

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

الدكتوراه

تخصص: أدب حديث ومعاصر

إعداد الطالب: حمزة بوزيدي

عنوان الأطروحة

التّمثيل السّردي للمهاجر في الرواية الجزائرية الجديدة دراسة نماذج من منظور سردي ثقافي

إشراف: أ.د. عقيلة بالي محجوبي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
فتيحة كلوش	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	رئيسا
عقيلة بالي محجوبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	ممتحنا
عبد الغاني بارة	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	ممتحنا
عبد المالك ضيف	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي ميله	ممتحنا
سليم بركان	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سطيف 2	ممتحنا

السنة الجامعية 2020/2021

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

الدكتوراه

تخصص: أدب حديث ومعاصر

إعداد الطالب: حمزة بوزيدي

عنوان الأطروحة

التّمثيل السّردي للمهاجر في الرواية الجزائرية الجديدة دراسة نماذج من منظور سردي ثقافي

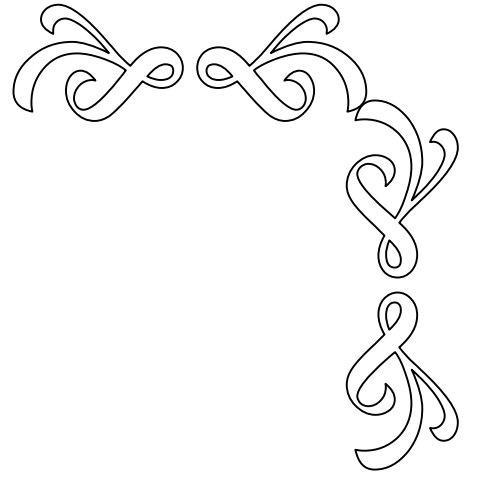
إشراف: أ.د. عقيلة بالي محجوبي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

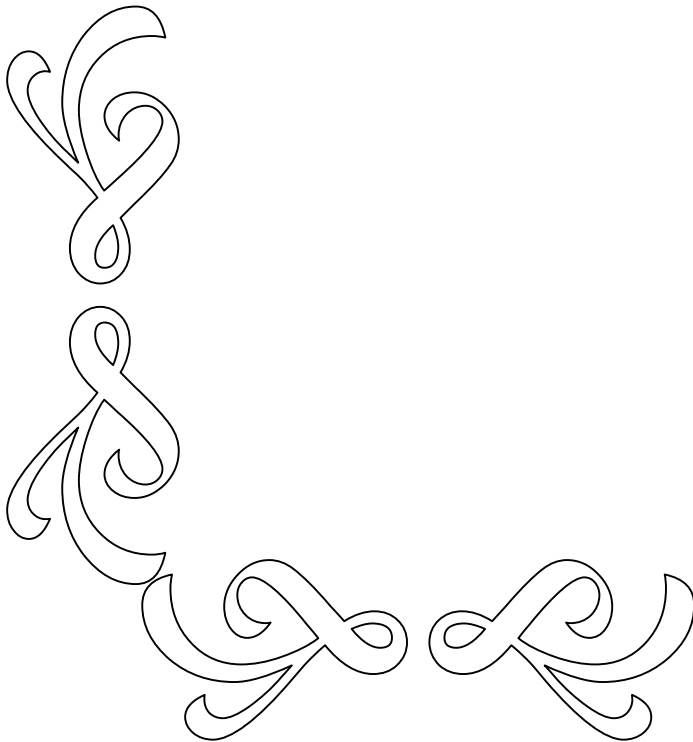
أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
فتيحة كحلوش	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	رئيسا
عقيلة بالي محجوبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	ممتحنا
عبد الغاني بارة	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	ممتحنا
عبد المالك ضيف	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي ميله	ممتحنا
سليم بركان	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سطيف 2	ممتحنا

السنة الجامعية 2020/2021



مقدمة



مقدمة:

يأخذ موضوع الهجرة نصيبه من البحث في شتى ضروب المعرفة الإنسانية، كالأنثروبولوجيا، والسوسولوجيا، وعلم النفس، والعلوم السياسية، باعتباره قضية العصر التي ما فتئت تتزايد مع تنامي الأنساق المؤسّسة لها خاصة في بلدان العالم الثالث، بالإضافة إلى ما تُثيره على الصعيد الدولي من إشكالات تتعلق بكيفية العمل على خلق أنساق للتعايش السلمي بين المجموعات الثقافية المتميزة عن بعضها البعض في إطار التعددية الثقافية، وهذا ما يُكسب موضوع الهجرة أهمية بالغة، كيف لا والموضوع يتصدر لائحة النقاشات في هيئة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي.

في ظل هذا الوضع الإشكالي، كان على السرد أن يخوض غمار مُساءلة الواقع الإنساني والثقافي للهجرة، ويعيد خلق عالم مواز لها يستثمر قدراته التمثيلية في بسط وجهات النظر بكل علائقها وتداخلاتها وأنماطها وصيغها. ضمن هذا الإطار اشتغلت الرواية الجزائرية المعاصرة على قضايا الهجرة خارج حدود الوطن، وما يُنجز عن تلك الهجرات من تحولات تطال كل الأركان الأساسية للذات المهاجرة، ولكي ندرس الظاهرة بشكل منهجي دقيق، فقد تم ضبط العنوان على النحو الآتي: "التمثيل السري للمهاجر في الرواية الجزائرية الجديدة، دراسة نماذج من منظور سردي ثقافي".

ولمّا كانت المواضيع تأخذ أهميتها النقدية من خلال الإشكاليات والأسئلة التي تثيرها وتتأسس للإجابة عنها، فقد آثرنا طرح الإشكالية التالية: كيف مثّلت الرواية الجزائرية الجديدة المهاجر في علاقته بذاته من جهة وفي علاقته بالآخر المهاجر إليه من جهة أخرى؟ وعن هذه الإشكالية الرئيسية تتفرع جملة إشكالات تمس كافة جوانب الموضوع، جاءت صياغتها كما يلي:

- ما هو سرد الهجرة؟ وما هي القضايا والإشكاليات المتمخضة عنه؟

- ما هو التمثيل السري؟ وما هي وظيفته ومستوياته ووسائل توظيفه داخل النصوص؟ وما علاقته بالمرجعيات الثقافية الواقعية الصادر عنها؟ وما دور صاحب التمثيل في ذلك؟

- ما هي الأنساق الثقافية؟ وما العلاقة القائمة بينها وبين التمثيل؟ ما هي أبرز تجلياتها السردية؟ كيف توزعت بين الأنا والآخر؟ وما دورها على مستوى المنظومة الثقافية المقترحة داخل السرد؟

- كيف عالج سرد الهجرة إشكالية الهوية بمختلف تداعياتها لدى المهاجرين؟ وما هي حدود التمثيل المفترضة للذات والآخر؟ وهل ظلت العلاقة بينهما في دائرة الصراع المشدود بالإرث التاريخي الاستعماري، أم خرجت إلى دائرة الحوار والتفاعل؟

- أين تكمن أهمية المكان داخل سرد الهجرة؟ وكيف تجلى انطلاقا منها؟ وما هو الرابط بين المهاجر والمكان القديم/الجديد؟ وكيف يستعيد المهاجر المكان في حال فقدانه؟ وما هي نظرتة إليه؟.

تتراوح أسباب اختياري للموضوع بين الذاتية والموضوعية: أما الذاتية، فتتمثل في كسر نسق الصمت، ومساندة الإنسان المقهور في كافة أشكاله وصوره، والشغف اللامحدود بالمسائل الثقافية للإنسان المعاصر، وأما الموضوعية، فإنها تعود بالأساس إلى محاولة إضافة الشيء القليل إلى الدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع، وفتح آفاق أخرى للبحث في مسائل الهجرة والمهاجرين.

يتوخى البحث التعريف بسرد الهجرة الجزائرية الجديدة، وتبيان قيمته التمثيلية، وحصر وتفكيك القضايا الثقافية المتعلقة به، بالعودة إلى سياقاتها وأنساقها المساهمة في تشكيلها وبلورتها، ومقاربتها بطريقة أكثر دقة وشمولية عن طريق استثمار بعض منجزات المعرفة المعاصرة والاستعانة بها في فهم الإنتاج الأدبي الروائي، والبناء على الدراسات السابقة واستكمال مسارها النقدي.

من بين الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث، رسالة دكتوراه بعنوان "محددات الأنا والآخر في المتن الروائي الجزائري الجديد" للطالب "صوفي بوعلام"، جامعة (وهران)، الذي حصر دراسته بين (1990-2000) وفق منهج الأدب المقارن. ورسالة دكتوراه بعنوان "صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950 إلى سنة 2010" للطالبة "عالية زروقي" جامعة (الشلف)، وفق منهج الأدب المقارن. ويتجلى الاختلاف مع ما يهدف إليه بحثنا - على صعيد المقاربات وكيفيات المعالجة التي تندرج في أغلبها ضمن مجال الأدب المقارن، وبالأخص مبحث الصورئية الذي يكتفي بضبط الصور ومقارنتها، ومن مرحلة الضبط تبدأ مهمة التحليل الثقافي في تفكيك الصور وتمثيلات والعلاقات الثقافية القائمة فيما بينها، واستقدنا كذلك في الجانب النظري، من العدد الخاص لمجلة "يتفكرون" بعنوان "الهجرة وسياسات الضيافة" المتضمن مقالات عن إشكالات المهاجرين في البلدان الأجنبية.

أما عن المنهج المعتمد في الدراسة، فقد اخترنا تطبيق بعض مقولات النقد الثقافي لقدرتها على الكشف عن المضمرات الثقافية الكامنة خلف التشكيلات الجمالية، مع الاستعانة بجملة من المجالات المعرفية المتقاطعة معه، على غرار دراسات ما بعد الاستعمار، علم النفس (علم نفس الهجرة)، علم الاجتماع، (سوسيولوجيا الهجرة)، الأنثروبولوجيا، مركزين على مقولتي: النسق الثقافي، والتمثيل السردى/الثقافي وتمظهراتهما في المنجز السردى.

وللتطبيق الأمثل لهذه المقولات النقدية، توزعت الخطة على الشكل التالي:

- **مدخل: قراءة في المصطلحات والمفاهيم الرئيسية:** الواردة في البحث، وقد تم التطرق من خلاله إلى مفهوم "السرد الثقافي"، وبصورة أخص مفهوم "سرد الهجرة"، انتهاءً بالتمثيل كإجراء مركزي معتمد حددنا من خلاله (مفهوم التمثيل، التمثيل التمثل والمحاكاة، التمثيل السردى البنيوي، التمثيل/الممثل وإشكالية المرجع، وسائل التمثيل السردى/الثقافي، وظيفة التمثيل السردى، مستويات التمثيل السردى).

- **الفصل الأول: سرديات الهجرة والأنساق الثقافية:** جاء فيه مفهوم الأنساق الثقافية والعلاقة بينها وبين التمثيل، ثم تبيان بعض إشكالات الهُجْنة، وسردياتها، على افتراض يضعها -الأنساق الثقافية- بمنزلة الأرضية التي تُنتج التمثيلات، مُعتمدين فضاء الهجْنة كنسق خطابي تتكشف فيه هذه الأنساق الثقافية في صورة (نسق العنف بين هنا وهناك، نسق التمرکز حول الذات وتهميش الآخر الأجنبي، نسق الخوف/المكانة ودافعية التمثيل، نسق احتقار الذات والانبهار بالآخر، نسق المقاومة وإعادة التمرکز الثقافي، نسق الاستشراق/شهوانية الشرق، نسق الاختراق/الاستعمار المعرفي).

- **الفصل الثاني: المهاجر وسؤال الهوية:** افتتحناه بمفهوم الهوية، وتمهيد عن الرواية العربية وأسئلة الهوية، ثم استجلاء أهم مظاهر الهوية داخل سرد الهجرة ملخصة في (الهوية والمطابقة، الهوية والاختلاف، الهوية والالتباس) ثم أزمة الهوية عند المهاجرين (البحث عن الذات، أزمة ارتباك الذات)، واستعرضنا في الأخير عنصر الهجرة وظاهرة الإسلاموفوبيا، ودور الميديا في صناعة الآخر العربي المسلم، وكيفية التوظيف السردى لهذه الظاهرة.

- **الفصل الثالث: المهاجر وسؤال الآخريّة:** استهللناه بمفهوم الآخريّة، وعلاقة الآخريّة بفلسفة الاختلاف واستهدفنا الوقوف على أبرز التمثيلات الثقافية المستشرية داخل المتون السردية، والتي وردت في شكل ثنائيات، مثل (الغربي الحضاري والمهاجر المتوحش، الغربي العنصري والمهاجر المتسامح، الغربي السلمي والمهاجر الدموي، الغربي المسيحي/اليهودي، والمهاجر المسلم، الفتاة الغربية والآخر المهاجر، الفتاة الغربية والمهاجرة العربية).

- **الفصل الرابع: المهاجر وتمثيلات المكان:** انطلقنا فيه من توضيح مركزية المكان داخل سرد الهجرة، ثم تحديد أهم تجلياته الغرائبية داخل النصوص السردية (فانتازيا الخروج/مكان العبور، المكان المؤقت/إنسان اللامكان، فانتازيا المكان الغريب، فانتازيا العودة/فانتازيا البقاء)، ثم تبيان كيفية إعادة اختلاق المواطن لدى المهاجرين عن طريق (الهوية وإعادة تشكيل المكان، ونوستالجيا المكان)، وصولاً إلى كشف أهم تمثيلات المدينة ورؤية المهاجرين لها.

- **خاتمة:** عبارة عن حوصلة لأهم وأبرز النتائج المتوصل إليها من خلال الدراسة.

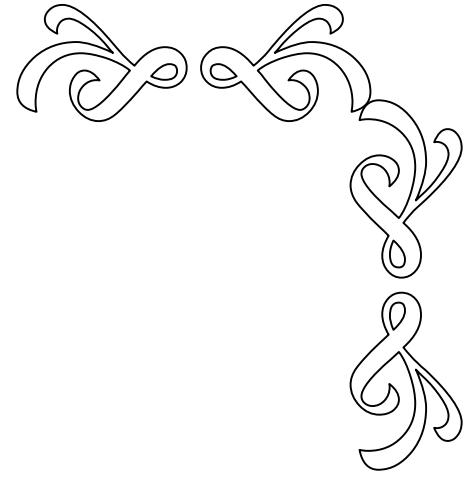
استندنا في إنجاز هذه الدراسة على جملة من المصادر تتمثل في المدونات قيد الدراسة، ولا بد من الإشارة إلى أن نماذج دراستنا ليست بالضرورة لروائيين عاينوا ضروب الهجرة واقعيًا ثم مَثَّلُوا لذلك سرديا، وإنما تتعلق بمضامين الروايات، وسلسلة السياقات الثقافية التي تساهم في تشكيلها وإنتاجها حتى وإن لم يكن كاتبوها من صنف المهاجرين. هذه المدونات تتوزع زمنيا كآلاتي: عمارة لخص، في روايتي: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، والقاهرة الصغيرة، الصادرتين سنة 2003، و2010 على التوالي، نعيمة معمرى: أعشاب القلب ليست سوداء، الصادر سنة 2010، أمين الزاوي: السماء الثامنة، الصادرة سنة 2014، الصديق حاج أحمد الزيواني: كاماراد، رفيق الحيف والضياح، الصادرة سنة 2016.

لقد وقع الاختيار على هذه الروايات التي يندرج أغلبها في صنف الكتابة الشبابية والتي يردُّ موضوع الهجرة فيها باعتباره قضية مركزية تشمل كل فصول الرواية، دون أي اعتبار لقيمة الروائيين وشهرتهم على مستوى المشهد الثقافي الوطني أو العالمي، أو التوجه الإيديولوجي، وإنما لقيمة الروايات الفنية وكثافتها التمثيلية، وإن كان هناك روايات أخرى لا تقلُّ أهمية عن النماذج المختارة.

كما استندنا من بعض المراجع، أهمها: كتاب "الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار" لإدريس الخضراوي، وكتاب "إدوارد سعيد، الهجنة، السرد، والثقافة" لإسماعيل مهناة وآخرون، وكتاب "في الممر الأخير، سردية الشتات الفلسطيني" رامي أبو شهاب، وكتاب "الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي" شرف الدين ماجدولين، وكتاب "موسوعة السرد العربي" عبد الله إبراهيم، وكتاب "سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف" محمد بوعزة، وكتاب "الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع" محمد شوقي الزين، وكتاب "صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه" تحرير الطاهر لبيب.

اعترض سبيل إنجاز هذا البحث جملة من الصعوبات المادية والمعرفية، لعل من أبرزها: قلة المدونات السردية التي تكون فيها الهجرة موضوعا رئيسيا، أو تستحوذ على مساحة واسعة من السرد، زيادة على اعتماد النقد الثقافي على مقولات ذات خصائص هلامية تستعصي على الضبط في أحيان كثيرة، وقلة المراجع الشاملة وسبل الحصول عليها نظرا لتصادف مرحلة البحث مع الجائحة العالمية.

لا يسعني في الأخير إلا أن أقدم بخالص الشكر والامتنان للأستاذة المشرفة الدكتورة (عقيلة بالي محجوبي) على صبرها ومرافقتها لأطوار إنجاز هذا الموضوع بالتوجيه والإرشاد والضبط والتقييم، حتى استوى على سوقه، والذي نأمل أن يكون قد حقق المراد منه، والله ولي التوفيق.



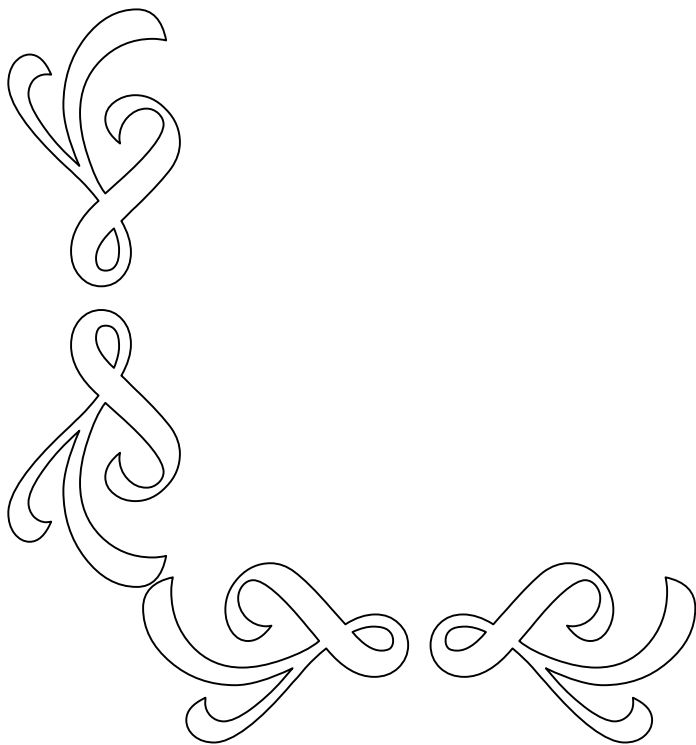
مدخل:

قراءة في المصطلحات والمفاهيم الرئيسية

أولاً: السرد الثقافي

ثانياً: سرد الهجرة

ثالثاً: التمثيل السردى



أولاً: سرد ثقافي/سرديات ثقافية:

على مدار التاريخ تقوم الأمم والجماعات والطوائف بإنتاج سُرود ومرويات "تمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة تاريخية ثابتة تاريخياً. وتدخل في هذه الحكاية، أو السردية، مكونات الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتز له جوانب من النفس المتخيلة"¹، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يمكن تزييفه سواء عن غير قصد مع الموروثات الشعبية، أو بقصد مثلما هو الحال في السرد الغربي عن الآخر الغريب في العصر الحديث.

يُشكّل هذا المزيج المرجعية التي تبني عليها الرواية عالمها التخيلي، خاصة ما تعلق منها بالأحداث والشخصيات والخلفيات المكانية والزمانية، التي تُقرأ باعتبارها قرائن تفسيرية للحكاية، ويتولى التمثيل السردى مهمة التنظيم بين كل هذه العناصر ومرجعياتها "فالسرد في وظيفته التمثيلية، يركب، ويعيد تركيب، سلسلة متضافرة من عناصر البناء الفني ليُجعل منها تشكيلاً سردياً مُتخيلاً، فتكون الحكاية من ابتكار السرد. على أن انفتاح الحكاية على فضاءات اجتماعية وتاريخية وسلالية، فضلاً عن تنوع مكوناتها، تتقل الرواية من كونها مدونة نصية إلى خطاب تعددي منشك بالخلفيات الثقافية الحاضرة له"²، فبالرغم من خيالي السرد، إلا أنه لا ينطلق من فراغ، وإنما من تجسيد لواقع ما، فكما يقول الناقد الفرنسي "بول ريكور": "تظل الخيالات السردية تنوعات خيالية من ثابت ما، حيث يشكل شرط الحضور الجسدي وساطة لا يمكن تحاشيها بين الذات والعالم. والشخصيات على المسرح أو في الرواية كائنات تشبهنا، فهي تتفعل وتعاني وتفكر وتموت. بعبارة أخرى، للتنوعات الخيالية في الميدان السردى شرط أرضي لا مهرب منه أفقاً لها"³، وإن غلب الطابع الخيالي على الواقعي.

على هذا الأساس أصبح يُنظر إلى الرواية باعتبارها أكثر النظم اللغوية قدرة على تمثيل العالم بتداخلاته المعقدة والمتشابكة، وذلك "من حيث إمكاناتها في إعادة تشكيل المرجعيات الواقعية، والثقافية، وإدراجها في السياقات النصية، ومن حيث إمكاناتها في خلق عوالم متخيلة توهم المتلقي بأنها نظيرة العوالم الحقيقية، ولكنها تقوم دائماً بتمزيقها، وإعادة تركيبها بما يوافق حاجاتها الفنية، بدون أن تتخلى، في

¹ إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2014، ص 16.

² عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ط1، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، دبي، الإمارات، 2016، ج5، ص 165.

³ بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999، ص 262.

نفس الوقت، عن وظيفتها التمثيلية¹، وعلى هذا الأساس من التمثيل تستعاد رمزية الحدث وليس الحدث، ما يعني انفتاح دلالة النص وسُمُوّه على إمكانية التطابق الحرفي.

ولعل هذا الثراء الذي ميز السردية العربية، نابع من جملة الإشكاليات التي تصوغها عبر تشكيلاتها اللغوية والدلالية، من خلال "استثمارها المرجعيات الثقافية الخاصة بالأعراق والسلالات والتاريخ والقيم التقليدية والمرأة والهوية والآخر، إذ انخرطت الرواية في جدل الهويات الثقافية والانتماءات العرقية والطبائع النفسية والقيم الأبوية، فأفضى كل ذلك إلى ظهور عوالم سردية متنوعة في قيمها وتصوراتها ومواقفها"². وليس هذا بالأمر الجديد أو الطارئ، ولكن المناهج النقدية الأدبية ظلت غير قادرة على استجلاء القيم الثقافية داخل النصوص السردية، ولعل نتائج تطبيقات المناهج المعاصرة على التراث الشعري والسرد العربي القديم خير دليل وبرهان على ذلك.

يضعنا هذا التمازج المركّب أمام "سرد ثقافي"، تعتمد فيها الذات الكاتبة فعل السرد كأرضية مشتركة تقدم من خلالها رؤيتها للعالم مستثمرة المجالات الثقافية السابقة بطريقة غير مباشرة، فالسرد مُوجه في الأساس للجماعة الثقافية التي تعيد قراءته في ضوء متخيلها المشترك، وهذا ما يفرض علينا فتح مسارات أخرى لقراءة النصوص وإعادة تحليلها انطلاقاً من الأنساق الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية التي أنتجت في سياقها والمساهمة في تشكيلها وتوجيهها، ولعل هذا التماهي الجزئي بين التخيل ومكونات الثقافة مَهْدٌ لانبثاق فرع نقدي جديد يعرف بالسرديات الثقافية، يكون السرد الثقافي موضوعاً له.

لقد فتح اختزال السرديات البنيوية للنصوص إلى مجرد بنى لغوية منفصلة على سياقاتها ومرجعياتها المنتجة لها، المجال أمام السرديات الثقافية لإثراء النظرية السردية والثقافية، "هذه الممارسة الاختزالية المحايثة لواقع السرديات، ستدفع بالنظرية الثقافية إلى البحث عن آفاق جديدة تتجاوز المستوى اللساني البنيوي لمفهوم السرد. فما يميز السرد ليس هو كونه صيغة للتلفظ، ولكن بالأساس، طبيعته عبر اللسانية. إنه يمثل خطاب الذات إلى العالم، يقوم بوظيفة الوساطة الرمزية"³، ما يعني الحاجة الماسة إلى قراءة أخرى تتجاوز تقنيات السرديات البنيوية إلى البحث عن العلاقة بين عناصر الثقافة وعناصر السرد.

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج1، ص 59.

² - عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة الأبنية السردية والدلالية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ج2، ص 141.

³ - محمد بوعزة: سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص 33.

تعتبر القراءة الثقافية للنصوص السردية في ضوء السرديات الثقافية، قراءة بينية، تتموقع بين عدم تهميش السياق وبين عدم الترجمة الانعكاسية له، فهي وسيط بين الخارج والداخل النصي، "وهذا الموقف النقدي يختلف من جهة عن القراءة البنيوية الإنغلاقية التي ترى إلى النص بوصفه كيانا معزولا قائما على كمال ذاتي، كما يختلف من جهة أخرى عن القراءة الإنعكاسية التي تبسط العمل الأدبي حين تعتبره مجرد إعادة إنتاج للواقع المادي، ومن ثم تقرأه في ضوء هذا الواقع"¹. أي أنها تبحث عن المضمرات وليس عن الإنعكاسات، وعلى هذا الأساس، لم تعد الدراسات الثقافية تُولي أهمية كبيرة لمركزية النص كما هو الشأن في المناهج النسقية، وإنما غدت تُقيم النص انطلاقا من نوعية القضايا المتجلية فيه، "وحسب مفهوم الدراسات الثقافية ليس النص سوى مادة خام يُستخدم لاستكشاف أنماط معينة من مثل الأنظمة السردية، والإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص. لكن النص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان، بما في ذلك تموضعها النصوي"². وفق أشكال وصور متعددة.

فهي لا تبحث في أنظمة اللغة والعلاقات الداخلية الرابطة بينها، وإنما تتقصى كيفية تعبير هذه الأنظمة اللغوية عن الحمولات الثقافية والمعرفية المتوارية داخل اللغة، وهذا التحول في النظر إلى النصوص يستلزمه تحول على مستوى الآليات النقدية، ومن ثمّ طرح إشكاليات جديدة تتناسب والواقع السردى الجديد الذي يتميز بقدرته الفائقة على صياغة العالم بمنظورات فكرية تقدم حولا للمشكلات التي يبرز تحتها العالم، أو تدفع بمزيد من سوء الفهم إن هي استثمرت لأغراض سياسية معينة.

يستدعي الحديث عن "السرد الثقافي" بصفة عامة التعرّيج على قضية الهجرة باعتبارها ظاهرة ثقافية وأحد أهم قضايا الهامش الثقافي، تتموضع داخل اتجاه خاص نصطوح عليه "سرد الهجرة"، يحمل في طياته جملة من المواضيع الشائكة، يُعيد الروائيون من خلاله ترتيب العلاقة المُلتبسة بين الذات والوجود والهوية والآخر، وفق غايات وأهداف ووجهات نظر مختلفة ومتعددة.

¹ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2012، ص 85.

² - حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 21.

ثانيا: سرد الهجرة:

انتقلت الهجرة من فضاءات المتخيل الأنثروبولوجي/الثقافي/السياسي/الإجتماعي، إلى الفضاء السردي، لاعتبارات عديدة أهمها المكانة التي أضحت تحتلها إن على مستوى الأجناس السياسية والأمنية بشقيها الدولي والوطني، أو على مستوى المخيال الشعبي، خاصة لدى الشباب العرب والأفارقة الباحثين عن "الفردوس المفقود"، ولقد تم التقاط نسق هذه الظاهرة من طرف المنجز السردى الجزائري الجديد - على وجه الخصوص- عبر الغوص في مكوناته "مُحاولا كشف ما يعانیه المهاجر من ضغوط نفسية واجتماعية وحضارية، وشعور مثقل بالإغتراب والحنين، وإحساس بالضياع، عاملا على استغلال ما يتيحه السرد من فضاء أوسع للتعبير، وحفر في تجاعيد الزمن، وسبر لأغوار الواقع والذات، وتوظيف للأداة اللغوية المجازية، وما تتيحه من مستويات للقراءة، من أجل مقارنة فكرة الهوية، أو البحث عن الذات من جهة، ومن جهة أخرى كشف المحددات التي تحد ثنائية الأنا/الآخر"¹. وغيرها من القضايا المرتبطة بالهجرة كملقوتي الصراع الحضاري/الحوار الحضاري، الهوية والغيرية، الانسجام الثقافي/اللائسجام، التمرکز المکانی/النزوح، الاتصال/الانفصال...

ويُعد سرد الهجرة من أهم الاتجاهات المُفككة للواقع الهامشي، إذ تمثل نقلا لتجارب وجودية وتعبيرا صارخا عن أزمة الإنسان المعاصر في ظل التطاحن الذي يشهده العالم، سعيا وراء امتلاك وتوسيع النفوذ السياسي والمعرفي والتجاري والهيمنة بكل أشكالها، "فالأعمال الروائية التي تستثمر تجربة التنقل والترحال والهجرة والنزوح عبر الأمكنة والثقافات تمثل مصدرا غنيا وشهادة عميقة ليس فقط عن تجارب الأفراد، وإنما كذلك عن التجربة الجماعية حيث يتوهج النفس الإنساني ويتركز حينما تصدر الكتابة عن مُعاناة الإنسان، وشعوره بالإغتراب والوحدة والإقتلاع"². وما ينجز عن هذا الفصل المُسلط على الذات داخل حيز الوجود، من تشوهات الكينونة، واضطرابها، وتمزقها بين سراديب الذاكرة وهلامية الحاضر وضبابية المستقبل وانعدام المحفزات المادية والمعنوية والسبل الكفيلة بردم شقوق البعد وتقريب المسافات مع الذات المفقودة من جهة، ومع الآخر المختلف من جهة أخرى.

¹ - صوافي بوعلام: محددات الأنا والآخر في المتن الروائي الجزائري الجديد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية الآداب والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، السنة الجامعية 2014-2015، ص 61.

² - إدريس الخضراوي: سرديات الأمة (تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2017، ص 186.

يرتبط هذا النوع من السرد بتمثيلات خطابية تتمحور فكرتها الرئيسية حول طبقات وفئات اجتماعية قابعة في المستويات الدنيا للسلّم الإجتماعي والثقافي، فقد "شكّلت تجربة المنفى بكل تشعباتها وإشكالاتها وأوجاعها خطاباً مهيمناً وحاضراً بقوة في النسيج الدلالي للنصوص الأدبية خلال القرن العشرين. بل يمكن القول إن المنفى غدا موضوعاً أدبياً مألوفاً، واستعارة ثقافية تُوظف لوصف كل أنماط التهميش الإثني والعرقي والجنسي"¹. تحت دوافع وجودية، اجتماعية، دينية، ثقافية، سياسية متباينة.

ولأن الرواية تملك من القدرات التخيلية، المتحررة من قيود التاريخ بكافة مجالاته، ما يؤهلها للإحاطة بظواهر المجتمع الهامشية، فإن وظيفتها الأساسية "هي الإنغماس في داخله والكشف عن الجوانب المضمرّة فيه، وإعادة الإعتبار لدلالات وأنساق أو لفئات اجتماعية أو ممارسات ثقافية أصبحت تقع لأسباب مختلفة في إطار ما يسمى بالهامش"²، وتمثيلها بالكيفية التي تستعيد بها مكانتها في مواجهة المركزية بكافة أنواعها، إن على مستوى الذات الجماعية الواحدة، أو على مستوى التلاقي بين الجماعات والأجناس، وهي عملية بالغة الصعوبة والتعقيد، خاصة إذا لم يكن لهذه الفئات المقهورة القدرة على تمثيل ذاتها وإظهارها للعلن، ولعل من أكبر هذه الفئات هامشية ومعاناة، فئات المهاجرين والمغتربين والمنفيين واللاجئين والمباعدين عن أوطانهم الأصلية. وبما أن حركة الهجرة والخروج من المكان/الوطن تتم على أسس فعلية حركية، فإن السرد المعني بهذه الظاهرة، هو المقابل الفكري التمثيلي لها، ولا يهدف سرد الهجرة إلى مجرد التسجيل والوصف كما هو الحال في آداب الرحلة، أو مجرد التعبير عن الأحاسيس والمشاعر كما هو الشأن مع "أدب المهجر"، وإنما يتجاوزها إلى ما يقع للذات من تحولات إيجابية وسلبية على الصعيد النفسي والثقافي والإجتماعي وغيرها، ثم كيفية تعامل الذات مع هذه التحولات.

في هذا الصدد، يستدعي الحديث عن "أدب الهجرة" الإشارة إلى ما يعرف في الأوساط الأدبية والنقدية بـ"أدب المهجر" المُستشري بين طائفة من الشعراء العرب المهاجرين في أمريكا الشمالية والجنوبية، والذين عبروا من خلاله عن ظروفهم المزرية، في ظل السياقات الإستعمارية وطغيان أنظمة الحكم الإستبدادية، ورغبتهم الجامحة في العودة إلى أرض الوطن مع سقوط الأسباب المؤدية للنفي، وأمّا مفهوم سرد الهجرة، الذي يعنينا في هذا المقام، فإنه يتجاوز هذه النظرة التقليدية، إنه خطاب مُتمخض عن علاقات جديدة بين العالمين الشرقي والغربي، أفضت إلى استعادة إشكالات تاريخية قديمة بين الطرفين، وظهر أخرى جديدة ذات صيغة سياسية/ثقافية، مستنسخة، وهو "ما طرح جملة من المقولات

¹ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 276.

² - المرجع نفسه، ص 35.

الأساسية على نحو: الهوية والغيرية والذاكرة والدولة الوطنية والأمة والهجرة وغيرها مما يؤطر مقولتي الحوار والصراع الثقافي ما أسهم في تشكل خطاب أدبي متخيل خاص يناقش علاقة الأنا بالآخر التي أصبحت "فكرة ثقافية" بامتياز¹. تجد صداها في دواليب السياسة والثقافة بشكل عام.

في ذات السياق يدعو "عبد الله إبراهيم" إلى تنشيط جدل فكري ينتهي بإحلال عبارة "كتابة المنفى" محل عبارة "كتابة المهجر"، "فأدب المنفى يختلف عن أدب المهجر اختلافا واضحا، كون الأخير حبس نفسه في الدلالة الجغرافية، فيما انفتح الأول على سائر القضايا المتصلة بموقع المنفى في العالم الذي أصبح فيه بدون أن تغيب عنه قضايا العالم الذي غادره"². فأدب المنفى أوسع لتعدد القضايا النابعة منه.

كما تتوازي عبارة "أدب المنفى" مع عبارة "أدب الهجرة" من ناحية الدلالة السياسية للتقريب بين المصطلحات المتقاربة، فأغلب شخوص النماذج السردية المدروسة هاجرت بفعل ضغط النسق السياسي، وهي نقطة التلاقي بين معنى المهاجر والمنفى، وإن كان الناقد "رامي أبو شهاب" يذهب عكس "عبد الله إبراهيم" مُفضِّلاً "أدب الشتات" على "أدب المنفى" لعمق تجربة الأول وتأثيراتها على الفرد والجماعة مقارنة بمحدودية هذا الأخير³. ولكي ندقق أكثر في إشكالية المصطلح المناسب، فإن "أدب الهجرة" أوسع من "أدب المنفى" و"أدب الشتات"، فـ "أدب الهجرة" يضم الجماعات المهاجرة (رغبة أو رهبة) والمنفية، والمُبعدة والمطرودة، وجموع الشتات، والهجرات المعاكسة بصورة فردية أو جماعية.

وهناك من يُدرج "سرد الهجرة" ضمن سلسلة الكتابات الهامشية المُضادة، الراغبة في التحرر من تمثيلات الآخر الغربي الذي طالما تقنن في وسمها بنعوت النقص، عن طريق سرد ذواتها بما هي عليه، لا بما أريد لها أن تكون، فـ "الأدب المهاجر من صميم ما يسمى في النقد الثقافي بالمتخيل النقيض، أو الخطاب الأدبي المضاد الذي صاغه الهامش من أجل المقاومة الثقافية ضد المسلمات التي خلفتها السرديات الكبرى المكرسة من قبل الخطاب الغربي لمدة طويلة"⁴. المعروفة باسم السرديات الإمبراطورية.

¹ - طارق بوحالة: تمثيلات المهاجر في الرواية الجزائرية المعاصرة، المجلة الثقافية الجزائرية، شبكة الأنترنت: <file:///c:/users/admin-pc/desкто> تاريخ الإنزال: 2017/01/12.

² - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج2، ص 17.

³ - أنظر: رامي أبو شهاب: في الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد كولونيالي)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2017، ص 121.

⁴ - طارق بوحالة: تمثيلات المهاجر في الرواية الجزائرية المعاصرة، المجلة الثقافية الجزائرية، شبكة الأنترنت.

لقد تجذرت السرديات الإمبراطورية في الوجدان الإنساني بفعل الزمن وتظافر القوة والمعرفة، "وبالنظر إلى السلطة التي تمتع بها السرد الروائي الأوروبي، فقد أدرك التابع أن أكبر تحدي يواجهه، هو بناء منظومة تمثيلية حتى يتمكن من التحرر من الصورة التي اختزله فيها الأوروبي لقرون"¹، تكون مبنية على أسس من الحقيقة التاريخية والثقافية والنفسية، وليس على ألعاب سياسية ودراسات تخدم هذه الأخيرة. يتمظهر السرد هنا، باعتباره وسيلة "مقاومة ثقافية" تعترض سبيل خطاب الهيمنة الذي يعمد وفق استراتيجيات مُتقنة إلى "فرض تمثيلاته على الآخر، ينهض في مواجهته خطاب مضاد، ينزع إلى التحرر من إطار التمثيلات السيئة، وذلك بإعادة امتلاك قوة التمثيل، التي تتيح له بناء سرديات بديلة"². لا تستهدف في جوهرها قلب موازين الهيمنة، بقدر ما تستهدف وضع الذات الهامشية في صورتها الطبيعية.

ولئن كانت السرود الجزائرية عن موضوعات الهجرة والمهاجرين وعلاقتهم التاريخية بالآخر الأوروبي قبل بزوع الألفية الثالثة، مثقلة ومشدودة بإرث تاريخي ثقيل بين الطرفين نظرا لطول فترة الإستعمار خاصة الفرنسي، فإن "الأدب الجزائري المهاجر هذه الأيام قد أصبح يبحث عن خلق فضاءات مُختلفة، يرسم عبرها سياق جديد يبتعد رويدا عن كل أشكال وبؤر التوتر والصراع، ويفتح المجال نحو الاختلاف والحوار والتعدد والتغامم"³. تأسيا بالانفتاح الذي تم إرساؤه في نطاق العولمة الثقافية وتجاوز نظريات الصراع الحضاري إلى مقولات الحوار الحضاري، وإن كان ذلك يتم بوتيرة منخفضة، نظرا للقيود الفكرية والساسية التي مازالت تمارس تأثيراتها على الوضع العالمي.

في الأخير نشير إلى أننا ننظر إلى مصطلح "سرد الهجرة" باعتباره "نسقا خطابيا" ثابت المعالم، يحتوي بدرجات متفاوتة على مجموعة من "الأنساق الثقافية" و"التمثيلات السردية/الثقافية"، هذا "النسق الخطابي" يتكون من عدة خصائص تشترك في معظمها مع ما أورده الباحث الفلسطيني "رامي أبو شهاب" في كتابه "في الممر الأخير" من أنماط "الكتابة الشتاتية"، بوصفها "نسقا خطابيا"، ومن بين أهم خصائص "سرديات الهجرة" المشتركة وغير المشتركة مع خصائص "سرديات الشتات" ما يلي:⁴

¹ - لونيس بن علي: إدوارد سعيد-من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، كيف نؤسس للوعي النقدي؟، دراسة نقدية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018، ص 322.

² - محمد بوعزة: سرديات ثقافية، ص 59-60.

³ - طارق بوحالة: تمثيلات المهاجر في الرواية الجزائرية المعاصرة، مرجع سابق.

⁴ - أنظر: رامي أبو شهاب: في الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد كولونيالي)، ص 121.

قراءة في المصطلحات والمفاهيم الرئيسية

- **الإحساس بالافتقار:** نتيجة الشعور بفقدان تمركز المكان والثقافة، فيتم على إثر ذلك الانقطاع عن اللحظة الحاضرة، والسعي إلى ردم الفجوة الوجودية وإعادة بناء عالم خاص يناظر العالم المفقود ماديا ومعنويا.
- **التذكر والحنين (النوستالجيا):** هي أفعال ذات طابع رومانسي يعاني المهاجر/المشتت خلالها من الوحدة والانعزال والغربة نتيجة تفكك الهوية وعدم الانسجام مع المكان الجديد، قد تكون دافعا للتطور وقد تعمل بشكل عكسي في أغلب الأحوال.
- **الاضطرار إلى التعديل المستمر:** عن طريق تقبل الثقافة الجديدة ومحاولة الانغماس الكلي فيها وتحقيق المطابقة، التي تفشل في أجزاء كبيرة منها نظرا للضغوط السياسية والثقافية المفروضة على المهاجرين.
- **البحث عن الهوية:** لا يتعلق بإعادة كتابة "السير الذاتية" واستدعاء الماضي كما في "سرديات الشتات"، وإنما بشخص روائية تنفصل عن وطنها لترميم الكسر الهوياتي، والبحث عن هوية جديدة.
- **تجنيس العلاقات الحضارية:** عن طريق بناء متخيل ذكوري فحولي للتعويض عن التبعات السلبية للشتات/الهجرة على الذات، واعتماده كآلية رمزية مُضادة لمجابهة الآخر واسترداد ما تم فقده واقعيا.
- **الهجنة الثقافية والعلاقة مع الآخر:** بالإحالة إلى التداخل العرقي والثقافي في العواصم الأوروبية الكبرى، والإشكالات (السياسية، الثقافية، الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية) المترتبة عن اللقاء مع الآخر المختلف (العنصري، المتسامح، المتضامن...).

ثالثا: التمثيل السردي La Representation Narrative :

1- المفهوم:

يُشكل مُصطلح التمثيل (La Representation) محورا أساسيا في حقول التحليل الثقافي، في مقدمتها حقل النقد الثقافي والدراسات الثقافية اللذين عُنيا به عناية خاصة لما له من أهمية بالغة في استقراء الأنظمة الخطابية في فعليها الثقافي والنصوي، والقبض على الأنساق المساهمة في تشكيلها، ونسبتها إلى مرجعياتها الفكرية والمعرفية التي تنبني عليها وتنتج التمثيلات في ضوءها. لذا، اعتُبر التمثيل قضية أساسية ضمن المشاريع النقدية لطائفة من النقاد العرب والغربيين من أمثال: إدوارد سعيد، عبد الله إبراهيم، بول ريكور، ميشيل فوكو، هذا الأخير اعتبر التمثيل -حسب تعبير لونييس بن علي-، "ميدان العلوم الإنسانية برمتها، بل هو الذي جعل تلك المعرفة مُمكنة... فالتمثيل هو الإستراتيجية الأكثر شيوعا في إنتاج المعرفة، والذي يقوم على مبدأ الإستغناء عن الشيء، من خلال نيابة الصورة عنه"¹.

فقد تم استثمار مفهوم التمثيل في حركات نقدية عديدة لعل أبرزها حقل دراسات ما بعد الإستعمارية، فمن "أكثر الإفادات مشروعية وعمقا مما توافرت لدراسات التابع هو توظيفها لمفهوم التمثيل (representation) الذي اقترحه فوكو، وطوره سعيد في نظريته النقدية القائمة على هذا المفهوم [باعتباره] الكيفية التي تتجلى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكل أشكالها، فلا توجد أحداث مُجردة، إنما الأحداث الواقعية "التاريخية" منها أو المتخيلة "الأدبية" تظهر في سياق خطاب، تعمل استراتيجياته على التحكم في نوع الحدث، وتظهره طبقا لسلسلة متكاملة من التحيزات الثقافية الخاضعة لذلك السياق"².

بالتعريج على المعاني اللغوية لمصطلح التمثيل، نجد أنه مندرج في مقام التصوير والتشبيه مع اختلاف طفيف بينهما، فـ "مَثَلُ الشَيْءِ بالشَيْءِ: سَوَاهُ، وشَبَّهُه به، وجعله على مثاله، ومَثَلُ الشَيْءِ لفلان صوره له بالكتابة أو غيرها، حتى كأنه ينظر إليه. فالتمثيل إذن هو التصوير والتشبيه، والفرق بينه وبين التشبيه أن كل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلا"³. وقد ورد في الآية الكريمة: (فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ

¹ - لونييس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 286.

² - عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل الإستعماري للعالم، ط1، أبحاث ملتقى الباحة الأدبي الرابع، تمثيلات الآخر في الرواية العربية، 26-29/09/2010، المملكة العربية السعودية، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011، ص 427.

³ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (د.ط)، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 341.

حَبَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا¹؛ أي تشبه لها في هيئة إنسان كامل الخلقة والصورة، ولكنه في الأصل ليس إنسانا وإنما اتخذ شكل الإنسان لكي تتمكن السيدة مريم من تقبله والأخذ منه.

يَدُلُّ التشبيه على المُشَبَّه بقرائن جزئية عن الصفة الكلية، بينما ينوب التمثيل عن الشيء بصورة كلية. وتؤكد الباحثة "بن يخلف نفيسة" على ضرورة التمييز بين "التمثيل" و"التشبيه"، على اعتبار أن التمثيل "علاقة منطقية"، أما التشبيه فهو "علاقة إدراكية تقوم على المماثلة"، "ففي التمثيل تتجلى القدرة على استعمال أنساق سيميائية يحققها مجموع الاصطلاحات أو المواضع التي يجمع عليها أعضاء جماعة ثقافية معينة أما في المشابهة فتتجلى آليات معرفية تتيح إمكان التعرف على المماثلات وإدراكها"². فكان التمثيل ناتج عن فئة مخصوصة، ترغب في تمريره وإخضاع الآخرين له، أما التشبيه فهو ذو صبغة جماعية قابلة للاستيعاب على اختلاف الزمان والمكان والثقافة.

وبالعودة إلى التأصيل، فإن معاجم المصطلحات الثقافية تشير إلى أن مصطلح التمثيل وليدٌ للقرن الرابع عشر، وعلى امتداده الزمني ظل مرتبطا بثلاثة معانٍ رئيسية: الأول: معنى رمزي، بما هو مرادف لمفهوم العلامة، والثاني: معنى سياسي، متعلق بالنيابات البرلمانية وشروط الديمقراطية وتمثيل الجماهير، أما المعنى الأخير، فهو معنى معرفي، على أساس أنه مظهر من مظاهر التكوين العقلي والفكري³. وكثيرا ما تتظافر هذه المجالات التي انبثقت منها التمثيل لإخراجه من مستوى التمثيل إلى حقيقة واقعية.

يتوسع القاموس الفرنسي (Larousse de poche) في تفسير هذه المعاني، فالفعل مَثَّلَ: أي؛ قَدَّمَ مرة أخرى للكشف بطريقة ملموسة تتوافق مع هذا التمثيل المُقَدَّم. والتمثيل: هو العمل على تقديم الفكرة التي لدينا عن العالم، أو عن كائن معين. سواء كانت: صورة بيانية، مُصَوِّرة، ظاهرة، فكرة... وفعل التمثيل عن طريق الفن، معناه تقديم عمل فني يصور شيئا ما، شخصا ما، وتقديمه أمام جمهور المتفرجين على خشبة المسرح. ويأتي في السياسة بمعنى النيابة: أي؛ الحلول مكان شخص ما، أو جماعة ما، والتصرف باسمها، مثل: السفير الذي يمثل رؤساء الدول. وفي التجارة هناك تمثيل الشركات،

¹ - مريم: الآية 16.

² - نفيسة بن يخلف: التمثيل البصري وأبعاده التداولية، مجلة سيميائيات، العدد 05، مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران 1- أحمد بن بلة، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2015، ص 99.

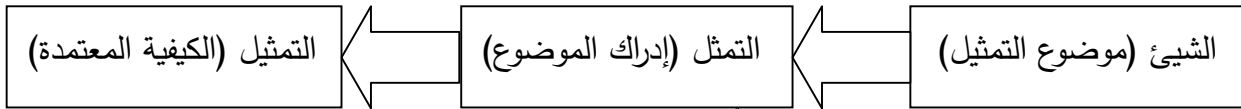
³ - طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص 213.

وإنشاء مبعوثين لمراقبة عيوب العمل. ويكون التمثيل بوسيلة فنية، بواسطة لغة ووصف واستحضار¹. أما في قاموس، (Oxford) فيأخذ التمثيل بعض الصفات، كالدلالة على التقديم والظهور والوصف (في وسائل الإعلام)، أو من الناحية السياسية كالتصويت والنيابة البرلمانية، وخطابات السلطة، كما توحى بالأبعاد التنظيمية من خلا فعل تصنيف الأشخاص أو الأشياء داخل مجموعات وأصناف².

وهناك إشارات إلى معان معرفية يحيل عليها مُصطلح التمثيل، مثل نظرية الإدراك التمثيلي (La Perception représentative) مقابلة لنظرية الإدراك المباشر، ونظرية الأفكار التمثيلية (Théorie des idées représentatives) عند الديكارتيين، والتمثيل التوافقي/الإندماجي (Assimilation)، ويعني التمثيل في علم وظائف الأعضاء عملية تحويل الأطعمة إلى وظائف حية...³.

2- التمثيل والتَّمثُّل والمحاكاة:

عادة ما يستعمل غالبية الدارسين مصطلح "التمثيل" في مقام مصطلح "التَّمثُّل" أو العكس، ولكن الحقيقة أنهما يخرجان من دائرة التماثل إلى دائرة التكامل؛ فإذا أردنا القيام بعملية التعبير عن حادثة ما في سياق معين، فإن ما ينطبع في ذهن هو ما يمكن اعتباره "تمثُّلاً"، أي مجموعة الأفكار عن ذلك الشيء موضوع التمثيل، أما عملية "التمثيل" فهي تالية لمرحلة "التمثُّل" وتتمحور حول طريقة تنزيل هذه الحادثة من مصاف الأفكار إلى مصاف الواقع التخيلي، "فالتَّمثُّل هو كيفية إدراك تلك المعاني. والصناعة [التمثيل] فعل توليد المعنى الذهني من الحدث العيني"⁴. في شكل مضامين خطابية أو أيقونات بصرية من خلال أدوات التمثيل المتعارف عليها، وعليه فإن عملية "التمثيل" تتم وفق المخطط التالي:



ومن بين الفروق الدقيقة بين "التمثُّل" و"التمثيل" ما ورد في قاموس "المعجم الفلسفي" كالاتي:
"والفرق بين التمثُّل والتمثيل أن التَّمثُّل هو التصور على حين أن التمثيل هو التصوير والتشبيه. نقول تمثُّل الشيء، تصور مثاله، أي تخيله تخيلاً حسيًا، وتمثُّل المثلث تصور ماهيته ونوعه، وتقول أيضاً مثل الشيء

¹ - Larousse de poche: édition française, paris, 1996, p572.

² - Oxford advanced learners dictionary, oxford university press, p 1313.

³ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 342-343.

⁴ - المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2014، ص 20.

صوره أو استعاد صورته، فالصورة تمثل المعركة، والرمز يمثل المعنى. فالتمثيل والتمثيل إذن متقاربان وهما يشتركان في أمرين: أحدهما حضور صورة الشيء في الذهن، والآخر قيام الشيء مقام الشيء¹.

وعلى هذا الأساس، فالتمثيل مرحلة تبعد عن حقيقة الشيء بدرجتين، تلخصهما مراحل العملية التمثيلية السابقة، ولذلك يكون عمل الباحث متمركزا حول البحث عن درجات انحراف التمثيل عن الحقيقة الأصلية، هذا الانحراف تتدخل في تشكيله مجموعة من السياقات والأنساق التاريخية والنفسية والدينية والاجتماعية والثقافية المتوارية في وعي أو لا وعي صاحب التمثيل عن موضوع التمثيل "فدراسة التمثيل تمكننا من الاقتراب من العلاقة الملتبسة بين الواقع الملموس الذي تستمد منه الرواية الآثار والعواطف والأنساق، وما يؤول إليه من صور ودلالات ورموز لا يمكنها أن تحل محله أو تقي بجميع أبعاده"².

وبالرجوع إلى التراث النقدي اليوناني، فإننا نجد مصطلح "المحاكاة/التقليد" مقابلا معرفيا أقرب إلى مفهوم "التمثيل" بصيغته الحديثة، وذلك في كتاب "فن الشعر" لـ "أرسطو طاليس"، الذي تجاوز مفهوم المحاكاة (بمعنى التقليد/تقليد عالم المثل، محاكاة المحاكاة) عند أفلاطون، إلى فتح دائرة الإحتمال على معان يمكن بلوغها أثناء عملية المحاكاة، ويشرح "أرسطو" ذلك في سياق المقطع التالي: "وواضح كذلك مما قلناه أن مهمة الشاعر الحقيقية ليست في رواية الأمور كما وقعت فعلا، بل رواية ما يمكن أن يقع. والأشياء ممكنة: إما بحسب الإحتمال، أو بحسب الضرورة. ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا والآخر يرويها نثرا، وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع"³.

كما أن طرح أرسطو لا يشير إلى محاكاة الواقع ونقله عن طريق تقليده، وإنما يسعى إلى استهداف غايات كُلية، سواء تعلق الأمر بهوية الموضوعات أو هوية الأفعال، يعلق أرسطو على ذلك قائلا: "وأعني بـ"الكلي" أن هذا الرجل أو ذاك سيفعل هذه الأشياء أو تلك على وجه الإحتمال أو على وجه الضرورة؛ وإلى هذا التصوير يرمي الشعر، وإن كان يعزو أسماء إلى الأشخاص؛ و"الجزئي" هو ما فعله ألقبيادس أو ما جرى له"⁴، فهو يحاكي الأفعال والموضوعات لا الأشخاص.

¹ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 342.

² - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 63.

³ - أرسطو طاليس: فن الشعر، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1953، ص 26.

⁴ - المصدر نفسه، ص 26-27.

3- التمثيل السردي البنيوي:

يمكن التطرق إلى مفهوم "التمثيل" كمرحلة أولى من وجهة نظر بنيوية مرتبطة بحدود الداخل اللغوي وطرائق انتظام الدوال اللغوية فيه؛ إذ "يتكون من عنصرين متكاملين في آن واحد: قصة وخطاب. يتحدد دور التمثيل السردى في هذه الثنائية بوصفه الكيفية التي يتم بها تقديم القصة (الأحداث والتجارب)، أي تصويرها وتشكيلها فنياً وأدبياً. إنه يعني مجموع الطرائق الفنية التي يتوسلها الخطاب السردى في بناء القصة وتنظيمها. بهذا المعنى، ما يحدد جمالية السرد وشعريته هو الخطاب بصفته تمثيلاً لقصة يفترض أنها واقعية"¹. فدور الممثل يتجلى في القدرة على إيهام المتلقي بمطابقة الواقع دون أن يكون هو بالفعل.

يرتبط التمثيل إذن، في هذه المرحلة بالوظائف الشعرية للخطابات السردية وأنساق بنائها وتشكيلها وصياغتها داخل اللغة، من خلال آليات السرد المقترحة من طرف نظريات السرد البنيوية، بغض النظر عن مرجعياتها الخارجة عن إطار النص، فالأهمية القصوى لكيفية الترابط النصي بين العناصر السردية.

ووفق منظور البنيوية التكوينية، يقترح الباحث "روجر فاوولر Roger Fowler" في كتابه "اللسانيات والرواية Linguistics and the Novel" مصطلح "أسلوب الذهن Mind Style" للدلالة على التمثيل العقلي وزوايا نظر الشخصيات الروائية داخل العمل السردى، ويوضح ذلك قائلاً: "يمكننا أن نبتكر مصطلح "أسلوب الذهن Mind Style" للدلالة على أي تمثيل لغوي مميز للذات الذهنية للفرد، ويمكن لأسلوب الذهن أن يحلل الحياة العقلية للشخصية الروائية بطريقة راديكالية. كما يمكنه أن يُعنى بمظاهر الذهن بطريقة سطحية نسبياً أو أساسية نسبياً، كما يمكنه أن يعبر عن ترتيب الأفكار وبنيتها بطريقة درامية، أو يعرض الإهتمامات والأفكار المسبقة والرؤى والقيم التي توجه نظرة الشخصية الروائية للعالم"². أي تحليل ما هو منتظم نصياً للدلالة على ما هو منتظم ذهنياً، وبذلك تتوسع محدودية التمثيل البنيوي.

ولكن اقتصار التمثيل بصيغته البنيوية على الحيز الداخلي للنصوص، قد خلق نوعاً من التهميش لـ"مؤلف النص الثانى" وهو "الثقافة" بأبعادها المختلفة، وتأثيراتها غير المحدودة على الكتابات الأدبية، وهذا ما يُدلى به الناقد الروسى "ميخائيل خرابتشينكو" في كتابه "الإبداع الفنى والواقع الإنسانى" قائلاً: "... فقد ظهرت نظرية نماذج التمثيل الجمالية من خلال السعى للتقريب بين الفن والعلم، "لتعظيم" شأن الإبداع

¹ - محمد بوعزة: تمثيلات الهوية النسوية في رواية "دنيا" لعلوية صبح، مجلة تبیین، العدد 5/20، ربيع 2017، ص 31.

² - روجر فاوولر: اللسانيات والرواية، تر: أحمد مومن، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 2006، ص 116.

الفني. لكن هذه النظرية "حطت" في الواقع من خلال محاولتها إلغاء خصوصية الفن كوجه خاص من أوجه نشاط الإنسان الروحي -ويشكل جدي- من أهمية الدور الاجتماعي للأدب والفن ومن أهمية تلك القيم الجمالية والفكرية التي ينطويان عليها¹. فلا مناص من العودة لخارج النص أثناء التمثيل.

4- التمثيل، المُمَثِّل، وإشكالية المرجع:

يملك الإنسان من الجرأة العقلية والرغبة المعرفية ما يدفعه لاستحداث أشياء لم يسبق لها مثيل، وذلك أساس كل تقدم معرفي، ولكنه في أثناء ذلك لا يمكنه تركيب تخييل ذهني عن موضوع ما، ما لم ينطلق من أسس لها علاقة الشبه على الأقل، فيصوغ الموضوع وإن لم يكن هو بالذات، وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ما هي المسافة بين التمثيل والمرجعية التي يستقي منها كيانه التمثيلي الجديد؟.

انبثق حديثاً موضوع التمثيل والعلامات اللغوية ضمن جهود اللغويين الأوروبيين، شارل سنديرس بيرس وفارديناند دوسوسير، اللذين بحثا في نوعية العلاقة بين طرفي العلامة (الدال والمدلول) وما يمكن أن تحيل عليه. إذ اتسعت وفق هذا المنظور الجديد المسافة بين الدال والمدلول وتَقَوَّضَ المنظور التقليدي القائم على الشَّبه، وانحصر القول "بتطابق الأرض والسماء وتمائل ظواهر الوجود أو شبه بعضها لبعض وتبادل مواقعها في حركة انعكاسية دائرية لا تتوقف، وبات الموضوع الرئيسي الموصول بنوعية العلاقة بين الدال والمدلول منصرفاً إلى تحليل ما يطلق عليه التمثيل "La Représentation"².

اعتَبَرَ "بيرس" -كما بين عبد الله إبراهيم- أن موضوع العلامة هو ما تنقله، أما مدلولها فهو ما تُعبر عنه، وهي بذلك تخلق عالماً موازياً للمضمون المنقول، وهو ما أطلق عليه "بيرس" "تعبير العلامة الأول"، وهذا التعبير هو علامة بديلة تحيل إلى فكرة الموضوع الأول، وقد اصطلح عليها "أساس التمثيل"، فالفكرة هي فكرة العلامة الثانية الناتجة بدورها عن الأولى³. ووفقاً لهذا النمط من استمرارية الدلالات، فالتمثل الأول دليل، ومؤوله دليل (حركة ذهنية)، كما أن موضوعه أيضاً دليل أو ممثل جديد. ثم إن هذا الممثل الجديد الذي هو دليل، ليس مُهماً أن يكون موازياً للدليل-المصدر أو أكثر تطوراً منه... كما يحدث حين

¹ ميخائيل خرابتشينكو: الإبداع الفني والواقع الإنساني، دراسة في نظرية الأدب والنقد الأدبي، تر: شوكت يوسف، ط1، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2012، ص 280.

² محمد الناصر العجيمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، ط1، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 1998، ص 43.

³ عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج1، ص 52.

يتعلق الأمر بترجمة الأدلة الشبئية إلى أدلة لغوية: كما هو الحال مثلا، مع عثورنا أثناء نزهة ما على صخرة ما، حيث يكون الدليل أو الممثل هو/صخرة/ وموضوعه هو مفهوم "صخرة" ومؤوله هو حد (الصخرة) الذي يوجد بشكل مُسبق في أذهاننا¹.

سنقف من خلال وجهة النظر هذه، أمام سلسلة لامتناهية من العلامات الناتج بعضها عن بعض والمحفز بعضها لبعض، كما تحيل -بطريقة عكسية مقلوبة- إلى مضامين تلك العلامات الأولى، إذ يصبح كل تعبير بحكم كونه علامة بدوره، بناء ما سيميائيا ماورائيا انتقاليا ويؤدي دوره، في هذه الحالة فقط كما يؤدي الشارح دوره حيال المؤول، بيد أنه يصيرُ بدوره قابلا للتأول من خلال علامة أخرى تؤدي دور شارحه، وهكذا ذواليك². هذا التنامي الدلالي مرتبط من جهة أخرى بالسياقات المقحم والمتوالد فيها، والشروط التي يتم إنتاج العلامات ضمنها ثم الكيفية التي ينظر بها إليها أثناء عملية التأويل.

تقودنا هذه الفكرة المركزية إلى ما يصطلح عليه "حازم القرطاجني" بـ "الوجود في الأفهام"، وذلك في سياق حديثه عن مستويات تواجد الأشياء، بعد "الوجود في الأعيان"؛ أي الصور المحسوسة للأشياء، و "الوجود في الأذهان"، وهي المعاني التي تدل على تلك الصور في الذهن، والمقصود بـ "الوجود في الأفهام" -حسب حازم القرطاجني- هو ما يقع خارج الذهن؛ أي ما ليس له أي ارتباط بالصور المرجعية. يقول "حازم القرطاجني" في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" موضحا هذا المستوى الأخير من الوجود "فيجب أيضا أن يُشار [إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلا، وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد"³. بحسب مؤلف الخطاب وهدفه، والظروف المؤثرة على توجيه الخطاب.

وقد ربط الباحث "المبروك الشيباني" في هذا الصدد بين سياق "الصور الشعرية" لمقولات "حازم القرطاجني" وبين "التمثيلات المُصطنعة" التي يصوغها الآخر الغربي عن المسلمين من خلال قضية غياب "المرجعية التمثيلية"، مُعتبرا أن التمثيلات الغربية ما هي إلا "تلك المعاني التي صنعها الفكر الغربي للإسلام والمسلمين مما ليس له وجود خارج أذهانهم أصلا، وإنما هي ترسبات ذهنية تمثلية تقع في

¹ عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي، نحو تصور سيميائي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2008، ص60.

² أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996، ص 45.

³ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008، ص 15.

الكلام بتنوع طرق تأليف المعاني وترتيبها وتركيبها وفق ما يريد الفكر الغربي أن يراه في العربي المسلم أو ما يريد أن يُريه عن العربي المسلم¹. ويتعمَّقُ "محمد شوقي الزين" في مناقشة مفهوم آخر متعلق بكيفيات التمثيل المعاصرة وعلاقتها بمرجعياتها، عبر مصطلح "السيمولاكر" باعتباره هدما للعلاقة بين واقع الأيقونة/الصورة، وخلفياتها الإيديولوجية وأصولها اللاهوتية وجذورها الميتافيزيقية، وانتقاله إلى أداة لتكريس منطق الحروب واستراتيجية فعّالة لجذب الشعوب وتحويل اهتمامها وتحريف الحقائق عبر مؤسسات إعلامية بمنهجية مدروسة². كل هذه المفاهيم وغيرها، تصب في منحى التمثيل، بوصفه إنشاء خطابيا عن موضوع ما، متعلق بسياق ما، تشتغل فيه الذات المُمثَّلة على إبراز هويتها الثقافية وطمس هوية الآخر، وفق إملاءات الإيديولوجية، والهوية، بحثا عن الغاية التي وضعتها هذه الذات هدفا لها، ثم "إن الحديث عن مسألة التمثيل يُحيلنا على نحو مباشر إلى مفهومي (القوالب الجاهزة) Les Stéréotypes و (الإكليشيوات) Les Clichés، وهما مفهومان أساسيان في مجال دراسة أنظمة التمثيل، لا سيما في علاقتهما بمنح شرعية للصور التي تنتجها جماعة ما عن جماعة أخرى"³. لخدمة دوافع سياسة، إيديولوجية، اقتصادية...

من هذا المنطلق يرى "عبد الله إبراهيم" أنه يمكن توظيف هذه الفكرة بدرجة فاعلة فيما يخص عملية تمثيل النصوص لمرجعياتها، وفق درجات التعاقب الإيحائي، وعليه يؤكد على أن فعل التمثيل لا يتحدد بسطح النص السردي، "إنما يتخطاه إلى إعادة تشكيل متنوعة، وذات مستويات متعددة، للعوالم والمرجعيات الثقافية، بما يمكن اعتباره إعادة تشكيل نصية لها، يتم فيه تجاوز الواقع، والأحداث، إلى تمثيل دلالاتها العامة، والعلامات الدالة في تلك النصوص تتضافر من أجل خلق عوالم نصية متخيلة، تناظر عبر عملية التمثيل التي بينها، العوالم المرجعية. وهذه قضية مهمة تحدد وظيفة التمثيل"⁴.

ويتطرق النقاد اليوم بكثرة إلى مسألة أساسية، يمكن أن تكون هي الغرض الأساسي للناقد الثقافي في عملية فحصه للمواضيع المُمثَّلة داخل سياقاتها السردية الجديدة، وهي مسألة القيم البديلة التي تكتسبها المواضيع المُمثَّلة تحت رعاية الذوات المشرفة على عمليات التمثيل، تقول الباحثة ضياء الكعبي: "ولا

¹ - المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، ص 22.

² - أنظر، محمد شوقي الزين: الذات والآخر- تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2012، ص 49-54.

³ - لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 289.

⁴ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج1، ص 54.

يتحدد التمثيل بالنص السردي فقط فهو يعيد تشكيل العوالم، والمرجعيات الثقافية، والإجتماعية، والأخلاقية، والدينية، والسياسية، والإقتصادية، وتتناظر بذلك العوالم النصية المتخيلة بالعوالم المرجعية فتتحدد وظيفة التمثيل¹. والغاية التي وضع من أجلها، وهنا يبرز دور المحلل الثقافي في كشف الإنحرافات التمثيلية. تتشكل إذن، العملية التمثيلية انطلاقاً من ثنائية متداخلة مكونة من البنية الثقافية الإجتماعية ومن منظور الذات المبدعة كذلك؛ إذ "لا يتوقف التمثيل الروائي عند حدود نقل صخب التعدد اللغوي من الواقع الإجتماعي إلى الرواية لأن مقاصد المؤلف-السارد تدخل هي الأخرى طرفاً أساسياً يحاور التنوع الكلامي، ويعرضه وفق رؤيته الخاصة. إنه الوعي المُمثِّل لـ"صورة اللغة"، ففي كل مرة نجد أنفسنا أمام خطابين ووعيين لغويين في الملفوظ نفسه؛ الوعي المُمثِّل والوعي المُمثَّل².

وقد أخذت مسألة تدخُّل الذات في العملية التمثيلية اتجاهين متناقضين، ففي الحين الذي تنفي فيه بعض الآراء أي دور للمؤلف مُعتبرة إياه مجرد واسطة للنقل والتسجيل، ترى أصوات أخرى أن "هذا الأمر بعيد عن الحقيقة وواقع الحال. فالقانون الأكيد والحتمي لتطور الأدب والفن ليس التمثيل البارد الجاف والذي لا وجه له للعالم، بل الإستيعاب العاطفي الحماسي له. والسمة الأساسية للأدب والفن هي السبل المتنوعة للإستيعاب الجمالي للحياة التي تلعب ذات الكاتب الإبداعية في تكوينها دوراً فائق الأهمية"³.

فالمؤلف ركن أساسي من أركان العملية التمثيلية، يتمثل دوره في قراءة الواقع وتفكيكه، ومن ثم يتسنى له نقل ذلك الصخب المعرفي والثقافي إلى أجواء العمل الفني وفق زاوية نظر معنية، والتمثيل سواء في النصوص الإبداعية، أو في سائر أنماط الفنون الأخرى، "غالبا ما نُظر إليه باعتباه نوعاً من الجراحة التشكيلية التي تجري على المادة الخام للخبرة، {خبرة إدراك الموضوع} وهكذا يقال أن الشاعر يقوم فقط بحذف أو إضافة العناصر يُغير أو يحذف فيها، يفكك أو يجمع ما قام بملاحظته"⁴.

¹ - ضياء الكعبي: السرد العربي القديم (الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 25.

² - سامية إدريس: تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية (دراسة في علم اجتماع النص الأدبي)، ط1، منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، 2015، ص 38.

³ - ميخائيل خرابتشينكو: الإبداع الفني والواقع الإنساني، ص 280.

⁴ - شاعر عبد الحميد: الأسس النفسية للإبداع الأدبي، في القصة القصيرة خاصة، (د.ط)، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 101.

ولذلك يؤكد "إدريس الخضراوي" على أن التمثيل السردي وسيلة فنية تتراوح بين المطابقة والاختلاف فيما يتعلق بالأعمال الفنية ومرجعياتها الواقعية، ف"إذا كانت عملية التمثيل وسيلة فنية لالتقاط أنغام الواقع وأصدائه المتنافرة، فإنه لا يجوز النظر إلى الموضوع الممثل باعتباره مطابقا للواقع أو بديلا عنه. ذلك أن معرفتنا بالواقع تتسم بكونها غير مكتملة، وكل ما يتحصل لدينا لا يعدو أن يكون تمثيلا نسبيا، لا يخلو من تأثيرات الذاتية"¹. لأن المماثلة بينهما سرديا تُوقَع الرواية في فخ التسجيل الفوتوغرافي الصحفي أو التاريخي، بينما يُنقص الانقطاع التام عن المرجعيات الواقعية من أهمية الروايات ودورها الثقافي والفكري.

هذه المراوحة بين التتابع والاختلاف ليست بالسهولة التي يتوقع أن تكون عليها، "لأن العوالم النصية على درجة كبيرة من التركيب والتعقيد، فهي تتصل بالعوالم الواقعية وتتفصل عنها في الوقت نفسه، تتصل بها لأنها تؤدي وظيفة تفسيرية لتلك العوالم حينما تضع تحت الأنظار نماذج مناظرة عبر الصوغ السردى تتوافق مع السنن الثقافية التي يعتمدها المتلقي في إدراكه وفهمه، وتتفصل عنها لأنها تشكل نفسها من عناصر تخيلية مخصوصة تقوم بتمثيل رمزي لا يفترض المشابهة بين الإثنين"².

فليس المقصود بالوظيفة التمثيلية -في هذا المقام- أنها وثيقة تسجيلية، تكف على نحت الوقائع، وإنما المقصود بها، "الكيفية التي تقوم بها النصوص في إعادة إنتاج المرجعيات على وفق أنساق متصلة بشروط النوع الأدبي، ومقتضيات الخصائص النصية، وليس امتثالا لحقيقة المرجع، فالمرجع مجموعة أنساق ثقافية محملة بالمعاني الإجتماعية، والنفسية، والفكرية في عصر ما"³، ويتم إدراك هذا التفصيل الداخلي/الخارجي انطلاقا من هوية الشخصية الروائية ودلالة الخطابات الصادرة عنها، والمُحيلة في الآن نفسه على العالم الخارجي، ف"نظرية التمثيل هنا أدت إلى ازدواجية: هناك تمثيل للعالم وتمثيل داخلي في العمل أو في عالم الغياب. يتم من خلال هذه الإزدواجية تدوين التمثيل واستقلال العمل، الكائن في حد ذاته، ويتم التعرف عليهما بواسطة شخصيات جوهريّة-ثنائية الأبعاد، عامة، ذاتية"⁴.

يُجسّد التمثيل، حالة من الاتصال والانفصال بين الخلفيات الواقعية الداعمة له، وبين ضرورات العملية التخيلية، وضمن هذه العلاقة "اختلف النقاد كثيرا في درجة التمثيل، فبعضهم جعلها مباشرة أو

¹ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 57.

² - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 1، ص 57.

³ - المرجع نفسه، ص 60.

⁴ - Jean Bessière: Littérature et Représentation, dans le livre: théorie littéraire, problèmes et perspectives, Marc Angenot et autres, 1^{er} édition, presses universitaires de France, Paris, 1989, p 309.

شبه مباشرة، وبعضهم رأها مقتصرة على المرجع بمعناه المادي، وآخرون ذهبوا إلى أنها تقتصر على العلاقات، وغيرهم رأوا أنها تتعلق بالقيم والأنساق الثقافية¹. وهذا العزف الجمالي على أوتار جدلية الواقع والمتخيل يرجع إلى "قوة التمثيل" وسيطرة الذات المبدعة على إمكانيات الوسيلة التمثيلية؛ إذ "لا يكون التمثيل فقط إحضارا لما هو حاضر في عالم الواقع، وإنما قد يكون أيضا تنميكا وتشديبا لصور لا علاقة لها بالموضوع الممثل، وإنما هي مستوحاة من عالم الخيال، غير أنها بحكم قوة التمثيل وسطوة الثقافة يمكن أن تغدو أكثر واقعية ومقبولية من قبل من يتلقاها"².

فلا تقتصر عملية التمثيل على المطابقة، بل تتجاوزها إلى لعبة الإيهام بالمطابقة، ومن هنا يمكن اعتبار التمثيل "عملية بناء جديدة تفارق الأصل، فهناك فعل تشويه أو العكس، فهذا التحول في عملية التمثيل عن الصورة الأصل، يأتي تبعا لمنظور المنشئ أو الممثل، وهذا مما يعني ارتباط التمثيل بالهدف والغاية، التي ترتجى من عملية التمثيل ومنها صياغة الآخر"³. كتتميط أولي، ثم القدرة على استغلاله.

كما أن العمل الأدبي يأخذ من قواعد السياق الخارجي عناصر مشابهته للواقع في عملية صياغة التمثيل، دون أن تكون عملية التمثيل خاضعة للمعطى الواقعي بصورة مطلقة، فالكتابة الأدبية توهم بالواقع من خلال استرفاد أثر منه يذوب داخل المتخيل، يقول الباحث "تزفيتان تودوروف": "إن أي إحساس كما نعلم هو في الأساس عملية بناء، ليس لأن العالم الموضوعي غير موجود، ولكن لأنه من الضروري الاختيار بين خصائصه المتعددة، وفقا لتصورات قائمة، لكي نميز الأشياء والأحداث التي تقع تحت أبصارنا. إن الإحساس يخلط دائما بين الوقائع والتوهامات"⁴. بما يناسب غايات الذوات من عملية التمثيل. ومن هنا يتبين أن مفهوم التمثيل يحتل مكانة أكبر من اقتصاره على مجرد رؤية نظر عن شيء ما، إنه تلك الاستراتيجية التي ننظر بها إلى الأشياء والأشخاص، محاولين إرغامهم، بطريقة غير مباشرة، على قبول تلك الصور، بما يمنحنا موقعا سلطويا للتحكم بهم، وترويج ما نريد بالكيفية التي نريد.

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج1، ص 57-58.

² - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 60.

³ - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد كولونيالي)، ص 60.

⁴ - تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات، تر: جان ماجد جبور، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 64.

5- وسائل التمثيل السردي/الثقافي:

لأن غاية التمثيلات هي نقل المفاهيم التي تم إدراكها عن الموضوعات الممثلة وليس تكرار الموضوعات ذاتها بما تشتمل على من خصائص دقيقة، فإن المؤلف يلجأ دائما إلى خلق معادل موضوعي انطلاقا من الخبرة المتشكلة عن ذلك الموضوع، لـ "أنا عندما لا نستطيع أن ننتج شيئا ما بشكل مباشر، أو عندما يكون الإنتاج المباشر مُشتملا على أخطاء أو أفكار غير مقبولة فإننا نقوم بتطوير المكافئ البنائي من خلال الوسائل التي يقدمها لنا وسيط التمثيل الذي نستخدمه وهو اللون والخط لدى المصور وهي اللغة لدى الشاعر والمصور وهي النغمات الموسيقية لدى المؤلف الموسيقي... إلخ"¹.

ونظرا للأهمية البالغة لعنصر التمثيل، فقد عده أغلب المفكرين مظهرا من مظاهر تحقق كينونة المرء، من خلال القدرة على القول/التمثيل، "لكن هذه القدرة تعتمد على استخدامك نظاما تمثيلا (اللغة) يسبق وجودك. وهكذا فإن عرضك لأفكارك الذاتية والكيفية التي بها تمثل ذاتك تتأتى فقط من خلال اللغة التي تسبق دائما وجودك، وعليه فإنك حال نطقك تكون أصلا "منطوقا" أو "مكتوبا" مسبقا"². والشأن الأساسي من كل هذا، هو قدرتك على إعادة مؤسعة وجودك بالكيفية التي تريد أن تكون عليها.

ويتم التمثيل عبر وسائل متعددة، أهمها الأداة اللغوية، "فباللغة يلجأ المبدع إلى تمثيل المشاعر والأحاسيس والرؤى التي تعتمل في كيانه، فيحققها تمثيلا من خلال صور ينسجها، مستفيدا في ذلك مما توفره المخيلة باعتبارها خزانة رمزية هائلة. إن هذا الموضوع المُمثل ليس مُجردا من أي قيمة جمالية قبل أن يتم تخطيبه"³. فالمواضيع تتخذ أشكال أخرى داخل القوالب الخطابية الجديدة، بتجريدها من قيمها الأصلية وتحميلها قيم جديدة، عن طريق إجادة لعبة التمثيل، ولا غرو أن الدول المتقدمة تنفق ميزانيات ضخمة على مؤسساتها الإعلامية وتقدم تخصصات وبرامج مكثفة في سبيل التمكين من عملية التمثيل.

¹ - شاعر عبد الحميد: الأسس النفسية للإبداع الأدبي، ص 100.

² - ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص 24.

³ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 54.

6- وظيفة التمثيل السردية:

تتحدد وظيفة التمثيل انطلاقاً من السياق المعرفي المتواجد فيه؛ فإذا كان التمثيل بصيغته السياسية أو الإقتصادية، يلعب دور النيابة، ويؤدي داخل مواقع الصراعات دور الهيمنة والإخضاع، فإنه وظيفته داخل النصوص السردية هي تنظيم فصول الحكاية وضبط التنامي الدلالي لها، وتقريب المسافة بين التراكيب السردية وأبنيتها الدلالية؛ أي بين أشكال الحضور والغياب المُحتملة، "فالعلاقة بين المرجعيات الخارجية التي تُغذي النص السردية، والأنظمة الداخلية التي تمنحها شكلاً خاصاً، يجعلها تظهر بشكل ما في نظام الخطاب السردية. من هذا، يُعدُّ التمثيل مفهوماً مركزياً يتصل بوظيفة السرد اتصالاً مباشراً من خلال ربط الدوال بمدلولاتها، فالقصة مدلول تتجسد عبر دال الخطاب"¹. ولا يكتفي التمثيل بدور الربط والتنظيم، إنما يتعداه إلى الإحالة على صيغ ثقافية، فوظيفة التمثيل ووظيفة ثلاثية تتلخص في: الهيمنة والتنظيم والإحالة على القيم الأولية الحاضنة لدلالات الخطاب.

وتتمظهر كذلك هذه الوظيفة في طبيعتها الازدواجية، أي في مقدرة التمثيل على نسج خيوط العلامات اللغوية بين جدلية الحضور والغياب، لأنه "يتمظهر في جميع أنواع السرود سواء أكانت أدبية أم علمية مجموعة من التمثيلات التي تؤدي وظائف مشهدية للمتلقي Receptor، فأن نمثل لشيءٍ يعني أن نشرق في تجليته، وتعريفه، وكشفه، بأساليب تساعد على جعل الغياب حضوراً في (هنا والآن)؛ أي حضوراً في كينونة الوجود ذاته"². أما من وجهة نظر سيميائية، فإنه يمكن اعتبار "الوظيفة التمثيلية" واحدة من الوظائف الثلاث الأساسية للوعي، إضافة إلى "الوظيفة التعبيرية" و"الوظيفة الدلالية"، وتتطابق هذه الوظائف الثلاث مع ثلاث دوائر، دائرة المحسوس (الوظيفة التعبيرية)، دائرة الحدس/الإدراك (الوظيفة التمثيلية)، دائرة المعنى/المفهوم (الوظيفة الدلالية)، وتتحقق هذه الوظائف الثلاث بشكل أكثر نمطية في أشكال رمزية كما هو الشأن في الأسطورة واللغة والعلام³. فالسرد بطبيعته التخيلية التي تستمد من الأشكال السابقة مادتها، مجال خصب لاستكناه هذه الوظائف وغيرها.

¹ - عروبة جبار أصواب الله: التمثيل السردية للآخر في الرواية الخليجية، دراسة في روايات منتقاة (1990-2015)، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة البصرة، 2019، ص 14.

² - عادل العناز: التمثيل التأويلي للتاريخ في الرواية العربية، ط1، دائرة الثقافة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2019، ص 39.

³ - مارسيلو داسكال: الإتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر: حميد حميداني وآخرون، (د.ط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص 64.

فالتمثيل بهذا المفهوم المركزي مقولة ثقافية تكمن وظيفته في "التعرف على أشكال الصور التي تحملها النصوص الروائية، خاصة وأنها تنهض بتأدية دور توسطي يتمثل في إنتاج الدلالات والرموز حول العالم، وما يسكنه من أشياء وكائنات. ولهذا ينطوي التمثيل السردى فيها على دلالات ثقافية متعددة تتجاوز حدود الإدراك المباشر، لتستوعب دلالات أخرى لا يمكن التوصل إليها إلا عبر الحفر والتفكير، خاصة وأن الروائي ينطلق فيه من وعي خاص بالزمان والمكان والإنسان"¹.

ولعل أكثر السياقات إبرازاً للوظائف التمثيلية الثقافية، تلك المتعلقة بصراع الثقافات، الهويات، الأعراق والأجناس البشرية، لذلك يؤكد "نادر كاظم" على أن من "أبرز غايات التمثيل وأعمقها تلك الرغبة الواعية أو اللاواعية في تحصين "هوية الثقافة" وحراستها من اختراقات الثقافة الأجنبية. فمن أجل الحفاظ على "الهوية النقية" مُصانة من أي تشويه أو تحريف أو تدخل من قبل عناصر من ثقافات أجنبية، من أجل هذه الغاية تمارس الثقافات تمثيلات على الآخرين"². من هنا، يكون لزاماً على الناقد الثقافى أن يتجاوز منطوق الرواية إلى ما يضمه منطوقها.

¹ - إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 102.

² - نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004، ص 46.

7- مستويات التمثيل السردي:

لم نعد في حاجة إلى التأكيد على المكانة الهامة التي تشغلها الرواية في عصرنا الراهن، عبر ما يتيح عنصر التخيل وتعالقاته مع "الدوائر الثقافية" المُشكلة لنسق أي مجتمع من المجتمعات الحديثة، فقد "استطاعت في فترة وجيزة أن تحقق حضورا فاعلا ومؤثرا جدا على مختلف الأصعدة، خاصة في علاقتها بالتمثيل الثقافي، فهي تملك قدرة تمثيلية كبيرة للسياقات الثقافية التي نشأت فيها، كما أنها تعيد صياغة تلك السياقات"¹. بصورة مخاتلة، داعمة لإيديولوجيا معينة، وهدامة لأخرى، وتتشكل العملية التمثيلية، انطلاقا من محاولة خلق فضاء موازي للعوالم الواقعية، من عدة مستويات تختلف باختلاف نوعية التمثيل والخلفية التي ينطلق منها والغاية التي يهدف إلى تحقيقها، دون أن ننسى الدور الذي تلعبه الذات القائمة بعملية التمثيل وقدرتها على التنقل بين العالم والنص عبر مستويات التمثيل.

في خضم هذا السياق، تحدد الباحثة "سامية إدريس" ثلاث مستويات مُتداخلة لعملية التمثيل الأدبي انطلاقا من تحليلها لثنائية (الكتابة/الواقع) عند طائفة من النقاد، وذلك من منظور علم اجتماع النص الأدبي، مُوزعة على النحو التالي:²

- التمثيل الواقعي؛ بالمعنى الذي يقترب فيه من صورة الواقع الإجتماعي.
- التمثيل الرمزي؛ بالمعنى الذي يقترب فيه من صورة الكتابة الإبداعية.
- التمثيل الثقافي؛ يُوحد فيه بين الصورتين ضمن البنية الأنتروبولوجية والحضارية للمجتمع والعصر.

وإذا كان "التمثيل الواقعي" مُرتبطا بمبدأ "الانعكاس" لدى الواقعيين، مع ضرورة الإلتزام بالنقل المرآوي للظواهر الواقعية، وإذا كان "التمثيل الرمزي" مُتعلقا بـ"الإتجاه الرمزي" المُقتصر دوه على الإحالة في صورتها الإيحائية البسيطة، فإنهما لا يبلغان "آلية التمثيل" بالمفهوم الذي تقترحه حقول الدراسات الثقافية المختلفة، ولهذا تُوجَدُ الباحثة "سامية إدريس" بين التمثيلين "الواقعي" و "الرمزي" لإنتاج مستوى أعمق هو مستوى "التمثيل الثقافي"، ضمن الحركية الأنتروبولوجية والحضارية للمجتمع، فالتمثيلات "تمر من مراحل متعددة أساسها انطباعات وأحكام وإشارات وصور غير مكتملة قبل أن تصل إلى صور ثقافية

¹ منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف، مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 199.

² سامية إدريس: تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية، ص 40.

ذات دلالات تستند إلى ما هو ديني أو تاريخي أو سياسي ظرفي، أو إلى كل تلك الأقطاب. لذلك يمكن التمييز الدقيق في التمثيلات بين الدينية والسياسية والاجتماعية¹. وهذا المستوى يستدعي من الناقد الثقافي "تفعيل أقصى آليات التأويل، لتفكيك النصوص وتحديد مستوياتها التمثيلية وضبطها.

والجدير بالذكر أن "التمثيل الثقافي" ما هو إلا تطور طبيعي لسلسلة تمثيلية على مدار التاريخ وانسجاما مع النظريات المرافقة لهذا التطور، "فالتمثيل صار ثقافيا، بعد أن صار النص ظاهرة ثقافية، وما دام النص يحمل خليطا من الأنساق الثقافية، كان لا بد على التمثيل أن يطور إمكاناته وخصائصه حتى يمكنه أن يسع ذلك الإنفتاح في دلالة النص الأدبي"². وفي هذا السياق يؤكد "عبد الله إبراهيم" على أن "إدوارد سعيد" قد طور مفهوم التمثيل بصورة لافتة للنظر، من خلال تفكيكه للنصوص السردية الأوروبية في عهد الإمبراطورية، بواسطة اتكائه على مفهوم "التمثيل الثقافي" الذي كان له "دور بالغ الأهمية في كشف تورط الرؤى وهي تعيد صوغ المرجعيات الثقافية على وفق موقف نمطي ثابت يحيل على تصور جامد ذي طبيعة جوهرائية مغلقة، الأمر الذي أفضى إلى سلسلة من عمليات التمثيل التي يمكن اعتبارها وثائق رمزية دالة على العلاقة بين المرجع الفكري وتجلياته الخطابية"³، وعلى هذا الأساس تتبين أهمية "التمثيل السردى" باعتباره مفهوما فاعلا في حقول دراسات النقد الثقافي والدراسات الثقافية.

ويُقَدَّمُ "التمثيل السردى" من وجهة النظر هذه، بكونه الكيفية التي يتم من خلالها نقل وإعادة ترتيب أجزاء الموضوعات وصورها وخصائصها داخل الفضاءات السردية، وفق زاوية النظر التي تنتهجها الذوات المشرفة على عمليات التمثيل، في إطار سياقات تاريخية واجتماعية وسياسية ونفسية وثقافية عديدة ومتنوعة، عبر الوسائط التمثيلية المتعارف عليها. وبغض النظر عن نوعية العلاقة بين سلسلة التمثيلات السردية والثقافية ومرجعياتها، المتراوحة بين التطابق والاختلاف، الاتصال والانفصال، الوفاء والتنكر، فإن المسؤولية العظيمة تلقى على عاتق الناقد الثقافي، ودوره في إعادة وصل حلقات الإحالة التمثيلية بعضها ببعض، وكشف التحيزات الثقافية بين الجماعات والثقافات والمجتمعات.

¹ - شعيب حليفي: سيرورة تمثيل الآخر في السرد العربي، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، ص 451.

² - منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف، مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم، ص 197.

³ - عبد الله إبراهيم: الهوية والسرد والإمبراطورية-اشتغال مفهوم التمثيل عند إدوارد سعيد، ضمن كتاب: إدوارد سعيد-الهجنة، السرد، والثقافة، منشورات القرن 21، الجزائر، 2016، ص 101.



الفصل الأول:

سرديات الهجرة والأنساق الثقافية

أولاً:

الأنساق الثقافية

ثانياً:

الهجنة الثقافية والتمثيل السردى

ثالثاً:

تجليات الأنساق الثقافية



أولاً: الأنساق الثقافية (Les Systéme Culturelles):

يُعتبر "النسق الثقافي" بُرة رئيسية في خطابات النقد الثقافي، وهو ما يدفع بنا إلى اعتماده كمقولة مركزية نتوخى من خلالها الكشف عن البنيات الرئيسية المحفزة للفعل التمثيلي على مستوى المنظومة السردية، نظراً للعلاقة السببية بين النسق والتمثيل، ولكن غاية هذا الفصل تتجاوز البحث في الصيغ المعرفية لمفهوم النسق، إلى تجلياته الثقافية، وفيما يلي بعض أهم التعاريف المسندة إليها.

1- مفهوم الأنساق الثقافية:

تُشير الدراسات إلى أن النسق "من نتاج حقلين أساسيين هما الأنثروبولوجيا والنقد الحديث، وتحديدًا من نتاج التداخل الثري بين هذين الحقلين في فكر الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر "كليفورد غيرتس" Gliford Geertz¹، وبناءً على ذلك، يخلُصُ "نادر كاظم" إلى أن النسق الثقافي "يقع في منطقة وسطى بين (البناء الاجتماعي) و(البنية الكامنة) في العقل الإنساني، وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى، فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى، كما أنه بعد أن يكون كذلك ينقلب نسقاً مُهيمناً يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم"²، بما يحوزُهُ -أي النسق- من براعة الرسوخ والتخفي والانتقال داخل الزمن التاريخي والثبات في اللاوعي الجمعي للشعوب.

في هذا الصدد يُنوّه الباحث "فتحي الشرماني" -استناداً لمقولات "كارل يونغ"- إلى أن "اللاوعي الجمعي" ليس مُرادفاً للنسق، وإنما هو مخزن الأنساق، ويستدرك قائلاً: "... ولكن ليس كل ما يترسب في الوعي الجمعي أنساقاً، وإنما الأنساق هي تلك البنى المتماسكة التي تكونها الثقافة، وتحميها؛ لتكون لها الغلبة دائماً، والهيمنة على تفكير الإنسان، حتى تصبح جزءاً أساسياً من شخصيته، وقناعات تتحكم بسلوكه، ولا ينبغي أن يُفهم من هذا أن النسق الثقافي يكون سلبياً فحسب، فهناك أنساق إيجابية، لا بد من وجودها لحماية المجتمع من التشتت والانهايار"³. تكون في الغالب ذات أبعاد قيمية مثالية.

¹ - نادر كاظم: تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 92.

² - المرجع نفسه، ص 95.

³ - فتحي الشرماني: دينامية النسق الثقافي في القصيدة الجاهلية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2019، ص 12.

