الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح –ورقلة–
كلية الآداب واللغات.
قسم اللغة والأدب العربي.

الـذات والآخـر في الخطاب السّردي

دراسة لأزمة الهوية في أعمال أمين معلوف السياسية والروائية كتاب الهويات القاتلة ورواية التائهون أنموذجين.

أطروحة مُقدمة لنيل دكتوراه الطور الثالث في اللغة والأدب العربي.

تخصّص: النقد الأدبي والدراسات الثقافية.

إعـداد الطالب:
حاتـم زيـدان

إشراف الأستاذ الدكتور:
العــيد جلـولي

السنة الجامعية: 1441- 1442 هـ / 2020-2021م.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح –ورقلة–

كلية الآداب واللغات.

قسم اللغة والأدب العربي.

الـذات والآخر في الخطاب السّردي

دراسة لأزمة الـهُوية في أعمال أمين معلوف السياسية والروائية كتاب الـهويات القاتلة ورواية التائـهون أنموذجين.

أطروحة مُقدمة لنيل دكتوراه الطور الثالث في اللغة والأدب العربي.

تخصّص: النقد الأدبي والدراسات الثقافية.

إعـداد الطالب:

حاتـم زيـدان

إشراف الأستاذ الدكتور:

العـيد جلـولي

السنة الجامعية: 1441- 1442 هـ / 2020-2021م.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

نحمد الله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه على توفيقه وسداده لإنجاز هذا العمل.

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى روح عمي ميلود وابنه عبد الرحيم

وإلى الوالدين الكريمين أحمد والزهرة

وإلى إخوتي جميعاً

وإلى عائلتي الصغيرة: سندي وزوجتي الغالية انتصار

وابني أحمد يزن

محباتي لكم.

الطالب: حاتم زيدان

المقدمة

ذُكر في كثير من الأبحاث المتعلقة بالثقافة أول تشكل وظهور للدّراسات الثقافية كان في النّصف الثاني من القرن الماضي، حيث بدأت تتبلور أفكارها الأولى في المدرستين الأمريكية والبريطانية، فأضحت بعد ذلك الأفكار والممارسات التي نادت بها هذه النظرية في تطور مستمر، لتستقطب -كثيرا من ردود الأفعال- من قِبل المفكرين والفلاسفة في العالم ككل، ولم تكن الأفكار والرؤى التي جاءت بها الدراسات الثقافية مفهومة إلى حد بعيد؛ بل كان يشوبها كثير من الغموض لدى النقاد والباحثين، وقد ارتبطت الدّراسات الثقافية التي جاءت على أنقاض النظرية الأدبية؛ بمجموعة من العلوم والمعارف؛ كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى.

هناك علاقة وطيدة أيضا بين الأدب والدراسات الثقافية، فهي ترى أن الدلالات الثقافية يمكن أن تُنتج وتُمارس من خلال مجال الأدب، وترى فيه مجالاً خصباً لذلك، وتعتبر الرواية من أكثر الفنون الأدبية التي يمكنها أن تفعل ذلك، وقد حظيت الرواية باهتمام لا نظير له في الساحة الأدبية منذ ولادتها في القرن الثامن عشر؛ فغدت مجالاً فسيحاً للدراسات النقدية؛ وذلك راجع إلى امتلاكها لعناصر تميّزها عن باقي الأجناس الفنية الأخرى، وقد كان التأثر بالغرب في هذا الفن عن طريق التقليد والترجمة؛ حيث ترجمت عديد الأعمال الروائية الغربية إلى اللغة العربية، ومن ذلك بدأت المحاولات العربية في الكتابة السردية، وهذا لا ينفي أن العرب كانت لهم محاولات في هذا المجال؛ حيث كتبوا المقامة والخطب والسير...الخ، ومن المواضيع التي تناولها العرب في كتاباتهم الروائية فيما بعد؛ نجد موضوع علاقة الشرق بالغرب (الذات بالآخر)؛ حيث كتب كثير من الروائيين في هذا الموضوع، وكان أبرزهم الروائي السوداني الطيب صالح في روايته موسم الهجرة إلى الشمال، فأصبح السرد فيما بعد موضوعاً للدراسات الثقافية، وتركّزت الدراسات الثقافية عبر الخطاب أو النص السردي على مواضيع الثنائيات المختلفة والمتضادة؛ كـ(الذات والآخر) و(الشرق والغرب) و(التراث والحداثة) و(المركز والهامش) و(الهوية والعولمة) .. وغيرها من الثنائيات الأخرى، وقد تم معالجة هذه القضايا من خلال الخطاب الروائي العربي؛ لأنه يمثل نقطة مهمة من تلك العلاقة بينه وبين الغرب، فأصبحت الرواية العربية المعاصرة مجالاً لتوظيف تلك القضايا؛ كالهجرة والمنفى والاغتراب والهوية، وتعد الهوية من بين الموضوعات التي عنيت باهتمام الدّراسات الثقافية، ولذلك نجد كثيرًا من الباحثين أولوها اهتماما

كبيرا نظرا لما لها من أهمية في تحديد علاقاتنا اتجاه الآخرين وداخل محيطنا الاجتماعي، ومن ثم البحث عن مواقع ذواتنا في مقابل الآخر.

لقد حاولنا من خلال هذا العمل دراسة أزمة الهوية التي يطرحها الكاتب في كتابه "الهويات القاتلة"، والذي استخلصنا من خلاله مجموعة من الإشكالات منها: مفهوم الهوية وإشكالية الانتماء عند أمين معلوف، وكذلك أزمة الهوية الوطنية والقومية والصراعات الطائفية والعقائدية والإثنية، وقد رأينا كيف يمكن للديمقراطية أن تكون حلا لهذه الصراعات حسب وجهة نظر الكاتب، وكذلك تناوله لقضية الهجرة، وأزمة الهوية الوطنية وغيرها من الإشكالات الأخرى التي تحدث عنها، أّما بخصوص رواية "التائهون" فقد تناولنا من خلالها أزمة الهوية وإشكالية الذات والآخر، وركزنا على العلاقة الموجودة بين الذات والآخر/الغرب، وكذلك صراع الحضارات والثقافات وتأثيرات العولمة الثقافية.

وقد ارتأينا من خلال هذا البحث أن نبحث في أزمة الهوية من خلال علاقة الذات بالآخر، ومن هنا وسمنا موضوعنا بـ: "**الذات والآخر في الخطاب السردي دراسة لأزمة الهوية في أعمال أمين معلوف السياسية والروائية كتاب الهويات القاتلة ورواية التائهون أنموذجين**". حيث طرحت هذه الدراسة عدة تساؤلات وإشكالات من بينها:

- ما مفهوم الهوية عند "أمين معلوف" وما العناصر الُمشكلة لها؟ وهل يمكن عدّ هذه العناصر الانتمائية عناصر موروثة أم مكتسبة؟ ثابتة أم متغيرة؟.

- ما مرجعيات تشكل الهوية عنده؟ وكيف كان مفهومه للهوية المركبة؟ وهل كان لرواد ما بعد الكولونيالية من أمثال "إدوارد سعيد" رأي آخر حول مفهوم الهوية المركبة والانتماء المزدوج؟.

- ماذا يعني "معلوف" بالهويات القاتلة؟ وفيما تمثلت الأزمة الهوياتية في المدونتين؟.

- إلى أي مدى استطاع الروائي تصوير علاقة الذات بالآخر؟، وما هي التصنيفات التي استطاع تشكيلها عن ذلك؟.

- كيف تمثل الصراع الحضاري والثقافي والديني من خلال المدونتين "التائهون" و"الهويات القاتلة"؟.

هذه الإشكالات وأخرى حاولنا الإجابة عنها من خلال هذا العمل، وبالنسبة لأسباب اجتبائنا لهذا الموضوع فإننا نعزو ذلك لدافعين: الأول منهما موضوعي؛ فقد تمثل تحديدا في استكمال دراسة أعمال "أمين معلوف" التي لم تستوف حقها من البحث، وأما الدافع الذاتي؛ تمثل في طبيعة الموضوع الذي استهوانا مما أتاح لنا فرصة النبش في تيماته، لذلك لم تستطع الدراسات السابقة، ولا هذه الدراسة أن تصل لقراءة نهائية للإشكالات التي يطرحها "معلوف" من مثل قضية الهوية، الحداثة، التسامح، الشرق والغرب، العولمة... وغيرها من الإشكالات الأخرى.

