بعض النُّصوص المذكورة في سفر الرؤيا والذي احتوى في طياته على نصوص (تكرّس التحيّز) ضد المناطق الشرقية لا سيما بابل. يذكر محمد فاروق الزين نصوصاً كثيرة من كتاب سفر الرؤيا آخر كتب العهد الجديد توصف بابل وفلسطين وعودة اليهود إلى أرض الميعاد ذاكراً التراث الذي تركه يوحنا العارف للعراق بأنَّه وصم بابل العظيمة بأنها (أم العاهرات ونجسات الأرض) ومنذ أن وصم يوحنا بابل بهذا اللقب أصبحت عندهم إلى الأبد رمزاً لكل رذيلة ولكل شيء بغيض على وجه الأرض[2]. وبذلك فأنَّ الحروب الصليبيَّة والنُّصوص الدّينيَّة غذَّت المخيّلة الغربيَّة بفاعليَّة التعصب العرقي والثقافي والديني ضد الشرق الإسلامي، وقد تجلّى ذلك في المرويات الشعبيّة الغربيَّة التي جعلت من العربي/الإسلامي كائناً قاسياً منحرفاً بربريّاً.

٣- العصر الحديث: ثنائيَّة التحضّر/ التخلّف

منذ عصر النهضة تداخلت صورة الشرق في مخيّلة الغربي بصورة معقَّدة ومتشابكة يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي والثقافي بالديني والاستعماري بالحضاري، وغدا الشرق محط أنظار الغرب، وتمثَّلت صورة الشرق بأنَّه الغريب والمثير والمدهش وموطن السحر والخرافة ومكان ألف ليلة وليلة وعلاء الدين والمصباح السحري وقصص شهرزاد، تختزل هذه الرؤية التي يتبنّاها الغرب تفضح خلالها العملية الاستشراقيَّة بكاملها، التي تقدّم طقماً من العلاقات والصور والرؤى الاستيهاميَّة التي شكَّلها الغرب للشرق: صورة الشرق الطفل الذي لم ينضج بعد، صورة الشرق الخاضع الذي يمكن السيطرة عليه وتعليمه وتهذيبه ومعاملته بقسوة، صورة الشرق العجيب الغريب الذي يوفِّر إشباعاً للغرائز والمتع المشتهاة التي لا يستطيع الغرب تحقيقها بين ظهرانيه[3].

إنَّ صورة الشرق في نظر الغرب تعبّر عن الإنسانيَّة في طفولتها الأولى لذلك كان كل شيء في الماضي يتغيَّر ما عدا الشرق، فأصبح مشروعاً مباحاً للغرب، لأنَّه يمثّل منجماً من الاستثمارات والطموحات[4]، بل والمغامرات، وقد وصفوا قاطني الشرق بأنهم شعوب جاهلة ومتخلفة لا تعرف عما يحيط بها شيئا.ً وكما يقول هيجل: "إنَّ الشرقيين لم يتوصَّلوا إلى معرفة أنَّ الروح، أداة الإنسان بما هو إنسان، حرة، ونظراً إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فإنَّهم ليسوا أحراراً، وكل ما عرفوه هو أنَّ شخصاً معيناً هو حرّ ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإنَّ حرّية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصيَّة وشراسة أو انفصال متهور وحشي أو ترويضي، لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة، ومن ثم هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنساناً حرّاً، ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم فقد كانوا أحراراً"[5]، وبذلك ينفي هيجل عن الشرقيين كافة قدرتهم على إدراك ماهية الروح الحرّة وهذا يلزم أنهم جاهلون، وبعبارة أخرى أنهم يعيشون

---

(١) ينظر: المطابقة والاختلاف، عبد الله إبراهيم، ص: ٥٩٦-٥٩٧.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: ٥٩٧.

(٣) الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ضياء الدين ساردار، ترجمة: فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م، ص: ١٣.

(٤) ينظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، مج٤، ص: ٢٨٨-٢٨٩.

(٥) محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤، ص: ٨٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

عبودية دائمة لأنهم لم يكونوا يوماً أحراراً. وبذلك يبرّر لنفسه أن ينعتهم بنعوت قاسية جاعلاً منهم حيوانات متوحشة، والألفاظ التي استخدمها كلها تنطبق على الكائنات الحيوانيَّة المتوحشة: (نزوة، شراسة، انفعال متهور وحشي، ترويض).

ولم يقف الأمر عند حدود هيجل الذي وصف العرب بالمتوحشين فإنَّ الفيلسوف نيتشه قد اتّهم الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام) بأنَّه قد انتفع من الرموز والمفاهيم والعقائد التي بها تم التسلّط على الجماهير وتنظيم القطعان (تسيير الناس حشوداً كالحيوانات) والتي أصبحت وسيلة للتسلّط الكهنوتي[1].

إنَّ الغرب يروج دائماً لادّعاء أنَّه معيار للفضائل المختلفة، العلميَّة، الفلسفيَّة وغيرها، وأنَّ أوروبا معقل التفكير الغربي ومركزه، وبذلك صارت الرؤية الغربية للآخر هي المقياس، كما أنَّه خلق ثنائيَّة الرجل الأبيض ضد الرجل الملون، لذا كان عامل الكمال هو أن يكون الآخر غربيّاً، فحيث الغرب ثمة منطق يقود الحياة إلى مصير خالد وبهذا تترتَّب شؤون الآخر بمنظور غربي لا يريد أن يرى في موضوعه إلا ما يتقصَّد أن يراه هو فعلاً ويرغب فيه[2]، ومن خلال ما ذكرناه آنفاً تكوَّنت عقليّة الفرد الغربي ومن ضمنها عقلية الغازي المستعْمِر في الموروث الثقافي للشرق الذي تشكّلت منه أوصافاً ساعدت على تكوين صورة جاهزة ومسبقة ومشوّهة في المعرفة القَبْليَّة للاستعمار عند اجتياحه للشرق لإسقاطها عليه وهي البربري المتوحش العبد الكافر المتخلف الانفعالي.

ومن هذه المواقف التَّوجّه القائم على نظريّة الجنس والعرق السامي، وأرنست رينان أحد روّاد هذا الاتّجاه الّذي يرى حسين مروة أنَّه "اتّجاه معادٍ للعلم وأنَّه الوجه الأكثر عداءً لتطوّر الشعوب"[3]، وهو اتّجاه يرى أن للمجتمع الشرقي "طبيعة عاجزة عجزاً تكوينيّاً"[4]. ينقل إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق عن إيميت تيرل درجة عالية من القذف والتجريح والعنصرية العرقيَّة، إذ طرحت منظومة تقول إنَّ العرب أساساً قَتَلَة، وأنَّ العنف والخديعة محمولان في المُوَرِّثات (الجينات) العربيَّة[5]. وما يمكننا ملاحظته فيهذا الصدد هو أنَّ مايكل كوك ركّز على هذا الجانب العرقيّ في كتابه (محمد)، بل اعتبر أنَّ (السّاميَّة) العربيّة ساميّة (لقيطة) وغير أصيلة بما أنَّ أم إسماعيل، ليست إلّا أَمَة مصريّة سوداء البشرة[6]. وهو أمر يؤكّد لنا أنَّ الخطاب المعرفي المعاصر لم يزل بعد متضامناً بل وداعياً إلى الأحكام التفاضليّة ويجاهر بها دونما حياء.

يورد عبد الفتاح كيليطو في مفتتح كتابه (لن تتكلّم بلغتي) خطاب بيتراك موجَّهاً بنبرة عتاب لصديقه الذي يبدو أنَّه أحد المشتغلين بمجال الطب حين يمتدح العرب، فتأخذه موجة من الحنق، وتصدر عنه أحكام قيمة مجحفة رغم تقديم العرب إضافتهم الفاقعة في بناء حضارة ذلك الزمان، وشكَّلت ثقافتهم حاضنة لنبوغ الآخر/اليوناني، يقول: "أرجو منك، في كل ما يتعلّق بي، أن لا تقيم أي اعتبار لعربك، وأن تتصرف تماماً كما لو كانوا غير موجودين إنَّني أكره هذه السلالة بكاملها. أعرف أن يونان أنجبت رجالاً علماء فصحاء: فلاسفة، شعراء، خطباء، رياضيين، كلهم نبغوا هناك؛ وهناك أيضاً ولد آباء الطب. لكن

---

(1) ينظر: عدو المسيح، فردريك نيتشه، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤، ص: ١١٩.

(2) ينظر: المطابقة والاختلاف، ص: ٥٩٩. وينظر: الاستشراق: التكوين- الوسائل- الأهداف، رعد شمس الكيلاني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٤-٥.

(3) النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ج١، ص: ١١٣.

(4) المرجع السابق، ص: ١١٣.

(5) ينظر: الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص: ٢٨٧.

(6) الإسلام المبكّر: الاستشراق الانجلوسكسونيّ الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨، ص: ١٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الأطباء العرب!.. لا شكّ في أنّك أدرى بحالهم. فيما يخصني أعرف شعراءهم، ولا يمكن تصور شيء أكثر هشاشة، وأكثر إزعاجاً وأكثر فحشاً... ربّما ليس بإمكان أي كان أن يجعلني أصدق أن شيئاً طيّباً يمكن أن يأتي من العرب"[1].

تحيُّزات الخطاب الغربي في مجال الآداب والثقافة تتنكَّر بالمطلق للإسهام الذي قدّمه العرب، كما أنَّ الإشارة إلى بعض الأسماء والعنوانات العربيَّة لا تتمّ إضاءتها إلا حين تتقاطع بعلاقات من الشبه بآدابهم وسياقاتهم الثقافية، وبعد أن يُلتقَط وجه الشبه يقاس السابق على جماليّات اللاحق لا العكس، متجاهلين بإعراضٍ مقصود الأسبقيَّة الزمنيّة للإبداع العربي على آدابهم المتأثرة به. فشارل بيلّا على سبيل المثال حين يتحدَّث عن أدباء العرب فهو ينطلق من ذلك التَّصور، يقول عن مثالب الوزيرين للتوحيدي أنّه (كتاب هجاء تُذكِّر بعض صفحاته بلابروير). أما كتاب الساق على الساق للشدياق، فهو (نقدٌ لمجتمع الشرق الأدنى، متأثر برابلي). كيف نفسّر هذه الإحالات على الأدب الفرنسي؟ قد يُقال إنَّ شارل بيلّا ينهج هنا سلوكاً تعليميّاً، فهو يخاطب قارئاً عاماً، لا إلمام له بالأدب العربي، ومن الضروري أن يقدِّم إليه ما لا يعرف من خلال ما يعرف. إنَّها حقاً وسيلة مشروعة ولا يسعنا إلّا أن نصفق لها.

ولكن عندما يقول عن عمر بن أبي ربيعة إنَّ شعبيته (ما تنفك تزداد في وقتنا الحالي، لأنَّ تجانساً يُكتشف بينه وبين شعراء الغزل الأوروبيين الكبار)؛ وعندما يقول عن رسالة الغفران للمعري إنَّها كتاب (مثير للاهتمام لقرابته من الكوميديا الإلهيَّة)، فإنَّ الأمر يختلف، إذ المقارنة تتعدّى الهدف البيداغوجي لتتحوّل إلى حكم قيمة. ليست رسالة الغفران، مثلاً، مهمّة في حدّ ذاتها وبمزاياها الخاصّة، وإنَّما بفضل شبهها مع الكوميديا الإلهيَّة[2].

الرؤية الاستعماريَّة كانت تنظر براديكالية متطرفة للآخر، وتختلق له صورة همجيَّة فجَّة وبأنَّ إنسان الشرق -حسب منظورها الكولونيالي- أقرب إلى الطبيعة الحيوانيَّة منه إلى الثقافة، يقول المستشرق هنري موندريل واصفاً الشرقيين بأنَّهم "معادون للثقافة، بل أنَّهم من ذلك النوع من البشر غليظي الفهم بعامة، لا يعرفون من المتع أكثر من تلك الأمور الحسيَّة التي يتساوى فيها البشر مع الحيوانات"[3].

وقد يصل أمر الاحتقار الكولونيالي للبلدان المستعمَرة في أن يشطب على أمة كاملة، وحضارة عريقة، وينتزع منها توافرها على أيّ شيء ذا نفع، وأنها خلواً من المعرفة المثمرة، هذا القَدْح يتجلى زاعقاً في مقولات السير جون شاردان الذي يرى "أنَّ معرفة عادات ومعارف شعوب الهند ليست بأي شكل من الأشكال نافعة بذاتها"[4]. وعلى ذات النحو الاحتقاري للآخر اعتبر إدوارد تيري الشعب الهندي "أناساً شديدي السخف، أشبه بالمخمورين والمنتشين، نوعاً جاهلاً من البشر المتناقضين في قيمهم، إذ نادراً ما يعرفون الخصوبة التي ينطوون عليها[5].

يتبنّى الغرب المستعْمِر تصوراً للشرق المستعْمَر بوصفه كينونة سلبيّة منفعلة، بل إنَّ كيبلينغ Kipling يبالغ في تأكيده الشنيع وهو يحاول (شيطنة) الآخر غير الغربي ودمغه بالسذاجة والطفولية غير الناضجة بقوله عن الآخر أنَّه: "نصف شيطان

---

(1) لن تتكلّمَ لغتي، عبد الفتاح كيليطو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص: ٥.

(2) ينظر: لن تتكلّمَ لغتي، عبد الفتاح كيليطو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص: ١٩-٢٠.

(3) الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ضياء الدين ساردار، ترجمة: فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م، ص: ٦٦.

(4) المصدر السابق، ص: ٦٨.

(5) السابق، ص: ٦٩-٧٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

نصف طفل" تصوّر هذه الرؤية أن كينونة الشرق السَّلبيَّة الطفولية المنفعلة، أشبه بفاتنة يمكن للغرب الوقوع في حبها واستغلالها، وتشكيلها واحتوائها، وترويضها واستهلاكها[1]. وواضح جداً الترميز الأيقوني النَّسقي للشرق ومطابقة هذا التصور للاستعمار بوصفه معادلاً موضوعياً. وتذكير بأنَّ الغرب يتقدَّم ويتغيَّر في الوقت الذي يتوقَّع أن يبقى الشرق ثابتاً لا يتغيّر لتمسُّكه بالتقاليد؛ ومن ثمّ فإنَّه يبقى متخلفاً مدفوناً في تاريخ العصور الوسطى. لقد ظلَّ الشرق على الدوام على حاله، ومن ثم فهو تقليد مُصْمَت لا يتغيّر.

إنَّ أحكام القيمة قد اندمجت في الأمكنة، واعتقد الناس أنَّهم يستأهلون تماماً الميتات الرهيبة لمجرد وجودهم في تلك الأمكنة[2]. ادّعاء تصدير مفهوم الحضارة الغربيَّة، أو منجزها الإنساني[3]، ونتيجة لذلك، فإنَّ المقاومة التي يمارسها المستعْمَر من وجهة نظر الغرب دليل على التوحُّش كما عبّر مارك فرو[4].

الفكر الاستعماري من خلال ما تقدَّم من تحيُّزات خطابيَّة ينتهج مفهوم (التمثيل representation) أي الكيفيَّة التي تتجلّى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكل أشكالها، فلا توجد أحداث مجرَّدة، إنَّما الأحداث الواقعيَّة (التاريخيَّة) منها أو المتخيّلة (الأدبيَّة) تظهر في سياق خطاب، تعمل استراتيجيّاته على التحكم في وقوع الحدث، وتظهره طِبْقاً لسلسلةٍ متكاملةٍ من التَّحيُّزات الثقافيَّة الخاضعة لذلك السياق[5]. فالتمثيل، إذاً، يشير إلى الطريقة التي يتمّ من خلالها إعادة بناء الصورة، أو النَّص أكثر مما يعكس أو يقدم الأصل الذي تمَّ تمثيله، وبالتَّالي، فإنَّ رسم أو تصوير أو لكتابة نص عن شجرة، لا يعني الشجرة الحقيقيَّة، فإعادة التشكيل أو البناء تتراءى عبر منظور من قام بالتمثيل، ومعنى التمثيل في أحد جوانبه الطريقة التي يتمّ فيها تشييد المعنى[6].

من خلال التعريف يتَّضح أنَّ مفهوم التمثيل هو عملية بناء جديدة تفارق الأصل، فهناك عملية إنتاج مشوَّهة وملفَّقة، وهذا التَّحول في عملية التمثيل عن الصورة الأصل، يعني تبعاً لمنظور المنشئ أو المُمثِل، وهذا مما يعني ارتباط التمثيل بالمقاصد والأهداف التي ترتجى من عمليَّة التمثيل ومنها صياغة الآخر، بهدف السيطرة عليه. فالتمثيل بهذا المعنى هو عملية إزاحة تقوم على تصورات معيارية مفترضة.

إنَّ جوهر التمثيل قائم في وعي الغربي، فالآخر/الشرق لا يمتلك القدرة على تمثيل نفسه، ولهذا فإنَّ الخطاب الغربي بكل مستوياته، قد تصدَّر لهذه المهمة، ليعيد رسم معالم الآخر، وهنا يبرز إدوارد سعيد عبارة كارل ماركس في مستهل كتابه الاستشراق، حيث قال ماركس: "إنَّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يُمثَّلوا"[7]، هذا العجز عن التمثيل يحمل في طياته الكثير من طبقات إزدراء الآخر وانتقاصه ويحمل خطاب الهيمنة عليه.

---

(1) المصدر السابق، ص: ١٨.

(2) ينظر: الاستشراق جنسياً، إرفن جميل شِك، ترجمة: عدنان حسن، تقديم ممدوح عدوان، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص: ٤٨.

(3) الاستعمار الكتاب الأسود، مارك فرو (١٦٠٠-٢٠٠٠)، ترجمة: محمد صبح، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت)، ص: ٢٩.

(4) المصدر السابق، ص: ٢٩.

(5) ينظر: التخيّل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، عبد الله إبراهيم، ص: ٢٥٨.

(6) ينظر: الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، ص: ٦٠.

(7) الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، إدوارد سعيد، ص: ٣٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تبيّن سبيفاك أنَّ تحليلات الخطاب الكولونيالي توضِّح أنَّ التاريخ ليس إنتاج الحقائق المجرَّد من الأهواء وحسب، بل إنَّه عملية من (العنف الأبستمولوجي) وبناء متحيّز خاص بصورة بعينها لموضوع ما يمكن بناؤه بالكامل في غياب أي وجود أو واقع خارج صورته، وبينما لا يتخذ هذا التاريخ شكل الصورة، فإنَّه يتكون عموماً من سرد تاريخيّ، هو في العادة سرد مكتوب من منظور الغرب أو القوة المستعْمِرة وافتراضاتها[1].

ولعلَّ ما يميّز عمل إدوارد سعيد كونه قد أوجد مدخلاً للثقافات الأخرى المستعْمَرة كي تدرك أنَّ مفهومها عن ذاتها، ما هو إلا اختلاق وبناء، قام بها الغرب في معامل الكُتّاب والأدباء والعلماء والرَّحالة والسياسيين الغربيين، وليس هذا فحسب، بل إنَّه قد أتاح لهم فهم الممارسة الخطابيَّة، التي تمت فيها هذه العمليَّة، مما أثار من كان عاجزاً عن الكلام، أن يبدأ بتحدّي أنماط هذا الخطاب، وتمثيلاته له، وهو ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح (المقاومة) وسعيد نفسه يصادق على مقولة ديفيد بنغوريون الذي صرّح: "في الحقيقة بأنَّ التاريخ برمّته لم يشهد حالة يستسلم فيها شعب ببساطة ويسمح لشعب آخر بالاستيلاء على أرضه"[2].

إنَّ إمبرياليَّة الاستعمار ممثَّلة في الإلحاح التاريخي (للقبض) على الآخر، عبر ما يكون في متناول الذات المتلئلة من الخطابات المتسيِّدة والرسميَّة جعل – خطاب الاستعمار- أبناءه يبحثون عمّا استقرَّ في أذهانهم وخيالاتهم من صور مُنمَّطة عن الآخر/الشرقي، تقول عبارة شاتو بريان في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه (رحلة من باريس إلى القدس): "كنت أسعى نحو الصور لا أكثر"[3]. وهي تقدِّم مثالاً شيقاً للرغبة الاستشراقيَّة التي تتضمَّن محاولة القبض والالتقاط للصور النمطيَّة للشرق المنطبعة في المخيال الغربي، والبحث عمّا يؤكّد تلك الرؤية المسبقة ويعززها، فمقاربة الشرق بهذا المعنى ليست استكشافاً علمياً تتوخى الدّقة والتمحيص والحياد، بقدر ما هو ضرب من الرومانسيَّة الحالمة تُشْبِع توهمات الذات المستعْمِرة، فهو يبحث عن دوال تتطابق والصورة الماثلة في ذهنه، لذا لن نجد مدلولاً مغايراً للتنميطات ومخزون الصور الذهنيَّة الاستيهاميَّة للشرق الراسخة والقارّة في الخطاب الاستعماري. ومن هنا تغيب المسافة بين الذات الملاحِظَة والموضوع الملاحَظ.

مما سبق يتبيّن لنا أنَّ مفكري الحقبة الاستعماريّة عكسوا تواطئيّة النخبة مع السلطة، وتحالُف العالِم مع الحاكم، وتضافر المعرفي مع السلطوي لضرورة الحفاظ على قوّة النظام المهيمِن، وأنَّ الخطاب الاستشراقي قد "استخدم كقوّة واسعة النطاق لتبرير الهيمنة والسيطرة والضم من جهة، ومن جهة أخرى قوة للاجتثاث وتفكيك الهويّة وتبرير الميكافيلية السياسيّة، وتدفق الأحقاد"[4]. لم ينفلت العقل الغربي –وهو في أشد أزمانه تنويراً- من بعض تمركزه الحواضري والمتربولي، لذا نجد في عمق هذا الفكر المتنوّر طرفاً من أوهام السّرديّات الكبرى في التاريخ الثقافي الغربي، وربّما نجده يطوّر مفهوماً مضلّلاً ناتجاً عن ذاكرة تخييليّة وإليغوريّة متماهية مع فكر القوى المتسلّطة في التاريخ، ومتماثلة مع سرديّات المنتصر وحكاياته الوهميَّة[5].

في العصر الراهن فإنَّ ثالوث السلطة الاستعماريَّة المعاصرة: (برنارد لويس، فرانسيس فوكياما، صامويل هنتنغتون) يَحْفِزون العالم للصدام الحضاري، ويبشِّرون بـ(حرب الثقافات) وحتميَّة حدوثها وأنَّها ظاهرة حقيقيَّة، تتجلّى معالمها في وضعيَّة

---

(1) أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، روبرت يانج، ترجمة: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، ص: ٣٢٥.

(2) الثقافة والمقاومة، إدوارد سعيد، حاوره: ديفيد بارساميان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٢٢.

(3) الرَّحالة المتأخِّرون: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، علي بهداد، ص: ٥٧.

(4) ماسينيون في بغداد من الاهتداء الصوفي إلى الهداية الكولونيالية، علي بدر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠١٠، ص: ١٨.

(5) ماسينيون في بغداد من الاهتداء الصوفي إلى الهداية الكولونيالية، علي بدر، ص: ٢٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

التَّوتُّر المستمر التي تتسم بها العلاقات بين العالم العربي الإسلامي والحضارة الغربيَّة، تلك الوضعيَّة التي تكتسي طابع التعارض بين أيديولوجيتين متناكفتين بتضادٍ وتناقضٍ وتنافٍ تام، فالثقافة العربيَّة الاسلاميَّة يمثّل (الشَّر) - بنيويّاً وتكوينيّاً- أحد خصائص هويَّتها المتخلّفة -كما يُزْعَم- تلك الثقافة التي تقف جدارَ عزلٍ وحائطَ صدٍّ ضدَّ أطروحة التنوير والحداثة الغربيَّة، بصفتها قيماً كونيَّة، وأرقى ما بلغه مسار التَّقدّم البشري. ومن ثَمَّ تفسّر تلك الخطابات التنظيريَّة لذلك الثالوث الحرب بعداء مفترَض يكنُّه الأوَّل، أي لدي المنتمين إلى الثقافة العربيَّة الاسلاميَّة، للطّرف الثاني. وهو عداءٌ وُصِف عن عمْدٍ وسبق إصرار بأنَّه عداء للحداثة الغربيَّة وقيمها، وذو طبيعة ماهَويَّة متأصِّلة في العقليَّة السائدة لدى الطّرف الأوَّل، وليس في الإمكان التَّحرر منه إلّا بتحرير هؤلاء من معظم مكوِّنات ثقافتهم. ذلك لأنَّهم ميَّالون بطبيعتهم إلى العنف، ورافضون لقيم الثقافة الغربيَّة، وبالتّالي عصيُّون على الحداثة[1].

الرد بالكتابة على الآخر/المستعْمِر في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال)

لا يمكن تحليل النُّصوص الأدبيَّة والفنيَّة، من دون الاقتراب من فهم ما يتخفّى وراء إنتاجها من دواعٍ رمزيَّة[2]. وهذا ما نحاول الاقتراب منه في تحليلنا للخطاب الروائي في استنطاق الدلالات النصيَّة وفهم مشمولاتها الرمزيَّة في رواية جسَّدت الصراع بين الشرق والغرب، وطرحت إمكانيَّة الرد على الآخر المستعْمِر.

أنجز الطيب صالح براويته (موسم الهجرة إلى الشمال) عملاً ينضح بمناهضة الاستعمار، وقاوم التَّحيُّز الغربيّ لصورة الأفريقي، كتب الطيب صالح روايته بالعربيَّة معارضاً فيها مسرحية شكسبير التراجيديَّة (عطيل): مغربي البندقيَّة، حيث قدَّم شكسبير البطل المغربي منقطعاً عن جذوره ومنخرطاً في النسق الأوربي المسيحي/التوسعي، ومشكلته الوحيدة هي الغيرة الزوجيَّة، والنزعة الاندفاعيَّة التي قضت على علاقة الحب العائلي. المشكلة إذن عند شكسبير ليست مشكلة صراع حضاري أو أزمة تعايش بين نسقين ثقافيين؛ بل هي مشكلة طيش بدائي وانسياق عاطفي وغضب أحمق عند الأفريقي عطيل، الذي أدّى إلى هدم حياته الزوجيَّة، والاعتقاد بأنَّ زوجته المخلصة (ديزديمونة) غير عفيفة. صحيح أنَّ المسؤول عن المأساة هو (ياغو) الذي قام بمؤامرة بشعة لينال من عطيل. إلّا أنَّ للبطل عطيل نقطة ضعفٍ وثغرةٍ استخدمها اللئيم ياغو ليوقع بقائده. هذه خلاصة المأساة وعصب المشكلة عند شكسبير.

وما يمكن أن نستنبطه من قراءة شكسبير هو أنَّ تأقلم عطيل مع الحياة الأوربيَّة لم يمحُ -تماماً- جانباً أهوج وساذجاً فيه، والسذاجة والهوج -في المركزيَّة الأوربيَّة- صفتان تلتصقان بالجنوبي. وليس من الصدف عند شكسبير أن يكون البطل المتأمل والقاني أميراً مثقفاً (هاملت)، وأن يكون البطل الأهوج والساذج قائداً عسكريّاً مغربيّاً (عطيل). ويعزز من هذه الصورة النمطيَّة للمغربي في عمل شكسبير الأوصاف التي تطلق على عطيل عندما تعلقت ديزدمونة بِحُبّه وقرّرا أن يتزوجا. وهي صفات تؤكِّد على سمات الحماسة والفحولة والقوّة والشبق مما يجعل هذا البطل الأسود مثالاً للتدفق الحيواني الذي كثيراً ما رافق صورة الجنوبي في الرؤية الشماليَّة له. نرى هذا واضحاً عندما يخاطب ياغو والد ديزدمونة لينبهه إلى خطر العلاقة بين ابنته وعطيل:

---

(1) ينظر: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنيَّة في زمن العولمة، عبد الرزاق الداوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط١، ٢٠١٣، ص: ٨٧.

(2) في النظريَّة السّرديَّة: رواية الحي اللاتيني مقاربة جديدة، د. عبد الرحيم جيران، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٥٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

"وجروح المسيح، سيدي، لقد نهبوك! عيب! البس ثوبك! قلبك انفجر، وروحك فقدت نصفها! الآن في هذه اللحظة عينها ثمّة كبش أسود كبير يطأ نعجتك البيضاء. انهض. انهض أيقظ الناس الغاطّين في نومهم. وإلّا جعل الشيطان جدّاً منك. أقول لك انهض"[1].

كما يستخدم ياغو التمثيل الحيواني ليصوّر علاقات القرابة مع المغربي: "وجروح سيدي المسيح، إنَّك من قوم يرفضون خدمة الله إذا الشيطان أمرك بذلك. ولأنَّنا جئنا لخدمتك وتحسبنا أجلافاً، سترضى لابنتك أن يعلوها حصان بربري، سترضى لأحفادك أن يصهلوا لك، سترضى لأن تكون الأفراس والخيول أبناء عمك وأقربائك"[2]. ومع أنَّ ديزديمونة أيضاً يشار إليها من خلال الترميز الحيواني (نعجة بيضاء) غير أنَّ الفارق بين أثر الصورتين واضح. فالنَّعجة تحمل سمات الوداعة والحمل تحديداً رمز البراءة في التراث الأوروبي (نسبة إلى تشبيه المسيح به). كما أنَّ البياض يرمز عندهم إلى النقاء، بينما الكبش والحصان وخاصَّة اللبؤة الأسود والحصان البربري فهما يتضمنان سمات الوحشيَّة والتوحُّش. وفي هذه الصورة النمطيَّة توكيد لا مباشر على النَّزعة العنصريَّة في المركزيَّة الغربيَّة التي يمكن رصد أصولها عند المفكرين الإغريق الذين اعتبروا كل ما هو (آخر) همجيَّاً، واستخدموا مصطلح (البرابرة) للأعاجم. كما أنَّ الطبيب جالينوس علّل طيش السود وخفتهم "لضعف ادمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم" كما يقول ابن خلدون معلِّقاً عليه بالقول: "وهذا كلام لا محصّل له ولا برهان فيه"[3].

أراد الطيّب صالح أن يعارض هذه الصورة للأفريقي في أوروبا فكتب روايته ليفلّك صورة عطيل المهيمنة لا على أوروبا فحسب، بل على العالم بما في ذلك الوطن العربي والعالم الاسلامي. فقد كانت مأساة عطيل أول عمل مسرحي تُرجم ومُثِّل على خشبة المسرح العربي في عام ١٨٨٩ (في القاهرة) كما أنَّها ما زالت حيَّة استوحاها المشرقيّون والمغربيّون والإيرانيون في التعبير عن همومهم. وقد صرّح الطيب صالح بأنَّ أهم أسباب كتابة الرواية هو نقض صورة عطيل ومعارضة شكسبير: "من الأول أحسست أنَّ مسرحية عطيل لا معنى لها؛ فقد كان عطيل على الأرجح عربيَّاً -وأطلقوا عليه المغربي- أي واحداً يقترب جدّاً من السودان جاء إلى البندقيَّة -وكانت حينذاك أعظم مركز أوروبي- واندمج في المجتمع. وهذا الرجل ذو البشرة الداكنة قبلته مؤسسة البندقيَّة فصار قائدها العسكري وتزوج من ابنتها. فهل يمكن أن نتخيَّل عربيَّاً رئيساً للقوات البريطانيَّة المسلحة؟! إنَّني أعتقد أن غضب عطيل لا يمكن أن يكون إلّا غضباً قوميَّاً نتيجة صراع الحضارات، وهذا العنصر الوحيد الذي يفسّر غضبه، لا مؤامرة ياغو وسرعة تصديقه. أنا اعتقد أنَّ مصطفى سعيد بطل موسم الهجرة إلى الشمال هو ما كان يجب أن يكون عليه عطيل"[4].

وفي الرواية تتوافر الإشارات إلى عطيل صريحة أحياناً وتلميحاً أحياناً: "ومضى.. يرسم صورة لعقل عبقري دفعته الظروف إلى القتل، في لحظة غيّرة وجنون"[5]. وفي مقطع آخر من الرواية: "وسألتني: ما جنسك؟ هل أنت أفريقي أم أسيوي؟ قلت لها: أنا مثل عطيل: عربي أفريقي.. نعم هذا أنا.. وجهي عربي كصحراء الربع الخالي، ورأسي أفريقي يمور بطفولة شريرة"[6].

---

(١) مأساة عطيل، وليم شكسبير، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون للترجمة، بغداد، ط١، ١٩٨٦، ص: ٧٥.

(٢) مأساة عطيل، وليم شكسبير، ص: ٧٥-٧٦.

(٣) مقدمة العلامة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المكتبة التجارية، القاهرة، (د.ت)، ص: ٨٧.

(٤) المعرفة والسلطة: مساهمات نظرية وتطبيقيَّة، نادية حجاب وآخرون، معهد الانماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٨٩، ص: ١٨٤.

(٥) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩، ص: ٣٦.

(٦) موسم الهجرة الى الشمال، الطيب صالح، ص: ٤٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ويعبّر البطل السوداني عن رؤيته لاغتصاب الغرب لعالمه وتحيّزهم ضده في مونولوج داخلي وهي يقف في المحكمة بعد ارتكابه جريمة قتل زوجته وهو يضاجعها: "وأنا أحس تجاههم بنوع من التفوق، فالاحتفال مقام أصلاً بسببي، وأنا فوق كل شيء مستعْمِر، إنَّني الدَّخيل الذي يجب أن يبتّ في أمره، حين جيء لكتشز بمحمود ود أحمد وهو يرسف في الغلال بعد أن هزمه في موقعة عطبرة، قال له: لماذا جئت بلدي تخرب وتنهب؟ الدَّخيل هو الذي قال ذلك لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئاً، فليكن أيضاً ذلك شأني معهم، إنَّني أسرمع في هذه المعركة صليل سيوف الرومان في قرطاجنة، وقرقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس، البواخر مخرت عرض النيل تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشأوا الدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم.. نعم يا سادتي، إنَّني جئتكم غازياً في عقر داركم، قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ، أنا لست عطيلاً، عطيل كان أكذوبة"[1].