ويذهب البعض إلى اعتبار الأنساق الثقافية تصورات بشرية تناظر سنن سماوية، فهي "قوانين/تشريعات أرضية من صنع الإنسان -في مقابل التعاليم السماوية التي أنزلها الله تعالى في الأديان- وضعها الإنسان لضبط نفسه ولتصريف أموره في الحياة، وهي تعبر عن تصور الإنسان القديم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة..."¹. كما ينظر إليها على أنها "نظم (systems) بعضها كامن وبعضها ظاهر في أي ثقافة من الثقافات، وتتفاعل في هذه النظم العلاقات المجازية عن التذكير والتأنيث الثقافيين، والعرق، والدين، والأعراف الاجتماعية، والقيود السياسية، والتقاليد الأدبية، والطبقة، وعلاقات السلطة التي تحدد المواقع الفاعلة للذوات. وهذه النظم ذات صلة وثيقة بإنتاج الخطاب الإبداعي والفكري وطرائق تلقيه"²؛ وفق علاقة جدلية بين النسق والخطاب.

ولذلك لم يعد سرد الألفية الثالثة بمنأى عن السياقات التي يُنتجها المجتمع، في علاقته مع المنظومة الثقافية العالمية المؤطرة بتداعيات مرحلة المابعد، فـ "الرؤية السردية تحاول أن تنتهج مدركات الأنساق الثقافية الجديدة، وتستمد مقوماتها من التحولات الطارئة على التركيبة الاجتماعية التي فرضتها أفكار زمن [مابعد]، وما زالت تشخصها مسوغات ما بعد الكولونيالية في شكل فضاءات رمزية، قابلة لتحويل الوعي إلى مطاوعة ما يُصدَّرُ له من نتائج استهلاكية وثقافية، وسياسية، واجتماعية، مرنة"³. تارة بالمطابقة وتارة بالاختلاف، أو اجترار طريق بيني آخر.

كما يفترض النقاد أن هناك نوعين من الأنساق يتشركان العمل الأدبي، هما: النسق الظاهر والنسق المضمّر، و"النسق الظاهر هو قرين النسق المضمّر ونقيضه في آن، فهو يلازمه ولا ينفك عنه، ويختلف عنه ويناقضه؛ فالنسق الظاهر يعلن عنه ويتجلى في سطح النص وفي معانيه وأبنيته، في حين يعمل النسق المضمّر على الاختفاء والتواري والانزواء في أعماق النص وفي بنيته العميقة، بل ربما في بنيته الصامتة والخفية، في المسكوت عنه في النص"⁴. فلا يجب الاكتفاء بسطح النص عند التحليل.

¹ - عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2010، ص 150-151.

² - ضياء الكعبي: السرد العربي القديم (الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل)، ص 22.

³ - عبد القادر فيدوح: تأويل المتخيل، السرد والأنساق الثقافية، ط1، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2019، ص 83.

⁴ - نعيمة بولكعييات: النسق المضمّر في نواذر جحا، مجلة فصول (عدد النقد الثقافي)، العدد99، المجلد3/25، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ربيع 2017، ص 433.

وقد يكون القصد من المعارضة متعلقا بالحيز أو الموقع، أما على مستوى الوظيفة؛ فإن كل منهما يعمل على شكل إحالة للآخر، وإن كان يبدو مناقضا، وتزداد الأنساق الثقافية تقاطبا في بنية النصوص المثقلة بالاختلافات العرقية والثقافية، "فالنسق الثقافي يتحدد من خلال الهوية الثقافية التي تميز مجتمعا من المجتمعات عن غيره، وتتحدد هذه الهوية عبر الظواهر الثقافية المتكررة، والتي ترتبط بحيز زمني ومكاني معين، وتشهد قبولا جماهيريا ضمنيا، وتعبر عن وضعيات اجتماعية بعينها"¹. كما أنه قادر على التسرب بسلاسة عبر الزمن بصور أخرى.

لقد حظي المهاجرون بتمثيلات متعددة، تراوحت في مجملها بين الحقيقة والوهم، الاعتدال والتطرف، الجمالية والقبح، الإيجابية والسلبية... تدفعنا هذه التمثيلات إلى البحث عن الأنساق الثقافية المحركة لها والتي نشأت في أحضانها، على افتراض يربط "مُتخيالات الأفراد ذاتها بالأنماط التخيلية التي تتميز بها الأنساق الثقافية التي تحكم سلوكياتهم وتنظم عملياتهم النفسية والاجتماعية"².

¹ - نعيمة بولكعبيات: النسق المضمّر في نواذر جحا، ص 432.

² - محمد عطوان: آلية التمثيل الكولونيالي للشرق، مجلة الكوفة، العدد4، خريف 2013، ص 180.

2- مقولة التمثيل والأنساق الثقافية:

تعتبر دراسة مقولة "التمثيل السردى الثقافى" في الخطاب الإبداعى بمعزل عن مقولة "النسق الثقافى" ضرباً من القُصور والعوز المعرفى والمنهجى، ذلك أن بينهما رباطاً وثيقاً وصلة منطقية، لا ينبغي تجاوزها؛ فـ"النسق الثقافى" بمثابة القاعدة والبنية الأساسية التى يتكئ عليها "التمثيل" فى كل مظهراته الثقافية، وصيغته المعرفية، الظاهرة منها والمضمرة، ولذلك أصبح يُنظر إلى النص على أنه "حامل للأنساق الثقافية التى تحكم المجتمع، إنه حامل لتصوراته عن ذاته ولتصوراته عن الآخر وللحدود الفاصلة بينهما"¹. تلك التصورات المتراوحة بين الحقيقة والوهم، وعلى هذا الأساس، فإن عملية إعادة تركيب حلقات التمثيل -تتأسل وإنتاج العلامات الدالة- تظل غير مكتملة ما لم تُضبط فى قوالب نمطية تمنح لها شرعيتها، ألا وهى "الأنساق الثقافية"، التى يستطيع المتلقى من خلالها استكناه الوسيلة المنتهجة فى الخطاب والغاية المتوخاة وإيديولوجية ونوعية السرد الذى ينطوي تحته الخطاب قيد الدراسة.

فدراسة التمثيلات السردية الثقافية، هى عملية يتم من خلالها إعادة البحث عن البيئة النسقية الحاضنة لها، على اعتبار أن لكل خطاب تصدره الذات نحو الآخر أو العكس، مرجعية معينة يكون النسق إطاراً فعالاً لتداولها واستمرارها، "وما دامت عمليات الإدراك لا تتم بطريقة مباشرة؛ وإنما بأشكال تأويلية ورمزية، فإن التأويل سوف يستند إلى سنن ثقافية مشتركة تم إنتاجها انطلاقاً من أشكال رمزية تختزنها الذاكرة الجماعية، بوصفها تسنيناً، وتكثيفاً لمجموعة من الممارسات الإنسانية الدالة"²، وكل تلك الأنماط والصيغ الثقافية تشكل ما يصفه الباحث "نادر كاظم" بـ"المتخيل الثقافى"، الذى "يستخدم بوصفه ذاكرة جمعية، وخراناً رمزياً، وشبكة واسعة من الصور والوثائق والمرويات والخطابات والقيم والرموز المتداخلة، والتى هى بمثابة الإطار المرجعي لهوية المجتمع الثقافية. وأما العملية التى يتشكل المتخيل بواسطتها، ويتعزز بجهودها، فهى عملية تسمى "التمثيل" Representation"³.

يظهر التمثيل استجابة لضرورات معرفية تتعلق بمزيد من الفهم للعالم عن طريق تفكيكه وإعادة تركيبه، انطلاقاً من مضمراته الثقافية، وإضافة قيم جديدة مُستمدة من داخلها ومستوردة من خارجها، "فقدرتها التمثيلية -الرواية- تُحولها القيام برسم صور مجازية عن السياق الثقافى الذى تظهر فيه، ولها

¹ - محمد الخباز: صورة الآخر فى شعر المتنبي، نقد ثقافى، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2009، ص 24.

² - عبد الله بريمي: الكون السيميائى وتمثيل الثقافى، يورى لوتمان نموذجاً، مجلة فصول، عدد النقد الثقافى، ص 49.

³ - نادر كاظم: تمثيلات الآخر: صورة السود فى المتخيل العربى الوسيط، 39.

إمكانية في إعادة تركيب الأرصدة الثقافية، والمؤثرات المعاصرة، بما يجعلها تتخرط في إثراء العالم الذي نعيش فيه¹. ويتم استدعاء سلسلة المكونات الثقافية من النسق العام المؤطر لها في شكل علامات لغوية أو غير لغوية تشترك كل فئة منها في دلالات واحدة، هي التمثيل. يتجلى التمثيل إذن، على مستوى البنية السطحية للنصوص، تحت رقابة وتوجيه النسق المُستتر في البنية العميقة لها، ومن هنا تُستعاد الأهمية البالغة للنسق "بوصفه عنصراً مركزياً في الحضارة والمعرفة والثقافة والسياسة والمجتمع؛ إذ يتسم النسق من حيث هو نظام بالمخاتلة، واستثمار الجمالي والمجازي ليمرر جدلياته ومضمراته التي لا تتكشف إلا بالقراءة الفاحصة Critique Reading، ولا يمكن استبارها إلا بتكوين جهاز مفاهيمي ومعرفي متكامل"². يستثمر منجزات المعرفة المتوافرة من التخصصات التي تشتغل على حقول الثقافة.

يُنظرُ للتمثيل باعتباره الواجهة الجمالية للدوائر الثقافية المتقاطعة في بنية النصوص، فليس التمثيل تشبيهاً بسيطاً أو مركباً، بصورة أو بكتابة، لإدراك معان مجردة فقط، ولكنه نسق فسيفسائي وثيق الارتباط بالواقع في كل حركاته الموروثة والجارية، وبالذهن والشعور والخيال والرمز ضمن أبعاد دينية وتاريخية واجتماعية وثقافية³. مع التأكيد على إمكانية تعارض "قصديّة التمثيل" مع "النسق الثقافي" المُتشكل في النص، ويقع التمثيل على عاتق شخصيات روائية تقوم مقام شخصيات العالم الواقعي، عن طريق تداول خطابات مشدودة بسلسلة من القيم الثقافية والسياسية والنفسية والإيديولوجية والتاريخية، هذه الخطابات "تكشف عن أنساق مضمرة تفصح عنها هذه الإيديولوجيات والثقافات ووجهات النظر، وتحمل هذه النوعية من الرواية في بنيتها السردية وما تقوم عليه من عناصر كل ما يضيئ الثقافة داخل مجتمع أو فئة اجتماعية ما داخل تكوين اجتماعي أكبر يتكون من خليط فئات عدة إلى جانب هذه الفئة"⁴.

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج1، ص 58.

² - يوسف محمود عليمات: النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015، ص 09.

³ - شعيب حليفي: سيرورة تمثيل الآخر في السرد العربي، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، ص 451.

⁴ - سمير الخليل، طانية حطاب: دراسات ثقافية، الجسد الأثوثي_الآخر_السرد الثقافي، (د.ط)، دار ضفاف للنشر، الشارقة-بغداد، 2018، ص 08.

ثانيا: الهُجْنة الثقافية والتمثيل السردى:

تُعد ظاهرة الهجرة في عصرنا الراهن من أكبر الظواهر الثقافية تعقيدا؛ إذ تأخذ أبعادا اقتصادية، سياسية واجتماعية ذات طابعٍ دوليٍ مشوّبٍ بنوع من الحساسية والتدافع الثقافي بين المهاجرين والآخر المحلي في مواطن الاستقبال، وهو ما يجعل "الهجرة رهانات ثقافية تتعلق بكيفية سماح سياسات الدول المستقبلية بالتعددية الثقافية، وكيف سيقبل المهاجرون/اللاجئون الاندماج الإيجابي، ويمارسون التعايش والتعارف في هذه المجتمعات؛ حيث يحافظون على ثقافتهم، ويأخذون من الثقافات الأخرى بعملية خلقة، كتب عنها الكثير من باحثي الهجرة وسموها الهجينية (hybridity)، والتطبع والاندماج (integration)، وهذا يختلف كثيرا عن الانصهار (Assimilation)؛ أي تخلي المهاجر عن ثقافته الأصلية، غالبا تحت ضغط الهيمنة الثقافية للمجتمع المستقبل"¹. ويرجع الاختلاف إلى اختلاف سياسات الدول إزاء الظاهرة.

وقد نتجت ظاهرة الهجْنة الثقافية ضمن سياقات ما بعد الاستعمار، التي شهدت تزايدا رهيبا في أعداد المهاجرين من كل دول العالم، سعيا للتملص من نسق العنف في أوطانهم الأصلية، "ولكن هل لهذا السعي من مُنتهى سعيد يصل إليه الفرد أم هو بداية مُغامرات غير مَحمودة العواقب، بدءًا بالهجرة غير الشرعية ومخاطر السفر في البحار وانتهاءً بالاغتراب في ديار تشمئز من الغريب الوافد وغير المرغوب فيه (persona nongrata)؟"². وعواقب المصادرة على البنى الاجتماعية والثقافية والدينية للغرباء.

¹ المهدي مستقيم: حوار مع الأكاديمي الفلسطيني ساري حنفي، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2017، العدد 11، ص 74-75.

² محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص 181.

1- إشكالات الهجنة والمهاجرين:

ليس من حَصيلف الرأى أن ننظر إلى "الهجنة الثقافية" على أنها مجرد مفهوم سطحي يقتصر على تواجد مجموعات بشرية متميزة ثقافيا، تتشارك حيزا جغرافيا واحدا، بل إن هذا المفهوم كما يقولُ عنه الباحث "داريووش شايبان"، "تعبير غامض إلى حد ما، ويشير في الظاهر إلى تعايش مُستويات ثقافية في مكان واحد"¹. وما يمكن أن يفضي إليه هذا التعايش من صراعات ثقافية.

من هذا المُنتطق تأخذ مسألة التعددية الثقافية بُعدا أكثر عُمقا، يتمثل في الاستراتيجيات، التي ينبغي أن تنتهجها دُول التعددية الثقافية لاحتواء الذات والآخر في آن واحد، لأن "الروح التعددية الثقافية (Esprit Multiculturalisme) تكمن، تحديدا، في هذا التمهصل الديموقراطي القائم على مبدأين يصعب، مع ذلك، المواءمة بينهما، هما (الاعتراف بالخصوصية الثقافية) واحترام (القيم العالمية)"². وإنشاء قنوات للتفاعل الثقافي الإيجابي والبناء، ولعل التغاضي عن هذه الفكرة الأساسية قد يُفاقم من الحساسية الثقافية لتغدو أزمة مُواطننة، كما يشير الباحث الفرنسي "هُوغ لاغرانشج" "Huges Lagrange" في كتابه "نكران الثقافات"، فالمسألة بين حيثيات النسق الثقافي الأصلي، والنسق الوافد "لا تتمثل بثبات ثقافات الأصل، بقدر ما تتمثل في المعايير والقيم المتولدة من الصدام مع مُجتمعات الإستقبال"³. والنتائج المترتبة عنها خاصة بالنسبة للوافدين الجدد، ومن هنا تجدُ الأقليات المهاجرة -العربية المسلمة بالخصوص- صُعبوبة بالغة في استيعاب ثقافات البلدان المستضيفة، والتأقلم والانسجام معها، وهو ما دفع الباحث "علي راتانسي" إلى القول بأن هُناك ثلاثة أسباب رئيسية تقف عائقا أمام تحقيق هذا الإستيعاب الثقافي للآخر المضيف مُوضحة وفق ما يلي:⁴

- الخصوصية العرقية المفترضة، التي تعلقت في الواقع باختلافات فيسيولوجية مثل لون البشرة، مُعبرة عن حاجز بيولوجي وثقافي ثابت، وإن محاولة تخطيه قد تؤدي إلى تغيير الشخصية الوطنية بالكامل.

¹ - داريووش شايبان: هوية بأربعين وجها، تر: حيدر نجف، ط1، دار التتوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2016، ص 58.

² - ميشال فيفيوركا: التعددية الثقافية مفهوم يجب إعادة بنائه، مجلة الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، 2018، العدد 10، ص 102.

³ - هوج لاغرانشج: نكران الثقافات، تر: سليمان رياشي، مراجعة: أحمد مراد وسعود المولى، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، 2016، ص 26.

⁴ - علي راتانسي: التعددية الثقافية، مقدمة قصيرة جدا، تر: لبنى عماد تركي، مر: هاني فتحي سليمان، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013، ص 20.

- العداء والتجاهل الواضح الذي يُبدية السكان الأصليين تجاه المهاجرين والمشتتين والملونين.
- عدم استعداد جاليات المهاجرين ذاتها للتخلي ببساطة عن جميع أوجه خصوصيتها الثقافية كاللغة والدين، ومضاهاة الشعوب المضيفة بطريقة أو بأخرى في جميع النواحي الثقافية.
- وتختلف الدول الأوروبية في تعاطيها مع مسألة الأقليات العرقية والثقافية ومجموعات الشتات بين الاستيعاب الكلي والجزئي، وتشديد الخناق أو ترك مساحة للحرية، ففي كتاب "قضايا المهاجرين العرب في أوروبا" يميز الباحث "مصطفى عبد العزيز مرسي" بين بعض النماذج الأوروبية إزاء "التعددية الثقافية" وكيفية تعاملها مع المهاجرين على النحو التالي:
- يُوصف النموذج البريطاني بأنه نموذج "تصف استيعاب"؛ فهو يسمح بالتفاعل والمجتمع المُضيف، مع المحافظة على سمات المهاجرين وتميزهم الإيجابي، أما الذين شَرَعُوا للتعددية فلم يكن قصدهم أن تصبح بديلا من الهوية، وإنما أن تكون إغناء وتنوعا لمظاهرها الحضارية.
- أما النموذج الفرنسي فيقوم على مفهوم الدمج الذي يسعى إلى "فرنسة" المهاجرين تدريجيا ولو قسرا، وهو ما يطلق عليه بعض الباحثين تعبيرات التطابق أو التماثل أو الاستيعاب «Assimilation»، وهو مفهوم يختلف عن نموذج الاندماج «Integration» البريطاني¹.
- في حين تبدو الوضعية أقل توترا في أمريكا، فقد كانت دائما بلد مهاجرين، وعبر الامتداد التاريخي كانت تمارس عمليات ناجحة في استيعاب القادمين الجدد، كما أن مصادر الهجرة إلى أمريكا كانت أكثر تنوعا مقارنة بأوروبا². ومن خلال هذا، يمكن النظر إلى قضية "الهجنة" من ثلاث زوايا وأبعاد رئيسية، يتعلق جزء منها بتركيبية المهاجرين وخلفياتهم الثقافية، بينما يتعلق الثاني بالسياسة المنتهجة من طرف بلدان الاستقبال، وهناك جزء آخر يتمحور حول البنات الذهنية للمواطنين الأصليين، تفترض تنميطات تهميشية إزاء المهاجرين، وهو ما يُصعّب من فرضية التناغم والتناسب بين المحلي والأجنبي.

وبين مؤيد ومعارض لسياسات التعامل مع الأقليات، من خلال النماذج المقترحة، هناك من يفضل تذويب الأقليات بدل منحها حرية الاختلاف لاعتبارات سياسية، ويرى أن تسامح نموذج التعددية

¹ - مصطفى عبد العزيز مرسي: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2010، ص 118.

² - صامويل هنتجتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، سطور، 1999، ص 325.

البريطاني المفرط مع الأقليات كان سببا في ظهور العنف ضد الدولة والمجتمع، مؤكدا تفوق النموذج الفرنسي القائم على الاستيعاب الثقافي «Assimilation Cultural»¹. لأن النموذج الفرنسي -في اعتقاد المدافعين عنه- يقوم على فكرة ردم الفراغ الاغترابي المؤدي إلى العنف.

لقد شغلت "الهجنة الثقافية" الرأي العام والخاص في دول أوروبا، برغم التضييقات التي تعاني منها الجالية العربية والمسلمة، ف"بقدر ما تسعى أحزاب وحركات اليمين المتطرف إلى ربط الأزمات والمشاكل الإجتماعية والإقتصادية بقضايا المهاجرين واللاجئين، فإنها تجعل من سياسات الإدماج والتعدد الثقافي أهم قضية سياسية بأوروبا بعد مسألة الإتحاد خلال السنوات الخمس الأخيرة"². وبالتالي فهذه الأحزاب السياسية تزيد من حجم الضغوط على سياستها العدائية بشكل غير مباشر.

ورغم كل المخاوف التي تثيرها بعض الدول والأحزاب السياسية المتطرفة والمعادية حول ظاهرة الهجنة الثقافية والتعددية الثقافية، إلا أن السياق التاريخي الذي ظهرت فيه القضية يفرض نفسه على الوضع العالمي، "والأكيد أن الظرف الجديد اتسم على الصعيد الثقافي بصعود ثقافات جديدة كانت إلى عهد قريب مهمشة من دون صوت، مثل الحركة النسوية وحركة الزنوجة والمثليين الجنسيين... إلخ. عالم يتجه نحو منطقة ترسيخ منظومة ثقافية هجينة تحتفي بكل الثقافات الإنسانية، خاصة وأن ما يميز الثقافة الغربية الحديثة أنها منتج الجماعات المهاجرة، الهاربة من ويلات الحروب، أو المنفية بسبب الأنظمة الفاشية في أوطانها الأصلية"³. ما يدفع الدافعين عن حقوق الأقليات والمشتتين إلى مواصلة النشاط الحقوقي، رغبة في أن "يفتح هذا التهجين أفقا لنشوء ثقافة مركبة قد تؤدي بدورها إلى نشوء ثقافة إنسانية مُركّبة هي أيضا، تقوم على جذور عديدة ومتنوعة ومختلفة، بحيث يشعر كل إنسان أنه نفسه وغيره في آن، أو يشعر أنه لن يكون نفسه حقا إلا إذا كان غيره حقا. وفي هذا يكمن أمل كبير بنشوء إنسانية أخرى وفهم آخر لمعنى الإنسان"⁴. والتبشير بعالم جديد قادر على احتضان ثقافة المُختلف وتقبّل قيمه وأخلاقه،

¹ - هيفاء رشيدة تكاري: إشكالية الهوية لدى المهاجرين، ملتقى دولي حول: "الهجرة غير الشرعية"، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، 26-27 أفريل 2016، ص 12.

² - محمد الإدريسي: أوروبا اليوم، مستقبل سياسات التعدد الثقافي، مجلة الدوحة، ع142، وزارة الثقافة والرياضة، الدوحة، قطر، 2019، ص 43.

³ - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية (تحليل الخطاب الإستعماري عند إدوارد سعيد)، ضمن كتاب: إدوارد سعيد - الهجنة، السرد، والثقافة، ص 71.

⁴ - أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص 293.

ولهذا فقد لقيت فكرة الهجنة الثقافية عند الناشطين الحقوقيين والسياسيين "الترحيب كعلامة على أن السياسة المتعددة الأعراق (Multiethni) الحديثة يمكن أن تعترف بالاختلاف وتعلنه. وبدلاً من نشر المجانسة ونفي الاختلاف العرقي من خلال الامتصاص والإدماج، صار هناك بعض الاعتراف الرسمي بوجود مجتمعات فسيفسائية متعددة الأعراق"¹، تتشكل تدريجياً باعتبارها، "ضرباً [أ] من ضروب المُجاورة للانغلاق الذي ينهض عليه الفكر الهوي، نتاجاً لحركات تتأقّف إنساني ونمط من الفضاء الحر، عنوانه التأسيس لهوية عالمية تقوم على التنوع"². لا على الاحتكار والتمركز والتوقع.

ولكن هذا السعي لنفي الاختلاف يتسم بحذر شديد لأن "التفكير في الثقافات باعتبارها "هجينة وغير متجانسة" له تكلفة سياسية: يتطلب هذا الأمر رفض أي خيار قائم على حق الدم، وأي فكر يستند إلى الحدود العرقية والهوياتية والقومية"³. وإنما تتطلب الهجنة فكراً يتعالى على الثوابت القومية، ويطمح إلى شطب الحدود بينها. وهذا ما يتعارض مع سياسات أغلب الدول، ففي ألمانيا مثلاً "يجري الاعتداد برابطة الدم أساساً لمنح الجنسية، وتُترك للأجانب والمهاجرين حرية الحفاظ على هويتهم الثقافية"⁴، ومهما تزايدت الحركات الداعمة للهجنة الثقافية، فإنه "وبسبب أن كل ثقافة وحدة منظمة ومُبنية تكون كل العناصر فيها مترابطة فإن من الوهم، كما يتمنى ذلك ضرب من الإنسانيّة، أن يُدعى انتقاء الجوانب المفترضة "إيجابية" من ثقافة لربطها مع جوانب "إيجابية" في ثقافة أخرى، وذلك بهدف بلوغ نسق ثقافي أفضل"⁵.

¹ - طوني بينيت، وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 487.

² - عمر بوجليلة: فكر الهجنة والوعي بالآخر-السرديات العنصرية والمنقف المقاوم، ص 98.

³ - نيكولاس دوت بويار: على خطى منقف ضد التيار، ضمن كتاب: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، تر: محمد الجرطي، (د.ط)، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، (د.ت)، ص 109.

⁴ - مصطفى عبد الغني: عرب أوروبا، الواقع والمستقبل، (د.ط)، دار الجمهورية للصحافة، مصر، 2009، ص 18-19.

⁵ - دينيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007، ص 98.

2- سردية الفضاء الهجين:

يفرض الواقع نفسه على الكتاب ويحيدُ بهم إلى التركيز على اتجاهات دون غيرها، نظرا لأهميتها البالغة على كافة المستويات والأصعدة، من بينها اتجاه يهتم، "بجعل الرواية وسيطا حاملا للتعددية الثقافية Multiculturalisme وتمظهراتها (مثل رواية الأقليات ورواية الجماعات المهاجرة في البلدان المستقبلية للمهاجرين)، وليس خافيا الأهمية الحاسمة لإشاعة ثقافة التسامح والانفتاح على الآخر وثقافته، وتتعرز هذه الأهمية بالطبع في عصرنا الحالي الذي شاعت فيه النزعات المتطرفة التي تغذيها ثقافات مُغلقة تتسم بقراءات دينية متشددة"¹، مخطط لها وفق سياسات ذات نوايا تمركزية. في هذا الصدد نجد - في النماذج المقترحة- انبهار الشخصيات الروائية من التداخل الثقافي الذي يطبع كبريات العواصم الأوروبية، التي تختلف وتتمايز في سياستها مع المهاجرين ومجموعات الشتات والأقليات العرقية من دولة إلى دولة، على غرار المهاجر الجزائري "الهادي" بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" * لـ"نعيمة معمري"، المندهش من التنوع البشري الكبير في الساحات العمومية لمدينة لندن والذي يقول: "وأدهشني يومها ذاك الخليط البشري الذي تضمه لندن، كل واحد منا قدم إلى هنا بعد أن لفظته أوطانه، متأبطا أوجاعه، حالما بالحصول على حق الإقامة الرسمية، ووضعية مادية مناسبة. تقيه بأس أوطانه."².

لم يتأسس عُصر "الاندهاش" لدى "الهادي" من "المزيج الثقافي" في حد ذاته، بل من كفاءة السياسات البريطانية في التوفيق بين "الثقافات"، القائمة -خلاف النموذج الفرنسي المتشدد- على "إتاحة مساحة للتعبير لكل جالية أو عرق؛ لكي يُحافظا على ثقافتها؛ وفقا لتقاليدهما ومعتقداتهما الدينية في إطار القانون"³. وعلى هذا الأساس من القبول الإنساني/القانوني، "نرى تجمعا لجاليات باكستانية، أو هندية، أو عربية، تعيش كل واحدة منها مع بعضها البعض خارج المجتمع الإنجليزي، في الوقت الذي يحافظون فيه على هويتهم الثقافية أيضا، ولكن داخل الدولة وتحت قانونها"⁴. دون أي عوائق سياسية.

¹ - روبرت إيغليستون: الرواية المعاصرة، مقدمة قصيرة جدا، تر: لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، العراق، 2017، ص21.
* "أعشاب القلب ليست سوداء" لـ"نعيمة معمري": رواية جزائرية تُمثل لأزمتي الذات والوطن منذ أكتوبر 1989 إلى غاية مشروع المصالحة، وذلك بسرد تجليات العشرية السوداء، والصراع المحتدم بين السلطة والجماعات الإرهابية المسلحة، والنتائج المترتبة عن هذه الظروف السياسية والأمنية، لعل من أبرزها ظاهرة الهجرة إلى أوروبا والنشست بين عالمين.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، (د.ط)، فيسيرا للنشر، الجزائر، 2010، ص 124.

³ - مصطفى عبد العزيز مرسي: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ص 118.

⁴ - مصطفى عبد الغني: عرب أوروبا، الواقع والمستقبل، ص 18.

ومن الإشارات السردية الدالة على هذا التجانس الثقافي والتناسب السياسي مع واقع الأقليات، ما يسرده بطل الرواية المهاجر "الهادي": "ها إني أنفق وقتي منذ وصولي إلى لندن في حديقة Hide Park أفق هنا لساعات طويلة عند تلك المنصة، المفتوحة لكل الأجناس بمختلف ألوانهم، لغاتهم، دياناتهم، أفكارهم وهمومهم، منصة يقول كل واحد منا جرحه، عمقه، دون أن يتعرض للأذى، ودون أن يستيقظ فجرًا، مفزوعًا، على ضربات عنيفة لجزئة رجال الأمن"¹.

فلندن وأمثالها من العواصم الأوروبية تعج بقوافل الشتات والمنبوذين والمهاجرين، الباحثين عن فضاء يحتضن آمالهم وهمومهم التي ضاقت بها أوطانهم الأصلية، هذا الخليط الأجناسي الرهيب يلاحظه كذلك بطل رواية "القاهرة الصغيرة"* الإيطالي الأصل "عيسى"، يقول واصفًا إيطاليا مباشرة بعد العودة إليها قادمًا من دولة "تونس": "أشكال آدمية من كل الأنواع والأجناس: شباب أفارقة وأسيويون يبيعون سلعا مقلدة على قارعة الطريق، أطفال عرب يتجولون مع آباءهم وأمهاتهم المحجبات، عجريات في ملابسهن الطويلة المتنافرة الألوان يظلمن صدقة المحسنين"².

وتدعو المهاجرة المصرية "صوفيا" في ذات الرواية إلى تغليب "فكر الهجنة" والتعايش وتقبل الفكر الآخر على "نزعات الهوية والعقيدة والأعراق"، من خلال إحجامها عن حضور اجتماعات زوجة أحد الأئمة العرب في مدينة "روما" الإيطالية، المؤسسة خصوصًا للتفكير من الآخر الأوروبي والتفكير من سياساته والإعلاء من شأن الإسلام والمسلمين، تقول: "عندما وصلت إلى روما. دعنتني إلى لقاء بعض المصريين والعربيات للحديث عن تفوق الإسلام على سائر الديانات واستحالة التعايش مع اليهود والنصارى. هذه الفكرة لم تقنعي تمامًا لأن صديقتي الحميمة في الثانوية كانت قبطية. قررت الامتناع عن حضور اجتماعات كهذه في غاية البؤس والتعاسة"³.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 124.

* القاهرة الصغيرة: هي الرواية الثانية التي يتعرض فيها الروائي الجزائري "عمارة لخص" لسرد حيوات المهاجرين والإفصاح عن أصواتهم المهمشة في عالم إيطاليا المدجج بالأوهام العنصرية تجاه الآخر العربي المسلم، يتمركز السرد فيها حول مهمة استخباراتية توكل للإيطالي الأصل "عيسى التونسي"، وتسعى للإطاحة بالإرهابيين المسلمين، ويتناوب السرد بطلا الرواية "الإيطالي الأصل/المتنكر" "عيسى التونسي"، والمهاجرة المصرية "صوفيا"، في قالب يمتد لخصائص الرواية البوليسية، بأسلوب ساخر مليء بالإشارات الثقافية والسياسية.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 10.

³ - المصدر نفسه، ص 125.

كما نعر على شيمة "الهجنة الثقافية" في رواية "عمارة لخصوص" الأخرى "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"*، وذلك على إثر حديث العجوز الإيطالية "بندتا" عن تنامي أعداد المهاجرين في المجتمع الإيطالي قائلة: "يكفي أن تتجول بعد الظهيرة في حديقة ساحة فيتوريو لترى أن الأغلبية الساحقة من الأطفال أجنب من المغرب ورومانيا والصين والهند وبولونيا والسنغال وألبانيا. إن العيش معهم مستحيل، لهم دين وعادات وثقافات مختلفة عنا"¹.

إنها أعراق بشرية تتميز كل منها "بثقافة متراكمة اكتسبتها عبر التاريخ حتى صارت جزءا من حياتها وتاريخها ومنجزاتها وقيمها ورموزها مما يسمها بهوية ثقافية خاصة بها ولكن في إطار التعددية الثقافية لا بد من التجانس وعدم طغيان ثقافة على حساب أخرى"². ويتجلى فكر الهجنة في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" من خلال تعالي "أميدو" على تعيينات الهوية، ليتفق الروائي بذلك مع "إدوارد سعيد"، "هومي بابا"، و"أمين معلوف"، الذي يستشهد بمقطع من روايته "ليون الإفريقي"، الداعية إلى مزج الهويات والترفع عنها؛ إذ يعلق "أميدو" قائلاً: "ما أجمل أن نتحرر من قيود الهوية التي تقودنا إلى الهاوية! من أنا؟ من هو؟ من أنت؟ من أنتم؟ يا لها من أسئلة تافهة"³.

هذا التحرر من التعيين الهويي ذو طبيعة مزدوجة يتعلق بعضها بالمآزق التي تواجه المهاجر المثقف من طرف الآخر، ويرتبط بعضها الآخر بالكيفية التي ينظر بها المهاجرون إلى ذواتهم في الغربية، ف "مراجعة مفهوم الهجنة والبينية تتقاد بالضرورة إلى تناول قضية المنفى والمهاجر، حيث يرى [هومي بابا] أن الاحتفاء بالهجنة يفضي إلى التغاضي عن الثقافة الوطنية وعن أبناء تلك الثقافة الذين يعيشون فيها عبر إعلاء متصل للمثقف المهاجر على أنه مالك الحقيقة كلها ومجمع كل الثقافات، على نحو يحرره من الجنس والعرق والطبقة والموقع السياسي والثقافي المتعين"⁴.

* رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك": هي الرواية الأولى التي عالج فيها "عمارة لخصوص" قضايا المهاجرين في مدينة روما، وقد نالت شهرة واسعة خارج الجزائر، تنطرق الرواية إلى إشكالات الفضاء الهجين، كالتعايش السلمي، والعنصرية والمقاومة الثقافية، والاندماج.

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 40.

² - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي -إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مر: سمير الشيخ، (د.ط)، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 72.

³ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 126.

⁴ - هومي.ك.بابا: موقع الثقافة، ص 26.

ولأن الصراع هو ميزة "الهجنة الثقافية"، فإن مشروع تحقيق التناغم، من المشاريع العسوية على التطبيق، وإن كانت تبدو يسيرة على مستوى الأفكار، فإنها أعمق وأخطر بكثير على صعيد الممارسة، نظرا لارتباطها ببنيات ذهنية إدراكية مُستنسخة في اللاوعي الجماعي للشعوب، بكيفية يصعب فيها التحرر من إكراهات الهوية، لكن "عمارة لخصوص" لم يعمد عبر تمثيله السردى للفضاءات الهجينة إلى الصيغ الانتقادية للفئات التي مثل لها، بل نجده يقدم الأحداث بكل حيادية، وهو ما تستنتجه "حياة أم السعد" على رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" على إثر دراستها لقضية تنافر الخطابات بين المركز والهامش؛ إذ تفترض ذات الباحثة أن الروائي ترك مسألة إدارة التفاعلات الثقافية داخل النص للسرد مُتجنباً خلق التوتر فيما بين الشخصيات المُتمايزة، "فالتمثيل الأدبي للواقع في هذه الرواية اشتغل على مُمارسة خطابية لم تكن غايتها انتقاد تصورات الأنا عن الآخر أو العكس. بل محاولة نقل جملة الخطابات المتصارعة في الفضاءات الهجينة، تقابلت خطابيا أي عبر الإنتاج اللفظي دون أن يترك لها مجال للمواجهة، ربما لأن الروائي ينتمي إلى المجموعة الثقافية المهيمن عليها وبالتالي لم يستطع في نصه تجاوز مرحلة إسماعنا لمختلف الأصوات المشكلة للفضاءات الهجينة"¹.

غير أن هذا الحياد التمثيلي لم يطبع كل رواياته، ففي روايته "القاهرة الصغيرة" نجده ينتقد بعض مظاهر الحداثة الأوروبية؛ بل ويلجأ إلى الرد بتمثيل سردي مضاد، مُحاولاً تفكيك بعض الصور النمطية الملصقة بالجالية المسلمة، وهو ما يضيف نوعاً من الصعوبة في تحليل إشكاليات "الهجنة الثقافية" داخل سرديات الهجرة، ولذا يؤكد "إدريس الخضراوي" على أن "قراءة الرواية العربية اليوم، وفي تجاربها المتنوعة التي تناولت العلاقة الصعبة بالآخر، تبلور رؤى مُتعددة يسكنها طابع التركيب والتعقيد، خصوصاً وأن الشخصيات تدخل في علاقات مُتشعبة، وتطرح أسئلة مُركبة تتصل بالوجود والهوية والمصير والهجنة"².

هذه لمحة بسيطة عن النماذج التي تضم ملامح الهجنة الثقافية، وفيما يلي من العناصر والفصول تعمق وتحليل لأهم الأنساق الثقافية والتمثيلات الناتجة عنها، من كافة نواحي العلاقات بين الهويات والأعراق والجماعات الثقافية والفئات المتمركزة والهامشية.

¹ - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبنيير الهامش، "عمارة لخصوص" من هجنة الفضاء إلى سردية الرد، ضمن كتاب: العين الثالثة-تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، تق: وحيد بن بوعزيز، ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2018، ص 47.

² - إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 77.

ثالثا: تجليات الأنساق الثقافية:

نقصد بـ"الأنساق الثقافية" -على وجه العموم- تلك البنى الفكرية المتعالية النابعة من صميم الثقافات وسياسات الدول، ومتخيلات الشعوب عن ذاتها وعن الآخرين، والمتحكمة في زوايا النظر والتفكير لدى كل من المهاجرين الوافدين والأصلانيين أصحاب الضيافة، والتي تهمين على كل أشكال التفاعلات الاجتماعية والثقافية داخل الفضاءات البينية بشكل خاص، وتقوم بوظيفة توجيه وتأطير العمليات التمثيلية بين الطرفين، تتوزع هذه الأنساق الثقافية على كافة الاحتمالات التي تنتجها حركة الهجرة، بداية بالنسق المحفز على الانتقال (من...إلى)، والمتضمن صورا عديدة تنتمي إلى دال واحد هو "العنف"، وصولا إلى الأنساق المهيمنة على مرحلة (المابين) بما تحمله من كثافة نسقية تحكم العلاقة المرتبكة بين الذات والآخر، انتهاءً بنسق (الهجرة المعاكسة) إلى الذات الشرقية/الإفريقية، واستعادة بعض رمزيات ما بعد الاستعمار المشتغلة وفق نسق أكثر فعالية وأقل تكلفة، على عكس الاستعمار التقليدي.

تختزل الأنساق الثقافية في جزء كبير منها، كل ما انتهى إليه الوعي البشري من معارف عقلية وتقنية وتسخيرها للسيطرة على الطبيعة من جهة وعلى الآخرين المختلفين من جهة أخرى، تشاركها أنساق ثانوية ذات أبعاد اجتماعية، ثقافية، نفسية، سياسية تشكلت إما نتيجة لتراكم المتخيل الثقافي، أو كرد فعل على الأنساق الثقافية المهيمنة.

نحاول في هذا المبحث أن نستخرج أهم "الأنساق الثقافية" المتجلية داخل النماذج السردية المنتقاة للدراسة، سواء تلك التي تتعلق بالمهاجرين داخل حدود الذات، أو خارجها على مستوى الفضاءات الهجينة -الفضاء الثالث باصطلاح "هومى بابا" "Homi K. Bhabha"-، وسواء كذلك الصادرة منها انطلاقا من الآخر الغربي، أو من الذات المهاجرة، أو من مصادر فوقية مرتبطة بأحد منهما، أو بكل منهما، ومن بين أهم الأنساق الثقافية المتضمنة في نسيج سرديات الهجرة المقترحة ما نوضحه الآتي:

1- نسق العنف بين الـ[هنا] و الـ[هناك]:

لعل أول ما يطرح من الأسئلة عند مواجهة موضوعات الهجرة، هو السؤال الرئيسي: لماذا نهاجر؟ والإجابة عن هذا السؤال تحدد نوعية العلاقة بين الذات المهاجرة وموطنها الأصلي من جهة، والخانة التي ندرج فيها هذه الذات المهاجرة، والوظيفة الثقافية المأمولة بعد مفارقة الأصل، كما تحدد العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية المستجدة على الذوات في مواطن الآخر من جهة، فالمهاجر للدراسة غير الباحث عن المال، والمنفي غير الفار من الحروب، والباحث عن الحرية غير المهاجر للانتقام، ولا غرور أن العنف في البيئة العربية ظل على مدار التاريخ خاصية أساسية وبعُد شمولي يحكم الأنظمة الثقافية والسياسية العربية، لذا "تعدُّ ثقافة العنف نسقا ثقافيا مُضمرا ومُمتدا تغذيه مساحة واسعة من تاريخنا العربي وتلك الثقافة بتمثلاتها الظاهرة هي نتاج واقع مؤلم مليء بالصراعات والتحديات والحروب والقتل والمذابح لشتى الأسباب"¹. ما يكثف من فرضيات التخفف من هذا الوزر لدى شعوب المنطقة والعالم الثالث عامة.

في هذا الصدد يؤكد الناقد "شرف الدين ماجدولين" في كتابه "الفتنة والآخر" على أن مقولتي "العنف" و "المنفى" من أهم الدوال اللغوية في مُعجم "الغيرية" اقترانا بالرواية المعاصرة، وتداولها في خطابات النقد الثقافي، مع تفشي الظواهر المؤسسة لهما، داخليا كالحروب الأهلية والطائفية، وخارجيا مع تنامي العقائد الراديكالية، وما تنتجه من عنف ومصادرة للآخر². وبين عنف الفضائيين، تتأبط الذوات أوجاعها في انتظار انفراج الأزمة، والسمة الغالبة على النماذج الروائية قيد الدراسة، هي العنف بكل أشكاله، ولا نحتاج إلى التأكيد على أن الإنسان مهما أظهر من صمود أمام تيار العنف، فإنه لامحالة مُنفصل عنه إلى فضاء آخر يضمن له الحياة الطبيعية، والانتاجية التي كان يحلم بها.

¹ سمير الخليل، طانية حطاب: دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي_الآخر_السرد الثقافي، ص 167.

² أنظر: شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2012، ص 107.

أ- رهان الإيديولوجيا/مع التيار أو خارج المكان:

يتمظهر العنف باعتباره نقيضا للوجود الطبيعي، فهو "مغادرة للجبلية الإنسانية، وسفر في التاريخ الوحشي، ومن ثم فإن الوقوع تحت طائلته هو نفي بالضرورة، نفي للحياة قبل أن يكون نفيًا للوجود"¹. خاصة بالنسبة للمثقفين، ومن الإشارات الدالة على أزمة المثقفين الباقين داخل الوطن ما ورد على لسان شخصية "الهادي" بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، إذ يقول: "أتذكرك حميدو وأنت تحلم بالكتابة في وطن اعتقل الكتاب، حمله إلى مصح عقلي ليناوله جرعات الحياة حسب وصفته الخاصة جدا به. ولا يفكر في إطلاق سراحه، إلا في مناسبات الثورة، الاستقلال، كي يتشدد بحقوقه وإنجازاته"².

إنها إيديولوجيا السلطة كنوع من العنف الناعم ضد المثقفين، لاستخدامهم كفعالية لتخدير الرأي العام والحد من خطورتهم، "فالواقع يقول إن الحكومات لا تزال تظلم الشعوب، وإنّ الإنتهاكات الجسيمة للعدالة ما زالت تُرتكب، وإنّ استقطاب السلطة للمثقفين وضَمَّهم تحت جناحها ما زالاً قادرين، فعليا، على إضعاف أصواتهم وانحراف المثقفين أو المفكرين عن أداء رسالتهم لا يزال يجري في حالات كثيرة بالغة"³. تحت ضغط السلطة خوفا من تمييع صورتها. لقد عاش المثقفون "حقبة تميزت بتنامي العنف الذي كاد يقضي على مقومات الدولة الوطنية. وقد شكَّل المثقف ضحية، بامتياز، لهذا "الجنون" الذي اغتاله جسديا ودأب على إسكات صوته بالترهيب والتخويف؛ فلاذ بالصمت والصبر حيناً، والمداراة حين آخر، والمنفى القسري حيناً ثالثة"⁴، ومن هنا، تبدأ علاقة المثقف مع الوطن في التتكك، "فإذا كان النظام قد أثبت عدم صلاحيته، فبالأحرى يتكون أو ينبعث الإحساس بهذا الانفصال الذي يتم بين الفرد والنظام السائد. هنا تكون أولى دواعي التمرد، والذي تكون الغلبة فيه للنظام، حيث لا يجد الفرد مهرباً من الاغتراب، مُعلنا عن ذاته المغتربة"⁵. سواء تلك التي تنزوي عن المجتمع وتبقى داخل إطاره، أو التي تفكر في الرحيل.

وعندما نقول عنف السلطة، فإننا نعني كذلك السلطة المضادة، (الإرهاب) واللذان حَوَّلَا الجغرافيا الداخلية إلى كمين يتربص بالجميع، كما نعني كذلك عنف الثقافة في كل أشكاله وقيمه المادية والمعنوية، وهو ما لا يتقبله غالبية الأفراد، فيبدأ تكفيرهم في ترك المكان والهجرة إلى فضاء آخر أكثر رحابة، والعنف بأشكاله السابقة يُشعر الذوات بحالة من الاضطهاد، "فالحُقرَة [الظلم] هي خطوة خطيرة نحو الحُرقة، [الهجرة] والحرقَة تعبر عن التعاسة التي يحيها الفرد في المجتمع"⁶. ولعل "أميدو" في رواية "كيف ترضع

¹ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 113.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 130.

³ - إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص 53.

⁴ - سيدي محمد بن مالك: جدل التخيل والمخيال في الرواية الجزائرية، ط1، ميم للنشر، الجزائر، 2016، ص 37.

⁵ - عبد اللطيف محمد خليفة: دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2003، ص 98.

⁶ - محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص 181.

من الذئبة دون أن تعضك" مثال على ذلك، بعدما أقدم الإرهابيون على ذبح خطيبته "بهجة" في حاجز أمني مُزيف: "ذات يوم ذهبت بهجة إلى بوفاريك لتزور أختها، في طريق عودتها أوقف الإرهابيون الحافلة في حاجز مزيف وأقدموا على ذبح كل المسافرين ما عدا الفتيات. حاولت بهجة الهروب من قبضة المجرمين والنجاة من الاغتصاب، فأطلقوا عليها وابلا من الرصاص. لم يقبل أحمد بالامر الواقع فقبع في البيت لا يغادره حتى اختفى وغاب عن الأنظار"¹.

انسداد الأفق أجبر الذوات المقهورة على استبداله بالغبية، ويتسع "نسق العنف" ليشمل "العنف الثقافي والهوي الأصيلي"، فهجرة "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" إلى روما كانت بدافع الهروب من عادة "ختان الفتيات"، وحماية ابنتها "سارة" فيما بعد، "حيث ساد الاعتقاد في مصر (وبصورة أكبر في السودان)، بأن الختان يستأصل أو يقلل من حدة الرغبة الجنسية لدى المرأة"². إنها ممارسات عنيفة نابعة من المخيال الشرقي، تقول: "لن تكون ابنتي امرأة مختونة أبدا، جريحة الجسد والنفس. هذا ليس وعد مني وإنما قسم سأحافظ عليه ما دمت حية ومهما كلفني. يا صغيرتي، لن تسمح أمك لأي كان أن يؤذيك. آه منك يا جراحات الذاكرة ! لا يقوى على مداواتك حتى الزمن"³.

تهاجر أيضا، "صوفيا" انعتاقا من هيمنة "نسق الذكورة"، وهو نسق يكبح مشاريع المرأة المثقفة، ولذا تتجلى النزعة التمردية للمرأة المثقفة عبر رغبة الانفلات من نسق السلطة الذكورية/السياسية، والركود الفكري المهيمن عن العقل العربي، "فالنسق شبه الثابت للفكر الأبوي يبعد عن نفسه خدوش الأفراد، فيجهز عليهم باعتبارهم خارجين عليه، وبخاصة النساء والشخصيات المثقفة، وينتظم مسار العالم مرة ثانية، وكأن تلك الشخصيات علامات كُدرت الركود العام فيه"⁴. فلا بد من صدها عن مشاريعها التمردية.

وهجرة "الهادي" و"أبو شادي الفلسطيني" و"سي امحمد" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" و"مامادو" في رواية "كاماراد"، و"أميدو" و"باررويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" كانت هروبا من الحروب الأهلية، وصراعات السلطة والإرهاب، وتردي الأوضاع ومن هنا يظهر "نسق العنف" باعتباره نوعا من التخيير اللاإرادي للأفراد، بين الامتثال لهيمنة الإيديولوجيا المتطرفة، أو النأي بالنفس إلى المنفى، والتعرض لانفصامية الذات الداخلية مع أزمة الضمير المتعلقة بحسرة عدم المشاركة في كسر نسق العنف المهيمن على من تبقى داخل الوطن يعاني سطوة العنف.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 131.

² - ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيين والفرنسيون والعرب، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 349.

³ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 136.

⁴ - عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة، الأبنية السردية والدلالية، ج2، ص 85.

ب- عنف الآخر ومبررات السلام العالمي:

عادة ما يتم الترويج لشيء ما عن طريق إبراز نقيضه، ووفقا لهذا النمط من التفكير تم استحداث مقولة "الخوف من الإسلام" (الإسلاموفوبيا) في الأوساط الغربية، لتبرير العنف خدمة لإيديولوجيا سياسية تنتهج الحفاظ على "نقاء الهوية" من جهة "واستنزاف ثروات العالم الثالث تحت غطاء مكافحة الإرهاب وإحلال السلام العالمي"، ويتم الترويج لهذا النسق عن طريق نسج كَوْن لامتناهي من التمثيلات السلبية ومنحها للمسلمين، فيظهر المهاجرون في صورة المُهدد الأساسي لقيم الأمن العالمي، وهو ذلك الشخص الذي يقتات على أرواح الأبرياء من خلال تدبير وتنفيذ الهجمات الانتحارية. تُقدم رواية "القاهرة الصغيرة" تمثيلا سرديا يُحاكي عمليات افتعال وتأطير وإدانة المهاجرين، أين يُوهم الأوروبي المتمركز على ذاته العالمَ بشرعية أفعاله وغاياته تحت مُبررات القضاء على عنف الإسلام، وحماية العواصم الحضارية من هذا الخطر، يقول عميل المخابرات لزميله الإيطالي عيسى:

"هل تريد العمل معي؟. يجب أن أفكر."

هكذا يقول الجميع قبل الموافقة! ولكن يجب أن تقرر بسرعة يا تونسي، فنحن في حرب ضد الرعب.

War on terror ! لا تقل كلاما فارغا!¹.

يتوخى هذا المنطق المقلوب تغليف الفشل السياسي الأوروبي بالنجاح الأمني، كما دأبت المؤسسة الإعلامية على تسويقه للعالم، واكتساب شرعية الاختراق الخارجي باعتباره رد فعل على فعل آخر مُفبرك، وهذا لا يعني انعدام العنف لدى المهاجرين، ولكن ليس بالصورة المرسومة عن المسلمين، يقول "الهادي" بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء: "فجأة، داهم البوليس المقهى، ورفعت الشرطة هراواتها في وجوهنا، وشحنا جميعا في سيارة كبيرة مثل لصوص أو جماعة من المجرمين المتلبسين بجريمتهم. يومها خذلتنا الكلمات، ولم نقدر أن ندافع عن أنفسنا، مرة أخرى تتبنا السياسة في بلاد الغربية"².

عنف الآخر من هذه الناحية ما هو إلا وسيلة لتعزيز إيديولوجيا الرفض والعنصرية تجاه المهاجرين المسلمين، ثم "أليس الفكر الذي يُسوغ العنف، لسبب أو لآخر، فكرا يقبل أن يعامل الإنسان كأنه مجرد

¹ - عمارة لخصوص: القاهرة الصغيرة، ص 209.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 203.

حيوان وحشي، أو مجرد نبتة سامة؟¹، يتساءل أدونيس، وهذا ما يَحْمِلنا على ضرورة اعتبار الأقليات المسلمة في الخارج ضحية "نسق العنف" بكل أشكاله وصيغته المتطرفة المشدودة إلى منطِق الحروب. هذا العنف الذي لا يملكون أي وسيلة لمجابته ونفيه عنهم، "فكل ألقوي، إثنيا أو دينيا، مُتهم حتى يثبت العكس. ومن أين له أن يثبتته، وكيف؟ فهذا مما لا يقدر عليه، حتى ولو تنازل، أحيانا، عن هويته ذاتها"². وليست مسيرة "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" إلا تمثيل صريحا على هذه الوضعية، فقد ظل لمدة معتبرة في صورة المثقف الإيطالي المثالي، المتشبع بالقيم الحضارية، إلى أن تم اكتشاف هويته الجزائرية، فتحول -في نظر الإيطاليين- إلى مجرم خطير يهدد مدينة "روما".

ولعل خبرة وطول إقامة المهاجر "سي امحمد" في لندن مكنته من إدراك اللعبة السياسية ضد العرب، وفهم تجليات "نسق العنف"، عندما راح يحذر مواطنه "الهادي" ويصف له موقع المهاجرين في خضم الأحداث الطارئة، يقول بطل الرواية "الهادي": "جلست إلى عمي سي امحمد الذي كان وجهه شاحبا جدا، وقد همس نحوي ملتفتا يمينا ويسارا قائلا: "يا بني منذ حادث أمريكا الوضع يبدو خطير في بلاد الغربية هذه الأيام، ونحن العرب يبدو أننا تحولنا إلى جردان تركض داخل المصيدة"³.

ويمكن النظر إلى العنف الممارس على الأقليات على أنه تحصين الهوية، لذا يُفترض أن "العنف الذي نمارسه باسم الهوية ليس أقل ضراوة لأن المجموعات التي ترتكبه تعتبر نفسها، عن حق أو عن باطل، وأنها ضحايا مجموعات أخرى، وهي مهددة بوجودها بالذات أو بوجود المقربين منها"⁴. ويختتم "تزفيتان تودوروف" كتابه "الخوف من البرابرة" بالقول: "إن أفضل ما نأمله يكمن في أن نتحرر من تأثير الخوف بالنسبة للبعض، ومن الحقد بالنسبة للبعض الآخر، ونحاول أن نعيش في هذا العالم المتعدد حيث تأكيد الذات لا يمر بتدمير أو إخضاع الآخر"⁵. وإنما يخضع للتبادل البناء، وفقا لصيغة الأخذ والعطاء.

يقع المهاجرون استنادا إلى تجليات "نسق العنف" بين "عنف الأصوليات المتطرفة"، و"السلطات الإستبدادية" داخليا، وبين "عنف العنصرية"، وعنف "إيديولوجيا التمييز العرقي" على الصعيد الخارجي، فيصبحون "كالمستجير من الرمضاء بالنار"، أشبه بفنائض وجودي مُعلق بين فضائين.

¹ - أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، (الهوية، الكتابة، العنف)، ص 150.

² - المرجع نفسه، ص 207.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 201.

⁴ - تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 70.

⁵ - المرجع نفسه، ص 201.

2- نسق التمركز حول الذات وتهميش الآخر الأجنبي:

تتشكل العلاقة بين الذات الغربية والآخر الغريب، من منظور ما تطرحه مفاهيم المركزية الغربية، باعتبارها "نوعاً من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية أي شئٍ وقيمته، وإحالة الآخر إلى مُكون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها"¹. مُنتهجة سياسة الانفصال والانقطاع عن الآخر تحت تأثير أسطورة التفوق والتعالي.

لذلك تدفع رغبات التملك والتفوق وتجزئة العالم إلى حاكم ومحكوم العقل الغربي لمُصادرة أفكار ومُنجزات الآخرين غير الأوروبيين (العالم الشرقي، العالم الإفريقي، العالم اللاتيني)، وتنميطها لتظل خاضعة لقيم الثقافة الأوروبية الأصلانية، "فكل حضارة راقية تتشئ علاقة تراتبية أو هرمية تستبعد من خلالها ما عداها من الثقافات المُهمشة لتنفرد بالتفوق والقوة في تجلياتها السياسية والعلمية والاقتصادية والعسكرية. فمن طبع المتفوق أن يحافظ على تفوقه وتقدمه المادي والفكري، ومن طبعه أيضاً أن يتمركز لتحوم حوله الهوامش الثقافية على سبيل الإذعان والاعتراف بالشوكة والعظمة"².

وتبرّر على إثر هذا التفوق المرضي داخل الهوية العرقية وصيانتها -في إطار فضاءات التعددية الثقافية- مُصطلحات ومفاهيم مناقضة للعرق الصافي الأصيل، فـ "بهذا المعنى كانت تشير كلمة "عرق غريب" (ethno an) في أستراليا في السبعينيات من القرن الماضي إلى المهاجر، تماماً كما إن كلمة "مُلمَح عرقي" (ethnic an) في الإستعمال الحالي تعني الشخص الذي "ليس بأصلي"، وربما "ليس بأبيض".³ ما يسقط عن هذا الغريب بعض قيم المواطنة المتداولة في الداخل، فسمّة النفي بإلحاق لوازم لغوية مثل (ليس، غير) نقطة مركزية في بنية تفكير العقل الأوروبي الناشئ وفق تراتبية مُعينة، لأن "التمركزيات تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه وتغذيه المرويات، الثقافية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأدبية، للذات المتوهمة بأوهام التفوق والنقاء والصفاء"⁴. تصنع به سياجا ثقافيا

¹ عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1997، ص 13.

² محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص 09.

³ طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 485.

⁴ حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2008، ص 30.

تحمي به مبادئها وتصونها عن الاختلاط بما عداها من الهويات الوافدة على بنيتها الثقافية. وذلك نتيجة لجملة من المرويات الثقافية السائدة، والتي "تبين بجلاء أن صورة الآخر في الثقافات المتمركزة على نفسها مشوشة، ومركبة بدرجة كبيرة من التشويش الذي يحيل على أن المخيال المُعبر رمزيا وتمثيلا عن تصور المجتمعات لنفسها وغيرها، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر"¹. الهامشي المغلوب على أمره.

يتجلى نسق التمركز وتهميش الآخر في روايتي "عمارة لخصوص": "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، و"القاهرة الصغيرة"؛ إذ تمثل هذه الأخيرة لنزعة التمركز في سياق حادثة تفاعلية وقعت في سوق مدينة روما الإيطالية، بين رجل إيطالي بنزعة عنصرية واضحة، ومهاجرة عربية مصرية، تقول "صوفيا" عن ذلك: "سبقني رجل في الخمسينيات من عمره. في البداية ظننته لم يرني ولكني كنت مخطئة. لقد فعلها عمدا. نظر إلى باستخفاف ووقاحة وقال لي: جئت قبلك؟ هل تفهمين الإيطالية؟ أنا أفهم الإيطالية جيدا. أنت قليل الأدب"².

يطرح الإيطالي/المركزي، على المهاجرة/الهامشي، سُؤالا يتعلق بإحدى الخواص الثقافية مُتوقعا فشلها في تقليد ثقافته، مما سيدفعه إلى تصنيفها في مرتبة ثانوية تقل عن مُستوى الذات الأصلية، فصاحب التمركز يعمدُ دوماً إلى اختلاق "حقل ثقافي" خاص به، يتم بواسطته تحديد قيمة ومكانة الآخر الهامشي، "إن النظرة الدونية للآخر استمدت مضمونها من إيديولوجيا التفاوت التي رَتَّبت جملة فروض لخفض الآخر وإعلاء الذات"³. ثم السعي إلى الهيمنة عليه بدعوى إخراجها من همجيتها وتحضيره.

في تمثيل سردي آخر لجدلية الصراع بين الأصلاني الغريب/الهامشي، تطرح رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" فكرة رفض الإيطالي التشارك في سُلطة الحياة الاجتماعية مع المهاجرين من خارج إيطاليا، من خلال رفض العجوز الإيطالية "بندتا" لبقاء المهاجرة الفيليبينية داخل العمارة التي تسكنها، وتوضح قائلة: "إنها تحصل على كل شيء بالمجان وتتصرف كأنها صاحبة البيت! هل هذا عدل؟ أين المنطق في هذه الوضعية: أنا الإيطالية العجوز المريضة أشقى وأتعب وهي المهاجرة الشابة السمينية التي تطفح بالصحة تأكل ما طاب لها وتنام ما شاءت كالقطة المدللة!"⁴.

¹ عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004، ص 14.

² عمارة لخصوص: القاهرة الصغيرة، ص 115.

³ عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 274.

⁴ عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 40.

تريد العجوز الإيطالية إعادة ترسيم الحدود الثقافية بينها وبين المهاجرة الوافدة، في ظل صمت السلطة السياسية الإيطالية عن اتخاذ إجراءات صارمة ضد الأقليات الهامشية، -في اعتقادها- لذا نلمح من خلال خطابها "التمركز الواضح على الذات، باستعمالها للضمير المنفصل "أنا" الذي يقدم لنا مدركات المتكلم لذاته وللآخرين في غياب راوٍ مُدرك لأحداث الرواية، فعمق نظرة بندتا لنفسها وللآخرين مُستمد من سياقها وسلطتها وذاتيتها المغلفة بممارساتها الاجتماعية الضيقة التي لا تُقيم الآخرين/المهاجرين ولا تعرف واقعهم ولا مشاكلهم بالرغم من أنها تقاسمهم الفضاء الهجين نفسه"¹. وإن كانت "بندتا" مركزا بالنسبة للمهاجرين، فهي "هامش" في مجتمعها، فالعداوة ناتجة عن خوف اجتماعي/نفسي على المكانة.

ألقي "نسق التمركز" بظلاله على "قيم التفاعل الثقافي" بين شخصيات الرواية مُحوّلا إياها إلى "محاكمة ثقافية" مُثقلة بأوامر النهي والتناوب الأخلاقي، انطلاقا من "عقدة التفوق"، لأن العقل الغربي "يسجن نفسه في خصوصيات هويته الثقافية الضيقة، ويتمادى في إقصاء ثقافة الآخرين وتهميشها، إلى حد يبدو فيه أن هوية الغرب الثقافية بصفة عامة مسكونة بعقدة التفوق والاستعلاء على ما سواها من الهويات الثقافية الأخرى"². رغم التساوي المزعوم على المستوى القانوني.

انطلاقا من مبدأ حفظ التمايز، يلجأ الآخر إلى عقد مقارنات بين الأصليين، والوافدين، من منطلق التقابل (نحن/أنتم) مُركّزا اهتمامه على سلبيات المهاجرين بالنسبة للثقافة المحلية، ف "كما تلجأ الجماعة إلى التمثيل من أجل الهيمنة، تلجأ إليه كذلك من أجل تحصين الهوية والدفاع عنها من خلال الاحتفاظ بما تعتبره مقومات لا تتوفر في غيرها من الهويات"³. ما يدعوها إلى رفضهم، في هذا السياق تصف زوجة "سي امحمد" اللندنية، في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" الرجل العربي قائلة: "أنتم الرجال العرب، لا تصلحون إلا للمضاجعة، أما إنجاب الأطفال وإنجاز الأجيال فهي رسالة لا تناسبكم على الإطلاق، ماذا فعلتم بأطفالكم في مدنكم الآمنة؟ وماذا تفعلون بهم يوميا في مدن الحرب، والدمار... ثم ماذا تفعلون يوميا ببناتكم، مُجرد خيم متنقلة، محرومة من الشمس، من المطر، من البحر، من الريح، من النظر إلى السماء والإيمان بالعصافير. وصرخت في وجهي مرة أخرى: أنا أرفضك أبا لابنتي"⁴.

¹ - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبئير الهامش - "عمارة لحوص" من هجنة الفضاء إلى سردية الرد، ص 45.

² - عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات - حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص 107.

³ - إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، ط1، جذور للنشر، الرباط، المغرب، 2007، ص 92.

⁴ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 181.

هذا الرفض ناتج عن خوف مرضي من منطلق "اختراق القيم الثقافية الغربية المركزية" من طرف الوافدين الغرباء الهامشيين، بسبب ما يمكن وصفه بظاهرة "الانحراف الثقافي والقيمي" لدى الأقليات المهاجرة، يقول الناقد "توين فان دايك" "Teun Van Dijk" في كتابه "الخطاب والسلطة" مُعلقاً على هذه القضية: "فغالبا ما يُركز الحديث على خصائص المهاجرين والأقليات السلبية عند موازنتها بمميزات مجموعة الداخل، ومن الممكن -أيضا- أن يكون الحديث عن الآخرين سلبيا من حيث الانحراف؛ لأن اختلافهم عنا خرق لقواعدنا وقيمنا، لا سيما في أوروبا؛ إذ يلاحظ تزايد التصريحات السلبية عن الإسلام، أو عن طريقة معاملة الرجال العرب لنسائهم"¹، ولكن هذه التصريحات والتمثيلات تتم بصورة انتقائية تعتمد على مبدأ اختيار ما يتناسب مع إيديولوجيا المالك لقوة الخطاب، ومنطقه الراغب في فرضه، لذا يكون هناك تركيز مقصود على سلبيات الوافدين، دون الإشارة إلى إيجابياتهم وقيمهم الحميدة ومشاركاتهم الفعالة داخل الجسد الاجتماعي.

يتخلل "نسق التمركز حول الذات واحتقار الآخر الهامشي" مساحة واسعة من سرد الهجرة، المبنية حُبكتها في الأساس على نمط من الصراع التفاعلي، بين الأصليين والمهاجرين، من خلال الرغبة في الهيمنة من قبل الأصليين، وتحميله للمهاجرين قيما في سلبية، ولذا "يأخذ التمثيل دلالة سلبية، كونه اصطنع تمايزا واضحا بين الذات والآخر، مما أدى إلى إيجاد تراتب وتفاضل بين الطرفين، مما زاد في حدة الصراع والإقصاء بينهما"². وعلى عكس ذلك، الرغبة المضادة للمهاجرين في المقاومة والتحرر من سلطة هذا النسق المهيمن، والإعلاء من شأن القيم الثقافية للفرد الشرقي والمسلم والهامشي بصفة عامة.

¹ - توين فان دايك: الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014، ص 233.

² - منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف، مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ص 197.

3- نسق الخوف/المكانة ودافعية التمثيل:

نناقش في هذا النسق فكرة "المكانة والتمثيل" في سياق المواطنة، استكمالا لتداعيات "نسق التمركز وتهميش الآخر الأجنبي"، مع ضرورة التأكيد على جزئيات دقيقة تربط وتصل بينهما في آن واحد؛ فـ "نسق التمركز" يتمظهر باعتباره مساراً سياسياً وفلسفياً ثابتاً في العقل الغربي، ومؤثراً بشكل مباشر على قيم المواطنة، بينما تختلف درجات المواطنة وتلقي الآخر من مجتمع لآخر، ومن سياق تمثيلي لآخر.

كما تتجلى فكرة المواطنة في سرد الهجرة بوصفها تنشيطاً لـ"نسق المقاومة الثقافية" داخل بلدان الهجينة الثقافية، أين يُناضل الكثير من شعوب الأمة الأولى، وجماعات المهاجرين، وأزواج المستهترين، لتحقيق حقوقهم الثقافية تحت بند تشريع الحقوق الإنسانية، لأن حقوقهم الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق بما يكفي داخل إطار المواطنة¹. في ظل المرجعية النسقية المتحكمة في البنى الذهنية للفاعلين الاجتماعيين.

تتداخل الأنساق الثقافية بشكل فسيفسائي داخل فضاءات الهجينة ما يُعقد من مهمة المُحلل الثقافي، ولعل الاتجاه المتداول في الدراسات المتعلقة بقضايا الهجرة، والموسوم بـ"علم اجتماع الهجرة"، أو "سوسيولوجيا الهجرة"، هو الأنسب لمناقشة فكرة المواطنة وما يتخللها من تفاعل ثقافي بين المهاجرين وبلدان الضيافة. ونظراً لتشعب ومركزية هذه الفكرة في سرد الهجرة الجزائرية، فإن التحليل سيقترن على جزئية المكانة (الاجتماعية، الاقتصادية، الدينية، السياسية)، على افتراض أن "كل جماعة طريقتها الخاصة في تمثيل ذاتها وعرض ثقافة الآخرين أمام وعيها، كما أن لكل جماعة أغراضها الخاصة من وراء هذه العملية، فالجماعات تقوم بتمثيل الآخرين لأغراض مُتعددة"²، يتضح مما سيأتي، أن "صيانة المكانة" على رأس الأغراض، التي تفصح عن الغاية الأساسية لسلبية التمثيل المُلصق بالمهاجرين بعيداً عن الحقيقة المنطقية وتجلياتها السياسية والتاريخية.

تجدر الإشارة إلى أن المواطن الأصلي لا يشرع في استحضار وتشكيل صور مُعينة عن الآخر، إلا إذا رآه من زاوية أنه الغريب الأجنبي، ولكن هذه النظرة لا تتم غالباً في إطار الهوية الإنسانية العالمية البعيدة عن إكراهات التقسيمات والتحديات الدولية والوطنية، وإنما تتم وتزداد حدتها ضمن ما يعرف بسياسات المواطنة داخل الدول التي تتميز بالتعددية الثقافية والعرقية وقيم الاختلاف والتمايز.

¹ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 662-663.

² - نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 45.

هذا ما أشار إليه الباحث "بيار باولو دوناتي" في قوله: "نعلم أنه عندما ينظر الأنا إلى الآخر على أنه ينتمي إلى بلد آخر، فإن هذا الأخير يصبح أجنبيا. فهو (أو هي) ليس أجنبيا منذ ابتداء التفاعل بينهما، بل هو (أو هي) لا يصبح كذلك إلا لاحقا. إن الأنا (ككائن إنساني) يسبق الأنا (كمواطن) وذلك عند الأنا والآخر معا"¹؛ أي عندما تصبح الأنا مشدودة بشبكة العلاقات الاجتماعية وما يترتب عنها من حقوق وواجبات وتحولات في سلم التراتبية الاجتماعية، عندئذ يتم النظر إلى الآخر بوصفه غريبا.

ضمن سياق الحراك الاجتماعي، يقوم الفرد الأصلي بنوع من إعادة ترتيب الأولويات فيما يتعلق بمبدأ الحقوق والواجبات، وفق منظوره الخاص، ففي رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، تبغ حركة تصنيف طبقات المجتمع الإيطالي درجاتها القصوى، عندما تطالب الفتاة الإيطالية "إلزابتا فابيانا" بتلبية حقوق "الكلاب الإيطاليين" قبل تحقيق مطالب المهاجرين من خارج البلد، قائلة: "تشهد ساحة فيتوريو من حين لآخر مسيرات للمطالبة بحقوق المهاجرين: الحق في العمل، الحق في السكن، الحق في الصحة، الحق في الانتخاب، إلخ. أنا أقول إنه من الواجب أن نبدأ بأهل البلد الأصليين الذين ولدوا في إيطاليا والكلاب هم من أبناء هذا البلد. أنا لا أثق في المهاجرين"².

تنتقل الإيطالية "إلزابتا فابيانا" في هذا التصنيف من ثنائية (أصلي/غريب)، لتبني هرا تصنيفيا، يُلقي بالمهاجرين خارج إطار البناء الاجتماعي، مُتجاهلة التشريعات القانونية التي تساوي بين (المواطن الأصلي والوافد الأجنبي). وعليه نلاحظ تفوق "نسق التمرکز الثقافي" الكامن في لاوعي الأوروبي، على القانون المدني، نظرا لأفضلية التي يمنحها "النسق الثقافي" خلاف القانون الإجرائي، وبهذا الفعل "الثقافي التصنيفي" الذي يضع الوافد الأجنبي في مرتبة تالية لمرتبة الحيوان الأوروبي، يكون صاحب الضيافة، قد "أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده [أي عند الآخر]، واستبعد أمر تَقَبُّل النسق الثقافي [نسق التمرکز] له، فَحَمِلَ الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رُتبت بتدرج لتكون في تعارض مع القيم السائدة"³. وبالتالي إمكانية الإستغناء عنه وطرده، وتوظيف شتى آليات القمع في حقه.

هامشية تمثل المهاجرين، هي محاولة للارتقاء في سلم الترتيب الاجتماعي، وإيهام الذات (البروليتارية) بتقليص فجوة الترتيب الطبقي (مع البرجوازية)، فالعجوز الإيطالية تقع في مصاف الطبقة

¹ - بيار باولو دوناتي: صورة الآخر في العلاقة: مواطن/أجنبي ملاحظات أولية، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 130.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 64.

³ - عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 15.

الهامشية، لذا ينتابها شعور آخر طارئ، "ألا وهو شعور الفاعلين الإجماعيين بأن هناك انقلاباً في الترتيب الإجماعي، وأنهم سيُوضعون في المرتبة الأخيرة في حين إن هذه المرتبة كان من الواجب تخصيصها للمهاجرين"¹، لذلك تجد الذات نفسها مضطرة إما لمماثلة الآخر أو اعتباره أفقا غريبا عنها. هذا الاعتبار لا ينم عن ثقة، بقدر ما يعبر عن شعور بالحرمان والخوف والاعتراب النفسي. وإزاء كل تلك المشاعر السلبية تتصور الذات أن الآخر هو سبب محنتها، فتلجأ إلى كراهيته والنزوع إلى القطيعة معه². وهذا ما دفع بالإيطالية الأخرى "بندتا" إلى دعوة السلطات الإيطالية للتصرف خوفاً على حالتها الأمنية وعلى مكانتها الاجتماعية، تقول في هذا الشأن: "أنا متأكدة من أن قاتل الشاب لورانزو مانفريدي هو واحد من المهاجرين. يجب على الحكومة أن تتصرف بسرعة. عما قريب سيطردوننا من بلدنا"³.

الأمر الذي حداً بأصحاب الضيافة إلى تصنيف المهاجرين في مرتبة أقل من الهامشية، حفاظاً على الموقع الاجتماعي، وهذا الفعل الاجتماعي العنصري إنما "يساعد على تخدير الصراع الطبقي بتمكين المضطهد من التماثل مع سيده من دون أن يتحمل هذا الأخير تكاليف باهظة، وتمنح شرفاً لمن يعوزه الشرف. هكذا يعثر البروليتاري على "بروليتاري رث" يكون أدنى منه مرتبة، فيرتقي في سلم المراتب الاجتماعية دون أن يكلف ذلك شيئاً كبيراً"⁴. إنه الخوف من تبادل الأدوار الثقافية/الاجتماعية، وفي ذات السياق تُحيل الجملة الثقافية (عما قريب سيطردوننا من بلدنا) إلى التحليل السابق الذكر، عبر مضمرات الخطاب المفترض عن الآخر المشارك لحيز المواطنة؛ إذ "تتفق أنماط الخطاب لنوع أو فئة أو طبقة معينة في المجتمع مع المكانة التي تحتلها في ترتيب درجات السلم الاجتماعي"⁵. كما نلاحظ صدور التمثيلات عن الطبقة الكادحة، ولو كان هناك ما يتهدد المجتمع، فإن فعل الطرد ينطلق من الهامش وليس من هرم المجتمع، فالخطاب هنا، يضمم الهاجس كما يضمم المكانة (التهميش والضعف)، فالخوف على المكانة يقلبُ بدرجات معينة صورة الخطاب من الثقة والهيمنة إلى الخوف والرجاء.

تتجلى "فوبيا المكانة" على الصعيد الاقتصادي؛ إذ يُصر الأوروبي على تثبيت مكانة المهاجر في أدنى الهرم الاجتماعي/الاقتصادي، وتشديد الرقابة عليه، وإن تجاوز المهاجر الغريب هذه المكانة يصبح

¹ - فيكتوريو كوناستا: صورة الآخر في النزاع العرقي، ص 603.

² - صلاح سالم: التعددية الثقافية وحوار الحضارات والحوار العابر للثقافات، ص 19.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 40.

⁴ - روبر شارفان: الآخر في فرنسا المعاصرة: العربي كبش الفداء، ص 594.

⁵ - أسامة محمد البحيري: تمثيلات السود في الرواية العربية الجديدة، ص 142.

موضع تهديد لمكانة الأصلاني، وتُعزى إليه ممارسات غير قانونية وغير أخلاقية متعددة، تقول الإيطالية "بندتا": "أنا أنكر إقبال جيدا، كان حمالا في سوق ياحة فيتوريو قبل سنوات قليلة أما الآن فصار تاجرا كبيرا! قولوا لي: من أين له كل هذه الخيرات؟ من أين جاء بالمال لشراء البقالة وسيارة شحن البضائع والمحمول والبضائع المستوردة؟ التفسير الوحيد أنه يتاجر في المخدرات ويدير شبكة كبيرة للدعارة!"¹.

يؤكد المقطع على أن التمثيل السلبي للآخر سابق عن التفاعل الاجتماعي، فحركة المهاجر "إقبال" وفعاليتها الاقتصادية لم تشفع له في تعديل زاوية نظر الأوروبي اتجاهه، تلك الرؤية التي ترى في الوافد، "ذلك الذي إن قدم إلى حيينا أو مدينتنا أو بلادنا يحط من رفاه الحياة"². وتتسبب العجوز الإيطالية "بندتا" إشكالية تحول القيم وانحدارها وتغشي الإجرام في المجتمع الإيطالي إلى المهاجرين الوافدين على إيطاليا، فالهوية المغلقة المتعالية تجد دائما زاوية ما، ومدخلا ما، لتبرير سلبياتها، بربطها بالآخر الغريب، فرغم السمعة السيئة للمجرم الإيطالي الملقب بـ"الغلادياتور" إلا أن مواطنته "بندتا" تُحمّل مسؤولية أفعاله لتواجد المهاجرين الذين يستحذون على مكانة أبناء الوطن في اعتقادها: "أنا متأكدة أن سبب انحرافه هو البطالة. ما أكثر الشبان الإيطاليين الذين لا يجدون عملا شريفا فهم مجبرون على السرقة والكسب غير المشروع. يجب طرد العمال المهاجرين وتعويضهم بأبنائنا المساكين"³.

يتضح أن منظور الذات الإيطالية المتعالية إلى الآخر مُقترن دائما بـ "قوبيا المكانة"، من خلال المقارنة بين النموذجين السابقين، فالنسق الإيجابي التصاعدي للمهاجر "إقبال" ناتج عن فعل إجرامي - في اعتقاد الفرد المحلي-، والنسق السلبي التنازلي للإيطالي "الغلادياتور" ناتج عن تواجد هذا الغريب، فالتمثيل خارج دائرة الذات يظل سلبيًا مهما بلغت إيجابية الآخر، على الرغم من أن بعض مدارس "سوسيولوجيا الهجرة" -مدرسة شيكاغو- تُقوِّم السلوك الاجتماعي للمهاجرين بنوع من الاعتدال، عبر منظورين اثنين: "منظور يعتبر المهاجر الفرد الأكثر نشاطًا وإنتاجية وأداة لنقل الثقافة وتقديم الحضارات. ومنظور مضاد يعتبر المهاجر نفسه أداة مساعدة على ظهور وانتشار سوء التنظيم الاجتماعي، وذلك ما يتجلى في تواجده ونشاطه كفاعل اجتماعي في أحياء الفقر والإجرام والفساد الأخلاقي"⁴.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 39.

² - فيكتوريو كوتاسا: صورة الآخر في النزاع العرقي، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 606.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 38.

⁴ - عبد الرحمان المالكي: مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، (د.ط)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016، ص 148.

إلا أن كفة التمثيل على المستوى الثقافي/الاجتماعي، -كما يتجلى في النماذج السردية- تميل إلى المنظور الثاني ذي التجسس السلبي، والخوف المرضي، والحذر المبالغ فيه من المهاجرين، ولعل هذه المبالغة التمثيلية لسلبيات الوافدين الغرباء محاولة غير مباشرة لطمس معالم الفشل وعدم القدرة على خلق أنساق اجتماعية جديدة قادرة على احتواء أشكال وإشكاليات المجتمع الفسيفسائي بصورته المعاصرة.

في هذا الصدد يُرجع البعض تشنج علاقة المواطنة بين الطرفين إلى النظرة المادية للمواطن الأصلي تجاه الوافد الغريب، والتي تحمل في طياتها بعدا سايكولوجيا، تدعمه هيمنة اجتماعية، تتراوح بين جدلية المركز والهامش، "فالمواطن يستطيع أن يفصح عن ازدرائه وعن احتقاره للمغترب بكل علانية ووضوح ودون أي خوف أو مردود عكسي سيئ يترتب عليه، ولهذا فإنه من الناحية النفسية، يفرغ كبته الشعوري أمام المغترب مباشرة، دون أن يحتاج إلى تخزينه في اللاوعي أو اللاشعور"¹. عكس المهاجر.

من الناحية الدينية العقائدية تتجلى مُحاربة الغرب للمنتمين للديانة الإسلامية كنوع من الخوف على مكانة الديانة المسيحية وعلى القيم المرتبطة بها، وهو ما يبرر حجم العدا والتشويه الذي يطال الآخر المسلم في بلدان أوروبا، وعلى هذا الأساس يتم ترتيب الأولويات داخل مجتمع المواطنة انطلاقا من ديانة الثقافة المُهيمنة (Culture Dominante)، ومن هنا، فإن "وضع هيغل الديانة المسيحية في نهاية سلم ترتيب الأديان، باعتبارها الديانة المطلقة التي هي خلاصة الأديان السابقة، هو نوع من الحكم على أنها الديانة الأفضل، وغاية ذلك الدفاع عن المسيحية مُقابل الأديان الأخرى"².

أما من الناحية السياسية، فإن سياسة تضيق الخناق على المهاجرين، ما هي إلا لعبة سياسية بين الأحزاب اليمينية المتطرفة، والحكومات الأوروبية، في محاولة منها لإحداث التناسب المفقود على مستوى الحراك السياسي والاجتماعي والثقافي، بين المجتمعات الغربية وجموع الشتات والأقليات العرقية المستهدفة من طرف بعض الأحزاب اليمينية المتطرفة الهادفة لخلق مكانة سياسية لها داخل الفضاء الحكومي.

هذه الأخيرة تسعى -بشراكة ضمنية مع النظام- إلى تكثيف حجم العدا على الأجانب، رغبة منها في الظهور بمظهر الولاء للوطن الأم ومن ثمة ضمان مساندة الأغلبية لزيادة النفوذ في الحكم والسلطة، و"لا مرأ أن المزايدات في قضية الأمن ووفود الأجانب هي مجرد مُخاتلات إيديولوجية يتبناها اليمين المتطرف للدخول في السباق على السلطة قصد تمرير المسائل الدفينة حول الأفضلية العرقية وطردها

¹ - طالب ياسين: الاغتراب، تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم، ط1، المكتبة الوطنية، عمان، 1992، ص 12.

² - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 133.

الأجانب"¹. إنها حركة تستهدف القضاء على الآخر للإرتقاء بالذات إلى المكانة المرغوب فيها، ف لم تكن هذه الإتجاهات الهامشية المنبوذة لتصبح قوى سياسية يحسب لها حسابها إلا بعد أن تحول موضوع الهجرة (الإفريقية والعربية والتركية أساسا) إلى موضوع حساس وحيوي في المجتمعات الأوروبية، بداية من منتصف ثمانينيات القرن الماضي"². وبناء على ما سبق، يمكن القول بأن كل أوجه التمثيل السلبية التي يضيفها الأوروبي صاحب الضيافة على المهاجر، تتبع في أغلبها من عوامل رئيسية (فكرية/معرفية، اجتماعية/ثقافية، سياسية/إيديولوجية) تسهم بشكل واسع في تشكيل الرؤية نحو الآخر على الشكل التالي:

- العامل الأول: فكري معرفي: يعود إلى مبادئ صاغها العقل الأوروبي في دراساته الأنتروبولوجية والفلسفية تجاه غيره من الأعراق الأخرى، كمبدأ "التفوق العرقي"، ومبدأ "نقاء الهوية"، "مطلقية الديانة المسيحية"، والتي تم تعليمها للعقل الغربي بصورة منهجية تعليمية، وتفعيلها لتتطور إلى أنساق ثقافية تلقي بظلالها على فضاءات الهجنة والتفاعل الثقافي.

- العامل الثاني: اجتماعي ثقافي: لا يستجيب بدوره إلى الأطر القانونية والسياسات التي تنظم مجتمعات التعددية الثقافية، بل يتأثر بالعامل الأول، ويتمظهر في شكل فوبيا ثقافية/اجتماعية/اقتصادية، وتوَجُّس وحذر يرتبط بالرغبة في صيانة المكانة عن طريق نبذ الآخر الغريب، وإزاحته عن ساحة المواطنة والتفاعل البناء، وعدم تفعيل بنود التشريعات الإنسانية القادرة على احتواء الثقافات والأعراق.

- العامل الثالث: سياسي إيديولوجي: مرتبط بصعود تيار الحركات اليمينية المتطرفة، وموجات العنصرية ضد الوافدين الغريباء على الدول الأوروبية، بحثا عن مكانة سياسية تبني دعائمها على فكرة العداء وتطوير الذات عن طريق إقصاء الآخر ونبذه، وتحميله مسؤولية تردي الأوضاع الأمنية والاقتصادية...

إن هذه العوامل متظافرة تشكل الخلفية المعتمدة، والسبب المباشر لأغلب التمثيلات المستشرية في مواطن اللقاء مع الأقليات الثقافية، دون إغفال بعض الاستثناءات المحايدة والمتجاوزة للصورة العامة المرسومة للمهاجرين، المندرجة في مصاف الشكل الجديد لطائفة من روائيي سرديات الهجرة، الراغبين في التخفيف من فرضية الصدام الحضاري، والارتقاء إلى بعد أكثر رحابة هو بعد التثاقف الحضاري.

¹ - فيكتوريو كوناستا: صورة الآخر في النزاع العرقي، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 606.

² - السيد ولد أباه: الدين والهوية، ص 131.

4- نسق احتقار الذات والانبهار بالآخر:

على عكس النسق التمركزي للذات الغربية، تُحيل النماذج إلى نسق مُقابل مُترسب في لاوعي الأقليات المهاجرة، وذلك من خلال النظر إلى الذات بعين الاحتقار والازدراء وإلى الآخر بعين التبجيل والتعظيم، ولا شك أن للنسق التمركزي السابق الأثر البالغ في تكوين هذا النسق الانتقاصي على مدى المسار الطويل للصراعات الشرقية الغربية ذات الصيغة السياسية/الثقافية، بالإضافة إلى تأثيرات النسق التمركزي على البنيات الذهنية للعرب عامة، وللمهاجرين خاصة، هناك ظروف أخرى تسهم في ترسيخ نسق احتقار الذات لدى الأقليات الوافدة على الفضاء الغربي، منها الظرف الوجودي المأزوم للذات المُتموّعة على مسافة بعيدة عن مركزها الثقافي الأصلي، فحتى الوثائق الثبوتية التي تمنح المهاجرين نوعاً من الوجود والثبات، مشوبة هي كذلك بالنقص، وبدوال الهامشية، فكيف لمواطن مُصنّف إدراياً وسياسياً من الدرجة الثانية أن يتوهم نفسه في موقع أساسي ومركزي في المجتمع؟.

تتشابه مُخلفات هذا النسق التهميشي رغم اختلاف المكان والزمان، فالنظرة السلبية للذات لا تزال ثابتة سواء في الماضي أو المعاصر، خارج أرض الوطن مع الهجرات، أو داخل الأوطان مع الاستعمار، فعلى مستوى الفضاءات الهجينة، يتمثل المهاجرون ذواتهم انطلاقاً من رؤية الآخر لها، وعلى المستوى الداخلي تُستعاد أنماط التبعية للآخر الغازي بصور رمزية كثيفة، وذلك كما يلي:

أ- الذات المهاجرة عينها كآخر:

يُختزن المهاجرون في وجدانهم تلك الصور التي دأبت السرديات الأوروبية على ترسيخها وعملت على إذاعتها في لاوعي غير الأوروبي، وهو ما يجعل الفرد غير الأوروبي يفكر انطلاقاً من هذه الرؤية التي تُعلّم أن ينظر بها إلى ذاته وإلى الآخر، وهي تلك نظرة هامشية واحتقارية مندرجة في سلسلة الغرائبية والانهازمية، لذا يتفاجئ المهاجر "محمد المغربي" في رواية "القاهرة الصغيرة" من حسن معاملة السلطات الإيطالية له، عقب استدعائه لاستلام وثائق إقامته الجديدة في دار البلدية، وهو الذي اعتاد على شتى أنواع الاحتقار والتهميش في الإدارات الإيطالية -لولا تدخل نقيب المخابرات "جودا" لإنهاء المشكلة-، بعد إلحاح الإيطالي "عيسى التونسي" المتكرر في زي مهاجر، المتعاطف مع الأقليات، ومما جاء في المقطع التالي: "انتظر دوره في قاعة الاستقبال التابعة للمكتب الدبلوماسي، فأبصر وجوها مرتاحة للغاية (من أبناء السفراء ورجال الأعمال ومهاجري درجة أولى من

أمريكان وكنديين) لم يتعود على رؤيتها في دوائر الشرطة، فقد درج على التقاء مهاجرين من الدرجة الثانية خائفين متوترين حائقين¹.

هذا المشهد غير المتوقع ناتج عن اختلال في المقارنة بين النسق المترسخ عن الآخر الأوروبي، وبين الواقع المتجلي بصورة شاذة تقضي إلى أن هناك طارئاً ما أجّل ظهور النسق المعتاد (نسق احتقار الغرباء) لمرحلة مؤقتة لم يكن المهاجر على علم بها. وبالانطلاق من هذه الشروط المتحكمة في بنية التفكير لدى أغلبية المهاجرين، نجد أن هذا النسق الانتقاصي هو تحصيل حاصل بالنسبة للغرباء عن الثقافة؛ إذ "يمثل الغريب في وجوهه المختلفة، حالة مأساوية، فنظرته إلى نفسه مشوبة "بالنقص"، لا يمكنه أن يساوي ذاته بغيره، ونظر الآخرين إليه يتسم بالحدز والحيطه، فهو المجهول الصفات، وهو المغترب عن ماضيه؛ لأن في الغربية ما يزيحه عن عاداته المكتسبة ويجعله كيانا مؤقتاً"². وهو ما يدفع به إلى تغيير نمط تفكيره من المدى البعيد إلى المؤقت، وبالتالي تقلص فرص مشاركته في الحراك الثقافي/الاجتماعي مع الآخر المضيف.

تحاول الذات المهاجرة النظر بعين الآخر إلى نفسها، في شكل توقع لما يمكن أن يتخيله الأوروبي عنها، وهي نظرة مثقلة بالنوايا السيئة، نتيجة للنسق التمركزي المهيمن، يقول "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء": "في الحقيقة لم أكن أرغب مطلقاً بلقاء والديك، لأنني كنت أعلم مسبقاً، رفضهم الصارم لوجودي في حياتك، كنت أعلم كيف يفكر هؤلاء، وماذا يعني بالنسبة إليهم، غريب قادم من بلاد العرب، العرب الذين كانوا دوماً في قاموس الأوروبيين مجرد همجين، أو مجرد وحوش بشرية تستحق القتل أو التجدين، والذين لم يلتحقوا بركب الحضارة أبداً، لولا بركة نابوليون"³.

في مقام الموازنة بين نظرة الذات والآخر، يتحقق لدى المهاجر نوع من "التفكير الانفعالي"، يتعلق بقدرته على التموضع مكان الآخر؛ أي "الذات عينها كآخر"، والتفكير انطلاقاً من المرجعية الفكرية والثقافية للآخر، والقدرة على اكتشاف "ماذا يشبه أن يكون"، "what it is like" في عين الآخر المتفوق ثقافياً. وبغض النظر عن نظرة الذات إلى ذاتها، فإن النسق الاحتقاري للذات الغربية المهاجرة، ناشئ كذلك من نظرة الآخر الأوروبي، الذي يأنف من التوازي مع الذوات الغربية، يظهر ذلك في رواية "أعشاب

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 91.