فمن أهم الدراسات ذات الصلة بالموضوع، التي كان لها السبق في تناول بعض من جوانب بحثنا منها: "كتاب براهيم بوخالفة" "أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف" حيث ركز فيه الكاتب على تمثل الصور المختلفة؛ كصورة التآلف وصورة الشرق وصورة العربي وصورة المرأة المشرقية الحديثة...الخ، فكانت بذلك هذه الدراسة شاملة إذ؛ عرج فيها الباحث على كل روايات "معلوف"، ولم يقف عند عمل روائي محدد، أما بخصوص الدراسة الأخرى وهي عبارة عن رسالة دكتوراه للباحثة "سمية شنوف" بعنوان: "إشكالية الانتماء والهوية في روايات أمين معلوف مقاربة سوسيونقدية"؛ حيث تناولت فيها الأعمال الروائية الأولى لأمين معلوف، ولم نجد إحالة في هذه الدراسة إلى رواية "التائهون"، والتي قمنا بدراستها، وأما فيما يتعلق بكتاب "الهويات القاتلة" فقد تناولته الباحثة لكن ليس بصفة كبيرة، وقد استخدَمته بوصفه مصدرًا ثانوياً مساعدًا. وما يميز دراستنا عن الدراسات السابقة أننا تطرقنا فيها إلى عدة جوانب مهمة منها: الصور المتعددة لعلاقة الذات بالآخر، وكذلك الصراع الحضاري والثقافي والديني، وأزمة الهوية وإشكالية الانتماء في كتاب "الهويات القاتلة"؛ بالتركيز على هوية "أمين معلوف" الفردية والمركبة، وكذلك تناولنا لقضية العولمة والحداثة والتغريب.

ولا مراء أن كل دراسة نقدية تحتاج إلى منهج يعمل على ضبطها وتأطيرها، وفق مجموعة من الآليات، لذلك رأينا أن دراستنا لهذه التيمة البحثية كذلك، لا تستقيم إلا بالاستناد إلى المنهج الأنسب لها، والذي تجسّد –تحديدا- في منهج النقد الثقافي المقارن؛ الذي يعد فرعاً من فروع النقد الثقافي وتكميلا له، والذي سنح لنا بدراسة علاقة الذات والآخر من منظور ثقافي مقارناتي، وكذلك دراسة إشكالية الهويات والثقافات واللغات المتعددة بين الخصوصية الهوياتية والتنوع، إضافة إلى المنهج التاريخي الذي استخدمناه في التتبع الزمني التاريخي لعلاقة الشرق والغرب أو

الإسلام والمسيحية أو ما يسمى "عنف التاريخ"، إضافة إلى الاستعانة بآليتي الوصف والتحليل اللتين لا يخلو منهما أي منهج بحثي.

أمّا عن خطة البحث فإنّها تشكّلت من مقدمة ومدخل تمهيدي، وخمسة فصول، وذّيل البحث بخاتمة تخللتها أهم النتائج.

وقد تناولنا في المدخل بعض المفاهيم النظرية المتعلقة بالخطاب السردي العربي المكتوب باللغة الفرنسية وإشكالية انتمائه، والبحث في طبيعة تشكله وارتباطه بآداب ما بعد الكولونيالية. أما بخصوص الفصل الأول فقد حمل عنوان الإطار المفاهيمي لإشكالات الذات والآخر والهوية نظرة إبستيمولوجية؛ والذي أدرجنا فيه مجموعة من القضايا النظرية المتعلقة بمفهوم الذات والآخر في الدراسات الأدبية والنفسية والثقافية، إلى جانب البحث في مفهوم الآخرية والغيرية، وثنائية الذات والآخر (الشرق/الغرب)، وحدود التصادم والحوار بينهما ومفهوم الهوية، كذلك تطرقنا إلى الهوية القومية والهوية بوصفها مفهوماً حضارياً مع التركيز على مفهوم الأزمة والأزمة الهوياتية على وجه الخصوص. وأمّا الفصل الثاني الإجرائي الذي خصصناه لكتاب "الهويات القاتلة" فقد وسمناه بـ: "أزمة الهوية وإشكالية الانتماء في كتاب الهويات القاتلة –قراءات في الانتماء والعولمة لأمين معلوف- من منظور النظرية ما بعد "الكولونيالية"، وحاولنا من خلال هذا الفصل أن نتحدث عن مفهوم الهوية عند "معلوف"، وذلك بإثراء مقولاته وأطروحاته مع رؤية رواد ما بعد "الكولونيالية" للهوية؛ ومنهم "إدوارد سعيد"، "هومي بابا"، "غياتري سبيفاك"، "جوديث بيتلر".

والفصل الثالث كان بعنوان: الذات والآخر (الإسلام/المسيحية) صراع الأديان والحضارات تأملات في الحداثة والتغريب والتسامح، وقسم هذا الفصل لأربع قضايا بارزة تناولها "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة". القضية الأولى هي قضية الهوية الدينية حيث حاول الكاتب البحث في الأسباب التي تجعلنا نعود إلى انتمائنا الديني، وقد أثرى ذلك بأمثلة عن التعصب في الديانتين؛ الإسلام والمسيحية، وقد حاول أن يتحدث في القضية عن مبدإ التسامح والتعايش، وعمل على المقارنة التاريخية بين الديانتين، أما ثالث قضية فبين فيها "معلوف" علاقة التأثر والتأثير بين الشعوب والأديان، وما يتعلق بالديانتين، وتحدث عن إيجابية التبادل بين الدين والمجتمع، فالمجتمع الأوربي والديانة المسيحية كانا أكثر انسجاما من العلاقة التي كانت بين الدين

الإسلامي ومجتمعه، والقضية الرابعة والأخيرة تكلم فيها عن علاقة الإسلام والحداثة وأزمة التحديث الحضاري بالنسبة للعرب والمسلمين، كما تطرق إلى التغريب الذي مثّل أزمة هوية دينية وثقافية بالنسبة للإسلام،لذلك كان رد فعل الأصوليين عنيفاً اتجاه كل حداثة غربيةٍ.

وأما الفصل الرابع فعُنون بـ: "العولمة وأزمة الهويات المتعددة: من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات في كتاب "الهويات القاتلة" لـ: "أمين معلوف". تندرج تحت هذا الفصل خمس قضايا أساسية كان أولها؛ حديث "معلوف" عن الهوية الوطنية اللبنانية وتأثير الأزمات والصراعات التي خلخلت كيانها،فعرّج على الصيغة اللبنانية كأنموذج أسمى لوقف تلك الصراعات الطائفية داخل البلد، والنقطة الثانية هي تركيزه على قضية التمييز العنصري وأزمة الأقليات الدينية والعرقية والإثنية في ظل سيادة الأنموذج الديمقراطي، أما القضية الثالثة فتكلم فيها الكاتب عن موضوع هجرة الأقليات، وكذلك المشكلات التي تصادف المسلمين المهاجرين في الغرب،والتي مثّلت لهم أزمة هوية دينية وثقافية في الوقت ذاته، والقضية الرابعة فقد خصها الكاتب لأزمة الهوية الثقافية في زمن العولمة وصدام الحضارات وحوار الثقافات، وقد تناول بالذات تأثير العولمة الثقافية على هوياتنا المختلفة، وحاول إظهار تأثيرات (العولمة/الكونية) في إثبات فكرة (الهجنة/الخُلاسية) الثقافية، ونبذ فكرة (المركزية/النقاء) الثقافي، أما القضية الخامسة والأخيرة؛ فاختصت بالصراع اللغوي بين اللغات المختلفة وسيطرة اللغة (الشمولية/الواحدية) بفضل العولمة أمام اللغة القومية، وتأثيرات تلك الهيمنة على الهوية اللغوية والتنوع اللغوي على وجه الخصوص.

وأّما الفصل الخامس الذي اهتم بدراسة رواية "التائهون"، الذي ُوسم بـ: تمثلات الذات والآخر وصراع الحضارات والثقافات في رواية "التائهون"، فقد ركزنا في دراستنا له حول إشكالية العلاقة بين الذات والآخر(الشرق/الغرب)، حيث تضمّن هذا الجزء الصور المتعددة للذات والآخر؛ منها على سبيل التمثيل صورة الغرب الاستيطاني والعسكري والإيديولوجي والديمقراطي وفي عنصر آخر ركزنا على العلاقة بين الذات العربية في مقابل الآخر الإسرائيلي واليهودي من خلال المتن الروائي، دون أن ننسى موضوع الاغتراب وهجرة الأقليات الدينية المسيحية واليهودية، وكذلك صراع الهويات إلى جانب عنصر صراع الحضارات ودعوة الكاتب إلى الحوار

والتعايش من خلال متنه الروائي في قضية الصراع الثقافي واللغوي، وكذلك الصراعات الطائفية وأزمة الهوية الوطنية.

إن الثابت في كل بحث أكاديمي هو اعتماده على المراجع المؤسسة له، ولذلك كانت أبرز المراجع التي استعنا بها في هذا العمل: كتاب "أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف" لـ:براهيم بوخالفة، و"نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة" لـ:نجم عبد الله كاظم، و"صورة الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر الاستشراق-العلمانية-الإيديولوجيا-الاستعمار" لـ:محمد عطوان، و"الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي" لـ:سعيدة بن بوزة، و"الاستشراق لـ:إدوارد سعيد، و"الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية لـ:زينب صالح الطحان، وكذلك كتابها "الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف"، وغيرها من المراجع الأخرى التي تخدم موضوع بحثنا.