البطل ههنا يستدعي في مونولوجه الدّاخلي الذاكرة التاريخيَّة، محفّزاً إيّاها على التجلّي، حاشداً في ذهنه وقائع وصوراً شتّى تشتبك فيها الأنا المستعْمَرة بالآخر المستعْمِر، وهو بهذا التداعي والانثيالات المتدفقة المتلاحقة يعيد اعتباره لذاته الحضاريَّة، متذكّراً أمجاد الأسلاف، ومصوّراً نفسه هو الغازي الجديد المتماهي مع ما كان مشعاً ومتألقاً في الذاكرة الحضاريَّة، مُبْطِلاً الخطاب الزائف للمستعْمِر وفضحه عبر كشف غاياته الإمبرياليَّة، وتنشيط الاستذكار للتأريخ الحضاري "ليس مجرد نزعة رومانسيَّة لجعل الماضي أجمل وأهم من الحاضر، بل إنَّ العودة إلى الجذور هو ضربٌ آخر من التعمّق في شعاب الذات، وإذا كانت الهويَّة العربيَّة اليوم تسعى في تجديد نفسها على نحو حضاري إزاء هويّات حضاريَّة أخرى فإنَّ العودة إلى الجذور تعمُّقاً في الذات، أو الهويَّة العربيَّة، يحقق شكلاً من أشكال الأصالة"[2].

هذه الذاكرة الجماعية تتجلى حقداً غير واع حيناً وواعياً في حين آخر عبر سلوكيات مصطفى سعيد بل إنَّ اللاشعور الجمعي يتضخم في نفسه حتى ليطغى على شخصيته، بل يجعل هذه الشخصية تتقمص ذلك اللاشعور وتتصرف على أنها تجسيد له، سيما حين كان يراود إيزبيلا سيمور المرأة المتزوجة التي انتحرت تقول له:

"- هل تدري أن أمي أسبانية ؟

- هذا إذن يفسر كل شيء"[3].

إنَّ مصطفى سعيد ما يكاد ينهي كلامه حتى يعلق: "وتخيلت برهة لقاء الجنود العرب لأسبانيا، مثلي في هذه اللحظة، أجلس قبالة إيزابيلا سيمور، ظمأ جنوني تبدد في شعاب التاريخ في الشمال، أنا لا أطلب المجد فمثلي لا يطلب المجد"[4].

كما يتجلى حقده التاريخي مرة أخرى، وذلك حين يتعرف على آن همند الفتاة المولعة بالأدب العربي، وكان مصطفى سعيد يلقي محاضرة في إكسفورد عن أبي نواس وتأثيره في الخيام: "وبعد المحاضرة التفوا حولي، موظفون عملوا في الشرق، ونساء طاعنات في السن مات أزواجهن في مصر والعراق والسودان، ورجال حاربوا مع كتشز واللنبي، ومستشرقون، وموظفون في وزراة المستعمرات، وموظفون في قسم الشرق الأوسط في وزارة الخارجية"[5].

---

(١) موسم الهجرة الى الشمال، الطيب صالح، ص: ٩٨.

(٢) الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، د. جمال شحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١، ص: ٢٠٨.

(٣) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ٤٦.

(٤) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ٤٦.

(٥) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ١٤٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

هذه اللوحة تظم من يطالبهم مصطفى سعيد بثأره التاريخي، وهو قد جمعهم ليضحك عليهم: "قلت لهم إنَّ عمر الخيام لا يساوي شيئاً الى جانب أبي نواس، وقرأت لهم من شعر أبي نواس في الخمر بطريقة خطابية مضحكة، زاعماً لهم أنَّ تلك هي الطريقة التي كان الشعر العربي يلقى بها في العصر العباسي .. كلام ملفق لا أساس له من الصحة"[1].

في لندن التي ارتحل إليها مصطفى سعيد يتَّجه البطل في دحض أطروحة المستعْمِر، وتفكيك مقولاته المتحيّزة، وفضح زيف التمركز الحضاري المتعالي وكشف النقاب عن تلك الحضارة التي تصطدم بالحس الإنساني السَّوي ذلك أنَّ "العالم فيها لا يسير في طريق الإنسانيَّة، وإنما في طريق اغتراب الإنسان واستلاب إنسانيَّته، الرفاهيَّة هي الصورة البرّانيَّة، والعبثيَّة هي الصورة الجوانيَّة لتلك الحضارة"[2]، والخطاب الروائي يتقصَّد إيراد الصورة النمطيَّة المفعمة بالنرجسيَّة العنصريَّة التي يحملها الآخر الغربي ليُسْقطها على بطل الراوية مصطفى سعيد، فأوروبا ممثَّلة بفتياتها ينلْنَ منه وفي أروع لحظات نشوتهنَّ معه، فمع (شيلا غرينود) تلك التي أغراها بالهدايا والكلام المعسول، تقول له: "أمي ستجن، أبي سيقتلني أذا علم أنَّني أحبُّ رجلاً أسود ولكنَّني لا أبالي"[3]، يكفي أن يكون أسودَ ليكون (ناقصاً) متعفناً وتصارحه (آن همند) ووجهها يتقلَّص باللَّذة كأنَّها تردّد طقوساً في معبد: "أحبك أحب رائحتك رائحة الأوراق المتعفِّنة في غابات أفريقيا"[4]، وتنال منه (جين مورس) هي الأخرى في خلقته وتعيّره بالبشاعة: "أنت بشع لم أرَ في حياتي وجهاً كوجهك"[5]، كما أنَّ برفسور (ماكسول فستركين) يقول له في تبرم واضح: "أنت يا مستر سعيد خير مثال على أنَّ مهمتنا الحضاريَّة في أفريقيا عديمة الجدوى، فأنت بعد المجهودات التي بذلناها في تثقيفك كأنَّك تخرج من الغابة لأول مرة"[6]، ولم يقف احتقار الغرب للبطل عند حدّ النساء والأساتذة، بل تعداهم الى صنف القضاة، فقبل أن يصدر عليه الحكم في الأولد بيلي، يقول له القاضي: "إنَّك يا مستر سعيد رغم تفوقك العلمي رجل غبي"[7].

وبفعل اصطدام تجربته بالحضارة الغربية واحتقارها له من منطلق تحيّزات الخطابات العنصريَّة، تحفَّزت لديه الرغبة في الثأر والانتقام، وراح يستحث مخزون الذاكرة الحضاريَّة، "كرة جماعية تاريخية حادة يتكثَّف فيها حقده التاريخي تجاه تلك الحضارة"[8].

كان مصطفى سعيد يثأر بطريقته الخاصّة من مدرسة (حضارة الاستعمار)، مدرسة التَّدجين والمثاقفة. وبقدر ما كان الرجل الأبيض يزعم أنَّ له مهمة حضاريَّة في مجاهل القارة السّوداء، كان مصطفى سعيد ينتصب كالطَّود -أو كالوتد- شاهد نفي. أو إذا شئنا أيضاً شاهد إثبات، ولكن على (قشريَّة) الطلاء الحضاري. فبقدر ما تركَّزت جهود الرجل الأبيض (التحضيريَّة) على دهن الرجل الأسود بقشرة براقة، كان دور مصطفى سعيد أن يكشط باستمرار تلك القشرة[9].

---

(1) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ١٤٥.

(2) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ط١، ١٩٩٤، ص : ٧٣.

(3) موسم الهجرة الى الشمال، ص : ١٤٠.

(4) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ١٤٣.

(5) موسم الهجرة إلى الشمال، ص: ٣٤.

(6) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ٩٦ -٩٧.

(7) موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، ص: ٥٨.

(8) أبطال في الصيرورة: دراسات في الرواية العربية والمعربة، محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص: ١٤.

(9) ينظر: شرق غرب رجولة أنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٧، ص: ١٥٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وقد عمد الطيب صالح إلى استراتيجيَّة مركَّبة لتفكيك الصورة الجاهزة للأفريقي، فقد قام أولاً بالتأكيد المبالغ والساخر للصفات المرتبطة عند الأوروبي بالأفريقي وهي فحولته الجنسيَّة واندفاعه العارم؛ فهو يقدِّم لنا بطله وكأنَّه حيوان شبقي لا غرض له إلا اختراق الآخر، والاشتباك الجنسي مع الأجنبيّات، وهو صورة تغالي لستخر من الذهنيَّة الاستشراقيَّة للغرب المستعْمِر. وكثيراً ما تصارحه الفتيات بمشاعرهنَّ مما يوثق أنَّهنَّ واقعات تحت الصورة النمطيَّة الجاهزة للرجل الأفريقي. "تقو لي أنها ترى في عيني لمح السراب في الصحراء الحارة. وتسمع في صوتي صرخات الوحوش الكاسرة في الغابات.. ركعت وقبَّلت قدميّ وقالت: أنت مصطفى مولاي وسيدي"[1].

بطل الرواية يتطابق والرؤية التي يقدِّمها فريديك لاغرانج إذ يقول: "الرجل العربي مجروح رمزياً وجسدياً على يد الغرب. وإذا كان خاضعاً من الناحية السياسية، فإنَّه سيكون مهيمناً من الناحية الجنسية رداً على ذلك ... إنّه تمثيل استعاري للصراع بين العالم العربي والغرب الكولونيالي أو -ما بعد الكولونيالي- بوصفه لقاءً جنسياً ومعركة من أجل السيطرة"[2].

ونرى في الرواية كيف يلعب مصطفى سعيد دوره بإتقان فيقول ما تريد المرأة الانكليزيَّة سماعه من أكاذيب، ويمسْرح مخدعه بحيث يبدو شرقيَّاً- شهرياريَّاً. ويزينه بالبخور والسّجاد وكل ما يستهوي الأجنبي من تفاصيل نمطيَّة عن الجنوبي الشرقي، عن العربي والأفريقي والمسلم، وبهذا يقوم المؤلف عبر الكشف عن الجانب المسرحي والتمثيلي في العلاقة بفضح لتزيين والتشويه المتبادل، يحقق من خلال الغلو في انتصارات مصطفى سعيد الجنسيَّة إلى السخرية من هذا النموذج التخييلي اللاواقعي الذي نسجه الاستشراق الأدبي والأكاديمي. وبالطبع لا يؤدي هذا الغزو الجنسي لبلاد الإنكليز إلّا إلى الجريمة والسجن. وفي هذا ملمح أخلاقي بجانب التفكيك السّاخر للصورة الخاطئة.

يقدِّم الطيب صالح (مصطفى سعيد) بوصفه بطلاً مزيَّفاً وزيفه ناتج عن كونه حصيلة تزاوج ثقافي بين قاهر ومقهور، بين السلّطة والتبعيَّة، والحصيلة هجين لا يمكن أن ينتمي إلى وطنه كما لا يمكن أن ينتمي إلى ثقافة المستعْمِر الأجنبي. وعلى الرغم من تفوق مصطفى سعيد الأكاديمي فهو غير قادر على أن يكون متَّزناً نفسيَّاً تجاه آخر متضخم الأنا يشعره دوماً بالدّونيَّة والانتقاص، ولهذا تبوء كل علاقاته بالفشل. وحتى عندما قرر أن يهاجر بلاد الانكليز ليرجع إلى السودان، ويبدأ بداية جديدة كفلاح في قرية من قرى السّودان لا يتمكن من التخلص من جرحه ومن رافده الأجنبي، فيحتفظ في دخيلته به ويتمثَّل ذلك في الغرفة السريَّة التي أقامها في بيته الريفي، وعبأها بكل ما اكتسبه من ثقافة المستعْمِر وآثاره، وهنا تأخذ الغرفة الإنكليزيَّة في السودان بعداً رمزيّاً تشير إلى عدم إمكانيَّة التخلُّص من الانخراط الأجنبي. كما تقابلها الغرفة الشرقيَّة التي كان يتباهى بها في لندن والفارق بينهما أنَّ الغرفة العربيَّة للاستعراض والغرفة الإنكليزيَّة للكتمان، وفي كلتا الحالتين نجد الغرفة- مقفلة أو ممسْرحة، معتمة أو مزيَّفة- تغيِّب الحقيقة، ولا تشكّل امتداداً طبيعيَّاً لصاحبها، وكأنَّها ما تحت الوعي أو ما فوقه. وانتهاء الرواية بالقتل أو الانتحار ليس إلا المقابل الأدبي لرؤية (فرانز فانون) في حتمية العنف عند المقهورين ضد بعضهم بعضاً، وضد القاهرين. والمؤلف يؤكّد إبداعيَّاً أنَّه لا إمكانيَّة للتفاعل الإنساني والخلّاق بين قاهر ومقهور، بين مستعْمِر ومستعْمَر؛ فحتّى الجاذبيَّة التي تشدّ كلًّا من مصطفى وجين مورس لبعضهما هي جاذبيَّة قهر الآخر وإخضاعه ومحوه، لا جاذبيَّة التكامل والتراسل والتآزر.

---

(١) موسم الهجرة الى الشمال، الطيب صالح، ص: ١٤٧.

(٢) المثلية الذكورية في الأدب العربي الحديث، فريديك لاغرانج، مجلة أبواب، العدد (٢٢)، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩، ص: ١٠٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وبالإضافة إلى السُّخرية المفارقة المبنيَّة على المبالغة المضحكة والمقابلة بين النّفاق والحقيقة، بين الصورة والواقع، نجد المؤلف موظِّفاً المعارضة الأدبيَّة بتقديمه موازياً معكوساً لعطيل شكسبير في شخصية مصطفى سعيد. فهو يقدِّم تفاصيل العلاقة بين ديزديمونة وعطيل مقلوبة. عوضاً عن التراحم والتعاطف نجد البغض والتحدّي بين مصطفى وجين، وبقدر ما نجده المأساة نتيجة استغفال عطيل عندما أُبلغ كذباً عن منديله قد أعطته زوجته لعشيقها. نجد جين تتباهى بعشقها الذين يتركون آثارهم في بيت الزوجيَّة.

جريمة القتل إذن في (موسم الهجرة إلى الشمال) ليست بدافع الغيّرة التي هيَّأ لها متآمر خبيث كما في مسرحيَّة عطيل، بل هي استدراج وتصعيد للحقد والتنافي بين حضارتين إحداهما غازية. المسألة إذن لم تعد غيّرة زوج على زوجته والتباسه، بل هي جريمة مع سبق الإصرار هُيِّئَ لها تاريخ موغل من العداء. وانتقام مصطفى غير مؤهل لأن يكون عنفاً تحريريَّاً؛ لأنَّه انتقام فردي، ولا يؤدّي إلّا لمزيد من العنف الذي يتبلور في انتحار مصطفى. وعطيل أيضاً ينتحر بعد قتل زوجته.

إنَّ الغرب في ذهنيَّة مصطفى سعيد هو المستعمِر، وانطلاقاً من رؤية (جان بول سارتر) الذي يقرر "إنَّ المستعْمَر يشفى من عصاب الاستعمار، بطرد المستعْمِر من أرضه بالسلاح، فهو حين يتفجّر غضبه يستردّ شفافيته المفقودة، بذلك يعرف نفسه بمقدار ما يكون قادراً على صنعها"[1]، وانطلاقاً من هذه الرؤية نجد أنَّ مصطفى سعيد يتلاعب في مفهوم العنف، ويستخدمه كممارسة جنسيَّة ثأرية تتنكّر وراء إشباع رغبات غامضة، لكنَّه عنف يبغي به الشفاء من جرح، والخلاص من الفصام النّكد بين الشرق والغرب، وما تولّد عنه من أزمة اغترابيَّة حادّة وقد كان مصطفى سعيد بممارسته العنف قد استعاد - حسب تعبير سارتر- شفافيَّته، لأنَّه كافأ العنف بالعنف المضاد، فرحلته إلى (الشمال) كانت مدفوعة بهاجس الثأر العنيف، كما هي ردّة فعلٍ لغربته الحضاريَّة، والتي سبَّبها له الغرب قديماً في متخيَّله وذاكرته الجماعيَّة بفعل الهيمنة والسيطرة على بلاده، وحاضراً في إهانته والنيل منه وتبخيسه وخفض قيمته الإنسانيَّة، وإقصاء فعله الحضاري، رغم ثقافته الواسعة.

إنَّ ما يقوم به الطيّب صالح متعدّد الجوانب فهو يبالغ في تصوير السّمات المميزة للأفريقي-العربي-المسلم كما رسمها المخيال الإستشراقي ساخراً منها، وكاشفاً زيفها، وموضّحاً كيف أنَّ الممارسات والسلوكيّات تنطلق من هذه الصور المزيَّفة، كما يحقق المؤلف إعادة رسم الصورة -كما يراها- للعلاقة المريضة بين المهيمِن والمهيمَن عليه في ضوء منظور مستقى من تجارب العالم الثالث.

الرواية أخيراً تؤكِّد رؤية شاعر الامبراطوريَّة كما يوصف (كينبلج) حين قال بنبرة وثوقيَّة استعلائيَّة تنفي تلاقي الهويَّات وحوار الثقافات مصرّحاً بأن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا[2].

وهكذا نجد أنَّ الخطاب الروائي ساهم في تفكيك أطروحة المستعْمِر مقاوماً خطابات التحيّز التي سكّها، والصور النمطيَّة التي شكَّلها في فكره ومتخيَّله وأسقطها على شعوب البلدان المستعمَرة، ولو فحصنا استراتيجيّات الخطاب الروائي لوجدنا أنَّها تقوم بعمليتين أساسيتين: أولاهما: نقض التراتب العمودي للمركزية الغربيَّة، وجعله سلسلة أفقيَّة مما يسمح للمقارنة والمقابلة والموازنة. والعملية الثانية هي هدم مركزيَّة الخطاب السائد بإضاءة أطرافه المغيَّبة وثناياه المعتمة، وتسليط الضوء على التحيّزات بحيث لا يمكن تجاهلها أو تطبيعها أو تزيينها، وهكذا يقدّم صورة شاملة لما هو كائن وفي ذات الوقت يفكّك الأساس الذي تقام عليه هذه الصورة.

---

(1) مقدمة: معذبو الأرض، فرانز فانون، ترجمة: ليلى بعلبكي، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٦٩، ص : ٨.

(2) كيم: مغامرات صبي بحثاً عن هويته في الهند، رديارد كيبلنج، ترجمة: محمد عناني، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١١، ص: ٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

المصادر والمراجع

- أبطال في الصيرورة: دراسات في الرواية العربية والمعربة، محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- ادوارد سعيد مفارقة الهوية، بيل أشكروفت، وبال اهلواليا، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة: حيدر سعيد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، روبرت يانج، ترجمة: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
- الاستشراق جنسياً، إرفِن جميل شِك، ترجمة: عدنان حسن، تقديم ممدوح عدوان، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- الاستشراق: التكوين- الوسائل- الأهداف، رعد شمس الكيلاني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط١، ٢٠٠٦م.
- الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ضياء الدين ساردار، ترجمة: فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م.
- الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربيّة، ضياء الدين ساردار، ترجمة: فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م.
- الاستعمار الكتاب الأسود، مارك فرو (١٦٠٠-٢٠٠٠)، ترجمة: محمد صبح، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت).
- الإسلام المبكّر: الاستشراق الانجلوسكسونيّ الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨م.
- الإسلام المبكّر: الاستشراق الانجلوسكسونيّ الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨م.
- الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ط١، ١٩٩٤م.
- بنية التشابه بين المؤلف وشخصيّاته الروائيَّة: دراسة نقديّة، عبد الرحمن عمار، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٧م.
- التخيّل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط٤، ٢٠١٤م.
- الثقافة والمقاومة، إدوارد سعيد، حاوره: ديفيد بلوساميان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
- دراسات ما بعد الكولونياليَّة: المفاهيم الرئيسية، بل أشكروفت وآخرون، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، د. جمال شحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- الرَّحالة المتأخِّرون: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، علي بهداد، ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، مراجعة: أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م.
- الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، رامي أبو شهاب، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- السياسة، أرسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، (د.ط).
- شرق غرب رجولة أنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٧م.
- صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، شيلي واليا، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- عدو المسيح، فردريك نيتشه، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
- عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، نصر الدين بن غنيسة، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
- الغارة على العالم الإسلامي، أ.لُ شاتليه، ترجمة: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، منشورات العصر الحديث، جدّة، ط٢، ١٣٨٧هـ.
- فتح أمريكا مسألة الآخر، تزفتيان تودوروف، ترجمة: بشير السباعي، تقديم: فريال جبوري غزول، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.
- فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة والمتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (مقدمة نقدية ومختارات)، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
- في أدب ونقد ما بعد الكولونيالية، خالد سليمان، مجلة علامات في النقد، ج٥٤، م١٤، شوال ١٤٢٥هـ- ديسمبر ٢٠٠٤م.
- في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنيَّة في زمن العولمة، عبد الرزاق الداوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط١، ٢٠١٣م.
- في النظريَّة السّرديَّة: رواية الحي اللاتيني مقاربة جديدة، د. عبد الرحيم جيران، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م.
- في النقد التطبيقي: صيادو الذاكرة مقالات نقدية، رضوى عاشور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، مج٢ (دراسات وشهادات)، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.
- في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، آنيا لومبا، ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٧م.
- قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

- كتاب السياسة ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، لبنان، ١٩٨٦م.
- كيم: مغامرات صبي بحثاً عن هويته في الهند، رديارد كيبلنج، ترجمة: محمد عناني، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.
- لن تتكلّمَ لغتي، عبد الفتاح كيليطو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- ما بعد الكولونيالية، فردوس عظيم، ترجمة: شعبان مكاوي، مجلة أوان، جامعة قطر، العدد التاسع، ٢٠٠٦م.
- مأساة عطيل، وليم شكسبير، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون للترجمة، بغداد، ط١، ١٩٨٦م.
- ماسينيون في بغداد من الاهتداء الصوفي إلى الهدايَة الكولونيالية، علي بدر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م.
- المثلية الذكورية في الأدب العربي الحديث، فريديك لاغرانج، مجلة أبواب، العدد (٢٢)، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.
- محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م.
- المسيري من المادية الى الإنسانية الإسلامية، ممدوح الشيخ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- المطابقة والاختلاف، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- معذبو الأرض، فرانز فانون، ترجمة: ليلى بعلبكي، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م.
- المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ترجمة سالم يفوت، ط١، ١٩٨٧م.
- المعرفة والسلطة: مساهمات نظرية وتطبيقيَّة، نادية حجاب وآخرون، معهد الانماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٨٩م.
- مقدمة العلامة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المكتبة التجارية، القاهرة، (د.ت).
- موسم الهجرة إلى الشمال، الطيب صالح، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
- النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
- الوضع ما بعد الحداثي، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تمثلات العنف في رواية "كـوثـاريـا" الآخرية المنتهكة وإنتاج الحقيقة

أ.د ضياء غني العبوديّ العراق / ذي قار / جامعة ذي قار - الباحث حسين عبد الجليل عايش

ملخص

حفلت الرواية العراقية بصور شتى عن العنف الذي عصف بالعراق بعد عام ٢٠٠٣ بشكل واضح ، كالقتل والتهجير والاحتقان الطائفي ، وقد عالجت الرواية العراقية هذه الظاهرة في كثير من الإعمال من بينها رواية (كـوثـاريـا) للروائي نعيم آل مسافر ، التي سنقف عند تمثلات العنف فيها .

Abstract

Concert Iraqi novel images of various violence that has plagued Iraq after 2003 clearly, such as murder, displacement and sectarian tension, has addressed the Iraqi novel phenomenon in many of the business, including the novel (Kutharia) novelist neem Al Musafer, which will stand at the representations of violence in it.

الكلمات المفتاحية : العنف ، الصراع ، الاجتماعي ، السلطة ، الاستلاب.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مفهوم العنف

يعد العنف سلوك إنساني يكمن داخل كل إنسان، لكن بنسب متفاوتة تبعاً لمعطيات كثيرة تؤثر بالفرد وتجعله كابحاً لهذا السلوك أو ممارساً له، قد يكون هذا السلوك متناقلاً بين سلوكيات أبناء المعمورة من خلال الجينات الوراثية وذلك بعد النسل الآدمي منتمياً ((لقابيل)) صاحب العنف الدموي الأوّل أو يكون متناقلاً من خلال التأثير , والتأثر على اختلاف المستويات البيئية التي يعيش فيها الفرد ، فالبيئة لها تأثيراتها على سلوكيات الفرد فقد ينشأ الفرد في بيئة تحتم عليه أن يسلك السلوك العنيف أو إنّ البيئة يحتم عليها السلوك الإنساني أن تكون بيئة عنفيّة .

وقد يعرف العنف بأنّه ((سلوك فعلي أو قولي يستخدم القوة أو يهدد باستخدامها لإلحاق الضرر و الذي بالذات , أو بالأشخاص الآخرين وتخريب الممتلكات للتأثر على إرادة المستهدف))[1], وقد يطلق اسم العنف على[2] :

١- كل ما يفرض على الكائن , بحيث يكون متناقض مع طبيعته .

٢- كل ما يُمارس بقوة حادة ضد ما يشكل عائقاً بالنسبة إليه فنقول ريح عنيفة (أي عاصفة) , صدمة عنيفة , انفجار عنيف .

٣- نستعمل كذلك كلمة عنيف , عندما نتحدث عن الأحاسيس أو الأفعال : بل حتى الطباع , والتي تلتقي في فكرة واحدة ألا وهي وجود انفعالات تنفلت من قبضة الإرادة نقول : ((هوى عنيف ـ رغبة عنيفة)) .

٤- نستعمل كلمة عنيف عندما يتعلق الأمر بشخص أو بـ(طبعه) : ونعني ذاك الذي يتصرف بطريقة عنيفة ضد كل ما يقاومه .

٥- كل ما يحيل على العنف ((فذاك الذي يعمل من أجل العدالة , يعمل لما فيه مصلحة الجميع , بينما أولئك العنيفين لا يعملون إلّا لما فيه مصلحة لأنفسهم , وفي بعض الأحيان يكونون , في نهاية المطاف , عنيفين ضد ذواتهم .

وللعنف مستويات[3] عديدةهي :

أ- المستوى السيكولوجي : ويعني به فائض التوتر , الذي يأخذ شكلاً عدوانياً ناتجاً من الغضب أو فقدان العقل . ويسعى هذا العنف إلى تخفيف التوتر النفسي الذي يحياه الإنسان في ظل الوضع الضاغط للمؤسسات العنيفة وبفريغ الشحنة الغاضبة جراء ذلك[4] .

ب- المستوى الأخلاقي : الذي يمثل الاعتداء على أملاك الآخرين وحريتهم .

ج- المستوى السياسي : الذي يستعمل القوة غير المشروعة من أجل الوصول إلى السلطة أو كسر إرادة الآخر المنافس .

---

(١) الرواية والعنف ، دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة ، د. شريف جبيلة ، عالم الكتب الجديدة ، الأردن ، ط١/٢٠١٠م ، ١١ .

(٢)العنف : دفاتر فلسفية نصوص مختارة ، تعريف العنف ، اندري لالاند ، اعداد وترجمة معد الهلالي وعزيز لرزق ، (٩ – ١٠) .

(٣) يُنظر : العنف والإرهاب : د. سعودالمولى ، دراسة ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، عدد (٣٧ – ٣٨)، ٢٠٠٨ ، ٢٦٥ .

(٤) التخلف الاجتماعي :مدخل إلى سايكولوجيا الإنسان المقهور،مصطفى حجازي ،معهد الأنماط العربي ،بيروت،ط٤/ ١٩٨٦ ، ١٧٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وقد تمثل الغرائز الإنسانية على اختلاف أصعدتها النواة المستنبتة للعنف الكامن في أعماق الإنسان , وعلماء الاجتماع يؤمنون أنَّ العنف عقدة ناشئة في طبيعة الإنسان نتيجة مؤثرات اجتماعية طارئة على الطبيعة الإنسانية[1] .

والعنف وفق المنظور السيكولوجي يولد عند الإنسان من العجز أو الخطيئة أو من العقد النفسية[2].

كوثاريا بين صناعة الصنم وإنتاجية العنف

إنّ الوقوف عند عتبة العنوان يعطينا الكثير من المفاتيح التي تفك لنا أبواب العمل السردي فالمعروف أنّ كوثاريا مدينة عراقية قديمة يتم فيها صناعة الأصنام على يد ((آزر)) جد إبراهيم ونقله التأريخ من روايات تدل على ذلك .

وإنّ هذا العنوان أعطى النص ثيمة يشتغل عليها متمثلة بالصنمية وأثرها الفاعل في الأنماط الحياتية على اختلاف أنسجتها مما جعل الكاتب يؤسس لنا مدينة يعيشها الأصنام وتتحكم بمقاديرها , وذلك من خلال ربط أحداث الصنم التاريخية بتجلياتها الحاضرة .

وقد تعززت العنونة بصورة الغلاف المختارة ، التي تجسِّد لنا الطبقات الاجتماعية التي كانت تعيش في مدينة كوثاريا، فقد كان وجه الغلاف يحتوي على ثلاثة أصنام أحدهم كبير وكان يمثل المهيمن والمسيطر الذي يتحكم بمقادير المجتمع، أو قد يكون تمثلاً لطبقة الشيخوخة، أو كبار السن فالمعروف أنَّ كل المجتمعات تنقسم على ثلاثة أقسام , طبقة كبار السن , وطبقة فتية شبابية مراهقة , وطبقة ناشئة , أمّا الطبقة الوسطى وهي الطبقة الفتية فقد تمثلت بالصنم الأوسط وهو ولي العهد والوريث لطبقة الشيخوخة أمّا الصنم الصغير فقد كان مثالاً للناشئة الذين يتم تهيئتهم لإمساك زمام الأمور فيما بعد.

أمّا الواجهة الخلفية للغلاف فأننا نجد المرأة حاضرة متمثلة بصنم أنثوي فكان الإقصاء مرافقاً لها، فان جعلها بخلفية الغلاف يدل على اقصائيتها ونظرة المجتمع العربي عامة والعراقي خاصة إلى المرأة بأنها اقل من الرجل وهذا ما أدى إلى تأخرها خطوة عنه , وعلى الرغم من تأخيرها والاقصائية الموجه لها وجعلها بخلفية الغلاف إلّا أننا نجد الرجل مشاركاً لها وقاصياً لها حتى بإقصائيتها .

فالعنونة والغلاف كما أشرنا سابقاً لها أثرها في العمل السردي بعدّها مفاتيح للنص فكما يعرفون العنونة أنّها : ((رأس النص ووسيلة للكشف عن طبيعته ومضمونه والإعلان عن دلالاته وإشارته المعلنة والمكبوتة ومناخاته وخلفيته الثقافية والنفسية))[3] , وكذلك أصبح العنوان في الدراسات الحديثة ((عتبة قرائية وعنصراً من العناصر الموازنة التي تسهم في تلقي النصوص وفهمها وتأويلها داخل فعل قرائي شمولي))[4] , ويذهب آخر إلى جعل العنوان نظام دلالي رامزٌ له بنيته السطحية ومستواه العميق مثله مثل النص تماماً[5] .

---

(١)يُنظر:تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ : ٦.

(٢)سيكولوجية العنف (أصول الدافع الإجرامي البشري) ،كولن ولسن ،تر،مالك الأيوبي ،د،الأهلية –عمان ،ط:١/٢٠٠٦، ١٢.

(٣)يُنظر: تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ :غانم حميد قدوري، ٤٨.

(٤)العنوان في الثقافة العربية ،التشكيل ومسالك التأويل ،محمد بازي ،منشورات الاختلاف ،ط/ ٢٠١٢ ،١٥.

(٥)يُنظر: في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية) ،د.خالد حسين ،دار التكوين، ط/٢٠٠٧ ، ٣٦٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وهذا ما نجده في عنوان كوثاريا فهو يفك لنا شفرات كثيرة داخل النص , ونرى تجليات العنوان من خلال ارتباطه بالنص , فيسوق لنا الكاتب مشهداً معبراً به عن الصنمية التي أصبح عليها المجتمع فيقول : ((أدور في عيون مدينتي المدورة فلا أجدها , صور الدمى تحيطني من كل الجهات . أتعجب من ذلك هل صارت كوثاريا مدينة للدمى ؟ هل صار الجميع مزيفين ؟ أم صار ما بداخلي من صور ينعكس إمامي فلا أرى الذوات الحقيقية فيصبح كل شيء مزيفاً مثلي))[1] .

فما هذه إلّا تمثلات للعنف قد ارتبطت بالعنونة . وهكذا نجد الكاتب معززاً العنونة باستهلال يدل على الصراع الديني القديم بين الديانة التوحيدية والديانة الوثنية سارداً لنا قصة تحطيم الأصنام على يد النبي إبراهيم ((قرب الموقد كنت اطلب من أبي أن يحدثني بقصة النبي إبراهيم , من بين كل قصص الأنبياء التي يحفظها ويرويها لنا في الطفولة))[2].

أمّا الصراع الديني فقد تجسّد في تحطيم الأصنام ((كانت هذه القصة تأسرني مازلتُ استغرب حتى لحظتي هذه , أن يعلق إبراهيم الفأس في عنق مردوخ بدلاً من تحطيمه لئما الأصنام الأخرى))[3], فالنبي إبراهيم بعدّه الداعية لديانة التوحيد أراد الإفلات من العبادة الصنمية والتحرر من تلك الأنساق الوثنية اختار التحطيم أذن , عنفٌ ايجابي وهو الذي تمثل بـ((العنف النضالي الثوري المرتبط بالإنسان الثائر من أجل تحرير العالم من الفقر والطبقية))[4] .

أمّا (مردوخ) فقد كان أله الآلهة لأنَّ إبراهيم لم يحطمه وتركه شاخصاً وكانت ردة فعل هذا الصنم أكبر من الثورة التي قادها إبراهيم , وقد أصبح أكبر فأكبر , أخذ يتسلل عبر الزمن , أخذ يشخصن من نفسه ؛ وذلك من خلال تجسده داخل كل فرد , أخذ ينمو عابراً الزمن ومهيمناً على كل شيء حتى أنّه استطاع أنْ يهيمن على الديانة التوحيدية بوجه إبراهيمي فها نحن نلحظ (نبيل) قد تمكن منه (مردوخ) وقبع في داخله وأصبح المحرك الرئيس للمؤسسة الدينية يشرعن عنف السلطة ويبرز أفعالها فهو أداة تتحكم به السلطة كما يسرده الراوي لنا : ((نبيل بشكله الوردي الجميل وبما يرتديه من ملابس بيضاء نظيفة , بلحيته ومسبحته الطويلتين يجب أنْ نصدقه نحن نقف خلفه في الكثير من المسائل , بل ننام خلفه , وإنْ قلت إنَّه مزيف فهل تستطيع التمييز بينه وبين من هو حقيقي في هذا الكم الهائل من رجال الدين الذين يملؤون الشوارع وأماكن العبادة والقوادة . الدنيا قوادة كبيرة ويجب أن نتعامل معها كما نتعامل مع القوادات))[5].