² - فيصل دراج: الضعفاء وحق الضيافة المستحيل، مجلة يتفكرون، العدد 11، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2017، ص 11.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 174.

القلب ليست سوداء"، عند احتقار عائلة الفتاة اللندنية "لورا" لزواج ابنتهم مع المهاجر العربي الجزائري "الهادي"، الذي يصف الحادثة قائلاً: "وواصل يومها الجميع تقريباً تعليقاتهم عن الحادث، بمكرهم الواضح جداً. إحداهن قالت: عدم احترام الأميرة للعائلة الملكية، وللقب الأميرة هو الذي ألحق بها تلك اللعنة، فماتت بتلك البشاعة، وأكدت نظرتها الحقودة: آه... ليس هناك أبشع من الموت رفقة عربي..."¹.

يَنبُجُ هذا النسق التبخيبي للآخر الغريب، كنوع من التعالي والتمايز، نتيجة الشعور بتهديد للصورة المثالية النمطية للذات الغربية، فالتفجيرات الانتحارية فعل منسوب للمهاجرين، وتواجد الأميرة في مسرح الحادثة يهدد الكيان الملكي، وعلى هذا الأساس، فإن "صورة الآخر هي دوماً صورة متوسطة اجتماعياً. وضمن العوامل التي تتوسط العلاقة "أنا/آخر" هناك الشعور بالاشتراك في مواطنة عامة أو بعدم الإشتراك. فإذا ما تقطن المرء إلى وجود ما يتحدّى هويته (دلالتها أو معناها أو عنوانها) أدى ذلك إلى تغيير رؤيته للآخر، وكان ذلك شرطاً لاهتمامه بصورته"². كما أن رفض الآخر العربي ناتج من ناحية أخرى عن "طبيعة المواطن البريطاني، التي لا ترحب كثيراً بإقامة علاقات مع أبناء الأعراق الأخرى خارج إطار العمل، فمنزل الإنجليزي هو قلعته كما يقول المثل القديم، وهو لا يسمح لأحد بدخوله إلا بصعوبة بالغة"³. فالرفض إذن، ناتج عن تظافر طبيعة البريطاني مع السياسات المضادة للأجانب.

تلقي "أزمة اللاتمركز" بظلالها على مقومات التلقي والاستقبال، بين الأصلاحي والغريب، ف "لأن الغريب جاء من زمن آخر مجهول الصفات، يتحول إلى فراغ حزين يمكن أن تلقى فيه جميع الصفات المحتملة التي ينفر منها غيره؛ ذلك أن الغريب هو المضاف إلى مجهول، وهو الناقل غير المرحب به أحياناً، وهو نكرة متنقلة في بعض الحالات غير جذيرة بالإسم ولا بالمكان الذي يتسع للآخرين"⁴. فتزيد احتمالية احتقار الغريب لذاته، وتتناقص فرضية الشعور بها في ظل العوامل المحيطة بنسق التفاعل، ويتعمق هذا "النسق الاحتقاري" عندما يستعيد "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" فكرة مساهمة الأجناس "غير الأوروبية" في الإنجازات الكبرى التي وصلت إليها الحضارة الأوروبية، مقابل

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 176.

² - بيار باولو دوناتي: صورة الآخر في العلاقة: مواطن/أجنبي ملاحظات أولية، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999، ص 129.

³ - مصطفى عبد الغني: عرب أوروبا، الواقع والمستقبل، ص 126.

⁴ - فيصل دراج: الضعفاء وحق الضيافة المستحيل، ص 13.

التنكر الذي تبديه أوروبا لهذه الأقليات، بعدما جعلت منها سلما ترتقي من خلاله وتصنع تاريخها المزهري، يقول متحسرا أمام حديقة الهايد بارك بلندن: "هذه منصات الترفيه على الخاطر لا تخدم سوى أصحابها، إنها حجر إضافي في عظمة إنجلترا، أما نحن العرب وباقي الضعفاء عبر العالم، فلسنا سوى الحجر الذي يبنى به هذا المجد، وهذه العظمة. نحن لسنا سوى الحجر المسكين الذي يجرفه التيار ولا يملك لنفسه سوى أن يتبعه"¹.

وفي هذا إشارة إلى تغير موازين القوى بين الحضارات، وتثبيت لثنائية التابع والمتبوع، وإشارة إلى تجاوز إنجلترا لمراحل البحث عن الذات إلى كماليات الثقافة، عكس دول العالم الثالث، التي لا تزال تترجح تحت آثار الاستعمار الأوروبي. وبالتالي تصدير شعوبها كـ"قائض وجودي" يتكأ عليه الاستعمار القديم لبناء اقتصاد دوله الحديثة، دون الاعتراف بفضلها في تنمية البنية التحتية لأغلب الدول الغربية.

ويبلغ "نسق احتقار الذات" ذروته في رواية "السماء الثامنة"* لأمين الزاوي، عقب وضع المهاجر الجزائري ذاته رهينة في يد الآخر/الأخرى/الإسبانية المتباهية بفنونها وقيمها الحضارية، مُستعيدا بذلك ثنائية (السيد/العبد)، عن قناعة ورغبة جامحة في الانفصال عن الذات واللحاق بالآخر، يقول: "سأسترجع عملي شغالا، عبدا أو قل ما شئت، لدى فيوليتا الشاعرة المقعدة، لا يهم، سأقوم بكل ما تأمرني به هذه المقعدة الرقيقة وأكثر، أكثر مما كنت أقوم به لديها قبل أن يرمى بي في أول طائرة قادمة إلى الجزائر من قبل الأمن الإسباني، في تلك الليلة الرطبة القبيحة، لا يهم سأزاحم كلب فيوليتا في خدمتها والوفاء لها"².

وإذا كانت "بندتا" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" لـ "عمارة لخصوص"، تضع كلبها العائلي في مقام يوازي مقام المهاجرين في روما، إحقاقا لـ"نسق التمركز واحتقار الغريب"، فإن المهاجر الجزائري في رواية "السماء الثامنة"، يُعمَّق في من "نسق احتقار الذات" ويضع نفسه في مرتبة خادم ومُسلي لكلب الشاعرة الإسبانية، يقول لها مخاطبا: "تركيني أحكي لك وأغسل لك ملابسك الداخلية

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 136.

* رواية السماء الثامنة للروائي الجزائري "أمين الزاوي" هي رواية تتطرق إلى رؤية الذات الوطنية من الداخل في مستوياتها الدينية، الاجتماعية، السياسية، الثقافية، وكذلك في علاقتها مع الآخر المختلف، عبر تنقل مهاجر جزائري فار من الخدمة الوطنية في الغرب الجزائري إلى مدن غربية مثل روما، برلين، مدريد، مع التعرّيج على فضاء الجنس والمرأة كما هو الحال في أغلب روايات "أمين الزاوي".

² - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ط4، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2014، ص 11.

والجوارب أغسلها، أسلي كلبك الذي تصيبه الكآبة مرة على مرة، المهم ألا أعيش في بلد يشبه الثكنة العسكرية بقبطان مصاب "بأكزيما" الأمراض الجنسية المثلية¹.

تؤدي الرغبة في "الخلاص الثقافي" من "الإكراهات الوجودية" بالمهاجر الجزائري إلى المبالغة في طرح "البدائل الثقافية" لدرجة الانهزامية، وذلك تخليصا للذات من رواسبها الماضية، والتلذذ بهذا الخلاص، عن طريق الإيغال في النقيض، وهو نوع من عقدة النقص اتجاه الوطن المتسلط، وبالتالي فإن هجرته كانت من ضغط "نسق العنف والقوة" بالجزائر إلى جمالية "نسق الفن والحضارة" بإسبانيا.

في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" لعمارة لخص يرفض المهاجر الجزائري "عبد الله بن قدور" تقديم "التنازلات الثقافية" للحصول على رضا الآخر الأصلي، مثلما يفعل باقي المهاجرين، الذين يغيرون أسماءهم، ويحتقرونها ويستبدلونها بأسماء أجنبية، فـ"ثمة استراتيجية هادفة إلى كسب اعتراف الآخر، بالمحافظة على الهوية الأصلية؛ حتى ولو تطلب الأمر المرور بمرحلة "المقاومة الثقافية" من أجل الدفاع عن هذه الهوية أو استعادتها حتى يمكن الظهور أمام الآخر على حقيقتنا"². بعيدا عن مخاطر الذوبان والانحلال في ثقافة الآخر، وبالتالي فهذا التصرف الجريء من قبل المهاجر الجزائري هو نوع من سياسات الهجنة، والتي تقتضي تحقيق مبدأ "العيش داخل الاختلاف" رغم المآزق الثقافية المترتبة عن ذلك، يقول مدافعا عن خصوصيته الثقافية: "لن أغير جلدي ولا ديني ولا لغتي ولا بلدي ولا اسمي مهما حدث. أنا فخور بنفسي، ليس مثل المهاجرين الذين يغيرون أسماءهم حتى ينالوا رضى الإيطاليين. خذ مثلا التونسي الذي يعمل في مطعم "لونا" الواقع في محطة ترميني، اسمه الحقيقي محسن لكنه أطلق على نفسه أو أطلقوا عليه اسم ماسيميليانو!"³.

رفض المهاجر "عبد الله بن قدور" التماهي مع الآخر الإيطالي وإحاطة وضعيته الثقافية بهالة من الالتباس رغم إدراكه التام بمخاطر الظهور على الصورة الحقيقية في بلد يمتن العنصرية أكثر من البلدان الأوروبية الأخرى، وهذا ما يدفع للقول بأن "نسق احتقار الذات والانبهار بالآخر" ليس مهيمن على كافة المهاجرين، وإن كان يشكل الجزء الأكبر، خاصة مع نمط الهجرات العشوائية دون سابق تخطيط ووعي.

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 11.

² - ماري-جوزيف باريزاي: وجهات نظر المغاربة والأفارقة في فرنسا في القرنين، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 628.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 130.

ب- نقض فكرة الزنوجة/استمرار عقدة الآخر:

نشأت فكرة الزنوجة (Negritude) كرد فعل على النظرة الاستعلائية التي تمنحها أوروبا للثقافات الإفريقية، من خلال ثورة الكتاب الأفارقة في أوروبا وبروز الدعوات المتنامية للعودة إلى الأصول الإفريقية والاعتزاز بها، وتقوم على الاعتقاد بأن الزنوج في مختلف مناطق العالم المتباعدة يجمعهم عامل واحد، يشير إليه الشاعر المارتينيكي إيميه سيريز بوجود "شيء ما" مشترك بينهم جميعاً، وهو عنصر إفريقي الأصل، وأنه يجب التركيز على إبراز هذا "الشيء" والتمسك به¹. وتفكيك نظرة الآخر الأبيض المتعالية. ولكن أنصار هذا الاتجاه عكس المدافعين عن الجنس الأوروبي الأبيض لا يهدفون إلى الهيمنة على الأجناس العرقية الأخرى المختلفة عنها، لأن "الزنوجة لا تتادي باستعلاء الشعوب السوداء على غيرها من الشعوب، ولا تزعم أن الثقافة الإفريقية والقيم الزنجية أرقى وأسمى من غيرها من الثقافات وأنساق القيم الموجودة في العالم كما هو الحال بالنسبة لمزاعم الجنس الأبيض، وكل ما تطلبه هو أن تجد لها المكان الذي تستحقه بين ثقافات العالم"²؛ فهدفها لا يتعدى استعادة توازن الخطاب العرقي، والعيش بسلام.

ضمن هذا السياق كتب "الزيواني" رواية "كاماراد، رفيق الحيف والضياع"^{*}، والتي تبدو على المستوى الظاهري محاولة سردية ثقافية لإخراج الإفريقي من حقل الصمت الذي لازمه لعقود طويلة، كما أنها تستعرض من حين لآخر بعض مظاهر "الهوية الإفريقية/الزنجية"، (اللباس، الرقص، الغناء، طقوس الاحتفال)، لأن "السرد الثقافي يتمثل بالرغبة الحقيقية في الحفاظ على الهوية المختلفة للفئة التي تتناولها الرواية داخل المجتمع، ونسج عوالمهم السردية بما يحمل مضامين وأنساقاً ثقافية مُضمرّة تفصح عن رؤاهم وتطلعاتهم ورغباتهم في تدوين ماضي حياتهم وحاضرهم أدبياً، وكأنهم يريدون للعالم كله أن يعرف معاناتهم"³. إلا أن تفكيك الخطابات على المستوى الأعمق، وإعادة تركيبها يشي -بما لا يترك مجالاً للشك- أن الرواية قد وقعت في شرك التراتبية والثنائية التقليدية (أبيض/أسود)، مع الإسهاب في ازدياد ذوي البشرة السوداء، مقارنة بثقافة الآخر الفرنسي الأبيض ممثلاً في المخرج الفرنسي الشهير "جاك بلوز".

¹ - أحمد أبوزيد: هكذا تغنى سيريز، أنا ابنك يا إفريقيا، مجلة العربي، ع507، مكتب العربي، الكويت، 2001، ص27.

² - المرجع نفسه، ص 27.

* رواية "كاماراد، رفيق الحيف والضياع" هي رواية جزائرية للروائي "حاج أحمد الزيواني" تركز على المعاناة الوجودية والمكانية للمهاجرين الأفارقة وكيفيات الاتجار بالبشر من طرف شبكات الهجرة غير الشرعية، في محاولة بلوغ أوروبا، وتستعيد الرواية من خلال الحوار بين المهاجر النيجيري "مامادو" والفرنسي "جاك بلوز" نمط العلاقات الإستعمارية.

³ - سمير الخليل، طانية حطاب: دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي_الآخر_السرد الثقافي، ص 08.

تظهر معالم النسق الاحتقاري في نسيج الرواية انطلاقاً من المقارنة التي يُجريها "مامادو" ما بين صفات المهاجرين الأفارقة والآخر الفرنسي؛ إذ يقوم بنعت نفسه وبعض رفاقه بأقذع النُعت وذلك من خلال الحديث عن رفيقه الإفوارى "أليكس" الحامل لخصائص بدنية تقع في مرتبة بين جماليات الرجل الأبيض المثالي وسلبيات الأسود الإفريقي الذي يقع خارج النموذج: "وكيلنا ثلاثيني، مُعتدل الطول، مُستل الرقبة قليلاً، يعلق في رقبته صليباً.. رشيق مع ميل طفيف للعرض، أنفه واقف بشكل نسبي، يبتعد قليلاً عن أفطسة الزنجي.. شفتاه ليست كالرجل الأبيض حقاً؛ لكن ليس بذلك الإنتفاخ القذر كحالنا"¹.

يظهر المقطع رغبة المهاجر الإفريقي "مامادو" في التشبه بالأوروبي الأبيض وازدراء أوصاف الرجل الأسود الزنجي الموغلة في السلبية، وهو ما يمكن رده إلى نوعية العلاقة القديمة والمتينة بين الذات الأوروبية والآخر الأصلائي "التي أفضت في الأخير إلى حالة مرضية، نجمت عن إدراك الرجل الأسود باستحالة امتلاكه للون الأبيض الذي درج على تعليمه أن يرغب فيه، وإدراكه في المقابل باستحالة تخلصه من اللون الأسود الذي علموه كيف ينتقص من قيمته"². ويهب نفسه للآخر الغازي القوي المتحضر، كما أن ربط مظاهر التخلف باللون والشكل دعوة خبيثة لسلب الذات أسس التفوق القائمة على العقل والشعور.

تتجلى عقدة نقص الإفريقي في كيفية المقارنة بين الجنسين؛ إذ يظهر المقطع وجود نموذجين للرجل، نموذج الأبيض المثالي، الجميل، ونموذج معاكس هو نموذج الزنجي السيئ الملامح، وكلما ابتعدت الملامح عن النموذج الثاني واقتربت من النموذج الأول كان لها القبول في صورة نمطية هيأت لها المعرفة الاستشراقية الاستعمارية، أين "أُنْبِنْتُ الهرمية العرقية الوهمية بصورة واسعة على أساطير لا ترقى إلى صفة العلمية تمركزت حول ملامح الوجه وحجم الجمجمة. فأتى الأوروبيون البيض الذين ابتدعوا هذه النظريات في قمة الهرم الذي تَسَمُّهُ الأنجلوساكسون على نحو خاص. وجاء الأفارقة السود وسكان الباسيفيك ذوو الثقافة المتخلفة في الدرك الأسفل من الهرم، وتموّعت شعوب الشرق بركودها وتخلفها التكنولوجي وسط هذه الترسيمية، تلك الشعوب التي في وسعها أن ترقى إلى وضعية أفضل"³.

¹ - الزيواني الصديق حاج أحمد: كاماراد (رفيق الحيف والضياع)، ط1، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2016، ص 123.

² - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية (تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد)، ضمن كتاب: إدوارد سعيد - الهجنة، السرد، والثقافة، ص 73.

³ - ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيين والفرنسيون والعرب، ص 71.

ويبدو المهاجر الإفريقي من خلال أوصاف أخرى أقرب إلى صورة الزنجي ذو البشرة الفاحمة الموغلة في السواد والخلق الذميم والتمثيل السلبي والنقص الجمالي المعاكس لصورة الرجل الأبيض المثالي تماما كما تم تشكيله في ثنايا السرد الإمبراطوري، وذلك في حديث "مامادو" عن صديقه الآخر "إدريسو"، إذ يقول: "الرفيق المذكور عشريني، بشرته سوداء فاحمة، هو أطولنا قامة، أنفه أفطس، شعره قَطَطٌ، شواربه ممتلئة، بنيته قوية، عروق أوردة ذراعيه ترسم مشاهد مُتعرجة.."¹.

كما تتجلى النظرة الدونية للإفريقي اتجاه الذات السوداء من خلال تكرار جُمَل ثقافية مثل: (نعم سيدي، كما قلت لك سيدي، كما تعلم سيدي...) في الحوار الذي أجراه المهاجر "مامادو" مع المخرج "جاك بلوز"، والتي تحيل إلى ثنائية (السيد/العبد)، المتداولة في ثنايا السرديات الإمبراطورية. تلك السرديات قَسَّمت العالم إلى قسمين: عالم الأبيض السيد الأمر والمسيطر، وعالم الأسود العبد المطيع والمقيد بتطبيق تعليمات سيده، الذي طالما أوهمه بالوثوق به لانتشاله من دونية العرق والمستوى إلى فضاء الحضارة والثقافة والتقدم، من منطلق الدعم الإنساني للأعراق الأقل حظا في القيمة والمكانة.

¹ - الزيواني: كاماراد (رفيق الحيف والضياع)، ص 37.

5- نسق المقاومة وإعادة التمرکز الثقافي:

ينقسم نسق المقاومة لدى المهاجرين إلى ثلاثة أقسام، يتعلق جزء منها بمقاومة الوضع الوجودي المأزوم داخل دواليب الغربة والمنفى، بينما يتعدّها القسم الثاني إلى مقاومة أوهام الهيمنة الثقافية وتفكيك كليشيهات الآخر الأصلي والتقيب عن الحقيقة، في حين يرغب القسم الثالث في استرجاع المجد العربي المسلوب عسكرياً وحضارياً بطريقة رمزية تمثيلية، والقسمين الأخيرين يتعلقان بفئة "المتقنين المهاجرين"، وإذا كانت رحلة النمط الأول تقوم على نوع من العشوائية في اقتحام البنية الثقافية والاجتماعية لبلدان الضيافة، وما ينتج عنها من عدم القدرة على التجاوب مع النسق الثقافي، فإن النمطين الأخيرين على دراية تامة بمزالق الهجرة، وبالتالي يظهران نوعاً من المعرفة والمعرفة المضادة تجاه الآخر.

أ- مشروع الهجرة ومنطق تدبير الذات:

من غير الممكن أن يحافظ المهاجر على توازنه، دون أن يكون على دراية تامة بموقعه الحاضر وما هو مقبل على خوضه بعيداً عن موطنه، وهذا النمط من المقاومة الثقافية لا يظهر بصفة عشوائية على أرض الهجرة، وإنما وفق تخطيط مسبق، يتأسس على مشروع فردي وهو النمط الذي ينطبق على المهاجر "عمر البنغالي" في رواية "القاهرة الصغيرة"، إذ تم اختياره من طرف العائلة وفقاً لمنهجية معينة، يتضح ذلك فيما يلي: "لم تكن هجرته عفوية بل مدروسة من جميع النواحي. لقد اختارت العائلة عمر من بين إخوته الخمسة لأنه الأنسب، فقد تعلم القراءة والكتابة ويتمتع بصحة جيدة. هذان الشرطان ضروريان للنجاح في مشروع الهجرة. وشتان بين المهاجر والمغامر"¹.

هنا يكمن الفرق بين أنماط المهاجرين، فالهجرة لا تتلخص في الانتقال من مكان لآخر وحسب، وإنما تتعلق بالكفيات المعتمدة (قبل، أثناء، وبعد) الانفصال عن الفضاء الأصلي الأليف والاتصال بالفضاء الجديد الموعول في الغربة، وغالباً ما يتحقق النجاح والانسجام لنمط الهجرات القائمة على انتقائية المُمكن هنا، استهدافاً للمأمول هناك في الضفة الأخرى. كما أن التأسيس المثالي للرحيل يُطيل أمد الرحلة ويزيد من حركيتها الإنتاجية، أما أثناء إقامته في إيطاليا فقد واصل "عمر البنغالي" تطوير "نسق التخطيط والمقاومة" من خلال دراسة وتحليل أساليب الآخر الأصلي، وفهم بنيته الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية بما يؤهله لمجابهة التحيزات الهرمية المنتهجة داخل الإدارات والدوائر والمراكز الحكومية في الفضاء الجديد، وهو ما ينبأ عنه المقطع التالي: "لقد صار بحكم تجربته الطويلة خبيراً في شؤون

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 48.

البيروقراطية الإيطالية وكذلك في سيكولوجيا أعوان الشرطة وموظفي البلدية، فابتدع نظاما متطورا في التعامل مع الإدارات المختلفة لمجابهة الأسئلة الاستفزازية والابتسامات الصفرى الساخرة و... إلخ¹.

في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" يستدرك المهاجر "أميدو" ما لم يُمنح له في زمن الخروج الاضطراري من الجزائر، عن طريق تكثيف دراسته للغة الإيطالية، "دون أن تزاحم لغة الأم كما يشعر بأن ثمة مساحة تخلق بداخله لأشياء أخرى يستقيد منها ويفيد بها الآخرين"². العاجزين عن تدبير ذواتهم في أوروبا، ما دفع بزوجه الإيطالية "ستيفانيا ميسارو" إلى الإعجاب بعزيمته: "أعرف أن أميدو يتقن الإيطالية أفضل من الإيطاليين، الفضل يرجع إلى إرادته وفضوله. لم أَلعب دورا كبيرا في هذه المعجزة التي تنسب إلي عادة. أميدو عصامي، يكفي أن تعرفوا أنه كان يسمى قاموس زينغاريلي بالمرضعة! كان بالفعل كالرضيع الذي يتغذى من حليب أمه عدة مرات في اليوم"³.

في هذا الصدد يُلقي الباحث "هوغ لاغرانش" باللوم على نمط المهاجرين المعاكس لهذا النمط، خاصة ما تعلق بأبعاد الصراع بين أصحاب الضيافة والأقليات، ويُشير إلى أن "الهجرة ليست مواجهة بين مجتمعين، بل مشكلة جماعات وجب عليها عندما غادرت بلدانها، أن تعيد بناء أشكال جديدة من المخالطة الاجتماعية وأن تتدبر أمرها وفق الموارد التي وجدتها في الأحياء التي أقامت فيها وأن تكيف أساليب العمل التي عهدتها"⁴. بانتهاج وعي الطباق وتحقيق قدر من المطابقة مع الأشكال الجديدة.

يمكن للمهاجر على إثر ذلك أن يقلب رداءة الحياة إلى جودة، وأن يجعل ما كان يمثل عبئ ثقيلًا طريقة جديدة في الحياة، "بحيث إن الاستياء الذي يكاد يكون نقمة، وهو ذاك النوع من سوء الطبع على نحو فظ، يمكن أن يتحول لا إلى أسلوب تفكير فحسب، بل وأيضا إلى سكنى جديدة، ولو أنها مؤقتة"⁵. ما يدل على أن واقع المهاجر، وإن كان محكوما بعوامل فوقية، إلا أن منطق تدبير الذات فعال جدا.

لقد كانت النماذج الأكثر قدرة على التخطيط وفهم الذات والتحرك بسلاسة، أكثر فعالية داخل البلدان المضيفة، وأشد حفاظا على مركزيتها وإدارة لعلاقتها الهوية مع الآخر، (أميدو، صوفيا، عمر البنغالي...)، عكس النماذج ذات نمط الهجرات العشوائية، (بارويز، الهادي، أبو شادي...)، ما يُحيل إلى الأهمية البالغة لمنطق التفكير في الهجرة والاستعداد لها وتدبير الذات وفق المعطيات الضرورية.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 90.

² - ليون غرينبرغ، ريببكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، تر: تحرير السماوي، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سورية، 2008، ص 132.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 119.

⁴ - هوغ لاغرانش: نكران الثقافات، ص 360.

⁵ - إدوارد سعيد: صور المثقف، تر: غسان غصن، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996، ص 62.

ب- مناهضة الآخر/ استثمار آلية التقنّع الثقافي:

تتجاوز تفاعلات المهاجرين المثقفين رتبة الوجود، فالمهاجر المثقف له غايات أخرى ذات طابع إنساني تتميز بالحركية وعدم الجمود، يقول الناقد الفلسطيني الأصل والمنفي في أمريكا "إدوارد سعيد": "إن المثقف الذي يدفعه إحساس المنفى لا يستجيب إلى منطق ما هو تقليدي بل إلى شجاعة التجاسر، وإلى تمثيل التغيير، والتقدم إلى الأمام لا إلى الثبات دون حركة"¹. وانتظار شفقة الآخر والقبول بكافة أشكال المغالطات الوصفية الثقافية. إنه صنف آخر من المهاجرين المثقفين "المنفيين الذين يعارضون جماليات المركز ويقفون منها موقف النقيض، كما أتاحت لهم مدن المنافي هاته أيضا موقعا بينيا يرفض تلك الحدود الفاصلة بين النظم المعرفية والثقافات المختلفة ويأبى أشكال التراتب الثقافي والاجتماعي كافة"²، التي تختزل الحضارة في عرق واحد يصر على الانكفاء على ذاته، لذلك لم يكتب "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" بلعب الأدوار الثانوية في إيطاليا، والاستسلام لواقع الحزن والحسرة التي تلت حياة المهاجرين، بل تعادها لمرحلة المقاومة في كل أشكالها وصورها الوجودية والثقافية والسياسية، يقول: "الكثير من المهاجرين المهمشين الذين يتوسدون زجاجات البيرة والخمر في حديقة ساحة فيتوريو لا يكفون عن العواء الحزين لأن عضه الذئبة قاسية ومؤلمة... أما أنا فأعوي من شدة الفرح، أنا أرضع من ثدي الذئبة برفقة اللقيطين رومولو وريمو. أنا أعشق الذئبة ولا أستطيع الإستغناء عن حليبها"³.

تفترض دواعي الموازة مع النمط الثقافي القائم على المهاجرين تحولات عميقة على مستوى طريقة الإحساس، والتفكير، والنظر إلى الواقع المائل بالكيفية التي لا تحجب منابع الذات الأصلية ولا تتغلق عن تكوينات الآخر، في شكل "تقنّع ثقافي" مشوب بحذر ثقافي، إنه ضرب "من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تتكرا"⁴. ونشاطا داخل الظل، يستثمر فعالية الهوية الملتبسة للتوفيق بين الهويات المتنافرة، وحتى إذا ما عرّونا تهمة إفشال عمليات اندماج المهاجرين بانعدام نوع من التربية الثقافية لدى المجتمعات المضيفة، فإننا لا ننفي من جهة أخرى، أن "ثقافات المهاجرين تؤثر في الطريقة التي يتلقفون بها الفرص، يتأقلمون أو يجتازون المصاعب. والصراعات بين ثقافة بلد الإستقبال والثقافات الثانوية الاحتجاجية أو التأقلمية للمهاجرين تنشر تأثيرها في كل سياق من التفاعل"⁵. مع أفراد البلد المضيف المتعالي بحضارته.

¹ - إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ص 116.

² - محمد الشحات: سرديات المنفى، الرواية العربية بعد 1967، ط1، أزمة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2006، ص 21.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 137.

⁴ - هومي.ك.بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2004، ص 15.

⁵ - هوغ لاغرانج: نكران الثقافات، ص 236.

ثمة طائفة من المثقفين العرب والأفارقة وحتى الأوروبيين المنفيين استطاعت تجاوز أزمة الانتماء المزدوج، وتحقيق الذات في ظل كثرة المتغيرات المكثفة، وذلك عبر التمترس برؤى فكرية وآليات ثقافية ونفسية عالية الكفاءة، على غرار المهاجر "أميدو" بطل رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" للروائي "عمارة لخصوص"، نلمح على لسان شخصية "أنطونيو ماريني"، الأستاذ بجامعة روما انبهار من ثقافة هذا المهاجر، يقول: "اكتشفت أنه مُطلعٌ جدا على الاستعمار الروماني في إفريقيا... ما شد انتباهي هو معرفته الجيدة بالقديس أوغسطين، لا شك أنه كاثوليكي أصيل، يؤمن بقيم الكنيسة المتمثلة في قداسة العمل والعائلة. كما أنه مطلع على الإنجيل... لم يكن مقتنعا بأن الحقيقة تجعلنا أحرارا بل على العكس تماما قال إن الحقيقة هي قيد يجعلنا عبيدا"¹.

يبني "أميدو" معرفة متكاملة عن تاريخ الآخر، وهي معرفة تضعه أمام خيارات متعددة لانتقاء ما يتناسب مع منطلقاته وإمكاناته وغاياته الثقافية ضمن نسق المقاومة، لأن -هذه الأخيرة- "تهض على أساس التفاعل الثقافي والهجنة واستثمار ثقافة الآخر من أجل تفكيك بُنى السيطرة في ثقافته، وفي سردياته المتمركزة حول الذات والتاريخ والهوية، والناقضة لما عداها"². من الهويات التي يُراد استبعادها من النسج الهوياتي المُشكل لأوروبا على امتداد تاريخها المليئ بالمكونات الهجينة الظاهرة للعيان.

وانطلاقا من هذه الكثافة المعرفية المؤسّسة ضمّنيا كنسق للمقاومة، يفصح عن هدفه داخل المجتمع الإيطالي، المتمثل في إمطة اللثام عن الحقيقة وكشفها في عالم مليئ بالغرائب والتناقضات، ف "بالنسبة لوظيفة المثقف المعاصر الذي جاء من خارج العالم الغربي ويعيش في قلب هذا العالم، أن يكون صاحب وعي نقدي، معارض ومتمرد، يقول الحقيقة عن السلطة، ويفضح في ذات الوقت الدور السلبي والمريب للثقافة الأوروبية في تعزيز أركان الإمبراطورية الإستعمارية"³. مُتجاوزا بذلك طموحات المهاجرين العاديين، الباحثين فقط عن كيفية إعادة التمركز في الأوساط الغربية، يقول "أميدو" مُوضحا ذلك: "إني أتساءل بصدق: هل هناك مُجتمع إيطالي حقا يسمح للمهاجرين بالانخراط في صفوفه؟ أنا لا يهمني الاندماج في الوقت الحالي، ما يهمني حقا هو أن أروض من الذئبة دون أن تعضني وأن أمارس هويتي المفضلة: العواء! أووووووووووووووووووووووووووووووو..."⁴.

يتمثل فعل المقاومة عند هذا النمط من المهاجرين في العمل على تفكيك أوهام الفكر الأصلي المثلث برواسب العنصرية، وردم الفجوة بين سياسات الدول المستضيفة ومتطلبات الأقليات المهاجرة، ويتمظهر ذلك من خلال مساهمة "أميدو" الفعالة في حل مشاكل المهاجرين ومساعدتهم على تخطي مآزق

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 86-87.

² - إدريس الخضراوي: الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 99.

³ - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية، تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد، ص 69.

⁴ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 93-94.

الهوية والانتماء الثنائي، وبالرغم من كونه مهاجراً، فإنه يتخذ لنفسه موقعا وسطا بين الذات والآخر، يقول المهاجر "إقبال أمير الله" عن المهاجر "أميدو": "السنير أميدو طيب كعصير المانجو، كان لا يتأخر عن مساعدتنا في كتابة الشكاوى وإعطائنا النصائح اللازمة لمواجهة العراقيل البيروقراطية. لا أزال أذكر وقوفه بجانبني ومساعدتي لحل مشكلتي التي طال أمدها وسببت لي القرحة المعديّة"¹.

ليس من السهولة، أن يمارس المهاجر المثقف تمثيلية الخفاء والتجلي في فضاء أجنبي مشدود بأوهام النقاء الجنسي والتطرف الديني وسائر الإيديولوجيات الشاذة، فمواجهة سلطة المراكز الغربية تستدعي منها -السلطة المركزية- التنقيب عن خيوط الأصل والانتماء والتوجه وغيرها مما يزعزع مشروع المثقف المهاجر سواء من ناحية فرض الذات وتحقيق انسجامها، أو الوقوف في وجه التحيزات الثقافية.

على هذا الأساس، فدائماً ما "كان الهامش هو المأوى المثالي للقاصرين عن مجارة لعبة الخفاء والتجلي، وفضاء للانسجام التام بين الموقف الحياتي وصيغ التوصيل والتمثيل. والنتيجة أن المنفى كهامش أقصى يمثل دائرة القيم الأصلية والقاعدة المركزية لإنتاج مفاهيم المقاومة"². مع العلم بأن هناك من المثقفين المهاجرين من يقف في صف المراكز الغربية ضد ثقافات بلدانه، إما كرد فعل انتقامي على الطريقة التي دفع بها إلى الخروج، أو انصياعاً لإغراءات السلطة الغربية، بل إن من المثقفين العرب في الخارج من تجاوز التنازل عن قضيته الحضارية إلى التجرد التام من مقوماته الثقافية والعرقية

ما يطمح إليه المهاجر الشرقي من خلال إعادة تفعيل "نسق المقاومة الثقافية"، هو ابتكار فضاء تشاركي عالمي إنساني "تنبع فيه المقاومة من ذلك العيش على الحدود، في منطقة القلق والهجنة والانشطار، وإلى الكيفية التي يعمل فيها ذلك المعاني المألوفة، للهوية والإثنية والذاتية والآخرية، على خلق إمكانية الانفتاح على واحدة من الاستنارة النظرية واجتراح مقاومة تدخل الجدة إلى العالم، بما يرفع من قلق اللحظة الراهنة وخوفها ويخلق فسحة من الأمل"³. والتناؤل بين الجماعات الثقافية المختلفة، ويجب التنبيه في هذا السياق على أن "فعل المقاومة الثقافية"، ومساندة الأقليات العرقية والثقافية -في أساسه- ليس دفاعاً عن إيديولوجيا ما، أو تغليب منظورات فكرية وعرقية على باقي الرؤى المتصارعة فيما بين الحضارات عموماً وداخل الفضاءات الهجينة على وجه الخصوص، "ذلك أن المقاومة ليست دفاعاً عن قومية بعينها، وإنما هي نقد كوني لرؤية العالم من خلال تحريك الهوامش، وبالتالي أهمية الحفاوة بجميع أطراف اللقاء الإنساني"⁴. ضمن مساعي التأسيس لعالم هجين تتمحي فيه الحدود العرقية.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 52.

² - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، ص 2002.

³ - هومي.ك.بابا: موقع الثقافة، ص 13.

⁴ - عمر بوجليدة: فكر الهجنة والوعي بالآخر، السرديات العنصرية والمثقف المقاوم، ضمن كتاب: إدوارد سعيد، الهجنة، السرد، والثقافة، ص 99.

ج- البطل الحضاري/آلية الانتقام الجنسي:

رافقت الرواية العربية نهايات الغزو الأجنبي للبلدان العربية، عبر نصوص تُصور علاقة الغازي بالأراضي الشرقية، وموقف المثقفين الشرقيين الذين تبعوا المستعمر إلى أرضه رغبة في الانتقام منه، ولما كان من العسير تطبيق ذلك واقعيًا، فقد طرح التخيل الروائي، نماذج لمثقفين عرب وأفارقة جسدوا من خلال قضايا الجنس مسرحًا للثأر الرمزي من المستعمر بإعادة اختراق الجسد الأوروبي وإذلال الأوروبيات، كناية على إذلال الآخر للأرض الشرقية من الناحية الواقعية. في رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي¹، تعود إلى السطح صورة "البطل الحضاري" الحامل لقضية حضارية تتعلق بإعادة غزو الآخر المُستعمر بآليات رمزية أخرى في مقدمتها آلية "الجنس"، لهذا يبدو جليًا أن ثمة هاجسًا ما يشغل بطل الرواية، بالنظر إلى إلحاحه على السفر إلى إسبانيا، والزواج من إحدى الإسبانيات، وإن كان منطوق الرواية، ينبأ ظاهريًا عن تلك الرغبة المشتركة بين كل المهاجرين العرب والمتمثلة في الحصول على وثائق الإقامة والبحث عن الثراء السريع، فإن منطق الرواية يفترض شيئًا آخر، يقول بطل الرواية: "قبل أن ينهي أنطونيو مكالمته ويعود إلى الطاولة التي نتقاسمها، كنت، بيني وبين نفسي قد قررت أن أذهب معه، أن أغامر في الأندلس أن أقتفي أثر طارق بن زياد جدي البربري المغامر الأول والعظيم"¹.

يبدو إذن، أن الهدف من هذه السفريّة ليس مجرد الزواج والحصول على وثائق الإقامة والثراء، وإنما البحث عن الجد الأول في إسبانيا أرض الحضارة الأندلسية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ما الغرض من الإقدام على مُغامرة يُفترض أنها منتهية الصلاحية من الناحية المنطقية والتاريخية؟. قد تكون مُحاولة البحث عن طارق بن زياد، محاولة لاحتلال أندلس جديدة غير واقعية، ولعل البحث عن تملك فتاة إسبانية هو بحث عن إعادة امتلاك الأندلس، ومع الاستحالة الواقعية المنطقية للظفر بهذه الفتاة؛ أي استعادة الأندلس، فقد لجأ المهاجر إلى استراتيجية بديلة وهي مُمارسة الجنس مع الرجل الإسباني في عقر داره بالأراضي الإسبانية، يقول: "رافقته ووقع الذي أخجل الآن أن أحكيه لكم، لم يكن الشراب هو السبب لا ذنب للخمر في ذلك. لقد كنت في كامل قواي العقلية، حين نمت معه ومارست معه ذلك الشيء الذي نخجل في بلاد الإسلام التحدث عنه"².

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 28.

² - المصدر نفسه، ص 24-25.

بناءً على ما سبق، يمكن القول بأن عجز المهاجر الجزائري -الحالم باسترجاع الحدث التاريخي العظيم- عن الظفر بزوجة إسبانية شرعية؛ أي العجز عن استعادة الأمجاد العربية في الأندلس بطريقة واقعية، دفع به إلى طريقة أخرى غير شرعية، وهي تفعيل آلية الجنس للظفر بقضيته الحضارية، عن طريق إذلال الآخر الإسباني/الأوروبي واغتصابه في منزله وعلى أرضه، نكاية في أعمال أجداده على الأراضي المستعمرة، وعلى هذا الأساس، فعملية اغتصاب أستاذ الحضارة الإسباني، هي عملية "رمزية تمثيلية" لما لم يستطع المهاجر تحصيله على أصعدة أخرى، فطالما اغتصب المستعمر الأوروبي المستعمرات العربية وعبث بأراضيها وثرواتها، ومن ثم فاغتصاب الجسد الأوروبي هو رد فعل رمزي على اغتصاب جسد ثقافي حضاري سابق. إضافة إلى أن فعل الاغتصاب لم يكن على شخص إسباني عادي، وإنما كان على أستاذ الحضارة بما تحمله الوظيفة من دلالة رمزية تحيل إلى التاريخ، فكأن اغتصاب أستاذ الحضارة هو محاولة لاغتصاب التاريخ واسترداد زمنية التملك الأولى، عبر الثأر من تاريخ الآخر الإسباني، لأن الجسد باعتباره حيزاً للحياة وللانفتاح على الآخر تفاعلاً أو صراعاً، يتقابل رمزياً مع الأرض القابلة للتفاعل والانفتاح مع الآخر أيضاً، وبالتالي فامتلاك أحدها يعني امتلاك الآخر، والنيل من أحدهما واقعياً أو رمزياً يعني النيل من الطرف الآخر. أو هكذا على الأقل تراوحت نظرة المستعمر، وقراءة الذات المهاجرة لها كرد فعل حضاري ثقافي.

في هذا الشأن يُشير المفكر "جورج طرابيش" إلى ذهنية الرجل الشرقي المهاجر فيما يخص الجنس وقضايا الصراع الحضاري قائلاً: "كما أنه (الرجل الشرقي المثقف المهاجر) وَحَدَّ في الهوية بين قضيته وقضيبه، كذلك فإنه سَيُوحِّدُ في الهوية بين الغرب وبين فرج الأنثى الغربية. وبذلك يقلب الوقائع مُوقفاً إيَّاهَا على رأسها، ويوهم نفسه بأنه رد على التحدي بتحدٍ أشد مضاء، مُحولاً نفسه في خياله أو لاوعيه من مركوب إلى راكب"¹. ولكن الموقف هنا مختلف قليلاً عما ألفه أبطال روايات الصراع الحضاري في مهد بداياتها، إذ نلمس تحولاً جزئياً في الكيفية المنتهجة، مع الحفاظ على النسق العام للمغامرة؛ إذ انتقل المثقف الشرقي الجزائري -في هذه الرواية- من فرج الأنثى الغربية إلى تأنيث الرجل الغربي، فالمفعول به هو الآخر الأوروبي وليس الأخرى كما هو معلوم؛ أي أن هذه الممارسة الجنسية لا تستهدف الموازنة ورد الاعتبار فقط، بل تتعداها إلى قلب موازين القوى بين الشرقي والغربي، ما يُؤكد على عمق وكثافة التمثيل.

¹ جورج طرابيشي: شرق وغرب ذكورة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997، ص 16.

6- نسق الاستشراق/شهوانية الشرق:

لعل من أهم الأنساق ثباتا في الفكر الغربي، هو النسق الاستشراقي في صورته الجنسية، المرتكز على "التقارير الانتقائية" المسجلة من طرف المستشرقين، الذين ألصقوا صفة "الشهوانية" بالجنس العربي، رغبة في توسيع دائرة الاختلاف مع الآخر غير الأوروبي، "ومن معالم هذا النسق كما بينه سعيد هو أن الاستشراق أسلوب مُعين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه، أسلوب يعكس الثقافة المنتجة أكثر مما يعكس موضوع التأمل أو التخيل أو البحث، وهو الشرق"¹. وهذا النسق خادم لنسق "المركزية" السالف الذكر، فقد "كانت عقيدة الاستشراق مرتبطة ارتباطا تاما بالسيطرة الغربية، إلا أن تسريب هذه العقيدة لم يعتمد على الألاعيب المألوفة بل اتخذ منها أكثر خبثا وخفاء لترويج معتقدات منتقاة عن سابق دراسة وتصميم"². وبما أن الغرب يتأسس على العقل بما له من الصفات المتميزة، فإنه -من وجهة نظر "المركزية"- لا بد من خلق نسق نقیض للجنس الغربي، تشعُّ من خلاله قيم النقص والاهتمام بالجنس وإهمال العقل، ألا وهو الجنس الشرقي، العربي على وجه الخصوص.

ولا يزال هذا النسق "الاستشراقي الجنسي" مُستحوذا على العقل العالمي إلى يومنا هذا، "وهو أمر يُوجب إعادة النظر مُجددا في كثير مما اعتبر من المسلمات الثقافية، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائما، قضية "الأنا" و"الآخر"، ليس بوصفها قضية تاريخية انقضی عمرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجددة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر"³. رغم صعوبة المهمة في ظل الهيمنة الثقافية والعولمة الثقافية وتطور وسائل التمثيل خاصة مع التنامي الهائل للمؤسسات الإعلامية التي تحيد في أغلبها عن وظيفة التقديم إلى إعادة التشكيل.

يعتقد عالم الاجتماع "جاك شاهين"* أن الصورة النمطية التي رسمها الأوروبي للشخصية العربية المسلمة، تعود في أغلبها إلى الكُتّاب الأوروبيين في القرنين الثامن والتاسع عشر، الذين تأثروا بحكايات ألف ليلة وليلة، وصاغوا تخيلاتهم على إثرها، فقدموا تصورا خُرافيا للإنسان العربي يظهر فيه مُتوحشا، همجيا، مُحبا للنساء والجنس، مما جعل هذه المفاهيم تُحفر في الثقافة الشعبية على أنها حقيقة لا تقبل

¹ - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية، تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد، ص 70.

² - رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، تر: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 1993، ص 208-209.

³ - عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 15-16.

* عالم اجتماع ووسائط اتصال أمريكي لبناني الأصل، دافع بموضوعية عن الشخصية العربية التي تتعرض للتشويه.

النفاش، كيف لا ولم يتفوق على ترجمات هذه القصص في أوروبا سنة 1979 سوى الإنجيل¹. مع العلم أن هذه الحكايات ولجت أوروبا قبل قرنين من ذلك، فقد أصدر غالان في الفترة الواقعة بين عام 1704 و1717 أول ترجمة بلغة أوروبية لكتاب ألف ليلة وليلة... وكانت مصادر قصص هذا الكتاب هندية وفارسية وعربية المنشأ. وقد كُتب لها البقاء عبر تداولها كمادة للتسلية، حيث كان الحكواتي يضطلع بسردها على العامة الذين وقعت من نفوسهم موقعا حسنا، مما جعلها تلعب دورا فاعلا في المجتمع².

ولعل من أكثر هذه الصور النمطية إلتصاقا بالرجل الإفريقي عموما، والرجل الشرقي على وجه الخصوص، صورة الرجل الشهواني المُولع بقضيبيه والمغرم بتفاصيل الجنس، وكأن الرجل العربي من هذا المنظور يمتلك شحنات وقوى جنسية زائدة، وتمتد هذه التمثيلات السلبية إلى حملات تشويه الصورة العربية الإسلامية، التي بلغت أوجها في القرون الوسطى، أين استهدفت شخصية الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، "واستثمرت كل زيجة من زوجات النبي، ونمقت، أو حرفت في أحيان أخرى بغرض إلحاق الريبة بالإسلام ووصمه بالعار. فصورت أدبيات تلك الحقبة النبي كواحد من الفحول الموسومين بالفجور والتهتك، وأنه ذو قوة جنسية خارقة"³. تقول الرواية: "إننا في عيونهم لسنا أكثر من أعضاء جنسية كبيرة هائجة أو حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة"⁴.

والواضح أن منح صفة الشهوانية للرجل الشرقي تجعله في مرتبة أقرب إلى الحيوانية منها إلى الإنسانية، بمعنى آخر، فإن هذا التمثيل المفترض للرجل الشرقي يضعه في إطار مُتسم بالخواء من كافة القيم العقلية والأخلاقية، ويرمي به خارج "نسق الثقافة"، لذلك من الخطأ رد الهمجية إلى انتماء عرقي "وضيع" هو ما يصنف عادة ضمن "التوحش"، وهو سلوك افتراضي يحيل على عالم حيواني يجهل كل شيء عن الأخلاق والقيم والقوانين⁵. منرج في خانة الغرائبية، ولذا فمن الواجب الأخلاقي -كما تفترض سياسات المركزية الغربية- دراسته والوقوف على خصائصه وإخراجه مما هو فيه، لكن كما تريد هي، وكما تمت صناعته، وليس كما هو موجود على أرض الواقع، فلا مناص من التقليل من شأنه والرغبة في تحضيره بضبط نزواته من طرف الرجل الغربي، وهذا راجع لمخلفات "إيديولوجيا التمييز العرقي"، التي حذرت من مغبة الاختلاط بالجنس العربي، لأن "تلك الإيديولوجيا كرسّت لمدة طويلة فكريا تربويا

¹ شاهين جاك: الصورة الشريرة للعرب في السينما الأمريكية، تر: خيرية البشلاوي، مر: أحمد يوسف، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2013، ج1، ص 23.

² ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيين والفرنسيون والعرب، ص 22.

³ المرجع نفسه، ص 17.

⁴ أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 79.

⁵ سعيد بن كراد: "الحنن" بين المدنية والتوحش، مجلة يتفكرون ملف (الهمجية والحضارة)، ع9، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2016، ص 23.

واجتماعيا وسياسيا، اختزل هذا العرق إلى مرتبة دونية تجعله يعيش دائما تحت إحساس بمديونية أخلاقية وثقافية ودينية للآخر¹. الذي دائما ما يظهر في صورة والمنقذ للبشرية والمُخلص لها.

ولكن الروائي العربي عندما يمثل سرديا لموضوعات تمس علاقة الذات بالآخر، مُستوحيا تلك النظرة الغرائبية عن الذات، فهو يمارس ضربا من الانفصام الزمني التاريخي، والفضائي. إنه يستبطن نظرة الآخر بشكل مُركَّب. فهو لا ينساق معها انسياقا، وإنما يمارس عليها ضربا من التحويل الداخلي الذي يجعل منها نظرة مشروعة في كل الأحوال². وهو ما يبرر لنا على الأقل استدعاء الروائي لتراث المسلمين المتعلق بالغلمانيات، والشغف الكبير الذي يبديه الإسباني إزاء ذلك الإرث العربي، الداعي إلى الاعتزاز بدل الخجل، يقول: "على الرغم مما كان يحكيه من وقائع مُخجلة وجريئة عن سير الخلفاء والفقهاء والأدباء إلا أنني شعرت بنوع من الإعتزاز. تمنيت لحظتها لو أنه حكى كل ذلك أمام الجرمانيات والجرمانيين الكلاب العنصريين أحفاد قتلة اليهود"³.

فالروائي هنا-على لسان البطل- قام بتلقي واستبطان نظرة الأوروبي السلبية للذات الشرقية، وقام بتحويلها من كونها نقيصة مُلحقة بالأنا العربي، إلى اعتبارها سمة ثقافية تعبر عن الغنى الثقافي العربي، أضاف إلى ذلك أن "ما يعتبر نقيصة لدى البعض يُصبح مزية لدى الآخرين. ومن أجل تقدير ذلك لا بد أولا من تفحصه في سياقه الخاص"⁴. بعيدا عن كل أشكال القياس الناقص، والتجميع التعميمي. وفي مقطع آخر من ذات الرواية يمثل الروائي قضية "الشهوانية المفرطة للرجل الشرقي" مُعتمدا على تقنية الصورة الفوتوغرافية بما لها من خصائص إيجابية تتجاوز قدرة الكلمات المكتوبة؛ ففي لقاء لبطل الرواية مع صديقه الإسباني الرسامة وابنتها الشاعرة، عمدت الإسبانية إلى رسم صورة للمهاجر الجزائري بجسده العاري مُركزة على إبراز عضوه الجنسي بشكل مُلفت للانتباه، يقول بطل الرواية في هذا الشأن: "أول مرة أميز ضخامة عضوي الجنسي إلى هذا الحد. لا أعتقد أن المسألة بكل هذا الحجم، الفنانة هي التي أراذته ورغبت فيه بهذا الحجم. كانت ابنتها فيوليتا الشاعرة الرقيقة من على كرسيها المتحرك تنظر إلى اللوحة طورا ثم تنظر إلى منتصف جسدي طورا آخر. أدركت ما في عينيها وقد أدمعتا. علقت على اللوحة بعبارة واحدة: تستحق أن تهدي لامرأة جموحة كتلك الفرس المتوحشة"⁵.

¹ - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 275.

² - فريد الزاهي: الصورة والآخر رهانات الجسد واللغة والاختلاف، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، 2013، ص 110.

³ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 26.

⁴ - تزفتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 36.

⁵ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 79.

يتفاجئ الجزائري من ضخامة التمثيل الفتوغرافي المفترض لضخامة عضوه الجنسي، من طرف الرسامة الإسبانية، لأنه في الحقيقة "تمثيل ثقافي نمطي" مُنَحَّ للرجل الشرقي تأثراً بتصورات استشراقية، تاريخية متجاوزة لحدود الحقيقة الواقعية، ولذلك ينفي المهاجر الجزائري عن نفسه هذا التجسيد، مؤكداً على أن الفنانة الإسبانية هي التي رغبت في تضخيمه إلى هذا الحد، لأنه كان يدرك بما لا يراوده الشك أن "لاستشراق فلسفته التي يستمدّها من البنية الثقافية الغربية التي ترتب الأمور، أو تعيد ترتيبها، بما يوافق منظور العقل الغربي، ويطابق البنية الثقافية الغربية التي تشكلت عبر مراحل تاريخية متعاقبة"¹.

تنتقل العملية التمثيلية في هذا السياق "عبر الثقافي" من آلية "التميط" المستندة بغير سند علمي أو واقعي إلى خصائص التشويه (déformation) والانحراف (déviation) والعمومية (généralité)، كما "وظف الكتاب الأوروبيون هذه الآلية وفق مستويين: مستوى التضخيم، ومستوى الاختزال، وكلاهما يعمل على إنتاج صور نمطية عن الآخر، سواء بتضخيم صفة سلبية فيه، وإبرازها على نحو مضخم فتغطي على كل الصفات الأخرى، أو باختزال كل سلوكه في أفعال أو صفات بعينها"².

فتضخيم "العضو الذكري" للمهاجر الغريب إشارة إلى التمثيلات الجنسية المبالغ فيها عن الإنسان الشرقي المسلم. وعلى هذا الأساس، فإن إهداء صورة المهاجر الشرقي لامرأة تشبه "الفرس المتوحشة" إشارة ضمنية إلى موقع تصنيفي يعمد إليه الأوروبي تجاه الأجناس الأخرى، يضعها في مراتب سفلية، "وطالما أنها تتدرج في أدنى مراتب ذلك المقياس الذي تَوَهَّمَهُ، فإنها تشارك الحيوانات في الكثير من صفاتها التي كانت حرارة الشبق الجنسي واحدة منها"³، كما تُحيل ضخامة التمثيل الجنسي إلى البعد الأسطوري للإنسان الشرقي، ما يؤكد فرضية الصناعة الاستشراقية المبالغ فيها إلى حد غير معقول.

فكثيراً ما تتدخل النزعة الرغائية في تأطير التمثيلات بين المختلفين ثقافياً، حيث "إن المرويات والأوصاف عن المختلف ثقافياً تؤدي لا محالة إلى رسم صور تطابق رغبة الذي يقوم بها، أكثر مما تعبر عن الأصل"⁴. وهو ما يؤكد عليه المهاجر الجزائري، الذي ينفي أن تكون الصورة المفترضة له تمثيلاً حقيقياً لما هو عليه في حقيقة الأمر وعلى أرض الواقع، من خلال المقطع التالي: "وهي النحاتة العالمية والتي تجسدي فيها عارياً تماماً بعضوي الجنسي المبالغ في كبر حجمه، وكأنه لحيوان خرافي انقرض،

¹ - عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010، ص 175.

² - لونيس بن علي: إدوارد سعيد-من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 123.

³ - رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ص 23.

⁴ - عبد الله إبراهيم: عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2007، ص 33.

تلك مغامرة رقيقة قامت بها زوجة الأستاذ الجامعي بإيعاز من فيوليتا الشاعرة المقعدة. كل فنانة تحت أو ترسم ما في قلبها لا ما هو موجود في الواقع، هذه بديهية يجب التنكير بها، الواقع خرافة¹.

ولذلك يعتقد الناقد "فريد الزاهي" أن نظرة الآخر الأوروبي إلى الجسد الشرقي مبنية في أغلبها على مبدأ "الاستيهام الإيروسي"، الذي يفضي إلى "نظرة اختلافية ترد جسد الآخر إلى الذات ومكوناتها الجمالية بحيث يغدو هذا الجسد الإختلافي في آخر المطاف جسدا مملوكا للرائي يُمارس عليه هيمنته. وهو الأمر الذي يُحوّله إلى جسد مُبتكر invente وفقا لنظرة تقودها مُفارقاتها إلى حد هدم الاختلاف². وهذا الفعل هو تجسيد لمظاهر القوة والتحكم في الموضوعات والأشخاص كما تشاء الذات المالكة، وهي نظرة ظلت ملازمة للعقل الغربي في كافة المجالات الفنية والإبداعية التي تتعرض للآخر الشرقي تمثيلا وتصويرا ورسمًا، وهكذا يمسك {الغربي} بزمام الشرق الغافل عن الزمن، الغاص بأمور الغرابة والجنس، المكبل بالأسرار وبالصمت، العاجز عن التعبير الذاتي إذ هو أبكم إلى أن يأتيه المراقب الغربي فيمنحه صوته³، ولكن ليس بالكيفية التي تبرز قيمه الشرقية، وإنما بما يضمن استمرار الهيمنة التمثيلة المراد تثبيتها.

ويُظهر المقطع السردى الشاعرة إبنة الرسامة وهي تتناوب النظر بين الصورة وجسد المهاجر، وكأنها تُجري مقارنة بين الصورة/التمثيل الفني (باعتبارها تجسيدا لفكرة ما) وبين المهاجر المائل أمامها (الأصل الحقيقي)، ولربما كانت تطرح السؤال على نفسها: هل هذه الصورة مُطابقة لما أراه في الواقع؟ والحقيقة أن هذا السؤال يمثل حجر الزاوية في كل تمثيل يضعه الأنا على الآخر أو العكس، ويدفع إلى الإحاطة بدوافع هذا التمثيل، ثم العمل على تصويبه عن طريق منح الفرصة للآخر للإفصاح عن ذاته.

لكن، رغم تأكيد المهاجر الجزائري على اختلاق فكرة "الشهوانية الشرقية" من طرف الأوروبي، وانحرافها عن الواقع، إلا أن معاينة مساره في علاقته مع الأوروبيات، يظهر مشروعية هذا النسق، فغالبا ما كان المهاجر يلجأ للجنس للرد على الفتيات اللواتي تفاعل معهن؛ إذ قضى ليلة مع الإسبانية، وحاول الانتقام من الألمانية باغتصابها، واستدرج الإيطالية لفندق بمدينة روما لمعاشرتها، وهو ما يشي بأزمة الرجل الشرقي تجاه الآخر الأوروبي.

¹ أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 79.

² فريد الزاهي: الصورة والآخر رهانات الجسد واللغة والاختلاف، ص 104.

³ رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ص 115.

7- نسق الاختراق/رمزية الاستعمار:

تشكلت "الأنساق الثقافية" السابقة الذكر على فرضية اللقاء بين الأنا والآخر على الأراضي الأوروبية، داخل بعض العواصم التي تعرف هُجنة ثقافية ولقاءا مكتفا بين الأقليات والمجموعات العرقية، ولكن هذا النسق الثقافي وإن سار على نهج الهجرة إلى الآخر واللقاء معه على أرضه، إلا أنه يرسم مسارا مُعاكسا تجري أحداثه على الأراضي الإفريقية التي كانت أرض مستعمرة في الماضي القريب، نستعيد من خلاله العلاقة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية بكل تجلياتها ورمزيتها وفق دلالات متوزعة داخل نسج النص، وإن كان سطح النص يرسم توجهها آخر مناقض تماما للنسق المترسب في داخله.

ولا نحتاج في هذا الصدد إلى التأكيد على أن "المعرفة الاستشراقية أصبحت العنصر المهيمن في علاقة الشرق بالغرب، وفي مرحلة لاحقة صارت إحدى المرجعيات الأساسية في معرفة الشرق لنفسه، فدخلت نسقا ثقافيا في صميم الثقافة العربية، فكثير من تجلياتها متصلة بالموجة الاستشراقية"¹. أين تعيد الذوات الشرقية إنتاج أنساقها (الموجة الاستشراقية) بشكل جديد قديم لا يحيل إلا إلى نوع التبعية والعمى الثقافي، فقد أصبح الوعي الاستشراقي بمثابة مرجعية رئيسية أساسية يشكل من خلالها الكاتب الروائي الشرقي وعيه الثقافي ورؤيته الفكرية للقضايا التي تمس الداخل والخارج على حد سواء، وإن كان نسق الكتابة لدى البعض منهم يوحي بكتابة مضادة للهيمنة والسطوة الغربية في ظاهره، وبعيدا عن مقصدية الكاتب/الروائي، نعيد من خلال رواية "كاماراد" إعادة بناء المسار الصحيح لكونها الداخلي.

أ- التمثيل المضاد/رفع الوصاية التمثيلية:

تتشكل صورة الآخر الإفريقي داخل "نسق خطابي" ثابت ومستقر، "ففي بنية السرد الإمبراطوري، ينهض تشفير أحادي للآخر، يستبطن عمليات الإقصاء وسوء التمثيل، يصوغ العالم كما فرضته الإبستيمولوجيا الإمبريالية، منقسما إلى عالمين: عالم السيد الأبيض، وعالم العبد الأصلائي. الأول يمثل عالم المركز والنور، والثاني يمثل عالم الأطراف والظلام. تقاطب مبني على علاقات القوة، يتحكم فيه السيد الأبيض بسلطة التمثيل، ويفرض على الآخر الأصلائي حالة الإسكات، بحرمانه من حق تمثيل هويته بنفسه"². سالبا إياه إمكانية الإفصاح عن هويته، في عملية إيديولوجية تكاملية بين المعرفة والسلطة، فكل من "الإمبراطورية والسرد الروائي قد تضافرا ليس في النشأة فقط إنما في إضفاء خصائص

¹ عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 192.

² محمد بوعزة: سرديات ثقافية، ص 43-44.

تجيلية، وسمات طهرانية على الأنا بالمفهوم العرقي والديني والثقافي، وإضفاء سلسلة لا نهائية من صفات التحقير والتصغير والدونية على الآخر¹. رغبة في إخضاعه واستنزاف ثرواته تحت دعوات التحضير.

وكرّة فعل على هامشية الإفريقي وعدم قدرته على تمثيل نفسه وإبراز خصائصها كما تفعل باقي الأجناس ورغبة في رفع الوصاية التمثيلية التي فرضتها السرديات الأوروبية على الإنسان غير الأوروبي عامة، والرجل الإفريقي بشكل خاص، فقد "سعى كتاب الرواية الجديدة الذين ينتمون إلى أصول إفريقية، أو الكتاب والمتعاطفين مع قضايا الأقليات والمهمشين، إلى التمثيل الصحيح والحقيقي للرجل الأسود، ومحاولة تعديل الصورة النمطية المشوهة التي ثبتت في الأذهان، بفعل التكرار المستمر، وغياب السود عن تمثيل أنفسهم، والحديث عن خصائصهم، وعرض همومهم ومشكلاتهم من وجهة نظرهم الشخصية"². مثلما هي في الحقيقة، لا مثلما أريد لها أن تكون.

ومن هنا تظهر بوضوح الأهمية القصوى لما يعرف في الأوساط النقدية بـ "السرد المضاد"، أو "الرد بالكتابة"، فقد "أصبح السرد خطاب الذات في الرد على الآخر، وفي إعادة تمثيل صورها وتواريخها خارج استهجمات الخيال الكولونيالي، والرد بالمجاز السردى على الافتراضات الإمبريالية التي تحكمت في بنية ورؤى السرد الإمبراطوري"³. ولعل "سرديات الهجرة" - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - من أهم أنواع السرديات المضادة، كونها تمثل لقضايا حاضرة تحت تأثير واستدعاء أنساق ماضية. من هذا المنطلق تقضي القراءة الأولية لرواية "كاماراد" إلى أن الروائي يُحاول إعادة الإفريقي إلى الواجهة عن طريق منحه الحيز الكبير من الخطاب، لسرد هويته ومأساته.

لكن تجاوز منطوق الرواية إلى ما يُضمره منطوقها يفتح لنا مسارا آخر للقراءة؛ "إذ يظهر هذا الرجل الإفريقي في موضع التابع الأبدي للرجل الأبيض، بل نجده يبيع قصته بثمن بخس، إلى هذا الأوروبي، بل وأكثر من ذلك، نجده يقدم له تنازلات من النوع الذي يجعل هذا الأوروبي يطمئن إلى أن صورة الإفريقي التي يحملها في مخيلته، لم تتعرض للتحويل"⁴. رغم انقضاء الهيمنة الاستعمارية القديمة.

¹ - عبد الله إبراهيم: الهوية والسرد والإمبراطورية (اشتغال مفهوم التمثيل عند إدوارد سعيد)، ص 110.

² - أسامة محمد البحيري: تمثيلات السود في الرواية العربية الجديدة، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، ص 161.

³ - محمد بوعزة: سرديات ثقافية، ص 57.

⁴ - لوئيس بن علي: أزمة التمثيل السردى في رواية "كاماراد" للصادق حاج أحمد، مجلة اللغة العربية، العدد 41، الثلاثي

الثالث، الجزائر، 2018، ص 190.

وعلى هذا الأساس، فقد كتب الروائي "الزيواني" خلاف ما كان ينبغي أن يكتبه، ولو عن غير قصد، ف"الرواية ما بعد الكولونيلية، والتي تتعرض إلى مآسي الأفارقة، لا بد أن تكون رواية عنيفة، تفكك وتخلخل أسس الرؤية الكولونيلية، وتفضحها، وتكشف عن آلياتها، وفي المقابل تنتشل الإفريقي من المصادرة التاريخية والسردية"¹. وتمنحه أولوية الخطاب لتقديم هويته إلى الشعوب والأجناس الأخرى.

وهو ما يدفع إلى التساؤل عن هذا التناقض بين المنطوق والمنطق. والواضح أن هذه الأزمة ناتجة عن تسرب خفي لـ"نسق كُولونيالي" ظل يتحكم بالمخيال الثقافي للشعوب، فالنسق كما يصفه الناقد "عبد الله الغدامي"، "يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر وقادر على الإختفاء دائما"². وانطلاقاً من هذا الطرح، نحاول استخراج ملامح "النسق الاستعماري" المتسرب إلى الرواية بطريقة رمزية مُخاتلة.

ب- دلالات التوسع/رمزية الاستعمار:

يتقابل من الناحية الرمزية الدلالية المشروع الثقافي للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" مُمثلاً في إنتاج فيلم سينمائي عن المهاجرين الأفارقة للمشاركة به في المهرجان الدولي للسينما المزمع إقامته في مدينة "كان" الفرنسية، مع المشروع الاستيطاني السابق للدول الأوروبية في الشرق وإفريقيا مع مطلع القرن التاسع عشر، ونلمح إشارات دالة على ذلك في قول "المخرج الفرنسي" مُعلقاً على مشروعه الثقافي البالغ الأهمية: "في كل الحالات، لن أخسر شيئاً من سفرتي إلى هناك.. بل بالعكس، سأنعم بالتوغل في ذهنية المجتمع الإفريقي عموماً والنيجيري خصوصاً.. مع محاكاة طقوس هذا الأخير عن قرب، وهو أمر في غاية الأهمية بالنسبة لمشروعِي"³.

تقتزن الدوال اللغوية من مثل (سفرتي، التوغل، مشروعِي) بمبادئ الفكر الاستشراقي، فالمشروع يبدأ بالحلم، ثم التنفيذ، وينتهي بالاستثمار وتحقيق الغاية، وهذه هي الفكرة الأساسية التي تتأسس عليها صورة الشرق (المستعمرات)، فبسبب "جُملة من التطورات الثقافية والاجتماعية والسياسية في الغرب، سرعان ما أصبح أرض أحلام وغرائب ومطامح، إلى أن انتهى بأن يكون أرض استثمار"⁴.

¹ - لونيس بن علي: أزمة التمثيل السردِي في رواية "كاماراد" للصديق حاج أحمد، ص 193.

² - عبد الله الغدامي: النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 79.

³ - الزيواني الصديق حاج أحمد: كاماراد (رفيق الحيف والضياح)، ص 17.

⁴ - عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 192.

تدفعنا هذه المماثلة بين المشروع المعرفي الفني (تمثيل الحضور) كما يحيل إليه النسق الظاهر، وبين نسق المشروع الأوروبي الاستعماري (تمثيل الغياب)، كما يتجلى من خلال ربط دلالة كل من النسقين الظاهر والمضمر، إلى استنتاج مظهرين يقبلان منطق السرد والغاية المسرود لها، ويوضحان النسق الأكثر هيمنة وتأثيراً وتوجيهاً لدلالة ومسار النص السردى، على الشكل التالي:

- يتعلق المظهر الأول: بالغاية النفعية؛ أي أن مشروع المخرج الفرنسي يهدف إلى فائدة ذاتية وهي الشهرة والثراء جراء نيل "السعفة الذهبية" لمهرجان "كان" السينمائي، بمعنى أن سفيرة المخرج إلى إفريقيا ذات غاية نفعية محضة لا يستفيد منها الطرف الآخر المُستقبَل، وهو نفس هدف المشروع الاستيطاني، فلم تكن غاية التوسع الاستعماري في إفريقيا الرفع من شأن الأفارقة بقدر ما يهدف لاستنزاف الثروات وتوسيع النفوذ والمصالح، "هنا، [كما يقول الناقد لونيس بن علي] ندرك بقليل من الجهد أن الرواية وقعت في شرك التراتبية العرقية الكولونيالية: الرجل الأبيض/الرجل الأسود، الذات/الموضوع. وهذه البنية الخفية في النص لم تتعرض لأي رجة عنيفة"¹. بل واصلت العزف على خطى السرد الإمبراطوري.

- يتعلق المظهر الثاني: بالغاية المعرفية، وهي التوغل في ذهنية المجتمع الإفريقي والتعرف على النمط الثقافي لها ومن ثم القدرة على كتابة سيناريو لمزاحمة الأفلام المشاركة في المهرجان، وهي نفس غاية المستشرقين قبل التوسع الأوروبي؛ فإذا كان المخرج يهدف للتوغل في إفريقيا لغاية فنية وهي مناسبة الفيلم للواقع المهاجرين، فإن غاية المستشرقين والمستوطنين، بمثابة أجندة استخباراتية تجسسية لتسهيل الاختراق والسيطرة وليس لمجرد دراسة العالمين الشرقي والإفريقي والتعرف على مكوناتهما وحسب.

وكل من هاذين الغايتين مُتعلقة بالآخر الأوروبي، والواضح أنه رغم الاختلاف الزمني بين الكتابتين: (الإمبراطورية والمضادة)، واختلاف المُمثَل (الروائي الأوروبي والروائي العربي)، إلا أن الرؤية ما تزال نفسها وهي اعتبار الأرض الأخرى (الشرقية والإفريقية) مَوْضعا ومجالا للتجريب والاستثمار، فعلى سبيل المقارنة "ما ميز الروايات الإنجليزية في المرحلة الإمبراطورية، هو تصويرها لبطل مُغامر تحذوه رغبة السفر إلى الأراضي البعيدة والغريبة. كما يظهر أنه صاحب مشاريع استعمارية، فكانت مهمة "روينسون كروزو" بطل رواية "دانييل ديفو" استعمارية، تحققت من خلال العالم الذي شيده في الجزيرة، التي ليست أكثر من (معادل أدبي) للمستعمرات البريطانية في إفريقيا وفي الهند والمحيط الهادي"².

¹- لونيس بن علي: أزمة التمثيل السردى في رواية "كاماراد" للصديق حاج أحمد، ص 192.

²- لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 279.

هذا الاختلاف في المرجعيات المستند عليها أثناء عملية التمثيل بين الأنا والآخر يضع التمثيل في علاقة مع مظاهر سياقية أخرى، ف "ما أنتج الأوروبي طيلة قرون من معارف وآداب وفنون، عكس علاقة المنظومة الثقافية الغربية بالسلطة السياسية، تلك التي تتجلى في آليات إعادة تشكيل وترتيب الأرشيف المعرفي عن الآخر، مستغلا صمت الأصلائي وعجزه عن تمثيل نفسه"¹. لذلك لا فرق في هذه الرواية بين منح الصوت للإفريقي أو تثبيت نسق الصمت، لأن نتائج التمثيل فيها تصب في قالب واحد وهو ترسيخ الرؤية الاستعمارية للآخر الإفريقي وتأكيد عجزه عن الدخول إلى نسق الحضارة. ولا شك أن الروائي العربي يُمثل مواطنه الإفريقي في إطار السرديات المضادة الراغبة في التحرر من تمثيلات الآخر، ولكن اللاشعور الكولونيالي القديم قد تسرب إلى لاوعي الكاتب، فالنسق الثقافي ليس في محيط الوعي، وهو يتسرب غير ملحوظ من باطن النص، ناقضا منطق النص ذاته، ودلالاته الإبداعية، الصريح منها والضمني"². سواء عن قصد أو عن غير قصد، ولذلك ظهر التماثل بين النسقين.

ج- استثمار المعرفة/اقتحام المجهول:

تظهر معالم هذا الافتراض، عندما تقوم الرواية برسم ملامح الرجل الأوروبي الأبيض المتمثلة في الثقافة والعلم والثراء والتحضر، ومواجهة المجهول بالتخطيط والدراسة والضبط، واستثمار المعرفة أثناء السفر إلى عالم الصحراء الإفريقية المجهول، وانطلاقا من هذه الرؤية المعرفية يُحيط الآخر الفرنسي نفسه بالأدوات المعرفية اللازمة التي تعينه على استكمال مشروعه المعرفي في أدغال إفريقيا على الشكل التالي: "تَكْتَفَ [وضع على كتفه] هذا الأخير الحزام الجلدي الأسود لكاميراه صنف (nikond810) على كتفه الأيمن، امتسح المقبض الفضي من غمد حقيبته الصغيرة الحمراء... مُفكرة مجلدة كتاب سوسيوإتاريخي عن إفريقيا، نظارة طبية للقراءة، مناديل ورقية، مجلة سينمائية، جهاز تسجيل رقمي صغير يسمى (ديكتافون) ماركة (sony)..."³.

تتبنى فكرة الآخر الأوروبي انطلاقا من هذا الترتيب، على التأسيس العلمي للسفرية إلى إفريقيا، بداية بما قبل السفر دون حرق المراحل المنطقية والمنهجية اللازمة للتعرف على المضيف، والقدرة على التحرك داخل بنيته الثقافية؛ إذ يبني الأوروبي رؤيته وتحركاته على منطق العلم والتخطيط، فنجد أن

1- لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية (تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد)، ص 70.

2- عبد الله الغدامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004، ص 40.

3- الزيواني: كاماراد (رفيق الحيف والضياع)، ص 16.

المخرج الفرنسي مُمثلاً لنصائح مرافقه الطبي، يدرس شيئاً من تاريخ وثقافة إفريقيا قبل الوصول إليها (مفكرة مُجلدة، كتاب سوسيوثقافي عن إفريقيا...)، وبالتالي أخذ الاحتياطات اللازمة على أرض الآخر. كما أن هذه الأفعال الاحترازية ليست مجرد تخيل روائي لرسم نقيض الشخصية الإفريقية خال من المرجعية التاريخية، وإنما ذات أبعاد مرتبطة بالغزو والاحتلال، فالتاريخ يُخبرنا كيف انطلق "نابليون" تجاه مصر على رأس قوته العسكرية، مُصطحباً معه كتاب "فولني" كدليل، إضافة إلى إعجابه بكتابات "فولتير" مُتمثلاً أفكاراً مسبقة عن البنى الذهنية والدينية للإنسان غير الأوروبي¹.

مُقابل نمط تفكير المهاجر الإفريقي الذي يبدأ رحلته إلى أوروبا من نهايتها، عبر تكهن مصير الغرق في المحيط، من دون بذل الأسباب العلمية والمنهجية المفضية إلى نجاح السفيرة، وترك مصير الرحلة للصدفة والقدر؛ إذ أن أكثر ما استطاع المهاجر فعله هو ترك رسالة مُشمعة وإلقائها في عرض البحر لتوديع الأهل والأقارب، مع اختلاف في وضعية الانطلاق والوسائل والظروف المتاحة لكلا النموذجين، ومما جاء في ذلك: "عُثر على هذه الرسالة في قارورة مُشمعة بسداد فليني قبالة شواطئ جزيرة (لامبيدوزا) الإيطالية، كان الغريق قد حبرها وشمعها سلفاً. فإن نجا.. ذلك المرجو.. وإن حرن البحر وجاش الموج.. كما المتوقع.. طبع عليها قبلة الوداع وألقى بها مع آخر لحظة وعي بالحياة.."².

وينقل المخرج الفرنسي "جاك بلوز" -عكس المهاجر الإفريقي- من جميع أدوات المعرفة الثقافية، إلى القدرة على استثمارها بالصورة الملائمة، خاصة في علاقتها بزمن الانتقال والعبور إلى فضاء ووعي الآخر، على النحو الذي يبرز أنماط التفكير بين الأنا والآخر، والنتائج المترتبة عنها، إنها رمزية "للحظة الزمنية" التي صنعت الفارق بين الحضارات والأمم في لحظاتها التاريخية الحاسمة ومما جاء في ذلك من متن الرواية: "أدار السينمائي مقبض إمالة الكرسي للخلف قليلاً، وضع نظارة طبية على عينيه، أخرج كتاب (جوانب من الحضارة الإفريقية) للأديب الإفريقي (أما دو همباتي با) المخرج كان مفتوناً بحضارة الإنسان الإفريقي، بدليل أنه قضى مدة الطيران كاملة في القراءة.."³.

ننتقل وفقاً لهذا المقطع من الفتنة بحضارة الآخر إلى الكيفية التي تجلت بها هذه الفتنة سردياً، ومن تكثيف سبل المعرفة إلى كيفية التفاعل مع زمن العبور إلى فتنة الآخر، ولعل استنفاد وقت الرحلة في

¹ - أنظر: ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب، ص 34.

² - الزيواني: كاماراد (رفيق الحيف والضياح)، ص 18.

³ - المصدر نفسه، ص 08.

تحصيل المعرفة من طرف الآخر الفرنسي، إشارة إلى أن الزمن هو زمن التأسيس للمعرفة بجعلها رفقة الإنسان مركزا للكون، وأن زمن الغرابة والفكر الأسطوري وانتظار دعم القوى الغيبية لا يفضي إلى نتيجة، ولعل نجاح رحلة الفرنسي وفشل المهاجرين في الوصول إلى أوروبا دليل على ذلك.

د - صناعة التابع/رمزية ما بعد الاستعمار:

مع نهاية تفاصيل المشروع السينمائي للمخرج الفرنسي وقرب رحيله عن مدينة "نيامي"، لم ينهي المخرج الفرنسي رحلته الجنوبية، وفق نمط النهايات العادية المتوقعة، كالقيام بطقوس الشكر والامتنان، وتقديم الهدايا الباريسية الثمينة لأهل المدينة القابعين تحت نسق الفقر والحروب الأهلية، وإنما عمد إلى جعل نهايته الواقعية في الجنوب، في شكل بداية لرحلة أخرى يكون حاضرا في تفاصيلها بصورة رمزية.

يقوم منطق الاستعمار على فكرة خلق مشاريع جديدة موازية للمشاريع التي كان ينجزها قبل منحه الاستقلال للمستعمرات القديمة، وهو ما ينطبق جليا على أفكار ومساعي المخرج الفرنسي، فبعد نهاية تواجده الفعلي في الأراضي النيجيرية لتصوير فيلمه الوثائقي عن المهاجرين الأفارقة، راح يُكلف مجموعة من الشباب النيجيري -الفقير والراغب في خوض تجربة الهجرة بعد اليأس من الواقع المرير - لإنجاز أفلام جديدة وإرسالها له مقابل الدعم المادي والمعرفي، من خلال منح وسائل السينما والإخراج (الكاميرا، المسجل الصوتي، الأموال) مُوهما إياهم بخلق فرص عمل داخل وطنهم.

ولا تنتهي المهمة عند هذا الحد، بل يتوجب عليهم إرسال عملهم السينمائي للمخرج الفرنسي للتأكد من مناسبته لمشروعه، ليستفيد في الأخير من أمرين مُهمين بالنسبة للعلاقة الغربية/الإفريقية، فمن جهة إيقاف تدفقات المهاجرين على القارة الأوروبية عن طريق الإيهام بخلق مناصب شغل، ومن جهة أخرى استمرار وصول المادة السينمائية/الاقتصادية دون الحاجة إلى الذهاب إليها، ويتضح ذلك في وصية المخرج الفرنسي للمهاجر "مامادو": "متى أنهيت عملك من التصوير والتسجيل والمونتاج، الذي سوف أدرك عليه بعد قليل .. لا تتردد لحظة، في الاستشارة عند كل عقبة قد تقف أمامك أثناء سير العمل .. هاتفي عندك مع بريدي الإلكتروني وحسابي الفيسبوكي ..."¹.

عملية إعداد فريق عمل سينمائي مكون من أبناء النيجر، يعمل تحت وصاية ودعم المخرج الفرنسي تحمل دلالات عديدة لديها ارتباط وثيق بسياسة الإستعمار في الاستقادة من المستعمرات السابقة،

¹ - الزيواني: كاماراد (رفيق الحيف والضياغ)، ص 361.

فليس من المعقول أن يتنازل المُستعمر عن أرض طالما كانت مصدر ثرواته، ولذلك يعتمد قبل رحيله إلى خلق نوع من "الوطنية الأليفة"، (فئة داخلية تعمل لصالح المُستعمر)، مشابهة رمزيا للفريق السينمائي الذي أنشأه المخرج الفرنسي، محاولا قلب منطق "الرغبات" بين المهاجر الحالم بالوصول لأوروبا، والآخر الأوروبي الطامح لنيل ثروات البلدان الجنوبية، وهذا ما يفضي به المخرج الفرنسي "جاك بلوز" في المقطع الموالي: "شاب نيجيري واعد .. لاقتني به الصدف، هو يحلم بالشمال حيث النعيم والخلاص وأنا أحلم بالجنوب حيث الحرمان والخلاص .. مفارقة غريبة جمعتني به !! اسمه "مامادو"، كله حيوية ونشاط.. عنده حكي عفوي عجيب ووصف رهيب.."¹.

هذا النمط الاستعماري من خلق التابع، يتجلى في الرواية تحت غطاء "الغايات الفنية" الممثلة في الترويج للفيلم الذي سينتجه هؤلاء، و"غايات إنسانية" ممثلة في خلق فرص عمل داخلية، ولكن الدلالات الاستعمارية الخفية تقضي أن يستفيد الأوروبي من الجنوبي الإفريقي بمواصلة مشاريعه في المستعمرة، بكيفيات حديثة تخدم غايات قديمة، عن طريق دعم وتعليم وخلق (التابع) على أرضه، فالمستعمر يقوم في هذه الحالة بخلق جهاز -وفق منظور هومي بابا- من أجهزة القوة والتحكم، "تتمثل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء لـ شعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة ويثار شكل معقد من اللذة"². إنها حماية المصالح عن بعد، لقد استغل "المخرج" عجز دولة (النيجر) عن احتواء شبابها المهاجر، لتحويل نشاطهم وصناعة انتماء جديد لهم تقوم دعائمه داخل الانتماء القديم، يشغل وفق مبدأ المقايضة، (الدعم والتأطير والترويج)، مقابل ضمان استمرار النشاط الاستعماري، بصورة (المابعد استعمارية) القائمة على أشكال أخرى أكثر فعالية وانتشرا، وأقل خسارة وتكليفا.

يُحيل "عبد الله إبراهيم" إلى هذه الجزئية في سياق تحليله لذهنية المُستعمر فيما يخص العلاقة مع الفضاء الاستعماري، واصفا إياها بـ "العبودية الجديدة"، أين استثمرت القوى الاستعمارية أشكال جديدة، أساسها فئات أصلانية، "فنابت عنها في ممارسة النهب، وهذا هو شرط العمل الجديد، الذي تحول فيه الإنسان من كائن فاعل في المكان الذي يعيش فيه إلى ناهب لثرواته بدواع أيولوجية غامضة انتهت فائدتها في المراكز الغربية"³. بطرق أسهل من الاستعمار بصورته التقليدية.

¹ - الزيواني: كاماراد (رفيق الحيف والضياح)، ص 362.

² - هومي بابا: موقع الثقافة، ص 151.

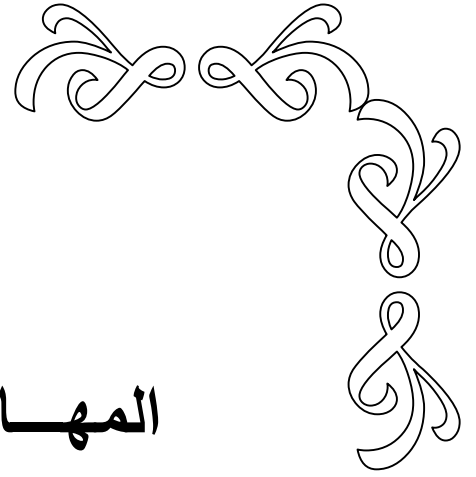
³ - عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل الاستعماري للعالم، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، ص 412.

هذا الفعل السياسي المتواري خلف الفعل الثقافي/الإنساني لا يسهم بأي شكل من الأشكال في تطوير الآخر الإفريقي الغارق في الفقر والتبعية، بل يجعله "يعيش دائما إحساسا بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر، وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة وهي لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه"¹.

- خلاصة الفصل:

بعد محاولة الكشف عن أهم الأنساق الثقافية المتشكلة داخل نسيج سرديات الهجرة، يتبين استناد هذه الأنساق الثقافية إلى مبادئ إيديولوجية ذات أبعاد سياسية ثقافية تتحكم في نوعية العلاقة بين الأنا المهاجر والآخر المهاجر إليه، مع نوع من الوحدة النسقية لدى الآخر والتفكك لدى الأنا المهاجر، تظهر وفق معادلات أدبية موضوعية تقوم على دلالات رمزية وتأويلية، تعيد صياغة أشكال أخرى من التراتبات التاريخية والفكرية، وتؤسس لنسق عام ينتظم تحته هذا النوع من الكتابة الأدبية، وتستعيد هذه الأنساق الثقافية بعض مظاهر أوهام التمركز والنقاء والخوف وترسيم الحدود، وكيفية التفكير داخل الفضاءات البينية المتراوحة بين التفاعل والصراع والمقاومة والثأر، على صعيد الأبنية الاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها، كما تعود هذه الأنساق الثقافية لترسم ملامح معاصرة لمرحلة ما بعد الاستعمار وتجلياتها الرمزية وامتداداتها التاريخية والسياسية عبر بنى سردية تخيلية.

¹ - صلاح سالم: التعددية الثقافية وحوار الحضارات والحوار العابر للثقافات، مجلة عالم الفكر، م44، ع3، مارس، 2016، ص 23.



الفصل الثاني:

المهاجر وسؤال الهوية

أولاً:

الهوية والرواية

ثانياً:

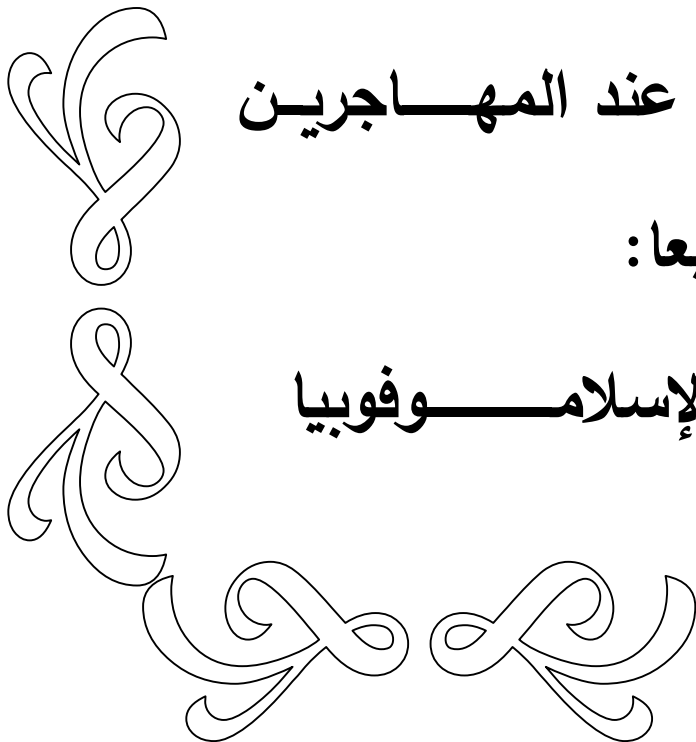
الهجنة ومظاهر الهوية والانتماء

ثالثاً:

أزمة الهوية عند المهاجرين

رابعاً:

الهجرة وظاهرة الإسلاموفوبيا



أولاً: الهوية والرواية:

تعددت المفاهيم اللغوية والاصطلاحية لموضوع الهوية بتعدد السياقات النابعة منها، بالإضافة إلى تعدد رؤى وآفاق توظيفها في مجالات الحياة والمعرفة، من بينها مجال السرد، ولقد ظلت الهوية تُسبّل حبر الروائيين منذ نهايات التواجد الغربي على الساحة العربية، والواضح أنه يمكن الوقوف على مفهوم الهوية وفق المسار الذي يخدم توجّه البحث.

1- مفهوم الهوية:

أ- لغة: ورد في قاموسي "المعجم الوسيط" و "المنجد في اللغة" كلمة "الهويّة" بمعنى: "البئر البعيدة القعر"¹. وليس هذا المعنى ببعيد عما جاء في قاموس "لسان العرب" لـ "ابن منظور" في شأن الهوية على أنها: هُويّة تصغير هُوةٍ، وقيل الهُويّةُ: البئر بعيدة المهواة وعرشها وسقفها المغمى عليها بالتراب فيغتر به واطئه فيقع فيها ويهلك. ووردت أيضا بلفظ هُويّة: أراد أهويّة فلما سقطت الهمزة ردت الضمة إلى الهاء². يُبين الشرح خُلو المعاجم العربية من معاني الهوية بمفهومها الحديث، فهي مُستمدّة من الأصل اللاتيني لكلمة (identitas) أو (identatis)، وهي مُترجمة عن الإنجليزية (identity)، وعن الفرنسية (identité)، في ما معناه الشئ نفسه أو عينه، "والهوية في اللغة العربية مصدر صناعي مركب من "هو" ضمير المفرد الغائب المعرف بأداة التعريف "أل"، ومن اللاحقة المتمثلة بالـ "ي" المشددة وعلامة التأنيث، أي "ت"³. وبالعودة إلى معاني مُصطلح الهوية نجد أنها في عُموم اللغات الأوروبية تعيد معنى مطابقة الشئ لخصائصه الذاتية والحفاظ عليها، فقد جاءت في القاموس الفرنسي "Larousse de poche" على أنها ذلك "الطابع المستمر والجوهري للذات، أو الجماعة..."⁴. أي تلك الخصائص الثابتة والدائمة. أما في قاموس أكسفورد (Oxford) الإنجليزي، فقد وردت الهوية بمعنى "الخصائص أو المعتقدات التي تميز الناس عن الآخرين: الشعور بالهوية الوطنية، الثقافية، الشخصية، الجماعية"⁵.

¹ - أنظر: مُجمّع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004، ص 1002. وكذلك: لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط19، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 879.

² - ابن منظور: لسان العرب، مادة (ه و ي)، المجلد السادس، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 4729.

³ - عفيف البوني: في الهوية القومية العربية، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013، ص 23.

⁴ - Larousse de poche: édition française, p333.

⁵ - Oxford advanced learners dictionary, oxford university press, p 779.

وفي استقراء لغوي يُشير الناقد "عزيز العظمة" إلى ذلك الغموض المُعجمي والإهمال الذي يَعْتري مفهوم الهوية في الاستعمال العربي، والنتج -في اعتقاده- عن أُمية وجهل معرفي ومغالطات في الترجمة والنقل، يشرح ذلك على النحو التالي:¹.

- أن حد الهوية (بضم الهاء) "identite" يترجم حرفيا (بالموجود هناك l'être cela) مما يسمح أن يقارن مقارنة غامضة مع المصطلح الهيدجري «dasein».

- بينما ينطق به المنافحون العرب على نحو خاطئ هوية (بفتح الهاء)، في حين أن الهوية (بضم الهاء) مصطلح ينتمي إلى المعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط ويحيل في المنطق إلى مبدأ الذاتية أو الهوية (أ=أ) كمقولة ميتافيزيقية دالة على الماهية.

- والهوية (بفتح الهاء) تستعمل قصدا في الشرق العربي لتدل على بطاقة التعريف، أما عرب إفريقيا الشمالية فيَقْضِلون الكلمة الفرنسية وينطقون بها: «une carte didentité»

ولعل الخلط في الاستعمال العربي لمصطلح الهوية هو نتيجة لإشكالات ترجمة المصطلح من اللغات الأجنبية إلى العربية، ومُحاولة مرتبكة لإعطائه صبغة عربية دون تمحيص لمعاني الهوية في اللغات ومجالات استعمالها.

