



جامعة مؤتة

عمادة الدراسات العليا

جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية
العربية المعاصرة من عام (2001-2011)

إعداد الطالب:

عامر جميل الصرايرة

بإشراف

الأستاذ الدكتور محمد الشوابكة

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في
اللغة العربية / قسم اللغة العربية

جامعه مؤتة، 2013

الآراء الواردة في الرسالة الجامعية لا تُعبر
بالضرورة عن وجهة نظر جامعة مؤتة

نموذج رقم (14)

قرار إجازة رسالة جامعية





تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب عامر جميل الصرايرة الموسومة بـ:

جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية

المعاصرة من عام 2001 - 2011

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العربية.

القسم: اللغة العربية.

التاريخ	التوقيع	
2013/07/08		أ.د. محمد علي الشوابكة مشرفاً ورئيساً
2013/07/08		أ.د. سامح عبدالعزيز الرواشدة عضواً
2013/07/08		د. طارق عبدالقادر المجالي عضواً
2013/07/08		أ.د. محمد أحمد المجالي عضواً

عميد الدراسات العليا

أ.د. عبدالفتاح خليفات



الإهداء

إلى عينيها الدافئتين.. وهما يتهاامسان سرّاً عني في البعيد.. دعاءً
ورحمةً.. إليهما وتراب الجنة تحت قدميهما والديّ الكريمين -حفظهما الله-
إليها وهي تحمل همّ العمرِ معي.. إليها وقد خطّت بسطور صبرها أحرف
رحلتي..زوجتي الحبيبة (أم البراء).
إليهم وهم يرسمون الابتسامة على شفتي.. إليهم بعض ما يذكرون والدهم
به.. أبنائي: البراء، عبيدة، الخزامى
إلى من علّمتني كيف تُدثر أولادها بدمها وكيف ترسم فرحهم بدموعها.. إلى
من سافرت قبل إيفاء نذرها لي.. محبةً ووفاءً.. عمّتي الحبيبة أم نبيل..
إلى أرواحهم الطاهرة وهم يزدادون قرباً.. عمي الحبيب صبحي وأخي
عمر وابن عمي نبيل.. -رحمهم الله-
إلى بيت عمّي الكريم.. أبو نبيل.. بعضاً من ردّ الجميل
إلى حُجرات قلبي.. إخوتي علي ومحمد وإبراهيم وهدى
إلى أهلي وأصدقائي
مع محبتي وتقديري... أهدى هذا الجهد المتواضع

عامر جميل الصرايرة

الشكر والتقدير

للعلّيّ القدير، إذ قدّرتني على إنجازِ هذا العمل، ثمّ أصلُ شكري وعظيم
عرفاني لأستاذي الفاضل الدكتور محمد الشوابكة، على ما حبّاني به من رعاية
واهتمام، فلم يبخل عليّ بنصحه وإرشاده وتوجيهه، فكان بذلك نعم صاحب ونعم
الأب ونعم المعلم، فله منّي ما جرى في العروق دمّ جزيل الشكر والعرفان.
كما أتقدّم بجزيل الشكر إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة المكوّنة من
الأستاذ الدكتور محمد المجالي فله في قلبي ما له من حبّ وتقدير، فهو النور
الذي أضاء رحلتي، والروح التي إليها أتوق.
والشكر موصولٌ للأستاذ الدكتور سامح الرواشدة، فقد كان عوناً لي في كثير
من مراحل دراستي، فمنه عرفت كيف تصبح الكلمة منهجاً علمياً.
وشكري موصولٌ للدكتور طارق المجالي، الذي لم يأل جهداً ولم يدّخر وقتاً
في إبداء الملاحظة والتوجيه، لتخرج هذه الدراسة بصورتها الصحيحة.
والشكر كل الشكر لجامعة مؤتة ومكتبتها، ممثلة بالإخوة العاملين فيها، وأصل
شكري إلى كلّ الذين أعانوني على إنجاز هذه الدراسة بجميع مراحلها، وجزى الله
الجميع عني كل خير.

عامر جميل الصرايرة

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتوى
أ	الإهداء
ب	الشكر والتقدير
ج	فهرس المحتويات
هـ	الملخص باللغة العربية
و	الملخص باللغة الإنجليزية
1	المقدمة
7	تمهيد
27	الفصل الأول: رفض الآخر .. نظرة جديدة
33	1.1 رفض الآخر
32	2.1 المرحلة الجديدة
67	الفصل الثاني: الآخر بين القبول والرفض
67	1.2 قبول الآخر
68	2.2 الآخر حضارتي
89	3.2 الأنا بين القبول والارتداد
117	الفصل الثالث: الهوية والانتماء واللقاء الحضاري
121	1.3 الهوية الثقافية
128	2.3 ارتباك الهوية "شيكاجو نموذجاً"
130	1.2.3 العامل السياسي
134	2.2.3 العامل الثقافي
140	3.3 المرأة والهوية
155	4.3 الهوية الدينية والآخر

158	1.4.3 الهوية الدينية وروحانية الشرق	
165	2.4.3 الهوية الدينية والمؤسسة الاجتماعية	
173	3.4.3 الهوية الدينية وظاهرة الإرهاب في الرواية العربية	
181		الخاتمة
186		المراجع

المُلخَص

جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية

المعاصرة من عام (2001-2011م)

عامر جميل عبده الصرايرة

جامعة مؤتة، 2013م

تهدفُ هذه الدِّراسةُ إلى تقديم قراءةٍ فاحصةٍ لجدليةِ العلاقةِ بين الشرق والغربِ في نماذجٍ مختارةٍ من الروايةِ العربيةِ المعاصرةِ، وذلك في الفترة الممتدة من عام (2001-2011م)، وقد راعتُ الدراسةُ توزُّعَ هذه الأعمالِ الروائيةِ، على مساحةٍ جغرافيةٍ متباينةٍ من الوطن العربي الكبير، فالأعمالُ موزَّعةٌ بين الأردن وسوريا والسعودية ومصر والجزائر، هادفةً من ذلك ملاحظةَ أهمِّ التغيرات التي شهدتها المرصدُ الروائي العربي في قضيَّةِ الصِّراعِ الأيديولوجي بين الشرق والغرب، وذلك في ضوء أهمِّ المستجدات التي شهدتها القرن الحادي والعشرين، لاسيَّما مصطلح (الإرهاب أو الإسلام السياسي).

وقد استعانتُ الدِّراسةُ بأساليبَ وأدواتٍ بحثيةٍ مختلفةٍ لتحقيق أهدافها، لتتَّظِمَ بعدةً مستويات تضمُّ المقدِّمةَ والتمهيدَ وثلاثةَ فصولٍ وخاتمةً، تناولَ التمهيدُ دراسةَ نظريةٍ ومنهجيةٍ تضيءُ مفاهيم الدراسة ومفرداتها، وأهمَّ الأنماط المتبعة في دراسة العلاقة بين الشرق والغرب في الرواية العربية الحديثة، لتتفتحَ الدراسة بعد ذلك على فصلها الأول الذي تناولَ رفض الآخر في الأعمال الروائية المطروحة، واعتنى الفصل الثاني بصورة قبول الآخر في بعض الأعمال الروائية المنقاة، كما عرض لنموذج الآخر بين القبول والرفض، أما الفصل الأخير فخصَّصَ لمبحث الهوية الثقافية ومسألة اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، وأخيراً جاءتُ الخاتمةُ لعرضِ أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وأهم التوصيات المقترحة مستقبلاً فيما يخصُّ رواية اللقاء الحضاري.

Abstract
**The Controversy of the Relationship between the East and the West in
Selected Examples of Modern Arabic Narrations Written Between
2001 to 2011**

Amir Jameel Abdoh Al-Saraireh

Mu'tah University, 2013

This study aims at introducing an examining view of the controversy of the relationship between The East and The West in selected examples from modern Arab narrations from (2001 to 2011), the study has been concerned with the distribution of such works all over a various geographic space of the Arab World, as these works are distributed among Jordan, Syria, Saudi Arabia, Egypt and Algeria, aiming at highlighting the prominent changes that have been introduced by Arab storywriters that are related to the issue of ideological conflict between Orient and The West, all in the light of the developments that have been lived during the 21st century, especially the term (terrorism or political Islam).

The study has made use of various researching tools to achieve its purposes. It was organized on various levels including an introduction, preface, three chapters and a conclusion. The preface includes a theoretical and systematic study that highlights the terms used within the study, in addition to the most prominent ways used to review the relation between The East and The West in modern Arabic narrations, commencing to the first chapter that deals with the image of refusal of the other in suggested narrations. The second chapter deals with the image of accepting the other in some other suggested narrations, in addition to the review of the image of the other of acceptance and refusal. The third chapter deals with the cultural identity and the issue of civil Convergence between East and West. The conclusion reviews most important results achieved by the study and future recommendations related to the narration of civil convergence.

المقدمة

بلغت الرواية العربية شأواً عالياً في رحلتها نحو النضج الفكري والفني، ولا شك أن شهوة التحديث كانت وما زالت هاجس تلك الرحلة الطويلة التي ما برحت تبحث عن جديد تدق أبوابه، فأصبحت كما يقولون بحق "ديوان العرب الحديث" ديواناً يرسم تجربة الحياة العربية فتكون بذلك السّفر الذي يرصد تحولاتها السياسية والاجتماعية والإنسانية وغيرها من الجوانب التي تمس الحياة الإنسانية عموماً والعربية على وجه التحديد، ولا ريب أن لهذه التحولات المختلفة الأثر الواضح في اختلاف الموضوعات التي تطرحها أو تعالجها الرواية العربية.

لقد أثارت الرواية العربية في مراحلها المختلفة التي مرّت بها أسئلة عديدة، وكان سؤال الذات من أبرز الأسئلة والقضايا التي طرحتها، وهذا السؤال تمخّض عن جدلية ما زالت تؤتي أكلها إلى يومنا هذا، إنها جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، أو بين الأنا والآخر كما تسميها بعض الدراسات الأدبية والنقدية، وغني عن البيان أن هذه الجدلية الثنائية بين الشرق والغرب احتلت حيزاً واسعاً في مجال دراسة الرواية العربية في المراحل الزمنية السابقة.

تأتي هذه الدراسة لاستكناه جدلية العلاقة بين الشرق والغرب وفق الفترة الزمنية التي يمثلها القرن الحادي والعشرين بكافة تغيراته، محدداً ذلك بالأعوام من عام واحد وألفين إلى عام أحد عشر وألفين، هادفاً من ذلك ملاحظة أبرز المستجدات التي شهدتها تلك العلاقة بين الشرق والغرب، لاسيما ما تمرّ به المنطقة العربية ومثيلتها في العالم الغربي، من تبدل في القوى وبالأخص السياسية منها، فتغيّرت أنظمة وبقيت أخرى، ليُفتح بذلك سبيلٌ من الرؤى والتطلّعات نحو الغد المجهول.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن أغلب الدراسات والروايات التي تناولت العلاقة بين الشرق والغرب، كانت تُوطّر على النحو الآتي:

أولاً: دراسة الآخر كما هو دون زيادة أو نقصان.

ثانياً: رفض الآخر رفضاً تاماً.

ثالثاً: قبول الآخر والإعجاب به كلياً.

رابعاً: الوقوف من الآخر موقفاً نقدياً انتقائياً.

وباستقراء هذه المواقف أو الأطر في الرواية العربية، نجد أن البناء الروائي أو لنقل تحديداً ما يتعلّق بالبطولة في مثل هذا النوع من الروايات يضطلع به ذكرٌ شرقي مقابل أنثى غربية، وهو ما اصطلح على تسميته فيما بعد بـ(تجنيس العلاقات الحضارية" أو عملية المثاقفة) إضافة إلى أن مسرح الأحداث في المراحل الأولى كان غالباً ما يُختار في حاضرة الغرب.

وبعيداً عن أي استفاضة في مثل هذه الملاحظات وغيرها ستكون الدراسة معنيّة بدراسة جدليّة العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة في الفترة المحددة للدراسة، مستثنياً من هذه الفترة رواية واحدة تم إصدارها في الشهر الأول من عام اثني عشر وألفين، وعذري في ذلك استحالة كتابتها في هذه الفترة المحددة، وهذه الرواية هي رواية (محال) ليويسف زيدان.

لذلك سنتوقف الدراسة على عدد من الروايات المختارة التي تمثّل هذه العلاقة ضمن الفترة الزمنية السابقة (2001-2011)، حسب الأبواب والفصول وما تشتمل عليه هذه الدراسة من قضايا ومواضيع، تهدف إلى كشف النقاب عن جدليّة تلك العلاقة بين الشرق والغرب، ضمن فترة زمنية تُعدّ بما ترصده من أحداث نقلّة نوعية في مثل هذا النوع من الروايات، ذلك أنها جسّدت نضج مصطلحات دفيئة كمصطلح (الإرهاب والإسلام السياسي)، بما يمثلانه من مفاهيم ورؤى جديدة، دشّنت بدء مرحلة جديدة، تحمل في ثناياها علامات استفهام كثيرة حول مستقبل العلاقة بين الشرق والغرب.

أما سبب اختياري لهذا الموضوع، فلما يثيره من قضايا وموضوعات تتصل اتصالاً مباشراً براهن التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يشهدها العالم في صبيحة مطلع القرن الحادي والعشرين، إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر، إضافة إلى ما مثّته هذه الأحداث من تغيّر في موازين القوى العالمية، إذ دكّت هذه الأحداث عرش أكبر قوة سياسية وعسكرية في العالم وهي الولايات المتحدة الأمريكية، وما كان لذلك من اتصال مباشر بالعالم العربي والإسلامي الذي التصق اسمه منذ ذلك التاريخ بمصطلح الإرهاب، فدفعني ذلك إلى سبرّ خبايا تلك

الأحداث من خلال الخطاب الروائي العربي، الذي ما فتئ يرسد تلك المتغيرات وإفرازاتها.

وتأتي أهمية الدراسة من كونها تعالج مرحلة جديدة لفترة زمنية حديثة هي مطلع القرن الحادي والعشرين، محاولة بذلك متابعة الدراسات السابقة في دراسة النتاج الروائي العربي الذي يدخل ضمن دائرة الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، إضافة إلى ملاحظة أهم التغيرات والتطورات التي شهدتها المرصد الروائي العربي في هذا المجال، علماً أنّ الروايات المدروسة قد اختيرت لعدد مختلف من الروائيين العرب، ومما يحسن ذكره هنا أن هنالك عدداً آخر من الأعمال الروائية العربية الحديثة تجدرُ دراسته ضمن هذا الموضوع، ومن ذلك: (حكايات المؤسسة) لجمال الغيطاني الصادرة عام (2002م)، ورواية (عيون قذرة) لقماشة العليان عام (2005م)، ورواية (شاي العروس) لميسلون هادي عام (2010م) وغيرها من الأعمال الروائية الحديثة، أملاً أن يرفد ذلك الساحة الأدبية بموضوع على درجة عالية من الأهمية، سيكون فاتحة لدراسات أخرى تتناول هذا الموضوع ضمن دائرة ما عُرف بمرحلة الربيع العربي الذي تشهده المنطقة العربية في هذه الأيام.

ومن أجل تحقيق الهدف الذي تسعى الدراسة إليه، كان لا بد من طرح عدّة أسئلة، منها:

- 1- هل تمثّل الألفية الثالثة انعطافة جديدة في العلاقة بين الشرق والغرب؟
- 2- كيف عبّر الروائي العربي عن نظرتة للغرب في هذه الألفية؟
- 3- هل كان لأحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام واحد وألفين أثر في تغيير العلاقة بين الشرق والغرب؟
- 4- هل ثمة علاقة بين النماذج الروائية الأولى التي مثّلتها المراحل السابقة والنماذج الروائية الحديثة في هذا القرن؟
- 5- هل شكّل النتاج النسوي في هذا الموضوع ثيمة بارزة؟

أما المصادر التي اعتمدت عليها الدراسة فتكمن فيما يلي:

المصدر الأول: الدراسات السابقة التي تتناول جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، أو رواية الأنثروبولوجيا الحضارية، وقد تعددت هذه الدراسات في هذا الجانب، فمنها ما يمثل الدراسات القديمة، من مثل: دراسة جورج طرابيشي (شرق وغرب رجولة وأنوثة) عام 1977م، ودراسة نبيل سليمان (وعي الذات والعالم) عام 1985م، ودراسة عصام بهي (الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة) عام 1991م، ودراسة منصور قيسومة (الأنا والآخر في الرواية العربية الحديثة) عام 1994م، ودراسة عبدالله أبو هيف (القصة العربية الحديثة والغرب) عام 1994م، وغيرها من الدراسات القديمة، أما الدراسات الحديثة فمنها على سبيل المثال: دراسة عبدالله أبو هيف (الجنس الحائر) عام 2003م، ودراسة صلاح صالح (سرد الآخر) عام 2003م، ودراسة لطفه وادي (الرواية السياسية) ودراسة لحسن عليان (العرب والغرب) عام 2004م، وغيرها من الدراسات التي أفادت منها الدراسة في هذا الجانب.

المصدر الثاني: ويضم هذا المصدر الروايات التي تناولتها الدراسة وهي مرتبة حسب صدور طبعتها الأولى، منوهين إلى عدم الالتزام التاريخي لصدور هذه الروايات في مسألة البحث والدراسة، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

1. عابر سرير لأحلام مستغانمي (2002م).
2. أمريكانلي لصنع الله إبراهيم (2003م).
3. خارج الجسد لعفاف البطاينة (2004م).
4. ريح الجنة لتركي الحمد (2005م).
5. بنات الرياض لرجاء الصانع (2005م).
6. مرافئ الوهم لليلي الأطرش (2005م).
7. شيكاجو لعلاء الأسواني (2007م).
8. عاهرة ونصف مجنون لحنا مينه (2008م).
9. رغبات ذاك الخريف لليلي الأطرش (2010م).
10. جست شانتج ليحيى عبابنة (2011م).

11. محال ليوسف زيدان (2012م).

أمّا فيما يتعلّق بالصعوبات التي واجهت الدراسة، فتمثّلت بصعوبة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من الروايات في هذا الموضوع؛ وذلك لصعوبة كشف ما يتعلّق منها بطرح رؤى العلاقة القائمة بين الشرق والغرب، إذ لا يتأتّى ذلك إلا بقراءة تلك الروايات ومن ثمّ فرز ما يخصّ الدراسة منها، علماً أنّ هنالك العديد من الروايات التي قرئت ثم تبين فيما بعد عدم انفاقها وموضوع الدراسة.

ومن أجل انجاز أهداف الدراسة، والإجابة عن تساؤلاتها، كان لا بد من الاستعانة بأساليب وأدوات بحثية مختلفة تتعاقد فيما بينها لإضاءة الأهداف المرجوة من الدراسة، من ذلك الاستعانة بالمنهج التاريخي الذي يضيء جوانب كثيرة، في مبحث المراحل الأولى للرواية الحضارية وفي باقي فصول الدراسة تركت لعملية تحليل النماذج الروائية حرية تحديد المناهج المتبعة فيها، وقد جاءت الدراسة على النحو الآتي:

المقدمة وتشمل مشكلة الدراسة وأهدافها وأهميتها والأسئلة المطروحة فيها، فضلاً عن تحديدها الدراسات السابقة والنصوص الروائية المنقاة في عملية التحليل، كما تضم المنهجية المتبعة في البحث والهيكلية التي قامت عليها الدراسة.

وفي التمهيد تناولت الدراسة الفضاء العام للعلاقة بين الشرق والغرب، وأهم الدراسات والأنماط التي تشكلت من تلك العلاقة الجدلية، إضافة لمناقشة أهم الموضوعات التي ارتبطت بمراحل الصراع الحضاري الأولى وما تحمله من دلالات مختلفة كان لها أثرها فيما بعد على النتاج الروائي الحديث.

أما الفصل الأول فقد عرض لأهم المواقف التي اتخذت لدراسة الرواية الحضارية، منفتحاً بعد ذلك على الموقف المتعلّق برفض الآخر في الرواية العربية الحديثة بما تمثّله هذه النماذج الروائية من مرحلة جديدة لقراءة الآخر من خلال الأنا من جهة ومن خلال أهم التغيرات التي شهد العالم في مطلع القرن الحادي والعشرين.

وتتابع الدراسة في الفصل الثاني صورة الآخر بين القبول والرفض وجاء ذلك في مبحثين: الأول يتعلق بقبول الآخر والإعجاب به قبولاً كلياً في بعض النماذج الروائية الحديثة، وتحديداً تلك التي تمثل الكتابة النسوية في هذا الموضوع. ويتبع ذلك دراسة لعملية قبول الآخر في مرحلة معينة ثم العزوف عن هذا القبول إلى مرحلة تترد فيها الأنا الشرقية إلى منابعها الأولى، مما يشكل إشكالية في توصيف العلاقة بين الشرق والغرب.

أما الفصل الأخير من الدراسة فخصص للبحث في الهوية واللقاء الحضاري، كما تطرحه الرواية العربية الحديثة، واتجهت الدراسة فيه إلى مفاتشة النصوص من خلال ما يطرحه سؤال الهوية، وذلك في المحاور التالية: "الهوية الثقافية" و"مسألة ارتباك الهوية" و"المرأة والهوية" و"الهوية الدينية والآخر".

وفي الخاتمة، عرضت الدراسة لأبرز النتائج التي توصلت إليها، إضافة إلى محاولة ترتيب مفاصل الدراسة وتوصيف جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، من خلال ما يطرحه القرن الحالي من تحديات وتغيرات، منتهية لأهم التوصيات التي يمكن طرحها في هذا الجانب من الدراسة.

وبعد، فإن لكل بداية نهاية ولكل تمام نقصاً، وسبحان من جعل التمام والكمال له وحده، والإنسان مهما سعى في هذه الدنيا لتمام عمله وكمالها فإن النتيجة هي العورُ والنقصُ، ويقول سبحانه وتعالى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)، لذا يُخطئ من يدعي الكمال في عمله، وهذه الدراسة هي ما قدرني الله على تقديمه، فإن أصبت فله الحمدُ من قبل ومن بعد، وإن أخفقت فمن نفسي.

والله ولي التوفيق

تمهيد

شهد العالم في العقدين الأخيرين من القرن العشرين أحداثاً جساماً، كان لها دور فاعل وملتصلاً فيما بعد في رسم الخطوط العريضة للألفية الجديدة، وقد توجت البداية بأحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام واحد وألفين، وكأنها الأحداث الأولى التي ستكتب لتاريخ العلاقة الجديدة بين العرب أو الإسلام من جهة وبين الغرب من جهة أخرى.

ولا يغيب عن أذهاننا أن عالمنا العربي يدخل القرن الجديد بتركة ثقافية مثقلة في سجلها الحضاري، هذا السجل الذي لا يزال متأرجحاً بين مدٍّ وجزرٍ في تحديد جدلية العلاقة بين الأنا العربية نفسها، وبينها وبين الآخر، ولا ريب أن هذا الأمر سيؤثر حتماً في خطاب الأمة الفكري، بل سيكون التأثير واضحاً في مجالات عدّة نلمسها اليوم فيما أطلق عليه "الربيع العربي".

وإذا كان من المؤكد وجود الأمة في ساحة الأحداث التي يشهدها العالم اليوم، فمن الضروري أن نضع في حسابنا قراءة جديدة لما يدور حولنا، قراءة تحدد علاقتنا بالآخر، وهو آخر ليس بجديد بل هو نفسه، لكن الزمان غير الزمان والواقع غير ما كان في العقود السابقة، ويحضرني قول جورج طرابيشي في حديثه عن أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية: "ومن المؤكد أن "الشرق" و"الغرب" سيستمران في الوجود بعدئذٍ لحقبة مديدة من الزمن، ولكن لن يكون استمرارها إلا دليلاً على غنى العالم لا على انقسامه"⁽¹⁾، ومن الجليّ أن هذا القول، رغم وجاهته، ينطوي على مفارقة؛ لأن هذا الغنى يحتمل في ثناياه الصراع الصارخ الحاد أحياناً، والخافت أحياناً أخرى، فيما مضى وفي الحاضر وفي المستقبل.

ولكن لا يمكن لأحدٍ أن ينكر أن طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب مرهونة بحركة التاريخ، فهي ليست محكومة بضوابط محددة تصلح لكل زمان ومكان، بل هي تتشكل ضمن البيئة التاريخية التي تولد فيها، مما يؤكد عدم ثباتها عند نقاط محددة، وبالطبع هذا لا يلغي نقاط الوصل التي تتمركز في موضوع اللقاء

(1) طرابيشي، جورج، 1977، شرق وغرب رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1: 192.

الحضاري، فثمة جسور مقامة في حلقات التاريخ تكشف جوانب هذا اللقاء واستمرارية إعادته ضمن أهم المواضيع البحثية التي تقام حولها الدراسات، وبالأخص في العمل الروائي العربي.

يقول جهاد فاضل في معرض حديثه عن أسئلة الرواية: إن الرواية إشارة إلى التحوّل الحضاري إذا تحققت كعملية فكرية ولغوية بنائية⁽¹⁾، وهذا الأمر جعل من الرواية "ديوان العرب" كما عبّر عن ذلك بعض الأدباء، بل إنها المعبر الأكثر انتشاراً عن الأزمات التي يمرّ بها الإنسان العربي في هذه الأيام⁽²⁾، وإذا كان الأمر قياساً على الشعر في الجاهلية فلا بد أن تكون الرواية من هذا المنطلق سجلاً تاريخياً جديداً للعرب فيه ما فيه من كبوات ومن بشائر أمل بحيث يمثل طموحات العرب وآمالهم المستقبلية، وهذا ما نلمحه من خلال قراءتنا للنتاج الروائي العربي منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، فقد أثارت الرواية أكثر من رؤية للآخر الغربي. إذن، فالرواية بذلك "تستحق أن تكون هي الجنس الأدبي الأقدر على التعبير عن علائق الإنسان الحديث المعقّدة سواءً على صعيد الذات أو على صعيد فهم المجتمع والكون واستيعاب التحولات المتسارعة"⁽³⁾، فتصبح بذلك شاهداً على الزمان والمكان والإنسان، لنرى من خلالها تجارب الماضي وفق تباينات مختلفة يتشكل من تباعدها وتقاربها الحاضر.

حظيت علاقة الشرق بالغرب، أو الأنا بالآخر باهتمام عدد كبير من الأدباء العرب، ولاسيما الروائيين، بل إنها أصبحت ثيمة محورية يقصدها الروائيون لمآرب عديدة يضمنونها خطابهم الروائي، لعل أبرزها النزوع إلى السرد الذاتي، وفي هذا الصدد يقول إلياس خوري عن بعض ملامح توظيف هذه القضية في الأدب: "إن الذين كتبوا حول المسألة، إنما انطلقوا من تجربة ذاتية، وهذا قد يكون صحيحاً على

(1) فاضل، جهاد، دت، أسئلة الرواية، الدار العربية للكتاب، دم، د.ط/ 93.

(2) ينظر، م. نفسه/5، وينظر، وادي، طه، 2000، القصة ديوان العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، د.ط/ 9.

(3) برادة، محمد، 1993، الرواية أفقاً للشكل والخطاب المتعددين، مجلة فصول، س11، ع4/

مستوى الواقع، لكن التجربة الذاتية لا تكتسب أهميتها إلا من خلال القدرة على تعميقها⁽¹⁾، وهذا فعلاً ما نلمسه في توجهات الروائيين حول هذه القضية في هذه الأيام، فقد تفاوتت تجاربهم بين رمزية الطرح والمباشرة في تحليل وفتح معالم أخرى تتناول واقع الأمة العربية والإسلامية في أفق الأحداث العالمية.

وغني عن البيان فيما يتعلق بتاريخ الرواية العربية أنها قطعت شوطاً لا يستهان به في رواية اللقاء الحضاري، وهناك أعمال تُعدُّ بمثابة علامات بارزة بهذا الخصوص ككتاب "علم الدين" لعلي مبارك، و"تخليص الإبريز في تلخيص باريز" للطهطاوي، و"حديث عيسى بن هشام" للمويلحي، و"أديب" لطف حسين، و"عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم، و"قنديل أم هاشم" ليحيى حقي، وتوالت بعد ذلك مراحل جديدة تمثل رؤية ذات ملمح يواكب الظروف الجديدة التي حدّدت فيما بعد النظرة للآخر، ومن ذلك رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس وغيرها من الروايات التي شكّلت في مجملها رصيماً ثقافياً لرواية اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب.

إن المطلع على الساحة الأدبية، والمتابع لنتاجها الروائي، سيجد هذا الرصيد مفعماً بتصوير تلك العلاقة التي تجمع بين الشرق والغرب، بغض النظر عن إشكالية تلك العلاقة رفضاً أو قبولاً أو توفيقاً وما شابه ذلك من مسميات يمكن أن توسم بها تلك العلاقة، ولعل من الصعب على المرء إحصاء هذا النتاج، الذي كثر كتابه وازدحمت حوله الأعمال النقدية والدراسات العامة، ومن ذلك:

شرق وغرب لجورج طرابيشي، والمغامرة المعقّدة لمحمد كامل الخطيب، ووعي الذات والعالم لنبيل سليمان، والرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة لمحمد الشوابكة وغيرها الكثير من الدراسات التي نلحظ في معظمها تطوراً كبيراً لاسيماً في بدايات القرن الحادي والعشرين.

(1) خوري، إلياس، 1974، تجربة البحث عن أفق، بيروت، د.ط: 29، وقد ذهب بعض الباحثين إلى تأكيد التجربة الذاتية التي يترجمها الروائي في عمل من أعماله، لاسيماً الصدام مع الآخر، ينظر، النابلسي، شاكر، 1982، بحث في الرواية الأردنية، مقدّم إلى ملتقى عمّان الثقافي.

من الواضح أن للتطورات السياسية التي شهدتها المنطقة وتشهدها الآن أيضاً، تأثيراً واضحاً في رسم الاتجاهات المختلفة لرؤية الآخر، وحين نتأمل "الرواية العربية منذ ثبتت معالمها الفنية محمد حسين هيكل بروايته الرائدة "زينب؛ مناظر وأخلاق ريفية" نجد أنها قد نشأت نشأة رومانسية، وظلت تنمو وتترعرع في أحضان الرومانسية حوالي ثلاثة عقود إلى نهاية الحرب العالمية الثانية تقريباً⁽¹⁾، وهذا يعني أنها كانت مبعدة عن السياسة نوعاً ما كما يرى بعض الدارسين، إلا أنها كانت تلامسها دون أن تتعمق في مساءلتها مما جعلها أعني "الأحداث السياسية" مقحمةً إقحاماً⁽²⁾، وفي رأيي أن الأحداث السياسية أو السياسية والسلطة كان لها الدور الأكبر في هذا الإقصاء بفصل الرواية عن السياسة، ومرجع ذلك الخوف والرقابة من تبعات الولوج في هذه القضية.

ومن المعلوم أن بعض الكتابات السردية أحدثت "أصداء واسعة في الواقع الثقافي العربي المعاصر، لدرجة أن بعضها أثار جدلاً كبيراً بين الخصوم والأنصار، وبعضها الآخر تعرض للمصادرة والمنع من التداول، وقسماً ثالثاً أدى بأصحابه إلى المحاكمة والاعتقال، وقسماً رابعاً أودى بكتابه إلى محاولات قتل واغتيال، لأسباب عقائدية أو سياسية أو فكرية، أو محاولة التجرؤ على "التأبؤ" الأخلاقي للقوى المحافظة⁽³⁾.

إذن، فنحن لا نستطيع بشكل من الأشكال إقصاء العامل السياسي عن منظومة العلاقة القائمة بين الشرق والغرب، وإن جاز تعبيرى بتسميتها منظومة، فهي بدورها ستضم أكثر من عامل لإنتاج صورتها أو بثها كما هي على أرض الواقع، إنها في رأيي معادل موضوعي لمنتج النص الروائي، فهو صاحب السيناريو فيها، وهو أحياناً كثيرة البطل الذي يسوق الأحداث إلى نهايتها.

(1) وادي، طه، 1984، صورة المرأة في الرواية المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، ط3/203.

(2) ينظر، وادي، صورة المرأة في الرواية المعاصرة : 95.

(3) وادي، طه، 2003، الرواية السياسية، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 268.

نتيجة لذلك فإن الأدب حين يعكس رؤية تقدمية للواقع، فإنه يعد ممارسة سياسية بمعنى من المعاني، ولا ريب أن الأدب الجيد ملتزم بالضرورة، والالتزام يقوده -تبعاً لذلك- إلى صف المعارضة"...، فالأديب العربي يُصارع على أكثر من مستوى: إنه يصارع باعتباره داعية سياسياً ومرشداً إنسانياً، كما يُصارع من أجل إبداع فنٍّ يحمله (هوية) خاصة، لا يقل شأناً عن الآداب العالمية الأخرى⁽¹⁾، ومن يتصفح المكتبات يجد العناوين كثيرة في هذا المجال، سيجدها بنادق لأدباء هذا العصر بكل تناقضاته وتحدياته.

هكذا وجد المثقف العربي عموماً، والمهتم بالعمل الروائي خصوصاً مادة وبيئة ثرة لإنتاج صورة الغرب أو الآخر في مقابل الشرق العربي، فتباينت هذه الصورة أو العلاقة التي تجمع بينهما في تجارب فكرية وأدبية عديدة، وإن كانت علاقة التجنيس هي السمة التي أخذت في تقديم رواية اللقاء الحضاري، ولعلّ هذه النمطية في دراسة الموضوع ما زالت تأخذ حيزاً كبيراً حتى وقتنا الراهن، وإن انقلبت الصورة في بعض الأحيان من آخر شرقي إلى أخرى شرقية تواجه آخرها الغربي.

إذن، فالشرق والغرب متلازمان لا ينفصلان في قضية اللقاء الحضاري، وهما أيضاً متداولان في الكتابات العربية التي عنيت بدراسة مفاصل هذا اللقاء أو الصراع كما تطلق عليه بعض الدراسات، ومن المفاهيم التي عبّر عنها الشرق الدلالة على "المنطقة العربية الإسلامية باعتبارها مركباً حضارياً ثقافياً يمثل قسماً من دار الإسلام تعرّب شيئاً فشيئاً انطلاقاً من نواة تاريخية معروفة وبرز إلى الوجود العالمي منذ القرن السابع الميلادي وقذف بإشعاعه الحضاري في جانب هام من آسيا وإفريقيا وبدأ يعي نفسه وعياً قومياً حاسماً انطلاقاً من أخريات القرن التاسع عشر"⁽²⁾.

(1) وادي، الرواية السياسية، 37.

(2) المناعي، مبروك، (1993)، الأنا والآخر ومقتضيات العبارة: الشرق والغرب في مؤلفات الشابي، مجلة الآداب، عدد 12، م 41، ص 83، ويقول إدوارد سعيد: إن الشرق هو مجموعة الأقطار المنتشرة في آسيا وبعض الأقطار في إفريقيا مما يطل على حوض البحر المتوسط،

أما الغرب فهو "تركيب حضاري ثقافي أيضاً تطور بفعل عوامل خارجية وداخلية من المجموعة الدينية المسيحية كقوة تضامن إلى مجموعة حضارية ابتداءً من القرن السادس عشر، وكانت نواته أوروبا الغربية، وشهد نهضة ثقافية فإصلاحاً دينياً فحركة تنويرية فثورة سياسية فثورة صناعية"⁽¹⁾، ومهما يكن تحديدنا للشرق أو للغرب، فالعملية في رأيي ترجع لمضامين كثيرة تحددها طبيعة العلاقة بينهما، وطبيعة اللقاء، فقد تكون قبولاً أو رفضاً أو توفيقاً، ويبقى تحديد هوية كل من الشرق والغرب مرهوناً أيضاً بمفهوم كل منهما للآخر.

فالمفارقة في هذا الموضوع من العلاقة تقوم على معطين بديهيين:

الأول: أنه لا يوجد "آخر" من دون الوعي بوجوده، يمكن لهذا "الآخر" أن يعيش طويلاً، في بقعة ما، في زمن ما، ولا نشك على أقل تقدير في أننا قد نلقاه يوماً فيصير آخر، العرب المعاصرون لم يصدّقوا بالآخر الغربي، إلا بعد حملة نابليون "العلمية" عام 1798، ومذ ذاك خرجوا من سباتهم العثماني، فأعجبوا بهذا "الآخر" ثم تقارنوا به، وقارعوه وقاتلوه... .

أما المعطى الثاني: لا توجد علاقة بالآخر إلا على قاعدة غالب ومغلوب، ومن دون هذه القاعدة، يضمحل الآخر ويصبح عدماً... مندمجاً تمام الاندماج، بحيث يصبح الأنا⁽²⁾، وقد يتقاطع هذا المعطى مع مرحلة التوفيق مع الآخر وكذلك قبوله، لكن الآخر المغاير لا ينفصل عن الصورة الكلية التي ارتسمت بينه وبين الأنا.

وبعض الأجزاء من أوروبا الشرقية...، للمزيد أنظر: سعيد، إدوارد، 1984، الاستشراق، ت: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 101، وينظر: السامرائي، قاسم، 1403هـ-1982، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، د.ط، 107.

(1) المناعي، الأنا والآخر ومقتضيات العبارة: الشرق والغرب في مؤلفات الشابي، 82؛ وينظر سعيد، الاستشراق، 6.

(2) البزري، دلال، 1999، الآخر: المفارقة الضرورية، ضمن كتاب "صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه"، 1999، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 103.

لذلك يرى بعض الباحثين "أن ثمة عنصرين أساسيين أكدت عليهما معظم الكتابات التي عالجت صورة الذات والآخر: العنصر الأول معرفي، والعنصر الثاني تقييمي، وكلا العنصرين يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها وخبرتها مع الآخر⁽¹⁾، إذن، فحتمية الاتصال بالآخر بأي شكل من الأشكال، حتى ولو كانت اتصالاً ضعيفاً له دور فاعل في بناء علاقة الأنا بالآخر، اكتشافاً أو خرقاً لمنظومة الآخر، أو تبصيراً بالأنا المهمشة مقابل ضدها، سواء أكانت تلك العلاقة واقعاً معيشياً، أم محض خيال لصورة تراكمية لكلا الطرفين عن نقيضه وآخره الذي يقابله في إشكالية العلاقة.

يرى كثير من الباحثين أن لحملة نابليون بونابرت على مصر (1798-1801) أثراً فاعلاً ومحركاً في بثّ أسئلة كثيرة تشكّلت مع الصدام العسكري مع الآخر الغربي، أسئلة تتعلق بوعي الذات ووعي العالم، وعن طريقها أيضاً "تعرفّ العقل العربي إلى إنجازات عصر التنوير الأوروبي من خلال تطبيقات الحملة الفرنسية لأفكار الثورة الفرنسية في مصر..."⁽²⁾، وكذلك كشفت الحملة عن حالة التخلف التي تعيشها مجتمعات الشرق العربي، ففسدت بهذا مواجهة مع الغرب

-
- (1) أبو العينين، فتحي، 1999، صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي، تحليل سوسيولوجي لرواية "مجاولة للخروج" ضمن كتاب "صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه"، 1999، تحرير الطاهر لبيب، 813.
- (2) أبو زيد، فاروق، 1978، عصر التنوير العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 15، وقد تحدّث عن آثار هذه الحملة الباحثون بشكل مستفيض، وللمزيد ينظر، أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 814، وينظر، عوض، لويس، 1969، تاريخ الفكر المصري الحديث، دار الهلال، ج1، ج2، د.ط، وينظر، تاجر، جاك، د.ت، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 135-136، وقد ترددت أصداء ونتائج الحملة وما رافقها من تغيرات في الحياة العربية، ضمن دراسات الاتجاه القومي وبحث الهوية ومثل ذلك عند نبيل سليمان ومصطفى عبد الغني وغيرهم.

أنتجت لدى الأنا العربية صوراً ملتبسة ومعقدة عن الآخر الغربي، اختلط فيها البُعد السياسي بالبُعد الثقافي، وأخذت هذه الصور تتأسس في وعي المثقفين العرب⁽¹⁾.

كان لهذا اللقاء غير الودّي بين الشرق والغرب في بداية الأمر أثرٌ في تكون صورتين متناقضتين للغرب عند الشرقيين، وقد غلبت إحداهما في حدود معرفتي على الأخرى فيما يتعلّق بالمنتج الفكري الأدبي، والصورة الغالبة الأولى هي صورة الغرب الاستعماري، وهي صورة مشوّهة وقائمة في ذاكرة العقل العربي، أمّا الأخرى فهي صورة للغرب الحضاري، يبدو فيها ذا ملامح إيجابية غلب عليها الانبهار بالحضارة الجديدة وبالوafd الجديد، وربما كانت أحياناً صورة غامضة يحار فيها العقل في مجال تصنيفها إيجاباً أو سلباً.

ومن اللافت للنظر أن الروايات في هذه المرحلة وما بعدها تم تقسيمها أو تصنيفها على النحو الآتي: (2)

أولاً: إبراز الوجه الاستعماري للغرب، ومحاولة التصدّي له (موقف رافض للغرب)

ثانياً: تصوّر الآخر كما هو دون زيادة أو نقصان (موقف حيادي)
ثالثاً: الوقوف من هذا الغربي موقفاً وسطاً يتأرجح بين الإعجاب والانبهار والرفض (موقف نقدي).

رابعاً: الوقوف من الآخر موقف القبول، كما هو الحال في رواية "أديب" لطفه حسين.

وهذه المراحل تبين طبيعة العلاقة الثقافية التي تربط بين المثقف المُستعمر والغرب. وهي عند فرانز فانون تتلخص على نمط المراحل التي رصدتها الدراسات

(1) ينظر، زكريا، فؤاد، 1992، نحن والغرب، مجلة القاهرة، ع 119، تشرين الأول/ أكتوبر،

32-34، نقلاً عن صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 814.

(2) ينظر، عبد الغني، مصطفى، 1998، الاتجاه القومي العربي في الرواية، الهيئة المصرية

العامّة للكتاب، دم، د.ط، 32 وما بعدها، ويدرج عبد الغني جدولاً بالروايات التي تمثّل هذه المراحل.

العربية⁽¹⁾، فالمرحلة الأولى تسمى عنده (مرحلة التماثل الكامل)، أما الثانية فهي مرحلة (القلق والانزعاج) والثالثة مرحلة (الإنتاج الثوري)، ومهما اختلفت المسميات التي أطلقتها الدراسات على رواية اللقاء الحضاري فإنها لا تخرج عن بوتقة واحدة، يجمعها رابط واحد وهو منتج النص الروائي، فهو وحده المعبر عن هموم كل مرحلة من مراحل لقاء الشرق بالغرب، سواءً أكانت مرحلة فردية أم مرحلة جمعيّة، وفي ذلك يقول عبدالله أبو هيف:

"إن معالجة صورة الغرب في الرواية والقصة العربية تعني لدى القاص العربي إضاعة وعي الذات الفردية والقومية ووعي العالم، في خضم مواقف الأدباء والمتفنيين العرب من تحديّ الغرب السياسي والفكري والأدبي"⁽²⁾، ونسوق في هذا المقام تقسيم ليفين لمسيرة الفكر العربي التي لا تتفصل عن عملية التفاعل الثقافي وتطور المجتمع العربي، وهي على النحو الآتي:⁽³⁾

- 1- النصف الأول من القرن التاسع عشر: أو انحطاط الإمبراطورية العثمانية وقيام دولة مصرية قوية ومستقلة وفيها رد الفعل الأول للشعوب العربية على الثقافة الأوروبية، ومحاولة تفهم المؤسسات ومعايير الحياة الأوروبية، وبداية النهضة الثقافية في البلدان العربية.
- 2- ظهور الحركة التنويرية العربية في الخمسينات إلى السبعينات من القرن التاسع عشر وعلاقتها مع الإرساليات الأجنبية.

(1) ينظر، فانون، فرانز، 1970، سوسيولوجية ثورة، ت: ذوقان قرقوط، دار الطليعة، بيروت، د.ط.

(2) أبو هيف، عبدالله، 1994، القصة العربية الحديثة والغرب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 20.

(3) ينظر، ز، ل، ليفين، 1979، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، عرض وتقديم سليمان الديراني، مجلة الطريق، ع2، حزيران، نقلاً عن المعوش، سالم، 1998، صورة الغرب في الرواية العربية، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 51، 52.

3- ازدياد التغلغل الأوروبي وتحول البلاد العربية إلى أشباه مستعمرات، حيث تطوّرت الحركة من أجل التغلّب على التخلف الإقطاعي ونشوء الاتجاه القومي التحرري، وتشكيل الفكر البورجوازي وأسس الفلسفة العربية الحديثة... وتمتد هذه المرحلة من السبعينات حتى التسعينات من القرن التاسع عشر.

4- بروز التركيبة الاجتماعية السياسية العربية الحديثة قبل الحرب الأولى وبعدها، وتبلور الاتجاهات البورجوازية الصغيرة والاشتراكية وبقايا الإقطاع.

أياً ما كان التقسيم الذي حدّده "ليفين" فهو إلهام من قراءة أحداث تلك المراحل التي حدّدها وبالتالي فإن (النماذج المعرفية التي وقعت صياغتها حول تصنيف المجتمعات وتاريخها، وخصائص تطورها كانت محكومة بمحدّدات كبرى: نظرية وأيديولوجية موحّدة، على الرغم ممّا بين المفكرين والنظريات من تباعد في طرائق التحليل ووجهات النظر حول المستقبل، ولا تهمّنا هنا الاختلافات المنهجية، لكننا نركّز على المحددات التي شكّلت النظرة العامة الأوروبية إلى الآخر⁽¹⁾، ونقصد بالآخر هنا الشرق، وهو عكس لآلية العلاقة، فالأمر هنا من منطلق نظرة الغرب إلى الشرق، وتكمن أهمية ذلك في كشف الجوانب الأساسية لأهم الفرضيات الغربية عن الشرق العربي التي شكّلت فيما بعد رد فعل الأنا العربية الشرقية لما ارتسم لها من صورة في ذاكرة المجتمعات الغربية ولعلّ العلوم الاجتماعية والاستشراق هي الأرضية لهذه الصورة.

ويلخص بو طالب أهم المبادئ الأساسية لنظرة الغرب إلى الشرق، التي تجسّدت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بالتالي:⁽²⁾
أولاً: المركزية الأوروبية، وتتمثّل بما أقامه الأوروبيون منذ القدم بثنوية تعارضيه بين (الشرق) و(الغرب) تتضمن نزعة تمجّد الغرب وتقلّل من

(1) بو طالب، محمد نجيب، 1999، العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربي الإسلامي، ضمن كتاب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 436.

(2) بو طالب، العلوم الاجتماعية والاستشراق ، 436 - 440.

شأن الشرق، إضافة إلى وضع مقولة (استبدادية الشرق) في مقابل حرية الغرب الرأسمالي، دون مقارنة تاريخية.

ثانياً: الرسالة التمدنية: وصفت الشعوب العربية، أو في العالم اللاغربي من خلال هذه الرسالة بأنها ناقصة في قدراتها السياسية والثقافية والحضارية، فكان ذلك مبرراً لتعتبر أوروبا نفسها مسؤولة للقيام بدور حضاري تمدني للشرق، وتكشف هذا الفعل بالاستعمار الغربي للشعوب الأخرى.

وعلى أية حال، فهذه المبادئ أو الأطر التي تمثل نظرة الغرب إلى الشرق، هي نفسها تقريباً التي جاء خلالها ردّ أو تحرك الروائيين العرب في الحديث عن الآخر الغربي، وبناء رؤاهم من خلالها، سواء أكانت مؤيدة أو معارضة أو متصالحة، ولعلّ النماذج التي سبقت الإشارة إليها في موضع سابق، وكذلك وما تبعها من نماذج تمثل هذا المنحنى أو ذلك، وإن اختلفت فهي في رأيي ردّ فعلٍ لمتغيرات الواقع لنسق تلك العلاقة بين الأنا والآخر.

والواقع أن فكرة "السمو الأوروبي" وفكرة "امتدادية أوروبا" وفكرة "أوروبا مركز العالم" تحاول فرض نفسها منذ أمد طويل، فظهرت (رسالة الرجل الأبيض مثلث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشر والباحث عن الثروة)، وترتبت علاقات الأوروبي بغيره في ضوء علاقة جديدة، هي علاقة المتبوع بالتابع، وقد عبّر الأدب الروائي رمزياً عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان "دانيال ديغو" في روايته "روبنسن كروزو" إذ يقوم "كرزو" الأبيض، بتعليم "فرايدي" الملون التفكير والفهم والسلوك... وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوناتها، نجد أن العلاقة بينهما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتية: (قيم روحية، وقيم فكرية، وقيم سلوكية)⁽¹⁾، لا شك أن نظرة الغرب للشرق كان عامل تحفيز لإيجاد القطب الثاني المتمثل بنظرة الشرق للغرب المتعالي، حامل حلم السيطرة والتفوق على الشرق المتخلف في رأيه، وهذا التخلف دفعه لفرض الوصاية عليه، مهما كان شكل تلك الوصاية.

(1) إبراهيم، عبدالله، 1997، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 19.

ومنذ رحلة الطهطاوي ونداء البحث عن الذات، هو الأطروحة المركزية في لهفة المثقف العربي لمعانقة أشواقه ياساً أو هروباً، أو خذلاناً من جهة، أو استجابة تفضي إلى مواجهة في إطار التحديّ الشامل للغرب (العدو) من جهة أخرى، ولا نستطيع هنا بأي حال من الأحوال أن نبرئ نزعة (المثاقفة) من حدودها الموضوعية التي فرضت شروطاً قاسية على مجمل حركة التقدّم العربي في مراحل تاريخية مختلفة⁽¹⁾، لذلك انشغل المثقفون العرب زمناً طويلاً، لم ينته بعد، في فكرة الغرب الحضاري الثقافي الكامل إزاء فكرة الشرق الفقير المتخلف، وظلّ هذا القلق الوجودي القومي يسكن أعماقهم، ويتجلى في إبداعاتهم وممارساتهم ومواقفهم من الذات والعالم عبر الأحزاب والتنظيمات والتأليف والتعليم والاتصال بال جماهير⁽²⁾. ولا يخفى أن عملية المثاقفة بما تحمله من صور مختلفة قد ألبست هذه العلاقة بين الشرق والغرب لباساً جنسياً، يقول جورج طرابيشي عن هذا الجانب من العلاقة:

"إن عملية المثاقفة بافتراضها وجود طرفين موجب وسالب، فاعل ومنفعل، ملقح وملقح، تطرح نفسها كعملية ذات حدّين مذكر ومؤنث، ولكن نظراً إلى الثقافة الحديثة -نظير القديمة- هي في الأساس والجوهر ثقافة ذكور، فإن المثاقفة لا توظف في الطرف المتلقي إحساساً بالدونية المؤنثة بقدر ما تبعث فيه شعوراً مرهقاً بالخصاء الفكري والعفة الثقافية، وتحت وطأة هذا الإحساس الذي لا يطاق ذلك، يلوذ

(1) أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، 21-22، وهذه المثاقفة، لم تكن في المرحلة الأولى على الأقل صلبة كما ينبغي، بل تراوحت بين الهزيمة والارتداد إلى الخرافة بدل العلم، للمزيد ينظر، عزّام، محمد، 1992، البطل الإشكالي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 21 وما بعدها.

(2) ينظر أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، 21، وينظر، وتار، محمد رياض، 2000، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 92، 93.

متقّف المستعمرة أو المستعرة السابقة، أول ما يلوذ، بماضيه الحضاري الذي يفترض فيه أنه ينمُّ هو الآخر عن رجولة⁽¹⁾.

إن دلالة كلام جورج طرابيشي في هذه الفقرة ثري، وما خرج به هو وغيره من الباحثين في الدراسات القديمة من تخريج هذه العلاقة بين الشرق والغرب من مدخل الذكورة والأنوثة، يُعدُّ في رأيي إحدى المسلّمات التي ما زالت ملتصقة بدراسة الرواية العربية الحضارية، ومن ثمّ لم يكن غريباً أن نجد هذا الملمح في أغلب روايات الصراع الحضاري، هذا في حدود علمي، وكأنّ الروايات نسيج روائي حي لهذه المتلازمة الروائية.

وثمة ظاهرة أخرى تستدعي الانتباه في الروايات العربية "الحضارية" وهي أن أبطالها جميعاً، حسب الفترة السابقة من مراحل رواية الصراع الحضاري... هم من المثقّفين الذين قدموا إلى حضرتي الغرب طلباً للعلم أو الأدب أو الفن، وكل رواية هي بمثابة تجربة ذاتية، حتى وإن لم تروّ بضمير الأنا...، وبهذا المعنى فإنّ الرواية العربية الحضارية تستحيل إلى ضرب من أدب الاعترافات... وهذا المثقّف أو هذا البطل الروائي هو على الدوام رجل، وذلك في بداية مرحلة الرواية الحضارية، إذ دخلها العنصر النسائي فيما بعد،... فلنكأنّ التجربة "الحضارية" من حيث إنها تجربة مثاقفة حدّاها كحدّي التجربة الجنسية، فعل وانفعال، تلقّيح وتلقّح، لا تعني سوى الرجال وحدهم، وبالفعل، ما دامت المسألة مسألة إشعار بالخصاء، ولو على صعيد الفكر، فإنّ الرجل هو وحده الذي يمكن أن يكون المعني⁽²⁾، وفي رأيي إن مبدأ الذكورة في الرواية العربية لا يخرج من منظومة الفكر الذكوري عند الرجل الشرقي الذي تعود أن يقود الدفّة ويرسي مرساة سفينته متى شاء وأين شاء، وإن تعرّضت هذه المسألة لتحوّلات فرضتها طبيعة المرحلة التاريخية المعاصرة؛ إذ أصبحت المرأة إلى حدود كبيرة، مشاركة في الحياة.

إنها النظرة البدائية للمرأة، تقوم على خضوع المرأة للرجل، والشرقي يجد في هذا التصرّوّ منفذاً ليلبي ثورته على الغرب الذي يتمثّل بأنثى يركبها كما يعبر

(1) طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة، 11.

(2) طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 12، 13.

عن ذلك نجيب محفوظ في "بداية ونهاية" بقوله على لسان "حسنين" بطل روايته:
(هذه امرأة إذا ركبتها فقد ركبت أمة بكاملها)⁽¹⁾، وهذا يدل على أن المرأة هنا
أصبحت رمزاً للاتصال والانفصال، ففيها وحولها تجمعت خيوط القضية كلّها⁽²⁾،
وقد لفت انتباهي ما ذهب إليه أصحاب المنهج الأسطوري في دراسة الشعر الجاهلي
إذ يرون أن الشاعر الجاهلي كان إذا ركب ناقته فكأنما ركب ناقّة السماء، وإذا
صوروا ظبية أو مهاة أو نخلة فإنما هم يصورون الآلهة القديمة (الشمس) وإذا
ذكروا ثوراً وحشياً فإنما هو ثور السماء المعبود لدى شعوب كثيرة⁽³⁾، فلربما كان
المتقف العربي المستلب من قبل الاستعمار نظر إلى الغرب كأنثى من هذا القبيل،
فإذا امتلك أنثى الغرب ونال حاجته منها، فكأنما انتصر على الغرب بأكمله.

لا شك أن الجنس في روايات البعد الحضاري يشكّل بؤرة رئيسة في تمثّل
علاقة الشرق بالغرب، وفي رأيي أن لرمزية الجنس في هذه الروايات دوراً فاعلاً
في اجتذاب المتلقي للإطالة على النص من علٍ فكريٍّ يمثّل تابوهات محرّمة في
عالم الشرق، ليكون الجنس بذلك استثماراً لرؤية الأديب فيوصل رسالته إلى المتلقي
من خلاله، وروايات المرحلة الأولى تعتبر فتحاً أولياً لتلك التابوهات من خلال
تذكير وتأنيث العلاقة بين الشرق والغرب، وعلى الرغم من القفزات الكبرى لهذه
المرحلة، فما زال سحرها الخاص يمارس تأثيره حتى أيامنا هذه، مع ذلك فإن لتلك
الرؤية من وجهة نظري آثاراً سلبية، لعلّها زادت حدّة نظرة الآخر لنا من جهة،
وعمّقت نفي الآخر كلياً لدينا، وما التطورات السياسية لنظرة العداء بين الطرفين في
هذه الأيام إلا توقيعات لعقود العهد السابق لذاك اللقاء الحضاري.

وغني عن القول أن الأبحاث والدراسات التي تبحث في مسألة اللقاء
الحضاري سواءً على المستوى الأدبي عموماً أو مستوى الرواية على وجه التحديد
كثيرة، وكان للباحثين فيها مناهج وأساليب شتى، وذكرنا في موضع سابق بعضاً من

(1) ينظر، محفوظ، نجيب، (د ت) بداية ونهاية، مكتبة مصر، القاهرة، ط7، 245.

(2) ينظر، الشطي، سليمان، 1976، الرمز والرمزية في أدب نجيب محفوظ، دم، دن، ط1،
107، 108.

(3) ينظر، رومية، وهب، 1996، شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، الكويت، 126.

هذه الدراسات، وقد ارتأيت أن أشير لبعض هذه الدراسات التي تعدُّ معالم لمراحل دراسة اللقاء الحضاري وما دمنا نتحدّث في تجنيس العلاقات الحضارية فإن أبرز الدراسات في هذا المنحنى تركز على عملية المثاقفة وتجنيس العلاقة بين الشرق والغرب من خلال الرجولة والأنوثة، ومن ذلك "شرق وغرب" لطرابيشي، ومن النتائج التي خلصَ إليها:

(أن تجنيس العلاقات الحضارية في الرواية يتمثل لضرورة فنية ورمزية... ولكنه لا يكون مقبولاً إلا على أساس واحد، وهو تصوّر العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تساوي وتشارك وتكامل، لا علاقة سيطرة وتحكم من جهة، ورضوخ وانقياد من جهة ثانية...، فالتجنيس فرضته بالفعل ضرورة الترميز الفني، ولكن ما لا يجوز أن يغيب عن البال أن منطق الرمز هو في الوقت نفسه رمز لمنطق: منطق رجال في عالم رجال وثقافة رجال ورواية رجال، والأدهى من ذلك أيضاً أنهم رجال "شرفيون"⁽¹⁾، ويطبق دراسته على نماذج من الرواية العربية، مستنداً إلى الترميز وأثره في تأويل الروايات المدروسة.

وذهبت دراسة أخرى في مسألة اللقاء الحضاري لشجاع مسلم العاني والمعنونة بـ(الرواية العربية والحضارة الأوروبية) إلى أن جهود الروائيين العرب انصبّت بالدرجة الأولى على مناقشة حضارة أوروبا الرأسمالية في لقاءها بالمجتمع العربي، وأن الرواية العربية الناشئة مع نشوء الرأسمالية المصرية قد اقتضت على الجانب الرأسمالي مع الحضارة الأوروبية، في مناقشتها لموضوع اللقاء بين الحضارة الأوروبية والمجتمع العربي⁽²⁾.

(1) طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 17.

(2) ينظر، العاني، شجاع مسلم، 1979، الرواية العربية والحضارة الأوروبية، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، د.ط، ويتناول العاني بعض الروايات التي قام بدراستها السابقون، مقسماً دراسته على مراحل تطوّر الرواية في هذا المضمار، كتناوله لحديث عيسى بن هشام، والرواية التعليمية ممثلة بتخليص الإبريز في تخليص باريس، ومن ثم الرواية العربية الحديثة.

واتخذ التحليل عند أحمد إبراهيم الهواري⁽¹⁾، منحىً مغايراً أو بمعنى جديد هو قالب الدراسات الاجتماعية في دراسة صورة البطل المعاصر في الرواية المصرية، محاولاً تعليل ما يطرأ على صورته من تغير، ولعلّ الفصل الأخير من دراسته هو الأهم في تفسير اغتراب البطل من خلال التفسير الاجتماعي للأدب، ومن الروايات التي درسها: رواية "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي، و "مليّم الأكبر" لعادل كامل، وثلاثية نجيب محفوظ.

ومما تجدر الإشارة إليه أن تلك الدراسات وما مثّلتها من نماذج روائية كانت تركز على الآخر الغربي دون التركيز على موطنه في الغرب، إضافة إلى بحث تلك العلاقة في مناطق الآخر الغربي، فجاءت دراسة نبيل سليمان "وعي الذات والعالم"⁽²⁾، لتعكس الصورة السابقة وتفنّن بعض جوانبها، فأصبح الآخر يحمل هوية مختلفة، ومن ذلك الآخر اليهودي، وغدا الوطن مكان تجربة الاحتكاك الحضاري لاسيما ما يتعلّق بالتجربة الفلسطينية، سواءً على الصعيد الروائي للكتاب، أم على صعيد البطل الروائي، كما ركّزت الدراسة على دور المرأة في المسألة ككاتبة وكبطلنة للتجربة.

وقد توزعت الدراسات فيما بعد بين إعادة الأسئلة نفسها حول تلك العلاقة، أو تجديد هذه الأسئلة لتتلاءم مع النشاطات الإنسانية الجديدة ضمن سياقاتها التاريخية، بل إن بعضها تكرر لما سبقها⁽³⁾، هذه الجهود تعتبر إرثاً قيماً في هذا المقام، وفتحت

(1) ينظر، الهواري، أحمد إبراهيم، 1979، البطل المعاصر في الرواية المصرية، دار المعارف، القاهرة، د.ط.