فهكذا نُصب نبيل صاحب التأريخ الطويل على زمام أمور المؤسسة الدينية يشرعن أفعال السلطة ويسوّق لها أفعالها , فـ(سمير) على اتصال وطيد بـ(نبيل) من أيام السجن فقد كان نبيل ((يرقص حتى الصباح ويتلوى جسمه الرشيق بأنواع الرقص الشرقي والغربي وتُختتم بأغاني يؤديها سلام))[6].

---

(١) رواية كوثاريا: نعيم آل مسافر: ٨٠.

(٢) م.ن : ٥.

(٣) م.ن: ٥.

(٤) تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣: ٩.

(٥) رواية كوثاريا : ٤٦.

(٦) م.ن: ٧٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

هكذا كان تأريخ الصنم الديني الجديد الذي نصب بصلاحية من السلطة التي يملك زمامها (سمير) كما نجد ذلك في مشهد يسوقه الكاتب ((رأيت نبيل يجلس بكل خشوع في المحراب ليصلي بالآخرين ،عرفت إنّي لست في حلم ولا كابوس , من خلال لكزة سمير في ظهري كأنه قرأ ما يدور بخلدي :

- من تاب , تاب الله عليه .
- الله ... ؟!))[1] .

هذا يدل على النمطية التي كانت تتبع في عملية التوبة والصلاح وإلصاقها بالوجه الديني ((من تاب تاب الله عليه)) هذا الشعار الذي كان يردده المتدينين , بغض النظر على الأفعال التي ستكون بعد التوبة , وقد استعملتها السلطة لاكتساب السلطة الدينية وإخضاعها لنفوذها كي يمرروا أفعالهم من خلال شرعنتها من قبل (نبيل) ((حرب نبيل لم تنته بعد , فقد تحولت إلى نمط جديد أكثر فتكاً من سابقاتها . تلك كانت واضحة المعالم ومعلنة الأهداف , أمّا هذا النمط الجديد من حربه يكتنف الغموض , غير واضح الملامح يتستر بأقدس المقدسات ليوهم المغرر بهم أنها حرب مقدسة))[2].

فقد تمثلت ردة فعل (مردوخ) بالقبع داخل نبيل أصبح نبيل مردوخ جديداً يقود المؤسسة الدينية وكذلك إبراهيم مهمشاً لا يستطيع أن يكمل ثورته لا يستطيع أن يحطم مردوخ فإنّه لو فعلها ذلك اليوم وحطم مردوخ مع سائر الآلهة لما نمى مردوخ وتمكن من الوصول إلى (نبيل , وسمير , وسلام) , فقد كانت ثورة إبراهيم وتحطيم الأصنام وترك مردوخ ما هي إلّا استفحالاً للصنمية وهيمنة لها .

أمّا إبراهيم المهمش نلحظه اليوم بكل تجلياته بشخصية الراوي السقيمة والمعاقة لا تستطيعه فعل شيء ((انتبهتُ لنفسي خشية أن ينتبه ليّ الآخرون فهم كالأبالسة في هذه الأمور . ما زاد خوفي ورعبي انتباههم لشرود ذهني وعودتي للماضي أثناء الصلاة , نظرات متوعدة وجهوها ألي أثناء تحريك شفاههم بصوت خافت كمن يتلو أدعية تعقيب الصلاة))[3].

فان شخصية الراوي عارفة بتاريخ نبيل أيام السجن، وما كان يفعله واستخناثه فانه لا يؤمن بنبيل لتاريخه الرديء , فقد كان نبيل مستخنثاً في السجن تابعاً لـ(سمير) , فالخوف القابع في شخصية الراوي جعله يمتثل لهذا الوضع , فقد ((كان نبيل أغنى النزلاء حيث يتاح له الوقت الكافي للحياكة والبيع والشراء , بالسعر الذي يحدد فمن يمكنه الامتناع عن الشراء ووراءه سمير))[4] .

إن هذا النوع من الجنس كان منتشراً في السجون العراقية يسمونه الشبيه أو (المخنث) , فقد كان نبيل واحداً من هؤلاء المخنثين إما الوجه الآخر الذي مثل المؤسسة الدينية أو الديانة التوحيدية فهو (سلام) وهو شخصية عبر عنها السارد : ((قطع

---

(١) م.ن: ٢١.
(٢) م.ن: ٢١.
(٣) م.ن: ٢٢.
(٤) م.ن: ٧٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

استنشاقي لروائح القائمة تهيؤ الجميع لتأدية الصلاة وصوت ينبعث من القاعة المجاورة للمكتب , صوت رخيم بدا ليَّ مألوفاً يشبه صوت سلام مغني السجن , لم أتبين أداءه في البداية إنْ كان تهليلاً أم غناءً))[1].

هكذا أصبحت زمام أمور السياسة الدينية بيد راقص ومغني ، مما يدل على تردي النمط الديني وانحلاله وتفككهُ، وكذلك خضوعه للسلطان، مما يجعله يشرعن أفعاله العنيفة لا يقف بوجهه فقد كان مؤيداً له ومناصراً , مما يدل هذا على إشاعة العنف الطائفي أو المذهبي بين أبناء الديانة الواحدة ، وهذا ما خلفته الصنمية داخل (نبيل , وسلام) , فما هذه إلّا أفعالا لمردوخ ليتسنى له الأخذ بالثأر لأبناء جنسه، الذين حطمهم إبراهيم فقد انتقل الصراع إلى داخل الديانة الواحدة مبتعداً عن الصراع بين الديانات المختلفة ، هذا مما أدى إلى خلق عنف ديني طائفي مذهبي((وهو العنف الحاصل من جراء محاولة طائفة أو مذهب ما , إزالة طائفة أو مذهب آخر , أو قمعه وتصفية أنصاره , أو محاربته عقائدياً ونفسياً من اجل تشويه سمعته , وإذلاله وإضعافه وصولاً إلى محو هويته , ويكون ذلك عبر أشخاص أو مؤسسات دينية أو سلطات سياسية))[2]،وهذا ما شهده المجتمع العراقي في السنوات الأخيرة من صراع ديني عنيف بين الطوائف الموجودة في المجتمع.

أصبحت سطوة نبيل على زمام المؤسسة الدينية كبيرة ، إذ أصبح الزمن ((زمن نبيل لكن هل يمت للنبل بشيء كيف تسنى له كل هذه السطوة والسلطان على رقاب الناس ومصائرهم))[3] , فهو المتحكم الأوَّل التابع للسلطان الذي يتحكم بمقادير الناس ((أي رأس لا يمتثل لأوامرها يقطع))[4] .

هذا يدل على الفتاوى المستخدمة للقتل والجهاد ، والحث عليها التي شاعت بين الديانات على اختلافها وكذلك بين الدين الواحد ،إذ أصبحت كما اشرنا كل طائفة تسعى لإقصائية الآخر هذا مما خلق عنف ديني عصيب .

فقد كان نبيل هو المحرك الرئيس لجميع الصراعات تحدث داخل السجن، بعدّه رمزاً دينياً إلى الدين، وهو من يتحكم بالصراعات الاجتماعية أو الطائفية والمذهبية فقد كان ((نبيل يفتعل المعارك ويطفئها متى شاء برهن إشارته , فهو اضعف النزلاء وأقواهم في آنٍ واحد كل شيء عنده يمكن أن يُباع ويشتري فلو حكم عليه بالمبيت بضعة ليالي عند إحدى المجموعات الأخرى وكان لا يرغب بذلك , يدفع بدلاً نقدياً عن العقوبة لزعيم تلك المجموعة ، إن لم تفلح مساوماته يشتري أحد الأشباه من مجموعته أو من مجموعة أخرى ليقضي تلك العقوبة بدلاً عنه مقابل مبلغ المال أيضا فالقوانين تسمح بذلك وهو يمتلك المال والدهاء الكافي يردد دائماً مقولته المشهورة , القوانين وضعت لتطبق على الضعفاء))[5].

هذا يدل على تحكم نبيل بالصراعات الناشبة بين أبناء الطائفة الواحدة ، أو بين الطوائف الأخرى، وكذلك يدلّ على عدم الالتزام وتنفيذ الواجب المناط به ، فقد يجعل أحداً آخراً يقوم بتأدية واجبه بدلاً عنه، أو يقوم بدفع المال حتى لا يؤدي الواجب ،فهذه كلها تمثلات للزمن الديني الذي ساد في المجتمع العراقي، فهو يصدر الأحكام من دون الامتثال لتطبيقها ما يعزز هذا مقولة نبيل ((القوانين وضعت لتطبق على الضعفاء)) وذلك لان هذه القوانين صادرة منه ولا يملك أن يخاف منها .

---

(١) م.ن: ٢٠.

(٢)تمثلات العنفي في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣: ١٣.

(٣) كوثاريا:٢٢

(٤)م.ن:٢٢

(١)م.ن:(٧٢ -٧٣).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مما أدى إلى ضعف المؤسسة الدينية التي يقودها أشباه الرجال أمثال (نبيل وسلام المغني) فقد تلاعبوا بمقادير المجتمع وشرعنوا أفعال سلطة (سمير) مستغلين جنود الأفراد والتمسك بالدين والمقدس , فان كل المجتمعات تجنح إلى التمسك بالدين بعدّه المخلص الوحيد لأبناء المعمورة من كل هذا الشر المخيم على المجتمعات فهم يحتمون بالمقدّس ويناجونه بالسراء والضراء وهذا ما جعل (سمير) يستعمل سلطة الدين لشرعنة أفعاله السلطوية .

فقد كان (آزر) صانعاً للأصنام ، وكان إبراهيم محطماً لتلك الأصنام، وكان مردوخاً بذرة بقيت عالقة تسللت عبر الزمن لتصل إلى المؤسسة الدينية، فما كان لإبراهيم أن يتركها كي لا يتسنى وصولها إلى (نبيل) وأمثاله , أمّا (آزر) فقد تسلل أيضاً ليصبح إنتاجه الصنمي أكبر مما كان عليه سابقاً ، متمثلاً بالفائدة الضرورة فقد اتخذ الأخير (من السجن الإصلاحي كوثاريا أخرى أنتجت من الأصنام المتحكمة في أقدار الناس ما فاق نتاج أصابع آزر , هاهو سمير اليوم يتخذ من هذه المزرعة مكاناً آخر على شاكلتها))[1], وهذا ما يدل على أنّ المدن العراقية أصبحت مدن للصناعة الصنمية التي تجنح لفرض سيطرتها على مقادير الناس مستخدمة كل وسائل البطش والقوة والعنف كي تثبت سلطانها .

فقد كانت المؤسسة الدينية التي يقودها نبيل تنظر إلى المجتمع بأنَّهم ((يمرون بحالة تنويم عقائدي وهي أشد وطأة من التنويم المغناطيسي))[2], ومن خلال هذا يتم بث الفتاوى لتطبيقها فهم لا يعرفون شيء سوى ضمانات نبيل وسمير بدخولهم الجنة ((لقد ضمنت الجنة لمن يموت منهم في أي عملية ، أمّا الذين رأيتهم يؤدون الصلاة قبل قليل مازالوا يؤدونها لأنهم لم يتمكنوا من حجز مقعدٍ هناك حتى الآن فلم يقطع كل منهم الرأس العاشر بعد))[3] , فهذا يدل على أنَّ المجاميع التي سيطرت على زمام الأمور الاجتماعية ما بعد ٢٠٠٣ هي التي تتحكم بالأوضاع الاجتماعية على اختلاف مستوياتها , فكلنا يعرف ما آلت إليه أمور المجتمع العراقي ما بعد ٢٠٠٣ وما فعلته المجامع الإرهابية أمثال مجموعة سمير ونبيل من أفعال العنف والفوضى التي أحلت في الأوساط الاجتماعية آنذاك .

العنف الاجتماعي

كل مجتمع من المجتمعات على اختلاف أصعدتها لا يمكن أن يخلو من ظواهر العنف ، سواء أكان على مستوى الإفراد أم كان على مستوى السلطات الحاكمة، أو الماسكة لمقاليد الحكم، فيتمثل العنف في المستوى الأخير بوسائل القمع التي تستخدمها السلطة لخضوع الأفراد، وهو عنف لا تتدخل فيه السياسة مثل العنف الاجتماعي ضد المرأة ـ وهذا ما وجدناه شاخصاً في صورة الغلاف ـ وكذلك العنف الحاصل من الصراع بين الإفراد على قضايا شخصية وغير ذلك[4] .

فالمجتمع هو الذي يقود العنف بكل أصنافه وأنماطه، سواء أكان بالشكل المباشر بحيث يشارك الأفراد أنفسهم بسلوكاتهم في إشاعة العنف، أم قد يكون من خلال خضوع تلك الأفراد إلى الممارسات العنيفة التي تتجسد في مجتمع ما , سواء من الأفراد أنفسهم، أو من السلطة فالقبول بها والسكوت عنها ما هو إلّا اشتراك ـ غير مباشر ـ بإشاعة العنف وانتشاره وهيمنته على سلوكيات الأفراد .

---

[2] م.ن :(٩-١٠).

[1] م.ن:٦١.

[2] م.ن:٦١.

[3] تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ :١٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وقد ينشأ العنف الاجتماعي ـ إضافة لممارسات الأفراد والسلطة ـ من خلال التفكك الأسري أو الفقر والحرمان , نجد العنف الاجتماعي متجسداً في رواية كوثاريا من خلال وصف الراوي للأفراد الذين كانوا يعيشون في السجن إذ يقول : ((يستنشقون نسيم النقاء خارج الزمان والمكان يشعرون بشفافيةٍ تماهي شفافية الأشباح , يبحثون بطفولة مفرطة عن أحضان الأمهات , ولكن صدى جدران القاعة يردد بدلاً عن مواويل سلام أغاني من نوع آخر تعيدهم إلى حرمانهم المبكر مثقلين بالدموع يشعرون لحظة نزول تلك القطرات المالحة حتىوصولها الأجفان أنهم مازالوا بشراً وبمجرد عبور تلك اللحظة يعودون إلى وحشيتهم السابقة))[1] .

يجرنا هذا النص إلى فطرة الإنسان الذي انفطر عليها، وهي إنسانيته الشفافة وعفويته السليمة وجنوحه لفعل الخير، من خلال بيئته الأليفة التي يعيش في كنفها ((أحضان الأمهات)) و((نسيم النقاء)) ما هي إلّا مرجعيات أصلية تحضن أفعال الإنسان الخيّرة التي يفعلها بعيداً عن التفكك الأسري وما يتركه من أثر في سلوك الفرد العنيف .

إلّا أنَّ هذا الفطرة وهذه العفوية لها من التأثر والتأثير في البيئة والزمن اللذين يعيشهما الإنسان فقد يتأثر السلوك الفردي ببيئته ويصبح جانحاً لفعل الشر وعنيفاً أيضاً وهذا ما كان عليه الأفراد الذين يعيشون في ذلك السجن، ويمكن أن ينطبق على المجتمع العراقي عامة، لما كان يعانيه من البيئة السلطوية المهيمنة على مقاليد الحياة وأنماطها المختلفة ، وهذا أدى بدوره إلى خلق كائنات تتشوق لفعل الأفعال السلطوية العنيفة وقد يكون مرد ذلك إلى التفكك الأسري، الذي كان يعيشه المجتمع في الحقبات السابقة والآنية أيضاً فعندما نتلمس الجو الأسري لسمير مثلاً نجده جواً عبثياً ممتلئ بالخيبات والخذلان وكذلك الشذوذ الجنسي الذي كانت أمه تمارسه مع الأخريات فإنها كانت ((غبراء خبيرة في اصطياد الغبراوات الضعيفات , تتربص بهن كعنكبوت ماهر يتربص بفريسته ثم يطبق عليها مرة واحدة ولا يدع لها مجالاً للتراجع, من تضعه في قائمة ضحاياها لا يمكن أن ينجو أبداً تعرف مواطن الضعف والإثارة عند أي غبراء وكيف تثيرها وتخمدها , فهي غبراء وتعرف مشاعر مثيلاتها جيداً ومتشبهة بداحس تتقن دوره بكل صهيل الذكورة الجامح فيها))[2] .

فإنّ هذه البنى الأسرية الرثة ساهمت بشكل كبير في خلق صنم هائج لا يعرف الرحمة جانحاً للعنف بكل أصنافه، فقد كان سمير عند عودته إلى البيت هارباً من المدرسة ((يجد أمه في غرفة أحدى ضراتها والباب مقفل . يجن جنونها لرؤيته , تأمره بالعودة للمدرسة يخرج من البيت وإذنيه حمراوين , ولا يعود إلى المدرسة خوفاً من أن تحمر أشياء أخرى من جسمه . يضطر إلى الدخول في فوهة الشارع التي تبتلع كل من يدخل فيها , تصبح مدرسة جديدة له يتعلم فيها كل فنون الجريمة كي يتشجع ويندفع بأقصى قوته نحو ما يريد وينسى كل بؤسه وتعاسته نصحه زملاء التشرد آنذاك بتعاطي عقاقير السعادة الوهمية))[3].

هذا التفكك والتشرد أنتج صنماً سلطوياً قامعاً لحريات الآخرين لما كان يعيشه من جوٍ مخيف وأسرة كان كبيرها شاذاً جنسياً لم يكن بإمكان أمه أن تعطيه الأسس الأسرية الرصينة , كي يكون بخلاف ما كان عليه وشذوذها الجنسي لم يقتصر عليها هي فقط , وإنَّما مدت به إلى ((أمِّ نبيل)) فقد كانت أم سمير ((تحاول لمس أماكن الإثارة في جسد أم نبيل كلما زارتها بطريقة

---

(١) كوثاريا: ٧٠.

(٢) م.م: ٥٦.

(٣) م.ن: (٨٣-٨٤).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تحاول جهد الإمكان جعلها عفوية, فيتدفق الدم إلى وجهها دفعة واحدة , صارت الأخيرة تدمن هذه الإثارة البسيطة كل يوم وتفسح المجال لأم سمير بالقيام بها دون أن تطلب منها ذلك))[1] .

ماذا سيكون إنتاج أُسر كهذه غير إفراد شاذين لا ينتمون للألفة وهذا ما حصل, حين امسك سمير مقاليد الحكم وتبعه نبيل في الهيمنة على المؤسسة الدينية وما كان نتاجهم غير السلب والنهب والعنف والقتل وإثارة الفوضى في المجتمع.

أمّا الاستفحال الأنثوي أدى هو الآخر إلى زرع سلوك العنف داخل الصنم سمير فقد كانت أمه ((بمجرد اطمئنانها من خروج أبيه ملتحقاً إلى وحدته العسكرية تدخل غرفتها وتخرج بعد لحظات سيجارة مشتعلة بيدها دخان يخرج من أنفها باتجاهين متوازيين , لا يحتاج زغب شاربها للاسترجال إلّا لحظات حتى يصبح كشارب مراهق عاشق))[2].

غياب الروح الأنثوية الرقيقة والعطف الأمومي جعل من سمير فحلاً ذكورياً يجنح إلى أن يصبح كقائد الضرورة آنذاك وان يمسك زمام الحكم , فسمير قد أتقن فن السرقة من خلال أمه حيث ((كانت ترسله لسرقة ضراتها , بدءاً بما يجلبه أبوه من حلويات وهدايا أيام الإجازة بعد تمرسه صار يجتهد أكثر ويسرق ما عندهن من نقود ومصوغات ذهبية , يعطيها لأمه إمعاناً منه بإرضائها))[3] .

أدت هذه التمارين والتهيئة للسرقة إلى خلق سارق كبير يقوم باختلاس فقد اتصف بـ(سميركو) صفته هذه على التصاق بالسارق المعروف (سامكو) فقد كان ذائع الصيت في بغداد باختلاس الأموال وهذا سمير أصبح كذلك السارق , فيجره لنا الراوي بقوله : ((كيف وثق الناس به وأعطوه أموالهم لتشغيلها في شركته الوهمية ؟ كثيرون قالوا حينها أن شركة توظيف الأموال الوهمية تلك كانت لنجل الضرورة الأرعن وأن سمير وأمثاله سيقوا كبش فداء يلمّع به صورته إمام الشعب المخدوع , لكنه أكد لي قيامه بذلك فعلاً فسمير يعترف بكل جريمة تنسب إليه شرط أن لا تكون عقوبتها الإعدام . يفتخر بأن يكون متعهد جرائم))[4].

فجريمة السرقة واختلاس الأموال ما هي إلّا ترسبات عنيفة كانت مرجعياتها ذلك المكان المعادي الذي شهد تفككاً أسرياً وشذوذاً جنسياً , كل هذا أدى إلى صناعة مجرم سارق هذا ما يدل على أن العنف متأتياً من الأسباب التي تم ذكرها .

أمّا العنف الذي كان على المستوى الاجتماعي أو الجماعي ليس بصفته الفردية إنّما من السلوكيات التي ينتجها الجماعة أنفسهم فقد كان شاخصاً , فها هو الراوي يقود لنا مشهداً فيقول : ((صدمت بمشاهدة (المضاربات) التي تجري هناك فالشجار عندهم يختلف عما كنت أراه خارج السجن . حيث يبدأ بشكل عفوي تقاذف بالكلمات كأيّ شجارٍ آخر ،ثم يتوقف عند هذا الحد دون التقاذف بأشياء أخرى ،الاشتباك بالأيدي أو بأي آلة أخرى ممنوع ويعاقب مرتكبي بالحبس الانفرادي أو النقل عدّة أيام إلى قاعات العزل ...))[5] .

---

(١)م.ن:٥٦.

(٢)م.ن:٨٥.

(٣)م.ن:٨٣.

(٤)م.ن :٩٤.

(١) م.ن:٧٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

إنَّ هذه المضاربات التي كانت تُدار في السجن شبيهة بتلك المعارك الطائفية التي كانت تحدث في المجتمع العراقي، قد تكون بين طائفة وأخرى، أو بين الطائفة نفسها ؛ بسبب اختلاف توجهاتها فما أن تدور النقاشات أو الحوارات حتى يبدأ ذلك العنف والضغينة تطفح إلى خارج مستوليةً على سلوك الفرد , وقد تصل المشادات الكلامية إلى إراقة الدماء أحيانا وكل هذا مرجعه إلى الكبت الذي يعيشه المجتمع والنفور الصامت من الهيمنة السلطوية .

فهذه المضاربة والمشادة الكلامية تتحول فيما بعد ((إلى شجار ممنهج كأنه لعبة رياضية لها قوانينها يسمونها (المضاربة) يتفقون على موعد محدد لإقامتها وعلى النهاية المفترضة لها كأن تستمر حتى يقع أحد الطرفين على الأرض ويكون الذي بقي واقفاً هو الفائز , وان تنتهي المضاربة بوصول احدهما إلى الإغماء شرط أن لا تسيل الدماء من احد الطرفين ولا تتسبب بكسر العظام وازرقاق أو احمرار أي جزء من أجزاء الجسم الظاهر من الملابس))[1] .

قد يكون هذا الصراع على المستوى الطائفي على نحو ما ذكرنا أو المستوى العرفي العشائري فهذا الأخير كان له نفس الأسلوبية المتبعة في (المضاربة) يتفقون على موعد أو يأخذون هدنة وعند انتهاء الهدنة تنشب النار أظفارها , وعند الانتهاء من الصراعات دون النظر إلى من ذهب جراء ذلك يجلس الطرفين حول مائدة واحدة و((تنتهي المضاربة دون أن تترك حقداً أو ضغينة في نفوسهم , يعودون بعدها إلى التحدث والأكل معاً كأن شيئاً لم يكن))[2].

وهذا انعكاس للمجتمع العُرفي العشائري فان الهدنة التي كانت تُعقد بعد الشجار الطويل والذي يذهب ضحيته من ذهب تتصافح الأيادي وتبتسم الأفواه وتمتلئ الجيوب .

أمّا على المستوى الطائفي فقد كانت الهدنة أيضاً شبيه بالهدنة العشائرية إلّا أنّها تكون أوسع واشمل إذ تضم طائفيين مختلفين ،أمّا ما يتخلل هذه الهدنة أو المنهجية التي تسير عليها فإنّها كانت ((تعقد ويحدد موعد للصلح تجلس فيه الأطراف المتخاصمة ويحدد فيها المعتدي من أهم مواصفاته انه اضعف الأطراف المتخاصمة فالقوي بقانونهم لا يعتبر معتدياً حتى وان كان غير ذلك))[3] .

هذا إشارة إلى العرف العشائري وإحكامه الاقصائية والتعسفية فهم لا ينظرون إلى الطرف المعتدي ويحاسبونه وإنّما ينظرون إلى الطرف الأضعف الذي بإمكانهم أنْ يطبقوا إحكامهم عليه .

أمّا التعويضات التي يدفعها المعتدي على ضوء الإحكام العرفية التي يحددها القانون العشائري فيسردها الراوي بقوله : ((تحتسب التعويضات على أنواع متعددة, يدفع الطرف المعتدي عدة أشرطة من أقراص عقار السعادة أو يبيت أحدهم أشباه نبيل من المجموعة المعتدية عند زعيم المجموعة المعتدى عليها عدة ليالٍ يفعل به الزعيم ما يشاء وقد يهديه بعض الليالي لمساعديه حسب أهميتهم في المجموعة))[4].

فما كان (عقار السعادة) إلا شبيهاً بالأموال التي كانت تدس بيد المعتدي عليه من قبل المعتدي حسب ما تقرره العشائر المجتمعة لحل هذا الصراع ،وأحيانا لا تنتهي الجلسة العشائرية بدفع الأموال فقط وإنما يتحتم على المعتدي أن يسوق امرأة

---

(٢)م.ن:٧٣.

(٣) م.ن:٧٣.

(١) م.ن:٧١.

(٢)م.ن:٧١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

من نسائه إلى المعتدي عليه وتسمى بالعرف الاجتماعي أو العشائري (فصليّة) وهذه الأخيرة شبيه تمام الشبه بأشباه نبيل , فهي كذلك تذهب مع المعتدي عليه ويفعل بها ما يشاء يتزوجها أو يهبها إلى غيره فهي أصبحت ملك له

هذه الأعراف العشائرية هي من كانت تتحكم بالقوانين الاجتماعية ،وإلى الآن هي من يتحكم بها، في ظل غياب القانون الحكومي أو أنّ الأخير يخضع أيضاً إلى القانون العرفي العشائري، وأغلب الأحكام العرفية أحكام جائرة غير صحيحة لا تكون نابعة من جوهر الحقّ تعسفية اقصائية كما لاحظناه كيف يسوق المرأة (فصليّة) وكيف ينظر إلى المرأة من منظار استعلائي , وفوقية , وترفع , وهيمنة عليها أن كل ما تقدم ذكره من أسباب أو ظواهر عنيفة تشارك بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تفشي العنف في المجتمع وكذلك تساعد على خلق العنف والصنم العنيف أمثال سمير ونبيل وأمهما .

فان سلوكياتهم العنيفة ما هي إلّا ترسبات قابعة بذواتهم وعند دخولهم السجن ساعدهم الأخير على نموها وإظهارها إلى العلن ، فقد أصبح المجتمع منقسم عل مجاميع تتقابل فيما بينها لأسباب طائفية دينية أو قومية فقد أصبحت ((هذه المجموعة من العصافير تنتمي إلى النخيل , فيجب أن تُقتل , كي تعادي وتقاتل المجموعة التي تنتمي إلى البرتقال ، تلك بتنتمي إلى البادية , فيجب أن تقاتل المجموعة التي تنتمي للقصب , بستان من شماله حتى جنوبه من شرقه إلى غربه , من قممه الثلجية حتى مستنقعاته الملحية , مروراً بباديته الغربية حتى سهله الرسوبي , صار مجدباً يعج بالدماء , جثث العصافير باتت تملأ الأنهار والمزابل تُباع رؤوسها بأسعار مختلفة , حسب الأهمية))[1].

هكذا أصبحت جغرافية العراق مقسمة على هذه التقسيمات مقسمة على ضوء المجاميع الطائفية مقسمة حسب المجاميع التي يقودها سمير ونبيل ويتلاعبون بها لا رابط بينهم سوى التناحر سوى سفك الدماء والكراهية لا مودة لا رحمة هذا ما أراده سمير وأتباعه وكذلك المجاميع المغايرة لهم كي يتسنى له استغلال هذا الوضع الانقسامي ويتمكن من فرض سيطرته على مقادير الناس ويتسيدهم كي يطبق ما كان يتوق إلى تطبيقه .

عوق الثورة وهيمنة السلطة

يرتبط مفهوم السياسة ارتباطاً وشيجاً بمفهوم السلطة وذلك لأنّ السياسة تجنح إلى تثبيت ايديولوجياتها عن طريق التسلط والهيمنة لذلك ((يعد مفهوم السلطة من أكثر مفاهيم السيسيولوجيا تداولاً في علم الاجتماع السياسي لارتباطها بمفهوم الدولة , فالدولة كيان سياسي يمارس السلطة عن طريق أدوات القوة المشروعة أو ما يسمى بالعنف المشروع ... والسلطة مقولة عليا تتمظهر عبر أشكال مختلفة ومفهومها مرتبط بالمجموعات البشرية التي تمارس حياتها على الأرض وهي متأصلة في النفس البشرية ففي الإنسان غريزتان متأصلتان هما : حب التملك وحب السيطرة , لهذا فإنّ أقدم المجتمعات البشرية كانت تسعى إلى السلطة كي تمارسها على بعضها))[2].

---

[1] م.ن:١١.

[2] تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣: ١٢٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

إلّا أنّ هذه السلطوية التي تمثلها الجهة السياسية نحت منحى استبدادياً يتجلى العنف فيه بصورته القمعية والتعسفية على المفهومات السياسية وإيديولوجياتها التي تريد أن تثبتها لذلك هي تسعى إلى إقامة حياة يومية نسيجها القمع وعبقها العسف وأريجها الاستبداد يهزم المواطن قبل الهزيمة ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي[1] .

وهذه الصنمية السلطوية نلحظها بصورها وتجلياتها ومظاهرها الواضحة في رواية (كوثاريا) إذ كانت تمثل بسلطوية (آزر) أولاً وكيف صنع صنماً سلطوياً يتحكم بمقادير الناس الدينية والذي تمثل بـ(مردوخ) , وقد انتقل (آزر) إلى قائد الضرورة وما أشاعه الأخير من عنف وتسلط على المجتمع العراقي خلال حقبة الثمانينات والتسعينات إلى سنة٢٠٠٣) وانتهاء صنميته , وكلنا نعرف كيف كان الوضع السياسي التسلطي القمعي آنذاك فها هو الراوي يسرد لنا بعض أفعال قائد الضرورة ((يمكن إضافة أبو حازم إلى قوائم المفرومين طعاماً للكائنات النهرية , أو الذين ألقوهم أحياء لنمور الابن المدلل أو ضحايا المقابر الجماعية ...))[2].

إنّ هذه الأفعال كلها واقعية وكلنا نعرفها وأغلب العوائل العراقية قد أصابها القمع والعنف فـ(المقابر الجماعية) و(الفرامات) أو (إطعام الحيوانات من اللحوم البشرية) كلها ممارسات سلطوية كانت تمارسها السلطة المهيمنة على مقاليد الحكم آنذاك .

وانتهاء قائد الضرورة وتمرجحه بحبل المشنقة لم يمنعه ذلك من التسلل والتلبس بـ(سمير) , ذلك أنّ الأخير كان يتمنى أن يلون كما كان عليه قائد الضرورة حيث كان أرضية خصبة ومهيئة لإنبات الصنمية التسلطية داخلها فقد كانت سيطرة (سمير) داخل السجن ((مطلقة فهو دكتاتور صغير يمكنه أن يفعل ما يشاء بأي أحد منهم حدثني منذ اليوم الأوّل عن قوانينه التي شرعها هناك ،وأجبر الجميع على الالتزام بها , توعدني بان تكون أيامي في السجن جحيماً لا يطاق , إن لم ألتزم بها كما الآخرين))[3] .

هذه الروح التسلطية التي كان عليها سمير منذ أيام السجن وفرض هيمنته على الآخرين وكذلك تشريع القوانين , كلّ هذه الممارسات جعلت سمير يستقبل ((شبح الضرورة)) تاركاً الأخير يهيمن عليه ((لطالما تمنى سمير أن يكون مثله وراودتهُ تلك الأمنية حتى في أحلام الصحو تقمص شخصية أيامه الطويلة في الفيلم ذي الثلاث ساعات , حفظ ضحكته في أيامه المميتة التي استمرت ثمان سنوات يرفع متنيه نحو الأعلى ويخفضهما أثناء تأديتها))[4] .

فكما يقول (فوكو) عن نشأة السلطة ليست استعلائية تأتي من فوق وإنّما هي نتاج اجتماعي أفقي[5]، فـ(سمير) روح التسلط كانت قابعة بنفسه بعدِّه فرداً من أفراد المجتمع فهو انعكاس لتجليات السلطة التي كانت تقبع في نفوس الآخرين .

---

(٣)يُنظر: المثقف العربي والعنف :إبراهيم محمود ،دراسة ضمن كتاب (الثقافة والمثقف في الوطن العربي)،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،ط ٢،٢٠٠٢ ، ١٠٤.

(١) كوثاريا:٥٣.

(٢)م.ن:٦٩.

(٣)م.ن:١٤.

(٤)يُنظر:إرادة المعرفة ، ميشال فوكو ،تر:جورج أبي صالح ،مركز الإنماء القومي ،بيروت ،ط١،١٩٩٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

أمّا لحظة تسلل شبح الضرورة إلى سمير فيصورها الراوي بقوله : ((سمير يدعي أن شبح القائد الضرورة تلبس به يوم شاهده على شاشة التلفاز معلقاً بحبل غليظ تسمرت عيناه غير مصدق ! أحقاً هذا هو , متدلٍ كدمية بائسة ؟ ظن أول الأمر انه قد تناول جرعة كبيرة من عقاقير السعادة الوهمية))[1].

كل أفراد المجتمع العراقي أصابتهم المفاجئة وذلك لأن الجميع لم يخطر بباله أنّ مثل هذا اليوم سيأتي سيتعلق مثل هكذا طاغية جبار بحبل مشنقة كهذه لكن هذا اليوم جاء وإنّ ((الحبل بدأ يضيق الخناق عليه أفلت يديه المربوطتين خلفه ـ كما تصورهما ـ ووضعها بين الحبل الغليظ ورقبته ليتنفس ثانية واحدة استعرض خلالها أيامه الطويلة والقصيرة , وجوه ضحاياه التي انتهزت الفرصة وزحفت نحوه بالملايين كذرات الرمل الغاضبة وأغلقت جميع المسامات كي لا تمنعه فرصة التعرق وترطيب جسمه الساخن صارع الحبل الغليظ طلباً لنسمة هواء , خارت قواه , جحظت عيناه , ولما ينتهِ استعراض صور الضحايا))[2] .