¹ - عزيز العظمة: العالم العربي سؤال ما بعد الحداثة، ضمن كتاب: الهوية، عزيز العظمة وآخرون، تر: عبد القادر عنيني، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2005، ص 17.

يكتسي مفهوم الهوية من الوجهة المعرفية طابع الزئبقية والهلامية والصعوبة والتعقيد "وهذه السمة التي تقترن بمفهوم الهوية أكثر مما تقترن بغيره من المفاهيم، تأتي من كونه يحضر في مفترق الطرق بين الكثير من العلوم والسياقات والتخصصات، الشيء الذي يجعله مفتوحاً على الدوام، على تلوينات ومقاربات مختلفة باختلاف حقل الدراسة وأفق الطرح وزاوية التناول"¹. وهذا ما يُوجب تحديده وفق السياق المنشود.

كما يتأتى التعقيد من حتمية طرح سؤال الماهية على كل ما يتمظهر في الوجود، ومن ثم يتعين البحث عن هوية الشيء انطلاقاً من خصوصيات حيزه المُتوقع فيه، ولذا عمدت أغلب الحقول المعرفية إلى "استلهاً المفهوم كثيمة رئيسية حاولت عبرها حل ألغاز التناقضات الكامنة في قضاياها ومواضيعها، غير أن مفهوم الهوية نفسه لا يسلم من تناقضاته المفاهيمية والدلالية أولاً، ثم تأويلاته العديدة"². ويشير الناقد "فتحي المسكيني" إلى أن مُصطلح الهوية قد مرَّ في تطوره بعدة انزياحات دلالية "من "هو" نحوي إلى "هو" منطقي إلى "هو" أنطولوجي، ومن ثم إلى "هوية" أنطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسيكية، إلى "هوية" أنتروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي_التاريخي_اللاهوتي المعاصر"³. وعليه يتبين أن مفهوم الهوية يتميز بزخم دلالي ومعرفي مُكثَّف، ولأن بحثنا لا يتعلق بالماهية المعرفية للهوية، وإنما بتمظهراتها داخل نماذج السرد، فإننا سنقتصر على تعريفات تُفيد توجُّه هذا البحث.

حصر "حاتم الورفلي" أبعاد الهوية كالاتي: "الهوية جملة من العلاقات والروابط العقلية (اجتماعية-اقتصادية-ثقافية) نسجها تطور تاريخي محدد في الزمان والمكان، قاصدة أبعاد ثلاثة هي: علاقة الذات بذاتها، وتنطوي على النرجسية يقابلها شعور بالدونية. وعلاقة الذات بالموضوع، بالعالم الطبيعي والاجتماعي، وعلاقة الأنا بالآخر وتنطوي على المحاكاة والافتداء...ويُقابلها الاستقلال والذاتية"⁴.

وإذا كان للذات كونٌ داخلي مُتعلق بكل ما تنطوي عليه من علاقات نفسية، فإن بمشاركتنا للذات عالمها الخارجي، نكون بصدد الانتقال إلى "الهوية الاجتماعية" مكان تموضع الذات وتفاعلها، وتشير إلى

¹ - أراق سعيد: مدارات المنفتح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل/يونيو 2008، ص 220.

² - عزيز مشواط: في سوسيولوجيا الهوية، تشظي الذات العربية الجريحة، مجلة رؤى، العدد27، ص 76.

³ - فتحي المسكيني: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001، ص 09.

⁴ - حاتم الورفلي: بول ريكور، الهوية والسرد، (د.ط)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 31.

تلك "السمات والخصائص التي تُضفي على الفرد من قبل عدد كبير من الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى في المجتمع (ويمثل ذلك إحدى مؤشرات تماسك الهوية الثقافية). وهي هوية اجتماعية معروفة من قبل مُمثلها الذي يوافق ويشترك في الحياة الاجتماعية عبر انتماءاته الاجتماعية المتنوعة"¹. ويتم الانتقال من "الهوية الفردية" إلى "الهوية الجماعية"، عن طريق مفهوم "التماهي" باعتباره وسيلة يبني من خلالها الفرد ذاته في شكل صيرورة إدراكية بنيوية "من خلال التمتع السيكولوجي والسوسيولوجي في مسار تمتع فيه الذات معالم تشكيلاتها، الرمزية والثقافية، المادية والمعنوية، الفردية والجماعية. من مبدأ تماهيا مع الآخرين الذين يُشكّلون كتلة الجماعة ومُحتواها الإنساني، وبذلك ترتقي الذات من مستوى الهوية الفردية المقترنة بتجليات "الأنا النرجسية" إلى مستوى الهوية الجماعية المنفتحة على أبعاد الانتهاء الوجداني لكتلة رمزية حاضنة تتمثل في القبيلة أو الشعب أو الأمة"².

بناءً على هذا المنطلق، يُحيل مفهوم "الهوية الثقافية" إلى "مجموع المُقوّمات والعناصر الثقافية، التي تسمح بالتعرف على الانتماء الثقافي لشخص ما، أو لمجموعة بشرية معينة. كما يمكن أن يُحيل عموماً إلى الوعي، الضمني أو الصريح، بالانتماء إلى جماعة بشرية معينة تعيش في فضاء جغرافي مُحدد، ولها تراث ثقافي متميز، يشمل تاريخاً مشتركاً، ولغة، وعادات وتقاليد، وتطلعات مستقبلية"³، وعلى هذا الأساس، فإن الرهان الأساسي للذوات يتمثل في قدرتها على حفظ التمايز، فتكون للهوية "علاقة بالتطابق مع الذات عند شخص ما أو جماعة اجتماعية ما في جميع الأزمنة وجميع الأحوال؛ فهي تتعلق بكون شخص ما أو كون جماعة ما قادراً أو قادرة على الإستمرار في أن تكون ذاتها، وليس شخصاً أو شيئاً آخر"⁴. خاصة داخل فضاءات العيش المشترك. وفقاً لهذا المنظور، يظل مُحكوماً على الهوية إذن، "أن تتموقع ضمن نسق من الثنائيات المتناقضة، إنها ذات بعد فردي وجماعي، كما أنها ذات محددات داخلية وأخرى خارجية، هي كينونة وفعل، نوع من الدفاع والهجوم، احتفاظ بالجزور وهجرة نحو الآخر، اندماج وتهميش، إنها كل هذا وذاك، دون أن يكون في الإمكان حصرها في عنصر دون آخر"⁵. فهي مفرد بصيغة الجمع وجمع بصيغة المفرد.

¹ - أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دار الوسيم للخدمات الطباعة، دمشق، 1993، ص111-112.

² - أراق سعيد: مدارات المنفتح والمغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، ص 228.

³ - عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ص 154.

⁴ - طوني بينيت، وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 700.

⁵ - عزيز مشواط: في سوسيولوجيا الهوية، تشظي الذات العربية الجريحة، ص 77.

2- الرواية العربية وأسئلة الهوية:

ارتبط مصطلح الهوية بالأمة العربية نظير المجهودات التي بذلتها الدول العربية لإقامة مشروع القومية العربية، عقب التملص من الحجز الاستعماري، ولأن إسرائيل قد هدمت تلك المساعي بالعدوان الثلاثي على مصر، فقد بقي سؤال الهوية من أهم الأسئلة المطروحة. ولقد شغَلَ موضوع الهوية حيزاً معتبراً داخل السرد، نظراً لتنوع الجنس العربي على مستوى النسيج المُكون لبننيته العرقية والثقافية من جهة، ولضرورة تفعيل مُقوّمات الأمة لمجابهة المشاريع التهديمية من قبل المستعمر من جهة أخرى، فقد أنتج الكُتاب "عدداً من الأعمال الأدبية المؤسسة على عناصر تراثية محاولين أن يعيدوا تشكيل هويتهم عبر الخروج من مفهوم الدولة ومشكلاتها إلى مفهوم الأمة والقومية، ولم يكن لديهم سبيل إلى ذلك بغير البحث في العناصر التراثية وتوظيفها بما يتناسب والآمال المطروحة لتشكيل وعي أُممي"¹. يتضح من ذلك أن الظروف التاريخية والسياسية هي من تعطي الأولوية لظهور مُصطلحات على حساب مصطلحات أخرى، وعلى هذا الأساس، فإن "سؤال الهوية ليس سؤالاً مُناسباتياً، وليس سؤالاً مستنفداً أو قابلاً للإستفادة على صعيد التناول الإشكالي والمعرفي، بل هو سؤال مركزي يتوارى ويحضر، يتخايل ويغيب، يقوى ويضعف وفق السياق والظروف والحيثيات، لكنه يبقى في كل الحالات انشغالاً إنسانياً بامتياز، وقضية مُتجذرة وبؤرة إشكالية أساسية في كل المشاريع الثقافية والفكرية بشكل عام"².

ظهر العديد من الروائيين العرب الذين طرحوا قضية الهوية وعلاقتها بالآخر تحت سياقات مختلفة، على غرار ما قدّمه "سُهيل إدريس" في "الحي اللاتيني"، "الطيب صالح" في "موسم الهجرة إلى الشمال"، "حيدر حيدر" في "وليمة لأعشاب البحر"، "بهاء طاهر" في "الخب في المنفى"، ومن الجزائريين -على سبيل المثال لا الحصر- "عصافير النهر الكبير" لـ"محمد زتيلي" "حلم على الضفاف" لـ"حسيبة موساوي"، "ضياح في عرض البحر" لـ"الحفناوي زاغر"، "حفنة السراب" لـ"الصادق بخوش"، وغيرها من الروايات التي برزت من خلالها موضوعات الهوية نتيجة الصراع مع الآخر وبروز قيم الاختلاف، لذا فإن "سؤال الهوية ليس سؤال وجود، بل هو سؤال الذات من حيث هي موجود يسعى لمعانقة خصوصية وجوده، عبر التمايز أو التقابل مع كفاءات وجود مُغايرة على المستوى الثقافي والقيمي والروحي والحضاري"³.

¹ معجب العدوانى: الموروث وصناعة الرواية، مؤثرات وتمثيلات، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013، ص 12.

² أراق سعيد: مدارات المنفتح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، ص 215.

³ المرجع نفسه، ص 216.

ومع الصراع الحضاري على تكريس قيم التفوق، أمكن القول أن "السؤال الأكثر إرباكا وإحراجا في القرن الحالي هو سؤال الهوية، وهو سؤال عصي على التحديد خاصة في علاقته مع الآخر المختلف عنا، وتحديد الهوية يستتبعه عنف وإقصاء للطرف الآخر من المعادلة، وكثيرا ما تدخل الأهواء والأفكار الإيديولوجية، والصور النمطية والأحكام المسبقة في صياغة هوية منغلقة تدعو إلى الصراع والاقتيال"¹. انطلاقا من هذا الطرح، وفي محاولة تقسيمية، يحدد الباحث "صلاح السروي" ثلاثة مراحل مرّت بها الرواية العربية في سياق مناقشتها لمسألة الهوية، انطلاقا من علاقتها مع الآخر الغربي، كالتالي:².

المحور الأول: البحث عن الهوية، ويتناول الأعمال المبكرة (التي كتبت قبل عام 1967)، والتي ركزت على فكرة محاولة اكتشاف طبيعة الـ(نحن) من خلال اكتشاف طبيعة الآخر.

المحور الثاني: مساءلة الهوية، وينتظم الأعمال التي يتكافأ فيها اغتراب البطل عن عالم الآخر مع اغترابه عن عالمه الحضاري-الثقافي في وطنه ويقع ضحية لعدم قدرته على تحقيق الانتماء لأي من العالمين.

المحور الثالث: فقدان الهوية، يقوم على مفهوم للضياع الذي يمكن أن يصبح مصير إنسان الرواية عند احتكاكه بالآخر واستغراقه في تفاصيله بما يفقده القدرة على معرفة ذاته الحقيقية.

ولا تختلف الرواية الجزائرية الجديدة عن نظيرتها العربية في طرقها لموضوعات الهوية عبر إمكانات التخيل السردية، سواء في بعدها الداخل أو الخارجي، عبر نصوص متعلقة أساسا بالعلاقة مع الآخر الأوروبي على أرضه وداخل ثقافته، لأن "السرد يبرهن على أنه وسيلة مناسبة بصورة فائقة لاستكشاف الذات، أو بشكل أكثر دقة، بناء الذوات في سياقات ثقافية زمنية ومكانية"³، وتزداد إشكالات الهوية بُرورا وتعقيدا داخل النصوص السردية المنتمية لأشكال معينة، كسرد الهجرة والاغتراب...

يرى الباحث "بوشعيب الساوري" أن الحديث عن موضوع "تمثّل الهوية والآخر في الرواية الجزائرية" يقودنا إلى استحضار سياقين بارزين كان لهما أثر كبير عليها، وساهما بشكل كبير في تشكّل صور

¹ عبد الرحمان وغليسي: اللاشعور الكولونيالي وسؤال الهوية عند سعيد خطيبي في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل"، ضمن كتاب: العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، ص 91.

² صلاح السروي: المثاقفة وسؤال الهوية-مساهمة في نظرية الأدب المقارن، ط1، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2012، ص 96.

³ جينز بروكميز ودونال كروي: السرد والهوية، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، تر: عبد المقصود عبد الكريم، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، ص 32.

وتمثّلات كل من الذات والآخر. وهما سياق الثورة المرتبط بالفترة الاستعمارية وما بعدها، وسياق الإرهاب الذي يحيل على تسعينيات القرن الماضي، تلك العشرية السوداء. الأول يتأسس على صراع مزدوج؛ من جهة مع الآخر الغريب البعيد، عدو خارجي وهو المستعمر له هُوية مستقلة، ومن جهة أخرى مع الآخر القريب الذي يشارك الذات الوطن والهوية لكنه المنفرد بخيرات الثورة وامتيازاتها. أمّا السياق الثاني، الصراع فيه داخلي، فالقاتل والضحية جزء من الذات، يتعلق الأمر هنا بهوية متصدعة ومأزومة، تعيش أزمة داخلية فيصير الآخر بالنسبة لها هو القريب الذي يشاركها الهوية والعقيدة والانتماء إلى الوطن، لكنه مصدر كل الشرور والآثام¹. وبغض النظر عن أثرهما، فإن المتضرر الأكبر هو الذات الجزائرية.

يُعتبر السياق الثاني "العشرية السوداء" أحد الأسس الرئيسية المؤسسة لظاهرة الهجرة في المجتمع الجزائري، حسب ما يُقدمه سرد الهجرة في بداية الألفية الثالثة، ناهيك عن مظهراتها على المستوى الواقعي، ومن أهم الروايات المُجسدة لهذه المرحلة الحرجة رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" "لنعيمة معمري"، فبطل الرواية "الهادي" هاجر حفاظا على ذاته بعد كان يشتغل كرجل أمن، كما هاجر "أحمد سالم" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" للسبب ذاته.

ومهما تعددت الأسس المحفزة على الهجرة -كتعدد النماذج السردية- فإن الأثر البالغ لها بقي يطارد المهاجرين على أراضي الآخر، وعليه ستكون غاية هذا الفصل مُنصبةً حول البحث عن الكيفية التي تم بها تمثيل هُوية المهاجرين بكل مظاهرها، الفردية والجماعية، وتأثيراتها ونتائجها المترتبة عنها وكيفية تعامل الذوات المهاجرة معها، ومع الآخر الغريب داخل بلدانه، تحت ما يعرف بـ "فضاءات الهجنة" في ظل هذه المعطيات والظروف المتحكمة في مسار الشخصيات الروائية محل التمثيل السردية.

¹ - أنظر: بوشعيب الساورى: تمثّلات الهوية والآخر قراءة في ثلاث نصوص روائية، ضمن كتاب: الهوية والتخييل في الرواية الجزائرية قراءات مغربية، ط1، منشورات مديرية الثقافة بولاية سطيف، رابطة أهل القلم، 2008، ص 49.

ثانيا: الهُجْنة ومظاهر الهُوية والانتماء:

لا تَقَلُّ الرواية الجزائرية المعاصرة أهمية عن نظيرتها العربية، في طرقها لقضايا تمس الرهانات الفكرية، خاصة ما تعلق منها بموضوعات الصراع الحضاري والثقافي، وما يصاحبهما من إشكالات تمسُّ عنصري الهوية والانتماء بشكل أساسي. ومع تزايد فرص التلاقي بين الهويات العالمية، فإن إمكانية حدوث مطابقة مع الآخر واردة، كما أن فرضية ظهور أزمات على مستوى هذه الذوات واردة أيضا، نتيجة لشكل من الانغلاق أو المواجهة. وعليه فالسؤال المطروح في هذا السياق هو كيف ستتفاعل هذه المخزونات الثقافية لدى المهاجر مع ثقافات المجتمعات المضيفة بكل ما تحمله من اختلاف؟.

بصورة أخرى كيف يستطيع الفرد المهاجر تجاوز "التوتر الداخلي الحذر" -باعتباره سلاحا ذو حدين- لأن وضعيته البنينة، تجعله يقع دائما رهينة لـ "منظومة جدل مستمر ترصد الإنقسامات الجوهرية في الذوات والتوتر الناتج عن إدراك ذلك التشظي وكيف يتحول إما إلى هوية إشكالية، أو إلى حافز للتماهي مع هوية الآخر المتحكم، والاحتماء بتمركزه العرقي والثقافي"¹. وهي وضعيات بالغة الخطورة والتعقيد على الكيان النفسي والاجتماعي والثقافي للفئات المخصوصة بهذا النوع من التعامل مع الوجود.

نُقَلِّبُ وجوه الهوية في هذا الفصل تحت تأثير أربعة أنساق، حسب الحالة الهوية للفئات المهاجرة، فنسق "المقاومة الثقافية" على سبيل التمثيل يفرض على الذوات وضعية تطابق مع الآخر، في حين يدفع نسقي "احتقار الذات" و"عنف الآخر" إلى الانهيار والتفكك، بينما يُحول نسق "المكانة/السياسية" الآخر الغريب إلى عدو للهوية الداخلية والأمن والسلام، أي أن التمثيلات الهوية لا تَرُدُّ مفصولة عن بيئتها النسقية إلا في حالات نادرة جدا، وفيما يلي استعراض لأهم مظاهر وتجليات الهوية لدى المهاجرين:

¹ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 182.

1- الهوية والمطابقة:

يُحاول المهاجر تحقيق "الإنسجام الثقافي" عن طريق اكتساب "هوية بديلة"، تتم بقطع مختلف الانتماءات المُتصلة بـ "الهوية الأصلية"، وبهذا التحول الحذر "يُصبح جزءاً من المجتمع الذي هاجر إليه، ويعيش فيه، ويعدده وطنه، وينشغل بهوموم ومشكلاته، ويفصل تماماً عما يحدث في الوطن الأم، وعن ماضي الآباء والأجداد وتاريخهم وثقافتهم، كما يسعى لإقامة علاقات اجتماعية وعائلية خارج مجموعته الإثنية التي ينتمي إليها، بل يسعى لفك ارتباطاته وعلاقاته بها؛ لأنه يرى فيها عائقاً دون اندماجه وانصهاره الكاملين في المجتمع الجديد"¹. دون إغفال الأسباب المؤدية لهذا التحول.

تتعدد وُجّهات نظر المهاجرين إزاء فرضية المُطابقة إلى حد الاختلاف أحياناً، ففي رواية "القاهرة الصغيرة" تُمثل المصرية "صوفيا" وزوجها "سعيد" نموذجاً للتضارب على مستوى الرؤية الكونية لطريقة التفاوض مع البيئتين (الأصلية والبديلة) مُطابقة واختلافاً؛ إذ تُخالف زوجها المهتم بأحداث العالم العربي، الغائب عمّا يحدث في إيطاليا: "عندما يعيش المرء في بلد ما، عليه إعطاء الأولوية للأخبار المحلية. أنا مثلاً أهتم بأخبار روما وما جاورها. أريد أن أعرف ما يحدث هنا أي في المدينة التي أقيم فيها وليس في كابل أو بغداد... كيف يمكن للمرء أن يعيش مُنقسماً بين بلدين؟ أنا لا أستطيع متابعة أخبار إيطاليا والعالم العربي في آن واحد. ينبغي الاختيار بينهما. ليس الأمر مُعقداً على ما أظن"².

اكتسبت المهاجرة "صوفيا" ثقافة الآخر الذي يُقدّس اللحظة، مُعتقدة أن انشطار المهاجر بين وطنين من أهم عوائق الاندماج، مُعتبرة هذا الانشطار حالة مرضية تجعل من المهاجر مُوزعاً بين وطنين وثقافتين، يرتبط بالأول وجدانياً، ويتفاعل داخل الثاني بدنياً، ومن ثم التعرض لخطر فقدان الإثنين معاً.

في تمثيل سردي آخر يُحقق المهاجر "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" نوعاً من "التطابق الهوي" مع "الآخر الإيطالي" انطلاقاً من الرغبة الذاتية بعيداً عن أي إكراهات فوقية، وقد أشار إلى ذلك بجملة ثقافية مُكثفة على المستويين الرمزي والدلالي: "لم أنتبه إلى مسألة البييتزا إلا مؤخراً. لا شك أن البييتزا هي أكلتي المفضلة، لا أستطيع الاستغناء عنها. كل أعراض الإدمان بارزة إذن، امتزجت بدمي كما تفعل الكحول بدم المدمن. عما قريب أدوب في العجين وأصير بدوري بييتزا؟"³.

¹ مصطفى عبد العزيز مرسي: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ص 61.

² عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 86-87.

³ عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 28.

يَقْدَمُ الروائي صورة روائية دقيقة تترجم بدقة مُتناهية وضعية المهاجر "أميدو" الثقافية واصفا إياه بالمُدمن، إذ يُقر بعدم قدرته على التخلي عن "البيتزا الإيطالية"، في إشارة واضحة إلى الانتماء الجديد والهوية الإيطالية التي يكاد ينسجم مع مكوناتها الثقافية، بل ويصير جزءا منها بالانحلال والذوبان فيها، وهذا ما يبرز منذ العتبات الأولى للرواية أين "ترى خلف الكثافة التي يخلقها رمز "الذئبة" ما يوحي إلى الانتماء، أو الرغبة في الحلول في ثقافة جديدة مع الوعي بالمخاطر المحدقة من الأذى الذي يمكن أن يخلفه هذا الانتماء على المهاجر"¹، فالخوف من التحول إلى "بيتزا" يُضمر الخوف من التحول إلى لقمة سائغة للإيطاليين وطبقا ثقافيا/حضاريا مُفضلا مثل شراهمهم لالتهم طبقهم المفضل "البيتزا".

كما أن الفعل "ترضع" في عنوان الرواية يُحيل إلى فرضية الاندماج، فالرضاعة ليست أكثر من محاولة للاندماج الحذر في الوسط الجديد، هو بحث عن انتساب جديد، أي عن امتداد آخر للوجود، غير الجذر الأول الذي خرج منه المهاجر. فكرة الاستنابات تطرح نفسها بشدة، بمُجرد الإحالة إلى عملية الرضاعة، هو اكتساب الاعتراف بأبوية جديدة، أي بانتماء جديد"². والإفادة من عناصر ثقافية ليس بمقدور الانتماء الأول توفيرها، ولكن التهديد يطال الحالتين معا، فما فر منه هو نفسه ما سيواجهه.

تَطَابَقَ "أميدو" مع "الهوية الإيطالية" إلى درجة يُصعب فيها التمييز بينه وبين السكان الأصليين، وهي الصعوبة التي واجهتها "بندتا" حارسة بوابة العمارة التي يقطن فيها المهاجر "أميدو"، فبالرغم من قضائها أربعين عاما في خدمة العمارة ومعاملة الناس من كافة الأعمار والأجناس، إلا أنها لم تستطع معرفة حقيقة أنه من المهاجرين، بل وتُفضله على الإيطاليين من ذوي المستويات العلمية المرموقة، تقول في المقطع الموالي: "حسنا، إذا كان السينيور أميدو أجنبيا كما تدَّعون، فمن هو الإيطالي حقا؟ بدأت أشك في الجميع حتى في نفسي، سيأتي يوم يقولون فيه إن بندتا إسبزيتو ألبانية أو فيلبينية أو باكستانية، عش ترى؟ إنه يتكلم الإيطالية خيرا من ابني جنارو بل أحسن من الأستاذ في جامعة روما أنطونيو ماريني الذي يسكن في الطابق الرابع"³.

يتجلى تطابق "أميدو" مع الهوية الإيطالية من خلال قدرته على تجاوز ذلك النمط التقابلي من التفكير القابع في لاوعي المهاجرين بين بيئاتهم الأصلية والجديدة التي صاروا إليها، بين هويته الجزائرية

¹ - لونيس بن علي: الهوية الثقافية: من الانغلاق الإيديولوجي إلى الانفتاح الحواري، قراءة في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" للروائي الجزائري "عمارة لخص"، مجلة تمثلات، م1، ع2، ص 165.

² - المرجع نفسه، ص 167.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 35-36.

والإيطالية المكتسبة، وضرورة التخلي عن إحداها، إلى القبض على خيط الملاءمة الثقافية التي يفترض إتقانها بذكاء ثقافي، وفق ما تمليه سياسات العيش المشترك المثقلة بالأحكام والصور النمطية الثابتة، والواقع يُشير إلى أن هناك الكثير من "المهاجرين ومزدوجي الجنسية الذين يعيشون جيئةً وذهاباً بين المهجر وأوطانهم الأصلية، لم يكتفوا فقط بالإحتفاظ بشعورهم الأصلي بالانتماء إلى أوطانهم، بل أنهم تجاوزوا كل تناقض يمنعهم من الانتماء إلى وطنين واجترحوا بذلك طريقاً بينياً، أصبح يجذب إليه العواطف والخيال بشكل متزايد"¹. وهذا ما يطلق عليه الباحث الإيراني "داريوش شايبان" مصطلح "المخيل الثقافي"، ذلك المخيال الذي لا يكتفي بشكل واحد للتفكير والتمثل والنظر إلى الأشياء والكائنات.

ومن منظور "إدوارد سعيد"، فقد حقق "أميدو" وعياً طباقياً، تجري فيه نشاطاته في البيئة القديمة عكس البيئة الجديدة "وهكذا تكون البيئتان كلتاهما، الجديدة والقديمة، حيتين، وقائمتين، تقعان معا على نحو طباقى. والحال، أن ثمة لذة فريدة في هذا الضرب من الإدراك، خاصة إذا واكبه لدى المنفي وعي بالتجاورات الطباقية الأخرى التي تحد من الأحكام المتمزجة وتسمو بالتعاطف والتفهم"². بمعنى عدم تغليب إحدى الهويتين على الأخرى، للحفاظ على التوازن الداخلي وتسيير مرحلة الانتقال الوجودي والمواءمة بين الداخل والخارج، وهؤلاء المهاجرون "يتعاملون مع ثقافتهم الأم وثقافة المجتمع المضيف على نحو مُتتَابِرين *Alternance conjoncturelle des codes*، فهم يتبنون قيم المجتمع المضيف وثقافته في العمل وبين الأصدقاء، بينما يلجؤون إلى قيم ثقافتهم الأم ومعاييرها في البيت ومع أفراد العائلة"³. إنه نوع من التناوب، وإعادة ترتيب زمن العلاقات على غير ما كانت عليه في الماضي المتروك هناك، لكن هذه التقنية الثقافية/النفسية تنطوي -حسب إدوارد سعيد- على خطورة ضمنية مؤثرة، لأنه من الصعب على المهاجر الحفاظ دائماً على عادة التظاهر (التظاهر الخارجي، والكتمان الداخلي) المرهقة للأعصاب.

وتتعلق مجموعة من العوامل الشخصية لتساعد المهاجر على التناوب مع الثقافة الجديدة، على رأسها إتقان لغة الآخر بصورة جيدة، وهو ما يُخفف من حدة الاختلاف؛ فامتلاك ناصية الخطاب اللغوي والحضاري يُمكن المهاجر من فهم آليات وحركات المجتمع الذي يعيش فيه، والتحرك داخله بكفاءة

¹ - إسماعيل مهنا: في تفكير الهجنة مع إدوارد سعيد، فتوحات ما بعد الحداثة، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الهجنة، السرد، والثقافة، ص 22-23.

² - إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 1، تر: نائل ديب، ط2، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 133.

³ - عزام أمين: علم النفس عبر الثقافي وعلم نفس المثاقفة: دراسة تحليلية في الهوية والثقافة، مجلة عمران، العدد 7/26، خريف 2018، ص 46.

عالية، عن طريق معرفة قواعد اللعبة الثقافية داخل النظم الثقافية الغربية، ومن ثم تسهيل القبض على تفصيلات هذه الثقافة وتجاوز عوائقها، لأن معرفة لغة جديدة يعني معرفة حضارة جديدة، ما يُسهل اكتسابها، تقول "صوفيا": "كثيرا ما يمدحني الإيطاليون لإتقاني لغتهم. تارة يحسبونني إيطالية اعتنقت الإسلام وتارة وُلدت في إيطاليا من أسرة مهاجرين أو وصلت إلى البلد في الصغر وتلقيت تعليمي في المدارس الإيطالية. ابنتي سارة شاطرة مثلي إذ تتحدث العربية والإيطالية معا".¹

إن إتقان لغة بلد الاستقبال ضرورة وجودية وآلية مُمهّدة لولوج سياقات "الهوية البديلة" ومُمارستها بطريقة تُحجب نظرة الآخر الاختزالية لمُمارسات وسلوكيات الأفراد المنتمين للأقلية المُشاركة لحيز المواطنة، وعليه "قامتلك المهارات اللغوية يُعتبر ميزة مهمة قد تُحدد الوجهة المُحتملة للمهاجر لاحتمال مساعدتها في توفير فرص أكبر لحصوله على وظائف أفضل، كما تسهل اندامجه الاجتماعي في المجتمع الجديد"²، وتأخذ قضية اللغة بُعدا أكثر عمقا من إشكالية الهموم اليومية للمهاجرين، إلى مستوى إدراك الذات "وبشكل خاص حين يطغى عليها الإحساس بالضياع، فاللغة تمثل عائقا من عوائق تحقق الاندماج، الذي يقود بدوره إلى تبديد الغموض، والحيرة، إنها عملية نفي الخوف، والانقطاع، والخطأ"³. واكتساب الأمن الكافي لثبات الذات. كما تسهم اللغة في تقليص فجوة السلم التراتبي الذي ينشأه الأصلائي للحفاظ على مكانته الاجتماعية، وذلك عن طريق رغبة المهاجر في التموضع داخل بنية المجتمع وارتقاء بضع درجات، لتقريب المسافة بينه وبين الفرد الأصلائي، ويتجلى ذلك بوضوح في حديث المهاجر الإيراني "بارويز" عن مستوى الشبان من جنوب إيطاليا: "لست الوحيد الذي لا يتقن الإيطالية في هذا البلد!. لقد التقيت في مطاعم روما بالكثير من الشبان الإيطاليين القادمين من نابولي وكلايريا وساردينيا وصقلية وباري وغيرها من المدن الجنوبية، واكتشفت أن مستوانا اللغوي متقارب جدا"⁴.

إنها حيل سايكو/ثقافية تتمرس خلفها الأنا الأصلائية "شبه الحضارية" لتوسيع فجوة التراتب الثقافي، كما يتخذها الغريب نوعا من "الوهم المريح"، لترقيق التمزق المعنوي الناتج عن الهامشية والإقصاء. ولا يقتصر فعل المطابقة مع هوية الآخر على عامل إتقان اللغة، بل على خصائص ومميزات

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 88.

² - كمال فيلاي: الهجرة، الحراك والنفي وأثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي، (د.ط)، سلسلة مطبوعات الملتقيات السنوية، قسنطينة، الجزائر، 2010، ص 71-72.

³ - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد كولونيالي)، ص 293.

⁴ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 13.

الهوية الأخرى، على غرار الإسم الشخصي؛ الذي يلعب دورا مهما في الحياة الإجتماعية والثقافية للمهاجر، فمن خلاله يتم تحديد زاوية النظر إلى الآخر، ورسم الحدود معه، لذا يُثير الروائي "عمارة لخصوص" في رواية "القاهرة الصغيرة" هذه المسألة على لسان "صوفيا": "ما أعنيه هو أن الإسم مسألة أساسية لجميع المهاجرين. أول سؤال يُطرح على المهاجر هو ما إسمك؟ إذا كان الإسم أجنبيا، فإن حاجزا أوتوماتيكيا سيحدد الفاصل بين نحن وهم. إن الإسم يُحدد موقعنا في المجتمع. إذا كان اسمك محمد مثلا، فهذا يعني قطعا أنك لست مسيحيا أو يهوديا، وإنما مُسلما. ومن المحتمل أن لا تكون إيطاليا لأن والدك ليسا إيطاليين. ليس مهما أن تكون مولودا في إيطاليا، أو تكون إيطالي الجنسية، أو تُجيد اللغة الإيطالية، أو... يا عزيزي محمد، في عيون الآخرين لن تكون إيطاليا مائة في المائة أبدا".¹

نُلاحظ من خلال هذا المقطع أن الحساسية الثقافية للإسم بالنسبة للمهاجر تكمن في نوعية الإحالة على مرجعيته الثقافية والتاريخية، والتي في صَوئها يُصدر الآخر حُكمه ويعدل زاوية نظره في سُلّم القيم والأحكام، فاسم "محمد" -كرمز ثقافي/تاريخي- يُحيل إلى أن صاحبه من المسلمين (رمز ديني/النبي محمد)، وهو ما يجعل الفرد الأوروبي يُوجّه الأنظار إليه على أنه إرهابي خطير وجب الحذر منه وتشديد الرقابة عليه وتمثيله بالطريقة التي تنقيه في دائرة الآخر غير المرغوب فيه، على اعتبار أن لغة التفاعل الثقافي ما هي إلا "منظومة رمزية تتضمن رؤية شعب ما للعالم حولها، أي من خلالها ينتظم العالم، ويمنح له هويته الخاصة. فاللغة هي التي تمنح الأبعاد الحقيقية للأشياء في العالم، ومن خلال الأسماء التي تمنح للأشياء [والأشخاص] تكتسب هذه الأخيرة هويتها"². ولذلك يلجأ بعض المهاجرين إلى تغيير أسمائهم العربية إلى أسماء غربية، رغبة في الخروج من لعبة التتميط التي يمارسها الآخر على هوياتهم.

تدعو المطابقة الثقافية لدى المهاجرين "أميدو" و"صوفيا" إلى إعادة النظر في مسألة "ثقافة الأصل" لدى الأقليات الثقافية المتراوحة بين جدلية الفطري والمكتسب، "إذا ما أردنا الاحتفاظ، بأي ثمن، بعبارة "ثقافة الأصل" فلا يمكننا استخدامها، في معناها الصارم، إلا لتعيين ثقافة مجموعة الانتماء في لحظة انطلاق الهجرة"³. لأن الثقافة تنتقل مع الهجرة من الثبات إلى التحول وإعادة البناء والتشكل من جديد وفقا للمحيط الطارئ، ووفقا للقدرة النفسية والاجتماعية للمهاجرين ودوافعهم ورغباتهم وغاياتهم.

¹ - عمارة لخصوص: القاهرة الصغيرة، ص 21.

² - لونيس بن علي: إدوارد سعيد، من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 325.

³ - دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 188.

2- الهوية والاختلاف:

في مقابل من يرغبون في التماهي مع الآخر، هناك من المهاجرين من يخشى من "التطابق"، ويُصرُّ دوماً على إظهار "قيم الاختلاف" والتمايز عن مُجتمع الضيافة، ففي رواية كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" يفشل بطل الرواية "أميدو" في إقناع صديقه المهاجر الإيراني "بارويز" بتعلم أصول الطبخ الإيراني، يقول "أميدو": "حاولت أكثر من مرة إقناع بارويز بتعلم أصول الطبخ الإيطالي لكنه رفض. هذه المسألة تثير تساؤلات عدة، إنها تتجاوز عتبة المطبخ. أعتقد أن بارويز خائف من نسيان الطبخ الإيراني إذا ما تعلم شيئاً من الطبخ الإيطالي. هذا هو التفسير الوحيد لكرهه للبيتزا خصوصاً والعجائن عموماً. كما يقول المثل العربي: "لا يجتمع سيفان في غمد واحد". بارويز مقتنع باستحالة الجمع بينهما"¹.

موقف "بارويز" هو نفس موقف "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" في استحالة العزف على وتر هويتين في آن واحد، وضرورة المفاضلة بينهما، وإن كان الاختلاف بينهما واضح فـ"بارويز" يعيش في إيطاليا باعتباره لاجئاً ينظر إلى حالته الوجودية باعتبارها "وضعية مؤقتة"، أما بالنسبة لـ "صوفيا" فهي مهاجرة بطريقة قانونية، وعليه تختلف درجة القبول والاستيعاب باختلاف الوضع السياسي للمهاجرين.

تتجاوز أبعاد هذه القضية حُدود الكره لأكلة مُعينة إلى ما تضمه من مخزونات ثقافية تحيل بدورها إلى مراعاة الذات لهويتها، فـ"البيتزا" طبق وعلامة مُسجلة باسم الإيطاليين، وجزء من ثقافتهم الغذائية الاستهلاكية، ومن ثمة فإن خوف "بارويز" في الحقيقة ليس خوفاً من نسيان تقاليد الطبخ الإيراني بقدر ما هو خوف من الانجذاب إلى ثقافة الآخر المختلف والانغماس فيها. ويتضح حذر "بارويز" وخوفه على هويته الأصلية، من خلال نصائحه الدائمة للخادمة الهندية "ماريا كريستينا" بالحفاظ على نمط الغذاء الآسيوي، والتخلص من العجائن الإيطالية التي أفقدتها شكلها النحيف؛ أي هويتها الآسيوية، يقول مُعقّباً عن ذلك: "لقد نصحت أكثر من مرة الخادمة الهندية ماريا كريستينا بتجنب العجائن، عندما تعرفت عليها قبل سنتين كانت نحيلة ثم انتفخت كالمنطاد من جراء الإدمان على السباغيتي وأخواتها. قلت لها ذات مرة: "إن الأرز هو طعام الآسيويين المفضل، لماذا تخلت عن أصلك؟"².

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 28-29.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 18.

هذا التخلي عن الأصل والإقبال على الثقافة الغذائية الإيطالية، جلب لها مشاكل المنع من استخدام المصعد نظير زيادة الوزن؛ أي أنّ استعارة مكونات الهوية المُغايرة لا يؤدي بالضرورة إلى الحصول على امتيازاتها، وفي ذات السياق يتساءل المهاجر "أميدو" عن شدة تعلق صديقه الإيراني "بارويز" بمدينة "شيراز" الإيرانية، إذ يقول: "عجيب أمر بارويز، لا يعيش في روما وإنما في شيراز؟ إذا لماذا نُصّر على تعليم بارويز الإيطالية وأصول الطبخ الإيطالي؟"¹.

لم يكن إصرار "أميدو" على تعليم صديقه أصول الطبخ الإيطالي إلا محاولة لإحداث نقلة ثقافية في حياته، فبتعليمه كيفية إعداد الطعام، يصير لدينا انتقال من الطعام -كحاجة بيولوجية- إلى ارتباطاته الثقافية، "وهنا يمتزج البيولوجي بالثقافي امتزاجا تكوينيا ينقلنا من الحديث عن البيولوجي إلى الحديث عن البيو-ثقافي، وتكون الآخري حين ذاك نتيجة طبيعية للتمايز بين البشر فكريا وثقافيا ووجوديا"².

تؤدي المبالغة في رفض مطابقة الهوية الجديدة إلى ارتباك على مستوى حَواص المواطنة والتواصل، فاللغة التي أسعفت المهاجرين "أميدو" و"صوفيا"، تقف حاجزا أمام "بارويز" لتشكيل هويته الاجتماعية والاقتصادية، وفرض مكانته داخل البناء الاجتماعي، عن طريق عالم الشغل، يقول عن صعوبات الاختلاف داخل مجتمع هجين: "كثيرا ما يقال لي: " أنت لا تعرف الإيطالية " أو " عليك أن تحسن لغتك أولا " أو " آسف مُستواك اللغوي ضعيف جدا "، ...الخ. عادة ما أسمع هذه الكلمات المهينة عندما أبحث عن العمل في المطاعم قبل أن أرمى في المطبخ لغسل الصحون"³.

هذه النظرة الدونية من لَدُن الآخر تزيد من صعوبة الاندماج، "فما يعرقل عملية الاندماج في المجتمعات الجديدة، ما يتعرض له المهاجرون أحيانا، من ممارسات عنصرية وعدائية، تجعلهم يشعرون أنهم غرباء وسط آخرين، ينظرون إليهم بخوف وشك أحيانا، وباستعلاء وسخرية أحيين أخرى؛ وهذا يعمق مشاعر الإحساس بالدونية والإحساس بأنهم مرفوضون ومهمشون ومغبونون"⁴. وغير قابلين للتعايش، لذا، فالمهارة اللغوية علاوة على فاعليتها في تيسير التوافق مع الآخر، هي أيضا بنية دفاعية ونظام لتعزيز الكفاءة النفسية للمهاجر وحمايته من تصدّعات الكينونة الناتجة عن التفاعل مع المركزي المُمثل لقيم الثقافة المحلية، بما يجعل من الفرد الأقلوي يضع نفسه في مستوى يُعادل أو يفوق مكانة الأصلاني

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 29.

² - المبروك الشيباني: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ص 14.

³ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 12-13.

⁴ - مصطفى عبد العزيز مرسى: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ص 49.

المُتعالى بهُويته الثقافية، وليس غريباً أن يتعرض "بارويز" لوابل من النعوت السلبية، في كل سياق من سياقات التفاعل بين الإيطاليين المركزيين والأقليات الثقافية الهامشية؛ فحيث "تكون للهويات قيمة ثقافية مُنخفضة، يمكن للأفراد الذين تنسب إليهم هذه الهويات أن يذوبوا الصور السلبية عن أنفسهم. في هذه الحالات، يمكن أن تسبب عملية تعيين الهوية أذى نفسياً"¹.

وانطلاقاً من كون "الغاية تبرر الوسيلة"، فإن غاية وأهداف ومشاريع المهاجرين المستقبلية داخل بلدان الاستقبال أو خارجها هي من تحدد نوعية الآليات التي يجب تفعيلها والكيفية المعتمد في ذلك، فالمهاجر "أميدو" أقام مشروعه الثقافي والوجودي على الانغماس التام في مقومات الثقافة الإيطالية، بينما لم يكلف صديقهُ الإيراني "بارويز" نفسه عناء تعلم الطبخ الإيطالي، لأنه لاجئ، ولأنه مُهياً ذهنياً ونفسياً للتفاعل مع المحيط الجديد لزمان مؤقت، وهذا ما يفصح عنه المقطع الموالي: "قيل لي أكثر من مرة إذا أردت أن تشتغل طباًخاً في إيطاليا، يجب عليك أن تتعلم أصول الطبخ الإيطالي. ما حيلتي! لا أطيق رؤية البيتزا والسباغيتي وأخواتها. ثم ما الفائدة من تعلم الطبخ الإيطالي! أنا لن أبقى طويلاً في روما، بعد زمن قصير أعود إلى شيراز، فأنا متأكد من ذلك"².

يُنْبأ هذا المقطع السردي عن أهمية المُكوّن النفسي في صَمان الملاءمة الحضارية والتهيئة الثقافية الكفيلة بنقل المهاجر من بنيته الثقافية الأصلية إلى سياق ثقافي جديد؛ وعليه تغدو عملية تزويد المهاجر المقتلع من هويته الماضوية، بأدوات ولوج الهوية (اللغة، العادات والتقاليد...) البديلة ضرباً من العبث الوجودي المفضي إلى توسيع دائرة الاختلاف، لأن "بارويز" لم يكن مُستعداً لهذه النقلة الثقافية المفاجئة، وإنما فر لاجئاً لدواعي أمنية ومن ثم يستحيل تحقيق التطابق، يُؤكد هذا السياق قائلاً: "لم يخطر ببالي أبداً ترك إيران، أثناء الحرب مع العراق حاربت في الصفوف الأولية، جُرحت أكثر من مرة. ثم كيف أتخلى عن أطفالي وزوجتي وبيتي ومطعمي وشيراز، إذا لم يكن السبب هو الهروب من الموت! أنا لاجئٌ ولست مُهاجراً"³.

¹ - سايمونغ داروينج: الدراسات الثقافية-مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015، ص 241.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 17.

³ - المصدر نفسه، ص 20.

هذا اللجوء غير المبرمج سلفاً يفضي بالمهاجر إلى أزمة على مستوى الفكر، فمن جهة هو لا يفكر بالبقاء والاكتواء بجحيم الآخر، ومن جهة ثانية لا يمكنه العودة إلى جحيم الوطن الملتهب، "هكذا تظل هذه الذوات مُعلقة بين وجودين ومصيرين قد يبدوان في أقصى حالات الاختلاف وقد يبدوان متشاكلين حد التماثل والتطابق.. تماما مثل الذات والآخر"¹.

لقد أقدم المهاجر "بارويز" على إظهار قيم الاختلاف من منطلق الانفتاح والتثاقف العالمي داخل مُجتمع إيطالي مُثقل بأوهام الهوية النقية، ومولع برسم الحدود مع الآخر تحت مبررات صيانة القيم الداخلية وحمايتها من الاختراق، وهي مُمارسات تُنسب عادة لما يُطلق عليه "الإرهاب السياسي الذي يرتبط اسمه دائما بذكر العرب، ونجد -أيضا- أنه غالبا ما يتم التركيز والمبالغة على الاختلافات الثقافية، في حين يتم تجاهل التشابه الثقافي بين المهاجرين وأصحاب البلد"². من ناحية أخرى يؤكد الباحث "هوغ لاغرانش" أن ممارسة قيم الإختلاف تحمل بداخلها بذور اللانسجام والمواجهة، "فالاعتراف بالاختلاف يقضي بتشجيع عملية يعرفها علماء النفس جيدا: من أجل الالتقاء بالآخر على المرء أن يكون نفسه ويعترف بخصوصيته هو. يجب العودة إذا إلى التعتميم على الإثنية والفروق الثقافية التي لا يمكن اختزالها بتعارض نحن/هم من أجل جعلها تتطور"³، فالأزمة ناتجة وفق هذا المنظور عن مفهوم الاختلاف في حد ذاته، وعن تطبيقاته، ودرجة التعاطي بين الذات والآخر داخل الفضاءات الهجينة.

¹ - معجب الزهراني: تمثيلات الآخر العربي، المسلم في بعض قصص ألبير كامو وميشيل تورنييه، مجلة نزوى، فصلية ثقافية، ع51، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، يوليو، 2007، ص 33.

² - توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ص 240.

³ - هوغ لاغرانش: نكران الثقافات، ص 331.

3- الهوية والالتباس:

بين الرغبة في مُطابقة الآخر، والرغبة في الاختلاف عنه، يطفو إلى السطح نمط آخر من المهاجرين، لا يملك هوية واضحة، يتموقع داخل هويات رمادية غير قابلة للتحقق؛ أي أن هذا النمط يرغب في الاختلاف دون إظهار قيم الاختلاف، كما يستهدف المطابقة من أجل الامتيازات التي توفرها، لا رغبة في ذلك، مع إدراكه شبه التام بخطورة هذه الوضعية وتداعياتها النفسية والاجتماعية والصحية... ويتحرك هذا الصنف من المهاجرين داخل المجتمعات الغربية حاملا هوية ضبابية تُربك الآخر داخل وتشكل عبئا ثقيلًا على أجهزة الأمن المحلية والعالمية، ونظرا لمخالفاتهم للتعيينات المدنية وطرائق إحصاء الأفراد، تُطلق عليهم بعض الأوصاف الدالة على التباس أوضاعهم، ففي فرنسا مثلا يطلق عليهم "فاقدوا الوثائق" «les son papier» بمعنى عدم امتلاك الشرعية السياسية والقانونية لممارسة المدنية.

ووفقا لهذه المعضلة الوجودية يمكن وصف هوية الوافدين الغرباء من هذا النوع، بـ"الشبحية"، هوية لا يمكن لقوات الأمن والشرطة تبين ملامحها، من خلالها "يكتسي المهاجر هوية شبحية، ليس فقط من جراء شفافيته في المجتمع بانتهاء الرؤية إليه وتقديره واعتباره، وإنما أيضا من جراء هاجس الغرابة، بأنه غريب ومبهم، لا يُعرف عنه شيء، لا يُحاط بنواياه، تُراقب حركاته وسكناته"¹. في انتظار الفرصة الملائمة للإيقاع به والتعرف على هويته السرية وإعادة ترحيله إلى موطنه الأصلي الذي هاجر منه.

يلجأ بعض المهاجرين إلى طمس معالم "الهوية الشخصية" عن طريق التخلص من الأوراق الثبوتية وكل ما له علاقة بإثبات الأصول والمرجعيات والمنطلقات؛ وقطع آخر وشائج الانتماء، وذلك لإطالة أمد الوجود بأراضي المنفى، وغلق باب العودة إلى الوطن، والإفلات من شبح الترحيل القسري، لعدم التعرف على البلدان الأصلية، مثلما يصف عامل الفندق النيجيري للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" وضعية مواطنه المهاجر "مامادو" في رواية "كاماراد" أثناء مغامرة الهجرة عبر الصحراء مرورا بالجزائر إلى إسبانيا: "... كما انتحل هوية شخص مالياني مسيحي يدعى "روبينسون كوليبالي" .. بجواز سفر مُزور طيلة تواجده على أرض الجارة الجزائر... فضلا عن حيرته وقلقه الوجودي طيلة الرحلة وترديده الدائم لعبارة {الرجوع ليس سهلا!! الوصول للفرديوس ليس سهلا!! البقاء هنا ليس سهلا!!} "².

¹ - محمد شوقي الزين: الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة، مجلة يتفكرون، ص 27.

² - الزيواني حاج أحمد: كاماراد، رفيق الحيف والضياح، ص 31.

تجاوز المهاجر "مامادو" نسق التمويه الاجتماعي بتغيير الإسم الشخصي لاسم مُتداول في المجتمع الجديد، إلى التمويه القانوني بتزييف الهوية الشخصية، إلى شخصية ثانية مقبولة على المستوى السياسي والقانوني، كنوع من المقاومة داخل الظل واستثمار الغموض والالتباس في تجلية الحاضر والمستقبل المأمول، وهذه الممارسات كسابقتها من آليات الدفاع عن الذات وتديريها بالرغم من الارتباك الثقافي والنفسي المتربص بالذات المهاجرة على طول فترة التواجد في الغربة بعيدا عن الوطن الأصلي.

ولا يقتصر الإشكال على المهاجرين، وإنما يمتد إلى سياسات معظم الدول الأوروبية، سواء في التوفيق بين الأقليات العرقية والثقافية الوافدة والأغلبية الأصلية المضيفة، أو في توفير التأطير السياسي والاجتماعي والأمني، أو حتى في اتخاذ قرارات صارمة في حق القادمين الجدد، تتراوح بين الإيجابية والسلبية يقول المحقق الإيطالي "ماورو بيتاريني"، في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك": "نحن بين المطرقة والسندان أو بين اليمين واليسار: صحف اليمين تنتقدنا لأننا لا نتصرف بحزم تجاه المهاجرين، أما صحف اليسار فتنتقدنا لأننا نعامل المهاجرين دون شفقة. ليس من السهل طرد المهاجرين المنحرفين لأننا لا نعرف بلدانهم وأسماءهم الحقيقية. من عادة المهاجر المنحرف تغيير اسمه وانتحال هوية مزيفة"¹.

تتضارب الرؤى حول كيفية التعامل مع المهاجرين داخل الفضاءات الهجينة، فاليمين المتطرف يستثمر إغراءات مبدأ الهوية النقية بصورة عنصرية، واليسار يستعين بمنطق القيم الإنسانية العالمية، أما أجهزة الأمن فتتعلق في عمومها من ضرورات التطابق الاجتماعي، وقيم المواطنة التي تستدعي نسقا من التعريفات الدقيقة، "مثل هذا التعريف يضمن للشخص وجودا اجتماعيا يطلق عليه صفة المواطنة دونه لا يمكن أن يوجد إلا عرضا أو مهمشا حد التهديد والإقصاء (المهاجرين غير الشرعيين)"².

من خلال المقطع السابق يتضح وجود نموذجين من المهاجرين، "المهاجر الملتزم"، و"المهاجر المنحرف" يمثل النمط الأول "أميدو" و"صوفيا" ويمثل الثاني "مامادو" و"بارويز"، ولكن فحص التمثيلات السردية المفترضة لكلا النموذجين يبين بوضوح أنهما يندرجان -من وجهة نظر الآخر- في خانة الوافد الغريب غير المرغوب فيه، فرغم جهود المطابقة التي أظهرها المهاجر "أميدو" في مدينة روما الإيطالية، إلا أنها لم تشفع له بعد اكتشاف هويته الأصلية، وإدراجه في سلسلة المجرمين المنحرفين.

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 144.

² - حاتم الورفلي: بول ريكور، الهوية والسرد، ص 37.

يتبدى لنا مما تم استعراضه أن هناك من المهاجرين من يفضل قطع خيوط الانتماء والانغماس في الهوية البديلة التي هاجر إليها، وهناك من ينغلق على هويته الأصلية ويتوقع عليها ويرفض البدائل ولو داخل فضاءات الآخر، بينما يفتتح آخرون بأن السبيل الأمثل لمعايشة مآزق "الأماكن البينية" هو اكتساب نوع من "الوعي الطباقى"، وذلك بالعزف على وتر الهويتين في آن واحد، في حين يرغب صنف آخر بالبقاء خارج تصنيف الهوية.

تجمع وضعية "الهوية الملتبسة" بين مطابقة الآخر والاختلاف عنه في الآن نفسه، ليس عن طريق آلية "الوعي الطباقى" في صورتها الإيجابية التي تستثمر الإيهام مع الوضوح، ولكن من ناحيتها السلبية، ولئن كانت كل من الآليتين جزء من محاولة "تدبير الذات"، فإن هذه الأخيرة أقل فعالية وأكثر خطراً.

ومن هنا نستنتج اختلاف أنماط المهاجرين ودرجة تناسقهم مع بلدان الإقامة الجديدة باختلاف دوافع الهجرة واستعدادات المهاجر النفسية والثقافية والموقع الاجتماعي المتاح له، كما "أن قدرة المهاجر على الاندماج في المجتمع المضيف، تعتمد على عوامل عدة؛ يأتي في مقدمتها: الموروثات الثقافية والاجتماعية والدينية، وبطبيعة الحال يختلف تأثير كل واحد من هذه العوامل من شخص إلى آخر ومن دولة إلى أخرى، ويصعبُ التعميم في التعامل وشرائح المهاجرين؛ على أنهم مجموعة واحدة منسجمة"¹. لذلك ينبغي أن يكون هناك نوع من "التربية الثقافية" والتنازل بين الضيف والمضيف لتحقيق الانسجام المطلوب داخل البنية الثقافية للمجتمعات الهجينة بصفة عامة، ولا يتحقق ذلك إلا بتطوير سياسات فعّالة قادرة على احتواء دوائر الهجنة وأسس المطابقة والاختلاف بما يضمن الحفاظ على القيم الأصلية والتفاعل مع ثقافات الأقليات المتدفقة في عملية إنسانية خلاقية تتجاوز أوهام الهوية والعرق والأصل.

¹ - كمال فيلاي: الهجرة، الحراك والنفي وأثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي، ص 63.

ثالثاً: أزمة الهوية عند المهاجرين:

ليس من السهولة بمكان أن يتأقلم المهاجر مع الواقع الجديد المغاير للواقع الثقافي القديم الذي اعتاد عليه، فمنذ بداية التفكير بالهجرة تشرع الذات في اجتياز اختبار تلو الآخر، تمتد مساحته بين ما يمكن الحفاظ عليه، وما يمكن تركه أو تعطيله وإرجاؤه، وما يُمكن اكتسابه، ونوعية التفاعل بين كل ذلك سلبيًا وإيجابيًا، ولأن الغربية هي البيئة الملائمة لظهور أزمات الهوية، فإن الأسئلة التي يمكن أن نطرحها في هذا السياق تتوزع كالتالي: ما هي أهم الأزمات التي تعرض لها المهاجرون؟ وفيما تتمثل الأسباب المؤدية إلى ذلك؟ ما تأثيرها على كافة المستويات؟ وما علاقتها بتحول مسارات المهاجرين؟.

1- المهاجر والبحث عن الذات:

في روايات اللقاء الحضاري، عادة ما يقع المهاجر الشرقي "بطل الرواية" تحت ما يعرف بـ "الصدمة الثقافية" * «Le Choque Culturel»، أو صدمة اللقاء مع الآخر، فيشرع على إثر ذلك بالبحث عن ذاته، عن ذات جديدة غير تلك التي تركها خلفه، لأنه من المنطقي "وأنت تُهاجر تقطع علاقتك بالأرض والناس، وتبحث لك عن أرض أخرى وأناس آخرين، وتمحو ذاكرة وتُشيد أخرى لها بالقديمة وشائج قربي عديدة لا تُعد ولا تُحصى. الهجرة رؤية إنسانية للعالم، وإقرار بأن مبدأ الحياة ومنتهى الحركة. عندما نهاجر نعترب عن الأهل والوطن، ونقدم على مُجازفة صادقة نعترب فيها عن الذات لنؤسس الذات"¹. وفق آليات جديدة، قد ننجح في ذلك، وقد نخسر الموجود والمرغوب معاً، وفي خضم بحثه عن أسس جديدة في العالم الجديد، المخالف لما اعتاد عليه في بلده الأم، خاصة نمط العيش، ومختلف المؤثرات الثقافية الأخرى، وفي محاولة أولية للتألف من النمط الثقافي والفضاء الجديد، فإن المهاجر عادة ما يقوم بخطوتين أساسيتين لا غنى له عنهما، إلا في حالات قليلة جداً.

تتمثل الأولى في البحث عن منزل لحط الرحال ومعاينة الوضع الجديد والهروب من ويلات التشرد، والبحث عن البيت في المنفى هو بحث عن الوطن، على اعتبار أن "أول ما يطراً على الذهن حين نفكر

* الصدمة الثقافية: ظاهرة تبرز جراء الانتقال للعيش في بلد آخر غير مألوف، يعاني الفرد من خلالها عدة مشكلات تتعلق غالباً بعدم القدرة على استيعاب تدفق المعلومات الجديدة والحواسر اللغوية والثقافية والتقنية والحنين إلى الديار وعدم الانسجام مع الآخرين لأسباب عاطفية أو نفسية مختلفة، وتتم الصدمة الثقافية بأربع مراحل مختلفة، وهي: مرحلة الإعجاب، مرحلة التفاوض، مرحلة الضبط والتوفيق، مرحلة الإجابة. ينظر: محمد حسن علوان: الرحيل، نظرياته والعوامل المؤثرة فيه، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2014، ص 224.

¹ - سمية المحفوظي: المهاجرون إلى الله، أو: الهجرة وهشاشة قيم الثقافة الغربية المعاصرة، مجلة يتفكرون، ع11، ص 93.

في المنفى، من منظور علاقة المكان بالألفة والانتماء والهوية، هو البيت لا بوصفه مكانا للعيش أو المأوى فحسب، بل من حيث هو تمثيل دال ومُتَعِين لمفهوم الوطن أيضا¹. من هذه الناحية لم يكن مُشكل السكن مطروحا عند بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" الذي يُقر فيما بعد أنه رغم حصوله على وثائق الإقامة لم ينو البقاء هناك، يقول: "لكنني أبدا لم أفكر في الإقامة في بلد الصقيع هذا، أكثر مما كنت أفكر منذ وصولي إلى لندن في العودة لتسوي إلى أرض الوطن"².

أما الثانية فهي العثور على صديقة أجنبية تقوم مقام الوطن المفقود هي كذلك، وهو ما حصل بالفعل، إذ تعرف المهاجر "الهادي" على فتاة لندنية تدعى "لورا" مكنته من الحصول على وثائق الإقامة، وجنبتة ويلات التشرذم والتسكع، فالمرأة الأجنبية بالنسبة للمهاجر هي نوع من تملك الوطن المفقود واستعادته، ودائما ما يجد فيها النجاة من ظروف الغربة القاسية، وهو ما دفع به إلى معاملتها فيما بعد وكأنها امرأة عربية، تحت دواعي نفسية/عاطفية من جهة، وتحت دوافع نسقية عقلية مرتبطة بالبنى الفكرية للرجل العربي، يقول: "وأظن يوما، أطالبها بشتى أشكال الطاعة بذل حقيقي، منعت عنها الخمر، السهر، الأصدقاء، تحت مبررات الغيرة والتملك، لكنها مبررات لطالما استمتعت لورا بها واستسلمت لها. في الحقيقة كنت أحاول أن أجعل من لورا امرأة قادمة من بلادي"³.

ولكن اختلاف القيم الثقافية حال دون استكمال عملية التملك، لأن الفتاة "اللندنية" لم تكن قادرة على لعب دور المرأة الجزائرية في صورتها النموذجية المستبطنة لأقاصي خيال "الهادي"، فبالرغم من كل ما بذلته لتحقيق انسجامه واندماجه في لندن، إلا أنها لم تغلح في إبعاده، وإخراجه من نسق الحزن والكآبة، يقول في هذا الشأن: "وأعمل... وأعمل... وأمارس الحب، لورا أنتى جميلة، لكنها عاجزة عن إسعادي لأنها لا تشبهني، لا تشبه أحزاني وأفراحي وهي عاجزة أن تنسيني الوطن، إيه.... الوطن"⁴.

بالإضافة إلى نزعة التملك ذات الأبعاد النفسية، فإن محاولة تغيير صديقه "لورا" إلى فتاة قادمة من الشرق، هي جزء من إكراهات الهوية الشرقية اللاشعورية المترسبة في لا وعي المهاجر "الهادي"؛ فالهوية عندما لا تكون قادرة على التماثل والتطابق مع غيرها، تحاول فرض منطقتها على الهويات الأخرى رغبة منها في تطويعها وإخضاعها، ومن ثمَّ تحقيق الأمن الهويي المساعد على إعادة استتبات الذات.

¹ - محمد الشحات: سرديات المنفى-الرواية العربية بعد عام 1967، ص 110.

² - نعيمة معمري، أعشاب القلب ليست سوداء، ص 152.

³ - المصدر نفسه، ص 149.

⁴ - المصدر نفسه، ص 184-185.

وهذا السلوك نابع من صميم البنية الذهنية والثقافية للرجل الشرقي الناشئ على إيقاع نظام أبوي تمركزي إقصائي يرمي إلى السيطرة والهيمنة على عالم الأنثى بكل الأشكال والصيغ الممكنة، وهو ما يتنافى بصورة مُطلقة مع قيم ومبادئ مجتمع غربي لندني يرفع شعارات الحرية والحدثة بكل أنواعها، ومن هنا تتضاءل فرص هذه الهوية المتوقعة في تحقيق انسجامها مع ذاتها أولاً ومع الآخرين في مقام ثاني.

على صعيد آخر لم يكن "الهادي" قادراً على الملاءمة بين ما كان عليه سابقاً في وطنه الجزائر، وما هو عليه الآن في مدينة لندن، بين محموله الثقافي وبين الثقافة الجديدة التي صار إليها، وهو ما كان يدفعه دائماً للتساؤل عن الكيفية التي استطاع بها صديقه "سي امحمد" تحقيق الانسجام مع هذه البيئة، إذ يقول له: "يا عمي سي امحمد يا وليد بلادي، كيف استطعت أن تتبلع هذا الكم الرهيب من الغربية، واستطعت أن تحصن حياتك ضد هذه العفونة، وأن تبرمج يومياتك وفق توقيت الوطن، بعد أن تحولت إلى آلة مثل هؤلاء جميعاً، تعمل في الصباح بجد وتذهب إلى المسجد بإيمان، تجمعنا حولك في المقهى، تنصت إلى أحزاننا كأن لا أحزان لديك، وعندما يحل المساء تعود إلى عائلتك الصغيرة في سكيانة القطط اللامبالية، ولا تشكو أبداً"¹.

استطاع "سي امحمد" على غرار "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، الرسو على وعي طباقى إيجابي يضعه في منتصف الهويات، وهنا "ويظل التأصيل الثقافي للهوية مرهوناً بقدرة الذات على أن تعلمن وجودها مستوعبة تراثها بلا انزواء، ممتلكة قدرة التفاعل مع الآخر من دون تماه أو انحلال، وبلا رجعية استقطاب أو استلاب، وهذا ما يضمن للذات انتماءها بتوافق وتقدميتها بدنيامية"².

يعاني "الهادي" على عكس المهاجر الآخر "سي امحمد" صعوبة بالغة في التأقلم والانسجام مع الحياة الطارئة في مدينة لندن، فعلى إثر فقدان البيئة الثقافية المعهودة ومواجهة الغرابة، "تتكون لدى المهاجرين مخاوف تؤدي إلى شل الأدوات الداخلية الجيدة بصورة مؤقتة. لذا، يحتاج المهاجر إلى أناس في العالم الخارجي ممن يجسدون أوائك الأشخاص: كأب روجي أو من يعوض عن الأهل، بغية إعادة تنشيط الأدوات الداخلية ووظائفها الحامية"³. لذلك دائماً ما يجد في المهاجر الآخر "سي امحمد" صورة الأب الروحي والوطن الحاضن والملاذ الآمن عند التعرض لمختلف الأزمات النفسية، يقول "الهادي" عن

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 178.

² - نادية هناوي سعدون: الهوية بين التقيؤ والكبح، استبصار نقد ثقافي في أركيولوجيا ميشال فوكو الجنون والذات طرازوا، مجلة فصول، عدد النقد الثقافي، ص 95.

³ - ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 93.

مواطنه: "كان بارعا في عملية الاستدراج، ربما لأنه كان لا يزال محتفظا في بلاد الغربية بذلك السحر الذي اسمه الحنان الأبوي المتدفق من حضوره، والذي كنا جميعا بحاجة له، وكان هو بدوره يعرف كيف يتسلل إلى دواخلنا، أحزاننا، أوجاعنا، كأب حقيقي"¹.

وتتواصل الإشارات الدالة على رحلة "الهادي" للعثور على ذاته والانسجام داخل فضاء لندن الجديد، والتفاعل معه بصورة إيجابية، فكل مُحاولاته للعثور عن ذاته ومعالمه باءت بالفشل الذريع، إذ لم يستطع إعادة بناء أشكال جديدة من المخالطة الاجتماعية إن على صعيد الموقع الاجتماعي/الاقتصادي، أو على صعيد العلاقات الشخصية، وهذا ما يدل على السير الحثيث نحو أزمة حادة في الهوية، يقول عن ذلك: "أشعر أنني أنحدر أكثر في غابات مظلمة، مقفرة، وأني وحيد، منبوذ، مشرد، وحزين. كل محاولة للتأقلم هي محض فشل... فشل."²

ففي رحلته للبحث عن ذاته في الفضاء الجديد يقع المهاجر في مشكلة مُعقدة، وهي أنه يحاول العيش بأسلوب ونمط وخصائص الموطن الأصلي في مكان لا يشبه تماما مكان النشأة، وهذا هو مكنم الأزمة، لأن "قُدوم المهاجر إلى بيئة جديدة هو انتقال تاريخ وثقافة وتراث إلى هذه البيئة، لما يحمله هذا النقل من عناصر تختلف عن العادات الراسخة للبيئة المضيفة"³، وعلى هذا الأساس أصبح "الهادي" يعاني تفككا هُوويا، ومن الطبيعي أنه لكي يحقق الفرد توازنا في الانتماء، فلا بد من انضمامه إلى "هوية جماعية يُحس الفرد بمُوجبها أن حاجات الجماعة وأحلامها تتطابق مع حاجاته وأحلامه الفردية. تُساهم هذه الهوية الجماعية في الاندماج داخل هوية وطنية مشتركة"⁴. الشيء الذي يفقده "الهادي" في لندن.

نلاحظ تباينا في مستوى نجاح عملية البحث عن الذات بين المهاجرين، فلئن فشلت نماذج مثل المهاجر "مامادو" في رواية "كاماراد"، و"الهادي" و"أبو شادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، و"بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، فإنه بالمقابل نجحت نماذج أخرى في العثور على ذاتها الجديدة، على غرار "أميدو" في ذات الرواية، والمهاجرة المصرية "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة"، وهذا راجع إلى المنطلقات ودوافع الرحيل والقدرة على التحول والثبات في سبيل ذلك.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 127.

² - المصدر نفسه، ص 177.

³ - محمد شوقي الزين: الهجرة المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغربة، مجلة يتفكرون، ع 11، ص 29.

⁴ - عز العرب لحكيم بناني: الهوية الاجتماعية وثنائية الأعراف والقانون، مجلة يتفكرون، ع 12، 2018، ص 91.

2- المهاجر وأزمة ارتباك الذات:

ينبغي أن نؤكد على أن المقصود بأزمة ارتباك الهوية وتفككها هو "انهيار الخارطة الإدراكية، وانهيار فهم الفرد للعالم المحيط به، وانهيار توافقاته مع ذلك العالم، ويأتي ذلك من وجود الإنسان في بيئة لا تتجاوب أجزاؤها كما يتوقعها الفرد أن تتجاوب، وبذلك يفقد قدرته على التفاعل مع تلك البيئة، وعلى توقع ما سيحدث له، وعلى التوافق والحفاظ على "صحته" البيولوجية والنفسية والاجتماعية"¹. تحت ضغوط وأسباب داخلية وخارجية كثيرة، قد يكون هذا الانهيار نتيجة عوامل ذاتية متعلقة بالمهاجر، وقد يتعلق الأمر بالآخر المضيف ف "الناس في البيئة يعززون إلى اللاجئ "هوية" يتصورونها له أو يسقطونها عليه، ويتعاملون معه على أساسها، بينما هو لا يقبل تلك الهوية أو لا يعرف كيف يتماهى معها، وبذلك يفقد مقدرته على التفاعل والتوافق مع البيئة الجديدة"²، أي أنها نابعة من خارج ذاتيته، وما هو قادر على إنجازه، لذا تنقلص فرص المشاركة فيها.

تلعب التمثيلات التي يمنحها المواطن المركزي للمهاجر الهامشي دورا هاما في الحياة النفسية لهذا الأخير، وتسهم بصورة مباشرة في الارتباك الداخلي له، فالمهاجر وبسبب تباين القوى بين الطرفين، يلجأ إلى ترسيب التمثيلات في اللاشعور، فهو "لا يستطيع أن يبدي سخطه تجاه أي تصرف لا معقول من المواطن، ولهذا فإنه يلجأ إلى طريقة الكبت أو التخزين والتي غالبا ما يضيق بها هذا اللاشعور، مما يتولد عنه في نهاية المطاف اضطراب نفسي وانفعالي، يجعله غالبا غريبا في تصرفاته وسلوكه"³. اتجاه نفسه واتجاه الآخرين، ومن بين أبرز مظاهر التفكك الهوي والارتباك مايلي:

¹ - الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، تح: مصلح كنعانة، (د.ط)، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين، 2011، ص 395.

² - المرجع نفسه، ص 395.

³ - طالب ياسين: الاغتراب، تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم، ص 12.

بعد البحث المضني عن ذات جديدة والفشل في ذلك، بدأت معالم الانهيار تتجلى عند بطل الرواية، إذ تُشير رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" إلى عدة أوجه لتفكك الهوية متمظهرة في عدم قدرة "الهادي" على مُسايرة الواقع الجديد والإنسجام فيه، ومشاركته للآخرين والتفاعل معهم بصورة إيجابية، يقول: "لا أقدر مطلقا التجاوب مع حقيقتي الداخلية ولا أقدر التجاوب مع الوجوه المحيطة بي"¹.

إنه نوع من الصراع الهوياتي بين البناء الداخلي والخارجي الذي عادة ما يواجهه أغلب المهاجرين، والمتمثل في الموازنة بين الهوية الأصلية والهوية البديلة، فـ "قد يُصر على الحفاظ على خارطة إدراكه وهويته الأصلية والتي لا تصلح للتفاعل مع الأوضاع الجديدة، مما يفقده المقدرة على التوافق الصحي في البيئة الجديدة"². سواء بتدني قدراته البدنية وكثافة الأمراض رغم انعدام إشارات عليها، أو بأزمات نفسية تؤدي إلى الجنون. وتدفع هذه الصعوبة في التجاوب مع البنية الاجتماعية والثقافية الجديدة، المهاجر إلى ممارسة نوع من العنف الانغلاق والصمت، وهو عنف ارتدادي داخلي تكون فيه الذات هي الباث والملتقي في آن واحد، وذلك في غياب مستقبلات أخرى غير الذات الداخلية، يقول بطل الرواية: "أحيانا أجلس شاردا لساعات، أراقب البط في حركاته المتكاسلة داخل البحيرات الهادئة، أغلق التلفون، أنفصل عن الجميع وأبكي من الداخل.. أبكي"³.

يُؤيِّ فقدان الاتصال الخارجي إلى إحداث سُروح وتَشوهات في الكينونة الداخلية للفرد، تقلل من فرص المصالحة مع الذات من جهة، ومع الفضاء الحاضن من جهة أخرى، فلا هو استطاع العيش بالقيم التي نشأ عليها، ولا هذه القيم سمحت له بالتعايش مع الوضع الجديد، ما يفضي بالضرورة إلى أنّ "الإنتماء إلى هوية ثقافية مُعينة يُعد حاجة نفسية واجتماعية ضرورية لا غنى عنها لأي إنسان في هذا العالم؛ فهذا الانتماء هو الوسيلة الطبيعية لنمو الذات وتفتحها، فالكائن البشري كالشجرة لا يقدر أن ينمو ويعيش حياة عادية إذا لم تكن له جذور ثقافية أصيلة يتغذى منها"⁴. فالهجرة ليست عبارة عن اقتلاع للمهاجر من جذوره المكانية فقط وإنما اقتلاع من هويته وثقافته وعاداته وتاريخه...

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 182.

² - الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، ص 395.

³ - المرجع نفسه، ص 167.

⁴ - عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، ص 34.

إنها حالة من الانفعال المرضي يتخذها المهاجر تعبيراً عن اغترابه وعدم تقديره لذاته وفقدانه لهويته "فمن يفقد هويته يفقد قدرته على الحركة والنشاط. وتتبخر طاقته التي تحركه ويعتزل الناس في حالة انكماش أو انقباض أو تقلص مثل الحبيب الذي هجرته حبيبته أو القريب الذي فقد أعز الناس إليه. وقد يشعر بالضيق لأن الهوية هي الوجود"¹. الذي يُمكن الذات من التعرف على نفسها ومجابهة عالمها.

يعاني "الهادي" بعد فقدانه لهويته وضعياً وجودية مستعصية، وعلى إثر ذلك، فإن المهاجر في غالبية الأحيان يحاول نفي وجوده عن طريق اللجوء إلى الخمر وتغييب العقل/الوجود، والولوج إلى عالمه الخاص الذي يحلم به بعد أن يأس من العالم الواقعي، وهو ما يظهر بوضوح، في جواب "سي امحمد" على سؤال "الهادي" عن إمكانية العودة للوطن في ظل ظروف الحرب الأهلية هناك، والحصار المفروض في الغربية: "آه يا وليدي يا الهادي، لبلاد ماشي ساهلة، والغربة ماشي ساهلة. سقطنا إذن في فخ أحد الضررين. آه .. أين هي أقرب حانة؟"².

فالحانات والملاهي وأنواع المخدرات الأخرى هي الحل السريع لمعالجة أضرار وهموم ومشاكل المهاجر، وذلك عندما يصبح من الصعب مواجهة واقع الغربية المرير، وتتعلق كل أبواب التصالح مع الذات والهوية المفقودة، وهو نفس صنيع المهاجر "بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، الذي يقول عن أزمته في روما: "وحدها الدموع المتدفقة على خديّ وزجاجات 'كيانتي' تطفئ نار الشوق والحنين. أبكي كثيراً وأشرب أكثر لأنسى المصائب التي حلت بي... لا أحد يستطيع أن ينتزع من يدي زجاجة 'كيانتي' إلا أميدو، إنه الوحيد الوحيد الذي يجراً على إخراجي من جحيم الحزن"³.

مثل هذا الصراع الداخلي الحاد ينتج عادة من الفروق الجوهرية بين الهوية الماضية التي خلفها المهاجر خلفه، وعدم الانفتاح على خصوصيات الثقافة والهوية الجديدة التي يُعاشها في بلاد الآخر، "فالمشكلة بالنسبة للمهاجرين والمغتربين عن وطنهم، هي اندماجهم وتأقلمهم في بلد الإقامة، وعلاقة ذلك بصورة بلد الإقامة لديهم، والفروق الموجودة بين تقاليدهم وعاداتهم ومفاهيمهم الأصلية، وبين تقاليد وعادات ومفاهيم بلد الإقامة..."⁴. وتكمن المفارقة من هذه الزاوية في أن المغترب يريد هوية لا تتسم

¹ - حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص 25.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 182.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 16.

⁴ - رفيف رشيد: تمثل المغتربين لبلد الإقامة وعلاقته بالاندماج والهوية، مجلة الحوار المتمدن الإلكترونية، <file:///C:/Users/admin-pc/Desktop> تاريخ الإنزال: 2019/05/05.

بالغربة بالنسبة له، دون أن يكلف نفسه بذل جهد للتخلي عن هويته والتملص منها، بل ويرغب في أخذ مكان ضمن هويات المقيمين مُستندا إلى فكرة الإنسانية التي يرغب من خلالها تعويض الخلفية الثقافية والتاريخية والمجال الانتمائي، وهو نوع من الاحتيال على فكرة الانتماء والمواطنة عن طريق الجنسية المُزدوجة متناسيا أن هذا النمط من الحياة يتطلب تعميلا مستمرا لآليات قد لا يحوزها¹.

أطلق المفكر الإيراني "داريووش شايفان" على هذا النمط من التفكير المغلق مصطلح "الهوية المتحجرة"، "فمن أجل أن لا نتوزع أربعين قطعة، نلوذ كطفل بأش رقيق بصدر دافئ يمثل انتماءً واحداً، ولا نسمح بدخول الآخرين"². أو الخروج والانفتاح عليهم من جهة أخرى، الأمر الذي يخلق المزيد من العوائق أمام المهاجرين من هذا النوع المفرط في التوقع على الهوية الأصلية. لذلك يبدو "الهادي"، غير قادر على التجاوب مع الآخر المختلف، والواقع خارج دائرة التناسب والألفة الهويوية، يقول في المقطع الموالي: "آه... عزيزتي لورا، أنا حزين وعاجز وحقيقتي تدهسني إلى حد الوجع، إلى حد الصراخ. آه... عزيزتي لن تفهمي أبدا ما يجري في أعماقي، لأنك ببساطة منحدره من عالم مختلف تماما عن عالمي، عالم مختلف عن أحلامي، عن همومي، وانشغالاتي، وأكثر من هذا عالم مختلف عن عقيدتي..."³.

فرغم التقارب المكاني مع "لورا" إلا أن فقدان "السُنن الثقافي المشترك" خلق فجوة كبيرة بين المهاجر العربي وصديقه التي عجزت عن احتواء صديقها ومساعدته في تخطي هذه الأزمة النفسية رغم جهودها المبذولة وسعيها إلى تسهيل اندماجه، وحالة الأزمة هذه رافقت "الهادي" منذ أيامه الأولى في الغربية، يقول: "منذ وصولي إلى لندن لم أتوقف أبدا عن الارتطام بحقيقتي القاسية"⁴.

ما يمر به بطل الرواية "الهادي"، في هذه الحالة -زيادة عن الاختلاف- نوع من الانكفاء على الذات والهوية الماضوية "فهوية الإنسان في تجده لا في جموده، في تفاعله وتفتحته لا في عزلته، في مواجهة العصر لا التمرس خلف أوهام، ما الهوية الماضوية إلا وهم منها"⁵، خاصة إذا ما أفرط المهاجر في استدعائها. "الهادي" ورغم إتقانه للغتين الفرنسية والإنجليزية، إلا أنه يشترك للغته الأصلية، اللغة

¹ - محمد هاشمي: المهاجر في مواجهة الامتناعات النظرية، ص 35.

² - داريووش شايفان: هوية بأربعين وجها، ص 114-115.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 140-141.

⁴ - المصدر نفسه، ص 208.

⁵ - غيضان السيد علي: سؤال الهوية وآليات النهضة عند سلامي موسى، ص 127.

العربية، وليست الرغبة في العودة إلى اللغة الأصلية سوى رغبة في العودة إلى الهوية، لأن اللغة من أهم مقومات الهوية بالإضافة لعنصري التاريخ والدين، يقول الهادي: "يا الله... أنا وحيد، غريب، وجائع إلى الكلام، أي كلام، جائع إلى اللغة التي يتمني أوطانها، اللغة التي حرمتني أوطانها وكتبتني مشرداً، غريباً، بائساً، يتيماً. أنا جائع إلى لغة بلادي، اه... بلادي. وأفيق من هذياني وأضيف بسذاجة: من يدري ربما علمونا لغاتهم لنعود صوبهم يوماً"¹.

وقد يستمر المهاجر طويلاً في حالة عدم التجاوب مع السياق الثقافي الجديد "لتنتهي تلك الذات وقد تحجرت هويتها حتى لن يكون باستطاعتها مجارة التغيير أو التعاطي مع التحديات وقهرها، إلا بأن تتحل وتدوب وتتلاشى"². مُتمظهرة عبر الوجود الداخلي والخارجي للمهاجر، مُعلنة عن فقدان إيقاع ونسق التواصل مع المختلف والغريب، ولا يُعد الانكفاء على الهوية الماضية -في حالة الهادي- تعالياً على هوية الآخر الأجنبي وإنما نوع من التخفي وعدم القدرة على المواجهة، بعد أن شهد شدة التباعد بين الهويتين، ويظهر ذلك بوضوح في خجله من ظهور جريدة "الوطن" التي ذأب على قراءة الوطن من خلالها، يقول: "أما العناوين الكبيرة فقد كانت مُخيفة، إلى درجة كنت أخل فيها استعراضها أمام هؤلاء القوم، فأدسها في جيبِي خلسة، كأنما هي قبلة رهيبة تهدد أمن هؤلاء البشر الطيبين جداً والأمينين جداً"³.

ومن هنا تكمن خطورة الهوية؛ إذ تطارد المهاجر أينما حل وارتحل كالإسم للشئ، فالهادي كان يخفي جريدته الوطنية، أي وطنه، هذه الهوية المأزومة ألفت بظلالها عليه في حياة الغربة، أين أصبحت دليلاً على الهمجية ثم تنتقل هوية "الهادي" إلى مرحلة أخطر وأعمق هي مرحلة الضياع والتشتت الوجودي الرهيب، يقول: "ثم أستيقظ، أتوظأ وأصلي، أصلي وأنتحب كثيراً، أرفع يدي بالدعاء، وقبل الصباح ألتحق بأقرب حانة، أشرب أشرب، أبتلع كميات رهيبة من النبيذ، وأبكي في أعماقي"⁴.

وهو تعبير صريح عن الاغتراب وفقدان الهوية. ومن هنا يبدو الشرخ الوجودي كبيراً لدى هذا المهاجر؛ إذ كيف يصحُّ الجمع بين فعلين متناقضين هما الصلاة وشرب الخمر؟. إنه نوع من التفكير

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 133.

² - نادية هناوي سعدون: الهوية بين التقويض والكبح، ص 93.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 151.

⁴ - المصدر نفسه، ص 169.

العممي الذي يطال المهاجر بعدما يفقد كل شيء، ويستحيل في دوامة اليأس، وعلى هذا الأساس، تصبح الهجرة إلى خارج الوطن "ضرباً من المغامرة غير مأمونة العواقب، تماماً كشطح الصوفي الذي يبحر في عالم الروح دون أن يضمن الوصول؛ بل إنه قد يضيع في تلافيف الوجود الملتبس ولا يعود قادراً على التعرف على شيء أو على أحد؛ حتى ذاته؛ فتكون تلك النهاية البائسة"¹. والتفكك غير القابل للتجميع.

لم يكن الجزائري "الهادي" وحده من يعاني من هذا الانتشار على مستوى الهوية، بل تمتد المعاناة لتشمل طائفة من أهل الشتات واللاجئين والمغتربين، من بينهم المهاجر الثري الفلسطيني "أبو شادي" مالك سلسلة من المطاعم في لندن، يقول الهادي: "فاجأته ليلتها، وقد نزع قميصه، ورفعها عاليًا كراية بيضاء بيد، ورفع زجاجة نبيذ بيد أخرى، ثم دخل في مَرثية طويلة عن الوطن، وقد اتخذ من إحدى الطاولات منصة له، متوجهاً إلى الفراغ المقابل له، كأنما يتحدث إلى حضور غير مرئي، كأنه رئيس أمة فاشل متهم بخيانة الأرض والشعب والوطن، يقدم خطابه الأخير ثم يستقيل... ويحدث صوتاً بل نشيجاً ممزوجاً بالدموع، وبموال فلسطيني قديم لم ينجح ضباب لندن في محوه من أعماقه، ها هو يتمايل حتى يكاد يسقط على الأرض، ثم يضرب بقدميه على الطاولة، يرقص، يرقص... بجنون... ثم يبكي..."².

تحوّلت البطولة عند الفلسطيني "أبو شادي" من وهم السيطرة المادية على الآخر إلى "عقدة الذنب" تجاه الوطن، هذه العقدة "التي يحملها بداخله كعاصٍ، أو مُرتد أو خائن. وهذه الأحاسيس تؤثر فيما بعد على اندماجه في العالم الجديد. لأن المنفي يعتبر هذا الاندماج نوعاً من الخيانة، خيانة القضية ومن تبقى في الداخل أو فقدوا حياتهم"³. كما يُطلق النقاد على هذه الوضعية مصطلح "عقدة الناجي"؛ أين يصبح البقاء على قيد الحياة -خارج الوطن الواقع تحت الأزمة- نوعاً من الخيانة لمن هم داخل الوطن.

وهذا التبذير المُمارس من قبل "أبو شادي" في لندن يحمل تأويلاً آخر لا يقل أهمية عن "عقدة الناجي"، إنه نوع من إثبات الوجود أمام الآخر ومُحاولة عبثية لاسترداد الهوية الضائعة، فقد "تسترد الهوية نفسها خارجها في العالم، الانغماس في الحياة الدنيا، حياة اللهو والترف... وهي حالة البذخ من أجل المساعدة على نسيان الهوية الضائعة، واستعواض الخارج بالداخل"⁴. عن طريق تغليب البعد المادي،

¹ - صلاح السروي: الثقافة وسؤال الهوية، ص 115.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 138-139.

³ - ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفي، ص 188.

⁴ - حسن حنفي: الهوية، ص 27.

وبالتالي فنحن أمام مسألة أخلاقية تُفضي إلى تهاوي صورة الرجل الفلسطيني بوصفه النموذج الأخلاقي المُميز لهوية المهاجرين الفلسطينيين، البعض منهم يعاني الشتات والفقر والضياع، والبعض الآخر وجد منفذ اكتساب المال وجمع الثروة لمقاومة تحديات الهجرة، يتحدث "الهادي" بطل الرواية عن لحظة لقائه بالثري الفلسطيني "أبو شادي": "تعرفت عليه بسهولة، لأنه كان غريبا مثلي، تقتله غربته، لكنه يقاومها ويرممها بهواية الأثرياء الثمينة، هواية جمع المال، والنساء، القمار، وشرب الخمر حتى الثمالة. هذا الغريب لم يكن سوى أبو شادي الفلسطيني الثري، ذو الجنسية الإنجليزية، وصاحب المطعم الذي أعمل به، بدين، ذو بشرة سمراء، شره إلى المال، وثري إلى درجة والتساؤل من أين له هذا؟"¹.

وهي نفس النقطة التي يَخُصُّ إليها الناقد الفلسطيني "رامي أبو شهاب" في كتابه "في الممر الأخير" وذلك في سياق تحليله لسردية الشتات عند مواطنه الروائي "غسان كنفاني"؛ إذ يقول: "وهكذا نستنتج خلاصة مفادها بأن هذا الشتات قد أفقد بعض الفلسطينيين إنسانيتهم، أو ربما حَوَّل البعض منهم إلى نموذج براغماتي، حيث بدا حضورهم في أوطان الآخرين مَجالا لتعويض الحياة، وفي أحيان كثيرة هو نتيجة عدم القدرة على التكيف، أو محاولة استغلال لواقع الشتات، إنها محاولة للتكيف، ولكن عبر منظور المال الذي يعد السلاح الأمثل لمواجهة تحولات الزمن"². ولكن السؤال المطروح في هذا المقام هو عن قدرة المال بصيغته المادية على تعويض الفراغ النفسي لدى الذات بصفة عامة؟.

من الواضح أن فقدان الهوية والأمن الداخلي، لا يمكن تعويضه بالأموال والشهوات والملذات خاصة في الأماكن الهجينة التي تُظهر للمهاجر كل أسباب الاختلاف المؤدية بصورة لا إرادية إلى تذكره بهويته الأصلية، لأن الوطن يمنح ذلك الأمان الروحي والثقافي ويحمي الفرد من تصدعات الكينونة وتشققاتها، هذا ما أقرّه "الهادي" بعد مساعدته للفلسطيني على تجاوز محنة الضمير وتأنيب الذات، يقول مشفقا ومتحصرا: "يا... هذا الثري الفلسطيني ليس سوى كائن مسكين بائس، يثير الشفقة، لأنه مهما تضخمت أمواله لن يستطيع أن يشتري وطنا، ولن يستطيع أن يشتري كرامة..."³.

قد يبدو أن أزمة التكك تطل فقط المهاجرين الذين لم ينسجموا مع الفضاء الجديد، لكن الأزمة قد تشمل المهاجرين الذين حققوا نجاحات اجتماعية وثقافية وعلمية، في مرحلة ما من تواجدهم بالغربة، وهي

¹ - نعيمة معمرى: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 135.

² - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 233.

³ - نعيمة معمرى: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 140.

أزمات نفسية مستترة تلقي بظلالها على الجسد، دون أدلة عضوية ظاهرة، وهو ما كان يقع بصورة متكررة مع المهاجر الجزائري "أميدو"، الذي كان يعاني من أزمات على مستوى المعدة رغم سلامتها، تقول عنه زوجته الإيطالية: "كان أميدو يعاني من آلام المعدة منذ أن عرفته، يقضي وقتا طويلا في المرحاض الصغير قبل الذهاب إلى السرير، أجرى تحاليل كثيرة لكن دون جدوى، كل الأطباء الذين فحصوه قالوا إن المعدة سليمة!"¹.

إن ما يعانيه "أميدو" هي حالة تعرف في "علم نفس الهجرة" بأزمة "الرتاء الانتقالي"، تظهر عندما تستنفذ الذات آليات الدفاع الهوي في تحقيق التكثيف الوجودي، فتجد المهاجر المُصاب يحقق نسقا مُتصاعدا من النجاح والتقدم على مختلف الأصعدة، لكنه يقع فجأة في انتكاسة الحزن والجمود بمجرد بلوغ ذروة النجاح، أو الاقتراب من فعل ذلك، وقد تظهر في شكل أمراض جسدية كالجلطات وقرحات المعدة². بالإضافة إلى الضغوط التي يعانيها المهاجر كل يوم على كافة المستويات، والتعب الناتج عن المحاولات الحثيثة لفرض الذات في البيئة الجديدة، تأتي هذه الانتكاسات النفسية/البدنية كاستجابة لانعدام المشاركة العاطفية، فالإنسان بطبيعته يرغب في مشاركة نجاحاته مع الآخرين ومع المقربين بصورة أخص، أما في وضعيات الهجرة، فإن الذات تجد نفسها بمفردها وتشعر أن ما حققته ليس له أي معنى.

لقد أفصح سرد الهجرة الجزائرية عن بعض أهم صيغ التفكك الهوي والوجودي الذي يطال الجاليات العربية المهاجرة داخل البلدان المضيفة، وتأثيراتها على الذوات في مواصلة نسق الرحيل أو الالتفاف والرجوع إلى نقطة البداية، وقدرتها على بلورة منظور جديد للذات والآخر على حد سواء.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 122.

² - أنظر: ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 110.

ب- رمزية الهوية/فشل العبور:

تشتغل الملفوظات داخل البنية السردية بشكل مزدوج قابل للتأويل بطريقة أخرى تتخفى في الأعماق، غير تلك التي وردت بها في سطح النص، نستطيع من خلالها أن ندعم الفكرة الرئيسية للرواية، ولهذا يفترض النقاد أن الدلالة الرمزية "هي دلالة مركبة، بحيث لا ندرك منها سوى الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الحرفية أو الأولية، لذلك تكون الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للاقتراب من المعنى المتعدد"¹. وإعادة تركيب وبناء المسار الدلالي.