لا يكاد بحث يخلو من الصعوبات، التي تشّق على الباحث، وتقف أمامه أثناء تحّريه عن موضوعه، وأما فيما يتعلق بهذا البحث فقد تركزت الصعوبات في: تشعب الموضوع مما صعب علينا ضبط خطة محكمة تتماشى مع الدراسة التي قمنا بها، كذا اتصال هذا الموضوع بعلوم أخرى مختلفة إلى جانب علم الأدب؛ كعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والعلوم السياسية وعلم الصورة أو الصورولوجيا والأنثروبولوجيا، مما جعلنا نعالجه معالجة ثقافية، متجاوزين بذلك المقاربة الأدبية أو النقدية بسبب طبيعة الموضوع الذي فرض علينا طريقة مقاربته.

وفي الختام لا يسعنا إلا شكر المولى عز وجل على مّنه وفضله في تيسير محطاتنا البحثية؛ فما التوفيق وسداد الرأي إلا به، كما لا يفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر والامتنان للأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "العيد جلولي" الذي أنار لنا السبيل، وشجعنا وأعاننا بقوة لتجاوز الصعوبات التي واجهتنا أثناء البحث؛ وذلك عبر توجيهاته العلمية القّيمة، وكذا تزويده لنا بالمراجع المتعلقة بموضوعنا.

بسكرة في: 2021/01/10

حاتم زيدان.

مدخل

الخطاب السردي العربي المكتوب باللغة الفرنسية دراسة في المفهوم وإشكالية الانتماء.

أولا: تشكل الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية.

1- الرواية العربية المكتوبة باللغة الفرنسية البناء والأعضاء.

2- إشكالية الأدب اللبناني المكتوب باللغة الفرنسية والآداب ما بعد الكولونيالية.

1-2- الرواية اللبنانية المكتوبة باللغة الفرنسية.

أولا: تشكل الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية:

أثارت قضية الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية جدلا واسعاً في الدراسات الثقافية والأدبية العربية، لذلك كانت تطرح في الساحة الثقافية على وجه الخصوص قضية تصنيف هذا الأدب، فهناك من يرى من الأدباء والباحثين أنه يعود في تصنيفه إلى اللغة التي كتب بها، وهناك من يرى أن اللغة ما هي إلا أداة ووسيلة في الوقت ذاته، وهناك من يرى أنه يرجع في انتمائه إلى الأدب العربي بحكم المواضيع التي تناولها، فمن خلال هذه القضية المعقدة يمكن أن نطرح الإشكال الآتي: هل الأدب العربي المكتوب بالفرنسية هو في الحقيقة أدب عربي أم فرنسي؟ وهل الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية على سبيل التمثيل يمكن أن نصنفه في خزانة الأدب الجزائري أو الأدب الفرنسي؟. سنحاول أن نتناول هذه الإشكالية في هذا الجانب من البحث.

يمكن اعتبار هذه الإشكالات أنها خاصة بكل أدب مغاربي (تونسي، مغربي، جزائري) أو مشرقي (لبناني، سوري...إلخ)، فكثيرا ما كانت تطرح هذه القضية، وفي كل مرة يثار الجدل حول انتماء هذا النوع من الأدب، فهناك كثير من الباحثين الذين لم ينسبوا هذا الأدب إلى جنسية كاتبه، لكنهم نسبوه إلى ما يسمى بأدب الاستشراق أو أدب الهامش، لكن هناك من يقول عكس هذا التصور فالأديب والمثقف المصري الروائي "إدوارد الخراط" من الذين يرون أن «الأدب الذي يكتبه عرب باللغة الفرنسية، هو في النهاية أدب فرنسي»[1].

ويقول الكاتب المغربي "رضوان السائحي" في مقال كتبه بعنوان الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية وإشكالية الانتماء: «أنه تم طرح عدة تساؤلات حول هذا الأدب وعمّا إذا كانت اللغة هي التي تحدد هويته وانتمائه، خصوصا وأن بعض الكتاب الذين كتبوا بلغة أجنبية خلال تواجدهم في بلدان الغرب وتعلمهم لغتهم، وبالتالي التعبير عن واقع بلدانهم الأصلية بهذه اللغة،

---

[1] عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية (قراءة في ضوء النقد الثقافي المقارن)، الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 2014، ص 349.

وآخرون أجبرهم تكوينهم التعليمي منذ البداية إتقان اللغة الأجنبية أكثر من العربية»[1]، فالأدباء العرب الذين يكتبون باللغة الفرنسية لم يختاروا الكتابة ضمن هذا الأدب وفق إرادتهم فمنهم من فرضت عليه الإقامة في إحدى البلدان الأجنبية، ومنهم من أجبره واقعه التعليمي كبعض الأدباء الجزائريين مثلا في الفترة الاستعمارية، رغم أن ذلك التعليم لم يكن متاحاً لكل الفئات من المجتمع الجزائري إلا فئة معينة فقط.

وقد طرح الباحث المغربي مجموعة من التساؤلات حول هوية وانتماء هذا الأدب في مقال له صدر عن "مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" بعنوان: الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية قراءة تراتبية حيث يقول: «لماذا يكتب العربي باللغة الفرنسية؟ ولمن يكتب؟ وهل صارت الكتابة بلغة المستعمر جزءا من إرث قديم. أو أنها "غنيمة حرب" على حد تعبير الأديب الجزائري كاتب ياسين، أو هي وسيلة لتجاوز الرقابة المحلية المختلفة حضارياً وسياسياً وأيديولوجياً؟ أو هي بحث عن قراءة الشمس والجنس كما يقول الطاهر وطار؟ وكيف يمكن تصنيف هوية هذه الكتابات؟ هل تعد جزءاً من الأدب العربي أو الفرنسي (الأجنبي)، أو أعمالاً مترجمة إلى الفرنسية، أو بعض ما يسمى أدب الاستشراق، أو تعبيراً عن منظومة قيمية مخالفة، وتجربة الطايع مثال ناصع على ذلك، أو أن النقاش في حد ذاته مغلوط يبحث عن قومية طاهرة متخيلة في فضاء دنس الحداثة؟ ويظل السؤال المحوري هو: هل يمكن تصور الكتابة الأدبية باللغة الأجنبية؟»[2].

ويتحدث في هذا الصدد الكاتب المغربي عن المؤلف الذي يكتب باللغة الفرنسية، و يراه مبدعا مغتربا داخل مجتمعه الذي ينتمي إليه والمحيط الذي يعيش فيه، وكأن هذا الأديب في هذه الحالة ممزق إن لم نقل مشتت بين أدبين ومجتمعين أو ثقافتين مختلفتين؛ الأول يكتب له والثاني ينتمي إليه لذلك يقول "الخطيبي": «أن الكاتب العربي باللسان الفرنسي محجوز عليه

---

[1] رضوان السائحي: الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية وإشكالية الانتماء، مجلة فكر الثقافية الإلكترونية، على الرابط الآتي: http://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=846، تاريخ الدخول: 2019/08/06، وقت الزيارة: 11:49.

[2] فؤاد بوعلي: الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية: قراءة تراتبية، إسلامية المعرفة مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 80، مج 20، 01 أفريل 2015، ص ص 112-113.

داخل عبارة محددة عبارة متأرجحة بين الاغتراب واللاغتراب: فهذا الكاتب لا يكتب لغته الخاصة ولكنه ينقش اسمه المحول فقط، لأنه لا يستطيع تملك أي شيء، فهو لا يملك لا لغته المحكية الأم الأصلية، لأنها لا تكتب أصلا، ولا اللغة العربية المكتوبة، التي هي محل اغتراب، وموضوع إنابة، ولا تلك اللغة الأخرى المعلومة والتي ترمي إليه بإشارات مفادها أن يتخلص منها وأن يمحوها من ذاكرته. إنها لمعاناة لا نظير لها يعانيها ذلك الكاتب الذي لا يستطيع أن يضطلع بمسؤوليات هذه الهوية المخدوشة»(1). وبذلك يرى "الخطيبي" أن الكاتب الذي يكتب باللغة الفرنسية، ويكون عربياً في هويته وانتمائه هو في حالة معاناة كبيرة، فلا هو سفير للغته وهويته وانتمائه العربي، ولا هو مستفيد من اللغة الأخرى التي يكتب بها، وبالتالي كما ذكرنا سابقاً ، فالأديب الذي يكتب بلغة الآخر هو في النهاية مغترب داخل مجتمعه، وكذلك المجتمع الذي يكتب بلغته.