انتهى الصنم الكبير , مات بحبل المشنقة تجمعت كل ضحاياه مشاركة بتضييق هذا الحبل , ذهب سلطانه وهيمنته وقسريته , لكنه ترك لنا السجون التي تم تدجين العشرات أمثاله وهيمنتهم للصنمية فها هو (سمير) ((بين الحلم والحقيقة شاهد الشبح يخرج من جسد الضرورة ـ بنفس الهيئة ـ يجوب شاشة التلفاز مثل خفاش مذعور يبحث عن مخرج يصطدم بسقفها وجدرانها عدة مرات حتى يسقط على أرضيتها متعباً ينظر نحوه نظرة ثاقبة تخترق جسمه وروحه , ينطلق خارج الشاشة باتجاهه , يغشاه حتى يتلبسه تماماً))[3].

ها هو شبح الضرورة يتجسد في الفرد العراقي يكمن بداخل كل فرد ها هي الفوضى تعم البلد , أصبح الصنم عدة أصنام كلهم كانوا واقفين يشاهدون موت الصنم كلهم تلبسهم شبح الضرورة كلهم أصبحوا سمير فكوثاريا هي نفس ذلك السجن بكل تماهياته وأوضاعه , سمير بالسجن هو نفسه قائد الضرورة على أرض الواقع يمسك زمام السجن الاجتماعي الكبير , استيقظ سمير ((اثر ذلك يشعر أنّ الضرورة يسكن رأسه , يأكل , يمشي , ينام يصحو معه يحدثه ويمده بالكثير من الأفكار , يراوده في أحلامه إن أراد منه شيئاً مهماً منه , حتى صار يرافقه كظله))[4] .

ها هو سمير يصبح صنماً يمكن لمردوخ أن يعتمد عليه ويمكن لآزر أن يمدّه بالأفكار لصناعة الصنم الذي يليه , امتد نفوذه , هيمن على الوضع الاجتماعي مستغلاً فوضوية الوضع السائدة آنذاك كما يقول سمير ((صرت وإتباعي قوة كبيرة , المستقبل لنا نحن الواقع وكل شيء غيرنا مزيف , نحن الفعل وغيرنا رد الفعل زمام المبادرة بأيدينا لا بأيدي من يحكمون كوثاريا اليوم))[5] .

أصبح (سمير) صنماً كبيراً يتملك الزمن بحاضره ومستقبله فسمير وأتباعه مثالاً للانشقاق التحزبي , فكل جماعةٍ أو حزب يرى أنه سيد الموقف وحده له الحق بالسلطة والسيادة غيره مزيف فهذه الانشقاقات حدثت بعد تصدّع الأسس الحكومية

---

(٥) كوثاريا:(٤٣-٤٤).

(١) م.ن:٤٤.

(٢) م.ن:٤٤.

(٣) م.ن:٤٤.

(٤) م.ن:٤٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وعبثية الإدارة المركزية وتشظي الفوضى في الجهاز الحكومي , وكذلك البنى الاجتماعية ، فأصبح (سمير) له السلطة والتحكم أصبح أمراً ناهياً فمن ممارساته العنفية كما يسردها الراوي ((دخلت مجموعة من خفافيش سمير الملثمين يسوقون فوجاً من العصافير , معصوبي الأعين , مكبلي الأجنحة ,ومن كلا الجنسين يسيرون بهم نحو المجهول بيعت كرامتهم وبالتالي حياتهم وقُبض ثمنها))[1] .

هذا ما نجده من ممارسات سلطوية عنيفة صادرة من سمير وأتباعه بحق أفراد المجتمع لا يقون على رد الفعل مازالوا يعانون من سلطوية الصنم الكبير مازالت آثاره تقبع بداخلهم مازال الخوف يهزمهم لا يستطيعون فعل شيء سوى الخضوع والامتثال , ((قفز سمير من مكانه , تناول مجموعة من أقراص عقاقير السعادة متوجهاً لتلك الغرفة أمسك المعتقل وأشبعه ضرباً , بعد أن ابتدأ كعادته بضربة رأسية أردته إلىالأرض صريعاً))[2] .

أصبح سميراً قاتلاً فاتكاً فهو كقائد الضرورة كما تمنى أن يصبح وها هو مهيمناً يفعل ما يشاء لا يوجد قانون يضبطه هو صاحب القانون هو من يسن السنن كما اعتاد كوثاريا أو بغداد أو العراق عامة أصبح ملك لتلك المجاميع منها وإليها فما ((العجب في أن تنتج مثل سمير الذي أصبح نفوذه كبيراً كزعيم لا يقهر, زعيم قادم من المجهول بالنسبة إلى الناس المختلفين في ماضيه وفي ما يقوم به الآن))[3].

هكذا كان الوضع الاجتماعي آنذاك تعم فيه الفوضى ويتحكم به الجماعات المجهولة أو الجماعات الحزبية أو الطائفية , كوثاريا ممتلئة بالمليشيات التي لا تأبه بمن حولها لا تكترث لما تفعله , المهم عندها هو كيف بإمكانها الحصول على السيادة والقضاء على كل من يخالفها فقد كانت تنظر لأفراد المجتمع كما ينظر سمير وأتباعه ((هؤلاء الناس الذين تتألم لما يجري لهم على يدي , لن ينظروا إليك وإليَّ نظرة احترام مهما فعلنا حتى وان تبنا وتفانينا في توبتنا والتزمنا بها مكاننا معروف ومصيرنا معروف سيهابوننا ويعتبروننا قدراً يجب عليهم تقبله والخضوع له عندما نصبح أقوياء ولن نكون أقوياء دون السلطة والمال))[4] نصّب نفسه قدراً أصبح يتضخم أصبح يتسلط على كل شيء هو من يتحكم بالوضع إن أراد الاستقرار فيستقر الوضع وإن أراد غير ذلك فلا هوادة لنار الفتنة .

أمّا التيار المضاد فقد تمثل بثورة معاقة أو ثورة غائبة أو خوف قابع بالنفوس أو ممثلاً بإبراهيم مستلب الهوية متشظي بين الأصنام لم يمسك خيوط ذاته لم يستطع أن يغزلها كي يمسك فأسه من جديد (مردوخ) كبر وهيمن تمكن من القدر امسكه بيديه أصبح يتلاعب بمقادير الناس ((حتى الريح متواطئة مع سمير وأمثاله لا تريد أن يسمع أحد استغاثة وآلام العصافير التي تتعذب بين هذه الجدران))[5] .

حتى أنّ مردوخ تمكن من إبراهيم فتارة يصنّمه , وتارة يجعله دمية يتلاعب به , وتارة يستلب هويته وتارةً إبراهيم نفسه يختبأ خلف وجوه ليست له ((الانتحال مهارة وحيدة اكتسبتها وتمرست بها كثيراً في السجن أتحول في أية لحظة إلى الشخص

---

(١)م.ن:٢٧.

(٢)م.ن:٢٧.

(٣)م.ن:٥٥.

(٤)م..ن:٤٧

(١) م.ن:٣٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الذي أريده أن أكونه في تمارين حقيقية للاختباء خلف الشخصية التي انتحلها لأكون علىشاكلته لأبدو على غير ما أنا عليه من الخوف والوهن في عينيه وعيون بقية النزلاء))[1] .

حتى أن الكاتب لم يصرح بهوية الراوي جعل البطل دون اسم مستلب الهوية متشظي بين الشخصيات تارة حكم مضاربات , وتارة وسيط بين المجاميع , وتارة دمية يتحكم بها سمير , وتارة يتخذ دور الإنصات فقط ((فصرت دمية يحركها القدر بخيوط سمير))[2] .

وكذلك يعبر الكاتب عن ضياع شخصية البطل أو الراوي ((لقد أضعت ذاتي رغم حرصي الشديد بالحفاظ عليها صافية نقية ... لكنني حين خرجت بعد انقضاء المحكومية لم أجدها . وجدت مسخاً آخر , أرى صورته جلية في عيون كل من التقيه لم تكُ في عيونهم صورة ذلك الفتى الوديع المسالم الذي دخل الإصلاحية بذنب غيره))[3].

وكذلك كان استلاب الهوية مرده إلى السجن الذي دخله والعنف الذي تلقاه مبكراً جعله ينسى ذاته العفوية السلمية أو الخوف من السلطة جعله يختبأ خلف عدة شخصيات حتى لا يمكن التعرف عليه ((إن أراد المرء أن يظل على قيد الحياة في كوثاريا , فلابد له أن يتقن فن انتحال شخص آخر على شاكلة عَبدة مردوخ فيفقد ذاته ويصير دمية مسلوبة الإرادة يحركها اللاعبون الكبار ... بغير هذا ليس أمامه إلّا أنّ يكون حطباً لمحرقة النمرود التي اشتعلت فيأوصالنا منذ زمن بعيد بأسباب وأسماء مختلفة))[4] .

كل هذا الاستلاب والضياع الذي كان يعيشه البطل سببه هيمنته السلطة وتمركزها حيث أصبح مردوخ مركزاً للمجتمع أمّا إبراهيم الغائب المتشظي أصبح هامشاً لا يقوى حتى على إثبات هويته , هذا ما كان عليه الفرد العراقي من ضياع وغياب وتيه لم يجد حتى ذاته لم يكن له صوت مستقل يمثله بين أصوات المجاميع أو الأحزاب التي كان يقودها سمير وإتباعه .

أمّا الثورة المعاقة فقد تمثلت بـ(حمود) فقد ((صرخ سمير كالمجنون حمود يهزمني كل مرة انتصر عليَّ في معركة فوزية وهاهو اليوم ينتصر عليّ بعوقه , لا خرطوم لديه لأقطعه , يتمرجل عليّ بالرغم من فقدان رمز رجولته))[5] .

هكذا كان (حمود) رمزاً للثورة المعاقة , فقد كان يغيض (سمير) , كان حمود جندياً كان ((رجلاً وقوراً الشيب يغزو رأسه ولحيته , الحزن والطيبة باديتان على وجهه بشكل جلي))[6] , فقد شكّل حمود خطراً على سمير فقد كان واقفاً بوجهه عائقاً له في الحصول على (فوزية) التي كانت تمثل الثورة الغائبة التي يتمناها الجميع حتى سمير كان يود الحصول عليها فهو ((يراها أميرة من القرون الوسطى , إلى جانبها فارس مغوار من فرسان الطاولة المستديرة بزيه القتالي المهيب , يدقق النظر يناديها بأعلى صوته ...))[7], لكنها لا تستجيب فهي تعشق ذلك الجندي حمود المتحرر الطيب.

---

(٢) م.ن:٧٤.

(٢)م.ن:٧٨.

(٣)م.ن:٧٩.

(٤)م.ن:٨٨.

(٥) م.ن:٣٣.

(٦)م.ن: (٢٧-٢٨)

(٣)م.ن:١٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مازال سمير يتمنى أن يتحرر من هذه الصنمية القابعة بداخله حين يرجع لذكرياته الماضية يتذكر (فوزية) ((أقصى ما ابتغيه هو أن أستعيدها في ذهني من براثن ذلك الطيف الذي يكاد أن ينسيني إياها ويحل محلها في مخيلتي))[1] .

و(سمير) مازال مقيداً بذلك العنف وتلك السلطوية ومازال يترجى تلك الثورة الغائبة أن تنتشله من واقعه الدموي ((لقد أخذ العمر ما أخذه منك يا فوزية , أصبحت أقل ألقاً من السابق , لكنك أكثر جمالاً وبهاءً انزلي من السور وتعالي إلى جانبي دعيني أريك ما فعله فراقك وما فعله شوقي إليك تحت ملابسي الصفراء ناراً حمراء تحرق قلبي الملهوف عليك ... هل تعلمين أن إصلاح الأحداث وأبو غريب وبوكا يعرفونك جيداً ؟ رسمتك على جدرانها وبكيتك كثيراً , حلمت بك وفكرت بك في نهاراتها ... لكنها حلقت في الفضاء الفسيح ...))[2].

فقد كانت تمثلات الحرية والثورة تكمن بشخصية (فوزية) إلّا أنّها تعشق أبن عمها (حمود) تريده كرجل صامد بأرض المعركة كرجل جندي لإيهاب النهار مختلفاً كل الاختلاف عن (سمير) , ((إذن حقق رغبتي الأخيرة وعد سالماً فقد وعدتني بذلك هل نسيت أنني انتظرتك منذ الطفولة ؟ مذ كانا أبوانا يرددان فوزية لحمود وحمود لفوزية , تعلق كل شيء بك , روحي , وقلبي , ومشاعري ... ستعود لأني دلقت خلفك عند التحاقك إلى الجيش آخر مرة طاسة ماءٍ وقبضةٌ من حبات رز نيئ ...))[3] .

هكذا فكل ثورة تتحقق وتكتمل حين يرجع رجالها منتصرين مبتسمين فهكذا كانت (فوزية) الثورة الغائبة , ذلك لأن سلطوية سمير قد قامت بقمع رجالها وكذلك الحرب التي تلتهم الرجال ((فقد حمود وعيه أثر ركلات غضب وحقد وجهها له سمير , وانتقل إلى معركته الأخيرة في جبهات القتال ...))[4] .

هكذا كانت السلطة تعامل الذين لا ترغب بوجودهم في المجتمع فتزج بهم في ساحات القتال ((وداعاً يا ابنة العم ... بعد لحظات سأتفحم ويعودون بي إليك ملفوفاً بقطعة من القماش رباعية الألوان , ستنشرين شعرك الكستنائي وتشقين جيبك وتلطمين خدودك الوردية أمام الناس . سينظرون إليك بشغف رغم الدموع التي تترقرق في عيونهم , ستصبحين مطمعاً للرجال يتقدم الكثيرون لخطبتك أو النيل منك بأية طريقة سيكون المهم عندهم الحصول عليك ... هل ستنسينني يا فوزية ؟ تتزوجين من بعدي ...))[5] .

هكذا هو حال الثورات يذهب رجال ويتهيأ لها رجال ليقودونها أو يتهيأ لها آخرون للنيل منها وقمعها فإنّها تشكّل خطراً عليهم كما فعله (سمير) مع(حمود) بالثورة المعاقة .

أمّا الانتفاضة الحقيقة التي يسردها الراوي لنا والتي تمثل حل عقدة الأحداث فتتمثل في قول الراوي : ((إنّ بقايا إنسان لازالت تقبع في داخلي بقايا تسنح لها الفرصة الخروج ونفض الذي تراكم عليّ من خلال هزائمي وخيباتي وانكساراتي أمام القدر عدّة مرات))[6] .

---

(1) م.ن:٦٢.

(2) م.ن:٥٢.

(3) م.ن:٣٢.

(4) م.ن:٣٠.

(5) م.ن:(٣٠-٣١)

(6) م.ن:٩١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ها هي ملامح إبراهيم تنتفض مرة أخرى لتمسك الفأس من جديد لتحطم ذلك المردوخ الذي يقبع داخل كل فرد , ها هو إبراهيم ينتفض يحطم كل القيود كل السلطات القامعة للحريات الحاجبة لخيوط الشمس , عائداً إلى كوثاريا التي تخيم عليها الصنمية ((أشعر بطيفها يازرني يشد من عزيمتي في انجاز ما كان يفترض بي انجازه من البداية فالشمس يمكن أن تشرق بعد حين ليظهر بيننا إبراهيم آخر يكمل مهمة لكوثاريا عينان مبتسمتان رغم كل (آزر) وقحتان على الدموع كعيني فوزية ...))[1] .

المصادر

. إرادة المعرفة ، ميشال فوكو، تر: جورج ابي صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط١، ١٩٩٠ .

. التخلف الاجتماعي : مدخل إلى سايكولوجيا الإنسان المقهور ، مصطفى حجازي ،معهد الأنماط العربي ، بيروت ، ط٤/١٩٨٦ .

. تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد ٢٠٠٣ ،غانم حميد الزيدي ، اطروحة دكتوراه،٢٠٠٦.

. الرواية والعنف ، دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة ، د. شريف جبيلة ،عالم الكتب الجديدة ، الأردن ، ط١/٢٠١٠م .

. سيكولوجية العنف (أصول الدافع الإجرامي البشري) ،كولن ولسن، تر: مالك الأيوبي ، د،الأهلية ـ عمان ، ط١/٢٠٠٦، .

. العنف : دفاتر فلسفية نصوص مختارة ، تعريف العنف ، اندري لالاند، اعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لرزق .

. العنف والإرهاب :، دراسة ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، د. سعود المولى ،عدد(٣٧ – ٣٨)، ٢٠٠٨

. العنوان في الثقافة العربية ، التشكيل ومسالك التأويل ، محمد بازي، منشورات الاختلاف ، ط١/٢٠١٢ .

. في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية) ، د. خالد حسين ، دار التكوين ، ط١/٢٠٠٧ .

.. كوثاريا،نعيم آل مسافر دار ميزوبوتاميا ، بغداد، ٢٠١٤ .

. المثقف العربي والعنف ، دراسة ضمن كتاب (الثقافة والمثقف في الوطن العربي) ،إبراهيم محمود، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢، ٢٠٠٢ .

---

[5])م.ن: ١٢٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

رؤية الطفل للآخر في رواية "الفراشات والغيلان" للروائي "عز الدين جلاوجي"

الأستاذ يوسف عطية . جامعة قسنطينة ١٠.الجزائر

ملخص:

تتميز هذه الدراسة بكونها تتوخى رصد رؤية الطفل للآخر في رواية "الفراشات والغيلان" للروائي "عز الدين جلاوجي"، من خلال رصد كيفيات استبطان وعي الطفل لصورة الآخر، انطلاقا من رؤية نقدية تتأسس على تفسير العلاقات الفينومينولوجية، بكل ما تحيل إليه هذه العلاقات الفينومينولوجية من مفاهيم القصدية والإحالة المتبادلة وأفعال الوعي المتعددة، ومن هنا ينأى مفهوم الآخر عن كونه موضوعا حياديا خارج نطاق الرؤية الواعية، وخارج مجال قصديات الوعي، ليحيل مفهوم الآخر في هذه الدراسة إلى كونه ظاهرة قصدها وعي الطفل وارتبط بها، وبذلك تهتم هذه الدراسة برصد تفاصيل صورة الآخر باعتباره ماهية على مستوى وعي الطفل، لا باعتباره موضوعا خارج الوعي، كما تهدف هذه الدراسة النقدية إلى استكناه بنية العلاقات الدلالية العميقة التي ينتجها تواصل وعي الطفل مع الآخر، باعتبار هذا الآخر فكرة ملحة بحضورها على مستوى الوعي، مع مراعاة ما يحيل إليه مصطلح الآخر من تباين في الثقافة والانتماء والهوية.

الكلمات المفتاحية:

الرؤية – الطفل – العلاقات الفينومينولوجية – الحدس الفينومينولوجي – الآخر – الماهية – الصورة – الأنا والآخر – الخيال - أفعال الوعي- رؤية الطفل للآخر.

قبل البدء بدراسة الآخر في رواية "الفراشات والغيلان" وتحديد الرؤية له لا مناص من تبيّن ماهية هذا الآخر ورسم حدوده وبعض ملامحه، فهل يعني هذا الآخر كل شخص غير الأنا؟ أم يعني كلّ العلاقات التي يبنيها الأنا مع غيره؟، وإذا كان الأمر كذلك فنحن مُطالبون بدراسة كل شخوص الرّواية حتّى أولئك الذين ذُكروا ذكراً عارضاً، وستكون الدّراسة اعتباطية لا معنى لها، ولا مبرّر لكلّ هذا التفتيش والإطناب والاجترار، أمّا إذا كان الآخر يعني الاختلاف عن "الأنا" من حيث الهوية والانتماء والثّقافة، فذلك قمين بتقليص مساحة البحث، وقمين بجعل الدّراسة أكثر نجاعة وفعالية، فنلغي بذلك كلّ أفراد الأسرة، وكلّ الذين يشتركون في الهوية والانتماء والثّقافة، ونعي بيُسر ضالّتنا وأهدافنا المُتوخاة، ونتّجه سجاح الآخر بمفهومه الذي يتبنّاه الأدب المقارن وبأهميته الحضارية والنّقدية، لأن: «معرفة الآخر تشكل هاجسا ملازما للشعوب والحضارات»[1]. ولا نقصد الآخر كحضور حيادي ضمن المتن الروائي، بل الآخر كحضور ضمن وعي ورؤية الطفل، عن طريق توخي تحديد شبكة العلاقات والرؤى الفينومينولوجية التي تلج في صميم المقاربة الموضوعاتية.

[1] إبراهيم، عبد الله . السردية العربية الحديثة : تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة . الطبعة الأولى . الدار البيضاء، المغرب : المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣(م). ص ٣٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

١/الآخر الصربي:

بينما الطفل " محمد " في رواية " الفراشات والغيلان " يلهو بلعبته على سفح الجبل يبصر فلول الجنود الصّربيين وهم يلتهمون الأرض ويتّجهون نحوه، ولا توجد هناك مؤشرات سردية تومئ إلى أنّه تعرّف إليهم، وبمجرّد أنّه حدس الشّر يسكنهم تملّكه الرّعب ولاذ بالفرار، وهيمنت صورة الجري على مستهل الرّواية؛ تلك الصّورة المترعة بالخوف الشّديد، إلى درجة أنّ " محمد " تتقرّح ركبتاه ولا يحفل بذلك، بل يواصل العدو بشكل هستيري نحو المنزل.

لا مناص أن نعي هنا أن الحدس هو موضوع اهتمامنا بوصفه فعلا فينومينولوجيا: «والحدس الفينومينولوجي هو الرؤية العقلية للماهيات»[1]حيث تبحث الفينومينولوجيا في الماهيات بغض النظر عن وجودها، أي تدرس الأشياء كما تتبدى في الوعي لا كما هي موجودة فعلا، لذلك ما يهمنا هو كيفيات حدس وعي الطفل للآخر وتحويله إلى ماهية، وكل ما هو خارج نطاق الوعي: «يجب أن يوصم بأمارة العدم»[2] ويجب على الأشياء كي توجد أن تقع تحت الإدراك، لذلك رفضت الفينومينولوجيا الفلسفات التجريبية التي تعتبر الموضوعات مستقلة عن الذات ووعيها، في حين كان من الأجدر والأجدى – في نظر الفينومينولوجيا – أن تفهم هذه الموضوعات في إطار الوعي الذي يحيل عليها، ويتعرف عليها، ويمدها بمعناها، لا أن تتناول كأشياء صماء ومستقلة، ولذلك: «يتعين دراسة الموضوعات كما تبدو في الشعور»[3]

قبل أن نسترسل في استقصاء ملامح رؤية " محمد " للغيلان، نسجّل من خلال التوطئة السّابقة مفارقة دلالية هامة تتجسّد في السؤال التالي: لماذا يهرع " محمد " هارباً من ناس لم يعرفهم؟. هناك احتمالان للإجابة عن هذا السؤال؛ أمّا الاحتمال الأول هو أنّ هيئة هؤلاء الجنود وطريقة مشيهم أرعبت " محمد "، وهو احتمال فاتر ضعيف، لأنّه ليس مبرراً كافياً لجعل الطفل يجزع إلى تلك الدّرجة، ويسيّج لعبته بين ذراعيه، ويخشى أن يأخذها منه هؤلاء الجنود، أما الاحتمال الثاني هو أنّ " محمد " يمتلك معرفة قبلية حول هؤلاء الجنود، فرغم أنّه لم يرهم من قبل، إلاّ أنّه سمع عنهم، وعن جرائمهم، وعين كيدهم، وهذا هو الاحتمال الأرجح الذي يُبرّر بعض التبرير رعب " محمد " وهو يهرع هارباً متأكداً من وحشية الفلول المتجهة صوبه وصوب منزله، ولذلك فالرؤية الأولى للجنود الصّربيين تتأسّس على معرفة بعض الصفات السلوكية الهمجية من جهة، وعلى جهل الصّفات الفيزيولوجية والماهية الحقيقية من جهة أخرى، وبتعبير أدق الرؤية عند " محمد " للجنود الصّربيين تتأسّس على معرفة أنّهم قُساة مفزعون فتّاكون، لكن الهوية مجهولة، فهو لا يعلم من هم بالضّبط، ويجهل سبب الهجوم، وعندما أراد أن يستفسر لكي يجلو الحقيقة الغامضة، ردّت عليه أمه بصوت خافت: «اسكت إنّها الغيلان»[4].

هنا يُطلق الطفل " محمد " العنان لمخيلته، وينبري يقارن بين هؤلاء الغيلان الذين يلتهمون الباب، وتلك الغيلان التي كانت الجدّة تحكي عنهم وتخوّف بهم، ولعلّ الفرق الجلي بين الصورتين هو أنّ غول الجدّة يرتبط حضوره باللّيل، لكن هؤلاء يبدو أنّهم غيلان شرسة جريئة جاءت في وضح النّهار والشّمس مازالت في كبد السّماء، وهاهم يقتحمون الباب ويجيسون خلال الدّار، و" محمد " يتوارى في حضن أمّه، وتطفر إلى مخيلته صورة الغيلان الذين تحكي عنهم جدّته: «هؤلاء هم الغيلان الذين كانت

---

[1] هوسرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا. ترجمة: فتحي انقرو. الطبعة الأولى. بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧ (م). ص ١٣٠.

[2] المرجع نفسه. ص ٣٥.

[3] كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. الطبعة الخامسة. القاهرة، مصر: دار المعارف، د ت. ص ٤٦١.

[4] جلاوجي، عز الدين. الفراشات والغيلان. الطبعة الثانية. سطيف، الجزائر: رابطة أهل القلم، ٢٠٠٥ (م). ص ١٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

جدّتي تُحدّثني عنهم دائماً»[1]، وهذا الاعتقاد يُصاحب " محمد " حتّى يغادر القرية، حيث يلتقي بتربه " عثمان " في الغابة، ويلوذان بالظلام وبالأشجار.

من هنا امتزج الواقع بالخيال والخرافة عند " محمد "، واعتقد أنّ الجنود الصّربيين هم غيلان أسطورية لطالما كانت الجدّة تروي عنهم بشاعتهم وهمجيتهم، وهاهم اليوم يُترجمون حرفياً ما قالت، ويزيدون على ذلك حتّى رجحت كفّة الخيال، وتأكّد " محمد " من أنّهم غيلان يتمتّعون بكل الصّفات المرعبة والسّيئة، ولا يُمكن أبداً أن يكونوا بشراً، لأنّه لا يُعقل أن يُشوّه الإنسان أخاه الإنسان، وكثيراً ما حدّثه مُعلمه عن المناقب والشّمائل والفضائل التي تتعارض تعارضاً صارخاً مع هذه الأعمال الهمجية الشّنيعة.

نستطيع أن نقول- إذن - إن رؤية " محمد " للجنود الصّربيين في البداية رؤية واهمة من حيث إنّه لم يظفر بهويتهم الحقيقية، ولم تتح له الفرصة لرؤيتهم والتّفرّس في ملامحهم، أو إدراك أنّهم جنود صربيون، وهذه الرؤية الواهمة في الحقيقة تُجسّد مدى فظاعة وبشاعة الجنود الصّرب، الذين لا يُمكن أن يكونوا بشراً، وما هم إلا غيلان فتّاكة قاتلة تحكُمها الغريزة الحيوانية المتوحّشة: «إنّهم مزيج من بشر وكلاب وخنازير»[2]، لأنّ صورة الغيلان في حدّ ذاتها تبقى زئبقية خاضعة للخيال الذي تستمد منه الرؤية نسغها وألوانها، وتُحاول فيكل مرّة أن ترسم الصّورة المشوّهة، وتضيف إليها بعض المخالب والعيون والأنياب والمناخير، وكلّ ما جادت به القريحة الموصّبة، عسى ولعلّ أن تكتمل الرؤية، ويتّضح وجه الغول على حقيقته السّافرة، لأن الواقع لم يتح فرصة لمحمد للتعرف على الحقيقة، وهذه الظروف الغامضة أتاحت الفرصة للخيال لإشباع غواية الفضول وتعويض دلالات الرفض على مستوى الواقع، ذلك أن: «الخيال يعطي ما يرفضه الواقع»[3] ولما لم يستطع "محمد" أن يستقر على صورة واضحة واحدة، راح يولّد الصورة ويتخيلها، ولا يتوقف عن تضخيمها، حتّى أصبحت كل صفات العالم السّيئة والوحشية والمشوّهة متضمنة ومحتواة فيها.

إنّ الرؤية للغيلان غير محدودة، ولا يمكن أن تكون كذلك، لأنّها تمتح من لظى الخيال الذي لا يعرف الحدود والتّخوم والثّبات، ولأن جرائم الغيلان كثيرة متنوعة مهولة عسر على " محمد " أن يُحصيها كلّها، وكلّما حاول أن يحظى بصورة واضحة من جثة واحدة باغتته جثّة ثانية وثالثة، إلى حين لا ينتهي العدّ ولا تنتهي الصّورة المقزّزة، ولذلك لا يُمكن أن يستقرّ الغول على صورة واحدة، وكأنّه يتطور ويتحوّل بسرعة مذهلة، ويمتلك القدرة والبراعة على رسم لوحات فنيّة متباينة حول جثث الموت المريع.

تنكشح الرؤية الواهمة عند الطّفل " محمد " إزاء الغيلان عندما يفنّد صديقه " عثمان " هذه الرؤية، ويقوّضها ويصحّحها، معلنا إنهم: «كانوا بشراً مثلنا تماماً... إنّهم الصّرب يا محمد ... الصرب الذين يكرهوننا...»[4] ، ويتبيّن لـ "محمد " أنّ هؤلاء الذين يعتقدهم غيلانا أسطوريّ مثل تلك التي تروي عنها جدّته، هم في الحقيقة الجنود الصّربيون الذين يبيّتون نوايا سيئة وخبيثة منذ قرون طويلة، وهاهم الآن يصدعون بكرهم، ويترجمون غيظهم وحقدهم وقد أبصرهم " عثمان " وهم يقتّلون ويذبّحون ويحرّقون، وكيف أنّ أحدهم حمل طفلة صغيرة كانت نائمة وقطع رأسها بضربة واحدة، ثمّ حملها من رجلها

---

[1] المصدر نفسه. ص ٢٠.

[2] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ١٠.

[3] مورون، شارل. مالارميه. ترجمة: حسين نمر. الطبعة الأولى. بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ (م). ص ٩٨.

[4] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٢٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وهو يعبث بها، ويقهقه بخيلاء وزهو «وفهمت الأمر عندئذ... هل يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الدرجة من الوحشية»[1] فحينها تفاجأ " محمد " بهذه الحقيقة المفجعة المفزعة، وأدرك أنّ أولئك الذين كان يخالهم غيلاناً أسطورية، ويح اول جاهداً أن يتخيّل صورة لهم، هم في حقيقة الأمر الجنود الصّربيون، ويبدأ الخيال في إعادة صياغة المعطيات وتدارك هفواته، وينبري إزميل الذّاكرة ينحت الصورة من جديد، لتصبح رؤية " محمد " للجنود الصّرب واضحة جلية، فهو الآن يعرف حقيقتهم وهويّتهم وأهدافهم، ورغم أنّه لم يستوعب فظاعة أعمالهم، ولم يستسغ أي مبررات لذلك، إلا أنّه تيقّن أنّهم جنود الصّرب الذين قتلوا أسرته، وعاثوا في القرية فساداً، وبدأت الصّورة تتضح أكثر من خلال الروايات التي يسمعها من إمام القرية المجاورة، ومن خلال الأحاديث المتعدّدة التي جرت في قرية خالته، وفي الطريق وفي المخيمات، وأدرك معطيات أخرى أهمّها: وُجوب محاربة ومناهضة هؤلاء الجنود الذين يعزمون عزماً أكيداً على إبادة كل كوسوفي يلفونه في طريقهم.

رغم أنّ " محمد " أدرك حقيقة هؤلاء الذين يقتّلون ويذبّحون ويُصادرون الحياة بكل عنجهية، ووعى أنّهم جنود صربيون تافهون، ولن يهنأ لهم بال إلاّ إذا نكّلوا بكل فرد من أفراد الشّعب الكوسوفي، إلاّ أنّ صورة الغيلان مازالت تحظى بحضورها وشرعيتها على مستوى الشّعور واللاّشعور؛ ذلك أنّ " محمد " لم يلف أي فرق يميز الجنود عن الغيلان، بل إنّه لم يعترف ببشرية هؤلاء الجنود: «هل يُمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الدّرجة من الوحشية»[2] ولا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يكون الجندي الذي يشوي طفلاً صغيراً، ويجبر أمّه على التهام البعض منه إنسانا، ولا يُمكن لمخيّلة "محمد" أن تستوعب هذه الحقيقة التي تثير الغثيان والاشمئزاز، فحتى إن كانوا على مستوى الانتماء جنوداً صرباً، فهم في حقيقة جوهر الهوية والسّلوك غيلان وحيوانات متوحّشة مفترسة، وهم أشدّ ضراوة وقسوة وفتكاً من الغيلان الأسطورية التي تحكي عنها الجدّة، ولذلك فهؤلاء الجنود ليسوا بشراً، وفي الآن نفسه ليسوا غيلاناً عادية، فهم في الحقيقة بشر غيلان؛ بشر لأنّ " محمد " تأكّد من أنّهم جنود صربيون، وغيلان لأن ممارساتهم وسلوكاتهم الهمجية الوحشية تبيّن ذلك وعندما التقى الجنسان وُلد جنس مشوّه شرس يتضمن مثالب البشر والغيلان معاً، لكنه أفتك وأشرس وأعسر من أن تستوعبه مخيّلة طفل صغير فَقدَ كل شيء بين طرفة عين وانتباهتها، وأصبح يتيماً يُعاني الألم والكمد.

من هنا فإن " محمد "- رغم أنّه أدرك حقيقة الجنود - لم يتخلّص من الرؤية الواهمة إزاءهم، بل تطورت هذه الرؤية ونضجت، وتحولت إلى حقيقة، وأصبحت الغيلان الأسطورية غيلانا حقيقية تسكن أجساداً بشرية صربية، وتمارس سلوكات وحشية حقيقية لا يُماري أحد في واقعيتها، بل إنّها بالغت في واقعيتها إلى درجة التفنّن في القتل، وارتكاب المجازر بنوع من الخيلاء والزّهو والتبرج والفخر، لذلك كانت صورة البشر الغيلان التي أتقن " محمد " رسمها وصياغتها تومئ إلى كل المثالب الشّنيعة والشرور الغليظة التي تتضمّنها هذه الصّورة، وتومئ في الآن نفسه إلى مدى امتعاض "محمد" من هذه الكائنات المتوحشة المفترسة وكرهه لها ورعبه منها، ولم يجد في معجمه كلمة أبلغ وأفصح من كلمة الغيلان، ليُعبّر عن أوج وذروة الامتعاض والرّعب والصّدمة التي يُكنّها لهؤلاء الغيلان الذين هشّموا وهرسوا كل شيء جميل، وحصدوا الحياة في ظرف وجيز.