في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" يتبين لنا من خلال عملية استقراء بسيطة لنوعية التفاعل بين العوالم الواقعية والأحداث، وكيفية التعبير عنها داخل السرد، أن بناء الرواية قد تم عبر مستويين: مباشر وغير مباشر، يتضح الأول منهما عبر الملفوظات المباشرة التي تصدر عن الشخصية، بينما يتمظهر المستوى الثاني في شكل جملة من الإحالات الرمزية الموعلة في الإيحائية، والتي تُحيل دائما على فكرة انشطار وتفكك وضياح الهوية وفشلها في الانتقال من بلاد المهاجر الأصلية إلى البلد الجديد.

يُفضي انتقال المهاجر إلى الضفة الأخرى في أغلب الأحيان إلى تحقيق الإنتاجية الذاتية بالنسبة له كمهاجر، وبالنسبة لبلد الاستقبال، وهي من أهم السمات المميزة للعالم الغربي في صيغته الحداثية والمادية، فمن يعجز عن مواكبة هذه الفاعلية لا يستطيع التعايش مع خصوصياتها، وعلى هذا الأساس، فإن "الهادي" وإن كان يبدو على المستوى اليومي الواقعي مُشتغلا -رغم طرده المتكرر بسبب التهاون-، فهو على المستوى الرمزي مفتقر إلى هذه الإنتاجية، فهو عقيم جنسيا، إذ يقول عن نفسه: "هل هو جوع رجل قادم من بلاد دافئة يبحث له عن الدفء الذي افتقده، يبحث له عن أي أنثى يدسها في فراشه مهما كانت، أم هي ببساطة رغبة رجل مازوشي، ينتقم من نفسه لنفسه، يعذب رجولته بهذا التمثال الأنثى، الرجل الذي كان، والذي كنته ولا أزال، الرجل العاجز العقيم، الفاشل الذي تخلى عن حبيبته في مصح عقلي"².

هذا العقم ليس عقما جنسيا طبيعيا وإنما في هذه الحالة تعبير رمزي مُكثَّف عن هوية المهاجر القادم من بلاد تعيش على وقع الحروب الأهلية والدمار والخراب المؤدي إلى الموت لا إلى الحياة، فالصورة التي يجسدها هذا العقم ليست إلا صورة للعقم الهوي المنقل من الجزائر إلى لندن، وهي نفس

¹ عبد الله بريمي: الكون السيميائي وتمثيل الثقافي، يوري لوتمان نموذجا، مجلة فصول، عدد النقد الثقافي، ص 50.

² نعيمة معمرى: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 153.

صورة "خالد بن طوبال" بطل رواية "ذاكرة الجسد" لـ "أحلام مستغانمي"، الفاقد لذراعه، أي لإنتاجيته وقدرته على المنح والعطاء والتفاعل، وهو ما ينعكس بصورة سلبية على المهاجر وفرص اندماجه في المجتمع.

لقد أَكَّدَ تَمَثُّلُ الهادي لوضعيته الصحية/الحضارية، تلك التمثلات التي حملها الآخر البريطاني عن العربي فيما يخص الحركية الإنتاجية والجنسية والارتياح من ترسيخ مجتمع إنساني قائم على الهجنة الثقافية، وهذا "تفسير لحرص البريطانيين على نقائهم الجنسي وتخوفهم من الاختلاط أو التزاوج العرقي. فقد اعتقدوا بأن الهجين كائن غير سوي، ناهيك عن كونه عاجزا وعقيما"¹. وبذلك لا يكاد التمثيل يراوح ذاته، تحت عباءة "نسق احتقار الذات والانبهار بالآخر"، غير قادر على تجاوز هيمنة الفكر الاستشراقي.

من جهة أخرى يُؤدِّي الربط بين حبيبته السابقة "نوراة" (قرص الشمس) كرمز للوطن، وصديقتها الأوروبية "لورا" (تمثال الجليد) كرمز لمدينة لندن، إلى رمزية انتقال "الهادي" من هويته الجزائرية إلى محاولة اكتساب هوية أخرى في الغربية، هذا الانزياح على مستوى الهوية لم يكن ناجحا، خاصة إذا علمنا أن "الهادي" قد تعرض للخيانة من طرف حبيبته الأولى "نوراة" التي تركته وتزوجت بطبيبها في المستشفى، وهو صورة واضحة عن الإساءة التي تعرض إليها في الوطن ودفعته للهجرة، كما تعرض للخيانة من طرف صديقتها الأوروبية "لورا" مع صديقها الأوروبي، وبالتالي فإن الهروب من الهوية الأصلية إلى هوية أخرى لتعويض هذا الفقد باء بالفشل. وإذا كان بطل رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" "سعيد" قد لقي حنقه في منتصف النهر كرمزية لضياح هويته بين السودان وإنجلترا، فإنه من منطلق المقارنة بين الحالتين الوجوديتين (السوداني/الجزائري)، لم يستطع "الهادي" الحفاظ على أي منهما.

كما تشير العبارة التي قالها "الهادي" عن نفسه (الرجل العقيم، الفاشل الذي تخلى عن حبيبته في مَصَحِّ عقلي) إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الصراع في موطنه الأصلي (الجزائر) صراع هَووي إيديولوجي بالدرجة الأولى، فالحبيبة من الناحية الرمزية التأويلية تعني الوطن، والوطن يعني الهوية، والهوية الجماعية مريضة في مصح عقلي، والعقل يعني الفكر، والفكر يعني الإيديولوجيا، فالحرب في بلاد هذا المهاجر هي حرب تعني إحلال الفكرة مكان الفكرة، أي الإيديولوجيا مكان الإيديولوجيا، للظفر بمقاليد الحكم والتربع على السلطة، إنه صراع هويي ما تزال هواجسه تلاحق "الهادي" في بلاد الآخر.

يتجلى "فشل العبور" في صورة أخرى، وهي الرغبة في نقل "المكانة الاجتماعية" من بلده الجزائر إلى غربته في لندن، واستئناف "الدور الوظيفي" الذي كان يمنحه حيزا من السلطة داخل نسيج المجتمع

¹ - ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب، ص 72.

الجزائري قبل إقدامه على الهروب واتخاذ مسار وجودي آخر، مقارنة بتقزيم حركيته في بلاد الآخر، والعمل في مكان غير مناسب لوضعيته الوجودية، وخواصه في سلم المجتمع السابق، يقول متحصرا عن كل هذا: "بعد أيام، حصلت على عمل في محل لكي الثياب **"pressing"**، يحرص الإنجليزي على أناقته، وها أنا أرى هذه الأناقة، من يصدق هذا، أنا الرجل الذي كان يرعى وطننا بكامله، بقوة عضلاته، وقوة سلاحه، ها هو في جحيم هذه الغربية، يستلذ بطعم الإهانة"¹.

انقلبت وضعية "الهادي" من كونه رجل أمن يشتغل تحت لواء السلطة لمجابهة التطرف الأصولي في (الجزائر) والقضاء على العنف الذي عصف بالدولة، إلى التجرد من خاصيّتي السلطة والقوة في بلاد الآخر (لندن)، والرزوح تحت تطرف عنصري من نوع آخر، والعمل على رعاية الآخر وتحقيق رفايته، هذا الآخر الذي كان مُستعمرا في يوم ما يعبث بالثقافات والدول العربية والإفريقية من بينها الجزائر.

على ضوء ما تقدم، تطرح قضية انزياح الهوية نفسها كمشكلة ثقافية/نفسية، تعاني منها الجالية العربية -وغيرها من الجاليات الأخرى غير العربية- في فضاءات الغربية خاصة على الأراضي الأوروبية، وتعد رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" لنعيمة معمري نموذجا سرديا أماغ اللثام عن هذه القضية عن طريق استثمار إمكانات التمثيل السردية لخلق نوع من التوازي بين التخييل الروائي والخلفيات الثقافية الحاضرة له، لتقدم لنا عبر شخصية "الهادي" شكل المعاناة التي يكابدها المهاجر من هوية ما، إلى مجال انتمائي جديد، ليفاجئ بعدم قدرته على الانسجام مع المحيط الجديد.

تعرض البطل على تخوم هذه المغامرة والتحول المحفوف بالمخاطر إلى انقسامات حادة على مستوى الذات في علاقتها بذاتها وفي علاقتها بالوجود، ما دفعه إلى العودة إلى الوطن بعد أن عاد الهدوء والسلام والانسجام إلى الهوية الوطنية واسترجاعها حالتها الطبيعية، وهو ما يجسد نوعية العلاقة بين الذات الفردية والجماعية، الداخلية والخارجية، وقيمتها بالنسبة للفرد وتكوينه الجماعي.

تتضمن المناطق البيئية إشكالات عويصة بالنسبة للجماعات والجاليات المهاجرة خاصة ما تعلق منها بقضايا الاندماج وتحقيق المواءمة بين الماضي الثقافي والحاضر المختلف. وبعيدا عن أقلية محصورة تمكنت من فرض ذاتها، "هناك روايات أخرى عن مهاجرين لم يتمكنوا من الصمود، أمام معاناة الغربية الطويلة وضغوطها، وصراع التكيف ما بين قيم المجتمعات الجديدة وموروثات المجتمعات الأصلية، ذات التقاليد والعادات المرعية في الوطن الأم، كما عاد بعض المهاجرين إلى أرض الوطن

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 123.

ثانية؛ لعدم تمكنه من تحقيق حلمه المادي، أو لعدم استطاعته مقاومة ضغوط الهوية الضائعة أو -نقل- فقدان القدرة على المواءمة بين متطلبات الهوية المزدوجة¹.

إن مُعادلة الوطن والغربة مُعادلة بالغة الصعوبة والتعقيد، خاصة إذا لم يكن للمهاجر ذات قوية وعقلية تجاوزية ينمي من خلالهما فرص تصالحه واندماجه في المكان الثقافي الجديد، ولا يتم ذلك إلا عبر مقدرته "على إحداث تفاعل بناء بين المكتسبات الثقافية والاجتماعية للمهاجر، والحضارة التي أصبح يعيش في ظلها، بما ينفي كل تناقض أو صراع، والإسهام المتجدد في العطاء الإنساني المتبادل، بالمزج الواعي بين ميراث المهاجرين الثقافي وميراثهم الاجتماعي، وحاضرهم المستجد، بما يتضمنه من قيم وعادات وثقافات، وتعزيز التواصل الإيجابي"². مع الآخر الغريب عن الذات.

ينقسم المهاجرون إلى مجموعتين متباينتين، استطاعت الأولى تجاوز الموروث الثقافي الماضي، بالقدر الذي يسمح لها بتحقيق ذاتها في الفضاء الجديد، واستحداث أنماط عيش جديدة سواء بالتحضر التام من شبح الهوية والانحلال التام في ثقافة البيئة الجديدة، أو بالموازنة بين الهوية الماضية والمستحدثة، بينما فشلت الثانية في العزف على وتر الوطن والغربة، ما حدا بها إلى التمزق الهوي والجنون.

¹ - مصطفى عبد العزيز مرسي: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ص 49.

² - المرجع نفسه، ص 59.

رابعاً: الهجرة وظاهرة الإسلاموفوبيا:

تحتل ظاهرة "الإسلاموفوبيا" حيزاً مُعتبراً من مباحث الصراعات الحضارية بين الشرق والغرب، والقديمة قدم التاريخ الإنساني، وإن كانت لم تظهر بهذا المُسمى، فإنها ظلت نشطة بأشكال أخرى مُتناسبة مع خصوصيات السياق التاريخي، والتحويلات السياسية المتنامية على وقع أزمات حادة بين المجتمعات.

ويَسودُّ الاعتقاد بأن المقولة المستحدثة "الخوف من الإسلام" تُستعاد من خلالها وتُفَعَّلُ ثنائية "إسلام/غرب"، لترسم طبيعة العلاقة التبادلية بينهما، في إطار تمثيل استشراقي ما بعد حديثي، ذو طبيعة إيديولوجية، ويُرجع سبب سوء الفهم إلى الآخر الغربي، لأن "سوء فهم الغرب للشرق هو في الواقع وليد ضدية حضارية وثقافية، وجدت بدايتها الفعلية مع صعود دولته القومية، واستشراء غريزة التوسع. الأمر الذي أوجد عقلاً استعلائياً يرى إلى الغير كحقل اختبار، ويتعامل معه كامتداد لأغراضه ومطامحه"¹.

تُشير أغلب الدراسات الجيو/سياسية إلى أن بؤادر الصراع بين الإسلام والغرب تعود إلى نهاية عهد الثنائية القطبية وظهور الأحادية القطبية أو ما يعرف بـ"العولمة والأمركة"، وقد برز هذا الصراع بشكل جلي "بعد انهيار الإتحاد السوفييتي وانهيار القطبية الثنائية حيث ظهر النظام الدولي الجديد وتحديد للثقافات المختلفة في العالم وخاصة الإسلام. وجاء مصطلح "الإسلاموفوبيا" للتعبير عن الهستيريا التي أصيب بها الغرب ضد الإسلام بعد انهيار الشيوعية"²، وبالتالي الحاجة إلى استحداث عدو جديد.

أي أن إعلان الحرب على العالم الإسلامي ما هو إلا توطين -من أمريكا- لسمة التقابل بين عالمين (متحضر/بربري)، ومحاولة لإبراز التمايز عن الآخر، ويتم ذلك بـ"خلق الفواصل والخُدود لكي تتأى بنفسها وتحمي نفسها من التهديد المتخيل من ثقافات أخرى. وتتحدث الصورة المدوية لما بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر عن عالم يستبد به الإستقطاب بين الحضارة (الغربية) والبربرية (لدى سواها) حديثاً مباشراً عن مثل هذه المخاوف، وهكذا يمكننا القول إن هناك في الأغلب خوفاً في روح الهوية"³.

لم يكن الخوف من المهاجرين المسلمين وليداً للألفية الثالثة مع أحداث 11 سبتمبر 2001، بل ظل متنامياً مُنذ إرساء قواعد النظام العالمي الجديد بقيادة أمريكا، عبر سن قوانين تتقن في مُحاصرة الوجود

¹ - محمود حيدر: استشراق مستحدث "الإسلاموفوبيا" بما هي أطروحة إيديولوجية ما بعد حديثة، مجلة دراسات استشراقية، ع3، شتاء 2015، ص 157.

² - حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب صور ودلالات وإشكاليات، ص 34-35.

³ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية، جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 703.

الإسلامي، ف "بمنتصف التسعينيات، كان ثلثا المهاجرين إلى أوروبا من المسلمين، والقلق الأوروبي من الهجرة هو أولاً: قلق الهجرة الإسلامية. التحدي ديموغرافي - المهاجرون مسؤولون عن 10 بالمئة من المواليد في أوروبا، العرب حوالي 50 بالمئة من المواليد في بروكسل - كما أن التحدي ثقافي أيضاً"¹.

وإن كان التوجس الغربي من المهاجرين لا يقتصر على العرب المسلمين في الغالب، "إلا أن صورة "المهاجر" تحولت تدريجياً إلى صورة "المسلم"، إثر تنامي حضور الجاليات المسلمة في المجال المرئي الأوروبي. فالأجيال الثالثة والرابعة من مسلمي أوروبا لم تعد مهاجرين مقيمين غربيين عن النسيج الوطني، بل مواطنين يطرح اندماجهم إشكالات محورية، في مقدمتها مشكل "الاندماج الديني" في سياقات أقصت فيها النظم العلمانية الدين من الفضاء العمومي"². مما أدى إلى تكثيف الحصار على المسلمين.

فدائماً ما تُوجه أصابع الاتهام إلى الجنس العربي، بُغية ترسيخ كليشيهات باطلة، بدوافع إيديولوجية سياسية تحمل في طياتها مشاريع على المدى الطويل، ففي رواية "القاهرة الصغيرة" يُقدم الروائي تمثيلاً لأحد المهاجرين المغاربة الذي يعاني من كره الإيطاليين له، بحجة أن الجنود المغاربة اغتصبوا الإيطاليات في الحرب العالمية الثانية، وهو ما يسمُّه بـ "موضة كبش الفداء"، والبوثة التي تُصهر فيها المكبوتات الغربية يقول في هذا الصدد: "إيطاليا لا تستطيع الاستغناء عن موضة كبش الفداء، فبعد المغربي المغتصب جاء دور الألباني المنحرف السارق في التسعينيات. ثم برزت إثر تفجيرات 11 سبتمبر موضة المسلم الإرهابي. لمن الدور في المرة القادمة يا ترى"³.

إنه نوع من "القلق الثقافي"، الذي يفترض إجراء احترازي مُخطط له بحذر شديد، وبطريقة تجعل من طائفة "العرب والمسلمين بالذات، يتصدرون اليوم قائمة المستهدفين، سواء من قبل الدعاوى التحريضية التي يروج لها مُنظرو الثقافة الغربية المتحمسون لنظرية صراع الثقافات، أو من خلال صنوف الإهانات والظلم والعدوان التي تناولهم في حلهم وترحالهم، إلى حد يبدو فيه أن ذلك غير آيل إلى الاختفاء في المدى المنظور"⁴. نظراً للتراكم المعرفي المؤسس في هذا الإطار، والضغط الرهيب الذي لا تزال تمارسه المؤسسة الإعلامية في التحذير والتفجير من الأقليات المسلمة. في هذا السياق من البحث نحاول الوقوف على السبب المباشر في استشراف ظاهرة الإسلاموفوبيا عبر عنصر "الميديا" ودورها في صناعة الآخر وفبركة صورته تحت دواعي إيديولوجية، وتبيين أهم الأشكال التي وظفت بها السردية الجزائرية الجديدة هذه الظاهرة، وتأثيراتها على المهاجرين وعلى علاقتهم بالآخر الأوروبي خاصة في الجوانب الأمنية والقيمية.

¹ - صامويل هنتجتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط1، سطور، 1999، ص 321.

² - السيد ولد أباه: الدين والهوية (إشكالات الصدام والحوار والسلطة)، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2010، ص 132.

³ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 81.

⁴ - عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، ص 157.

1- الميديا وصناعة الآخر المسلم:

تعرضت النماذج السردية قيد الدراسة إلى هذه الظاهرة باعتبارها "صناعة إعلامية إيديولوجية توظيفية" تتجاوز مهمة نقل الأخبار وتقديمها للرأي العام بشفافية، ففي ثقافة الميديا -كما يرى الملاحظون-، "لا يمكن للكلمات أن تكون محايدة؛ لأنها، تماما كما الصور، لا تنقل الواقع، بل تصنعه صناعة لغوية وتصويرية ذات غايات تأثيرية في القارئ أو المشاهد بعيدا عن العبارة التقليدية الرتيبة (الخبر مقدس والتعليق حر)"¹.

وانطلاقا من هذه الصناعة "استهدفت حملات إعلامية ودعائية مُغرصة ومُضللة عديدة الدين الإسلامي من خلال التخويف من الإسلام والمسلمين والتحريض ضدهم ومطالبة أجهزة الأمن من تكثيف حملات الاعتقالات والتدخل في تفاصيل الحياة الشخصية للمسلمين المقيمين في الدول الغربية ومراقبة تنقلاتهم ونشاطهم وحتى تصرفاتهم اليومية"². تحت ذريعة الحفاظ على أمن المجتمع من المنحرفين.

وتعد المؤسسة الإعلامية من أهم المصادر التي تقدم صورا عن الأقليات في أوروبا، وهذه المؤسسة تعتمد بدورها في عملية استقاء المعلومات على مصادر أخرى، ما يجعل منها ممارسة إيديولوجية؛ إذ يعتمد معظم المواطنين -في معلوماتهم عن المهاجرين- على وسائل الإعلام، التي -بدورها- تعتمد على السياسيين والبيروقراطيين، والشرطة أو وكالات الدولة... وبعبارة أخرى: تمثل وسائل الإعلام اليوم المصدر الرئيس للرأي والمعرفة عن "العرقية" في المجتمع ليس بالنسبة إلى عامة الناس فحسب، بل -أيضا- بالنسبة إلى النخب أنفسهم"³. ما يطرح فرضية بلورة الخطابات بما يتلاءم مع سياسة هذه الدول.

ولهذا يستنكر المهاجر "أمير الله"، في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، -المقيم بروما منذ عشر سنوات-، ما تتداوله وسائل الإعلام الإيطالية من أخبار زائفة لا أساس لها من الصحة عن معظم الأحداث والتفاعلات والجرائم التي تقع في ساحة "فيثوريو"، يقول عن هذا الفعل المدعوم بإيديولوجيا سياسية بالغة الدقة: "أنا لا أثق في صحفيي التلفزيون لأنهم يبحثون دوما عن الإثارة وخلق المشاكل، عندما أسمع ما يقال من أخبار سيئة عن ساحة فيثوريو، يستبد بي الشك

¹ المبروك الشيباني: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ص 239.

² حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب صور ودلالات وإشكاليات، ص 33.

³ توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ص 237.

وأقول في نفسي: هل يتحدثون عن ساحة فيثوثريو التي أقيم فيها منذ عشر سنوات أم عن البرونكس الذي نشاهده في الأفلام البوليسية؟!¹.

ولا تكتفي هذه الخطابات المتداولة بسرد نقائص المهاجرين، بل تسعى إلى تمرير خطاب إيديولوجي عنيف، وهو ما يخلق فجوة ثقافية بين الجماعات المشكلة لبنية المجتمع لأن "مفردات العنف المصاغة بطريقة مباشرة أو موحية تدعو إلى ثقافة العنف على المستوى الإعلامي والأدبي مما يسهم في تعزيز النسق الثقافي الكامن في نفوس أبناء المجتمع وتأجج ما يثير الصراعات بين الأفراد والجماعات بل حتى بين بعض الدول"². والذي يأخذ طابع الحقيقة مع مرور الزمن واحترافية التمثيل وجودة الصياغة.

من بين النتائج السلبية للحركة الإعلامية ذات البعد الإيديولوجي/السياسي، احتقان قنوات التواصل الإيجابي بين الأصلاحي والوافد الغريب من البلدان العربية المسلمة، فالجد "جيوفاني" في رواية "القاهرة الصغيرة" يقبع تحت الأوهام الدعائية للمؤسسة الإعلامية، وينتج جملة من الخطابات العنصرية ضد الجاليات المسلمة في المجتمع الإيطالي، وينسب إليها تهقير الصورة العامة للبلاد، تقول المهاجرة صوفيا عن ذلك: "يا له من مسكين، فهو مجرد ببغاء يجتر ما يقرأه في الصحف كل صباح ضد المهاجرين والمسلمين. الحمد لله أنه مصاب بالصمم. رب ضرة نافعة. لو كان بمقدوره متابعة البرامج التلفزيونية والإذاعية، لكانت الحصيلة أكثر سوءاً"³.

ما يلوكه الجد "جيوفاني" من تمثيلات سلبية عن المهاجرين، عبارة عن "صور تمثيلية صنعت صناعة ورُكبت تركيباً في معاهد الدراسات الاستراتيجية ومختبرات البحث والتفكير وعمل الإعلام بكل وسائله على تسويقها عالمياً"⁴. وكأنها حقيقة لا تقبل النقاش، وهنا يتجلى بوضوح الدور الهام لنسق "المقاومة الثقافية" بصيغها النقدية والسردية في مراجعة المفاهيم المتداولة في هذه الأوساط الأكثر انتشاراً وتأثيراً على الرأي العالمي، والنظر إليها بعين النقد الموضوعي البعيد عن المرجعية السياسية.

لكن الروائي "عمارة لخصوص" ورغم إشارته إلى قضية الصناعة الإعلامية ودورها في تشويه صورة المهاجرين المسلمين إلا أنه لا ينفي الوجود الفعلي للجماعات الإرهابية المسلمة التي تشتغل وفق حركة

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 52.

² - سمير الخليل، طانية خطاب: دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي_الأخر_السرد الثقافي، ص 171.

³ - عمارة لخصوص: القاهرة الصغيرة، ص 100.

⁴ - المبروك الشيباني: صناعة الآخر في الفكر الغربي المعاصر، ص 15.

مضادة للعالم الغربي، ولكن ليس بالقدر الذي تروج له المؤسسات الإعلامية الغربية، وهذا ما يرد على لسان "عيسى" في رواية "القاهرة الصغيرة": "ورغم ذلك، يجب أن لا أعطي الشمس بغربال، فالإرهابيون الإسلاميون موجودون فعلا، لم تخرعهم وسائل الإعلام من العدم. لقد برهنوا للعالم أجمع على مدى قدرتهم وعزيمتهم، فتفجيرات 11 سبتمبر دليل كاف. في آخر المطاف قررت قبول المهمة"¹.

في مُقابل "التعبئة الإعلامية" للجماهير الأوروبية ضد الجاليات العربية المسلمة المهاجرة، يتطرق الروائي "عمارة لخصوص" إلى قضية أخرى مُضادة لها، وهي قضية "التعبئة الذهنية" للشباب العربي المسلم المهاجر، وحثه من طرف "الخلايا الإرهابية" في الداخل والخارج على التضحية مُقابل إيهامه بـ"الفردوس الأعلى" بعد القيام بعمليات فدائية، مستغلين الفراغ الفكري والروحي الرهيب لدى هذه الفئة من الشباب.

في هذه العملية المضادة للغرب، يتم استغلال نماذج شبانية مسلمة وتحويل مشروعها الذهني من البحث عن "الجنة الأرضية" (أوروبا الحلم)، إلى التطلع والرغبة في "الجنة السماوية" (الإستشهاد في سبيل الله)، بعد انهيار مشروع التماهي والتناغم مع الحضارة الأوروبية على أرض الواقع، يقول "عيسى" بطل رواية "القاهرة الصغيرة": "أذهلتني مشاهد الانتحاريين وهم شبان في عمر الزهور من أندونيسيا وباكستان والهند وأفغانستان والعراق ومصر والجزائر والمغرب، مستعدون أتم الاستعداد للتضحية القصوى من أجل الحصول على الجنة. لماذا هم في عجلة من أمرهم؟ من أغراهم أن في انتظارهم عذارى حور العين؟"².

تتأسس العلاقة بين الذوات المهاجرة والآخر الأوروبي -من وجهة نظر سرديات الهجرة- على نوع من الصناعة والصناعة المضادة، كفرضيات سياسية للهيمنة تستثمر أقصى إمكانات القوة والمعرفة ووسائل التواصل للوصول إلى أهدافها من جهة، وكمقاومة لهذه الهيمنة عن طريق التعبئة من جهة؛ أي أن الصور النمطية التي تحيل على عدوانية المهاجرين، ماهي إلا رد فعل طبيعي للتهديد من قبل الآخر، وإن كانت الظاهرة موجودة فعلا بنسب قليلة ذات أبعاد نفسية مرتبطة بحجم التهميش الذي يلقاه المهاجر العربي المسلم في البلدان الغربية لا لشيء إلا لأنه يحمل وينتسب إلى الإسلام

¹ - عمارة لخصوص: القاهرة الصغيرة، ص 30.

² - المصدر نفسه، ص 31 .

2- أشكال التوظيف السردية:

تحت تأثيرات هذه الخطابات السياسية عبر وسائل الإعلام الداعية إلى محاصرة المهاجرين للحد من خطورتهم المفترضة وهميا، تنتسح مساحة الخوف مُلقية بظلالها على واقع الحياة اليومية، ما يجعل الأنظار مُصوّبة نحو تحركات المهاجر المسلم وهو ما أرق "الهادي" عندما خرج إلى مكتب البريد، يقول: "أشعر بأن نظرات هؤلاء التماثيل كلها مُصوبة نحوي، وأنهم خلسة يرصدون أدنى حركاتي، أشعر أنهم مذعورون من وجودي، فأنزعج، ويكبر في أعماقي الغضب والسخط، هناك خبر يتناقله الشارع هذه الأيام، مفاده أن الضربة المحتملة قريبا قد تصيب العاصمة لندن، والتي صرّح سياسيوها بالتدخل الرسمي لتسليم كل العرب المشبوهين والمقيمين لديها بطريقة غير رسمية لحكوماتهم"¹.

يُوظف السرد ظاهرة الإسلاموفوبيا من وجهة نظر "ثقافية حضارية"، ذات أبعاد سياسية راصدا ما يمكن أن يتمخض عنه المخيال الثقافي الأوروبي من تصورات إزاء الآخر المسلم، في مرحلة حساسة ومتشعبة من تاريخ العلاقات الخارجية بين الإسلام وأوروبا يفرضها منطق الهيمنة والتفوق الحضاري، ورغم أن "الهادي" مقيم بصورة قانونية، إلا أن صورته كأخر عربي مسلم، تسبق صورته كمواطن.

وتتجاوز مسألة صناعة الخوف من الجاليات العربية إلى حد التعارض حتى مع أهم شعارات هيئة الأمم المتحدة، وهو شعار السلام العالمي، ما دفع المهاجر "بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" إلى الشك في انتساب إيطاليا إلى هذه الهيئة، بعد منعه من إطعام الحمام في ساحة "سانتا ماريا ماجوري": "بذلت كل ما في وسعي لأشرح لهم أن الحمام هو شعار السلام في كل الأعراف بل هو شعار الأمم المتحدة! أتساءل كيف تمنعني السلطات الإيطالية من إطعام الحمام وهي عضو في الأمم المتحدة؟! لقد عاملوني مُعاملة سيئة دون أن أقترف أي ذنب"².

يتبطن هذا المنع المفروض على المهاجرين رمزية التحذير والخوف والرهاب الثقافي من الآخر غير الأصلي؛ فإجبار فرد ما ومنعه من الاقتراب من أحد رموز السلام هو إشارة ضمنية مُقابلة إلى عدوانية وعنف هذا الأخير، وعليه فإن كل الممارسات المنتهجة ضد الأقليات خاصة منها فئة المهاجرين، تحمل طابع التمييز والعنصرية الثقافية، بالرغم من أنها صادرة عن هيئة وطنية يفترض أن وظيفتها هي السهر على المساواة بين المجموعات الداخلية والخارجية وعدم السماح بأي شكل من أشكال عدم المساواة.

يتم أيضا توظيف ظاهرة الإسلاموفوبيا من منظور "سياسي حدسي صدامي"، وذلك عبر الإحالة إلى حادثة تفجير بُرجي التجارة العالميين في أمريكا من طرف خلية إرهابية، إذ يتلقى "الهادي" في رواية

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 202.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 24.

"أعشاب القلب ليست سوداء" الخبر بصدمة، وهو مستلق أمام شاشة التلفزيون، لأنه يدرك أنه وأمثاله من المهاجرين المتضرر الأول من نتائج هذا التفجير المحسوب على المسلمين: "الصورة كانت تقول أن طائرة تصطدم الآن بناطحة سحب كبيرة في أمريكا، ودهشت، وظللت برهة غير مصدق ومستوعب لما يبث أمامي في التلفزيون، وبحركة سريعة رحت أرفع الصوت وأنصت إلى الخبر... يقول الخبر: اصطدام طائرتين محملتين بالمسافرين، الأولى بالمركز التجاري العالمي: centre trade world بنيويورك، وطائرة أخرى تسقط على مبنى البانتاغون"¹.

يأتي هذا الحدث في سياق التمرکز ورد الفعل المناهض، بين الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة العظمى الساعية للهيمنة على العالم، وبين التنظيمات الإرهابية المنسوبة للعالم العربي والإسلامي والمدعومة من الغرب، على إثر تحويل بوصلة العداء من الاتحاد السوفيتي إلى الإسلام، عن طريق صناعة العدو ثم محاربهته والقضاء عليه كنوع من الإشهار بقوة الذات وتبرير همجيتها ضد الآخر، ويتخطى التحول على مستوى التعاطي مع المهاجرين حاجز السياسات الأمنية في دول أوروبا، ليمتد إلى الفضاء الاجتماعي، خصوصا عقب تنامي التفجيرات الإرهابية، يُصور "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" حالة الذعر التي وجد عليها الشارع اللندني عقب انتشار خبر تفجيرات 11 سبتمبر في أمريكا والخوف من تكرار العملية الانتحارية في إنجلترا، يقول: "ترددت في الخروج صباحا، وحين ألقيت بجسدي في الشارع، اكتشفت أن الحادثة أخيرا غيرت من عادات الإنجليزيين، هاهم يشترون جرائد الصباح، يذرعون الشوارع في صمت، ثم يركضون في زعر شديد، كأنهم يتربقون شيئا ما قادم في أية لحظة. أرهبتني هذه الوضعية فعدت بأدراجي إلى البيت"².

لقد اتخذت الدول الأوروبية تفجيرات 11 سبتمبر الإرهابية ذريعة لاستحداث تشريعات تعسفية تجاه الأقليات المسلمة، منتهجة في ذلك طريقة (و.م.أ) السبابة لمحاربة المسلمين بحجة أنهم مصدر للعنف وعرقلة مساعي السلام العالمية، ونجد لهذا الواقع السياسي تمثيلا سرديا في رواية "القاهرة الصغيرة"؛ إذ ينقل "عيسى" كلام إمام مسجد "السلام" بمدينة روما، الذي وجّه أصابع الإتهام لرئيس (و.م.أ) الأمريكية "جورج بوش"، قائلا: "ألقى باللائمة على الحكومة الإيطالية التي تسعى إلى تقليد قانون مكافحة الإرهاب الذي ابتكرته إدارة بوش بعد تفجيرات 11 سبتمبر 2001، مما وسع صلاحيات القوات الأمنية وضيق مساحة الحريات الفردية"³.

مثلت الرواية لظاهرة الإسلاموفوبيا في هذا السياق من وجهة نظر "استراتيجية دفاعية"، مُجسدة موقف (و.م.أ) من المسلمين ابتداء من منطلق "اختلاق الأفكار"، ثم الترويج لها عبر وسائل الإعلام

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 198-199.

² - المصدر نفسه، ص 200.

³ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 177-178.

وأخيرا طرح الإجراءات المضادة لها عن طريق القوانين والممارسات القمعية، ومن بين القضايا الأساسية التي تطرحها الروايات قضية الاعتداءات القمعية التي تطل الجاليات المسلمة لمجرد الاشتباه في وقوع عمليات انتحارية دون وجود أدلة كافية تبرر تلك الحملات الاعتقالية اليومية وهو ما جعل المهاجر "بارويز" يفقد الثقة في قوات الأمن الإيطالية، ويقول: "أنا صريح ولا أحب اللف والدوران، بعد أن خسرت أطفالي وزوجتي وبيتي ومطعمي، ليس لي ما أخسره، اسمحو لي أن أقول لكم: أنا لا أثق كثيرا في الشرطة الإيطالية. كم مرة اقتادوني إلى مركز الشرطة لاستجوابي كأني مجرم خطير".¹

لكن هذا الخوف المرضي من المسلمين يفضي إلى نوع من الإجحاف في حقهم؛ إذ كثيرا ما يتم القبض على أفراد مهاجرين لمجرد الاشتباه أو لمجرد التشابه بين اسم أحد المهاجرين مع اسم إرهابي، وهو ما نجد له تمثيلا روائيا مُستقيضا في رواية "القاهرة الصغيرة"، : "هناك شيخ مُسن من جيران المتهمين شهد أمام المحكمة، قال إنه سمع أحد الثلاثة ينطق اسم بن لادن على درج المبنى، فسكه الجزع وسارع إلى إخبار صاحبة البيت؟ وفي أبريل 2004 أفرجت المحكمة عن المصريين الثلاثة لعدم ثبوت الاتهام، بعد مكوثهم ما يقرب من عامين في السجن. من ورط هؤلاء الأبرياء؟ ولماذا؟".²

يظهر كذلك هذا التعسف الأمني في مواضع كثيرة من رواية "القاهرة الصغيرة"، -المؤسسة حُبكتها السردية خصيصا للظاهرة- على غرار الخوف من حدوث تفجيرات انتحارية تضر بالاقتصاد المحلي، يقول بطل الرواية: "إذ تم في أكتوبر 2002 إلقاء القبض على ثلاثة مهاجرين مصريين مقيمين في مدينة أنزيو القريبة من روما بتهمة التخطيط لتفجير المقبرة العسكرية الأمريكية في مدينة نتونو المجاورة ومطاعم مكدونالدز في روما ومطارها الدولي".³

حتى وإن تم مُضايقة المهاجرين على أساس "الهوية المظهرية" أو على أساس سلوكيات دينية مُتصلة بالإسلام، فلا يعني ذلك أنها من مصادر العنف، وإنما هي جزء من إرثهم الثقافي وتقنية لتسهيل الاندماج مع الفضاء الجديد، فقد "تتبع أهمية الدين في مجتمع المهاجرين من كونه لا يوفر فقط الاحتياجات الروحية وإنما يوفر احتياجات نفسية ومكاسب اجتماعية وفرص اقتصادية وموارد تعليمية وشبكات ثقة ودعم، وجميعها أمور تساعد المهاجر على تخطي عزلته الاجتماعية، كما يستخدم الدين للحفاظ على التميز الاجتماعي في ظل مجتمع متعدد الثقافات".⁴ على عكس ما يُنظر إليه من طرف الآخر، أي أن نظرة الآخر ليست جوهراية في أصلها، لأنها تعتمد على الظاهر لا على الباطن.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 24.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 33 .

³ - المصدر نفسه، ص 33 .

⁴ - هيفاء رشيدة تكاري: إشكالية الهوية لدى المهاجرين، ملتقى دولي حول: "الهجرة غير الشرعية"، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، 26-27 أبريل 2016، ص 07.

تدخّلت الفوبيا الغربية من الإسلام في ثنایا العلاقات في جانبها القيمي والإنساني، ونتج عنها انزياح على مستوى قيم الضيافة والتعاملات، سواء بين مواطني البلد الواحد أو مع شعوب الثقافات الوافدة، ويتمظهر ذلك عبر تشريع قوانين تمنع الضيافة والاستقبال دون ترخيص من الشرطة، وهذا من بوادر الانحلال في المجتمعات الغربية تحت تأثيرات "نسق التشيئ والفردانية المُدمرة"، يقول "عيسى" بطل رواية "القاهرة الصغيرة": "في إيطاليا ممنوع أن تستضيف شخصا في بيتك إذا لم تعلم الشرطة بوجوده خلال مدة لا تتجاوز يومين. دخل هذا القانون حيز التنفيذ في السبعينيات لمواجهة الإرهابيين يساريين كانوا أو يمينيين. لم تعد الضيافة شأنًا خاصًا بالمواطنين، فالدولة تشترط معرفة من ينام في بيتك"¹.

هذا الإجراء القانوني وإن كان جزءًا من ضروريات الدولة المدنية الحديثة في الغرب على عكس القيم العربية الإسلامية، إلا أنه يحمل في طياته بوادر الفوبيا من الإرهابيين وخاصة إن كان المُستهدف مُنتميًا إلى طائفة المسلمين، كما يُجسّد ذلك الخلل السياسي الثقافي الأوروبي المتعلق بعدم توظيف "روح التعددية الثقافية" المتمثلة في احترام الخصوصيات الثقافية سواء للأصلانيين أو للأقليات غير الأوروبية.

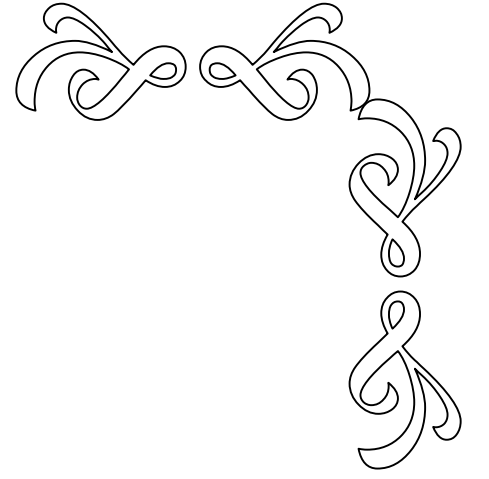
خلاصة الفصل:

تُعد عملية الانتقال من المحيط الثقافي الأصلي إلى فضاء آخر بديل عملية نفسية مُرهقة ومعقدة جدا؛ إذ يُحاول المهاجر من خلالها انتشار نفسه واقتطاعها من بيئتها الاجتماعية وإعادة تثبيتها في بيئة جديدة ولا يتم ذلك إلا بتفعيل آليات بديلة تتناسب مع الطارئ الجديد، وعلى هذا الأساس تتطلب سياسات الاندماج شروطًا تفاعلية، لا تتعلق فقط بامتلاك الذات لمختلف الآليات النفسية، الاجتماعية، الثقافية، المساعدة على الولوج للهوية البديلة، بل تتعلق كذلك بحجم التنازلات بين الضيف والمُضيف، ونوعا من التربية الثقافية والاجتماعية المفتقدة في كثير من بلدان الضيافة.

وتقترح النماذج الروائية على الصعيد الفردي تمثيلات لذوات مهاجرة لم تستطع ضبط إيقاع حياتها النفسية والثقافية على إيقاع الفضاءات الغربية، ما جعلها تقع في أزمات حادة أثّرت على درجة الاندماج والانسجام، ووُلدت نوعا من العنف الداخلي نتيجة الانكفاء على الذات في مقابل زمرة أخرى عرفت السبيل إلى كيفية إدارة ذاتها، والتموقع ولو بشكل مؤقت في العالم الغربي.

أما من الناحية الجماعية، فتطرقنا إلى قضية "الإسلاموفوبيا" باعتبارها صناعة إعلامية بدعم سياسي خدمة لأهداف إيديولوجية، وقدمت النماذج السردية عدة أوجه نظر للظاهرة وفق أشكال من التوظيف، تمثلت في عدة صيغ "ثقافية حضارية"، "سياسية حديثة صدامية"، "إيديولوجية توظيفية"، "صناعة إعلامية"، كما عرّجت الممارسات القمعية للأمن الأوروبي للمهاجرين، وبعض أشكال الرد.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 62.



الفصل الثالث:

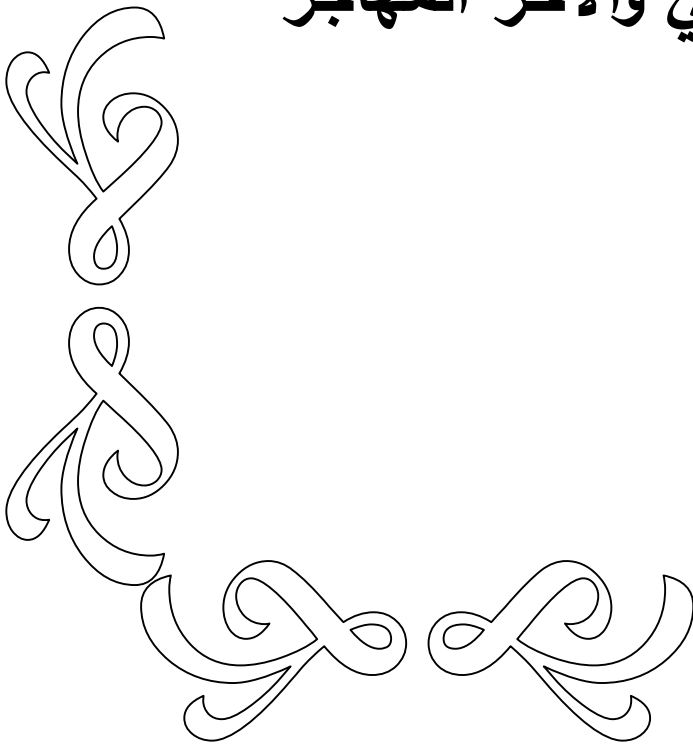
المهاجر وسؤال الآخريه

أولاً:

الآخريه

ثانياً:

تمثيلات الغريبي والآخري المهاجر



أولاً: الآخريّة: Altérité

تكثف ابتداءً من تسعينيات القرن الماضي "حضور مُصطلح الآخر واشتقاقاته، لاسيما الآخريّة، في المؤلفات الغربيّة. ففي اللغة الإنجليزيّة وحدها نُشر على مدى عشرين عاما الماضيّة تقريبا ما يزيد على المائة كتاب كلها تتناول الآخر والآخريّة من زوايا مختلفة. فنقرأ مثلا عن "الآخريّة في وسائل الاتصال"، "الآخريّة والذات"، "الآخريّة في الداخل"...¹. فما المقصود بالآخر على الصعيد اللغوي والاصطلاحي؟ وما هي الفلسفة التي يتحرك في نطاقها وينظر في إطارها إلى المتمايزين عنه؟.

1- مفهوم الآخر والآخريّة:

أ- لغة:

يَقع الآخر على المُستوى اللغوي نقيضًا للذات أو مُلحقا بها وتابعا لها، فهو في اللغة الفرنسيّة مُقابل "مُتميز، مُختلف، ثانوي، سابق. جزء آخر، زمن آخر"². وهو في اللغة الإنجليزيّة لفظ يُستخدم للإشارة إلى الأشخاص أو الأشياء الإضافية أو المختلفة... صفة كونها مُختلفة أو غريبة: الآخر من ثقافة غريبة"³. إنه ذلك الغريب المُضاف المُتمايز عن خصائص ثقافة الجماعة، وجدت فيه صفات المغايرة عنها فوسمته بالآخر أو الغير. وإلى ذات الدوال تحيل تخرجات المُعجمية العربيّة، فالآخر (بالفتح) هو: أحد الشئيين وهو اسم على أَفْعَل، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة، لأن أَفْعَل من كذا لا يكون إلا في الصفة. والآخر (بمعنى غير كقولك رجل آخر وثوب آخر، وأصله أَفْعَل من أحر أي تأخر) فمعناه أشد تأخرا، ثم صار بمعنى المغاير. فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استتقلتا فأبدلت الثانية ألفا لسكونها وانفتاح الأولى قبلها⁴. فالآخر أو الغير هما وجهان لعملة واحدة هي الاختلاف والتمايز.

تتشارك صفة الآخريّة من خلال المعاني السابقة في كونها ذلك المُقابل المختلف عن الذات أو المُضاف لها، مع الاحتفاظ بالأصل الذي يقاس إليه ويُصدر الحكم على (شئ، شخص) انطلاقا من صورته، فعند قولنا (رجل آخر) فقد احتفظنا بمفهوم الرجل، وأسقطنا عليه صفات أخرى مُتمايزة عن صفات الرجل الذي نعرفه أو نمثله انطلاقا من أسباب وخلفيات كثيرة ومتعددة.

¹ - سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 35.

² - Larousse De Poche, p 51.

³ - Oxford advanced learners dictionary, oxford universty press, p 1090.

⁴ - أنظر مادة (آخر) في:

- ابن منظور: لسان العرب، (د.ط)، مجلد 4، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 12.

- الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: إبراهيم التريزي، ج10، مطبعة الكويت، الكويت، 1972، ص 23-24.

ب- اصطلاحاً:

لا تخرج المعاني الاصطلاحية لمصطلح الآخر عن دائرة الاختلاف والتمييز، فهو في الدراسات الأنثروبولوجية والثقافية وعلوم الاجتماع "ما يُرْوَع من شعورنا وتعرّفنا، وهو ما يكمن خارج عالم ثقافتنا وجماعتنا. فهو اللادات واللانحن"¹؛ أي ذلك المجهول الصفات والتصرفات، ما يدعو الذات إلى بلورة مفهوم جديد لهذا الآخر الغريب، يتناظر مع الجوهر الحقيقي لها، ويظل تحت رقابتها النمطية انطلاقاً من المقياس الذي أسسته خصيصاً له.

يُعد مفهوم الآخر من المفاهيم غير الثابتة، والمتعلقة بزوايا نظر الذات، ولهذا يذهب "نادر كاظم" إلى القول بأن مفهوم الآخر "نسبي ومُتحرّك؛ ذلك أنّ الآخر لا يتحدد إلا بالمقياس إلى نقطة مركزية هي الذات، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة"². فما هو آخر بالنسبة لشخص أو جماعة، ليس آخراً بالنسبة لشخص وجماعة أخرى، وما هو وحشي وغير حضاري في ثقافة، طبيعي في ثقافة أخرى.

انطلاقاً من هذه الرؤية المتحركة، تخضع علاقة الأنا بالآخر إلى سياقات وشروط ومُلابسات مُعينة "فالسود في مُجتمع عنصري أبيض يتعامل معهم على أنهم آخر سلبي، له معاملته الخاصة وله قوانينه الخاصة وله حدوده التي يجب أن لا يتعداها، إذ أن قدمه السوداء عليها أن لا تطأ دائرة الرجل الأبيض، هذه القوانين التي هي بطبيعة الحال تضعه في مرتبة أدنى من الأبيض، وتموضعه في منطقة دونية يتعامل معها بازدراء، في حين أن هذا الفارق في اللون في مُجتمع متسامح ومتعايش لا يجعل من اللون سبباً لجعل الأسود آخراً"³. ولعل الأبعاد السياسية هي السبب الرئيسي لبلورة هذا المنظور أو ذلك.

فالمسألة ترتبط بنوعية الثقافات والفضاءات والأفراد وسياقات التفاعل والمرجعيات المُوجّهة لزوايا النظر إلى الآخر؛ فصورة العربي/الإفريقي في مجتمع أوروبي استعماري، تخضع بالضرورة للإرث التاريخي المشترك بينهما، في إطار نظرة (الغالب/المغلوب)، التي تُسهم بشكل أو بآخر في بلورة أنماط التفكير والنظر إلى الآخر، "فالاختلاف أساسي لوجود الثقافة لكنه يزيد وينقص تبعاً لعوامل كثيرة منها التاريخي والجغرافي والثقافي البحت. ومُحصلة هذا أن الاختلاف والتجانس مُتغيران تبعاً لظروف كثيرة"⁴.

¹ طوني بينيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 41.

² نادر كاظم: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 20.

³ محمد الخباز: صورة الآخر في شعر المتنبي، ص 24.

⁴ سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 14.

لقد كان الآخر بالنسبة للفيلسوف أرسطو هو ذلك الوافد الغريب الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اللغة اليونانية)، "ولكي يتم تحديد الانتماء إلى هذه المجموعة أو تلك كان المقياس هو امتلاك اللغة اليونانية؛ فالبرابرة كانوا إذن كل هؤلاء الذين لا يفهمون هذه اللغة ولا يتكلمونها، أو الذين كانوا يتكلمونها بشكل سيئ"¹. من هذه الزاوية يعتبر الأمر نسبياً للغاية، لأن اللغة جزء من مظاهر الاختلاف مع الآخر ولا تحتوي كل المظاهر الأخرى.

لا يمكن النظر إلى الآخر بنفس الصورة في كل الظروف والسياقات، وإنما وفق مجموعة من التحديدات، وإلا فماذا يُقال عن المهاجرين الذين تجاوزوا عقدة اللغة وأتقنوها أفضل بكثير من سكان البلد الأصليين؟. وكيف نفسر نَقْد شخصيات عربية معاصرة مناصب سياسية واجتماعية وثقافية حسّاسة في دول غربية؟. وغيرها من التساؤلات التي تؤكد نسبية الأحكام المتعلقة بصورة الآخر.

2- مقولة الآخريّة وفلسفة الاختلاف:

يحملُ مُصطلح الآخريّة رَحْمًا دلاليًا ومعرفيًا يضعه على أبواب عدة اتجاهات ومشارب نقدية وفلسفية، فالآخريّة بوصفها مقولة نقدية تشكّلت ملامحها مع مدارس النقد ما بعد الاستعماري Post-Colonial Criticism الساعي إلى تفكيك مُختلف البنى الثقافية، المادية والرمزية، التي حاول الاستعمار الغربي ترسيخها في عقول المستعمرين. ثم تدعمت مع مدارس النقد ما بعد الحداثي Post-Modern Criticism الذي يهدف إلى تحطيم أساطير المركزية الغربية في ادعائها حول إطلاقية المفاهيم وتعالى العقلانية وكونية الحقيقة...².

ويمكن النظر إلى "الآخريّة بصفقتها" مقولة فلسفية «philosophical category» ؛ تعني في بعدها الفلسفي الوجودي: "أنّ من ليس أنا فهو آخر بالنسبة إلي". وتتوسع الآخريّة لتشمل كل ما يميز هذا الآخر عني من مأكّل ومشرب وملبس وأنماط فكرية وثقافية مادية وروحية ورمزية تنطلق من كيفية الفعل: أكلا أو شربا أو مشيا أو كلاما، وتصل إلى الرؤى العامة حول الوجود والمصير"³. تأخذ الآخريّة إذن، في بُعدها الفلسفي طابع التمركز وتمجيد الأنا والذات، بينما تتعلق في مظهرها المادي الحسي بجوانب تمييز وتحديد الصفات والأفعال والكيفيات المتعلقة بالفكر والسلوك.

¹ - تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 20.

² - أنظر: المرجع نفسه، ص 12.

³ - المبروك الشيباني: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، ص 13.

يرى الناقد "شرف الدين ماجدولين" أن استشراف ظواهر مثل الأقليات المهاجرة، والشرائح المنبوذة كالسود والملونين ومرضى الإيدز والعجز والمثليين والخلايا الإرهابية وغيرها، تمت في أحضان فلسفة الاختلاف مُنتجَةً موضوعات أثيرة من مثل: الأنا والهّم، الأصل والقناع، الذكر والأنثى، المسلم والمسيحي (أو اليهودي)، الأسود والأبيض الأهلي والأجنبي، الشرق والغرب، التسامح والعنف... وغيرها من المفاهيم والثنائيات الواصفة للآخر والمُشخصة لصلات التفاعل مع الغير، والمكونة لنسق انتظام الهوية المُغايرة¹.

تقوم العلاقة الثنائية بين الذات والآخر داخل "فلسفة الاختلاف" هذه، على "عبء الإغراء والإقصاء"، القائمة بدورها على مُجرد إدراكات تخيلية ناتجة عن مخاوف أو عداوات ليس لها مبدأ عقلائي أو منطق سليم، فيكون تعامل الذات مع ما تصطنعه في خيالها حول الآخر، وليس هذا الآخر كما يتبدى في حقيقته الواقعية². قد تكون هذه الصناعة ناتجة عن جهل بالآخر، أو عن معرفة دقيقة به.

ومن ثمّ تبدأ عملية الانحراف التمثيلي، تقابلها عملية تمثيلية مُضادة يقوم بها الآخر لتحسين الصورة المفترضة له، "ألا نجد أنفسنا من أجل تصحيحها مُجبرين إن عاجلا أم آجلا أن نأخذ بنقيضها ساعين إلى المُغالاة في إبراز السمات المنافية لها؟ ألا نكافح مثلا غياب الاعتراف، ألا نكافح رفض الاختلاف، بواسطة بحثنا عن مزيد من الاختلاف حتى ولو أدى بنا ذلك إلى السقوط في أخطر أشكال الأصولية؟"³.

من هذا المنطلق، تكون صناعة قوالب ذهنية للآخر المختلف حضاريا وثقافيا، ضمن مسار عمودي، من الخارج إلى الداخل، أو من الأعلى إلى الأسفل، وليس العكس، لأن منح الذات للآخر فرصة لإعادة التوقيع ونسج وتصحيح صورته في المخيال الثقافي، قد ينسف الكثير من المغالطات الثقافية المُلصقة تعسفا بهذا العرق أو ذاك، وهو ما من شأنه أن يخلخل موازين القوى لفئات مُعينة، ظلت تضع للآخرين تصورات من إنتاجها دون مشاركتهم، وذلك لكي تبرر تَعَسُّفاتها تحت غطاء شرعية مزيفة.

ولكن المفارقة في جدلية الاتصال أو الانفصال عن الآخر، أنها لا تتعلق بالحفاظ على خصائص الذات عن طريق فصلها عن الآخر، فمن وجهة النظر المنطقية، "لا تتميز الذات بدءا من انقطاعها عن

¹ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 18-19.

² - محمد شوقي الزين: الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ص 09.

³ - ماري-جوزيف باريزاي: وجهات نظر المغاربة والأفارقة في فرنسا في القرنين العشرين، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 634.

الآخر، بل بدءاً من علاقتها به. إذ لا تميز للذات خارج هذه العلاقة. والمسألة، إذن، ليست في انقطاعك عن الآخر، بل في تفاعلك معه وبقائك أنت أنت¹. رغم ضغوط وتأثيرات التحولات السياقية المختلفة.

غير أن الانتقال من مستوى التفاعل والتشارك والتواصل إلى مستوى الصراع والتناوب والتناهي، يُعيد إنتاج الأزمات التاريخية، الحضارية، والثقافية، بالاستناد إلى مجموعة من الأنساق الراسخة بين الذات والآخر على مدار العصور السابقة، والحق "أننا نستطيع حل إشكالية الأنا والآخر حين نرتقي بإنسانية الإنسان، فننتبني قيماً حضارية أنجزتها الأمم جميعاً، مما يُؤسس لمد جسور التفاهم بين البشر بعيداً عن الهويات القاتلة، إذ يحدث الانفتاح على العالم الخارجي حيث يمكن أن نلتقي الآخر مثلما يحدث الانفتاح على العالم الداخلي لأننا بفضل قيم إنسانية خالدة مثل الخير والحب والعدالة"².

نستهدف في هذا الفصل تجاوز صورة الأنا المهاجرة والآخر المضيف، إلى فحص أعمق للتمثيلات والجمال الثقافية والمرجعيات الكامنة خلفها في أبعادها وتعالقاتها المختلفة وفقاً للسياق التمثيلي العام النابع من الأنساق الثقافية المهيمنة على فضاء الهجنة الثقافية بين الداخل والخارج، في إطار ما أفرزه سرد الهجرة الجزائرية. وانطلاقاً من زاوية النظر هذه، نتوخى الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف مثل سرد الهجرة الذات المهاجرة، وكيف مثلت الذات الغربية؟ وإلى أي مدى تراوح التمثيل بين الإيجابية والسلبية؟.

¹ - أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 288.

² - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، (د.ط)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013، ص 23.

ثانياً: تمثيلات الغربي والآخريّة المهاجر:

تقترح النماذج السردية فضاءات للهجنة الثقافية، متراوحة بين أشكال الصراع الثقافي، وبين قيم التفاعل الإنساني بين أجناس متعددة، ومع اختلاف المرجعيات الفكرية والإيديولوجيات الثقافية التي تستقي منها كل فئة منطلقاتها، وتضع في ضوئها أغلب تمثيلاتها، وكذلك تداخل وتتافر الأنساق الثقافية المُشيدة لدلالة الخطابات، فإنها تنتج جملة من الثنائيات التمثيلية المتضادة في أغلب النماذج السردية.

تأخذ العملية التمثيلية في سرديات الهجرة طابع التداخل والتشابك، وذلك بسبب ظرفية الأحداث (استمرار الحدث في الزمن الحاضر) وميولها إلى التفاوض والصراع، لذا، فإن هذا التفاعل التمثيلي يتشكل ضمن إطار ثنائي تقابلي في الآن نفسه (تمثيل/تمثيل مضاد)، وهذا ما يدفعنا إلى عدم تخصيص تمثيل مُفرد للذات، وتمثيل مُفرد للآخر، لأنه يضع التحليل في دائرة التكرار ويضفي عليه نوعاً من التقليد.

1- الغربي الحضاري والمهاجر المتوحش:

تشير أغلب الدراسات في مجال الآخريّة، إلى أن ثنائية "المتحضر/المتوحش"، تشكل في أساسها امتداداً تاريخياً لسلسلة ثابتة من الثنائيات الضدية المتصاعدة، التي ترسم نوعية العلاقة بين الذات الأوروبية والذات الشرقية، منذ العهد اليوناني بداية بظهور ثنائية "الإغريق/البرابرة"، لتتطور في العصور الوسطى إلى "مؤمنين/كفار"، وتتخذ في العصر الحديث طابع "المتحضر/المتخلف"، وبهذا فإن العقل الاستشراقي، يقوم بإعادة إنتاج للشرق على غير ما هو عليه¹.

في ضوء هذه العلاقة المتباينة تم استحداث علوم الأنثروبولوجيا، "كالخلفية العامة التي تطورت ضمنها الأنثروبولوجيا كانت العمل على دراسة المجتمعات المسماة "بربرية" "متوحشة" "بدائية" "باردة"... ومن ثم تركيز الاهتمام، في سياق الحملات الاستعمارية، على دراسة المستعمرات بغاية السيطرة عليها. لقد كان ينظر، في لحظة ما، إلى الأنثروبولوجيا باعتبارها العلم الاجتماعي القادر على دراسة المجتمعات غير الأوروبية، التي لم تتأثر بعد بموجات الحداثة والتقدم والحضارة والتصنيع"². لتتحول هذه الدراسات - مع مرور الزمن - إلى نسق فكري يهيمن على علاقات التداخل الثقافي والمواطنة.

على هذا الأساس، تتميز العلاقة بينهما بـ"عسر الحوار الحضاري"، لأن الأوروبي يستند أثناء عملية تمثيله للمهاجر إلى "تراث غربي يرى الآخر ذا صفات نمطية، رسمها أدباء ومفكرو القرن التاسع

¹ - أنظر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 176. أنظر أيضاً: حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات، ص 27.

² - محمد ياقين: الهوية والغيرية وقضايا التداخل الثقافي، مسار تحول براديمي في حقل الأنثروبولوجيا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 06 يناير 2020، ص 06.

عشر في شكل "كائن مُتوحش"، لا يستطيع أن يدخل الحداثة، أي أن هناك تراثاً مُعيّناً يُكبل إقامة هذه العلاقة، ومن هنا ينبغي الاعتراف بضرورة مُراجعة نصوصهم من منطق العقل ومنطق الذاكرة التي يحتكمون إليها¹. والنظر إليها ضمن شروطها التاريخية بصورة شاملة بعيدة عن الانتقائية الفجّة.

يتطرق "عمارة لخصوص" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" إلى هذه الفكرة من خلال منع الشرطة الإيطالية للمهاجر "بارويز" من إطعام "الحمام" في ساحة "فيتوريو"، مُعتبرة إياه سلوكاً غير حضاري يستوجب المنع وتسليط أقصى العقوبات، ولكن المثير هو تجاوز الشرطة مهام الوظيفة إلى أوهام العنصرية يقول عن ذلك: "لقد عاملوني مُعاملة سيئة دون أن أقترب أي ذنب بل ذهبوا إلى حد إهانتني بقولهم: "هل تريد أن تحول روما الجميلة إلى مزبلة؟ إذهب إلى بلدك وافعل ما شئت!"².

يَنبغ تصرف الشرطة مع المهاجر الإيراني "بارويز" من ضغوط الأحزاب المُعادية للمهاجرين على سياسات الدول المُستقبلية، وتعبئتها للتقليص من انتشار ثقافة الأقليات، وترسيم الفواصل معها، فيكون المهاجرون على إثر ذلك "عرضة للاضطهاد في أي مد عنصري يميني نازي جديد، يدعو إلى الحفاظ على الشخصية الوطنية وحمايتها من الدخلاء، المآذن، والمنقبات والحجاب، والقاذورات في الطرقات، والبيع في الشوارع والميادين بعد صلاة الجمعة والأعياد، وتعبئة الجو بروائح التوابل الشرقية التي تجذب البعض وتنفّر البعض الآخر"³.

تَقْلِبُ الذواتُ المُهيمنة منطق الأحداث وتُشوهُها، من إمكانية الارتقاء بالمتخلف إلى زيادة مُحاصرته والقضاء عليه بدعوى التحضر، "إذ تكشف الثنائية المانوية للتحضر والتوحش عن اختزان إسقاطات إيديولوجية تقود إلى نوع من التبرير، تُوهم الفاعل بأنه بمنأى عن أي سقوط حضاري يطاله. فهو في زعمه نشر التحضر ينتهي إلى اقتراح جرم بحق الآخر، تدمير لهويته، وتهديد لكيانه، وتحوير للسانه، مصادرة لماضيه ورهن لمستقبله، بدعوى استبدال ما هو هابط بما هو أرقى"⁴.

¹ - بومدين بوزيد: مسلمو أوروبا بين الديني والعلماني، ضمن كتاب: الإسلام الأوروبي، صراع الهوية والاندماج، ط1، مركز المسبار للدراسات والبحوث، مارس، 2010، ص 106.

² - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 24.

³ - حسن حنفي: الهوية، ص 28.

⁴ - عز الدين عناية: مراجعات في مدونة الاستعلاء الغربي، مجلة يتفكرون ملف (الهمجية والحضارة)، ع9، ص 29.

يَعكف الأصلائي دوما على تذكير المهاجر الغريب بغيريته واختلافه الفضيع عن "قيم الثقافة الحضارية" على شتى الأصعدة السياسية، الإدارية، والثقافية على وجه الخصوص، لخدمة "مبدأ النقاء"، الذي يدفع المهاجرين إلى التخلي عن "وهم الانصهار الثقافي" في ثقافة الآخر الأصلائي، لأن "تجميع الناس الذين يُعدون آخريين ومأسستهم (تصنيفهم مأسساتيا) بوصفهم آخريين ووصفهم بالمجموعات التي لا تنتمي إلى المجتمع الأوروبي، يُجبر كثيرا من المجموعات المهاجرة على قبول غيريتهم وجعلها جزءا من هويتهم"¹. في حين تزداد مجموعات أخرى التصاقا بثقافتها ونبذ ثقافة المركز.

على مدار التاريخ لم يَكف الأوروبي عن الترويج لسرديات موعلة في التقليل من شأن الأجناس الأخرى؛ فقد "أنتج" التمثيل "آخر" يشويه التوتر والالتباس والانفعال أحيانا، والخمول والكسل أحيانا أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبهيمية"². على عكس الإنسان الأوروبي المتحضر بقيمه وثقافته وسلوكه.

تأثرا بالأنساق الثقافية المسيطرة على وعي ولاوعي العقل الغربي، تتشكل تلك الصورة التشاؤمية عن المهاجرين، بوصفهم خطرا يتهدد رفاهية الحياة الداخلية في أوروبا، ويُخلل بأنماط السلوك الإجتماعي والثقافي والأمني والصحي، ف "على المستوى الثقافي، يقوم النزاع العرقي على قاعدة صورة الآخر السلبية. وفي هذه الحال، يكون المهاجر هو الغازي وناقل الأمراض وغاوي النساء ومُعنّفهن... إلخ"³. لذا فمن الواجب العمل على تصنيفه بطريقة سلبية، ثم تقليص نشاطاته وتكيبه بالقوانين الردعية والتمثيلات الانتقاصية، ثم الزج به في السجون الأوروبية، حتى بدون اقرار جرم حقيقي في أغلب المواقف.

ضمن هذه الرؤية ترى الإيطالية "بندتا" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، - باعتبارها مُمثلا عن الإيطالي الحضاري (civilisé) - أن هناك "استحالة للتفاعل الثقافي" مع المهاجرين الوافدين - غير المؤهلين لارتياح نسق الحضارة في اعتقادها-، نظرا لاتساع "الفجوة الثقافية الحضارية" بينهم وبين الإيطاليين أصحاب القيم الحضارية، تقول: "إن العيش معهم مُستحيل، لهم دين وتقاليد وعادات مختلفة عنا. في بلدانهم يسكنون في العراء أو في الخيام، ويأكلون بأيديهم، ويركبون على الحمير والجمال، ويعاملون النساء كالعبيد. أنا لست عنصرية، لكن هذه هي الحقيقة! ثم لماذا يأتون إلى إيطاليا؟ لا أفهم، البطالة منتشرة بكثرة عندنا"⁴.

¹ - مسعود كمال: تصور الآخر، تمييز مأسس، وعنصرية ثقافية، مجلة الاستغراب، ع10، ص 185.

² - عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 15.

³ - فيكتوريو كوناسا: صورة الآخر في النزاع العرقي، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 606.

⁴ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 40.

عمدت العجوز الإيطالية إلى عدّ القيم الثقافية للآخر غير الحضاري (Sauvage) كنوع من الإدانة، بداية بـ"القيم الروحية" (الدين، العادات...)، وانتهاءً بـ"القيم السلوكية" (الأكل باليد، ركوب الحمير...)، بما تحمله من إحالة إلى "الاختلاف الثقافي" عن "القيم الحضارية"، ورغبة في بناء قالب نمطي، مثلما فعل الأوروبي عند بداية تفاعله مع الآخر - خاصة مع ازدهار الدراسات الأنتروبولوجية في القرن التاسع عشر-؛ إذ "راح يُسجل كل الصفات الجسدية والعقلية لهذا الكائن غير الأوروبي الشبيه بالحيوان"¹. ويقوم في مرحلة تالية بعملية تتميط ثابتة انطلاقاً من ذلك التسجيل المبالغ فيه.

يُمكن تأويل العملية التصنيفية باعتبارها امتداداً طبيعياً لنسق "التمركز واحتقار الآخر الأجنبي"، بصورة مبالغ فيها، أين "يغدو التمركز نوعاً من التعلق بتصور مُضاعف عن الذات والآخر وهو تصور ميتافيزيقي ينهض على الثنائيات الميتافيزيقية التي تقوم على التمايز والتراتب والتعالي، وتأتي المرويات عبر الزمن لتراكم الصور النمطية المتخيلة الناتجة عنه"². في خضم التفاعلات الثقافية المتجاوزة لحدود الجماعة الواحدة. التي من المفترض أن يكون اللجوء فيها للقانون المؤطر لسياسات التعددية الثقافية، موازياً على الأقل للبنى التخيلية والأنساق الثقافية المنظور في ضوءها للآخر الغريب.

كما يمكن النظر إلى هذا الفعل الثقافي السياسي كنوع من الانتقاد التقابلي الاسترجاعي مع الوافد الغريب؛ "فبالتقابل مع البربري يتحدد "الإنسان المُتحضر". ما من جماعة قومية ضاعت منها القيم، وركبها الشك، وتهافتت عندها المثل المطلقة الملهمة للحياة، إلا وتسترجع ما ضاع منها بفضل إدانة قيم الآخر"³. والتفاعل معه بتوجس، يقول "بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك": "ذات مرة سألتني بوقاحة: "هل تأكلون لحم الكلاب والقطط في ألبانيا؟". تحكمت في أعصابي بمشقة وقلت لها: "هل تعرفين عمر الخيام؟ هل تعرفين سعدي؟ هل تعرفين حافظ؟ لسنا مُتوحشين حتى نأكل القطط والكلاب! ثم ما علاقتي بألبانيا؟"⁴.

ترتكز خطابات العجوز الإيطالية على الخصائص السلبية للغرباء انطلاقاً من طرح أسئلة استهزائية، في حين لجأ "بارويز" إلى النفي عن طريق استدعاء رموز التراث الفكري، من جهة أخرى، تُمعن العجوز في رصد الفوارق الحضارية بين الأوروبي وغير الأوروبي من خلال عقد مقارنة بين

¹ - رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ص 101.

² - حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات، ص 30.

³ - روبر شارفان: الآخر في فرنسا المعاصرة: العربي كبش الفداء، ص 593.

⁴ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 25.

الأطفال الصينيين والإيطاليين، وذلك في حديث سري جمعها بالمهاجر الجزائري "أميدو"، عقب اختفاء كلب إحدى النساء الإيطاليات وفتح النقاش عن هوية مختطفه، تقول: "الكلب الصغير فالينتينو لم يختف صدفة وإنما اختطفه الأطفال الصينيون الذين يرتادون حديقة ساحة فيتوريو للعب! إن صيد القطط والكلاب بالنسبة للطفل الصيني هواية تشبه هواية أطفالنا في صيد الفراشات!"¹.

تُبين المقارنة بين هواية الطفل الأوروبي وغير الأوروبي، بصورة في غاية الوضوح، البنى التفكيرية المسيطرة على السلوك الإنساني بين الأجناس والأعراق؛ فصيد القطط سلوك ينحو إلى العنف، ويتضمن دلالات التوحش ومُماثلة الحيوان، بينما يدل صيد الفراشات على الحس الجمالي والليونة في التعامل مع مكونات الطبيعة واستثمارها، فالاختلاف مُرتبط بنوعية التربية والتنشئة الاجتماعية بين الجماعات، كما يمكن أن تُحيل الطفولة إلى الأصول والبدائيات العرقية، وكأن التوحش وسم -غير الأوروبيين- عليه من قبل أن يُولدوا طُبعوا، بالمقابل يبدوا التحضر سلوك الأوروبي منذ نماذجه البدائية.

ورغم نظرة بعض الأصولانيين المُعتدلة للمهاجرين، الموازنة بين سلبياتهم وإيجابياتهم، إلا أن غالبية الخطابات المتفشية عن الغرباء تأخذ "طابعا سلبيا آخر بوصفهم يُمثلون تهديدا لأصحاب البلد، كما هو الحال عند رواية القصص عن عدوانيتهم أو جرائمهم أو كيف يأخذون وظائفنا، ومساكننا، وهذا واضح في خطاب النخبة، الذي يعد "الآخرين" تهديدا لثقافتنا السائدة"². تحت مخاوف بعض الفئات النخبوية الأوروبية من فكرة "الاستبدال الكبير"، «Le grand remplacement» وفقدان المركزية الثقافية.

ثم ما يلبث خطاب النخبة عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية، أن يجد له مكانا تداوليا في الخطابات اليومية بين المواطنين عن الدخلاء، بل ويمتد ذلك إلى تعبئة البرامج التعليمية للأجيال الصاعدة بفكرة ترسيم الحدود الثقافية، لوضع أرضية ثقافية لجيل جديد، يحافظ على استمرار "نسق التمركز واحتقار الآخر الغريب"، وهنا نلاحظ تعارضا صارخا بين القوانين السياسية، وبين البنى الفكرية والثقافية، في البلدان التي تزعم تبني مشاريع التعددية الثقافية واحتواء الأقليات المشاركة لفضاء المواطنة.

وفي ذات الرواية تعترض الإيطالية الأخرى "إلزابتا فابيانى" على أفكار المهاجر الغجري، الذي يطالبها بإبقاء الكلب خارج المنزل للحراسة، قياسا بوظيفته المنحصرة في توفير الحماية للإنسان، -انطلاقا من النمط الثقافي السائد في بلاده- مُتهمة إياه بالتخلف عن ركب الحضارة، تقول: "قال لي ذات يوم: في

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 46.

² - توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ص 233.

بلادي نترك دائما الكلاب خارج البيت، قلت له مستفسرة: كيف؟، فأجاب بوقاحة: أليست وظيفة الكلاب حراسة البيت من اللصوص!. فكرت أن أرفع ضده دعوة قضائية بتهمة القذف والتمييز العنصري... هذا العجزي المتخلف المنحرف العنصري يستحق الطرد الفوري من إيطاليا¹.

كما تعود العجوز الإيطالية إلى فكرة العجز والكلل التي لطالما وصف بها غير الأصلائي؛ إذ تظهر العجوز في صورة الإنسان الحضاري الحركي، القائم بشؤون، المساهم في الإنتاج، بينما تعتمد المهاجرة الفلبينية على ثقافة الاتكال في الحصول على ما تريد، تقول: "أنا لا أطيق رؤية الخادمة الفلبينية ماريا كريستينا، فهي تستفزني بوقاحة لا توصف. أنا لا أحب الكسالى. لا أزال أذكر عندما جاءت أول مرة لترعى العجوز روزا، كانت نحيلة كعصا الممكنسة بسبب الجوع أو سوء التغذية، فلا يزال الكثير من الناس في إفريقيا والبرازيل ومناطق أخرى من العالم يقاتلون من المزابل العمومية. بعد شهور قليلة صارت سمينّة من فرط الراحة والأكل، فهي تنام كثيرا ولا تغادر البيت إلا لحاجة ماسة"².

لا تقتصر عملية انتقاد القيم غير الحضارية على العامة، بل تمتد إلى الطبقات المثقفة في المجتمع الإيطالي، كالأستاذ بجامعة روما "أنطونيو ماريني" المتخوف من كسر نسق الحضارة من طرف دعاة "حماية البيئة" أو "البرابرة الجدد"، وطالما راوده الشك أن "أميدو" ينتمي إلى هذه الفئة نظير امتناعه عن استعمال المصعد، يقول: "أنا لا أخرج من تسمية دعاة حماية البيئة بالبرابرة الجدد لأنهم يسعون بكل الطرق إلى إيقاف عجلة التقدم والتكنولوجيا وإعادة البشر إلى كهف العصر الحجري، وذلك برفع شعارات تافهة كحماية الأشجار وإغلاق المصانع الكبرى ووقف الصيد ومقاطعة منتوجات نيسنتلي وماكدونالدز"³.

موقف الأستاذ الجامعي هو نوع من العنصرية الرأسمالية المصمّمة على مواصلة نسق الاستهلاك الذي أضحى مقوما رئيسيا من مقومات الحضارة والمدنية الغربية، دون الاهتمام بعواقب النزعة التشيئية، وهذا من أفعال "الغرب المتقدم الذي غامر بالعالم، من أجل تحقيق مصالحه الاقتصادية وفتح الشركات العابرة للقارات والأسواق المفتوحة. ولم يكن ليحقق هذا ما لم يختلق سرديات عفنة، ترسم صورة فجة لبرابرة يجب القضاء عليهم لأنهم يخربون العالم"⁴، ويقفون دون استكمال المشروع الرأسمالي الخطير.

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 65.

² - المصدر نفسه، ص 39-40.

³ - المصدر نفسه، ص 89.

⁴ - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبئير الهامش، عمارة لخصوص من هجئة الفضاء إلى سردية الرد، ص 37.

لكن ورغم التمثيلات التي يفرضها الآخر الإيطالي، والتي تقسم المجتمع إلى فئتين: فئة الإيطالي الحضاري المتعالي بقيمه، والمهاجر المتوحش البعيد كل البعد عن قيمها وخصائصها، ورغم الانبهار بالمدن الغربية من طرف المهاجرين، إلا أن إيطاليا تبدو بلدا متخلفا في نظر أهلها، وهذا ما أشارت إليه الإيطالية "الزبيتا فابيانى" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، عقب اختفاء كلبها الصغير، وامتناع رؤساء الجمعيات عن مساعدتها، تقول: "إن هذا البلد ليس بلدا متحضرا. قبل سنة زرت سويسرا وشاهدت بعيني كيف تعامل الكلاب؛ ما أكثر محلات الحلاقة والعيادات والمطاعم المخصصة لها، بل رأيت مقبرة صغيرة في جنيف يدفن فيها الكلاب! متى تصير إيطاليا بلدا متحضرا كسويسرا؟"¹.

ولعل الاختلاف في زاوية النظر إلى إيطاليا بين الأصلاحي والغريب، راجع إلى المكونات الحضارية الأساسية لدى كل منهما، فالإيطالية "الزبيتا فابيانى" انتقلت من مرحلة البحث عن الوجود إلى البحث عن كماليات الوجود، من خلال تجاوز الدفاع عن حقوق الإنسان إلى حقوق الحيوان، بينما لا يزال المهاجر يبحث عن حقه الوجودي كإنسان، ذلك الوجود الذي فقده هناك في بلده الأم، ويطمح إليه في مدن الآخر.

تأسيسا على ما سبق، تتجلى رغبة الأوروبي المتمركز في الحفاظ على نسق التحضر وإقصاء الآخر، عبر إنشاء "نموذج حضاري قيمي" يتعارض في جوهره مع ما سواه من القيم، بشكل ذاتي ينبذ الاختلاف الثقافي. وهذا هو الفكر البربري الحقيقي، ف"أن تعتقد مجموعة بأنها الوحيدة التي تتصف بالإنسانية، وترفض بأن تتعرف إلى أي شئ لا ينتمي إلى تجربتها الخاصة، ولا تقدم شيئا للآخرين، وأن تبقى عمدا متفوقة في بيئتها الأصلية، فذاك هو مؤشر للبربرية؛ أما الاعتراف بتعددية المجموعات والمجتمعات والثقافات الإنسانية، والوقوف على قدم المساواة مع الآخرين، فهذا جزء من الحضارة"².

إنّ ما يتعرض له المهاجرون -وفق النماذج السابقة- نتيجة منطقية لغياب "الوعي الحضاري" بين الذات والآخر؛ فإذا كان السبيل لمعايشة الآخر الغربي يقتضي التحلي بـ "وعي طباقى" -كما وضع إدوارد سعيد- فإنه يتوجب على الآخر المضيف النظر إلى الأقليات الثقافية بوعي طباقى أشمل، يتضمن الحفاظ على خصوصية الذات والاعتراف بالقيم الثقافية للآخرين في الآن نفسه، بعيد عن أشكال التناذب والخلاف.

في رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي، يُفكر المهاجر الجزائري ويقدم نفسه بوعي، وبوجهة نظر الآخر الأوروبي، رغبة في الحصول على "القبول الثقافي"، عن طريق ابتكار مرويات تلفيقية، تحقيرية،

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 61.

² - تزفيتان تودوروف: الخوف من البربرية، ص 28.

انتقاصية، لا أساس لها من الصحة، أو الوجود، تتناسب مع "المخيال الثقافي للآخر"، يقول عن ذلك: "سأخترع لها من رأسي عناوين كتب بالألمانية والعربية والإسبانية ولغات أخرى لا أعرفها تتحدث عن ظاهرة تاريخية وأنتروبولوجية غريبة مفادها أن العرب والبربر والكلاب من أصل واحد، وأن جدهم الأول كان يسكن بمنطقة توجد على بعد مائتين وثلاثة وعشرين كلم جنوب قصر حراء"¹.

يقوم المهاجر بمحاولة "الإرضاء الثقافي"، لأنه يدرك تماما كيف ينظر الآخر الأوروبي إلى الإنسان العربي، في سياق العلاقات الحضارية بين الطرفين، التي ما تنفك تعيد إنتاج ثنائية "المتحضر/المتوحش"، وإظهار قيم التعالي والتفوق، ولأنه يعتمد هذا الفعل كنوع من جلد الذات، يقول المهاجر: "سأكذب وأكذب وأقطب حاجبي كي تقنع بأن أقوله صحيح مائة في المائة، أعرف أنها تحب الكلب أكثر مني، لأنه وديع غير أكول ووفي غير خائن، يشرب معها الويسكي والبيرة باحترام وحضارة"².

يدفعنا هذا التمثيل السردى للذات العربية الشرقية والآخر الإسباني إلى إعادة طرح السؤال الذي طرحه "تودوروف" في سياق مناقشته لثنائية "البربرية والحضارة": هل يُمكننا استعمال المقاييس ذاتها للحكم على أفعال ناجمة عن ثقافات مُختلفة؟. والواضح أن التمثيل هنا قد وضع المهاجر في مزلقين اثنين:

- الأول، يتمثل في المكانة النفسية/الاجتماعية التي مَوْقَع فيها المهاجر نفسه في سلم التراتبية؛ إذ انزاح بموقعه من منطق التساوي/التقابل مع الآخر/الأخرى الأوروبي/الأوروبية إلى مقارنة الذات مع الحيوان الأوروبي، والتشبث بأسفل الترتيب، وفي هذا إقرار ضمني بالتخلف والبهيمية الموصوف بها أساسا.

- الثاني، يتعلق بمعايير ومقاييس الحكم؛ إذ انطلق في تقييمه للتحضر والتوحش من خصائص ثقافة الآخر البعيدة عن السلوك الثقافي للعرب والمسلمين، لا من ناحية إدارة العلاقة بين الفرد والطبيعة (طريقة تربية الحيوان)، ولا من ناحية فنون العيش (شرب الخمر)، واعتبارهما معيارا للتحضر والرقي.

من هنا، تأخذ الإجابة عن السؤال الحضاري الثقافي السابق طابع السلبية والنسبية، لأنه يستحيل من وجهة النظر المنطقية الاحتكام لمعيار حكم واحد في ظل التباين الواضح بين الثقافات بما تحويه من قيم فكرية وروحية ومادية وثقافية متباينة... ولهذا فإن إخضاع الاختلاف الثقافي بين الذات والآخر لمقياس ثقافي/قيمي واحد هو رغبة صارخة في الهيمنة والتمركز والتعالي من أحد الطرفين على الطرف الآخر، أو جهل صريح بكيفيات التفاعل والتشارك داخل إطار الإنسانية والعالمية.

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 13.

² - المصدر نفسه، ص 13.

من جهة أخرى، يُسهب المهاجر الجزائري في الدفاع عن المثالية الحضارية للآخر مقابل نسق التوحش لدى الأنا العربية عبر استعادة ثنائية "العقلانية/الروحانية" في سياق رؤية العالم وكيفية تأثيث فضاء الطبيعة احتكاماً لمبدأ القياس والتخطيط العقلي والجمالي، وينتهي إلى قدرة الآخر الأوروبي على الاستشراق واستثمار نسق التمدن في تشييد الثكنات العسكرية على أراضي المستوطنات الإفريقية، يقول: "بي مس رومانسي بليغ حتى وأنا في هذه الثكنة الجدباء الجرباء الموجودة على هذه التلة المنسية، للمستعمرين الفرنسيين حكمة حين بنوها في هذا المكان. نحن أضعف خلق الله في قراءة وفهم دلالات المكان، الطبيعة الرعوية العربية، لم تترك لنا فرصة بناء علاقة حضارية عميقة مع المكان، اللهم إلا علاقة (بكي واستبكي وذكر الأثافي وآثار الخيام)"¹.

تُشير هذه المقارنة بين عقلانية الآخر وروحانية الشرق إلى تحكيم الثقافة العلمية العقلية المبنية على القراءة والتخطيط والاستشراق في تشييد البنى الحضارية، مقابل الانهزامية والاستسلام للوجود والاكتفاء بالبكاء على الماضي تأثراً بالبنية الرعوية للعقل العربي التي ترمي به بعيداً عن نسق الحضارة.

انطلاقاً من هذا التضارب في كيفية تمثيل الذات والآخر على مستوى السرد، تتساءل الباحثة "حياة أم السعد"، "هل استطاعت الرواية العربية أن تنقل رؤية ناضجة لعالم تسوده أحكام جرافية تضعنا في خانة البرابرة المقرونة أفعالهم بالعنف والهمجية والكسل، خاصة تلك الكتابات الروائية التي تكتب أدب الهجرة والمنفى واللجوء؟ بطريقة أخرى كيف يمثل الروائيون العرب في كتاباتهم هذه القضايا؟ وهل يسهمون في تبني ثقافة مقاومة ترد على همجية الآخر المتطرف، أم ينساقون وراء تنميّطات الآخر ويكرسون الأوصاف التي يوسم بها العربي"².

من خلال النماذج السابقة نلمح رغبة كلية في تحصيل ثنائية "المتحضر/المتوحش" من قبل الآخر الغربي، ورغبة جزئية في مقارعة هذا التصور الجوهري الثابت من طرف الأقليات والمجموعات الثقافية؛ إذ ينقسم المهاجرون بين معارض لهذه الفكرة وراغب في إلزاحتها، كما هو الحال في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" لعمارة لخص، وبين مُصمم على تثبيتها ومسهم في استمرارها، وتطبيقها على الذات، كما يظهر في رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي.

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 60.

² - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبئير الهامش، عمارة لخص من هجنة الفضاء إلى سردية الرد، ص 38.

2- الغربي العنصري والمهاجر المتسامح:

يؤكد الناقد "توين فان دايك" أن للعنصرية بُعدا إدراكيا يُضاف للبعد الاجتماعي الملموس أثناء الممارسة، هذا البعد الإدراكي يلعب دورا فعّالا في ترسيخ واستمرار الخطابات العنصرية في سياق التفاعل مع الآخر الغريب المختلف، ويضطلع بهذه المهمة فاعلون اجتماعيون من النخبة التي تسيء -أو تتعمد- طريقة استخدام سلطة الخطاب، وتمريه بين فئات وأطراف المجتمع وطبقاته المتعددة، انطلاقا من هذا المنظور نفهم أن "التحيزات والأيديولوجيات العرقية ليست فطرية، ولا تتطور عفويا في التفاعل العرقي، فهي تكتسب وتتعلم -عادة- عن طريق التواصل؛ أي عبر النص والحديث، وبخلاف ذلك، عادة ما يعبر عن هذه التمثيلات العقلية العنصرية وتصاغ، ويُدافع عنها، وتضفي الشرعية عليها في الخطاب، ومن ثم يتم استمرارها والمشاركة بها ضمن المجموعة المهيمنة، هذه هي الطريقة التي يتم بها "تعلم" العنصرية في المجتمع"¹. فالناقد يُدين كيفية إنتاج الخطابات العنصرية في المجتمعات المهيمنة، وعلى هذا الأساس، يعاني أغلب المهاجرين من مشاكل التمييز العنصري، سواء بالاعتداء أو التهكم أو التذكير الدائم بالهوية والأصول واحتقارها ومقارنتها بثقافة وقيم أوروبا، وتصنيفها دون مرتبة الحيوانية في أحيان كثيرة من ذلك ما وقع للمهاجرة المصرية "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" مع أحد العنصريين الإيطاليين، الذي حاول تمييزها عن الإيطاليين من خلال هويتها المظهرية وقدراتها اللغوية:

"هل تفهمين الإيطالية؟"

أنا أفهم الإيطالية جيدا. أنت قليل الأدب.

مومياء وتتكلم؟ لماذا لا ترجعين إلى بلادك؟ لماذا تأتون إلى هنا لاختلاق المشاكل وتدبير التفجيرات؟

أنت غبي.

إذهبي أنتي وبرقعك إلى أفغانستان. إذا لم تنصرفي حالا، سأفقد صوابي وأشبعك ضربا.

دفعني الغبي بيده ففقدت توازني وسقطت².

¹ - توين فان دايك: الخطاب والسلطة، ص 222.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 115.

هذه الممارسات العدائية جزء لا يتجزأ من يوميات المهاجرين داخل النسيج الاجتماعي الأوروبي، فـ"حضور المهاجرين يُثير في بعض الحالات، مخاوف بارانونية للجماعة المستقبلية ويقويها: كأن يعتبر مُضطهداً، مراقباً، دخيلاً، يريد سلب الحقوق الشرعية للمواطن الأصلي، يسرق عملهم، والتمتع بممتلكاتهم، وفي حالات التطرف القسوى، تصل هذه المشاعر إلى حد العدوانية تجاه الغريب"¹.

ليست هذه العدوانية النابعة من الهوية المغلقة (الهوية السالبة/ *Identité Négative*) إلا نتيجة منطقية لفكرة "المؤامرة الغربية" من وجهة نظر البعض من الباحثين والناشطين في حقوق الأقليات العرقية، "فمادام كان الآخر غريباً على الذات بالضرورة، يتوجب التمايز الأبدي عنه، فإن كل مُحاولاته الهادفة إلى التداخل مع الذات أو التأثير فيها لا بد أن يكون عملاً معادياً، يهدف إلى إيذاء الذات والنيل منها، ومن ثمة مؤامرة عليها"². لذا يجب أخذ الاحتياطات اللازمة اتجاهه، ومحاولة إخضاعه، فالعدائية إذن، هي مُجرد خوف هستيري على "الهوية النقية" من التفاعل الثقافي والإنساني مع الآخر المهاجر الغريب عن الهوية الثقافية الغربية، لأن تطبيق فرضية "العيش داخل الاختلاف" قد يُكرس فكر الهجنة داخل الغرب إن رُفعت العراقيل، وهذا ما يخشاه الأوروبي المُتمركز والمتعالي بهويته الثقافية.

اعتماد العنصري الإيطالي على نسق العنف الديني والتحيز اللغوي، يمكن أن "يبرر كيف أن نظرة الأوروبي إلى الآخر لا تتفصل عن عقيدته الفكرية التي تضرب جذورها في عمق التاريخ الفكري للثقافة الأوروبية، مُحتمية بتلك النظرة الجوهرانية الثابتة، حيث أن غير الأوروبي يمثل ذلك الغريب الذي لا نفهم لغته، وبذلك لا يمكن التواصل معه، والأهم منه أنه مُختلف عنه"³. وكذلك عامل الدين لتأكيد غيريته وانغلاقه على هويته، وعدم قبوله للتعايش مع الهويات الأخرى المختلفة عن هويته وثقافته ولغته.

ويتميز الفكر العنصري بصيغ التجميع التعميمي، وذلك بتعميم نموذج فرد أو دولة ما على كل المنتمين إلى ذلك الحقل، وهو بذلك يقصي القيم المثالية للآخر الغريب، ويركز فقط على الخيال السلبي الداعم لعنصريته، ولأفكاره المتطرفة تجاه الجاليات العربية المسلمة، ويُقلص أي محاولة للحوار الثقافي عن طريق إجادة لغة التهديد (أشبعك ضرباً)، وفرض منطق إسكات الآخر، وحرمانه من طرف الخطاب (مُومياء وتتكلم)، تقول "صوفيا": "اللغة على الغبي العنصري الجاهل الذي لا يميز بين الحجاب

¹ - ليون غرينبرغ، ربيكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 100.

² - صلاح سالم: التعددية الثقافية وحوار الحضارات، ص 26.

³ - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية، تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد، ص 68.

والبرقع ! فستان بينهما. قال لي: "أذهبى إلى أفغانستان" ! فليذهب هو وأمثاله العنصريون إلى أفغانستان أو إلى جهنم ! ثم ما علاقتي أنا بالبرقع وأفغانستان؟!¹.