ونجد الناقد "جابر عصفور" يطرح كذلك فكرة الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، ويشير إلى عدم انتساب هذا الأدب المكتوب بغير اللغة العربية للهوية العربية الإبداعية فيقول: «لقد ناقش النقاد العرب ظاهرة الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، وذهب كثيرون إلى أن الأدب المكتوب بغير اللغة العربية لا ينتسب إلى هويتها الإبداعية، وإنما ينتسب إلى هوية اللغة المكتوب بها»(2). فالنقاد العرب أقروا بانتساب الأدب المكتوب بغير اللغة العربية إلى هوية اللغة المكتوب بها، وبذلك يزيدون من طبيعة الخلاف حول هوية هذا الأدب؛ لأن هناك من يرى بأن الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ينتمي إلى الأدب العربي، فقد يكون موضوعه الأساس كالأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية مثلا يتحدث عن قضية ما تخصّ هذا البلد، وكاتبه كذلك هو كاتب عربي حتى وإن كان يملك هوية مركبة أو انتماءً مزدوجا.

أما الكاتب المغربي "الطاهر بن جلون" وهو أحد أبرز الكتاب الفرانكفونيين، والذي تقمص برداء اللغة الفرنسية تحت ذريعة الإبداع حيث يقول: «لأنني لا أتقن هذه اللغة إلى حد جعلها

(1) Khatibi Abdelkébir, Du bilinguisme, paris; ednoel p10.

نقلا عن: فؤاد بوعلي: الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية: قراءة تراتبية، إسلامية المعرفة مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 80، مج 20، 01 أفريل 2015، ص ص 126-127.

(2) جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، سلسلة العلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، مصر، د.ط، 2010 ص 90.

لغة إبداعي، ككل أبناء جيلي كان تكويني مزدوج اللغة، وسرعان ما تغلبت لغة الآخر على لغتي الأم في البداية تعاملت مع المشكلة كلعبة، أردت أن أثبت للجميع أنني قادر على التألق بلغة "الكولون"، لكنها كانت في نفس الوقت لغة "فولتير"،"جان جينيه"،"رامبو" وآخرين، نسيت "الكولون" وانغمست في مؤلفات عباقرة اللغة الفرنسية»(1).

أعتقد أن الكاتب "بنجلون" أراد أن يتخفى تحت بردة الإبداع، ليبرر سبب انتهاجه لهذا النوع من الكتابة، وبالتالي الانضمام إلى الكتاب الفرانكفونيين الذين يكتبون باللغة الفرنسية ولو أن البعض يعتقد أن السبب الذي يجعل من أي أديب كان يكتب باللغة الفرنسية يعود إلى أمرين هامين هما: أن المبدع يتعلم تلك اللغة بسبب تواجده في بلد أجنبي والسبب الثاني هو ذلك التكوين التعليمي هو الذي جعلهم يتعلمون تلك اللغة وبالتالي الكتابة بها فكل «مرحلة استعمارية في بلد ما، تنتج كتابها المخلصين لها، والقابلين للتدجين، وتقديم القرابين، مثل: وول سوينكا، سنغفورة، إيميه سيزار، جورج شحادة، أندريه شديد، محمد ديب، مولود فرعون، الطاهر بن جلون، وعبد الكبير الخطيبي»(2).

وهناك من المثقفين الفرنسيين من حاول المساس بالثقافة والشخصية الوطنية وحاول إقصاءها وتهميشها وترد "سعاد محمد خضر" على «المثقفين الفرنسيين الذين قالوا إن الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي، وكان لها علاقات مع أمريكا، منذ عام 1795م- ومع فرنسا وهي ترى أن ظهور الأدب الجزائري الديمقراطي المكتوب بالفرنسية، قد بدأ منذ عام 1945م وتقدم قائمة بهؤلاء الكتاب الوطنيين الديمقراطيين، ومنهم: محمد ديب- كاتب ياسين- مولود فرعون- مولود معمري- مالك حداد- مصطفى الأشرف- آسيا جبار- مراد بربون- آيت جعفر- بشير الحاج على- و. جان سيناك- هنري زكريا- مارسيل موسى- جان عميروش»(3).

وقد ظهر في الجزائر في بداية القرن العشرين مجموعة من الكتاب الجزائريين الذين يكتبون بالفرنسية، من بينهم: عبد القادر فكري، وبن شيخ، وعيسى زاهر، وجميلة دوباش، ويظهر من

---

(1) الطاهر بنجلون: هل أنا كاتب عربي؟، تر: عبد الغني بومعزة، مجلة أنفاس نت، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.djazairess.com/annasr/28248، تاريخ الدخول: 2019/07/10، وقت الزيارة: 13:12.

(2) عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 349.

(3) المرجع نفسه: ص 360.

مواقفهم في الكتابة أنهم كانوا أقرب إلى أولئك الكتاب الفرنسيين الذين أيّدوا استعمار الجزائر، فقد عكست مؤلفاتهم، نفس ذلك الميول الذي لا يخدم إلا السلطات الحاكمة، أي الاحتقار لواقعهم، والاعجاب بالحضارة والثقافة الأوربية(1).

ويضيف "إدريس الخوري" الذي كان ضد تصنيف الكتاب المغاربة إلى فرانكفونيين وعروبيين بسبب الهوة بين الكتاب في حد ذاتهم إذ يقول في هذا الشأن: «أن الكاتب العروبي، يتجه رأسا إلى الشرق العربي، حيث لغته وجذوره هناك، ويتجه الكاتب الفرانكفوني رأسا إلى باريس، حيث (موطنه) الثاني، لكن اللغة الفرنسية ستبقى وسيلة تعبير، مثل العربية، وهي بعد الاستقلال، لغة الإدارة، ولغة دولة كبرى هي فرنسا، لها حضورها في السياسة الدولية. ناهيك عن هيمنتها الثقافية، عبر مراكزها المنتشرة في المغرب وعبر دور النشر والتوزيع باللغة الفرنسية، ودور النشر المزدوجة اللغة فالفرنسية، تساعد الكاتب المغربي على الانتشار السريع، لأنه يرد خطابها، هكذا سيمنح جوائز أدبية، لأنه يحافظ على فرنسا، خارج مستعمراتها السابقة»(2). حيث يؤكد "الخوري" في هذا الشاهد على أهمية اللغة الفرنسية دولياً وهيمنتها ثقافياً حيث تضمن هذه اللغة لكاتبها الانتشار والشهرة، وربما الحصول على بعض الجوائز التي يطمح إليها كل الروائيين في العالم خاصة العرب منهم، وأعتقد أن الكثير من الروائيين أو الكتاب العرب الذين يكتبون بالفرنسية لم يضيفوا أي شيء لهذه اللغة سوى العمل على انتشارها واستمراريتها وهذا وبذلك يقدمون خدمة لهذه اللغة، وقد يبحث البعض منهم على إيجاد مكانة لنفسه ككاتب، ولعل من الأسباب التي تدفع الكتاب الفرانكوفونيين إلى الكتابة بالفرنسية يقول في ذلك "جابر عصفور" في "كتابه الهوية الثقافية والنقد الأدبي": «إن العوالم واللغات الجديدة التي هاجر إليها هؤلاء المبدعون لا تخلو تماما من التعصب وآثار الهويات القاتلة التي لم تنته تماماً، حتى في العالم الذي يبدو مهربا، ولكن المسألة تظل نسبية، والحرية الإبداعية المتاحة لهم، في هذا العالم الجديد، أكثر بكثير من الحرية التي كانت، ولا تزال، شحيحة في أوطانهم الأصلية التي لا يزال كتابها يستعينون على إنطاق المسكوت عنه، أو المنهي عن النطق به، بالرموز والتمثيلات التي تقول ولا تقول، تناور وتداور، وذلك على عكس الصراحة التي جعلت بعض

---

(1) ينظر: عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 360.

(2) المرجع نفسه: ص ص 376-377.

هؤلاء الكتاب يخترقون محرمات الجنس والدين (الميتافيزيقا) والسياسة بما لا يمكن ترجمته إلى اللغة العربية، أو لغاتهم الأصلية بوجه عام»[1].

فهؤلاء الكتاب الذين يكتبون بلغة الآخر دفعتهم الموضوعات التي يكتبون فيها أو التي يردون أن يتناولوها بالكتابة، إلى استعمال اللغة الفرنسية في كتاباتهم؛ فهناك مجموعة من الموضوعات لا يمكن لهؤلاء الكتاب تناولها بلغتهم الأم، أي أن اللغة الفرنسية أو لغة الآخر منحتهم مساحة من الحرية ليكتبوا ما شاءوا في الثالوث المحرم وقد يمنع ذلك عنهم في لغتهم الأصلية، فعلى سبيل التمثيل فإن «"أهداف سويف" المصرية و"الطاهر بن جلون" المغربي. و"حنيف قريشي" الباكستاني، و"سلمان رشدي" الهندي أمثلة على ذلك، لقد سمحت لهم اللغة التي انتقلوا إليها بالكتابة عن موضوعات لا يمكن الكتابة عنها في لغاتهم الأصلية. ولذلك أصبحت اللغة الجديدة ساحة لممارسة نوع من الحرية الإبداعية التي لا حدود عليها، ولا رقيب متعدد الجهات والأشكال، ولا مجموعات قمعية ضاغطة تطارد الكتابة المتحرر وتصادرها»[2]. ومن ثم فعندما تمنحك لغتك الأم ضغوطا وحدوداً للكتابة، وأنت تبحث في كتابتك عن نوع من التحرر، فلا يمكنك الوصول إلى ما تريد قوله من خلالها، لذلك يجب عليك أن تجد لغة تسمح وتفتح لك حدود الكتابة التي قيدتها لغتك الأصلية، و«يعلل جيل آخر من كتاب الفرنسية انصرافهم الكلي عن العربية، بزعم أن العربية لغة مقدسة، وبالتالي فهي لغة "الرقابة والرقابة الذاتية" التي تعرقل نشاط الخيال وتعوق الإبداع، بينما يرون أن الفرنسية لغة إبداع تتيح لهم ممارسة التحليق والابتكار وأصحاب هذه المزاعم جيل آخر تالٍ لجيل الرواد، وهم إنما يتبرقعون بهذه الحجة المتهافتة ليخفوا حقيقة مواقفهم الفكرية مثل جمال الدين الشيخ ومحمد أركون وابن جلون وغيرهم»[3].