---

[1] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٢١.

[2] المصدر نفسه. ص ن.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

رؤية " محمد " للجنود الصّرب تتلخّص في كلمة واحدة هي أنّهم غيلان، لأنّ الغيلان وحدها تمتلك قوة أسطورية تكتسح بها كل شيء، وتدمر كل شيء، ولا شيء يستطيع أو يتجشّم قهرها أو ردعها، ولأنّ الغيلان وحدها هي التي يمكن لـ " محمد " أن يرتعب منها كلّ هذا الرّعب، ويخاف منها كل هذا الخوف، ويمقتها كلّ هذا المقت.

٢/الآخر الصليبي:

لا يُشير " محمد " إلى هوية الجنود الصّربيين الدّينية إلاّ عندما يكون في مخيمات اللاّجئين، حيث تتعاون المساعدات من أجل مير وإعالة وإغاثة اللاّجئين، ومن بين منظمات المساعدة منظمة الصّليب الأحمر، التي تضطلع بتقديم قسط من الطّعام والدّواء: «وانكمش قلبي وأنا أسمع كلمة الصّليب، ما معنى أن يطردنا من أرضنا وأن يُشرّدنا في العراء، ثمّ يلحق بنا ليساعدنا»[1].

لا مناص من أنّ هؤلاء الذين مارسوا عنجهية وهمجية الطّرد والتّشريد، وأجاؤوا " محمد " إلى أن يبرح وطنه طاوياً باكياً جزعاً هم الجنود الصّربيون الذين حوّلتهم أعمالهم الجائرة الدّنيئة إلى غيلان متوحّشة في نظره، وها هو يبيّن في العبارة السردية السّابقة الذِّكر أنّ هؤلاء الغيلان صليبيون بكلّ ما تحمل هذه الكلمات من تعصّب ديني ماقت يُمارسه الصّربيون ويحتجّون به، ويُبرّرون به مجازرهم المتقاطرة المتهاطلة، وكأنّهم يُحيون أمجاد الحروب الصّليبية بوجه انتقامي قاتم كالح، وينتشلون شرايين الوجود الإسلامي الكوسوفي من القاع والجذور حتّى تكون الإبادة ناجعة ناجحة، ويذبّحون كلّ احتمالات عودة هذا الجنس البشري الذي عملوا قروناً طويلة على تدجينه وفسخ هويته وقهر ثقافته، ولمّا فشلوا وعجزوا كشّروا عن أنيابهم، وطفقوا يقتّلون ويذبّحون ويحرّقون ويشوّهون، ويصدعون بكرههم الذي عاد جذعاً من مدافن المتاحف القديمة التي تبرّر كل عمل ابتزازي شنيع مقيت بالدّين، حيث تترجمه كما شاءت نزواتها وشهواتها المنحلّة المنحرفة، وتطبّقه كما ألحّت عليها عصبيتها المتأجّجة المتبلّدة، ويتحوّل الدّين من مسيحيته النّقية - كما جاء بها " عيسى عليه السّلام "- إلى صليبية وضرة بالحقد والكره جاء بها هؤلاء الدّجّالون المارقون الذين أثبتوا أنّهم قادرون على تحريف كل شيء، وتشويه كلّ شيء في سبيل تحقيق وجودهم الأناني العابث على حساب دفن الآخرين في مقابر جماعية كتلك التي قُبر فيها أهل "محمد " وهم جثث مصلومة مفرومة ومذبوحة.

تضيف رؤية " محمد " إلى الجنود الصّربيين صفة ضرورية وأكيدة، وهي أنّه بعدما كان ينظر إليهم على اعتبار أنّهم بشر غيلان، تحوّلت الرؤية إلى الصّيغة التالية: " بشر غيلان صليبيون "، وهي الصّيغة الأشدّ فتكاً وقهراً في تاريخ الحياة الكوسوفية، التي يسعى هؤلاء المشوّهون إلى تهشيمها وهرسها وسحقها وسفيها بعيداً جداً.

رؤية " محمد " إلى الجنود الصّرب استكنهنا أبعادها وملامحها من خلال رؤية " محمد " إلى الصّليب الأحمر حين تناسلت عن هذه الرؤية أبعاد تاريخية حرّضت الذّاكرة على استرجاع تاريخ القتل والتّنكيل، وطفر الخوف والرّعب إلى بؤبؤ العين حين سمع " محمد " كلمة صليب تنفجر أنيابا ومخالب وأوجاعا ودماء، وما كان إلاّ أن حاصرته الدّهشة والحيرة بين أضباث هذا الصّليب، الذي كان يُمارس أعتى ممارسات الإبادة في الوطن، وها هو الآن يدّعي - بحذق ومكر - مساعدة اللاّجئين وميرهم بالطّعام والدّواء: «فيكون في الآن نفسه العدوّ والصّديق»[2].

---

[1]. جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٦٩.

[2]جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٦٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

لا يُمكن لرؤية " محمد " أن تستوعب حقيقة هذا التناقض الصّارخ، لأنّه في الحقيقة يفضح تواطؤا جلياً وواضحاً، ويبيّن مؤامرة مُحاكة يحوكها الصّربيون الذين آلوا على أنفسهم إيلاء جازماً أن يبيدوا الشّعب الكوسوفي داخل الوطن وخارج الوطن، ولا يوجد من هو أفضل من الصّليب الأحمر ليضطلع بمهمة الإبادة الخارجية، لاسيما أنّ بإمكانه أن يُقدّم أغذية وأدوية مسمومة وفاسدة، ويتحقق الهدف والمرام بسهولة تامة، ولم تكن هذه الرؤية إلى الصّليب الأحمر عند " محمد" فقط، بل كثير من الكوسوفيين يعتقدون هذا الاعتقاد بأنّ الصّليب يكيد لهم كيداً، وكم تأكد هذا الزّعم حين تعرّض اللاجئون إلى حمّى وإسهال بسبب الطّعام الذي يُقدّمه الصّليب الأحمر: «إنّهم يقتلوننا بطرق أخرى»[1]، هكذا نبست " زينب " متذمّرة غاضبة رغم أنّ رئيس حملة الإغاثة طمأن الجميع، وأخبرهم بأنّ السّبب لا يكمن في الطّعام في حدّ ذاته، بل يكمن في تغيير نمط الغذاء ونوعيّته، وألحّ على أنّ الأمر بسيط لا يتجاوز بعض الأعراض المؤقتة السّطحية.

رغم ما يقدّمه الصّليب من مساعدات يبدو أنّها حقيقية وصالحة، إلا أنّ رؤية " محمد " إلى هذا الصّليب تبقى متحفّظة جداً، تتأسّس على الشّك والرّيب وعدم الارتياح والقلق، لأنّ الصّليب - ببساطة - يومئ إلى الجنود الغيلان الذين أثكلوه كل شيء؛ عائلته وقريته ومدرسته ووطنه، وهاهم الآن يطمعون في المزيد، ويتلبّسون في هذه المساعدات التي لا يُمكن لـ " محمد" إلاّ أن يرى في كلّ لقمة منها جندياً غولاً صربياً يقهقه بوقع أقدامه البغيلة، مكشّراً على أنيابه الحادّة، متأهّباً للانقضاض، فالصّليب في النّهاية مرتبط بتاريخ الموت والقتل والمجازر والحزن والفقدان، ولا يُمكن لشيء يتضمن هذه المعاني المخزية المؤلمة أن يُثير أو يبعث ولو النزر القليل من الاطمئنان وراحة البال، وتبقى الرؤية موصّدة مقروحة موجّبة مهما تفانى وأتقن الصّليب الأحمر لعبة تقديم المساعدات، واجتهد في مير وإعالة اللاّجئين والعائلات.

هناك أمر مهمّ يجب أن نومئ إليه، ولا يُمكن أن نتغافل عنه أو نتناساه؛ ألا وهو أن رؤية التحفّظ والريب وعدم الاطمئنان لا تقف في تخوم الصّليب، بل تتعدّاه إلى الدّول الغربية التي تحاول هي الأخرى أن تُقدّم بعض المساعدات، وهي الأخرى في نظر " محمد " تخاتل وتُداهن وتتهكّم، وتُمثّل امتداداً مُقنّعاً لأولئك الجنود الغيلان الصّليبيين، وإلاّ ما جدوى هذه المساعدات؟ وهم يقفون إزاء المجازر التي تحدث في الوطن صامتين لا يُحركون ساكناً ويتملّقون المساعدة ببعض الأطعمة التي لم تكن ضرورية لو حافظوا على سلامة الشّعب داخل الوطن.

نستشف أنّ رؤية " محمد " إلى الصّليب الأحمر، وإلى الدّول الغربية مرسوغة بالانتماء الدّيني للجنود الصّربيين أكثر من كلّ شيء، فهذه المعطيات الدّينية والتاريخية التي هيمن عليها الصّرب تجعل كلّ ما هو صليبي فتاكاً قاهراً جافياً، وحتّى لو لم يكن كذلك، فيكفي أن تكون كلمة " صليبي " مثيرة للرّعب والاحتقان والكلح وكلّ الذكريات التّعيسة المكفهرّة، ومثيرة لتاريخ كامل من القتل والتّشريد والإبادة.

لذلك كان الصّليب الأحمر والدول الغربية والجنود الغيلان ضمن نطاق واحد في مجال الرؤية عند " محمد "، وإن كان هناك بعض الاختلاف بين أقانيم هذه الرؤية فإنّه يتأسّس على كيفيات ترجمة الحقد والموت؛ ففي حين يُترجم الجنود الصّربيون حقدهم بطريقة مباشرة عن طريق القتل والذّبح والتّشريد والحرق، يُترجم الصّليب الأحمر والبُلدان الغربية حقدهم بطريقة غير مباشرة عن طريق تملّق المساعدات الغذائية التي لا يعلم إلا الله محتوياتها وأهدافها، وتتكامل الرؤية عند "محمد" في التّوجّس خيفة من كلّ ما هو صليبي يُرادف الرّعب واللاّأمن بكلّ أشكاله وأصنافه ومعانيه.

---

[1] المصدر نفسه. ص ن.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

٣/الآخر الألباني:

بعدما فقد " محمد " أسرته وقريته على يد الجنود الصّربيين ظعن مع خالته وأفراد أسرتها وقريتها إلى ألبانيا للنّجاة من القتل، حيث استقروا في مخيّمات للاجئين، وسنُحاول من خلال المؤشرات والمعطيات السّردية أن نُحدّد ملامح رؤية الطفل " محمد " إزاء هؤلاء الألبان.

تومئ الذّاكرة الاسترجاعية إلى أنّ الطفل " محمد " يمتلك بعض المعارف القبلية حول شعب الألبان حين خبّرهم المعلم أشياء إيجابية عن هذا الشّعب الشّقيق، وأعلمهم أنّ ألبانيا شعب صغير يُتاخمهم: «سُكانه إخوان لنا ... لكنّهم فقراء ومُتخلّفون مثلنا تماماً»[1]. هذه الصّورة بثّت الكثير من الارتياح في نفس " محمد "، رغم أنّ أرض الألبان تعني البُعد والنّأي عن الوطن والاغتراب والغربة، إلاّ أنّها على الأقل وزّر يئل إليه ويقيه شرّ الصّرب وحقدهم ومجازرهم، وهي أرض طيّبة وشعبها طيّب، على الأقل هكذا أخبر المعلم وحدّث عنها، وللمعلم شأو عظيم عند " محمد "، فهو المرجعية الموثوقة التي يطمئن إليها، ويمتح منها معارفه، ويضيء بها دربه، ومن هنا كانت الرؤية عند " محمد " إزاء الألبان رؤية إيجابية تستمد مشروعيتها من خلفية ثقافية، لأن الأشياء تستمد معانيها من وجودها على مستوى المرجعيات والأسيقة الثقافية، فمثلا: «الزهور ليست لها معنى طبيعي، بل معنى تحدده الثقافة أو التقاليد»[2] وقد جسد المعلم المرجعيات الثقافية بالنسبة لمحمد، ورسم صورة للشعب الألباني صدقها الطفل وآمن بها، لأنّه يُصدّق معلمه ويؤمن بأفكاره وبمرجعياته الثقافية.

تتحوّل هذه الرؤية الماقبلية من مفهومها الاستشرافي الافتراضي النّظري إلى مفهومها الواقعي التّطبيقي حين يستهل حارس الحدود الألباني ترجمة بعض شذراتها، ويضطلع بتعضيد رؤية المعلم، وتبرير الصورة التي رسمها وبرع في رسمها، ولعلّ سلوكاً واحد طيباً كفيل بخلق انطباع حسن عن شعب كامل، لاسيما أنّ الأعداد كانت مذهلة وهائلة من النّازحين واللاّجئين، وحسب شعبها أنّه يكابد السّقم والجوع والضّيق، لذلك كان من الممكن أن يُلاقي حراس الحدود اللاّجئين بعيون شرزاء ووجوه كالحة متبرّمة، ومعاملات جافة جافية، لكن العكس تماماً هو ما وقع، حيث رمق " محمد " حارس الحدود الألباني وهو يُحسن اللّقاء والتّرحيب، وأسارير وجهه تومئ إلى فرحه وجذله، والودّ ينضح من عينيه: «كان يبتسم لي في حب وعطف»[3]، وكانت سحنته مفعمة بالشفقة: «ذلك الترياق الذي يساعدنا في مكافحة الجفاء واللامبالاة والقسوة»[4]، ممّا جعل " محمد " يستحضر الصورة التي رسمها المعلم لشعب ألبانيا، ويتأكد من صدق نعوتها وأوصافها، فيشعر ببعض الاطمئنان في غمرة الحزن والعنت كالشّهب التي تلوح في غيهب الغسق، وتُنير الظُلمة التي تقب، خاصة وأنّ " محمد " ما فتئ يعيش المأساة والمجزرة التي وقعت في القرية وفقد فيها أهله، وهاهي المأساة الثانية حين يخطو خطوة نحو اللاوطن، ويُحسّ أنّ الأرض والذّاكرة والتّاريخ تنسل رغماً عنه من شغاف القلب، والعزاء الوحيد في كلّ ذلك هو تلك الرؤية للألبان التي تتأسّس على الاطمئنان لهم، وعلى الإحساس بالأمان فوق أرضهم، لأنّ الصرّب لا يملكون سلطة تجاوز التخوم، ولا يمكنهم أن يتسلّلوا أو يتجسّسوا؛ ذلك أنّ الألبان يطلبون من كل لاجئ إبراز أوراق الهوية ليتحقّقوا من كلّ شخص يعبر الحدود، وقد لاحظ " محمد " صرامة هذه الإجراءات، وأراحه الأمر، وزرع فيه بعض بذور الأمل والأمن، خاصة وأنّه مرّ بتجربة قاسية جداً ما فتئ يُعاني كوابيسها وعقابيلها.

---

[1] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٥٩.

[2] ستروك، جون. البنيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى دريدا . ترجمة: محمد عصفور. د ط. الصفاة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ت . ص ١٥.

[3] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٦٣.

[4] كولتشيتسكايا، ي.إ. تربية مشاعر الأطفال في الأسرة. ترجمة: عبد المطلب أبو سيف. الطبعة الأولى. دمشق، سوريا: دار علاء الدين، ١٩٩٧ (م). ص ٦٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مازالت رؤية " محمد " إزاء الألبان مشوبة ببعض التحفّظ، لأنّها تتأسّس على معطيات المعلم، وعلى بعض إيماءات حارس الحدود، وهي معطيات غير كافية لتأسيس رؤية كاملة جادة ومطمئنة، وعندما كانت المخيمات ضيّقة مترعة بالمشاهد المأساوية والحزينة تدخّل بعض الألبان، وأزمعوا التكفّل ببعض اللاّجئين، وذلك من خلال فتح منازلهم للأطفال والعجزة وإيوائهم، وتحمّل مسؤولية الألبسة والأغطية والغذاء، وهذا الأمر أجذل " محمد " كثيراً وانتشله من واقع المخيم الفادح البائس، وجعله يكنّ مشاعر حب واحترام وودّ قوية لهؤلاء الألبانيين الذين آثروا على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة، لاسيما ذاك الرّجل الذي كفل " محمد "، وكان طبيباً اسمه " إبراهيم " بلغ به الأمر إلى أن بعث بأسرته إلى مكان آخر، وأفرغ المنزل للأطفال، واضطر للنّوم في سيارته، ولا يكتفي بهذا، ولا يبدي أي علامة من علامات التّبرم والقلق، بل على العكس يرحّب بالأطفال ويطمئنهم وهو باسم الثّغر وديع يعاملهم معاملة حسنة سبت مشاعر " محمد "، وجعلته يُحب " إبراهيم " حُباً كبيراً، ويشغف بعمله وكرمه وأخلاقه الرّفيعة النّبيلة، إلى درجة أنّه صرّح قائلاً متحمساً جذلاً: «أرغب في تقبيله»[1]؛ هذه العبارة التي تُبيّن التطور الملحوظ في رؤية " محمد " إزاء الألبان، والتي تحولت وتنامت وتعمّقت من رؤية يسمها الاطمئنان وبعض التحفّظ إلى رؤية مُترعة بالحب والاحترام والافتخار بهذا الشّعب الذي- رغم ظروفه الصّعبة وشظف عيشه وفقره- أبى إلاّ أن يُضحّي بالنّفس والنّفيس من أجل هؤلاء اللاّجئين، وهذا إن كان يومئ إلى شيء، فإنّه يومئ إلى عظمة هذا الشّعب الذي صدق المعلم عندما نعته بالشّقيق، فهو فعلاً شقيق شفيق.

ختاما لقد حضر الآخر بشكل لافت على مستوى رؤية الطفل الذي استبطن هذا الآخر، وحوله إلى ماهية عن طريق تأسيس علاقات فينومينولوجية كثيرة لا تتشكل إلا عن طريق الوعي الذي اتصف بأفعال كثيرة لعل أقمنها بالذكر: الحدس والتخيل والإدراك، وقد حقق وعي الطفل وجوده بواسطة مفهوم القصدية عن طريق الارتباط بموضوع الآخر والإحالة عليه، وفق رؤى تنوس بين تمثل الآخر غولا قاتلا فاتكا متواطأ حين تعلق الأمر بالجنود الصربيين وبحلفائهم من جهة، وتمثل الآخر شقيقا شفيقا حين تعلق الأمر بالألبان من جهة ثانية. وتبقى العلاقة بين الأنا والآخر تتأسس على الإحالة المتبادلة، حيث يحيل الأنا على الآخر، ويحيل الآخر على الأنا، وحيث: «الأنا والآخر وجهان للواقع الإنساني»[2]وبلغة أبلغ وجهان للواقع الكوسوفي من منظور وعي الطفل.

---

[1] جلاوجي، عز الدين. المصدر السابق. ص ٨٠.

[2] بوبجرة، محمد بشير. الأنا والآخر ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية. الجزائر: دار الأديب، ٢٠٠٧ (م). ص ١٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

النزعة الأصلانية ومظاهر المقاومة في رواية (الأرض والدم) لمولود فرعون مقاربة ما بعد كولونيالية

د.بوعلي كحال . جامعة البويرة . الجزائر

ملخص

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مظاهر مقاومة الأنا/المُسْتَعْمَر للآخر/المستَعْمِر على مستويات مختلفة في رواية (الأرض والدم La terre et le sang) للكاتب الجزائري مولود فرعون. يتم التركيز في هذه القراءة على مستوى اللغة وسيميائية العنوان والدلالة الرمزية لوظائف الشخصيات والأحداث وأخيرا مستوى البنية الدرامية.

على المستوى المنهجي تستلهم هذه الدراسة آليات التحليل انطلاقا من النظرية النقدية ما بعد كولونيالية وتراث ما بعد الحداثة وبعض الأعمال التي انتقدت مفهوم الدراسات الشرقية وعلى رأسها دراسات المفكر العربي الأصل إدوارد سعيد. تحاول هذه القراءة بلورة مفهوم المقاومة الثقافية من خلال أشكال التعبير المختلفة انطلاقا من السياق التاريخي والاجتماعي لهذه النصوص.

كلمات مفتاحية : ما بعد الكولونيالية . ما بعد الحداثة . الرواية العربية . الأنا والآخر

Abstract

This research focuses on revealing aspects of the subject / colonized 's resistance against the other / colonizer through various scales in the novel of the Algerian writer Mouloud Feraoun entitled (Earth and Blood). There are at least three levels of approaching this subject : first we have to put the events in their historical and social background, secondly we try to analyze the novel's title, and thirdly we reveal the symbolic significance of narrative functions.

This study tries to carry out these interpretations on the basis of modern theories of post-colonialism and post-modernism.

Keywords : Post-colonialism – Post-modernism – Arabic novel – Suject/other relation

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

توطئة : النظرية النقدية ما بعد كولونيالية

لا يمكن، في الواقع، تحديد تاريخ دقيق لظهور تيار ما بعد الكولونيالية في الفكر النقدي الحديث لكن ظهور المصطلح يمكن ربطه بظهور تيار ما بعد الحداثة بعد الحرب العلمية الثانية . فمصطلح ما بعد الكولونيالية (Post-colonialism) ظهر بُعيد ظهور مصطلح ما بعد الحداثة (Post-modernism)، بمعنى أن المصطلحين ظهرا شبه متزامنين ، مع أسبقية طفيفة لمفهوم ما بعد الحداثة. والمعروف أن مفهوم ما بعد الحداثة ظهر لأول مرة في الخطاب الفني في سنة ١٨٨٥ ليدل على الأشكال الجديدة في الفن التشكيلي بصفة خاصة. ولم يظهر المصطلح في الحقل الأدبي إلا في سنة ١٩٤٢. ويمكن تحديد فترة الأربعينيات (١٩٤٥.١٩٥٠) كبداية لتيار ما بعد الحداثة[1] . وقد تميّزت الحركة الفكرية لما بعد الحداثة « بطغيان الأعمال الأكاديمية على حساب الأعمال الفنية »[2] .

أما مفهوم ما بعد الكولونيالية فقد ظهر بعد مفهوم ما بعد الحداثة بفترة قصيرة . ومثلما جاءت ما بعد الحداثة إعادة نظر في الحداثة الغربية المكتسبة[3] وتبيانًا لعيوبها وعجزها عن توفير ما يتوق إليه الإنسان المعاصر من حرية وكرامة، فإن ما بعد الكولونيالية ظهرت أيضا كتيار مضاد للحركة الاستعمارية لكن ليس من قبل الشعوب المستعمَرة ولكن العكس. فما بعد الكولونيالية حركة فكرية غربية طالبت بإعادة النظر في السياسة الاستعمارية للدول الغربية. وقد ترتب على ذلك بروز سياسة جديدة في أوروبا عرفت بتفكيك الاستعمار (Decolonization). أدت في النهاية إلى تخلص القوى الاستعمارية الغربية من مستعمراتها في مختلف أصقاع العالم ومنها كثير من الدول العربية.

لكن هذا المسار السياسي الجديد للدول الاستعمارية ما كان ليرى النور لولا وجود مقاومة عنيفة من الشعوب المضطهدة. بدأت هذه المقاومة مع بداية الغزو واستمرت، لكن بأشكال متعددة، طوال الليل الاستعماري إلى غاية الاستقلال. فحركة ما بعد الكولونيالية الغربية مدينة، في الواقع، لحركات المقاومة والتحرر التي قامت بها الشعوب المستعمَرَة.

وفيما يخص النظرية النقدية ما بعد كولونيالية فإنها تدرس تظاهرات الصراع بين المستعمَر والمستعمِر، لكنها تدرس أيضا تظاهرات مقاومة الثقافة المحلية للغزو الثقافي. يتعلق الأمر أحيانا بالنوعين في وقت واحد، مثلما هو الحال بالنسبة للشعوب المستعمَرَة سياسيا، وقد يتعلق أحيانا أخرى بالنوع الثاني فقط، كما هو الشأن في الوقت الحالي بالنسبة للشعوب العربية التي ما تزال تعاني من غزو ثقافي مع وجود مقاومة عنيفة من الثقافة المحلية. وما يهم النظرية النقدية ما بعد كولونيالية أكثر هو التعبير عن هذه المقاومة في الفنون والآداب وليس في العمل السياسي. ومن هنا تكتسي هذه النظرية أهمية بالغة في دراسة الأدب العربي الحديث الذي تضمن فعلا أشكالاً لا حصر لها للمقاومة ظلت لأمد طويل رهينة تأويلات كلاسيكية وسطحية غذتها صراعات إيديولوجية وفكرية خاصة منها الصراع المعروف بين الحداثة والتقليد، ووصل الأمر إلى حد اعتبار أشكال المقاومة الثقافية في بعض الأعمال الأدبية شكلا من أشكال الرجعية والتقليد.

---

[1] J.A.Cuddon, The Penguin Dictionary of Literary Terms, Penguin Books, London 1999. p.689.

[2] Christopher Butler,Postmodernism : A Very Short Introduction, Oxford University Press, London 2002.p.7.

[3] J.A.Cuddon, op.cit., p.690.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

انصبت الدراسات الغربية ما بعد كولونيالية[1] على تبيان مظاهر إثبات الذات في المجتمعات المستعمَرَة ومحاولة الآخر Other تجاهل هذه الذات. إن المثال الساطع الذي استشهد به النقاد الغربيون على هذا الصراع هو رواية (قلب الظلام Heart of Darkness) للكاتب الإنجليزي جوزيف كونراد J.Conrad . « في سياق تمثيل الغرب للثقافات غير الأوروبية non-european فإن الآخر لا تمنح له فرصة الكلام أو فلنقل نادرا ما تُمنَحُ له هذه الفرصة. وأبرز مثال على ذلك رواية (قلب الظلام) لجوزيف كونراد حيث لا يمنح بطل الرواية (مارلاو Marlow) للسكان الأصليين[2] أية فرصة للكلام باستثناء مرتين فقط »[3]. ما يُلاحظ في الرواية انحياز بطل الرواية الإنجليزي للشعب الأوروبي المتحضِّر ودعوته المتكررة ، عبر فصول الرواية، لإبادة الشعوب المتوحشة (وهو يقصد هنا خاصة شعب الكونغو). «عندما يأتي المرء إلى هنا يكون عليه فيما بعد أن يمقت هؤلاء المتوحشين. أن يمقتهم إلى حد الموت »[4].

أثارت هذه الرواية، منذ صدورها في سنة ١٩٠٢، جدلاً واسعا في الأوساط الأدبية والفكرية في الغرب على اعتبار أنها أول عمل أدبي يفضح المعاملة القاسية والعنصرية التي تتعرض لها الشعوب المستعمَرَة على يد الأوروبيين. والأكثر من ذلك، أن الخطاب الغربي يحاول أن يتحدث نيابةً عن السكان الأصليين ولا يكلف نفسه محاولة فهم طبيعة تفكيرهم أو أن يقدّر قيمة ثقافتهم، فتكون النتيجة تقديم صورة كاذبة عن جماعة بشرية لها قيمها ونمطها المعيشي المميز، بل ولها بنية اجتماعية مثل أي مجتمع آخر. «لم يسلب الخطاب الكولونيالي حق الشعوب المستعمَرَة في المشاركة في تحديد أطر علاقتهم بالمستَعْمِر فحسب، بل لقَّنَهم التوحُّش عن طريق استعمال اللغة الدالة على العنف والقسوة »[5]. لقد قام الغرب بهدم جسر الحوار مع الشعوب المستعمَرَة ، أي «انتاج أوروبا لآخر أدنى مرتبة »[6] ، فكانت ردة الفعل الطبيعية بروز ثورات في هذه البلدان أدت في النهاية إلى استقلال هذه الشعوب.

لقد حاول أدب هذه الشعوب المضطهدة، خاصة في إفريقيا، أن يعبّر عن وجهة النظر المحلية في العلاقة مع الغرب. يمثل الكاتب النيجيري المعروف (شينوا أشبي Chinua Achebe) هذا الجيل من الكتاب حيث يصور في أعماله، من منظور تاريخي اجتماعي، واقع الشعوب الإفريقية إبان الاستعمار. « اعتبرت أعمال أشبي، وخاصة رواية (أشياء من الماضي Things fall apart) ، بمثابة رد على رواية كونراد (قلب الظلام) . فالرد يكون عن طريق استرجاع الحق في التعبير، بمعنى كتابة أعمال أدبية تصور طبيعة الحياة والعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الأصلي »[7].

جاءت الكولونيالية بأقنعة متعددة لعل أبرزها قناع الحضارة ومساعدة الشعوب المتخلفة في التطور. لكن الهدف الحقيقي كان دائما الاستيلاء على ثروات الشعوب المقهورة من جهة، ومن جهة ثانية طمس معالمها الثقافية والحضارية. ولقد فضح

---

[1] المقصود بالدراسات الغربية تلك التي صدرت في الغرب في إطار مدرسة غربية واضحة المعالم . نقول هذا لأنه ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات لمؤلفين غربيين من أصول غير غربية، والبعض منهم من أصول عربية، لكن ذلك لا يغيّر كثيرا في انتسابهم للفكر الغربي . من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، إدوارد سعيد العربي الأصل، ورقية حسن ذات الأصول الهندية، ولحسن الزاهر الذي سيأتي ذكر كتابه في هذا البحث، وغيرهم.

[2] تدور أحداث الرواية في إفريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتحديدا في الكونغو.

[3] Lahcen E.Ezzaher, Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse and Post-colonial Criticism, Peter Lang Publishers, New York, USA 2003.p.91.

[4] Joseph Conrad, Heart of Darkness, Doubleday, Page and Company, Garden City, New York 1916.p.16.

[5] Lahcen E.Ezzaher, op.cit., p.91-92.

[6] إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦. ص٧٠.

[7] Lahcen E.Ezzaher, op.cit., p.92.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

(ألفرد بلنت) السياسة البريطانية في مصر منذ فرض الانتداب عليها في كتابه (التاريخ السري لاحتلال مصر) حيث قال بأن هدف بريطانيا من احتلال مصر هو نهب ثرواتها ودعم الاقتصاد البريطاني بالدرجة الأولى[1]. صحيح أن المجتمع العربي وقع، إبان الفترة الاستعمارية وحتى ما بعدها، في أزمة مثاقفة وتماهي في الحضارة الغربية، أو بمفهوم النقد الثقافي ما بعد كولونيالي، إزدواجية وجدانية [2]، لكن هذا التوجه كان موقفا مؤقتا، أو بمعنى آخر، محاولة التعرف على ثقافة (المركزية الأوروبية Euro-centrism)[3] ، وأن الرد على رواية (قلب الظلام) كان من قبل زمرة من الكتاب في إطار ما عُرِف برواية الصدام الحضاري. أهم الروايات التي مثلت هذا التيار نجد (قنديل أم هاشم) ليحي حقي، و(الحي اللاتيني) لسهيل إدريس و(موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح

عبرت رواية (قنديل أم هاشم) عن الازدواجية الوجدانية في العلاقة مع الآخر / الأوروبي، وتمثل عموما وجهة نظر المثقف الذي يدرك أهمية الحضارة الغربية وتفوقها وحاجة مجتمعه الماسة إلى هذه الحضارة. أما الرواية الثانية فتمثل لحظة اليقظة من وهم التماهي في الحضارة الغربية وإعادة اكتشاف الذات الأصلية وأهميتها في المصير الفردي لبطل الرواية. أما رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) فجاءت أشبه بالرد على رواية (قلب الظلام)، لأنها قابلت العنف والقسوة الغربية بعنف وقسوة المجتمع الأصلي.

أما في رواية (الأرض والدم) لمولود فرعون، فنحن أمام نموذج مختلف هو أقرب إلى تصور ما بعد الكولونيالية لوظيفة الأدب القومي الذي يهدف إلى تصوير الحياة الاجتماعية والطبيعية للمجتمع الأصلي كمظهر للمقاومة وإثبات الذات، مع وجود دلالات رمزية تحملها بعض المفردات والأشياء هي بمثابة رسائل مشفرة للآخر/الأوروبي.

أشكال المقاومة في رواية (الأرض والدم)

يحس قارئ رواية (الأرض والدم) لمولود فرعون بغياب رهيب للآخر / الأوروبي مع أن كل المؤشرات كانت تؤكد عكس ذلك. فالرواية صدرت إبان الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي وما صاحبها من عنف متبادل بين المستعمِر والمستعمَر، كما أن الكاتب ينتمي إلى المدرسة الفرنسية خاصة في حقل الأدب، هذا بالإضافة إلى وجود شخصية روائية تمثل الآخر / الأوروبي وهي زوجة بطل الرواية (ماري). وبالإضافة إلى ذلك فإن الراوي يعود بسرده أحيانا إلى الماضي في شكل ومضات Flashbacks فيسرد تج ارب البطل في بلاد الغربة (باريس) أين اشتغل في المناجم كغيره من الجزائريين الفقراء.

بالرغم من كل هذه المعطيات لا يتدخل الآخر في شأن ما يحدث في القرية وتتم جميع الأمور بإرادة السكان الأصليين ورغباتهم، في حين يقدم الراوي صورة باهتة للآخر تتسم بالسلبية في معظم الأحيان. لقد عبرت هذه الرواية عن تأكيد الذات ومقابلة تهميش الآخر بتهميش مماثل. لقد عبرت الرواية عن شرخ في العلاقة بين المستعمِر والمستعمّر أشار إليه الكاتب في مقالاته الأخرى. « يعكس التمرد الشامل في الوقت الراهن حدوث طلاق فظيع بين المجتمعين (يقصد المجتمع الجزائري والمجتمع

---

[1] بيل أشكروفت ، غاريث غريفيث وهلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية : المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي . أيمن حلمي . عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠.ص ٧.

[2] المصدر نفسه، ص٣٣.

[3] المصدر نفسه، ص٣٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الفرنسي المقيم في الجزائر). ومتى حدث الزواج بين المجتمعين أصلاً؟ الحقيقة أن المجتمع الفرنسي لم يعترف أبدا بحق الشعب الجزائري في هذه الأرض، فكيف يمكن أن نتكلم عن تفاهم وحوار بين الطرفين؟ »[1] .

في رواية (الأرض والدم) يعبر مولود فرعون عن هذا الموقف من الاستعمار لكن بشكل غير مباشر. لقد اختار المؤلف وضع أحداث الرواية في إطار محلي محض وفي هذا تعبير عن الانفصال الحاصل بين المجتمع الجزائري ومجتمع المعمّرين الفرنسيين. بل أنه قام بإقحام ممثلين عن الآخر / الأوروبي وتجريدهم من أية وظيفة تخدم رغبات الشخصيات الرئيسية. وتعبر الرواية عن المقاومة عبر مستويات مختلفة للتحليل كما يتضح في الجزء الموالي للبحث.