للمثيل -من وجهة النظر هذه- غايات عميقة تتجسد في الرغبة الواعية أو اللاواعية في تحسين الهوية والحفاظ على نقائها، عبر ممارسة التمثيل على الآخرين ورسم ما أمحي من الحدود معهم، لتحديد نوعية المنتمين إليها، كما تقوم بإنشاء الخلاف وتطويره لتأمين المسافة مع الآخرين. فهوية الثقافة ليست في سماتها الحقيقية، بل فيما تعتقد أنها من سمات ثقافية أخرى تتحصن ضدها، ونجاحها مرهون بإزالة الالتباس بين الحقيقي ورد الفعل التحصني، والإيهام بصدق هذا التمثيل لدرجة اعتباره حقيقة يقينية². لذا يعتمد الإيطالي إلى تنميط المهاجرين على أنهم سبب المشاكل والتعجيرات -رغم أنه هو المتسبب في افتعال الشجار في الحقيقة- فمثل هذه الصور لا تنطلق من حيثيات الواقع كما هو متجسد وإنما من خلفية ثقافية لها جذور عميقة في تاريخ الصراع بين الشرق والغرب، ما يقلل من مصداقية الحكم، "فبقدر ما يكون الانتقال من التمثلات المنمطة إلى خصوصية الأوضاع الاجتماعية الثقافية، تكون الصور والأحكام أقل قطعاً وأكثر تردداً ونسبية"³. وفقاً للسياق ونوعية المجتمع وسياسته إزاء التعددية.

إن ثنائية "التمثّل/السُّلوك" جدلية بالغة التعقيد على صعيد التفاعل الثقافي بين الجماعات، فرغم أن "التمثلات تتحدد من خلال الممارسات؛ إلا أنها تؤثر بقوة على التصرفات. ويأتي تأثيرها من كونها أنموذجاً يعتمد عليه المجتمع بشكل صريح، ومن كونها كذلك صورة للعالم غير كاملة بالطبع، ما يعني أنها غير صادقة، لكنها تشكل نقطة التقاء لغالبية السكان"⁴. وهو ما يقف عائقاً أمام اندماج الأقليات الوافدة.

في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" تمثيل عنصري مُوغل في الغرابة من ناحية تركيب حيثيات الحادثة التي كان طرفاها، الإيراني "بارويز"، والإيطالي الملقب بـ"الغلادياتور"، والتي وقعت على إثر امتعاض المهاجر من سلوك الإيطالي الذي يتبول داخل مصعد العمارة، ونظراً لغياب التبرير الحضاري للسلوك غير الحضاري داخل وسيلة حضارية، لجأ الإيطالي العنصري، إلى سلسلة توصيف الآخر الغريب، يقول "بارويز": "نظر إلي بوقاحة قائلاً: "لو قلت لي هذا الكلام مرة

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 116.

² - أنظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 46-47.

³ - الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ص 34.

⁴ - تزفتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 63.

أخرى، فإنني سأبول في فمك! أنت في بيتي، لا حق لك في الكلام! هل فهمت أيها الأجنبي الحقير؟". ثم أخذ يصرخ في وجهي: "إيطاليا للإيطاليين! إيطاليا للإيطاليين! إيطاليا للإيطاليين!"¹.

تُستعاد هذه النوعية من الخطابات العنصرية وتتفَعَّل داخل الفضاءات البينية، أين يتجلى الآخر/المهاجر بوصفه غريبا وغير مرغوب فيه، "قالهيات ليست مُجرد إنشاءات خطابية ناشئة في التفاعلات المحلية. إنها تعكس وتُشكّل بطريقة مُعقدة إيديولوجيات وتمثيلات للأدوار والعلاقات التي تتجاوز السياق المباشر للتفاعل، والتي غالبا ما تصبح واضحة فقط عندما نتجاوز حدود الخطاب المحلي"². إلى الخطاب العالمي مع الآخر المتمايز دينيا وفكريا وثقافيا وسياسيا...

ما يمكن استخلاصه هو أن مواطن الصراع بين المهاجر الغريب والآخر الأصلي، تتم على مستوى ذهني مُتعلق بالخلفيات الإيديولوجية المُوجهة لنسق التفاعلات البينية، وإلا كيف ينسب الشاب الإيطالي المتعالي بهويته صفة الحقارة للمهاجر الإيراني بالرغم من مخالفة القيمة السلوكية الصادرة عن صاحب الضيافة/الإيطالي، لمعايير التحضر!. وهنا ترجع القدرة على إنتاج التمثيل رغم انحرافه عن الأصل إلى منطق الغالب والمغلوب حضاريا، وهو ما يضيفي على التمثيل نوعا من المصادقية والاستمرارية والقبول، فالغالب يُشرّع كل الأساليب الممكنة لإبقاء المغلوب تابعا وصامتا.

في حين يُظهر المهاجر الإيراني "بارويز" قيم التسامح والاحترام والحرية في النظر إلى أهواء ومعتقدات وسلوكيات الآخر الإيطالي بعيدا عن الخلفيات الإيديولوجية والسياسية، وذلك على إثر كرهه الشديد لأكلة "البيتزا الإيطالية"، مع التأكيد على عدم كره الإيطاليين بسبب ذلك، يقول موضحا موقفه الإنساني انطلاقا من الطعام بوصفه مَجالا للآخريّة: "لا! العكس هو الصحيح: للبيتزا علاقة متينة بالموضوع. أنا أكره البيتزا كرها لا نظير له، لكن هذا لا يعني أنني أكره كل من يأكلها! هذه الملاحظة في غاية الأهمية، فلتكن الأمور واضحة من البداية: أنا لا أكن أي عداء للإيطاليين"³.

يتبين من خلال المقطع السابق أن "بارويز" يفتح قنوات الاتصال مع الآخر الإيطالي، رغم تمسكه بمبدأ "الاختلاف الثقافي"، في حين يظل "مبدأ الاختلاف" مجرد شعار لدى الغالبية من الأصليين، فـ

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 22.

² - Anna De Fina : Identity in Narrative, A study of immigrant discourse, John Benjamins publishing company, Amsterdam/Philadelphia, 2003, p185.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 10-09.

"خطاب الاختلاف كثيرًا ما يكون إشكاليًا، كما هو الشأن بالنسبة إلى خطاب الهوية أيضًا، لاسيما حين يريد استعراض مكوناته داخل سياق من الانسداد والصراعات الرمزية. فالعنصرية نتاج عدواني لعملية المطالبة بالهوية، بل للهوس الباثولوجي بالاختلاف؛ إذ الاختلاف، عند العنصري، أمر لا يمكن تخطيه أو التطابق معه، لأنه بيولوجي أو وطني، أو اختلاف في العرق وفي العادات"¹. رغم أنه يمكن النظر إلى تصرف المهاجر "بارويز" على أنه نوع من "التفوق على الهوية" والخوف من الانصهار بثقافة الآخر الإيطالي، ف"قد يحدث أن يُكِنَّ المهاجر نفورا خاصا من أنواع الأكلات في البلد الجديد، ويُنمي شوقا لمأكولات أخرى، تحمل سمات بلده الأصلي، خوفا من ضياع الهوية"²، إلا أن كرهه لثقافة الآخر الإيطالي يظل حبيس الذاتية، في حين تتجاوز تصرفات الآخر الإيطالي العنصري نطاق الذاتية لتمس الذوات المهاجرة بأشكال عنصرية مختلفة، والحقيقة أن "على الاختلاف أن يكون مُحفزا للتطور لا للخراب. هذه مثالية لا يستسيغها العقل الحديث المجبول على الصراع من أجل إثبات الوجود، والتمركز والهيمنة على المستضعفين"³. كالأقليات المهاجرة، وهو ما يدفع بغالبية المهاجرين إلى اليأس من الغربية، والتأكد من استحالة التعايش داخلها، يقول المهاجر "الهادي" بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" عن انسداد الأفق الوجودي واستحالة مواصلة العيش مع الآخر الإنجليزي: "يومها تأكدت كما في كل مرة أن الغريب ليسوا سوى كائنات، أو نباتات مُضرة لا تصلح للعيش خارج تربة الوطن"⁴.

يؤدي انعدام نوع من "التربية الثقافية" لدى بلدان الإستقبال إلى إجهاض إمكانية "العيش داخل الاختلاف"، مهما أظهر المهاجر من استعدادات نفسية وثقافية، وذلك لأن "مثل هذه المجتمعات لا يحتضن تجربة المهاجرين ولا يتفهم ظروفهم، بل غالبا ما يتسم بعنصرية صارخة لا تستوعب "الآخر" المختلف عرقيا وثقافيا؛ ولذلك يسودها شعور المهاجرين في مثل هذه المجتمعات، بأنهم ليسوا في مركب مصيري واحد مع أهل البلاد الأصليين في مجتمعات الهجرة"⁵. هو شعور دائم ينتاب والمهجرين، مما يجعلهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم عبارة عن فائض وُجُودي ثانوي يعيش على تخوم المركزية الغربية.

¹ - محمد شوقي الزين: الغربة والهوية المقعرة، موقع إلكتروني: مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، قسم الدراسات الدينية، تاريخ الإنزال: 2019/02/09، 08:30.

² - ليون غرينبرغ، ريكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 95.

³ - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبئير الهامش، عمارة لخصوص من هجنته الفضاء إلى سردية الرد، ص 32.

⁴ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 203.

⁵ - مصطفى عبد العزيز مرسى: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ص 57.

في رواية "القاهرة الصغيرة" يتعرض المهاجر السينيغالي "إبراهيم" إلى أبشع الأوصاف والنعوت العنصرية، من قبل "شرطة روما"، على إثر مصادرة السلع المقلدة التي يبيعهها في شوارع روما، هذا الأخير لم يتأثر بالخسارة المالية وإنما بالفعل العنصري الممارس ضده من طرف الشرطة، يقول: "ما آلمني أكثر ليس الغرامة أو مصادرة السلعة، وإنما كلمات مهينة تلفظ بها أحد أعوان الأمن.

"ماذا قال لك؟"

"أسود وسخ بالخراء لقيط ابن العبيد"

"ابن حرام عنصري!".

"يا أخي العنصرية في إيطاليا منتشرة بين الإيطاليين أنفسهم. أنا عشت في ميلانو ورأيت كيف يسيئون معاملة الإيطاليين الوافدين من الجنوب"¹.

تزداد موجات العنصرية في إيطاليا مقارنة بالدول الأوروبية الأخرى، وما يُعمّق من حجم المأساة أن العنصرية مع "إبراهيم" صادرة عن سلطة أمنية، التي مهمتها حفظ الانسجام في المجتمع، ما يحيل إلى أن التمييز العنصري ناتج عن أنساق متحكمة في المخيال الأوروبي، "قاللاوعي العنصري ما زال قابعا في المجتمع الأبيض مهما تغيرت القوانين العنصرية إلى قوانين إنسانية تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات"². ولئن انطلقت الحركة العنصرية تجاه المهاجرة المصرية "صوفيا" من اللباس باعتباره علامة من علامات الاختلاف الثقافي، فإن الجلد/اللون هو المحفز الرئيسي في حادثة السينيغالي "إبراهيم" ما يبرر "كيف أن الجسد مازال موقع صراعات حول السيطرة على الانقسامات الراديكالية في المجتمعات واحتوائها. فالعرق بالضرورة يُعاش ويختبر عبر الجسد، والحد الفاصل بين الذات والآخر، بين الداخلي والخارجي -الجلد- هو إحدى أكثر علامات العرق عنادا طوال التاريخ الغربي"³.

كما يدل هذا التحيز العرقي من طرف الشرطة الإيطالية على فشل سياسات التعددية في احتواء الاختلاف داخل نطاق التفاعل والحركية الاجتماعية، واستمرارية مفعول نسق التفوق العرقي في كل سياق إشكالي مع الآخر المختلف في اللون، "إن الأفكار التي تتعلق ببدنية العرق لا تزال تُؤمّن الأساس الذي

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 146.

² - حسن حنفي: الهوية، ص 56.

³ - هلين توماس-جميلة أحمد: الأجساد الثقافية، الإثنوغرافيا والنظرية، تر: أسامة العزولي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، 2010، ص 119.

تقوم عليه توترات الحياة اليومية¹. مُزيحة كل احتمالية لتجاوز أوهام العرق واللون في الأفق القريب. هذه الحركة العنصرية من طرف هيئة أمنية -مُهمتها الشرعية حماية العلاقات الاجتماعية المختلفة- تؤكد استمرارية العلاقات التراتبية داخل البلدان الأوروبية بين السكان الأصليين والمجموعات العرقية، وتُحيل إلى البعد الكلي عن الرغبة في تشكيل مجتمع هجين يتجاوز أوهام الهوية والتمركز، وتتقل الفعل العنصري من إكراهات النسق الثقافي إلى ثقافة التعامل السياسي مع سياسات الهوية والاختلاف.

لقد تطورت الثقافة العنصرية لمعظم الدول الغربية من "نسق المخيال الشعبي" إلى دواليب الحكومات وسياسات الدول في التعاطي مع الأقليات؛ ف "لم يعد هذا الإنغلاق على الذات ونفي الآخر مجرد حساسيات شعبية تغذيها الإيديولوجيات العنصرية أو الإعلامية، ولكن أصبح سياسة تنتهجها بعض الدول في بناء الأسوار المنيعة والتوقي من الحملات الخارجية للهجرة غير الشرعية"². التي ينظر إليها على أنها المُهدد الأول للمكانة (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية...). في هذا الصدد يُلقي الباحث "هوغ لاغرانش" باللائمة أكثر على المجتمع من خلال الحركة التفاعلية مع الغريب، وعلى سياسات الدولة في احتواء قيم وتجارب الأقليات، ففي اعتقاده "ليس المهاجرون فحسب أو الغريب هم مصدر المشكلة، بل أيضا سلوك المجتمع تجاههم يستطيع أن يحفز موقفا جديدا. إن أخذ الفروق الثقافية في الاعتبار يملئ في رأبي تغييرات عميقة في أوجه سلوك التيار المركزي للمجتمعات. وهذه التغييرات غير ممكنة إلا إذا كان التمثيل السياسي والإدارة يعطيان المثل في شدة الدقة في التعامل مع أعضاء الأقليات ومع الأقليات ذاتها"³. بعيدا عن أشكار التمييز والمفاضلة.

تتجلى التمثيلات العنصرية للمهاجرين وفق النماذج السابقة بوصفها نتاجا منطقيا لأنساق ثقافية مُختزنة في الوعي الجمعي الغربي، وأخرى سياسية إيديولوجية مصطنعة تستمد هذه الأنساق الثقافية شرعيتها من الإيديولوجيات السياسية التي تراهن على خطابات النخبة وبعض الأحزاب اليمينية المتطرفة عبر المؤسسة الإعلامية لحماية الحدود الثقافية مع الآخرين الغريب غير المرغوب فيهم.

¹ - هلين توماس-جميلة أحمد: الأجساد الثقافية، الإثنوغرافيا والنظرية، ص 120.

² - محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص 183.

³ - هوغ لاغرانش: نكران الثقافات، ص 333.

3- الغربي السلمي والمهاجر الدموي:

لا يكاد سرد الهجرة يخلو من فكرة التمثيل الدموي الملصق بالمهاجرين خاصة فئة المسلمين، بوصفها امتداداً لفكرة "اختراع الآخر" واستحداث مرويّات تلفيقية تتناسب مع الغاية السياسية والثقافية المزمع الوصول إليها في خضم علاقة الآخريّة المؤطرة بمفاهيم ومبادئ المركزيّة والهيمنة الغربيّة الساعية إلى السيطرة على العالم والظهور بمظهر المثال والنموذج الحضاري الواجب الاقتداء به.

تتأسس الفكرة الجوهرية لرواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" على جريمة قتل الإيطالي "لورانزو مانفريدي" داخل مصعد العمارة التي يقطن فيها المهاجرون، بما تحمله الجريمة من إشارات ضمنية إلى السلوك الدموي لدى المجرم المجهول، ولكن أصابع الاتهام وُجّهت مباشرة إلى فئة المهاجرين، أين اتهم المهاجران "أميدو" و"بارويز" بالقتل، وسط غياب تام لفرضية القتل من طرف الإيطالي، في خضم موجة الاتهام، انقلبت صورة المواطن السيئ "لورانزو مانفريدي" إلى قضية تضامنية وُحّدت رؤية سُكان إيطاليا السلبية لفئة المهاجرين، لأن الفكر التمركزي يرفع كل ما هو في فلك الذات إلى مقام الإيجابية، في حين يُظهر المنطق السردى عكس ذلك، "فإذا تأملنا بنية الرواية لاحظنا أنها استخدمت محكي الأفكار، أمام فعل واحد هو جريمة قتل إنسان فاقد لمعطيات الحضارة، مُقزّز وغير آبه بكل من حوله، عرفنا معالم شخصيته المنفرة من خلال أقوال الشخصيات"¹. خاصة الشخصيات المقهورة.

فضحت آلية "التنقع الثقافي" لدى المهاجر "أميدو" النسق الفكري العنصري للأصلائي الإيطالي، وفداحة الأوهام الغربية في تمثيل الغرباء بغير ما هم عليه؛ إذ تستبعد العجوز الإيطالية "بندتا" إمكانية ضلوع المهاجر "أميدو" في حادثة القتل، لأنه -في اعتقادها- من النخبة الإيطالية الأصيلة، فهو مُؤدّب في التعامل معها، لا يتسبب في تعطيل المصعد، ويتكلم اللغة الإيطالية بطلاقة، وهذه صفات مركزيّة في تحديد الذات والآخر (اللباقة، السلوك، اللغة...)، وعلامة فارقة في عملية تمييز الفرد المتحضر والأجنبي الهمجي، لذا تُدين "بارويز" وتحذر "أميدو" قائلة: "حاولت أن أنصح السينيور أميدو بالابتعاد عن هذا النوع من الأجانب المنحرفين لكنه لم يستمع إلى نصيحتي بل فتح له باب بيته والنتيجة أمام أعينكم. - ... ؟

أنا أقول إن الألباني هو القاتل الحقيقي. هذا الملعون عديم التربية"².

¹ - حياة أم السعد: انشطار الهوية وتبئير الهامش، عمارة لخص من هجنة الفضاء إلى سردية الرد، ص 44.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 38.

ثم ما لبثت صفات تمجيد "أميدو" أن تتحول إلى اتهام، بعد اكتشاف هُويته الغيرية واقترانها باختفائه المثير للجدل يوم الجريمة، لتثبت التحريات في النهاية أنّ الإيطالية "إلزبتا فابيانى" هي صاحبة الجريمة، ولعل سبب الجريمة (الانتقام من خاطف كلبها) يُوحى بمدى اللامبالاة التي يُبديها الأوروبي في ممارسته لفكرة "الدموية" قياساً بالمهاجر: "هل تذكرون اختفاء الكلب الصغير فالنتينو قبل أسابيع من حدوث الجريمة؟ كان لورانزو وراء هذه العملية. بعد تحريات طويلة تمكنت إلزبتا فابيانى من اكتشاف المسؤول عن اختطاف كلبها وقررت الانتقام منه شر انتقام... استطاعت أن تنفذ خطتها بمهارة فائقة... الخطأ الوحيد الذي ارتكبته هو عدم تخلصها من أداة الجريمة"¹.

في ذات السياق تُبنى فكرة رواية "القاهرة الصغيرة"، مع تجاوز الجريمة الفردية إلى الخوف من الجريمة الجماعية، والتحذير من دموية المسلمين وتدريب قوات الأمن على التصدي للهجمات الإرهابية، وبذلك تستكمل الرواية تفكيك ومناهضة الفكر الغربي عن دموية وهمجية الإنسان غير الأوروبي، ومن بين البنود التي تضمنها وثيقة المهمة الاستخباراتية المُقدمة لرجل الأمن المتتكر "عيسى التونسي" ما يلي: "ينبغي الاعتماد على جميع الوسائل الممكنة للدفاع عن أنفسنا من هؤلاء الإرهابيين الذين يعيشون بيننا. ليست لدينا معطيات كافية لتقييم بنية وطريقة تفكير هذه المجموعة الإرهابية... ينبغي وضع خطة طوارئ كفيلة بإسعاف آلاف الضحايا وتحضير الرأي العام لأسوء الاحتمالات"².

تتجلى من خلال هذه الوثيقة الأمنية معالم الاضطراب في توصيف الآخر والتعامل معه، فالمعطيات غير الكافية لا تبيح استخدام جميع وسائل العنف من جهة، ولا تبرر وسم الأقليات المسلمة بتهمة الإرهاب طالما لا يزال هناك جهل ببنية وطريقة تفكيرها، بصورة أخرى، يمكن إدراج هذه الممارسة السياسية/الأمنية في خانة "الاستخبارات البروكروستية"* أين تُقَصِّلُ أجهزة الأمن المعطيات الخاصة بقضية ما على مقياس قرار سياسي مُبيت، فالبرغم من قلة المعلومات الواردة عن المهاجرين، إلا

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 148.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 19-20.

* نسبة إلى بروكروست وهو شخصية في الميثولوجيا اليونانية، يعمل كقاطع طريق، يستدرج ضحاياه للنوم على سريره الحديدي العجيب الذي يلائم كل المقاسات بعد أن يقوم بروكروست بشد أو قطع أجزاء من الضحية، ويشير مصطلح "سرير بروكروست" Procrustean bed أو "البروكروستية" Procrusteanism إلى أية نزعة إلى فرض القوالب على الأشياء (أو الأشخاص، أو النصوص) أو لِيّ الحقائق وتلفيق البيانات لكي تتسجم قسراً مع مخطط ذهني مسبق، والاستخبارات البروكروستية لون من ألوانها. أنظر: عادل مصطفى: شئ من المنطق، المغالطات المنطقية، طبيعتنا الثانية وخيزنا اليومي (فصول في المنطق غير الصوري)، ط15، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2019، ص 313-316.

أن استراتيجية التوقع والدفاع والهجوم موجودة بشكل مسبق، ما يدل على أن التخطيط لمحاصرة والقضاء على الآخر سابق للعملية التفاعلية على أرض الواقع، وإن كان يبدو ظاهريا كرد فعل على فعل إرهابي. تستدعي رواية "السماء الثامنة" ذلك التضارب حول تمثيلات الأنا والآخر، ففي إحدى السهرات التي جمعت بطل الرواية بالإسبان والألمانيين، وعلى إثر وصف كل صديق للأكلات الشهيرة في بلده، راح الجزائري يقص عليهم كيفية إعداد أكلة "المنسوف"، وعملية ذبح الخروف وتحضير الطبق، وهو الحديث الذي دبَّ الرعب في نفوس الأجانب، يقول: "سقطت كلمة الذبح عليهم كالصاعقة. سكت الجميع. وقبل أن أنهى كلامي في شرح طريقة تحضير الأكلة، ذبح الخروف وحشوه وتزييده وتتبيله، انسلت المرأة التي كانت في حضني. شعرت بجسدها قد تجمد وكان قبل لحظات فائرا يغلي...تفرقوا، افرقعوا...عادوا إلى خيامهم للنوم أو لانتظار الصباح ليرحلوا عن المكان الذي أوجد فيه أنا ذباح الخرفان"¹.

هذه الحادثة دفعت بالفتاة الألمانية التي كان الجزائري ينوي الانخراط في حزبها الداعي إلى نسف جدار برلين، وتوحيد الألمانيّتين، إلى إصدار حكمها في حق الفرد العربي المتمسك في اعتقادها بطابع الدموية بل وأكثر من ذلك التمتع بهذه الطبيعة المناقضة للإنسانية، رغم أنها كانت من المعارضين لهذه الفكرة، ولكن هذه الحادثة أكدت لها بصفة قطعية صدق هذه الفكرة، فمما جاء على لسانه: "قالت لي في الصباح، لحظات قبل أن تركب سيارة "فولكسفاكن": كنت دائما ضد الأفكار التي ترى في العرب قوما فاشيين وقتلة وإرهابيين، لكنني وبعد أن تيقنت من أنه بإمكان مثقف ماركسي ذبح خروف ويتمتع بالدم يسيل من الرقبة أحمر فوارا فإني أعتقد أن العربي بطبعه دموي"².

يبدو أن الألمانية قد أصدرت حكمها انطلاقا من النسق الثابت في المخيال الغربي عن العرب المسلمين دون أي اعتبار للإيديولوجيا التي توجه أنماط معينة من السلوك، فعملية الذبح بالنسبة للمسلم جزء من طقوس ديانته الإسلامية، كما أن الجزائري كان بصدد الحديث عن ممارسة مستقاة من المخيال الثقافي الجمعي لبيئته الجزائرية وليس بالضرورة جزءا من اعتقاده الشخصي كمتقف عربي.

أضف إلى ذلك أن المتعة هنا ليست بسبب إراقة الدم، وإنما من الناحية الرمزية الثقافية التي تضيفها هذه الأكلات الشعبية على الجو العائلي وصور التكافل الاجتماعي لدى الفرد المسلم، فالمسألة إذن ظرفية، "وإذا كان كل حكم قيمي خاضع للظروف، ألا ينتهي بنا الأمر للتكيف مع كل شيء شرط أن

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 19.

² - المصدر نفسه، ص 23.

يجري ذلك لدى غيرنا؟ هكذا نتقبل إذن أن الأضحى البشرية ليست مُستتكرة بالضرورة بما أن بعض المجتمعات تُمارسها¹. وهنا تظهر مدى قدرة الذات احترام ثقافة الآخر بعيدا عن العنصرية والتعصب.

وتعليقا على هذه الحادثة يذهب بطل الرواية إلى إصاق التهمة بالذات العربية، كنوع من جلد الذات وتحميلها المسؤولية، مؤكداً على أن ثمة ممارسات لطوائف عربية تبث مجموعة من الخطابات العنيفة المثقلة بمفردات الإرهاب، هي من تساهم في جعل الآخرين ينظرون إلى العربي بعين الإرهابي الدموي، ولذلك كان يتمنى لو أسعفت اللغة الألمانية صديقه الأستاذ الإسباني المتخصص في الحضارة العربية، كي يشرح لهم مزايا هذه الحضارة العريقة، إذ يقول: "اللغة الألمانية التي خدعته ولم تتركه يتدخل ليشرح لهم بأننا شعب حضارة عريقة، غير حضارة القتل والدم والعنف التي انطبعت صورتها عنا من جراء ممارسات السلطات للنميري والخميني وتصريحات الزعماء الدينيين المليئة بلغة الإرهاب والتي تشبه تصريحات حزب 'كاهانا اليهودي'... الأمر يجعلني متيقنا أكثر فأكثر الآن بأن الأحزاب الدينية المتطرفة مهما كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية فهي في جوهرها دموية"².

وعلى هذا الأساس من الموازنة، فالدموية ليست حكرا على العربي، بل إن كل حركة تنتهج نهج التطرف، تصير دموية بغض النظر عن إيديولوجيتها الدينية، وما الجرائم التي يتعرض لها المسلمون في الفضاءات الأوروبية على يد اليمين المتطرف، إلا دليل واضح على عالمية هذه الجرائم، ومن ثم فإن إصاق صورة الجنس الدموي بالعرب، من طرف الفتاة الألمانية، ليست سوى غطاء لستر الجرائم التاريخية المنسوبة إلى الجنس الألماني، وبالتالي فإن تحسين صورة الأنا لا تتم إلا بالانتقاص من صورة الآخر، وهو ما دفع بالمهاجر الجزائري للتعليق على كلامها مخاطبا صديقه الإسباني: "قلت له بحماس زائد، وحميمية وكالعادة بلساني الطويل الذي يحتاج إلى قص من البلغم: يخافون من الدم وهم الذين قتلوا اليهود أشد القتل وأبادوهم جميعا في محرقات جماعية"³.

يبدو من خلال المقطع أن إعادة التقيب في سيرة التاريخ ينبأ عن الكيفية التي يتم بها ازدياد الآخر واتهامه دون الاستناد إلى وقائع حقيقية توازن كل من الذات والآخر داخل صيرورات التاريخ، فكيف يتم الحكم على العرب بالدموية من حادثة هي في الأصل طريقة تحضير طبق ليس إلا، بينما يتم تناسي

¹ ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات، ص 20.

² أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 26.

³ المصدر نفسه، ص 24.

تاريخ غربي مُضْمَخ بالجرائم ضد الإنسانية. فقد رفعت الحركة النازية شعار "ألمانيا فوق الجميع"، مُلغية بذلك الشعوب والأجناس الأخرى، فالآخر -في تصورهما- "ليس له إلا أفران الغاز أو مُعسكرات الموت"¹. وبالتالي فخطاب الألمانية ليس إلا تمثيلاً لتجويد صورة الأنا عن طريق رسم صورة الآخر السلبية.

في تمثيل سردي مشابه يتفاجئ المهاجر "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" من الخوف المرضي الذي انتاب السيدة اللندنية عقب حادثة تفاعلية بسيطة داعب فيها أنف ابنها الصغير في إحدى الشوارع، والتي استنكرت الأمر ووصفته بالمجنون، وثارَت في وجهه متهمة إياه بترويع طفها يقول "الهادي": " وخرجت أمه للتو مذعورة، رفعتَه بين ذراعيها بسرعة وخوف شديدين، ضمته إلى صدرها كأنما تحميه مني، وقذفتني بنظرات كان فيها كل احتقار وازدراء العالم وصرخت في وجهي:

-what's the matter with you ?

Are you crazy ?

يومها ازددت إيمانا وفهما للأشياء من حولي، وتأكدت بأن الغريب ليسوا سوى نباتات مُضرة بصحة هؤلاء"².

رَغِبَ "الهادي" في مد جسور التواصل وتفعيل قيم المشاركة الاجتماعية، دون مراعاة لنظرة الآخر الشريرة. والمشاكل التواصلية من هذا النوع تقع، "عندما يلتقي أحد ما أجنبيا يجهل طقوس المجتمع المستقبل، وخصوصا بروكسيمياته، حيث تفقد رمزية الجسد ولو مؤقتا سلطتها -في هذه الحالات- في تبييد الانزعاج فيصبح الجسد آنذاك ثقلا مزعجا، إذ لا يقع تجاوب بين انتظارات الفاعلين فقط، بل تنجم عن ذلك هفوات تواصلية، يتوقف الجسد من خلالها عن الانعكاس انسيابيا في مرآة الآخر"³.

من خلال النماذج السابقة يظهر أن التمثيل السردي في روايتي "عمارة لخصوص" كان أكثر حيادية في تحديد أسباب الظاهرة، وأكثر عمقا في الوقوف على نتائجها مقارنة بالتمثيل في رواية "أمين الزاوي" الذي يسير تقريبا في اتجاه واحد هو "جلد الذات العربية"، وإن كانت هناك بعض الإشارات إلى سلبيات وأوهام الآخر الغربي، إلا أنها وردت بنسبة قليلة جدا مقارنة بتتبع سلبيات الأنا العربية المسلمة خصوصا.

¹ - حسن حنفي: الهوية، ص 57.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 121.

³ - دافيد لو بروتون: سوسولوجيا الجسد، تر: عياد أبلال، إدريس المحمدي، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2014، ص 97.

4- الغربي المسيحي/اليهودي والمهاجر المسلم:

تُشير رواية "القاهرة الصغيرة" إشكالية التطرف/الاعتدال الديني لدى الجاليات المسلمة داخل أحياء الهجرة، من خلال نموذجي الإمام زكي "السينيور حرام" والإمام رامي "السينيور حلال"، ومساحة التصديق المفروضة على قاطني "حي ماركوني بروما"، كما يلجأ إليهما المهاجرون لحل إشكالات الدين والغربة، في مسجد "السلام" ولعل فضاءات الممارسة الدينية - كما يرى الباحثون - من أساليب تحقيق الاندماج مع الحفاظ على الأسس الثقافية، لذلك تلجأ الأقليات إلى إحاطة الفضاء الجديد بالمكونات الثقافية، فقد تم إنشاء مسجد "السلام" لإقامة الشعائر الدينية للأقلية، والهجرة من هذا المنظور "غالبا ما تكون خبرة تفقه A Theologizing Experience فيها يتجه المهاجر كرد فعل للغربة والتخبط إلى الدين، ففي محاولة لحل مسائل التكيف يتجه المهاجرون إلى بناء مؤسسات دينية وإعادة تأسيس أنشطة ثقافية واجتماعية معهودة لديه في مجتمعاتهم الجديدة"¹. للنظر في المشاكل مثل مشكلة "فيليشي" التي أقسم فيها على تطليق زوجته إن لم يطرد النادل الذي تشاجر معه، ولما قصد الإمامين، كان الحل متباينا: "إثرها استنجد بـ"السينيور حرام" لإيجاد حل للمشكلة. فقال له بنبرة خالية من الشك إن القسم بتطليق زوجته له مفعول الطلاق. لجأ إلى "السينيور الحلال" الذي أنقذه من الورطة، إذ اعتبر الزوجة ليست طرفا في الخصام وبالتالي الطلاق باطل. وهكذا انتهت المشكلة على خير"².

أما في علاقة المهاجر المسلم بالآخر غير المسلم، فهي علاقة يطبعها التوتر والتوجس خاصة من طرف الآخر، إذ تظهر "الهوية الإسلامية" باعثة على الخوف والريبة والحذر، وسببا مباشرا لاستثارة واستدعاء "النزعات الدينية العنصرية المتطرفة" الدفينة، تقول المهاجرة "صوفيا" عن لحظاتها الأولى في مدينة "روما" الإيطالية، وكيف تعامل الآخر الإيطالي مع "هويتها المظهرية" قبل هويتها الإنسانية: "كان حجابي كالضوء الأحمر في تقاطع الطرق، يتوقف المارة بالضرورة عنده. إنها اللحظة المناسبة للتنفيس عن الخوف والقلق والتوتر. كنت مثل كيس الرمل الذي يتدرب عليه الملاكمون. في الواقع لم أكن أسير وحدي، بل كنت دائما في صحبة العديد من المرافقين الوهميين ... مثل جهاد وكاميكاز و 11 سبتمبر والإرهاب وتفجيرات والعراق وأفغانستان و 11 مارس والقاعدة و..."³.

¹ هيفاء رشيدة تكاري: إشكالية الهوية لدى المهاجرين، ص 07.

² عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 129.

³ المصدر نفسه، ص 74.

تقرض الهوية الإسلامية على الآخر استدعاء محطات تاريخية راسخة في الوجدان الأوروبي، ومرتبطة بالحوادث الإرهابية داخل أو خارج أوروبا، وليست الجملة الثقافية "المرافقين الوهميين" سوى إحالة ضمنية لسياسة أوروبا التي أوهمت العالم بنسق الإرهاب وفبركته كعدو مفترض بعد اختفاء خطر الإتحاد السوفياتي، فالعقل الأوروبي يقوم على منطق الصراع، وإن لم يجد عدواً حقيقياً قام بصناعته وبرر من خلاله مشاريعه السياسية/الاقتصادية، ودمويته الشنعاء.

يرفض الآخر الإيطالي/المسيحي الشيخ "جيوفاني" فرضية العيش داخل إطار "الهجنة الثقافية"، وتَقَبَّلَ "العيش بالاختلاف"، مُؤكداً على ضرورة تفعيل نسق العنف ضد المسلمين، مع إمكانية قبولهم بشرط تحقيق مبدأ التطابق الهوي بالاندماج والانصهار التام في الثقافة الإيطالية، والتخلي عن هويتهم وعلى رأسها الديانة الإسلامية والتحول إلى المسيحية إن أرادوا البقاء على أرضيها، يقول عن ذلك: "ماذا تنتظر الحكومة لإغلاق جميع المساجد وزج المصلين المسلمين الإرهابيين في السجون؟ ! أو إذا أراد المهاجرون المسلمون الاندماج في مجتمعنا، فعليهم أن يعتنقوا المسيحية ! أو اللعنة على الشيوعيين ! آه يا وطني، ما أجملك وما أتعسك !"¹.

فالغرباء من المسلمين وغيرهم، في نظر الإيطالي "جيوفاني" هم المصدر الرئيسي لتعاسة إيطاليا وتشويه فضائها الجميل، -لا لشيء إلا لأنهم ينتسبون إلى الدين الإسلامي- وهذا نوع من التطرف الديني الذي يرى في المنتسبين لغير ديانته التشويه والعدوانية، فيلجأ على إثر ذلك إلى وسمهم بسمات التخلف والإرهاب، وفي ذلك دعوة ضمنية إلى المفاضلة بين الديانات، وانتقاء ديانة المتمركز ونبذ ديانة الهامشي.

يؤكد المقطع السابق فرضية "الخوف على المكانة" عبر محاولة إرغام المهاجرين على الانتماء للمسيحية، وجعلها أولى شروط القبول داخل نسق المواطنة، وهذا الفعل ما هو إلا إعادة إنتاج لنسق التمركز الذي تشكلت ملامحه مع فلاسفة عصر النهضة، خاصة مع "هيغل"، ف "فكرة الترتيب المتدرج للأديان والفنون والفلسفات من الشرق، مروراً باليونان والرومان، وصولاً إلى الأمبراطورية الجرمانية، يراد منه القول إن المسيحية والأمة الجرمانية هما الوارثتان لكل الديانات والحضارات السابقة، إذ يتمركز هنا خلاصة الفكر البشري"². وما على الأجناس الأخرى الراغبة في مواكبة المدنية الغربية إلا الانخراط الكلي في هذه الديانة لكونها -في اعتقاده- تقسح المجال أمام إمكانية تطبيق مدنية حديثة ومعاصرة.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 99.

² - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 133.

في رواية "السماء الثامنة" يستعيد الروائي "أمين الزاوي" فكرة تعايش اليهود والمسلمين في مدينة تلمسان، بسرد شذرات من "الشتات اليهودي" الذين حطوا رحالهم في المغرب العربي هروبا من محاكم التفتيش التي أقامها الأوروبيون تجاه الأقليات اليهودية والمسلمة عقب سقوط الأندلس، ف "ابتداء من 1375م بدأت حملة مطاردتهم ونهب ممتلكاتهم وبلغت ذروتها سنة 1391 حيث اضطر يهود إسبانيا إلى الفرار إلى عدة مدن جزائرية خصوصا إلى تلمسان عاصمة بني زيان آنذاك الذين أحسنوا استضافتهم وإكرامهم"¹. في حيّ أصبح يعرف فيما بعد باسم "حي اليهود" نسبة إلى كثرة الأقلية اليهودية المقيمة فيه، ما جعل فضاء المدينة يعيش حالة من "الهجنة الثقافية" والتفاعل الثقافي في شتى أشكاله وصوره ومجالات اشتغاله، يقول بطل الرواية ناقلا كلام والدته: " قالت الأم، قال لنا أبوك يا بني:

- تعلمنا منهم الفلسفة والرياضيات وتعلموا منا الشعر وركوب الخيل وركوب النساء. حين امتزج دمنا، قال الطبيب الذي منهم.. حيث لم يكن لنا نحن طبيب، قال:

- هذا التزاوج، واختلاط الدم يمكنه أن يقضي على عاهات العيون والعقول والضعف الجنسي"².

يتضمن المقطع إشارات إلى التباين بين الثقافتين اليهودية والإسلامية، فالحضارة اليهودية ذات صيغة "علمية مادية"، في حين تتجلى "روحانية الشرق" بشكل ملحوظ، ولا يكاد المقطع يخلو من تداعيات "النسق الاستشراقي"؛ فالروائي يُعيد بلورة "الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي للاستشراق أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة الآخر الشرقي. فوصفت الثقافة الشرقية بأنها ثقافة تابعة، واعتبرت رجعية وغير عقلية، قياسا بالحدثة والتنوير الغربيين. ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضا"³، من هنا تظهر الحاجة الملحة لإعادة تفكيك التمثيلات المشبوهة عن الأنا الشرقية المسلمة، سواء من طرف الآخر الغربي، أو من طرف الذات الشرقية الحاقدة كما هو الحال مع الروائي "أمين الزاوي"، يقول المفكر "تريفيتان تودوروف": "لما التقى الصليبيون الأوروبيين في القرون الوسطى السكان العرب في الشرق الأوسط تعجبوا حين اكتشفوا أن هؤلاء يعرفون كيف يعالجون رجلاً مجروحة دون الاضطرار إلى بترها: لقد لاحظوا دون أية إمكانية للشك أن الطب العربي في تلك الحقبة متفوق على الطب الأوروبي"⁴.

¹ - فوزي سعد الله: يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ط2، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 199.

² - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 157.

³ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 42.

⁴ - تريفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 40.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التعايش مع اليهود في مدينة تلمسان كان في منتصف القرن 15م، أي مع نهايات التواجد الإسلامي في الأندلس، وإن كانت هناك إشارة إلى مبدأ التأثير والتأثر، فإن اليهود هم من تعلموا على يد العلماء المسلمين قياساً بالأسبقية الزمنية وليس العكس.

وفي هذا الصدد يقول عبد الوهاب المسيري في كتابه "من هو اليهودي؟!": "لم يكن الحس النقدي ولا المستوى العلمي الرفيع معروفاً بين أعضاء الجماعات اليهودية في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، إذ حرّمت قيادتها الدينية قراءة كتب الفلاسفة اليهود ودواوين الشعر العبري الدنيوي، كما حرمت دراسة اللغات الأجنبية ودراسة الرياضيات والجغرافيا والتاريخ ولم تستثن من ذلك تواريخ الجماعات اليهودية. وكان الجهل بالجغرافيا عميقاً إلى درجة أن الحاخامات كانوا عاجزين عن تحديد اتجاه المقدس"¹. وهذا ما يُضعف التمثيل في رواية "السماء الثامنة" نتيجة التشويه التاريخي القائم على اجتزاء الحقائق وتفككها.

يتواصل في ذات الرواية نسق "التمثيل السلبي" للذات العربية المسلمة بالانتقال من انتقاد "البنية العقلية" للإنسان العربي المسلم إلى انتقاد "النمط الاقتصادي والتجاري" واعتبار الآخر اليهودي سبباً في ازدهار الاقتصاد والفن وتطوير منطق العمل، وتحميل الفلسطينيين -من جهة مقابلة- مسؤولية تفشي الأسواق السوداء للعملة وتجارة الخمر وتمييع الأخلاق، وذلك من خلال حديث شخصية "الأخضر" مع نفسه: "أباؤنا تعلموا من اليهود حرفة صياغة الذهب وصياغة البلغة والموسيقى، فأكبر شيوخ الموسيقى ومعلميها ليسوا إلا تلاميذ أمام أستاذهم الكبير الشيخ "بن سوسان"، أما نحن فقد تعلمنا من الفلسطينيين، تبديل العملة والمتاجرة في الدولار ومغازلة البنات وشرب الويسكي..."².

إذا جاز لنا أن نوافق على فرضية النشاط الاقتصادي للأقلية اليهودية، فسيكون ذلك من المنطق السلبي المحض -عكس الإيجابية التي تضيفها الرواية- فالحقيقة التاريخية تؤكد أن البراعة اليهودية في الاقتصاد ناتجة عن ممارسات غير قانونية وعن حجب وتقزيم نشاطاتها في المجالات الأخرى قبل انتقالها إلى تلمسان، "فقد أجبر المسيحيون الأوروبيون اليهود على العيش في مناطق معزولة خارج المدن سُمي الواحد منها (غيتو) وحظر عليهم التعاطي في السياسة والزراعة أو تملك الأراضي، وكذلك التعليم المدني الحديث بل وقيد اختلاطهم بغيرهم، فصار دورهم اقتصادياً بالدرجة الأولى إذ كان الحكام الأوروبيون

¹ عبد الوهاب المسيري: من هو اليهودي؟!، ط3، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002، ص 11.

² أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 160-161.

بشكل خاص يحتاجونهم لأغراض تمويلية كان اليهود يتقاضون إزائها فوائد ربوية¹. وهذا ما بإمكانه أن يُفسر حصول اليهود فيما بعد على وثائق ملكية الأراضي في مدينة تلمسان التي دخلوها لاجئين من القهر الأوروبي، فاليهودي إذن يراهن في أغلب مشاريعه على لعبة الأموال الفاسدة لتحقيق مآربه السياسية، وهذا الأمر الذي تتجاهله الرواية، وتتعمد الإساءة الظاهرة والباطنة للإنسان العربي المسلم خصوصاً.

نفترض وجود تناقض على الصعيد التمثيلي لجدلية الأنا والآخر من وجهة نظر الكاتب، الذي يُصر في محطات عديدة من الرواية على الإقرار بمشروعية "نسق الإستشراق وشهوانية الشرق" سواء عبر مسار بطل الرواية أو عبر الجمل الثقافية الموثقة هنا وهناك، بينما يناقض نفسه في محطات أخرى مدعياً أن هذا النسق من صناعة العقل الاستشراقي، وحتى إن افترضنا أنه يستحضر شهوانية الشرق من منطلق الاعتزاز، فإنه لا يبرر إساءة التمثيل للأنا الشرقية والإعلاء من شأن الآخر اليهودي.

ويتبدى خوف المسلمين الجزائريين من مطالبة الأقلية اليهودية باستعادة أملاكهم التي تركوها بعد رحيلهم من تلمسان، هذا الخوف ناتج عن وعي بدواليب السياسة العالمية والانتشار الرهيب لليهود وتحكمهم في كبريات الدول والمؤسسات والشركات والمنظمات العالمية، -منذ بواكير القرن التاسع عشر- رغم علاقة الشتات اليهودي بالعرب المسلمين كانت أقل توتراً مقارنة بعلاقتهم بالأوروبيين، "ففي المجتمعات العربية الإسلامية، وعلى الرغم من بعض التوتر في فترات متباعدة، لم يرى اليهود ما رأوه في أوروبا، بل إنهم عاشوا وما زال بعضهم بوصفهم جزءاً من الحياة الاجتماعية والثقافية"². ولكن قد تتجاوز مسألة منح حيز الحرية لأقلية ما إلى خلق أزمة من نوع آخر، ومما جاء في ذلك: "قالوا سيدخل اليهود محلاتهم ويطردونا منها، معهم أوراق تثبت ملكية هذه المحلات، سيكون بتيهوديت وستقف الأمم المتحدة إلى جانبهم فتضغط على حكومتنا وتتنازل الحكومة عنا خوفاً من هذه المنظمات الدولية"³.

وفي هذا استدعاء لمنطق الغالب والمغلوب بين الأنا العربي والآخر اليهودي، فرغم أن السكان الأصليين هم من يمثلون الأغلبية والتمركز إلا أنهم يخافون من الأقلية اليهودية نظراً لمركزيتهم على المستوى الدولي، فهامشية اليهود على المستوى الحديث (النفي)، وعلى المستوى السردى (حيز الكتابة)، لم يؤثر على مركزيتهم داخل "منطق السرد" مقارنة بالعرب المسلمين داخل فضاء تلمسان. ورغم رحيل "اليهود" بعد طردهم من طرف الشرطة، إلا أن نسق التبعية للآخر اليهودي من طرف المسلمين لا يزال

¹ - سعد البازعي: قلق المعرفة، إشكاليات فكرية وثقافية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 207.

² - المرجع نفسه، ص 224.

³ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 159.

متواصلًا، في إشارة إلى البنية العقلية القائمة على الاتكال على إنجازات الآخر العلمية، يقول "الأخضر":
"في اليوم التالي عاد السماسرة من الأرياف والبدو ليتسمروا أمام المحلات في حي اليهود فتحوا
الأبواب، نظفوا الحي وطهروه بالماء المغلي وبدؤوا بيع السلع المهربة من حشيش وويسكي مغشوش
وقنينات دواء الأنسولين القادمة من الحدود الغربية والمصنوعة في معامل يهود المغرب"¹.

إن الإغراق في تمثيل سلبيات الأنا العربية المسلمة، والإسهاب في مدح اليهود، جزء من حركة
الاستعمار الفاشي الإمبريالي الذي ظل لعقود يفاضل بين الأعراق ربيعها ووضعها، وينسب الإنجازات
للأوروبيين واليهود بشكل خاص، على الرغم من تعارضها مع الحقيقة التاريخية، كما لا نكاد نعثر على
تمثيلات سلبية لليهودي في الرواية، وحتى الإشارة إلى صناعة (الويسكي المغشوش والأنسولسن) جاءت
في مقام الإشادة بالعقل المنتج القائم بذاته، مع أنها إشارة إلى الانحراف القيمي للاقتصاد والعلوم، ولكن
السؤال هنا، هو كيف ينساق روائي عربي مسلم ينتمي للعالم الثالث المُهَيَّمَن عليه، مع أفكار وطروحات
غربية تعمل على تبخيس العرق الذي ينتمي له الروائي نفسه؟ وحتى لو افترضنا انتماء الروائي (فكريا أو
عرقيا أو دينيا) لتيار داعم لهذه الطروحات، فلا ينفي هذا أن يوازن أثناء عملية التمثيل بين الأنا والآخر،
ولعل نظرية السوسيولوجي الألماني/اليهودي "ماكس فيبر" «Max Weber» تصب في هذا المنحى
الداعم لنسق المركزية الغربية، -كما يوضح عبد الرزاق الدواي- ف "لا ثقافة من الثقافات غير الغربية
السائدة في العالم، تحمل قيما يمكن أن تكون مبدعة للعقلانية التي كانت وراء ظهور العلم الحديث
ونشأته، ونظام الاقتصاد الرأسمالي، والديموقراطية؛ فالثقافات غير الغربية جميعها ليست مُهَيَّاة بنويًا
لإبداع عقلانية اقتصادية ورأسمالية على غرار النمط الغربي، وذلك بالرغم مما قد تحتويه من منظومات
أخلاقية وتصورات عامة عن العالم"². وهذا ما تمثل له رواية "السماء الثامنة" بشكل دقيق.

تستعيد أحداث هذه الرواية منطق "الهيئة الثقافية" داخل الحيز الجغرافي الشرقي، مُحيلة على أزمة
الشتات اليهودي وهو شتات موازي للشتات الفلسطيني والعربي على الأراضي الغربية، ولكن تمثيلات
النقص والازدراء ومساحات الهامشية تظل سمة للإنسان العربي المسلم، سواء على أرضه أو خارجها، فما
يعانيه العربي المهاجر في أوروبا من حملات عنصرية وعنف مادي ورمزي، يعانيه داخل حدوده
الجغرافية بتهم الانحراف والتبعية الفكرية والهمجية والتخلف... وهذا ما يدل بصورة قطعية على عالمية
"الأنساق الثقافية" المتفشية في عقول البشرية والمؤطرة بسياق عام هو الاستشراق.

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 162.

² - عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات-حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ص 85.

5- الفتاة الغربية والمهاجر المسلم:

تُعد العلاقة بين المهاجر الشرقي والآخري الغربية سمة ثابتة تُميز الروايات الحضارية، إذ لا تكاد تخلو رواية واحدة منها، مع اختلاف في صورة تلك الأوروبية التي لا تخرج عن إطار القبول والرفض والتوجس، ونظرا لاختلاف المرجعيات، فإن نمط النهايات السلبية لتلك العلاقات قد طبع أغلب الروايات. في هذا الصدد، تُحيل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" إلى "أزمة التثاقف" بين المهاجر "الهادي" والفتاة اللندنية "لورا"، وذلك بالنظر إلى كيفية إدارة العلاقة الاجتماعية/الثقافية/الجنسية، بينهما، والقائمة على "أحادية الرغبة" من طرف الآخري الغربية، تقابلها "الرغبة التسلطية المعاكسة" من المهاجر المُكبل بفكر الرجل الشرقي ذي النزعة الأبوية الراضية لكافة أشكال التساوي مع الآخري.

تَربغ اللندنية "لورا" في "تَجسير العلاقة الثقافية" مع المهاجر الجزائري عبر المرور بمرحلة "التنازل الثقافي" والتي تتم بالتخلي عن عادات الفتاة الغربية المتحررة والمستقلة (الخمير، السهر، الأصدقاء...)، تحت مُبررات غير منطقية (الغيرة، التملك) إضافة إلى صعوبة المأمورية داخل فضاء أجنبي مشدود بالقيم المادية والنزعات الاستهلاكية والمساواة بين الجنسين، يقول الهادي: "أحيانا يستيقظ الوحش الثائر لعذابه وعذاب قومه، فأصرخ بها، أهاجمها وأشتمها على طريقي، لكن لورا تظل دائما مطيعة، وديعة في عيونها الزرقاء الصافية، تنام سكونة بلهاء، مستفزة. يا الله نساء ملقحات ضد الذل، وأخريات مذعنات لدرجة الاحتقار والذل"¹.

رغم هذا "التنازل الثقافي" لم يتخلى المهاجر عن التفكير بمنطق الرجل الشرقي، مُعتبراً البحث عن أرضية اتفاق ثقافي من قبل الآخري نقيصة في النساء الغربيات وعلامة من علامات الذل والمهانة عكس كاريزما الفتاة الشرقية المثقلة بنسق الصمت، لذا كان دائما ما يبادر إلى كسر وتيرة هذا النسق التواصلية، يقول عن ذلك: "وَكُنْتُ لورا كلما طالبتك بالطاعة، ازددت التصاقا بي كحشرة مقيتة، لذلك كنت أقرف منك وأنسحب منك، أصفع الباب ورأي، وألقي بنفسي في ضباب لندن، في ليلاها البائس حيث من خلاله تحتلني ذكرى نورة"².

تتعامل "لورا" بمنطق "الصداقة الثقافية" في مفهومها الحدائث القائم على البعد المادي والزمني، في حين يركز مفهوم "الهادي" على "روحانية العلاقة" ومثالية القيم الشرقية، بالإضافة إلى ذلك تَبني "لورا" علاقتها بـ"الهادي" بعيدا عن "الخلفيات التاريخية" لكل منها، بينما يظل "الهادي" مشدودا بـ"الأزمات التاريخية" بين الشرق والغرب،: "وكننت تقريبا كل ليلة، أمتلكك بإذلال كلما تذكرت اغتصابهم لأراضينا لنسائنا، لذاكرتنا، كنت أشعلك ثم أنسحب منك، أدير لك ظهري، أسحقك بصمتي وتجاهلي، وأظل أرقبك

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 149.

² - المصدر نفسه، ص 143.

دون استجابة مني وأنت تشتعلين بنار الرغبة، تطلبين الحب، تطلبين الجسد، تطلبين الماء، الارتواء، تماما مثل أرض تحترق غاباتها طيلة نهارات صيفية طويلة، تطلب المطر، لكن هيهات...¹.

وحتى بعد إقراره بحجم الدعم الذي تلقاه من صديقه "لورا" وحبها لها، إلا أن (لاوعيها الثقافي) مُثقل بـ"نسق الثأر والانتقام"، في صورة مُكررة لنمط أبطال روايات الصراع الحضاري، المهووسين بـ"التعذيب الجسدي والمعنوي" لصديقاتهم الأوروبيات، نكاية عن عدم قدرتهم على الانتقام من الغرب بطرق أخرى واقعية، ومن هنا فالعلاقة بين الرجل الشرقي والفتاة الغربية هي معادل موضوعي/رمزي للعلاقة بين المُستعمر والمُستعمر. وهنا -كما يقول المفكر السوري جورج طرابيشي- "يلجأ المثقف الشرقي مرة ثانية إلى إقامة علاقة تساو وتماه غريبة في نوعها. فكما أنه رد على التحدي الغربي لرجولته الثقافية بشهره غالبا سيف ذكوره، كذلك فإنه سيقوم وحدة هوية بين الأنثى الغربية وبين الغرب، فيستحيل هذا الأخير إلى مجرد فرج"². كمشاهدة لإضعاف الآخر قياسا بما تحمله المُخيلة من سمات الضعف والهوان الملصقة بالجنس الأنثوي، وهي سمة رمزية غالبية على سرديات اللقاء الحضاري.

يتلذذ المهاجر الشرقي بالانتقام من الغرب انطلاقا من مبدأ "تجنيس العلاقات الحضارية"، والرد بقوة القضيب، "وبذلك يقلب الوقائع موقفا إياها على رأسها، ويوهم نفسه بأنه رد على التحدي بتحد أشد مضاء، مُحولا نفسه في خياله أو لاوعيها من مَرَكوب إلى راكب"³، وبذلك تُعد هذه الممارسة "شكلا واضحا من الانتقام الذي ظهر كمشاهدة لإعادة الاعتبار للذات أو الهوية التي استلبت أو دُمّرت في أثناء التجربة الاستعمارية وبقدر ما كانت المرأة الشرقية هدفا للمُستعمر غدت المرأة الأوروبية هدفا للرجل الشرقي. مُمثلة جانبا هاما من تجربة الشباب العربي في علاقته مع الحضارة الغربية بمجملها"⁴. ولذا يُدكّر "الهادي" صديقه اللندنية بجرائم أجدادها، فيقول: "وخارج إطار الرسميات والمصالح والحسابات الشخصية المشتركة، نحن الشعوب الضعيفة عزيزتي التي كنا دوما عرضة لأطماع أجدادك الإنجليزيين، والفرنسيين النهمين إلى القتل، التعذيب، القهر، والدمار، المهووسين بالاستغلال، الاكتشاف والفتح على حساب كرامتنا وحياتنا"⁵.

يمتد "نسق الثأر والانتقام" خارج إطار العلاقة بين "الهادي" و"لورا" إلى التفاعلات الحوارية مع الآخرين اللندنيين، إذ ما فتأ "الهادي" يُدكّر إحدى المدعوات لحفلة عيد ميلاد "لورا" -والتي ادعت جهلها بموقع الجزائر من العالم- بتاريخ المستعمرات الأوروبية غير الإنساني في سلب الخيرات والثروات

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 142.

² - جورج طرابيشي: شرق وغرب ذكورة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ص 15.

³ - المرجع نفسه، ص 16.

⁴ - ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب، ص 328.

⁵ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 141.

الخاصة بدول العالم الثالث من بينها الجزائر، خاصة منطقة الصحراء، يقول "الهادي" رداً على السيدة اللندنية: " وفي هذا الجنوب بشر مثلك ومثلكم جميعاً، وربما أحسن منكم، كرماء، طيبون، تعتبر طبيبتهم إضافة حقيقية لجمال إنسان هذه المنطقة وتأكدي من شيءٍ سيدتي، هو أن الصحراء لم تكن أبداً عيباً من عيوب الجزائر، بل هي مفخرة، واعتزاز كبيرين لكل الجزائريين. ثم سيدتي ألم تكن الصحراء يوماً قبلتكم، وجهتكم، مقصدكم؟ الصحراء سيدتي، التي لطالما غدت خيالاتكم، وأثرت رواياتكم! "¹.

وبالإضافة إلى أهمية تحكيم الإرث التاريخي بينهما لإفصال العلاقة، تأثر "الهادي" نفسياً بكثرة استذكار صديقه الجزائريّة "نورة"، التي اكتسبت في وعيه صفات أسطورية بعيدة كل البعد عن صفات الفتاة الغربية، ما أدى بـ"لورا" إلى الملل من "التنازل الثقافي" لتقرر فسخ العلاقة، تقول معاتبة "الهادي": " الهادي لقد أحببتك حقاً، لكنك لم تشعر أبداً بحبي، لم تشعر بتنازلاتي، لقد أهملتني كثيراً، حرمتني من الحياة حتى معك، أنت الذي لم تسأل عني أكثر مما كنت تسأل عن وطنك. وانخرطت يوماً في بكاء طويل لم يقنعني، لم يشف غليلي، وواصلت غضبي صاباً عليها وابلًا من الشتائم والأحقاد "².

تتملك "الهادي" الرغبة في ترك "لندن" والعودة للجزائر، ما جعله يميل إلى العلاقة المؤقتة بـ"لورا"، بالإضافة إلى نظرات الازدراء من أهل الفتاة، ما جعله يشعر بعدم "التكافؤ الثقافي" بينهما، وبالتالي قطع العلاقة معها. فتفكك العلاقة راجع لتواجدها تحت ضغط العوامل التاريخية، النفسية والثقافية.

ولعل ما يثبت حسن نوايا الفتاة اللندنية "لورا" هو عودتها لمساعدة "الهادي" حتى بعد قطع علاقتها به وضربه لها، وذلك عقب دخوله إلى السجن جراء تهمة الإرهاب الموجهة للعرب والمهاجرين المسلمين؛ إذ قامت بدفع الكفالة المالية اللازمة، وهي محاولة أخيرة لمد جسور التواصل مع "الهادي" الذي اعتبر صنيعها هذا من باب الجميل فقط واستمر في هدم العلاقة بعودته السريعة إلى أرض الوطن، يقول عن هذا الموقف: "قبل غروب ذلك اليوم، تم استدعائي بدوري إلى مكتب رئيس الدورية، حيث أطلق سراحي، إذ صرح هذا الأخير أن امرأة تقدمت للسؤال عني، وقد دفعت الكفالة المالية اللازمة، وحين سألت عن هويتها عرفت أنها لورا. آه... عزيزتي لورا، لم تتخلي عني حتى في أخرج اللحظات وأقساها، مدين لك بحياتي، فلولاك عزيزتي، ربما لكانت الرحلة في عالم السجن أطول "³.

في تمثيل روائي آخر مناقض لنموذج "الهادي"، نجد أن المهاجر "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، هو من يبادر لـ"تجسير علاقة التثاقف" مع الإيطالية "ستيفانيا مسارو" انطلاقاً عن مبدأ "تجنيس العلاقات الحضارية"، ولكن بصورة قائمة على التساوي، من خلال التنازل عن

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 175.

² - المصدر نفسه، ص 196.

³ - المصدر نفسه، ص 205.

مقوماته الثقافية في سبيل إنجاح العلاقة، تقول زوجته: "لقد ضحى أميدو بكل شيء من أجلي، إذ تنازل عن وطنه ولغته وثقافته واسمه وذاكرته. أراد أميدو إسعادي بأي ثمن. تعلم الإيطالية من أجلي وأحب الطبخ الإيطالي من أجلي وسمى نفسه أميدو من أجلي، باختصار صار إيطاليا لإسعادي"¹.

وعلى عكس "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، الذي أفضل العلاقة الثقافية مع "لورا" نتيجة إحاطتها بالملابس التاريخية، ومقابلة الأخرى بنوع من "الانتقام الثقافي"، فإن "أميدو" يفصلُ علاقته عن كل تلك الملابس التاريخية مكتفياً بالحاضر والمستقبل، وهذا الصنيع امتداداً لتأثيرات "نسق المقاومة الثقافية"، والقدرة على إرساء البدائل الثقافية، والاحتماء بها والتصالح مع الذات، تقول زوجته: "بعد ثلاثة أشهر فقط من تعارفنا قررنا الزواج، لماذا ننتظر؟ هو يحبني وأنا أحبه. قبل الزواج طلب مني أميدو أن لا أسأله عن ماضيه، لا أزال أذكر كلماته: حبيبتي، ذاكرتي كالمصعد المعطل، بل الماضي كالبركان النائم، ساعدني على تجنب إيقاظه الفضيع وحممه الجهنمية. قلت له: أميدو يا حبيبي أنا لا أريد منك الماضي وإنما الحاضر والمستقبل"².

لم يدم زمن "الاكتشاف الثقافي" طويلاً بين المهاجر الجزائري "أميدو" والفتاة الإيطالية "ستيفانيا"، نتيجة "التناسب الثقافي" وتوازي زوايا النظر للعالم، من خلال الاتفاق على تقديس اللحظة، وردم التشققات التاريخية، والتطلع لبناء عالم مُستقبلي قائم على الانفتاح والتشارك، لا على التناوب والإقصاء، ف "مع هذا الأفق الجديد الذي تطرحه زمنية الاختلاف الثقافي، تعيش الذات تجربة اكتشاف الآخر، وعبر هذه التجربة المعاشة بوعي مُزدوج، تتم إعادة بناء الذات في ضوء خبرات مُتبادلة. وفي سياق هذا الوعي المزدوج الذي يدرك العالم من شرفة الانفتاح، يتم تحويل الغرابة إلى ألفة"³. لقد توطدت العلاقة الحضارية بين المهاجر "أميدو"، والإيطالية "ستيفانيا ميسارو" عن طريق نبذ ثقافة الكره والقبول بالتفاعل الثقافي، لأن "اجتماع الثقافة ومشاعر الحب بين الأنا والآخر يفسح المجال لبزوغ علاقة منفتحة، يسودها التسامح واحترام خصوصية الاختلاف، مما يؤدي إلى مقاومة مُختلف الإكراهات التي تنتمي للعقل المُغلق"⁴. والمُسيح بحدود إيديولوجية يصعب التحرر منها.

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 117.

² - المصدر نفسه، ص 120.

³ - محمد بوعزة: سرديات ثقافية، ص 111.

⁴ - ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص 173-174.

بإمكان الروائي أن يُمثل لقضية "تجنيس العلاقات الحضارية" لدواعي رمزية - كما يُشير إلى ذلك جورج طرابيشي-، "ولكنه لا يكون مقبولاً إلا على أساس واحد، وهو تصور العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تساوي وتشارك وتكامل، لا علاقة سيطرة وتحكم من جهة، ورضوخ وانقياد من جهة ثانية"¹. وهذا ما يدعم فرضية تجاوز العالم السردي لـ "عمارة لخصوص" منطق الصراع الحضاري إلى منطق الحوار والتفاعل الثقافي عكس مواطنيه "أمين الزاوي" و"نعيمه معمري" الخاضعين لنسق الثأر والانتقام من الآخر، فالروائي "عمارة لخصوص" من بين الروائيين العرب الذين نظروا إلى المرأة الأوروبية نظرة حضارية خالية من الاستهجمات الذكورية الشرقية -انطلاقاً من هذه العلاقة الحضارية- وظهرت "لديهم آخراً مكافئاً للرجل، وذات شخصية قوية ومستقلة تتمتع بالبرقة والنبيل، وهي على حظ واسع من التعليم، وتسهم الصفات التي تتحلّى بها في جعلها قادرة على منح حب حقيقي لشريكها في إطار علاقة متكافئة. وربما حاولت المرأة الغربية أن تُمرس الرجل العربي على قبول شكل جديد من العلاقة تنمي الحب وتديمه"². كما أن ثقافة الانفتاح واحترام الخصوصية ليست حبيسة العلاقة بين الأنا والآخر المختلف، بل تمتد تأثيراتها لتمس أعضاء الثقافة الواحدة، على غرار علاقة الزواج (الرجل كآخر مختلف عن المرأة) التي جمعت المهاجرين المصريين "صوفيا" و"سعيد"، في رواية "القاهرة الصغيرة"، وانتهت بالفشل والطلاق نتيجة محاولة الزوج نقل البنية الثقافية المصرية والعيش بها في بيئة إيطالية.

من خلال هاتين التجريبتين عن علاقة الرجل الشرقي بالآخرى الإيطالية، والآخرى المصرية الشرقية، تتأكد فرضية النسبية الثقافية ودورها الفعال في الدفع بعجلة التواصل مع الآخر من جهة، وتتلاشى أوهام الثبات الثقافي/التناسب الثقافي من جهة أخرى، فرغم التماثل الثقافي والديني، بين العربيين (صوفيا وسعيد) إلا أن مبدأ الانغلاق وعدم التنازل والمشاركة في سلطة الحياة والقرار أجهض مشروع الزواج بينهما. وخلاف النموذجين السابقين، فإن علاقة المهاجر بالآخرى الغربية في رواية "السماء الثامنة" تتميز بنوع من المواجهة والإحالة لـ"نسق الانتقام الثقافي"، ولعل ميزة التمثيل الأساسية فيها، هي التركيز على "نسق شهوانية الرجل الشرقي"؛ إذ لا يخلو أي لقاء مع الآخرى بمختلف جنسياتها إلى الرغبة في ممارسة الجنس معها، والتفاخر بالقوى والإمكانات الجنسية التي يمتلكها هذا المهاجر، إلى درجة الحلم بمعاشرة كل نساء العالم، بالمقابل انعدام الإشارة إلى الخصائص العقلية والفكرية للرجل الشرقي.

¹ - جورج طرابيشي: شرق وغرب ذكورة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ص 17.

² - ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيون والفرنسيون والعرب، 329-330.

6- الفتاة الغربية والمهاجرة العربية:

داخل الهجنة، لا يتم النظر إلى الفتاة بمعزل عن المرجعيات المؤطرة لها، لذا تقترح علينا النماذج تمثيلات مُتباينة بهذا الخصوص، ففي الوقت الذي يواصل فيه الآخر ازدياد الفتاة العربية عبر تمثيلات نمطية استشراقية، تقوم الذات العربية بمراجعة هذه التمثيلات، قياسا بسياقها الثقافي الناشئة فيه. في رواية "السماء الثامنة" لـ"أمين الزاوي" النقطة الضمنية ومحاولة تغيير اتجاه البوصلة النقدية إلى تلك الصورة المنقوشة في المخيال العربي عن الفتاة الأوروبية، عبر إشارة الروائي إلى فكرة هوس الأوروبيات بالرجل الإفريقي، ومنحهن إياه أجسادهن بدون مقابل، لا لشيء، سوى لتلك الشهوانية المفرطة تجاه الآخر الغريب الأسود، وهو تمثيل ارتدادي مضاد لمفهوم مخالف ظل سائدا في المفكرة الثقافية الغربية، يرى في الفتاة الشرقية مجرد لعبة ترفيهية للملوك والخلفاء، وفق ما صورته مختلف الصيغ الفنية في أوروبا.

أي أن حديث الروائي عن النقائص الجنسية للأوروبيات هو عبارة عن تحريك لدواليب النقد نحو الآخر، ويمكن اعتبار هذا الرد جزءا من مسار السرديات المضادة، لأن التمثيلات الأدبية الأوروبية للمرأة الشرقية لا تختلف عن نظيرتها في وسائل الإعلام؛ هذه الأخيرة تصوغهم داخل قوالب مُبالغ فيها، وتسمهم بالشهوانية والخنوع في أغلب المشاهد، وهو ما فتأت تُقدمته السينما الأوروبية في بداية القرن 20 مَرُوجَةً لصور أسطورية مقتبسة من مصادر تخيلية وافدة على الثقافة الغربية بفعل التثقاف الحضاري، بعيدة عن صميم الثقافة العربية، "ففي شريط ميليس "ليالي القصور العربية" تُطل الفتيات الصغيرات الجميلات الخانعات وهن يرفهن عن الملك الجشع ذي اللحية السوداء، وعلى مقربة منهن يقف الحراس وهم يمسكون بمراوح من الريش عملاقة لتلطيف الجو من حوله"¹. وإذا كانت نظرة الآخر للفتاة الشرقية مَوسُومة بالدونية؛ فإن الذات العربية كذلك لا تُعلي من شأن الأوروبيات، فالمسألة في أساسها شبه "تراشق ثقافي" يصبغ نوعية العلاقة بينهما، يقول بطل رواية "السماء الثامنة" عن النقائص الجنسية للفتيات الأوروبيات اللاتي جُمِلت صورتهن في سرديات الأوروبية: "الإسباني هو الذي أفقدني الثقة في الأجانب، إنه ليس وحده. في الحقيقة لم يقم الإسباني سوى بتأكيد قراءتنا عن الغرب في تلك الكتب التي تصوره متاعا للمتعة، فالمرأة الأوروبية تعرض نفسها مجاناً للرجل الإفريقي"².

¹ - شاهين جاك: الصورة الشريرة للعرب في السينما الأمريكية، ص 23.

² - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 66.

لا يعبر هذا المقطع السردي المقتبس سوى عن رغبة لترجيح كفة الموازين لصالح الفتاة الشرقية، عن طريق تحويل مدار النقد إلى الغرب، وذلك برسم الصورة الحقيقية للفتاة الغربية، وعدم الاكتفاء بتقبل الكليشيهات المصقاة بالأثني الشرقية في المخيال الثقافي الغربي؛ بل الإقدام على تعديلها وإظهارها في صورتها الصحيحة. كما يُفضي هذا المقطع السردي كذلك إلى تلك الشهوانية المفرطة التي تبديها الفتاة الغربية للرجل الإفريقي المختلف بتضاريسه الفزيولوجية المنحوتة بعجائبية وجمالية طبيعته الصحراوية، المختلفة تماما عما ألفته من الرجل الأوروبي ذو البشرة البيضاء والشقراء والشعر الطويل والملمس اللين، فهي بذلك محاولة لاكتشاف المجهول الغريب المفرط في الخشونة والرجولة والغرائبية والاختلاف.

في سياق تمثيلي مضاد تشير رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" إلى أن قيم الحداثة قد أجمرت في حق الأوروبيات وأبعدتهن عن فطرتهن الطبيعية، ولذلك فإن اللقاءات مع الرجل العربي تعيد لهن بعضا من تلك الغريزة، وهو ما يجعلهن يُبدین شهوانية مفرطة تجاه الرجل الشرقي، انطلاقا مما هو مترسخ - بغير سند تأسيسي - في لا وعيهن عن القدرات العجائبية التي يمتلكها الرجل الشرقي، تقول الرواية: "النساء الغربيات غريبات حتى في الفراش، يعشقن الرجل العربي لأنه يذهلهن، يحتقرهن ويؤلمهن، لقد أجمرت الحضارة في حقهن، وهن مستعدات لدفع كرامتهن ثمنا للشعور بأنوثتهن، وثمنا للشعور برجولة الرجل، والإحساس بضرورة طاعته، لقد أجمرت الحضارة في حقهن، حتى كادت تصبح معظمهن مساحقات، يعشقن بعضهن البعض في استسلام وإذعان مميت"¹.

نفس الموقف يتكرر في رواية "القاهرة الصغيرة" مع العجوز الإيطالية "تيريزا" مالكة العمارة التي يقطن فيها المهاجرون العرب والأفارقة في حي "ماركوني بروما"؛ إذ تعدد إلى إغراء المهاجرين العرب الشبان بتخفيض وعدم دفع حقوق الإيجار مقابل ممارسة الجنس معهم، رغم وجود الإيطاليين، وهذا جزء لا يتجأ من سلبات النسق المادي التحرري للثقافة الغربية، يقول المهاجر المتكرر "عيسى التونسي": "كشف لي صبري عن بعض التفاصيل الخطيرة عن تيريزا. قال إنها تحب قضاء ليالي الأناث والمتعة بصحبة شبان عرب فحول فقراء. وأخبرني كذلك أن رحلاتها المتتالية إلى البلدان العربية هي وسيلة لممارسة هوايتها المفضلة: السياحة الجنسية! رأيت بأم عيني أوروبيات مُسنات من أرامل ومطلقات يعانقن ويقبلن شبانا في عمر أبنائهن بل وأحفادهن"².

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 143.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 144.

في سياق الانتقاد، يُلقى المهاجر "فيليشي" في ذات الرواية باللوم على الإيطاليات اللواتي يُسهمن إغراءات الجسد والموضة في تعقيد الوضعيات النفسية والصحية والجنسية للمهاجرين، فالفتاة الأوروبية عكس العربية تظهر بصورة الفتاة الحرة الجذابة المغرية والمتجاوزة لسنن الطبيعة البشرية، ومما جاء في ذلك: " أما العزاب فيواجهون خطر الوقوع في الزنا. وتترتب على هذه الوضعية مشاكل نفسية وصحية قد تصل إلى حد العجز الجنسي. ووجه فيليشي أصابع الاتهام إلى الفتيات الإيطاليات والأجنبيات اللواتي يتجولن في الشوارع نصف عاريات لاستنفاً شهوات المهاجرين المسلمين المساكين"¹.

في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" تركز الروائية "نعيمة معمري" على مناقشة "البعد الروحي" لدى الفتاة الغربية والعربية مُنوهة عبر شخصية "الهادي" إلى انعدام "القيم الروحية" لدى "الفتاة اللندنية" - قياساً بالفتاة العربية- واستشراء "القيم المادية" عندها، من خلال الخيانة التي تعرض لها من طرف صديقه "لورا"، ولعل الخيانة بمفهومها الشرقي توازي الحرية الشخصية بمفهومها الأنثوي الغربي، يقول "الهادي": "oh! sorry my darling" ولكن صارت أشياء حاسمة تفصل بيننا، شيئاً واحداً سيظل يربطنا إلى الأبد ببعضنا البعض، اسمه "الجميل". الجميل الذي قد يربط حتى الناس الغرباء فيما بينهم، أما الحب والوفاء...هما (كأنا المهزلة في هذا الوطن) فقد صارا غريبين عنا"².

يعود المهاجر "الهادي" إلى تحكيم "المبدأ القيمي" أثناء تقييمه لصديقه الأوروبية "لورا" كإشارة إلى اختلاف "المبادئ القيمية" التي يحتكم إليها كلا منهما، والتي عَجَلَتْ بفسخ علاقته بها، والهروب إلى بلده الأصلي الجزائر، "ويبدو أن هذا الموقع القيمي هو الذي يحدد مفهوم الآخر في المنظور الشعبي، حيث تسيطر الرؤية الإقصائية، التي تتسم بالتطرف، سواء في الإعجاب أو الكراهية أو الخوف"³. هذا الحكم ما هو إلا امتداد لأحكام سرد الهجرة العربية واللقاء الحضاري، ففي سياق المقارنة بين المرأة الشرقية والغربية يؤكد الناقد "جورج طرابيشي" على أن بطل رواية "الحي اللاتيني" لـ"سهيل إدريس"، سُرعان ما يتراجع عن إعجابه العقلي بالمرأة الأوروبية المالكة لزاماً جسدها وحريتها، إلى تقديره وتقديره اللاشعوري للمرأة الشرقية المُتمتعة بخاصية الشرف الجنسي كقيمة شرقية نمطية لا ترقى إليها المرأة الأوروبية، وهو ما يدفعه إلى تفضيل الحرمان الشرقي على العطاء الأوروبي⁴.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 131.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 205.

³ - سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 36-37.

⁴ - جورج طرابيشي: شرق وغرب رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ص 82.

وانطلاقاً من هذا "التشخيص القيمي" يستتكر "الهادي" الاستلاب المادي والثقافي لـ"الفتاة الغربية" وتحول جسدها إلى فضاء استهلاكي تجاري بعيد عن أسس وأخلاقيات الطبيعة البشرية، وذلك عقب تعرضه لتحرش جنسي من إحدى الفتيات في شوارع لندن، في إحدى الليالي هناك، يُلخص الحادثة على النحو التالي: "يفاجئني القبيء فأروح أركض هاربا، وعلى مسافة جد قريبة من مكان هروبي، كانت نسوة من مختلف الأعمار، يقفن بفساتين عارية، وأحذية ذات كعب عالي، يقدمن أجسادهن للبيع، بلا مبالاة شديدة. إحدى المومسات هاجمتني، فهربت منها ولكنها لم تستسلم، بل ظلت تلاحنني حتى نهاية الشارع، يبدو أنها كانت متعطشة للجنس وللنقود معا"¹.

يُحيل المقطع إلى "الاختلاف الثقافي" بين الذات والآخر، في كيفية إدارة الحياة الجنسية/الاجتماعية، فتحول جسد الغربيات إلى "فضاء استهلاك اقتصادي" ناتج من الإحجام عن الزواج، تأثراً بـ"نسق مريم العذراء" في الديانة المسيحية، خلافاً للإسلام، -وفق تفسير عبد الوهاب المسيري-، كما "تفاهم هذا الوضع مع التوجه الشديد في الغرب نحو اللذة، إذ عادة ما يصاحبه إحجام عن الزواج أو الإنجاب، كما أن الشذوذ الجنسي له دور في ذلك"². عكس القيم الشرقية المتوازنة، وإن كانت هوامش الحرية هي الحد الفاصل بين قيم الثقافة الشرقية والثقافة الغربية بعيداً عن عامل الدين والأخلاق.

يتجلى هذا "الاختلاف الثقافي" والتعارض مع منطق القيم الشرقية في رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي، أين رفضت "روزا" مالكة الفندق في مدينة "روما" ممارسة الجنس مع المهاجر الجزائري، نتيجة لتواجدها في علاقة جنسية مع صديقها الأخرى، يقول المهاجر الجزائري مُعرباً عن عدم استيعابه الخطاب الجنسي للفتاة الإيطالية، رغم انبهاره بقدراتها وإمكاناتها العقلية في مجالات الفكر والمعرفة: "بعد أن شربنا وتحدثنا طويلاً في الشعر والدين والفلسفة وقليل من السياسة، أجابتنني وقد أدركت رغبتني الجنسية فيها: - إنني سحاقيّة ولي عشيقتي وهي تنتظرني في الغرفة التي تجاور غرفتك. - أصابني الدوار. وكرهت الفندق ولكني لم أستطع التخلص منه. المرأة للرجل وكفى، والرجل للمرأة"³.

تتدخل القيم، وتسهم في توجيه العلاقة بين الأنا والآخر، ولعل تفاجئ المهاجر الجزائري من جواب الفتاة الإيطالية ناتج عن اكتشافه نمط تفكير الفتاة الغربية، وانهايار المنظومة القيمية المندرجة في خانة

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 178.

² - سوزان حرفي: الهوية والحركة الإسلامية، حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 24-25.

³ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 99.

المبادئ الحداثيّة المتأكّلة ذات الصيغة الماديّة الاستهلاكيّة والمغايرة لطبيعة الإنسانية والفترة السليمة. وعلى النقيض من النزعة الاندفاعيّة واللامبالاة لدى الفتاة الغربيّة، تظهر الفتاة العربيّة -الجزائريّة على وجه الخصوص- في رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي، في هيئة الفتاة المنغلقة على ذاتها الخائفة، المتحصنة في قلاعها الأنثويّة، المنفصلة عن الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي للرجال، ومما ورد في ذلك: "كانت العباسية تقول دائما: المرأة في بلادنا تنقصها الجرأة قبل الثقافة والتعليم والزواج والإنجاب والتدين والإلحاد. الجرأة هي الرأسمال الذي على المرأة أن تؤسس حياتها عليه"¹.

في رواية "القاهرة الصغيرة" تبدو المهاجرة "صوفيا" مُتمسكة بمرجعيتها الثقافية، في فضاء إيطالي منفتح، وبرغم الضغوط العنصريّة والتشويهات التي تطال الجاليات العربيّة المسلمة، إلا أنها لم تتنازل عن هويتها الشريفة، (الدينيّة والثقافية)، بل ازدادت تشبثا بها، توضح موقفها من الحادث العنصري الذي تعرضت له في السوق مع الرجل الإيطالي العنصري، فتقول: "صحيح أنني لم أختره في البداية ولكنه صار رمز هويتي بل جلدي الثاني. يجب أن لا أكتفي بقبوله وإنما علي أن أدافع عنه أمام الملأ. لم يعد الأمر مسألة حجاب أو لباس أو قماش بل قضية كرامة. إذا لم يقبلوا بحجابي، فهذا يعني أنهم يرفضون ديني وثقافتي وبلدي الأصلي ولغتي وعائلي ووجودي في هذه الحياة. وهذا لا أقبله أبدا"².

قرار المهاجرة "صوفيا" هو رد فعل تحصني ضد "الكزنيوفوبيا" (الخوف من الأجانب)، وما يترتب عن هذه الظاهرة من اعتداءات نفسية وجسدية وعنصريّة، "من هنا فإن حصيلة هذا الجو المُعادي يكون في أن الأشخاص المنتمين إلى الهوية الإسلاميّة يشعرون بأنهم منبوذون من المجتمع الذي يعيشون فيه ويتمسكون أكثر بتقاليدهم الحقيقيّة أو المتخيلة"³. في سياق حوارٍ آخر تعمد "صوفيا" إلى تمثيل مضاد ردا على "أنجلا"، على إثر الجدل الدائر حول "المرجعيات القيمية الموجهة للسلوك" وعلاقتها بتصنيفات "الجسد الأنثوي" لدى الفتاة المسلمة والفتاة الغربيّة الإيطاليّة، وتمثيلات الهوية، دون إقصاء للمرجعية الثقافيّة والدينيّة، ودون افتتان بثقافة الأخرى الإيطاليّة، تقول صديقتها الإيطاليّة "أنجلا": "لقد حان الأوان يا صوفيا كي تتحرري من هذه التقاليد الذكوريّة البالية وتتخلصي من هذا الحجاب الملعون"⁴.

¹ - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 81.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 116.

³ - تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات، ص 16.

⁴ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 191.

تنطلق "أنجلا" من منطق تفكير "صوفيا" المصرية، محاولة اقتلاعها من "النسق الثقافي" لبيئتها الشرقية الخاضعة لمنظومة قيمية تراعي كل خصائص الفتاة، لإيهامها بأن فكرة "الهوية الثقافية" ممثلة في الحجاب، نابعة عن "إكراهات الثقافة الشرقية"، وليس من الحرية الشخصية، وبالتالي تدعوها إلى تجاوز ثقافة الأقلية إلى الاندماج في "ثقافة المركز"، وهي الحيلة التي تفتنت لها المهاجرة "صوفيا" لترد قائلة: "لا أعتقد أن الفتيات اللواتي يظهرن عاريات في المجلات أو نصف عاريات في التلفزيون هن حرات حقا. إنهن ضحايا النموذج الاستهلاكي الذي يحول جسد المرأة إلى مجرد سلعة".¹

يقلّب التمثيل صورة الفتاة الغربية المتحررة القائمة بشؤونها، إلى نقيضة لطالما حذر منها حتى الغرب نفسه، متمثلة في "نزعة التشيي"، خاصة في علاقة الفرد بالاقتصاد؛ فالأنماط الفكرية المستحدثة في الغرب أدّت إلى تفشي ظاهرة الاغتراب الاجتماعي، وتفتت البنيات الاجتماعية، وانهايار القيم الإنسانية والأخلاقية أمام ميلاد الثقافة الاستهلاكية بمنطقها التشيئي². الذي يساهم في نفي الطبيعة الإنسانية ويفضي إلى تحكم الموضوع المادي بالإنسان مُسببا خلافا فكريا وماديا جسيما. ومهما أصرت الفتاة الإيطالية على وضع الحجاب مرادفا للتعقيد وكبح النشاط الثقافي والاجتماعي للمرأة، فإن التصرف في الجسد وعدم إخضاعه للقيم الروحية، وجعله مجرد سلعة، في اعتقاد المهاجرة "صوفيا" من نتائج الحركة الرأسمالية التي تحول كل شيء لنماذج تجارية استهلاكية، وهو ما يحيد به إلى نوع من التغريب والإقصاء والتهميش، داخل فضاء الحضارة الغربية الصناعية التي تدفع الجسد والأنثى "للإقصاء والتسليع"³.

انطلاقا من البعد الإقتصادي الذي يحكم العقل الأوروبي، يمكننا استنتاج أحد أهم أسباب تشديد الخناق على الفتاة العربية المسلمة، أو الفرد المسلم بصفة عامة الذي يُعدّ نموذجا للمقاومة الإنسانية، من خلال تحكيمة للقيم المرجعية، وليس للقيم الاستهلاكية التي تفرضها العولمة، "فمرجعياته هي مقدار تحقيقه لقيمه الإسلامية، وبذلك فإن هذا المسلم إنسان مقاوم للاستهلاكية العالمية، ومن ثمة لا بد من سحقه"⁴. هكذا ينظر الآخر من منطق الجشع الاقتصادي الذي يتنافى مع المنطق الإنساني. وبالعودة إلى كيفية تمثيل المرأة العربية/الجزائرية غير المهاجرة، فإن أغلبها ينحصر في صورتين، تتراوحان بين التركيز على القيم الروحية والمثالية في الوصف، وبين الانغلاق والانصياع لثقافة المجتمع

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 191.

² - لونيس بن علي: ملامح من إشكالية الهوية، تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد، ص 72.

³ - هيلين توماس، جميلة أحمد: الأجساد الثقافية-الإثنوغرافيا والنظرية، ص 16.

⁴ - سوزان حرفي: الهوية والحركة الإسلامية، حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص 30.

وسطوة التقاليد، فتظهر في الصورة الأولى منهما، على أنها تلك المرأة القائمة بشؤون بيتها الممتلئة لأوامر الرجل، قليلة التصرف في جسدها، كما في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، وتشير الصورة الثانية إلى نمط الخرافات والتقاليد العنيفة، على غرار العجوز المصرية الشريرة التي كانت تتلذذ بختان الفتيات تحت وهم الحفاظ على العفة والشرف في رواية "القاهرة الصغيرة". ويظهر تمثيل طفيف للمرأة الجزائرية الثائرة والمتمردة الراغبة في الانعتاق من سلطة الرجل والثقافة والتقاليد، عبر نموذج "نواره" الفتاة التي اختارت التمثيل في المسرح رغم هول الصراع الإيديولوجي القائم في مسرح الجزائر الواقعي، وكما يتجلى تمرد هذه الفتاة سلوكيا بعنادها وارتياحها لخشبة المسرح، فإنه يتجلى كذلك في خطاباتها تجاه صديقها الهادي: " أنت رجل مزدوج الشخصية، متخلف، متناقض، وجاهل بوضعية المرأة، أنت مثل الآخرين ينظر للمرأة على أنها قطعة من ديكور البيت، أو هرة يحلو مداعبتها في الفراش، أو مفرخة أطفال لا أكثر"¹.

لا يبتعد تمثيل الفتاة الجزائرية لمواطنها "الهادي" عن الصورة النمطية للرجل الشرقي، فهو رغم نزوعه لـ"القيم الروحية"، يختلف عن الأوروبي، العقلاني، الذي ينظر للمرأة بقدر المساواة، من هذه الزاوية يكتسب التمثيل قدرا من المشروعية كونه يتناسب مع نظرة الأخرى الغربية، التي ترى في الشرقي امتدادا لحكايات "ألف ليلة وليلة"، مولع بشهوته الجنسية يعتبر المرأة مجرد وسيلة للشهوة وآلة لضمان استمرار النسل بعيدا عن نسق الرجل المتحضر الذي يرى في الفتاة كيان له حرّيته الخاصة ومركزيته...

- خلاصة الفصل:

من خلال كل ما سبق، تقع تمثيلات الأنا والآخر في سلسلة من الثنائيات المتقابلة والمتعارضة تتراوح بين القبول والرفض، وتصب أغلبها في نسق التمثيل السلبي للآخرين المهاجرين، مقابل التمثيل الإيجابي للمركزي الغربي، وذلك في ظل فضاء بيني يحتكم لبيئة نسقية ثقافية أنتجت مجموعة من الظروف والسياقات الثقافية، التاريخية، النفسية، الاجتماعية، السياسية، وهذا التمثيل للعلاقة بين الذات والآخر ما هو إلا محاولة ثقافية عبر المنجز السردي الجزائري لعرض مختلف التمثيلات المتداولة عن الأقليات الثقافية، ورغبة في تعديلها وإظهارها على وجهها الحقيقي، بعيدا عن أوهام التمركز.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 146.

الفصل الرابع:

المهاجر وتمثيلات المكان

أولاً:

المكان والسرد

ثانياً:

سرد الهجرة وتجليات المكان

ثالثاً:

الهجرة وإعادة اختلاق موطن

رابعاً:

تمثيلات المدينة بين الداخل والخارج

أولاً: المكان والسرد:

شغل المكان حيزاً مُعتبراً من الدراسات الغربية والعربية، لكن وفق نظرة بنيوية محضة، تكتفي بجوانبه الفنية الجمالية بعيداً عن تقاطعاته الثقافية، ولعل اتجاه "سرد الهجرة" كفيل بأن يُحيلنا إلى النظر إليه بمنظور ثقافي يكشف عن تجليات أخرى تتعدى جماليات النص وأشكاله الفنية.

1- مفهوم المكان:

يُضمر التعريف اللغوي للمكان الغاية الرئيسية للمهاجر، والمُتمثلة في الثبات/التمركز، والحصول مكانة مرغوبة، فقد جاء في قاموس "المعجم الوسيط"، "المكان: المنزلة، يقال: هو رفيع المكان. والموضع (ج) أمكنة. (المكانة): المكان بمعنييه السابقين"¹. ثم إن نوعية المكانة تحدد بصفة حتمية عنصر المكان، فالإقصاء (الاجتماعي، الثقافي، الديني، السياسي) يدفع الذات إلى التفكير في البحث عن فضاء جديد تستعيد من خلاله الرغبة في المشاركة الوجودية داخل المجتمع.

يلعب المكان دوراً فعالاً في التشكيل السردى باعتباره الخلفية التي تقع عليها الأحداث، فالمكان الروائي "هو مكان تُؤسسه اللغة ويتحدد جغرافياً، وقد يكون مُدركا من قبل حواس الشخصية أو السارد، أو يكون استيهامياً وحلمياً وفردوساً مفقوداً، وتنتج الذات أو الشخصية عبر الاستيهامات والتذكر والأحلام ويتلخص في مجموع الأمكنة وتوابعها من أشياء ومؤثرات وغيرها"². ويتجاوز المكان -في دراستنا هذه- أبعاده الفنية إلى الكشف عن مدلولاته الثقافية في علاقته بالمهاجر، المنقسم بين عالمين يتجاذبان هويته وتفكيره، ويتحكما في أنماط تفاعله مع الحراك الثقافي، وعليه ينتقل المكان في سرد الهجرة من كونه عنصراً من عناصر التشكيل السردى إلى اعتباره قضية إشكالية تتعالق دلالاتها مع المتغيرات الثقافية، النفسية، الاجتماعية، السياسية، والدينية المتعلقة به، والاختلافات الناتجة عن مراحل الاتصال والانفصال بين الذوات وفضاءاتها الأصلية القديمة والطائفة الجديدة، ف"مكان العيش ليس عنصراً طارئاً فحسب أو مساحة بسيطة للحضور، بل هو محدد للتفاعلات بين المجموعات العرقية"³. وما تسفر عنه هذه السياقات من أزمات وتمثيلات فكرية قيمة عن الذات والآخر والمكان.