---

(1) جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، ص 136.

(2) المرجع نفسه: ص 136.

(3) محمد صالح الشنطي: إشكالية الانتماء في الرواية العربية المكتوبة بالفرنسية، مجلة ديوان العرب الإلكترونية، منبر حر للثقافة والفكر والأدب، على الرابط: https://www.diwanalarab.com تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة 14:32.

وهناك سؤال يتبادر إلى الأذهان مفاده أن هؤلاء الكتاب الذين يكتبون بالفرنسية هل أضافوا لهذه اللغة ميزة معينة؟ قد يجيبنا الشاعر اللبناني "شاكر نوري" حينما قام بوصف «صلاح ستيتية بأنه أحد أربعة كتاب عرب أضافوا إلى الفرنسية نكهةً جديدة، ممزوجةً بالعطر العربي وأساطير الشرق، وحملوا النار المتوهجة إلى لغة آخذة في البرود يوماً بعد آخر. وشديد الأهمية قول ستيتية إنه لا يسيطر على العربية والفرنسية، وربما يتقن الفرنسية التي تسيطر عليه. ويعبر عن ابتهاجه بفوزه بالجائزة الكبرى للفرنكوفونية، ويقول إنه معتز بأنه عمل، عبر ثلاثين عاماً من الاشتغال بالفرنسية، لمصلحة الثقافة العربية»[(1)].

فالكاتب "ستيتية" الذي كتب وألف باللغة الفرنسية على مدار ثلاثين سنة فاز بإحدى الجوائز الكبرى التي تقدمها وزارة الثقافة الفرنسية للأدباء الفرانكفونيين مثلما فاز الكاتب اللبناني "أمين معلوف" بعدة جوائز أيضا، وتلك الجوائز كانت تمنح إلا لبعض الأعمال الروائية الراقية خاصة، والتي تكتب باللغة الفرنسية وتضاف إلى المكتبة الأدبية الفرنسية، فالكاتب "ستيتينة" حسب وجهة نظر الكاتب اللبناني هو أحد أبرز أربعة كتاب كتبوا بهذه اللغة وأضافوا لها نكهة جديدة لم يستطع ربما إضافتها كتاب آخرين، وهؤلاء الكتاب أنفسهم وجدوا من هذه اللغة متنفسا وهروبا فهي اللغة التي تجعلهم يبوحون بما لم يستطيعوا قوله في لغتهم الأم ومنهم "الطاهر بنجلون" الذي يقول: «الكتابة بالفرنسية دفعتني إلى قول مالا أجرؤ على قوله في لغتي الأصلية: العربية»[(2)]، لكن الكاتب شاكر نوري يرى عكس ما قيل، فليس كل من كتب بالفرنسية هو كاتب متمكن في العربية وهروبه للفرنسية بسبب أنها تسمح له بقول أشياء لا يمكن قولها بالعربية فـ"الطاهر بنجلون" «ورشيد بوجدرة يمثلان قطبي المشكلة: الأول واصل الكتابة بالفرنسية لعدم تمكنه من الإبداع بالعربية والثاني انتقل إلى الكتابة بالعربية دون أن يبدع كما أبدع باللغة الفرنسية التي يمتلكها ويسيطر على أدواتها»[(3)].

---

(1) معن البياري: حوارات أجراها شاكر نوري وجمعها في كتاب. ثلاثون كاتبا اختاروا الفرنسية منفى لغوياً، مجلة الحياة الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.aljaml.com، تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة: 10:13.

(2) عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 349.

(3) شاكر نوري: قلوبهم في الشرق وأقلامهم في الغرب الفرنكوفونية واللغة العربية، مجلة البيان الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.albayan.ae/paths/art/2011-04-10-1.1417897، تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة 10:45.

ويقول: "كاتب ياسين" مبررا سبب كتابته بلغة الآخر «إن معظم ذكرياتي وإحساسي وأحلامي ومناجاتي تتعلق ببلادي، فمن الطبيعي أن أشعر بها في صيغتها الأولى أي لغتي الأم العربية، ولكنني لا أقدر على إنشائها والتعبير عنها إلا بالفرنسية»(1).وهذا يُظهر لنا أن بعض الكتاب يكتبون بالفرنسية لتمكنهم منها جيدا ولهم قدرة الإبداع فيها وهذا الشيء الذي يقف حاجزا أمام كتابتهم بلغتهم الأصلية وهذا قد ينطبق على الروائي رشيد بوجدرة مثلا وهو الذي لاقى نقدا لاذعا من قبل الأوساط الثقافية في الجزائر حول كتابه الأخير "زناة التاريخ" بسبب الأخطاء اللغوية والنحوية والتركيبية وهذا يبين أنه غير متمكن في اللغة العربية مثل تمكنه في اللغة الفرنسية.

ويقول الكاتب المغربي "الطاهر بنجلون" الحائز على جائزة "غونكور": «إنه لو كتب بالعربية التي لا يسيطر عليها تماماً، بحسب وإيضاحه فسينتج نصوصاً متواضعة، غير جديرة بجمالية هذه اللغة وعظمتها. ولا يستفزه سؤال في شأن أصوات تقول إنه يكتب للغربيين الذين يتذوقون الأشياء المجلوبة من الخارج، بل يجيب بأن هذا ممكن، لكنه غير واع به. ويفيد الفائز أيضاً بالجائزة اللبناني أمين معلوف بأن من المفارقات في الوسط الثقافي المبكر الذي عاش فيه أن الرواية واللغة الفرنسية كانتا غائبتين فيه، وأنه عاش في جو عائلي قريب للغاية من جو الجامعة الأميركية»(2).

من كل هذه الأقوال حول هوية الأدب العربي المكتوب بالفرنسية نجد أن الرأي ووجهة النظر التي يمكن أن نقول عنها أنها قاسية نوعا ما في حق الأدب والأدباء الذين يكتبون بالفرنسية هو قول الباحث "عبد الناصر المقرسي" أن «الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، بأنه: (أدب خائن بالمعنى الوطني والحضاري، فهو يقدم الشخصية المغربية، كمادة سياحية غرائبية مسلية، لإرضاء متعة للفرنسي الُمتعالي)»(3)، فهذا الكلام قيل في حق الأدباء المغاربة الذين

(1) بنسالم حميش: في إشكالية الهوية المزدوجة: الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية نموذجا (1)، مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، القاهرة، المجلد 16، العدد4، 1998، ص 139.

(2)معن البياري: حوارات أجراها شاكر نوري وجمعها في كتاب. ثلاثون كاتباً اختاروا الفرنسية منفى لغوياً، مجلة الحياة، على الرابط الآتي: https://www.aljaml.com، تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة 10:13.

(3) عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 379.

يكتبون بالفرنسية، ويمكن أن يقصد به وفق رمزية معينة ورسالة مشفرة كل الكتاب العرب الذين يكتبون بالفرنسية، وكأنهم بذلك يقدمون خدمة جليلة لأدب الآخر الفرنسي، ويرى الكاتب ذاته أن «الفرنسية: (تحمل نقائص كثيرة، منها أن صيغ الأفعال -وعددها ثمانية- تحمل كل صيغة منها، عددا من الحروف الحية، يبلغ الستة أحيانا، تكتب ولا تنطق، أما الحروف الساكنة، فتتبع مثنى وثلاث في أوائل الكلمات وأواخرها بصورة مزرية، لا يمكن تعليلها. أما إغفال النطق بعلامات الجمع في الأدوات والأسماء فيطرد في هذه اللغة، كما يطرد النطق بحروف كثيرة على غير ما تكتب به لقد أصبحت الفرنسية لغة متخلفة قياسا على الانجليزية)»[1].

ويرى الروائي "إدوارد الخراط" أن الأدب الذي يكتبه عرب باللغة الفرنسية هو في نهاية المطاف أدب فرنسي أيا كانت الحساسية الكامنة العميقة فيه، مهما كان دوره الاجتماعي، ومهما كان مضمونه الذي يعالج هموما ومشاكل ومشاهد وشخصيات عربية[2].