ـ المستوى الأول : سيميائية العنوان

يعتبر عنوان العمل الأدبي بمثابة مدخل إلى العالم المتخيَّل الذي يبلور دلالات كثيرة ومتنوعة ومتعارضة أحيانا لكنها تفضي في النهاية إلى دلالة مركزية. يمكن اعتبار عنوان الرواية شفرة من شفرات الدلالة المركزية فيها. وينطبق هذا تماما على الرواية التي بين أيدينا والتي اختار لها المؤلف بعناية فائقة عنوان (الأرض والدم). ومن غريب المصادفات أن تكونا هاتين الكلمتين جزءا من المعجم النقدي ما بعد كولونيالي. فالأرض جزء من هوية السكان الأصليين، كما أن الدم هو الهوية العرقية في حد ذاتها . وإذا كان المؤلف لم يقصد، في تلك الفترة المبكرة(١٩٥٣) ، الدلالة ما بعد كولونيالية لهاتين الكلمتين، فمن المؤكد أنه قصد استعمالهماللدلالة على موضوع الرواية وهو مجتمع الأهالي.

فعنوان الرواية يضع أحداث الرواية في إطار محلي هو القرية المنزوية في أعالي جبال جرجرة التي لا يسكنها إلا الأهالي من الجزائريين، بعيدا عن أي دخيل أجنبي. فالأمر يتعلق بأرض الأجداد وبصفاء العرق الأصيل. يقول مولود فرعون حول علاقته ببيئته الأصلية في جرجرة : « أُكن لمنطقة القبائل حب الأب لولده وهو ما سعيت إلى التعبير عنه في كتبي، كما حاولت قدر الإمكان تقديم صورة عن الحياة في القرية، صورة حقيقية غير زائفة»[2]. لقد سبقت الإشارة إلى محاولة الفكر الكولونيالي مصادرة حرية المُضطهَد في التعبير من خلال مفهوم (التمثيل Representation)[3] . وفي رأينا أن مولود فرعون قصد إلى هذا المعنى عندما أكّد على رغبته المستمرة في تقديم صورة حقيقية وأصيلة عن مجتمعه. كما أن كلامه عن زيف الصورة يحيل على وجود صورة مزيفة للمجتمع الجزائري في أذهان الفرنسيين.

يحمل عنوان الرواية أيضا دلالات تتعلق بالبنية الدرامية ووجهة النظر ، بمعنى الفكرة التي تدور حولها الرواية ككل. فخلاصة القصة أن البطل عامر يهاجر إلى فرنسا من أجل العمل وكسب القوت نظرا للفقر المدقع الذي يتخبط فيه سكان قرية إغيل نزمان . وفي فرنسا ينسى عامر قريته ويتجاهل مصير والده ووالدته وحاجتهم إليه وينغمس في حياة جديدة كانت في الواقع سلسلة من المآسي وخيبة الأمل. يتزوج عامر في فرنسا من فتاة تدعى ماري ويقرر العودة معها إلى قريته الأصلية إغيل نزمان على أمل استرجاع ما ضاع منه طوال مدة اغترابه. وقد عبر عنوان الرواية بالضبط عن ذلك الذي ضاع منه وهو : الأرض والعشيرة.

---

[1] Mouloud Feraoun, La terre et le sang, Seuil, Paris 2012.p.14.
[2] La terre et le sang, p.8.
[٣] ينظر نقد إدوارد سعيد لمفهوم التمثيل في فكر المركزية الأوروبية في : المصدر السابق، ص٦٣ وما بعدها.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

يكتشف عامر أن ما افتقده في قريته يصعب استرجاعه فيخوض صراعا مريرا مع أهل قريته وعشيرته إلى أن يلقى حتفه في النهاية بعد استرجاع الأرض وظهور بصيص أمل في ولادة حفيد يصون هذه الأرض. فموضوع الرواية هو الحفاظ على مقومات الذات المادية والمعنوية من منظور الصراع على الأرض الذي كان واضح المعالم إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر[1].

ومن وجهة نظر سيميائية تأويلية فإن عنوان الرواية يعبر عن الأنا/الجزائر في مواجهة الآخر/فرنسا. فارتباط أهل القرية بأرضهم ومحافظتهم على استمرارية جنسهم له دلالة سياسية واجتماعية قوامها ارتباط الشعب الجزائري بأرضه وهويته وبالتالي فإنه لا مكان في هذه الأرض للغرباء عنها. يقول الراوي في بداية الرواية : هو ابن البلد (يقصد عامر)، أما هي (يقصد زوجته ماري) فهي فرنسية. فأبناء البلد هم الجزائريون دون غيرهم.

تقوم أحداث الرواية ببلورة هذه الدلالة المركزية التي حملها العنوان فيحصل الانسجام الدلالي بينه وبين متن القصة بعد الانتهاء من القراءة.

ـ المستوى الثاني : دلالة اللغة

يعتبر مولود فرعون نموذج المثقف الجزائري إبان استعمار الفرنسي حيث تخرج من المدرسة الفرنسية كما صور ذلك في روايته الثانية (نجل الفقير Le fils du pauvre). لكن هذا لم يمنع الكتاب الجزائريين الناطقين بالفرنسية من التعبير بصدق عن هموم المجتمع الجزائري ، بل أنهم اتخذوا من اللغة الفرنسية أداة للتعبير عن الهوية والاختلاف على نحو ما سيتكشف لنا في رواية (الأرض والدم) لمولود فرعون.

يوظف النص مفردات وتعابير منتقاة بعناية هدفها بلورة الدلالة المركزية المرتبطة بموضوع الهوية والصراع على الأرض نذكر منها :

- Tharoumit : كلمة أمازيغية تعني (المرأة الأوروبية) أو (المرأة الفرنسية).
- Aroumi : كلمة أمازيغية محلية تعني (رحل أوروبي) أو (رجل فرنسي).
- Takoravt : كلمة أمازيغية محلية تعني (المقبرة).
- Fellah : كلمة عربية تعني (فلاح).
- Hakem : كلمة عربية تعني (المسؤول أو الحاكم).

فلهذه المفردات المحلية ما يقابلها باللغة الفرنسية لكن المؤلف تجاهل ذلك وأصر على استعمال الكلمات الأصلية بالرغم من أن القارئ الفرنسي لا يفهم معناها. والواضح أن دلالة هذا الاستعمال هو التأكيد على الأنا وممارسة حضوره في النسيج الروائي حضورا يرسم حدوده في مقابل الآخر عن طريق هذه المفردات بالذات. فالحدود frontiers أحد المفاهيم الأساسية في النظرية ما

[1] لقد كانت استراتيجية المعمرين الفرنسيين في الجزائر شراء الأراضي من الأهالي بأثمان بخسة بعد فرض أوضاع مزرية عليهم. فالتحضر بالنسبة إليهم إجراءات شكلية يجب الحفاظ عليها وليس بقيم أخلاقية وإنسانية.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بعد الكولونيالية[1] . وإذا كانت رواية (الأرض والدم) مكتوبة باللغة الفرنسية فإن هناك حدودا لفرنسيتها من خلال ممارسة اللغة المحلية لحضورها فيها.

فمثلما قام المستعمر بفرض لغته على المستعمَر، يقوم النص هنا بتلقين المستعمِر اللغة المحلية. ويتعلق الأمر أحيانا بمفردات تدل على المستعمر في حد ذاته (لفظة Aroumi). فالمسألة هنا تتعلق بحرية الأنا في التعامل مع الآخر، على خلاف ما تضمنته رواية (قلب الظلام) من استيلاب لحرية الآخر[2].

وعلى مستوى مختلف تضطلع اللغة في الرواية بتقديم صورة مجسّمة لقرية إيغيل نزمان قوامها الوعورة والمشقة . وقد يتساءل القارئ عن المغزى من تقديم القرية على هذه الصورة. ولكننا عندما نأخذ أعمال فرعون الأخرى ندرك بأن الأمر يتعلق باستراتيجية خطابية تضع (الأرض) في موقع غير قابل للوصول إليه (inaccessibility).

يكرس المؤلف هذه الصورة في روايته الثانية (نجل الفقير Le fils du pauvre) ويستغرب من إعجاب السائح بمناظر الريف في جرجرة في حين أنها خالية من أي مظهر من مظاهر الرفاهية على الرغم من بنياتها الكثيرة والمتراصة[3]. «تشبه قرية تيزي في هيكل بنائها وحشا ضخا من وحوش ما قبل التاريخ »[4]. فالصورة دعوة ضمنية إلى عدم الاقتراب من هذه الأراضي الشاهقة التي يقطنها السكان الأصليون، خاصة وأنه أقحم السائح ، وهو يقصد السائح الفرنسي على الخصوص، في سياق هذا الوصف الطوبوغرافي للقرية. « والنقطة الهامة هنا هي درجة الصعوبة في محاولة فهم منطقة من العالم تتبدى سماتها الأساسية في أنها أولاً على درجة متواصلة من التدفق، وأنها ثانيا لا تتيح لكل من يحاول إدراكها »[5] .

وفي روايته الثالثة (الدروب الوعرة Les chemins qui montent)[6] يصطدم القارئ بهذه الصورة من خلال العنوان نفسه الذي يحمل نفس الدلالات السابقة التي كرسها المؤلف في وصفه للقرية الريفية التي يقطنها الأهالي.ففي بداية الرواية يؤكد الراوي على استحالة الوصول إلى القرية بسبب مشقة الطريق. «كل الطرق التي تؤدي إلى القرية وعرة».

إن تأكيد الراوي في هذه الروايات على الطبيعة القاسية للأرض وسكانها يعتبر شكلا من أشكال المقاومة ضد التدخل الأجنبي في شؤون الأهالي. وقد اتخذ المؤلف في (الأرض والدم) من اللغة أداةً للتأكيد على هذه الفكرة من خلال طغيان الوصف الطوبوغرافي في بعض مقاطع الرواية.

ويقودنا البحث في دلالات اللغة والوصف إلى الوقوف عند توظيف اللغة في وصف مظاهر الحياة الاجتماعية من لباس ومسكن ومظاهر احتفالية. لقد أكدت النظرية ما بعد الكولونيالية على الدور المحوري الذي تلعبه التقاليد الاجتماعية في تنمية الإحساس بالانتماء العرقي والتأكيد عليه. « في سنة ١٩٠٨ ذكرت صحيفة (المسرح The Theater) الأسترالية أنه تم عرض مسرحية في الفلبين تشجع على التمرد. وبطبيعة الحال فالسلطة هنا استعمارية ويتعلق الأمر بالولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تحكم الفلبين في ذلك الوقت. وذكرت الصحيفة أن المسرحية عملت على إثارة الروح الوطنية في الجمهور. وما وقع في الحقيقة أن

---

[1] أشروفت، المصدر السابق، ص ٣٦.

[2] Lahcen E.Ezzaher, op.cit.p.91.

[3] Mouloud Feraoun, Le fils du pauvre, Seuil, Paris 1995.p.12-19.

[4] Ibid, p.12.

[5] إدوارد سعيد، المصدر السابق، ص٣٧.

[6] Mouloud Feraoun, Les chemins qui montent, Seuil, Paris 1957.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الممثلين قاموا بحركات عفوية واصطفوا بلباسهم ذي الألوان الزاهية على شكل صورة للعلم الفلبيني فتجاوب الجمهور مع هذه الحركات بشكل غير مقصود على الإطلاق. حتى هذا اللباس تم تأويله على أنه ذا طابع سياسي. »[1].

يستعمل الكاتب في (الأرض والدم) أوصافا دقيقة لمظاهر الحياة الاجتماعية والتقاليد في منطقة القبل[2] ويوظف كلمات محلية لهذا الغرض خاصة ما تعلق باللباس والمأكل والاحتفالات، وقد ذكرنا نماذج منها في موضع سابق. يكتسي هذا الوصف أهمية بالغة لأنه يشير إلى الحدود الفاصلة بين المجتمع الجزائري الأصلي والمجتمع الفرنسي الدخيل على الأرض. وقد جاءت الإشارة إلى هذه التقاليد بتسمياتها الأصلية باللغة المحلية من باب التنبيه إلى خصوصيتها الثقافية ودلالتها الرمزية في وعي الأهالي، وهي تشكل جزءا من هوية الأنا في مقابل هوية الآخر / المستعمِر.

ـ المستوى الثالث : الدلالة الرمزية لوظائف الشخصيات والأحداث

من خلال توجيه الراوي لمسار الشخصيات والأحداث في رواية (الأرض والدم) تتكشف لنا مجموعة من الأدوار والوظائف اضطلعت بأدائها الشخصيات والأحداث والأشياء. فلا يهم من قام بالوظيفة بقدر ما يهم إنجاز الوظيفة التي تبلور الدلالة المركزية في العمل الفني.

لقد اهتم المؤلف بالشخصية الرئيسية عامر وأسند إليها وظائف بلورت وجهة النظر بشكل محوري. وشخصية عامر، سواء كانت من لحم ودم أو من ورق[3]، شخصية نموذجية للشباب الجزائري إبان الاستعمار الذي كان عليه أن يهاجر إلى فرنسا لكسب قوته في ظل أوضاع مزرية كان يعيشها الأهالي في قراهم المنعزلة. وفي الوقت ذاته، فإن تجربة الغربة التي تضطلع بها هذه الشخصية هي الأخرى نموذجية حيث يشترك هؤلاء الشباب البائسين في نفس المصير وهو الفشل. ويشير الراوي إلى ذلك صراحة عندما يقول : « عاد عدد كبير من أبناء وطنه المسجونين مثله إلى البلد للانغماس من جديد في بيئتهم الأصلية، ومن أجل أن يعيشوا حياتهم الخاصة بهم، وأن يتلمسوا معنىً لوجودهم البائس وهجرتهم الظرفية »[4] .

في هذا المقطع بالذات يحمل المؤلف مسؤولية البؤس للهجرة التي جعلت الأهالي يعيشون حياةً أخرى غير حياتهم، وهو ما قصده بقوله (أن يعيشوا حياتهم الخاصة بهم). لكن أهم سمة في شخصية عامر هي فقدانه لمعنى الحب في العلاقات الإنسانية. لقد كان هذا نتيجة اختلاطه بالأوروبيين حيث كان يتعرض ، هو وأمثاله من الأهالي، لعنصرية بغيضة ولتضييق في سبل العيش. ونلاحظ في الرواية تحاشي الراوي توضيح طبيعة العلاقة التي تربط عامر بزوجته الفرنسية ماري، ولم يذكر أنها كانت علاقة حب على الإطلاق. في حين يسهب هذا الراوي نفسه في تفاصيل علاقة الحب التي ربطت بين عامر وابنة عشيرته شابحة. فحب عامر لشابحة محاولة لاسترجاع شخصيته الأصلية المسلوبة. لكنه لا يستطيع المجاهرة بهذا الحب لأن العشيرة لا تقبل إلا بالحب الطاهر العفيف الذي يتوج بالزواج. « القرية لا تعترف بالعلاقات الغرامية السرية »[5] .

---

[1] Helen Gilbert and John Tompkins , Post-colonial Drama, Routledge Publishers, London 1996.p.1.

[2] يُذكر أن مولود فرعون أصدر كتابا خاصا بهذا الموضوع بعنوان (يوميات بلاد القبائل : وقائع جزائرية Jours de Kabylie : chroniques algériennes)، وهو ما ينمي عن اهتمامه بثقافة وأصالة المجتمع الجزائري في بلاد القبائل.

[3] يشير المؤلف في بداية الرواية إلى أن هذه القصة حدثت فعلا. ينظر :
La terre et le sang, p.11.

[4] La terre et le sang, p.72.

[5] La terre et le sang, p.202.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وفي محاولة تماهي ظاهرة مع حضارة الآخر/ الأوروبي، كانت سلوكات عامر، منذ وصوله إلى القرية، لا تخلو من استفزاز لمشاعر الأهالي والطبيعة على حد سواء. فإلحاح عامر على جلب الأثاث الفرنسي الفاخر إلى مسكن أسرته البسيط في القرية شكل نشازا ظاهرا ولا مبرر له. «بدا هذا الأثاث معقّداً بشكل غريب، وغير مُجْدٍ،، بل، على العكس من ذلك، فإنه أصبح عبئا على البيت»[1].

فما قام به عامر بعد عودته من الغربة عبارة عن سلسلة من الاعتداءات (transgressions) على قدسية العلاقات الاجتماعية داخل العشيرة. لكن هيهات! فالذي يزول في النهاية هو عامر وليس العشيرة التي تسعر فيها نواميس الحياة كما سطرها الأجداد. لقد اتسمت حياة عامر في الغربة، خاصة بعدما تزوج بماري وما انجر عن ذلك من تراكم الأعباء، بالتشرّد في الفنادق والمعاملة السيئة في العمل. وفي نوبات اليأس انبعث في روحه شعاع أمل مصدره أرض أجداده في بلده الأصلي. وهكذا تحول حلمه من العيش في فرنسا على الهامش إلى العيش في موطنه كبورجوازي يملك حقلا يعوله مع أسرته. وكان عامر يدرك أن هذا الحلم يستحيل تحقيقه في فرنسا بسبب أصله غير الفرنسي. فالأرض هي محور الصراع وهي الطريق إلى الخلاص من اليأس والتمزق.

لكن عامر لم يستطع أن يسترجع شخصيته كاملة عندما عاد إلى الوطن. لقد أخطأ عامر عندما حصر مشكلته في الجانب المادي (الحصول على الأرض) ونسي، أو تناسى، أهمية التقاليد في مجتمعه الأصلي فقاده ذلك إلى التدمير الذاتي.

وإلى جانب شخصية عامر تقف شخصية زوجته الفرنسية ماري التي جاءت لتعيش في القرية مع عامر . ومنذ بداية الرواية، ولصفحات عديدة، يلح الراوي على غرابة أن تعيش سيدة فرنسية في قرية قبائلية تقليدية ومنعزلة في أقاصي الجبال. « هل تستطيع أن تعيش في إيغيل نزمان وفي مكان مَسَيَّج سيدة فرنسية من باريس »[2]. وتكمن دلالة هذه الغرابة وعدم التصديق في عدم إمكانية الاندماج بين الأنا والآخر. وقد أكدت الرواية على هذه الاستحالة من خلال علاقة عامر بشابحة.

والأكثر من ذلك تقدم الرواية شخصية ماري على أنها ابنة غير شرعية وأن شكوك كثيرة تحوم حول والدها الحقيقي. وقد كانت الشكوك تحوم حول عم عامر، واسمه رابح، الذي كان يقيم في فرنسا بصحبة عامر، ثم أقام علاقة غير شرعية مع والدة ماري. توفي رابح في ظروف غامضة، وتم التستر على ذلك بالقول أن الأمر يتعلق بحادث عمل. لكن عامر يُتهم بالمشاركة في التستر على مقتل رابح. في هذه الظروف ولدت وترعرعت ماري ليتبناها شخص آخر قُدِّم فيما بعد على أنه والدها.

وُظفت عدم الشرعية هنا للدلالة على عدم شرعية العلاقة مع الآخر، مهما حاولت مختلف الأطراف التستر على ذلك. تعاملت الرواية مع شخصية ماري من الخارج ولم يحاول الراوي رصد ما يدور في ذهنها من أفكار وتوجسات. كما أن علاقة عامر بماري علاقة رسمية أكثر منها علاقة إنسانية واجتماعية، تماما مثل علاقة الأهالي بفرنسا في ذلك الوقت. فبالرغم من وجود الطرفين على أرض واحدة إلا أنهما يعيشان منفصلين، كما أشار مولود فرعون إلى ذلك في بعض مقالاته.

كما تم توظيف شخصية (سليمان) الذي تربطه بعامر علاقة قرابة مقدسة، لكن عامر يخون ثقته عندما يقيم علاقة غرامية مع زوجته شابحة. تثور ثائرة سليمان عشية انكشاف هذه العلاقة ويقرر الانتقام من عامر، فتكون النتيجة مأساة

---

[1] La terre et le sang, p.34.
[2] La terre et le sang, p.11.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

يختفي فيها الرجلان إلى الأبد. شخصية سليمان مجرد أداة قامت بوظيفة مركزية في الرواية تتمثل في الانتقام لشرف القبيلة. إن مصير عامر على يد سليمان هو مصير أي كان يحاول المساس بقدسية العشيرة ووجودها في حد ذاته.

المستوى الرابع : دلالة البنية الدرامية ومآل الصراع

من خلال مصائر الشخصيات في رواية (الأرض والدم) تتكشف لنا خيوط البنية الدرامية التي تبلور وجهة النظر ومآل الإشكالية التي تطرحها الرواية. لقد انتهت الرواية بمصرع شخصيتين رئيسيتين هما عامر وسليمان. لكنها، من المنظور الفني، نهاية رمزية مرتبطة بالدلالة المركزية : مآل الصراع بين الأنا والآخر. وإذا كانت الرواية قدمت هذه النهاية في شكل حادث مأساوي، فإنه في الواقع عبارة عن حمام دم . فمحاولة استرجاع الأرض والمساس بشرف القبيلة يكون مآله على هذا النحو. فهل هي رسالة مشفرة لفرنسا لتوضيح ما كان يحدث في الجزائر في تلك الفترة من ثورة تحريرية عنيفة وانتفاضة شعبية ضد الظلم والمهانة والعبودية؟ .

قائمة المصادر والمراجع

أ/باللغة العربية

١.إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦. ص٧٠.

٢.بيل أشكروفت ، غاريث غريفيث وهلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية : المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي . أيمن حلمي . عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠.

ب/باللغة الأجنبية

1. Christopher Butler,Postmodernism : A Very Short Introduction, Oxford University Press, London 2002.

2. Helen Gilbert and John Tompkins , Post-colonial Drama, Routledge Publishers, London 1996.

3.J.A.Cuddon, The Penguin Dictionary of Literary Terms, Penguin Books, London 1999.

4. Joseph Conrad, Heart of Darkness, Doubleday, Page and Company, Garden City, New York 1916.

5.Lahcen E.Ezzaher, Writing and Cultural Influence : Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse and Post-colonial Criticism, Peter Lang Publishers, New York, USA 2003.

6.Mouloud Feraoun, La terre et le sang, Seuil, Paris 2012.

7.Mouloud Feraoun, Le fils du pauvre, Seuil, Paris 1995.

8.Mouloud Feraoun, Les chemins qui montent, Seuil, Paris 1957

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

تفكيك المركزية الغربية في كتابات إدوارد سعيد

أ/ أحلام بوعلاق، جامعة باجي مختار. عنابة . الجزائر، قسم اللغة العربية وآدابها

ملخص:

مما لا شك فيه أن الناقد والمفكر العالمي إدوارد سعيد يعتبر من أكثر الشخصيات الفاعلة في الساحة الفكرية والنقدية، من خلال دفاعه عن حقوق الانسان، والشعوب المغلوبة والفئات المهمشة في العالم، حيث استطاع نقد المركزية الغربية من خلال تفكيك عدد ضخم من الخطابات الأدبية والثقافية الغربية منذ القرن١٨ م أو يزيد، وكشف مختلف تجاوزاتها وممارساتها ضد الشعوب الدنيا، وهو ما تهتم به هذه الورقة البحثية.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، الثقافة، المركز، الهامش، الامبريالية، التفكيك.

مقدمة:

يحضر اسم المفكر إدوارد سعيد في مختلف حقول الأدب والنقد الثقافي والموسيقى ودراسة الآخر، خاصة بعد صدور كتابه الاستشراق سنة ١٩٧٨م، نال سعيد شهرة كبيرة في الساحة الفكرية نظرا لما قدمه من دراسات ونقد لخطاب الاستشراق وثقافة المركز، منتصرا لمختلف الفئات الهامشية التي تم اسكاتها عبر التاريخ. وبالتالي أثارت دراساته نقاشا كبيرا في المؤسسات الأكاديمية الغربية وفي وسائل الاعلام كذلك، بعدما أسهم في تعرية المركزية الغربية المضمرة في مختلف الخطابات التي اهتمت بدراسة الشرق والعرب والاسلام وشعوب العالم الثالث.

١ . إدوارد سعيد وتفكيك الخطاب الاستشراقي:

يعتبر كتاب الاستشراق للناقد إدوارد سعيد من أهم الدراسات التي كُرّست لاستكشاف العلاقة بين العالم الأوروبي والأمريكي (المركز)، والشرق، والاسلام، والعالم ما بعد الكولونيالي (الهامش)، حيث تمكن من تقديم دراسة نقدية تفكيكية لعدد كبير من النصوص التي كتبها الغرب عن الشرق والشعوب المستعمرة والإفريقية منذ ق١٨ كاشف بذلك مختلف المضمرات الأيديولوجية والثقافية والسياسية للمركز اتجاه الهامش.

يرى سعيد أن الاستشراق "أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي انطولوجي ومعرفي ابستمولوجي بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب، وهكذا فقد تقبل جمهور كبير جدًا من الكتّاب وبينهم شعراء وروائيون وفلاسفة... التمييز بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسياسة محكمة الصياغة من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية والمسارد

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

السياسية التي تتعلق بالشرق وسكانه وعاداته و عقله وقدره..."[1] وقد أحدث طرحه لمفهوم الاستشراق جدلا واسعا، بعدما كشفه وأماطه من مضمرات ، وتجلى ذلك من خلال بحثه في تاريخه ومفهومه ومجالاته وأهدافه المعلنة والخفية، وهو ما جعله يختلف عن معظم الدراسات التي سبقته. حيث قدم للعالم دراسة تفكيكية أبرز من خلالها مختلف الرؤى التي اعتمدها الغرب أثناء دراسة ومعاينة الشرق وخلص إلى أنّ أغلبها تقوم على نقاط مشتركة (الهيمنة ، المعرفة ، الخيال ، المركزية ...). وما يجب الاشارة إليه أن "مشروع إدوارد النظري والنقدي والفكري لم يكن دفاعا عن ثقافة العرب وحضارتهم، بغض النظر عن الجوانب المظلمة في هذه الثقافة، كما يحاول أن يقول بعض مؤولي عمله ضيقي الأفق. إن مشروعه الكبير يتلخص في تفكيك الفكر الغربي، ونقد هذا الخطاب الذي اخترع الآخر، الشرقي والعربي والمسلم، ليميز ذاته عن آخره الذي يقع في أدنى سلم الحضارة مبررا حملته الاستعمارية على الشرق."[2]

ومن هنا عمل إدوارد سعيد منذ كتابه بدايات على قراءة منظور الغرب عن ذاته، وتحولات هذا المنظور، ورؤية الذات من خلال رؤية هذا الشرق اللاعقلاني، الحسي غير المتحضر، ذلك كان مشروعه في الاستشراق والقضية الفلسطينية وتغطية الاسلام والثقافة والامبريالية، وقد توسع مشروعه ليشمل قراءة دور المثقفين في العصر الحديث، غربا وشرقا، ليعيد إحياء الدور الرسالي للمثقف الذي تلاشى في الغرب بتأثيرات العولمة ونشوء الشركات متعددة الجنسية التي بدأت توظيف المثقفين والأكاديميين ليقدموا لها خبراتهم بغض النظر عن التأثيرات السلبية التي تنشأ عن المعلومات التي يقدمها هؤلاء الخبراء."[3] وعليه لو حاولنا البحث في مفهوم الاستشراق نجد أن هذا المصطلح يشير في "في مدلوله الأساسي أو المتداول إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديدا بما في ذلك الشرقين الأقصى والأدنى، بما يتضمنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة ومن ناحية أخرى تشير العبلرة إلى توجهات في الفنون الغربية سواء التشكيلي منها أو الأدبي 'استلهم' الشرق بمقتضاها ووظف فنيا."[4] أما سعيد فلختصر مفهوم الاستشراق في كونه " أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه..."[5]

وقد اختلف سعيد في طرحه لموضوع الاستشراق عن غيره من المهتمين بالدراسات الاستشراقية بعدما فكك فكر المستشرقين وقام بكشف النقاب عن الأنساق المعرفية والثقافية التي جعلت الاستشراق " أسلوب معين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه، أسلوب يعكس الثقافة المنتجة أكثر مما يعكس موضوع التأمل أو التخيل أو البحث وهو الشرق، ففي تاريخ الثقافة الغربية ظلّ الشرق غالبا تكوينا هلاميا سواء على المستوى الجغرافي أو الثقافي ، تكوينا يعكس متغيرات الثقافة الغربية وإن ظلت له ثوابت أو أنماط تفكير وتخيل مستقرة، ومن أبرز هذه الثوابت أن الشرق نقيض الغرب سواء بالمعنى السلبي وهو الغالب، أو الإيجابي كما في تصور الشرق جنة أرضية للحلم عند الرومانطيقيين غالبا..."[6]

---

[1]. ادوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة العربية السادسة، ٢٠٠٣، .ص٣٠..

[2]. فخري صالح: إدوارد سعيد (دراسة وترجمات)،منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص١٠.

[3]. المرجع نفسه: ص١٠.

[4]. ميجان الرويلي، سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط٣، ٢٠٠٢، ص٣٣.

[5]. الاستشراق : ٣٨.

[6]. ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، ص٣٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ومن هذا المنطلق تمكن إدوارد سعيد من الغوص في الأدب والثقافة الغربية، وتحديد صورة الشرق في الكتابات التي صاغها المستشرقون عنه، ويرى أنّ الغاية تختلف من كاتب إلى آخر أثناء تناول الشرق بالدراسة، لذلك قسّم النصوص الاستشراقية إلى ثلاث فئات، كان أبرزها نص إدوارد لين "مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم"، ويعتبر من الكتب الهامة في دراسة الشرق وعاداته وثقافته، اعتمد فيه على الملاحظة العلمية، بعدما أقام في مصر وتعلم اللغة العربية، فكان حصيلة واعية لسلسلة من الجهود والبحوث التي قام بها لين، حيث كتبه أثناء إقامته في فترتين(١٨٢٥-١٨٢٨) و(١٨٣٣-١٨٣٥) "بعد أن دوّن عددا من الملحوظات حول مصر الحديثة، شجعته على إنتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكانها، إحدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة. وهكذا تحوّل عمله من مجموعة من الملحوظات المتفرقة دون ضابط إلى وثيقة للمعرفة المفيدة، معرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي."[1] وقد نجح في عملية إغراق ودمج نفسه بين السكان الأصليين، حيث خضع لنمط العيش نفسه، وامتثل لعاداتهم، كما تقيّد بكلمات القرآن فقط لتفادي أيّ شك اتجاهه من السّكان بتطفله عليهم إلاّ أنّه "كان دائما واعيا للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية أصلاً عليه، وهكذا فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك، فإنّ جزءًا آخر مغمورا يحتفظ بقوته الأوروبية السّرية، قوة أن يكتسب ويمتلك ويعلق على كلّ ما يحيط به من حيث هو راوية هو العارض والمعروض معا، فائزًا بثقتين في لحظة واحدة ومظهرا شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الصحبة (أو ما يبدو كذلك)، والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة.[2]

ويختلف الأمر في كتاب بيرتن (الحج إلى المدينة ومكة) الذي يعتبر الأوّل في سلسلة الرحالة الفيكتوريين إلى الشرق. ويرى سعيد أن "ميراث بيرتن أكثر تعقيدا وتشابكًا من الفردية بالضبط لأننا نستطيع أن نجد في كتاباته نموذجا للصراع بين الفردية وبين الشعور القوّي بالتلبس القومي مع أوروبا، خصوصا انكلترا من حيث هي قوة إمبريالية في الشرق."[3] فكان الشرق بالنسبة له مساحة للحرية، تساعده على التمرد ضد السلطة الأخلاقية الفيكتورية، بعدما تنكر كطبيب هندي مسلم يتقن اللغة العربية بطلاقة، وهو ما مكنه من الوصول إلى عُمق الإسلام والقيام بالحج إلى مكة كما " تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إسار أصوله الأوروبية، إلى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي، وكلّ مشهد في الحج يجلوه منتصرًا على العقبات التي تعترضه هو الأجنبي في مكان غريب، و قد استطاع أن يفعل ذلك لأنّه امتلك قدرًا من المعرفة بمجتمع أجنبي كافيا لهذا الغرض."[4]

أما تجربة جيرار دي نرفال في الشرق فمثلها كتابه "رحلة في الشرق"، فنرفال جاء إلى الشرق حاملا معه أسطوريات شخصية، باحثا عن روعة الغريب والمدهش والعريق، بهدف بناء مشروع جمالي شخصي" ففي رحلة في الشرق يظلّ الوعي السردي صوتا مليئا بالحيوية باستمرار، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحا . كما يخبرنا نرفال . بكلمتين عربيتين: طيّب، الكلمة التي تجسد القبول، وما فيش كلمة الرفض وتمكنه هاتان الكلمتان بصورة انتقائية من مجابهة العالم الشرقي الضدّي واستخراج مبلدئه السّرية منه. ونرفال ذو استعداد غريزي لإدراك أنّ الشرق هو موطن الأحلام والإيهام التي تحجب."[5] ،

---

[1]. الاستشراق: ص١٧٥.

[2]. الاستشراق : ١٧٦.

[3]. الاستشراق : ص٢٠٦/٢٠٧.

[4]. الاستشراق: ص٢٠٧.

[5]. الاستشراق : ص١٩٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

وما تجدر الاشارة إليه أن هذه النصوص ليست سوى مثال بسيط مقارنة بحجم الكتابات الاستشراقية التي تناولها سعيد في كتاباته، بهدف كشف المركزية الغربية.