(2) ينظر، سليمان، نبيل، 1985، وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 8 وما بعدها.

(3) ينظر مثلاً، بهي، عصام، 1991، الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط. وكذلك ينظر دراسة، قيسومة، منصور، 1994، الأنا والآخر في الرواية العربية الحديثة، دار سحر للنشر، تونس، د.ط. لقد ركّزت الدراسات على الجهود الروائية السابقة في مسألة العلاقة بين الشرق والغرب مثل "عصفور من الشرق" و"الحي اللاتيني" و"موسم الهجرة إلى الشمال"، كما سار في نفس المنهج بوجمعه

لما تلاها من دراسات آفاقاً جديدة، فعلى سبيل المثال حدّد عبد المجيد حنون صورة الفرنسي ليدرسها من خلال الرواية المغربية مركزاً على فنّيات الروائيين في رسم صورة الفرنسي، وإدراك أثر اللغة والثقافة في الروائي ثم على إنتاجه⁽¹⁾، وتعدّ هذه الدراسة من الدراسات التي خرجت على منهج الدراسات السابقة، في منحيين: أولاً: دراستها للآخر الفرنسي كما رسمها الروائي المغربي نتيجة لبيئته الثقافية وملاحظاته اليومية والميراث الثقافي والاجتماعي الذي ورثه عن أسرته ومجتمعه، وهذا الهدف حدّده الباحث في بداية دراسته للموضوع. ثانياً: تناول الآخر من خلال الرواية العربية المغربية ومقارنته بالآخر في الرواية المغربية الفرنسية.

ومن جهة أخرى، سلك بعض الباحثين أسلوب الانتقال الموسّع للرواية العربية التي تجسّد علاقة الشرق بالغرب، سواء من حيث الفترة الزمنية للإنتاج الروائي، أم من حيث القطر العربي الذي يمثله الروائي، ومن ذلك دراسة محمد الشوابكة الموسومة بـ(العرب والغرب)⁽²⁾، دراسة في الرواية العربية الحديثة، فقد شملت الدراسة ما يقارب أربعين عملاً روائياً، وضمن هذا المضمّن قامت دراسة محمد نجيب التلاوي على ثلاث وعشرين رواية، إلا أنه عَنَوَنَ دراسته بـ(الذات والمهماز)⁽³⁾، هادفاً لرؤية جديدة من هذا العنوان، من خلال المهماز أو الآخر الذي يشمل كل محفّز للذات العربية.

الوالي في دراسته "الصراع الحضاري في الرواية العربية" متخذاً من النماذج السابقة وغيرها مادة لدراسته.

(1) حنون، عبد المجيد، د.ت، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، مقدمة الكتاب.

(2) للمزيد عن الدراسة ينظر:

Shawabkeh. Mohammed Ali, 1992, Arabs And The West, a Study in the Modren Arabic Novel (1935-85), The National Press, Jordan.

(3) ينظر، التلاوي، محمد نجيب، 1998، الذات والمهماز: دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط.

إن الدلالات التي حملتها الروايات الأولى لقضية اللقاء الحضاري وخصوصاً روايات يحيى حقي وسهيل إدريس والطيب صالح، كانت بمثابة الأساس لما تلاها من روايات ودراسات تبحث هذه المسألة من نواحي شتى، ويمكن القول: (أن الكتابة الروائية عكست صدمة اكتشاف الآخر منذ وقت مبكر، ولكن الغريب أن هذه الصدمة لم تتوقف منذ زمن الاكتشاف الأول إلى زمن العولمة الحالي)⁽¹⁾، وهو في رأيي أمر حتمي لوجود طرفي الصراع شرقاً وغرباً على أرض الواقع، فالعمل الروائي وإن كان فناً وأدباً فهو في المقام الأول روح الواقع ووليد أحداثه المختلفة سياسية كانت أم ثقافية أم اقتصادية أم اجتماعية، فلا غرابة أن نجد هذا الصراع ماثلاً إلى يومنا هذا، فالأحداث على الساحة العربية ما زالت مشحونة بذات الآخر، فهو الفاعل والمحرك لكثير من الوقائع العالمية، التي تمس أكثر ما تمس المنطقة العربية والإسلامية.

نجد أنفسنا إزاء هذه الخلفية المبسطة لعلاقة الشرق بالغرب، أو الأنا بالآخر، أمام نتيجة رئيسية هي الأثر الذي لعبته التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تحول الروى وتبدلها حول العلاقة بالغرب، و(القاص العربي الحديث، مثله مثل بقية كتّاب الأجناس الأخرى، يبحث عن صوته الحضاري والمجتمعي والقومي، مما يعني جماع هويته، وقد أدرك مبكراً أن هذا الصوت لا يستعار ولا يقلد)⁽²⁾.

ويكشف التحليل الثقافي لمشروع النهضة العربي عن بروز بعض المفاهيم والتيارات وسقوط بعضها الآخر تبعاً لصعود وسقوط طبقات اجتماعية إضافة إلى

(1) أبو نضال، نزيه، 1999، المتفقون العرب والغرب، صدمة (العصفور الشرقي) توفيق الحكيم، جريدة الدستور، عمان، 1 / 10 / 1999، 25 وما بعدها، نقلاً عن كاظم، نجم عبدالله، 2007، الرواية العربية المعاصرة، عالم الكتب الحديثة، إربد، ط1، ص71.

(2) أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، 97.

عوامل أخرى مثل ضغوطات عالمية تقوم بتعزيز تيارات معينة على حساب تيارات أخرى⁽¹⁾.

قلنا في موضع سابق أن "ليفن" ميّز بين أربع مراحل في مسيرة الفكر العربي، وهي مراحل تتم في رأيي عن تلاحق الثقافة والفكر العربي بالآخر الغربي، وقد أسهمت مجموعة من الأحداث والمتغيرات منذ بداية القرن التاسع عشر، في صياغة أيقونة تطرح أسئلة حول الذات العربية وعلاقتها بغيرها.

وأقصد بها هنا، الآخر الغربي، أو الوافد المستعمر بكسر الميم، وكسر حواجز هذه العلاقة، ويصعب علينا في هذا المقام من الدراسة أن نجمل كل الأحداث التي مرّت بها الأنا العربية، لأن ذلك سيحيل الموضوع إلى تاريخية لا نهاية لها، إلا أن ذكر بعض مفاصل ذلك التاريخ يوضّح الصورة التي ستكشف لنا فيما بعد مدى الارتباط بين إشكالية العلاقة بالآخر وتاريخ الأنا معه.

لقد كان لمجريات الحربين العالميتين الأولى والثانية الأثر البالغ في تحريك الأحداث في الساحة العربية، فقد شكلت منعطفاً تاريخياً بالحلم العربي بالاستقلال عن التبعية الغربية، فهذا الحلم واجه انكسارات متتالية منذ عام 1948، وحتى بعد هزيمة حزيران عام 1967، وما تلاها من أحداث كالحرب بين العراق وإيران (1980-1988) امتداداً لحرب الخليج الأولى والثانية وما أفرزته من تبعات نشدها اليوم بقيام الربيع العربي في المنطقة، ولا نغفل هنا أحداث مطلع هذا القرن _الحادي والعشرين_ من ضرب برج التجارة في أمريكا وسقوط العراق واحتلاله في نيسان عام 2003، فمن المعلوم أن حسابات كثيرة فيه قد تغيّرت بل وأعيد دراستها، لاسيّما الهجمة الشرسة التي شنت على الشرق العربي والإسلامي، فبرزت صورة سلبية للإسلام هي صورة الإرهاب الذي كان تبريراً لمحاربتة، فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001 في أمريكا، تبدّلت الصورة ونزعت الأقنعة

(1) ينظر، يسين، السيد، 1996، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، المكتبة الأكاديمية، ج1، ط1، 84-85، وينظر، جدعان، فهمي، 1997، الماضي في الحاضر، دار الفارس، ط1، 482، وما بعدها.

الشرسة للغرب وأهدافه الاستعمارية التي تجسّدت في نهب ثروات العراق بحجّة مكافحة الإرهاب وهلمّ جرى.

كان من شأن هذه الأحداث المتتالية، أن تستحضر العلاقة القديمة بين الشرق والغرب لينفتح المشهد من جديد في عالم الروائي العربي المعاصر عن تشكيلة واسعة من الرؤى والأساليب التي تجسّد هذه العلاقة بصورها كافة والتي ستكون مادّة الدراسة وقوامها.

الفصل الأول

رفض الآخر .. نظرة جديدة

تعكس رواية الصراع الحضاري بقطبيه الشرق والغرب، مواقف عديدة ومتباينة في شتى الجوانب، وهي بدورها تمثل رؤية كتّاب هذا اللون من الفن الروائي، وهي الأخرى رهينة بالذاكرة الانتقالية لكل من الكاتب والواقع الراهن الذي يجسده أو يمليه النص الروائي عليه، وأعني بذلك التوافق شبه المتورط بين الروائي ونصه والمرحلة التي يجسدها، وسبق أن تحدثنا عن أهم المواقف التي اتخذت لدراسة رواية الشرق والغرب، وهذه المواقف تتمثل بمحاور رئيسية اشتهرت كنماذج لدراسة هذا المنحى من فن الرواية عموماً والعربي خصوصاً، ويمكن إجمالها بما يلي:

أولاً: الرفض والعداء للآخر.

ثانياً: الانبهار والإعجاب بالآخر.

ثالثاً: الموقف الوسطي الانتقائي.

ومهما تكن الاتجاهات والمواقف التي انتهجت في دراسة الشرق والغرب متباينة في تلقي القضية فإن الموقف فيها (لا يتغير تغيراً جوهرياً، إنما الذي يتغير هو الأسلوب)⁽¹⁾، وقد أشار آرنست فيشر إلى ذلك من خلال حديثه عن الموقف الاشتراكي الذي يرى أنه نتيجة لتبني الكاتب أو الفنان وجهة النظر التاريخية للطبقات الصاعدة وتقبله للمجتمع الاشتراكي مما يعني الإيمان بقدرة الإنسان على التطور غير المحدودة⁽²⁾، وهذا الرأي يدفعني لتكرار ما قاله سليمان حسين في سياق مختلف: "إن الخطاب الروائي في الخطاب الأدبي العربي يعد تحولاً أدبياً في بنية الأيديولوجية العربية كما كان الخطاب الروائي تحولاً أيديولوجياً في بنية

(1) فيشر، آرنست، 1986، ضرورة الفن، ترجمة أسعد حليم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة،

ط2، 135.

(2) فيشر، ضرورة الفن، 143.

الأيدولوجية الغربية من الإقطاع إلى البرجوازية"⁽¹⁾، أي أنه تحول في الأسلوب أو الطريقة التي يعالج فيها الموضوع، مع التأكيد على ثبات الأسس الأولية له، والمقصود هنا أن ولادة الجنس أو الخطاب الروائي جاء نتيجة لتغيرات في البنى الاجتماعية، فارتبطت ولادة الرواية بولادة الطبقة المتوسطة.

ويمكننا استعارة رأي حسين مروة بأن نفس ذلك بعملية الاتصال الوجداني الواعي بين ذات الكاتب والواقع الموضوعي، بحيث تتحول أثناءها من مناقشة الزماني والمكاني خارج الذات إلى مناخ الموقف الإنساني داخل الذات، ومنه يتخذ الواقع صورته الفنية الجديدة التي يبدو عليها⁽²⁾، وهو ما ينطبق على الناتج الجديد من الرواية العربية التي تجسد صورة الأنا والآخر، مع تفاوت التأثير الجمالي أو الفني على المتلقي.

وفي رأي أن مثل هذا النوع والمنحى في تاريخ الرواية التي تجسد علاقة الشرق بالغرب، أصبحت تقليداً روائياً معروفاً، وإن جاز لي الوصف لوصفها بالمقدّمة الطللية لرواية الصراع الحضاري، وبما أن النماذج الأولى التي قدّمت لها سابقاً في حديثنا عن البدايات الأولى لرواية الشرق والغرب كانت وما زالت ثيمات بارزة في هذا المجال، وأصفها هي الأخرى بالمعلّقات الروائية؛ نظراً للدراسات الأدبية والنقدية التي قامت عليها، بل حتى التجارب الروائية التي سارت على نهجها مع تباين الرؤى والأطروحات الفكرية لأصحابها، وهو من قبيل الخروج على التقليد والنزوع نحو التحديث والتغيير.

(1) حسين، سليمان، 1999، مضمّرات النص والخطاب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 55.

(2) مروة، حسين، 1965، دراسات نقدية في ضوء المذهب الواقعي، دار المعارف، بيروت، د.ط، 150، ولذلك سمّيت برواية الأنثروبولوجيا: أي العلم الذي يدرّس الإنسان ككائن اجتماعي ويشمل بدراسته جميع ظواهر الحياة الاجتماعية والإنسانية دون تحديد مكاني أو زمني، للمزيد ينظر هولتكرانس، إيكه، 1972، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، مصر، 49-51.

وبعبارة أخرى فإن المقصود من ذلك أن النماذج الروائية الأولى أصبحت أنماطاً ومتعاليات من حيث موضوعها، وما جاء بعد كان تقليداً لهذه النماذج التي شكّلت ما يشبه مقدمة القصيدة العربية التقليدية، ولكن هذا لا يعني ثبات هذه النماذج/ المقدمات، بل على العكس من ذلك نرى تطوراً ملموساً في التعبير عن إشكالية اللقاء الحضاري، ولاسيما ما يتعلّق بالأساليب والأشكال الروائية الجديدة، مثل روايات التداخل الزمني، وتيار الوعي والوجودي وغيرها من الأشكال والأساليب.

على أن الغالب في حتمية اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، يتمخض عن صورة نمطية رئيسية هي الشخصية العربية التي تجد نفسها في مواجهة حتمية مع الآخر الغربي، (وفي خضم هذه التغيرات السريعة، وبازدياد وعي المثقف العربي بأزمته، وجد هذا المثقف نفسه وجهاً لوجه مع ضرورة اختيار موقف محدد في التعامل مع الواقع، فإمّا أن يحتمي بالانسحاب ويتجنّب المواجهة، وإمّا المسائرة الظاهرية والرفض الضمني له)⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن هذه المواقف ما زالت حاضرة في الخطاب الروائي في تعبيره عن الصراع الحضاري، وعلى الرغم من التطورات التي شهدتها الساحة الفكرية في هذا المجال، فإن بصمات ردود الفعل الأولى للقاء بالغرب رفضاً أو قبولاً أو موقفاً توفيقياً هي البصمات الثابتة والمميزة لهذا الصنف من الرواية العربية على وجه التحديد، لكن مسار التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما إلى ذلك يدفعنا إلى رصد هذه المواقف ودراستها من خلال دراسة الذات والآخر ضمن رؤية الجوانب المختلفة في صورتها الجديدة، ويمكن وصف ذلك بعملية الولادة الجديدة، ولادة يتمّ فيها رصد التطور وإعادة التبويب، وفق النتاجات الجديدة التي يفرضها الواقع.

يقول فيصل دراج في حديثه عن نظرية الانعكاس: (إن نظرية الانعكاس تنهض على أطروحتين... هما: "أولوية الواقع على الانعكاس"، و"أولوية السيرورة على الانعكاس" والانعكاس لا يتم بالرجوع إلى الواقع المباشر، بل إلى تاريخ

(1) بركات، حليم، 1978، اغتراب المثقف العربي، ندوة المستقبل العربي (2)، معهد الاتحاد العربي، بيروت، 106-107.

المعرفة الذي ينتج معرفة موضوعية تلتنقي السببية الاجتماعية للواقع الموضوعي... وتتوافق مع الطرف التاريخي لهذا الواقع⁽¹⁾، لذلك فإنني أرى أن دراسة الأنا والآخر أو الشرق والغرب سيكون لها اعتماد كبير فيما يسمى بـ"نظرية الانعكاس"، وإن لم يكن هناك اعتماد لها كمنهجية لدراسة هذا النوع من الروايات، فإن الأصل في الدراسة التحليلية والنقدية لهذا المبحث من الرواية سيكون انعكاس الرؤية الحالية للعلاقة بين الشرق والغرب من خلال الرؤى السابقة لهذه العلاقة.

لهذا فإن محاولة الرواية طرح ذاتها على أنها معالجة جديدة لقضية تصادم الحضارات عن طريق الإشارات المضمرّة والمكشوفة التي تتخلل نسيج العمل كلّه تبدو، منذ البداية، حسبما يرى رشيد العناني مصادرة وخالية من المعنى⁽²⁾، وهو رأي يطلقه في دراسته لرواية الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال) التي يرى أنها سعي رومانسي صوفي لاكتناه موضع الزلل في النفس البشرية ومكمن الخطأ في الوجود، وفي رأبي أن هذا النقد لا يمكن أن يطلق له العنان في الحكم، فالرواية موضع الدراسة كانت وما زالت مثلاً حياً على تصوير طبيعة العلاقة بين الإنسان الشرقي والحضارة الغربية بمختلف اتجاهاتها ومستوياتها.

يقول سالم المعوش في حديثه عن الأثر الظاهر للقصص العربي في الغرب وكذلك ما للأخير في الشرق: إن (ميلاد الرواية العربية شيء من المغامرة... إيغال في الماضي ومسايرة للواقع واستفادة من التجربة الإنسانية وخضوع لميزات الشخصية العربية الضائعة في احتلال مكانها في الصراع العالمي الحديث من أجل البقاء وإبراز الشخصية)⁽³⁾، وفن الرواية من هذا المنطلق يلعب دوراً فاعلاً في التأثير على المتغيرات والمنعطفات الحادة التي شهدتها المنطقة العربية سواء أكان ذلك بالتمهيد لها أم التنبؤ أم الإرهاص بها، وهذا ينطبق على طبيعة العلاقة بالآخر،

(1) دراج، فيصل، 1989، الواقع والمثال: مساهمة في علاقات الأدب والسياسة، دار الفكر الجديد، بيروت، 274.

(2) العناني، رشيد، 2006، استنطاق النص؛ مقالات في السرد العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، (99-101).

(3) المعوش، صورة الغرب في الرواية العربية، 125.

وما يمثله للأنا الشرقية من تحدّيات ومنعطفات تحدّد الخارطة الحياتية له في مختلف المجالات وبالأخص الجانب السياسي منها، وما مثله مصطلح الإرهاب من تغيرات في تحديد هذه العلاقة المأزومة بين الشرق والغرب.

1.1 رفض الآخر

لا يخفى أن رفض الآخر وعدم قبوله كان وما يزال أيقونة بارزة الملامح في توصيف العلاقة بين الشرق والغرب، أو الأنا وآخرها الغربي النقيض كما تحدّده نرجسيّة العلاقة الحضارية بينهما في بعض الخطابات الروائية، تماماً كما هو الحال في الواقع الموضوعي الذي يعبر عنه الكاتب، يقول عبد الجليل حليم: تُترجم صورة الآخر في أغلب الحالات، عن موازين وقوى وعن علائق تراتبية، وأخرى نزاعية، ولذلك عندما يكون المهيمن أو الأقوى في موقف من يعاين الآخر، فإن الصورة التي سيحملها أو يقدمها عن الآخر لا يمكنها سوى أن تعبر عن الشعور بالتفوق عليه وعن الازدراء والاحتقار له، بل والكراهية إزاءه، وعادة ما يكون هذا الآخر شعباً مجاوراً أو شعباً لنا احتكاكات به على مر التاريخ، سواءً أكانت صراعات أم حروباً أو مبادلات تجارية أو غير ذلك، فتعبر الصورة التي ننعثها عن قوالب جاهزة ثقافية ودينية واجتماعية ربما تكون موغلة بجذورها في التاريخ⁽¹⁾.

ويجد الدارس لطبيعة الصراع الحضاري في الرواية العربية بل وخارج إطارها أن الرفض للآخر صورة نمطية وقالب جاهز لأحفورة القوالب الزمنية التي تثبتت تلك الصورة، مع وجود استثناءات في الخطابات الأدبية على هذا النمط، وهي صورة ثابتة لدى طرفي الصراع "الأنا والآخر" فكلاهما يجد الرفض الخيار الأول للعلاقة مع آخره، ولما كانت هذه النتيجة للقاءهما أو دراستهما، كان الشرق والغرب في دائرة الرفض والعداء لكل منهما، حتى غدا الأمر في لاوعي تلك العلاقة، التي توسم غالباً بالعدائية.

(1) حليم، عبد الجليل، الفلاحون المغاربة في الأنتولوجيا الكولونيالية: بين الجمود وقابلية التحسّن، ضمن كتاب: صور الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 450.

تقول ماري_ جوزيف باريزاي: (للمسيطر صورة مركزية تردُّنا إلى فانتازمات المستعمر القديم، ورأسم الشعوب المستعمرة، ومستغل العالم الثالث... فتظهر صورة بما هي "الصور العلامة" أو "الصورة العرض" Image Symptome، فهي علامة السيطرة المستمرة)⁽¹⁾، أي أن رفض الآخر أصبح موجوداً في الذاكرة الجماعية للأنا، ومن وجهة نظري فإن الرفض للآخر في النص الروائي الذي يعالج قضية اللقاء الحضاري يغدو من هذا المنحى تمييز الأنا في نظرتها للآخر أو المختلف عن هويته.

وقريباً من الرفض للآخر نجد مصطلح التعصب وجهاً آخر لتفسير رفض الآخر، (والتعصب ظاهرة اجتماعية مستمرة)⁽²⁾، ويتفق عدد كبير من الباحثين على تعريف التعصب بأنه: (اتجاه سلبي نحو جماعة معينة أو نحو أعضائها)⁽³⁾، وما يميز التعصب في هذا المقام مصطلح (Stereotypes) أي (الصورة الذهنية المشتركة التي تحملها مجموعة من الأفراد، والتي تتكون غالباً من رأي مبسّط أو ناقص أو مشوّه، أو قد تتمثل في موقف عاطفي تجاه شخص أو قضية أو حدث ما)⁽⁴⁾، وهذا المعنى ينطبق على نمطية الصورة التي انبنت وترسخت في علاقة اللقاء الحضاري وبالتحديد رفض الآخر، فأصبحت مع الزمن تنتقل معتقداً راسخاً في ذهن الأنا الشرقية ومثيلها الغربية في نفس المعيار الذي يقاس فيه رفض كل منهما للآخر.

(1) ماري_ جوزيف باريزاي، ضمن كتاب صورة العربي ناظراً ومنظوراً إليه/ 631-632.
(2) بدوي، السيد محمد، 1988، علم الاجتماع الاقتصادي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 182.

(3) نخبة من أساتذة قسم الاجتماع في جامعة الإسكندرية، (د. ت)، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 345.

(4) بركات، سهى، 1980، الإعلام وظاهرة الصورة المنطبعة، مجلة العلوم الاجتماعية، ع1، (نيسان إبريل) 104، وينظر: (Walter Lippmann (1992), Public opinion, NewYork: Macmillan

2.1 المرحلة الجديدة

لقد عبّرت المراحل السابقة قبل الدخول في القرن الحادي والعشرين عن رفض الآخر وعداؤه، لاسيما الثيمات الأولى لرواية الصراع الحضاري، ومن الملاحظ هنا أن هذه النظرة السلبية تجاه الآخر قد دخلت طورها الجديد بحلول هذا القرن، خاصة وأنه شهد تغيرات نوعية على مختلف الأصعدة وإن كان الجانب السياسي أبرزها، ففي هذا القرن تغيرت الخارطة السياسية في العالم أجمع، وبطبيعة الحال كان للعالم العربي نصيب الأسد في ظل هذه التغيرات، وتولت الرواية رصد هذه التغيرات بما يتوافق مع رؤية كتّابها، وفي رواية اللقاء الحضاري تعمقت الصورة القديمة لتلك العلاقة بين الشرق والغرب وبالأخص رفض الآخر.

تستقصي الدراسة محور رفض الآخر في عدد من الأعمال الروائية، منها ما كان الموضوع فيه ثانوياً أو ضمناً، ومنها ما كان محورياً رئيساً وملحاً بارزاً يقصده الأديب في نصه الروائي، وتضمن فكرة اللقاء الحضاري كانت تتخذ محاور مواربة، فبعضهم يلجأ إليه هروباً للبراءة من أي تبعات قد تلحق عمله الروائي، وكأنه يقول: أنا لا أقصد الحديث عن الآخر بعينه، بل هي الذاكرة الجمعية للموضوع.

أما بعض الروائيين فكان تضمينه للموضوع أشبه بعمل سينمائي، يلقي فيه أحداثاً وشخصيات متتابعة، لكنه تتابع ذو فاصل زمني متقطع، يسلط فيه الضوء على تنامي القضية التي يعالجها، ومثال ذلك ثلاثية أحلام مستغانمي، وهو منجز حاولت من خلاله الروائية تسليط الضوء على منعطفات هامة من تاريخ الأمة العربية، وبالأخص قضية الوجود الإسرائيلي في البلاد العربية، وأحداث حرب الخليج عام (1991)، متخذة من بلدها الجزائر نقطة مركزية ومرجعية لأحداث ثلاثيتها المكونة من (ذاكرة الجسد) و(فوضى الحواس) و(عابر سرير).

وما يهمنا هنا أن رفض الآخر جاء مضمناً في أعمال الثلاثية، وهو مرتبط أيضاً برفض الخنوع العربي للأنظمة الداخلية والخارجية، لكنه في رأيي لم يشكل ملحاً بارزاً لتسليط الضوء على الآخر الغربي، وإن كان الرصيد الأوفر لبعض الأحداث يدور في (ذاكرة الجسد) و(فوضى الحواس) لاسيما تسليط الضوء على

حرب التحرير الجزائرية (1954)، والأحداث التي تبعتها في المنطقة العربية، يقول خالد في ذاكرة الجسد: "غداً ستكون قد مرّت 34 سنة على إطلاق الرصاصة الأولى لحرب التحرير... بين أول رصاصة، وآخر رصاصة، تغيرت الصدور، تغيرت الأهداف... وتغيّر الوطن"⁽¹⁾.

بهذه المنظومة تحاول مستغانمي إلقاء جانب على الآخر المضمّن، أي نقد الذات من خلال الآخر الضمني، وفي رواية (عابر سرير) الصادرة عام (2002) تتابع مستغانمي أحداث ثلاثيتها، جاعلة من باريس نقطة الفصل في خاتمتها، ويظهر الآخر الإنسان والمكان، حاضناً لهموم الأنا الشرقية التي حاولت الهروب منها، يقول السارد أو (خالد): (بعد ذلك ستعرف أن الجزائر سبقتك إلى باريس، وأن تلك الرصاصة التي صوبها المجرمون نحو رأسها، جعلت نرفها يتدفّق هنا بعشرات الكتاب والسينمائيين والرسّامين والمسرحيين والأطباء والباحثين، وأن الفوج الأول من جزائريّ الشتات، قام بتأسيس عدّة جمعيات لمساندة ما بقي في الجزائر من متقفين على قيد الموت في قبضة الرعب)⁽²⁾، تبقى صورة الآخر المحتل والمستعمر قابضةً في ذهن وتفكير المستعمر، حتى بدخول الألفية الجديدة، تبقى الصورة القديمة هي هي، يقول خالد في ذاكرته عن ماضي الاحتلال الفرنسي: (كانت لنا أنماط حياة متداخلة بحكم فرحة الاستقلال التي لمّت شملنا، وجعلتنا نتعلم المساكنة دون أن ننعم بالسكنية، في بناية كانت حتى سنوات قليلة حكرًا على الموظفين السّاميين الفرنسيين...)⁽³⁾.

وفي حديث خالد أيضاً عن الصورة التي فاز بها في فرنسا تعريض بالآخر الذي يفضّل الحيوان على الإنسان لاسيّما شهداء الجزائر، فقلوبهم مية الإحساس بقيمة الأنا الشرقية وقيمة حياتها، لأنها عندهم لا تعني شيئاً، يقول خالد سارداً عنوان مقال في الجريدة عن خبر جائزة الصورة الفرنسي: (جثة كلب جزائري تحصل

(1) مستغانمي، أحلام، 1993، ذاكرة الجسد، دار الآداب، ط1، 24.

(2) مستغانمي، أحلام، 2002، عابر سرير، منشورات أحلام مستغانمي، بيروت، ط1، 52.

(3) مستغانمي، عابر سرير، 44.

على جائزة الصورة في فرنسا⁽¹⁾، ومقال آخر في جريدة بالفرنسية عنوانه (فرنسا تفضل تكريم كلاب الجزائر)⁽²⁾، وفي الموضوع نفسه يسأل خالد أو السارد عن حقيقة تقدير الآخر لجهد الأنا في مسألة حقوق الإنسان وكرثة الموت والقتل الذي يعانیه الأنا في موطنه.

لا شك أن خلفية العلاقة بين الشرق والغرب هي المرجعية في هذا التفسير ويواجه السارد ذلك بقوله: (تراهم منحوا الجائزة لصورة ذلك الطفل؟ أم لجة ذلك الكلب؟ وماذا، وقد صدرنا إلى العالم مذابحنا على مدى سنوات، وتمّ إتلاف الحياة الشعورية لأناس اعتادوا رؤية موتانا، لو أصبحت جثة كلب تهزّ وجدانهم أكثر من جثتنا، بعد أن أصبحت في ندرتها أكثر وقعاً على أنفسهم من جثة الإنسان!).

أليست كارثة، لو أن ضمير الإنسان المعاصر أصبح حقاً يستيقظ عندما يرى جثة كلب يذكره بكلبه، ولا يبدو مهتماً بجثة إنسان آخر لا يرى شبيهاً به، ولا قرابة معه، لأنه من عالم يراه مختلفاً... ومتخلفاً عن عالمه)⁽³⁾.

تلك التفسيرات والتأويلات التي يصل إليها خالد في تحديد نوايا الآخر، هي بواطن عقل الأنا الجمعي الذي انغرس فيه عدم الثقة والشك بأي شيء يقدمه الآخر، فهو المحتل الذي استنزف الأرض والنسل، وهو الذي شرده عن وطنه، ومن ذلك تأويلات زيان أو خالد بن طوبال الرسّام الجزائري الذي يتستّر تحت اسم مستعار هو (زيان)، فقد ورد على لسان زيان عدة تأويلات منها: (أن الإنسان الغربي أكثر شفقة على الحيوان منه على الإنسان)⁽⁴⁾، وقوله: (ثمّة مع الأسف احتمال آخر لاختيارهم هذه الصورة، إنها شهادة عن وفاة الثورة الجزائرية، متمثلة في وحدة مصير الإنسان والكلاب في الجزائر بعد سبع سنوات من النضال، وأربعين سنة من الاستقلال، فيها إراحة للضمير الفرنسي وتشفّ مستتر)⁽⁵⁾.

(1) مستغانمي، عابر سرير، 36.

(2) مستغانمي، عابر سرير، 36.

(3) مستغانمي، عابر سرير، 36.

(4) مستغانمي، عابر سرير، 141.

(5) مستغانمي، عابر سرير، 141.

لذلك هي رفض للآخر بمقدار ما هي تقريع للأنا وجددها، إدانة للآخر وجلد الذات، لذا لا يمكن استتطاق فكرة الرفض المطلق وحدها، وإنما قد نفهم العكس من ذلك حين تُعمى الأبصار فلا تدرك إلا من خلال الآخر، من وعيه هو ومن إدراكه هو وفعله المؤثر.

إلا أن الرفض المبطن للأنا المثقفة، بل هو الرفض المعلن في تقبل لوثة الآخر وتهكمه، لذلك يفضل خالد الصحفي التخلّص من مال تلك الجائزة، يقول رداً على تأويلات زيّان: (ما عاد يعينني أن أعرف شيئاً عن هذه الصورة، بل كيف أتخلّص من مال هذه الجائزة بعمل يعود ريعه لضحايا الإرهاب)⁽¹⁾.

ومن الرويات الأخرى التي يكون فيها الآخر ذاكرة جمعية للشرق، رواية "عاهرة ونصف مجنون"⁽²⁾، للكاتب حنا مينة، ويعرض بوساطتها لظاهرة الكتابة النسوية التي تخرج التابو المحرّم في الشرق العربي، لمعالجتها القضايا الاجتماعية المرتبطة بالجنس، وفيها ينصبّ مينة نفسه سارداً وبطلاً وناقداً لأحداث رواية سيقت على لسان إحدى الكاتبات في الوطن العربي رامزاً لاسمها بـ(لورانس شعلول).

يورد مينة في روايته جانباً من ذاكرة الأنا الشرقية عن المستعمر الفرنسي وهي الصورة المنبئية في نفس الشرقي عن المحتل الغربي التي انبنت عليها أغلب صور اللقاء الحضاري، فعلى سبيل المثال صورة الآخر هي صورة القاتل وصورة ناكث العهد، يقول عن نكت الفرنسيين لوعودهم بشأن لواء إسكندرونه: (إن الشرف في وعود المستعمرين، في "سفر هيهات منه يرجع")⁽³⁾، من هنا فإن رفض الآخر مُنبئ على صورة التعامل مع الأنا المستعمرة، فقد وجد مجال الثقة فيه من قبيل المحال، فيكون الرفض والحقد على الآخر نتيجة معاناة مريرة من القتل والظلم، يقول السارد أو مينة نفسه: (منذ ذلك اليوم، عرفت يا فصيح، أن السياسة غير السباحة، وأن النضال ضد الفرنسيين المحتلين، يتطلب الأضاحي، وأن عليك أن تضحي، وقد ضحيت صغيراً في إسكندرونه، يافعاً في اللاذقية، رجلاً في دمشق،

(1) مستغانمي، عابر سرير، 141.

(2) مينة، حنا، 2008، عاهرة ونصف مجنون، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1.

(3) مينة، عاهرة ونصف مجنون، 73.

وتساق بقوة الحديد، إلى السجون في كل هذه المدن، وتخرّجت من السجون بشهادة هي أمّ الشهادات: "الحقد المقدّس على المحتلين وأذناهم"⁽¹⁾.

قد يكون استحضار الآخر في هذه الرواية وغيرها من الروايات العربية، مقحماً على بنية النص، لاسيما أن يكون الروائي نفسه البطل والسارد في آن واحد، وهذا بالطبع يؤثر سلباً على وضوح الصورة التي يمكن أن يوصف بها الآخر في لقائه مع الأنا، فيكون الآخر آنذاك ذاكرة ثانوية في ذهن الكاتب، أو ثقافة يضيفها لنصه الروائي، إلا أن هذا الأمر يتفاوت من كاتب لآخر، ومن رؤية ثقافية لأخرى.

ويمكن تبرير هذا الجانب من استحضار الآخر وزجّه في بعض الأعمال الروائية في ما ذهب إليه طه وادي في دراسته للرواية السياسية أن (الأديب العربي يصارع على أكثر من مستوى: إنه يصارع باعتباره داعية سياسياً ومرشداً إنسانياً، كما يصارع من أجل إبداع فنٍّ يحمل (هوية) خاصة، لا يقل شأنًا عن الآداب العالمية الأخرى)⁽²⁾، وهي محاولة تهدف إلى تحقيق الهوية الذاتية عبر عديد من القضايا والموضوعات التي تعالج في النص الأدبي.

وتبدو الروائية ليلي الأطرش من الروائيين الذين يحاولون التأكيد وإبراز الهوية العربية، ولأصولها الفلسطينية في رأيي دور في تفعيل واستثمار مخزون الأنا الشرقية التي واكبت العديد من الأحداث السياسية، فكان الآخر فيها أحياناً بارزاً بشكل فاعل في أحداث الرواية، وأحياناً أخرى يكون استكمالاً لفضاء اجتماعي أو سياسي تعرضه في رواياتها، ومتابعة لما بدأه في توظيف الآخر المرفوض من قبل الأنا، فالأطرش تجعله حلقة من حلقات وصل نصها الروائي، كما يتجلى في روايتها (مرافئ الوهم).

يقول سامح الرواشدة عن هذه الرواية: "إن الرواية ترصد علاقة المرأة بالسياسة ضمن ثلاث بيئات عربية، هي فلسطين - العراق - الخليج، وقد وضع هذا الثالوث بإزاء صورة واحدة مستقلة عنه، لكنها تعمل على تعريته وفضحه وكشف

(1) مينة، عاهرة ونصف مجنون، 74.

(2) وادي، الرواية السياسية، 37.

معايبه، إنها لندن، في علاقة جدلية مشتركة⁽¹⁾، والرواشدة في حديثه عن الثالوث المحرم في الرواية يكشف النقاب عن مواقف المرأة العربية عموماً أمام قضايا الدين والسياسة والجنس، أما الآخر فقد كان في رأيي ذا دور ثانوي، إلا أنه ليس مقحماً في بناء الرواية، بل هو الصورة التي تسد فجوات الرؤية العامة التي تحاول الأطرش اختراقها في مجال الكتابة النسوية.

وفي إطار لندن المكان والآخر، تبرز معالم رفض الآخر بواطن الشخصيات وظواهرها، من ذلك القلق الذي كانت تشعر به سلاف في رواية "مرافئ الوهم" تجاه ترعرع أبنائها في بيئة الآخر، تقول في حوارها لطيفها جواد الجبالي: (أتعرف يا جواد، تكبر الفتيات في غفلة من أمهاتهن... ما يقلقني فقط هو انبهارها بالغرب! تحن كثيراً للندن!)⁽²⁾، إذ رغم ثقافتها واتصالها بالآخر فإن الرفض ما زال ثيمة في عقلها الباطن، وهو الخوف القديم، فهي ابنة الحرب التي شهدتها في بلدها العراق، وعندها ما يكفيها من تصوّر نحو الآخر الغربي.

ذاك هو الإرث التاريخي الذي يقبع في أعماق ذاكرة الأنا، ولعل فيما يصوغه كفاح أبو غليون بأسلوب مباشر عند سرد سيرة حياته في أثناء اللقاء الصحفي، ما يقف دليلاً على ذلك، نقراً: (تشكّل وعيي السياسي كأبناء جيلي من ظروفنا، ومن حكايات والدي عن اعتقاله، وتهريب الأسلحة واليهود من ميناء يافا إلى فلسطين... وكيف ثار الشعب وفجّروا سرايا يافا... ولكنهم هاموا على وجوههم وفرّوا بأرواحهم وأعراضهم بعد مذبحه دير ياسين)⁽³⁾، وهذا حتماً وعي بالآخر المحتل، فلا غرابة إذن أن يتدفق مع ذاكرة الحاضر، إذا كان نفس تاريخ الأنا في الماضي.

ويخرج الرفض أحياناً من منطلق المصلحة الشخصية أو ما يتعارض معها، وهو رفض براغماتي أحياناً كشخصية سيف العدناني مخرج البرنامج، فموقفه

(1) الرواشدة، سامح، المرأة والثالوث المحرم في رواية "مرافئ الوهم" لليلى الأطرش، مجلة تاكي، ع27، 122.

(2) الأطرش، ليلي، 2005، مرافئ الوهم، دار الآداب، بيروت، ط1، 88.

(3) الأطرش، مرافئ الوهم، 117.

الرافض والعدائي للآخر يتأتى من فضحه وضبطه من قبل الآخر، يقول: (هؤلاء الإنجليز!... ماذا في أجهزة تفتشها آلتهم وتمر تحتها؟!... ملعون أبو الانجليز، قال لها بينما ينتقي ألعاباً و عطوراً من السوق الحرّة، ويستعيد ذاته: لعنة الله عليهم... يأتون بلادنا ملوكاً يشربون ويقحبون ولا أحد يحاسبهم، نساؤهم عاريات ولا نسأل... والله العظيم لو كنت مسؤولاً لعرفت كيف أردُّ لهم الصاع صاعين...)(1)، وهو ما دعا شادن إلى أن تصفه بكلام القهر في الماضي أو الحاضر.

إن الصورة السائدة في مثل هذا التوظيف لرفض الآخر هي صورة الرفض الضمني من خلال معالجة قضية اجتماعية يستحضر من خلالها الروائي التجربة المعيشة من قبل أبطال الرواية، وهي القوالب الجاهزة لصورته في الماضي، على سبيل المثال نجد تقارباً للرؤية من خلال توظيف الأديب نفسه للآخر في عمل متأخر عن سابقه، ففي رواية "رغبات ذاك الخريف" لليلى الأطرش الصادرة عام (2010) نجد أن رفض الآخر وصورته، هي من الصور النمطية لذاكرة الإنسان الشرقي عن الآخر المستعمر والمتسلط، ومن خلال ذاكرة الماضي يقاس الحاضر في هذه العلاقة.

تنتقل على لسان أم غيث الموروثات القديمة عن الآخر، تقول: (للمرّة الألف منذ قرّرت هبة الدراسة والسفر، تعلن أمه تخوّفها من أمريكيان يخطفون العقول العربية ويجنّسونها!)(2)، إنّ رفض الأم سفر ابنها نابع من الصورة المستنقرة والمستفادة من الوجدان العام لأننا الشرقية، فيها ذكريات الرفض والخوف من الاستلاب الحضاري، فالأم تمثّل بؤرة إنتاج الصورة السابقة للآخر؛ لذلك تخاف على جيلها الجديد من التحوّل، وهو ما دفع أم غيث أن تنصح ابنها بـ(ألا يفعل مثل خال هبة وغيره ويبقى هناك... كل من هاجر ممن تعرفهم صاروا أمريكيان)(3).

ولعل ترسخ مثل هذه الصورة، سيكون مسؤولاً عن تجذّر الرفض والعداء لأي شيء من الآخر، ففي الرواية ترفض أم أحمد ما وصل إليه الغرب من تقدّم

(1) الأطرش، مرافئ الوهم، 163.

(2) الأطرش، ليلي، 2010، رغبات ذاك الخريف، وزارة الثقافة، د.ط. 10.

(3) الأطرش، رغبات ذاك الخريف، 13.

علمي وتكنولوجي، متسائلة لماذا يمدّهم الله بالعلم مع كفرهم، ووسم الآخر بالكافر وإن كان ينبع من منحى ديني فلها ارتباط وثيق بالموروث الشعبي عن الآخر، تقول: (لماذا لا يحق الله المشركين يا أحمد ويريح العالم؟ بل على العكس! فرغم كفرهم وقلة حياتهم فتح عقولهم ليخترعوا كل شيء، من الطائرات وحتى مصباح توفير الطاقة؟)⁽¹⁾.

وقد صنّفت رواية (رغبات ذلك الخريف) ضمن (الرواية التسجيلية الواقعية)⁽²⁾، لتسليطها الضوء على عدد كبير من الأحداث التي دارت وتدور في المنطقة العربية عموماً وفلسطين والأردن على وجه التحديد، وما يهمنّا ذلك الجانب الذي يروي علاقة الأنا الفلسطينية بالآخر اليهودي، وهو المحتل في هذا النوع من الروايات التي تتناول جزئية من العلاقة بالآخر، وقد ذكرنا أن مردّد ذلك لذاكرة الأنا الجمعية فيما يتعلق بالمحتل، ومن ذلك قصة التهجر والاحتلال اليهودي لفلسطين على لسان "الجدّة الطيراوية"⁽³⁾، وعلى لسان "أم أحمد"⁽⁴⁾، وهي تسرد جانباً من القصة الفلسطيني وما عاناه الفلسطينيون جراء تهجيرهم في البلاد المجاورة، بيد أنه تجدر الإشارة إلى أن الأطرش أدخلت ملامح جديدة في التصور العام للعلاقة بالآخر من خلال محاولتها تطويع النص لاستيعاب أهم التغيرات والتطورات العالمية التي شهدتها المنطقة في السنوات الأخيرة _ مسرح الرواية _ كاحتلال الكويت وسقوط بغداد في يد الأمريكان وانتشار مفهوم الإرهاب وجعله موضوعاً أساسياً للعلاقة بين الشرق العربي والغرب عموماً.

إن مسألة رفض الآخر في الرواية العربية، تضعنا وجهاً لوجه بين الماضي والحاضر، بين البدء وما نحن فيه الآن من تقييم لطبيعة تلك العلاقة في ظل التغيرات والظروف الجديدة، إذ إنّ لكل مرحلة شروطها الخاصة التي تحكمها، وهي

(1) الأطرش، رغبات ذلك الخريف، 169.

(2) إبراهيم، رزان محمود، 2010، رغبات ذلك الخريف للروائية ليلي الأطرش، مجلة أفكار، ع 259، آب، 19.

(3) ينظر، الأطرش، رغبات ذلك الخريف، 67-95.

(4) ينظر، الأطرش، رغبات ذلك الخريف، 170-175.

بالطبع موجّهات لطبيعة تلك القطيعة، فإضافة لما سبق ذكره، هناك عدد من الركائز التي يُرجع إليها في رصد تحولات الرفض والعداء للآخر، ويلخصها أبو هيف على النحو الآتي:

1. مكانة العرب الدولية المتواضعة على الرغم من عبقرية مكانهم وغناه بالموارد الطبيعية والبشرية.

2. هدر العرب إمكانياتهم في المآزق الطائفية والإقليمية والفطرية وسواها، والأهم في مآزق التبعية.

3. الإحساس بالخيبة القومية إثر الهزائم المتكررة في مواجهة الاستعمار الغربي والاستيطان الصهيوني، ثم تفاقم الإحساس بهذه الخيبة إثر الحروب العربية-العربية، والحروب الداخلية الأهلية وسواها، واستخدام الشعارات القومية ذرائع للاحتلال والغزو كما في احتلال العراق للكويت.

4. إعادة أسئلة الهوية... وتبدل المنظومات القيمية تبديلاً جذرياً في ظل تحوّل الأحكام القومية إلى كوابيس وأوهام مروعة⁽¹⁾.

كما كان لمطلع القرن الحالي بكل ما فيه من تفاصيل وأحداث عالمية وقومية، الأثر البالغ في تحوّل الرؤى وأدوات التعبير عن طبيعة الصراع الحضاري، لاسيّما تدمير برجى التجارة العالميين في أمريكا، والأحداث الدامية في العراق وفلسطين، وغيرها من الأحداث والمستجدات على المستوى العربي والعالمي.

وفي ضوء المركزية الغربية أو كما يسمّيها "جورج قرم":
"فإن تركّز العقلية الأوروبية أو الغربية على ذاتها، وبشكل خاص ميلها إلى جعل التوحيد في الدين، في مظهره اليهودي أو المسيحي... وميلها كذلك إلى جعل التوحيد في مرتبة أسطورة لأصول الرشدانية الغربية ومنابعها: إن كل هذا أدى إلى انحراف في أنماط تفسير صيرورة البشرية، لقد أصبحت هذه الأسطورة... نقطة الفصل المركزية للشرخ الوهمي الذي يفترض أن يقسّم النفسية الإنسانية إلى

(1) أبو هيف، عبدالله، الجنس الحائر: أزمة الذات في الرواية العربية، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 99-100.

"عقليتين" متعارضتين بشكل جذري: (عقلية الشرق وعقلية الغرب)، لم تستطع علمنة المثل العليا والطوباويات المعاصرة أن تحول دون استمرار التعصب الذي أرسى قواعده قرون من القراءات التوارثية، أو تزعزع أركان البناء الذي رسخته النماذج الأولية للعهد القديم⁽¹⁾.

تمثل الرواية العربية التي تعالج اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب منذ بدايات القرن الحادي والعشرين نقلة نوعية في ترسيم ذلك الشرخ الأسطوري المتجدد بين "الأنا والآخر أو الشرق والغرب"، ولصعوبة الإحاطة بهذا الجانب، ستكتفي الدراسة بعدد من الروايات الصادرة في هذه الفترة، وهي على النحو الآتي: "رواية" أمريكانلي "لصنع الله إبراهيم، و"ريح الجنة" لتركى الحمد، و"شيكاجو" لعلاء الأسواني، و"جست شانتغ" ليحيى العبابنة، و"محال" ليوسف زيدان.

يتابع صنع الله إبراهيم مشروعه التاريخي في الرواية من خلال روايته (أمريكانلي)⁽²⁾، حيث يغلب عليها السرد التاريخي للأحداث ولتطور الشخصيات فيها، فبطلها الدكتور شكري هو أستاذ مصري زائر في معهد التاريخ المقارن بجامعة سان فرانسيسكو، يروي سيرته الذاتية مؤرخاً عربياً معاصراً "قضى أكثر من ثلاثين سنة في المهنة، محاولاً بذلك تتبع العوامل التي ساهمت في توجيهه إلى دراسة التاريخ واعتماده منهجاً معيناً في أبحاثه، ثم محاولة تقديم هذا المنهج وتقدير نصيبه من النجاح والفشل"⁽³⁾، ولربما كان ذلك التقدير في نسب النجاح والفشل، راجع لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر في تاريخ العلاقات الإنسانية.

ويرى نبيل سليمان أن رحلة شكري في الغرب ستكون "مجلى لوعي الذات والنحن منذ أربعينات القرن العشرين حتى منتهاه، كما ستكون سردية شهوره

(1) قرم، جورج، 2003 شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة: ماري طوق، دار الساقى، بيروت، ط1، 203-204.

(2) إبراهيم، صنع الله، 2003، أمريكانلي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، يغلب على روايات صنع الله إبراهيم الطابع التاريخي من خلال سرد الأحداث وتوصيفها كما في رواية "ذات".

(3) إبراهيم، أمريكانلي، 33-34.

المعدودة في سان فرانسيسكو - وضمنها رحله إلى نيويورك - والسردية التاريخية، مجلى لوعي الآخر الأمريكي والأوروبي بخاصة، وفي العالم بعامة⁽¹⁾، فمن خلال النص ستكشف نظرة الأنا الشرقية للآخر، متتبعاً أغلب التفاصيل التي تقع تحت عينيه، مع عقد المقارنات بين بيئة ومعيشة كل منهما.

يتبدى رفض الآخر من خلال رصد التحولات التاريخية، وستكون الأنا و"نحن" محوراً للتحرك نحو الآخر، من ذلك ما جاء على لسان ماهر لبيب "مدير مركز الدراسات في أمريكا، وهو يتحدث عن إعداده لمؤتمر يسلط الضوء على المشهد الثقافي العربي عشية القرن الواحد والعشرين، يستدعى إليه عدداً من المتقنين العرب ليعبروا عن أنفسهم دون أي رقابة"⁽²⁾، يوحي هذا المؤتمر من خلال أهدافه أنه بداية لمرحلة جديدة، وتقييم لمرحلة سابقة، يحدّد فيها الإنسان العربي خط سيره وفق متطلبات المرحلة الراهنة، التي سنرى أن رؤية الأنا للآخر ستكون ضمن دائرة نظرة الأخير إليه.

فها هو "اليهودي" يبدي رفضه للآخر سياسياً ودينياً، مركّزاً على الآخر اليهودي والرأسمالي الأمريكي، يقول مبدياً رأيه في الوجود الإسرائيلي: "أنا ضد الصهيونية دينياً وسياسياً، على اليهود أن يبقوا في بلادهم الأصلية، كما أنني ضد النظام الرأسمالي ولا أشارك في الانتخاب"⁽³⁾، وهذا المنحى من رفض الأخير لمثيله دلالة على تغيّر الفكر وزيادة الوعي لدى تلك الشعوب، وتنامي مثل هذا الوعي ينم عن احتمالية التصالح في بعض جوانب العلاقة بين الشعوب الشرقية والغربية، وإن كنت أعتقد أن هذا الرأي على لسان الشخصية الروائية إنما هو قناة يوصل الروائي من خلالها ما يريده، دون الإفصاح علانية عن مثل هذه الآراء.

يضعنا صنع الله إبراهيم في متاهة تحديد المواقف من خلال اتخاذ شكري بطل روايته أو سارد "ذات المؤلف" حين يتخذ من شخصيات الرواية آلات يترجم

(1) سليمان، نبيل، 2005، أسرار التخيل الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 208.

(2) ينظر، إبراهيم، أمريكي، 52-53.

(3) إبراهيم، أمريكي، 90.

من خلالها نقده للذات المتأزمة والآخر الغربي، كشخصية (إستر) زميلة شكري الإسرائيلية، فقد صرّحت له بأنها: "ضد الليكود وسبق أن استنكرت في بيان للصحف تصريح لأحد وزراء "نتنياهو" وصف فيه الفلسطينيين بأنهم كلاب"⁽¹⁾، وتدلّ الملصقات في مكتبها على انتقاد الآخر اليهودي والتعريض بجرائمه في حق الفلسطينيين، يقول شكري وهو يقرأ الملصقات: "طالعتني ثلاثة وجوه على الحائط الذي تجلس "إستر" في مواجهته: "بيجين" و"نتنياهو" و"شارون" في ملصق عريض وأسفل كل وجه قائمة بالمذابح التي ارتكبتها صاحبه في حق الفلسطينيين، ثم عبارة بحروف كبيرة، قرأت العبارة بصوت مرتفع: "الدولة اليهودية هي المكان الوحيد الذي تعمل فيه فرق قتل قانونية وتُجاز فيه سياسة الاغتيال"⁽²⁾، وعلى هذا المنوال ستكون "إستر" في الرواية وجهاً ما من وجه "شكري" في معارضتها للسياسة الإسرائيلية⁽³⁾، وتلميحاته بادية في بعض العبارات التي يحاول أن يلفها بشيء من الغموض والألغاز، ومثال ذلك عبارة "الأرض المحتلة" عندما يتحدّث عن فلسطين مع الشخصيات اليهودية في الرواية مثل: "إستر" و"مونا".

يلجأ صنع الله إبراهيم كثيراً إلى توصيف حياة الآخر بكل دقّة، ويجعل من الآخر أداة يحركها لبيان عيوبه وزيفه، لاسيّما اختياره لشخصيته المحورية وهو شكري أستاذ التاريخ الذي يتنامى مع محيطه الأكاديمي من طلبة وعاملين في عملية انصهارية بشخصية الروائي من جهة وبالنص كوثيقة شاهدة على التاريخ من جهة أخرى، هادفاً لعرض رحلة الإنسان العربي في مطلع هذا القرن الجديد لافتاً الانتباه إلى أنّ الشرقي، والعربي على وجه التحديد، ليس مصاباً بعقدة النقص تجاه الآخر، بل يثبت شكري أنّ لدى الشرقي استعداداً لهضم الآخر، وهكذا تتقرّم الشخصيات أمام القضايا الكبرى وذات المتقفّ المؤرخ - وهو صاحب الصوت السارد الكلي

(1) إبراهيم، أمريكي، 175.

(2) إبراهيم، أمريكي، 174.

(3) ينظر، سليمان، أسرار التخيل، 209، وسليمان يُعالج هذه الرواية من منظور أو باب الرحلة روائياً أو الرواية البيوغرافية.

المعرفة- لتقوم الخطية في الحكي رغم كل محاولات التمويه من الاسترجاع والاستباق وسواهما"⁽¹⁾.

ومن الأمثلة التي لجأ إليها صنع الله من خلال بطل روايته، قصص الانتهاكات الإسرائيلية في فلسطين، والعنصرية الأمريكية ضد الهنود والزنوج في أمريكا، وزيف الآخر في تبنيه قضايا الأنا في حروبه وانتهاكاته، لاسيما في الوقت الحاضر، كشخصية "شادويك"⁽²⁾، التي تقدّم بياناً بزيف الحياة الأمريكية، بل تتبنى نصره "العراق" هي وغيرها من الشعب الأمريكي، ومن جانب آخر يستند صنع الله إلى بعض المؤلفات الهامة في هذا المقام ككتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" الصادر بعد عام من العدوان الإسرائيلي في سنة 1967. في إشارة للصراع بين الإمبريالية والعالم الثالث⁽³⁾، وعلى هذا النسق يحاول صنع الله إثارة الأسئلة وتعميق التأزم في رحلة البطل إلى الغرب مما يجعل المتلقي أمام نص إلغازي لفك شيفرة رفض الآخر أو الانبهار به من جهة، أو براغماتية الموقف من جهة أخرى.

ولا تتوقف مسألة الرفض عند الأنا الشرقية، فهي مقابلة برفض الآخر وعدائه له، بل ربط الآخر صورة الإرهاب ومفهومه بالعرب والمسلمين على وجه التحديد، وقد عكست أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، ما يكّنه كل طرف للآخر من صورة عدائية، فأصبح الشك والترقب سمة بارزة لكليهما، وفي رواية "أمريكانلي" كثير من الإشارات في هذا الجانب، ومن ذلك استعراض مجموعة من الأفلام السينمائية الغربية التي تبرز الصورة المشوهة عن العرب، مثل فيلم "النسر الحديدي" الذي يصوّر نجاح مجموعة كوماندوز أمريكية في نسف محاولة إقامة مفاعل نووي عربي، ثم فيلم "نافي سيلز" الذي تقوم فيه مجموعة كوماندوز أخرى بتدمير مجموعة إرهابية عربية تملك صواريخ "ستينجر" وتهدد بها المدنيين الأبرياء، وفيلم "أكاذيب حقيقية" الذي أنتج بعد حادث ضرب مركز التجارة العالمي

(1) ينظر، سليمان، أسرار التخيل ، 209.

(2) ينظر، إبراهيم، أمريكانلي، 148 - 151.

(3) ينظر، إبراهيم، أمريكانلي، 155.

في 1992، ويصوّر مجموعة إرهابية عربية تخطط لتدمير مفاعل نووي بالولايات المتحدة⁽¹⁾.

ولا يلبث صنع الله إبراهيم على لسان بطله شكري أن يكشف الزيف الذي يلصق بالأنثى العربية من خلال سرد ملابسات ضرب مركز التجارة العالمي في (1992)، وذلك بأن منفذ العملية هو "تيموثي ماكافي" ... أمريكي أبيض⁽²⁾، وغالباً ما يقصد صنع الله مثل هذا المزاجات حتى يضع القارئ في مساحة لاستخلاص الصورة القائمة للآخر، متجنباً الكشف المباشر عن رأيه في تلك الصورة إلا ما جاء رمزاً على لسان شخصياته الغربية.

وفي نهاية الرواية يحاول صنع الله تلخيص آرائه من خلال عرض فيلم لأربع شخصيات نسائية تتوعد اتجاهاتها الفكرية، ومن ضمنها رفض الغرب على لسان "صافي" التي تعالج القضية من جانب ديني، تقول: "نحن نقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، الله هو الأكبر، أكبر منكم جميعاً... أكبر من "أمريكا" والنظام العالمي الجديد الذي يسعى إلى تجريدنا من كل أثر لإنسانيتنا"⁽³⁾، وترفض في نفسها أي شكل للخضوع للغرب، تقول: "الغرب هو القوة المسيطرة أيديولوجياً وثقافياً إذا ظنوا أنني عدو لأنني لا أريد الخضوع لهم، لا بأس، إنهم أعدائي أيضاً، ليذهبوا إلى الجحيم"⁽⁴⁾.

من هذا المنظار عالج روائيون آخرون علاقة الشرق بالغرب، وبالأخص جانب الإرهاب والدين، كرواية "ريح الجنة" لتركي الحمد التي تدور أحداثها حول أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما أثاره ذلك الحدث من أصداء في الخارطة السياسية في العالم عموماً، وفي العلاقات العربية والأمريكية على وجه التحديد، وإن

(1) إبراهيم، أمريكانلي، 15-16، وفيلم "واج ذا دوج" الذي يحاول فيه المخرج إلهاء الشعب بحرب وهمية وغزو إرهابي على الولايات المتحدة، "ص26"، وينظر بيان المقال في هامش الصفحة (134) الذي يتحدث عن تحديد جنسية الإله، واستبعاد أن يكون إرهابياً من الشرق.

(2) ينظر، إبراهيم، أمريكانلي، 58.

(3) إبراهيم، أمريكانلي، 422-423.

(4) إبراهيم، أمريكانلي، 423.

تطرقت الرواية إلى الفكر الرافض للغرب بشتى صورته، فإن الكاتب يحدّد رؤيته منذ البداية، من خلال المقدّمة التي يوجهها للمتلقّي في الصفحات الأولى من الرواية، يقول:

"إلى المسافرين إلى الجنة... أو يعتقدون أنهم إلى هناك مسافرون... هل تعلمون فعلاً إلى أين أنتم مسافرون؟ ضعوا حقائبكم جانباً وفكّروا... فكّروا فقط إن بقي مجال للتفكير..."⁽¹⁾.

إنّ فالرسالة واضحة برفضها لمبدأ قتل الآخرين دون تفكير، ودون وجهة محددة، ونخلص إلى ذلك من خلال العملية التي سيقوم بها مجموعة من الشباب لضرب أمريكا في عقر دارها، وبأحدث وسائله العلمية، لكن المفارقة ستكون بين الأهداف والنتائج المترتبة بعد تلك العملية الانتحارية التي سيذهب ضحيتها أشخاص أبرياء، لا علاقة لهم بذلك الصراع الدائر بين الإمبراطورية الأمريكية وبين مملكة الشرق الإسلامي، كما يريد الحمد أن يقول، وما يهمننا هو مظهر العداة للآخر الذي دفع الأنا إلى القيام بمثل هذه العمليات الانتحارية، وردّة الفعل المترتبة على تلك العلاقة التشنجيّة بين الشرق الإسلامي كمفهوم خاص والغرب الاستعماري بصفته المركزيّة.