وقد حاول "جابر عصفور" الإجابة عن هذا التساؤل فيما يخص الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية، وذلك بإشارته إلى "جبران خليل جبران" بقوله: «إلى أي هوية ينتسب هذا النوع من الإبداع. لقد كانت الإجابة عن السؤال سهلة في حالة أمثال "جبران خليل جبران" الذي كتب بالعربية والإنجليزية، وانتسب إلى الأدب الأمريكي انتسابه إلى الأدب العربي الذي كانت كتاباته فيه أوفر كميا فيما أحسب. ولذلك حسبناه على الأدب العربي الذي جعلناه علما من أعلامه، خصوصا حينما نتحدث عن أدباء المهجر، لكن ماذا عن تحدي هذا الوضع الجديد الذي يؤدي إلى ازدواج الهوية الإبداعية، هل ننسبه إلى طرفي الهوية، أو إلى أحدهما، سواء كان الأصل هو اللغة التي هجرها المبدع، أو الواقع اللغوي الذي انتقل إليه؟»[3]، لذلك يعتقد "جابر عصفور" أن الإجابة عن هذا ليست سهلة كما نعتقد وتطرح إشكالا، لماذا؟ «لأنها جديدة نسبياً، وثانياً: لأن كتابة الهوية المزدوجة كتابة تصل ما بين تخوم عالمين. والحل الأوفق و(الأسهل) أن ننسبها إليهما، فهي كتابة عربية، إسلامية أو مسيحية المحتوى، وهي إنجليزية أو فرنسية أو حتى

---

[1] عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 379.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 382.

[3] جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، ص ص 136-137.

ألمانية اللغة. ولا بأس من تقبل هذا الوضع الجديد، خصوصا بعد أن أصبحت الظاهرة عامة، ولا تقتصر على الإبداع العربي وحده»[1].

وقد أشار "عز الدين المدني" إلى أن الأدب العربي المكتوب بالفرنسية «أدب عربي فرنسي، أي أنه من جهة أخرى ليس فرنسيا، وليس عربيا خالصا، لأنه مزدوج الهوية، أي أنه يؤسس لهوية ثالثة جديدة مختلطة فهو أدب الهجرة اللغوية، وهو أدب عابر للأفكار فهو حالة خاصة»[2]. في حين جعل الكاتب "شاكر نوري" من هذا الأدب جزءا لا يمكن فصله عن الأدب العربي لأن مبدعوه عرب، وبالتالي يمكن تصنيفه ضمن الإبداع العربي ولأن المضمون عربي فالقيم التي يحملها ذلك الأدب قيم عربية تدل دلالة واضحة على تاريخنا العريق رغم أن اللغة التي كتب بها تختلف عن كتابتنا ففي «الحقيقة لم تعد المسألة رفض أو قبول هذا الأدب لأن هذا الأدب أصبح الآن حقيقة ماثلة في تاريخنا، وجزءا لا يتجزأ من الإبداع العربي، فالقيم الروحية العربية السائدة في أغلب هذه الكتابات تدل دلالة واضحة على أن هذا الوعي هو جزء من تاريخنا وأن الاغتراب الثقافي لم يعد سلطة قائمة بعد أن كان مستفحلا في الأرض العربية ردحا من الزمن. فالأدب العربي المكتوب واكب ورصد عهد الحماية الفرنسي وزمن الاستعمار الإسباني»[3].

قد لا تقتصر الكتابة باللغة الفرنسية على الكتاب العرب فقط، وإنما يوجد كتاب في باقي أرجاء العالم تخلوا عن لغتهم الأصلية ليختاروا الكتابة بلغة أجنبية سواء كانوا كتاب إنجليز كتبوا بالفرنسية أم العكس، لكن ما نركز عليه هو بعض الكتاب العرب الذين يكتبون بالفرنسية وبالضبط الذين يكتبون في مجال الرواية، ومنهم الكاتب اللبناني "أمين معلوف" الذي نشتغل عنه، وكتاباته وصلت إلى العالمية، وقد نال بها عدة جوائز وتقلد بسببها مناصب في بلده الثاني فرنسا.

---

(1) المرجع نفسه: ص 137.

(2) عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية، ص 384.

(3) شاكر نوري: قلوبهم في الشرق وأقلامهم في الغرب الفرنكوفونية واللغة العربية، مجلة البيان الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.albayan.ae/paths/art/2011-04-10-1.1417897، تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة 12:45.

1- الرواية العربية المكتوبة باللغة الفرنسية البناء والأعضاء:

ما هو معروف في كل مكان وزمان أن كل كاتب مهما كانت جنسيته أو توجهه أو ثقافته فإنه يكتب بلغته، فإذا كان عربيا فإنه يكتب باللغة العربية، وإذا كان فرنسياً فإنه يكتب باللغة الفرنسية، وقد ينطبق هذا على أي كاتب إنجليزي أو إسباني أو روسي أو ياباني، ليس لشيء آخر، وإنما لأن كل كاتب أو قارئ هو متمكن في لغته الأصلية ومتشبع بثقافته، فالعربي يتحدث العربية، ويكتب بها ويفهمها، والفرنسي كذلك يتحدث ويفهم ويكتب بالفرنسية، فلا حرج يجده في لغته، وهذا ما أردنا التركيز عليه، لكن هذا قد لا ينطبق على الفئة المثقفة، لماذا؟ لأن المثقف العربي مثلا تجده يسكن بيئة عربية ذات أصول عربية متوارثة، نشأ وتعلم فيها وثقافته عربية بحته، لكنه قد يتحدث ويتقن لغات أخرى على سبيل المثال: اللغة الفرنسية أو الإسبانية أو الإنجليزية، ليس إتقاناً عادياً فقط بل تمكناً حقيقياً في استعمال مفردات هذه اللغة تحدثاً وكتابة، وبهذا ربما يصادفك كتاب (سواء كانوا سياسيين أو روائيين أو شعراء) متمكنون من استعمال اللغة الفرنسية أكثر من أبناء هذه اللغة السالفة الذكر، وكذلك تجد بأن إبداعاتهم فاقت بكثير إبداعات أبناء اللغة الفرنسية في حد ذاتهم.

ولو نظرنا إلى ثقافتنا العربية في المشرق والمغرب، لوجدنا من أمثال هؤلاء الكتاب الكثير، نذكر مثلا: محمد ديب، أمين معلوف، رشيد بوجدرة، عبد الوهاب المؤدب رشيد ميموني، جورج شحادة وغيرهم.

وتعتبر اللغة الفرنسية من اللغات العالمية التي نجدها منتشرة انتشاراً كبيراً في كثير من دول العالم، خاصة في أفريقيا، ومن ضمنها المغرب العربي، وكذلك المشرق العربي أيضا، وذلك نتيجة الحكم الاستعماري في هذه الدول التي احتلها الاستعمار الفرنسي ردحاً من الزمن، ظلما وقهرا، وبالتالي عمل على نشر ثقافته الفرنسية بكل الأساليب الإجبارية أو الاختيارية، وعمل على طمس معالم الهوية والانتماء، والثقافة، والدين، واللغة في كل البلدان التي استعمرها، ونشر نفوذه ومخططاته في كل بقعة احتلها، وهذا ربما كان سببا وجيها لأبناء هذه البلدان لأن يتقنوا ومن ثم يكتبوا باللغة الفرنسية، وقد لا يكون الاستعمار هو العامل الوحيد فقط -لكنه الأبرز- وهناك عامل الهجرة، فالعديد من الكتاب العرب هاجروا عنوة أو اختيارا إلى بلدان فرانكفونية،

وأجادوا لغتها وتعلموا شيئا من ثقافتها، وصاروا يزاحمون كتابها وينشرون في دور النشر الأجنبية، ومن أمثالهم الكاتب "شاكر نوري" و"أمين معلوف" و«على الرغم من أن قلة الإقبال على قراءة وترجمة الأدب الفرنسي في العالم وفي الوقت الذي لم تعد فيه باريس عاصمة الفنون .. إلا أن الكثير من الكتاب الأجانب وبعد مرور نصف قرن من ذلك يختارون اللغة الفرنسية لكتابة أعمالهم المسرحية والروائية، وحتى بداية القرن العشرين كان تبني اللغة الفرنسية لا يعبر عن الاختيار بقدر ما يعبر عن الضرورة والامتياز الاجتماعي في مدارس روما وأسلو كانت لغة مولير و ديدور تعبر عن التبادلات السياسية والثقافية»[(1)].