¹ - مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مادة (كُون)، ص 806.

² - حورية الظل: الفضاء في الرواية العربية الجديدة، مخلوقات الأشواق الطائفة لإدوارد الخراط نموذجاً، (د.ط)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2011، ص 27.

³ - هوغ لاغرانش: نكران الثقافات، ص 255.

2- سرد الهجرة ومركزية المكان:

لقد كان هاجس الآداب ما بعد الكولونيالية الأساسي -حسب لونيس بن علي-، "محاولة استعادة علاقة الذات بالمكان، انطلاقاً من إحساس الذات بأنها ضحية انزياح مكاني عنيف عن مكانها الأصلي، وهنا تبرز آداب المنفى والمهجر، التي تشتغل على ديكالكتيك المكان والإزاحة، وما ينجم عنه من أسئلة الهوية والانتماء"¹. وإعادة تشكيل الذوات من جديد، ف"ربما يكون الضعف قد لحق بالشعور السليم والنشط بالذات عبر النزوح من المكان (dislocation) نتيجة الهجرة أو تجربة الاسترقاق أو الابعاد..."². وتتم استعادة هذا الشعور في مكان آخر غير مألوف بكيفيات طبيعية وفوق طبيعية خطيرة.

يُشير "إدريس الخضراوي" إلى قلة اهتمام النقد الأدبي بالفضاء الجغرافي داخل النصوص، وذلك في تعقيبه على دراسات "إدوارد سعيد" فيما يخص العلاقة بين الرواية الأوروبية والفضاء الجغرافي، إذ يقول: "لقد اهتم النقد الأدبي بالحبكة الروائية في بنائها الزمني أكثر من الإهتمام الذي أولاه لوظيفة الفضاء والجغرافيا والأرض، بالرغم من أن الكثير من النصوص كان يمثل فيها الصراع حول الفضاء أحد مرتكزات الحبكة الروائية، أشد أسس التخيل أهمية من حيث الاعتماد عليها في تركيب الصورة التي يتقصدُ إليها الكاتب"³. إن هذه الرؤية وإن كانت في سياق الحديث عن الفضاءات التي ينتقل إليها الأوروبي على إثر مشروعه التوسعي في دول العالم الثالث، والتمثيلات التي صاغها عنها، فإن المكان في سرديات الهجرة انتقال عكسي من أرض الأنا إلى أرض الآخر الذي كان مُستعمراً، وما يحمله هذا الانتقال من تخلخل في بنية المكان وعلاقتها بالمهاجرين والكيفية التي يتمثلون بها ذواتهم في الغربة، وهذا ما يحمل الباحثين إلى حتمية إعادة النظر للمكان باعتباره فضاءً "تنظم فيه الكائنات والأشياء والأفعال، معياراً لقياس الوعي والعلائق والترانبيات الوجودية والاجتماعية والثقافية، ومن ثم تلك التقاطعات الفضائية التي انتبعت إليها الدراسات الأنثروبولوجية في وعي وسلوك الأفراد والجماعات، والتي تنبته، -ضمن ما تنبته إليه- إلى نوع من اختراقات الفضاء لنا، لأجسادنا، لأفكارنا، لوجداننا ولمعارفنا"⁴، وكيفية تمثّلنا وتمثّلنا له.

¹ لونيس بن علي: إدوارد سعيد، من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 48.

² بيل أشكروفت، غاريت غريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة، النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006، ص 27.

³ إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 92.

⁴ حسن نجمي: شعريّة الفضاء، المتخيل والهوية في الرواية العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 32.

وليس غريبا أن يتبوأ المكان هذه الأهمية الأنتروبولوجية والثقافية؛ إذ يعتبر أرضية يتم من خلالها تصنيف الأفراد سياسيا بين مقيمين ومهاجرين، ف "المهاجر من فقد مسكنه اضطرارا، من فقد سكونه ليزج بنفسه في متاعب الترحال بلا غاية، ينتقل من حيرة إلى حيرة، من فراق الألفة إلى اللوج في الغرابة"¹. وغالبا ما تجعل روايات الهجرة والاعتراب والنفي، المكان بؤرة مركزية، من خلال استعادة الأمكنة وتكثيف الدوال اللغوية المتعلقة بها، بهدف "وصف لحظة الانفصال وانخلاع الإنسان عن فضائه المألوف، وما يمكن أن يحمله هذا الفعل من تداعيات على التكوين النفسي للإنسان، الذي يقضي جزءا كبيرا من حياته في محاولة استعادة لحظة الانسجام التي كان يمسك بها في أرضه ووطنه"².

تُعدُّ السرديات المتعلقة بالأمكنة وما يدور في فلكها من قضايا الحنين وأزمات الهوية والبحث عن الانتماء، -حسب رامي أبو شهاب- ملامحاً هاماً من ملامح الخطابات ما بعد الكولونيالية، وإن كان يركز أكثر على مضامين "الكتابة الشتاتية"، لهذا ينظر إليها باعتبارها نسقا خطابيا عاما، وإحدى أساليب المقاومة، إنها "مرحلة من مراحل هذه الكتابة التي لا تفتأ تستعيد المكان، وفعل الخروج، مع محاولة استعادة هذه الحالة ضمن سياق توثيقي، ولكنه يتخذ بعدا آخر، وبوجه خاص حين يتجلى في نسق تخيلي؛ إذ يبدو أكثر قدرة على احتمال مستوى من الدلالات التي يحرص المشتتون على إبرازها في الكتابة، بوصفها محاولة لتدمير الفناء، أو محاولة لتحقيق معنى الثبات لمقاومة ذلك التحرك والانتقال المستمر"³. ولا تتعلق المسألة بالسرد المكتوب من طرف المشتتين فقط، وإنما تنصرف الدلالة أيضا إلى السرد الذي يعالج هذه القضايا ولو لم يكن كاتبه منفيا.

وتتأتى الرغبة في الكشف عن العلاقة المتينة بين المهاجر والمكان من قدرة هذا الأخير على تمثيل النسق الذي يحكم تصور الذات لذاتها، وتصورها للآخر، وللنتائج المترتبة عن هذه التصورات، وذلك لأن "هذه العلاقة، وليس التمثل الفضائي الممكن، أو الوظيفي، هي ما يشكل نقطة التقاء الفضاء الثقافي "الواقعي" (الإدراكي، الجغرافي أو غيره). ويكشف الفضاء المتمثل في نص أدبي ما عن إيديولوجيا معينة: ليس لأنه يتطابق، أو يختلف بكل بساطة، عن الفضاء المرئي، ولكن نظرا لمنطق انخراطه في الخطاب الشامل الذي يمنحه معناه"⁴. انطلاقا من تلك العلاقة بين الواقع والتخييل.

¹ - محمد شوقي الزين: الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة، مجلة يتفكرون، ص 25.

² - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 205.

³ - المرجع نفسه، ص 206.

⁴ - حسن نجمي: شعرية الفضاء، التخييل والهوية في الرواية العربية، ص 40.

ثانياً: سرد الهجرة وتجليات المكان:

يكتسب المكان داخل سرد الهجرة القدرة الفائقة على إبراز أوجه الاختلاف والتباين للوجود، عبر انسحابه على كل التغيرات الوجودية المُحتمل أن يُعايشها هذا الأخير انطلاقاً من علاقات (الاتصال، الانفصال، البحث عن اتصال جديد، إعادة الاتصال)، وبالتالي يُقدم مزيداً من الفهم للعلاقة بين الفرد والمكان ويفصح بشكل أفضل عن درجة التأثير والتأثر وعن كفايات وأساليب المقاومة لدى المهاجرين.

ويمكن النظر إلى علاقة المكان بالهجرة من وجهة نظر ثقافية، نفسية، أسطورية أنتروبولوجية، هذه الأخيرة لها ارتباط وثيق بطريقة انتقال المهاجرين في الجغرافيا، من خلال استدعاء مفهوم "طقوس العبور" * (Rites of Passage) الذي ينسحب على مسارات المهاجرين (الخروج، التيه، البحث عن التمرکز، العودة)، وتترتب هذه الطقوس تصاعدياً على الشكل التالي:¹

- أولاً: مرحلة الفراق، أي انقطاع العابر من مكانته السابقة في المجتمع، يقابلها على صعيد الهجرة فعل الخروج وترك المكان، مع تماثل واختلاف في أسباب الانقطاع والعبور المُشتركة عموماً في هيمنة وضغط ثقافة القبيلة/الجماعة الثقافية.

- ثانياً: مرحلة الهامشية أو العتبيّة، وهي طور انتقال يقضيه العابر على هامش المجتمع/الوجود، وهي مرحلة يقابلها في الهجرة العيش على تخوم الثقافات بعيداً عن التمرکز المكاني السابق، أو ما يمكن تسميته رمزياً بإنسان اللامكان/الوجود المؤقت.

- ثالثاً: إعادة الاندماج في المجتمع، حيث يحرز العابر مكانة جديدة، وهذا ما يقابله في رحلة الهجرة، البحث عن الهوية واستعادة المكان من خلال المطابقة أو الاختلاف، سواء داخل بلدان الاستقبال أو بالعودة إلى أرض الوطن، أي إلى الهوية السابقة.

وبما أن طقوس العبور -في أبعادها الأنتروبولوجية- المتماثلة مع تجليات المكان داخل سرد الهجرة، مرتبطة في أساسها بممارسات إنسانية بدائية؛ فإن حركية الخروج بما تحمله في طياتها من

* طقوس العبور: ممارسات بدائية تُلخص في عمومها رحلة الإنسان في الحياة، كشعائر الولادة، والانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة المراهقة، والزواج، والموت كمرحلة أخيرة، كما تعبر عن انتقال فرد أو جماعة من مكانة اجتماعية إلى مكانة اجتماعية أخرى. أنظر: عمر بن عبد العزيز السيف: بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية، الأسطورة والرمز، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص 38-40.

¹ - أنظر: المرجع نفسه، ص 41.

هامشية ومجازفة غير محمودة العواقب على أعتاب الوجود، هي استعادة لا إرادية لنمط الوجود الإنساني الأول، وعلى هذا الأساس، فإن الزمانين رغم البعد بينهما قد تطابقا في المعاني والدلالات لَحمة وسدا.

ولقد نزلت "فكرة الخروج" من الإطار الأنتروبولوجي ذو الأبعاد الأسطورية الغرائبية إلى مصاف الحياة اليومية، أين تُعتبر كلمات أغنية (الخروج) التي تُغنيها فرقة دارا جيه أشهر فرقة سينيغالية لموسيقى الهيب هوب عن هذا الواقع حين تقول: وداعا يا أسرتي يا وطني يا أصدقائي يا أشقائي سأعود بجيوب ممتلئة بالذهب¹. إنها جزء من مخيال الحلم الأوروبي لدى المهاجرين سواء منهم الأفارقة أو العرب.

من هذا المنطلق، يتجلى المكان في النماذج السردية المقترحة وفق أربع تجليات أساسية، تُساير أهم محطات الهجرة والارتحال التي تتعرض لها الذات المهاجرة، منذ لحظة مفارقة المكان الأولي إلى نقطة الوصول المحتملة، ثم العودة العكسية أو البقاء على أرض تلك الأراضي الغربية، وما تنطوي عليه هذه المراحل من أزمت وتحويلات وانزياحات وعلاقات وبدائل تتجلى وفق الأشكال التالية:

1- فانتازيا الخُروج/مكان العبُور:

ليس المقصود بالخروج هنا، ذلك الفعل الطبيعي/الإرادي، المتمثل في الانتقال من مكان إلى آخر بشكل طوعي، وإنما يرتبط بفعل الانزياح تحت طائلة التهديد والضغط؛ (ظروف فوقية، طبيعية أو بشرية) أي الخروج من دائرة الرغبة إلى دائرة الرهبة، وما ينطوي عليه هذا الخروج من انزياحات (نفسية، ثقافية، اجتماعية، فيزيولوجية...) تمس جوهر الذات وتبعدها عن هويتها، وتلقي بها في غياهب الوجود، يتزامن هذا مع رابطة الألفة المُتشكلة بين الذات ومكان الولادة، (Place of birth) لأن "الإشكالية لا تكمن بالمكان، والوطن فقط، إنما تتجاوز إلى ما يمثله الوطن باعتباره الرحم الآمن، أو الحاضنة، أو الرحم المطلق للفرد، أو للمجموع، وبفقدانه يفقد الفرد الوشائج التي كانت تجمعهم مع أرضه وعائلته، وأصدقائه، وحتى ذكرياته نتيجة التشتت"². وعليه نَسِمُ هذه المجازفة بـ "الفنتازيا"، لأن فيها بُعدا عجائبيا، تجلى من خلال تقصي مصائر الشخصيات ومعاينة الكيفيات المنتهجة في هذا الخروج والنتائج المترتبة عنها.

يكتسب هذا التوصيف لفعل الخروج نوعا من المصادقية بعد إلقاء الضوء على نموذج للهجرة السرية عبر الحدود الصحراوية، ممثلا في رواية "كاماراد" للزيواني، ولعل الكيفية التي رتب بها فصول

¹ - مصطفى عبد الغني: عرب أوروبا، الواقع والمستقبل، ص 28.

² - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 187-188.

الرواية، تشي بدلالات العجائبية والغرابة وعمق الأزمة الوجودية، إذ تمتد الرحلة بشكل عمودي من الأسفل إلى الأعلى وفق الترتيب التصاعدي: "في القبر"، "البعث"، "النفخ في السور"، "المحشر"، "على الصراط"، "سفرة المنتهى". مع الأخذ بعين الاعتبار ما يسقط منها (الذوات) عند كل مرحلة.

تتلبس هذه المغامرة الواقعية دلالات "فوق واقعية مكثفة" مُتمثلة في أهوال يوم القيامة، ومكابدة الوصول إلى الجنة، إنها تمثيل دقيق لرحلة الأنا الإفريقي نحو الآخر المثالي، ولعل عمق التمثيل، يُحيل إلى عمق مصير الإنسان المشرد، المطرود بصورة أو بأخرى، ويحيل كذلك إلى الفجوة التمثيلية بين الأنا والآخر مثلما هي بين (القبر)، و(الجنة)، وما بينهما هو ما يتبقى من الأنا وما ينضاف إليها من الآخر.

يفقد المهاجر مركزيته في الوجود عندما ينتقل من نشاط سري (الهجرة السرية) إلى تجارة سرية (تجار تهريب البشر) يتحول على إثرها إلى مادة تكتسب أهميتها فقط من الفوائد التي تجنيها العصابات الحدودية، دون أي اعتبار للمخاطر المترتبة، وليست مغامرة المهاجر "مامادو" في رواية "كاماراد" إلا نموذج للهجرة عبر فضاء الصحراء، "الفضاء هنا، وفي بعض الروايات العربية القليلة، له علاقة بظاهرة النزوح إلى مناطق توفر الشغل ولقمة العيش، ولو على حساب الإنسان الذي يتحول إلى مجرد رقم وهيكل عظمي يناطح أجهزة مراقبة الحدود وقوانين تشغيل الأجانب، ويُقتر على النفس لادخار ما قد يسعف به أفراد عائلته المنتظرة لإمداداته"¹. إن هو استطاع تجاوز عوائق المغامرة.

في هذا السياق ترى الناقدة "آمنة بلعلی" أن "الزيواني" قد تجاوز في رواية "كاماراد" أنساق الكتابة التقليدية عن فضاء الصحراء إلى "خلق وعي آخر يفتح على الآخر، لتأكيد الذات التي ترى وتعي وتتفاعل، وتطرح أسئلة جديدة، أهمها السؤال الوجودي المرتبط بظاهرة الحرقة أو الهجرة السرية التي يمارسها الأفارقة عبر الصحراء الجزائرية، بحث عن الخلاص عبر مغامرة تراجمية ليصنع من هذه المغامرة نسيجاً سردياً مختلفاً"². خاصة وأن سرد الهجرة الجزائرية اعتاد على نمط الهجرة عبر فضاء البحر والجو، لذا لم يركز كثيراً على فعل العبور في حد ذاته أكثر من تعبيرها على مخلفات هذا العبور.

وفي غمرة هذا التمزق المصيري، ينتقل الفضاء الصحراوي في رواية "كاماراد"، رفيق الحيف والضياع من مدلولات الجمال والنقاء الطبيعي وقيم التأمل والصفاء والنقاء، إلى التعمق في تجربة البحث عن المصائر الوجودية، وتتقابل الذوات مع الحاضنة المكانية لها؛ إذ تشعر قوافل المهاجرين بالضيق

¹ - محمد برادة: الذات في السرد الروائي، قراءة في 40 رواية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص 127.

² - آمنة بلعلی: متخيل الصحراء وإعادة تشكيل المركز في الرواية الجزائرية، موقع feni-dz، تاريخ الإنزال: 20 أكتوبر 2017.

داخل شساعة الصحراء، وبالظلام النفسي مقابل النور الصحراوي، وبالفقر والعوز على أرض تُعيل شعوبا أخرى لا علاقة لها بالصحراء.

ومن بين مخاطر هذه المغامرة التراجيدية، ما سرده المهاجر النيجيري "مامادو" للمخرج الفرنسي "جاك بلوز" واصفا له المنعرجات الحاسمة والمخاطر المحدقة في طريق الوصول إلى "جنة الفردوس" أوروبا، بقوله: "الأولى منها؛ المغامرة مع سماسرة تهريب البشر على السراط. لقطع الصحراء الكبرى وصولا للجارة الشمالية.. مع ما يشترط فيها هؤلاء، من أثمان باهضة بلا شفقة، على السلعة البشرية المهربة!! ثانيها؛ قطع مساحة هذه الأخيرة طولا مع شقيقتها الغربية عرضا، بالحافلات والمشى على الأقدام، أثناء التسلل بين حدودهما.. ثالثهما؛ المجازفة مع مافيا قوارب الموت.. من جنوب الضفة المتوسط نحو إيطاليا، مالطا، إسبانيا... رابعها؛... تحين الفرصة المناسبة، كأعياد الميلاد مثلا.. التي يكون الحراس فيها ثملى.. وبالتالي اجتياز السياج الآخذ في العلو، بمدينة سبتة أو مليلية"¹.

ولا يتم عبور المهاجرين في فضاء الصحراء بصورة عشوائية، وإنما وفق استراتيجية منتهجة من طرف منظمات الهجرة والإتجار بالبشر، "ويتراوح القائمون على هذه التجارة ما بين مجموعات صغيرة من الأفراد يقومون بنقل المهاجرين عبر الحدود، إلى شبكات جريمة دولية تزداد بشكل مستمر وتقدم خدمات شاملة تشمل توفير وثائق مزورة ووسائل نقل وتسهيلات لعبور الحدود وأماكن الإقامة المؤقتة أو الدائمة في الدول المستقبلية، بالإضافة إلى وسائل للتوظيف غير القانوني"².

مع الأخذ بعين الاعتبار حجم الشقاء والعناء المترتب عن الارتحال والتفاعل والعيش بواسطة هوية ضبابية في زمن النعرات الهويية والعنصرية، أما بالعودة إلى نمط الخروج التقليدي عبر الشمال (البحر) أو (الجو)، فإنها ميزة تطبع باقي النماذج السردية المقترحة، وبذلك تكون سرديات الهجرة الجزائرية قد مثلت لأزمة الخروج من أوجهها المتعددة وبصيغها المختلفة، ودوافعها التي لا تحصى، مع تباين واضح في مصائر الشخصيات والنتائج المترتبة عن كل نوع من أنواع الخروج. ومع تعدد أوجه الخروج يظل العنف العنصر المشترك الباعث على الخروج.

¹ - الزيواني: كاماراد، رفيق الحيف والضياع، ص 45-46.

² - إيان ليو: العنصرية والتعصب العرقي، من التمييز إلى الإبادة الجماعية، تر: عاطف معتمد وآخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، ص 248.

في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، تبدأ معاناة "الهادي" من لحظة مغادرته لأرض الوطن وانفصاله عن بلاده التي قضى فيها طفولته، وما زاد في تأثره هو أن الوطن الذي يفخر بانتمائه إليه هو الذي أجبره على الرحيل إلى مدينة الضباب "لندن" بعد احتدام الصراعات الأهلية وتناثر الإيديولوجيات المتصارعة على السلطة، ومقتل الكثير من زملائه وأصدقائه السابقين، يقول: "ها هي الجغرافيا تسيئ إلي بهذا اليقين الباطل، وها أنا أسقط ضحية أكاذيبها كما سقطت من قبل ضحية أكاذيب السياسة والوطن، وها أنا أدخل دائرة الوحدة القاسية، أنفصل عن ملاييني لأنتمي إلى ملايين أخرى، لا يربطني بها سوى الركض اليومي وراء لقمة العيش، من أجل بقاء بارد ... بارد"¹.

لم يعد الوطن في نظر "الهادي" باعثا على الهدوء والأمن، وإنما مصدرا للقلق، وذلك بعد بلوغ الأحداث مرحلة خطيرة، دفعت بالبطل إلى ترك دائرة الانتماء بحثا عن مكان آخر يستعيد فيه بعضا من الاطمئنان الروحي والجسدي، وبذلك يغدو الرحيل بالنسبة للمهاجر تعبيراً "عن التعاسة التي يحيها الفرد في المجتمع، عندما تتحسر الآفاق أمام وعيه، ويصبح مُستقبله بمثابة سراب مُتصحر يجري وراءه دون بلوغه. فيفر نحو ما يعتبره سعياً نحو موطن أفضل أو خلاصاً من تعاسة الذات"². في ظل انقراض عقد الأمن والمساواة والحرية بين الفرد والسلطة المؤطرة والمُخرِبة لتفاصيل المكان.

وبالتالي فإن هروب "الهادي" جاء عن طريق فعل الإكراه الذي تعرض له داخل الوطن، ومن هنا فإن صيرورة الهجرة كنمط للوجود تقوم على نوع من "التحرر من قواعد الإكراه، حيث لا تتماهى الذات مع أي وضع قائم ومُهيمن، بل من انكفائها على هشاشتها، حيث تتحول هذه الهشاشة إلى قوة داخلية للاختيار الذاتي ولرفض الوضع القائم، بحيث لا ترى الذات أي إمكانية للمصالحة مع الواقع"³. يقول "الهادي" بعد وصوله إلى بلد الهجرة: "ها أنا أيها الغرباء بينكم، ومثلكم أقف وحيداً، بعد أن أقفل الوطن أبوابه، نوافذه، سماءه، أرضه، من حولي، واجتثني من تربته دون اكتراث، كأني نبتة فاسدة"⁴.

ضمن هذه الوضعية المأزومة يصبح هُروب المهاجر من الذات الأصلية إلى ذات بديلة بمثابة بحث عن حلول لإعادة ترميم الكسر الهوياتي، "لأن الهجرة تتسم بقصدية أساسية، ووعدها يتمثل في بلوغ مجال انتمائي بديل، يقدم حلاً نهائياً، لما مَثَّل سبباً في كسر الإطمئنان الهوياتي الأول، وما خلق عدم

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 10.

² - محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص 181.

³ - محمد بوعزة: سرديات ثقافية، ص 101.

⁴ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 114.

التوازن المربك سواء للمهاجر أو لمستقبله¹، والمهاجر، بعد انفصاله عن مكانه الأليف، يبقى يُضمر بداخله حنيناً جارفاً له، ما يجعله أسيراً لفكرة الانتماء الخيالي إلى عالم الذاكرة، ومن ثم العجز عن الانتماء إلى عالم آخر واقعي في الزمن الحاضر، ولذلك تراه دائم الإفتخار بانتمائه إليه، يقول "الهادي": "وانحدرت من أصل مفتخر بفروعه، وانتميت إلى مدارس مزدهمة بأبنائها ومشيت في شوارع، وأسواق مزهوة بصخبها، وزعيقها، وعلمتني الجغرافيا، أنني أنتمي إلى أكثر بلدان العالم كثافة سكانية، وأنني مع هؤلاء، أتناغم الكثير: الفرح، الوجد، الذاكرة، الجوع، اليقين، الضعف، الهذيان"².

يبرز من خلال المقطع شدة التماهي بين المهاجر وبلده الأصلي، وبذلك لا يكون الانتماء إلى مجتمع ما مقتصرًا على العيش المشترك، وإنما يُفهم الانتماء إلى جماعة ثقافية بالصلة مع موروث تلقاه الفرد بفعل ولادته ومخالطته الإجتماعية ضمن جماعة إنسانية مُحددة. والموروث المتلقى هو جسدي ونفسي واجتماعي بصورة لا تنفصم، وهو مصوغ بترتيبات يستطيع الفرد أن يستعيد اكتسابها أو يتخلى عنها ببسر إلى حد ما، ولكن عبر مواجهة معها لتبنيها أو التحرر منها³. ولكن "الهادي" لم يستطيع التحرر من الانتماء، المسهم في تردي وضعه وانعكاسات هذا الانتماء المرضي على علاقته بالمكان.

انطلاقاً من كل هذا تغدو عملية الخروج من المكان/الوطن عبارة عن "انزياح نفسي وتخيلي، وإعادة تشكيل لأواصر الانتماء إلى العالم الإنساني جملة، وليس مجرد مغادرة حسية لمنطقة بعينها. ففقدان المكان الأصلي، والتغرب عنه، نهاية لفكرة "التماهي مع الأصل" بحد ذاتها، وبداية لتجاوز حدود الجغرافيا واللغة والدين والطبقة والوطن"⁴. والبحث عن أوطان هجينة تسع جميع الأطياف البشرية بعيداً عن شبح الانتماء، وليس هذا النسق من التحول وليد العصر الحاضر، ف"لقد كان السفر إلى بلدان أخرى يبدو دائماً، منذ الأوديسة فصاعداً، وهو يُقدم المُمكنات لوضع عالمنا الاعتيادي المألوف في منظور جديد، وتوسيع الفكرة التي نمتلكها عن الواقع"⁵. ولكن هذا الخروج يختلف من شخص لآخر، ف"الهادي" مثلاً تجتاحه "أزمة الشعور بالذنب" من الوهلة الأولى التي قرر فيها فراق أرض الوطن، يقول: "وأدهش من أولئك الذين في لحظة وجع لا يفكرون، بل يلممون أشياءهم، حقائبهم على عجل، يغسلون ذكرياتهم

¹ - محمد هاشمي: المهاجر في مواجهة الإمتناعات النظرية، مجلة يتفكرون، العدد 11، المغرب، 2017، ص 35.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 10.

³ - هوغ لاغرناج: نكران الثقافات، ص 359.

⁴ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 187.

⁵ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 43.

دون شعور بالفقد (أو شعور بالذنب)، ويعلمون: الوطن مجرد رقعة جغرافية لا أكثر، وأن أي مكان في هذا العالم يصلح أن يكون وطنك، ما دام يحقق لك حريتك، استقرارك... وأمنك!¹.

يُنْبعث فعل الاندهاش لدى المهاجر "الهادي" من استشعار عميق لعقدة "نقض العهد" المُبرمة أنتروبولوجيًا مع جُغرافيا الولادة والوطن الأول، إنه عقد أخلاقي مع الأم الثانية "الأرض"، ويحدث هذا للفرد، "لأنه، بترك الوطن، لم يكن مُخلصاً له. ولما كانت الثقافات كلها، لا سيما في جنوب آسيا، تعتبر الوطن حارس القيم المقترنة بالأبوة ومُعزِّزها إلى درجة إسباغ نوع من القداسة القريبة من التدين على هذه الأخيرة، فإن الردة تبلغ حد البغي. وبهذا يكون المهاجر، بما في ذلك المُضطّر الذي تدفعه بعيداً ظروف أقوى منه، قد نقض العهد وبات عرضة لأحكام عادة ما تُدخّر للمارقين"². وهذا ما يدل على حالة الاستمرارية الاتصالية بين "الهادي" والوطن رغم الشروع الفعلي في عملية الانفصال.

في تمثيل سردي مناقض نلمح عدم اهتمام بعض المهاجرين بلحظة الخروج الأولى مثلما هو الحال في روايتي "عمارة لخصوص" "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، و"القاهرة الصغيرة"، ورواية "السماء الثامنة" لـ "أمين الزاوي"، وذلك راجع للرغبات الذاتية للمهاجرين وغاياتهم من الهجرة، فالمتملص من ثقل الثقافة، أو من عنف السلطة، يشعر بالانشراح والتقاؤل عند الخروج، أضف إلى ذلك درجة الشعور بالانتماء بين الفرد ووطنه، فـ "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" خرج مطروداً من طرف الجغرافيا، إلا أن انتماؤه غلب عليه وأوقعه في أزمت التفكك والشعور بالذنب منذ الوهلة الأولى للهجرة.

يتأسس فعل الخروج إذن، على حركة تدافع وتجادب، تحمل في طياتها جملة من الأبعاد السياسية، الاجتماعية، التاريخية، الثقافية، الأنثروبولوجية، والنفسية، تشكل مجتمعة أو منفردة دافعا مؤثرا على نمط التحول الوجودي (من...إلى)، ولحظة توطر الحركة الانتقالية وتوجُّهها، يستطيع المهاجر انطلاقاً من تداعيتها أن يفكر في وجهته المستقبلية، أو أن يلغيها ويتركها مُعلقة على أمل أن يجدد التفكير فيها في وقت لاحق، عندما يستقر وضعه المكاني ويتيح له الفرصة للتفكير بعيداً عن ضغوطه الصعبة.

نلمس نوعاً من التعارض بين فعل الخروج والرغبة في الخروج، لأن الإنسان مجبول على حب الثبات والتمركز، وإن كانت السنن الوجودية تقضي بعكس ذلك، فالولادة هجرة من الرحم، والبلوغ هجرة من الطفولة، والضعف هجرة من القوة، والزمن يهاجر... فكل شيء في الحياة خاضع لمبدأ الهجرة والانتقال، ومن هنا تكتسب الذات مهارة الانفصال لاتصال آخر أكثر أماناً وفعالية، ولكن رهبة لا رغبة.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 114-115.

² - رانا جيت غُها: زمن المهاجر، تر: نائر ديب، مجلة عمران، العدد 6/24، ربيع 2018، ص 74.

2- المكان المؤقت/إنسان اللأماكن (Non-Places):

قد تتعدم درجة التفكير في المكان لدى الفرد وَسَطَ الشروط العادية للعيش، لكن التفكير في المكان ضرورة قصوى لدى الفئات المنزاحة عن المكان، فالمهاجرون على مثلا يتحقق وجودهم من الناحية السياسية والقانونية انطلاقا من الثنائية المكانية، أصلي/أجنبي، "فليست الأماكن مجرد مواضع على الأرض، بل هي أيضا سياسية؛ يَضُج بعضها بسلطة أقوى لتقرر من ينتمي لها ومن لا ينتمي"¹. وفق سياسات المواطنة، إضافة إلى ما يترتب عن هذه الثنائية من حقوق وواجبات وممارسات ثقافية، تبنى في مُعظمها على أسس مرهونة بالانتساب للمكان، كالحرمان من التصويت على مصير البلد المضيف، وهذا ما يجعل المهاجر يشعر باللاقيمة واللامكان، لأنه غير قادر على المشاركة في تشكيل وبناء أجزاء من تاريخه باعتباره عضو جديد داخل الجماعة؛ فالمهاجر يَجِلُّ على المكان وينظر إليه مفضولا عن الأطر المدنية والسياسية، بينما يحدث العكس في نظرة الآخر المضيف، من هنا تبدأ انتكاسة المهاجر المكانية.

لئن كانت فكرة "الخوف الهستيرى" لدى الأوروبيين على المكانة (السياسية، الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية، الثقافية) شَبَجًا يقف خلف كل تمثيل تفرضه الذات الغربية على الآخر الشرقي/الإفريقي، فإن رغبة "البحث عن المكانة" -بما فيها عنصر المكان- هي الأخرى تُمثل هاجسا أساسيا للمهاجرين، بل إن مقدار الانسجام والتفاعل والتمركز والتصالح مع الذات يتوقف على درجة الحصول على هذه المكانة على مستوى المكان الجديد.

يتكثف الشعور باللامكان مع "الانقطاع الزمني"، أو "الظرفية الزمانية" "لم تُعَدْ" -كما يصطلح عليها المؤرخ راناچيت غُها- أين تختفي من واقع المهاجر تلك الخلفية التي يستند عليها لمجابهة الحاضر الغريب عنه، لأجل ذلك، "فإن ضياع ذلك الحاضر يُكافئ ضياع العالم الذي صيغت فيه هوية المهاجر. وهذا الطريد زمانيا بقدر ما هو طريد مكانيا، سوف يظل يتطوح، إذن، إلى أن يحط في عالم ثان حيث يسعى مَكَانُهُ إلى إحدائيات مُماتلة من جديد"². يستعيد من خلالها ما تم فقده في المرحلة المتوسطة.

يمكن اعتبار الانقطاعات السابقة (المكانية/الزمانية/السياسية) مُصوغا رئيسيا لإطلاق مُصطلح "إنسان اللامكان" على نماذج المهاجرين المغتربين عن مرجعياتهم الماضية ومراكزهم الحالية، "فالإنسان الغريب هو الذي تتجسد فيه الجنابة وهي البعد والغربة: أليف القرابة الإنسانية، وغريب الجنابة

¹ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 652.

² - راناچيت غُها: زمن المهاجر، تر: ثائر ديب، ص 75.

الذاتية. فلأنه أجنبي، فهو موضوع الاجتتاب، عنصر المفاجأة. على أي جنب يتكى؟ إلى أي جنب يلجأ؟ أعزو سيرة المهاجر وسره إلى هذا الجنب الذي يقول باللامكان. نقول عن الجنب إنه الناحية، لكن دون موطن معلوم، دون مسكن أو مُستقر¹، فالمكان هو اللبنة الأساسية للثبات داخل العالم.

لا تعني هجرة الذات إلى الآخر بحثا عن اطمئنان مفقود على مستوى الهوية أو المكان أنها قد تحررت من هواجس الانتماء إلى إحدى الجهتين، بل تؤدي بها هذه الوضعية المُبهمة إلى تجاذب يفضي بها إلى تعليق الانتماء المكاني إلى أجل غير مسمى، فيظل المهاجر على إثر ذلك في مرحلة "إرجاء وُجودي" دائم الاشتغال والحركية على المستوى الذهني، مما يُعيق إمكانية التماثل مع المكان الجديد.

ضمن هذا النسق من التفكير، يرى "إدوارد سعيد" أن "المنفي يقع في منطقة وسطى، فلا هو يمثل توائما كاملا مع المكان الجديد، ولا هو تحرر تماما من القديم، فهو محاط بأنصاف مشاركة، وأنصاف انفصال، ويمثل على مستوى معين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر، وعلى مستوى آخر قدرة المنفي الفائقة على محاكاة من يعيش معهم الآن، أو إحساسه الدفين بأنه منبوذ². وهو ما يصفه في محطة أخرى بـ "الوعي الطباقى"؛ أي القدرة على التنقل والعيش بسلاسة بين هويتين متناقضتين.

عملية التجاذب بين "المكان الحالي"، و"المكان الذاكرة" هي ما يُشكل الجانب المُعقد للعيش داخل "الهجنة"، خاصة إذا لم يُطوّر المهاجر شكلا من المقاومة الثقافية، ويؤثت وضعه ببعض الآليات النفسية التي تضمن الانقطاع وإعادة الاتصال، فالمهاجر وإن كان مقيما في بلد الهجرة، إلا أنه ما يزال حبيسا لما يعرف أنتروبولوجيا بـ "سكنى الذاكرة" «dwelling places of the memory». إضافة إلى استحالة العودة والانسجام مع هذه الأخيرة، لذلك يُنظر إلى الهجرة بعين الأزمة، يقول "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء": "كم كان يخيفنا ما كنا نسمعه عن عدد الأشخاص المعتقلن والمطرودين لهذه الأسباب، وكم كان يغيظنا أكثر نهاية أحلامهم أو أوهامهم في إمكانية العيش الكريم. أين المفر، البحر أمامكم والعدو وراءكم. بلدان بائسة، قاتلة، تنبذك، وأخرى صارمة، قاسية تطردك³.

إن هذا التفكير المريب في صيرورة الوجود، ما هو إلا نتيجة مباشرة لأزمة عدم التمرکز المكاني، والتي من شأنها أن تجعل الفرد المهاجر يشعر "بتخلخل المكان والقلق الأبدي، لا سيما إذا ما تعلق ذلك

¹ - محمد شوقي الزين: الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة، مجلة يتفكرون، ص 25.

² - إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص 95.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 124.

بعمليات التهجين الثقافي التي تقتضي انخلاع الشخص من دوائره الحميمة واستزراعه في بيئة غير بيئته¹. هذه البيئة المستقطبة لعديد الهويات والجنسيات على اختلاف غاياتها وأهدافها...

لم تكن لدى "الهادي" نية الاستقرار في مدينة "لندن"، لأنه مُرتبط نفسياً وثقافياً بوطنه "الجزائر"، إنها محنة وجودية تتأرجح بين التعلق والتعليق (التعلق بالمكان الأولي، وتعليق المكان الطارئ)، فالوطن يمثل في الشتات قيمة مُعلقة تتصل بالإرجاء الذي ربما يمتد لعقود طويلة². قد تكون كافية لنسيان الماضي المثالي، وقد تضاعف أزمت التفكك، لكن يبدو أن الزمن غير قادر على فك الارتباط الروحي لدى "الهادي"، يقول: "لكنني أبداً لم أفكر في الإقامة في بلد الصقيع هذا، أكثر مما كنت أفكر منذ وصولي إلى لندن في العودة لتوي إلى أرض الوطن، وأكثر من هذا لم أفكر أبداً في الإقامة داخل جسد لورا"³.

قد يُحيل جسد "لورا" من الناحية الرمزية للجسد الثقافي/الاجتماعي الإنجليزي، وعدم الإقامة فيه، "مقابل موضوعي" لتعطيل لفكرة الاندماج والتفاعل حتى قبل محاولة الانسجام، وهذا ما انعكس على رؤيته للمكان؛ إذ كان يتعمد الفوضى داخل الشقة التي يقطن فيها، بل يعتمد تنظيم الفوضى بالكيفية التي تعكس حالته الوجودية، يقول في هذا الصدد: "أترك شراريف الفراش متدلّية على السرير، والوسادات مُلقاة على الأرض، وأترك أبواب الخزانة مفتوحة يتدلى منها جورب أو قميص، كما أصر على إلقاء بعض الأشياء عند مدخل الشقة مثل، زوج أحذية، جوارب، لعب، كرة، وغيرها"⁴.

تحمل الفوضى المكانية عدة دلالات نفسية، فمن جهة يُحاول "الهادي" استشعار وجود أسرة تشاركه المكان وتكسر نمط الفردية المكتسب والمفروض في بلدان الغربية، وتحيل في الآن نفسه إلى قيم التأجيل وتعليق المكان، وإيهام الذات بأن فترة الإقامة لن تطول، لأن تنظيم المكان يدل على نية الاستقرار، وعلى هذا الأساس، فطريقة تأثيث المكان تُوحى بالحالة النفسية للمهاجر ونوعية العلاقة بينهما "فالذات تستشعر غربتها في المكان الذي يبدو بسائر محتوياته مؤقّتا، بشخصه، وبيوته، وأحلامه، وقيم العالم المؤجل"⁵.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 88.

² - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 167.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 152.

⁴ - المصدر نفسه، ص 154.

⁵ - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 235.

إنه تعليق للوجود وإرجاء للتمركز إلى حين، فالمهاجر عكس المقيم في بلده الأصلي، "يشعر بالموثقة وبشرطية الكينونة ويدرك كيف يمكن أن تُشكل الحدود والحواجر سجنًا ومُعتقلًا، لا خريطة وهوية"¹، وبفقدان أمل العودة إلى الوطن مع نهاية "مهلة التوقع"، يقوم المهاجر لا إراديا بتمزيق الروابط المؤقتة مع الفضاء الجديد بصورة نهائية، فيستسلم لعاصفة من الانكسارات النفسية والجسدية، وهذا "يعود إلى فانتازيا الهجرة المؤقتة، وبكلام آخر يتخيل المهاجر أن هجرته مؤقتة، وبعد فقدانه الأمل في العودة القريبة إلى الوطن -لدى البعض تأخذ عمقا مُدمرا- وقناعته بأن الفقدان والفرق هما نهائيان لا رجعة فيهما"²، فيتوهم أن الفضاء المحيط به قد أغلق أبوابه في وجهه إلى الأبد، وما عليه إلا أن يُلوذ بانتماءات كامنة في داخله مختلفة تماما عما هو موجود خارج الذات، ونظرا لتلاشيها هي الأخرى بفعل التفتك الناتج عن عدم القدرة على التطابق مع الهوية الجديدة، فإن الذات تفر في غالب الأحيان إلى آليات فوق طبيعية كالنوبات المرضية، وأشكال الهذيان، وقد تنتهي -إذا استمرت حدتها- بالجنون أو حتى الموت.

وكما تتأثر الشخصية بطريقة تأثيث المكان، فإن المكان أيضا يتلون بهوية قاطنيه، في شبه ثنائية جدلية متأرجحة بينهما، "ولأن المكان لا يُراكم تفاصيله إلا عبر انفعال الذات بتقاسيمه، وانغمارها بلحظات الفرح أو البؤس في سياقه، فإنه يغدو قرين الوجود الحي للشخصيات الحقيقية أو المتخيلة التي تسكنه، ونتاج طبائعها وقيمها ومنازعتها الثقافية"³. التي تختلف من فرد لآخر حسب درجة التقبل والغايات الداخلية التي تتوخى الذات الوصول إليها، ونوعية الآخر المشارك لحيز هذا المكان... فعلى عكس المهاجر "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" لنعيمة معمري، نجد أن المهاجر "أميدو" والمهاجرة "صوفيا" في روايات عمارة لخص، يُبديان انسجاما وتصالحا مع الفضاء، ويسارعان لخلق روابط متينة مع فضاءها عن طريق المشاركة الاجتماعية، وتوزيع البرنامج اليومي على عدة أعمال، يُعد اللقاء مع الآخر الأصلي من أبرزها، نظرا لرغبتها في الإقامة الدائمة، واستبعاد خيار العودة إلى الوطن.

على الصعيد الواقعي اليومي، يتملك المهاجرين إحساس بفقدان التمركز والثبات نتيجة لفقدان المكان، فالمكان لدى الفرد بصفة عامة هو المحور الذي تدور في فلكه الموجودات، ومهما نأت عنه طوعا أو كرها، فلا بد لها من الركون إليه، بحثا عن السلام والاطمئنان والألفة، لذلك تشبه المهاجرة "ماريا

¹ - فريال غزول: الأسس النظرية والثقافية لكتابة المنفى، ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، أدونيس وآخرون، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2012، ص 46.

² - ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 175.

³ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر -أساق الغيرية في السرد العربي، ص 186.

كريستينا" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" تشردها في شوارع إيطاليا، بالقرب المحطم الشراع في عرض البحر: "أريد أن أشعر بالإطمئنان لكن المصيبة أنني بلا وثائق، إنني كالقارب الصغير الذي تحطم شراعه وصار تحت رحمة الصخور والأمواج. لو كنت أملك وثيقة الإقامة ما تركت البوابة النابوليتانية تسخر مني وتغيرني كما يحلو لها، إنها تتاديني دائما " الفيليبينية!"¹.

زيادة على الاستقرار والفعالية الإنتاجية في بلد الغربية، فإن توفر المكان، حماية نفسية/ثقافية للمهاجرين من هجمات التعيين الثقافي من طرف المقيم الأصلي ذي التعصب الهوي والعنصرية المفرطة؛ فامتلاك وثائق الإقامة يضع المهاجر في مستوى الفرد المحلي على الأقل، -إن لم نقل أفضل، كما في نموذج المهاجر "أميدو"- ما يجعل نسبة التمثيلات الدالة على الاختلاف والازدراء والسلبية في مستويات منخفضة للغاية مقارنة بالنماذج الفاعلة لمركزية المكان والمشردة داخل البلدان المضيفة.

وليس "اللامكانية" مقتصرة على تفكك الذات وازدراء الآخر لها وحسب، بل تعد سببا مُباشرا في تنامي قضية العداء بالنسبة لبعض الأقليات العرقية حسب ما تمثل له رواية "السماء الثامنة" لأمين الزاوي، الداعي -عبر شخصيته الرئيسة- إلى جعل المكان بؤرة للتعايش الإنساني ونبذ الخلافات وإن كان تعاطفه واضحا مع اليهود: "أنا لا يهمني الصراع الديني بين المسلمين واليهود والمسيحيين. اليهود عدائون لا لشيء إلا لأنهم تشردوا في بقاع الأرض، عدم الثقة في العالم حولهم إلى ما هم عليه الآن. أعتقد وربما هذه الفكرة لا تعجب كثيرا، إنه حان الوقت لكي يعيش أهل الديانات السماوية والديانات غير السماوية والملحدة بمحبة الأرض. هذا الكوكب النادر تشرف على الموت، نحن الذين قتلنا أرضنا الزرقاء بالأناثية الدينية والاقتصادية والحربية"².

يعتقد أمين الزاوي "أن عاملي الدين والاقتصاد هما السبب الرئيسي في تجزئة العالم والسيطرة على المكان وتشريد الفئات الهامشية، وفي ذلك إشارة إلى الشتات اليهودي، وطرد الصليبيين لليهود من الأندلس وهروبهم بعضهم إلى مدينة "تلمسان" الجزائرية، دون إشارة -ولو وجيزة- إلى طرد اليهود للفلسطينيين. من هنا نلاحظ تحيزا مقصودا في العملية التمثيلية داخل الرواية من ناحية تمثيل الأبعاد العقلية، السياسية، الدينية، والفكرية للذات العربية المسلمة وللآخر المسيحي، واليهودي خاصة.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 76.

² - أمين الزاوي: السماء الثامنة، ص 54.

إن عدم التمرکز والاستقرار المكاني قضية أساسية لدى المهاجرين ولذلك لا يحلمون في فضاءات الغربة سوى ببيت يقيمهم من صدمات العالم ويمنحهم الشعور بالكينونة، لأن ما يعتبر طبيعياً بين البشر العاديين، هو بمثابة حلم لدى الفئات الهامشية، وهو القضية التي تآرق المهاجرة الفيليبينية "ماريا كريستينا" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" المتشردة في شوارع إيطاليا بحثاً عن لقمة العيش وعن منزل تستشعر من خلاله وجودها ككائن بشري، تقول: "هذه الحياة ليست عادلة على الإطلاق، هل من العدل أن أعيش شبابي سجيناً بين أشباح الموت؟ أرغب في بيت وزوج وأولاد، أستيقظ في الصباح، آخذ أطفالي إلى الحضانة أو إلى المدرسة ثم أذهب إلى العمل، في الليل أعانق زوجي ويلتحم جسدي مع جسده على سرير مريح وليس على مقعد موحش في حديقة عمومية أو في قطار متوقف مهجور أو تحت شجرة منعزلة!"¹.

من هذه الناحية، يساهم البيت/الملجأ في التقليل من أزمات التفكير المضاعف في عواقب المصير الذاتي، كما يجعل الفرد في وضعية مناسبة للإنسجام داخل الجسد الاجتماعي بفعالية تفوق التفاعل وفق الوضعيات السابقة، ويقضي على أشكال الانقطاع المُفكِّكة لديمومة المهاجر، "في حياة الإنسان يُنحي البيت عوامل المفاجأة ويخلق استمرارية. ولهذا، فبدون البيت يصبح الإنسان كائنًا مُفتتًا. إنه -البيت- يحفظه عبر عواصف السماء وأهوال الأرض"². من جهة أخرى، يؤدي إلى تقلص مظاهر العنف والسرقة والقتل بين الفئات المهاجرة وبين المجتمعات المضيفة، وزيادة مستوى الشعور بالذات، بما له من تأثير واضح على الاندماج والتفاعل بشكل أفضل.

تعتبر حالة المهاجرين وفق أغلب النماذج بمثابة "فائض وجودي" متأرجح بين "لفظ الأوطان الأصلية" واستبعاد "الأوطان الجديدة" تحت رحمة العنف الأصولي والعنصريات، وهذا ما يستهلك فعاليتهم المادية والمعنوية ويضعهم في سلسلة انقطاعات مكانية زمانية تضاعف من شعور اللاتمرکز واللاإنتماء وما ينتج عنهما من أزمات تساهم بشكل فعال في توجيه قرارات المهاجر المستقبلية، وتضعه على المحك.

¹ عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 75-76.

² غاستون باشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، ط5، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2000، ص 38.

3- فانتازيا المكان الغريب:

تُشحن اللغة السردية الواصفة لعلاقة المهاجر، بالمدن والمنافي بدلالات تحيل إلى عمق أزمة الإنسان المعاصر ف"هذه اللغة تعبير عن دلالات لا إحساس لها، وهي شخصية أنتجها العصر الحاضر بتشيئته للفرد، إن الذات في تصويرها للفضاء تعبر عن الإنسان المعاصر المقموع الفاقد لهويته وشخصيته والمفروغ من العاطفة والإحساس، فلم تعد تنتج إلا لغة جافة لا حرارة فيها ولا حلم"¹. خاصة بالنسبة للأقليات المفلوطة خارج الحدود، والتي تختزن في ذواتها مشاعر متضاربة عن المكان، تميل في غالبيتها إلى السلبية والنفور، والعيش في عالم آخر ذهني متعلق في أساسه بالمكان القديم المفقود.

ضمن هذه الثنائية المعقدة، تتأسس العلاقة السلبية مع الفضاء انطلاقاً من ثنائية أخرى، يتعلق جزء منها بضغط إيديولوجيا الآخر ورغبته في الهيمنة على الفضاء باعتباره أصلياً، ويعود القسط الأكبر إلى ظواهر سايكولوجية ذاتية، فقد يكون رفض المهاجر للمكان الجديد انعكاساً لا إرادياً لـ"عقدة الإحساس بالذنب" وتحويل "كمية الغضب" من الوطن المتروك إلى بلد الضيافة، هذا "الغضب ضد الوطن الذي نبذه: الغضب -إن بدا شيئاً معقولاً- يتم إسقاطه على البلد الجديد، الذي لا يُصبح مكاناً مُنقذاً بل مُسبباً لكل المساوئ والأضرار التي يواجهها المنفي؛ في حين يتحول الوطن إلى حنين مثالي لا يفنى ولا ينفد"².

ولعل عدم القدرة على مُجاراة نسق الفضاء الخارجي، تجعل المهاجر يلوذ بالبيت طلباً للحماية، وهو ما فعله "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" لنعيمة معمري، نتيجة حملة القضاء على المهاجرين العرب والمسلمين في لندن وكافة بلدان العالم بعد الهجمات الإرهابية على برج التجارة في أمريكا، يقول: "أعود إلى الداخل مُتعباً من جسدي ومن حياتي كلها، وبحركة آلية وملل كبير، أشعل التلفزيون وأسقط على الكنبه المقابلة له... لم تكن لدي أي رغبة في سماع أي صوت، عدا صوت الأشياء التي تسقط بداخلي، فتحدث ذلك الإحساس بالانهيار، وتلك الرغبة في التذمر من الغربة"³.

وعلى هذا الأساس، يتجاوز البيت بعده الهندسي المرئي للعين إلى أهميته كمكون نفسي تلجأ إليه الذات المهاجرة عندما لا تشعر بالألفة والطمأنينة مع الأماكن الخارجية الطارئة؛ فالبيت "إنما هو إظهار لقيم الحماية والأمان ضد معاداة العالم الخارجي. إنه [أي البيت] راعي الإنسان، الذي يحمي ويؤمن

¹ حورية الظل: الفضاء في الرواية العربية الجديدة، مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوارد الخراط نموذجاً، ص 295.

² ليون غرينبيرغ، ريبكا غرينبيرغ: التحليل النفسي للمنفى والمهجر، 189.

³ نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 198.

الإنسان من كوارث الطبيعة. كما أنه يهب الإنسان الثقة في قدرته على مقاومة عداء العالم له¹. وترميم تشوهات الذات وصلها كدافع للبقاء.

يتم إسقاط عنف الذات المهاجرة على المكان الجديد/المؤقت، عبر ارتفاع نسبة الكره، كنوع من العنف الداخلي، إذ يلجأ "الهادي" إلى كسر زجاج الحمام الذي عكس صورته غير المتوقعة، فالعنف نتج عن عدم مطابقة الهوية الداخلية المحمولة مع الهوية الخارجية الطارئة والظاهرة أمام المهاجر، وهو ما انعكس بدوره على المكان الذي انتقل من دلالة الألفة إلى دافع للعنف الناتج عن المقارنة بين الهويتين، يقول "الهادي" عن هذه الوضعية المتأزمة: "وأركض إلى الحمام، وأفاجأ في المرآة بمنظر رجل آخر يسكنني، رجل آخر بلحية طويلة، بوجه شاحب وعيون حمراء دامية. يا الله... أهذا هو أنا؟... وصرخت في وجه المرآة، في وجه الرجل الذي لم أعرفه والذي استعار ملامحي، ورفعت يدي بحركة غير إرادية عاليا وانهلت على زجاجها كسرتة، ورحت أبكي وأنزف وأبكي"².

يدفع العنف المهاجر إلى درجات من الانزواء؛ إذ يفر من ضغط الفضاء الخارجي (شوارع لندن) إلى طمأنينة الفضاء الداخلي (الغرفة)، فالبيت، سواء داخل أو خارج الوطن هو "المكان الذي يرتبط به المرء، إنه المكان الذي يظهر للمرء الارتباطات والصلات الخارجية لوجوده الإنساني وفي نفس الوقت أعماق حريته وواقعه. إن أماكن السكنى *dewilling places* هي الأماكن التي تكتنفنا وتطوقنا وتعد جزءا من وجودنا الإنساني؛ بل وتربطنا بالعالم الخارجي"³. ويفقدانها نفقد الرابطة مع العالم.

وعندما لا ينجح هذا الأخير في ربطه بالعالم الخارجي، أو حمايته من ضغط العنف يلجأ المهاجر إلى الاستعانة بالذات الداخلية، غير القادرة بدورها على توفير القدر الكافي من الأمان، نتيجة التمزق والتفكك، عندها يقوم المهاجر (نموذج الهادي) بتفعيل أقصى آليات النأي والانزواء عن المكان، بالانتقال إلى مكان آخر ذهني، (فوق طبيعي) هو الجنون والخروج من فضاء الواقع، فـ "الهادي" أصبح يتوهم أصوات وحركات داخل الغرفة بالرغم من تواجده بمفرده، وعليه ترد لحظات الجنون على الشكل التالي: "وأبحث عن مصدر الصوت بهستيريا في كل مكان، في زوايا البيت، تحت الأسرة، تحت الطاولة، تحت

¹ - غادة الإمام: جاستون باشلار، جماليات الصورة، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010، ص303.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 210.

³ - غادة الإمام: جاستون باشلار، جماليات الصورة، ص 304.

الصحون القذرة، عند الشرفة ولا أعثر عليه، يخالجنى شعور أن هذا الولد منبعث من أعماقي، وأضرب على صدري كالمجنون بقوة ولا أتوقف"¹.

تظهر رحلة "الهادي" في شكل انتكاسة وجودية، تبدأ بالهرب من عنف المكان إلى عنف المكان وتنتهي بالعنف الداخلي والجنون كمحطة أخيرة من محطات البحث عن الأمن، ومن هذا المنطلق "يُحْضَرُ الجنون مُلتصقا بالمكان، ولعل ضغط الواقع هو الذي أفضى إلى استعادة الجنون بوصفه ملاذا نستطيع من خلاله استعادة توازننا، أو الهرب كما الاستتار، وبوجه خاص بعد التعرض لحادث أليم، ونعني صدمة تتجاوز قدرة التحمل وتفوقه"². ف "الهادي" لم يستطع تجاوز الغرابة المكانية داخل مدينة لندن، ما حدى به إلى انتهاج العنف كرد فعل أولي، ثم العبور إلى حالة الجنون كمحطة أخيرة للأمان من الواقع.

ولكن المفارقة تكمن في الانتقال من اغتراب واقعي (الهجرة) إلى اغتراب ذاتي (الجنون)، خاصة إذا علمنا أن مُصطلح الاغتراب في اللغة الفرنسية (Alienation)، يعني فيما يعنيه معنى الجنون (aliene)، وبالتالي يتحول هذا الأخير من دلالات الاغتراب عن طبيعة الذات إلى ملجأ من قساوة المكان الخارجي؛ فهُول الواقع على الذات المهاجرة يُجبرها على إعادة تكييف الظواهر النفسية/الثقافية للخروج من المأزق، ما يدل على المعضلة النفسية/الوجودية لدى الأقليات التي تعاني انزياحا على مستوى المكان بشكل خاص، ورغبة في الحد من كل ذلك، يُعيد المهاجرون تفعيل ما تم إخماده من مخزونات الذاكرة، إلى البيت القديم (الرحم الأولى قبل أن يلقى به في الوجود) المنطوي تحت مثالية حاملة مناقضة للبيت الجديد "ومن ثم، ففي عالم الخيال، نشعر بثقة واطمئنان أكبر إزاء البيت القديم، الذي ولدنا فيه"³. مقابل الشعور بفقدان الثقة في المنازل الجديدة خاصة إذا ما تعلق الأمر بالسكنى خارج حدود الوطن.

لذلك يظهر بيت المهاجر "الهادي" في الجزائر مناقضا لبيته في لندن، فالبيت العائلي القديم يتميز بالبساطة والحميمية والألفة الناتجة عن نسق الحياة الجزائرية ذات القيم التشاركية، عكس الغرابة التي يتصف بها نسق الحياة في مدينة لندن، بعيدا عن مُثيرات الهوية والتقاليد والعادات، على عكس دلالات البيت القديم عند المهاجرة "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" المنقلة بمفردات الخوف والهلع، لذا فسطوة أو حميمية المكان تخضع لعوامل أخرى ثقافية، اجتماعية، سياسية...

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 209.

² - رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 193.

³ - غادة الإمام: جاستون باشلار، جماليات الصورة، ص 303.

4- فانتازيا العودة/فانتازيا البقاء:

تستدعي الرغبة في الرحيل، مُقابلا بنيويا يُهيمن على أساطير الهجرة هو الرغبة في العودة إلى الأرض الأولى، إنها ثنائية أساسية تهيمن على ثنايا مخيال الهجرة، والمهاجرين سواء على المستوى الواقعي أو المستوى السردى، ولكنها لا تتشكل دوماً وفق هذا النمط التقابلي، إذ أن هناك من ينحرف عن القاعدة الدائرية لعملية الهجرة، مُبقيا على مسارها مفتوحا ولو إلى إشعار آخر، تحت مُبررات نفسية، ثقافية، اجتماعية، وسياسية تختلف من شخص لآخر وتتكتف في مكان دون مكان آخر، وقد لا تأخذ قضية العودة إلى الوطن هذا القدر من الأهمية لدى الإنسان غير المهاجر، الذي يعيش بشكل طبيعي، ولكنها ذات أهمية لدى المهاجرين، لأن "من يعيش في وطنه بشكل طبيعي لا يعي عادة مدى حبه لوطنه وتمسكه به وولائه له، وإنما أولئك الذين يقتلعون من وطنهم، كما حدث للفلسطينيين، هم الذين يعرفون قيمة الوطن الأم، الوطن الحقيقي، ويزداد تمسكهم به وولاؤهم له وحنينهم إليه وتوجههم نحوه، وإصرارهم على العودة إليه. ويزداد ذلك الإصرار والولاء والحنين كلما ازداد التشرد والعذاب والغربة والمعاناة"¹.

يُعد الوطن حجر الزاوية في كل مراحل التفكير لدى المهاجر، إن على مستوى الخروج أو العودة، وما بينهما من مسارات أثناء العبور أو بعد الوصول للغاية المُسطرة من قبل المهاجرين، ف "البلد الأم هو المكان الذي رأى الإنسان فيه النور، والموقع الذي يحن إليه الغريب بعد مغادرته، وهو تلك البقعة من الأرض التي يريد الغريب العودة إليها، بعد أن تتحسن الأمور. إنه تلك الجغرافيا العجيبة التي تحدد المنطلق والمرحلة الأخيرة"². وليس هذا بالأمر الغريب، فالوطن هو الهوية التي تتبني الذات على أساسها.

ثمة من يرغب في العودة إلى الوطن، ولكنه يُؤجل كل ذلك بسبب الظروف السياسية في الوطن، والتي تعود في أصلها إلى طريقة الهروب الأولية، إذ تتشابه نتائج عدم البقاء مع نتائج العودة، في رحلة معلومة المنطلق مجهولة المُنتهى، "فالبقاء بعيدا عن الوطن يُخلف عذابا متواصلًا، وقلقا مستمرا، والاقتراب إليه غير ممكن، فالمنفي منزلق في سفوح مُنحدرة لا سبيل له إلى الثبات ولا الوصول إلى نهاية محددة"³. وهذا ما يعانيه المهاجر "بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، يقول: "هربت من شيراز لأنني كنت مُهددا، لو عدت إلى إيران سأجد حبل المشنقة في انتظاري. عليهم

¹ - الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، تح: مصلح كنعانة، (د.ط)، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين، 2011، ص 388.

² - فيصل دراج: الضعفاء وحق الضيافة المستحيل، مجلة يتكرون، الهجرة وسياسات الضيافة، ص 12.

³ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 7، ص 11.

اللعنة ! اعتقدوا أنني غشاش وكاذب. لم يخطر ببالي أبداً ترك إيران، أثناء الحرب مع العراق حاربت في الصفوف الأولية، جرحت أكثر من مرة"¹.

على الرغم من أن غالبية المهاجرين تتملكهم الرغبة الجامحة في العودة إلى الوطن مع بُزوغ الأمل، إلا أن هناك نماذج ترفض العودة -إضافة للأسباب السياسية - بسبب ضغط الثقافة والتقاليد، خاصة مع الفئات النسوية، مثل "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" التي تُفضل الحرية مع الغربية، على الإكراه مع الألفة: "لا أريد العودة إلى مصر في هذه الظروف. يجب أن أتحدى بالدبلوماسية حتى لا أفقد مساندة أهلي... لو عدت إلى مصر مطلقة، فإني لن أخرج منها مرة أخرى. قد لا أستطيع حماية ابنتي سارة من الختان... أنا متيقنة أن أمي ستدرك عاجلاً أن زمن المطلقات قد ولى. ثم إنني أعيش في روما وليس في القاهرة. أنا في منأى عن الضغوط الإجتماعية المسلطة على المطلقات والعوانس"².

يقع التعارض في النماذج السابقة بين الرغبة في العودة إلى الوطن وعدم القدرة على ذلك تحت ظروف متعددة، وهذه الوضعية هي أساس انبثاق مفهوم "النوستالجيا" المرتبط بتخيلات العودة، فمن الناحية الدلالية "هي مزيج نحت (Nostos) و (Algos) أي الرجوع المقترن بالشقاء، فالطرف الأول يحيل على العودة والانكفاء، فيما الطرف الثاني يحيل إلى الحنين والشغف والاشتياق والشوق المعذب الذي لا يحتمله المرء، بسبب العجز عن تحقيق الرغبة في الرجوع إلى المكان الأول"³. وثمة نمط آخر من المهاجرين ممن يؤجل فكرة العودة إلى الموطن إلى غاية تحقيق مشروعه الخاص الذي هاجر من أجله؛ فإذا كانت "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" ترفض العودة بسبب ظلامية التقاليد، فإن "ماريا كريستينا" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" تخشى من خطر إعادة الترحيل إلى بلادها "البيرو" بسبب الفقر، تقول: "أنا أخاف من البوابة لأنها قد تبلغ الشرطة، أنا لا أملك وثيقة الإقامة، فلو وقعت في يد قوات الأمن فإنهم لن يرحموني، في رمش العين أجد نفسي في مطار ليما، سأعود إلى جحيم الفقر. لا أريد العودة إلى بيرو قبل أن أحقق أمنيته الثلاثية: البيت والزوج والأولاد"⁴.

ومن بين الأسباب الرئيسية غير المحفزة على العودة، مشكلة إثبات الذات في الموطن الأصلي، والظهور في نفس النموذج المتخيل عن المهاجرين العائدين من الغربية، الذي يضعهم في خانة الثراء

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 20.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 189.

³ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 7، ص 11.

⁴ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 76.

والبذخ... ما يُجبرهم على إعادة تقمص شخصية أخرى كما يَنَمُّثُهَا أهل الوطن، بعد أن تقمصوا أخرى على أراضي الغربية، وهذا ما تشرحه المهاجرة "صوفيا" في المقطع الموالي: "عندما يعود المهاجر إلى وطنه لقضاء العطلة، يمتلكه هاجس إثبات نجاحه أمام أعين الجميع. فهو مجبر على تقمص دور الغني. أولاً يجب عليه ارتداء ملابس أنيقة مثل نجوم السينما، ثم توزيع الأموال على القريب والبعيد. باختصار شديد، عليه أن يمثل في مسرحية طويلة ومُملّة، أسوء بكثير من المسلسلات التلفزيونية"¹.

قد يَعُودُ المهاجر إلى موطنه الأصلي رغبته في ذلك، أو مرغماً، خاصة في حالات عدم الحصول على وثائق الإقامة، وعليه تتمايز قدرته على مواكبة هذا الرجوع بين المصالحة والتأزم، فلا يقتصر ارتباك الهوية على المهاجرين أثناء تواجدهم في الغربية، بل قد تمتد آثار هذا الارتباك إلى ما بعد العودة إلى الوطن، إذ يبدو المهاجر وكأنه ترك شخصيته هناك في الغربية، فصار لا ينتمي إلى أي مكان، وهو ما حدث مع أحد زملاء "الهادي" الذي هاجر إلى فرنسا، وعاد إلى الوطن مُرغماً، يقول "الهادي": "وتحقق حلمه أخيراً، غير أنه بعد قضاء ستة سنوات في باريس، لم ينجح في الحصول على الإقامة، وفي أحد الأيام، تم اعتقاله بتهمة الإقامة الغير شرعية، وشحن إلى البلاد مثل قمامة غير مرغوب فيها. في الوطن تعرض المسكين إلى أزمة نفسية حادة، لم ينجح في تجاوزها، وكثيراً ما كنت ألتقيه يسير في شوارع المدينة بلحية طويلة، يلغظ بفرنسية سليمة، متحدثاً مع الأشجار، الجدران، الأرصفة"².

تُنبأُ هذه المواصفات التي صار إليها المهاجر العائد إلى وطنه، بأزمة نفسية بسبب عدم القدرة على التكيف مع الهوية الأصلية السابقة التي خرج منها مُكرهاً، لأن المهاجر لم يَعُدْ حُباً في الوطن ونية في الرجوع، وإنما أُعيد إلى موطنه مُرغماً بعد أن غادره عن قناعة تامة، فعدم الرغبة في العودة إلى الذات ولَدَّ تأزماً هُويّاً. وهذا شبيه بما وقع لبطل الرواية "الهادي" عند عودته إلى الوطن، حيث يتفاجئ بنظرات الاستغراب التي يَرْمُقُهُ بها رُكَّاب السيارة التي كانت تُقله إلى من المطار إلى منزله العائلي بالعاصمة، يقول عن ذلك: "ياالله لماذا ينظر هؤلاء إلي بهذه الطريقة داخل السيارة، هل أكون قد فقدت رأسي في بلاد الغربية، وبدلاً من العودة به رُكِبْتُ لي مكانه جمجمة عظيمة، تفور منها الديدان والحشرات التي نهشتني على مدار سنوات الجحيم تلك"³.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 54.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 125.

³ - المصدر نفسه، ص 218.

إنه فقدان للتسلسل الزمني للأشياء على مدى سنوات الانقطاع عن كيفية تبلور الذهنية الجزائرية في سياقات الأزمة، ومن هنا "تكمن إشكالية القدرة على بناء علاقات، وفهم جديد للوطن من منظور الزائر العائد لزمان محدود، مع ضغط الماضي المبتور، وحاضر غير المكتمل؛ لأنك غير قادر على إكمال تلك الحلقات المفرغة، إنها حالة بينية للحياة"¹. تشبه إلى حد ما الانقطاع الزمني والانفصال التاريخي لحظة الوصول إلى الأراضي الأجنبية، أشبه بهجرة ثانية أكثر تعقيدا من الأولى وإن كانت نحو الوطن.

عادة ما لا يستطيع أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه المهاجر أن يستوعبوا الانزياحات التي يضمروها، ولربما ساد الاعتقاد بعدم اهتمامه بوطنه وتقديسه لفضاء الهجرة، ولكن على المستوى الوجداني، فالعكس هو ما يحصل؛ "إذ غالبا ما يكون للجماعات المشتتة إحساس بثقافتها الأم التقليدية أكثر من شدة إحساس أولئك الذين بقوا في البلاد؛ لأن الحنين يؤدي دورا مهما جدا في علاقتها بها، ولأنها لا تعاني التغيرات الحاصلة في الوطن"². وبالتالي لن تكون قادرة على إمدادهم بالحلقات المفقودة لانسجامهم مُجددا.

هي نظرات عادة ما يُواجهُ بها المهاجر عند عودته لبلده الأصلي، إذ يحاول مواطنوه ملاحظة التحولات الطارئة على هوية المهاجر الداخلية والخارجية، ومدى اكتسابه لصفات ومقومات وخصائص البلد الآخر الذي كان يقطن فيه، وتتحدد بحسب زاوية نظر الفرد المحلي، فقد يبدو المهاجر في صورة البطل والحلم والمثال، كما قد يبدو في صورة الخائن والمنبوذ المتخلي عن وطنه في الأوقات الحرجة، وبالتالي فهو لا يستحق في نظرهم الحصول على فرصة ثانية للعيش بين ظهرانيهم.

يُنقلب فعل الاندهاش لدى "الهادي" لحظة الخروج من مطار العاصمة، إلى أسئلة وافتراضات لحظة "إعادة الاتصال الثانية" والنزول على أرض الوطن من جديد، تزيد هذه الاستقهامات من حجم الاندهاش والخوف من المواجهة الثانية، -مواجهة الوطن الذي لم يعد كما كان في زمنية الخروج الأولى المضمخة بنيران الحروب الأهلية ووسائل العنف والترهيب-، والارتباك من كيفية تسيير المرحلة القادمة، يقول "الهادي" مباشرة عند عودته للوطن: "ما الذي علي أن أفعله الآن وباب الطائرة يفتح واسعا أمامي؟ هل علي أن أركع لأقبل أرضه كما يفعل دائما العائدون من بلاد الغربة؟

أم أكتفي بتحسس شمسه وأرضه وأناسه من حولي؟"³.

¹ -رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 305.

² -سايمون ديورينغ: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ص 256.

³ -نعيمه معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 216.

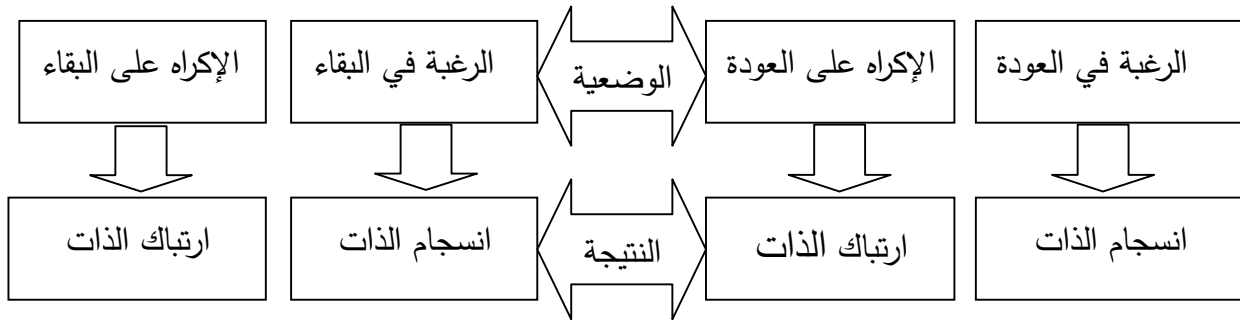
التساؤل المُتكرر في صورة اقتراحات وبدائل لكيفية التعامل مع الواقع الجديد/القديم، هو نوع من جس النبض ومقارنة الأشياء، فيها "يكون الزائر كمن يريد اقتحام اللامعروف والمغيب بغية اكتشاف ومعرفة الأشياء، إن كانت كما في الماضي، أم أنها لا تتطابق والمخيلة المهاجرة، لاستدراك قراره في الرحيل أو التأكيد عليه"¹، وهنا يتضح جليا أن ثنائية (المطابقة والاختلاف) ضرورة قصوى لدى المهاجرين، ليس فقط في الفضاءات البينية، وإنما تمتد إلى العلاقات مع الفضاءات السابقة والأصلية.

يَعود هذا الارتباك من جهة أخرى إلى التبدلات الثقافية الحاصلة في الوطن الأصلي، خصوصاً وأن بلدان الهجرة تشهد مرحلة انتقال وإعادة بناء (Restructuration) وتَشكُّل، ومن هنا يتأتى الشعور بتباعد ثقافي لدى العائدين من جديد، سواء بصورة مؤقتة أم نهائية. إنها أشبه بهجرة جديدة مُعكسة إلى الوطن المهاجر ضمن جدلية بالغة التداخل والتعقيد، فالتحول يقع إذن على ثقافة الفرد الذاتية كما يقع على ثقافة الأصل². غير أن "الهادي" العائد من لندن على عكس زميله العائد من باريس، استرجع توازنه الهوي الذي فقده في لندن، لأنه عاد إلى الوطن والذات بعد صراع كبير مع الحنين والذكريات، إذ لم تقارقه صورة الوطن طيلة تواجده في الغربية، فقد استطاع الحفاظ على خيط الاستمرارية مع الفضاء الأولي، وإن كان ذلك بصورة مَرضية بالغة الخطورة والتعقيد أدت إلى حالة من الهذيان والجنون كادت تُودي بصحته النفسية والعقلية، فالمسألة متعلقة إذن بقوة التمثيلات والروابط التي يحملها الفرد عن وطنه الأم. الواضح أن عملية اتخاذ القرار بالعودة إلى الوطن أو البقاء في الغربية، مُتعلق بجملة من الأسباب السياسية، الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية، التي يستطيع المهاجر من خلالها أن يقيم وضعه الوجودي انطلاقاً مما تم تحصيله وفقدانه خارج حدود الوطن، وما يمكن فقدانه أو استعادته في حالة الرجوع.

ما يمكن استنتاجه من النماذج المتباينة الوضعية والغايات والأهداف، هو أن تحقيق الانسجام مع الهوية الذاتية رهين بمدى مطابقتها واختلافها مع المكان الذي تتحرك فيه، في علاقته المترابطة مع الهوية والانتماء، وما تحمله الذات المهاجرة عن هذه الهوية من صور تتراوح بين الرغبة في البقاء ضمن إطارها وممارستها والعيش داخل نسقها، وبين الرفض والتنكر والتنائي عنها إلى حين، والغاية التي تتوخى الذات الوصول إليها سواء من البقاء في مجال المكان الطارئ أو العودة إلى أحضان التربة الأولى المُهيمنة على مساحة واسعة من شعور الذات، وفيما يلي مُخطط تمثيلي يوضح وضعية المهاجرين الهُوية قياساً بوضعياتهم المكانية:

¹ - ليون غرينبورغ، ريبكا غرينبورغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 217.

² - أنظر: دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 188.



مخطط يُوضح حالة الذات المهاجرة وفقا للوضعية المكانية المتواجدة عليها

يتضح من خلال جَدولة النماذج السابقة أن المعيار الرئيسي لفهم أسطورتني (البقاء/العودة) هو المعيار الذاتي، (معيار الرغبة الذاتية) المتعلقة بدورها بالغاية من الانزياح والخروج من أرض الوطن الأصلي في الوهلة الأولى، ودرجة انجاز المشاريع (الثقافية، السياسية، الاقتصادية) على أرض الهجرة، ومدى تأثيرها على قرار العودة أو البقاء، كما تعتمد كذلك على نوعية العلاقات التفاعلية مع الآخر المضيف ودرجة القبول والعنصرية، وجملة من العوامل السايكو/ثقافية الأخرى.

ثالثا: الهجرة وإعادة اختلاق موطن:

يَسْتَدْعِي فقدان الوطن الأم، سلسلة مُتظافرة من عمليات التعويض عن طريق المتخيل، سواء بالنسبة لأنساق الكتابة المتعلقة بسرديات الهجرة والشتات، أو بالنسبة للشخصيات المقترحة داخل المتون الروائية المضطعة بمهمة التمثيل، "فإذا كانت الأجيال الأولى قد وقعت في فعل الاستعادة، والحنين، والتذكر، إلا أن بعض الممارسات الخطابية تلجأ إلى فعل اختلاق الوطن، واستعادته عبر المتخيل، أي تشكيل أوطان في الوعي، كي تتصل بما كان، أو أن يتحول الوطن إلى نموذج مثالي "يوتوبيا" مطلقة، وهذا يتطلب عمليات من الاكتشاف، والبحث، وفي أحيان كثيرة بناء مستوى يتوازى مع القيمة التي تحيل إلى الوطن"¹. فتجد الوطن في تصور المهاجرين رديفاً للطهر والنقاء والمعاني الأصيلة...

إنها عملية تعويض بالغة الحساسية والخطورة على الذات المهاجرة، ف "المرء يخلق ويبتدع الجديد إزاء ما ضاع بالأمس. والمنفى والمهجر عموماً، يتطلبان خلقاً جديداً للأمور الجذرية والأساسية التي يعتقدونها المرء أنها قد خلقت ووجدت: إعادة خلق أجواء العمل وعوالمه، استرجاع الرابطة العاطفية، بناء وسط من الأصدقاء الجدد، يعتمد عليهم في بناء وطن جديد وإن كان صغيراً"². لكن هذا الوطن الجديد قد يكون على نموذج الوطن المفقود، وقد يكون على نمط آخر مُخالف تماماً.

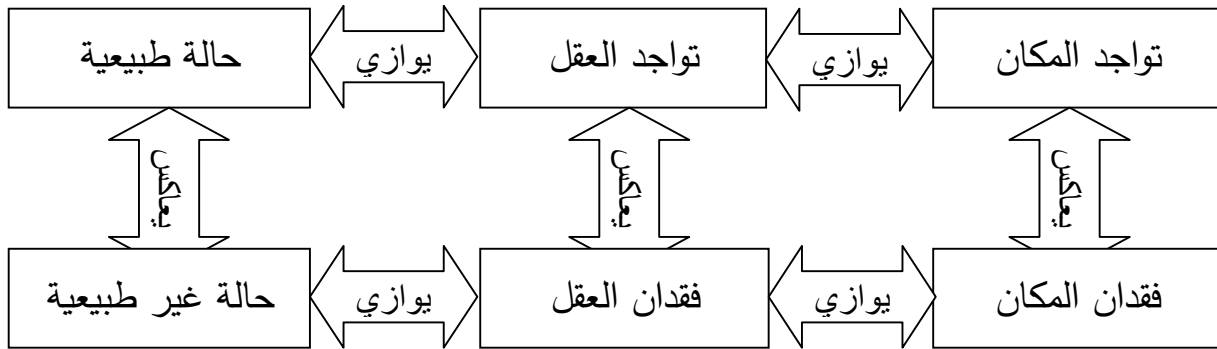
لم يعد تحديد المكان مقتصرًا على أبعاد الجغرافيا، بل أصبح يأخذ أبعاداً أخرى أكثر عمقا من المستوى السطحي ف"نحن نتحدث عن "اتخاذ موقف"، و"معرفة أين تقف"، أو نقول إن أحدهم "يلزم طريقتي في التفكير". ويقال عن الناس الذين يتحدثون الشيفرات الإجتماعية إنهم نسوا مكانتهم، مقابل أولئك الذين يعرفون مكانتهم. تمنح جائزة المكان للفائز، ويقال عن الشخص الذي يتخبط إنه خرج عن طوره (All over the place)³، فالمكان لا يقتصر على أبعاده الفيزيائية المرئية، بل يتشكل عبر تداخل متين مع الجوانب البسيكولوجية والثقافية للذات المتحركة في حيزه، ومن ثمة قد يؤدي فقدانه بصورة مفاجئة إلى اختلالات واضحة على مستوى الذات وكيفيات وجودها، يُقال في اللغة الإنجليزية "العقل الشريد" "The Home less Mind" ويقال كذلك "خرج عن طوره" "All over the place"، فكلا المثالين يُحيل إلى فكرة الابتعاد عن الحالة الطبيعية إلى حالة غير طبيعية، لأن فقدان العقل هو انتقاء

¹ -رامي أبو شهاب: في الممر الأخير، ص 282.

² -ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 211.

³ -طوني بينيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 649-650.

للوجود، وفقدان المكان انزياح عن الأصل، فكأن فقدان المكان هو فقدان للذات، وفقدان الذات فقدان للمكان، فلا غنى لأحدهما عن الآخر، على النحو التالي:



مُخطط يوضح العلاقة الاتصالية/الانفصالية بين الذات والمكان.

هذا التلازم الطوعي بين الذات والمكان، يشي بأن المكان حالة ذهنية داخلية ومكون من مكونات الذات على رابطة أنتروبولوجية متداخلة معها، وبالتالي فإن فقدان أحد الطرفين يستدعي تعويضه وإعادة خلقه واسترجاعه عن طريق الطرف الآخر، ومنه جاءت فكره إعادة خلق الأوطان لدى الفئات المنزاحة عن أوطانها الأصلية كالمهاجرين والمنفيين وجموع الشتات واللاجئين وغيرهم... ويتم ذلك عبر استعادة الشعور الحميمي الأولي مع المكان بصورة واقعية، أو رمزية لردم فجوة الانقطاع المادي بتواصل ذهني وجداني داخلي جديد قادر على جعل الذات تتوهم -على الأقل- أنها لا تزال داخل محيطها الطبيعي.

إعادة اختلاق المواطن استعادة للتمركز وللحرية اللتين فقدتهما المهاجر بعيدا عن مكان الألفة، وهي ضرورة ذاتية تستعيد من خلالها الذات العلاقة مع الأشياء المفقودة على مستوى ذهني ونفسي، حيث "يشغل المنفي بالحاجة لإعادة التوازن المفقود، فقد اجتث من عالم، وحِيلَ بينه، وإمكانية العودة إليه، ولهذا يسعى إلى خلق عالمه الخاص، الذي يتمكن فيه من ممارسة الدور، والنفوذ الشخصي، ولأنه يصعب عليه ممارسة تلك الحرية في عالم المنفى كونه وافداً، وطارئاً عليه، فسيقوم بخلق عالمه الذهني الخاص به"¹. وتتم عملية إعادة الخلق للوطن المفقود وفق نمطين أساسيين، يتمظهر أحدهما على شكل ممارسة واقعية تتمثل في نقل المكونات الثقافية الأصلية للمكان الثاني البديل وتأثيره بالكيفية التي تسمح للمهاجر بممارسة هذه المكونات وكأنه لم يغادر وطنه الأصلي، ويرتبط الآخر بمستوى ذهني، سواء بخلق عالم مثالي مُشبع بالقيم الإيجابية، أو بالوقوع تحت رحمة الحنين والاستعادة الذهنية.

¹ - عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 7، ص 93-94.

في هذا السياق تطرقت الروائية التشيلية "إيزابيل ألييندي" في مذكراتها الموسومة بـ "بلدي المخترع"، إلى مُعاناتها من ويلات الرحيل واضطرارها الدائم للتخلي وإعادة التشكيل، قائلة: "وجدت نفسي مرات عديدة مجبرة على المغادرة، محطة الأغلال، مُخلفة كل شيءٍ ورائي، كي أبدأ من جديد في مكان آخر؛ فلقد جُبت مغتربة طرقا أكثر مما أستطيع تذكره. ومن كثرة ما ودعت جفت جذوري واضطرتت أن أستتبت أخرى، استوطنتُ الذاكرة لعدم وجود مكان جغرافي تستوطنه"¹. وتمارس فيه حريتها وفق إملاءات ثقافتها الأصلية. وفيما يلي استعراض لأهم تقنيات استعادة الوطن الواقعية والذهنية.

1- الهوية وإعادة تشكيل المكان:

تتبع أسطورة العودة نتيجة للإحساس بفرغ على مستوى الذات؛ إذ "لا يمثل إلحاح فكرة العودة بالنسبة إلى المنفي، ولو عبر مركبة المجاز، سوى لجوء إلى هوية تشكلت ملامحها وتراكت طبقاتها وعلاقتها في ذلك المكان البعيد عن هنا، في الوطن الكائن هناك. عندئذ، يُلح على ذاكرة المنفيين دائما هاجس العودة والبحث عن هوياتهم التي نشأت من خلال مقارنة وجود الشيء وملاحظته في زمان ومكان متعينين (الوطن) مع الشيء نفسه عندما يكون موجودا في زمان ومكان آخرين (المنفى)"².

تشير أغلب دراسات النقد الثقافي، ودراسات ما بعد الاستعمار إلى ذلك التداخل الرهيب بين المهاجرين والمكان، داخل سرديات الهجرة بكل أشكالها، (قبل، أو بعد) الانقطاع عن الوطن، "فمن السمات المميزة الكبرى لهذه الآداب عنايتها بالمكان والانزياح أو الانخلاع، حيث تبرز أزمة الهوية الخاصة بما بعد الكولونيالية بروزا صارخا، كما يبرز البحث الصارخ عن علاقة تربط بين الذات والمكان. فثمة إحساس بالذات والهوية كان ساريا وفاعلا، إلى أن بتره الانزياح والانخلاع الناجمان عن الاستعمار، أو الاسترقاق، أو التهجير، أو الهجرة"³. وما يترتب عن هذا الانزياح من أزمات، لكن استحالة فعل الاستعادة أو الانتقال إلى الفضاء الأولي للهوية، يدفع بالمهاجرين إلى خلق نسق حياتي خاص متطابق مع التجارب الشعورية السابقة، وما يتعالق معها من خصوصيات، وهذا ما تحيل إليه رواية "القاهرة الصغيرة"؛ إذ تتجأى المصرية "صوفيا" من كثرة المصريين في شارع "ماركوني" بمدينة "روما الإيطالية، وهيمنة لغتهم وعاداتهم وثقافتهم على المكان، وتندش من حجم مطابقة هذا الشارع مع شوارع مدينتها

¹ - إيزابيل ألييندي: بلدي المخترع، تر: رفعت عطفة، ط1، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، 2004، ص 08.

² - محمد الشحات: سرديات المنفى، ص 237.

³ - حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 69.

الأصلية "القاهرة"، تقول: "في الأيام الأولى من وصولي، خيّل إلي أنني لا أزال أعيش في القاهرة لكثرة ما رأيت من المصريين. وكنت أتساءل بين التعجب والحيرة: "يا عالم يا هو، هي روما راحت فين؟!"¹.

في هذه الرواية يُعد حي "ماركوني" بمدينة روما نوعاً من إعادة تشكيل موطن داخل بنية المجتمع الإيطالي، إذ يكثر فيه المهاجرون العرب المصريون، وتسيطر اللهجة المصرية على باقي اللهجات، إضافة إلى ابتكار مؤسسة دينية (المسجد)، وكل ما له علاقة بالحياة اليومية التي خلفها المهاجرون في بلدانهم، إذ "تتكون وسط المدن الأوروبية أو على هامشها الأحياء العربية أو الهندية أو الباكستانية أو الصينية أو الآسيوية حتى لا تغترب الهوية وحتى يعيش المواطن كأنه بين أهله وفي وطنه"².

يظهر المكان في المنافى بصورة مقفلة خالية من المعنى والإحساس والشعور المفترض تشكله بين الأرض والذوات القاطنة فيها، ما يحذو بالمهاجرين إلى إعادة خلق مكان تُستدعى فيه مظاهر الهوية المفتقدة، ولذلك تجد كل فئة أو جالية مكاناً خاصاً بها تلتقي فيه وتستعيد من خلاله حيثيات الوطن رغبة منها في إعادة خلق الهوية والحفاظ عليها عن طريق حيازة المكان، تقول المهاجرة الفلبينية في هذا الشأن: "أحاول عدم تضييع الوقت، فأعمد إلى وضع خطة غنية بالمشاوير، لكن في كل مرة أفعل نفس الشيء: أذهب رأساً إلى محطة ترميني وأقصد المكان الذي يلتقي فيه المهاجرون من بيرو، فأرى وجوها تشبع عطش عيني وأسمع كلاماً يدفئ أذني الباردة. أشعر أنني عدت إلى بيتنا في ليما، أحيي وأقبل الذين أعرفهم والذين لم أرهم من قبل، ثم أجلس على رصيف المحطة وأبدأ في التهام الأطعمة البيروفة كالأرز بالدجاج ولومو سالتادو وسبيش. أقضي ساعات في الحديث"³.

وفي نفس سياق البحث عن المكان الهوي يعتبر "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، أن اللقاء بالأصدقاء العرب بعد نهاية العمل في لندن، لقاء بالوطن، يخفف به وطأة الغربة، يقول مخاطباً صديقه اللندنية "لورا": "أعلم أننا منذ مدة طويلة، أصبحنا غرباء عن بعضنا البعض، لأنني أصبحت أنفق وقتي في العمل، الشرب، التسكع الطويل في مدينتكم الباردة، ثم الجلوس إلى الوطن، إلى الأصدقاء... يا الله... هل سأصاب باللعنة في هذا الجحيم أيضاً؟"⁴.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 41.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 74.

³ - المصدر نفسه، ص 74.

⁴ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 193-194.

مع البحث عن فضاءات الهوية، تتم أيضا استعادة الهوية عن طريق خلق فضاء موازي للفضاء الأصلي، وتأثيره بالكيفية التي تسمح للمهاجر بتمثّل مشاعر الألفة المفقودة في الغربية، ولذلك يعمد "بارويز" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" إلى خلق أجواء إيرانية داخل مطبخ صديقه "أميدو" في "روما"، بهدف تحقيق المماثلة مع مطعمه السابق في "إيران"، يقول: "يفتح لي أميدو باب المطبخ قائلا: "مرحبا بك في مملكتك يا ملك الفرس!" ثم يغلق الباب ويتركني لوحدي ساعات طويلة. أشرع دون تأخير في تحضير أطباق إيرانية متنوعة مثل غورمة سبزي وبره كباب وكشك بادمجال وبران كدو. الروائح التي تعم المطبخ تنسيني الواقع ومشاكله وأتخيل نفسي في مطعمي في شيراز"¹.

خلق أبعاد المماثلة، بنقل أجزاء الهوية وإضافتها على تفاصيل المكان، يُشعر المهاجر بنوع من الطمأنينة النفسية، وتعد هذه الحالة التي يلجأ إليها المغتربون بالغة التعقيد؛ إذ تتم فيها الاستعاضة عمّا فقد خارجيا (أماكن التفاعل الخارجية)، بما هو مؤثث ومُهَيأ له داخليا (صناعة البيت، الغرفة... إلخ)، وبالعودة أيضا إلى قيم ومدلولات المكان الماضي، الأصلي، لمجابهة تأثيرات المكان الحاضر/المؤقت، في صورة تداخل مكاني زمني شديد الصراع، كل ذلك يتنازع الذوات المهاجرة في المنافي الأجنبية. إن إعادة تخيل "بارويز" لمطعمه القديم في مدينته "شيراز"، هو ما يصفه "غاستون باشلار" بـ "أحلام اليقظة"، وغايتها الأساسية هي استعادة الأمن الذي أودى به المكان الجديد الموعغل في العنصرية، فعبر أحلام اليقظة "نريح أنفسنا من خلال أن نعيش مرة أخرى ذكريات الحماية"². وفي خضم هذه الرحلة الاسترجاعية، "نحن أقرب إلى الشعراء، وقد تكون انفعالاتنا ليست إلا تعبيراً عن الشعر الذي فقدناه"³.