"ريح الجنّة" صرخة واضحة لرفض الآخر الغربي، وهي صورة لواقع ملموس لآخر المستجدات على صعيد العلاقات الشرقية الغربية، ونقطة تحوّل في تغيير موازين القوى صعوداً وهبوطاً، ومشاهد القتل الأولى التي تبدأ أحداث الرواية تعلن بكل معانيها عن أقصى درجات الرفض للآخر، وصولاً إلى الانتقام منه بالقتل وإثارة الرعب، يقول السارد مصوراً هذه المشاهد: "نهض محمد دون اكرات بنظرات عبدالعزيز المستغربة واندفع إلى مؤخّرة الطائرة، وهناك رآها... تلك العجوز المتصابية، التي كانت ترتعد فرقا... انطلق إليها على عجل، وجذبها من شعرها، وقبل أن تنهض عن المقعد، كانت شفرته قد اجتزت عنقها وهو يصيح

(1) الحمد، تركي، 2005، ريح الجنة، دار الساقى، بيروت، ط1، 5.

بصوت كالزئير: "الله أكبر... الله أكبر..."، وألقى برأسها بين المسافرين الذين ماتوا قبل أن يموتوا"⁽¹⁾،

ويكتف السارد تلك المشاهد حين يصور المجموعة تقوم بمثل ما قام بها قائدها من قتل للآخر الكافر حسب تعبيرهم، فلا بدّ من سفك الدم واستلاب شيء ما، كي تكون الغزوة كاملة... فدم الكافر وفق رؤيتهم حلال، وفي قتله حسنة تضاف إلى حسناته⁽²⁾، ومردّد هذا الفكر هو إيمان تلك الحركات الإسلامية بأن من واجب المسلمين التضحية والجهاد والاستشهاد أياً كان حجم القوى التي يواجهونها، وقد حاول بعض الغربيين مثل صامويل هنتجتون أن يبرر ذلك من خلال نظرية صاغها باسم "صراع الحضارات" فذكر أن هناك صراعاً ما بين الإسلام والغرب⁽³⁾، وهو ما يريد تركي الحمد الإشارة إليه، وبالأخص مع مطلع هذا القرن، نستشف ذلك من التعبئة الدينية التي يبثها شيخ الدين للحاضرين من الطلبة طالباً منهم تحديد موقعهم من ذلك: "إنه الصراع بين الكفر والإيمان"⁽⁴⁾، وهو في نظر كل من الطرفين صراع أزلي، لا نهاية له إلا بغلبة أحدهما على الآخر.

ترصد الرواية في نسيجها حركة الأشخاص مع تتبع لشبكة العلاقات الإنسانية التي تربطهم ببعض، ولا يكتفي تركي الحمد بذلك بل يحاول الإحاطة بمفاصل التحولات المعنوية والمادية التي تمثّلها الشخصيات، وتحديدًا منفذو العمليات الانتحارية، منذ بدء الرحلة إلى نهايتها، وفي هذا الإطار، تصبح الأنا مفاتيح لإبراز صورة الآخر، وإبراز الصورة التي تمثّلها من منظار ديني بحث، ينظر إلى الآخر بأنه كافر، وفي قتله الأجر العظيم.

(1) الحمد، ريح الجنّة، 14.

(2) الحمد، ريح الجنّة، 15.

(3) ينظر، هنتجتون، صامويل، 1998، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب سطور، القاهرة، 339، ويذكر عدداً من العوامل التي زادت هذا الصراع، للمزيد ينظر، م. نفسه، 342-352.

(4) الحمد، ريح الجنّة، 158.

الانتقام من الآخر هو هاجس الأنا، يقول محمد قائد العملية والمخطط لتنفيذها: "... أما هؤلاء الكفرة فليس لهم إلا سقر وأودية جهنم الملتهبة... سنذكر أبراجهم هذه، ونجعلهم أضحوكة للعالمين... أمريكا بكل هيبتها وجبروتها سوف تدفع الثمن غالياً اليوم لتحديها للإسلام وأهله..."⁽¹⁾، وغالباً ما يربط "محمد" وغيره من الشخصيات التي تمثل الأنا ما بين الكفر والغرب عموماً دون استثناء، وهي المقابلة الحاصلة ما بين الإيمان والكفر كدائرتي صراع ونزاع.

ويلتمس القارئ مظاهر عديدة لرفض الآخر الغربي مثل رفض قيمه وتقاليده وثقافته، كانتقاد الحرية الغربية بين الجنسين، "محمد" يشتمن من الشباب والفتاة الأمريكيين وهما يتبادلان القبل دون أن يكثرنا بأحد، كما ينتقد اهتماماتهم الثقافية الجنسية فهي دنس ورجس شيطاني⁽²⁾.

وفي رأيي أن تركي الحمد أراد الإشارة إلى أن صدور هذه الأعمال بحق أبرياء لا علاقة لهم هو ناتج عن فساد الذات وعطبها، وبالطبع فإن هنالك عدة عوامل غذت هذا العطب، ومن مضمون الرواية وواقعها الذي تصوّره أن انتهاكات الآخر هي المصدر الرئيس لهذه النتيجة، ونستطيع أن ندرج معها التغذية النفسية والاجتماعية والسياسية التي نشأت الذات فيها، فمثل هذه الظروف وغيرها ولد كرهاً ورفضاً شديداً للآخر الغربي وتمزقاً وتأزماً في نفس الأنا الشرقية.

يُحدّث "محمد" نفسه معرضاً بأمريكا: "سوف نثبت لهم أننا لسنا بذاك الغباء الذي يفترضون كذباً وتضليلاً، فالذين استطاعوا أن يسودوا العالم ذات يوم ليسوا بالأغبياء، وبالإيمان والذكاء ذاته سوف يدمرون إمبراطورية الشر ويسحقون الثعبان"⁽³⁾، ويتبع ذلك باستشهاد من أقوال الإمام حسن البنا، يقول فيه: "ها هو ذا الغرب يظلم ويجول ويطغى ويحارب ويتخبط، فلم يبقَ إلا أن تمتد يد شرقية قوية يظللها لواء الله وتخفق رأسها راية القرآن ويمدّها جند الإيمان القوي المتين..."⁽⁴⁾،

(1) الحمد، ريح الجنة، ، 16.

(2) ينظر، الحمد، ريح الجنة، 10 - 11.

(3) الحمد، ريح الجنة، 24.

(4) الحمد، ريح الجنة، 24 - 25.

فمثل هذه النظرة للآخر وهذا التفكير كما يحاول الحمد أن يقدمه، كان ليفجر كرهاً دفيناً، عتقه الزمن وزكّته روح العصر الحاضر، فأصبح بركان غضب يفجر كل من حوله دون تمييز بين معتدٍ وآخر لا حول له ولا قوّة فيما يحصل من أحداث.

ومن خلال تركيز الحمد على الجانب الديني في إبراز صورة العلاقة بين الشرق والغرب عشية القرن الحادي والعشرين، نجد تغييراً أدائياً وقيماً لهذا الجانب عند الحركات الإسلامية الجديدة، وبالأخص التي أساءت فهم النص الديني "فبعد أن استخدم سابقاً للانفتاح على الآخر واستقباله كجزء متمم للذات تحول في نهاية - القرن العشرين ومطلع القرن الحالي - إلى كلية مناقضة للآخر"⁽¹⁾، ومحصلة ذلك هو الانزياح عن الواقع انزياحاً سيئاً إلى القضية ويشوّهها، وهي الصورة المبنية لدى الآخر عن الذات والعكس⁽²⁾.

تحنفي الرواية بتفاصيل عن تقاليد الأنا التي تربى عليها سواء ما كان متعلقاً بالأعراف الاجتماعية أو الموروث الديني، وكلاهما فاعل في مخرجات كثيرة للأنا، فالرجولة عند الأنا مقدّسة فوق كل ما هو مقدّس، ويحكمها في موروثهم النظام الأبوي، فسلطة الأب والقبيلة تحكم تصرفاتهم وأهواءهم⁽³⁾، إضافة إلى المعتقد الديني والتنشئة التي تتربى عليها وفيها الذات، وخاصة ما يتعلق بتعبئة النفس ضد الآخر الكافر، وهو لسان حال كل من في ذلك المجتمع، ومن ذلك شخصية المدرّس وشيخ الدين والكل يصب في بوتقة واحدة "الغرب يكيد لنا... واليهود يكيدون لنا...

(1) ينظر، باتريكس، أسماء العريف، الآخر أو الجانب الملعون، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 95.

(2) ينظر، م. نفسه، 95.

(3) يسلط تركي الحمد الضوء على كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية في المجتمع السعودي، ناهيك عن إبداء الرأي في نظامها الأبوي ممثلاً برأس الهرم فيها، للمزيد ينظر هذا الجانب في الرواية 132، وما بعدها، وينظر الجانب الخاص بالتعريض بعملاء أمريكا، 247-251.

النصارى يكيّدون لنا...، البوذيون والمجوس والهندوس يكيّدون لنا... لا قيام لهم بدون زوال الإسلام"⁽¹⁾.

ولا تلبث الرواية بتقصي أحوال الحركات الإسلامية والجهاد المسلّح ضد الكفر في أفغانستان، وما لتلك الحركات من دور في زعزعة الأمن الغربي ممثلاً بأمريكا والكيان الصهيوني في فلسطين، وقد عمد السارد إلى تبيان صور الإرهاب والجور التي تعاني منها الأنا العربية والإسلامية على وجه التحديد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان تقديمه للشخصيات الإسلامية على هذا النحو، يشي بمدى العطب الذي وصلت إليه صورة الأصوليين الإسلاميين، وفي رأي أن هذا المنحى إنكاء وإسعار في سبيل زيادة تشويهها، لاسيّما مظاهر القتل التي يقترفها الأنا المسلم بحق الآخر، وفهم الحمد هنا لا يُقصد منه نقد الذات بغية التقدّم والتسامح، وإنما نقد الذات لتجاوز البعد الديني وتهميشه، وهو فهم يحتاج إلى مراجعة.

الأنا في رواية "ريح الجنة" تتشرّب كره الآخر تشرباً، ولعلّ المدخل الديني في كل ذلك هو المحور الرئيس حسب وجهة نظر "تركي الحمد" التي يحاول إيصالها، ف شخصية عبد العزيز وهو أحد أفراد المجموعة التي ستنفذ عملية الهجوم على الأهداف الأمريكية تعدّ مثلاً حياً لهذا الجانب، يقول السارد واصفاً حال عبد العزيز بعدما سمع حديث الشيخ عن الجهاد وحرب الكفار: "كان عبد العزيز خلال ذلك يتشرّب كلمات الشيخ تشرباً، وقد أحسّ بالنار تشتعل في كل خلية من خلايا جسده الفاني، وودّ لو أن في إمكانه أن يطير على بساط سحري سريع إلى أفغانستان في هذه اللحظة"⁽²⁾.

وهكذا يستمر تركي الحمد في روايته بضمير العارف المطلّع على الأحداث منذ بدايتها حتى نهايتها، محاولاً الإحاطة بذاك الحدث الذي هزّ العالم كلّ في الحادي عشر من سبتمبر، وكأن الرواية وثيقة تاريخية، تدشّن مرحلة جديدة من الصراع بين الشرق والغرب، طابعها العنف والإرهاب، وهما المصطلحان المشتركان بين المرحلة القديمة والحديثة، ولكن بقالب جديد تتجزأ فيه الأنا على الآخر، في محاولة

(1) الحمد، ريح الجنة، 142.

(2) الحمد، ريح الجنة، 192.

لفك عُرى الرؤى القديمة لذلك التآزم الحضاري، منهياً الرواية بالحدث الأبرز بتفجير عدة أهداف في الولايات المتحدة الأمريكية، ومفاد الحدث "أن طائرة ركاب اصطدمت بالبرج الشمالي من مبنى التجارة العالمي في تمام الساعة الثامنة وخمس وأربعين دقيقة... وقد أحدث الاصطدام حريقاً هائلاً... فصرخ أسامة وهو يرفع سلاحه في الهواء (الله أكبر)... ثم توالى الأنباء عن ارتطام طائرة أخرى بالبرج الجنوبي، وأخرى بالبنتاغون، وسقوط الرابعة في بنسلفانيا، وموت جميع من فيها... لم يكن أحد يتوقع أن تُهاجم أمريكا في عقر دارها..."⁽¹⁾، فالدمار لا سواه هو ما ينهي مثل هذه الأحداث في بداية الألفية الجديدة، تأريخاً لاتساع الشرخ وتناميه بين الغرب والشرق الإسلامي.

لاقت تلك الأحداث والمتغيرات صدى في كثير من الأعمال الروائية وإن اختلفت حدتها وعمقها من عمل لآخر، فالأسواني يشيد روايته على نحو مغاير لما سبق من رواية "ريح الجنة"، فالطابع البراغماتي غالب عليها، إلا أن هناك مواضع يتبدى فيها رفض الآخر الذي تحكمه طبيعة التعامل في بلد كأمريكا، ولعلها تلتقي مع "ريح الجنة" في الإشارة للفهم المغلوط للجانب الديني في النظر للآخر.

ومن الأمثلة في رواية "شيكاغو" للأسواني، ما جاء على لسان شخصية "أحمد دنانه" الطالب المصري الذي يمثل الفئة الوصولية على أي حساب، فهو يبيح سرقة الآخر باعتباره كافراً، يقول مجيباً على زوجته "مروة" بخصوص خداع الآخر: "شركات الملابس في أمريكا عملاقة، وميزانياتها بالملايين، ولن تؤثر فيها ثمن بدلة...، كما أننا لسنا في بلد مسلم... لقد استشرت علماء دين ثقات فأكدوا لي أن أمريكا من الناحية الشرعية تعتبر دار كفر وليست دار إسلام، وهناك قاعدة فقهية معروفة أن الضرورات تبيح المحظورات..."⁽²⁾، ويفسر الأسواني ذلك على لسان "مروة" التي تحاول تصحيح هذا الفهم المغلوط للدين فكادت تسأله: "من قال لك أن

(1) الحمد، ريح الجنة، 275-276، يورد السارد كثير من الشخصيات العربية ذات النوازع الدينية، كأسامة بن لادن وغيره من أعضاء تنظيم القاعدة، المرصود من أمريكا ضمن دائرة الإرهاب.

(2) الأسواني، علاء، 2007، شيكاغو، دار الشروق، ط1، 100.

الإسلام يأمرنا بسرقة غير المسلمين"⁽¹⁾، وقد أشار تركي الحمد إلى ذلك من خلال حديث النفس الذي جال في نفس "محمد" فبلادهم كما يرى بلاد كفر ودار حرب، ويجوز للمسلمين أن يضربوها، ودماء أهلها وأعراضهم وأموالهم حلال للمسلمين"⁽²⁾. كما أن فكرة اضطهاد المسلم في الغرب نابعة من الموروث الاجتماعي والديني عند الأنا، وهو ما واجهته شيماء أثناء قرارها بالسفر إلى أمريكا، فأمها رفضت ذلك السفر بشدة معللة ذلك بقولها لابنتها: "أنت لا تعرفين معنى الغربة، تسافرين إلى أمريكا حيث يضطهدون المسلمين وأنت محجبة؟!"⁽³⁾، وهذا ما واجهته شيماء حين وصولها إلى مطار أوهير حيث ارتياب الآخر الغربي من الأنا المسلمة⁽⁴⁾، مما يولد في نفس الأنا شعور الارتياب والعداء كرد فعل على الآخر.

ويورد الأسواني ردة الفعل الأمريكية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر على لسان شخصيات الرواية وهو "جورج مايكل" ويسمونه "اليانكي" لأن كل ما فيه يحمل الطابع الأمريكي القح، فقد رفض "جورج مايكل" قبول أحد الطلبة المصريين وهو "ناجي عبد الصمد" فهو في رأيه طالب أفريقي ملماً عدم استحقاقه مثل هذه الفرصة في الدراسة، بل إن جورج يعزو "كارثة 11 من سبتمبر" إلى عدم التحقق من هوية القادم إلى أمريكا⁽⁵⁾، وهذه النظرة العدائية من قبل الآخر ترسخت من جراء الصورة المخزونة في الذاكرة عن الشرق عموماً والإسلام على وجه التحديد.

لكن الأسواني يحرص على كشف الجانب الآخر العقلاني، فيستغل شخصية "جون جراهام" للرد على تعصّب "جورج مايكل" ضد الأنا الشرقية، فيقول ساخراً:

(1) الأسواني، شيكاغو، 100.

(2) ينظر، الحمد، ربح الجنة، 39.

(3) الأسواني، شيكاغو، 16.

(4) الأسواني، شيكاغو، 17، وينظر، الموقف نفسه مع "ناجي عبد الصمد" عند قدومه إلى أمريكا، 55.

(5) الأسواني، شيكاغو، 24-28، يقصد "باليانكي" الأمريكي القح فعيناه الزرقاوان وشعره الأشقر على كتفه وملابسه الكاجوال، وجسده القوي العريض وعضلاته المنفخة المفتولة من التمرينات الرياضية، وعاداته في مد قدميه في وجه من يحدثه، وغيرها من الصفات إضافة إلى تعصّبه الشديد فيما يخص الولايات المتحدة الأمريكية.

"إن ما أدى بنا إلى مأساة 11 سبتمبر أن معظم صانعي القرار في البيت الأبيض كانوا يفكرون مثلك، قاموا بتدعيم الأنظمة الاستبدادية في الشرق الأوسط من أجل مضاعفة أرباح شركات النفط والسلاح، حتى تصاعد العنف المسلح ووصل إلينا..."⁽¹⁾، وهذا الكلام من الآخر اعتراف صريح بتعاون الآخر من الأنا الفاسدة من أجل أهداف خاصة، جرّت الولايات على كل منهما، وبالأخص البلاد الغربية التي بدأت مظاهر العنف بالتصاعد فيها.

ولم تقف صورة الرفض من الآخر عند ما يعرف بالغربي الأصيل، بل إن الأنا المتأمركة تجاهر بعداوتها ضد العرب والمسلمين، كشخصية "رأفت ثابت" الذي لم يتحرّج من إعلان عداوته لأي عربي يأتي إلى أمريكا، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ومن ذلك في الرواية قوله:

"من حق الولايات المتحدة أن تمنع أي شخص عربي من دخول أراضيها حتى تتأكد من أنه شخص متحضّر... لا يعتبر القتل فرضاً دينياً"⁽²⁾.

إن الوتيرة التي تقوم عليها بعض خطوط العلاقة بين الشرق والغرب، أصبحت مرتبطة بأحداث سبتمبر في مطلع هذا القرن، فالخوف والترقب وتعليق الأخصاء أصبح لها مشجب تعلق عليه، وفي الرواية تأويلات كثيرة ارتبطت بهذا التاريخ، فشعور "شيماء محمدي" بالغرابة والنبذ في أمريكا، مفسّر عند "طارق حسيب" بأن صورة المسلمين ساءت جداً في أمريكا بعد 11 سبتمبر⁽³⁾، كما يبرر "كرم دوس" انتهاك الحقوق الشخصية للأنا الذي يتعرض للتفتيش والتجسس في أمريكا بقوله: "بعد تفجيرات 11 سبتمبر أعطت الإدارة الأمريكية أجهزة الأمن الحق في أن تفعل كل ما تراه ضرورياً، بدءاً من التجسس على الناس حتى اعتقالهم لمجرد الاشتباه"⁽⁴⁾، لقد أصبح هذا الحدث شغفاً في توصيف رفض كل من الأنا

(1) الأسواني، شيكاغو، 28.

(2) الأسواني، شيكاغو، 45، وينظر رفضه لقبول الطالب المصري "ناجي عبد الصمد" 27-28.

(3) ينظر، الأسواني، شيكاغو، 82-83.

(4) الأسواني، شيكاغو، 405.

والآخر لقيام العلاقة بينهما مما وُلد تفاقماً في ذات كل منهما، وإن كانت الرواية تعرض في كثير من جوانبها تصالِحاً مع الآخر، فهو تصالِح شكلي، ويتبدى ذلك في شخصية كل من "رأفت" ثابت" و"محمد صلاح"، فالأخير أبدى رفضه غير المعلن بتفانٍ العجز الجنسي مع زوجته "كريس" التي تمثل الحياة الأمريكية، وهو ما دار بينه وبين الطبيب النفسي في تفسير حالته المرضية.

يقول طبيب "محمد صلاح" موجهاً الحديث لصلاح:

"أنا أرى تاريخك على النحو الآتي: أنت أردت أن تحصل على الجنسية الأمريكية، فذهبت إلى بار للعزّاب والتقطت عاملة بائسة، مطلّقة ووحيدة، وسيطرت عليها جنسياً حتى تزوّجتك ومنحتك الجنسية..."⁽¹⁾، وهو فعلاً تفسير منطقي في تلك العلاقة، ويفسّرُها حديث "صلاح" مع نفسه، اكتشف بعد الستين أنه أخطأ لما ترك بلاده، إنه نادم حتى الموت على الهجرة...⁽²⁾.

بهذا الأسلوب يزجّ الأسواني بشخصياته إلى الانهيار من حالة المصالحة مع الآخر، لتغدو صراعاً حتمياً تتكشف ملامحه مع الأحداث، كما هي بين "ناجي عبد الصمد" ويندي شور" اليهودية، فبعد عملية المصالحة في رمزية الشرق والغرب المتمثلة في علاقتهما الجنسية، تتضح الصورة لكليهما بأنها زائفة، تقول "ويندي" له:

"علاقتنا رائعة، لكنها بلا مستقبل!

لماذا؟

لأننا من عالمين مختلفين.

ويندي... لقد أخطأت وجئتُ أعتذر.

ليس في الأمر خطأ... أنا في النهاية أنتمي إلى أعداء بلادك... مهما أحببتني فلن تنسى أبداً أنني يهودية... مهما أخلصت لك ستظل تفتك بي دائماً هشة...، سأظل أوّل المتهمين في نظرك"⁽³⁾.

(1) الأسواني، شيكاغو، 123.

(2) الأسواني، شيكاغو، 338.

(3) الأسواني، شيكاغو، 404.

حوار "ويندي" مع ناجي، يدل على ثبات العداوة بينهما، رغم التصالح الظاهري، فالنهاية المحتومة هي فشل تلك العلاقة، وفي تداعيات ناجي النفسية خير دليل على ذلك، فهو يسأل نفسه⁽¹⁾، ألا ترتكب إسرائيل كل مذابحها ضد العرب باعتبارها دولة اليهود؟

ألم تتسبب علاقتي بـ "ويندي" في غضب اليهود في الكلية؟... ألم يتحرشوا بي ويهينوني؟... كم من اليهود مثل ويندي، وكم منهم مثل الطالب الذي سخر مني؟ ورأيي أن الأسواني وغيره من الروائيين العرب، يحاول بهذا الأسلوب المراوغ، تشريح الذات الشرقية وفق المتغيرات الحالية والسابقة، في دائرة ذاك اللقاء الحضاري، بما فيه من تأزم وغموض، ومن هذا الباب تتأسس رواية السخرية من الواقع، وتشريح الآخر من خلال نقد الذات، كرواية "جست شانتج" أو "ليس أكثر من كلام" ليحيى عابنة، فصوت السارد فيها يغدو ضميراً شاهداً على تحولات الواقع العربي وتبدلاته في علاقته الداخلية والخارجية.

يعالج "العابنة" قضية الصراع الحضاري بأسلوب ساخر، متخذاً من شخصية "أبو أحمد" شيفرة يفك من خلالها تابو الواقع العربي بكل فضائحه وانكساراته، إنها تعبير عن سحق الذات العربية وتوصيف لم يقلقها ويثير حفيظتها، حتى غدا الأمر مرضاً جنونياً، يسري في جسد الأمة العربية، ويلجأ السارد في كل ذلك إلى أسلوب السخرية من أجل النقد، وفيما أرى فهو نوع من التماهي ما بين الروائي والراوي، يعاين كل منهما الواقع بلغة تهكمية ساخرة، فلا تكاد تجزم أهو ساخر أم جاد؟

تبدو رواية "جست شانتج" منذ الوهلة الأولى لقرائها متصالحة مع الآخر، فيما تبدو الأنا رافضة لذاتها، وهي محاولة لعكس الأدوار في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، إلا أن أحداث الرواية وأغازها تكشف عن تقريع ونقد لكلا الطرفين، بل إن هنالك بعض المواقف توحى برفض الآخر رغم التظاهر بالمصالحة معه أو مهادنته. تتحدث الرواية عن شخصية "أبو أحمد" المتأزمة مع الواقع، ينقد من خلالها الراوي المجتمع والذات والآخر، ويجعل من الجنس مدخلاً لادعاء لتلك الانتقادات، فمن الهوس بالشهوة والجنس إلى الخوف من الاغتصاب الجنسي والفكري في آن

(1) الأسواني، شيكاغو، 406.

واحد، بل تحاول الشخصية فتح نتوءات الذات؟، مما يجعل الأمر مثيراً للأسى رغم قلبه الساخر، وكأن الرواية مسرحية، لكنها تحمل ملهارة سوداء في داخلها، ولعلّ قلبها العصري في اتخاذ أسلوب "الشات" وسيلة لسرد الأحداث، خطة ناجعة من الكاتب أو مَنْ يمثله في الرواية.

يلمح الراوي كثيراً إلى الآخر وصورته القائمة في نفسه، ومن ذلك حديثه عن الأمريكيان في معرض حوارهِ مع "أم أحمد" زوجته حول إظهار الفرح والسرور ولو ظاهرياً: "إنني أحاول الابتسام، فمَنْذ أن أرسل الأمريكيان بوارجهم إلى بلادنا واحتلوا معظم أرجاء الوطن العربي، تنكّدت عيشتنا، وتغيّرت أحوالنا..."⁽¹⁾، وهذا يدل على أن الأنا تعاني من الكبت، فمخزون الذاكرة مليء بكره الآخر، ولعلّ ذكره لبعض المناطق الصحراوية التي لا زالت تحتفظ بمثل هذا المخزون دليل على تعمق هذا الرفض حتى في الأوساط العامة، فهو يسخر من عدم ذكر الشيخ لكافة أعداء الإسلام، وعدم الدعاء لبعض المناطق العربية والإسلامية، يقول السارد على لسان بطل الرواية "أبو أحمد":

"وكان الخطيب مهذباً، ولكنه بدا متعجباً، إذ سرعان ما انتهى من خطبته الأولى، وراح بعدها يدعو على أمريكا، ثم دعا للمسلمين والمجاهدين في أفغانستان والعراق والشيشان وفلسطين والصومال وشمال نيجيريا..."⁽²⁾، وغيرها من البلاد التي يكثر ذكرها، وهو بهذا العدد يلمّح إلى مدى تأزم الواقع العربي والإسلامي من قبل الاحتلال، ويظهر هذا التلميح في كلامه الساخر الموجه لخطيب المسجد بشأن التشاور في الأدعية وما يمكن أن يسقط في أيدي أعدائنا الأوروبيين والأمريكان والآسيويين والأفارقة والأستراليين وفرق العالمين القديم والحديث⁽³⁾.

بأسلوب الكاريكتور تنزل إسقاطات الأنا على الذات والآخر، نقداً وسخرية وتهكماً، وشأن روايات الصراع الحضاري، فإن السارد يلجأ إلى الجانب الجنسي في

(1) العبابنة، يحيى عطية، 2011، "جست شاتنغ": ليس أكثر من كلام، دار الكتاب الثقافي، إربد، د.ط، 26.

(2) العبابنة، جست شاتنغ، 28.

(3) ينظر، العبابنة، جست شاتنغ، 31.

بعض تلميحاته، "فلكأن التجربة الحضارية، من حيث أنها تجربة ماثقة حداها كحدّي التجربة الجنسية، فعل وانفعال، تلقّح وتلقّح، لا تعني سوى الرجال وحدهم، وبالفعل ما دامت المسألة مسألة إشعار بالخصاء، ولو على صعيد الفكر، فإن الرجل هو وحده الذي يمكن أن يكون المعنى"⁽¹⁾، والرواية في رأيي تكاد في أغلب بنيتها تقوم على هذا المعنى، بل إن نهاية الرواية إعلان صريح لمعنى الخساء الذاتي للذات من قبل الآخر.

يقول السارد أو "أبو أحمد": "... كما أن أحد الشيوخ قال لي مرة: جاهدوا فيهم ولو بذكوركم... ولما كنت حتى هذه الساعة لا أريد أن أعمل هذا السلاح الجهادي الذي قال عنه ذلك الشيخ، فإنني على الأقل كنت أريد أن أجاهد في ماوساتهم عن طريق الحسحة لا غير..."⁽²⁾، وفي موضع آخر يحدث نفسه قائلاً: "... تمنيت ساعتها أن تحبل نساء ألمانيا من رجال العرب، كل نساء ألمانيا وأوروبا وأمريكا حتى لا يعود الإجهاض عملية مجدبة، حتى أم لويكا، والعرب هناك كثيرون، مستعدون للجهاد فيهم بذكورهم المتعطّشة للشقراوات والسمرارات..."⁽³⁾.

يذكر كلام الراوي برواية الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال" حيث يتّخذ البطل من القضيب الذكوري سلاحاً يواجه به الغرب، وشخصية "أبو أحمد" في هذه الرواية تتلاقح فكرياً مع هذا المضمون، بل إن الشخصية تجعل من الجنس "قضية محورية" في الصراع بين الأنا والآخر، حتى يغدو الأمر محض جنون جنسي ساخر، يقابله آراء من شخصية "لويكا" الفتاة الألمانية التي يتعرّف عليها "أبو أحمد" من خلال "الشات"، وهي آراء تهتم بقية الأنا الشرقية وتحرص على معرفتها، وأظن أن هذه الشخصية ما هي إلا فصام في الأنا يعبر عنه من خلال الآخر.

(1) طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 13.

(2) العبابنة، 38، وينظر نفس المعنى 54، يقول البطل بعد فشله في إقامة علاقة إلكترونية مع فتاة من هونغ كونغ: "ولو أنني كنت قادراً على الكذب لقلت لها أنني أبو ذيل، وإنني أكره الأغنام البلدية ذوات اللية، وإن انشغالنا بأعضائنا التتاسلية من أجل المباهاة بها هو الذي أضع شيئاً من قضيتنا المشتركة مع أبي ذيل".

(3) العبابنة، جست شانتغ 56.

ونلاحظ آراءه في الآخر منذ التعارف الأول على لسان "لويكا" الذي يقول لأبي أحمد: "إيّاك أن تعتقد أنني أحب الولايات المتحدة أكثر منكم، طبعاً أنا أقصد النظام الأمريكي، لا الشعب الأمريكي الطيّب".

قلت له: اللهم اهزم الولايات المتحدة في فلسطين والعراق وأفغانستان وفي كل مكان يذكر فيه اسمك، اللهم جمّد الدم في عروقهم، قل آمين يا لويكا"⁽¹⁾، إن استنطاق شخصية "لويكا" الألمانية الذي يمثّل الآخر، ما هي فيما أرى إلا خروجاً عن المألوف حيث الآخر يهتم بقضايا الشرق، وأنا تقف انعزالية، فيحاول الراوي ابتداء هذه الصورة للآخر بشكل يعبر فيها عن قضايا المصيرية بروح العصر الجديدة وتطوره التكنولوجي المتمثّل بـ"الشات والانترنت" كوسيلة للتواصل مع الآخر.

فبطل الرواية أو السارد يحدث نفسه عن علاقته بـ"لويكا" قبل أن يكتشف أنه فتاة وليس ذكر: "كان متنفسي الوحيد هو الصديق الذي لا يخيب أمني به... لويكا ابن الغرب المتنفّذ المتنامي الخبرات"⁽²⁾، وكذلك "لويكا" الذي يرى في الأنا السحر الشرقي والبتراء ووادي رم التي أرى صورها الجميلة معبأة في زجاجات الرمل الملون في منزلي... ويستطرد لويكا كاشفاً نقاب مرض الأنا التي تعيش حياة زائفة على تاريخها النضالي السابق، رامزاً لذلك بموت "صدام حسين"، وسيطرة السياسة الأمريكية على العالم العربي"⁽³⁾.

يبني العبّانة روايته بنسق "إخباري نقدي تتداخل فيه الحكاية والنقد"⁽⁴⁾، بما ينفع الرؤية التي يعالجها في لقاء الأنا بالآخر فيما يسمى بعصر العولمة، هادفاً من وراء ذلك إضاءة مساحة واسعة من تغيرات المرحلة الحالية من حياة الأمة العربية والإسلامية على حدّ سواء، ويتطرق في ذلك للقضايا التي تؤرخ لهذه المرحلة كالتدخلات الأمريكية والاستعمارية في الشرق، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وما

(1) العبّانة، جست شاتنغ 55.

(2) العبّانة، جست شاتنغ، 64.

(3) العبّانة، جست شاتنغ، 64-65.

(4) أبو هيف، الجنس الحائر، 70.

يمارسونه من قتل وإرهاب، وغيرها من القضايا التي يظهر فيها كل من الأنا والآخر على خط واحد في رفضها واتخاذ موقف العداء منها، يقول الراوي على لسان "لويكا":

أعرف أنك لا تحب الغرب بنظامه الاستعماري وممارسته القاسية وتغاضيه عن كثير من المسائل التي تسيء لكم، كالرسوم المسيئة واحتلال أفغانستان وتمزيق العراق والسودان وغيرها من دياركم، بس صدقني نحن مثلكم، لا نحبُّ هذا...⁽¹⁾. ولا يتوقف الموقف عند هذا، فالأنا تعترف بأخطائها وهي الفكرة التي تدور حولها الرواية، فالأمة العربية كما يرى الراوي أمة كلام، وكل تاريخها قائم عليه، لهذا تكون النتيجة الفشل والخسارة⁽²⁾.

وقد نجحت الرواية بنسيجها "الإيروتيكي" الساخر بتوصيف العلاقة بين الشرق والغرب على أساس الثقافة، هو ما جعل بطل الرواية "أبو أحمد" يخاف فكرة الخصاء الجنسي والفكري في آن واحد، واختياره لـ (لويكا) المثقفة "بل من المتصوّفات للثقافة، يساعده على إقناع نفسه بصحة علامة المساواة التي عقد العزم على إقامتها بين الذكورة والثقافة"⁽³⁾، ولجوء البطل إلى عملية الثقافة هو في رأيي خلاص أو هروب من الواقع المأزوم الذي يعيشه الشرق بهزائمه وانكساراته المتوالية، لذلك نجد البطل يسقط حالته النفسية التي تمثّل حال الأمة العربية بالمضمون الجنسي، فنراه بعد تفاقم تلك الحالة يحدث نفسه قائلاً:

"إنهم يطاردونني ليل نهار ويوشكون على سحب سوائلي على الرغم من أنني لم أكسب بوصة واحدة من (كايا) بالعرض أو بالطول، سيجعلون سوائلي للزراعة والمباهاة بعد أن عرفوا أنّها سائل نبيل، صحيح في أوروبا وأمريكا ستكون من صلبى وصلب (الذي إن إيه) الذي أحمله، لكن هذا اغتصاب يا كتالونيون..."⁽⁴⁾، وينتهي السارد والبطل تفاصيل الرواية بموت الراوي في نضه، وكأنه يجسد موت

(1) العبابنة، جست شانتغ، 69.

(2) العبابنة، جست شانتغ 91.

(3) طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 15.

(4) العبابنة، جست شانتغ، 168.

الإنسان العربي في همومه ومآسيه، وهي مرتبطة بتأزم الذات مع نفسها، وتكالب الآخر على قهره وتدميره.

وثمة رواية أخرى تختط نسقاً خيالياً لواقع معيش في عالمنا العربي الذي يزرح تحت وطأة القوى الاستعمارية، هذه الرواية هي رواية "محال" ليوסף زيدان، وتقارب كثيراً في مضمونها "ريح الجنة" لتركى الحمد، من حديث عن التغيرات العالمية في مطلع القرن الحالي كقيام الحركات الإسلامية الجهادية، وضرب برجي التجارة ومواقع أخرى في أمريكا، وغيرها من المفردات التي أفرزتها المرحلة الجديدة منذ بداية الألفية الثالثة.

يعلن الراوي منذ بداية الرواية، المصير الذي سيؤول إليه حال البطل، وفق سلسلة من الأحداث التي تتعالق حول مصير الإنسان العربي ضمن دائرة الخوف العربي والغربي، "هذا الشاب عشريني العمر، الرائقة سمرته، المستكين في جلسته على حافة البحيرة، محجوب اللحظة عما ينتظره اليوم، وغداً"⁽¹⁾، والرواية من وجهة نظري خطاب نقدي موجه للغرب ممثلاً بأمريكا، يديم فيه زيدان انتهاك الآخر لحقوق الأنا وتزييف الحقائق على أرض الواقع، كما يدين فيه ذاك الحقد الدفين الذي تمثله المراحل السابقة بينهما.

يحدد الراوي موقف بطله في الرواية منذ صفحاتها الأولى، فعمله في الإرشاد السياحي في مصر، يفرض عليه العمل مع الأجانب الذي يرى أنهم "ينصتون أكثر وأكثر يدفعون، لكنه لا يحب العمل معهم... ولأنه قد يرى من الأجانب ما لا يحب ويرضى"⁽²⁾، بل إن الشخصية تصطم منذ البداية بالآخر في مواقف لها تبعات سلبية في العلاقة بين شرقية ذاك الشاب والغرب، يتعلّق الموقف الأول بالمرأة الغربية، فقد رفض إقامة علاقة جنسية مع إحدى السائحات الأمريكيات، وكذلك رفض عرض الفتاة الانجليزية في السفر إلى "مانشستر" للعمل

(1) زيدان، يوسف، 2012، محال" رواية، دار الشروق، ط1، 7.

(2) زيدان، محال، 15-16.

هناك، والعيش الأفضل ببلاد أفضل، وفي كلتا الحالتين كان هناك استغراب من الآخر لهذا الرفض، الذي يُبرر ويُعزى إلى المرجعية الدينية للأنا⁽¹⁾.

أما الموقف الثاني فيتعلق بالأرض والدين معاً، وذلك من خلال اصطدامه بالآخر اليهودي، وما دار من جدل حول أحقية اليهود المزعومة بالأرض، مما دفع بالشاب رفض المال من الآخر⁽²⁾، وبهذا النسق تفصح الرواية عن موقف الأنا من الآخر، والشاهد هو التجربة بينهما، ورصد القوى الفاعلة داخلياً وخارجياً في تحديد طبيعة تلك العلاقة الجدلية.

بايقاعها المتسارع تكشف الرواية مسار تحول الشخصيات وبالأخص بطلها الشاب المصري السوداني، الذي تتغير حياته بعد حدثين مهمين:

الأول: لقاءه بصديقه ورفيقه في العمل السياحي "عبد العال الأبنوبي" الذي تبدلت أحواله رأساً على عقب، من رفض للخروج مع السياح، إلى تسميتهم بالكفار والفاسقين، ثم الدعوة إلى جهادهم مثل قول عبد العال لصديقه: "كلاب الأمريكان، ونسوا الأرض الطاهرة، والإخوة في الصومال أعلنوا عليهم الجهاد والقتال في سبيل الله..."⁽³⁾.

أما الحدث الثاني: فهو لقاءه بأسامة بن لادن، وحديث عن الجهاد في أفغانستان ضد الأمريكان وغيرهم من أعداء الإسلام⁽⁴⁾، وهكذا تتحو أحداث الرواية منحى آخر لاكتشاف حقيقة الذات والآخر، ضمن مجموعة من التطورات التي يشهدها العالم منذ دخوله الألفية الثالثة للميلاد، وهو ما نلاحظه في رؤية عدد كبير من الروائيين خلال هذه الفترة الزمنية.

(1) ينظر، زيدان، محال، 16-17.

(2) ينظر، زيدان، محال، 20-21، ويستشهد ذلك الشاب بقوله تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا} {الإسراء: ٤}

(3) ينظر، زيدان، محال، 46-48.

(4) ينظر، زيدان، محال، 51-55.

يتمثل رفض الآخر في رواية "محال" من خلال بطلها الشاب السوداني وإطاره المحيط به، كرسد أفعال الآخر في بعض البلدان كالصومال، وما اقترفه فيها من قتل وإرهاب، ومن ذلك ما جاء على لسان حبيبتة (نورا) وهي تقول:

"إن أمريكا لم تدخل بلداً إلا دخل عليه الخراب والدمار، وجنودها ينتصرون فقط في أفلام هوليوود وعلى الأرض ينهزمون دوماً؛ في كوبا وفيتنام والصومال..."⁽¹⁾.

ويحاول "زيدان" في هذه الرواية الوقوف على مصطلح الإرهاب، وتصحيح النظرة الخاطئة الملتصقة بالإسلاميين من خلال التعريض بسياسة التعتيم والتشويه، التي تمارسها سلطة الأنا مع الآخر، ففي حادثة قتل السياح الأجانب بالأقصر حاولت السلطات المصرية إلصاق التهمة بالإسلاميين للبطش بهم، ويرمز الراوي لتلك السلطة بـ "ابن الرئيس المصري السابق جمال مبارك" والوزير "حبيب العدلي"⁽²⁾، ومعالجته لقضية الإرهاب ومحاولة إنصاف الجانب الإسلامي، تختلف عما شهدناه في رواية "ريح الجنة" التي تقدّم صورة مشوّهة، وقائمة للإسلام والمسلمين، بحيث تربط العمليات الإرهابية بالأنا وتُستبعد صورة الآخر منها، إلا أن زيدان يندّد بأي عمل إرهابي مهما كانت الجهة المسؤولة عنه.

فعلى سبيل المثال يتحدث بعد تسارع الأحداث وسفر بطلها من الخليج إلى أوزباكستان ثم أفغانستان عن مجموعة من الأعمال الإرهابية، كتصفية بعض القيادات الإسلامية وضرب بعض المناطق الحساسة في أمريكا، ونراه يندّد ضمناً بالذات والآخر، فيسوق صورة جماعة القاعدة "وزعيمها بن لادن" الذي رآه قبل سنوات في السودان، متواضعاً وديعاً كالشعراء، يبعث بالرسائل التلفزيونية المريعة داعياً إلى مزيدٍ من القتل والتدمير وتدبير أعمال الموت...⁽³⁾، ومن جهة أخرى يقدم

(1) زيدان، محال، 86.

(2) ينظر، زيدان، محال، 130-138، وزيدان في هذا الجانب ينوّه بما يعرف بأحداث الربيع العربي التي فسحت مجالاً للحديث عن السلطة الحاكمة في مصر، ينظر، الرواية، ص 137-138، وكذلك الحديث عن نظام بشار الأسد في سوريا.

(3) ينظر، زيدان، محال، 198.

صورة الآخر المحتل والقاتل، وذلك بإبراز الأعمال الإجرامية التي ينتهكها بحق الشعب الأفغاني وغيرهم في هذا العالم، وبعد هذه الصورة تبدأ معاناة بطل الرواية بعد سجنه من قبل الأمريكيان.

يرصد زيدان صورة الآخر السلبي، وهو الأمريكي المتوحش خلال حروبه مع الشعوب الأخرى، أو بالأحرى احتلاله المسوّغ بحفظ النظام العالمي، وتعكس هذه الصورة الزيف والهلامية التي يحيطها الآخر بنفسه، فيقدّم الآخر كمغتصب ومنتك للحقوق الإنسانية ويتجلى ذلك من حوار السجناء، يقول أحد السجناء مجيباً زميله عن سماع الأمريكيان بقراءة القرآن: "ما يمكن هسه، الكلاب أخذوا المصاحف ومزّقوا أوراقها أمامنا وداسوها بأحذيتهم وهم يسخرون منا ويتمازحون فيما بينهم"⁽¹⁾.

إن وصف الآخر بالحيوان هو دلالة على ردة الفعل المتوقعة ممن تجرأ على معتقد الأنا الديني، لاسيّما أن القرآن الكريم له قداسته في نفوس المسلمين، وفي رأيي أن عداوة الآخر للأنا هي في المقام الأول من هذا المنطلق، ولثقة الآخر بأن الاعتداء على المسلم في دينه هو أكثر إيلاماً من أي شيء، ويسوق الراوي على السنة المساجين الكثير من قصص انتهاك حقوق السجناء المسلمين، "كضرب المصلّين بالأحذية وتعزية المسجون بالكامل لحسم رهان بينهم على حجم عضوه الذكري... وإطعام المساجين لحوم الخنازير... والإمعان في سبّ الأمهات والأخوات بأسمائهن... ويتفننون ما سوف يفعلون فيهنّ حين يحضرونهنّ"⁽²⁾.

كل هذه الأفعال والتعدّيات على الأنا، تعمّق في نفسه رفض الآخر وكرهه، لتكون الصورة هي الاتفاق على "فسق الأمريكيين وجُبن جيشهم"⁽³⁾، ويعمد زيدان في نهاية الرواية إلى إقامة حوار بين الأنا والآخر، يكشف من خلاله نظرة كل منهما للآخر، ومن صيغ ذلك الحوار، أن يسأل الآخر الشاب السوداني بطل الرواية قائلاً:

"لماذا جنّت لتحاربنا؟"

(1) زيدان، محال، 225.

(2) ينظر، زيدان، محال، 225.

(3) زيدان، محال، 226.

ما جئت لأجل ذلك، أنا مصوّر تلفزيوني.

ولماذا جئت وأنت مصوّر تلفزيوني؟

لتغطية أخبار الحرب.

نعم، فهمت، تريد إذن أن تفضحنا أمام العالم، أليست هذه حرباً إعلامية؟

أنتم تفعلون الشيء ذاته، قنواتكم التلفزيونية وكثير من الصحفيين الأمريكيين

يغطون الأحداث، وهم منكم، فهل تحاربون بعضهم بعضاً؟...

وأين كنت يوم الحادي عشر من سبتمبر؟⁽¹⁾

من خلال الحوار يتبدى لنا ذلك الشرخ في العلاقة بين الشرق والغرب، وتدل

أسئلة الآخر الأمريكي على ذاكرة الكره والشك في نوايا الأنا، وهي بالطبع تراكمات

تاريخية لتلك العلاقة تتوارد في الذهن حتى الوقت الحاضر، ولعل أحداث الحادي

عشر من سبتمبر قد عمقت الهوة وعدم الثقة بين الطرفين، ومن المشاهد والمواقف

الدالة على ذلك، إحضار "فريق إنساني مزعوم من قبل الآخر لينتزع من خلاله

المعلومات من المساجين"⁽²⁾.

وتبلغ فضاضة الآخر حد اغتصاب الأنا الذكورية، وكأنه بذلك يغتصب

الشرق كاملاً، وذلك لما تحمله الذكورة من دلالات السيطرة والهوية، "وقد عرفت

ثنائية الرجولة والأنوثة ازدهاراً عظيماً في عصر الفتح والاستعمار والعنصرية،

فضائل الرجولة لم يتغن بها أحد كما تغنى الأدب الأوروبي الكولونيالي... فعلاقة

المستكشف بالمجامل والأراضي البكر، كعلاقة المستعمر بالمستعمر... أي فتح

وسيطرة من جانب، ورضوخ واستسلام من جانب آخر"⁽³⁾، وحتماً فإن سمة الرجولة

عند الشرقي لها مكانة القداسة حتى لو دفع روحه ثمناً له وهو بالفعل ما حصل مع

شخصية "نور الدين" الذي اغتصبه الأمريكي، فما كان منه إلا قتل الآخر ثأراً

لكرامته ورجولته ودينه.

(1) زيدان، محال، 227-228.

(2) زيدان، محال، 232.

(3) طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، 8-9.

لقد فرضت طبيعة الأحداث ومسرح القتل في أفغانستان سمة العداة مع الآخر، الذي يقابلها بنفس الصورة، وحوار المحقق البريطاني مع البطل خير إثبات لتوصيف العلاقة، فالمحقق يسأله: "لماذا تشعر بالعداء للولايات المتحدة، والغرب عموماً؟ فنكون الإجابة: لم أشعر بذلك قبل المجيء إلى هنا، ووقوعي في قبضة الجيش الأمريكي"⁽¹⁾.

إنها إذن حتمية العلاقة الواهنة ما بين طرفين لا يثق أحدهما بالآخر لمواريث سابقة، أفرزتها التغيرات التاريخية بما فيها من أحداث سياسية واجتماعية واقتصادية، وغيرها من عوامل أدت بهذه العلاقة إلى مثل هذه الصورة العدائية بين الشرق والغرب، وفي كل ذلك يقدم زيدان رؤيته الخاصة، وهي أن كلا منهما يصنع عدوه ويصنع صديقه بمعايير المصلحة التي تخدم كل طرف، وتخدم أهدافه.

(1) زيدان، محال، 239.

الفصل الثاني الآخر بين القبول والرفض

1.2 قبول الآخر

حين يُطرح موضوع "الآخر" في مبحث الرواية العربية فلا بد أن يحضر معه مصطلح "الأنا" كنقيض أو مقابل لصورته الحضارية، وعلى الرغم من تباعد المصطلحين بمفهوميهما اللغوي والاصطلاحي، فهما في رأيي متواشجان بحيث ينظمان معاً مفهوماً واحداً لدراسة اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، وإذا ما انتقلنا لدراسة تلك العلاقة بينهما فهي بالضرورة تتضمن نمطين رئيسيين هما الرفض والقبول، مع أخذ اعتبار درجة أو توصيف كل من النمطين السابقين.

وإزاء نمط رفض الأنا للآخر والعكس صحيح الذي تمت دراسة نماذج روائية عليه في الصفحات السابقة، نجد أنفسنا أمام الجانب الآخر لتلك العلاقة وهو قبول الآخر الحضاري، فما يكون مرفوضاً في مرحلة زمنية لها ظروفها الخاصة يكون مقبولاً أو لنقل مجتزأ القبول في مراحل أخرى، وفي تصوري أن الروائي نفسه هو الصورة التي يخرج بها هذا النمط من العلاقة أو ذلك.

ويرى بعض الباحثين أن "الصورة التي يرسمها الأديب لمجتمع أجنبي تتبع أولاً وقبل كل شيء من مشكلات الأديب نفسه، ومن أوضاع مجتمعه القومي، وهي تلبى بالدرجة الأولى حاجات نفسية أو فنية للأديب ومجتمعه ولا تلبى حاجات ثقافية أو اجتماعية للشعب الأجنبي المصور"⁽¹⁾، وهذا يعني أن الأديب عندما يعي عالمه الإبداعي ومصادر هذا العالم، فذلك يعني أنه يصدر عن رؤية للعالم، مخططها واضح في ذهنه، ويعني أنه أيضاً يمتلك أدواته ويعي العملية الإبداعية وأهدافها بل ويخطط لها⁽²⁾، وما ذلك التتميط الذي تخرج به حتمية اللقاء بين الشرق والغرب من وجهة نظري إلا النطفة العقلية والفكرية للأديب نفسه، يضعها إما رفضاً أو قبولاً.

(1) عبود، عبده، 1991، الأدب المقارن، جامعة البعث، كتاب جامعي، دم، ط1، 375.

(2) حسين، مضمورات النص والخطاب، 16.

لقد ساد في القرن العشرين مصطلح الانسلاخ الطبقي، وهو يعني مغادرة شخص أو فئة اجتماعية طبقتها والانتماء سلوكاً وفكراً إلى أخرى مختلفة كل الاختلاف⁽¹⁾، ومثل هذا المعنى "الاستلاب الحضاري" للأنا إلى حضارة الآخر أو الغرب فهو قريب في مضمونه من ذلك المصطلح، وتحديداً في الجانب المتعلق بقبول الآخر مع مراعاة درجة القبول للآخر وفق المعايير الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك.

ويرصد الخطاب الروائي العربي مجموعة من المواقف والقيمات لقبول الآخر، أو ما في معنى القبول، وهو بحد ذاته كشف لمدى التحول في البنية الحضارية للعقلية الشرقية، وهو أيضاً وعي جديد يضاف إلى تجارب الأنا السابقة في مبحث الأنا والآخر، يفرز فيه الأنا مساحات الآخر في نفسه ومساحات الذات فيه هو كآخر جديد إن جاز لي التعبير.

2.2 الآخر حضارتي

استطاعت الرواية العربية في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين تقديم رؤية إيجابية للآخر وإن كانت في رأيي إيجابية آنية لا تلبث في كثير من الأحيان أن تعود لجذور الأنا في نظرتها السلبية للآخر، فهي إيجابية تحكمها رهانات التجربة الداخلية للأنا وكذلك الخارجية بجميع ما يمكن أن يتصل بها من مفردات تقديم الواقع وتصويره شاهداً حياً في الرواية العربية، وقد أسهمت الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تشكيل هذا الجانب من اللقاء مع الآخر، فالأثر بينها لم يعد مرهوناً بالسفر إلى بلاده، أو بالعلاقة مع الأخرى، فأفكاره وقيمه وسلوكه أصبحت لازمة موسيقية في إيقاع المجتمع الشرقي.

إن؛ لا نستطيع في هذا المقام أن نغفل الجانب الشرقي الذي ينظر للآخر نظرة إيجابية، بل هناك منظومة جديدة للروائيين الذين يمثلون حياة الغرب في شخوص رواياتهم، بيد أن التعامل مع الغرب والسقوط في الوقت نفسه في شبكته

(1) ينظر، حسين، مضمرة النص والخطاب، 162.

كانا السمة الرئيسية للروائي العربي المتمرد، وأعني بالتمرد هنا ذلك الذي يحدث داخل ذات الأنا المفردة مع نفسها، والذي يحدث بالاصطدام بذات الأنا الجمعية بما يمثله من قيم وأعراف وعادات موروثية.

وإذا كنا قد وقفنا في بداية الدراسة عند مجموعة من الروايات التي يتجلى فيها رفض الأنا للآخر، فإن هذا الموضوع من الدراسة سيقف عند مجموعة تتجلى فيها فكرة قبول الآخر أو التصالح معه، ومهما كانت درجة القبول عند الأنا، فهي تغاير الموقف الراض للغرب أو لمدينته الزائفة كما ترى شخوص الروايات الفنية، ولا شك أن من أهم أسباب قضية المناقفة في الشخصية المتقبلة للآخر، هذا الوضع الاجتماعي أو لنقل المجتمع الأبوي للشخصية الشرقية، بكل ما تعنيه الأبوية من التسلط والقهر والشقاء.

يشير (علي زيعور) في دراسته للذات العربية إلى ضياع الفرد في العائلة التي يهيمن عليها الأب والمحيط المجتمعي القائم على الأبوية المستحدثة، وتكاثف هذين الطرفين في جهة إمكانية "تحقيق الذات"⁽¹⁾، وفيما أرى أن نزوع الأنا إلى قبول الآخر يمكن تبريره من هذا المنطلق، أي كرد فعل على تسلط الأنا الجمعية على الفرد، ليجد الأنا نفسه في تقبل للآخر بما يمثله من حرية وقيم حضارية، ويرى أنها مُتَنَفَّسَةٌ للخروج من كبت الأبوية الشرقية، فيحاول التماهي في بنية الآخر، يتبنى قيمه وأفكاره وتقاليده وثقافته، مقارناً كل ذلك وأكثر بحياته في ظل النظام الأبوي.

وهكذا تبدأ مرحلة العبور إلى الآخر بروح تتوق إلى التغيير، لكنه توق مشوب بموروث الأبوية التي تصطمم بحضارة جديدة، عندها ستكون بداية التغيير الشعور بالنقص والتخاذل، جراء التقاء حضاري مختلف كلياً بين نقيضين، فلا تجد

(1) ينظر، زيعور، علي، 1977، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، د.ط، 5. وينظر، بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر، وزارة الثقافة، عمان، د.ط 237، 238، 239، يتطرق في بعض المواضيع لنماذج من الأبوية في الرواية العربية مثل: زقاق المدق، لنجيب محفوظ، وللمزيد عن النظام الأبوي، ينظر، شرابي، هشام، 2009، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، وزارة الثقافة، عمان، د.ط، وقد نشر الكتاب بالانجليزية في عام 1988، عن دار نشر جامعة أكسفورد.

الأنا نفسها إلا "بتمجيد حضارة الغرب"⁽¹⁾، باعتبارها البديل الأفضل من تراث يجب التبرؤ منه مقابل القفز على الشروط الموضوعية لحركة التطور في الأخذ بكل ما تعرضه حضارة الغرب⁽²⁾، إضافة إلى أن هناك من يتقبل الآخر ويأخذ منه لكنه يحافظ على موروثه الشرقي⁽³⁾، وهذا الموقف، فيما أرى هو ما يجب أن تكون عليه العلاقة الجدلية والحضارية بين الشرق والغرب، أي تقبل الآخر دون الانسلاخ من قيمنا الشرقية.

ومما لا شك فيه أن هناك عدداً لا يستهان به من الأعمال الروائية التي تعبر شخصياتها عن الرؤية المتصالحة مع الآخر أو التي يكون جانب قبول الآخر فيها محوراً رئيسياً، ومن هذه الروايات: "رواية خارج الجسد" لعفاف البطاينة، ورواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، كما تصور رواية "شيكاجو" لعلاء الأسواني التي تم التطرق إليها في جانب رفض الآخر ملامح هامة في قضية قبول الآخر وحضارته الغربية.

تتناول رواية "خارج الجسد" لعفاف البطاينة أزمة الأنثى الشرقية في المجتمع الأبوي الذكوري، وكيف كان لهذا الواقع من أثر كبير في الانسلاخ عن الذات وعاداتها وقيمها، إلى عالم آخر بحريته ومدنيته التي تناقض حياة الشرق بكل قيودها وتشنجاتها حسبما تراها الشخصية الروائية في النص، تقول "منى" بطلة الرواية: "كنت ابنة قبيلتي، وكان اسمي ووجهي امتداداً لما فرض عليّ، الآن صرت ما اخترت: أحمل الاسم الذي ارتضيته لنفسه، والوجه الذي صمته لذاتي، والجسد الذي شئت لأناي، وحادّة صوتي القديم بقي كما كان، وسيبقى لي دفاع عن حقي في

(1) ينظر، الجيوسي، سلمى الخضراء، 1972، اغتراب المثقف العربي، ندوة استطلاع أجرتها مجلة المستقبل العربي، معهد الاتحاد العربي، بيروت، ع7، 113، وقد دعا إلى مثل هذا الاتجاه عدد من المفكرين الليبراليين أمثال: أحمد لطفي السيد، قاسم أمين، أحمد ضيف، طه حسين، وغيرهم، للمزيد ينظر وادي، الرواية السياسية، 134.

(2) الوالي، بوجمعه، الصراع الحضاري في الرواية العربية، معهد اللغة والأدب، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 93-94، د.ط، 18.

(3) ينظر، المقالح، عبدالعزيز، 1980، أصوات من الزمن الجديد، دراسات في الأدب العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، ط1، 90.

الحياة كما أشاء، لم أعد ابنة الصدفة والقدر، وأن لي أن أرجع إلى الحياة التي اخترتها"⁽¹⁾.

بهذا المنظور تتطرق الشخصية الروائية في حيوات ثلاث هنّ: "منى" و"مسز مكفيرسون" و"سارا ألكزاندر" في عملية لتقويض السلطة الأبوية في الشرق، فتصور ذلك المجتمع الأبوي بعين أنثى الشرق، كاشفة النقاب عن عدد كبير من التناقضات فيه، بل تحاول رصد وتصوير عيوب الشرق ممثلة في الذكورة، لاسيما شخصية الأب والقبيلة، تقول "منى" بعد عودتها لرؤية والدها المريض: "لم أنظر في وجه أبي دهرًا ولم أبادله الحوار يوماً، أي رباطٍ كان بيننا وأنا التي اشتفيت وأد لفظ الأبوة والذكورة من قواميس كل اللغات، كيف ستضمنا جدران هذا القبر ثانية، وقد بعث نفسي، وهدرت شبابي، وقاطعت أرضي، كي أقطع كل احتمالات اللقاء بيننا؟..."⁽²⁾.

إن الرؤية التي تصورها "منى" رؤية ناقدة لحياة الأنا في مجتمعها الذكوري المتسلط، فتصور الحياة القلقة المضطربة للمرأة الشرقية، وعنوان الرواية يكشف عن جانب التمرد الذي تحمله في ذاتها، فالأنا تعلن أنها خارج الجسد، وخارج نطاق الذكورة ستكون "منى" في حيواتها الثلاث، بل سيمتد خروجها إلى أبعد من ذلك، وهي تعلن ذلك بكرهها لسجن الأبوة الذي ولد سجوناً كثيرة "علاقات القرابة، وحياة النساء، والعادات، والمعتقدات، وحاجات الجسد، والتزامات الوطن، وذاكرة الإنسان، واللغة، والوجود البشري فوق هذه الأرض كلها سجون"⁽³⁾.

فلا غرابة أن تجد في الآخر مهربها وصورتها الجديدة، وترى في "الأنا" مجتمعها صور التسلط والقهر، تخترق في نقدها إياه تابو الدين والجنس والقبيلة والسياسة.

واللافت للنظر أن شخصية الأنا الممثلة بـ"منى" التي ترتمي في أحضان الغرب تشكل وجهاً مغايراً في قبولها للآخر الغربي، ذلك أنها خرجت حتى على

(1) البطاينة، عفاف، 2004، خارج الجسد، دار الساقى، بيروت، ط1، 441.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 8-9.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 26، ويلاحظ أن كلمة سجن وحبس تتكرر كثيراً في الرواية، وهي دلالة على المجتمع الذكوري، وما يمارس فيه من قيود تحدّ من حرية الأفراد.