٢ . أشكال التحيز في الغربي:

انتقد سعيد مختلف الدراسات والنظريات التي تتحيز للفكر الغربي وتجعل منه مركزا يتفوق على غيره من الثقافات الأخرى، متأثرا بمفهوم عدد من الفلاسفة والمفكرين الغرب (غرامشي، فوكو، فيكو، كونراد) وتجسد ذلك في تفكيكه لعلاقة الاستشراق بالإمبريالية الغربية، حيث " يتخذ إدوارد سعيد من النصوص الأدبية والكتابات التاريخية الغربية مناسبة لرؤية كيفية عمل الهيمنة، وهو يفكك النصوص الأوروبية ليستحث نوعا من التأويل الذي ينتمي إلى ما يسمى دراسات التابع Subultern Studies، التي تساعد في فهم المنهجيات والوسائل المستخدمة في عمليات الإخضاع والاضطهاد وكيفية إعادة إنتاج ذلك في الأدب والموسيقى وغيرهما من الفنون، ومن ثمّ تصبح الأفكار موضعا لتوافق عمل علاقات القوة والمعرفة."[1] وخلص إلى" أنّ المنتجات العظيمة للثقافة هي منتجات محسوسة واستثنائية وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية فإنه يمكن لهذه النتاجات أن تكون أعمالا عظيمة من إبداع الخيال وأن تضم-في الوقت نفسه - وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح : وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوروبيين وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونية، جاعلة إياها مقتضية حكم الأوروبيين."[2]

وتبعا لذلك قدم إدوارد سعيد قراءة لمختلف الإنتاجات الأدبية والثقافية... وحاول تفكيكها معتمدا في "رؤيته النقدية وعمله المعرفي عن تصور يرفض النظريات الأصولية في فهم الأدب والتاريخ أي تلك التي ترى في الأصل الغربي الأوروبي مصدر إشعاع يغمر بضيائه الثقافات الأخرى..."[3] وهو ما أثار حوله موجة من النقد والهجوم لأنه استند إلى أرشيف ضخم من الكتابات الاستشراقية وتتبعها كاشفا سلبياتها، بهدف تقويض ثنائية المركز والهامش في الثقافة والأدب والنقد، ولأجل ذلك طرح إدوارد سعيد في مقدمة كتابه "العالم والنص والناقد" مصطلح النقد الدنيوي، الذي اعتمد عليه كثيرا في مشروعه الفكري ومنهجه النقدي خاصة في نقده للاستشراق والإمبريالية الغربية، وسعى من خلال طرحه " توجيه الوعي النقدي نحو الدنيوية التي قد تساعد في غرس إحساس حاد تتطلبه القيم الأساسية والاجتماعية والإنسانية في قراءة إنتاج وبث كل نص."[4] وقد كان مصطلح الدنيوية عنوانا فرعيا من عناوين الفصل الثالث في كتابه "الاستشراق"، ويقصد بمصطلح الدنيوية "مدى خضوع المستشرقين في كتاباتهم لشروط الواقع الموضوعي والظروف الدنيوية التي تكتنفهم ومدى خضوعهم لشروط العيش في هذا العالم الطبيعي ودعواهم بأنهم تجريبيون وعلميون وغير خاضعين لفكر ديني أو تصورات غيبية في رسم صورة الشرق وتمثيله في أذهانهم وفي كتاباتهم.."[5] ويصرح سعيد عن منهجه في تفكيك الاستشراق والامبريالية الغربية قائلا: إنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالا بحثية فقط بل كذلك أعمالا أدبية ومقالات سياسية، ونصوصا صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفقه لغوية، وبكلمات أخرى

---

[1] . فخري صالح : إدوارد سعيد (دراسة وترجمات)، ص٩٩.

[2] . إدوارد سعيد : الثقافة والإمبريالية، ترجمة : كمال أبو ديب، دار الآداب ، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤،ص١٠ .

[3] . فخري صالح: إدوارد سعيد (دراسة وترجمات)، ص١٧.

[4] . شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ترجمة: أحمد خريس ، ناصر أبو الهيجاء ، أزمنة للنشر، عمّان ،الأردن ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص ٦٢.

[5] . تركي بن خالد الظفيري : الاستشراق عند إدوارد سعيد (رؤية إسلامية) ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، السعودية ، ط١ ، ٢٠١٢، ص١٣٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

فإنّ منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني "انثروبولوجي" في ضوء إيماني بأنّ جميع النصوص دنيوية وظروفية وبطرق تختلف طبعا من جنس إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى ."[1]

يعتبر إدوارد سعيد أنّه أمر سليم و جيد أن تنتج لنا أعمال هوغو وغوته ، ونرفال وفلوبير، وأمثالهم جنسا أدبيا من أجناس الكتابة الاستشراقية ، "بيد أنّ ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمة دون ضابط حول الشرق، شرق لا يشتق من وجهات النظر المعاصرة والأهواء المتحيزة الشعبية وحسب، بل كذلك ما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين.[2] الذي أنتج لنا كتابات استشراقية متحيزة تعتمد على ثنائية المركز(الغرب) و الهامش (الشرق و غيره من الشعوب الدنيا) ، فالمركز يرى هذا التمييز أمرا طبيعيا باعتبار أنّ جميع الثقافات عبر التاريخ كانت دائما تميل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحولات كاملة، بهدف السيطرة عليها وجعلها تابعة وخاضعة لها بشتى الطرق. ولتأكيد طروحاته أكثر، يرجع سعيد إلى حملة نابليون على مصر، حيث قام بتفكيك تلك الحملة وكشف ما كانت تخفيه من نوايا، وخلص إلى أنّ نابليون استغل ثنائية المعرفة والسلطة أحسن استغلال، لأنه اعتمد على جملة من التجهيزات الضخمة، بالغة الدقة لضمان نجاح مشروعه في مصر، ولم يقتصر على الجانب العسكري فقط، بل اهتم بالجانب العلمي والأدبي كثيرا، حيث اصطحب معه فريقا ضخما من العلماء والخبراء، فبعثه العلمية " كان قوامها المستشرقين والمترجمين الشاميين من أمثال الأب روفائيل، الراهب المخلص لهم، وميخائيل الصباغ، و نقولا ترك، وعلماء أعلام في كل فن من فنون الثقافة في ذلك العصر، ليمكن اعتصار كل خيرات البلاد والسيطرة على كل شيء فيها من إنسان وحيوان ونبات ومعتقدات.[3] وأسهمت هذه البعثة العلمية في دراسة مصر من مختلف الجوانب، إلا أنّ الباعث على حملة نابليون هو الرغبة في احتلال مصر وفرض الهيمنة الفرنسية عليها، ويوضح سعيد أن " نابليون و خبراءه الباحثين ذهبوا إلى مصر أيضا لكي يضعوا مصر أمام الأوروبيين، وبمعنى ما للكي يُمسرحوا قدامَتها وثراء ترابطاتها وأهميتها الثقافية والهالة الفريدة التي تحيط بها من أجل جمهور أوروبي، بيد أنّ ذلك لم يكن ممكنا أن ينفذ دون نية جمالية إلى جانب النية السياسية ...[4] ويشرح سعيد هذه النقطة معتبرا أنّ نابليون "عرف مصر تكتيكيا واستراتيجيا وتاريخيا وكذلك نصيّا ولا ينبغي أن نقلل من شأن النقطة الأخيرة، وما يقصد بنصّيا هنا هو كون مصر شيئا قرأ المرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين ...[5] فمن خلال كتاب **"وصف مصر"** الذي طُبع في ثلاثة و عشرين مجلدا بين ١٨٠٩ و١٨٢٨)، يرى إدوارد سعيد أنّ أهمية الكتاب لا تكمن في حجمه وبراعة المساهمين فيه، بل في موقفه من موضوعه وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشراقية الحديثة، و تجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية التي كتبها **جان . بابتيست . جوزيف فوريه** أمين المعهد أنّ الباحثين بعملهم مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون بصرامة نمطا من الدلالة الثقافية والجغرافية والتاريخية النقية...[6] إذ أنه " ثمة قوالب جاهزة ومفاهيم نمطية تمرر الرؤية الاستشراقية عبرها تمركزا عرقيا يتجلى في عملية التوحيد والاختزال لحضارات مختلفة وتعميمها باسم واحد ومفهوم موّحد، كما تولدت هويات

---

[1]. الاستشراق، ص٥٦.

[2]. الاستشراق: ص٨٣.

[3]. عبد المتعال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥، ص٧٦/٧٧.

[4]. الثقافة والامبريالية: ص١٨٣.

[5]. الاستشراق: ص١٠٧.

[6]. الاستشراق : ص١١٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ثابتة مثل: شرق/ غرب/ نحن/ هم، تحديث/ تأخير... "[1]مما يجعل أشكال التحيز في الاستشراق أمرا واضحا، ويكون الاستعمار أمرا طبيعيا وممكنا، "... فأن يشعر المرء بنفسه أوروبيا في مركز القيادة كيف شاء تقريبا للتاريخ الشرقي والزمن الشرقي والجغرافيا الشرقية، أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص وأن ينشئ فروعا جديدة للمعرفة، أن يقسّم ويوزع ويخطط ويجدول ويصنف مؤشرات ويسجل كل ما تتناوله الرؤيا وما لا تتناوله... وفوق كل شيء أن يحوّل الواقع الحيّ إلى مادة للنصوص وأن يمتلك أو يظن أنه يمتلك الواقع بصورة رئيسية، لأنه ما من شيء في الشرق يبدو و كأنّه يقاوم قوة المرء، تلك هي ملامح الإسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليّة في وصف مصر.[2]

وصفوة القول، قدم إدوارد سعيد في دراساته الواسعة وكتبه المختلفة خاصة الاستشراق، رؤيته النقدية المعارضة للوضع القائم على التميز والفروقات بين الشعوب والأجناس، واعتمد على تأييد المجموعات المهمشة والمقموعة، التي تمّ تجاهلها وإسكاتها وإبعادها عبر التاريخ. وكان ذلك في دراسات ناضجة اعتمد فيها على منهج حداثي ناضج جعل كل من يقرأ له يعترف بتمكنه من المناهج الغربية الحديثة وتاريخ العديد من الثقافات الإنسانية، وقد ظهر ذلك في نقده وتفكيكه لذلك الكم الهائل من النصوص الغربية، وخلص إلى أنّ معظم كتابات الغرب عن الشرق مصبوغة بصبغة خيالية مبتدعة وخاضعة لمختلف أشكال التحيز المركزي .

المراجع المعتمدة:

إدوارد سعيد:

. الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة العربية السادسة، ٢٠٠٣ .

. الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب ، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤ .

. خارج المكان ، ترجمة : فواز طرابلسي ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠.

. ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط٣، ٢٠٠٢.

. فخري صالح : إدوارد سعيد (دراسة وترجمات)،منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، ط١،٢٠٠٩.

. شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ترجمة: أحمد خريس ، ناصر أبو الهيجاء، أزمنة للنشر، عمّان ،الأردن ، ط١ ، ٢٠٠٧.

. تركي بن خالد الظفيري :الاستشراق عند إدوارد سعيد الاستشراق (رؤية إسلامية) ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، السعودية ، ط١ ، ٢٠١٢ .

. عبد المتعال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.

سالم يفوت : حفريات الاستشراق ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ، ط١، ١٩٨٩،

[1]. سالم يفوت : حفريات الاستشراق ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ، ط١، ١٩٨٩، ص ٦٥.

[2]. الاستشراق: ص١١٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الترجمة وأثرها في المثاقفة بين الأنا والآخر.

(Translator and their effect on acculturation between the ego and the other)

أ. عمر شادلي تحت إشراف الأستاذ الدكتور رشيد بن يمينة جامعة ابن خلدون تيارت- الجزائر.

ملخص

تعدّ الترجمة آلية من آليات التواصل الحضاري،وسبيل من سبل نقل المعارف،وأسّ من أسس المثاقفة بين الأمم والشعوب ،ولولاها لبقي الإنسان أحادي المعرفة والفكر،ولما استطاع أن يطّلع اطلاعا بانوراميا على الآخر **L'autre** وبقي خالي الوفاض من معرفته،ولقد كان لها إسهام كبير في المثاقفة **L'acculturation** بين الأنا والآخر، وهذا ما دفعنا للتساؤل عن دور الترجمة في نقل المعارف وتبادلها بين الأنا المتوسطية والآخر الممثّل من طرف الدول الأروبية .

ونحن في ورقتنا البحثية نسعى سعيا حثيثا للإجابة عن هذا التساؤل عن طريق تحديد ماهية الترجمة وعن ابعادها ،وعن دورها الفعال في احياء التبادل الثقافي بين الأنا والآخر في مختلف العلوم وشتى المجالات،وعن ترسيخها للهوية دون إقصاء الذات أو تهميش الآخر.

Abstract

THE Sejet: The forms of cultural communication The influence of translation in the culturing enter ego and addition.

This research focuses on marked right to: a form of cultural interaction and the impact of the conversion on the acculturation between the self and the other..

Who treated a statement on the importance of translation in communication rounded distances between peoples, which is acculturation resulting from a translator of the most important current cultural, intellectual, language and humanity despite the multiplicity of languages however, he continues prevailed among peoples. When these media have become civilized - cultural bridge of communication or cognitive - and the window on to what people on the other, as the art of arts of the current intellectual and cultural production, and continue to be the medium to convey knowledge or cognitive channel the dialogue between peoples because of their active role to highlight the cognitive area and lay the foundation, and to expand the circle of access to the culture of the other, being a cultural asset . The media for this intellectual current cultural contexts are inside, some ideologies. By imposing the idea of domination between East and West and the imposition of hegemony over the peoples of the third world was like us, have a look at all of the ego and the other party saw from first on the basis of authoritarianism; while the other believes that the ego seen look denigration. And it was with the idea of how the other receivers. So we can win in the last of the spirit of the big idea Alhawwar.oha culture that combines the two extremes .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

Résumé:

Les formes de communication culturelle L'influence de la traduction dans la culturation enter l'ègo et l'outre.

Cette recherche porte sur marquées droit à: une forme d'interaction culturelle et l'incidence de la conversion sur la acculturation entre le moi et l'autre..

Qui a traité une déclaration sur l'importance de la traduction dans la communication des distances arrondis entre les peuples, qui est acculturation résultant d'un traducteur des plus importantes activités culturelles les actuels, intellectuelles, linguistiques et l'humanité malgré la multiplicité des langues, cependant, il continue a prévalu entre les peuples. Lorsque ces médias sont devenus civilisés - pont culturel de communication ou cognitive - et la fenêtre qui donne sur de quels peuples sur l'autre, comme l'art des arts de la production intellectuelle et culturelle actuelles, et continuera à être le milieu de transmettre des connaissances ou canaliser le dialogue cognitive entre les peuples en raison de leur rôle actif pour mettre en évidence la zone cognitif et jeter les bases, et d'élargir le cercle de l'accès à la culture de l'autre, étant un bien culturel. Les médias pour cet intellectuel contextes culturels actuels portent à l'intérieur, certains idéologies. En imposant l'idée de domination entre l'Est et l'Ouest et l'imposition de l'hégémonie sur les peuples du tiers monde était comme nous, ont un regard tout de l'ego et l'autre partie a vu d'abord sur la base de l'autoritarisme; tandis que l'autre estime que l'ego vu regarder le dénigrement. Et il a été proposé l'idée de la façon dont les autres récepteurs. Donc nous pouvons gagner dans le dernier de l'esprit de la culture Alhawwar.oha grande idée qui combine les deux extrêmes

الكلمات المفتاحية : الترجمة – المثاقفة - الأنا – الآخر- الاحتواء .

تمهيد :

ممّا لا مراء فيه أنّ الشّعوب مختلفة، وهذا الاختلاف دليل على إثبات ذاتها وكيانها فكلّ له حضارته الخاصّة به،كي يُثبت بها كيانه المعرفي، وراجع هذا إلى طبيعة التعدّد الجغرافي والتّاريخي والمكاني والزّماني . ويرجع هذا التعدّد لاختلاف الخلقة البشرية وتعدّد الألسنة وهي من صنع الخالق كما هو مذكور في قوله تعالى :« **ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين** »**الرّوم٢٢** . من هذا الاختلاف كان للإنسان أن يبحث عن شريك له إما يخالفه أو يحالفه في الفكر. ويطلع على ثقافته لمعرفة ما يصبو إليه غيره. ويشاركه البحث في هـ، وهذا المراد والوصل الذي يبحث عنه لا يستطيع الوصول والولوج إليه إلّا بواسطة شكل من أشكال التواصل الحضاري وهو ما يصطلح عليه بـ:-"**الترجمة أو المثاقفة**" .

وهنا نجد أي عمل في المجال العلمي ما هوّ إلاّ عمل حضاري ، وهذه الحضارة بالنسبة له مثل الشّمس تدور حول الأرض المشرقة في فكر الشعوب ومتحولة من "أناه " الذاتية إلى أفق الغير (الأخر). ولعلنا لا نبالغ ، إذا قلنا إنّ أي علم أو بحث أو تفكير يخصّ "أناه" أو"ذاته " لا يكون إلّا بالانفتاح على(الأخر).والسّبيل الأنجع للوصول إليه لا يكون إلاّ **بالترجمة** أو عن طريق **المثقفة** مع الآخر، كون العمل التّرجمي أو المثاقفاتي عمل فني ثقافي له قواعد واستراتيجيات محكمة تقيّده كما أنّها تؤطّره في الوقت نفسه .

وكما تعدّ المثاقفة الناتجة عن التّرجمة من أهم النشاطات الحضارية الراهنة الفكرية واللّغوية والإنسانية رغم تعدّد اللّغات إلاّ أنّ هناك تواصلا ظلّ سائدا بين الإنسانية .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

كما لا يكون هناك تواصل إلاّ عن طريق التأثير و التأثر، أو المثاقفة أو الاحتكاك . حيث تعدّ هذه الوسائط الحضارية - **جسر التواصل الثقافي أو المعرفي** – والنّافذة الّتي تطلّ من خلالها الشّعوب على بعضها البعض، باعتبارها فنا من فنون الإنتاج الفكري والحضاري الراهن ، وستظلّ الواسطة في إيصال المعارف أو قناة الحوار المعرفي بين الشّعوب لما لها من دور فعال في إبراز المجال المعرفي وإرساء دعائمه، وتوسيع دائرة الاطلاع على ثقافة الآخر ،كونها مكسبا حضاريا .

أ) مشكلة البحث (Research problem) :

انطلاقا من العنوان السابق يشتمل هذا البحث على أسئلة تعد هيّ محور البحث : ما المقصود بالتّرجمة وما هي أبعادها ؟. تحديد معنى المصطلحات الواردة في العنوان **الأنا ، الآخر** ، المثاقفة ؟. وما هو دورها في المجال الثقافي الحضاري في العلوم الإنسانية ؟. وكيف تجعل الآخر محورا وطرفا للحوار وسندا حضاريا يودع فيه فكره بلغة التواصل الحضاري ؟ .

ب): هدف البحث (Aim of the research) :

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات الواردة في العنوان؛ إلى بيان العلاقة بين الأنا والآخر، ومعرفة درجة العلاقة بينهما ايجابية كانت أو سلبية ؛ وهل البعد عن الآخر يعني الانكماش؛ ونظرة الأخر للأنا تعني استصغار ودونية ؟

I.تحديد معنى المصطلحات والمفاهيم (The meaning of terms and concepts to identify):

إن تحديد مفاهيم المصطلحات له أهمية كبيرة في مجال البحث العلمي ، وذلك لأن " التعريف هو الخطوة المنطقية الأولى لتحديد الماهية"[1]. وتعدّ المصطلحات من ضمن هذه المفاهيم الأكثر شيوعا، والأوسع مجالا ومفهوما. وسبيلا من سبل نقل المعارف وأسا من أسس **المثاقفة** بين الشّعوب والأمم و لولاها لبقي الإنسان أحادي الفكر و لما استطاع أن يطلع على الأخر اطلاعا بنوراميا ؛ و هذا لما لها من إسهام كبير في عملية المثاقفة بين الأنا والأخر كما يقول المسدي :"ولأنّ مفاتيح العلوم مصطلحاتها ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى"[2]. ولهذا سعينا بتأثيل هذه المصطلحات الّتي هي جزء من البحث العلمي ومحوره وشكل من اشكال التواصل الحضاري.

١ - ماهية الترجمة (What the translator) :

أ - لغة :

ورد مفهوم التّرجمة من الناحية اللّغوية في "لسان العرب" لابن منظور بمعنى:"التّرجمان والتّرجمان المفسر ،وترجمة عنه و قول ابن جني:"أمّا ترجمان فقد حكيت عنه ترجمان بضم أوّله ومثاله فعلان كقترفان و دحمان؛ و يقال ترجم كلامه إذ فسّره بلسان أخر و معه التّرجمان و الجمع تراجم مثل زعفران و زعافر، و صحصحان و صحاصح"[3]. وهنا يؤكد ابن منظور في هذا التّعريف على الإبانة و التفسير ...الخ .

---

[1]. جابر، عصفور. مفهوم الشعر ، دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٥،١٩٩٥،ص:٢٩ .

[2]. المسدي، عبد السلام .قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب–تونس، ١٩٨٤، ص:١١.

[3]. ابن منظور ، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، دار الطباعة و النشر؛ بيروت–لبنان، دط؛١٩٩٠ –مادة "**ترجم**"

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

والتّرجمة لها عدّة تعاريف نذكر منها على شكل عناصر اختصارا وتعني: " التنسيق و التوضيح- والتفسير- ترجمة حياة الإنسان وسيرته نقل المعارف من لغة إلى أخرى"[1]. و ما نعنيه عن التعريف اللغوي ما ذكره عبد النور:"اشتقت كلمة ترجمة و مترجم وهو الّذي يقوم بعملية الترجمة "[2].

ب - اصطلاحا:

في المجال الاصطلاحي لها تعريف عدّة نذكر منها تعريف جرجي زيدان أنّ:" التّرجمة هي تفسير معاني الألفاظ من لسان بألفاظ لسان أخر".[3] و تعني أيضا:" نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى"[4] .كأن تترجم نصا مكتوبا باللّغة العربية إلى اللّغة البنغالية أو الانجليزية أو العكس.

ويعرفها "نيومارك" هيّ :"نقل معنى نص قد تكون مفردة أو كتابا من لغة إلى أخرى من أجل قارئ جديد"[5]. و في قاموس لدى بواورد هيّ :" التعبير بلغة أخرى (أو اللّغة الهدف) عمّا تقصده لغة أخرى (اللّغة المصدر) مع الاحتفاظ بالتكافؤات الدلالية و الأسلوبية."[6]

من خلال التّعريج الاصطلاحي للتّرجمة الّتي تمّ ذكرها على سبيل المثال قد عالجت مفهومها من ناحية اللّغة والاصطلاح. إلاّ أنّها في الأخير لا تثبت ولا تستطيع أن تنقل إلينا النّص حرفيا. أي من الصعوبة أن تكون التّرجمة نقلا حرفيا وهذا ما جعلهم ينعتونها بالخائنة. و من جانب الصعوبة على الترجمة أن تكون حرفية النّقل و من جانب أخر تراعي التكافؤ الّذي يؤدي إلى إيصال وتسهيل المعارف ونقلها بين الشّعوب لتقريب المفاهيم المعرفية للوعي بثقافة الآخر .

٢ - الثقافة العربية و قضية الترجمة (Arab culture and the issue of translator):

هنا نريد أن نبين وجهة نظر الثقافة العربية للتّرجمة لأنّ هذه النظرة تحمل وجهين ورؤيتين بين- مؤيد لها و معارض. ونجد القليل من يشكر قضية التّرجمة. و لا يغالي المرء بقوله فيما يلاحظ من رؤية حضارية: إنّنا:" نعيش في عصرها فنجد تقسيمها مرّة موقفا -**إيجابيا** معتبرا إياها مكسبا للثقافة العربية ورافدا أساسيا من خلال انفتاحها على الثقافات الأخرى"[7]. وثاني هذه الرؤية - **سلبيا** :" من خلال كونها مصدرا للاستلاب الثقافي و صورة من صور التغلغل الأجنبي. وهي خطر على هويتنا الحضارية, من هنا نخلص لرأيين متناقضين متضاربين حول التّرجمة و دورها الثقافي".[8] وهما :

---

[1]. أبو جمال، قطب الإسلام النعماني.الترجمة ضرورة حضارية دراسات الجامعة الاسلامية العالمية،شيتاغونغ، مج:٠٣،ديسمبر ٢٠٠٦،ص:١٨٥

[2]. جبور، عبد النور.المعجم الآدبي،دار الملايين ،مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر،بيروت–لبنان،ط٠٢ ١٩٨٤.ص:٠٤.

[3]. سامغة ،أحمد.مشكلة المولد في اللغة العربية، رسالة دكتوراة ، ١٩٩٦–ص:٦٠.

[4]. المرجع السابق: أبوجمال،قطب الإسلام النعماني.الترجمة ضرورة حضارية،ص:١٨٥

[5]. الديداوي ،محمد.منهاج المترجم، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط٠١ ٢٠٠٥،ص:٢٩.

[6]. نقلا عن: كحيل،سعيدة.تعليمية الترجمة دراسة تحليلية تطبيقية،عالم الكتب الحديث،اربد– الأردن،ط٠١ ٢٠٠٩، ص:٢٢.

[7]. عبود،عبدة .هجرة النصوص دراسات في الترجمة والتأويل والتبادل الثقافي،اتحاد الكتاب العرب ،دط؛١٩٩٥،ص:١٠

[8]. المرجع نفسه: ص:١١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

١.٢) الاتجاه الحداثي(Modernist trend) :

و ينادي أصحاب هذا الفريق بتشجيعها حيث:"يرون الثقافة القومية تعنى بالتّفاعل مع الثقافات الأخرى ، فلا غضاضة في الأخذ بما هوّ أجنبي حيث ينطلقون من الانفتاح على الأجنبي، وأنّ التقوقع يعبر عن نقص الثقة بالثقافة القومية. وأنها من جهة أخرى هيّ غير قادرة على محاورة الثقافات الأخرى".[1]و هذه الرؤية الّتي نادى بها المتقدمون حيث تطالب بالبعد عن انكماش الذات وأن إثبات الذات لا يتحقق إلّا باحتكاكها و اصطدامها مع الأخر.

٢.٢) الاتجاه المحافظ (Conservative direction):

هذا الفريق دعا إلى عدم تشجيعها. فهذا الفريق اتّخذ موقفا غير الموقف الأوّل ، ذهب هؤلاء الرجعيون الّذين يريدون كبح التّرجمة والحد من تأثيرها ويرون :" أنّ ثقافتهم أعلى من الثقافات الأخرى وهنا لا حاجة للتّفاعل"[2]. وهذا العمل الّذي تحتك به الشّعوب مع بعضها البعض الناتج عن طريق المثاقفة مع الأخر نظر إلى أنّ:" أسلوبها من أسلوب الغزو الثقافي و نخلص للاكتفاء الذاتي و الإعراض عن التفاعل والتبادل"[3].

ما تمّ ذكره عن الرأيين المتضاربين هوّ بمثابة لمحة على الموفقين-المؤيد للتّرجمة و المثقفة مع الأخر. الّذي لا يرى فيها نقصا وهيمنة .والموقف الثاني الّذي يرى أنّ المثاقفة مع الآخر لا تدخل في مجال الاحتكاك و التأثر والتأثير؛ ولكن يراها خلافا لهذا. أنّها غزو فكري و هنا يجب أن نراعي النظرة الوسطية الّتي تدعوا بأنّ لا يكون ثمة إفراط ولا تفريط كونها القناة الرئيسية للتواصل و الاحتكاك الثقافي. و ما نستدل به على هذه الوسطية أنّ:" كل تقاعس على التّرجمة هوّ تقاعس على صعيد التّواصل الثقافي و تؤدي إلى حرمان المجتمع المتقاعس من فرص الاطلاع على الثقافات الأخرى"[4]. فما ذكره وطرحه "عبدة عبود" في هذا المجال هو إثراء معرفي. وإنّه من خلفية أخرى يدعم بحثنا الّذي نجد المحافظين يثبتون "الأنا" الوسطية و رؤيتهم للآخر وكيفية الانفتاح عليه؛ ومن وجهة أخرى نجدهم يرون هذا الانفتاح هو بمثابة هيمنة فكر الآخر عليهم. و هذا ما هو دفين في فكر الأخر. وهذا ما يدفعنا لإثراء هذه الثنائية الّتي تدور بين الأنا و الأخر .

٣ - ماهية المثاقفة (What are the acculturation) :

أ - لغة :

ترجع المثاقفة إلى الجذر :" ثقف الشيء ثقفا بمعنى حذقه، ورجل ثقف حاذق. وثقّف الرجل ثقافة أي صار حاذقا خفيفا، ومنه المثاقفة و تعني المطارحة في العلم فهيّ تعني التقويم و ثقفت الطفل أي أصبته في ذهنه بالمعرفة والتّربية و ثقفت الفرس أي قومته وهيّ على وزن فعال و مفاعلة و ثقافة و مثاقفة[5] و قوله تعالى:« **إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً** »**الممتحنة/ ٢** .

---

[1]. المرجع نفسه: ص:١١.

[2]. المرجع نفسه: ص:١١.

[3]. المرجع نفسه: ص:١٢.

[4]. المرجع نفسه: ص:١٦.

[5]. المرجع السابق:ابن منظور، لسان العرب، مادة "**ثقف**"

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ب - اصطلاحا:

المثاقفة لها عدّة تعاريف إلّا أنّ المصبّ فيها واحد وهيّ مصطلح حديث ؛ وشكل آخر من أواسط ومخاض الفكر الحضاري المنبثق بمفهومه الجديد . والمثاقفة كما عرفها علماء الأناسة هيّ :" تفاعل بين الثقافات وتأثير متبادل نتيجة الاتصال الحاصل بينهما واحتكاك بعضهما البعض -وهذا المعنى المعبر عنه بمصطلح (**Acculturation**) في اللّغتين الفرنسية و الانجليزية. وتتجلى مظاهر **المثاقفة** فيما تقتبسه ثقافة ما من غيرها من الثقافات الأخرى. وتعمل على استيعابه وتأصيله في كيانها حتى يغدوا جزءا منه بعد أن كان في المنطلق طارئا على ذلك الكيان ووافدا عليه من الفضاء الخارجي"[1]. فهذه المصطلحات الأنتربولوجية التي ذكرها علماء الأناسة هي تعبر عن:" أوجه التبادل الثقافي (الأخذ والعطاء) بين الحضارات و الثقافات المتعدّدة وهوّ اتجاه أن يكون وسطا بين الانفتاح المطلق الّذي يؤول إلى الانصهار في ثقافة الأخر، و بين الانطلاق المطلق الّذي يؤول إلى الانعزال عن الأخر. و العالم بأسره "[2].

واستخدمت هذه الكلمة في: " أوّل مرّة في الأنتربولوجية الثقافية لأمريكا الشمالية بداية مع "Craebnr " فهو أوّل من استعمل هذا المفهوم سنة١٨٨ للدّلالة على دراسة التغيرات الناتجة عن الاحتكاك بين شعبين أو ثقافتين مختلفتين"[3]. وهنا قد اعتمدت في المجال الثقافي الحضاري من تطلع الإنسان على ثقافة الغير أو الآخر ،وزرع الأفكار الّتي تمتلكها أي أمّة ما لمعرفة الآخر، ومنها نستطيع بيان العلاقة الموجودة بين التّرجمة و المثاقفة على أنهما علاقة تكاملية تتمسك وترتبط بجوهر المعرفة الانسانية ومنطلقها الحضاري.

فالعلاقة بين **التّرجمة** و **المثاقفة** هيّ علاقة ترابط و تكامل. و **المثاقفة** هيّ باب من أبواب التّرجمة ويشتركان في نقل المعارف والتطلع على الآخر كون **التّرجمة** هيّ :"جسر الثقافات". أمّا **المثاقفة** فهيّ: الّتي يقصد بها "التأثير و التأثر" ،وإتباع الآخر كون المثاقفة تمتاز بالديناميكية و الاستمرارية الفكرية للتواصل المعرفي والحضاري .

II.- معالم الترجمة وأثرها في التبادل من الأنا والآخر(Landmarks translator and their impact on the exchange of the ego and the other):

يتبادر في أذهانها للتلميح على هذه الثنائية الضدية الّتي تحمل في طياتها ايدولوجية ما. بين الأنا والآخر، فالأنا تحمل كذلك "الذات" وهوّ: الأنا العربي المتضخم ؛ والآخر هوّ: الغرب ويحمل رسم الغيرية أي "الغير".

١) ماهية الأنا والآخر (The nature of the ego and the other) :

أ – الأنا والآخر لغة :

الأنا (Ego): هوّ: "اسم مكني وهو للمتكلم وحده وإنّما بني للفتح فرقا بينه وبين أن الّتي هيّ حرف نصب؛ والألف الأخيرة هيّ لبيان الحركة في الوقف"[4]. وهوّ:" ضمير منفصل وهوّ معرفة، والمعرفة لا تدخل عليها "أل". فهذه تدخل على النكرة لتصيرها

---

[1]. محمد،عمارة.العطاء الحضاري الإسلامي ، دار المعارف،القاهرة، دط ،١٩٩٧،ص:٣٤

[2]– عبد الله،المالكي.وهم المثاقفة عن إشكالية الأنا والآخر،تاريخ نشر المقال:٠٧يونيو٢٠١٤ . تاريخ التصفح:٢٠١٤/٠٧/١٨.على الساعة:٠٤.٥٦

[3]. المرجع نفسه: عبد الله،المالكي.تاريخ نشر المقال:٠٧يونيو٢٠١٤ . تاريخ التصفح :٢٠١٤/٠٧/١٨.

[4]. المرجع السابق: ابن منظور ، جمال الدين . لسان العرب، مج ٠١ ، ١٩٨٨، مادة(**اتن، انى**) .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

معرفة (باب، الباب) وهل هناك ما هوّ أعرف لدى الإنسان من نفسه الّتي يعبر عنها بكلمة "أنا"[1] . وأنّها : "ضمير رفع للمتكلم والأنانية قولك أنا"[2].

الآخر (Other): هوّ واقع أنطولوجي مفروض على الإنسان فكل من يقول أنا يقول الآخر. وهوّ: " اسم على أفعل والأنثى أخرى إلّا أنّ فيه معنى الصفة. لأنّ أفعل من كذا لا يكون إلّا في الصفة. وتصغير آخر، وقوله تعالى: «**فآخران يقومان مقامهما» المائدة/١٠٧**. وفسره الفراء :"معناه آخران من غير دينكم من النصارى واليهود والجمع بالواو والنون وأخريات وأخر، وحكى بعضهم أبعد الله الآخر، ويقال لا مرحبا بالآخر أي بالأبعد"[3].

وتعني أيضا : " غير "ج" آخر وأخريات ومن الكناية أبعد الله الأخر، أي غاب عنا وليس منا"[4]. والآخر: أن تدخل عليها "أل" التعريف فهيّ أصل معناها .صيغة أفعل (أأخر)، من التأخر أي المجيء بعد... فهي تفيد الضّدية وإنّما يقال لأحد الشيئين هذا (باب وهذا باب آخر) وفيها معنى الصيغة والنعت وتحمل في مرافقتها الغير"[5].