يتم الحديث هنا عن الطبخ/الطعام، باعتباره علامة ثقافية ترتقي به من مدلولاته البيولوجية إلى القيم الثقافية التي تمنحه التميز الثقافي بين الثقافات، "فالطعام مثلا، مكوّن بيولوجي لا يُؤسس للأخيرة والاختلاف بين بني البشر. ولكن كيفية تركيب هذا الطعام، وترتيبه من جهة طهيه وإعداده وتقديمه وتناوله وأوقاته وأوضاعه وما يجوز أكله وما لا يجوز وفي أي وقت ووضع وحدث، كل ذلك ثقافي بامتياز"⁴. ولا يقتصر الطعام هنا على دوره الثقافي، وحسب، وإنما يتمظهر في شكل آلية ثقافية/نفسية. ويتأتى التركيز على البعد الثقافي للأطعمة، ليس فقط لشعور الحب والكره، بل يتعداه إلى قضايا التماثل

¹ - عمارة لخصوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 16-17.

² - غاستون باشلار: جماليات المكان، ص 37.

³ - المرجع نفسه، ص 37.

⁴ - المبروك الشيباني: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، 14.

والاختلاف بين الأعراق الثقافية، من وجهة نظر نقدية معرفية خالصة، فقد أصبح يُنظر إلى المقاربة الثقافية، القائمة على الطعام والزي والموسيقى باعتبارها تنتج وجهات نظر ساكنة وصارمة ولاتاريخية إلى الثقافة تغالي في إبراز الفروق بين الجماعات العرقية وتتغاضى عن التشابه فيما بينها¹.

هذه القيمة الثقافية للطعام، تترك بصمتها الخاصة على فضاء المطبخ والبيت في فضاء أكبر هو مدينة "روما"، وتُحيل أحزان "بارويز" إلى سعادة غامرة، فهو "لا يطبخ لأجل أن يَسُد جوعا بيولوجيا، بل لأجل أن يستعيد روابطه بالوطن. الرائحة كقيلة بأن تخرج الشخصية -ولو مؤقتا- من واقعها المأساوي، وتجعلها تعلق في أفق آخر تستعيد فيه رائحة الوطن. ومن جهة أخرى، فإن التجربة التي عاشتها الشخصية داخل المطبخ هي استعادة هويتها الثقافية، أي توازنها الروحي"². ومع الخُلُول في تفاصيل نشوة ما يرمز إليه الطبخ التقليدي الإيراني، وما يُؤدِّيه من دور رمزي، يقول "بارويز": "في غضون دقائق قليلة تتحول رائحة التوابل إلى بخور مما يدفعني إلى الرقص والإنشاد كالدراويز: حي! حي! حي! هكذا ينقلب المطبخ في دقائق معدودة إلى حضرة صوفية! عندما انتهى من الطبخ أفتح الباب وأجد الضيوف ينتظرون في الصالون، ولحظتها تبدأ الحفلة"³.

يكتسب المكان/المطبخ أهميته لدى الإيراني "بارويز" من خلال قدرته على تكثيف جوانب خفية وغيبية من النفس الإنسانية، ونقله من الوعي الغرائبي المحيط به في مدينة "روما" إلى الانسجام الروحي مع المرجعيات الدينية المقدسة (الحضرة)، التي تركها وراءه في بلده الأصلي "إيران"، ف"المكونات البيولوجية/الأطعمة الإيرانية" -باعتبارها وسيطا- تقوم بدور ثقافي يتمثل في عملية ثنائية هي الاستدعاء والإحالة؛ أي استدعاء القيم المُغيبية وإحالة شعور المهاجر عليها وتسهيل الاندماج بها. يعود هذا الاستدعاء إلى فشل "بارويز" في الحفاظ على دينامية الهوية المعهودة في الوسط الجديد، المتمثل في الفضاء العام لمدينة "روما" ما جعله يجد ملاذا في مُكون ثقافي هو الطعام، "لأنه يساعد في تهدئة القلق الداخلي: فهو يخلق حالة من الدفئ "وصدرا حنوناً وكريماً" (كصدر الأم)، ويعبئ الخواء الناجم عن الفقدانات في المهجر، وعلى الأغلب يتم الاحتفاء بطقوس الطعام مع آخرين، إذ تتحول إلى طقوس للذكريات والأحاديث واستحضار الماضي"⁴. والحفاظ على وتيرة العيش السابقة صونا للهوية الداخلية.

¹ - طوني بينيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 488.

² - لونيس بن علي: الهوية الثقافية: من الانغلاق الإبيولوجي إلى الانفتاح الحواري، ص 177.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 17.

⁴ - ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، ص 175.

في ذات السياق يستدعي "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" حيثيات الوطن عبر "البن" الذي يتلقاه من والدته المقيمة في الجزائر، ويستعيد من خلال رائحته المكان الأصلي (رائحة الأم) داخل بيته في لندن، يقول في هذا الصدد: "وعند كل صباح، أفتح باب القلب على مصراعيه، عبر البن المحمص الذي ترسله لي والدتي شهريا. أضعه في المغلاة، وأتركه يغلي، يغلي على مهل، ويملاً برائحته كل أرجاء البيت، وأستمتع بهذه الرائحة، وأدور حول نفسي كطفل صغير، أستنشقه عميقا، ومعه كنت أستنشق رائحة الوطن، أستنشق رائحة (يما)، قهوتها وذكرى وجهها العزيز"¹.

من ناحية أخرى يعتبر "الهادي" أن حصوله على عرض للعمل في أحد المطاعم العربية بمدينة لندن بمثابة استعادة للهوية الضائعة وسط حطام الاعترا ب وهو تلك الدفعة المعنوية التي تعينه على ترميم ذاته المفقودة، يقول: "واستيقظت في أحد الليالي، التي نمت فيها باكرا،... على طرق أحد المعارف، وهو عارضا علي العمل في مطعم أحد رجال الأعمال العرب، وقفزت من شدة الفرح، ها إنني أخيرا سألتقي بوطني بين مجموعة من الإخوة الأشقاء، نتقاسم معا الأحزان والأفراح والوطن الذي ضاع منا كل على طريقته"².

ومن الأماكن ذات الأهمية البالغة في حياة المهاجرين، -خاصة الجاليات العربية- المقهى، فهو خلافا للفضاءات الأخرى مكانا للتجانس الثقافي والانطواء على الهوية، وهو بمثابة وكالة تشغيل تتم فيه مواعيد العمل وشراء المنتجات واللقاء بالأصدقاء الذي يعد لقاء بالجذور والهويات³. ولعل في اسم أحد مقاهي لندن (مقهى العرب) دلالة كثيفة عن مفهوم الهوية في ارتباطها بعنصر المكان، يقول "الهادي" عقب دعوته للمقهى من طرف مواطنه المهاجر القبائلي "سي امحمد": "إيه.. جميل كنت أجهل أن لدينا مقهى نحن العرب في هذه الغيمة الضبابية التي اسمها لندن، وحين أستجيب إلى دعوته، يسعد ويروح يضربني على كتفي، وقبل أن يصل فنجان القهوة تتهاطل علي أسئلته اللامتناهية عن أحوال البلاد"⁴.

تتجلى عملية استعادة الهوية، إما عن طريق صناعة المكان وتشكيله، وممارسة العادات والتقاليد داخل حيزه، بالكيفية التي تجعل المهاجر يشعر أنه في موطنه وبين أهله (كالبيوت، دور العبادة...) أو

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 160.

² - المصدر نفسه، ص 123.

³ - أني بينفينيست: صورة الذات وصورة الآخر أثناء حرب الخليج، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 614-615.

⁴ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 126.

بالتنقل والبحث عن الأماكن التي تثير وتستعيد نشوة الوطن (كمحطات السفر، الساحات العمومية، المقاهي...) كرد فعل تلقائي على الارتباك والتمزق الهوي، وكآلية لتجاوز هذا المأزق الوجودي الخطير. إنها محاولة مُظنية لربط الماضي بالحاضر وتشكيل استمرارية ثقافية، ولكن "مثل هذه الممارسات لا تكفي لتأمين الاستمرارية الثقافية. إن الممارسات التقليدية تتفصل، تدريجياً، أكثر فأكثر، عن سياقاتها وتفقد خاصيتها الثقافية التي كانت لها في الكل الثقافي الأصلي. يمكن أن لا تصير، في بعض الحالات، إلا تعبيراً عن "تقليدية يأس" لدى أفراد يعون أن عليهم أن يتركوا جوهر نسقهم الثقافي"¹، ويستأنفوا حياتهم ضمن نسق ثقافي جديد، مثل ما فعل "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك".

2- المهاجرون و نوستالجيا (Nostalgia) المكان:

إضافة لخلق فضاء مشابه للوطن داخل الهجرة، يكون التفكير المتواصل به من أكثر الآليات قدرة على محاولة تمثل الوطن واستعادته، فالوطن بمثابة انبثاق من رحم ثانية، وهو الأصل "وهو في النهاية ما يساوي بين وطن البداية و"الأم"، كما لو كان الإنسان قد ولد، طبيعياً، مرتين؛ مرة بالمعنى البيولوجي، فله أب وأم ينتسب إليهما، ومرة بالمعنى الرمزي الذي يجعل من "أرضه" أما أخرى"². فالعودة أو محاولة العودة إلى الوطن، هي نوع من المصالحة، والرجوع إلى نسق "البر"، بعدما تمرد المهاجر الضال والتحق بـ"نسق العقوق" عن طريق ترك المكان/الأم، وبما أن المكان/البيت/الوطن الأولي هو أول ما تراه عين الإنسان/الطفل بعد وُلوج عالم الوجود مُباشرة -خاصة مع نمط الحياة والولادة التقليدي- ف "غالبا ما تترسخ التفاصيل، وتتحفر عميقاً في الذهن، حين يتعلق الأمر بالأمكنة الأصلية التي لم يعد لها وجود بصري، فهي وحدها تمتلك القدرة على الخلود الخيالي والولادة الصورية المتجددة عبر عشرات التمثيلات الصورية واللغوية، كما يصير من اليسير استعادة وقائع تلك الفضاءات وكأنما لم تتوقف عن الوجود"³.

ينفصلُ المهاجر عن وطنه ليعيش في وطن آخر يتقاسم مع سكانه مجموعة من الممارسات تدرج في سياق المواطنة على المستوى الخارجي، أما داخليا فوجدان المهاجر ليس سوى كتلة من المشاعر والذكريات الجارفة لماضيه الجميل، "فالتبس مفهوم الانتماء الوطني في هذه الحال بمفهوم المواطنة الجديدة التي يعيشها فعليا بشكل يومي في الوطن الجديد، وما يصح على فكرة المواطنة والانتماء الوطني

¹ - دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 194.

² - فيصل دراج: الضعفاء وحق الضيافة المستحيل، مجلة يتفكرون، الهجرة وسياسات الضيافة، ص 12.

³ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 187.

يصح على سواها من الانتماءات الأخرى، وربما كانت مُعاشية مآزق المواطنة أكثر يُسرا من بقية مآزق الهوية والانتماء¹. في ظل التجاذب بين واقع المواطنة المائل حاضرا، وخيالية الوطن المائلة في الذهن.

هناك ترابط شديد بين تحقيق الانتماء والمكان، خاصة إذا تعلق الأمر بالأماكن الغريبة، "فالمنفى ليس مكانا غريبا، حسب، إنما هو مكان يتعذر فيه ممارسة الانتماء، لأنه طارئ ومخرب ومفتقر إلى العمق الحميم، ويضمّر قوة طاردة في العلاقات القائمة فيه بالنسبة إلى المنفي، ويُخيم عليه برود الأسي وضحالة المشاركة. ولطالما وقع تعارض، بل انفصام بين المنفي والمكان الذي رُحل/ارتحل إليه، وتَدْر أن كُلت محاولات المنفيين بالنجاح في إعادة تشكيل ذواتهم حسب مقتضيات المنفى وشروطه².

الحنين إلى الوطن بمثابة "إعادة اختلاق موطن"، (Remaining Home) فكري/نفسية مُختلف عن "إعادة تشكيل الواقع"، فهذا النمط من الاسترجاع لا يعاش على أرض الواقع، وإنما يتم الإحساس به وتمثله، ولكن ليس بالصورة التي هو عليها في الواقع، فالغريب عن الوطن يَقلب رداء الواقع إلى جودة في خياله، ويسقطها على الوطن المتشكل في الذهن، والواضح أنه، "ما إن يرتحل المرء أو يُرحل عن مكانه الأول حتى تتساقط كثافة الحياة اليومية وتنحسر وتتلاشى، وتحل محلها ذكريات شفاقة تدفع به إلى نسيان الوقائع المريرة، وبمضي السنوات يبدأ المنفي في تخيل بلاد على سبيل الإستعادة والتعويض، وهي أمكنة تتخلق في ذاكرته كتجربة شفاقة وأثيرية، يغذيها شوق إلى أماكن حقيقية تلاشت إلا كومضات بعيدة في ظلمة حالكة. ذلك هو الحنين بدلالاته الفكرية والعاطفية³.

يؤدي فقدان المكان لدى المهاجرين والمنفيين إلى إثارة السؤال الوجودي الناتج على ألم المعاناة التراجيدية من مصائرهم المشتتة "فالمنفي"، وقد افتقد بوصلته الموجهة، يستعيد مكانا على سبيل الافتراض ليجعل منه مركزا لذاته، ومحورا لوجوده، فيلوذ بالوهم بحثا عن توازن مفقود، هو يحكم سيطرته على المكان المفقود عبر سيل من الذكريات المتدافعة في سعي إلى العثور على معنى لحياته، فيغيب المنفى مكانا يعيش فيه الآن، ويحضر الوطن زمانا كان فيه من قبل⁴. مع صُعوبة الربط والتوفيق بينهما.

¹ صلاح صالح: سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ص 92.

² عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 7، ص 15.

³ المرجع نفسه، ص 13.

⁴ عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ج 7، ص 15.

في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" تتجلى قضية الحنين إلى الوطن بصورة واضحة، ولذلك نلمس عدم توازن في المفردات الدالة على الوطن الأصلي، وتلك المُحيلة إلى فضاء الغربية، فبالرغم من اتساع حيز الرواية ومكان إقامة "الهادي" بطل رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" في الغربية/لندن، مقارنة بالمدة التي قضاها في الجزائر، إلا أن اللغة تتلبس أسماء أماكن الوطن وفضاءاته وشخصياته، وأنساق العيش والسلوك بداخله، ما يحيل إلى عدم انسجامه مع المكان الجديد وعدم رغبته في الاستقرار فيه.

ومن بين تداعيات الحنين إلى الوطن، إطالة الإنصات للأغاني الوطنية، تلك التي تتغنى بالوطن وماضيه المجيد، وأيامه الحافلة، وبالأخص ما يأتي منها على ذكر لوعات الفراق، ومرارات الاشتياق، كما أن الأغاني والموسيقى هما "الوسيلتين المناسبين أكثر من غيرهما لتسهيل الإرتحال إلى فضاء المشاعر. وبهذا المعنى تحمل الأغنية والموسيقى إحياءات عن الوطن المتخيل الذي غادره الفرد، فالصوت يغدو كناية متخيلة عن كل ليس له وجود، ولم يسبق له أن وجد، وإن كان يجري تخيله ككل حميم مألوف من نقطة الإستشراف الحالية"¹. ومن أمثلة ذلك، كثرة سماع "سي امحمد" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" لأغنية "الثلجة"، و"زليخة" رغم قدم أغانيها مقارنة بالمرحلة التي يعيش فيها "الهادي"، يقول الهادي عن مواطنه الجزائري المهاجر "سي امحمد": "وكلما قرأنا معا أخبار الوطن يصفر وجهه، ثم ينخرط في الحديث عنه بحرقة وحنين واضحين... وكان عمي سي امحمد يعشق أغاني الثلجة وزليخة، ويظل شريط الكاسيت يدور من حولنا، ويعني: ياو ياو غيم العشوة وطالت ليام وتوحشنا"².

ينظر إلى هذه المكونات الثقافية المندرجة في سلسلة الهوية الماضوية المألوفة كمنهج للإبقاء على نسق الهوية لدى المهاجرين، أو ضربا من "استعادة شعور الإحساس بالذات"، التي تكاد تفقد معالمها في المكان الجديد، ف "لا بد للمهاجر أو المنفي في صراعه من أجل الحفاظ على النفس، أن يتشبث بعناصر مألوفة من الوطن (كالموسيقى والذكريات والأحلام التي تعكس أوجها ونواحي من البلد الأصلي) كي يظل محافظا على الإحساس بالذات"³. التي تبدأ في التلاشي عادة منذ أن تطأ قدم المهاجر أراضي المنفى.

ويزداد تعلق المهاجرين بالأطعمة التقليدية المصنوعة داخل الوطن، والتي تتجاوز في هذه الحالة قيمتها الاستهلاكية إلى اعتبارات أخرى تتعلق بالذاكرة والحنين وكل ما يُحيل المنفي/المهاجر إلى بلده،

¹ - غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، تر: مها بحبوح، مجلة إضافات، العدد 2، ربيع 2008، ص 17.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 126.

³ - ليون غرينبرغ، ريبكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفي، ص 151-152.

ولذلك يسترجع المهاجر الجزائري "أميدو" (أحمد سالمى) في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" حادثة حزينة على إثر دعوة صديق أخيه الجزائري الآخر "عبد الله" لتناول الكسكس في أحمد مطاعم المغاربة في إيطاليا، يقول: "عندئذ تذكرت حادثة حزينة: في إحدى المرات استبدت بي الحنين إلى الكسكس، قصدت مطعما عربيا، ما إن تذوقت الملعقة الأولى حتى تقيأت. يومها عزيت نفسي بالقول أن الكسكس كحليب الأم تماما، له رائحة متميزة لا تسترد إلا بالإحتضان والتقبيل"¹.

ويمكن أن تفهم عمليات الارتداد إلى الذاكرة لدى المهاجرين والمنفيين باعتبارها آليات دفاعية ضد صعوبة الاندماج الثقافي مع الأماكن الطارئة، أو غير المرغوب فيها، فـ "عندما يجد المرء نفسه عاجزا عن التصرف، تقحم مشاعر مرض الحنين إلى الوطن نفسها داخل هذا الصدع الذي لا يمكن رأبه والمفتوح بين الذات والبيئة. وفي محاولة للهروب من مواجهة مع الحاضر، مع كل ما يمكن أن تحمله هذه المواجهة من صدمة (trauma)، يلجأ الفرد إلى تكريات الماضي"². ولكن الاغراق في التذكر، قد يسهم بمنع الاندماج والحركية في المجتمع الجديد، وهو ما حدث لـ "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، يقول: "وكلما قرأت رسالة، لا أذهب إلى العمل، وأظل طول النهار أتسكع في شوارع لندن، مدهوس الأنف داخل المعطف مصابا بالوحشة، بالشوق، بالألم"³.

يُعدُّ إسقاط البطل لحالاته النفسية والفكرية على المكان تعبيرا عن العلاقة والرابطة القوية بين الشخصية والوطن، ولكنها في هذه الرواية علاقة سلبية تضيء على المكان دلالة تفوق دوره المألوف، كما يظهر من خلال هذا الانطباع مدى التوتر الذي تعانیه شخصية البطل، كيف لا والرفض والخشية والمقاومة هي السلاح الوحيد للبطل فيما يعانیه من أهوال المدينة.

في هذا الصدد يؤكد الباحث في الأنثروبولوجيا والنظرية الاجتماعية "غسان الحاج" على ضرورة التمييز بين "الحنين إلى الماضي" و "مرض الحنين"، فالحنين إلى الوطن ذو ميزة تغلب عليها الإيجابية باعتبارها تكريات تمدنا بالقوة، بينما يكتسي مرض الحنين وضعية سلبية تساهم في إضعاف القدرات الإنتاجية والإدراكية لصاحبها⁴. فـ "الهادي" أصبح يتأخر عن مواعيد العمل بسبب الحنين المضاعف.

¹ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 137-138.

² - غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، ص 11.

³ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 167.

⁴ - غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، ص 10.

في رواية "القاهرة الصغيرة" تشير المهاجرة "صوفيا" إلى الدور السلبي الذي تلعبه القنوات الفضائية في توطيد صلة المهاجرين بأوطانهم، عقب متابعة تفاصيلها بدقة شديدة، والبقاء لساعات طويلة أمام شاشات القنوات، -مثلما يفعله زوجها العربي- ما يقلل من فرص الاندغام مع الواقع الفعلي، ويزيد من إمكانية التفتك الهوي، في مدن الهجرة: "أريد أن أعرف ما يحدث هنا أي في المدينة التي أقيم فيها وليس في كابل أو بغداد. الفضائيات مكيدة حقيقية بالنسبة للمهاجرين العرب الذين صاروا متعلقين ببلدانهم الأصلية تعلقاً مرضياً"¹.

غالباً ما تتعرض "سرديات الهجرة" إلى الأدوار السلبية التي يلعبها الحنين إلى الوطن في شل الحياة اليومية للمهاجرين، وزيادة شبح الانفصال عن الفضاء الجديد، وعدم القدرة على مقارعة وتيرة الغربة، ولكن اللجوء إلى الذاكرة عند المهاجرين لا يعني بالضرورة الرغبة في التمتع داخل الماضي، وإنما يتعلق بمحاولات بناء الذات داخل المستقبل. بغض النظر عن ما يعانونه ضمن سياسات الدول المستضيفة، فـ "الإحياءات المرتبطة بالوطن المفقود، وتلك المرتبطة "بالوطن الجديد"، ينبغي اعتبارها "لبنات بناء شعورية" يستخدمها المهاجرون ليشعروا بالألفة والحميمية حيثما كانوا على صعيد الواقع. وهي تشكل جزءاً من استراتيجيات الاستقرار التي يلجأ إليها المهاجر، وليست محاولة للهروب من واقع الدولة المضيفة. أي أن الذكريات، بالنسبة إلى المهاجر، هي جزء من عملية بناء المستقبل"². كأن تتم استعارة المواضيع المضيفة فقط من الماضي وربطها بالقيم الجديدة التي أثبتت فعاليتها عن طريق التجربة مع المكان الطارئ.

أو بصورة أخرى عن طريق "حشد الماضي بوصفه ذخراً من الطاقات والموارد المتاحة لاستخدامها في مشروعه الرامي إلى شق طريقه صوب المستقبل بكل ما في أفقه من الإيمان. وهو طريق عسير يُشق بالفصل المأساوي بين ماضيه وحاضره، ويتقاطع من الآن الذي أقصي عنه حتى هذه اللحظة ويضعه هناك بمنطق ذلك التقاطع ذاته"³. وهي لحظة وجودية حاسمة لما ستكون عليه حياة المهاجر مستقبلاً.

وتتضاعف عمليات تفعيل الذاكرة بالنسبة للجماعات المنفية في مواسم الاحتفال بالشعائر الدينية والعادات والتقاليد المرافقة لها، فالذاكرة عند المهاجرين هي "تلك القدرة الحدية والقوة الحافظة التي تستدعي -أو تسترجع وتستعيد- كل ما مر بها من تجارب وخبرات أو عاينته من مشاهدات أو صور أو سمعته

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 87.

² - غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، ص 14.

³ - راناجيت غُها: زمن المهاجر، ص 77.

من أحاديث أو حوارات، في ذلك الوطن المبعد والمقصى¹. لذلك يصف "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" الفرح في الغربية بـ "الفرح الرمادي" عند استدعائه -عن طريق تفعيل أحلام اليقظة- لتفاصيل الأعياد والمناسبات الدينية في بلده الجزائر، يقول: "وأذكر العيد الذي صار يداهمني في هذا الجحيم، كل سنة، فيجديني وحيدا، حزينا، ورغم المسافات، ورغم البرد، والصقيع تهاجمني رائحته، ويجديني أنتظره كما كنت من قبل ولدا صغيرا في صباح العيد، ممتلئ قلبه بالفرح، وقد استيقظ باكرا، يركض.. يركض، بين دكاكين الحي وحوانيتها، في جيب بنطاله بضعة نقود، يسميها ثروته..."².

ذات الشعور ينتاب "أميدو" الجزائري في إيطاليا، عقب قدوم شهر رمضان، ولا يكتفي بأحاسيس الحزن، بل يبقى حبيس غرفته خوفا من مواجهة المكان المقدس/المسجد، الذي يدفع المهاجر لا إراديا إلى إثارة الذات واسترجاع المكان الماضي، يقول: "ما أقسى أن تصوم رمضان في روما بعيدا عن البهجة!... شهر رمضان والعيد الصغير والعيد الكبير وبقية الأعياد تدخل الحزن والشجن إلى قلبي. قالوا لي: "لماذا لا تذهب إلى المسجد الكبير بروما لصلاة العيد؟". قلت لهم: "لا، شكرا. لا أريد رؤية مئات المحرومين مثلي أي المحرومين من رائحة الأحبة!"³.

ترمي إذن، المواجهة العنيفة بين الأماكن المتخلية والأماكن الواقعية، المهاجر في غياهب الألم، نتيجة لحتمية المقابلة الشعورية واللاشعورية بين الأمكنة الأصلية وما تحمله من مشاعر الأمن الروحي والدفع الرمزي، وبين المنافي وما تهبه من اللااستقرار والخوف ومظاهر الحرمان والتمزق، "إذ لا تقتصر الصعوبة التي يواجهها المنفي على كونه قد أرغم على العيش خارج وطنه، بل إنها تعني -نظرا لما أصبح العالم عليه الآن- أن يعيش مع كل ما يذكره بأنه منفي، إلى جانب الإحساس بأن الوطن ليس بالغ البعد عنه، كما إن المسيرة الطبيعية أو المعتادة للحياة اليومية المعاصرة تعني أن يظل على صلة دائمة، موعودة ولا تتحقق أبدا، بموطنه"⁴. الذي يستطيع التجاوب معه عكس الوطن الغريب، وإذا كان "الهادي" في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء"، و"بارويز" في رواية كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" قد وقعا تحت تأثير "مرض الحنين"، فإن "أميدو" في رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"، قد طور نسقا ثقافيا داخل فضاء "روما الإيطالية"، قلص من خلاله فرص العودة إلى الذاكرة والوقوع في أسرها.

¹ - محمد الشحات: سرديات المنفى، ص 117.

² - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 172.

³ - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 138.

⁴ - إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، 95.

تتجلى قُدرة "أميدو" على تغييب مُنغصات استعادة الفضاء الأصلي في ندرة الإشارات الدالة على "الجزائر"، منذ أن فرَّ منها إلى "إيطاليا"، فـ "سُرعان ما يصير فقدان المكان مدعاة لإخراص أي صدى له في الوعي وفي الخطاب اليومي، مثلما تظمر أي علامة انكسار خلف حجب كثيفة في الذاكرة، فيخبوا - تدريجيا- الشعور بالانتماء والتملك، مفسحا المجال لوعي منزاح عن فطرته، يكاد يكون حياديا، وعلى درجة عالية من التعقيد"¹. مهما فقد المهاجر في بعض الأحيان هذا النوع من الوعي الطباقى الحذر، تقول زوجته: "هذا صحيح. لم يكن أميدو يحب الماضي. في إحدى المرات قال لي إن الماضي كالرمال المتحركة، إنه فخ لا فكاك منه. أميدو مدهش كالصحراء، من الصعب الإلمام بأسرار الصحراء"².

يملك المهاجر "أميدو" قدرا مهما من الوعي الثقافي لاخترق نسق الثقافة الإيطالية والاندماج فيها، وهذا الارتباط بالفضاء الجديد قلل من إمكانية تسرب نسق الحنين إلى الوطن مثل باقي المهاجرين، كما أن مشروعه من الهجرة قائم على الخلاص النهائي من الفضاء الماضي، لذا كان دائم الرغبة في "تعطيل الذاكرة"، وتذكير زوجته الإيطالية بذلك لمساعدته على تجاوز هذا الفخ والمأزق الخطير، يقول "أميدو" عن معاناته مع إعادة تفعيل الذاكرة: "الحقيقة أن معدتي سليمة، المشكلة في معدة ذاكرتي التي لم تهضم جيدا ما تناولته قبل قدومي إلى روما. الذاكرة كالمعدة تماما؛ ترغمني من حين لآخر على التقيؤ. أنا أتقيأ ذكريات الدم دون توقف. إنني أعاني من قرحة معدية في الذاكرة. هل من دواء؟ نعم: العواء! أووووووووووو..."³.

يُدرِك "أميدو" أنه قد فر من مكان مثقل بالحروب الأهلية، إلى مكان مَسكون بحُمى العنصرية العرقية والتمييز العرقي، وعليه فالاحتماء بأحدهما هو جهد لا طائل منه، وشبه دوران في حلقة مفرغة، وعلى هذا الأساس كرس وقته للبحث واكتشاف الحقيقة، وذلك للتخفيف من وقع الفضائين السابق والحالي. لقد صَيَّر "أميدو" علاقته مع الفضاء الجديد سبيل لمعرفة الذات والآخر؛ "إذ يتعلق السفر بالواجهات مع وقائع مختلفة، وبما يحدث كنتيجة لتجارينا في المواجهة. وهكذا فنحن نتماهى مع أماكن أخرى، وأشخاص آخرين، وثقافات مغايرة وهو ما يعني أننا ندمجها بأنفسنا وعقولنا وأخيلتنا، بغية تحقيق بعض التحول في قضية من نحن"⁴. ومن ثمة القدرة على إعادة التوقيع في المكان لرفع نسبة الفعالية.

¹ - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 186.

² - عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ص 121.

³ - المصدر نفسه، ص 125-126.

⁴ - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 43.

يعلم المهاجر "أميدو" أنه لا يجب التفكير كثيرا في الماضي، وإلا سقط في شباك الأزمات النفسية المتعلقة به، لذا يقوم بعملية "التحرر الثقافي" من تداعيات المكان السابق، التي تقيه نوعا من أمراض الهجرة يدعى "مرض الحنين"، الناتج عن الإسهاب في التفكير واستدعاء الوطن الماضي، وهو مُعكس لمفهوم "الحنين الطبيعي" الذي يسهم في الشعور بالذات بذاتها ومن ثمة القدرة على الاستمرار والتقدم.

لذا، يؤكد الباحث "غسان الحاج" على ضرورة عدم إقحام ذكريات التاريخ الشخصي أثناء التواجد خارج حدود الوطن الأصلي، "فمرض الحنين إلى الوطن كما يدل اسمه، يشير إلى مرض ما: هو حالة تقوم فيها الذكريات التي يحملها الفرد عن وطنه بإضعاف مقدرته وإنتاج وضع من السلبية التي تمنعه من "توظيف إمكاناته" في البيئة التي يعمل فيها"¹. وبالتالي تسهم في تهشيم نسق "الثقافة الحضاري" وتنشيط المساعي الثقافية للمهاجر.

يتضح من خلال النماذج السابقة أن هناك أربعة تفاعلات متباينة للمهاجرين مع مسألة الحنين إلى الوطن، يتمثل النوع الأول في عدم اهتمامه بالوطن الأصلي والرغبة في العيش على أرض الغربية، بينما يَمْتَثِلُ النوع الثاني لنسق النوستالجيا نائيا عن الواقع لأحلامه الماضية، وضمن هاذين النوعين، يستطيع الأول منهما مقاومة رواسب الذاكرة، وتحويل الحنين إلى دافع للتقدم وبناء الحاضر والمستقبل، ويفشل الآخر في مجارة قوة نسق الحنين ويستسلم، ملقيا بنفسه في دائرة السلبية التي تظهر تداعياتها في عدم القدرة على التجاوب وتحقيق الانسجام مع الآخر على بلد الضيافة.

يتمظهر الحنين في عدة أشكال، لعل أهمها الانزواء عن واقعية الغربية إلى أحلام اليقظة، والعيش على صعيد التخيل واستعادة تفاصيل المكان، ويتم ذلك بكثرة التعلق بكل ما يمت للوطن بصلة، كالاستماع للأغاني الوطنية، مشاهدة القنوات العربية، الانجذاب للأطعمة التقليدية، العناية بالهوية المظهرية، تكثيف اللقاءات بأهل الوطن، الحرص على تلقي وإرسال الرسائل والمكالمات مع الأهل...

¹ - غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، ص 10.

رابعاً: تمثيلات المدينة الشرقية والغربية:

لم تعد المدن -كما في القديم- مقتصرة على تفاعلها الثقافي الداخلي، بل عرفت نوعاً من الانفتاح جراء انتشار الحركة الاستعمارية، ثم أشكال العولمة الثقافية فيما بعد، ليتسع حيز المشاركة مع الأجناس والأعراق الأخرى، "فكون المدينة أصبحت تعرف تحولات كبرى مرتبطة بأشكال التمدد والتوسع والزحف، ومختزقة بأشكال من الحركية تزداد تعقيداً، يُجبر على التعامل مع ما تفرزه ديناميتها بالتركيز على طابعها السيفسائي عرقياً وإثنيا وثقافياً"¹. زيادة على ما يفرزه هذا التشارك المكاني، من منظورات جديدة، خاصة ما يصدر منها عن الأقليات الوافدة على المدن نحو المدن الحالية أو المدن السابقة التي خلفوها وراءهم.

ويخضع تمثّل المكان داخل الذوات إلى نوعية العلاقة بينها وبين الآخرين، وعلى هذا الأساس، "تتخذ المدن العديدة التي اكتتفت نمو الإحساس بالاغتراب الذاتي سمة الحاضن الثقافي لسياقات التقاطب والتنائي بين الذات والغير، وبقدر حدة التفاصيل المرتبطة بتلك العلاقات، وبقدر عمقها وخطورتها، يتخذ الفضاء مكانته في الوعي، بغض النظر عن قدر الزمن الذي استمرت فيه الإقامة"². فالعيش في بلد يخفّ فيه تقريع الغرباء كأمریکا، غير العيش في المجتمع الإيطالي ذي النزعات العنصرية.

1- المدينة وهاجس الحرية:

في سياق الحديث عن المقارنة بين المدن الشرقية والغربية في نظر وتصور المهاجرين العرب والأفارقة، تمثل فكرة "الحرية" الحجر الأساس والمطلب الأول للمهاجرين والمغتربين تحت دواعي مختلفة، فالمدينة العربية تشكل هاجساً خاصة بالنسبة للعنصر النسوي، الراغب في امتلاك الحرية بعيداً عن ضغط الثقافة الذكورية؛ فالمرأة العربية "تعيش -على العموم- تركيبة اجتماعية محلية معقدة، مسكونة بالحواجر والتهميش والاستلاب في مدينتها الأم، ما يستدعي سفرها بطريقة أو بأخرى إلى المدينة الغربية المتحررة من كل القيود، وبالذات القيود العاطفية/الجنسية التي تحاصر المرأة، وتضيق الخناق عليها؛ فيكون خروجها إلى المدينة الغربية متنفساً نحو الحرية"³. وبحثاً عن أفق ثقافي جديد قادر على احتوائها.

¹ - محمد ياقين: الهوية والغريبة وقضايا التداخل الثقافي، مسار تحول براديمي في حقل الأنتروبولوجيا، ص 11.

² - شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر - أنساق الغريبة في السرد العربي، ص 186.

³ - حسين المناصرة: تمثيلات المدينة الغربية في الرواية النسوية، الرواية السعودية نموذجاً، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، أبحاث ملتقى الباحة الأدبي الرابع، 26-29/09/2010، ط1، الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011، ص 58.

وعليه، فإن فكرة المهاجرة المصرية "صوفيا" بالزواج من المهاجر المصري "سعيد" ليست سوى جزء من أجزاء مشروع هجرتها إلى إيطاليا، فبعد إتقان مهنة الحلاقة، وتعلم اللغات، رأت أن نسق الثقافة المصرية غير قادر على احتواء وتنمية قدراتها، وبالتالي ضرورة استبداله بفضاء ثقافي آخر هو مدينة "روما" الإيطالية، تقول عن ذلك: "في حقيقة الأمر، لم أكن سعيدة بالزواج في حد ذاته، إنما بفكرة السفر للعيش في إيطاليا بوصفها قبلة الموضة. كنت أتخيل نفسي كوافيرة من الطراز العالي أو العمل مع مشاهير مصممي الأزياء مثل فلانتينو وفرساشي وأرمانى وغوتشي ودولتشي وغبانا"¹.

نقلت "صوفيا" الزواج من غاية إلى وسيلة لتحقيق الرغبة، ما يعني أن كل شئى قابل للتنازل عند المهاجرين في سبيل ذلك، وتظهر مدينة "روما" في تمثلات "صوفيا" مدينة الموضة العمل مع المشاهير، دون مضايقات ثقافية، كما في القاهرة، ولكن استمرار "نسق الثقافة العربية" على أرض الهجرة، وتحول زوجها "سعيد" من مساعد إلى معارض يرفض فكرة التخلي عن الحجاب، أجهض مساعيها للنجومية، غير أنها لم تستسلم وبقيت تمارس هواية الحلاقة بصورة سرية، دون أن تؤثر "روما" على هويتها الثقافية على عكس صديقتها المهاجرة "أنيتا" التي احتفظت بالقيم الداخلية واهدرت القيم الخارجية.

في هذا السياق، يمتد تأثير مدينة "روما" على القيم الثقافية للمهاجرين، الذين يرغبون في التخفف من "ثقل الثقافة" الماضية، التي تحاصرهم، وتحد من فعاليتهم، وهو ما يظهر على نمط تفكير المهاجرة "أنيتا"، عقب الحوار الثقافي عن الحرية والجسد بين الدين والعلم، تقول صوفيا: "تشجعت صديقتنا الألبانية من كلام أنجلا، فقالت: "أنا لا أنكر أنني مسلمة، ولكني أريد أن أكون حرة فيحياتي الشخصية. إن جسدي ملكي أو لنقل إنه هدية من عند الله، أليس من حقنا أن نتصرف بهدايانا كيفما نشاء؟"².

زيادة على الرغبة الذاتية يقع المهاجرون لا إراديا تحت نسق الحرية ومماثلة الآخر الغربي؛ إذ "يصبح الإنسان العربي المسلم ضحية أخلاقية للحرية المسيحية في الغرب، وتجسيدا لمأساة ذاتية لا تمتلك المقاومة أو الحفاظ على قيمها، بمجرد أن تصبح في هذه المدينة المتحررة"³. فالمهاجرة "أنيتا" رغم تمسكها بشعار الإسلام إلا أن نسق حياتها وسلوكها هو نفس نسق الثقافة الإيطالية التي أثرت عليها وأرغمتها على اكتساب خصائصها، سواء بصورة إرادية أو لا إرادية.

¹ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 37.

² - المصدر نفسه، ص 113.

³ - حسين المناصرة: تمثيلات المدينة الغربية في الرواية النسوية، الرواية السعودية نموذجاً، ص 71.

2- المدينة وهاجس التحضر:

تستعيد رواية "كاماراد" ثنائية التحضر والتخلف من خلال التطرق لنمط المدينة في دول العالم الثالث (نيامي النيجيرية)، ومقارنتها بالعواصم الأوروبية على غرار (باريس)، وذلك عقب تأكيد المهاجر "مامادو" على نسق الفقر والتخلف الذي يطبع المدن الإفريقية ويحد من إنتاجيتها وتطورها مقارنة بباقي العواصم، ويشير إلى غياب أبسط ضروريات الحياة من ندرة لمجاري الصرف الصحي وغيرها، يقول: "عاصمتنا -عزها الله- لا توجد بها قنوات الصرف الصحي؟ صدق أو لا تصدق، هذا لا يهمني؛ هي الحقيقة.. بلا مساحيق تجميلية أو عطور باريسية كما عندكم"¹.

ولا يكتفي المهاجر النيجيري "مامادو" بالمقارنة بين المدينتين الإفريقية (مدينة نيامي على وجه الخصوص) والفرنسية، بل يواصل في عملية ترسيخ نسق التفوق الحضاري، والتبعية ما بعد الاستعمارية، والفشل التنموي في بلدان العالم الثالث، أين تقعات الدول الإفريقية على الفائض الاقتصادي والتجاري لأوروبا، يقول: "العاصمة تشهد في مثل هذا الوقت من كل يوم، أقصى حالات استعراضها من السيارات المهترئة، الملفوظة من عندكم بأوروبا لمقاربتها هنا"².

أما المهاجرة "صوفيا" في رواية "القاهرة الصغيرة" فتعود بشيء من السخرية إلى تمثيلات الفرد العربي القابع تحت "نسق التخلف" والحالم بزيارة "الجنة الأوروبية" وتحقيق الرفاهية داخل "نسق التحضر"، تقول: "بعد إقامة وجيزة في بلد اسمه الجنة، يمكنك أن تذهب إلى البنك لاستلاف ما تحتاجه من مبالغ، تستطيع أن تشتري كل ما طاب لك: سيارة فيراري وفيلا مظلة على بحيرة غاردا الرائعة وزوجة جديدة مطيعة كالنعجة و... الخ... أرجوك يا عزيزي المهاجر أن لا توظف المساكين الحالمين من أحلام اليقظة. ولا تشك حالك للذين بقوا في البلد وهو يتحرقون شوقا لمغادرة جهنم والالتحاق بك في جنتك"³.

ينبع حُكم المهاجرة "صوفيا" على المدن الأوروبية من مُعابنة مكانية شخصية تدرك حيثيات الواقع، بينما يأخذ الحالمون بـ"الفردوس المفقود" تمثلاتهم إمّا من قصص العائدين من الهجرة -المصطنعة حفاظا على صورة الذات المثالية- أو من تمثيلات "الميديا" التي تقدم فقط مثالية العالم الغربي وتركز بشكل إيديولوجي مُمنهج- على رداءة العوالم الأخرى غير الأوروبية.

¹ - الزيواني: كاماراد، ص 54.

² - المصدر نفسه، ص 58.

³ - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 55-56.

3- المدينة وهاجس العنف:

في رواية "أعشاب القلب ليست سوداء" تتم المقارنة بين نسق الحياة في الجزائر العاصمة، ومدينة لندن، مركزا على فكرة العنف الإيديولوجي داخل العاصمة الجزائر، باعتباره دافعا لترك المدينة والهجرة خارج الحدود، بحثا عن مجال انتمائي جديد يضمن بعضا من الأمن الهوي، يقول: "وأفقلت المدينة تماما، أفرغت من كل حياة، من كل صوت، بل الأصوات الوحيدة التي ظلت تتردد في تلك الأثناء كانت أصوات الغضب، الموت، أصوات الرصاص الذي بدا في النهاية هو السيد الأمر النهائي"¹.

وعلى إثر ذلك يتطرق لأنماط الحياة في الوطن والغربة، فأهل الجزائر يبحثون عن الأساسيات، بينما يهتم اللندنيون سوى بالكماليات، وذلك راجع للنسق الأكثر هيمنة على فضاء كل منهما، فالجزائر تتبع تحت نسق العنف الإيديولوجي، في حين ينعم اللندنيون بالأمن، يقول "الهادي": "آه هؤلاء اللندنيون، تشعر أن لا شيء يهمهم، يهزهم، لا شيء يضمنهم، ولا شيء يدهشهم البتة، عدا مشاكل الطقس. أهم سؤال في بلادي هو عن الخبزة وعن الكرامة، وأهم سؤال في لندن هو الطقس"².

ورغم ذلك فإن هذا النمط من العيش لم يساعد على اندماج المهاجر "الهادي" في المجتمع اللندني، الذي يزيد -في اعتقاده- من فرص الاغتراب الذاتي والمجتمعي، لأن "الهادي" اعتاد في موطنه الجزائر على كافة أشكال التكافل الاجتماعي، والبساطة والعفوية قبل أو حتى أثناء الحرب الأهلية يقول: "يوميا أرقب لندن تحت المطر، الشوارع باردة، خاوية، البنايات الرخامية صامتة كأنها قبور يقف عند مداخلها بواب أو اثنين في استقامة مقرفة، وابتسامة مصطنعة، الناس من حولي كأنها تماثيل ثلجية متناثرة في الشوارع، منفصلة عن بعضها البعض في عدائية غير مقصودة، تزيد من درجة إحساسي بالغربة"³.

عدم الانسجام في مدينة لندن راجع إلى اختلاف القيم التي تحكم نسق الحياة فيها وفي المدينة الغربية بشكل عام، عن نسق الحياة في المدن العربية التي خلّفها المهاجر وراءه، فدلالة التناثر (تماثيل ثلجية متناثرة... منفصلة عن بعضها البعض) تحيل إلى "فكرة الفردانية" كقيمة حدائية، بالإضافة إلى ميل التفكير الغربي إلى الاهتمام بالقيم المادية، وإهمال القيم الأخلاقية، عكس الأبعاد الجماعية ووفرة القيم الروحية والأخلاقية لدى الإنسان العربي، وتأسيسا على هذا الفصل العقلي/القيم تتجلى أزمة الاغتراب.

¹ - نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، ص 34.

² - المصدر نفسه، ص 116.

³ - المصدر نفسه، ص 117.

يقوم "الهادي" في رواية أعشاب القلب ليست سوداء" بإنشاء تمثّل ذهني لقيمة الوطن (الجزائر)، يعارض مدينة الغربية (لندن)، من خلال إسناد دلالات (النقاء، الطهر، الدفئ، الحب، التكافل، الوفاء...) للجزائر، ودلالات (البرود، التفكك، الفردية، الغدر، الظلم...) لبلاد الغربية، مما يوحي بنوع من المبالغة في تمثّل الوطن رغم السلبيات المتواجدة فيه، من هذه الناحية "يزداد التعلق بالجغرافيا والمكان، ومع الإبتعاد عن التجارب المؤلمة يزيد تذكر ما هو جميل وجيد، ويجري خلق رموز جميلة ورومانسية للوطن، كما يجري إسقاط الذات على الأرض والوطن ويصبح الحديث عنها وكأنها كائن حي له شعور وعواطف يحزن ويشتاق ويحس ويبكي"¹. ومن هنا تتولد الرغبة الجامحة في تعويض ما تم فقده.

بينما تحيل المهاجرة المصرية "صوفيا" على عنف إيطاليا، بعد أن كانت تعتقد أن العنف حكر على الدول العربية والإفريقية، تقول: "كنت أعتقد أن المرأة تقع ضحية العنف في مواقع الحروب في أفغانستان والعراق أو في البلدان التي تعيش رهينة الحقد العنصري كما هو الأمر في إفريقيا أو حيث ينتشر الفقر والجهل والتخلف مثل بلداننا العربية، ولكن ليس في إيطاليا!"².

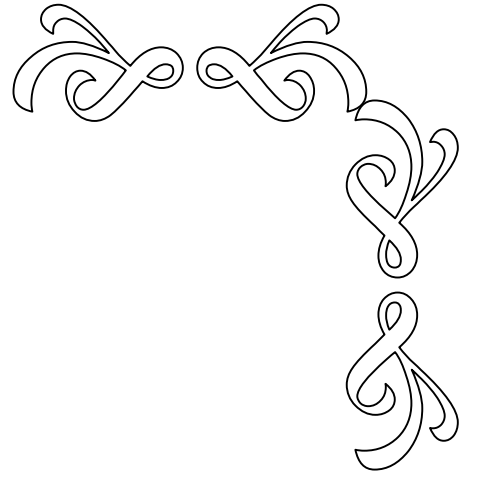
تحتل قضايا الأمن، الحرية والتحضر مركز الصدارة في تمثيلات المهاجرين عن أوطانهم التي تركوها وراءهم، والمدن التي هاجروا إليها، وتظهر المدن العربية في صورة إيجابية رغم السلبيات المهمة عليها، بالمقابل تبدو مدن الهجرة أقل مناسبة للمهاجرين رغم الإيجابيات والاعراض التي تبثها، ولعل ذلك راجع في الأساس إلى كيفية الخروج من البلد الأم، فغالبية المهاجرين يتكون أوطانهم تحت ضغط نسق العنف، وهو ما يدفع بالمهاجرين إلى زيادة التعلق بالأوطان الأصلية مقارنة بالمدن الأوروبية.

خلاصة الفصل:

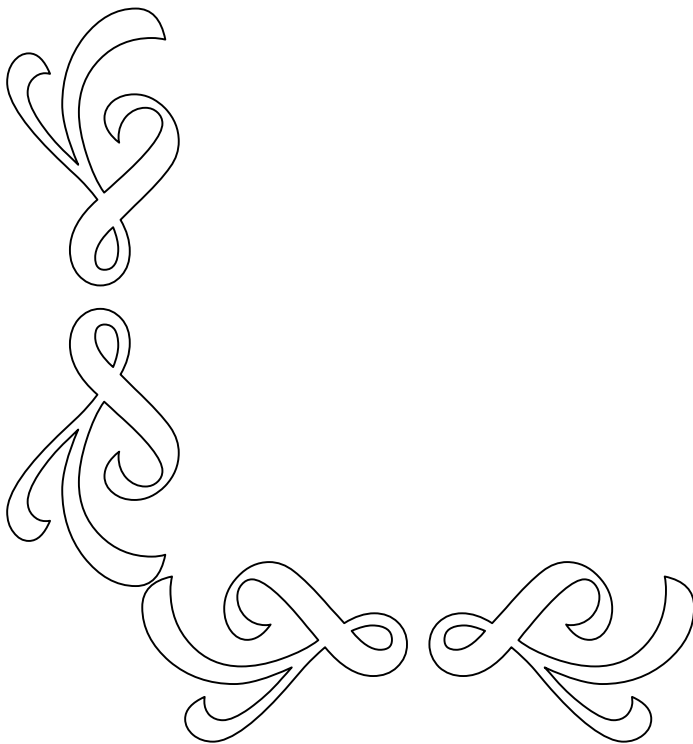
من خلال التمثيلات السابقة، تتبع أهمية المكان بالنسبة للمهاجرين من تعالقه العميق مع كافة مستويات الوجود، السياسية، الثقافية، النفسية، الاجتماعية، الأنتروبولوجية، وتأثيراتها المباشرة عليه، التي حولته إلى كائن انتقالي غير قابل للثبات والتمركز، بين رغبات الانفصال والاتصال والمحو وإعادة الاختلاق والتمسك والتخلي... وبلورت رؤيته إلى ذاته من جهة وإلى الآخرين من جهة أخرى.

¹ - الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، ص 398.

² - عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، ص 135.



خاتمة



خاتمة:

بعد الاشتغال على نماذج سردية من الرواية الجزائرية الجديدة، ومن خلال تطبيق بعض مقولات النقد الثقافي، انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، نصوغها كما يلي:

- يُعد سرد الهجرة -باعتباره جزءا من السرد الثقافي- الاتجاه الأكثر دلالة وشمولية ومناسبة لتدارس أحوال المهاجرين والمنفيين والمشتتين، نظير الإشكالات والقضايا المُتجدّدة المنطوي عليها والمحددة للعلاقة بين العالمين الشرقي والغربي في صورة الهجنة، الهوية، الغيرية، الذاكرة، الانزياح، العنصرية، المقاومة، التفتح... المتراوحة بين ضروب الصراع والحوار والتفاعل، وبذلك يخلق مساحة للسرد المضاد وبناء سرد بديل ينهض بمسؤولية تقويم الانحرافات النسقية والتمثيلية.

- يُستثمر مفهوم التمثيل في مجالات مختلفة أبرزها، الدراسات الثقافية، دراسات ما بعد الاستعمار، النقد الثقافي، باعتباره استراتيجية فعّالة في إنتاج المعرفة تقوم على الاستغناء عن الشيء والنيابة عنه، من خلال العمل على التحكم في نوع الحدث، وإظهاره طبقا لسلسلة متكاملة من التحيزات الثقافية الخاضعة لذلك السياق وفق أغراض وأهداف الذوات المشرفة على التمثيل، يتجلى عبر وسائل أهمها الأيقونات البصرية والكتابية التي تنبث في شكل مستويات واقعية، رمزية، ثقافية، لا تنفصل في مجملها عن أنساقها الثقافية ومرجعياتها المحفزة لانبثاق هذا التمثيل.

- تظهر الأنساق الثقافية بوصفها منظومة من التصورات البشرية تعمل على ضبط مقتضيات الجماعة الثقافية، النفسية، الدينية، السياسية والاجتماعية... وكذلك ترشيد العلاقة مع الآخر المُتمايز عنها تحت دواعي مختلفة أهمها الهيمنة بكافة صيغها، تشتغل داخل السرد كقاعدة أو مادة خام تُوّطر العملية التمثيلية، وهذه الأخيرة تقوم بدورها بتعزيز الأنساق الثقافية في عملية تكاملية، وبذلك تقدم للمحلل الثقافي مزيدا من الفهم لتصور العلاقة بين الذات وعالمها المطابق لها من جهة ومع الذوات والعوالم الغيرية المختلفة عنها من جهة ثانية، كما يطرحها التمثيل.

- يضم سرد الهجرة -باعتباره نسقا خطابيا- مجموعة من الأنساق الثقافية المهيمنة على فضاء العلاقة بين المهاجر والآخر، تدعم في أغلبها التصورات التمثيلية القائمة والراسخة بينهما، ولقد ظل الآخر الغربي مشدودا إلى أنساق صيغت منذ الفكر الإستشراقي، على غرار نسق التمركز حول الذات واحتقار الآخر،

خاتمة

نسق شهوانية الشرق وتخلفه، نسق الاختراق/الاستعمار المعرفي، وأخرى تم تعليمها وتداولها في المخيال الغربي تحت إشراف سياسي محض تتلخص في نسق المكانة والفوبيا من الآخر الغربي.

- أما بالنسبة للمهاجر فإنه يقع تحت ضغوط نسق العنف -كدافع رئيسي مؤسس للخروج- داخل وخارج وطنه، ونسق احتقار الذات والانبهار بالآخر، والانزواء خلف الظل أو الهامش الثقافي، في حين يلجأ البعض -المهاجرون المثقفون على وجه التحديد- إلى نسق المقاومة الثقافية، والنقح الثقافي لفرض الذات، ومناهضة الآخر في عُقر داره، والرد عليه وكشف فداحة الأوهام الغربية.

- تشكّلت الهوية باعتبارها قضية مركزية على صعيد التداول الفكري والإبداع الأدبي، خاصة ذلك الإتجاه المرتبط بحيوات المهاجرين والمعروف بسرد الهجرة (الجزائرية) بشكل أخص، أين تمظهرت وفق ثلاث صيغ رئيسية: صيغة المطابقة: تقوم على فك الارتباط بالماضي الثقافي للمهاجر والانغماس التام في مكونات الآخر الحضارية. صيغة الاختلاف: تعاكس الصيغة الأولى برفض التماهي مع الآخر والحفاظ على أسس الهوية الماضية. صيغة الالتباس: تعتمد أسلوباً أكثر ضبابية وهلامية وتجمع بين الصيغتين السابقتين على نحو غامض يستعصي على الإدراك المباشر.

- مؤازرةً مع الصيغ السابقة تطفو إلى السطح أزمة الهوية منذ بداية فك الارتباط مع الذات الماضية والبحث عن مجال انتمائي جديد يؤسس لها خارج نسق العنف والاحتكار، ومواجهة الأنظمة الثقافية المتميزة عن مكونات المهاجر الثقافية القادم منها، ما يؤدي إلى فشل العبور وإعادة التمرکز الثقافي، وبروز عقد نفسية (عقدة الناجي، عقدة الرثاء الانتقالي، عقدة نقض العهد)، ومشاكل (الإدمان، الاكتئاب، العنف)، ما يجعل من الهجرة أكثر البيئات استقطاباً لإشكالات الهوية وأسئلتها، مع الأخذ بعين الاعتبار أزمات العودة إلى فضاء الوطن تحت طائلة الإكراه والنفي المعاكس.

- تتجلى أزمة الهوية بصورة أخرى مع ظاهرة "الإسلاموفوبيا" أو "الخوف من الإسلام" التي انتبه إليها السرد بعد أن شغلت حيزاً معتبراً من دراسات العلاقات السياسية، التي بيّنت كيف تُننّهك حقوق وحرّيات المهاجرين تحت دوافع إيديولوجية سياسية بمبررات إحلال الأمن والسلام العالمي، تقوم على منطق خلق العدو والترهيب منه ثم القضاء عليه، تساعد على إشاعتها المؤسسات الإعلامية الغربية بكافة أشكالها، وقد تم توظيف الظاهرة داخل النماذج السردية المقترحة من وجهات نظر مختلفة: (ثقافية حضارية،

خاتمة

سياسية حديثة صدامية، استراتيجية دفاعية، قيمة إنسانية)، بيّنت منطق الآخر الغربي في سياساته التضييلية ضد من هم خارج حدوده الفكرية والثقافية.

- يُنظر إلى مُصطلح الآخريّة في أبرز مجالات اشتغاله، باعتباره مقولة فلسفية تتأسس على مبدأ "من ليس أنا فهو آخر بالنسبة إلي"، وتقوم داخل فلسفة الاختلاف هذه على النسبية والتمويه والإغراء والإقصاء، ويُعمدُ أيضا باعتباره اتجاها نقديا تشكّلت ملامحه مع مدارس النقد ما بعد الاستعماري الهادف إلى تفكيك البنى الثقافية المادية والرمزية المترسخة في عقول المستعمّرين، بعد أن تدعّم بمدارس النقد ما بعد الحداثي المُحطّم لأساطير المركزية الغربية في تظاهراتها المختلفة.

- توزعت تمثيلات الأنا والآخر وفق نسق ثنائي مشدود بقوالب نمطية تقابلية مُتضادة، يتموقع أغلبها داخل فلسفة الاختلاف الخاضعة للموروث الاستشراقي والتفكير المركزي والأحادي، القائم على ترسيم الحدود وصيانة المكانة وإقصاء الآخر المندرج في خانة الغريب، مدفوعا بفوبيا حماية روح الهوية من الاختراق والتشتت نتيجة محاولات بث روح للتعددية الثقافية وخلق مساحة للفضاء الهجين تسع جميع الأطياف البشرية والجنسيات، وعلى هذا الأساس من التضارب وردت هذه التمثيلات مُتناظرة على النحو الآتي: (الهمجي/ المتحضر، العنصري/ المتسامح، الدموي/ السلمي، المسلم/ المسيحي/ اليهودي، المهاجر العربي/ الأخرى الغربية، الفتاة العربية/ الأخرى الغربية).

- شغل عُصرا الصراع والعنف بكافة أشكالهما، حيزا معتبرا من العلاقات التفاعلية بين المهاجرين وأصحاب الضيافة؛ أين رغب الآخر الأصلي في الهيمنة والسطوة وإبقاء الآخر خاضعا بكل ما أوتي من وسائل، مقابل محاولات مُحتمشة لتكثيف الحضور وإثبات الذات من طرف المهاجرين المغلوبين على أمرهم، ولم يتجاوز التمثيل في النماذج المقترحة حدود الصراع إلى الحوار والتفاعل الإيجابي إلى في صور معدودة مع بعض شخصيات الروائي "عمارة لحوص" (علاقة ستيغانيا بالمهاجر أميدو)، و(علاقة صوفيا المصرية بأنجيلا الإيطالية)، و شخصيات الروائية "تعيمة معمري" (علاقة الهادي بلورا) ترتبط بالأخرى الغربية الأقل حساسية تجاه العالم العربي مقارنة بالآخر الرجل.

- تكمن أهمية المكان في النظر إليه باعتباره قضية مركزية وملمّحا هاما من ملاح الخطابات ما بعد الكولونيالية وسرد الهجرة والمهاجرين، التي تسعى انطلاقا من عنصر التخيل إلى استعادة الأمكنة وامتلاكها وتكثيف الدوال المتعلقة بها بغية وصف لحظة الانفصال وانخلاع الإنسان عن فضائه المألوف

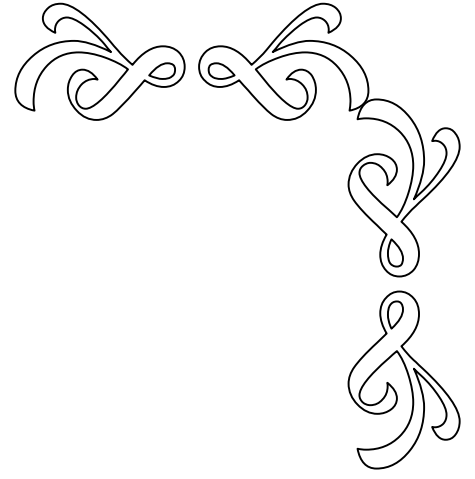
خاتمة

وما يمكن أن يحمله هذا الفعل من تداعيات على التكوين النفسي والثقافي للإنسان، وما يثيره من أسئلة حول الهوية والذاكرة والانتماء.

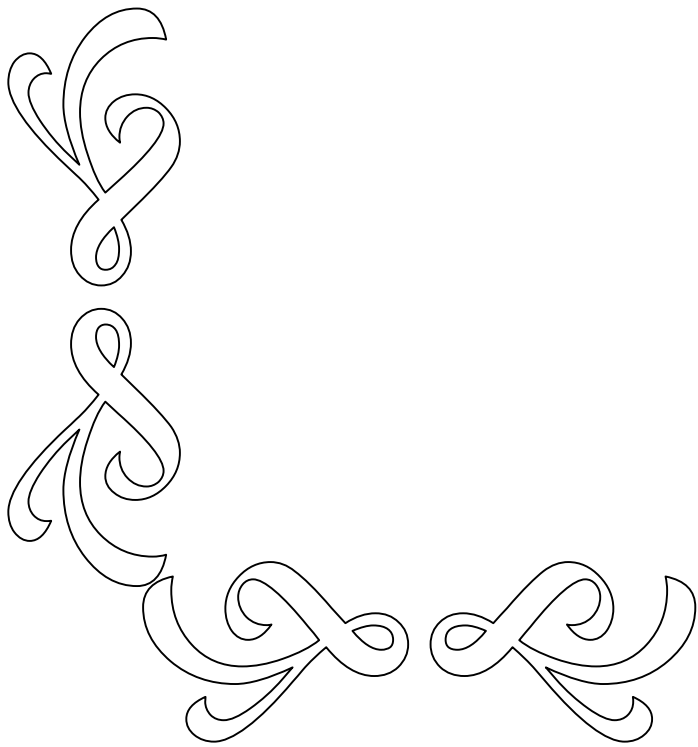
- يتجلى المكان داخل النماذج المقترحة وفق بنية ثنائية، يتخذ الجزء الأول منها صيغة دائرية ارتدادية، تبدأ مع لحظة الانفصال الأولى وتمر عبر ضروب الهامشية والبحث عن التمرکز، لتعود في الأخير إلى نقطة البداية كإجراء تصالحي مع الذات المضطربة، بينما يظل الجزء الثاني منها مفتوحا على مسارات أخرى، كتعبير عن رفض التصالح مع الذات، وبين الصيغتين تُعاین الذوات المهاجرة أشكال العيش بين عالمين خارج نطاق القيم الثقافية المألوفة، وسط قيم جديدة وفضاء غرائبي جديد مُثقلٌ بأصناف العنف المادية والمعنوية ومشدود بأوهام عنصرية بالغة التعقيد.

- تتجاوز العلاقة بين الإنسان والمكان مفهوم الإقامة والعيش السطحي إلى علاقات نفسية، ثقافية، وأنتروبولوجية متداخلة تتزاح وتتفكك بانزياحه، وبالتالي فإن فقدان المكان عند المهاجرين يستدعي بالضرورة إعادة خلق فضاء مُماثل قادر على تنشيط شعور الاستعادة، ويتم ذلك عبر طريقتين أساسيتين: تتمثل الأولى في نقل مكونات الهوية الثقافية إلى المكان الجديد وتأثيره انطلاقا منها، أما الثانية فتعمد الركون إلى فعل الحنين والتذكر والعيش داخل أحلام اليقظة، وكلا الطريقتين تعد آلية من آليات الحفاظ على هوية المكان السابق والتثبيت به.

- يأخذ المكان -خاصة في مدن المنافي- سمة الحاضن الثقافي لسياقات التقاطب والتناهي بين الذات والغير، ويتأسس النظر إليه انطلاقا من حدة التفاصيل المرتبطة بتلك العلاقات في سلبياتها وإيجابياتها، وعليه نلاحظ تضاربا في تمثيل قيم المكان القديم والجديد لدى المهاجرين؛ إذ يتخذ الفضاء القديم/الأصلي طابع التخلف والعنف وكبت الحريات وسطوة التقاليد والممنوعات والتحكم في مصائر الشعوب، بينما يظهر فضاء الهجرة بقيم التحضر والحريات والنمو والتفاعل، وإن كان الطرفان يشتركان في عنصر العنف ودرجة الحرية، وعلى العموم يتم تمثيل المكان لدى المهاجرين قياسا بدرجة الانسجام والتأزم والرغبة الذاتية والمشاريع المأمولة قبل الإقدام على الهجرة.



قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم رواية ورش عن نافع.

أولاً: المصادر:

- 1- الزيواني الصديق حاج أحمد: كاماراد (رفيق الحيف والضياع)، ط1، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2016.
- 2- أمين الزاوي: السماء الثامنة، ط4، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2014.
- 3- عمارة لخص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.
- 4-: القاهرة الصغيرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.
- 5- نعيمة معمري: أعشاب القلب ليست سوداء، (د.ط)، فيسيرا للنشر، الجزائر، 2010، ص 130.

ثانياً: المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

- 6- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، ط1، جذور للنشر، الرباط، المغرب، 2007.
- 7-: سرديات الأمة (تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2017.
- 8-: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2012.
- 9- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب، بيروت، 2002.
- 10- إسماعيل مهناة وآخرون: إدوارد سعيد-الهجنة، السرد، والثقافة، منشورات القرن 21، الجزائر، 2016.
- 11- السيد ولد أباه: الدين والهوية (إشكالات الصدام والحوار والسلطة)، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.

قائمة المصادر والمراجع

- 12- الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، تح: مصلح كنعانة، (د.ط)، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين، 2011.
- 13- الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.
- 14- المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2014.
- 15- الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013.
- 16- بومدين بوزيد: مسلمو أوروبا بين الديني والعلماني، ضمن كتاب: الإسلام الأوروبي، صراع الهوية والإندماج، ط1، مركز المسبار للدراسات والبحوث، مارس، 2010.
- 17- جورج طرابيشي: شرق وغرب رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997.
- 18- حاتم الورفلي: بول ريكور، الهوية والسرد، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د.ت).
- 19- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008.
- 20- حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2012.
- 21- حسن شحاتة: الذات والآخر في الشرق والغرب صور ودلالات وإشكاليات، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2008.
- 22- حسن نجمي: شعرية الفضاء، المتخيل والهوية في الرواية العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 23- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
- 24- حورية الظل: الفضاء في الرواية العربية الجديدة، مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوارد الخراط نموذجا، (د.ط)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2011، ص 295.

قائمة المصادر والمراجع

- 25- حياة أم السعد: العين الثالثة-تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، تقديم: وحيد بن بوعزيز، ط1، ميم للنشر، الجزائر، 2018.
- 26- رامي أبو شهاب: في الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد كولونيالي)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2017، ص 60.
- 27- سامية إدريس: تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية (دراسة في علم اجتماع النص الأدبي)، ط1، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، 2015.
- 28- سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
- 29-: قلق المعرفة، إشكاليات فكرية وثقافية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
- 30- سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي-إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مراجعة: سمير الشيخ، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان.
- 31- سمير الخليل، طانية حطاب: دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي_الآخر_السرد الثقافي، (د.ط)، دار ضفاف للنشر، الشارقة-بغداد، 2018.
- 32- سوزان حرفي: الهوية والحركية الإسلامية، حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2010.
- 33- سيدي محمد بن مالك: جدل التخيل والمخيل في الرواية الجزائرية، ط1، ميم للنشر، الجزائر، 2016.
- 34- شاكِر عبد الحميد: الأسس النفسية للإبداع الأدبي، في القصة القصيرة خاصة، (د.ط)، المؤسسة المصرية العامة للكتب، 1992.
- 35- شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.
- 36- صلاح السروي: المثاقفة وسؤال الهوية-مساهمة في نظرية الأدب المقارن، ط1، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2012.

قائمة المصادر والمراجع

- 37- صلاح صالح: سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003.
- 38- ضياء الكعبي: السرد العربي القديم (الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005.
- 39- طالب ياسين: الاغتراب، تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم، ط1، المكتبة الوطنية، عمان، 1992.
- 40- عادل العناز: التمثيل التأويلي للتاريخ في الرواية العربية، ط1، دائرة الثقافة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2019.
- 41- عادل مصطفى: شئ من المنطق، المغالطات المنطقية، طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي (فصول في المنطق غير الصوري)، ط15، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2019.
- 42- عبد الرحمان المالكي: مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، (د.ط)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016.
- 43- عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ط1، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2010.
- 44- عبد القادر فيدوح: تأويل المتخيل، السرد والأنساق الثقافية، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2019.
- 45- عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي، نحو تصور سيميائي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2008.
- 46- عبد اللطيف محمد خليفة: دراسات في سيكولوجية الاغتراب، (د.ط)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2003.
- 47- عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010.
- 48-: موسوعة السرد العربي، ط1، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، دبي، 2016، ج5.
- 49-: عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2007.

قائمة المصادر والمراجع

- 50-: السردية العربية الحديثة الأبنية السردية والدلالية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ج2.
- 51-: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1997.
- 52-: المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004.
- 53- عبد الله الغدامي: النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
- 54- عبد الوهاب المسيري: من هو اليهودي؟!، ط3، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002.
- 55- عمر بن عبد العزيز السيف: بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية، الأسطورة والرمز، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009.
- 56- غادة الإمام: جاستون باشلار، جماليات الصورة، ط1، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.
- 57- فتحي الشرماني: دينامية النسق الثقافي في القصيدة الجاهلية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2019.
- 58- فتحي المسكيني: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001.
- 59- فريد الزاهي: الصورة والآخر رهانات الجسد واللغة والاختلاف، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، 2013.
- 60- فوزي سعد الله: يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ط2، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004.
- 61- كمال فيلاي: الهجرة، الحراك والنفي وآثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي، (د.ط)، سلسلة مطبوعات الملتقيات السنوية، قسنطينة، الجزائر، 2010.

قائمة المصادر والمراجع

- 62- لونيس بن علي: إدوارد سعيد-من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، كيف نؤسس للوعي النقدي، دراسة نقدية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018.
- 63- ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، (د.ط)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013.
- 64- مجموعة مؤلفين: الهوية والتخييل في الرواية الجزائرية قراءات مغربية، ط1، منشورات مديرية الثقافة بولاية سطيف، رابطة أهل القلم، 2008.
- 65- محمد الشحات: سرديات المنفى، الرواية العربية بعد 1967، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2006.
- 66- محمد الناصر العجمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، ط1، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 1998.
- 67- محمد برادة: الذات في السرد الروائي، قراءة في 40 رواية، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2014.
- 68- محمد بوعزة: سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.
- 69- محمد حسن علوان: الرحيل، نظرياته والعوامل المؤثرة فيه، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2014.
- 70- محمد شوقي الزين: الذات والآخر-تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2012.
- 71- مصطفى عبد العزيز مرسي: قضايا المهاجرين العرب في أوروبا، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2010.
- 72- مصطفى عبد الغني: عرب أوروبا، الواقع والمستقبل، دار الجمهورية للصحافة، مصر، 2009.
- 73- معجب العدوانى: الموروث وصناعة الرواية، مؤثرات وتمثيلات، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013.
- 74- منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف، مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.

قائمة المصادر والمراجع

- 75- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004.
- 76- يوسف محمود عليمات: النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015.
- 77- أدونيس وآخرون: الكتابة والمنفى، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2012.
- 78- عبد الله الغدامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004.
- 79- عفيف البوني: في الهوية القومية العربية، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013.
- ب- المراجع المترجمة:**
- 80- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب للنشر، لبنان، 2014.
- 81-: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2008.
- 82-: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى1، تر: نائل ديب، ط2، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.
- 83- أرسطو طاليس: فن الشعر، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1953.
- 84- الشريف كنعانة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، تح: مصلح كنعانة، (د.ط)، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين، 2011.
- 85- أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دار الوسيم للخدمات الطباعة، دمشق، 1993.
- 86- أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996.
- 87- إيان لوو: العنصرية والتعصب العرقي، من التمييز إلى الإبادة الجماعية، تر: عاطف معتمد وآخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015.

قائمة المصادر والمراجع

- 88- إيزابيل ألييندي: بلدي المخترع، تر: رفعت عطفة، ط1، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ، 2004.
- 89- بول ريكور: الهوية السردية، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999.
- 90- بيل أشكروفت، غاريت غريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة، النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006.
- 91- تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات، تر: جان ماجد جبور، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2009.
- 92- توين فان دايك: الخطاب والسلطة، تر: غيداء العلي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014.
- 93- جينز بروكمييز ودونال كريبو: السرد والهوية، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، تر: عبد المقصود عبد الكريم، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015.
- 94- داريوش شايغان: هوية بأربعين وجها، تر: حيدر نجف، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2016.
- 95- دافيد لو بروتون: سوسيولوجيا الجسد، تر: عياد أبلال، إدريس العمدي، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2014.
- 96- دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007.
- 97- ديريك هوبود: التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط، البريطانيين والفرنسيون والعرب، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2009.
- 98- رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، تر: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 1993.
- 99- روبرت إيغليستون: الرواية المعاصرة، مقدمة قصيرة جدا، تر: لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، بغداد، العراق، 2017.

قائمة المصادر والمراجع

- 100- روجر فاوولر: اللسانيات والرواية، تر: أحمد مومن، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 2006.
- 101- سايمونغ داروينج: الدراسات الثقافية-مقدمة نقدية، تر: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.
- 102- شاهين جاك: الصورة الشريرة للعرب في السينما الأمريكية، تر: خيرية البشلاوي، مر: أحمد يوسف، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2013، ج1.
- 103- صامويل هنتجتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط1، سطور، 1999.
- 104- عزيز العظمة وآخرون: الهوية، تر: عبد القادر عيني، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
- 105- علي راتانسي: التعددية الثقافية، مقدمة قصيرة جدا، تر: لبنى عماد تركي، مر: هاني فتحي سليمان، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013.
- 106- غاستون باشلار: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، ط5، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2000.
- 107- ليون غرينبرغ، ربيكا غرينبرغ: التحليل النفسي للمهجر والمنفى، تر: تحرير السماوي، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سورية، 2008.
- 108- مارسيلو داسكال: الإتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر: حميد لحميداني وآخرون، (د.ط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1987.
- 109- محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، تر: محمد الجرطي، (د.ط)، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، (د.ت).
- 110- ميخائيل خرابتشينكو: الإبداع الفني والواقع الإنساني، دراسة في نظرية الأدب والنقد الأدبي، تر: شوكت يوسف، ط1، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2012.
- 111- هوغ لاغرانج: نكران الثقافات، تر: سليمان رياشي، مراجعة: أحمد مراد وسعود المولى، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، 2016.

قائمة المصادر والمراجع

112- هومي.ك.بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2004.

113- هيلين توماس، جميلة أحمد: الأجساد الثقافية-الإثنوغرافيا والنظرية، تر: أسامة العزولي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، 2010.

ج- المراجع باللغة الأجنبية:

114- Oxford advanced learners dictionary, oxford universty press.

115- Marc angenot et autres: théorie littéraire, problèmes et perspectives, 1^{er} édition, presses universitaires de france, paris, 1989.

116- Larousse de poche: édition francaises, paris, 1996.

117- Anna De Fina : Identity in Narrative, A study of immigrant discourse, John Benjamins publishing company, Amsterdam/Philadelphia, 2003.

ثالثا: المعاجم والقواميس:

118- ابن منظور: لسان العرب، مادة (ه و ي)، المجلد06، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ت).

119- الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: إبراهيم التريزي، ج10، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1972.

120- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (د.ط)، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

121- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010.

122- لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط19، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ت).

123- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004.

124- ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

رابعاً: المذكرات والرسائل:

125- صوافي بوعلام: محددات الأنا والآخر في المتن الروائي الجزائري الجديد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية الآداب والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، السنة الجامعية 2014-2015.

126- عروبة جبار أصواب الله: التمثيل السردى للآخر في الرواية الخليجية، دراسة في روايات منتقاة (1990-2015)، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة البصرة، 2019.

خامساً: المؤتمرات والملتقيات العلمية:

127- الهجرة غير الشرعية: ملتقى دولي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، منعقد في: 26-27 أبريل 2016.

128- تمثيلات الآخر في الرواية العربية: أبحاث ملتقى الباحة الأدبي الرابع، المنعقد بتاريخ: 26-29/09/2010، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011.

سادساً: المجلات العلمية:

129- أحمد أبو زيد: هكذا تغنى سيريز، أنا ابنك يا إفريقيا، مجلة العربي، ع507، مكتب العربي في الكويت، الكويت، فبراير 2001.

130- أراق سعيد: مدارات المنفتح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل/يونيو 2008.

131- المهدي مستقيم: حوار مع الأكاديمي الفلسطيني ساري حنفي، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2017، العدد 11.

132- رانا جيت غُها: زمن المهاجر، تر: تائر ديب، مجلة عمران، العدد 6/24، ربيع 2018.

133- رفيف رشيد: تمثل المغتربين لبلد الإقامة وعلاقته بالاندماج والهوية، مجلة الحوار المتمدن الإلكترونية، <file:///C:/Users/admin-pc/Desktop> تاريخ الإنزال: 2019/05/05.

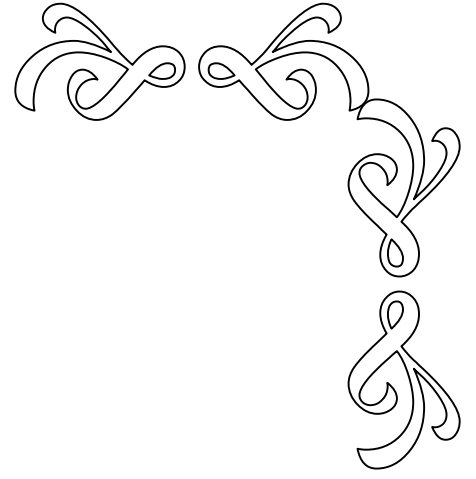
134- سعيد بن كراد: "نحن" بين المدنية والتوحش، مجلة يتفكرون ملف (الهمجية والحضارة)، ع9، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2016.

قائمة المصادر والمراجع

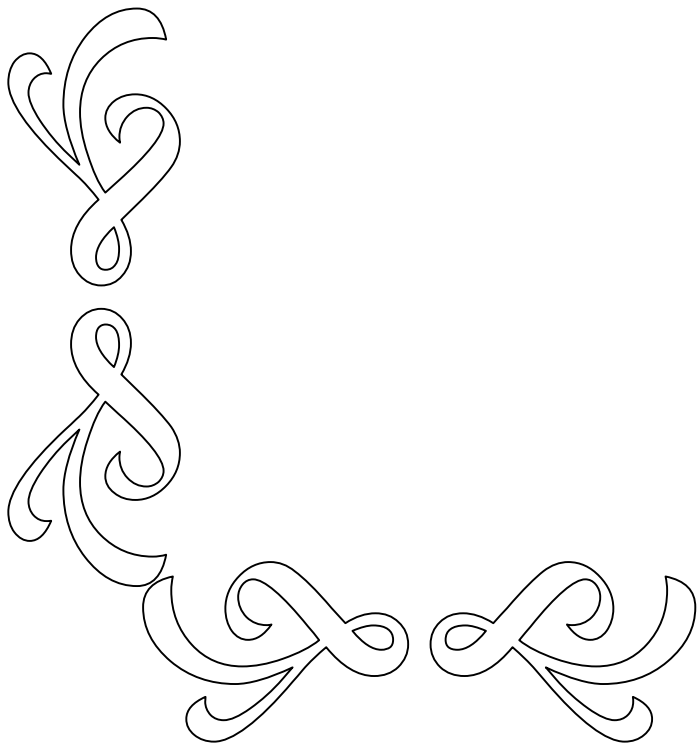
- 135- سمية المحفوظي: المهاجرون إلى الله، أوالهجرة وهشاشة قيم الثقافة الغربية المعاصرة، مجلة يتفكرون، ع11.
- 136- صلاح سالم: التعددية الثقافية وحوار الحضارات والحوار العابر للثقافات، مجلة عالم الفكر، م44، ع3، مارس، 2016.
- 137- طارق بوحالة: تمثيلات المهاجر في الرواية الجزائرية المعاصرة، المجلة الثقافية الجزائرية، شبكة الأنترنت: <file:///c:/users/admin-pc/deskto> تاريخ الإنزال: 2017/01/12.
- 138- عبد الله بريمي: الكون السيميائي وتمثيل الثقافي، يوري لوتمان نموذجاً، مجلة فصول (عدد النقد الثقافي)، العدد99، المجلد3/25، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ربيع 2017.
- 139- عز الدين عناية: مراجعات في مدونة الاستعلاء الغربي، مجلة يتفكرون (الهمجية والحضارة)، ع9.
- 140- عزيز مشواط: في سوسولوجيا الهوية، تشظي الذات العربية الجريحة، مجلة رؤى، ع27.
- 141- غسان الحاج: الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن، تر: مها ببحوح، مجلة إضافات، العدد 2، ربيع 2008.
- 142- فيصل دراج: الضعفاء وحق الضيافة المستحيل، مجلة يتفكرون، العدد11، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2017.
- 143- لونيس بن علي: أزمة التمثيل السردية في رواية "كاماراد" للصديق حاج أحمد، مجلة اللغة العربية، العدد41، الثلاثي الثالث، الجزائر، 2018.
- 144-: الهوية الثقافية: من الإنغلاق الإيديولوجي إلى الإنفتاح الحواري، مجلة تمثلات، م1، ع2.
- 145- محمد الإدريسي: أوروبا اليوم، مستقبل سياسات التعدد الثقافي، مجلة الدوحة، العدد 142، وزارة الثقافة والرياضة، الدوحة، قطر، 2019.
- 146- محمد بوعزة: تمثلات الهوية النسوية في رواية "دنيا" لعلوية صبح، مجلة تبين، عدد5/20، 2017.
- 147- محمد شوقي الزين: الهجرة المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة، مجلة يتفكرون، العدد 11، 2017.
- 148- محمد عطوان: آلية التمثيل الكولنيالي للشرق، مجلة الكوفة، العدد4، خريف 2013.

قائمة المصادر والمراجع

- 149- محمد هاشمي: المهاجر في مواجهة الامتاعات النظرية، مجلة يتفكرون، العدد 11، 2017.
- 150- محمد ياقين: الهوية والغيرية وقضايا التداخل الثقافي، مسار تحول برادايمي في حقل الأنثروبولوجيا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 06 يناير 2020.
- 151- محمود حيدر: إستشراق مستحدث "الإسلاموفوبيا" بما هي أطروحة إيديولوجية ما بعد حداثة، مجلة دراسات استشرافية، ع3، شتاء 2015.
- 152- مسعود كمال: تصور الآخر، تمييز مُأسس، وعنصرية ثقافية، مجلة الاستغراب، ع10.
- 153- معجب الزهراني: تمثيلات الآخر العربي، المسلم في بعض قصص ألبير كامو وميشيل تورنييه، مجلة نزوى، فصلية ثقافية، ع51، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، يوليو، 2007.
- 154- ميشال فيفيوركا: التعددية الثقافية مفهوم يجب إعادة بنائه، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، 2018، العدد 10.
- 155- نعيمة بولكعيات: النسق المضمّر في نواذر جحا، مجلة فصول (عدد النقد الثقافي)، العدد 99، المجلد 3/25، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ربيع 2017.
- 156- نفيسة بن يخلف: التمثيل البصري وأبعاده التداولية، مجلة سيميائيات، عدد 05، مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران 1-أحمد بن بلة، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2015.
- سابعاً: المواقع الإلكترونية:**
- 157- أمّنة بلعلّ: متخيل الصحراء وإعادة تشكيل المركز في الرواية الجزائرية، موقع: fenni-dz، تاريخ الإنزال: 20 أكتوبر 2017.
- 158- محمد شوقي الزين: الغرابة والهوية المقعّرة، موقع إلكتروني: مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، قسم الدراسات الدينية، تاريخ الإنزال: 2019/02/09.



فهرس المحتويات



مقدمة.....أ-ر

مدخل:

قراءة في المصطلحات والمفاهيم الرئيسية

أولاً: سرد ثقافي/سرديات ثقافية.....07

ثانياً: سرد الهجرة.....10

ثالثاً: التمثيل السردي.....15

1- مفهوم التمثيل.....15

2- التمثيل والتمثُّل والمحاكاة.....17

3- التمثيل السردي البنيوي.....19

4- التمثيل، المُمثِّل وإشكالية المرجع.....20

5- وسائل التمثيل السردي/الثقافي.....26

6- وظيفة التمثيل السردي.....27

7- مستويات التمثيل السردي.....29

الفصل الأول:

سرديات الهجرة والأنساق الثقافية

أولاً: الأنساق الثقافية.....32

1- مفهوم الأنساق الثقافية.....32

2- مقولة التمثيل والأنساق الثقافية.....35

ثالثاً: الهجنة الثقافية والتمثيل السردي.....37

- 1- إشكالات الهجنة والمهاجرين.....38
- 2- سردية الفضاء الهجين.....42
- ثالثا: تجليات الأنساق الثقافية.....46
- 1- نسق العنف بين ال[هنا] وال[هناك].....47
- أ- رهان الإيديولوجيا/مع التيار أو خارج المكان.....48
- ب- عنف الآخر ومُبررات السلام العالمي.....50
- 2- نسق التمركز حول الذات وتهميش الآخر الأجنبي.....52
- 3- نسق الخوف/المكانة ودافعية التمثيل.....56
- 4- نسق احتقار الذات والانبهار بالآخر.....62
- أ- الذات المهاجرة عينها كآخر.....62
- ب- نقض فكرة الزنوجة/استمرار عقدة الآخر.....67
- 5- نسق المقاومة وإعادة التمركز الثقافي.....70
- أ- مشروع الهجرة ومنطق تدبير الذات.....70
- ب- مناهضة الآخر/آلية التتبع الثقافي.....72
- ج- البطل الحضاري/آلية الانتقام الجنسي.....75
- 6- نسق الاستشراق/شهوانية الشرق.....77
- 7- نسق الاختراق/الاستعمار المعرفي.....82
- أ- التمثيل المضاد/رفع الوصاية التمثيلية.....82
- ب- دلالات التوسع/رمزية الاستعمار.....84
- ج- استثمار المعرفة/اقتحام المجهول.....86

88.....د- صناعة التابع/رمزية ما بعد الاستعمار.....

الفصل الثاني:

المهاجر وسؤال الهوية

92.....أولاً: الهوية والرواية.....

92.....1- مفهوم الهوية.....

92.....أ- لغة.....

94.....ب- اصطلاحاً.....

96.....2- الرواية العربية وأسئلة الهوية.....

99.....ثانياً: الهجنة ومظاهر الهوية والانتماء.....

100.....1- الهوية والمطابقة.....

105.....2- الهوية والاختلاف.....

109.....3- الهوية والالتباس.....

112.....ثالثاً: أزمة الهوية عند المهاجرين.....

112.....1- المهاجر والبحث عن الذات.....

116.....2- المهاجر وأزمة ارتباك الذات.....

117.....أ- صيغ التفكك الذاتي.....

124.....ب- رمزية الهوية/فشل العبور.....

128.....رابعا: الهجرة وظاهرة الإسلاموفوبيا.....

130.....1- الميديا وصناعة الآخر المسلم.....

133.....2- أشكال التوظيف السردي.....

الفصل الثالث:

المهاجر وسؤال الآخريّة

- أولاً: الآخريّة.....138
- 1- مفهوم الآخر والآخريّة.....138
- أ- لغة.....138
- ب- اصطلاحاً.....139
- 2- مقولة الغيريّة وفلسفة الاختلاف.....140
- ثانياً: تمثيلات الغربي والآخريّة المهاجر.....143
- 1- الغربي الحضاري والمهاجر المتوحش.....143
- 2- الغربي العنصري والمهاجر المتسامح.....152
- 3- الغربي السلمي والمهاجر الدموي.....159
- 4- الغربي المسيحي/اليهودي والمهاجر المسلم.....164
- 5- الفتاة الغربية والمهاجر المسلم.....170
- 6- الفتاة الغربية والمهاجرة العربيّة.....175

الفصل الرابع:

المهاجر وتمثيلات المكان

- أولاً: المكان والسرد.....183
- 1- مفهوم المكان.....183
- 2- سرديات الهجرة ومركزيّة المكان.....184

فهرس المحتويات

186.....	ثانيا: سرديات الهجرة وتجليات المكان
187.....	1- فانتازيا الخروج/مكان العبور.....
193.....	2- المكان المؤقت/إنسان اللأمكان.....
198.....	3- فانتازيا المكان الغريب.....
202.....	4- فانتازيا العودة/فانتازيا البقاء.....
208.....	ثالثا: الهجرة وإعادة اختلاق موطن.....
210.....	1- الهوية وإعادة تشكيل المكان.....
215.....	2- المهاجرون ونوستالجيا المكان.....
223.....	رابعا: تمثيلات المدينة الشرقية والغربية.....
223.....	1- المدينة وهاجس الحرية.....
225.....	2- المدينة وهاجس التحضر.....
226.....	3- المدينة وهاجس العنف.....
229.....	خاتمة.....
234.....	قائمة المصادر والمراجع.....
248.....	فهرس المحتويات.....

تُناقش في هذه الأطروحة فكرة "التمثيل السردى" للمهاجر داخل اتجاه سردي موسوم بـ"أدب الهجرة"، مُتخذين من الرواية الجزائرية الجديدة -في نماذج منها- مجالاً خصباً للدراسة، عبر استثمار مَقُولَات "النقد الثقافي"، بالخصوص مَقُولَتِي "التمثيل" و"النسق"، على افتراض يضع هذا الأخير بمثابة الأرضية المُوطرة لكافة أشكال "التمثيل". وتتأسس إشكالية البحث الرئيسية على الكيفية التي انتهجها السرد في تمثيله لقضية الهجرة بتعقيداتها الظاهرة والباطنة، خاصة مع قدرته اللامحدودة على خلق عوالم مُناظرة للواقع تتبثق منها جُملة من الإشكالات، على غرار إشكالية التمثيل والمرجعية، الهُجنة الثقافية، الهُوية والغيرية، إشكالية المكان...

وقد توزعت الدراسة على: مدخل وضحنا فيه أهم مفاهيم الدراسة كالسرد الثقافي، "سرد الهجرة"، التمثيل السردى". وفصل أول بمثابة قاعدة للبحث عرّجنا فيه على العلاقة بين مَقُولَتِي "التمثيل" و"النسق" واستخرجنا من "الهجنة" باعتبارها "نسقا خطابيا" مجموعة من "الأنساق الثقافية" المُحفزة للعملية التمثيلية بين الذات والآخر. وخصّصنا الفصل الثاني لسؤال الهوية كأهم الأسئلة الطارئة على المهاجر في "الفضاءات الهجينة" من خلال المباحث التالية: مظاهر الهوية، أزمة الهوية، الهجرة وظاهرة الإسلاموفوبيا. أما الفصل الثالث فجاء كبحث لسؤال الآخريّة والعلاقة المُلتبسة مع الآخر الأوروبي، والتي أخذت شكل ثنائيات ضدية مسكونة بشبح الهيمنة والتطرف والإقصاء مثل: التوحّش والتحصّر، التسامح والعنصرية، الدموية والسلمية، الإسلام والمسيحية/اليهودية. واختتمنا الدراسة بفصل رابع عن "تمثيلات المكان"، توزع بين تجليات المكان، كيفية إعادة اختلاق موطن، ونوستالجيا المكان، وعلاقة المكان بالهوية.

الكلمات المفتاحية: التمثيل، المهاجر، النقد الثقافي، النسق، الهوية.

Summary:

In this thesis, we discuss the idea of "narrative representation" of the immigrant within a narrative direction called "immigration literature", taking from the new Algerian novel - in its models - a fertile field for study, by investing the categories of "cultural criticism", in particular the terms "representation" and "system" ', supposing the latter serves as the framed ground for all forms of 'representation'. The main research problem is based on how the narration approached in its representation of the issue of migration with its apparent and inward complexities, especially with its unlimited ability to create worlds corresponding to reality, from which a number of problems emerge, such as the problem of representation and reference, cultural hybridity, identity and otherness, the problem of place...

The study was divided into: an introduction in which we explained the most important concepts of the study "such as cultural narrative," "migration narrative," narrative representation." A first chapter served as a basis for research in which we introduced the relationship between the terms "representation" and "system" and extracted from "hybridity" as " We rhetorically arranged a group of "cultural systems" that stimulate the representational process between the self and the other. We devoted the second chapter to the question of identity as the most important questions urgent to the immigrant in "hybrid spaces" through the following topics: aspects of identity, identity crisis, migration and the phenomenon of Islamophobia. As for the third chapter, came As an investigation into the question of otherness and the ambiguous relationship with the European Other, which took the form of antagonistic binaries haunted by the specter of domination, extremism and exclusion, such as: savagery and civilization, tolerance and racism, bloody and peaceful, Islam and Christianity/Judaism. How to re-create a habitat, the nostalgia of place, and the relationship of place to identity.

Keywords: representation, immigrant, cultural criticism, system, identity.