المألوف عند الغرب، فهي ترفض أي رباطٍ رسمي يمكن أن يُبررَ شكل علاقتها بـ"ستيورت مكفيرسون" مدربها في دورة مركز التجارة، وحببها فيما بعد، تقول "منى" عندما عرض عليها ستيورت الزواج:

"أست زوجي؟ نحن معاً، عقد الثقة والحب والوفاء الذي توقعه معاً كل يوم، أقدس عندي من العقود القانونية والشرعية"⁽¹⁾، بل إن "منى" ترفض حتى دخوله للإسلام كحلٍ لشرعية علاقتها، فهي ترى أنه مجرد تحليل للمحرّم، وقد صرّحت لعمّها "سالم" الذي اعترض على تلك العلاقة، بأنها نفسها لا تنتمي لأي دين، لذا فلن تطلب من "ستيورت" قبول شيء رفضته وتخلّت عنه⁽²⁾.

من الواضح أن الأنا ممثلة بـ"منى" تتحلّ انحلالاً كاملاً من الذات الجمعية للشرق، فهي تخرج عن الدين، وهو يمثّل الهوية والرمز للأنا الشرقية في روايات الصراع الحضاري، وهذا الموقف يرمز إلى مدى تأزم الذات مع نفسها أولاً ومع مجتمعها الشرقي ثانياً، ومحور الدين أساسي في تأكيد قبول الآخر المغاير دينياً، وخنجر في ذات الشرق المتأزمة في نفس "منى".

إن "منى" في الرواية تمثل المرحلة المتأزمة في المجتمع الأبوي الذي يرمز إليه الشرق، وتحولاتها في حيواتها الثلاث تعدّ ارهاصاً بتغيير البنى والقيم في هذا المجتمع، مقارنة بالحضارة الغربية، فالأنا التي تمثلها "منى" بقبولها للآخر واستيعابها لحضارته، تبقى في رأي أسيرة ذلك المجتمع مهما حاولت التظاهر بالآخر المدجّن، فعلى سبيل المثال كان هاجس السفر إلى "لندن" مهرباً من سلطة المجتمع، تقول "منى":

(1) البطاينة، خارج الجسد، 285.

(2) ينظر: البطاينة، خارج الجسد، 426-427، ترى الباحثة نهال مهيدات أن "منى" نموذج "هابرماسي" يوجه إستراتيجيته ضد كل ما يمكن وضعه تحت عنوان العرف، للمزيد ينظر، مهيدات، نهال، 2008، الآخر في الرواية النسوية العربية في خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1، 56.

"جذبتني فكرة السفر إلى لندن، حين تشتد غربتي كنت أتصل بإخلاق وأسألها عن أخبار العريس، وحين تهدأ نفسي أرفض الفكرة"⁽¹⁾، يتضح من هذا الكلام أثر القلق النفسي على قبول فكرة السفر والبعد ورفضها، بل عدم الاكتراث بما هيبة المكان "اسكتلندي، انجليزي، أمريكي، مش مهم، المهم بعيد"⁽²⁾.

يمثل سفر "منى" إلى لندن مرحلة جديدة تنتقل فيها من المكان الأبوي إلى مكان الآخر الأجنبي حيث الحرية والانفتاح وكسر القيود، وهناك مع مجموعة من الأحداث لاسيما زواجها الثاني من "سليمان" تتحل عرى الأنا الشرقية لتبدأ معها عرى الآخر بالتشكل من خلال تعرفها على "ستيورت" الذي ستكمل حياتها وشخصيتها الجديدة معه مدى الحياة، وخلال هذه الفترة تطرح منى مجموعة من الأسئلة التي في مضمونها إعلاء من ثيمة الآخر وانحطاط في ثيمة ذاكرة الأنا لديها، ومن ذلك: تسأل منى نفسها بشأن حقوق الحيوان في الغرب "عما إذا كان الكلب في هذه الحضارة قد أخذ من حقوقه ما لم يصل إليه أبناء حضارتي"⁽³⁾، وكلاهما عبارة عن مدّ جسور الحياة الجديدة في البيئة، والحضارة الغربية وقطعها أو إيهاام القطع مع الذات، التي وإن نأت عن مجتمعا الأم، تبقى في أعماق ذاتها عوالق منه، فمشروعها الاستثماري كان يحمل اسم الشرق الأوسط، وهي دلالة على جذرية الأنا في عالمها الشرقي، كما أن عودة "منى" في نهاية الرواية بشخصيتها الجديدة إلى مجتمعا الأبوي لتدافع عن حقوق الإنسان لهو خير إثبات على تجذّر الأنا في ترابها وإن حاولت طمس تلك الهوية بداعي تقبّل الآخر وحضارته وتخلف الأنا من جهة أخرى.

كان لتفاقم وتضخم الذات إزاء نفسها من جهة وإزاء ذاتها الاجتماعية من جهة ثانية الأثر الواضح في حضور الآخر لديها، وتأتي من مكاشفة "منى" مع نفسها تحديد المشكلة، ففي مجريات السرد تصف "منى" هذا الإجراء مع الذات: "أخرجت ورقة وكتبت فوقها اسمي، أنظر إلى الاسم وكأنني أنظر إلى نفسي"... "أحلم ولا

(1) البطاينة، خارج الجسد، 223.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 224.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 251.

أسعى إلى تحقيق الحلم أو بلورته"... أعيش في محيطات الخوف ولا أبحث عن شاطئ... لدي بعض الأصدقاء، قابلة للتأقلم، استمع إلى النصيحة، ماذا أريد أن أكون وأين بعد خمس سنوات؟ كل ما كنت أريده لخصته كلمة واحدة: حرّة..."⁽¹⁾.

بهذه النتيجة تخلص "منى" (الحرية) هي ما تصبو إليه وما تفتقده لتحدد هويتها، وقد هيأت لها البيئة الغربية مرادها، ووجدت في "ستيورت" مرشدها إليها، أولاً في حثّها وتوجيهها في مشروعها التجاري، وثانياً لأنها وجدت فيه ما تبحث عنه من حرية، تقول:

"أردت أن يشاركني ستيورت حياتي، وأردت أن تكون حياتي خالصة وحرّة كي تليق ببداية خالصة وحرّة وهذه الرغبة هي ما يصلني به، هي ما حلمت به، وبحثت عنه دون أن أعرف ماهيته"⁽²⁾، في نظرها كان الآخر هو الحرية، وهو المتعة، وهو ذاتها المفقودة⁽³⁾، التي انبجست حياته في وجوده معها، فغدا الآخر "ستيورت" عالمها الجديد بكل ما فيه من قيم وعادات وسلوكات، وهكذا تمضي "منى" في وصفها لحياتها الجديدة التي تشكلت بـ"ستيورت" حداً جعلها تنفي ماضيها وعائلتها التي سألتها عنها في حديثهما الخاص، فقد أجابته "لا عائلة لي"⁽⁴⁾، لتعلن بذلك إنهاء علاقتها بوشائج رحم ذاتها الشرقية، فهي لا تريد أن يعرف قسوة عائلتها ولا فقر بلدها الإنساني والعاطفي والمادي.

لقد عبّرت "منى" عن قبولها للغرب في أكثر من موضع خاصة علاقتها بـ"ستيورت" وعائلة "كارول ومارك"، فهي تشعر أنهم عائلتها المفقودة التي تبحث

(1) البطاينة، خارج الجسد، 273-274.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 317، وفي دراستها ترى نهال المهيدات أن الآخر يشكل للمرأة العربية نموذجاً مزيداً على صعيد العلاقات الإنسانية، إذ منحها الفرصة لاختيار الكيفية التي تلائمها لتلقي شروط حياتها الجديدة، للمزيد ينظر، المهيدات، الآخر في الرواية النسوية العربية: في خطاب المرأة والجسد والثقافة، 90.

(3) ينظر، البطاينة، خارج الجسد، 357 وما بعدها، وفي هذا الجزء من الرواية يأخذ الإعجاب بالآخر حداً كبيراً يتسع لجميع مفردات الأنا وعالمها الجديد، فهو يمثل ولادة جديدة في بلد غريب وعلى يد شخص أجنبي.

(4) البطاينة، خارج الجسد، 315.

عنها منذ زمن "كان وجودهم إلى جانبي منذ انتقلت إلى منزلي الجديد قد منحني إحساساً أنهم عائلتي"⁽¹⁾، وهذا يدفعنا إلى القول إن مرحلة الذات لدى "منى" تتولد بعلاقتها بالآخر الذي سبّر لها أغوار نفسها، فمن "منى" إلى مسز "مكفيرسون" ثم المرحلة الأخيرة "سارا الكزاندر"، هي حيواتها عبرت من خلال الانتقال الحضاري الذي مثله الآخر ومحيطه المكاني والزمني، ليولد من هذه المعطيات (ذاتاً هجينةً مُقسّمة) إن جاز لي التعبير.

إن لقاء "سالم" بـ"ستيورت" و"منى" يكشف قضايا جوهرية في رواية الصراع الحضاري، أهمها الدين والتقاليد الشرقية، فما كان غائباً عن الأنا والآخر في تحديد مصير علاقة اندماجهما، يكشفها "سالم" بذاكرته وقيمه الشرقية، التي تفتح قنوات التباين الحاد بين الشرق والغرب، ومن القنوات التي فتّحها مجيء سالم إلى "منى" ومعرفته بعلاقتها بـ"ستيورت":

1. الصدمة التي اجتاحت "منى" بين حلمها بالحرية التي تمثلت بـ"ستيورت" والحقيقة الأبوية ممثله بعمها "سالم، تقول في نجواها: "ستيورت واقف يُراقبني ولعلّه أحسّ بفوضى عيني التي أحاول طمسها"⁽²⁾.
2. الموروث الديني والأبوي، فهي عربية ومسلمة وابنة قبيلة لها سمعتها، فبعد نقاش طويل بين "منى" عمها "سالم"، يقول لها: "أنا ما بسمحك تعيشي هيك، لا كرامتي، ولا رجولتي، ولا ديني بسمحولي إنني أسكت على اللي بتعمليه"... هذه العلاقة غير شرعية وغير صحيحة ولن أقبل بها"⁽³⁾.
3. هاجس الخوف من الأنا الذكورية الشرقية، لاسيما في ماهية علاقة كل من "منى" و"ستيورت" فهذه الصدمة بين أناها الآخر جعلها تعيد حساباتها من جديد ومما جاء على لسانها:

(1) البطاينة، خارج الجسد، 301.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 423.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 424، سبقت الإشارة إلى تركها للدين وعدم اقتناعها به، وهي لن تطلب من ستيورت الدخول في الإسلام مع أنه هو الذي بادر، عاكساً علاقة المثاقفة، إذ الآخر يتنازل من أجل الأنا.

"كل ما أتخيله بعد رحيل عمي هو دخول غبار أسود إلى حياتي، أخاف على نفسي وآدم وستيورت وطفلنا"... رجعت قيم القبيلة لتتنفخ بوق الموت ولتبعثر فينا العفن والجفاف"... ستصل سيوفهم إلى رقابنا حتى إن اختبأنا تحت المحيطات"... كلنا في خطر لأنني وُلدت لقبيلة لم أخترها، ولأنني أدين بدين تبعه أجدادي وأبي من قبلي، لو كنت ذكراً لما تبعني العفن، ولما وقف بيني وبين شرفات المستقبل، حتى جنسي الذي لم أختره أكره ما يلقيه عليّ من قيود"⁽¹⁾.

ولم يتوقف هاجس الخوف والموت عند "منى" وحدها بل كان بذرة أصيلة في نفس "ستيورت" الذي يعلم حساسية علاقته بمسلمة ومن مجتمع أبوي شرقي، وحادثة قتل شاب باكستاني مسلم أخته لأنها تزوجت من شاب انجليزي/ مسيحي⁽²⁾، كانت شاهدة على هالة الخوف عن كلٍّ منهما، ولعل المحور الديني أولاً والأصول الشرقية هي حاجز الخوف بين الأنا والآخر.

تتمزق حجب العلاقة الحضارية في حديث "منى" النفسي وهي تراقب نقاش عمها "سالم" وحبیبها "ستيورت"، يقول السارد على لسانها: "الحلال والحرام، كلاهما يتحدثان عني من منظوره الخاص، منظور شرقي وآخر غربي يتواجهان"... أف على الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، والحدود التي لا تنتمي إلى الشرق والغرب، تضيع هويتي فلا أجد نفسي هنا أو هناك"... تضيع لغتي فلا أعرف إن كنت قادرة على استخدام لغتين أو أنني ضائعة بين لغتين"...⁽³⁾، وتمضي الهواجس والأسئلة تدور في خلدنا بين شرقها وقيمها وقيوده وحاضرها الغربي بانفتاحه وحرية، وتميل أخيراً إلى اختيار حاضرها ممثلاً بـ"ستيورت" وهو في اعتقادي قبول مجتراً وإن بدا في ظاهره كلياً، فهي لم تصرّح علانية بالآخر، بل أعلنت عن تمرداها عن ذاتها وعن سيرة حياتها السابقة، فهي تقول رداً على سؤال عمها عن قرارها بخصوص بقائها مع ستيورت:

(1) البطاينة، خارج الجسد، 431-432.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 355.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 425.

"ناوية أكمل الحياة اللي بديتها"... ستيورت جزء من حياة أكبر تعبت حتى حققتها، وما في سبب مقنع بخليني أتنازل عن أي جزء منها"... كانت سعادتني مقياسي الذي لا أقبل عنه بديلاً..."⁽¹⁾، وبهذا النسق ستكون رؤية "منى" بين التردد والقبول في مسألة التصالح مع الذات ومقابلتها بواقعها مع الآخر الغربي "أملة أعود بالرغم من افتقادي لنقطة ارتكاز إلا رغبتني في المصالحة"⁽²⁾، وفي موضع آخر تصرّح بحقيقة نفسها "جزء من أناي مدفون هناك"⁽³⁾.

إن الشخصية تبقى في دائرة التردد، وحتى في انتقادها لحياة الأنا بعد عودتها لزيارة أهلها، تكشف أسئلتها ونجواها، حقيقة النفس المتعبة من تَرَكَات الماضي، تأمل تغييره، وتأمل لو كان غير ذلك، لكن الواقع يخاطبها بقيوده، وقبيلته الشرقية، بعين الناقد تعود "منى" لوطنها لتجد نفسها سكيناً لقشور الأنا، وهي تقرن بين حاضرها وماضيها وبين شرقها وغربها، تقول:

"ودّعت البلاد الخضراء تاركة في خضرتها أجزاء مني، أسير عبر ممر المطار الضيف وكأني أعبر قناة ميلاد، وأنتظر الختم على جوازي لتبدأ طقوس العودة"... وجوه الناس بدت لي وأنا ألمحها وكأنها مغطاة بالجفاف"... حين توقفت السيارة أمام بيت أبي، أدركت أنني دخلت عالم القحط... فكيف أصفّي وأعزل علاقات البغض والكره والخوف والاستبداد والخضوع والتمثيل والحب والحيادية عن بعضها البعض؟ كيف أمحو ما كان، وأستبدله بما كان يجب أن يكون؟..."⁽⁴⁾.

يصورّ الملفوظ السابق نقطة اللقاء بين الأنا المحملة بأفكار الغرب التي وجدت فيها السعادة، والأنا الجمعية بذاكرتها المثقلة بالآلام والعذابات، وعالم الذكورة المتسلّط، وتلتفت الشخصية بين الماضي والحاضر، مشكلة بُعداً تنافرياً لمجتمع الأنا

(1) البطاينة، خارج الجسد، 430.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 395، وبهذا المعنى تطرح عدداً من الأسئلة حول علاقة الذات بنفسها وبالآخر، 393.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 388.

(4) البطاينة، خارج الجسد، 395-397.

من خلال التباين الحضاري بين الشرق والغرب، ونلاحظ ذلك في عقد المقارنات على لسان "منى":

"لم يتغير حكم الكبار بالصغار إلا نحو الأسوأ"... لم تنقطع لغة القمع والقهر والتهديد والإذلال والاحتقار والإرهاب"... هنا يقتلون الحرية والطفولة والحركة والابتسام والفرح، يقتلون لب الإنسان ويتركون له جسده يتحرك نصف مائل نحو الجمود، يحرمون من حقوق الإنسان، يُحرمون من حقوق الطفل، يُحرمون من حقوق المريض"... منتهكون ومُنتهكون، ظالمون ومظلومون"⁽¹⁾.

إن استعراض مظاهر الحياة الاجتماعية ومحيط القبيلة الذكورية من الشخصية المغتربة، يعمق لديها حس الاغتراب عن الأنا الجمعية، بل يُوطّر مفهوم المغايرة عنها، لتصبح الأنا الجمعية هي "الأخر" في نظر "منى" والآخر هو "الأنا" الذي تنتمي إليه، وهو ما تصرّح به في نجواها وحديثها النفسي، "لم أجد بين عائلتي مكاني، وانتهت زيارتي بتأكدي أنني لا أنتمي إلى هذه الأسرة أو هذا الفضاء..."⁽²⁾

في نهاية الرواية، تتكشف لنا مراحل المخاض الأخير في شخصية "الأنا: (منى) حيث تصل لأقصى درجات التماهي مع الآخر مقابل نبذ "النحن" كمفهوم أخير لأننا المتمردة، إنه الأفتنوم الثالث لهذه الشخصية "سارا الكزاندر" الاسم والهوية الجديدة لأننا الأخرى، فقد غيرت "منى" شكلها وهويتها، تقول بعد أن تم قبول إجراءات التغيير:

"أستطيع الآن أن استبدل اسمي وألغي علاقتي بنسبي وأطمئن"... ولن يستطيع المجرمون يوماً التوصل إلي"⁽³⁾، وتقول أيضاً بعد إجراء العملية: "شعرت بسقوط ذكريات أبي وعائلتي وتاريخي عن جزء مني"⁽⁴⁾.

(1) البطاينة، خارج الجسد، 400-402.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 407.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 438، مر سابقاً عبارتها التي تلخص أفتنوم الرواية الثالثة، إذ تقول فيه: "كنت ابنة قبيلتي، كان اسمي ووجهي امتداداً لم فرض علي..." 441 من الرواية.

(4) البطاينة، خارج الجسد، 440.

وتتزايد سياط الأنا المتقمّصة دور الآخر (سارا الكزاندر) على "النحن"، لاسيما بعد تبنيها الدفاع عن حقوق الإنسان، ويكون أسلوبها هجائياً يرصد سلبيات الشرق ويحللها تقريباً ونبذاً، تقول عن ذلك: "رجعت، لا لأذكر وأتألم وأغضب وأبحث عن ماضٍ مهترئ، وإنما لأساعد من لم يحالفهن أو يحالفهم الحظ في الحياة على تجاوز قيودهن أو قيودهم"⁽¹⁾، ويمكن أن يفسر هذا التصرف بازدواجية الإحساس، فالإحساس الأول ينبع من رؤية البحث عن التغيير والبديل، والثاني ينبع من الرؤية الإنسانية بالمفهوم العاطفي مع مأزق "النحن"، وإذا ما التقى هذان الموقفان في ذاكرة نفسية لا بد عندئذٍ أن يحدث ما يسمى بالاغتراب"⁽²⁾.

وتستخدم البطاينة لإنجاح صورة التماهي أسلوب القناع الذي تمثّل بشكل "منى" الجديد، حيث خضعت لعمليات تجميل في سبيل تغيير ملامحها وطمس هويتها القديمة، فأصبحت "سارا الكزاندر" قناعاً لهويتها الجديدة، وقد خدم هذا الأسلوب المنحى الدرامي للرواية، فالشخصية الجديدة المتحققة كما يرى سامح الرواشدة في سياق مختلف "يمكن أن تتخذ شاهداً ندين به ما يَعتَوِرُ عصرنا من أخطاء، وهي وجهة نظر تشي بموازنة خفية تتعقد ما بين التجربتين: التجربة المعروفة للشخصية والمرتبطة بشروط زمنية منتهية، والتجربة المعاصرة التي استندت هذه الشخصية للتعبير عنها"⁽³⁾.

ومن وجهة نظري فالشخصية الجديدة "سارا الكزاندر" تمثّل صورة الغرب بحريته وانفتاحه، وهي تستدعي من قبل الأنا للتعبير عما لا تستطيع البوح به الأنا

(1) البطاينة، خارج الجسد، 443.

(2) هناك مستويات متميزة من الاغتراب، وحدث تقاطع بينها يؤدي إلى حسن الفقد والغياب والانفصال بين المغترب ومتعلقاته، للمزيد ينظر: حسين، مضمّرات النص والخطاب، 198-205.

(3) الرواشدة، سامح، 1995، القناع في الشعر العربي الحديث، جامعة مؤتة، ط1، 11، يعدّ القناع إحدى أدوات الشاعر المعاصر، ويستعين بها في نصه الشعري، ونلاحظ أن بعض الروائيين يلجأ إلى هذا الأسلوب، وللمزيد عن هذه الظاهرة ينظر المرجع نفسه، وينظر، عباس، إحسان، 1978، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، وينظر، عصفور، جابر، 1981، أفنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، م1، ع4، بغداد.

الشرقية فقد تحدثت في مؤتمر حقوق الإنسان عن الجرائم ضد المرأة لاسيما جرائم الشرف المنتشرة في تركيا الأردن وفلسطين وباكستان واليمن ومصر وغيرها من الدول، بل تبلغ جرأة الشخصية الجديدة "سارا" التعريض والتقريض لتلك المجتمعات مخترقة تابوهات الدين والسياسة والجنس، إلا أن هذه الشخصية تبقى مسكونة بالماضي، وهو ما جاء سؤالاً على لسان ستيورت، تقول:

"يسألني ستيورت سبع سنوات بعد تغييري عن سبب الدمعة التي سكنت عيني ونحن ننشد، ابتسمت وقلت:

"هل لمثلي أن تنسى الأوقات الماضية والأصدقاء القدماء؟

قال ستيورت:

"ما زالت منى تسكنك، أليس كذلك؟"⁽¹⁾.

ومن وجهة نظري الخاصة فإن هذه الرواية يمكن إدراجها ضمن ما يُعرف بالأوتوبيوغرافي أو السيرة الذاتية الروائية، وبطل الرواية فيها يستدعي "التماهي فيما بين البطل والكاتب، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فكل أوتوبيوغرافية - كما يذهب إسحاق بيتو - هي إشكالية ثقافية معينة، والأوتوبيوغرافية مرتبطة بالفردية، وفي مثل وضع الرواية العربية منذ بدايتها، فقد تجسّد ذلك بالبطل المنقف المواجهة لقطبي الإشكالية الكبرى: "النحن والآخر، الذات الجماعية والعالم، الداخل والخارج، والسمة الغالبة لسيرورة تلك المواجهة هي محاولة الاندماج، فالانسحاق أو التفوق"⁽²⁾، ولعل طبيعة مجتمعاتنا الشرقية وصفتها الأبدية هي ما حدث بالروائيين إلى مثل هذا الاتجاه، وبالأخص القلم النسائي ودوره في قضية وعي الذات والعالم.

ويتبلور مثل هذا المضمون وهذه الرؤية في رواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، ويمكن أن تعد من قبيل الأوتوبيوغرافي، وفي جانبها الذي يتعلق بدراسة الآخر، فإنه متصل بوعي الذات والنحن من جهة، و"النحن والآخر" من جهة أخرى، ولعل الصدام الفكري هو البؤرة التي يتطلع إليها لعلاقة الأنا بالآخر، ولعل بداية الرواية تفصح عن تأزم الأنا مع ذاتها الجمعية، فالموضوع الأول من فصولها هو

(1) البطاينة، خارج الجسد، 446.

(2) سليمان، نبيل، 1985 وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 45.

"سأكتب عن صديقاتي"⁽¹⁾، وهو عنوان يحمل ضميرين "الأنا والنحن" تنطلق منهما الرواية إلى باقي عناوينها ومضامينها، ولقد وفرت الأنا لهذه الرواية إشكالية ثقافية من خلال ازدواجيتها في توصيف صورة الآخر المثال.

اكتسبت هذه الرواية أهمية من نوع خاص في مثل هذا الاتجاه من دراسة الرواية العربية التي ترصد علاقة الشرق بالغرب، وهي في رأيي نابعة من عدة معطيات تجعل من نسقها النسائي، تجربة تضاف لتجارب الرواية النسوية عموماً، والقلم السعودي خصوصاً وتتخلص هذه المعطيات فيما يلي:

أولاً: خروجها عن (التابو) المحرم في عدة محاور من فصولها.

ثانياً: البيئة التي تمثلها الرواية، فقد اختارت الكاتبة المملكة العربية السعودية بيئة فنية لمضمون روايتها.

ثالثاً: تُعدُّ نموذجاً حدثياً من خلال استخدامها أسلوب المراسلات الإلكترونية عبر الشبكة العالمية للمعلومات.

بهذا الإطار تتشكل "بنات الرياض" كاشفة ضوء الأحداث عن مسماها، فهن فتيات من المجتمع السعودي الذي اختير فنياً ليعبر عن رؤية الكاتبة الخاصة في بعض المظاهر الاجتماعية البادية فيه، ومحور الأحداث لأربع فتيات تربطن علاقة حميمة ببعضهن، وهن: (سديم الحريلي، وقمره القصمنجي، ولميس جدوي، ومشاعل العبد الرحمن) ولكل واحدة منهن بقعة ضوء تضيء جانباً من حياة تلك البيئة المحافظة.

وما يهمنا هنا هو صورة الآخر الإيجابي أو المثال في نظر الأنا النسائية في رواية (بنات الرياض) فهذه الرواية تقابل في كثير من مفرداتها الفنية حضارة الشرق بحضارة الغرب، والإعجاب بالحضارة الغربية كان طابعاً غالباً على رسالتها التي تحاول من خلالها سل سيف النقد على الذات وتشريحها ضمن قالب إعلاني

(1) الصانع، رجا، 2005، بنات الرياض، دار الساقى، بيروت، ط1، 9، نلحظ في مثل هذه الروايات لجوء أصحابها إلى الأسلوب الحدائي في صوغ قلبها، فأسلوب الرسائل الإلكترونية واستخدام طرائق الشبكة المعلوماتية للانترنت هو جديد الرواية الحديثة، ومرّ معنا سابقاً مثل هذا الأسلوب في رواية "جست شاتنج" ليحيى عابنة.

وإعلامي مثير لمتلقي نصوصها، وقد قدمت لروايتها بهذه العبارة (مرحباً بكم في قائمة مراسلات "سيرة وانفضحت")⁽¹⁾، وهي إعلان وإفصاح عن طبيعة النص والرؤية التي تحملها في طياتها، وهو استخدام ذكي لإثارة وتحفيز القارئ على متابعة هذه المراسلات الالكترونية، لمعرفة فحوى تلك الفضاءات التي تمس مجتمعا الكلمة فيه محافظة، فكيف بسيرة الأشخاص وعاداتهم وتقاليدهم المتوارثة؟!

إن قراءة الرواية ومعرفة أحداثها الدائرة ضمن شخصياتها النسائية الرئيسية، يجد أن مضمونها الحضاري يعكس تجربة الأنا التي تتقمص دور الآخر وصورته في شتى مناحي الحياة، كما تظهر صورة الآخر علامة دالة في بعض علاقات الشخصيات، كما تتبدى في نقد الذات الجمعية أو "نحن" خاصة أن محورها البارز هو المرأة الشرقية ونظرة المجتمع لها، ونظرتها هي للمجتمع الشرقي، لتحصل الجفوة بين الأنا وذاتها والاستيعاب بين الأنا والآخر الحضاري، موروثاً وعاداتٍ وتقاليدهم، بل إن ثقافة الآخر ولغته ذات ملح بارز في لغة الشخصيات.

إذن، فالرواية لا تخرج في منظورها الروائي عن محور الأخرى الغربية ومحور الحريم الشرقي، مع حفظ ألقاب الاختلاف لدلالة كل من المفهومين السابقين، هنا (مقبرة التقاليد... وهنا تُشتري وتُباع في سوق الخرافات سبايا في حريم الشرق... موتى غير أموات...) ⁽²⁾، فالمرأة في هذه الرواية هي لازمة إيقاعية للمضمون الحضاري، بها تُستباح الأنا وبها يُرى الآخر، ويلخص تلك اللازمة تقييم العلاقة في الرواية بين شخصية فيصل وميشيل، أو (مشاعل العبد الرحمن) "فتاة مهذبة متعلمة، وطالبة جامعية مثقفة، تعجبه بخليطها الشرقي الغربي... ميشيل ذات الجمال النجدي والشخصية الأمريكية"⁽³⁾.

(1) الصانع، بنات الرياض، 7، وفي الموضوع الأول من مراسلاتها تأكيد على مفهوم الفضاءات التي تلج عليه، وهو في نظر السارد مرحلة نحو التغيير والثورة على كل شيء وبالأخص العادات والتقاليد، ينظر الصفحات 9-10.

(2) الصانع، بنات الرياض، 11-12.

(3) الصانع، بنات الرياض، 111.

تجسّد حضور الآخر والإعجاب به في تبني قيمه وسلوكاته وثقافته على السنة الشخصية وسلوكاتها، فمثلاً استخدام لغة (العربيّزي) في سياق الحوارات بين الشخصيات كان ثيمة دالة على الإعجاب بلغة الآخر، ومحاولة إدراجها كتقليد اجتماعي وثقافة حضارية للشخصيات وللشارد أيضاً، ومن ذلك في الرواية:

"يقول السارد بعد التعليق على شعر نزار القباني: رحمك الله "مي يو ديست إن بيس"⁽¹⁾، وكذلك ردها على تعليق بريد إلكتروني "حتى الآن تتحصر أغلب التوقعات ما بين قمره وسديم، واحد فقط يرجح كوني ميشيل، لكنه يستدرك قائلاً إن انكليزية ميشيل أفضل من انكليزيتي... صحيح تجيك التهايم وأنت نائم! بوقت أكوزد وايل يور سليب!..."⁽²⁾.

وفي دراسة لنهال مهيدات ترصد الباحثة لغة الآخر في أكثر من مقطع في الرواية وتضعها ضمن جدول⁽³⁾، يبين مدى تضمين اللغة الانكليزية على السنة الشخصية في الرواية، وما نود الإشارة إليه هو أن هذا الاستخدام للغة الآخر تعبير على محاولة للتطعيم الثقافي لهاجس اللغة المثال إن صحّ تعبيراً، أو ربما يكون إشباعاً لجنس اللغة العصرية في مجتمع ذي صبغة بدوية ترى في الآخر كل جديد حضاري.

تقدّم رواية "بنات الرياض" من وجهة نظري الآخر مادةً روائيةً، أو مبنىً فنياً روائياً، تقيم الصانع عليه روايتها، وبالطبع فإن رؤيتها في الرواية هي بنت البيئة والمجتمع اللذين يُستحضرُ الآخر فيهما، تقول الساردة:

"أعدت الشلة ترتيباتها الخاصة قبل حفلة العرس لعمل ما يشبه الباتشلوريت بارتي التي يقيمونها للعروس في الغرب قبل زفافها..."⁽⁴⁾، وكلاهما هو إثبات لتقليد

(1) الصانع، بنات الرياض، 12.

(2) الصانع، بنات الرياض، 45.

(3) ينظر، مهيدات، الآخر في الرواية النسوية العربية، 160-161، يلاحظ أن الباحثة تكتفي في دراستها لرواية "بنات الرياض" على الجانب الإحصائي، ورصد المظاهر الحضارية لحضور الآخر في الرواية، مع بعض التعليقات المرتبطة بالجدول المدرجة للدراسة.

(4) الصانع، بنات الرياض، 23.

الآخر والإعجاب بموروثه في الحياة العامة، إذ لو كان الأمر متوقفاً على عادة ما كان التمثّل من بيئة عربية أخرى، لكنّ الساردة كانت قد اتخذت من الغرب نموذجاً يُحتذى به.

وأما أبرز الشخصيات الفنية قبولاً للآخر وانتقاداً للأنّاء فهي "ميشيل" أو (مشاعل العبد الرحمن) التي عادت مع أبويها وأخيها بالتبني "مشعل" أو "ميشو" من أمريكا، لاسيما أنّ والدتها أمريكية، فكانت هي وعائلتها محط سخريّة من المجتمع السعودي، تقول ميشيل وهي تحدث حبيبها فيصل عن حياتها: "لم لا يحترم المجتمع اختلاف أسرتي عن بقية الأسر السعودية؟ الجميع يعتبرونني فتاة سيئة لمجرد أنّ والدتي أمريكية! كيف أستطيع العيش في مجتمع جائر كهذا؟"⁽¹⁾.

نجد من كلام ميشيل أنّ هنالك ردة فعل بين الأنّاء المفردة ممثلة بميشيل وعائلتها وبين الأنّاء الجمعية ممثلة بالمجتمع الذي ينبذ الأنّاء لمجرد أنّه مرتبط بالآخر الغربي، وهو ما عبّرت عنه ميشيل بالكره للمجتمع السعودي، وهو ما كانت تصرّح به أحياناً وتحدّث نفسها به أحياناً أخرى: "لم تستطع يوماً أن تشرح لأحد أصدقائها أو حتى صديقاتها المقربات ما تشعر به من ضياع، فرغم أنّ صديقاتها كنّ يدركن مدى كراهيتها للمجتمع السعودي وتقاليد الصارمة واستهزائها بما يفرضه على الفتاة من قيود، إلا أنّ ما بداخلها من صراع حضاري كان بحاجة لعقل واعٍ وفكر مستنير..."⁽²⁾.

يخلق مثل هذا التوجه انفصلاً عن الواقع، ومحاولة بناء واقع متخيل لتخفيف الفجوة القائمة بين الأنّاء وذاتها، إلا أنّ الفكر والتربية الغربية كانت نوعاً ما حاجزاً لإقامة تواصل مع المجتمع، وهو ما نلاحظه في كثير من روايات الصراع الحضاري كشخصية إسماعيل في رواية "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي، حيث تصطدم الشخصية بعد عودتها من الغرب بواقع الشرق الذي يوصف بالتخلف والرجعية مما يولد أزمة في نفس المثقف بين رفض الواقع أو محاولة التآلف معه، أو تفضيل الهرب من طوق تلك المجتمعات وتقاليد البائدة.

(1) الصانع، بنات الرياض، 108.

(2) الصانع، بنات الرياض، 104.

كانت ميشيل تمثل تلك الفئة المتقفة التي تصطدم بواقع الشرق المحافظ، فترفض ذلك الواقع وتهاجمه وتحاول الفرار من قيمه وتقاليده، فبعد فشل علاقتها بـ"فيصل" الذي يمثل شخصية "الأنا" الخانعة لقيم المجتمع وأبويته المتوارثة، تقرر السفر بعيداً عن قيم تقيّد حريتها، والنص السردي يكشف مثل هذا الموقف في أكثر من موضع، منها:

"كانت الصدمة قوية جداً على ميشيل... إنهم لا يؤمنون بالحب! لا يؤمنون إلا بموروثاتهم وتقاليدهم عبر السنين، فكيف السبيل إلى إقناعهم؟ ... إنه مجتمع معجون بالتناقضات وعليها إما أن تقبل تناقضاته وتخضع لها أو أن تغادره للعيش في مجتمع أكثر تحراً يضمن لأفراده حياة أكثر استقلالية"⁽¹⁾، والعبارة الأخيرة هي مدار الصراع مع الذات، إنها الحرية الغربية مقابل التقاليد الشرقية، هي ما تعانيه شخصيات بنات الرياض في الرواية.

إن الآخر الغربي في نظر "الأنا" هو الحرية والتحلل القيمي لأي تقاليد أو قيم، إنه المثال المرجو تحقيقه في الذات، ليحلّ مكان تقاليد الأبوية والقبلية والدين، تصف السيرورة السردية شعور ميشيل عند وصولها مطار "سان فرانسيسكو الدولي: "هواء، المكان مشبع بالرطوبة والحرية"... لا أحد يكثرث بكونها سعودية، أو يكون جازها سنغالياً، كل مشغول بحاله"⁽²⁾، ونلاحظ أن الأنا تحاول التمرد على تلك التقاليد الشرقية بالاندماج مع الآخر وحياته، فهي تعانق ابن خالها الأمريكي (ماثيو) وتتجول معه بكل حرية، وتبرّر الانجذاب الكبير له باحترامه لوجهة نظرها مهما يكن الاختلاف بينهما⁽³⁾، وهذا يفسر لنا العامل الاجتماعي والنفسي لقبول الآخر ورفض الأنا المتسلطة في مجتمعها الشرقي.

(1) الصانع، بنات الرياض، 129-190، في موضع آخر تقارن ميشيل الحرية الممنوحة في الإمارات العربية المتحدة والحرية في السعودية، وترى أن الإمارات دولة إسلامية، لكنها توفر الحرية الدينية والاجتماعية لشعبها.

(2) الصانع، بنات الرياض، 155.

(3) ينظر، الصانع، بنات الرياض، 155 وكذلك الإيميل (28) من الرواية، حيث تستفيض في ذكر حريتها علاقتها بماثيو.

وكذلك يشكل العامل الديني حاجزاً بين الأنا والآخر، فأهل ميشيل المتحضرات بثقافة الآخر، يرفضان فكرة ارتباط (ماتيو) بابنتهم "ميشيل، حتى والدتها الأمريكية تصبح ذات طباع شرقية، فهي ترفض الآخر المختلف دينياً، (فماتيو) مسيحي، وميشيل مسلمة، فتخلص ميشيل إلى أن "والديها أيضاً قد نالاً نصيبهما من هذه البيئة المتناقضة التي انغرسا في تربتها خلال السنين الأخيرة"⁽¹⁾.

من هذا المنظور، فإن الصلة مع الآخر هنا تحكمها ثوابت قيمية، أولها يرجع إلى أن العامل الديني الذي يفارق الجماعة كمحدد قيمي، فمهما كان التحرر في نفس والد ميشيل، فلن يسمح بتجاوز الحدود الدينية، وحتى الآخر المدجّن في ثقافة الأنا فلن يقبل بذلك، وإن كانت النسبة عنده أقل من الأنا ذاتها، أما ثاني القيم هو العامل الاجتماعي بكل ما يعنيه من تقاليد وقيم شرقية وعادات إرثية، فالشرق مجبول بتلك العناصر التي تشكل في مجملها قنبلة موقوتة في تجاوزها أو التعدي عليها.

وكما أسلفنا فإن الرواية تحاول أن تجعل من الآخر بكل ما يتصل به من عادات وقيم ومكان دعاء لرؤية الأنا، وسنحطه على قيم ومعتقدات المجتمع الشرقي الذي يمثل "النحن الجمعية" وكأننا "نستخدم العمل الأدبي لنرمز إلى أنفسنا وأخيراً نعيد استنساخها، فنأخذ النتاج إلى داخلنا ونجعله جزءاً من ثرواتنا النفسية الخاصة"⁽²⁾، وفي اعتقادي أن مجتمع هذه الرواية لا يخرج عن هذا الرأي.

وكغيرها من روايات اللقاء الحضاري، تستثمر هذه الرواية مكان الآخر رحماً لبعض الأفكار والرؤى، ناهيك أن الشخصيات فيه هي نماذج ثقافية للشرق، تحكمها الظروف للاندغام في أتون حركة حضارية يمثلها الآخر النموذج حسب رؤية تلك الشخصيات التي قدمت قوالب جاهزة لقبول تلك الحضارة وممثليها، فمكان الآخر كان نواة لفكر الأنا حول نفسها ومجتمعها من جهة، وحول الآخر من جهة أخرى، وقد رأينا كيف أثر ذلك في فكر "ميشيل" مما شكّل لها فيما بعد تمرداً على الذات، كما كانت بيئة الآخر مكاناً لتحول القيم كعلاقة "راشد" بزوجته "قمره"، فبعد

(1) الصانع، بنات الرياض، 207-208.

(2) ينظر، راي، وليم، 1987، المعنى الأدبي: من الظاهرانية إلى التفكيكية، ت: د. نوثيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ط1، 78.

السفر لإكمال الدراسة في شيكاغو التي اختارها راشد للتحضير للدكتوراه في التجار الإلكترونية، تتكشف تلك الآثار للدراسة في الغرب بفشل ذلك الزواج.

تتغير قيم راشد ويصبح متلبساً بحضارة الغرب، فهو يطلب من زوجته أن تواكب تحضر البلد الذي يسكنونه في الغرب - شيكاغو - منتقداً الحجاب الذي جاء رمزاً للتخلف، يقول لها: "ليش ما تلبسين ملابس عادية مثل باقي الحريم؟ كأنك تتعمدين أن تخرجيني قدام أصدقائي بهذه الملابس المبهذلة! وتسأليني ليش ما أطلع معك؟"⁽¹⁾، كما كانت تلك البيئة رحم ارتكاب المحرم خارج إطار الشرق وقيوده العقديّة والقبلية، ومثال ذلك علاقته المحرمة بـ"كاري" وهي فتاة من اليابان يفضلها على "قمره"⁽²⁾، بل ويقارن بينهما بين مسميين "حريم الشرق" و"نساء الغرب المتحضر" وهذا يرجعنا إلى نقطة محورية في تقييم تلك العلاقة التي تتوسطها المرأة كوسيط بين الشرق والغرب، إلا أنها هنا ترمز للحضارة الغربية وتحررها من جهة، وللشرق وتخلفه من جهة أخرى.

وفي موضع آخر من الرواية يشكل المكان الغربي سياحة علاجية لأننا المضرّجة بجروح الشرق وتقاليده، "فسديم الحريملي" تعاني من طلاقها من "وليد" الذي استباح المحضور معها قبل الزواج، فشك في سيرتها الحياتية، فتركها تلاقى مصيرها البائس، فلم تجد سوى الهرب إلى "لندن" لقضاء فترة استجمامية، بعد تلك التجربة المرّة، ويصف السرد ذلك على النحو الآتي:

"لممت سديم جرحها مع ثيابها"... وقامت بشحن الجميع من عاصمة الغبار إلى عاصمة الضباب، لم تكن لندن جديدة عليها، فقد اعتادت قضاء الشهر الأخير من كل صيف فيها، لكن لندن هذه المرة كانت مختلفة"... كانت مصحة كبيرة قررت سديم اللجوء إليها لتتجاوز العلل النفسية التي تكالبت عليها بعد تجربتها مع وليد"⁽³⁾.

(1) الصانع، بنات الرياض، 60-61.

(2) الصانع، بنات الرياض، 99 وما بعدها.

(3) الصانع، بنات الرياض، 73.

تعكس صورة المكان هنا حالة سديم النفسية، فوصفها لبيئة الأنا بالغبار دلالة على تشوّه تلك الصورة، التي يقابلها الضباب اللندني بمجهوله الذي يخفيه لسديم، ولا شك أن مثل هذا التوصيف تزخر به كثير من روايات الصراع الحضاري، فهو نقل لإحساس الشخصية المغتربة سواءً أكان ذلك مع أم ضد.

ونلاحظ في سلوك سديم تقارباً مع طلب راشد من "قمره" مواكبة النساء في لباسهن في الغرب، فهي ما تلبث أن تصل إلى مطار "هيثرو" حتى تنزع قناع الشرق المتمثل بالعباءة والحجاب، لتكشف عن جسم متناسق يلفه الجينز والتي شيرت الضيقان، ووجه بريء التقاطيع تزيينه حمرة الخدود"... وقليل من الماسكارا ومسحة من ملمع "لب قلوب" للشفاه⁽¹⁾، كما أنها تتجنب الاختلاط بمثيلها من ذكور الشرق وبالأخص الخليجيين، وتفضل على ذلك الآخر الغربي، تقول عن "فراس" الذي تربطه بها علاقة حميمة فيما بعد:

"الله يقلعه! وش جايبه؟! حتى هنا ماني قادرة آخذ راحتني وأتصرف على طبيعتي! هالسعوديين وراي وراي!! عزّ الله إنه بيفضحني وبكرة أخباري كلها واصله الرياض!"⁽²⁾، وتتابع الساردة التعليق على هذا السلوك من سديم "يدرك الجميع أن الفتاة السعودية ترتاح للاختلاط بالرجال غير السعوديين أكثر من الرجال السعوديين! لن يكون فراس الأول ولا الأخير الذي يصاب بمثل هذه الصدمة بفتاة من بلاده تفضّل لقاء صديقه الباكستاني على لقاءه!"⁽³⁾،

إن حال "سديم" هنا وموقفها، هو نقد واضح للتقاليد الشرقية، والضغطات التي تمارس على المرأة في الشرق، لذلك لا تحبّذ لقاء الذكر الشرقي، رمز الأبوية والقبيلة بثوابتها القيمية المتشددة على حياة المرأة، ولا شك أن المكان الكولونيالي لا يجد نفسه إلا بسلوك الأنثى الشرقية التي تعكس صورة كل من الأنا والنحن والآخر. أمّا فراس فكان يمثّل المثقف الثابت على مبادئه ودينه وقيمه، فهو "لم يبدو متأثراً بالتححرر الغربي أو متأثراً من أوضاع البلد كغيره ممن يقضي بضع سنوات

(1) الصانع، بنات الرياض، 73.

(2) الصانع، بنات الرياض، 122-123.

(3) الصانع، بنات الرياض، 123.

في الخارج فيصبح كارهاً لكل شيء في بلده"⁽¹⁾، ومثال ذلك شخصية "ميشيل" الساخطة على المجتمع وقيمه وتقاليد وأعرافه، بل وتحاول الخروج على جميع تابوهات المجتمع الشرقي.

ومهما اختلفت آراء تلك الشخصيات في تشريح مجتمعاها، فإن ما يجمعها هو السخط على تقييد الحرية، ولا غرو أنها تمثّل لمجتمع بدوي يحكمه الدين والأعراف الاجتماعية، ويمكن القول هنا إن: "الكتابة فعل متعدد الامتدادات والإيحاءات، تكثف الحضاري والثقافي والاجتماعي والإيديولوجي والنفسي، غير أنها مهما تعددت فإنها لا تخرج عن مساحة الجسد الكاتب، مهما كانت غايات هذا الجسد المعلنة أو الخفية"⁽²⁾، والصانع كروائية سعودية تمثل رؤية أنثوية سعودية تعبّر عنها بالخطاب، ومهما حاولنا الحياد في الوقف بين فعل الكاتب ودافعه والنص الخطابي، يبقى القول الفصل لنص الخطاب وبيئته.

3.2 الأنا بين القبول والارتداد

يقول (هنريك أبسن): "كثيراً ما يلوح لي أنه لم يعد أمام من وهب العقل والقلب في بلادنا سوى أن ينكص على عقبيه كالغزال الجريح، ويهرع إلى الأحرّاش ليلفظ أنفاسه الأخيرة في هدوء وسكينة"⁽³⁾، وهذا القول يستشهد به محمد عزّام في حديثه عن البطل الإشكالي، وهو ما نريد التطرّق إليه في الحديث عن "الأنا الإشكالية" إن جاز لي تقديمها بهذا الوصف، لأن طبيعة التجربة فيها تأخذ منحنيين إشكاليين هما: "السقوط، والصحو" وهما منحنيان يعبران عن تحولات الأنا عبر نقيضها الآخر بكل تفصيلاتها المادية والمعنوية.

(1) الصانع، بنات الرياض، 166.

(2) أفايه، محمد نور الدين، 1988، الهوية والاختلافات، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 41.

(3) عزّام، محمد، 1992 البطل الإشكالي، في الرواية العربية المعاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 11.

مرّ معنا سابقاً رواية "شيكاجو" لعلاء الأسواني، وقد درسنا فيها رفض الأنا للآخر، إلا أن الرواية تطرح في مضمونها رؤية أخرى لاسيما في بعض الشخصيات المأزومة، حيث تدرس بعض الشخصيات من منحنى التحولات الفكرية في طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، وقد وجدنا في بعض شخصيات الرواية بيئة خصبة لذلك التحول، وفيما أرى فإن هذا التحول ربما يرجع إلى التحول في التجربة الروائية نفسها، أو أنه يعكس مظاهر التغير والتبدل في العلاقات الحضارية ضمن التطورات التي تشهدها الساحة العربية داخليا وخارجيا.

إن إعادة ترسيم الحدود في العلاقة مع الذات من جهة والعلاقة مع الآخر ستكون حلقة وسطى بين الرفض والقبول، ولعل أهم النماذج في رواية "شيكاجو" هما شخصيتا "رأفت ثابت" و"محمد صلاح" فكلاهما ذو رؤية قابلة للآخر الغربي، تتجول فيما بعد إلى الارتداد إلى الذات الجمعية، بعد سجال طويل بين حضارة الغرب والشرق في نفسيهما.

يشكل البحث في صورة الآخر جزءاً أساسياً في البحث أولاً في صورة الأنا نفسها، فالبناء الشخصي للأنا من الماضي إلى الحاضر يمثل محكاً فاعلاً في تحديد العلاقة بالآخر وبالذات من طرف خفي، وهو في رأبي يُردُّ إلى تلك الفجوة النفسية بين واقع الشخصية وماضيها، وهو ما سنجد تفسيره في سلوك هذه الشخصيات.

يمثل "رأفت ثابت" شخصية قلقة، مرتدة إلى الماضي حتى في رفضها للأنا الشرقية وقبولها للآخر الغربي، ومنذ بداية الرواية يحاول السارد طرح تلك الشخصية كإشكالية في العلاقة بين الشرق والغرب، وموقف الصدام الأول يكون في إبداء الرأي في قبول أحد الطلبة المصريين، أي أنه صدام بين الأنا المغتربة والمتأمركة ممثلة بـ"رأفت ثابت" ولاستيضاح ذلك نورد في رأيه قول الطالب "ناجي عبد الصمد"، يقول بأسلوب ساخر كمن يقول طرفة: "... باعتباري كنت مصريا في يوم من الأيام، فأنا أعرف كيف يفكر المصريون... إنهم لا يتعلمون من أجل العلم... وهم يحصلون على الماجستير أو الدكتوراه ليس من أجل البحث العلمي، وإنما من أجل الحصول على ترقية أو عقد مجزٍ في بلاد الخليج...، هذا الطالب

سيعلق شهادة الماجستير على عيادته في القاهرة ليقنع المرضى بأنه قادر على شفائهم...⁽¹⁾.

من البديهي أن نستشف من كلام رأفت ثابت محاولة الانسلاخ عن الماضي، بل الاستهزاء والتهكم هي سمة ذلك الكلام المبطن بالحق على ماضي الشخصية، ويتابع التهكم من خلال الحوار الذي يساعد على الكشف عن باطن الشخصيات، ففي ردّه على استفسار زميله "بيل فريدمان" عن مدا التخلّف في التعامل مع شهادة الهيستولوجي، يقول ثابت أيضاً: "انت لا تعرف مصر يا بيل، كل شيء هناك مباح، الناس لا يعرفون معنى الهستولوجي أساساً..."⁽²⁾، فهذه الإجابة تتّم عن مدى تخلّف الواقع المصري كمستوى خاص والشرق كمستوى عام، وهو ما دعا "جون جراهام" يتهمه بالعنصرية، يقول بيل: "...أؤكد لك أن كلامك عنصري..." العنصرية هي الاعتقاد بأن اختلاف العنصر يؤدي إلى اختلاف السلوك والقدرات الإنسانية... هذا التعريف ينطبق على كلامك عن المصريين..."⁽³⁾ والمدهش أنك نفسك مصري!⁽³⁾.

يرى جان نعوم طنّوس أن هذه الشخصية تقسّم العالم تقسيماً مانوياً لا توسط فيه ولا اعتدال: الخير والشر، الأعلى والأدنى، فمن الطبيعي أن تجسّد أمريكا لديه الخير كله، ومصر الشر كله، وهو ما يفصح عن تطرّف نفسي، بل عن عقدة نقص تجعله يستهزئ ببلاده من جهة ويفتخر بوطنه الثاني الغربي⁽⁴⁾، وهذا التفسير يُقارب ما أخذه "جون جراهام" على تصرف رأفت المتعصّب لأمريكا، وتعصبه هذا هو من قبيل إثبات انتمائه لأمريكا من جهة، وإثبات قطع صلته بماضيه السابق المتمثل بهويته المصرية.

ويصرّح رأفت بذلك ردّاً على "جون جراهام" بقوله: كنت مصرياً يوماً ما وقد أفلعت عن ذلك... أيها الرفيق... متى ستعترف بجواز السفر الأمريكي الذي

(1) الأسواني، شيكاغو، 27.

(2) الأسواني، شيكاغو، 27.

(3) الأسواني، شيكاغو، 29.

(4) طنّوس، جان نعوم، 2009، ثنائية الشرق والغرب، دراسة في نصوص أدبية معاصرة، دار

المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 251.

أحمله؟"⁽¹⁾، وهذا الرد هو من باب إثبات الذات مقابل الآخر وإن كان ضد مثل الأنا، والأنا المصري هي القربان الذي يقدمه "رأفت" للآخر، بغية الاعتراف به كأمركي صرف، ويشير رده أيضاً بوجود حاجز مع الآخر في محاولة إثبات الهوية الأمريكية، ورفض الطالب المصري فرصة مواتية لـ"رأفت" كي يعلن للآخر ولاءه لأمريكا.

إذن، فرأفت يمثل شخصية مرضية تحاول قبول الآخر وتلبس قيمه كاملة بينما يقابل ذلك برفض الآخر له هذا من طرف، أما الطرف الثاني فهو رفض الأنا المثلية ومعاداتها لمرجعيات نفسية سابقة يعمم حكمها على كل مدلولات الأنا الجمعية، "وهذه النظرة السلبية للمصريين تتوافق مع تاريخ رأفت ثابت، فقد هاجر مصر إلى أمريكا أوائل الستينات بعد أن أمم عبدالناصر مصانع الزجاج التي يملكها أبوه محمود باشا ثابت"⁽²⁾، وهذا التناقض بين الماضي والحاضر الذي تعيشه الشخصية سيولد لديه انفصاماً شديداً يرفض تارة الأنا ويرفض تارة أخرى "الآخر الغربي" وهو ما تقع الشخصية فيه في تأزمها الأخير.

يحاول "رأفت ثابت" في حياته الأمريكية تقمص كل شيء أمريكي، فبعد دراسته في أمريكا وحصوله على الدكتوراه، تزوج من "ميشيل" الأمريكية فحصل جراًء ذلك على الجنسية الأمريكية، وأصبحت حياته بعد هذا أمريكية بحتة "فهو لا يتحدث العربية مطلقاً، ويفكر بالانجليزية وينطقها بلغة أمريكية متقنة، بل إنه يهزّ كتفيه ويحرك يديه ويصدر أصواتاً من فمه أثناء الكلام تماماً كالأمريكيين، وفي أيام الأحاد يذهب إلى مباريات البيسبول... يتابع اللعب بشغف وحماس وهو يرشّف من كوب البيرة الكبير الذي لا يفارق يده... هذه الصورة التي يحبها لنفسه، أن يكون أمريكياً حقيقياً كاملاً"⁽³⁾.

إن حالة "رأفت ثابت" توصف بظاهرة التشيؤ، ويحدث ذلك عندما ينفصل الفرد عن مكوناته الفكرية والثقافية، وعن ذاته"... وهذا يقود إلى الاغتراب عن

(1) الأسواني، شيكاغو، 29.

(2) الأسواني، شيكاغو، 43.

(3) الأسواني، شيكاغو، 43.

كليته (ذاته)، فيسلم للآخر كل شيء، فيفقد بالتالي الإرادة والخصوصية، ليصبح متشبيهاً⁽¹⁾، أو متقنعاً بهوية جديدة يراها مثلاً أو بديلاً عن هويته الأصلية، إلا أن ذلك لا يخرجه من دائرة شك الآخر بتلك الهوية، فهو عندما يُسأل عن أصله يجيب من فوره: "I am Chicagoan"، فيتقبل كثير من الناس إجابته ببساطة، لكن بعضهم أحياناً ينظر إلى ملامحه العربية باسترابة ثم يسأله: "أين كنت قبل أن تأتي إلى أمريكا؟"⁽²⁾.

وعند هذا السؤال فلا مناص إلا ذكر الأصل الشرقي مع التهكم والنقد لتلك المرجعية، وإجابته المرجعية لأي سؤال من هذا القبيل هي: "وُلدت في مصر، وهربت من الظلم والتخلف إلى العدل والحرية"⁽³⁾،

وتحويل الانتماء من هذا المنطلق لا يتوقف على شخصية "رأفت ثابت" وإنما نجد أنه يمرُّ من ذات الآخر الذي يقبل ذلك الانتماء أو يرفضه، وهو ما سنراه من خلال تنامي أزمة هذه الشخصية باصطدامها مع الأنا والآخر، مما يشكّل لديه عقدة نفسية يظهر أثرها في فشل علاقته بعائلته الأمريكية، التي حاول أن يثبت لها أنه ذو تفكري غربي، ولا علاقة له بعادات الشرق وتفكيره.

إن قبول الآخر لدى رأفت هو في رأيي مجرد تمثيل لعقدة النقص التي يعانيتها المثقف الشرقي مقابل حضارة الغرب، ومهاجمته الشرق هي ردة فعل لتراكمات الماضي الشرقي في نفسه، فلا غرابة إذن أن يشعر بالهزيمة عندما قبل الطالب "ناجي عبد الصمد" في قسم الهيستولوجي، وفي خَلده فِكر: "أن المصريين سيفسدون القسم"... "هذه الحقيقة"...، المصريون لا يصلحون للعمل في أماكن محترمة لأن عيونهم كثيرة وفادحة: الجبن والنفاق، الكذب والمراوغة والكسل، عدم القدرة على التفكير المنظم، وأسوأ من كل ذلك: العشوائية والفهلوة..."⁽⁴⁾، هذا الحقد

(1) ينظر، عليان، حسن، 2005، الاغتراب والمقاومة في الرواية العربية في فلسطين والأردن،

وزارة الثقافة، عمان، د.ط، 16.

(2) ينظر الأسواني، شيكاغو، 43.

(3) الأسواني، شيكاغو، 43.

(4) الأسواني، شيكاغو، 42.

وأكثر يجاهر به رَأفت ضد الشرق ممثلاً ببلده مصر وأبنائها، حتى أنه يفوق الآخر الغربي في المجاهرة بهذا العدا، ومثال ذلك آراؤه ضد العرب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، يقول:

"من حق الولايات المتحدة أن تمنع أي شخص عربي من دخول أراضيها حتى تتأكد من أنه شخص متحضر..." لا يعتبر القتل فرضاً دينياً⁽¹⁾.

بمثل هذه المواقف يحاول رَأفت ثابت قطع أي انتماء لعروبته، بل يحاول أن يكون أمريكياً واصباً، سلوكه وتصرفاته وأسلوب حياته وطريقة كلامه بل حتى انتماءه، وهو يحرص على السخرية من كل ما هو مصري، لاسيما مقارناته في مجال التطور العلمي والصناعي، فينفجر بإنجازات بلده البديل أمريكا "بدءاً من سيارته الكاديلاك الحديثة... وأحدث طراز من التلفون المحمول، إلى ماكينة الحلاقة الكهربائية، وفي حضور المصريين بالذات يحلو له أن يستعرض في زهو إمكانات أجهزته الحديثة، ثم يسألهم ساخراً:

"متى تستطيع مصر أن تنتج مثل هذا الجهاز، بعدَ كمَ قرن؟"⁽²⁾.

لقد شكلت تلك المواقف وغيرها شخصية "رَأفت ثابت" الأمريكي أو المتأمرِك الذي ينتقد الشرق وأهله المتخلفين، إلا أن هذه الحدة في التعامل مع الأنا الجمعية تتحول فيما بعد لانتقاد الغرب وحياته الزائفة التي طالما حاول إقناع نفسه بحقيقتها لا زيفها، وقد كانت تطوراتهِ مع أفراد عائلته الأمريكية هي المنحنى الذي صعد به لأقصى درجات التآزم، ويتبدى هذا في اتجاهين:

الأول: علاقته بابنته "سارة" وعلاقته غير الشرعية مع "جيف" أما الاتجاه الثاني فهو لجواز هويته الأمريكية ممثلاً بزوجته (ميتشل).

لقد فنقت علاقة ابنته سارة بـ(جيف) قناع الغرب، ليبرز الشرق الأبوي بغيرته وحرصه على خصوصية شرفه، رغم محاولته التستر على تلك المشاعر بداعي التحضر ونبذ القيم الشرقية، فهو يحاول التغاضي عن قدوم "جيف" لمنزله بصحبة ابنته، رغم أنه في داخله يرفضه، فهو بالنسبة إليه فنان فاشل ومتسول

(1) الأسواني، شيكاغو، 45.

(2) الأسواني، شيكاغو، 44.

استولى على عقل ابنته بتراهات يراها تافهة ولا قيمة لها، وقد جعله ذلك دافعاً لإهماله وتركه يفهم عدم قبوله بالنسبة إليه.

وفي معرض إثبات الانتماء للغرب، يسوق "رأفت" قصة فحواها احترام الوقت والمال على القيم العائلية واحترام الوالدين، فالأبناء في القصة لا يقدرّون حياة الوالد إذا تعارضت مع مصالحهم، ويفسّر "رأفت" ذلك الموقف بقوله:

"إن العقلية الشرقية تفسر هذا التصرف على أنه جحود من الأبناء... لكنني أراه دليلاً على احترام الوقت في المجتمع الأمريكي"⁽¹⁾.