ب) الأنا و الآخر في اصطلاح الفكر العربي (The ego and the other in the Arab Thought term) :

يوجد في المجال الحضاري عدة تعاريف لكل من الأنا والآخر: في علم النفس وعلم الاجتماع و الفلسفة وما نختاره نحن هو ما يتناسب مع موضوعنا وطرحنا الذي يحيل إلى ما يتوسطه الطرح والوضع الراهن بالنسبة للمفهوم الحضاري.

فالأنا يحيل على بلاد الشرق والإسلام والعروبة، وبلدان العالم الثالث والبلدان النامية والمتخلفة. ولا تعرف الأنا إلّا بالآخر بدون اختزالهما، أي أنّ إحدى الإشكاليات الّتي تمنح القطبية الحادة للأنا مع والآخر هيّ أنّ الّذي تطلق عليه الأنا آخر، غير واضح مثلها تماما ولا يوجد في سمة محددة بل يستحيل تحديده إلّا بتشويهه واختزاله"[6].

واختزال الأنا : "يدخل ضمن الاستخدام الشائع "**الشرق**" في مقابل مصطلح"**الغرب**"، فالآخر اعتبر الشرق مفهوما يمثل نقيض الغرب وليس له حدود بل يجوز أن تعني كلّ العالم الّذي لا تدخل في دائرة الغرب وداخل إمداده المباشر (...) لكنه اقتصر على الشرق الأكثر قوتا الّذي كان ولا يزال الغرب يحتك به وهذا الشرق يضم العالم العربي"[7].

وفي حصرنا لمصطلح الشرق نجده: " يشمل سوريا ومصر وبلاد الرافدين، وتتوسع إلى الجزيرة العربية وفارس وتركيا وامتدّ إلى الهند والصين واليابان ويضاف إليها من بلدان آسيا. فلقد جعل الآخر أي الغرب يأتي في مقابل الإسلام"[8].وهذه التسمية تعدّ الحقيقية .وقد كانت ناتجة من عدّة :"خصائص اجتماعية أو بشرية أو اقتصادية بل هيّ سياسية غربية رأسمالية تستقطب

---

[1]. لويس،معلوف.المنجد في اللغة و الاعلام،دار المشرق،المكتبة الشرقية-لبنان،ط٠١؛١٩٩١-مادة"**أنى**"

[2]. الجابري، محمد عابد. الغرب والإسلام الأنا والآخر... أومسألة الغيرية، فهرس العدد،٢(١٥)؛١٩٩٧، ص:٠١.

[3]. المرجع السابق:ابن منظور، لسان العرب، مادة "**آخر**".

[4]. المرجع السابق: لويس،معلوف.المنجد في اللغة والأعلام- مادة "**آخر**" .

[5]. المرجع السابق: الجابري، محمد عابد .الغرب ...أوالإسلام الأنا والآخر ،ص:٠١.

[6]. علاء،عبد الهادي.شعرية الهوية مجلة عالم الفكر،ع، ٠١ ؛ سبتمبر٢٠٠٧-الكويت، نقض فكرة الأصل الأنا بوصفها أنا أخرى ، مجلة عالم الفكر ،ع١، سبتمبر ٢٠٠٧ ، الكويت ،ص:٣٢١ .

[7]. أفاية ،محمد نور الدين.المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب،دار المنتخب،دط؛١٩٩٣-لبنان،ص:٩٥.٩٦.

[8]. الجابري، محمد عابد .الغرب والإسلام،مجلة العربي،ع:٥٠٣-الكويت،أكتوبر٢٠٠٠،ص:٠٨.٠٩-**بتصرف-**

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

دولا غير عربية وتستبعد دولا عربية "[1]. ويعرف "محمد فتح الله :" كلمة شرق حسب دلالتها التاريخية القديمة أو المعاصرة تعني مجموع الأقطار المنتشرة في آسيا وبعض أقطار إفريقيا المطلّة على بعض أجزاء من أوروبا الشرقية"[2].

ج) - الأنا المتوسطة (Medium ego) :

تكاد تختفي أو تنعدم تعاريف "**الأنا المتوسطة**" وهيّ تقريبا تمثل فكر ومنطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. إلّا ما جاء عفويا أو عابرا، فهيّ تخلو من تعاريف مضبوطة فنجدها بـ:" الّتي استطاع العرب أن يتداخلوا بها مع الأمم الأخرى في الوقت ذاته على هويتهم ، وكيانهم وعروبتهم وإسلامهم. وهيّ تعدّ أنا حميمية وحميدة في نفس الوقت. وهيّ تمثل موقع الفكر الحضاري الّتي تريد فرض وإعلاء راية مشروعها الحضاري قدما. وتعني أيضا ما تحويه المجتمعات من تطور لمواكبة الآخر في منافسة متواصلة مع سيرورة الحياة دون إلغاء الطرق الآخر.

الآخر (Other): ويقصد به المخالف لك في الدين والعادات واللون ... ويصطلح عليه "**بالغرب**"، فالغرب تفهم دلالته من السياق،كما يمكن أن يتحدد باعتباره البعد السياسي أو الجغرافي أو الاقتصادي و قد: " يكون أوروبا أو الدّول المتقدمة عموما، أو الأخر المختلف دينيا أو حضاريا أو كل هذا معا. فالخلط شائع ولم يقع تحديد للحقول الدلالية لهذا المصطلح، وإنّما وقع التعامل مع الغرب باعتباره مسلّمة لا تقبل النّقد و لا المراجعة، وهو عادة نقيض للعرب ومقابلة له"[3] ويعرفه محمد حسين: " أمّا الغرب فهو اصطلاح حديث جرينا فيه على ما أصطلح عليه الأوروبيون في عصور الاستعمار من تقسيم العالم إلى شرق وغرب، يعنون بالعرب أنفسهم؛ ويعنون بالشرق أهل أسيا، وإفريقيا الّذين كانوا موضع استبعادهم واستغلالهم"[4].وهذا مّما يؤكده الغربيون أنفسهم :" لقد اعتدنا نحن الأوروبيون منذ مدة أن يطلق على مجموعة البلاد الّتي تنتهي إليها اسم الغرب ولم يعدّ هذا التعبير يعني وضعا جغرافيا خالصا بقدر ما يعني كيانا ثقافيا واجتماعيا وسياسيا وعسكريا"[5].

وتظهر لنا مبادئ الآخر في أبسط مفاهيمه وتعاريفه هو مجموع من "**أنا**" مريضة وتظهر غير طبيعة اتجاه غيره، فيحاول إزاءها إبراز نفسه حيث هذه النفس تحمل في طياتها إيديولوجيا تنبع من نظرة ورؤية استعمارية فكرية أو مادية كما ذكرناه من قبل، فهو يحمل دائما رمزا للهيمنة والسلطة.

١ - 2 -الترّجمة و ترسيخها للهويّة دون إقصاء الذّات أو تهميش الأخر(Translator and consolidation of identity without self-exclusion or marginalization of the other) :

في مرآة الثقافة توجد رؤيتين لـ(**الأنا والآخر**)، وهذه الرؤى والنظرات المتعاقبة للأنا و الآخر أن كل من واحد منهما منطلق من فكرة تبين وجهته على حدى مخالفة للآخر. فالأنا قاصر؛ والآخر متطرّف. والّذي نريد أن ننشده من الرأيين هو الدعوة بأن يكونا موضوعيين في طرحهما لبعضهم البعض . ولما لكلّ منها أثر ومزيّة في معرفة غيره، وتحديد مراسمه ويبقى هذا الإشكال

---

[1]. المرجع نفسه: ص:٠٨.٠٩.-**بتصرف**-

[2]. الزيادي،محمد فتح الله.ظاهرة انتشار الاسلامأو موقف بعض الستشرقينمنها،المنشأة العامة للنشر والتوزيع،طرابلس-ليبيا،ط٠١؛١٩٩٣،ص:٥٧.

[3]. بلحاج،زهرة .الغرب في فكر هشام شرابي،دار الفارابي،بيروت،ط٠١؛٢٠٠٤،ص:١٤.

[4]. حسين ،محمد محمد.الاسلام والحضارة الغربية،دار الإرشاد، بيروت،ط٠١؛١٩٦٩،ص:١١.

[5]. الحلاق، راتب.نحن ولانا والآخر دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر،منشورات اتحاد الكتاب العرب-سوريا،دط؛١٩٩٧،ص:٠٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مطروح ما دام هناك تواصل بينهما ،ونحن بدونا نطرح هذا التساؤل المتمثل في بيان تقبل كل من الأنا والآخر في حيز التمازج العلمي الناتج عن المنفعة ؛ ولأي مدى يكون تقبل الآخر للأنا ايجابيا ، و كيف سيتقبل الأنا الآخر؛ والآخر الأنا؛ ومن أي زاوية يراه وبأي نظارة يرتديها هل تكون بالبعدية أو بالقرب بدون تحامل وتجاهل لفكرة الآخر ؟ .

١ - نظرة الأنا المتوسطية للأخر (Mediterranean look for another ego):

الأنا العربية هيّ التي تحمل على عاتقها الأنا المتّضخم الّذي لا يُستهزأ بثقافته،وأنّ انطلاقه في البحث في ثقافة الآخر منطلق من إثبات ذات، والّتي بدورها لا تنقص من ثقافة الآخر. حتى وإن أنقصت يعتبر بالنسبة لها نقدا بناءا لا يبحث عن العيوب الفكرية بل هوّ ندها بمثابة الاستضاءة الّتي قد غفل عنها غيرنا .أو الطريق الّتي زاغ عنها فأراد أن يستنير بها فكر ه وفكر غير كونها ارتشاء علمي وهذا لا يعدّ في أي عيب من عيوب العلم .

والّذي أراده الأنا من الآخر هوّ أنّ اطلاعه عليه هوّ يعد إضافة وتوسع علمي وهوّ ما يزيد الموسوعة العربية العلمية ثراء علميا وانفتاحا يستطيع أن يتطلع الأنا على فكر غيره ، وهذا ما يدخل في جانب الانفتاح و التلاقح الحضاري الّذي يربط أواصر العلوم بعضها ببعض فهذه تعدّ وجهة نظر ايجابية وتحسب له لا عليه .

أمّا من وجهة نظر أخرى وهيّ من جانب آخر دعوة للطرف الثاني وهو الآخرّ الذي تعتبر بالنسبة إليه هذه الأعمال بمثابة عجز من الطرف الأوّل منه يعبر لديه بأنّه قصور فكري عربي، وأنّ هذا الاستقبال والأخذ من ثقافة الأخر هوّ استقبال قهري وهوّ بهذا الادعاء يجعله يرى الأنا أنّه منطلق من ثقافة قصريه تحتاج إلى آخر يشحن و شحت فكرها وأنّ ما:" شهدته بلاد العرب مؤخرا في حقيقة الأمر إلّا حرب إدراك خاطئ. مارسته بلذّة عجيبة الذّات العربية الواحدة نحو ذاتها المجزئة "[1] فأخذ من العرب أن يتخذوا اتجاها غير النظرة الكمالية بل ذهب إلى الإعجاب وهوّ أنّ :" موقف من النّقاد العرب إزاء الثقافة الغربية لم يخرج عن ذلك الإعجاب بأوروبا الّذي عبر عنه بعض الرواد بعصر النّهضة ممّا يعرفون بالتنوير"[2]. فنظرة العرب للأخر هيّ نظرة مكملة للأنا بكل ما احتواه الآخر من ثقافة هذا من جانب ، ولكن من وجهة نظر أخرى؛ ومن جانب آخر لما كان الآخر متعدّد المزايا ظهر الأنا في كنفه متعدّد الأوجه. وأصبح هنا الآخر هوّ المصدر والمرجع للتّراث العربي. وهنا تقتضي دعوتنا لفكرة موضوعية تؤيد الفكر المعاصر واستغلاليته عن كلّ المبادئ والأفكار والقيم. حتىّ لا يفرض الآخر علينا نمط فكره ونظام إبداعه.

وما هو معلوم ومعروف في البناء الفكري والثقافي وما هوّ ملاحظ ودفين في فكر الأجيال الغربية أنّ ما تبنى عليه ثقافة الآخر هوّ هدمه لمذهب آخر لأنّ:" الثّقافة الغربية ليست نسيجا واحد من المعرفة بل فيها الرأي وعكسه، والفكرة ونقيضها وأنّ كلّ مذهب يستنجد في هذه الثقافة، إنّما بني في الأصل على هدم مذهب أخر وتسفيهه "[3] وما يتخذه "**عز الدين مناصرة**" في المثاقفة مع الآخر إمّا أن تكون هذه المثاقفة بالقوة أو بالقبول: فهنا نجد الأنا ينظر للأخر على أنّ ثقافته هيّ بالقوة ويرى غيره بالدّونية والتّعالي.

---

[1]. بوفلاقة ،سعيد ، في سمياء الشعر اللقديم، اتحاد الكتاب الجزائريين– الجزائر، ط، ٢٠٠٤، ص:٥٩.

[2]. عماري،عيادة.الأنا ودوروها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب،موقع المنشاوي للدراسات والبحوث على الرابط:www.musshamei ص:٠٧

[3]. البازغي ،سعد.محاضرة استقبال الغرب في النقد الأدبي، الرياض،الخميس٢٩/صفر١٩٢٤، ع،١٢٧٣٢سنة:٣٨ص:٠٣.٠٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

✓ فينطلق الأنا من تضخمه ومن فكره الاستعلائي ويرى بأنّ هذه الثقافة الّتي فرضت عليه هيّ ثقافة قسرية؛ لأنّها فرضت عليه أنماط و سلوكات لا تتطلّبها بيئته وفكرته. وما يثبت ليبرهنوا على صدق مفهوم الذّات أمام الآخرين"[1]وكنقد موجه للأنا حتى لا نكون ذاتي الطرح لا يحق للأنا أن يتضخم إذا لم تكن له معرفة يستطيع فرض نفسه وذاته بها فهذا من جانب ورؤية نفسية نسميها وفي نفس الوقت ما يصطلح عليها علماء النفس بـ:"**عقدة العظمة**". فإذا كانت لنا هذه العقدة يجب أن تحمل في طياتها فكرا يتناسب مع هذه العقدة. أو يتخذون شيئا آخر هو تحويل عقدة العظمة إلى عقدة "**الانزواء**" سبيلا لهم . كما أنّ تهاطل فكر غيرهم عليهم يجعلهم يتخذون موقفا يكون هوّ بداية تفكيرهم ويكون عن طريق الاستنساخ.

و يعتبر هذا العمل ايجابيا حتّى يتمكّن العرب من الدفاع و الحدّ من هذا العجز، وحتّى لا يعدّ عيبا بالنسبة لهم. وينظر له من الطرف الآخر أنّه قصور وتقوقع؛ وتصبح هذه النّظرة للأنا نظرة استصغارية. والذّات هذه لديه تعتبر مهزومة بتقسيمها إلى ذوات متصارعة تعبر عن أزمة الواقع الراهن"[2]. فهنا نجد أنّ الأنا ينظر على أنّه فيه أفضلية على الآخر من جهة. ومن وجهة أخرى فيه من التّنافس والمراوغة وكما أنّه يكتسب ثقافة حتميّة و قصريّة على الذّات العربية و هذا ما يؤدي بنا إلى قياس ثقافة الآخر وكيف يتمّ استقباله وجل سبل احتضانه بدل من إقصائه .

٢ - الأخر ونظرته للأنا (العربية): (Another outlook for the I (Arabic)) :

هذه النّظرة العكسية الّتي نجد الآخر ينظر للأنا نظرة عدائية وما يمارسه ضد الشرق هوّ بمثابة المكر والتخلف والإرهاب ...إلخ هي تقيم بالسلبية والنّاقصة وترجع هذه إلى :" محددات تاريخية ومحددات ثقافية وحضارية. وأهم هذه المحددات التّاريخية الحروب الصليبية وما نتج عنها من تشويه للصورة العربية في أوروبا. أمّا المحدّدات الثّقافية و الحضارية وأهمّها المؤلفات العدائية للإسلام والعرب" [3]

هذه العدائية النّاتجة عن فكر عقائدي بين الإسلام والمسيحية قديما. أمّا في العصر الحديث فإنه ينظر للمسلمين بما يصطلح عليه –بالإرهاب. كلّ هذه جعلت الآخر ينظر للعرب على أنّه متطرف ومغالفي فكره وفي تعامله مع الآخر .وهذا بحم أنّه غير مألوف لديهم بنفس القدر أو بنفس النّظرة إلى المنطلق الّذي يتمّ الحكم عليه. والّذي يريده الآخر من الأنا هوّ :"علاقة أحادية الطرف من الآخر إلى الأنا ليقضي على إبداعها الذّاتي"[4]. وساعيا بكلّ وسائله الغامضة هدفها القّضاء على الأنا من استهداف أبعاده الاقتصادية والثقافية والحضارية، بتغيير هذه المعالم الإسلامية و إشعار الأنا بالضّعف و الاستّهتار والتّبعية وهذا ما رفضه الأنا وولّد له شعور اتجاه الآخر بالكره والمقت بحم النظرات المتعاقبة التي تنعت بالسلبية .وهذا الانطلاق سببه عنف و تسلّط الآخر واستصغاره واحتقاره وإقصاؤه. ويوجه"**الجابري**" نقدا للأنا قائلا:" هي تلك الموجودات الّتي تحدث بين الذّات بوصفها تنتمي إلى ثقافة ما. وبين حضور ثقافي مختلف في ثقافة تلك الذّات أو بعبارة أخرى هيّ وقفة الذّات إزاء ثقافة أخرى وجدت مكانا مؤثرا لها في ثقافة الذّات و ما أصفه ليس عربيا أبدا. فهو أساس الواقع الّذي بعثه عالمنا اليوم في خضم

---

[1]. قصاب، وليد.المثاقفة مع الآخر دراسات ومقالات نقدية وحوارات أدبية،شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة :٢٠٠٩/٠٩/١٠.تاريخ التصفح:٢٠١٤/٠٨/٠١.

[2]. السوي صلاح.المثاقفة وسؤال الهوية مساهمة في نظرية الأدب المقارن،ع:٢٠٠٩؛٢٧٨٦،على الساعة:١٢.١٥.

[3]. المرجع السابق: عماري،عيادة.الأنا ودوروهما في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب،ص:٢٢.

[4]. حنفي،حسن.الغرب في فكرنا المعاصر،الحالة الراهنة للثقافة الغربية في ثقافتنا المعاصرة : ص:٠٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

التأثير الثقافي الهائم القادم من الغرب. التأثير الّذي لا يمكن إنكاره مهما تعدّدت المواقف إزاءه "[1]. وما يثبته لنا "سوران دريد": أنّ " الأمّة إذا ارتادت أن تحافظ على هويتها و تثبت بأنّ معرفتها هيّ الحقّة إلّا بهذه الطرق الثلاث وهي:

- ✓ اختيار مّما يقدمه آخرون تغذيه عكسية تثبت صحة مفهوم الذات لديهم .
- ✓ انتفاء هذه التّغذيّة من التّذكر أو الذّاكرة ما تثبت صحة مفهوم الذات لديهم .
- ✓ بذل جهدهم نخلص أنّ فكر الآخر له وعيه كما له إيجابياته و سلبياته؛ ولكن نراه دائما ينظر للأنا بالنظرة الاستعلائية كونه صاحب الروافد الفكرية ولهذا هوّ يعمد في تجاهل مستمر لنسيان أو محو عظمة ما تقدمه وتبدعه الأنا العربية ونختمها بقول" محمود رجب" مبينا أنّ الاحتكاك ظاهر على كلّ الثقافات بأنّ :" النّاظر منظور إليه. والمنظور إليه ناظرا في آنٍ معا"[2] والنظرة الآنية تبين لنا مدى تأثير الآخر في الأنا. والأنا في الأخر؛ إلّا أنّ نظرة الآخر تضخمت واستمدت من الكبريِاء .

٣ - استقبال الآخر (The other receivers):

لعلّ في زمانا المعاصر الّذي أصبح يفرض قوتين ويعالج نظرتين ؛ نظرة الآخر للأنا؛ والأنا للآخر. هتين النظرتان يدور محورهما حول الأنا والآخر وتهميش كلّ منها للآخر. و ينعت بعض النّقاد الأنا بالذات العربية الفاعلة، وهو الّذي يرى أنّه مؤثر في الآخر و في زمن النّهب الثقافي والمذهبي كلّ أصبح يحدّد معنى الآخر حسب ما تمليه عليه نفسه وهواه و ذاكرته و فكره. فيرى غيره إمّا بالمتّخلف أو الغريب البعيد؛ والثّاني يراه بالمتسلّط والمهيمن. سواء من النّاحية البحثية أو المذهبية أو الدينية. أي بعنى الفكرة والمقولة المشاعة على ألسنة العامة :" **من ليس معي فهو ضدي**". هذا هوّ الفكر الّذي يحمله الآخر. ومن كثرة تداول مصطلح الآخر يقال : أنا ونحن والآخرون التعريف بهوية الآخر أي هوّ صاحب دين أو عرف أو قومية أو جغرافية فهو أجنبي عني بالتالي يظهر تميز فكري حتى من خلال كلامه . و لكن السؤال الذي يطرح ما الّذي نريده من الآخر؟. هل هوّ ثقافة ؛ أم كيف يتقبلنا قبول الآخر وكيف نكسب الآخر ثقافة قبول الآخرين ؟.أم كيف أننا نشترك في ثقافة الاحتواء الآخرين .

فالآخر كغيره من الشّعوب متطلع لمعرفة غيره وشغوف بمعرفة ثقافته. و يظهر هذا عند أصحاب الأدب المقارن مّما استفادوه من حصص وقارنوها بفكرهم الغربي. وكما ذكره" **سارتر**":" أنا في حاجة إلى توسط الآخر لأكون ما أنا عليه"[3] من هذا المنطلق لا يتمّ معرفة وتحديد معرفتنا إلّا من خلال الاحتكاك و المثاقفة مع الآخر. و ما قام به بعض الرحالة الغربيين أمثال :"**فاسكو دي جاما**" "**ماركوبولو**" ،"**وجيرارد نوفال**"،أمّا عن العرب فيسمى لديهم:" الانكماش على الذّات لأنّ الثّقافة الغربية لا تستطيع أن تشكل في حد ذاتها ثقافة، ولأنّ الرقص المسعور حول الذّات المتفردة لن يجعلها تنبعث من رمادها"[4]. فينتج كلّ فكر سواء العربي أو الغربي هوّ فكر غير خاضع لإقليم أو منطقة معينة.

وإنّما كلّ من الفكر العربي والفكر الغربي هوّ نابع من حضارة مشاركة و محاورة للآخر مهما كانت خاصيتة فهو يمتاز بأنّه حق مشاع تقتبس منه العلوم و الشّعوب ما شاءت و أن نقارب هذه العلوم بحسب قامتنا و قيمتنا فكلّ التداعيات الّتي تنادي

---

[1]. المرجع السابق: البازغي ،سعد.دراسات في الأدب المقارن،ص:١١.

[2]. رجب ،محمود.فلسفة المرأة،دار المعارف-مصر،دط ؛ ١٩٩٤ ص:٥٥.

[3]. المرجع السابق: الجابري ، محمد عابد.الغرب... أوالإسلام الأنا والآخر،ص:٠١.

[4]. المرجع السابق: الحلاق راتب، نحن والآخر دراسة في بعض الثنائيات المتداولة ،ص:٤٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

بالاستغناء والرفض المطلق؛ واعتبار ثقافة الآخر هيّ عامل نقص لا يجوز أن ننطلق من هذا المبدأ لأنّ هذا تجاهل لثقافة ما ومقوماتها و معطياتها، فهنا علينا أن نتحلى بالوسطية لأنّنا شعوب. و من حق الشعوب أن نتعارف. وهذا الطرح يتناسب مع فكر الحضارة الإسلامية ويظهر في دستورها العظيم في قوله تعالى :« **وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** » **الحجرات**١٣. وبهذا التعارف يمنحنا فكرة الاتساع وبه يمكننا أن نتفتح على غيرنا.وهنا لا يجب علينا أن لا ينظر كل من الأنا و الآخر لصاحبه بلّنه خصم له ، حتى وإن لم نتفق في الفكرة .وهذا يتطلب منا فهم شيء وهوّ :أنّ الاختلاف رحمة وكل له عذره الخاص به وبيئته التي يغرف ويزرع و يبث فكره فيها لأنها تعدّ بالنسبة له خزانته الجمعوية وذاكرته الّتي تنمي عقله .

و قد يرى" البازعي" في استقبال الآخر و في ما يقدمه لنا ينطوي على جانبين:" الأوّل أنّ استقبال الآخر كثير ما يتحول إلى نوع من الاستهلاك أو التّهالك و الّذي يؤدي إلى ظهور القدرة على الإبداع نتيجة جاهزية المعطي الغربي؛ والثاني هوّ أنّ ما يمكن استقباله من الآخر يتضمن ما يوجب الرفض و ما يوجب القبول في الوقت ذاته"[1]. هذا يفرض و يحق أن يكون للأنا يد ماحصة لثقافة الآخر حتّى يستطيع الأنا تجاوز هذا الشتات. الفكري و يكون هذا الاستقبال موضوعا قابلا للحوار و المحاورة و بعيدا عن الشغف بنظر الثقافة الغربية . واستقبال الغير يكون في إطار معرفة وتقييم الذّات والنهوض بهاإلى ميدان الأفق وهيّ ما تجعلنا نؤكد المقولة التي تعوا إلى أنّ :" ذات الآخر مرآة نرى فيها ذاتنا الّتي تعمل بدورها كمرآة تساعد الآخر على رؤية ذاته "[2]

لكن من وجهة نظر بعيدة عن هذا الطرح ؛ وبطرح مغاير نبتدئه من اللغة . لأنّ اللغة لها جانب تواصل وتفاهم وتبادل وهي دالة على الحوار وتحمل الرأي والرأي الآخر أي النقيض. وباللغة نستطيع تجنب الصدام والصراع كما أنّنا بها نستطيع تجنب الحروب بالحوار وسنضرب أمثلة على ذلك نجد من خلال الرسائل التي أرسلها :"**النبي صلى الله عليه وسلم**".إلى الملوك والأمراء أي بمختصر القول إلى الآخر تضمنت"

<u>الرسالة الأولى</u> من:" محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد: ...أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين".....الخ .

<u>الرسالة الثانية:</u> من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى كسرى عظيم الفرس سلام على من اتبع الهدى فإني أنا رسول الله ...أسلم فإن أبيت فعليك إثم المجوس.....الخ .

<u>الرسالة الثالثة:</u> من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى النجاشي الأصم ملك الحبشة سلام فإني رسول الله .....الخ .

كرؤية تحليلية لهذه الرسائل نجد المخاطبة والحوار قد أستعمل فيهم السلام وهي عندنا توحي بالأمان .أليس الأمان خطابا للآخر وحوارا له في نفس الوقت بأن نخاطبه بمكانته العظيمة التي يرتقي إليها هذا لا يعد تنغيصا بل زيادة في الاعتراف بالآخر وبمكانته وثقافته حتى رد الآخر كان ايجابيا . ولعلنا نذكر رد أحد الملوك وهو النجاشي الذي خاطب النبي بعظمته وختم رسالته بالأمان قائلا فيها بقوله في كتابه الموجه للنبي بقوله والسلام.هذا من ناحية العظمة وكيفية توجيه الخطاب كدليل اعتراف هذا من جهة .

---

[1]. البازغي ،سعد.محاضرة استقبال الغرب في النقد الأدبي،الرياض،الخميس٢٩/صفر١٤٢٥، ع،١٢٧٣٢سنة:٣٨ص:٠٣.٠٤

[2]. ميخائيل، إبراهيم اسعد، شخصيتي كيف اعرفها، دار الأفاق الجديدة، لبنان ط ٣ ١٩٩٧. ص : ٧٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

ومن جهة أخرى نستفيد من المدرسة النبوية الشريفة ثقافة أخرى قد سميتها:" **ثقافة الاحتواء". عندما احتوى** :"**النبي صلى الله عليه وسلم**". بعض من الصحابة ونذكر منهم :" سلمان وهو فارسي ؛ وصهيب وهو رومي وبلال وهو حبشي ...الخ . فهذا الاحتواء الذي أولاه:"**النبي صلى الله عليه وسلم**". للصحابة الكرام جعلهم هم حماة الآخر والناطقين بفكره فأصبحوا هم من يذودون عن الدين وهم حماة العربية وحماة خير البرية وهذا مصداقا لقوله تعالى:« **ولو كنت : فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ(١٥٩) إِن يَنصُرْكُمُ اللّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكِّلِ الْمُؤْمِنُونَ**" » (**آل عمران ١٦**) . وهذه الآيات السمحاء ترشدنا في احتوائنا للآخر يجب أن يتطلب من الأنا الاعتراف بنفسه .كإثبات ذات لا إقصاء آخر . ويطلب منا شيئا جوهريا هو يتعلق باحتواء الآخر يجب أن نتسلح بـ:" اللين، والاعتراف بالآخر، ومخاطبة الآخر بمكانته وبالأمان. وبما يليق به هذه كعينة في احتواء الآخر وهي ثقافة لا ضعف .

ولعلنا نخلص في الأخير أنّ ذاكرة ومرآة الشعوب ليست زجاجية. بقدر ما هيّ حضارة من زجاج تستطيع أن تنكسر باصطدامها مع الآخر أو مع بعض الشعوب التي لها في سجلها فكرة الذوبان وبتأثيرها على ثقافة الآخر الّذي توجد له فكرة انهزامية وقابلية للتسلط والهيمنة .وهنا يستعيد الفرد رؤية نفسه ومجتمعه من المرآة الكبرى وهيّ :" **ثقافة الشعوب التي تملك ثقافة الاحتواء**".

خـــاتمة :

يتبيّن لنا مّما سبق ذكره والتّطرق إليه في هذه المداخلة، والموسومة بـ- **الترجمة وأثرها في المثاقفة بين الأنا والآخر**. والّتي تعالج الرحلة الّتي تربط كل من الأنا والآخر والعلاقة التي بينهما. فقد كانت رؤيتنا من وجه التّفاعل الحضاري أو المثاقفة وهيّ التي بدورها باب من أبواب التّرجمة. يستطيع الأنا الاطلاع بها على الآخر.والآخر على الأنا، ولأنّ الطّبيعة البشريّة تأبى الفراغ.كون الطبيعة الإنسانية تفرض و جودين هامين هما:"**الأنا و الآخر**".

ولعل لكل من الأنا و الآخر يستطيع. أن يثبت وجودهما إلّا بواسطة الآخر؛ والآخر من مقارنته بالأنا . وهذا إمّا أن يكون مؤثرا أو متأثرا وكما نجدهما في الأخير لهما علاقة تكاملية وتلازمية .

وبالرّغم من وجود سلبياتهما . إلّا أنّ إيجابياتهما كان لها الدّور الفعال والبارز في معرفة الشّعوب ببعضها البعض ومنها نستخلص جملة من العناصر :

١ - تعدّ التّرجمة من القضايا المعاصرة في نقل وإثراء التّبادل الحضاري .

٢ - للمثاقفة دور بارز في تفعيل التّواصل المعرفيبين الحضارات .

٣ - يجب إعطاء أهمية إلى كلّ من التّرجمة و المثاقفة لأنّهما وسيلة وعي ؛ وقناة من قنوات التّواصل الحضاري .

٤ - التّأثير والتّأثر بين الشّعوب هوّ سمة حضارية يدخل في إطار التثاقف والتأقلم الفكري الّذي يحمل في طياته (الأخذ والعطاء) لا الهيمنة والتسلط .

٥ - عمل المثاقفة هوّ عمل خلاق يهدف إلى الحفاظ على الهويّة ومعرفة الآخر. والهويّة بين الشعوب هيّ - هويّة المثاقفة والانفتاح .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

٦ - الدعوة إلى التّعايش مع الآخر وهذا يستوجب ثقافة- هيّ ثقافة استقبال الآخر وهذا القبول لا يكون إلّا بإثبات الأنا حتّى تؤهله بالوعي به .

٧ - جعل لغة تفاهم متقاربة مع الآخر مبنيّة على أسس علميّة أساسها الحوار الخلاق الذي لا يقصي طرفا .

٨ - في الاطلاع والانفتاح على الآخر هوّ عدم الانبهار بثقافته والارتماء في أحضان فكره وأخذ كل ما تفرزه حضارته ممّا يؤدي بنا إلى ضعف الشّخصية وفقد الهويّة والذوبان فيه .

٩ - أن لا نشعر اتجاه الآخر بالدونية والاستصغار كونه متأثر لا مؤثر.

١٠ - وجوب إظهار وإثبات الذّات أمام الآخر بدون تهميش الذّات أو إقصاء الآخر من الحيز الفكري كونه غير مؤثر.

١١ - اعتراف الغربيين وخاصة المنصفين للحضارة العربية بأنهم متأثرين غير مؤثرين. وهذا كسرا للنظرة الاستعلائية الّتي ينظرها الآخر للأنا بعين الضعف والهوان .

وفي الأخير ما عسانا أن نقوله هناك حقائق كُشفت عبر المسيرة التّاريخية تبين مدى إسهام العرب في الثّقافة الغربية . حيث وقت الصحوة العربية كان هناك ظلام دامس يخيم على أرجاء أوروبا وهذا حتى لا ينظر الآخر للأنا بأنّه خصم له. وصاحب حضارة أو فكرة متخلفة عن حضارته.وهذا كإثبات بأن علاقة الآخر بالأنا هي علاقة تكامل لا تنقيص ولا تنغيص بفر غيره. وما نصبوا و ندعوا له نحن حتّى لا يتمّ نسيان أو محو عظمة ما قدمته كلّ من الترجمة والمُاقفة باعتبارهما شكل من أشكال التواصل الحضاري عموما في إيجاد نقاط الالتقاء. والتي تعدّ عنصرا جوهريا في تقريب الشعوب ببعضها البعض وكسر الحواجز وتقريب المسافات الفكرية .ونذكر أنها قد كان لها هدف سامي هوّ تثقيف الإنسان وخدمة الجانب الإنساني الرافض بطبعه فكرة الظلام الدامس والبحث على النور المشع حتى ولو كان شرارة .لأنّ الإنارة الفكرية تكون بإشعاع شرارة . ومن خلال المزج الحضاري الناتج عن الاحتكاك و المثاقفة ، و العمل الترجمي قد حاول المزج بين الحضارتين .التي حصرناها في حضارة عربية ؛ وحضارة غربية وافدة قد باتت تشكل لنا حضارة أخرى بينهما هيّ-حضارة المثاقفة أو حضارة - **حوار المثقف** .وبالأحرى تكسبنا – ثقافة الحوار وهو الهدف الأسمى. وهي تعدّ الفكرة السامية الّتي جمعت وتجمع بين النقيضين.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية - ISSN 2311-519X
جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016