ولعل المرحلة الأبرز في تاريخ الثقافة الفرنسية هي «مرحلة الإشعاع الفني الفرنسي وولادة الفن الحديث في باريس باعتبارها مختبرا تجريبياً لكافة الأساليب الفنية منذ العام 1893م وكتب "أوسكار وايلد" باللغة الفرنسية وقد اقتفى أثره مجموعة من الكتاب الأمريكيين إضافة إلى الكتاب المهاجرين من الروس والرومانيين والبولونيين والأسبان وأصبحت مداولة اللغة الفرنسية عالميا في مقاهي "مونمارتن" و "مونبرناس"»[(2)]. ويقول: "العاجي أحمدو كوروما" حول الشهرة في الكتابة الروائية ونيل مكانة بارزة في الأوساط الثقافية والأدبية العربية والعالمية «إنك من أجل أن تكون روائياً كبيراً في أفريقيا يجب أن تمر عبر فرنسا، لأن المركزية الثقافية الفرنسية تهيمن على كل شيء»[(3)].

ولا تقتصر الكتابة باللغة الفرنسية على الكتاب العرب فقط، بل هناك كتاب أسبان أو إنجليز أو حتى أمريكيين، وهذا راجع إلى ازدواجية اللغة والثقافة و«وما يثير في الكتابة الروائية بالفرنسية وجود أقلام جديدة باستمرار فالكاتبة المغربية ليلى سليماني الحاصلة على الجونكور من مواليد 1981م، والكاتب كمال داوود من مواليد 1970م، وهناك روائية جزائرية هي "آنيا مرميش" لا تتعدى التاسعة عشر وكتبت روايتين بالفرنسية، وتمثل كتابات هؤلاء وغيرهم أحدث

---

(1) خليل المعلمي: أدباء عرب يبدعون باللغة الفرنسية، تقديم: كتاب منفى اللغة حوار مع الأدباء الفرانكفونيين لشاكر نوري، جريدة الثورة، 12 جويلية 2011، العدد 17044، ص 15.

(2) خليل المعلمي: أدباء عرب يبدعون باللغة الفرنسية، ص 15.

(3) معن البياري: حوارات أجراها شاكر نوري وجمعها في كتاب. ثلاثون كاتبا اختاروا الفرنسية منفى لغويا، مجلة الحياة الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.aljaml.com، تاريخ الدخول: 2019/08/04، وقت الزيارة 10:13.

كشوفات الجيل الجديد للكتاب العرب بالفرنسية، فهي على الرغم من كونها العمل الأول كما عند داود أو الثاني كما عند سليماني، إلا أنها تقوم على خبرة فنية لافتة، وثراء إبداعي مختلف وجرأة في الطرح، مما يجعلها تشكل إضافة حقيقية للرواية المكتوبة بالفرنسية»[1]، والكتابة بالفرنسية لا تقتصر على الكتاب الكبار من أمثال محمد ديب ومولود فرعون و"مولود معمري" و"الطاهر بنجلون" بل ظهر كتاب صغار وأبانوا عن مستوى عالٍ في الكتابة، والتلاعب بألفاظ هذه اللغة، ومنهم الكاتبة الجزائرية "آنيا مرميش" ويمكن اعتبارها من كتاب الجيل الجديد، وكذلك الكاتبة والروائية المغربية "ليلى سليماني" التي حصلت بدورها على إحدى الجوائز الكبرى في فرنسا، وهي جائزة (جونكور).

وهذه الروايات التي كتبها أصحابها بالفرنسية «أحدثت مفاجآت عديدة في فرنسا وأوربا وبخاصة رواية (أغنية هادئة) فقد غردت خارج السرب، إذ لم تتناول الرواية مشكلة الهوية أو مشكلة المرأة المغربية وعلاقاتها بالمجتمع أو الآخر الغربي كما اعتاد القارئ في أعمال الكتاب العرب بالفرنسية، بل عبرت عن مشكلات في المجتمع الغربي نفسه، وتوضح ذلك سليماني قائلة: "وددت أن أدهش القارئ وأن أظهر أن الكتاب المغاربة ليسوا مضطرين للكتابة عن قصص الهوية أو الفولكلور، بل يمكنهم أن يرووا ما هو عالمي فالعالم ينتمي لنا أيضا، ويمكننا أن نلتقطه مثلما يفعل كاتب صيني أو إنجليزي أو من أي جنسية أخرى"»[2].

والكتاب الشباب الذين فازوا بجوائز مؤخرا مثل "ليلى سليماني" لم يتطرقوا إلى قضايا مستهلكة من مثل الهوية والآخر، والفلكلور، وتناولوا في أعمالهم قضايا جديدة متخذين بذلك دربا جديدا في الكتابة الروائية مثل ما يفعل كل كتاب العالم فـ«في حقول المعرفة، يعلم الباحثون

---

[1] طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي: http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450، تاريخ الدخول 2019/08/07، وقت الزيارة 14:54.

[2] طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي: http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450، تاريخ الدخول 2019/08/07، وقت الزيارة: 14:54.

بالتجربة فوائد الازدواجية اللغوية من حيث هي أداة مقاربة لثقافتين مختلفتين من حيث الأصل والهوية. إن هذه الأداة تتيح لهم فعلا أن يضعوا منظومة ثقافية في مرآة منظومة أخرى»[1]. ففي مقال "بنسالم حميش" الذي تناول فيه إشكالية الأدب المغربي باللغة الفرنسية وأشار إلى أنه يمكن أن يمثل هوية مزدوجة لهذا الأدب، لأنه يتناول موضوعا خاصا ببلد عربي لكنه أداته اللغة الفرنسية، وهنا تكمن إشكالية تصنيفه، لذلك يرى أن معيار الانتماء إذا كان لغويا، وما يكتب بالفرنسية يرجع ثقافيا إليها حتى وإن كان كاتبه غير ذلك، وأن ما يكتب بالعربية يدخل ضمن الأدب العربي، فإنه يتوجب علينا أن نعيد تصحيح ما ارتكبناه في حق لغتنا العربية ورد الاعتبار إليها أمام اللغات الأخرى.

وقد اكتسبت الأعمال الروائية التي كتبت باللغة الفرنسية «شهرتها من تناول الهموم العربية، والعوالم الشرقية التي تصفها وتنتمي إليها في المقام الأول وهذه سمة غالبة في الأدب العربي المكتوب بالفرنسية قديمه و جديده، فقد تناولت أندري شديد -مثلا- قبل أكثر من نصف قرن الهموم العربية في روايتها (اليوم السادس) التي حولها المخرج يوسف شاهين إلى فيلم سينمائي بنفس الاسم، وعند كاتب ياسين في روايته (نجمة) فنجمة هي رمز الوطن والأم والأخت والحبيبة»[2]، وتعتبر ظاهرة «توجه الكتاب العرب إلى الفرنسية قديمة، ولم تعرف بلدا عربيا دون آخر، فقد شهدت كثير من البلاد العربية خصوصا مصر ولبنان وبلاد المغرب العربي توجه بعض مبدعيها إلى الكتابة بالفرنسية منذ أوائل القرن الماضي بدءًا بكتابات يعقوب أرتين (1842-1919) ومرورا بأعمال واصف غالي، وقوت القلوب الدمرداشية، وحتى أعمال ألبير قصيري، وأندري شديد، وجورج حنين في مصر، وجورج شحادة، وفرج الله حايك في لبنان. وجان

---

(1) بنسالم حميش: في إشكالية الهوية المزدوجة، ص137.

(2) طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي:

http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450، تاريخ الدخول 2019/08/07، وقت الزيارة: 14:54.

أمروش وروبير بلوم، ومولود فرعون، ومولود معمري، وآدمون المالك في المغرب العربي.. وغيرهم»[1].

وقد هاجر أغلب الأدباء والروائيين العرب الذين يكتبون باللغة الفرنسية إلى فرنسا باعتبارها الأرض الخصبة للغتهم، وباعتبار أن دور النشر فيها يمكن أن تفتح لهم أبوابها وآفاقا جديدة في حياتهم مثلما فتحت لأقرانهم الذين سبقوهم بالكتابة، وبالفعل نشر الكتاب العرب عددا كبيرا من الأعمال الروائية وحصدوا أسمى الجوائز، وترجمت أعمالهم إلى عدة لغات في العالم[2]. فخلال السنوات التي مضت اتخذت فرنسا دربا ً ثقافيا ً، وهو مشروع عمل على نجاحه الرجل الأول في فرنسا آنذاك وهو الرئيس "فرانسوا ميتران" الذي شغل منصب رئيس الجمهورية لفترتين، حيث حاول أن يجد صيغة يستقطب بها كل شخص مهما كان توجهه سواءًكان كاتبا ً أممثقفا ً أم سياسيا ً، وله علاقة باللغة الفرنسية، وثقافتها، وأطلق على هذه الصيغة بالفرانكفونية، وهذا المشروع هو مشروع ثقافي له أبعاد سياسية، وذلك من أجل نشر اللغة والثقافة الفرنسيتين[3].