وهذه الفكرة هي التعريض من قريب أو بعيد بمادية الغرب، والإعلاء من روحانية الشرق التي تُعلي من شأن الإنسان وتحترمه، وقد اتخذها "رأفت" عربون ثقة للآخر الغربي، حيث يتبنى أفكاره وقيمه ويخالف ما هو عليه الأنا في الشرق.

ويستمر "رأفت" في لعب دور الآخر البديل الذي يعارض الأنا في كل شيء، لكن مشكلة "سارة" مع عقليته الشرقية الكامنة في عقله الباطن، تجعل منه شخصية قلقة بين إثبات الآخر فيه، وإبراز روحه الشرقية من طرف خفيّ، وكأنها مارد الشرق في مصباح علاء الدين، ولعلّ لجوءه إلى صديقه الدكتور "محمد صلاح" زميله في القسم ومواطنه في الجنسية الأمريكية التي حصل عليها بعد زواجه من "كريس" الأمريكية، لخير دليل على ارتباطه بوثاق الأنا الجمعية، وإن أوهم نفسه بفكّك عرى الأنا ورواسبها الشرقية، فلو ذهب مثلّ لأمريكي أصيل الهوية، لكان هذا شاهد إثبات لتخليه عن ماضيه الشرقي، لكنه التجأ لمثل هويته، فأكد هذا السلوك أنه ما زال يجمع في جوانبه ريح الشرق وفكرها.

يبث "رأفت" لصديقه مشكلته المتعلقة بابنته سارة التي ستغادر البيت مع صديقها جيف، يقول رأفت لصلاح: "ألا تجد هذا غريباً يا صلاح؟! أن تتجب طفلة فتتعلق بها وتحبها أكثر من أي شخص... وما إن تكبر طفلك حتى تجفوك وتهجرك مع صديقها في أول فرصة!"⁽²⁾، وهذا التساؤل من رأفت هو سؤال من ينتظر إجابة تقنعه بصحة ما يعتقد في تلك العلاقة المتوهمة بأسرته الأمريكية.

(1) الأسواني، شيكاغو، 51.

(2) الأسواني، شيكاغو، 77.

يفتح "صلاح" عيني رأفت على حقيقة تلك العلاقة التي يحاول تجاهلها، فكل ما يحدث مع "سارة" طبيعي، يقول صلاح:

"سارة أمريكية يا رأفت..." البنات في أمريكا جميعاً يتركن منازل أسرهن ليعشن حياة مستقلة مع أصدقائهن..." أنت تعرف ذلك أكثر مني..." لا يمكن في هذا البلد أن تتحكم في حياة أبنائك الشخصية⁽¹⁾، وهذه الإجابة تزجّ بـ"رأفت" إلى الجرح الذي يحاول أن يخفيه أو يحاول أن يتناساه، إنها حياة الغرب بشروطها التحررية للخروج على كل ما هو معروف في الشرق، لاسيما الأعراف والقيم الاجتماعية التي تحكم علاقة الشرقي بأثائه، وهو يحاول المكابرة في الاعتراف بالبورن الشاسع بين العقلية الشرقية التي يخفيها في باطن شخصيته، وبين عقليته الأمريكية التي يتظاهر بحملها.

ويتجلى هذا الشعور في ردّه على صلاح: "حتى أنت يا صلاح تقول ذلك!؟" أنت تتكلم مثل زوجتي ميتشل..." أنتما تضجراني فعلاً..." ما أفعل لكي أقتنعكما بأنني أتقبل فكرة أن تتخذ ابنتي صديقاً؟ أرجو أن تصدق مرة واحدة وإلى الأبد هذه الحقيقة: أنا أمريكي وقد رببت ابنتي على القيم الأمريكية..." تخلصت إلى الأبد من التخلف الشرق..." لم أعد أربط شرف الإنسان بأعضائه التناسلية!⁽²⁾.

ربما يكون رد "رأفت" بمثابة مكاشفة للحقيقة التي يحاول الهرب منها، إنها "الشرق" الذي جُبل عليه وعبثاً هي محاولته التملص من الاعتراف بكيوننته، فلو أيقن حقيقة بأنه أمريكي لما شك في ذلك الآخرون، ولما حاول التأكيد على ذلك بقوله: "أنا أمريكي" وهي مقولة تكررت غير مرّة، ففي حوارهِ السالف الذكر مع "جون جراهام" يشك في اعتراف الآخر بجواز سفره الأمريكي، والموقف نفسه يتكرر في حوارهِ مع عائلته، حتى أصبح هذا التكرار يلزمه لإثبات الذات مقابل الآخر من جهة، ومقابل الأنا من جهة أخرى، ليصبح "رأفت" خارج النطاقين، كحالة مرضية مزدوجة الشخصية وهو ما يسمى بانفصام الشخصية إلى عالمين، وهما هنا: الشرق والغرب.

(1) الأسواني، شيكاغو، 77.

(2) الأسواني، شيكاغو، 77-78.

ويمكننا القول إن هذا الاضطراب في شخصية رافت يعبر عن "مشاعر وأحاسيس غريبة ومؤلمة تنتج عن سوء تكيف وعدم انسجام وتوافق، وتطراً هذه المشاعر على المرء حين لا يستطيع التوفيق بين دوافعه وحاجاته الأساسية من جهة، وبين الواقع الذي يعيشه من جهة أخرى"⁽¹⁾، وهذا ما دفع صلاح إلى عزو المشكلة إلى شخصية رافت ذاتها "... فهناك مصريون كثيرون أنجبوا في أمريكا واستطاعوا أن يحتفظوا بالتوازن بين ثقافتين، لكن رافت يحنقر ثقافته وموروثه الشرقي وفي نفس الوقت يحملها بين جوانحه"⁽²⁾، وهذا ما يصعب تفهم واقعه والتأقلم معه، فلو كان متأقلاً مع تلك القيم لما وجد صعوبة في علاقة "سارة" بصديقها "جيف"، وهو بهذا التصرف يمثل أبوية الشرق وسلطته التي يحاول فرضها على ابنته، وفي المقابل تجد تلك السلطة رفضاً من قبل الآخر.

لقد حدّد صلاح جرح رافت الغائر "أنه لا يطبق فكرة أن تعشق ابنته رجلاً آخر، ولذلك يشعر بغيرة قاتلة من جيف..." على أن مشكلة رافت أكثر تعقيداً؛ فهو لا يحتمل أن ترتبط ابنته بعلاقة خارج الزواج، وبالرغم من مرافعاته المطوّلة دفاعاً عن الثقافة الغربية فهو ما زال يحمل عقلية الرجل الشرقي التي يهاجمها ويسخر منها"⁽³⁾، وكلام صلاح هو بمثابة تفسير لما يجول في فكره باعتباره حالة مماثلة لشخصية "رافت" غير أن الأخير متأزم مع شق حياته العائلي الذي يمثل الآخر "الزوج والابن"، فلا فكاك من حدوث مثل هذا الاضطراب بين الشرق والغرب في نفسه.

تتغير خارطة طريق رافت بعد انفصال ابنته "سارة" عنه، وانتقالها للعيش مع "جيف" الأمريكي الذي يمقته، بل يضره لزوجته الكره، فهو يعتبرها ضليعة في هذا الانتقال، ويعبر عن هذا الغضب بممارسة عنيفة للجنس معها، يقول السارد واصفاً حالة رافت وشعوره نحو زوجته:

(1) الهيتي، مصطفى، 1988، القلق، مكتبة بغداد، ط1، 14.

(2) ينظر الأسواني، شيكاغو، 80.

(3) الأسواني، شيكاغو، 79.

"بعد أن رحلت سارة، قضى مع زوجته ميتشل يوم أحد عادياً...". يدهشه الآن أنهما لم يتحدثا في موضوع سارة طوال النهار...". وبمجرد عودتهما إلى البيت، تمتلكه رغبة عارمة نحوها، مارس معها الجنس كما لم يفعل من سنوات، انهال عليه، انهمر إحساسه حاراً عنيفاً كأنما يدفن أجزاءه داخلها أو يحتمي بها أو يطعننا لينتقم من رحيل سارة...".⁽¹⁾

إن تصرف رافت يضي على العلاقة المتأزمة مع الآخر مثاقفةً جنسية، فهو لا يرد على ميتشل كإنسان مثقف أو زوج أمريكي، بل يردّ بمنظور الشرق الذكوري الذي ينتقم من الآخر الغربي، فهو يعتبرها عدواً لتشجيعها ابنته "ساره" على الرحيل مع "جيف" وبتصرفه هذا يقدم نموذجاً جديداً لشخصية "مصطفى سعيد" في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال"⁽²⁾، للطبيب صالح، مع مراعاة الاختلاف الشديد بين الشخصيتين وأهدافهما، والمهم في هذا هو تحويل "رافت" ردة فعله الغاضبة إلى ممارسة جنسية عنيفة كأنه كما يقول: يطعننا لينتقم منها من رحيل ابنته تحت تواطؤ كل من ميتشل وجيف.

وتبلغ أزمة "رافت" غايتها القصوى حين يكشف أوراقه العدائية نحو الآخر ممثلاً بزوجه ميتشل، فبعد نقاش بينهما يُحمّل رافت مسؤولية رحيل سارة لـ"ميتشل" ليتضح بعد ذلك ما يعانيه رافت من عقد النقص والدونية التي يستشعرها مع الآخر، يقول لميتشل:

"بل يجب أن تسمعي أنتي...". لقد سئمت الدور الذي تلعبينه...". أنت لم تحبيني قط... لقد ندمت على زواجك مني...". كنت دائماً تعتقدين أنك تستحقين زوجاً أفضل...". في كل يوم كنت تجعليني أشعر بأنني أقل منك في كل شيء...".

(1) الأسواني، شيكاغو، 139.

(2) "مصطفى سعيد" يمثل المثقف الذي يسافر إلى الغرب بتركه كره الاستعمار وحلم الانتقام منه، وأنه سيجرر إفريقيا بممارساته الجنسية مع الأوروبيات، ينظر: الرواية، صالح، الطبيب، د.ت، موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجيل، بيروت، د.ط، الصفحات 41 وما بعدها.

فعلت كل شيء لتثبتني لي أي مجرد مصري متخفّف، على حين خلقت أنت من عنصر أرقى!"⁽¹⁾.

من الواضح أن "رأفت" يفقد توازنه بعد استلاب ابنته التي يعتبرها جزءاً منه، ولقاء هذا الاستلاب تتكشف له صورة الآخر المخزونة في نفسه وذاكرته الشرقية، ولعلّ إشكاليته نابعة من ذلك الموروث الذي يفرق بين الشرق والغرب وتتفكك أمام هذا الموروث أي روابط يخلقها اللقاء بالغرب، فتتحل عرى العائلة ورباطها أمام عقلية الشرق المحافظة، وهي نفس العقلية التي جعلت رأفت يظنّ أن زوجته الأمريكية تعتقد نفسها من عنصر أرقى من عنصره الشرقي.

وعلى هذه الوتيرة يلتقي السارد في الفصل السابع عشر⁽²⁾، مع حركة التطورات التي نشأت في نفسية "رأفت" حول علاقته بالغرب، فيقدم في بداية هذا الفصل مشهداً للعنصرية الأمريكية ضد الزواج في أمريكا، ويتحدث عن تناقضات مدينة "شيكاغو" الذي يختلف شمالها الراقي عن جنوبها البائس، وفي اعتقادي أن هذا الحديث هو معادل موضوعي لاضطراب رأفت وتأرجحه بين عقليته الشرقية وحاضره الغربي.

وتزداد مشكلة "رأفت" مع ابنته سارة حين يقع على واقعها مع "جيف" حيث الجنس والمخدرات، وبعد منظر مزرٍ لها وهي تمارس الجنس مع "جيف" يقتحم رأفت البيت ثم يضربها وهو يقول: "يا مدمنة، يا عاهرة... سأقتلك!"⁽³⁾، ويُفسّر تصرف "رأفت" على هذا النحو بشخصيته الشرقية، وسلطة الأب الشرقي على أولاده، فيتخذ من العقاب وسيلة للتعبير، متناسياً ما اعتاده في الغرب من حوار وحرية في التعبير.

يلجأ "رأفت" بعد ذلك إلى مركز لمعالجة المدمنين، كي يُخلّص "سارة" مما هي فيه من إدمان، وبعد شرح مفصّل عن حالتها من المشرفة النفسية، يلوم نفسه

(1) الأسواني، شيكاغو، 141-142.

(2) ينظر، الأسواني، شيكاغو، 217-220.

(3) الأسواني، شيكاغو، 225، ويزداد غضب رأفت فيهدد "جيف" بسجنه لأنه يتعاطى المخدرات، وتعمق الهوة في نفس رأفت بعد هذا الصدام مع سارة، ينظر، ف24، 294.

ويؤنبها على ضربه لها، عندها يقول لنفسه: "هناك طريقتان للتعامل مع هذه المأساة: إما أن أكون أباً شرقياً فأتبرأ منها وألعنها"... أو أتصرف كشخص متحضر فأساعدها حتى تجتاز محنتها"⁽¹⁾، ويدل حديث "رأفت" مع نفسه أنه ما زال موزعاً بين الماضي والحاضر بين الشرق والغرب، فهو لا يزال يصف الشرق بالتخلف ويقابل ذلك بالغرب المتحضر، وما لجوؤه إلى الآخر لمساعدة "سارة" في الخروج من أزمتها، إلا دليل على تأثره بثقافة الغرب وإعجابه بها في حلّ المشكلات، لاسيما أنه جرب شخصية الشرق السلطوية ففشل فيها.

لقد وقع "رأفت" في فخ تأرجحه بين شخصيتين، مما سيؤدي به إلى حافة الهاوية، فلقاء نجاحه المهني والعلمي فشل في حياته العائلية، تقول له سارة بعد حوار طويل بينهما: "ماذا تعرف أنت عن المخدرات؟"... أنت لا تعرف في الدنيا سوى شرائح الأنسجة التي قضيت معها حياتك..."⁽²⁾، وتأنيب سارة لأبيها ما هو إلا انتقاد لسير حياته الماضية التي تتكشف شيئاً فشيئاً وتطلق "سارة" الحقيقة الأخيرة في وجه أبيها، بل إنها لا تتورع عن اتهام العلاقة العائلية بالزيف، تقول "سارة":

"كفاك أكاذيب"... لقد تسببت في شقائي"... لا يوجد شيء واحد حقيقي في هذا البيت"... أمي لا تحبك"... لم تحبك قط، وأنت أيضاً لا تحبها"... وتستمران في التظاهر بأنكما زوجان رائعان، أن الأوان لكي تسمع رأيي فيك، أنت شخص مزيف، ممثل فاشل يؤدي دوراً سخيفاً لا يقنع أحداً، من أنت؟ هل أنت مصري أم أمريكي؟ عشت حياتك وأنت تريد أن تكون أمريكياً"... وفشلت"⁽³⁾، يلخص كلام "سارة" السابق حياة رأفت برمّتها، فهو زائف، يحاول أن يتقنع وراء شخصية غير شخصيته، حاول أن يكون آخر ففشل، بل ضاعت شخصيته في تناقضاته وتوزعاته بين عالم الشرق الروحاني وعالم الغرب المادي.

ويعمق السارد الهوة التي وصلت إليها حياة "رأفت" بموت ابنته "سارة" ليكون موتها بمثابة الخسارة النهائية لتركه حياة الأنا الموزعة بين الشرق والغرب، فلا هو

(1) الأسواني، شيكاغو، 352.

(2) الأسواني، شيكاغو، 392.

(3) الأسواني، شيكاغو، 393.

استفاد من شرفيته، ولا ترك الأمر على ما هو عليه في الغرب، حاول التمرد عليها، فلفظته حياة كل منهما عند الرmq الأخير من حياة ابنته سارة، يقول له الطبيب معزياً وفاة ابنته:

"ليلة أمس، في حوالي الساعة الثالثة صباحاً، ألقّت بها سيارة أمام باب المستشفى وفرتّ بسرعة..." فعلنا كل ما يمكن لإنقاذها، لكن جرعة المخدر الزائدة أدّت إلى هبوط حاد في وظائف المخ..." أرجو أن تتقبل تعازي الصادقة!⁽¹⁾. وهذا الإنقاذ الأخير من وجهة نظري، كان يمثّل محاولة رأفت الأخيرة في تحديد مساره بين عالمين متناقضين أبى أحدهما أن يتنازل للآخر عن نفس رأفت، فكانت النتيجة الموت والهبوط الذي يسدل به السارد الستارة عن قصة رأفت في الرواية.

لا شك أن رمزية الموت هنا هي دلالة على موت أحلام الأنا التي حاول أن يهرب بها من الشرق الذي يعتبره متخلفاً في نظره، ليحاول زرعها في زيف الغرب الذي كان يراه مثلاً يسلبه عقله ويعميه عن النظر عن حقيقة وجوده ومكانته لدى الآخر، فكان فشل العائلة الذي تكلم بموت ابنته هو نهاية للكذبة التي حاول أن يقنع نفسه بتصديقها، وهي قلب موازين العلاقة ليصبح الأنا هو الآخر.

إن العلاقة الجدلية بين قبول الآخر والارتداد إلى الأنا، يُثير إشكالية عميقة في مثل شخصية رأفت، ويعمّق الكاتب مثل هذه الرؤية الفانتازية في شخصية الدكتور "محمد صلاح" الطبيب المصري الذي يهرب من بلده "مصر" بحثاً عن النجاح في الغرب، فيسافر إلى أمريكا ويحصل بزواجه من "كريس" الأمريكية على الجنسية الأمريكية، وبعد نجاح مهني وعلمي تبدأ مأساته في علاقته مع زوجته حيث يعاني تجاهها عجزاً جنسياً، مما يؤثر سلباً على تلك العلاقة التي تنتهي بالطلاق.

يملّ "صلاح" كما يختصره السارد في النص، الذات العربية التي أصابها العطب، جرّاء تكاثف عدة عوامل داخلية وخارجية أدّت في مجملها إلى وصول ذلك العطل منتهاه في تلك الذات، ويحاول النص من خلال هذه الشخصية تشريح تلك الذات، ومحاولة رصد النزعة التدميرية التي تصل إليها في عطبها، ولعل هذا يقودنا

(1) الأسواني، شيكاغو، 432.

إلى القول: إنَّ مشكلة الوصول إلى جانب توفيقى في مسألة العلاقة بين الشرق والغرب في الشخصيات الروائية هي نفسها مشكلة الروائيين من قريب أو من بعيد. يحرك السارد "صلاح" ضمن جو نفسي وفكري مشحون بين ذكريات الماضي، وحاضر تلك الذكريات التي يعيش على أنقاضها في الغرب الأمريكي، فالشخصية منذ بداية تقديمها في الرواية تأخذ طابعاً شرقياً، فهو يشعر بالحفاوة لأن المصريين في "شيكاجو" يطلقون عليه "عمدة شيكاجو" ولفظ العمدة ودلالاته يحمل لنا الشرقية هوية يعتزّ بها، فهو رغم وجوده في أمريكا ما زال متلبساً بالشرق، بل يدل قوله: "المصريون هنا يطلقون عليّ (عمدة شيكاجو) وأنا أبذل جهدي حتى لا أفقد هذا اللقب"⁽¹⁾، ودلالة كلامه واضحة من أنه ما زال متعلقاً بتلابيب الشرق حتى في الألفاظ والألقاب، وسؤال "ناجي عبد الصمد" له عن تذكره لمصر تأكيد عن استمرارية الروح الشرقية في نفس "صلاح".

وهو نفسه الذي لجأ إليه "رأفت" في مشكلة ابنته "سارة" فتقمص دور المثقف الحضاري الذي يفلسف الأمور ويضعها في نصابها الصحيح، بل إنه مثل دور المصلح التوفيقى بين عالمي الشرق والغرب، يحدث نفسه قائلاً: "ربما أكون محظوظاً لأنني لم أنجب"... "أن أكون عقيماً خير من أكون مكان رأفت الآن!" لكنه عاد وقال: "إن مشكلة رأفت تكمن في شخصيته ذاتها"... "هناك مصريون كثيرون أنجبوا في أمريكا واستطاعوا أن يحتفظوا بالتوازن بين ثقافتين"...⁽²⁾.

لعلّ سعي "صلاح" إحداث توازن في شخصيته بين الشرق والغرب جعله يعاني أزمة الانتماء، فهو يريد أن يعود في داخله إلى مصر لكن ماضيه فيها يشكّل حاجزاً، بل جعله عاجزاً جنسياً في حاضره الغربي، فيلجأ إلى طبيب نفسي ليعاين حالته ويساعده في تخطّي هذه الأزمة، لكنه كان المفتاح الذي كشف لصلاح حقيقة مشاعره، يقول له الطبيب:

(1) الأسواني، شيكاجو، 56.

(2) الأسواني، شيكاجو، 80.

"صلاح"... أنا أرى تاريخك على النحو الآتي: أنت أردت أن تحصل على الجنسية الأمريكية، فذهبت إلى بار للعزّاب والتقطت عاملة بئسة، مطلقّة ووحيدة"... وسيطرت عليها جنسياً حتى تزوجتك ومنحتك الجنسية"⁽¹⁾.

يبدو أن الطبيب استنتج شخصية "صلاح" من خلال كشف الأخير عن طبيعته الخاصة، وما بدا عليه من انفعالات في أثناء الحديث عن مرحلة شبابه في "مصر وعلاقته بزینب"⁽²⁾، وهذا الاستبطان من "صلاح" للطبيب هو بمثابة الاعتراف أو المكاشفة لحقيقة أزمتة، يلقيه على غيره تخفيفاً من عبء الهم، إلا أنه اختار الآخر كقاض على حقيقته، فيتخذ الحوار بينهما طابع المتهم والمحقق زيادة في الكشف والاعتراف عما في ضمير الأنا عن واقعه.

من سيل الذكريات التي يسردها "صلاح" لطبيبه النفسي، تلك العلاقة التي تربطه بـ"زينب" وهي رمز للشخصية الثورية المنتمية لقضايا وطنها، وهي نقیض لشخصية "صلاح" التي فضلت الهروب على البقاء ومواجهة التحديات والصعوبات، يقول السارد عن تلك الذكريات:

"بعد كل هذا العمر ما زال يتذكر "زينب رضوان" بل هو في الحقيقة لم ينقطع عن التفكير فيها يوماً واحداً"... الصورة القديمة تتجلى في ذهنه بوضوح مدهش، كأنما الماضي مارد عملاق خرج من القمقم، ها هي تقف أمامه"... تحدّثه عن مصر بنبرة حالمة وكأنها تلقي قصيدة حب"... كان ينصت إليها وقد أخفى عدم اكترائه بابتسامة محايدة، كم حاولت أن تجذبه إلى موقفها، لكنه كان في واد آخر"⁽³⁾.

نلاحظ أن السارد يقدم "صلاح" و"زينب" أنموذجين متناقضين، وكل واحد منهما يعيش مأساة خاصة، صلاح بأنانيته وفرديته، وزينب بقضاياها الوطنية، وكى يزيد السارد في مأساة صلاح يقابل ذلك الماضي الذي فشل فيه، بحاضره المتردي حتى في الحياة التي اختارها "صلاح" لنفسه في الغرب، مما أدى إلى سقوطه في

(1) الأسواني، شيكاغو، 123.

(2) يستطرد "صلاح" في الحديث عن مراحل هامة في فترة شبابه وعن علاقته بحبيبته السابقة زينب، للمزيد ينظر ف114/9.

(3) الأسواني، شيكاغو، 118.

تباين المواقف وتبدلها، ولإثقال كاهل "صلاح" يستذكر السارد أشد المشاهد من ذاكرة الشخصية ليحشد بها تنامي العقدة بين الماضي والحاضر، وهذا المشهد هو الحوار عن الشرق وقضية الهوية والانتماء، فبعد معرفة "زينب" عن قرار هجرته اندفعت قائلة:

أنت تهرب!

بل أنجو بنفسى.

تتحدث عن نفسك فقط.

جئت أدعوك إلى حياتنا الجديدة....

تعلمت بأموال الشعب المصري الفقير حتى أصبحت طبيباً... والآن تريد أن تترك مصر وتذهب إلى أمريكا التي لا تحتاجك! ... ماذا تسمي من يتخلى عن بلاده في محنتها ويضع نفسه في خدمة الأعداء؟⁽¹⁾.

إن موقف صلاح هو الهروب والاستسلام والأنانية في اختيار القرار، بينما شكّلت "زينب" موقف المنتمي والثوري في مواجهة الآخر، ومثل هذا التقابل سيؤدي بلا شك إلى اضطراب الموقف الأضعف، وتجسّد في موقف "صلاح" الرفض للتصالح مع الأنا وكذلك رفضه مواجهة الآخر بل الانهزام وقبول الواقع كما هو، ففي حوارهما يقول "صلاح":

"لقد هُزمتنا وانتهى الأمر..." "إنهم أقوى منا بكثير، ويستطيعون سحقنا في أي لحظة..." "متى تفيق من أوهامك؟" "انتصارنا مستحيل بسبب التخلف والفقير والاستبداد..." "كيف ننتصر عليهم ونحن عاجزون عن صناعة ميكروسوب ضوئي من أبسط طراز؟!..." "نحن نتسول كل شيء من الخارج، حتى الأسلحة التي ندافع بها عن أنفسنا..." "ليست المشكلة في أمثالي بل في أمثالك..." "عبد الناصر عاش مثلك في الأحلام حتى جلب علينا الخراب..."⁽²⁾.

يُنسب النص السابق قبول الآخر إلى الشعور بالهزيمة، لاسيّما أن استحضار شخصية "عبد الناصر" يمثّل الحلم العربي بالحرية والاستقلال الذي تحطّم على

(1) الأسواني، شيكاغو، 119-120.

(2) الأسواني، شيكاغو، 120-121.

عتبات الهزائم العربية، ورهاب الخوف من الهزيمة والآخر هو الذي دفع "صلاح" لاختيار هذا الموقف الانهزامي، بل يتخذ من معانيه الضياع والاغتراب حتى عن الذات، فالهزيمة منذ البداية هي إرهابٌ بما سيؤول إليه مصير "صلاح" ومن ثم جاءت شخصية متأرجحة بين الماضي والحاضر، بين القبول والاستسلام والارتداد التدميري.

مثل العجز الجنسي عند "صلاح" صحوة في الذات من نوع تدميري، لأنها فجرت لديه حقيقة معاينة الذات من خلال الآخر، فمحاولة الرجوع إلى الذات جعلته يرى الآخر من جانب سلبي، ويتبدى ذلك من خلال حوارهِ مع الطبيب في مسألة العجز الجنسي، حيث يصف "صلاح" ذلك بقوله: "الشهوة تحجب التفاصيل... إذا رأيتُ التفاصيل فقدتُ الشهوة"⁽¹⁾، وهو ما فسره الطبيب بأنه عندما يرى تفاصيل زوجته وعلاقته بها يفقد الرغبة بالجنس"⁽²⁾، وفي اعتقادي أن حالة "صلاح" تعبر عن خصاء فكري وثقافي نتج عنه خصاء جنسي بالمعنى المادي، فهو موزعٌ بين عالمين: عالم الشرق الذي هرب منه فاكتشف لاحقاً أنه يسيطر على تفكيره، مما أثر سلباً على عالمه الآخر في حياته في الغرب، وهو العالم الثاني الذي توزعت نفسه فيه، وبين العالمين ضاعت شخصيته وتدمرت فيما بعد.

يمر "صلاح" في حالة من الوعي بالذات يقابلها وعي بالآخر، يفكر فيما قاله له الطبيب من استغلال لزوجته "كريس" فيجد أن كلامه حقيق يلمسها فيما آل إليه، "لقد ذكر الحقيقة التي يحملها في أعماقه ويتهرب منها!"... "فعلاً"... "لقد استعمل كريس جنسياً... جعلها تدمنه حتى ينفذ مخططه ويتزوجها من أجل جواز السفر الأمريكي"...⁽³⁾، وعند وقوعه على تلك الحقيقة عزم على تخطي المشكلة، وعقد تصالح مع ذاته ومع الآخر لكنه فشل، يصف السارد ذلك الموقف:

(1) الأسواني، شيكاغو، 124.

(2) ينظر الأسواني، شيكاغو، 125، يفسر الطبيب العملية بقوله: "عندما تشتهي امرأة فلن ترى تفاصيلها الصغيرة... فقط بعد أن تضاجعها ستلاحظ مثلاً أن أظافرها غير نظيفة... إذا لاحظت ذلك قبل أن تنام معها ستفقد الرغبة، ينظر، الرواية، 125.

(3) الأسواني، شيكاغو، 171.

"عندما وقف ليؤدي قسم الولاء لوطنه الجديد، لم يستطع للحظة واحدة أن يبعد "زينب رضوان" عن ذهنه "يوسفني أنك جبان"... عبارة قالتها زينب من ثلاثين عاماً، لعلها تصلح عنواناً لحياته!"⁽¹⁾، ولعلّ حكم السارد على "صلاح" بالجبن يدشن مصيره الأخير بالموت أو الانتحار، وكأن العبارة هي حكم بالإعدام للشخصية في الرواية، مما جعل سير الرواية في شخصية صلاح يتم على نحو الاسترجاع، وإعادة الماضي، فهذا هو صلاح يعترف باتخاذ قرارات كثيرة خاطئة، يقول في حوار مع "كريس":

"... قد يبدو هذا مضحكاً أو سخيفاً... أعتقد الآن أن قراري بالهجرة لم يكن صائباً"⁽²⁾، وتراجع صلاح على هذا النحو المفاجئ دليل على مرحلة التحوّل الثوري في نفسه إزاء مشاعر الغربة والحنين إلى الشرق الذي ترمز إليه "زينب"، إلا أن هذا التحوّل السريع والمتأخر في الآن نفسه كان له أثره السلبي في صعوبة الخروج من الأزمة بسلام، فاتخاذ القرارات من قبل "صلاح" كان سريعاً ومتوالياً، كمن يأخذ العلاج دفعة واحدة ليشفى، ويمكن إيجاز ذلك على النحو الآتي:

أولاً: إصابته بالقلق النفسي والعجز الجنسي.

ثانياً: اللجوء إلى الآخر في تحرير نفسه وعلاجها.

ثالثاً: قرار الانفصال عن "كريس" بعد محاولات يائسة في التصالح مع الذات والآخر.

رابعاً: العزلة والانهيار: ولعل هذه المرحلة أو المنحى الأخير في حياة "صلاح" جعله أسيراً للأوهام والأخيلة القسرية التي أدت إلى انتحاره وموته، كوسيلة للهروب النهائي من الحياة.

يتوالى السرد مصوراً لنا مرحلة العزلة التي يعيشها "صلاح" بعد قرار انفصاليه عن "كريس"، ويلجأ "صلاح" إلى العودة إلى روح الشرق من خلال بناء عالم خاص له، هو في رأيي ضرب من التخارج حيث يبدو المرء غريباً عن نفسه، يختار قبواً في منزله يمثل ذكريات الماضي وحمولته الوطنية لدى وصوله إلى

(1) الأسواني، شيكاجو، 171.

(2) الأسواني، شيكاجو، 173.

الغرب، "وجد نفسه يستدير إلى اليسار ويتجه إلى القبو، نزل درجات السلم ببطء وكأنه منوم، وكأنه محمول، كأن شخصاً آخر يحرك قدميه"... وقف صلاح يتفحص المكان بنظرة غائبة، ما الذي أتى بي إلى هنا؟ ماذا يريد؟ ما هذه الأحاسيس الغامضة التي تضطرم داخله؟..."⁽¹⁾.

يتضح من هذا النص أن "صلاح" بدأ مرحلة العلاج من حيث يكمن الداء، حيث يكون الماضي الذي أقض مضجعه وحياته الهائلة في الغرب، وهي حمى الذكريات التي ما برحت تأتيه بين الفينة والفينة، فكان لا بد من وقفه مع النفس ومكاشفتها، إنها الداء والدواء في نفس الوقت، يقول السارد: "... أيقن بأنه مدفوع بقوة قاهرة لا قبل له بمقاومتها"... اتجه مباشرة إلى الركن وفتح الدولاب المدفون في الحائط وجذب بكلتا ذراعيه الحقيبة الزرقاء القديمة"... وجدها أثقل مما توقع"... ها هي ملابسه التي جاء بها من مصر منذ ثلاثين عاماً"... كان يعتبرها أنيقة، لكنه اكتشف من أول يوم أنها لا تلائم أمريكا"... كان يبدو بها كأنه قادم من كوكب آخر، وكأنه شخصية خرجت من مسرحية تاريخية!..."⁽²⁾.

من الملاحظ أن الشخصية تحاول خلق تواصل جديد مع ذاتها، الماضي وسيل الذكريات، بل حتى مادية الأشياء تصبح عند "صلاح" وسيلة للتواصل، فملابسه تشكل ذاكرة مفقودة يعيدها إلى ذاته من جديد، ليعث بها روح الشرق وعالمه، وتوغله في الماضي على هذا النحو يفسر بحاجته إلى قوة ذلك الماضي، والعودة إلى الماضي وسيلة لربطه بحالته التي وصل إليها اليوم، وبالطبع فإن إقصاء الآخر المتمثل بطبيعة الحياة الأمريكية وزوجته "كريس" عامل أساسي لرجوعه لذاكرة الشرق.

لم يعد بوسع "صلاح" مقاومة تلك الذاكرة التي تلح عليه، فالشرق كما يعبر عن ذلك قوة لا قبل لها بمقاومتها، فما كان إلا أن ارتدى في ذكريات حياته السابقة، فبدأ بنثابه التي لم يجرؤ على التخلص منها منذ قدومه إلى أمريكا، يصف السارد ذلك: "... اشترى ثياباً أمريكية، لكنه لم يجرؤ على التخلص من ملابسه المصرية،

(1) الأسواني، شيكاغو، 274-275.

(2) الأسواني، شيكاغو، 275.

فجمعها في هذه الحقيبة وخبأها في القبو وكأنما يعلم أنه سيعود إليها يوماً ما، مدّ يده وتحسس الثياب، وسيطرت عليه رغبة عنيفة... "حاول أن يقاومها لكنها جرفته كأنها إعصار!"⁽¹⁾.

إن عدم جرأة "صلاح" في التخلّص من ثيابه المصرية، دليل على تعلّقه بالشرق في داخله، فإن كان ظاهرياً مهزوماً للغرب، ماقتناً لتخلّف الشرق الذي رددّه في أكثر من موضع، وخصوصاً قبل سفره إلى أمريكا، فهو من جهة خفية يقرّها في نفسه، ما زال مرتبطاً بروح مصر والحنين إليها، وفي ذروة هذا الحنين يتمردّ على نفسه وعلى تعلّقه بالآخر، ومن النص نجد عدّة أقوال وأفعال تدلّ على ذلك التمردّ، فمثلاً حديثه النفسي عند ارتداء ملابسه المصرية، يقول:

"ماذا تقول "كريس" لو فتحت الباب ورأته؟..." فلنقل ما تشاء..." لم يعد هناك ما أخشاه..." ستهمني بالجنون؟..." فليكن..." حان الوقت لكي أفعل كل ما أريده"⁽²⁾.

كذلك إقدامه على ارتداء الملابس القديمة، يقول السارد:

"بدأ يرتدي ثيابه القديمة، قطعة قطعة..." كان جسده قد امتلأ ولم تعد تناسبه، وبرغم غرابة الموقف انتابه إحساس مريح، غمرته سكينه رائعة، احتوت طمأنينة رطبة مظلمة وكأنه ارتدّ إلى حضن أمه!⁽³⁾.

من جماع هذه الأقوال والأفعال تبدأ ذات الشرق في الظهور من داخل "صلاح"، رغم أن ارتباك الهوية بادٍ لدي، فسؤاله النفسي عن ردّة فعل "كريس" إذا شاهده، وهو بهذا المنظر لدليل على تأرجح وارتباك القرار لديه، وما سمة الجنون التي يذكرها إلا شعوره بالدونية مقابل الآخر الحضاري، ولتعميق تلك المأساة فإنه يرتدّ إلى أحضان الشرق كما يقول، لكنه يلجأ إلى ملابسه وذكرياته القديمة كهوية أو بطاقة تعريف لعودته لذاته، بل إنه يستكمل هذا المشهد بالاتصال بمعارفه القدامى في مصر وبالأخص حبيبته "زينب".

(1) الأسواني، شيكاغو، 275-276.

(2) الأسواني، شيكاغو، 276.

(3) الأسواني، شيكاغو، 276.

نلاحظ من تراكم أفعال الارتداد إلى الماضي لدى "صلاح" بعداً عن الآخر ويفسّر مثل هذا الارتداد ببحث الشخصية عن "الفردانية أو "الذات"، التي أنتجها نسق ثقافي آخر وإشكاليته هنا هي أن الذات ملازمة لمفهوم المتقف الذي يتلبسه، فهو واقع بين أنا التي يشكلها مجتمعه، وذات يشكلها مجتمع آخر⁽¹⁾، وهو المجتمع الحضاري الذي يعيشه في الغرب، وفي محصلة هذه الازدواجية ستكون شخصية "صلاح" مضطربة ومترددة، وتردها سيتسبب في اختيارها العزلة ولو مؤقتاً عن مجتمع الآخر الغربي، وقد اتضح هذا الخيار في علاقته بزوجته الأمريكية "كريس" التي تسأل نفسها عن سبب الجفاء بينها وبين "صلاح" من منظور الشرق والغرب، تقول: "هل يحتاج الرجل العربي دائماً إلى امرأة شابة ولذلك يتزوج أكثر من واحدة؟"

هل يحتفظ صلاح داخله بعقلية الرجل الشرقي على الرغم من السنوات التي قضاها في أمريكا؟"... هل تزوجها من أجل جواز السفر؟"⁽²⁾.

وإمعاناً في تعميق الهوية بين الأنا والآخر في هذه العلاقة، يقدم لنا السارد ردّ فعل الآخر ممثلاً بـ"كريس" على موقف "صلاح"، والرد كان من منظور تجنيس العلاقة بينهما، فكريس تخلّت أو استبدلت صلاح جنسياً بالجهاز الجنسي المعدّل المسمّى "الأرنب جاك المعدّل" تقول كريس:

"ها أنذا أحصل على اللذة التي حرمتني منها"... ها هو جسدي الذي هجرته وزهدت فيه وعذبته بعجزك ينتشي ويتحرر مرة بعد الأخرى"⁽³⁾.

وموقف كريس في عزلتها الجنسية شبيه بعزلة "صلاح" إلا أن عزلته روحانية يبعث فيها الماضي باحثاً عن أناه المفقودة، وإذا كانت كريس تستعين بالجهاز الجنسي لسد جوعها الجسدي، فإن رأفت قد استعان بملابسه الشرقية القديمة كجهاز روحاني يتصل فيه بالشرق ليسد جوعه الروحي، ويصورّ السارد ذلك بقوله:

(1) أملودة، محمود محمد، 2010، تمثيلات المتقف في السرد العربي الحديث، الراوية الليبية

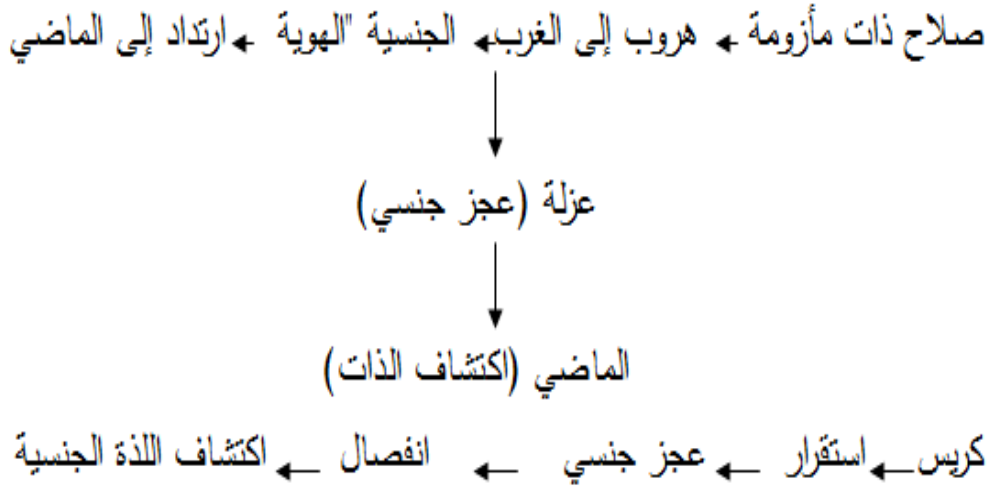
أنموذجاً، دراسة في النقد الثقافي، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1، 206.

(2) الأسواني، شيكاغو 334.

(3) الأسواني، شيكاغو، 336.

"ها هو يعود أخيراً إلى نفسه، يستقل آلة الزمن التي وصفها "أتش. جي"، ويلز في روايته..."(1).

إن الجامع بين موقف كل من "صلاح" و"كريس"، هو محاولة كل منهما إحداث توازن نفسي مع الذات، وفي كلا الموقفين اكتشاف من نوع ما، "كريس" تكتشف اللذة القصوى للجنس حتى أنها لم تكتشفها في علاقتها مع صلاح. وصلاح كما يصف السارد "اكتشف عالماً مسحوراً يقبع في نهاية سرداب من ألف ليلة وليلة... اكتشف بعد الستين أنه أخطأ لما ترك بلاده..."(2)، ويمكننا بيان هذا الكشف للذات على النحو الآتي:



من الجلي أن تأزم الأنا الشرقية أشد من الأنا الغربية، ورحلة اكتشاف "الأنا" الشرقية تشكل ارتداداً إلى الماضي، وهنا إشارة إلى نسبة التراجع في شخصية "صلاح" والحالة المأزومة التي وصلت إليها شخصيته، ويرسم السارد ذلك بعملية الاتصال بالماضي التي يمارسها "صلاح" مادياً ومعنوياً، فهو يقوم بالاتصال هاتفياً ببعض معارفه القدامى في مصر، وفي هذا الموقف يجد "صلاح" صعوبة بالغة في

(1) الأسواني، شيكاغو، 337.

(2) الأسواني، شيكاغو، 336-338.

كل مرة تحدث له مفارقات وكأنه من أهل الكهف، نام ثلاثين عاماً ثم صحا وعاد إلى مدينته"⁽¹⁾.

إنها صحوة الأنا المتأخرة، ومثّل السارد هذا المنحى في شخصية "صلاح" بترداد عملية التذكر التي يمارسها فعلاً وقولاً، وورد ذلك في غير موضع من مراحل توصيف شخصية صلاح، من ذلك في الرواية، مبادرته من يجيبه في الهاتف قائلاً: "ألا تذكرني؟ أنا محمد صلاح"... "زميلك في طب القاهرة دفعة 1970"... "كل ما يريده منهم أن يتكلموا معه قليلاً عن الماضي"... "أن يتذكر معهم حياته الحقيقية"...⁽²⁾، ولعلّ هذه العبارة تلخّص لنا موقفه في حياته في الغرب، فما يقابل الحقيقة التي ينشدها ويبحث عنها هو الزيف، اكتشفه صلاح في نهاية المرحلة الهروبية التي مارسها في الغرب.

بسبب هذا الوعي الذي أحدثه الارتداد إلى الماضي في شخصية "صلاح"، أصبح هناك تغيير جذري في الموقف تجاه الأنا من جهة والآخر من جهة أخرى، ويتعاضم هذا الموقف بمرحلة البحث الأخيرة لديه، إنه الحب القديم "زينب رضوان" الاسم الذي ألح عليه من البداية وظل يتهرب منه"... الاسم الذي بذل مجهوداً مضنياً ليصرفه عن ذهنه ثم استسلم أخيراً"⁽³⁾، بل إنه لا يتردد بالاعتراف بفشل تجربته، ويصف السارد هذا الشعور بحال "صلاح" عندما سمع صوت زينب على الهاتف:

"كان صوته يعني أكثر لكثير مما بقوله "أنا صلاح يا زينب"... هل تذكريني؟ أنا صلاح الذي أحبك كما لم يحبك أحد"... فقدتك يا زينب ففقدت حياتي!..." ثلاثون عاماً عشتها ضائعاً بعيداً عنك"... حاولت وفشلتُ يا زينب، وها أنا أعود إليك"⁽⁴⁾.

يدل النص السابق على الاعتراف الكامل بالضياح واللوم على حياته الحالية، وفقدانه لزينب كما يقول يساوي فقدانه لحياته أي لذاته، وبعد الفشل في حياته في

(1) الأسواني، شيكاغو، 338.

(2) الأسواني، شيكاغو، 338، 339.

(3) الأسواني، شيكاغو، 339.

(4) الأسواني، شيكاغو، 380.

الغرب فقرار العودة للاندماج مع الأنا الجمعية هو الخيار الوحيد لأزمته، وهذا يثبت أن العودة للماضي كانت معبراً لتحديد انتماء "صلاح" الأخير، كما يقول النص السردي المتواطئ مع شعور "صلاح نفسه، فالحل في رؤية السارد هو في العودة إلى بلده وروحانيته الشرقية التي رُمز لها بزینب.

لقد مثلت زينب الحلقة المفقودة في ميلاد "صلاح" النفسي والروحي، ومن خلالها ستكتمل ولادة الذات الجمعية بين صلاح من جهة وبين الشرق من جهة أخرى يصف السرد هذا الحدث في شخصية "صلاح" على النحو الآتي:

"... ومنذ تلك الليلة تغيّرت حياته"... "اكتمل عالمه الليلي"... "انبعثت مدينته المسحورة التي ينكتم أمرها لأن أحداً لن يصدّقه... لو حكى عنها سيتهمه الناس بالجنون"... "احتفظ بالسرّ في قلبه"... "يعيش النهار بنصف انتباه، وما أن يهبط الليل حتى يتحوّل إلى مخلوق آخر مثل أبطال الأساطير، يحلّق بجناحيه في الماضي"... "يرتدي ثيابه القديمة، ويشاهد فيلماً أبيض وأسود من الستينات، ويستمع إلى أغنيات أم كلثوم وعبد الحليم حافظ..."⁽¹⁾.

يبدو أن السارد حاول في النص السابق تسليط المجره على أزمة "صلاح" الحقيقية، إنه الماضي الذي ندم على فراقه وعلى خسارته، فأصبح يعيش بين ثنائيتين: "الجسد والروح التي وجدها في العودة إلى الماضي بكل تفاصيله، بل إنه أقام جسراً وبيئة خصبة لنمو ذلك الزمن المرتد في نفسه، أصبح الماضي لديه عبادة أو طقساً يمارسه في الخفاء، فينتقي للماضي ثيابه القديمة، ويهيئ معها عالماً متخيلاً من الماضي، هادفاً تكثيف الصورة للذات والروح التي يحاول استرجاعها بالارتداد لعالم الماضي المتخيّل.

يكاد الماضي يكون الهاجس الذي يسعى "صلاح" الوصول إليه والاتصال به، فهو يشكل ذاته المجروحة بُعثت من سباتها، وحواره مع زينب يكشف هذا التأويل، فبعد حوار بينهما بخصوص الهجرة وانفصالهما، يذكرها بنعتها قراره بالجن، يقول:

"أما زلت تعتبريني جباناً؟!"

لماذا تصرُّ على اجترار الذكريات السيئة؟...

(1) الأسواني، شيكاغو، 382-383.

آخر مرّة قلت لي "يؤسفني أنك جبان"!... ألمتني هذه الجملة سنوات.
أنا آسفة"... الواجب كان يحتمّ عليك البقاء في مصر.
أنت بقيت، فماذا كانت النتيجة؟
لم أكن أنتظر نتائج"... لكني أدبت واجبي.
بلا فائدة!
على الأقل لم أهرب.

كان وقع الكلمة ثقيلًا، ساد الصمت، لم تلبث أن همست بنبرة متعذرة:
"آسفة يا صلاح"... "أرجوك لا تغضب مني"...⁽¹⁾.

لا شك أن "صلاح" قد أحس بأزمته فهو قد وقع بين عالمي الشرق والغرب
وفي كليهما شعر بالدونية والغربة، فهو أولاً هارب من الأنا إلى الآخر ثم لم يلبث
أن هرب من الآخر إلى الأنا، لكنّ ارتداده الأخير كان إلى الماضي، وأسوأ من ذلك
أنه نحو تقصي العثرات، وسلوك هذه الشخصية يمثّل ما يعرف بالبطل البيروني
"الذي أخفق في العثور على الوثام مع مجتمعه لأنه عجز عن الوثام مع نفسه"⁽²⁾،
وها نحن نراه ينبش الماضي، لكنّ دفاتر الماضي أصعب من أن يستعيدها بهذه
السهولة، فلا بد من ثمن يدفعه يكفّر من خلاله عثرات الماضي ويثبت ذاته في نفس
الوقت.

ووفق هذه الرؤية تتداعى شخصية "صلاح" بحثاً عن الذات، ويصبح بحثها
تحدياً للأنا نفسها، سيمحي ويثبت براءته من تهمة الجبن، ويهيئ الرد له ذلك بالكلمة
أو البيان الذي سيلقيه أمام رئيس الجمهورية في زيارته لأمريكا، سيثبت من خلال
شجاعته لزينب ما يبحث عنه صلاح، يقول عن ذلك:

"يا لها من لحظة فارقة!..." سيخرج من هذه القاعة إنساناً آخر"... إنه غير
خائف"... أين كانت هذه الروح؟"... لو أتته من ثلاثين عاماً لتغيرت حياته"... لما

(1) الأسواني، شيكاغو، 384-385.

(2) الهواري، البطل المعاصر في الرواية المصرية، 96.

قالت له زينب: "يؤسفني أنك جبان"... عندما عرض عليه ناجي إلقاء البيان أحسّ بأن القدر قد أرسل إليه الخلاص من معاناته..."⁽¹⁾.

إن ما يمكن استخلاصه من كلام "صلاح" هو أنه يعاني عقدة مزمنة، وقد حملها معه إلى أمريكا، وسعيه للاندماج بالآخر والاستسلام له كان مهرباً من عقده وأزمته، وهذا التصرف جعل شخصيته منقسمة بين عالمين مختلفين، فما حاول الهرب منه في الشرق، وجد أسوأ منه في الغرب، على الرغم من أن زوجته "كريس" كانت مخصصة له في حبها، إلا أن عقدة النقص والانفصام في الشخصية جعله موزع الأهواء، وإلقاء البيان ضد السلطة الممثلة بالرئيس كان بمنزلة الثورة والتحرر من قيود الخوف التي عاشها صلاح في حياته في مصر.

إن، سيجابه "صلاح" نفسه بإلقاء هذا البيان ولنلحظ حديثه النفسي حين يقدم على هذا العمل: "لست جباناً يا زينب"... "سترين بنفسك"... "لم أكن جباناً قط"... "لقد تركت مصر لأنها أغلقت أبوابها أمامي"... "لم أهرب منها"... "سأريك الآن كيف تكون الشجاعة"... "ما أفعله يعتبره الفقهاء أعلى درجات الجهاد"... كلمة حق عند سلطان جائر"⁽²⁾، والحديث النفسي أو نجوى الشخصية هي دلالة مرضية، وصلاح هنا أصبح مهووساً بإثبات شجاعته أو نفي الجبن والخوف منه، ونجاح كما يتصور في هذا الموقف سيعيد التوازن لنفسه؛ لأن الآخرين سيكونون شاهد إثبات لهذه النفس الجديدة.

"الآن سيتخلص من حياته العادية، سيخلعها ويلقي بها جانباً كمعطف مهترئ قديم... سيكتب اسمه في تاريخ تتناقله الأجيال، البطل الذي واجه الطاغية!"⁽³⁾، ولكن السؤال الحتمي ماذا لو فشل؟ بالطبع ستكون النتائج سلبية وبالأخص على اتزانه النفسي، وهو فعلاً ما حدث، فقد تراجع ولم يلق بياناً ضد الرئيس بل رحّب به وعاهده على السير على نهجه، يقول صلاح في بيانه: "...نعاهدكم على أن نقّدي بكم"... "أن نظل كما علمتمونا نحب بلادنا ونبذل الغالي والنفيس من أجلها"...

(1) الأسواني، شيكاغو، 428.

(2) الأسواني، شيكاغو، 429.

(3) الأسواني، شيكاغو، 429.

عاشت مصر وعشتم لمصر⁽¹⁾، لا غرابة أن يتراجع صلاح عن قدرته، لأن قلقه النفسي وعدم اتزانهِ داخلياً كان عاملاً قوياً في تراجعهِ عن أي قرار يمكن أن يتخذه، حتى لو كان هذا القرار في سبيل إثبات الذات وإخراجها من شرنقة الخوف والعزلة اللتين يشعر بهما "صلاح".

إن محاولة الشخصية إثبات ذاتها ببعث الماضي وتجنب عثراته وإصلاحها كان طريقاً مسدوداً، لأن صلاح نفسه لم يقم توازناً مع حاضره الذي يعيشه، فهو تمرّد على الماضي سابقاً ورجع إليه في الحاضر متغافلاً عن سطوة الحاضر وتبعاته، فكانت النتيجة هي الضياع، لاسيّما أنه فشل في فرصته الوحيدة لإثبات شجاعته أمام الآخرين، وتصف "كريس" حالته لزميله "بيل فريدمان" قائلة: "... منذ أن عاد من لقاء الرئيس المصري تدهورت حالته بشدة"... ثلاثة أيام كاملة لم يأكل ولم ينام⁽²⁾، وهذه الحالة لصلاح هي نتيجة حتمية للضياع والفشل، فلو استطاع الموازنة بين الماضي والحاضر لنجح في علاج جراحه وفتح صفحة جديدة مع الماضي.

ولعلّ شخصية الآخر الإيجابية ممثلة بـ"كريس" كانت هي الأخرى عاملاً لسقوطه وضياعه، فلو كانت شخصية سلبية لاستطاع "صلاح" حزم قراراته، ولم يتهيب من كشف ذاته التي يخفيها في داخله، لذلك فإن النتيجة أو المحصلة التي وصلت إليها شخصية "صلاح" هي الهروب من الحياة بأكملها، فاختار الموت حلاً وحيداً لأزمته، ويصف السارد مشهد موت وانتحار صلاح:

"... كان الدكتور محمد صلاح، أستاذ الهستولوجي بكلية الطب (جامعة الينوى) مرتدياً بيجامته الحريرية الزرقاء وممدداً على الأرض، محدقاً في الفراغ وكأنه اندهش بشدة مرة واحدة إلى الأبد، وثمة دم ينزف من جرح غائر على جانب رأسه، ويصنع بقعة تكبر شيئاً فشيئاً"... وبجوار يده اليمنى المسترخية المنبسطة،

(1) الأسواني، شيكاغو، 430.

(2) الأسواني، شيكاغو، 436.

كان مسدسه القديم من طراز بيرتا ملقى على الأرض⁽¹⁾، ودلالة الانتحار هنا، هي تعبير عن القوة وتحقيق الذات من خلال الموت، لأن الحياة لم تلبّ له ذلك الشعور، كما كان للحالة المرضية التي وقع فيها (صلاح) الأثر البالغ في انشطار شخصية بين ذاتها وبين الآخرين سواء كانوا ذاتهم الجمعية في الشرق أو الآخر الغربي، وتقيّم هذه الحالة بما يسمّى (الازدواج)⁽²⁾، وربما كان هدف الكاتب من ذلك هو تسليط الضوء على الحالة التي وصل إليها المثقف العربي بين الواقع العربي المتردي، وراهن التحولات العالمية إذ بقي العالم العربي في ذيل القافلة، وحيداً مهمّشاً فما كان من الكاتب إلّا أن دفع بهذا المثقف إلى مرحلة الانعتاق والخلص برمزية الموت.

(1) الأسواني، شيكاغو، 439، يمثّل محمد عزّام في سياق مختلف لهذا المثقف بالإشكالي الثوري، ومن ذلك شخصية عربي في رواية (أنت منذ اليوم)، لتيسير سبول، ينظر، عزّام، البطل الإشكالي، 113.

(2) وهي حالة نفسية تنتشر فيها شخصية الفرد إلى جزأين أو أكثر، للمزيد ينظر، كمال، علي، 1986، العقل والشيزوفرينيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 21.

الفصل الثالث

الهوية واللقاء الحضاري

لئن تعددت المواقف التي تصور تلك العلاقة القائمة بين الشرق والغرب أو الأنا والآخر، فإنها تشكّل في مضمونها امتداداً ثقافياً وتاريخياً لمجمل العلاقات الثقافية والاجتماعية والتاريخية وما إلى ذلك من روابط إنسانية يمكن أن تقوم بين كلا الطرفين، ومن تلك الامتداد والعلائق يتبدى لدارس الرواية الحضارية أن هنالك بؤرة جامعة لمختلف تلك الأطر التي شكّلت تلك العلاقة أو الإشكالية سواء في جانبها الراض للغرب أو المتقبل لتلك العلاقة أو حتى الحيادي، وسؤال هذه البؤرة المركزية هو سؤال الانتماء والهوية.

وعلى أيه حال، فهذه الأطر تركز في مضمونها الحضاري على جانب الهوية، تأكيداً أو تخلياً وضياعاً لها من جهة أخرى، ولا ريب أن مسألة "الهوية" بما تتضمنه من مفاهيم واسعة كانت ولا زالت هاجس الشرق في تعامله مع الغرب، وهي "بمفهومها السوسولوجي مركّب ومبني ومعترف به اجتماعياً... يتصرف المرء من خلالها انطلاقاً من وضعية معينة أو على ضوء مجموعة من القيم والمعايير والتصورات المسبقة"⁽¹⁾، وهذه التصورات والقيم صاغت في كثير من نماذج تلك العلاقة موقفها المتباين بين القبول أو الرفض كموقفين بارزين في تصوير العلاقة الحضارية.

إن البحث عن الهوية في السرد الروائي العربي قد يطول البحث فيه، وربما لا ينتهي بحدود معينة لأن النص نفسه في رأيي هوية شخصية للكاتب ولمجتمعه، بل وللجنس الروائي، ولعلّ سؤال الهوية "لم يزل إلى وقتنا الحالي هو السؤال

(1) شك، إرفن جميل، 2003، الاستشراق جنسياً، ترجمة عدنان حسن، مراجعة زياد منى، شركة دقمس للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 79، كما تعبر الهوية عملية لتحديد الشخصية والسمات التي تميّز بين إنسان وآخر، للمزيد ينظر، أبو بكر، أمية، شكري، شيرين، 2002، المرأة والجنس، دار الفكر، دمشق، ط1، 253.

الرئيسي في الثقافة والإبداع"⁽¹⁾، فتغدو الهوية بهذا المعنى بطاقة شخصية للنص وللمبدع وكذلك للمتلقي الذي يحدد من خلالها بطاقته الثقافية.

يرى عبدالله أبو هيف في دراسته للتقاليد الأدبية في القصة الحديثة أن تنوع اتجاهات الشغل القصصي الحديث تعبير عن استمرار صراعات الهوية والحدائثة، كما أن وعي التجريب هو وعي بالتاريخ والذات القومية، فليست الحدائثة قيدا على الهوية، بل هي بحث في الذات وموقعها من الآخر قبل كل شيء⁽²⁾، وهذا الربط بين نشأة القصة وتأثرها بالغرب وبين الهوية القومية هو من وجهة نظري استجابة مباشرة ما بين الحدث القومي الذي يرتبط غالبا بالاحتكاك بالآخر سياسياً أو أي صعيد آخر وما بين ما هو ثقافي أو أدبي، على اعتبار أن الآخر يشكل هوية للذات ولو على جانبها الأدبي.

إذن، فالهوية عامل مشترك بين الثقافة من جهة وبين المثاقفة من جهة أخرى، وقد ألمح طرابيشي في حديثه عن المثاقفة أن بطل الروايات الحضارية "وحد في الهوية بين قضيته وقضيبه"⁽³⁾، ولا يغيب عن أذهاننا أن هذا الجمع بين الجنس كتقافة وهوية والثقافة ممثلة بالجنس الروائي كهوية، هما إفران للاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب، وبالطبع فالهوية بشتى مفاهيمها هي نتيجة حتمية لذاك الصراع الذي يحاول كل منهما فيه إثبات هويته، وإن كان الشرق هو الأحرص على ذلك من الغرب أو الآخر كنفيز للأنا، فذاكرة الشرق محملة بصورة الآخر المستعمر الذي أتى للشرق لينبّهه، وإزاء تحديات الماضي والحاضر لا يجد الشرقي إلا مسألة الهوية ليحارب من أجلها.

ولعل الظروف السياسية التي جمعت بين الأنا والآخر، لاسيما الاستعمار والسيطرة الغربية على الشرق، تفسر لنا كثرة الاهتمام بالهوية وما يرتبط بها من موضوعات شائكة تمس الذات العربية المأزومة بقضاياها من جهة، وبعلاقتها

(1) البحرأوي، سيد، 1999، الحدائثة التابعة في الثقافة المصرية، ميريت للنشر والمعلومات، دم، ط1، 16.

(2) ينظر، أبو هيف، القصة العربية الحديثة، 189.

(3) طرابيشي، شرق وغرب...، 16.

بالآخر من جهة أخرى، وربما يكون هذا الهوس بالهوية متخيلاً "حينما تصبح الأزمة ليست في الهوية ذاتها ولكنها في العقل المأزوم غير القادر على استيعاب المتغيرات"⁽¹⁾، أي عدم القدرة على التكيف مع الذات وقضاياها، ومع الذات والآخر المختلف فكرياً وحضارياً، وهو ما نلمحه في أبطال شخصيات الرواية الحضارية. والواقع أن أبطال هذه الروايات التي تعالج لقاء الشرق بالغرب، كانوا محوراً محركاً وبارزاً لمسألة الهوية أو الذات، ولعلّي هنا أؤكد على أن البحث في الهوية هو بحث في الذات، واستدعاء أي منهما هو استدعاء للآخر، ومن وجهة نظري فإن إدراكهما لا يتم إلا بوعي الآخر وإدراكه، بل وحتى في الاصطدام به، وينمي هذا الاصطدام واللقاء محددات النظرة الحالية والمستقبلية لمكان الذات وهويتها من الآخر.

ومن الضروري عند الحديث عن الهوية وما يتصل بها من مفردات وأسئلة، الإشارة إلى مرّ سابقاً معنا من ارتباط الخطاب الروائي بالواقع، وتحديدًا ما يمسّ الأمة العربية والإسلامية من قضايا داخلية وخارجية، ويمكن ربط ذلك على سبيل المثال "بالظروف القومية وظروف الاستعمار والاستيطان الاستعماري وسقوط الهيمنة العثمانية حتى عام 1916، وظروف الاستعمار الجديد وقيام الكيان الصهيوني العنصري على أرض فلسطين، وتكون الدولة العربية المستقلة أو شبه المستقلة، أي أن أحلام بناء مجتمع عربي حديث تعارضت دائماً بتأثير الاستعمار، مع قيام أنظمة عربية غير قادرة على إنجاز هذه الأحلام، وقد طبعت هذه الخيبة بطابعها القاسية والمريرة التطلع إلى تحديث المجتمع العربي، وألقت بتقلها الباهظ على تحقيق الهوية القومية في الثقافة العربية"⁽²⁾، فأخذ الروائي العربي على عاتقه البحث عن هويته الضائعة في ذاته وفي وطنه وفي مواجهة المخاطر الخارجية ومن بينها الآخر الغربي.

(1) الحمد، تركي، 2003، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، ط3، 19.
(2) ينظر على سبيل المثال أعمال الملتقى العربي الأول للإبداع الأدبي والفني بأغادير تحت عنوان: "الإبداع والهوية القومية" في "الوحدة" و"الرباط" السنة 5، ع 58-59، تموز - آب 1989، نقلاً عن: أبو هيف، القصة العربية الحديثة والغرب، 134.

إن مناقشة أسئلة الهوية في الرواية العربية في هذه المرحلة هي متابعة للمراحل السابقة، بل إن أزمة الهوية بشتى مسمياتها كانت على أشدها في المراحل السابقة على وقتنا الحاضر، فالفكر النهوضي الغربي كان في بدايته، ولا شك أن مظاهر التأخر الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وما إلى ذلك هو محفز لإثبات الهوية، إضافة إلى الاستعمار الغربي الذي شكّل تحدياً كبيراً أمام الهوية العربية، فكانت الرواية "خطاباً ملائماً للتعبير عن المقومعين والمعذبين في الأرض، كما حاولت أن تخفي تحت إرهابها الفضايف دعوات -ظاهرة أو خفية- لتحرير الوطن وتوير الفكر وتفعيل دور المرأة"⁽¹⁾، فكانت العملية أشبه بتزامن أو لازمة ما بين النهوض الفكري والأدبي وتحديات الواقع، إنه الانعتاق من أسر البنى السابقة مهما كانت مسمياتها.

وبالتأمل في رواية اللقاء الحضاري، يُلاحظ أن الهوية تأخذ حيزاً لا يستهان به في طروحاتها الفكرية والنقدية على حدٍ سواء، فالمناخ الذي تعالجه مناخ خصب لمبحث الهوية، وننوه هنا إلى أن معالجة هذه القضية قد تختلف من كاتب لآخر، فكل كاتب يتميز عن غيره بخصائص ثقافية وفكرية مختلفة، وهي في أصلها نواة لمؤثرات تكوينية الأدبي، فقد يتمسك بتلك الهوية ويحاول البحث عنها جاهداً سواء أكان ذلك على صعيد الذات أم على صعيد الآخر.

وقريب إلى ما ذهبنا إليه تعريف حلیم بركات للهوية على أنها "وعي للذات والمصير الواحد من موقع الجزء المادي والروحي الذي نشغله في البنية الاجتماعية، وبفعل السمات والمصالح المشتركة التي تحدّد توجهات الناس وأهدافهم لأنفسهم ولغيرهم..."⁽²⁾، والكاتب هو ذات تعبر عن نفسها وعن غيرها أيضاً، فلا غرابة إذن أن نجد الكاتب يعبر عن الهوية في نصه الروائي، بل إن بعض الشخصيات تتماهى مع كتابها في النص ظاهرياً أو في مضمورات السرد عن هذه الثيمة البارزة في الرواية العربية عموماً والحضارية منها على وجه التحديد.

(1) وادي، الرواية السياسية، 273.

(2) بركات، المجتمع العربي المعاصر، 58-59.

ومن الحقائق المسلّم بها أننا في هذا القرن نمراً بأشدّ التحديات وأسرع التغيرات التي لامست جميع الجوانب السياسية كانت أم اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية، وما حركات الشعوب العربية في ربيعها إلا علامة بارزة في أوج مخاضات الموت والولادة الحضارية في تاريخ الأمة العربية والإسلامية على حدّ سواء، ولا مرأى أن الهوية ستكون ملمحاً ظاهراً للذات العربية مع نفسها، وكذلك إحدائيات العلاقة مع الآخر.

في دراسته للغة السردية وفكرة الآخريّة يرى صلاح صالح: "أن روح العصر تكمن في هذا التنوع الآخري الهائل الذي يتشكّل منه عالمنا الحالي، ويزيده إثارة، ويعاظم طرح تحدياته على الوعي التباساته المتواترة بالأناء، والإشكالات الحضارية الراهنة المتمثلة في مجمل مآزق الهوية وأزمات الانتماء، وخصوصاً في ظل هذه المتغيرات المتسارعة على الصعيدين المحلي والعالمي"⁽¹⁾، ويشي هذا الرأي بحدوث شرخ في الهوية ذاتها، إذ يلبس مفهومها بمفاهيم أخرى كالمواطنة على سبيل المثال، وهو مآزق بطل الرواية الحضارية حين يتوزع بين هويته وانتمائه القومي أو المذهبي وبين مواطنته التي يعيشها في بلد آخر، وهو في روايات اللقاء الحضاري عادة بلد غربي.

1.3 الهوية الثقافية

حين نقف مستعرضين خط سير الرواية العربية نجد أنه مرتبط في تقديري بمنظومة تطوّر الفكر العربي ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، ولا شك أن لرحلة التحرر من الاستعمار دوراً فاعلاً في تحفيز موضوعاتها، بل كان نواة لمادتها رسداً وتصويراً، وقد انبرى لذلك نخبة من المنقّفين والروائيين أخذوا على أنفسهم تصوير هموم الأمة العربية، وما تتعرض له من طمس لهويتها القومية والثقافية والحضارية. وفي هذا المقام يشير عدد من الباحثين إلى أن "أغلب الروائيين قابلوا قضايا سياسية واجتماعية كبيرة كان لا بد أن يتعاملوا معها مثل قضية البحث عن

(1) صالح، صلاح، 2003، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 91.

الهوية"⁽¹⁾، ويرتبط هذا من وجهة نظر البعض بطبيعة التحولات منذ الخمسينات حتى اليوم، وهو ما يفسر تعريف كل جيل بتسمية تطلق عليه، كجيل المد الوحدوي، وجيل الأزمة والهبوط، وجيل الحيرة⁽²⁾، وما إلى ذلك من تسميات نجدها ماثلة في تاريخ الرواية العربية.

إن هذه التسميات وغيرها هي انبثاق من لسان الواقع وتصوير للظروف التي مرّ بها الإنسان العربي، ويبدو للمطلع على النتاج الروائي العربي في تلك الفترات وما تبعها إلى الآن، أن المسألة هاجس أساسي لدى الكاتب العربي، وإن كانت نصوص الفترات الأولى أشدّ تعبيراً عن أزمة الهوية القومية والعربية، نظراً لتلك الأحداث والتحديات التي مرت بها الساحة العربية في قصة البحث عن الحرية والهوية في مسلسل الاستعمار الغربي، الذي ما زال يفرض سطوته إلى الآن في تحدّ ساخر للعروبة والإسلام، وما فلسطين إلا امتداداً حيّ لكل تلك الفترات التي مثلتها مسألة الهوية.

يرى عبد النبي في حديثه عن الاتجاه القومي في الرواية العربية، أن الهزائم الكبرى في تاريخنا مثل هزيمة "حزيران 1967" أسهمت في تبلور فئة المثقفين وإنضاج وجدانهم، كما أن تصاعد الاتجاه القومي مع تلك الأحداث كان قد زاد الرواية العربية في تعبيرها عن هذا الاتجاه العروبي⁽³⁾، وهذا ما يؤكد على مواكبة الخطاب الروائي للأحداث التي مرت وتمر بها الأمة العربية والإسلامية بغض النظر عن الانتماءات المذهبية أو الفكرية التي ينتمي إليها الجيل أو ذلك من الروائيين العرب، فالجامع بينهم هو الهوية العربية والقومية.

(1) عبد النبي، الاتجاه القومي العربي في الرواية، 35، وللمزيد ينظر، مؤتمر طه حسين، الذكرى التاسعة، جامعة المنيا، يناير 1984، 159، وينظر أيضاً، إبراهيم، رزان محمود، 2003، خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 87.

(2) ينظر، عبد النبي، الاتجاه القومي العربي...، 35.

(3) ينظر، عبد النبي، الاتجاه القومي في الرواية العربية، 36، ويستشهد عبد النبي بروايات الوحدة بعد الانفصال (1961) وروايات الهزيمة وما قبل الهزيمة (1967).

وتعدُّ المرحلة الحالية من حياة الأمة العربية والإسلامية في هذا القرن امتداداً طبيعياً لسؤال الهوية المتجدد، فالتحديات تكادُ تكون نفسها سواء أكانت داخلية أم خارجية، والمتقف العربي عموماً والروائي على وجه التحديد عمل على عائقه هم الهوية والبحث عنها، فرصد في نتاجه الروائي أبرز التحولات التي تعرضت لها، مقدّماً من خلالها موقفه الفكري من هذه القضية المحورية من حياة الرواية العربية. ومن خلال معالجتها لنصوص الدراسة، لاحظنا أن مبحث الهوية كان لازمة في ثنايا بعض الروايات، وكان في بعضها الآخر عنصراً رئيساً، بل مناط بحث الرواية في علاقة الأنا بالآخر، فعلى سبيل المثال تعالج مستغانمي في ثلاثيتها التي بدأت بـ"ذاكرة الجسد" ثم "فوضى الحواس" و"عابر سرير" أوضاع الراهن العربي بشتى مجالاته وإن كان السياسي يغلب عليها في كثير من الأحيان، وسبق أن أشرنا إلى مراحل التدرج في معالجة رؤيتها الفكرية حول الواقع الجزائري الذي يرتبط بالواقع العربي عموماً.

تقول مستغانمي في صفحة الإهداء "إلى أبي ... دوماً، وإلى شرفاء هذه الأمة ورجالها الرائعين، الذين يعبرون بأقذارهم دون انحناء، متشبثين بأحلام الخاسرين..."⁽¹⁾، قد يشي هذا الإهداء بكثير من التأويلات، من بينها مبحث الهوية الذي عادةً ما يرتبط بمفاهيم "الشرف" وإهداؤها لشرفاء الأمة لهو أكبر دليل إلى أن المسألة هنا مسألة سياسية قومية عربية، هذا إذا ما علمنا أنها تعالج في ثلاثيتها مجموعة من القضايا والمنعطفات التي مرّت بها الأمة العربية كقضية الوجود الإسرائيلي في فلسطين، وقضية الحرب العراقية في أحداث (1991)، وحال الواقع الجزائري وبالأخص السياسي علامة دالة.

تشكّل رواية عابر سرير "أيقونة ضمن إطار ثلاثي تضم خلاله مستغانمي رؤيتها الفكرية والنقدية لما تمرُّ به الأمة العربية عموماً وبلدها الجزائر على وجه التحديد من تحديات وتحولات سياسية، كان للأخيرة الأثر الواضح في تحديد الهوية القومية والوطنية على حدّ سواء، يقول السارد في معرض حديثه عن الجزائر:

(1) مستغانمي، عابر سرير، 5.

"كانت الجزائر الخارجة لتوّها من الحرب، صبيّة تقع في حب من جاؤوا من كل العالم لتهنّتها وإدارة شؤونها، من خلال آلاف قصص الحب التي ولّدت بينها وبين الفلسطينيين والعراقيين والمصريين واللبنانيين الذين جاؤوا ليعملوا أساتذة ومهندسين ومستشارين، والذين وقعوا تحت سطوة اسمها، كما ليقترسوا معها بعض شرف تاريخها، وتقتسم معهم ما فقدت من عروبتها"⁽¹⁾.

لا يخفى على القارئ أن النص يتحدّث عن أزمة الجزائر في رحلة بحثها عن الحرية والديمقراطية، وهو بحث عن الهوية الوطنية أولاً التي لا تتجزأ بأي شكل من الأشكال عن هويتها القومية العربية، هذه الهوية التي يفتسمها معها أشقاؤها في الدول العربية الأخرى الذين أتوا لمساعدتها على النهوض، فتقاسموا بذلك شرف تاريخها النضالي ضد المحتل.

تنقد مستغامي في بحثها عن الهوية العربية، ضياع الوطن أمام مكاسب زهيدة وتعرّض بالطفرة النفطية آنذاك، فعلى لسان السارد تقول: "مشتعلين كناً بزمن النفط الأوّل، وكانت لنا أحلام رمال ذهبية، تسرّبت من أصابع الوطن إلى جيوب الذين كانوا يبتلعون البلاد..." "يا لسراب الشعارات! إنها خدعه التائه بين كئيبان وطن من الرمال المتحرّكة، لا يعول على وتد يُدقّ فيه..."⁽²⁾، وهذا يعني أن ضياع الهوية مرتبط بضياع الوطن الذي أصبح نهياً حتى من أبنائه، ليغدو وجوده بعد ذلك سراب.

(1) مستغامي، عابر سرير، 44-45، يصعب اقتناص ملامح أزمة الهوية دون الربط بين مكونات الثلاثية (ذاكرة الجسد، وفوضى الحواس، وعابر سرير) فكل منها يحمل بطاقة ولوحة للهوية، فعلى سبيل المثال تورد مستغامي في فوضى الحواس قولها: "في الواقع كنت أبحث لي عن موت استعراضي لا يشبه بندقية الصيد... التي أطلق بها خليل حاوي رصاصة على جبينه، احتجاجاً على اجتياح إسرائيل للبنان... أين هذه الأمة...؟ من العار أن أقول أنا عربي..."، مستغامي أحلام، 1998، فوضى الحواس، منشورات أحلام مستغامي، ط1، ص131.

(2) مستغامي، عابر سرير، 41-42.

تلحُّ مسألة الوطن وهويته ممثلةً بأبنائه على رؤية مستغامي، فلا يكاد يخلو فصل من حديث عن الوطن "الجزائر"، فهنا حديث عن الماضي وآخر عن المستقبل الذي آل إليه بعد الثورة، وهناك نقل لما يدور على أرضه من منازعات وقتل، وما يدور لأبنائه خارجه من تحديات، من ذلك نقل السارد واقع الجزائريين في باريس، يقول:

"بعد ذلك ستعرف أن الجزائر سبقتك إلى باريس، وأن تلك الرصاصة التي صوّبها المجرمون نحو رأسها، جعلت نزفها يتدفق هنا بعشرات الكتاب والسينمائيين والرسّامين والمسرحيين والأطباء والباحثين، وأن الفوج الأول من جزائري الشتات قام بتأسيس عدّة جمعيات لمساندة ما بقي في الجزائر من متقنين على قيد الحياة في قبضة الرعب"⁽¹⁾.

إن المعاناة التي يقاسيها المواطن الجزائري خارج الوطن وداخله، ولعلّ النخب المتقفة هي المستهدفة والمعنية في كل تلك المآسي، فهم لسان حال أمّتهم، وهم جواز سفر هويتها أمام الأمم الأخرى، لكنّها الهزائم والشتات تسردها مستغامي في سطور روايتها وعلى ألسنة أبطاله، ولنلحظ مدى إحساس المغترب بهويته الضائعة على لسان خالد بن طوبال أو السارد الأكثر شيوعاً في عابر سرير، وهو شعوره عندما بيعت لوحة "زيّان" لأحد الملقبين بـ "نوي الأرجل السوداء"، مخاطباً "فرانسواز" بتهكم الحسرة:

"تدرين أن تسمية "الأرجل السوداء" أطلقت على المعمّرين الفرنسيين الذين أرسلوا للاستيطان في الجزائر بعد الغزو الكولونيالي أواخر القرن التاسع عشر... حتماً هذا الثري ما توقع أن يواصل انتعال التاريخ أباً عن جد، ولا توقع أن يأتي يوم ولا يبقى فيه لهذه اللوحة من قريب سواه..."⁽²⁾، فاللوحة للسارد تمثّل هوية وطنية، كان يتمنى لو بقيت في حوزة الجزائريين، لكنها ولفقدان الانتماء من قبل أثرياء الجزائر فقدت لتقع في أيدي أحفاد المستعمرين الفرنسيين الأوائل، وهذه عبثية تهكم منها الكاتبة في روايتها.

(1) مستغامي، عابر سرير، 52.

(2) مستغامي، عابر سرير، 276.

الهوية ضالة الجزائري تبحث عنها مستغامي من خلال أبطالها، ومن ذلك في الرواية سخرية خالد بن طوبال أو السارد من بعض العناوين كأسماء الجرائد مثل "الوطن" و"الحرية" و"الشعب" وسخريته من وجود أكبر قوس عربي للنصر في البلد الذي مُني بأكبر الخسائر والدمار⁽¹⁾، يعني بذلك العراق، وغير ذلك من مفردات تلم شتاتها في هذه الرواية وسابقتها في الرواية لمستغامي، طارحة بذلك خارطة جديدة للبحث عن الهوية.

بخلاف رواية مستغامي "عابر سرير" يخطُّ صنَعُ الله إبراهيم روايته "أمريكانلي" على منوال البحث العلمي أو السيرة الذاتية لرحلة أستاذ جامعي إلى إحدى الجامعات الأمريكية، وما يهمنا أن السرد لهذا البطل أو الشخصية المثقفة أثناء هذه الزيارة للغرب جاء محض إمضاء لبحث الهوية العربية الضائعة، مستعيناً بالتاريخ كشاهد وإثبات بين الماضي والحاضر لنا والآخر، فعلى الرغم من روح التهكم والنقد للذات أولاً وللآخر ثانياً، فإن الأنا الشرقية ممثلة بشخصية الرواية الرئيسية الدكتور "شكري"، تتقمص الشخصيات الأخرى في عملية السرد والنقد في آن واحد.

بأسلوب درامي ينظم "إبراهيم" رؤيته الفكرية في الرواية، مستخدماً أسلوب البحث العلمي والتوثيق التسجيلي لأحداث روايته، ليتمكن من طرح تلك الرؤية التي أخذت قالب "السيمنار" كما جاء على لسان "شكري" لتلاميذه، يقول: "إنما الفكرة هي محاولة دراسة نشاط مؤرخ عربي معاصر..." وتتبع العوامل التي أسهمت في توجيهه إلى دراسة التاريخ...⁽²⁾، ومن هذا المدخل سيطلعنا بطل الرواية على أكثر من قضية، نلمح في كثير منها مسألة البحث عن الهوية.

تناول السرد على سبيل المثال البحث في "المشهد الثقافي العربي عشية القرن الواحد والعشرين" أو "مؤتمر المثقفين" وهي محاولة من الكاتب لتترك بصمات مستقبلية على مثل هذه المواضيع، فقد جاء في مقدمة ملف المؤتمر "تشخيص اللحظة الراهنة في العالم العربي وكيف أنه يتعرض لخطر فقدان الهوية.

(1) مستغامي، عابر سرير، 307-308.

(2) إبراهيم، أمريكانلي، 34.

وحدّدت المقدمة طبيعة الحصار المزدوج الذي تعانيه الشعوب العربية بين
ضمور الإبداعية من جانب والتبعية المتزايدة من جانب آخر...⁽¹⁾.

وبتتبع أوراق المؤتمر نجد عنوانات بارزة للهوية والثقافة العربية التي
ضاعت خلال النزاعات الداخلية والخارجية، فأحد المشاركين واسمه "البرديسي" تكلم
عن "عمق الثقافة العربية" لأن العرب يعيشون في الوهم، كما كان هناك ورقة بعنوان
"صعود وانهيار إمبراطورية الأخلاق" وهي لكاتب اسمه "حلمي عبدالله" نعى على
المتقنين فيها تراجع دورهم وسلبيتهم، كما تطرّق المؤتمر في أوراقه تزييف العقول
العربية وتحولات المتقنين وعلاقتهم بالسلطة، وهذه الورقة لشخصية الرواية
الرئيسية "شكري" التي حاول من خلالها استعراض تلك التحولات مستعيناً بنماذج
من الماضي والحاضر⁽²⁾.

ولا يكتفي "إبراهيم" بهذه الإشارات من أوراق أعمال المؤتمر بل يأتي بما
يتصادى وهدف المؤتمر، إنها شخصية الأمير "جاسم" التي تُعدُّ رمزاً لفقدان الهوية
وضياعها بين التنظير والواقع، ويتضح ذلك لنا من وصفه وملامحه في الرواية فهو
"عريض الجسم قصير القامة في ملابس أوروبية، وملامح بدوية قوية يتصدرها
شارب أسود كثيف، وألقى كلمة تقليدية دعا فيها إلى تنمية الحوار الراقي والهادف
إلى الاعتزاز بثوابت الأمة وقيمها وأخلاقها والحث على نبذ دواعي الفرقة بين
أفرادها"⁽³⁾، وهذا التناقض دليل لضياع الهوية الثقافية والقومية للأمة بين ما هو
منظرٌ وما هو مطلوب على وجه الحقيقة.

وتتناهى مسألة الهوية في أكثر من موقف في الرواية، فطلاب "شكري" في
المحاضرة هم عنوانات لمشروع بحثه، ومن ذلك دفاعه عن ماهية القومية العربية
التي اتهمتها إحدى الطالبات وهي "مونا" بهشاشة أساسها، فردّ عليها بقوله:

(1) إبراهيم، أمريكي، 54.

(2) وهذا الاستعراض شمل التاريخ العربي للمتقنين ونظيره الغربي، وكيف أن الأمر موجود
في تاريخ الغرب وحاضره، ينظر، إبراهيم، أمريكي، 447-461.

(3) إبراهيم، أمريكي، 446-447.

"بالنسبة لأي مصري أو كويتي أو مغربي فإن القومية العربية هي الضمان الوحيد للمستقبل، وحتى لو لم يدرك البعض منهم ذلك..."⁽¹⁾، وفي موقف آخر يبدي إعجابه بمدى جسارة أحد الباحثين حين وصف ما تم في عهد السادات والتعاون الأمريكي برنامجاً لتحطيم القومية العربية⁽²⁾، وهذا التركيز على مفهوم القومية العربية والدفاع عنها، هو طريق لإثبات الهوية الضائعة لاسيما أن الآخر هو محور تحدّد لهذا الإثبات، إضافة إلى أن طبيعة البيئة التي يتم خلالها بحث الهوية هي بيئة غريبة، ومحكاتها موزعة بين الشخصية الغربية والشرقية.

2.3 ارتباك الهوية* "شيكاجو نموذجاً"

حينما يختار الروائي قضية معينة في عمله الروائي فإنه يسخر لها كل أدواته، ويجعل منها قضية محورية تسلب لباب المتلقي، ولا شك أن مبحث الهوية من أهم المباحث والقضايا التي سعى الروائي العربي إلى تبنيها وطرحها كإشكالية متجددة في جميع المراحل التي مرّت بها الرواية العربية، وإذا كنا نتحدث عنها كنمط سارد في رواية الصراع الحضاري، فعلياً أن نأخذ بالحسبان أنها قضية ومسألة مرهونة بشروط تحكم تصنيفها، وتجعلها محكاً بارزاً لتحليل ونقد رؤيتها الفكرية، فمثلاً قد يحكمها العامل السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي وغير ذلك من مؤثرات وعوامل تحكم مسألة الهوية ونمطها الذي تمثله.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن المجتمع العربي مجتمع أبوي في طابعه العام، والأبوية في مفهومها الأساس تعني "الإرادة المطلقة، ويتم التعبير عنها بنوع من

(1) إبراهيم، أمركانلي، 348.

(2) ينظر، إبراهيم، أمركانلي، 407.

* يذكر أن مفهوم (ارتباك الهوية) قد تردّد عند عدد من الباحثين السابقين مثل: علي عبود المحمداوي، وإبراهيم خليل، ومحمود أملودة.

الإجماع القسري الصامت، المبني على الطاعة والقمع"⁽¹⁾، وبعيداً عن التكرار أو الدخول في استطراد قد يطول، فما أودّ التنويه إليه، هو أن هذا المجتمع بهذه السمة كان له الأثر البالغ في تحديد هوية الأشخاص وانتماءاتهم، بُعداً أو قريباً مما يسمّى الهوية بمختلف مسمياتها، أو صورها التي أطرت لها في العديد من الدراسات والأبحاث.

يرى "بركات" في دراسته للمجتمع العربي المعاصر، أن ندرس المجتمع العربي "على أنه في حالة صراع مع نفسه وغيره، ونبحث عن جذور هذا الصراع في طبيعة التناقضات السائدة، وتلك الأوضاع التي تحيل العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسسته، فيسعى إلى تجاوز عجزه بالهرب أو الخضوع والاستسلام، وبالتمرد والثورة في سبيل تغيير الواقع"⁽²⁾، ومن وجهة نظري أن "بركات" قد وضع يده على الجرح فيما يخص الأوضاع التي تحيل العربي إلى إنسان مغترب، ذلك أن الاغتراب يمثل انعكاساً للأوضاع التي يفرضها الواقع على الإنسان، وهي التي تحدّد دورها مدى امتلاك الهوية من عدمها.

إنّ، هنالك في رأيي عامل مشترك ظاهرٌ أو خفيٌّ ما بين "الاغتراب"⁽³⁾، وتحديد الهوية ثقافية كانت أم قومية وما إلى ذلك من مسميات، بيد أن الاختلاف بينهما كمصطلح واضح وبيّن، واستناداً إلى ما سبق، فإننا سندرس هنا قضية الهوية من حيث العوامل المؤثرة في قوتها أو ارتباكها وضعفها.

(1) شرابي، النظام الأبوي، 24-25، وللمزيد أنظر، النقيب، خلدون حسن، 1978، المجتمع العربي والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، 143-144.

(2) بركات، المجتمع العربي المعاصر، 54.

(3) أقيمت العديد من الدراسات التي تبحث في مصطلح الاغتراب، ويرى العديد من الباحثين أن (ماركيوز وفروم) فضّل في انتشاره، للمزيد ينظر، النوري، قيس، 1979، الاغتراب، اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، عالم الفكر، م10، ع1، أبريل، مايو، يونيو، وينظر، مجاهد، مجاهد عبد المنعم، 1985، الإنسان والاغتراب، سعد الدين للطباعة، دمشق، د.ط، 7-30.

تمثّل رواية "شيكاجو" للأسواني نموذجاً حياً لارتباك الهوية وتأرجحها، كما أنها نموذج لأثر إفرازات الواقع والمجتمع على هوية الذات الشرقية في مواجهة الآخر الغربي، والهوية تتأرجح بذلك بين رهينين يحكمانها: الذات الشرقية ونفسها المفردة والمجموعة ممثلة بمجتمعها أولاً، والذات الشرقية في علاقتها بالتجربة الحضارية أو الآخر الغربي ثانياً.

ويمكننا دراسة هذا الجانب من محاميل عدّة منها:

أولاً: العامل السياسي.

ثانياً: العامل الثقافي ويضم إليه الجانب الاقتصادي والاجتماعي.

وكل عامل من هذه العوامل وغيرها، كان له الأثر في تحديد هوية

الشخصيات في الرواية مما سندرسه في هذه الصفحات.

1.2.3 العامل السياسي

شكل العامل السياسي أو السلطة عموماً تحدياً كبيراً للمتقف العربي، فكان في أغلب الأحيان عامل هدم وإرباك للهوية الثقافية للمتقف العربي، وفي معظم الحالات والمواجهات أثر المتقف الهرب من السلطة، وقد توقف كثير من الروائيين العرب عند هذا العامل وهو السياسي أو السلطة في تحديد هوية المتقف عموماً، بل ما يتصل به من عوامل وآثار على المجتمع العربي برمته.

ولا يمكن لأحد في رأيي أن ينكر ما لهذا العامل من أثر في العلاقة المأزومة بين الشرق والغرب، ومكان لشرارة الاستعمار وما خلفه من آثار نفسية واجتماعية واقتصادية وما إلى ذلك من تبعات استعمارية الدافع الأكبر لتأزم هذه العلاقة وتشنجها في أغلب مراحلها التي عرضت لها الرواية العربية قديماً وحديثاً، وما الموضوعات التي طُرحت في نهايات القرن الماضي والقرن الحادي والعشرين إلاّ إفراز تراكمات حضارية وتاريخية لعلاقة الشرق بالغرب، ومن مثل ذلك موضوع الإرهاب في الرواية الحديثة، والإسلام والغرب وغيرها من الموضوعات التي يلعب العامل السياسي فيها دوراً ظاهراً.

لقد وظّف الأسواني هذا الجانب في روايته "شيكاجو من خلال عدد من أبطالها، وهو يتحرك من خلالهم ليلقي أضواء سابرة على الأوضاع السائدة في مصر، وهي أوضاع تكاد تكون مشابهة في أغلب الدول العربية، وما يهتمنا هنا هو تسليط الضوء على أزمة الهوية من خلال ارتباطها بالعامل السياسي وغيره من العوامل المؤثرة في شخصية الأنا الشرقية وعلاقتها بالآخر الغربي.

يمثّل "رأفت ثابت" أزمة الهوية وارتباكها، ففي الجانب الذي عرضنا له عن قبول الآخر وتبني قيمه، كانت هذه الشخصية الشرقية منسلخة عن قيمها، متبينة للآخر بكافة الأشكال، ومنقذة لأننا أو الذات الجمعية التي يمثلها الشرق أشد انتقاد ورفض، وفي موضع من الرواية يشير الأسواني على لسان السارد إلى أن سبب هذه "النظرة السلبية للمصريين تتوافق مع تاريخ رأفت ثابت؛ فقد هاجر من مصر إلى أمريكا أوائل الستينات بعد أن أمّم عبد الناصر مصانع الزجاج التي يملكها أبوه محمود باشا ثابت، وبالرغم من القبضة الحديدية للنظام آنذاك، فقد استطاع أن يهرب بمبلغ مالي كبير بدأ به حياته الجديدة"⁽¹⁾.

والسارد إذ يشير إلى ذلك، فهو ينتقل من صورة الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي التي تعيشه مصر في تلك الفترة، مما كان سبباً في هجرة وهرب كثير من المثقفين المصريين إلى الغرب نشداناً لحرية افتقدوها في مصر بسبب السلطة الحاكمة فيها، وغياب الديمقراطية ومصادرة الحريات ومسلل الاعتقالات كان من أهم القضايا السياسية التي حفلت بها الرواية العربية الحديثة.

يقول "رأفت ثابت" ردّاً عن يسأله: "أين كان قبل أن يأتي إلى أمريكا؟" "ولدت في مصر، وهربت من الظلم والتخلف إلى العدل والحرية"⁽²⁾، إذن فهذه الإجابة التي غدت شعاراً لرأفت ولكثير من المثقفين العرب المهاجرين إلى الغرب، تبرير سببي لقبول الآخر ورفض الأنا، بل وانتقاد العرب والشرق برمّته، وقد أظهرت ردّة فعله على أحداث "11 سبتمبر" عداءً شديداً للعرب والمسلمين، فهو لا يتحرج أن يقول: "من حق الولايات المتحدة أن تمنع أي شخص عربي من دخول

(1) الأسواني، شيكاغو، 42.

(2) الأسواني، شيكاغو، 43.

أراضيها حتى تتأكد من أنه شخص متحضر...⁽¹⁾، مثل هذا الموقف وغيره يفسّر بالخلفية الحياتية للذات في مجتمعها الشرقي، فمعاناته من الظلم السياسي ومصادرة الحرية هو الدافع الرئيسي للعداء نحو الشرق عموماً، ومصر على وجه التحديد.

بيد أن هذا الدافع كان سبباً لارتباك رأفت وتأرجحه في هويته الثقافية -التي تضم مفاهيم كثيرة- فهو في قرارة نفسه لم يحسم علاقته مع ذاته من جهة، ومع ماضيه الشرقي من جهة أخرى، ونلاحظ ردّة فعله عندما اتهمه "جراهام" بالعنصرية في حديثه عن المصريين وانتقادهم، يقول رأفت:

"كنت مصرياً يوم ما، وقد أقلعت عن ذلك..." "أيها الرفيق..." متى ستعترف بجواز السفر الأمريكي الذي أحمله؟"⁽²⁾، وهذا السؤال يكشف عن عمق أزمة الهوية التي يعانيتها "رأفت" فهو من الناحية النظرية المادية يملك جواز السفر الأمريكي إلا أن نصفه الخفي مليء بروحانية الشرق، مما يجعله يوقن بعدم اعتراف الآخر به كمثيل في الهوية الغربية.

ويمكن القول إن شخصية رأفت تمثل جانباً من مفهوم الأيديولوجيا وهو في علم الاجتماع "يتمثل في دفع الأفراد إلى انتهاج سلوك معين يتلاءم مع الأيديولوجيا، المعبّرة عن مصالحهم"⁽³⁾، ولذلك حرص رأفت على تقمّص الغرب وتقليده في كل شيء، فهو "لا يتحدث العربية مطلقاً، ويفكر بالانجليزية ويتقنها بلكنة أمريكية متقنة... ويحرك يديه ويصدر أصواتاً من فمه أثناء الكلام تماماً كالأمريكيين... هذه الصورة التي يحبها لنفسه، أن يكون أمريكياً حقيقياً كاملاً"⁽⁴⁾.

إن مثل هذا التبني لأيدلوجية الغرب هو بمنزلة إثبات الهوية الغربية التي يحاول رأفت الانتماء إليها، وشعوره برفض الآخر له يدفعه لبذل جهد مضاعف لنيل تلك الهوية، وسبيله إلى ذلك هو وسيلتان:

(1) الأسواني، شيكاغو، 45.

(2) الأسواني، شيكاغو، 29.

(3) الحسيني، السيد، 1986، مفاهيم علم الاجتماع، قطري بن الفجاءة، الدوحة، د.ط، 117، 132.

(4) الأسواني، شيكاغو، 43.

الأولى: تقليد الغرب وإثبات الانتماء بكافة الأشكال والصور.

الثانية: التخلي عن قيمه الشرقية ونبد كل ما هو شرقي بما في ذلك القيم والعادات.

إتكاء على ما سبق، فإن أزمة الهوية عند رأفت تمثلت أولاً بأزمة الذات نفسها مع المجتمع الذي تنتمي إليه أي الشرق، ولجوؤه إلى الغرب كان مهرباً أو وسيلة للانتقام أو تدمير الذات الجمعية، وهو ما سنلحظه في نهاية أحداث هذه الشخصية، لكن قبول الآخر للأنا كان يتطلب قرابين تقدّم لهذا القبول، وقد تمثلت فيما خلصنا إليه من وسائل للتقرب للآخر، ومنها غير ما ذكر سابقاً:

تقليد الآخر في كل شيء حتى الحركات والسكنات، ورأفت حرص على سلوك هذا المنحى في حياته العلمية وكذلك على الصعيد الاجتماعي، كحضور حفلات الاستقبال والمناسبات الاجتماعية، وممارسة التمارين الرياضية، والافتخار بكل ما هو أمريكي وخصوصاً فيما يتعلق بالمنجزات العلمية الحديثة⁽¹⁾.

أما فيما يتعلق بالجانب الشخصي لشخصية "رأفت" فهو متزوج من "ميتشيل" الأمريكية الجنسية وهو ما أتاح له الحصول على جنسية أمريكية هوية بديلة لماضيه في مصر، وعندما أصبحت له العائلة في أمريكا حرص على سلوك مسلكهم في التربية والتنشئة لاسيما ابنته "سارة" التي فنّقت زيف الهوية لدى "رأفت"، فمع حرصه على القيم الأمريكية في تربيتها إلا أنه اصطدم بموروثه الشرقي المحافظ، وهو ما حاول التظاهر بالتخلي عنه، فعلى سبيل المثال نجده يقول لصديقه "صلاح" يشكو أزمته مع "سارة":

"أرجو أن تصدق مرة واحدة وإلى الأبد هذه الحقيقة: أنا أمريكي، وقد ربيت ابنتي على القيم الأمريكية..." تخلصت إلى الأبد من التخلف الشرقي..." لم اعد أربط شرف الإنسان بأعضائه التتاسلية!"⁽²⁾.

تتبدى لنا ملامح ارتباك الهوية لدى رأفت عند اصطدامه بواقعه الشخصي الذي حاول رسمه لنفسه في أمريكا، فالعائلة التي كوّنّها لا تتفق وموروثه الشرقي،

(1) ينظر، الأسواني، شيكاغو، 42-54، و76-79.

(2) ينظر الأسواني، شيكاغو، 77-78.

فإباحية الفعل الجنسي في الغرب أثارت لديه روح الشرق، فرفض مع نفسه علاقة "سارة" مع صديقها "جيف"، وقد فسر "صلاح" ذلك لرأفت بقوله:

"إنها فقط تتمرّد على السلطة التي تمثّلها"⁽¹⁾، وهذه السلطة هي "الأبوية" وهي ترمز لعالم الشرق الذي يجعل الذكر أو الرجل مركز السلطة، وهذا يتنافى والقيم الغربية بما فيها من حرية في الاعتقاد والتصرف، ويشير السارد إلى ذلك من خلال تفسير "صلاح" لمشكلة "رأفت"، يقول:

"إن مشكلة رأفت أكثر تعقيداً... وبالرغم من مرافعته المطولة دفاعاً عن الثقافة الغربية فهو ما زال يحمل عقلية الرجل الشرقي التي يهاجمها ويسخر منها..."⁽²⁾، بل إن ابنته سارة تكشف نقاب أزمة الهوية لدى أبيها "رأفت"، فسلك حياتها الأمريكي أيقظ شقيقته النائمة التي حاول دفنها في أعماقه، تقول سارة بعد نقاش طويل حول علاقتها مع أبيها:

"آن الأوان لكي تسمع رأيي فيك"... أنت شخص مزيف"... ممثل فاشل يؤدي دوراً سخيلاً لا يقنع أحداً، من أنت؟ هل أنت مصري أم أمريكي؟ عشت حياتك وأنت تريد أن تكون أمريكي "... وفشلت"⁽³⁾.

يظهر لنا من دراستنا لشخصية "رأفت ثابت" أنه يمثل تلك الفئة المثقفة التي هربت من بلدها لأسباب عديدة ومثلت هنا الأسباب السياسية والاقتصادية التي دفعت "رأفت" للهرب من مصر واللجوء إلى أمريكا كبلد بديل للذات الجمعية التي شكلت ذاكرة مأزومة في نفس "رأفت" وغيره من المثقفين العرب.

2.2.3 العامل الثقافي:

إن الباحث في بنية المجتمع العربي في الرواية العربية، يجده مجتمعاً موسوماً بمظاهر التخلف والفقر، وأغلب الفئات التي كان يعالجها هي فئات شعبية تضم الطبقة الكادحة الفقيرة، وطبقة الفئات المثقفة المظلومة في مجتمعاتها الشرقية

(1) الأسواني، شيكاغو، 78.

(2) الأسواني، شيكاغو، 79.

(3) الأسواني، شيكاغو، 393.

التي تحكمها السلطة بكافة أشكالها وأساليبها، إضافة إلى السياسة الاستعمارية التي فرضت سيطرتها على كثير من البلاد العربية في تلك الفترة.

في دراسته لاغتراب البطل يرى الهواري أن بيئة المثقف العربي كانت ضحلة نتيجة للاستعمار الطويل، كما أن طريق الثورة غير واضح والقيادة غير ملموسة، وهذا ما جعل العلم بالنسبة للمثقفين يرتبط بالاستعمار والأوضاع السائدة في تلك الفترة⁽¹⁾، ومن الطبيعي أن يجد المثقف العربي في الغرب مهرباً للعلم والحضارة من التخلف والفقر، وهو ما مثلته شخصية "محمد صلاح" في رواية "شيكاجو" وهي شخصية تمثل أزمة الهوية وارتباكها بين قبول الآخر ورفض الأنا.

لا يغيب عن أذهاننا الدور الذي لعبه الفقر والجهل في البيئات العربية مطلع القرن العشرين، إذ شكل كل منهما حاجزاً لدى الفئات المثقفة من الشعوب العربية التي كانت تطمح في تغيير الواقع والنهوض بشعوبها لمدارك الحضارة الغربية، لكن قلة الإمكانيات وشحها دفع إلى هجرة عدد كبير من المثقفين إلى الغرب، ولعبت هذه الهجرة دورها عاملاً أساسياً في زعزعة قيم وقناعات العقول العربية المهاجرة، فكانت أزمة الهوية مثار بحث لديهم بين ثبات القيم والتخلي عنها لحضارة الغرب.

شكلت أزمة الهوية عند "صلاح" في رواية "شيكاجو" من هربه من الجهل والفقر إلى العلم والمال، إلا أن ذلك شكّل فيما بعد عقدة نفسية بدت آثارها في الحالة التدميرية التي وصل إليها "صلاح" في أزمتة الثقافية؛ لأنه في نهاية المطاف نادم على الهجرة، وكان هذا اعترافه لزوجته الأمريكية "كريس": "أتمنى أن أعيد حياتي مرة أخرى لأتخذ قرارات مختلفة... اعتقد الآن أن قراري بالهجرة لم يكن صائباً"⁽²⁾، وهو ما حدّث نفسه به بعد عقدة الجنس الإخصاء التي شعر بها تجاه "كريس" وهو في الحقيقة إخصاء ثقافي شعر به إزاء أزمة الهوية المتمثلة في حاضره الأمريكي وماضيه المصري الذي يحمل الشرق وروحانيته.

وتكاد تفسيرات "صلاح" لأزمة صديقه "رأفت ثابت" تكون تقييماً لأزمتة هو في الوقت نفسه، فكلاهما يعاني وطأة الحنين إلى الوطن، وكلاهما يعاني من حمل

(1) ينظر، الهواري، البطل المعاصر في الرواية المصرية، 277.

(2) الأسواني، شيكاجو، 173.

جنين الشرق في داخله، إضافة إلى ذلك سعي كل منهما للحصول على الجنسية الأمريكية، لكنهما فشلا في إحداث ذلك التوازن الذي يضمن ثبات الهوية والاستفادة من الآخر، وقد جاء ذلك على لسان "صلاح" في تقييمه لوضع "رأفت"، يقول:

"إن مشكلة رأفت تكمن في شخصيته ذاتها... هناك مصريون كثيرون أنجبوا في أمريكا واستطاعوا أن يحتفظوا بالتوازن بين ثقافتين... لكن رأفت يحتقر ثقافته ويحملها داخله في نفس الوقت..."⁽¹⁾.

تعمقت مشكلة "صلاح" بدايةً بمشكلة عقمه الجنسي، فهو يعاني من فقد الشهوة مع زوجته "كريس" وهذا أمر متوقع حينما يقع رهين الحاضر والماضي، فذكره لزينب رضوان مع ما تحمله من دلالات أفقده تفاصيل الشهوة، لتصبح من شهوة جنسية إلى شهوة روحية تمثلت بماضيه مع حبيبته "زينب" في مصر، "بل هو في الحقيقة لم ينقطع عن التفكير فيها يوم واحد..." الصورة القديمة تتجلى في ذهنه بوضوح مدهش... كأنما الماضي مارد عملاق خرج من القمقم..."⁽²⁾.

من استذكار "صلاح" لذكرياته يكشف عن سبب هجرته، فبلده يعاني الفقر والجهل ويريد أن ينجو بنفسه من كل ذلك، يقول لزينب بعد رفضها لقرار هجرته واتهامه بالهرب:

لقد تعلمتُ الطب وأخذت مكاني في الجامعة بمجهودي لأنني متفوق، كما أن العلم ليس له وطن..." العلم محايد"⁽³⁾، وفي موضع آخر يقول لها:

"متى ستفيقين من أوهامك؟..." انتصارنا مستحيل بسبب التخلف والفقر والاستبداد..." كيف ننتصر عليهم ونحن عاجزون عن صناعة ميكروسكوب ضوئي من أبسط طراز؟! نحن نتسول كل شيء من الخارج..."⁽⁴⁾.

(1) الأسواني، شيكاغو، 80.

(2) الأسواني، شيكاغو، 118.

(3) الأسواني، شيكاغو، 120.

(4) الأسواني، شيكاغو، 120.

البحث عن فرصة ومكانة علمية هي سبب الهجرة لدى "صلاح" وهوية العلم التي سافر إليها تصدّعت أمام وقع الحنين إلى الشرق، وكما يقول هو لطيبه النفسي في وصف حالته المرضية:

"الشهوة تحجب التفاصيل"... "إذا رأيت التفاصيل فقدت الشهوة"...⁽¹⁾، وفعلاً فقد "صلاح" ما هاجر باحثاً عنه في الغرب عندما استعرض تفاصيل حياته من الماضي إلى الحاضر، لقد تحول الانتماء لديه إلى أزمة هوية حقيقية، ويترجم ذلك في حديثه النفسي، يقول:

"لا يجب أن يعرفوا أن وطأة الحنين قد سحقته، أنه اكتشف بعد الستين أنه أخطأ لما ترك بلاده، أنه نادم حتى الموت على الهجرة"⁽²⁾.

وعلى هذا النحو تتأزم شخصية صلاح، وتصبح الهوية لديه قضية مرضية أحواله إلى إنسان يعاني انفصاماً في الشخصية حتى غدا الأمر أشبه بالجنون، ومن ذلك لجوؤه إلى قبو منزله ليعاود ذكرياته مع زينب في مصر، هكذا أصبحت حالته (لم يعد يعبأ بالحياة اليومية"... لم يعد يفكر في كريس والطلاق وعجزه الجنسي ولا حتى عمله، صار يمضي النهار بجسده بنصف انتباه"... يظل ينتظر لحظة الانطلاق، في منتصف الليل يبدأ الرحلة، ينزل إلى القبو ويرتدي ثياب السبعينات"...⁽³⁾.

نستطيع من خلال تطوّر أحداث شخصية صلاح رسم أزمة الهوية لديه وذلك على النحو الآتي:

أولاً: أزمة الهوية في الوطن

حيث الفقر والجهل والظلم، وهو ما وُلد في نفسه شعور الانهزام الداخلي للآخر، فجعله مستسلماً له، بل جعله يسافر إليه طلباً لهوية جديدة، يقول في موضع

(1) الأسواني، شيكاغو، 124.

(2) الأسواني، شيكاغو، 338.

(3) الأسواني، شيكاغو، 336، لقد شكّلت هذه الحالة جنوناً في سلوك "صلاح" فقد انقطع عن عالمه الخارجي مشكلاً عالماً متخيلاً من الذكريات، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الحالة في فصل سابق.

من الرواية لزينب: "لقد هُزمتنا وانتهى الأمر..." "إنهم أقوى منا بكثير، ويستطيعون سحقنا في أي لحظة... انتصارنا مستحيل بسبب التخلف والفقر والاستبداد..."⁽¹⁾، والحل الذي لجأت إليه الشخصية هو الهرب والاستسلام.

ثانياً: أزمة الاغتراب واللقاء مع الآخر

ومن الطبيعي أن تكون أزمة الهوية في هذه المرحلة من أفسى المراحل، إذ تتطلب الموازنة بين هويتين هنا واحدة في أمريكا وهناك في مصر واحدة، إضافة لتركه عقدة الانهزام للآخر التي سافرت من مصر إلى أمريكا، يقول السارد واصفاً حالة صلاح في هذه المرحلة:

"عندما وقف ليؤدي قسم الولاء لوطنه الجديد، لم يستطع للحظة واحدة أن يبعد زينب رضوان عن ذهنه "يوسفني أنك جبان"... عبارة قالتها زينب من ثلاثين عاماً، لعلها تصلح عنواناً لحياته!"⁽²⁾، وفي اعتقادي فإن "زينب" هنا هي رمز لهويته وهي رمز لمصر التي فارقت وجدانه رغم ذكرى الألم والظلم التي حفرتها في نفسه، وهي نفس الذكرى التي طبعت في وجدان "رأفت" حينما يقول: "ولدت في مصر، وهربت من الظلم والتخلف إلى العدل والحرية"⁽³⁾، ولعلها تركت أغلب المثقفين الذين هجروا أوطانهم في تلك الفترة الزمنية التي ساد فيها الفقر والجهل والظلم، وليس غريباً أن تترك بصماتها في نفوس أصحابها ممن عايشوا تلك الظروف وقاسوا مرارتها.

ثالثاً: أزمة الضياع والبحث عن الهوية:

يكشف وعي الذات لدى "صلاح" منحى مَرَضِيّاً في شخصيته، يبدأ معه البحث عن الذات أو الهوية التائهة، وهي في رأبي هوية متخيلة عند "صلاح" لأنها كانت ضائعة منذ بداية حياته وهو في الوطن، ولجوء الأسواني إلى أسلوب الاسترجاع في أحداث هذه الشخصية يكشف مدى ضياعها ومحاولتها رسم هوية لم تكن موجودة

(1) الأسواني، شيكاغو، 120.

(2) الأسواني، شيكاغو، 171.

(3) الأسواني، شيكاغو، 43.

بالأصل لديه، ونلاحظ أنه كلما زاد الوعي لديه بتلك الهوية، زاد معه تدهور الشخصية وسقوطها، ويمكن ترتيبها على النحو الآتي:

- أ- العجز الجنسي الذي أصيب به صلاح وهو جزء من موت الجسد لديه.
- ب- العلاج النفسي الذي يكشف السارد من خلاله علاقة الأنا بالآخر، وتورط الأنا في استغلال الآخر من أجل الحصول على الهوية الضائعة.
- ج- الانعزال والانكفاء على الذات، وهي محاولة بئسة في بناء هوية الماضي المفترض في الوطن، وكان قرار انفصاله عن زوجته "كريس" أول الطريق، يقول: "هذه خطوة تأخرت، وكان يجب اتخاذها من زمان!... كل ما يريد هو أن يكون وحده، أن ينعم بشيخوخة هادئة مريحة، أن يتمكن من اجترار حياته مرة بعد مرة دون انقطاع!..." إنها خدعة متقنة: أن ندرك قيمة الحياة فقط قبيل نهايتها"⁽¹⁾.

وفعلاً فهو الشعور الذي اكتشفه في بحثه عن ذاته، فلجأ إلى استرجاع الماضي لامتلاك شيء لم يمتلكه قبل هذه اللحظة، لذلك فإن قبو منزله هو رمز للماضي ورمز لعزلته وقراره دفن الحاضر بذكرى الماضي، إلا أن "صلاح" رغم سعيه لاستعادة ذلك الماضي، فقد كان متأخراً، لذلك فشل، فكان الحل لديه هو حله الأول في أزمة الهوية وهو الهرب، إلا أنه هرب إلى النهاية، فقد آلت شخصيته إلى الموت والنهاية، يقول السارد واصفاً نهاية الشخصية من الرواية:

"... كان الدكتور محمد صلاح... مرتدياً بيجامته الحريريّة الزرقاء، وممدداً على الأرض، محدقاً في الفراغ وكأنه اندهش بشدة مرة واحدة إلى الأبد، وثمة دم ينزف من جرح غائر على جانب رأسه ويصنع بقعة تكبر شيئاً فشيئاً..."⁽²⁾.

تظهر في هذا النص النهاية الحتمية لارتباك الهوية وضياعتها، وخيار الموت كان الحل الوحيد الذي لجأ إليه الأسواني لبيان عمق الهوة التي وصلت إليها فئة من المثقفين الذين هاجروا من بلادهم بحثاً عن هوية ضائعة.

(1) الأسواني، شيكاغو، 273-274.

(2) الأسواني، شيكاغو، 439.

3.3 المرأة والهوية

عندما يشغلنا سؤال الهوية في العلاقة بين الشرق والغرب يتحتم علينا في أغلب الأحيان إن لم يكن معظمها أن ندق باب المرأة في دراسة هذه القضية، كيف لا وهي مثار لتلك الإشكالية في مراحلها الأولى من رواية الصراع الحضاري، ولا مراء أن كثيراً من الدراسات حملت عنوانات رئيسة كانت المرأة أو الأنثى محوراً فاعلاً في عدد من دراسات طرابيشي، مُعدّاً كتابه "رجولة وأنوثة" الذي يدرس ظاهرة الشرق والغرب في الرواية العربية، هنالك مؤلفات أخرى منها: "رمزية المرأة في الرواية العربية" و"أنثى ضد الأنوثة" وغيرها من الدراسات عنده وعند غيره من الباحثين.

إن ما يهمننا هنا هو دراستها في علاقة الشرق بالغرب من باب الهوية الثقافية التي تتضمن كما أشرنا سابقاً لمباحث عدة تتدرج تحت عنوانها، ولا ينكر أحد أن المرأة كانت وما زالت وقوداً يشعل هذه القضية قديماً وحديثاً، وإن كان الطابع العام الذي يغلب عليها هو الجنس، لاسيما في نتاج الروائيين الأوائل الذين درسوا ووظفوا علاقة الشرق بالغرب في رواياتهم كالطيب صالح ويحيى حقي وغيرهما من الروائيين العرب.

ترتبط دراسة الهوية والانتماء في عدد من الروايات بالمرأة، مما يطرح مجموعة من الأسئلة مدخلاً لهذا المنحى من الدراسة، من هذه الأسئلة ما يلي:

1. هل تعدُّ المرأة في دراسة العلاقة بين الشرق والغرب ثيمة أو هوية ثقافية

تميّزها عن غيرها من الدراسات؟!!

2. وهل هناك معادل موضوعي بين المرأة والهوية في رواية الصراع

الحضاري؟!!

3. هل تختلف هذه الهوية ما بين الخطاب الذكوري والخطاب النسوي؟!!

وهناك سؤال دار في فكري منذ بداية دراسة الموضوع ربما يضم في

مضمونه كل الأسئلة السابقة وغيرها، ويتعلّق هذا السؤال بنظرة الكاتبة النسائية

للآخر في الرواية العربية؟!!

في محاولة للإجابة عن السؤال:

تشكّل الرغبة الجنسية في أغلب الأعمال التي تناولت علاقة الشرق بالغرب قاسماً مشتركاً تكاد لا تخلو رواية منه، فتأتي العلاقة فيه ممثلة لبداية اللقاء الحضاري بين الأنا والآخر، فلا غرابة إذن أن تكون المرأة هوية ثقافية وحضارية لرواية الشرق والغرب، وفي هذا المقام يرى طرابيشي: "أن قائمة خطايا المتقف الشرقي..." "تبدو لا متناهية الطول"..." فكان أن تُبنى بدوره التصور المترولوجي بأن المثاقفة مجامعة، واحتقاره شبه الأزلي للمرأة جعله يقع بسهولة في براثن تلك اللعبة"⁽¹⁾، وتفسير طرابيشي لهذه المسألة أصاب كبد الحقيقة، فنظرة الرجل الشرقي للمرأة عموماً كانت وما زالت نظرة أبوية، الرجل فيها يقع في قمة الهرم المجتمعي والباقي دونه، لذلك وجد الشرقي في المرأة هوية يبحث من خلالها عن هويته المفقودة مع نظيره الذكوري في الغرب.

ولعلّ أبرز صلة توضح استمرار هذه النظرة إلى الآخر، هي المرأة أو الأنثى عموماً في الشرق وفي الغرب، ذلك أن تغير الأدوار في النصوص الروائية هو الذي يحدد هذه الصلة المتينة بين موضوع الشرق والغرب من جهة والمرأة من جهة أخرى، فالمثاقفة إذن، هي الرداء الجنسي لذي يصبغ تلك العلاقة، والمرأة هي الهوية التي تميز نص الصراع الحضاري من جهة، وهي الثيمة البارزة في تلك العلاقة سواء أكان ذلك في جانب رفض الآخر أو قبوله.

إن وضعية الأنا الشرقية سواء أكانت شخصيتها مثقفة أم كانت غير ذلك، فهي التي تحدد موقع الآخر الغربي الذي غالباً ما يكون مرموزاً إليه بالأنثى الغربية التي يستبجح الشرقي ساحتها، وفي اعتقادي أن وضعية المرأة العربية في المجتمع الشرقي هي جزء من تراتبية النظرة إلى الأخرى الغربية، فأصبحت بذلك "هوية" بهذه النظرة الدونية التي ينظر بها الرجل إلى الأنثى وهو يشبع بها منحيين: أولاً: الكبت الجنسي الذي حرم منه الذكر الشرقي في موطنه، فوجد في عالم الغرب ما يسدّ جوعه الجنسي، فكانت المرأة هي الهوية الجنسية التي يفتقدها في عالمه وموروثه الشرقي.

(1) طرابيشي، شرق وغرب، 16، تم النظر إلى مفهوم الأبوية في مواضع سابقة من الدراسة يمكن الرجوع إليها.

يقول بطل الحي اللاتيني:

"لا تحاول أن تتكر، أجل، شرقك لم يغرك بالهرب منه سوى خيال المرأة الغربية، سوى اختفاء المرأة الشرقية في حياتك"⁽¹⁾، إنه الكبت والحاجة إلى اكتشاف الجنس والمرأة هي هويته الأولى، وقد وجد في الغرب الحرية كي يكتشف تلك الرغبة دون رقيب، ولنلحظ موقف "تاجي عبد الصمد" في شيكاغو، يقول:

"... وهنا حدث شيء غريب"... اجتاحتني فجأة خيالات جنسية فاحشة، تمكنتني رغبة عارمة"...، فقد اشتد في هياج جنسي عارم لا أعرف له سبباً... ربما نتيجة إحساسي بالانطلاق وأنا أبدأ حياتي الجديدة في أمريكا"⁽²⁾، ومثال موقف "تاجي عبد الصمد" موقف بطل رواية "جست شانتج" الذي يعاني من شغف جنسي بالأخرى الغربية التي غدت علاجاً بديلاً لحالة ابنه المرضية، بل للرجل الشرقي عموماً، فأخذ هذا الشغف الجنسي الرواية بأكملها في قالب درامي كاريكاتوري يرمز لحالة الأمة العربية التي فقد هويتها وسط متاهات لا فائدة منها.

ثانياً: المرأة تمثل رمزاً لذلك الصراع بين الشرق والغرب، وهي ساحة الشرقي التي ينزل إليها بما ورثه عن الآخر المستعمر والمستبد، فوجد في أنثاه الصيد الوفير والهيّن للاقتصاص من سنين العذاب التي قاساها على يد الغربي، والمرأة من هذا المنطلق هي حرته التي يحاول استعادتها بمبدأ الذكورة. وهذه العملية أشبه بعلاقة "التسلط" التي تعرفها مجلة التحليل النفسي الجديدة "Nouvelles revues de Psychanalyse" على أنها "السيادة المطلقة لكائن على كائن شبيه به يتجرّد تدريجياً من ملكية شخصية، فيذلّ رغبته لخدمة الرغبة التي تقهره"⁽³⁾، وما أن ينال الشرقي من الآخر بأنثاه الغربية حتى تغدو العملية أشبه بسد النقص أو الدونية التي يشعر بها تجاه الآخر، فيملك بالمرأة هوية إشباع القوة التي حرّمها حسب موروته التاريخي.

(1) إدريس، سهيل، 1981، الحي اللاتيني، منشورات دار الآداب، بيروت، ط8، ص28.

(2) الأسواني، شيكاغو، 60.

(3) نقلاً عن، تيراز خيرى بدوي، ماري، الرجل - المرأة: انعكاس أم انكسار؟ ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 793.

غير أن هذا الحال يضعنا في مواجهة مع اختلاف الخطاب الذي يكتبه الرجال، والخطاب الذي تكتبه النساء، فحتماً هناك فرق واضح حينما تكتب المرأة عن نفسها وحينما يكتب الرجل عنها، وفي سياق الهوية تدرس علاقة الشرق بالغرب، فإنه يتبدى للباحث في الرواية العربية اختلاف في حدة الخطاب والموضوعات التي يبحثها.

ويمكن أن نتساءل هنا وفق ما سبق، عما إذا كانت هناك فائدة من طرح تلك الأسئلة، وربط العلاقة بين الشرق والغرب بمسألة الهوية الثقافية من جهة والمرأة من جهة أخرى؟! فأقول أن العلاقة برمتها قائمة على عملية المثاقفة أو ثنائية الرجولة والأنوثة، فكيف لا تكون المرأة لبنة أساسية في كل ذلك التوصيف، إلا أننا سنحاول التركيز على مسألة الهوية وعلاقتها بالمرأة في قضية الصراع الحضاري . في حدود اطلاعي على النتاج الروائي النسوي فيما يتصل بعلاقة الشرق والغرب، فإنني ألاحظ نضجاً في طرح الموضوع، وجرأة متناهية فيما يخص عملية المثاقفة، فقد قلبت الصورة، فالكاتب أنثى والبطلة أنثى والآخر رجل غربي، والجامع بينهما في اعتقادي هو البحث عن الهوية، فالكاتبة النسوية إثبات هوية للمرأة مقابل نظيرها الرجل، والبطلة أو الشخصية الروائية تبحث عن هوية فقدتها في مجتمعها الأبوي.

يرى الغدّامي أن الأنثى تلجأ في سردها إلى استعمال لغة الذكر، بغية التعبير عن ذاتها الأنثوية، وامتلاك حرية التعبير عما تريد دون قيود⁽¹⁾، وهو ما توجهت إليه الكاتبات الروائيات منذ منتصف القرن الماضي إلى يومنا هذا، بل تجاوز عدد منهن صيغة الذكورية إلى اللسان الأنثوي، كما أن كثيراً منهن طرقت تابوهات ما كانت متاحة من قبل كالجنس والدين والسياسة، وهي موضوعات ذات صلة وثيقة بموضوع رواية الصراع الحضاري.

(1) ينظر، الغدّامي، عبدالله، 1996، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 49، وفي هذا السياق يستشهد الغدّامي بكتابات أحلام مستغانمي في تعبيرها عن الفكرة السابقة التي ذهب إليها الغدّامي.

تثير "الكتابة النسائية"⁽¹⁾، في مجال الرواية العربية أسئلة عديدة وطروحات جديدة نظراً للتحويلات التي شهدتها الساحة الأدبية العربية، وفقاً لمتغيرات الواقع الذي تعيشه الأمة العربية في هذه الأيام، وقد قدمت الرواية العربية في مبحث الأنا والآخر أو الشرق والغرب نتاجاً لا يستهان به، وبغض النظر عن موافقته لما هو متداول من قبيل تقييم البيئة العربية، فهو يعدُّ إضافة لمحاولات سابقة لخرق تلك التابوهات.

في روايتها "خارج الجسد" تقدّم البطاينة إشكالية الهوية الثقافية ضمن مبحث الأنا والآخر، وتتأتى الإشكالية في عكسها للأدوار، فالباحث عن الهوية هي أنثى شرقية مع آخر غربي، والهوية نفسها مخاض مجتمع الشرق الأبوي، تخوضه المرأة الشرقية بحثاً عن ذاتها المسلوقة، تقول الساردة على لسان بطلة الرواية التي اتخذت ثلاث حيوات هن "منى" و"مسز مكفيرسون" و"سارا ألكزاندر":

"شكلني ألم النساء الثلاث وفتح جسدي على ما لم تحس به أجساد المطمئنين"... "من أكون؟ وكيف أكون؟ ولماذا أكون؟ أسئلة "سارا" في رحلتها من الشك إلى الشك⁽²⁾، نلاحظ أن سؤال الهوية يلح على بطلة الرواية منذ البداية؛ لأن القضية التي تطرحها تضم في مجموعها قضية المرأة الشرقية في المجتمع العربي بما فيه من قيم وقيود وتقاليد تحدُّ حسب رؤية الكاتبة من حرية المرأة.

تمثّل بطلة الرواية "منى" نموذجاً للمرأة الشرقية التي تعيش في مجتمع أبوي يسلبها حريتها في كل شيء، فيكون خيارها الوحيد الانسلاخ عن هويتها الشرقية والانتماء لهوية الآخر الحضارية، التي ترى فيها أسمى معاني الحرية، والحرية هنا

(1) هنالك العديد من الدراسات والأبحاث التي ناقشت مفهوم "الكتابة النسائية" منها ما توافق مع هذا المفهوم ومنها ما اختلف معه، للمزيد ينظر:

(أ) بنمسعود، رشيدة، 1991، إستراتيجية الكتابة النسائية، مجلة عالم الفكر، م21، ع1، يوليو-أغسطس- سبتمبر، 119-130.

(ب) سعيد، خالدة، 1991، المرأة، التحرر، الإبداع، دار النشر الضنك، الدرا البيضاء، ط1، 85-88.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 6-7.

مركب نقص تعاني منه الشخصية الروائية في بيئتها العربية فتجد في حضارة الآخر سداً لهذا النقص، ففي غربتها إلى الآخر، تسأل "منى" نفسها:
"ماذا أريد أن أكون وأين بعد خمس سنوات؟
كل ما كنت أريده لخصته كلمة واحدة:
حرّة.

وضعتُ الكلمة فوق الورقة ورسمت دائرة حولها، شعرت أنني أقيّد الكلمة وأفرض عليها حصاراً، قالت لي نفسي:
هو هذا الحصار.
محا قلّمي الدائرة شيئاً فشيئاً، قالت نفسي:
هكذا تفكّ القيود"⁽¹⁾،

من وجهة نظري فإن الرؤية التي تقدّمها الرواية تقوم على وضعية المرأة وهويتها الثقافية في المجتمعات العربية مقاربتها بتمثيلتها في المجتمعات الغربية، كما أنها تقدّم إضافة لغيرها من النتاجات الروائية النسوية التي تتميز بالجرأة فيما يخص موضوع "التابو"، تقول "منى" في حديثها عن كرهها لوالدها:
"كرهني لوالدي"... وُلد في نفسي كرهها لكل السجون... اليوم أصبحت السجون أكبر وأكثر، علاقات القرابة، وحياة النساء، والعادات، والمعتقدات، وحاجات الجسد، والتزامات الوطن"... كلها سجون"⁽²⁾، ولا تخرج مفردة السجون فيما أرى عن مفهوم التابو، فكل منهما يدلّ على الخطر والمنع، وفي مجملها هي تقييد للحرية المستتابة على مختلف مستوياتها الدينية أو السياسية أو الاجتماعية وغيرها من المستويات التي تمسّ حياة الإنسان وتشكله ضمن دائرتها المستمرّة.
في رحلتها وبحثها عن هويتها، اكتشفت "منى" في الغرب تلك الهوية، أنها الحرية دون قيد أو قانون، ولعلّ أهمّ ولادات "منى" في رحلة الهوية هي ما يلي:
أولاً: ارتباطها غير الشرعي بالسيد "ستيورت مكفيرسون" دون أي رباط معروف في الشرق أو في الغرب، تقول "منى":

(1) البطاينة، خارج الجسد، 274.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 26.

"أتمنّى إن كنت قد أخطأت يوم رفضت أن يكون الزواج، كما قبلته مجتمعات البشر، الرباط بيننا، وكيف لي أن أقبل بمؤسسةٍ لم يؤثر غيابها في علاقتي بستيورت"⁽¹⁾، والمؤسسة التي تشير إليها "منى" هي بالطبع العائلة أو القبيلة التي تمثل هويتها الشرقية التي تخلّت عنها وانسلخت من قيودها، فكان الآخر هو الهوية والعائلة البديلة لماضيها الشرقي.

ثانياً: إلغاء النسب والجنسية، وفي هذه المرحلة تتعق "منى" من هويتها واسمها إلى هوية بديلة ووطن بديل، تقول:

"منذ بدء منفاي، بدأت بإجراءات تغيير هويتي، منعني حملي من تغيير جسدي، فكان اسمي أول خصوصياتي التي ألغيتها"⁽²⁾، ولا شك أن دلالة الاسم تعني الشرق بجميع قيمه وتقاليده، فكان الاسم الجديد "سارا ألكزاندر" هو الهوية الغربية التي ارتضتها الأنا لنفسها.

ثالثاً: البتر النهائي لمعالم الهوية، وفي هذه المرحلة بترت "منى" كل علاقتها بالهوية القديمة، فقد غيرت معالم وجهها وجسدها فأصبحت "خارج الجسد" وخارج هويتها الشرقية، تقول:

"كنت ابنة قبيلتي، وكان اسمي ووجهي امتداداً لما فرض علي الآن، صرت ما اخترت: أحمل الاسم الذي أرتضيه لنفسي، والوجه الذي صمّمته لذاتي، والجسد الذي شئت لأناي"⁽³⁾.

إنه إذن، التوحّد مع الآخر والاندماج الكلّي لكل ما هو غربي، ويقابله الانفصال والانسلاخ عن الأنا الجمعية، والهوية الأبوية التي رفضتها "منى" وحاولت جاهدةً التخلّص منها إلى الأبد، ولعلّ هذا المنحى يُضمُّ إلى مفهوم ارتباك الهوية الثقافية وانسلاخها عن نفسها.

لذلك يرى شرابي أن "حجر الزاوية في النظام الأبوي" و"الأبوي المستحدث" يقوم على استبعاد المرأة، من هنا كان العداء العميق والمستمر في لاوعي هذا

(1) البطاينة، خارج الجسد، 426.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 437.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 441.

المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان والوقوف بوجه كل محاولة لتحريره "... ليس للأنثوية من وظيفة فيه إلا تأكيد تفوق الذكر وتثبيت هيمنته"⁽¹⁾.

والمأمل في كلام شرابي يجده يضعنا على مفتاح الهوية الثقافية التي تتخيلها المرأة في مجتمع آخر يمثله الغرب، فمقابل كبت الشرق هنالك حرية الغرب، ومقابل التقاليد والأعراف والمعتقدات الدينية هنالك حرية الذات، وعلى هذا النحو تبني المرأة هويتها الثقافية على أنقاض هوية أبوية تراها متهاككة وقاصرة عن تلبية احتياجاتها المادية والمعنوية.

تقول "ميشيل في رواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، منتقدة هذا المجتمع الأبوي: "أنا كان ممكن أتحدى كل العالم لو كان حبيبي من غير هذا المجتمع الفاسد اللي يربي أبناءه على الكونترادكشنز والدوبل ستاندرز؛ التناقضات وازدواجية المعايير مثل ما يقولون..."⁽²⁾، وهذا الكلام إذ يصدر عن الشخصية الروائية، إنما هو نقل لرؤية الكاتبة التي تنتمي لمجتمع محافظ ترى الشخصية أنه فاسد ومتناقض، وتبعاً لهذا الوصف فإنه يتطلّب نقيضه الذي تراه ميشيل في المجتمع الغربي الذي يعطي الحرية للمرأة والرجل على حدّ سواء، وهي لا تجد في مجتمعها الأبوي تلك النوعية من الرجال الذين يخرجون عن القوالب الجاهزة التي فرضتها مجتمعاتهم عليهم وهي قوالب الأبوية المتسلّطة.

تصف الساردة حالة الصراع التي تعانيتها ميشيل جراء الصدمة الحضارية التي عاشتها بين الغرب والشرق، لاسيّما أنها نشأت في مجتمع الغرب منذ الصغر ثم وجدت نفسها بحكم شرقية والدها في مجتمع شرقي له قيوده وتقاليده التي سنّها على أفراد مجتمعه، تقول:

"لم تستطع يوماً أن تشرح لأحد أصدقائها أو صديقاتها ما تشعر به من ضياع، فرغم كراهيتها للمجتمع السعودي وتقاليده الصارمة واستهزائها بما يفرضه على الفتاة من قيود، إلا أن ما بداخلها من صراع حضاري كان بحاجة لعقل

(1) شرابي، هشام، النظام الأبوي...، 16.

(2) الصانع، بنات الرياض، 306.

واعٍ... "حتى يستوعب ما يدور في ذهنها من تداخلات"⁽¹⁾، وينمُّ النص عن وعي الذات بنفسها عند عودتها للوطن الأم مقابل ذاك الوعي المعيش في بلد الآخر الغربي، والذي شكّل بدوره صراعاً حضارياً في ذات الأنا، بل ما زاد من هذا الصراع أنه يتولّد في نفس الأنثى الشرقية التي اصطدمت بواقع جامد من حيث التقاليد والقيم كما تُريد الصانع أن تقول في نصّها الروائي.

ولعلّ اختيار الصانع لشخص روايتها من الإناث تحديداً، إنّما هو وثيقة إثبات لتلك الهوية التي تبحث عنها الأنثى الشرقية، فما كان منها إلا أن تنتقد تلك المجتمعات الأبوية بما فيها من تسلّط ومركزية ذكورية تحدّ من حرية المرأة، فالهوية تتشكل من عامل حضاري، يضمُّ بوناً شاسعاً بين حضارتين، الغرب والشرق، والمرأة الشرقية هي المحكُّ فيه، بل هي الباحثة عن هويتها الحضارية، والصانع في كل ذلك تقدّم خروجاً عن المألوف "لنمطية المرأة"⁽²⁾، في الرواية العربية السعودية، بل على مستوى الإنجاز الأدبي، ولا نقول أنها الأولى في ذلك، فهناك حتماً إرهاصات بحدائية الخطاب الروائي النسوي في السعودية، وهو خطاب يحمل هوية جديدة للمرأة العربية في هذه المنطقة من العالم العربي.

تحاول الصانع من خلال شخصية ميشيل وصديقاتها تسليط الضوء على هوية المرأة في المجتمع الأبوي، متّخذة من "ميشيل" أو "مشاعل العبد الرحمن" وسيلة لنقل الهوية الأخرى، هوية الآخر الحضاري، تقول ميشيل واصفةً حالها لحبيبها "فيصل":

"لَمْ أُجْبِرْ عَلَى التمثيل أمام الآخرين حتى لا يضطهدوني؟ لِمَ لَا يَحْتَرَم المجتمع اختلاف أسرتي عن بقية الأسر السعودية؟ الجميع يعتبرونني فتاة سيئة

(1) الصانع، بنات الرياض، 104.

(2) هنالك العديد من الدراسات التي تبحث في صورة المرأة النمطية في الرواية العربية، ينظر مثلاً، القاضي، إيمان، 1992، الرواية النسوية في بلاد الشام، الأهالي، ط1، 54 وما بعدها. وأنظر، السعداوي، نوال 1990، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 793.

لمجرد أن والدتي أمريكية! كيف أستطيع العيش في مجتمع جائر كهذا؟⁽¹⁾، والناظر في هذه الأسئلة يجد أنها أسئلة وجودية للذات في رحلة البحث عن الهوية الثقافية، فالأنا تجد نفسها منبوذة في مجتمعها الأم وتجد في الآخر هويتها، فالآخر حضاري ذو معالم واضحة وهو بالنسبة لها يعني الحرية، وهو ما شعرت به "سديم" إحدى شخصيات الرواية حينما سافرت إلى لندن بعد صدمتها العاطفية، فقد كانت لندن "مصحة كبيرة قررت "سديم" اللجوء إليها لتتجاوز العلل النفسية التي تكالبت عليها بعد تجربتها مع وليد"⁽²⁾.

ولا شك أن تجربتها مع وليد هي تجربة مع الهوية الذاتية في المجتمع الشرقي، وبفشلها حاولت الأنا البحث عن علاج، أو بديل لتلك التجربة، فكانت لندن أو الآخر الحضاري، الهوية المقترحة للهوية الأم في عالم الشرق، ورمزية نزع الحجاب عند وصولها لندن، هي رمز للهوية الجديدة التي ترتمي في أحضانها، بل إن الساردة تضع أمامنا مفاتيح تلك الهوية من خلال قراءات "سديم" في لندن، ومن ذلك أسماء بعض المؤلفات الروائية مثل "شقة الحرية"⁽³⁾، لغازي القصيبي، وكان المعنى الذي تريده الصانع هو "هوية الحرية".

إنها إذن، قراءة الذات في مرآة الأنا ومرآة الآخر، تصف الساردة تلك الحالة التي وصلت إليها "سديم" في لندن إضافة لعملها التدريبي في بنك لندن: "أعجبتها الفكرة، عمل صيفي ومزيد من الاستقلالية وتطوير الذات، بعد كتب "دار الساقى" والعمل البنكي لم يتبق... سوى أن تدرس علم النفس... لتتمكن من تحليل شخصية "وليد" حتى تصل إلى العوامل التي دفعته إلى تطليقها بلا ذنب"⁽⁴⁾، وتطوير الذات هنا من خلال الآخر، هو خلق لهوية جديدة قادرة على النهوض من جديد لتواجه مجتمعها وواقعها المأزوم.

(1) الصانع، بنات الرياض، 108.

(2) الصانع، بنات الرياض، 73.

(3) الصانع، بنات الرياض، 77، وكذلك "العدامة" و"الشميسي" لتركي الحمد الذي تمثل كتاباته اتجاهًا تحرريًا.

(4) الصانع، بنات الرياض، 77.

وتتواشج تجارب الشخصيات النسائية حول هوية واحدة، وحول مبحث الحرية، تقول الساردة ناقله حالة ميشيل بعد فشل تجربتها العاطفية مع "فيصل":
"... إنه مجتمع معجون بالتناقضات وعليها أن تتقبل تناقضاته وتخضع لها أو أن تغادره للعيش في مجتمع أكثر تحراً يضمن لأفراده حياة أكثر استقلالية"⁽¹⁾، نلحظ من هذا النص وسابقه وكذلك غيره من نصوص رواية الصانع أن المرأة والمجتمع هما الحاملان الرئيسيان لرؤية السارد أو لنقل بكل صراحة لرؤية الصانع، وأن مبحث الحرية هو العقدة والأزمة التي تتصارع حولها الشخصيات، الأنا (المرأة الشرقية) من جهة، والنحن (المجتمع الشرقي) من جهة أخرى، ويظهر الآخر الغربي الهوية الحضارية لقياس كلٍ منهما لما يمثله للمرأة من حرية هذا من جانب، ولما يمثله من نفسخ ورفض لمجتمع الشرق من جانب آخر.
يرى الخطيب في عمل الصانع تحدياً صعباً وجرأة في تشخيص واقع مجتمعها وعمله، لاسيما أن هذا المجتمع لم يتعود على مثل هذه المكاشفة، ولم يسمح له بمثل هذه الأعمال الفنية، التي تلامس تلك العلاقة الحرجة ما بين المرأة والرجل، بل ما بين المرأة والشخصية الذكورية في السعودية، ورؤيتها تحمل بشري حراك اجتماعي للخروج من دوامة "الطوق والإسورة"⁽²⁾، وفي اعتقادي أن الدلالة التي يحملها هذا المصطلح تشي بتلك الرؤى التي عبر عنها أكثر من كاتب للخروج عن قيم وتقاليد المجتمعات العربية وبالأخص فيما يتعلق بالمرأة.
تقول الساردة في مقدمة أحد الفصول التي صاغها على هيئة إيميالات إلكترونية:

"يستهن الجميع جرأتي في الكتابة، ويلومونني على ما أثيره من مواضيع "التابو" التي لم نعتد مناقشتها في مجتمعنا بهذه الصراحة، وخاصة من قبل فتاة

(1) الصانع، بنات الرياض، 130.

(2) ينظر، الخطيب، أحمد موسى، 2006، رواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، وبشري الخروج من دوامة "الطوق والإسورة"، أفكار، ع213، تموز، 173-174، ويشير الخطيب إلى عمل الروائي يحيى الطاهر عبدالله "الطوق والإسورة" الذي أدان فيه الواقع الاجتماعي في صعيد مصر.

صغيرة مثلي... من يدري؟ قد أواجه المصاعب الآن كما واجهها "لوثر كنغ" الذي أُعتقل منذ نصف قرن وهو في بداية نضاله ضد المعتقدات الخاطئة في مجتمعه... قد أجد قليلاً من المؤمنين بقضيتي الآن وقد لا أجد، لكنني أشك في أنّ أجد كثيراً من المعارضين بعد نصف قرن من الآن"⁽¹⁾.

من خلال هذا النص الصادر عن أنا الكاتبة "الساردة"، نجد أن خطوط هاتِهِ الشخصيات والساردة متوازية في رؤية الرواية وفي قضيتها، وهي قضية الهوية الثقافية التي تبحث وتجاهد من أجلها المرأة في مجتمعها الذكوري الشرقي، وما مسألة "التابو"⁽²⁾، التي تلمح إليها الصانع سوى المرأة بكل ما يتصل بها من علائق ووشائج ترتبط بالمجتمع السعودي الذي يمثله ويشخصه الخطاب الروائي، ولإنجاح رؤيتها جعلت شخوص وأبطال الرواية الذين يمثلون هذه الرؤية نساء مثقفات، لتخالف بذلك خط سير بطل رواية الصراع الحضاري الذي عادة ما يكون من عالم الذكور، و"التابو" الذي تطرحه "الصانع" يصطدم بمجتمع محافظ وهو المجتمع السعودي، فلا غرابة إذن، أن تكون الهوية الثقافية للمرأة هي الموضوع المحرك لأحداث الرواية.

وإذا رأت شخوص الصانع في حضارة الغرب الهوية الحضارية التي فقدتها تلك الشخوص في مجتمع الذكور الذي يمثله الشرق، فإن هذا الإعجاب بتلك الحضارة إنما هو إفراز للاتصال به سواء أكان ذلك بالسفر أم بالتعامل معه، ولنلحظ هذا الأثر في شخصية (شيماء) في رواية الأسواني، فقد تغيرت قناعاتها التي تربت عليها، بل مسّ هويتها التغيّر والتبدّل، لأخرى تمثلها حضارة الآخر، نقراً:

"... إن الشهور التي قضتها في شيكاغو جعلتها تفكر في حياتها بطريقة مختلفة... الثوابت التي نشأت على تقديسها بدأت تساورها شكوك حولها... هل سيحاسبنا الله نحن المسلمين بطريقة ويحاسب الأمريكيين بطريقة أخرى؟... لماذا

(1) الصانع، بنات الرياض، 113-114.

(2) هنالك دراسات تبحث في مسألة "التابو" في الرواية النسوية السعودية، للمزيد ينظر، المناصرة، حسين، 2009، إشكالية الإيروتيكية في الرواية النسوية السعودية، قراءة في نماذج مختارة، مؤتمر الأدباء السعوديين الثالث، وزارة الثقافة والإعلام، د.ط.

يعاقبنا الله نحن المسلمين عندما نقترف الذنوب في حين يتساهل مع الأمريكيين...⁽¹⁾.

يوحي النص السابق بمدى الأثر الذي يتركه الاتصال بالآخر في هوية الأنثى الشرقية، المحملة بتعاليم الشرق وقيوده التي جعلتها حسب رؤيتها تسير في خطٍ محدد لا تحيدُ عنه، ومثلت تلك الحضارة الغربية الشرخ الذي حول تلك الرؤية إلى هوية مرتبكة بين ما نشأت عليه من قيم وبين ما وجدته في الآخر من حرية وانفتاح، خاصة أن هذه الحرية تتصل بأنثى الشرق التي تعاني كذكرها الشرقي "الكبت العاطفي"، فكان الآخر حُضناً دافئاً لتلك العاطفة، وهو ما يفسّر تنازل شيماء عن قناعاتها وبالأخص علاقتها الجنسية بحبيبها "طارق حسيب".

وفي اعتقادي أن الشخصية الشرقية ممثلة بالمرأة في هذا المبحث، هي شخصية قلقة؛ فالقضية التي تشغلها تمسُّ محاور عديدة تقع الهوية الثقافية مركزاً وسطاً لتلك المحاور، بل إن كل إشكالية تبحثها تنبثق من عامل الهوية، فهو الحامل لكل ما يتصل بها من أسئلة، وما يهمنا هو تلك الأسئلة التي تتعلق بالعلاقة بالآخر، الذي شكّل المثال لأنثى الشرق، كما شكّل الهوية الحضارية التي رحلت من أجلها شهرزاد إلى الغرب.

تشير المرنيسي في كتابها "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، إلى مسألة الهوية التي مثلتها شهرزاد في حكايات ألف ليلة وليلة، تقول:

"جُرِّدت شهرزاد من ذكائها حين غادرت وعبرت الحدود إلى الغرب، إذ ما إن وطئت قدمها أرضه حتى جرّدها الجمارك الأوروبية من جواز سفرها، أي من كل ما يشكّل هويتها متمثلاً بالأساس في ذكائها...⁽²⁾"، وما تطرحه المرنيسي في

(1) الأسواني، شيكاغو، 229-230.

(2) المرنيسي، فاطمة، 2003، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، نشر الفنك، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 80، يرى ناظم عودة أن المرنيسي تتحوّل في بحثها عن حقيقة النزاع الثقافي بين الغرب والشرق الخاص بقضية المرأة إلى نزاع بينها بوصفها رمزاً للحريم، وبين كمال الرجل الشرقي وهو زميلها الذي تشير إليه في دراستها، ذي الذاكرة الثقافية الشرقية المفعمة بحكايا الحريم، للمزيد ينظر،

كتابها هو انبثاق عن هاجس الهوية النسوية بين ثقافتى الشرق والغرب، وشهرزاد ترمز لتلك الهوية الثقافية التي يتشكّل منها عالم "الحريم" في الشرق، ذاك العالم الذي أثار كثيراً من التساؤلات، سواء ما جاء على لسان الرجل أم ما جاء على لسان المرأة.

إذا أعدنا النظر في الملاحظات والأسئلة التي سقناها في بداية الحديث عن الهوية الثقافية وقضية العلاقة بين الشرق والغرب، فإننا نلاحظ أن صورة الآخر الغربي في المتخيّل السردى النسوي، يرتبط بموضوع الهوية، فالآخر في نظر الشخصية الروائية هو الهوية البديلة، كما أن الآخر في نظر الكاتبة "المرأة" هوية ذاتية تخرق من خلالها حالة ثقافية سادت في أدبنا العربى الحديث.

تشكّل المرأة بمفهومها العام حالة من التحفظ، ومجموعة من قيم وعادات تضافت جميعها في صياغة أيقونة محددة تضم في تراثيتها الزمنية معاني الدونية والانكسار لمبدأ الذكورة، ويعبّر عنها أحد الباحثين بقوله:

"إسهام الأنثى في تشكيل الظاهرة الأدبية إسهاماً فعّالاً في المشهد الثقافى العربى والعالمى الراهن، ينطوي بحد ذاته على إشكالية، تتجسّد في أنّ الأدب سبيل يُلزم من يرتاده بالكشف عن البواطن، والبوح بمكامن الاستثارة والوجع، وتعارض ذلك واقعياً مع الطبيعة المحافظة للأنثى"⁽¹⁾.

لا جدال أن الروائية العربية قد أثبتت مع الأيام خروجها على تلك الأيقونة المحافظة، وما تجربتها في رواية "اللقاء الحضارى" إلا كسرٌ للعديد من قيود المحافظة الأدبية والاجتماعية، فهي تثبت هويتها من خلال مجتمع يعطى للمرأة حريتها وهذا المجتمع متمثّل في مجتمع الغرب الحضارى، لهذا نجد في هذا السياق عدداً لا يستهان به من الروائيات العربيات اللواتي شكّل لهن الآخر هوية ثقافية،

عودة، ناظم، 2003، نقص الصورة: تأويل بلاغة السرد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 43.

(1) صالح، سرد الآخر، 137، تقول فدوى طوقان في نفس المعنى (صادف خروجي من القمقم الحريمى مرحلة درامية تمر بها الأمة العربية...) للمزيد ينظر، طوقان، فدوى، 1988، رحلة جبلية رحلة صعبة، دار الشروق، عمّان، ط3، ص142.

فكانت نصوصهنّ تمجيداً لحضارته ونقداً لحضارة الأنا بما تمثّله من أبوية وتسلّط وذكورية، ونذكر على سبيل المثال من هؤلاء الروائيات: "عفاف البطينة" و"رجاء الصانع" في روايتها "بنات الرياض" التي تنتقد فيها مجتمع الشرق وتُعلي من الحضارة الغربية، ومن التجارب الروائية الأخرى أيضاً روايتها "مسك الغزال" و"إنها لندن يا عزيزي" للروائية "حنان الشيخ"، ورواية "شجرة الحب غابة الأحزان" لـ"أسيمة درويش"، وقد حظي هذا النوع من الروايات بدراسة مختلفة، منها دراسة "الأخر في الرواية النسوية العربية" للباحثة "نهال مهيدات" التي ضمنت دراستها نماذج روائية نسائية لفترات زمنية مختلفة.

ونحن هنا لسنا بصدد رصد كم من تلك التجارب الروائية الحديثة التي تمثّل تجربة جديدة للمرأة في حقل الخطاب الروائي، إنما يهمنّا هذا التنويه لتلك الهوية الثقافية المتنافية ما بين خطاب المرأة في نظرتها للأخر الغربي من جهة، وما بين نقد الذات وفض بكاره أيقونة الشرق والغرب، بأخرى تكتبها وتصوغها الرؤية النسوية الحديثة.

لذلك يرى أبو نضال معلقاً على قصور الوعي في الرواية النسوية العربية: "إن الإشكالية الفنية والموضوعية في رواية المرأة تتبع... من استحالة وجود البطلة التي تحلم الكاتبة بوجودها، وتحلم بأن تحمل أفكارها في أرض الواقع، ومن هنا تخسر الشخصية الفنية الروائية لمصلحة الشخصية النمطية أو لمصلحة الفكرة التي تحاول الكاتبة أن تجعل البطلة تتلبّسها فتفشل لأنها تأتي من خارج سياقها الموضوعي، الثقافي، الاجتماعي"⁽¹⁾.

ونحن نلمس هذا الجانب في الشخصية النسوية التي تمثّلها الأنثى في رواية اللقاء الحضاري؛ لأن انشغال الكاتبة أحياناً في تقديم رؤيتها حول الهوية الثقافية للمرأة في الشرق من خلال الاتصال بالأخر باعتباره هوية ثقافية بديلة، يُفقد الرواية فنيتها فيصبح الآخر كما أشرنا في موضع سابق مقحماً إقحاماً، أو مفتعلاً لغاية هي رؤية الكاتبة وهويتها التي تحاول إثباتها في نصّها الروائي.

(1) أبو نضال، نزيه، 2004، تمرّد الأنثى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،

4.3 الهوية الدينية والآخر

غالباً ما يشكّل الدين قضية محورية أو مضمنة في بعض الأحيان في كثيرٍ من الدراسات العربية والغربية، فلا غرابة أن يشكّل في موضوع دراسة العلاقة بين الشرق والغرب مبحثاً رئيسياً تدور حوله كثير من مفاصل تلك العلاقة، فأصبح بمجمله هوية ثقافية وعلامة دالة في عددٍ من الأعمال الروائية العربية.

يرى حليم بركات في حديثه عن "الدين في المجتمع العربي" أن أصحاب المنهج السكوني المثالي، من مستشرقين وعلماء دين وإسلاميين، ينطلقون في دراستهم للمجتمع العربي المعاصر من فرضيات تعتبر أن الدين هو المفتاح الأساسي لفهم الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي⁽¹⁾، وأياً كانت تلك الفرضيات التي ينطلق منها أصحاب هذا المنهج، فإن الدين هو فعلاً مفتاح لفهم كثير من جوانب الحياة الإنسانية عموماً.

ولا يغيب عن أذهاننا أن الدين شكّل صراعاً واسعاً بين ما عُرف بالشرق الإسلامي وأوروبا الصليبية، فشكّل بذلك نواة متتابعة لهذا الصراع المائل إلى الآن بين هذين الطرفين (الشرق والغرب)، لذلك يرى بعض الباحثين في علم الاجتماع أن مسألة الهوية تتحول "في السياق الديني من مفهوم اجتماعي- ثقافي، أو حتى مصطلح سياسي، إلى جوهر ثابت، وبالتالي قد يهدده التفاعل والتواصل مع المختلف الذي قد يخلط نقاءه أو يزحزح حدوده"⁽²⁾، وقد مثّل المختلف دينياً إشكالية في اللقاء الحضاري سواء على صعيد الأنا أم على صعيد الآخر، باعتبار أن الاتجاه العقدي أو الديني يمثّل هوية خاصة قد تتعارض من قريب أو من بعيد مع من يختلف دينياً مع الآخر.

ويشير حليم بركات في هذا المقام إلى أن كلمة "دين" في اللغات الغربية مشتقة من الكلمة اللاتينية (Religare) التي تعني وحدة الجماعة وهويتها، أما في

(1) ينظر، بركات، المجتمع العربي المعاصر، 268.

(2) علي، حيدر إبراهيم، صورة الآخر المختلفة فكرياً، ضمن كتاب الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 114.

العربية فتشير إلى المحاسبة، أي مواجهة الله⁽¹⁾، وما يهمنا هنا هو محاولة دراسة هذا الجانب في رواية اللقاء الحضاري، وكيف كان للهوية الدينية عموماً والإسلام على وجه التحديد الأثر الواضح في توجيه طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب.

وتجدر الإشارة إلى أنه على تعدد الدراسات التي تبحث في طبيعة اللقاء الحضاري في الرواية العربية، بقيت أغلبها تحصر اهتمامها بالطابع الجنسي الذي وُسمَ به هذا اللقاء بين الشرق والغرب، وفي حدود معرفتي فقد لاحظت أن مسألة الهوية الدينية المتمثلة بالإسلام شهدت في عشيّة القرن العشرين ومطلع القرن الحالي اهتماماً ملحوظاً، بل إن بعض الأعمال الروائية كانت تيمتها البارزة أو محور رؤيتها هي الهوية الدينية.

ونحن لا ننكر في المراحل السابقة التي تناولت علاقة الشرق بالغرب انعدام البحث أو التطرق لمسألة الهوية الدينية، ففي تلخيص الإبريز مملحٌ ظاهرٌ لها، فالطهطاوي تعرّض في أكثر من موضوع لسمات الهوية الإسلامية للشرق التي تختلف عمّا هي عليه في بلاد الإفرنج كما يصفهم في رحلته، ومثال ذلك صورة "المرأة"⁽²⁾، بين العالمين، كما أن الشدياق قد تعرّض لهذا الجانب في كتابه "الساق على الساق في ما هو الفاريق" لاسيّما قلّة عفاف نساء الإفرنج⁽³⁾، إلا أن هذه الإشارات لم تبلغ شأواً ما هي عليه الآن في إعطاء مسألة الهوية الدينية حجمها

(1) ينظر، بركات، المجتمع العربي المعاصر، 274، لكلمة الدين الكثير من المعاني، يقول صاحب القاموس المحيط: "الدين بالكسر الإسلام والعادة والعبادة والطاعة"، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد، 1993، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1546، وينظر، ابن منظور، محمد بن مكرم، 1997، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 169.

(2) يذكر الطهطاوي مثلاً انعدام الغيرة عند رجالهم (الإفرنج) على المرأة، ومقابلتها بالغيرة عند المسلمين/ ينظر، الطهطاوي، رفاة، 1993، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تحقيق مهدي علّام، أنور لوقا، أحمد بدوي، مطابع الهيئة العامة للكتاب، د.ط، 143، وينظر الصفحات 85-89.

(3) الشدياق، فارس بن يوسف، الساق على الساق في ما هو الفاريق، عني بنشره يوسف توما البستاني، مكتبة دار الحياة، 1966، 303.

الحساس، والذي أثار أسئلة كثيرة حول طبيعة هذه العلاقة المأزومة بين الأنا والآخر إثر التغيرات والتطورات التي شهدتها العالم في هذه الأيام.

فعلى سبيل المثال ربطت كثير من الأعمال الروائية العربية مسألة الهوية الدينية بالإرهاب، ولا يغيب عن أذهاننا ما أثارته أحداث الحادي عشر من سبتمبر من أصداء في الخطاب الروائي العربي على وجه التحديد، حتى غدت النظرة إلى هذه العلاقة بين الطرفين مرتبطة بهذه الأحداث، بل إن وتيرة الرفض ازدادت بينهما، فأصبح كل منهما يتوجس خيفة من الآخر.

ويشير ناظم الجاسور في هذا الصدد إلى بيان المثقفين الأمريكيين الذي وجهوه إلى العالم، مفسرين فيه المسألة الأخلاقية للحرب ضد الإرهاب، وتشير الرسالة بأنه "منذ الحادي عشر من سبتمبر وملايين الأمريكيين يسألون أنفسهم ماذا عن الله؟ وإن أزمة بهذه الجسامه تجعلنا نعيد التفكير في المبادئ الأولى ونسأل أنفسنا: هل الإيمان الديني هو جزء من الحل أو جزء من المشكلة؟⁽¹⁾.

ونستشف من هذا النص أن إعادة فتح الملفات القديمة أو العلاقة المأزومة بين الطرفين تحصيل حاصل لإفرازات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وتعدُّ هذه فاتحة جديدة للصراع بين الشرق والغرب، وشرارة هذا الصراع هي الهوية الدينية عموماً والإسلام والآخر على وجه التخصيص، ليرجع دور الدين من جديد إلى ساحة هذه العلاقة محرّكاً ومحفزاً ومؤطراً لكثير من جوانبها.

لقد قدّمنا سابقاً أن الطابع العام للعلاقة بين الأنا والآخر اتخذ سمة المتناقفة، وهي في مضمونها تعني تفوق طرف على طرف، والذكورة في المتناقفة هي الطرف أو الكفة الراجحة في هذه العلاقة، وهو ما دعا المثقف الشرقي اتّخاذها سلاحاً فاعلاً في لقائه الحضاري، لذلك يقول هنتجتون: "المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام: فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته

(1) ينظر، الجاسور، ناظم عبد الواحد، 2003، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات العربية المتحدة، د.ط، 51-54.

وهاجسه ضالّة قوته"⁽¹⁾، وأياً ما كانت الأفكار التي يخرج بها أمثال هنتجتون، فهي متابعة لفكرة المثاقفة، لكن الهوية هنا تختلف من ذكورية إلى هوية دينية إسلامية. تقف الهوية الدينية ملمحاً واضحاً في روايات اللقاء الحضاري، وقد زادت انعطافات المرحلة الحالية في مطلع القرن الحادي والعشرين من التأكيد على الدور البارز الذي تلعبه هوية الدين في ترسيم منظر جديد لهذا اللقاء الحضاري، ويتفاوت ذلك من عمل روائي لآخر، ولا نعدم رؤية الكاتب واتجاهه في هذا المنحى من تمثّل هذه العلاقة الجدلية بين شرق يؤمن بموروثه الديني والاجتماعي وغرب متحرّر يرى في الإسلام قوّة تهدّد وجوده.

إنّ توصيفنا للهوية الدينية سيتركز في المحاور التالية:

أولاً: الهوية الدينية وروحانية الشرق.

ثانياً: الهوية الدينية والمؤسسة الاجتماعية.

ثالثاً: الهوية الدينية والإرهاب.

1.4.3 الهوية الدينية وروحانية الشرق:

يرمز الإيمان أو الدين في رواية اللقاء الحضاري إلى الروحانية والسكينة التي يتحلّى بها عالم الشرق، وعكسه عالم الغرب المادي، وقد لقيت هذه الفكرة بيئة خصبة في تصوير الصراع بين الشرق والغرب، معتمدة الهوية الدينية كبطاقة فصل ما بين هذين العالمين المتناقضين كما تصوره هذه الرؤية الحضارية.

من هنا نكتشف ما للهوية الدينية من أثر في توصيف اللقاء الحضاري، رفضاً أو قبولاً أو توفيقاً، والدّارس لهذا النوع من الروايات سيجد في المراحل الأولى أمثلة ظاهرة هنا وهناك، فرواية "بدوي في أوروبا"⁽²⁾، مثلاً تتطّلق رؤيتها من

(1) هنتجتون، صدام الحضارات، 352.

(2) حمّاد، جمعه، 1977، بدوي في أوروبا، الرأى، عمّان، د.ط، والرواية ترسم لنا من خلال بطلها "سويلم" علاقة الشرق بالغرب من منظر البساطة والسداجة التي يرمز إليها سويلم الإنسان البدوي الذي لم يعرف عن الحضارة الغربية إلا ما عرفه من عمله كدليل سياحي، وقد حظيت هذه الرواية بعدد من الدراسات النقدية والأدبية، للمزيد، ينظر، عليان، حسن، 2004، العرب

رفض الآخر المختلف دينياً إضافة للاختلاف الكلي في نظامه الاجتماعي، فبطل هذه الرواية "سويلم" يكتشف هذا الاختلاف بين معطيات كلتا الحضارتين، إلا أننا لا نغفل أن هذه الشخصي تمثل بساطة الإنسان الشرقي الذي يصطدم بمعطيات حضارة تختلف عما ألفه في شرقه الروحاني، بما يعنيه من تدين وقيم وأخلاق.

نقرأ في الرواية مثلاً قول سويلم لأبناء جلدته وهو في الغرب:
"يا شباب أنا أنصحكم أن ترجعوا إلى بلادكم قبل أن يحشركم الله مع هؤلاء الناس..." (1).

فهذه الشخصية تنظر إلى الآخر من منظار التعاليم الدينية والتقاليد الاجتماعية التي تربت ونشأت عليها، والآخر يمثل لها النقيض، وغالباً ما تشكل هذه الصورة عامل رفض للآخر باعتبار الدين هوية يتمسك بها الأنا، مقابل ما يجده عند الآخر من حرية وفساد ديني واجتماعي، ولذا فإن الهوية الدينية تشكل للأنا ملاذاً يلتجأ إليه في صراعه مع الغرب.

لقد تركت الروحانية أو الدين لمساتها على أبطال رواية اللقاء الحضاري، فمثلاً في رواية "شيكاجو" نجد هذه الروحانية أو اللجوء إلى الدين في شخصية "شيماء محمدي" و"طارق حسيب" ففي بداية حديثه عن كل منهما يضعنا السارد في أجواء التربية التي نشأ عليها، وهي تربية دينية محافظة، وسنكتفي بشخصية شيماء في هذا الموضع، فنقرأ في الرواية:

"شيماء محمدي من أبرز المتفوقين في كلية طنطا... تعكف عن الاستذكار ساعات طويلة متصلة بغير أن تنام أو حتى تنهض من مكانها إلا من أجل أداء الصلاة أو تناول الطعام" (2)، وبعد هذه الحياة البسيطة تسافر شيماء إلى شيكاغو للدراسة وتشعر هناك بالحنين والشوق إلى أهلها ووطنها فتقرر إلغاء البعثة، لكنها تلجأ إلى تلك الروحانية الدينية لتبديد ذلك الشعور، يصف السارد ذلك:

والغرب في الرواية العربية، دار مجدلاوي، عمان، ط1، وينظر، أبو نضال، 2008، شهادات روائية على زمن التحولات والانكسارات، وزارة الثقافة، عمان، د.ط.

(1) حماد، بدوي في أوروبا، 210.

(2) الأسواني، شيكاغو، 13.

"سيطرت عليها الرغبة في إلغاء البعثة وفكرت في كيفية التنفيذ... وفجأة طرأت لها فكرة أخرى، فتوضأت وفتحت المصحف وقرأت سورة (يس)، ثم أدت صلاة الاستخارة وأعقبها بالدعاء"⁽¹⁾.

إن لجوءها إلى الدين بدد عنها تلك المخاوف والغربة التي شعرتها في سفرها إلى الغرب، مما يثبت ذلك الأثر الذي يتركه الدين في نفس المسلم، وبالأخص في حالات الاغتراب واللقاء الحضاري، تقول شيماء لنفسها بعد أن رأت رؤية في منامها:

"هذه رؤية صادقة من ربنا سبحانه وتعالى ليثبت قلبي في مهمتي الصعبة"⁽²⁾، ولتعميق هذه القضية في اللقاء الحضاري عند شيماء: يعمد الأسواني إلى طرح سؤال الهوية الدينية الإسلامية مقابل المادية الغربية، لاسيما فيما يتعلق بحرية المرأة ومسألة الجنس مع الرجل، إضافة لقيم الحلال والحرام التي تعلمتها في الإسلام، ومن تلك التساؤلات على لسان شيماء:

"لماذا لا يلعن الله هؤلاء الأمريكيين الذين يعيش معظمهم في الحرام؟... هل سيحاسبنا الله نحن المسلمين بطريقة ويحاسب الأمريكيين بطريقة أخرى؟ -وبعد سيل من التساؤلات تعود إلى مبادئها فتستغفر عما قالتها- أستغفرك ربّي وأتوب إليك"⁽³⁾، لا شك أن هذه التساؤلات التي طرأت على شخصية الأنا الشرقية، مردّها إلى الاختلاف في الهوية الدينية للآخر، إضافة لعامل الحضارة والقيم الاجتماعية التي تتأسس عليها البنية الشرقية، فتجد في حضارة الآخر وقيمته الدينية نقبضاً لأساسها وبنيتها، فالغرب كان وما يزال في ذاكرة الشرق يعني مفاهيم المادية ومثلها.

وفي إطار هذه الرؤية يقدم يوسف زيدان شخصية بطل روايته (مخال)، الشاب العشريني العمر الذي يعمل دليلاً سياحياً، ويحيط هذه الشخصية بغلالة دينية من حيث تربيته وسلوكه في الحياة، إضافة لمجموعة من العلائق الإنسانية التي كان

(1) الأسواني، شيكاغو، 18.

(2) الأسواني، شيكاغو، 19.

(3) الأسواني، شيكاغو، 229-230.

لها دورٌ في تنمية هوية هذا الشاب الدينية، كشخصية الحاج "بلال" المؤذن، وشخصية الشيخ "أسامة بن لادن" الذي شكّل لقاءه انعطافة واسعة في حياة هذا الشاب.

وما يهمننا هنا هو تسليط الضوء على دور تلك لهوية الدينية في اللقاء الحضاري بالآخر، حيث تسوق أحدث السرد هذا الشاب للاختلاط والتعامل مع الآخر والتعرض لعدد من المواقف التي جاءت الهوية الدينية فيها عاملاً حاسماً للتعامل مع الآخر، ومن هذه المواقف على سبيل المثال:

رفض هذا الشاب قدر الإمكان عدم التعامل مع الأجانب السيّاح، ويسوق السارد لذلك قصصاً، يقول:

"...لكنه لا يسعى للعمل مع السيّاح الأجانب..." كيلا يزاحم المرشدين المعتمدين، ولأنه قد يرى من الأجانب ما لا يحب ويرضى...⁽¹⁾، وعدم حبّه للعمل ينبع من هويته الدينية، فقد يجد كما يقول ما لا يحبّه منهم، وهو فعلاً ما حصل معه في مواقف عديدة، من ذلك قصته مع العجوز الأمريكية التي حاولت إغواؤه لكنه رفض، ويصف السارد ذلك على النحو الآتي:

"أعاد المال للمرأة، فمطّت شفتيها اليابستين مستغربة رفضه، أخذت من يده ورقة الدولارات وهي تنتظر إليه بقرفٍ شديد، كأنه هو الداعي للفواحش، معاذَ الله، ليلتها صلّى في البيت ما فاتته طيلة النهار ثم فتح مصحفه على قصّة النبي يوسف مع امرأة العزيز، والساحبات الخليعات، وراح يقرأ حتى هدأت روحه ونام حامداً ربّه على نعمة الإسلام"⁽²⁾.

والناظر في النص السابق، يجد عياناً تلك الروحانية المتمثلة بحالة التدين لدى الشاب الشرقي، ويقابلها المادية والانحلال المتمثلين بالأخرى الغربية وماديتها التي تعكس حضارة الغرب التي تتعامل مع الناس من مبدأ المادة وقيمتها الدنيوية، وما

(1) زيدان، محال، 16، أورد زيدان في الفصلين الأولين أثر كل من الشيخ أسامة والحاج بلال، وهما معنونان بـ(كلابشة) و(البرّ الغربي).

(2) زيدان، محال، 16-17.

لجوء الشاب الشرقي إلى العبادة إلا لو اذاً بتلك الهوية الدينية التي تميّزه عن الأخرى الغربية.

ويتكرر هذا الموقف معه في قصته مع فتاة انجليزية تُدعى "كريستين"، إذ رفض إغراءها الجنسي الذي لم تصرّح به علانية لكنّه استشفّه من نظراتها، وكذلك رفض عرضها للعمل في بلاد أفضل من بلاده⁽¹⁾، وبالطبع فهذا الرفض يكشف رفض الانحلال الجنسي والأخلاقي وتلك المادية التي يعيش فيها الآخر، ولا نعدم في هذا الموقف الوازع الديني الذي دفعه إلى رفض تلك الإغراءات، ويصف السارد ذلك بقوله:

"... ورفض بأدبٍ، وبأسفٍ استقبلت رفضه الذي وصفته بالغريب، ثمّ تركت معه عنوانها ورقم التليفون وهي ترجو أن يتغيّر رأيه قريباً، وهو ليس ساذجاً ولن يتغيّر له رأيي، ولن يحيد أبداً عن رجائه في الجنة... الحاج بلال يردّد دوماً على مسامعه حديثاً نبوياً يقول: سبعة يظلّهم الله بظله يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه، شاب نشأ في طاعة الله..."⁽²⁾.

ولعلّ النصّ يكشف لنا حكم السارد على شخصية هذا الشاب الذي لن يحيد عن طريق الدين، لنخلص إلى رؤية ذاتٍ منحى ديني، يعكسه سلوك شخصية الشاب في الرواية، وسلوك التديّن كما تصفه بعض الدراسات (كسبٍ إنساني)⁽³⁾، وما شعور الشاب بالراحة إلا رمز لهذا الكسب الذي قد لا يكتشفه الآخر عند الأنا الشرقية، لأن مسلك كل منهما يختلف عن الآخر.

(1) زيدان، محال، 17.

(2) زيدان، محال، 17.

(3) النجار، عبد المجيد، 1990، في فقه التديّن فهماً وتنزيلاً، مركز البحوث والمعلومات برئاسة الشؤون الدينية في دولة قطر، نقلاً عن، القحطاني، حسين بن سعيد، الطلافحة، فؤاد طه، 2008، التديّن وعلاقته بالجمود الفكري (الدجماتية): دراسة ميدانية على طلبة كلية المعلمين لمدينة تبوك، مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، م23، ع4، ص221.

وفي موضع آخر ينوِّع الأسواني في صورة الآخر، فينقل لنا صورة من لقاء الأنا بالآخر اليهودي، ومغزى هذا اللقاء هو الخلاف على أحقية الأرض التي يرى الآخر اليهودي أنها ملك لليهود وسندهُ في ذلك التوراة والقرآن كما يزعم⁽¹⁾، وينم هذا السند من وجهة نظري على الهوية الدينية لكلا الطرفين، ومحاولة الآخر إثبات هويته أمام الأنا عن طريق هوية الدين والإغراء المادي ممثلاً بالمال، ويصف زيدان ردّة فعل الشاب الشرقي:

"عندما التقينا في الصباح التالي، رفض بحسم الدولارات الخمسين التي مدّها الرجل اليهودي، وعاد معه إلى أسوان من دون كلام كثير، وكان مصحفه طيلة الطريق مفتوحاً على سورة الإسراء..."⁽²⁾، وبهذا الرفض يؤكد السارد الهوية الدينية لدى الشاب الذي رفض الإغراء الجنسي والمادي في آنٍ معاً، محاولاً بذلك توحيد الهوية في جميع جوانب الحياة، وفي إطار هذه الرؤية فإن بطل الرواية ممثلاً بهذا الشاب قطع على الآخر كل السُّبل لتشويه هويته الدينية.

والملاحظ في هذه الرواية أن يوسف زيدان يلجأ إلى عدم تسمية بطل روايته، مكتفياً بلفظ الشاب في بداية الرواية ثم لجوؤه إلى أسلوب الضمائر في الإشارة إليه والحديث عنه، واتباع هذا الأسلوب ينتمي كما يرى بعض الباحثين إلى ما "طرحته الرواية الجديدة حيث الشبيبة والانطباعية والوصف الحيادي وتشظي اللغة والزمن وجموح المخيلة وتحويل النص برمته إلى لغة سردية لغوية"⁽³⁾، وفي اعتقادي أن هذا

(1) ينظر، زيدان، محال، 20.

(2) زيدان، محال، 21.

(3) أبو هيف، الجنس الحائر، 320، ويمثّل أبو هيف لذلك برواية (مجرّد 2 فقط) لإبراهيم نصر الله التي يرى أنها تنتمي إلى رواية النص، وهو مصطلح منتشر في النقد الأنكلوسكوسوني، وهو يتجه إلى استبطان تخييل (ما وراء الواقع)، ينظر أبو هيف، م. نفسه، 326-330.

متمثّل في رواية يوسف زيدان من خلال إهمال اسم البطل، واعتماد ما يسمّى
بـ(التشيؤ)⁽¹⁾، للحديث عنه في سائر أجزاء الرواية.

لقد هدف يوسف زيدان في رأيي بهذا الأسلوب إلى التماهي في شخصية
البطل، فتولّى هو أو السارد رواية الأحداث التي يسير وفقها بطل الرواية، هذا
البطل الذي حدّد السارد منذ البداية هويته الدينية والمآل الذي سيؤول إليه وهو لا
يعلم، نقرأ في الرواية:

"هو لا يعلم في غمرة غفلته الهائلة هذه، أنه سوف يستعيد سعادة تلك
اللحظات لاحقاً ويحدّق في أعماق ذاته، بعدما يصل به عُمره إلى الأربعين"⁽²⁾.

وبعيداً عن الدخول في متاهات لعبة السرد، يهمننا هنا التأكيد على الهوية
الدينية التي تتشح بها شخصية هذا الشاب، الذي تقوده الأحداث فيما بعد للقاء (أسامة
بن لادن)، لتتقلب حياته بعد هذا اللقاء رأساً على عقب، إلا أن تلك الهوية الروحانية
أو الدينية بقيت سمتة البارزة في لقائه الحضاري مع الآخر، وذلك في مواضع
متقدمة من أحداث الرواية، وتتركز هذه المواضع في تجربته في أوزباكستان ثم
أفغانستان وأخيراً معتقل جوانتانامو حيث الآخر الأمريكي، وما يتعلق بهذا الأخير
من حديث عن الإرهاب، وهو ما سنتطرّق إليه في موضع لاحق من الدراسة.

(1) يدخل "التشيؤ" في مبحث الاغتراب، وقد مثّل له بعض الباحثين في هذا المقام بروايات
(كافكا) و(جريبه)، للمزيد ينظر، ألبيرس، ر، م، 1982، تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة: جورج
سالم، منشورات البحر المتوسط، بيروت، ط2، 447.

ولمبحث الاغتراب ينظر، شاخت، ريتشارد، 1995، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين،
دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 40-46، وفي الرواية العربية يعرض حسين عليان
لبعض النماذج، ينظر، عليان، الاغتراب والمقاومة في الرواية العربية في فلسطين والأردن،
28-16.

(2) زيدان، محال، 8.

2.4.3 الهوية الدينية والمؤسسة الاجتماعية

مقابل ما عرضناه سابقاً عن الروحانية الدينية كهوية ثقافية للشخصية الشرقية، نجد أنها تأخذ النقيض في عدد من روايات اللقاء الحضاري، حيث تمثل الهوية الدينية عائقاً أمام الأنا في تواصله الحضاري مع الآخر، إضافة لدور المؤسسة الاجتماعية التي يمثلها المجتمع الشرقي في حمل الوصاية نوعاً ما على ثبات هوية الدين؛ ليصبح بذلك الرقيب على الأنا المفردة في التزامها بتلك الهوية التي أصفها ضمن هذه البؤرة بـ(الدين اجتماعية)، لتكون بذلك مكوناً جديداً لإفرازات البيئة في أي مجتمع كان، سواء أكان مجتمعاً شرقياً أم غربياً.

ولكن ما يهمنا في هذا المقام دراسة الهوية ضمن مجتمعها الشرقي، ولا نُغفل هنا أبوية هذا المجتمع، لتساهم هذه الأبوية بدورها في صياغة تلك الهوية الدينية التي غالباً ما يعترئها النكوص؛ وذلك لأنها مبنية على سلطوية وتقاليد وأعراف ذلك المجتمع، ونجد في الخطاب الروائي العربي كثيراً من الشواهد على تلك الهوية الهشة، وما هشاشتها إلا لتزعزع قناعات أصحابها من خلال تأثرهم بمغريات الحياة وتطوراتها، ومن الروائيين الذين عالجوا هذه المسألة في خطابهم، نجيب محفوظ⁽¹⁾، لاسيماً في (القاهرة الجديدة) و(خان الخليلي) و(الثلاثية) وغيرها من نتاجه الذي يلقي أضواء على تبدلات المجتمع الشرقي.

ونلاحظ في رواية اللقاء الحضاري هذه التبدلات، وبالأخص ما تعترئ الهوية الدينية للشخصيات الروائية، وسنحاول دراسة هذا الجانب من خلال روايتي (خارج الجسد) لعفاف البطاينة، ورواية (بنات الرياض) لرجاء الصانع، وهاتان الروايتان تمثلان المسار الجديد للرواية النسائية التي تجترئ على اختراق تابوهات المجتمع الأبوي، وتحديدًا تابو الجنس والدين.

(1) للمزيد في هذا الجانب، ينظر، طرابيشي، جورج، 1973، "الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية"، بيروت، د.ط، وينظر شكري، غالي، د.ت، المنتمي "دراسة في أدب نجيب محفوظ" دار المعارف، ط2.

تقدّم عفاف البطاينة بطلّة روايتها "منى" في أجواء مشحونة بأبوية المجتمع الشرقي وما يمثّله من تسلّط على المرأة، وكبت لحرياتّها، وتعمّق هذه الصورة بشخص والدها وذكر عائلتها القبليّة، فنقول "منى" في بداية الرواية:

"سلبوا منّي كل شيء، حتى الأمل في الغد، وما تركوا لي إلا رغبتني في الموت، اندفعت إلى حزن الموت أبارك له إيماني بلا شيء إلا هو، لكنهم كانوا بيني وبين الموت، منعوني من اختيار العدم الحقيقي، وأبقوني في عبثية عدمهم..."⁽¹⁾، وتتابع بعد ذلك سرد نقمتها على مبدأ الأبوة والذكورة، فتسرد رحلتها في هذا المجتمع ومعاناتها من ظلمه لها في جميع شؤون حياتها⁽²⁾، وهي في كل ذلك تتبع أسلوب الاسترجاع، فبعد عودتها من اسكتلندا، تبدأ بسيل الذكريات من نقطة النهاية التي وصلت إليها، وكأنها تعلن انتصارها بما وصلت إليه من تحرر من قيود مجتمعها.

تعبّر شخصية "منى" عن تبدّل الهوية الثقافيّة وانسلاخها عن قيمها ومبادئها، ولعلّ هوية الدين والتقاليد الأبرز في هذا الانسلاخ الثقافي للهوية، فالدين مثّل مع مؤسسة المجتمع الأبوي خطراً يقوّض حرية المرأة، مما جعل هوية الدين لديها هشّة، فوجدت لدى الآخر الحضاري ما تبحث عنه من هوية تمثّل الحرية والتحرر. ولعلّ الكاتبة تقدّم لنا أولاً صورة مثالية لهوية "منى" الدينيّة، ثمّ لا تلبث أن تبرز دور المجتمع بما يمثّله من مؤسسة لها سطوتها في تقويض تلك الهوية وزعزعتها ردّة فعل سلبية لما وجدته "منى" في ذلك المجتمع، تقول "منى":

"عرفت وجه الله حين تخلّت عني وجوه البشر، كنت أتخيّل نوراً من فوقه نور كلّما تفكّرت في الله، تقربّبت منه لأخرج من الحصار المفروض عليّ، انعدام الكتب في منزل والدي جعل القرآن كتابي الوحيد، وعالمي الوحيد"⁽³⁾، وبعد رسم هذه الصورة لتدين "منى" وتقربّها إلى الله بالعبادة والصلاة، تفصح عن سرّ تلك الهوية المزيفة، إذ كان اللجوء لله مهرباً لا حلاً حقيقياً، تقول:

(1) البطاينة، خارج الجسد، 6.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 8 وما بعدها.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 62.

"بعد سنوات، سأدرك أن فقداني الأمل في حياة كريمة في الأرض هو ما أجبرني على الاتجاه إلى السماء"⁽¹⁾، ودلالة كلامها أن هويتها الدينية كانت محض إجبار دعته ظروفها إليها، بل وتؤكد ذلك حتى بعد سفرها إلى الخارج بما يرمز إليه من حرية كانت تحلم بها، ولعلّ زوجها الثاني "سليمان" هو من أعطاهم تلك الحرية، بل ودفعها إلى أكثر من ذلك، كشراب الخمر، والممارسات الجنسية الشاذة، تقول عن تلك المرحلة:

"السيدة السعودية التي أخذت على عاتقها تعليم العربيات والمسلمات في العاصمة الاسكتلندية أدنبرة، أحكام التجويد... سندهش حين تسمع مني تقرأ القرآن... ما لم تعرفه السيّدة السعودية هو أن هرب مني إلى الله يومذاك أيضاً كان بسبب ضيق دنياها وافتقادها الأمل في حياة كريمة مع سليمان"⁽²⁾.

إذن، فهوية "منى" الدينية كانت زائفة، وقناعاً تلتجئ إليه بعد انعدام البديل، بل إنها تفصح بذلك قبل سفرها إلى الخارج، معلنةً الانسلاخ الكامل عن هذه الهوية التي يحكمها الدين والمجتمع، تقول "منى" حينما حدّد زوجها الأول من "محروس":

"محروس وأبي وحشان يتغذيان على شذرات ضعفي، أفتش عن الله، أطلبُ معونته، أدعوه، يندم بديلي الموجود فألجأ إلى شيء بدلاً من اللاشيء... سمعتُ نهيق حمارٍ وعرفتُ أن الشيطان ربّما أقرب إليّ من اليقينيّات المعوجّة"⁽³⁾.

يغدو من هذا النص كل تشوّهات الرؤية الدينية التي تخلص إليها الشخصية الروائية، وربما تكون الساردة نفسها خاصة أن السرد يأخذ الأحداث بتناوب ضمير "الأنا" والـ"هو"، وبعيداً عن الدخول في متاهة الراوي والشخصية التي يتحدث عنها، نخلص إلى أنّ الهوية الدينية للأنا كانت تمثّل حاجزاً للاندماج بالآخر الغربي، فكان التخلّي عنها هو الحل، وهو ما وصلت إليه تداعيات شخصية "منى" في الرواية، وبالأخص خروجها على القيم الدينية ومعاداتها، بل توجيه الانتقادات للإسلام صراحةً.

(1) البطاينة، خارج الجسد، 64.

(2) البطاينة، خارج الجسد، 64.

(3) البطاينة، خارج الجسد، 106.

كان "ستيورت" الطلقة التي أعلنت بها نهاية هويتها الإسلامية، فهي لم تقبل دخوله الإسلام لشرعية علاقتهما الجنسية، تقول مخاطبة عمها "سالم" حينما اكتشف هذه العلاقة المحرمة:

"أنا وستيورت ما لنا علاقة بالأديان، لا مسيحية ولا إسلام، وإذا أنا نفسي مش ماشية على دين، فمش ممكن أطلب من ستيورت إنه يقبل إشي أنا رافضيته"⁽¹⁾. هكذا تصل الهوية الدينية عند "منى" إلى نهايتها، فتتوحد مع الآخر الذي وجدته بديلاً عن الدين، ولكن لا يمكن أن نقول إن "الآخر" هو السبب في تبدل الهوية الدينية، فالشخصية نفسها قدّمت جاهزة للتنازل عن قيمها الدينية ومؤسستها الاجتماعية، وقد عضد (الآخر) جاهزية هذه الشخصية بما مثله من حرية وانفتاح حضاري، كما تريد الكاتبة أن تدلي به كشهادة في مجتمعها الذكوري.

أمّا رواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، فهي أخف وطئاً في اختراق التابوهات العربية، وإن كان المجتمع الروائي الذي تعالجه الرواية يختلف إلى حدّ كبير في محافظته وهويته الدينية عن غيره من المجتمعات العربية الأخرى، إلا أن قاسم التقاليد والأبوية يؤلف ما بين خصائص هذه المجتمعات عموماً، وما طرحه الكاتبة هو استنطاق لوضعية المرأة في المجتمع العربي المحافظ ممثلاً روائياً بالمملكة العربية السعودية، ولا شك أن اتخاذ المكان الروائي وانتقائه بهذه الصورة له دلالاته الاجتماعية والدينية والنفسية بالنسبة للمرأة من جهة وللمجتمع الروائي من جهة أخرى.

إنّ تشخيص رؤية الرواية ينطلق من ثنائيتين: الأنا والنحن من جهة، والأنا والآخر من جهة ثانية، وهما في رؤية الكاتبة يكملان بعضهما بعضاً، فرؤية النحن لا تتم إلا بمقابلتها بالآخر، وبعيداً عن الدخول في تعميمات التحليل، نريد قراءة هاتين الثنائيتين في مبحث الهوية الدينية، وذلك لأن هذه الهوية تشكّل في مثل هذه المجتمعات عائناً حضارياً كما تريد الكاتبة أن تقول، إضافة إلى عنصر المجتمع المحافظ دينياً كعنصر ضاغط على أفرادها.

(1) البطاينة، خارج الجسد، 427، وتقول في موضع آخر أنها لن تقبل بتزوير هدفه تحليل المحرّم.

منذ بداية الرواية تعلن الساردة خروجها على التابو، فهي تقرّر رغم ما تؤمن به من فكر متحرّر أن هذا العمل يدخل ضمن قائمة الفضائح كما تقول، ولعلّ في ألفاظ الرواية الكثير من الأدلّة، من ذلك (الفضيحة، الجرأة، التغيير،...) وغيرها من ألفاظ لها دلالاتها الفكرية في مثل هذا النسق من الروايات، والظاهر أن الكاتبة تضعنا منذ البداية مع رؤيتها الفكرية التي تطرحها من نقد للسلطة الأبويّة وجميع ما يتّصل بها من قيم وعادات موروثة دينية كانت أم شعبية.

ولنلاحظ استشهادها في الصفحات الأولى من الرواية بأبيات شعرية للشاعر "نزار قبّاني" بما يثيره شعره من حفيظة في مثل هذه المجتمعات، نقرأ في الرواية:

صديقاتي

رهائن تُشترى وتُباع في سوق الخرافات

سبايا في حريم الشرق

موتى غير أموات

يعشن، يمتن، مثل الفطر! في جوف الزجاجات

صديقاتي

طيورٌ في مغائرها

تموتُ بغير أصوات⁽¹⁾

إن اختيار الساردة لهذه الأبيات يعبر عن قضيتها التي تمس المرأة في المجتمع حيث الأعراف والقيود، ومفهوم الحريم الشرقي، الذي يشي بدلالات جنسية، لارتباطه في الموروث التاريخي بالسبايا والجواري اللواتي كنّ يتّخذن للمتعة، ونذكر هنا عمل "المرنيسي" في كتابها (شهرزاد ترحل إلى الغرب) إذ تسعى جاهدة لإزالة لبس الغربيين في فهمهم لهذا المصطلح الذي يرتبط كما تقول: (الجنس والإباحية)⁽²⁾، ولعلّ! الساردة تلمّح أيضاً بالجانب الديني المفهوم من مصطلح

(1) الصانع، بنات الرياض، 12.

(2) المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، 24، تحاول المرنيسي في كتابها البحث عن مكان الاختلاف في المفهوم بين حريم الشرق والغرب، كما أن لها كتاباً آخر يعتبر سيرة ذاتية يظهر

الحريم، وهو (الحرام) الذي يحمل دلالات الهوية الدينية للمجتمع الشرقي، لاسيما المجتمع الروائي وهو هنا (السعودية).

يرى حسين المناصرة في دراسته للرواية والقصة في السعودية، أنه لا تكاد تخلو رواية سعودية من انتقاد المؤسسة الدينية، التي تشتغل في المنظور السردى على القشور الدينية⁽¹⁾، وهو بالضبط ما نجده من تصريحات على ألسنة شخصيات (بنات الرياض)، إذ يظهر انتقاد كل من المؤسستين الدينية والاجتماعية على حد سواء، ومن الأمثلة على ذلك في الرواية: الإيميل الذي تصنّف فيه "أم نويرة" الفصائل البشرية، إذ لا يخلو ذلك من السخرية والتهكم، ففي التصنيف الذي يتعرض للهوية الدينية للبشر، تقول الساردة:

(التصنيف الديني قبل الزواج وبعده، كان المفضل لدى سديم، وهو التصنيف الوحيد الذي مُنع فيه الاختلاط بين الجنسين فجاء على شقين؛ شق يصف الرجل المتدين وآخر يصف المرأة المتديّنة، ولكل منهما تفرّعات أساسية مشتركة، هي: النوع الملتزم أو "المطوّع"، والنوع المعتدل أو "النص نص"، والنوع "الصايغ أو المتفلّت"!)⁽²⁾.

تكشف هذه التقسيمات التي تتفرّع فيما بعد في حديث سديم عن تقسيمات "أم نويرة" عن تشظي الهوية الدينية والمفترض أن تكون ذات دلالة واحدة، وتقسيمها على هذا النحو ينتهك وحدتها، ويفقدها تلك القداسة المحفورة في النفس البشرية، ولعلّ الكاتبة تريد أن تقول: إن الهوية الدينية تخرج عن إطارها المفترض، لتكون وليدة تقاليد المجتمع وأعرافه البالية ولا تلبث فيما بعد أن تفشل في صقل سمة تلك الهوية، والأدهى من ذلك أنها تخصّ المجتمع المسلم.

فيه شغفها بشخصية شهرزاد، للمزيد عنه، ينظر، المرنيسي، فاطمة، 1998، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 25.

(1) المناصرة، حسين، 2012، مقاربات في السرد، (الرواية والقصة في السعودية)، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1، 55.

(2) الصانع، بنات الرياض، 82.

تسخر الساردة من تلك التقسيمات للبشر حسب تصنيفها للدين، أو هوية أفراد المجتمع الدينية، وترى أنها تختلف من بيئة لأخرى، ومن وقت أو موسم -كما تصفه- لآخر⁽¹⁾، وتتكى لإظهار خلل تلك الهوية الدينية على شخصية (ميشيل أو مشاعل العبد الرحمن)، وهي شخصية متحررة؛ وذلك لطبيعة نشأتها في الغرب، فكان لتلك التنشئة أثرها قولاً وسلوكاً، وقد سبقت الإشارة لبعض تلك السلوكات في غير موضع من الدراسة، وسنكتفي بأمثلة شاهدة على زيف أو تزعر هوية الدين في تلك الشخصية لتأثرها وشغفها بما تعلمته في الغرب من حرية في القول والفعل. تقدم الكاتبة شخصية (ميشيل) على أنها شخصية دخيلة على هذا المجتمع المحافظ، فنراها متبرمة من تقاليد وأعرافه الدينية والاجتماعية، وهذه الصورة ماثلة أمام صديقاتها اللواتي (يدركن مدى كراهيتها للمجتمع السعودي وتقاليد الصارمة)⁽²⁾، وهذا المجتمع في نظرها مليء بالتناقضات، وهي في اعتقادي تناقضات تراها الشخصية متعارضة وفق الهوية الدينية بين ما هو مفروض وما هو موجود في هذا المجتمع من فساد وانحلال.

تجد (ميشيل) أن الآخر هو الحل البديل عن هوية متناقضة سواء على مستواها الديني أو الاجتماعي، لذلك تقرّر مغادرته (للعيش في مجتمع أكثر تحرراً يضمن لأفراده حياة أكثر استقلالية)⁽³⁾، ولربما كان تحلل هذه الهوية الدينية نابع من التجربة التي عاشتها وخبرتها ميشيل في مجتمع الآخر ومن ثم مجتمع الأنا، وكان ناتج هذه التجربة رجحان كفة الآخر الحضاري المتحرر.

ولشدة تحرر (ميشيل) بدأت بعض صديقاتها المقربات والخوف والتوجس من شخصيتها، تقول الساردة واصفة حالة لميس وشعورها تجاه (ميشيل): "ميشيل أصبحت تُرعبها أحياناً بحديثها عن الحرية وحقوق المرأة، وقيود الدين والأوضاع الاجتماعية، وفسفتها للعلاقة بين الجنسين، ونصائحها لها بأن تكون أقوى وأشرس

(1) الصانع، بنات الرياض، 83-85.

(2) الصانع، بنات الرياض، 104.

(3) الصانع، بنات الرياض، 130.

في الدفاع عن حقوقها، وعدم تقديم تنازلات في حق الذات⁽¹⁾، وهذا الكلام ينطلق من مدى التأثير الذي لمستته لميس في سلوكيات وأقوال ميشيل عليها وعلى صديقاتها، وبالأخص ما يرتبط بالأعراف الدينية والتقاليد الاجتماعية، ولعلّ مصطلح الأعراف الدينية هو المصطلح الدقيق لهوية دينية يحكمها المجتمع ويسنّ قوانينها الذكور. عندما ننظر إلى الإشكالية التي تطرحها الكاتبة فيما يخص "الهوية الدينية" نجد أنها مرتبطة بالمؤسسة الاجتماعية أو لنقل المجتمع بتقاليده وأعرافه وسننه التي أصبحت شرعاً لا يُحاد عنه في هذا المجتمع أو غيره من المجتمعات العربية، ولا ريب أن فئة النساء هي أكثر فئة تطالها هذه الإشكالية، ولا يعني ذلك أنها بعيدة عن الذكور، فهم أيضاً مرتبطون بتلك "الهوية الدينية" التي عادة ما تكون متصلة بمؤسسة المجتمع وقيوده، إلا أن المجتمع الشرقي مأخوذ بفكرة دونية المرأة ووضاعة قيمتها مقارنة بالرجال.

إن، فارتباك الهوية الدينية لدى الشخصيات الروائية، محكوم بمخاضات المجتمع وقوانينه، وبالطبع فإن أي مؤثر خارجي سيكون حتماً هوية بديلة، وهو ما شعرت به (ميشيل) تجاه ابن خالها الأمريكي (ماتي)، تصف الساردة هذا الموقف والمرتبط أيضاً بمسألة الدين والمجتمع إزاء ارتباط (ميشيل أو مشاعل العبد الرحمن) السعودية بـ(ماتي) الأمريكي المعتقد الديانة المسيحية:

"لم تعتقد ميشيل أن السبب الديني وراء هذه الثورة، فأبوها لم يكن يوماً من المتشددين، وأمها التي اعتنقت الإسلام بعد ولادة ابنتها لم تهتم يوماً بتطبيق الأحكام الدينية، فما بالهما الآن يعاملانها بهذه الحدة، ويحاولان إقناعها بأن ماتي لا يصلح لها؟ يبدو أن والديها أيضاً قد نالا نصيبهما من هذه البيئة المتناقضة التي انخرسا في تربتها خلال السنين الأخيرة"⁽²⁾.

بمثل هذه الوثيرة، تقود الساردة عنان سير أحداث الرواية، مسلطة الضوء على تناقضات المجتمعات العربية في تطبيقها للدين، وما ينتج أحياناً من سلوكيات

(1) الصانع، بنات الرياض، 198.

(2) الصانع، بنات الرياض، 207.

خاطئة توجه الهوية الدينية إلى غير وجهة، وما صورة الآخر هنا إلا متفلس لتلك الحريات المكبوتة وتلك الحيوانات التابعة في أسر أيدلوجيات دينية مجتمعية مغلوطة.

3.4.3 الهوية الدينية وظاهرة الإرهاب في الرواية العربية

لقد شكّل مفهوم "الإرهاب" أو "العنف" نقطة تحوّل مركزية على صعيد الساحة العالمية، فأصبح هذا المفهوم بما يمثّله من أحداث ذعر شهدتها بقاع مختلفة من العالم، الشغل الشاغل للناس من ساسة وعلماء اجتماع وباحثين وغيرهم ممن شغلته هذه القضية، وفي ميدان الفن الروائي، لقيت هذه الظاهرة اهتماماً بارزاً من قبل الروائيين العرب الذين اختلفت اتجاهاتهم إزاء هذه الظاهرة، فمنهم من انساق معها في فهمها المغلوط للفكر الإسلامي، ومنهم من حاول دحض هذا الفهم وأعاد توجيهه من جديد.

عمدت كثير من الأعمال الروائية إلى تغطية هذه الظاهرة من خلال مجريات نصوصها الروائية، وفي الجانب الذي ندرسه في رواية اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، مثّلت ظاهرة الإرهاب إضافة ثرة للموضوعات التي تدرس العلاقة بينهما، فكشفت النقاب عن أبعاد أخرى استحدثتها التطوّرات والظروف الطارئة التي يمرُّ بها العالم في صبيحة القرن الحادي والعشرين، ولعلّ أبرزها أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام واحد وألفين.

يقول ناظم الجاسور في مقدّمة كتابه (الفكر السياسي الأمريكي المعاصر):
(حاولت المقولات "الجديدة" إعادة "الروح" للمقولات السابقة التي واجهت انتقادات حادة حتى من قبل الأمريكيين والأوروبيين، وطرحت تصوّرات عن "حروب المسلمين" و"حروبهم الخفية" التي انبرى يدافع عنها مفكّرون وسياسيون من على صفحات الصحف الأمريكية الواسعة الانتشار، والدوريات التي حفلت بالكثير من الدراسات التي قدمت المبررات، ومختلف الحجج، التي تؤكّد على حجة الصراع ما بين "الغرب والإسلام"⁽¹⁾، وفعلاً كانت الأحداث الشرارة التي انطلقت منها كثير

(1) الجاسور، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، 9.

من التصورات عن الإسلام والمسلمين، وللأسف كان أغلب ما قدّم هو الصورة المشوّهة للهوية الإسلامية.

بدأت الهوية الدينية التي يمثّلها الإسلام؛ بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، هوية مرتبطة بمصطلح الإرهاب، ويشير صامويل هنتجتون في غير موضع عن عداة الإسلام للغرب، وأنّ الغرب يقرن قضية الإرهاب بالإسلام⁽¹⁾، وهذا ما دعا الغرب إلى شنّ حملته ضد الإسلام وكل ما يمثّل هويته؛ ذلك أنها في نظرهم هوية الإرهاب والقتل.

وقد رصدت الراوية العربية في مطلع القرن الحادي والعشرين أصداء هذه الأحداث التي قرنت الهوية الدينية بالأعمال الإرهابية التي تقوم بها جماعات متطرّفة تنسب نفسها إلى الإسلام، على أنه يجدر التتويه إلى أن هذه الأعمال الروائية متفاوتة في طرحها لقضية الإرهاب وهوية الإسلام الدينية، فمنها ما كان الحدث فيه مقحماً إقحاماً، وهو في رأيي مقصد يقصده بعض الروائيين قصد الإحاطة بمواضيع العصر وتطوراتها، ومنها ما كان لبنة رئيسة في جسد العمل الروائي.

ربطت كثير من الأعمال الروائية علاقة الشرق بالغرب، بحالة التوجّس والخيفة لدى الغرب من نظيره الشرقي؛ وذلك كردّت فعل على أصداء الأعمال الإرهابية التي تستهدف الغرب عموماً، فعلى سبيل المثال ترصد أحلام مستغانمي في (عابر سرير) حالة الحجر الأمني التي يتعرض لها أبناء الشرق أثناء سفرهم إلى الغرب، تقول:

(مُدّ قام المجرمون باختطاف طائرة فرنسيّة وقتل بعض ركّابها، والجزائريون يخضعون لحجر أمني في المطار، كما لو أنّ بهم وباء، وعليك أن تقف أعزل أمام جبروت الأجهزة الكاشفة لكل شيء، والكاميرات الفاضحة لنواياك، والنظرات الثابتة لأحاسيسك، والإهانات المهذّبة التي تطرح عليك في شكل أسئلة)⁽²⁾.

(1) ينظر، هنتجتون، صدام الحضارات، 339-352.

(2) مستغانمي، عابر سرير، 301.

يكشف لنا هذا النص عن الآثار التي خلفتها الأعمال الإرهابية، فالأنا أصبحت موضع شك من الآخر، يتربحها ويرصد حركاتها، وعامل الخوف هو المحرك في كل ذلك؛ لأنه مرتبط بالقتل الذي رسمته الأعمال الإرهابية للشرق عموماً، وللإسلام على وجه التحديد، وكأن الإسلام صاحب الوصاية على هذه السلوكات السلبية.

وكذلك نقرأ في رواية (مرافئ الوهم) مثل هذه الإشارة إلى الخوف والتوجس من الأنا، يقول "سيف العدناني" أحد شخصيات الرواية متسائلاً عن خوف الانجليز منهم أثناء سفرهم:

"هؤلاء الانجليز!... ماذا في أجهزة تفتشها آلاتهم وتمر تحتها؟ تابعت إجراءات معقدة وطويلة في مطارات عالم خائف متوجس..."⁽¹⁾، وقد تكون هذه هي الإشارة الوحيدة لمسألة الخوف من الإرهاب الذي يمثله الأنا، وهي إثبات على أن موضوع الإرهاب صار هاجساً يقصده الكاتب في عمله الروائي، يخفت وهجه أو يسطع حسب الرؤية التي يعالجها الكاتب في نصّه.

وللتدليل على هذا التفاوت في طرح هذا الموضوع، نجد أن الكاتب نفسه قد يكون له تحولات في طرح مسألة الإرهاب والهوية الدينية، فرواية (مرافئ الوهم) السالفة الذكر للروائية ليلي الأطرش أشارت إلى القضية إشارة بسيطة فلم تكن ملمحاً واضحاً فيها، إلا أن الروائية أعادت طرحها نظراً لبعض المتغيرات التي يرصدها العمل الروائي، ففي روايتها (رغبات ذاك الخريف) يأخذ الموضوع منحى آخر، إذ تتوهج الرؤية لتقرن مصطلح الإرهاب بما يحصل على أرض الواقع، لاسيّما معالجتها لمسألة الإرهاب في البلاد العربية.

صدرت رواية (رغبات ذاك الخريف) في عام عشرة وألفين، فبينها وبين رواية (مرافئ الوهم) ما يقارب الخمس سنوات، وفي هذا إثبات لتحوّل الرؤية لديها في هذا الجانب، فالكاتبة تسلط الضوء على مسألة الإرهاب العالمي، وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، سواءً في علاقة الشرق بالغرب أو من خلال تأثيراتها السلبية في العالم العربي.

(1) الأطرش، مرافئ الوهم، 163.

تقول الساردة بعد حصول أحد شخوص الرواية (غيث الحسنات) على الفيزا للدراسة في أمريكا: (... لا يمكن لأحد أن يتصورّ التشديد والتدقيق في الطلبات، خاصة مع الشباب، بعد بلاوي 11 سبتمبر، ولم يصدّق أحد أنهم أعطوه فيزا وإقامة لثلاث سنوات!)⁽¹⁾، فالكاتبة هنا تؤكد فكرة التوجّس التي يشعر بها الغرب من شرق يراه إرهابياً، كما أنها تلقي أضواء على مثل هذا الخوف من قبل الشرق الذي يرى في الغرب صورته القاتمة القديمة، فالأمريكان يخطفون العقول، ومن يُسافر إليهم يصبح أمريكياً⁽²⁾.

وتتابع الكاتبة مثل هذه الإشارات في الرواية في غير موضع، وما يهمننا هنا هو الحدث الأبرز وهو انتشار الإرهاب العالمي، راصدة أحداث عام ألفين وخمسة، بما فيه من مستجدات كالحرب على العراق، وإقامة إسرائيل للجدار العازل، والتفجيرات في مواقع مختلفة من العالم وغيرها الكثير⁽³⁾، وتحاول الكاتبة الإحاطة به كمقدّمة لحدثها الأبرز وهو التفجيرات التي هزّت عمّان في الأردن، وما أسفر عنها من خسائر في الأرواح والممتلكات⁽⁴⁾، وكأنّ الكاتبة تريد أن تقول: إن الإرهاب لا دين له، إذ لم يقتصر على العالم الغربي، بل طال العالم العربي والإسلامي.

إنّ كمّاً لا يستهان به من روايات اللقاء الحضاري في حدود معرفتي، رُسم له خط سير جديد في مطلع القرن الحادي والعشرين، وكان لمسألة الإرهاب والهوية الدينية ونقصد بها هنا الإسلام، نصيباً وافراً في العرض والطرح، فإضافة لما أشرنا إليه من روايات عرض فيها هذا الموضوع، نذكر أيضاً رواية (أمريكانلي) لصنع الله إبراهيم الذي يطرح الموضوع من منظار ثقافي سياسي.

يعرض صنع الله إبراهيم في بداية روايته لمجموعة من الأفلام السينمائية التي تتحدث عن الإرهاب مثل فيلم: "النسر الحديدي"، وفيلم "أنافي سيلز" وفيلم

(1) الأطرش، رغبات ذاك الخريف، 10.

(2) ينظر، الأطرش، رغبات ذاك الخريف، 10، 13، 19.

(3) ينظر، الأطرش، رغبات ذاك الخريف، 285-291.

(4) ينظر، الأطرش، رغبات ذاك الخريف، 295 وما بعدها.

"أكاذيب حقيقية"⁽¹⁾، وهذه الأفلام تصوّر الجانب المظلم من الإرهاب إذ تربطه بالعرب والمسلمين، والكاتب بهذا يهدف إلى دحض ونقل الصورة التي حاول الإعلام الغربي نقلها للعالم عن الإسلام المشوّه أو الإرهاب الذي يرمز إليه، وهو يدعم ذلك بحالة الاستنكار للحرب التي تشنّها أمريكا على البلاد العربية والإسلامية بداعي محاربة الإرهاب.

ويورد في أكثر من موضع من الرواية تلك النظرة التي ينظر بها الآخر إلى الأنا على أنها إرهابية بمجرد ارتباطها بالشرق، ومن ذلك وصفه للمرأة الأمريكية التي التقاها (شكري) بطل الرواية في حفل التعارف في المعهد:

(انضمّت إلينا أمريكية سوداء بدينة، قصيرة القامة...، خاطبتني باعتداد متسائلة عن بلدي ثم عن الإرهاب)⁽²⁾، وفي مقام آخر يقول (ماهر) زميله في المعهد الجامعي: (آه، العربي متّهم دائماً، هل تذكر تفجير مركز التجارة في "أوكلاهوما" سنة 1992؟ وقتها نشطت الميديا لإثبات التهمة علينا)⁽³⁾، وهذا الكلام يؤكّد أنّ ربط الإرهاب بالعرب والمسلمين أصبح آلية يتّبعتها الغرب كي يشوّه صورة المسلمين في كافة أرجاء العالم.

وهكذا يستمر الكاتب بهذه الوتيرة ذات السمة الثقافية في سرد ردود الفعل إزاء مسألة الإرهاب، فيقدّم الصورة المشوّهة تارة ويأتي بما يدحضها ويعارضها تارة أخرى، فمثلاً يدلي على لسان أحد شخصيات الرواية واسمه (لاري إن) وهو عربي شهادة يرفض فيها الأعمال الإرهابية التي تقوم بها أمريكا ضد العالم، نقرأ:

(قال "لاري": العقوبة التي أوجعتني هي اضطراري لأن أستمع إلى خطاب "كلينتون" في الأمم المتّحدة الذي دعا فيه العالم إلى مكافحة الإرهاب".

أوضح وهو يعدّد على أصابعه: نسي "كلينتون" أننا نحن الأمريكيين مارسنا خلال مائتي عام أفظع أشكال الإرهاب الدولي)⁽⁴⁾، ويتّضح لقارئ الرواية أنها تعالج

(1) إبراهيم، أمريكي، 15-16.

(2) إبراهيم، أمريكي، 88.

(3) إبراهيم، أمريكي، 58.

(4) إبراهيم، أمريكي، 396.

جانب الإرهاب من مدخل ثقافي يطرح الرأي والرأي الآخر، ولا غرابة في ذلك لأنّ بناء الرواية قائم على أساس البحث العلمي من دقة في ذكر التواريخ والوقائع، إضافة لميزة الهوامش التي يحيل إليها الكاتب في أكثر من مقام.

كما عالجت كل من روايتي (شيكاجو) و(محال) هذه الظاهرة في رواية اللقاء الحضاري، فقد عرضت (شيكاجو) لأحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام واحد وألفين، وما كان لها من تداعيات ظهرت آثارها من النظرة السوداوية التي رُسمت للإسلام عند الغربيين، بل ورسخت أيضاً في أذهان الشرقيين، تقول (أم شيماء) لابنتها شيماء التي حصلت على بعثة للدراسة في أمريكا:

(سوف تندمين... أنت لا تعرفين معنى الغربية، تسافرين إلى أمريكا حيث يضطهدون المسلمين وأنت محجّبة؟!)(1)، والناظر في النص يجد أن الأم تربط اضطهاد الآخر (الأمريكي) لأننا المسلمة بحجابه، كعلامة أو نيمة للإرهاب، لأن كلاً منهما رسخت لديه صورة مشوّهة عن نظيره.

يقول (كرم روس) أحد أبطال رواية شيكاجو موجّهاً كلامه لـ(ناجي عبد الصمد) بعد أن تمّت مدهامة شقّته من قبل المخابرات الأمريكية "بعد تفجيرات 11 سبتمبر أعطت الإدارة الأمريكية أجهزة الأمن الحق في أن تفعل كل ما تراه ضرورياً، بدءاً من التجسس على الناس حتى اعتقالهم لمجرّد الاشتباه"(2)، ولعلّ الشك والاشتباه سمتان ظاهرتان في كثير من روايات اللقاء الحضاري، وكأنّ العملية تدشين لمرحلة جديدة متأزّمة بين الطرفين.

أما رواية (محال) ليوسف زيدان فهي الأحدث في هذا الموضع من الدراسة، وبعيداً عن التكرار، فإن هذه الرواية يصبغها الطابع الديني كهوية لمجمل أحداثها، وهو في اعتقادي ما هدف الكاتب إليه، وكأنه يريد أن يقول: إنّ العداة الذي يوجّه للعرب والمسلمين هو في أصله موجّه لهوية الإسلام التي ألصقت بها تهمة الإرهاب زوراً وبهتاناً، إلا أن الكاتب لا يغفل أن يكشف كثيراً من خفايا تداعيات الحادي

(1) الأسواني، شيكاجو، 16.

(2) الأسواني، شيكاجو، 405.

عشر من سبتمبر، مستعيناً بشخصية البطل (الشاب السوداني) الذي يصل به إلى جماعة القاعدة ثم تتدرج الأحداث ليقع أسيراً في أيدي الأمريكيين.

إن يوسف زيدان يحاول بهذا تقصي الحقائق ووضعها في نصابها الصحيح، وما يؤكد لنا هذا، العبارة التي يستشهد بها لابن النفيس، وهي قوله:

"وأما الأخبار التي بأيدينا الآن، فإنما نتبع فيها غالب الظن، لا العلم المحقق"⁽¹⁾، ونهاية بطل الرواية في سجن "جوانتنامو" السري، يشي أن كثيراً من الأحداث العالمية تبقى حقيقتها محض ظن للعلم اليقين.

لكن تبقى هذه الرواية ضمن قائمة الروايات التي تقرن ما بين ارتباط الهوية الدينية للشرق بمسائل الإرهاب، إذ تُلقى أضواء على أحداث سبتمبر وما شكلته من توتر في العلاقة ما بين الإسلام والغرب، وفي هذا الجانب يحاول الكاتب أن يصحح بعض السلوكات فيما يتعلق بالإرهاب وقتل الأبرياء، فعندما سُئل الشاب السوداني عن رأيه في تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر، أجاب: "هذا عمل لا يُرضي الله ولا رسوله، ولا يمكن أن يقبله البشر الأسياء، لأن الضحايا أناس لا يحملون السلاح، ولا ذنب لهم، لكنكم تفعلون معي الآن الشيء الذي تشتكون منه، وتتباكون، تقترفون الجرم ذاته، حين تأخذونني أسيراً من دون أن أحاربكم".

تقصد أن هذه التفجيرات هي ردُّ فعل، الذين ارتكبوا هذه الجريمة معذورون؟ (سؤال من المحقق البريطاني).

لا يوجد عذر لقتل الأبرياء، والإسلام لا يقبل بذلك"⁽²⁾.

يكشف هذا الحوار السعي لتصويب صورة الإسلام المشوهة، إضافة إلى تحليله لمثل هذه الأعمال الإرهابية، التي يرى أنها ردت فعل متوقعة على استفزازات الآخر للأنا، على أن الإسلام يرفض ذلك مهما كان الدافع لتلك السلوكات التي تبيح قتل الأبرياء وسفك دمائهم.

ومن جهة أخرى، فقد انساق عدد من الروائيين وراء فكرة الإسلام الإرهابي، متابعين في ذلك نظرة الغرب إلى الشرق عموماً والإسلام كهوية دينية على وجه

(1) زيدان، محال، 5.

(2) زيدان، محال، 240.

التحديد، ومثال ذلك صنيع تركي الحمد في (ريح الجنة)، إذ قدّم صورة جاهزة مقدّماً عن إسلام إرهابي أو عنصري، يرى في الآخر عدواً يجب التخلص منه. يحاول تركي الحمد من خلال شخصيات روايته أن يقدّم في ظاهر النص الروائي رفضاً للآخر، إلا أن مقولات الشخصيات الروائية والسلوكات التي تتبدى في أحداث الرواية، تكشف لنا أن العكس هو المطلوب الرئيسي للكاتب، وأعني بذلك رفض الأنا المسلمة التي تمثّل فئة أساءت فهم الدين، هذه الفئة يقدّمها الكاتب على أنها هي التي أقدمت على التفجيرات في الحادي عشر من سبتمبر لعام واحدٍ وألفين. ويمكننا القول إنّ شخصية (محمد) في رواية (ريح الجنة) تمثّل شخصية مضللة للقارئ، إذ تحاول هذه الشخصية الاتكاء على أفكار سابقة ومرجعيات ورموز دينية كان لها حضورها اللافت في الذاكرة الإسلامية، كما أنها تصرّ على دعم أفعالها بأفكار سابقة سندها الحقيقي الفكر الديني.

ويبدو مقبولاً أن يدين الكاتب سوء الفهم للقرآن والسنة، وأن الممارسة العملية لا تستقيم والنص الديني، ولاسيّما الممارسة التي جاءت على نحو مقنع في ظاهره باطل في باطنه، كل ذلك يبدو مقبولاً، بيد أن الحمد قدّم نصّاً مضللاً إلى حدّ ما، إذ يفهم منه -حقيقة، نقداً لاذعاً وإن جاء مبطناً- للنص الديني كما يمثّله القرآن أو تمثّله السنة.

إن تقديم المقولات الدينية بمعزل عن سياقها الذي أوردت فيه أو لسوء فهم مقصود يمثّل رؤية للكاتب الليبرالي، ولا يمثّل رؤية الإسلام الحقيقية، وكان يمكن للروائي توجيه السرد ليقدم فهماً خاطئاً للدين، لا يشكّل إدانة لهذا الدين بمقدار ما يشكّل إدانة إلى المسالك الإنسانية، وهو ما لم يلتفت إليه الروائي.

ويمكن القول إنّ مسألة التدايل على ذلك من الرواية أمرٌ سهل، فالرواية بمجملها صرخة رافضة للآخر المختلف دينياً عن الأنا، إلا أنّ هذه الصرخة للأسف صرخة مضللة للقارئ، إذ تقدّم فهماً مغلوطاً للدين الإسلامي، الذي كما عهده الغرب نفسه يقبل الرأي والرأي الآخر، والكاتب في اعتقادي غفل عن ذلك أو تغافل بما يخدم رؤيته، وبما يخدم الحدث الذي ينقله للقارئ، لاسيّما أنه متعلّق بأعظم قوة عسكرية في العالم وهي أمريكا.

الخاتمة

عالجت الرواية العربية عبر مسيرتها كثيراً من الموضوعات الإنسانية في شتى المجالات والمستويات، ومن هذه الموضوعات ما شكّل ظاهرة أو إشكالية كانت مداد فكر الروائيين، وهاجس نقد لدى الأدباء والباحثين في الفن الروائي العربي، ولدى تمحيص تطوّر الموضوعات التي تتنامى وتطور فن القص العربي عموماً، تتجلى للباحث تلك العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب، وهي علاقة تمتد على رقعة تاريخية لا يستهان بها، ذلك أن استحضار أيّ منهما كان يستلزم استحضار الآخر.

ولا ريب أن الكمّ الدراسي الذي توجه إلى رصد تلك العلاقة في الرواية العربية، كمّ ليس بالقليل، إضافة إلى العديد من المقالات والتقارير البحثية البسيطة التي تناولت الموضوع بطريقة أو بأخرى، متفاوتة في هذا الجانب أو ذاك في خطة الدراسة ومنهجها، التي غالباً ما يحكمها الملفوظ الروائي، ومما يلفت انتباه الباحث في هذا المقام أن غالبية عظمى من هذه الدراسات وكذلك النماذج الروائية المدروسة فيها على حدّ سواء، تمتح من معين المحاولات الجنينية الأولى التي سعت لتناول هذه الظاهرة في الرواية العربية.

ولعلّ تلك المحاولات سواء ما تعلّق منها بالنص الروائي أو ما ارتبط بالدراسات القائمة على تلك النصوص، تشكّل في مجملها عائلة واحدة يضمّها محوري الشرق والغرب، ويحضرني في هذا المقام قول لإدوارد سعيد في سياق حديثه عن النثر والنثر القصصي العربيين بعد 1948، يقول:

(القراءة عملية معقّدة ومقارنة حتماً، والرواية بوجه خاص، إن لم تُقرأ قراءة اختزالية على أنها ضربٌ من ضروب الأدلة أو الشهادات الاجتماعية السياسية، تورط القارئ فيها لا بسبب من براعة الكاتب وحسب، بل بسبب من روايات الأخرى أيضاً، فالروايات جميعاً تنتمي إلى عائلة، وكلُّ قارئٍ للروايات هو قارئٍ لهذه العائلة المعقّدة التي تنتمي إليها جميعاً)⁽¹⁾.

(1) سعيد، إدوارد، (2004)، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 55.

وأعتقد أن غالبية ما كُتِب وما سيكتب حول موضوع اللقاء الحضاري أو العلاقة القائمة فيه، لا يخرج إلا من مشكاة واحدة هي (الشرق والغرب)، لذا جاءت هذه الدراسة استكمالاً لجهود السابقين في هذا المضمار، الذي انبرى غير باحث في خوض غماره وحلِّ عُرَى اشتباكه، وما دراستي إلا محاولة لتقريب صورة القديم في حاضر الحديث، منطلقاً بذلك من باب رصد أهم التحولات التي طرأت على الرواية العربية الحديثة في تناولها لعلاقة الشرق بالغرب مطلع القرن الحادي والعشرين.

ومما سبق، فإنه من المفيد جمع القول فيما انطوت عليه محاور الدراسة وأسئلتها، لنصل إلى أهم النتائج التي خلصت إليها في تناولها لجدلية العلاقة بين الشرق والغرب، من خلال النماذج الروائية المختارة في الفترة الزمنية التي حدّتها الدراسة، محاولين بذلك تحديد طريق البدء، ونهاية المطاف الذي وصلنا إليها في دراسة هذا الجانب من رواية اللقاء الحضاري.

لقد حاولت هذه الدراسة من خلال النماذج الروائية المختارة أن تعيد دراسة جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، في ضوء أهم المستجدات التي تمثلها المرحلة الجديدة المتمثلة بدخول الألفية الثالثة بما تدشّنه هذه المرحلة من اضطرابات مختلفة سواءً أكان ذلك على الصعيد العربي أم على الصعيد العالمي.

من هذا المنطلق ستحاول الدراسة رصد أهم المفاهيم التي تكشّفت في هذه المرحلة، ومن ثمّ القيام بفحص تلك المفاهيم ومقارنة تطابقها أو اختلافها مع المراحل الزمنية السابقة، التي درست علاقة الشرق بالغرب، وذلك ضمن نطاق النص الروائي الحديث.

ومن خلال دراسة وتحليل النصوص الروائية المختارة توصلت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

- 1- تمتح أغلب النماذج الروائية المنتقاة من نمطية النماذج الروائية الأولى، لاسيّما التي أصبحت علامات بارزة في رواية اللقاء الحضاري مثل: رواية (أديب) لطف حسين، ورواية (عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم، ورواية (قنديل أم هاشم) ليحيى حقّي، ورواية (الحي اللاتيني) لسهيل إدريس،

ورواية (موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح، وغيرها من الروايات التي عبّرت عن المراحل الأولى من الصراع الحضاري.

2- تكشف مواقف الشرق من الغرب في الرواية العربية الحديثة مطلع القرن الحالي، أنها ما زالت تشكّل متابعة للمواقف السابقة في الفترة الزمنية الممتدة من نهايات القرن التاسع عشر إلى نهايات القرن العشرين، متأرجحة بين رفض الآخر، أو قبوله والإعجاب به، أو تلك التي تنطلق من جانب نقدي، أو ما تمثّل في بعض الروايات من موقف توفيقّي.

3- شكّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام واحد وألفين نقلة نوعية في صيغة الخطاب الروائي الذي يتناول علاقة الشرق بالغرب؛ وذلك لما أفرزته تلك الأحداث من اضطرابات في العالم الغربي والذي تمثّل بأعظم قوّة عالمية في هذا القرن (أمريكا)، فكان لهذا الحدث أثرٌ في بروز عناصر جديدة في العالم الروائي، تعكس رؤية الواقع وتطوّراته في شتّى المجالات، ومن ذلك بروز مصطلح الإرهاب أو الأصولية الإسلامية في أحداث العالم الروائي في كثير من الأعمال الروائية التي راحت ترصد مثل هذا النوع من المفاهيم في بنيانها الروائي، ومثال ذلك رواية (ريح الجنّة) لتركي الحمد.

وقد أصبح مثل هذا المفهوم -الإرهاب- هاجساً لدى كثير من الروائيين العرب والغربيين على حدّ سواء، إلا أن الرؤية في ذلك تختلف من عمل روائي لآخر، وفق ما تعكسه رؤية الكاتب، فمنهم من حاول تصحيح النظرة المشوّهة للإسلام والعرب بعد أحداث سبتمبر، عارضاً بذلك الجانب المشرق من الإسلام، متّخذاً من أسلوب المقارنة بين الشرق والغرب مدخلاً لدحض تلك الاتهامات التي تلصق بالإسلام تهمة الإرهاب، ومن مثل ذلك صنيع الأسواني في روايته (شيكاجو)، وصنيع يوسف زيدان في رواية (محال).

أما بعض الروائيين فقد انساق وراء تلك المقولات التي تسيء فهم الإسلام وفهم النص الديني، متّخذاً من عمله الروائي نصّاً مضللاً ظاهره رفض الآخر، وباطنه تشويه صورة الأنا أو الشرق في جانبها الإسلامي الذي تمثّله في العالم الروائي، ومثال ذلك: صنيع تركي الحمد في روايته (ريح الجنّة).

4- تشكل الكتابة النسوية في رواية اللقاء الحضاري، نقلة نوعية عما كانت عليه في المراحل السابقة سواء أكان ذلك من حيث الكم أم من حيث المضمون الذي يطرحه النص الروائي، وبالأخص فيما يتعلّق بموضوع "التابو" وتحديداً في مسألة الجنس، ومما يلاحظ في هذا الجانب أنّ الآخر الغربي مثل للمرأة مجتمع الحرّية والانفتاح مقابل مجتمع الأنا الأبوي الذكوري، مما دفع الشخصيات الروائية النسوية إلى الارتقاء في أحضان الآخر وقبوله والإعجاب به، ومثال ذلك ما نجده في رواية (بنات الرياض) لرجاء الصانع، ورواية (خارج الجسد) لعفاف البطاينة.

5- إن ارتفاع الأصوات الروائية في المجتمعات العربية، وتحديداً تلك التي تُعدّ من أشد المجتمعات العربية محافظة في جانبها الديني والاجتماعي يمثّل علامة فارقة بين عددها سابقاً، وما وصلت إليه اليوم وما ستصل إليه مستقبلاً، ولا شك أن الصوت النسائي هو من أبرز تلك الأصوات؛ حيث تُعبّر المرأة من خلاله عن أزمتها في ظل مجتمعها الأبوي، ومثال ذلك الأصوات النسائية في المملكة العربية السعودية؛ إذ كشفت هذه الأصوات عن تحوّل عميق في بُنى تلك المجتمعات وكذلك مدى انفتاحها على الآخر الغربي، بل وفي اختراقها في عالمها الروائي تابوهات لم تكن لتطرح قبل هذه التاريخ إلا شذراً، ومثال ذلك ما نجده في كتابات رجاء الصانع، إضافة لعدد لا يستهان به من الروائيات السعوديات أمثال: "ليلي الجهني، وزينب خفي، وسمر المقرن"⁽¹⁾. وغيرهن من الروائيات السعوديات.

6- شكّل سؤال "الهوية الثقافية" بكل ما يحويه من مضامين هاجساً لسؤال العلاقة بين الشرق والغرب، حيث يبدو سؤال الهوية والبحث عنها مرتبطاً بحضور الآخر الغربي، وقد مثّل سؤال الهوية الدينية في مطلع القرن الحالي أزمة في نظرة كل من الشرق والغرب للآخر.

7- إنّ انشغال الروائيين في استحضار صورة الآخر في عالمهم الروائي، جعل سوق الأطروحات الحضارية مقحماً إقحاماً، فيكون الآخر آنذاك محض ثقافة

(1) للمزيد عن هذا الموضوع، ينظر: المناصرة، مقاربات في السرد، 39- 88.

يوصلها الروائي إلى القارئ قصد إبراز ثقافته الموسوعية في هذا الجانب، أو قصد ترك بصمة في مثل هذا النوع من الروايات.

8- عند استقراء نصوص المراحل السابقة قبل تاريخ القرن الحادي والعشرين، ومقارنتها بهذه النماذج الروائية، وغيرها مما لم تحط به الدراسة، نجد أنّ الألفية الثالثة تشكّل انعطافة واسعة في مضامين العلاقة القائمة بين الشرق والغرب، سواءً أكان ذلك على المستوى الفكري أم على المستوى الفني من حيث الأدوات والأساليب الروائية وهو ما لم تتطرق إليه الدراسة في هذا المقام، إلا أن الفارق واضح وإن لم يكن ذا بال في أنماط العلاقة بين الطرفين، فإنه يشكّل فرقاً ملموساً في بعض الجوانب.

9- خلصت الدراسة فيما يتعلّق بعامل الجنس في الرواية الحضارية إلى وجود فارق واسع في آلية التوظيف ما بين المراحل السابقة والمرحلة الحالية حيث يُوظف في هذه المرحلة توظيفاً ثقافياً لا غاية تُقصد بذاتها.

في ضوء ما سبق، نجد أن النماذج الروائية المدروسة التي تمثّل فترة تاريخية جديدة محدّدة بمطلع القرن الحادي والعشرين، تشكّل شاهد عيان على أعتاب مرحلة جديدة لتلك الجدلية في علاقة الشرق بالغرب، وعليه فإن الدراسة توصي في هذا الجانب ما يلي:

1- قيام دراسة ببلوغرافية تغطي المرحلة الجديدة، ممثلة بالألفية الثالثة، لترصد ذاك الكم من الروايات الذي يتناول علاقة الشرق بالغرب.

2- قيام دراسة تبحث العلاقة بين الشرق والغرب من خلال المنهج النفسي، من حيث رؤية الروائي، والمرحلة التي يمثلها في عالمه الروائي، وأثر المتغيرات السياسية والاجتماعية في تكوين رؤية الروائي عن الشرق والغرب.

وبعد، فإن هذه الدراسة لا تدّعي الإحاطة بكافة جوانب هذا الموضوع، لكنها سعت قدر الإمكان لإضاءة بعض المحاور التي تكشف مدى تأثير المتغيرات الحالية في هذا القرن على هذه العلاقة الجدلية، والله من وراء القصد.

المراجع

- إبراهيم، رزان محمود، 2003، **خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1.
- إبراهيم، رزان محمود، 2010، **رغبات ذاك الخريف للروائية ليلى الأطرش**، مجلة أفكار، ع 259، آب، 19.
- إبراهيم، صنع الله، 2003، **أمريكانلي**، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1.
- إبراهيم، عبدالله، 1997، **المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 19.
- إدريس، سهيل، 1981، **الحي اللاتيني**، منشورات دار الآداب، بيروت، ط8، ص28.
- الأسواني، علاء، 2007، **شيكاغو**، دار الشروق، ط1.
- الأطرش، ليلى، 2005، **مرافئ الوهم**، دار الآداب، بيروت، ط1.
- الأطرش، ليلى، 2010، **رغبات ذاك الخريف**، وزارة الثقافة، ط1.
- أفاهيه، محمد نور الدين، 1988، **الهوية والاختلافات**، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1.
- ألبيرس، ر، م، 1982، **تاريخ الرواية الحديثة**، ترجمة: جورج سالم، منشورات البحر المتوسط، بيروت، ط2.
- أملودة، محمود محمد، 2010، **تمثيلات المثقف في السرد العربي الحديث**، الرواية الليبية أنموذجاً، دراسة في النقد الثقافي، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1.
- باتريكس، أسماء العريف، 1999، **الآخر أو الجانب الملعون**، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
- البحراوي، سيد، 1999، **الحدائث التابعة في الثقافة المصرية**، ميريت للنشر والمعلومات، دم، ط1.

بدوي، السيد محمد، 1988، علم الاجتماع الاقتصادي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط.

برادة، محمد، 1993، الرواية أفقاً للشكل والخطاب المتعددين، مجلة فصول، س11، ع4/10.

بركات، حلیم، (د.ت)، المجتمع العربي المعاصر، وزارة الثقافة، عمان، د.ط.
بركات، حلیم، 1978، اغتراب المثقف العربي، ندوة المستقبل العربي (2)، معهد الاتحاد العربي، بيروت، 106-107.

بركات، سهى، 1980، الإعلام وظاهرة الصورة المنطبعة، مجلة العلوم الاجتماعية، ع1، (نيسان إبريل) 104.

البيزري، دلال، 1999، الآخر: المفارقة الضرورية، ضمن كتاب "صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه"، 1999، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

البطائنة، عفاف، 2004، خارج الجسد، دار الساقى، بيروت، ط1.
أبو بكر، أمية، شكري، شيرين، 2002، المرأة والجنس، دار الفكر، دمشق، ط1.
بنمسعود، رشيدة، 1991، إستراتيجية الكتابة النسائية، مجلة عالم الفكر، م21، ع1، يوليو - أغسطس - سبتمبر، 119-130.

بهي، عصام، 1991، الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط.

بو طالب، محمد نجيب، 1999، العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربي الإسلامي، ضمن كتاب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
تاجر، جاك، د.ت، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، د.ط.

التلاوي، محمد نجيب، 1998، الذات والمهماز: دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط.

تيراز خيرى بدوي، ماري، 1999. الرجل - المرأة: انعكاس أم انكسار؟ ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

الجاسور، ناظم عبد الواحد، 2003، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، مركز زايد للتسيق والمتابعة، الإمارات العربية المتحدة.

جدعان، فهمي، 1997، الماضي في الحاضر، دار الفارس، ط1.

الجبوسي، سلمى الخضراء، 1972، اغتراب المثقف العربي، ندوة استطلاع أجرتها مجلة المستقبل العربي، معهد الاتحاد العربي، بيروت، ع7، 113، حسين، سليمان، 1999، مضمرة النص والخطاب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط.

الحسيني، السيد، 1986، مفاهيم علم الاجتماع، قطري بن الفجاءة، الدوحة، د.ط.

حليم، عبد الجليل، 1999، الفلاحون المغاربة في الأثنولوجيا الكولونيالية: بين الجمود وقابلية التحسن، ضمن كتاب: صور الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه. تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

حمّاد، جمعه، 1977، بدوي في أوروبا، الرأي، عمّان، د.ط.

الحمد، تركي، 2003، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، ط3.

الحمد، تركي، 2005، ربح الجنة، دار الساقى، بيروت، ط1.

حنون، عبد المجيد، د.ت، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط.

الخطيب، أحمد موسى، 2006، رواية "بنات الرياض" لرجاء الصانع، وبشرى الخروج من دوامة "الطوق والإسورة"، أفكار، ع213، تموز، 173-174.

خوري، إلياس، 1974، تجربة البحث عن أفق، بيروت، د.ط.

دراج، فيصل، 1989، الواقع والمثال: مساهمة في علاقات الأدب والسياسة، دار الفكر الجديد، بيروت، د.ط.

- راي، وليم، 1987، المعنى الأدبي: من الظاهرانية إلى التفكيكية، ت: د. نويل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ط1.
- الرواشدة، سامح، 1995، القناع في الشعر العربي الحديث، جامعة مؤتة، ط1.
- الرواشدة، سامح، د. ت، المرأة والثالث المحرم في رواية "مرفئ الوهم" لليلى الأطرش، مجلة تاكي، ع27، 122.
- رومية، وهب، 1996، شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، الكويت، 126.
- ز، ل، ليفين، 1979، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، عرض وتقديم سليمان الديراني، مجلة الطريق، ع2، حزيران.
- زكريا، فؤاد، 1992، نحن والغرب، مجلة القاهرة، ع 119، تشرين الأول/ أكتوبر، 34-32.
- أبو زيد، فاروق، 1978، عصر التنوير العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
- زيدان، يوسف، 2012، محال" رواية، دار الشروق، ط1.
- زيعور، علي، 1977، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، د.ط.
- السامرائي، قاسم، 1403هـ-1982، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، د.ط.
- السعداوي، نوال 1990، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2.
- سعيد، إدوارد، 1984، الاستشراق، ت: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2.
- سعيد، إدوارد، (2004)، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط1.
- سعيد، خالدة، 1991، المرأة، التحرر، الإبداع، دار النشر الفنك، الدرا البيضاء، ط1.
- سليمان، نبيل، 1985 وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1.

- سليمان، نبيل، 2005، أسرار التخيل الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط.
- شاخت، ريتشارد، 1995، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.2.
- الشدياق، فارس بن يوسف، 1966، الساق على الساق في ما هو الفاريق، عني بنشره يوسف توما البستاني، مكتبة دار الحياة، د. ط.
- شرابي، هشام، 2009، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، وزارة الثقافة، عمان، د.ط، وقد نشر الكتاب بالانجليزية في عام 1988، عن دار نشر جامعة أكسفورد.
- الشطّي، سليمان، 1976، الرمز والرمزية في أدب نجيب محفوظ، دم، دن، ط.1.
- شك، إرفن جميل، 2003، الاستشراق جنسياً، ترجمة عدنان حسن، مراجعة زياد منى، شركة دقمس للنشر، بيروت، لبنان، ط.1.
- شكري، غالي، دت، المنتمي "دراسة في أدب نجيب محفوظ" دار المعارف، ط.2.
- صالح، الطيب، دت، موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجيل، بيروت، د.ط.
- صالح، صلاح، 2003، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط.1.
- الصانع، رجاء، 2005، بنات الرياض، دار الساقى، بيروت، ط.1.
- طرابيشي، جورج، 1973، "الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية"، بيروت، د.ط.
- طرابيشي، جورج، 1977، شرق وغرب رجولة وأثوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1.
- طنوس، جان نعوم، 2009، ثنائية الشرق والغرب، دراسة في نصوص أدبية معاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط.1.
- الطهطاوي، رفاعة، 1993، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تحقيق مهدي علّام، أنور لوقا، أحمد بدوي، مطابع الهيئة العامة للكتاب، د.ط.
- طوقان، فدوى، 1988، رحلة جبلية رحلة صعبة، دار الشروق، عمان، ط.3.

- العاني، شجاع مسلم، 1979، الرواية العربية والحضارة الأوروبية، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، د.ط.
- العبابنة، يحيى عطية، 2011، "جست شاتنغ": ليس أكثر من كلام، دار الكتاب الثقافي، إربد، ط1.
- عباس، إحسان، 1978، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة.
- عبد الغني، مصطفى، 1998، الاتجاه القومي العربي في الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دم، د.ط.
- عبود، عبده، 1991، الأدب المقارن، جامعة البعث، كتاب جامعي، دم، ط1.
- عزّام، محمد، 1992، البطل الإشكالي، في الرواية العربية المعاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1.
- عصفور، جابر، 1981، أفنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، م1، ع4، بغداد.
- علي، حيدر إبراهيم، 1999، صورة الآخر المختلفة فكرياً، ضمن كتاب الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
- عليان، حسن، 2004، العرب والغرب في الرواية العربية، دار مجدلاوي، عمان، ط1.
- عليان، حسن، 2005، الاغتراب والمقاومة في الرواية العربية في فلسطين والأردن، وزارة الثقافة، عمان، د.ط.
- العناني، رشيد، 2006، استنطاق النص؛ مقالات في السرد العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1.
- عودة، ناظم، 2003، نقص الصورة: تأويل بلاغة السرد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
- عوض، لويس، 1969، تاريخ الفكر المصري الحديث، دار الهلال، ج1، ج2، د.ط.
- أبو العينين، فتحي، 1999، صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي، تحليل سوسيولوجي لرواية "محاولة للخروج" ضمن كتاب "صورة

- الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
- الغذامي، عبدالله، 1996، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1.
- فاضل، جهاد، دت، أسئلة الرواية، الدار العربية للكتاب، دم، د.ط.
- فانون، فرانس، 1970، سوسيولوجية ثورة، ت: ذوقان قرقوط، دار الطليعة، بيروت، د.ط.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد، 1993، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط3.
- فيشر، آرنست، 1986، ضرورة الفن، ترجمة أسعد حلیم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط2.
- القاضي، إيمان، 1992، الرواية النسوية في بلاد الشام، الأهالي، ط1.
- القحطاني، حسين بن سعيد، الطلافحة، فؤاد طه، 2008، التدين وعلاقته بالجمود الفكري (الدجماتية): دراسة ميدانية على طلبة كلية المعلمين لمدينة تبوك، مؤتمة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، م23، ع4، ص221.
- قرم، جورج، 2003 شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة: ماري طوق، دار الساقی، بيروت، ط1.
- قيسومة، منصور، 1994، الأنا والآخر في الرواية العربية الحديثة، دار سحر للنشر، تونس، د.ط.
- كاظم، نجم عبدالله، 2007، الرواية العربية المعاصرة، عالم الكتب الحديثة، إربد، ط1.
- كمال، علي، 1986، العقل والشيزوفرينيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
- ماري، جوزيف باريزاي، 1999، ضمن كتاب صورة العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

مجاهد، مجاهد عبد المنعم، 1985، الإنسان والاعتراب، سعد الدين للطباعة، دمشق، د.ط.

محمود، نجيب، (د ت) بداية ونهاية، مكتبة مصر، القاهرة، ط7.
المرنيسي، فاطمة، 1998، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط1.

المرنيسي، فاطمة، 2003، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، نشر الفنك، ط1.
مروة، حسين، 1965، دراسات نقدية في ضوء المذهب الواقعي، دار المعارف، بيروت، د.ط.

مستغامي، أحلام، 1993، ذاكرة الجسد، دار الآداب، ط1.
مستغامي أحلام، 1998 فوضى الحواس، منشورات أحلام مستغامي، ط1.
مستغامي، أحلام، 2002، عابر سرير، منشورات أحلام مستغامي، بيروت، ط1.
المعوش، سالم، 1998، صورة الغرب في الرواية العربية، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.

المقالح، عبدالعزيز، 1980، أصوات من الزمن الجديد، دراسات في الأدب العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، ط1.

المناصرة، حسين، 2009، إشكالية الإيروتيكية في الرواية النسوية السعودية، قراءة في نماذج مختارة، مؤتمر الأدباء السعوديين الثالث، وزارة الثقافة والإعلام، د.ط.

المناصرة، حسين، 2012، مقاربات في السرد، (الرواية والقصة في السعودية)، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1.

المناعي، مبروك، 1993، الأنا والآخر ومقتضيات العبارة: الشرق والغرب في مؤلفات الشابي، مجلة الآداب. ع12، م41، ص82-83

ابن منظور، محمد بن مكرم، 1997، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
مهيدات، نهال، 2008، الآخر في الرواية النسوية العربية في خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، اربد، ط1.

مدينة، حنا، 2008، عاهرة ونصف مجنون، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1.

النايلسي، شاكرا، 1982، بحث في الرواية الأردنية، مقدّم إلى ملتقى عمّان الثقافي.
النجار، عبد المجيد، 1990، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، د.ط، مركز البحوث
والمعلومات برئاسة الشؤون الدينية في دولة قطر، د.ط.

نخبة من أساتذة قسم الاجتماع في جامعة الإسكندرية، د.ت، المرجع في مصطلحات
العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط.

أبو نضال، نزيه، 1999، المثقفون العرب والغرب، صدمة (العصفور الشرقي)
توفيق الحكيم، جريدة الدستور، عمان، 1/10/1999، 25

أبو نضال، نزيه، 2004، تمرد الأنتى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،
ط1.

أبو نضال، نزيه، 2008، شهادات روائية على زمن التحولات والانكسارات، وزارة
الثقافة، عمان، د.ط.

النقيب، خلدون حسن، 1978، المجتمع العربي والدولة في الخليج والجزيرة
العربية (من منظور مختلف)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،
د.ط.

النوري، قيس، 1979، الاغتراب، اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، عالم الفكر، م10،
ع1، أبريل، مايو، يونيو، ص50.

هنتجتون، صامويل، 1998، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، د.ط،
ترجمة: طلعت الشايب سطور، القاهرة.

الهوري، أحمد إبراهيم، 1979، البطل المعاصر في الرواية المصرية، دار
المعارف، القاهرة، د.ط.

هولتكرانس، إيكه، 1972، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة: محمد
الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، مصر، د.ط.

أبو هيف، عبدالله، 1994، القصة العربية الحديثة والغرب، اتحاد الكتاب العرب،
دمشق، ط1.

أبو هيف، عبدالله، (2003). الجنس الحائر: أزمة الذات في الرواية العربية، رياض
الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1.

وادي، طه، 1984، صورة المرأة في الرواية المعاصرة، دار المعارف، القاهرة،
ط3.

وادي، طه، 2000، القصة ديوان العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر،
لونجمان، د.ط.

وادي، طه، 2003، الرواية السياسية، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان،
دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1.

الوالي، بوجمعه، د.ت، الصراع الحضاري في الرواية العربية، معهد اللغة والأدب،
جامعة الجزائر، السنة الجامعية 93-94.

وتار، محمد رياض، 2000، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية،
منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط.

يسين، السيد، 1996، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، المكتبة الأكاديمية، ج1،
ط1.

Shawabkeh. Mohammed Ali, 1992, Arabs And The West, aStudy
in the Modren Arabic Novel (1935-85), The National
Press, Jordan.

Walter Lippmann (1992), Public opinion, NewYork: Macmillan