وهل يمكن اعتبار الأدب العربي المكتوب بالفرنسية أدباً فرنسياً أو هل يمكن إدراجه ضمن الأدب العربي، قد يجيبنا الكاتب "محمود قاسم" حين يقول: «الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية ليس أبدا أدبا فرنسيا، رغم أنه منشور في دور النشر الفرنسية، ورغم أنه مكتوب باللغة الفرنسية، لكن اللغة لم تصنع أبدا هوية قومية مختلفة للكاتب الذي ولد عربيا، لكن ظروف نشأته

---

(1) طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي:
http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450، تاريخ الدخول 2019/08/07، وقت الزيارة: 14:54.

(2) طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي:
http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450، تاريخ الدخول 2019/08/07، وقت الزيارة: 14:54.

(3) ينظر: خليل المعلمي: أدباء عرب يبدعون باللغة الفرنسية تقديم كتاب منفى اللغة حوار مع الأدباء الفرانكفونيين لشاكر نوري، ص 15.

وتعليمه جعلته يتقن اللغة الفرنسية التي اعتبرت بالنسبة له لغة كتابة أولى لكنها لم تطمس أبدا فيه هويته العربية»[1].

وأضاف "محمود قاسم" قائلا بأن اللغة ما عددت وما زادت يوما هوية ثانية للكاتب وما صنعت هوية قومية له، أي أن الكاتب العربي الذي ولد ونشأ في بيئة عربية، وثقافة إسلامية وتعلمه للغة الفرنسية، وإتقانه لها لا يغير له هويته العربية، ولا يضيف له هوية فرنسية، وما اللغة إلا لغة كتابة بالدرجة الأولى، وليس لها أي تأثير لا من قريب ولا من بعيد حسب رؤية "محمود قاسم" في طمس الهوية العربية، ولعل ما يدعم وجهة نظر "قاسم" هو قول الكاتب الجزائري مولود فرعون حينما قال ذات مرة أكتب بالفرنسية لكي أقول للفرنسيين أني لست فرنسيا.

والأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية هو «أدب عربي وقد جاء الأوان للاعتراف به وتقديمه للقارئ العربي وذلك بعد هذه الظلال الكثيفة التي ألقيت عليه وانسحبت فوق بساطه»[2]، فالوطن العربي من المشرق إلى المغرب يحمل في أحشائه أقلاماً فذة كتبت باللغة الفرنسية، منهم من هاجر من المغرب العربي كالجزائر وتونس والمغرب، واستقر في بلد فرانكفوني، ومنهم من هاجر من المشرق مثلا لبنان، مصر، سوريا...إلخ، وفئة تأثرت بالحكم الاستعماري الذي حكم بلادها ردحاً من الزمن، ومنهم أيضا من وجد نفسه مولودا في فرنسا من أبوين عربيين، أو أب عربي وأم فرنسية، أو ربما العكس، وهناك من هاجر مرغما أو مخيراً ووجد نفسه في فرنسا أو سويسرا أو أي بلد آخر مرتبط به عبر العديد من الخيوط.

2- إشكالية الأدب اللبناني المكتوب باللغة الفرنسية والآداب ما بعد الكولونيالية:

تحاول دائما الدول الاستعمارية أن تقضي على لغة وثقافة البلد الذي استعمرته، وإحلال ثقافتها، ودينها، وتوجهها ولغتها بالقوة والسيطرة، وهذه سياسة استعمارية منتهجة، وبصورة غير مباشرة يكتسب أبناء البلد المستَعمَر لغةَ وثقافةَ من استعمروهم وينهض جيل فرانكفوني يكتب ويتحدث بلغة المستعمِر كالفرنسية مثلا، ويخرج من هؤلاء أدباء فرانكفونيين يكتبون الشعر والرواية باللغة الفرنسية مثلما رأينا في الجزائر وتونس والمغرب ولبنان والعديد من البلدان العربية

---

(1) محمود قاسم: الأدب العربي المكتوب بالفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1996، ص 7.

(2) محمود قاسم: الأدب العربي المكتوب بالفرنسية، ص 9.

التي استعمرتها فرنسا، وعامل الاستعمار هو عامل مساهم فقط -وهناك عوامل أخرى كالهجرة مثلا، وقد أشرنا إلى هذا- وليس بالضرورة أن يحتلك أجنبي لتتعلم لغته ويفرضها عليك، لأن هناك أجيال ولدت بعد استقلال بلدانهم بزمن، لكنهم اكتسبوا لغة الآخر، وقد يعود ذلك لنظامهم التعليمي أو لما خلفه الاستعمار وقد كان الأدب اللبناني الفرنسي في بداياته «أدباً يتشكل بخجل وبصورة بطيئة بعض الشيء، بدأت خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، مع الرواد الأوائل (شكري غانم، خليل غانم، جاك تابت، ميشال سرسق أنطوان ملحمة، جان داغر، جورج قرم، جورج سمنة، خير الله خير الله، أفلين بسترس،..) وكانت مسألة الانتماء إلى الإمبراطورية العثمانية الإسلامية بالنسبة إليهم تثير لديهم أزمة هوية عميقة الأثر. فقد كانوا يرون فيها اختزالا لكيانهم اللبناني، لذا كانت النزعة الوطنية الفرنسية السمة المشتركة بين هؤلاء، إذ كانوا في رحلة للبحث عن الحرية والحقوق والمعارف»[1].

بدأ الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية يتشكل منذ مدة في لبنان، نظرا للسيطرة الاستعمارية الفرنسية وإحلال اللغة والثقافة الفرنسيتين، والعمل على تكوين الإنسان اللبناني وفق نموذج يخدم الاستعمار ويساهم في استمرارية اللغة والثقافة وانتشارهما معا «ولم تأتِ هذه الإضاءة إلا برعاية الإرساليات التبشيرية الغربية، التي كانت منتشرة في جبل لبنان والرحالة المستشرقين الذين كانوا شديدي الحرص على العلاقة بالنخب الثقافية والعلمية والفكرية من اللبنانيين. وبدأت تتضح معالم التأثر الكبير بكتابات المستشرقين الأوروبيين. وكان التقليد والتأسي الخطوة الأولى بين دفتي هذا الأدب»[2].

ومن ثم ترى "زينب الطحان" أن المراحل التي مر بها الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية هي نفسها التي مر بها قبل ذلك الأدب الفرنسي، وهذا يظهر ذلك التأثر في بنية وشكل هذا الأدب، الذي تشكل في بداياته وفق عوامل ثقافية خاصة غلبت عليها النزعة الفرنكوفونية ومن ثم فإن اللغة الفرنسية في لبنان متجذرة جداً، فصارت تمثل جزءا من ثقافة هذا البلد مثلما حدث في الجزائر فاللغة الفرنسية هي لغة ثانية، ومن ثم يصعب جدا اقتلاعها لأن هناك أجيال متعاقبة في

---

[1] زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 2016، ص26.

[2] زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص ص26-27.

لبنان عملوا على الكتابة بهذه اللغة وثقافتهم فرنكوفونية، فالأدب اللبناني باللغة الفرنسية في شقيه الشعري، والنثري مر بعدة مراحل منها مرحلة الرواد، ومرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، ومرحلة ما بعد الكولونيالية...إلخ، والكتابة «فالأدب اللبناني الفرنسي أدب كولونيالي بامتياز، تنطبق عليه معظم تعريفات نظرية ما بعد الكولونيالية التي تعنى بدراسة كتابات الشعوب التي استعمرتها دول إمبراطورية في السابق»(1). لذلك كثيرا ما تطرح مسألة الهوية الوطنية للشعوب التي كانت تحت السيطرة الإمبريالية، إلى جانب مسألة اللغة والثقافة أيضا، فتتولد عن ذلك أزمة هوية لديهم، وإذ نظرنا إلى المراحل التاريخية للأدب اللبناني نجد تداخلا عميقا مع مفهوم الأدب ما بعد الكولونيالي، وقد سيطرت على كتاب الفرانكفونية، في لبنان، توجهات ثقافية وفكرية استعمارية فرضوها على أنفسهم قبل أن تفرض عليهم بعد الانتداب الفرنسي للبنان، فلحظات لقاء اللبنانيين مع الفرنسيين بدأت مع الحروب الصليبية وقد تزايد ذلك مع الإرساليات التبشيرية الغربية التي رعت النخب الثقافية والفكرية والسياسية في لبنان(2). وانعكس ذلك على الجانب الثقافي والسياسي والتعليمي...إلخ.

ويمكن أن نشير إلى نفس التساؤل الذي طرحناه آنفاً فيما يخص انتماء الأدب العربي المكتوب بالفرنسية أو أي أدب آخر مكتوب بلغة أجنبية، وهذا ما نريد معرفته على الأدب اللبناني، فهل الأدب اللبناني المكتوب باللغة الفرنسية هو أدب وطني لبناني أم أنه أدب فرنسي؟ وفي أي خانة يمكن إدراجه؟.

تقول الكاتبة اللبنانية "زينب صالح الطحان" في كتابها "الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية" متحدثة عن الأدب اللبناني باللغة الفرنسية ولغته وأسلوب طرحه ومتسائلة أيضا عن الروائيين والكتاب اللبنانيين الذين يتقنون اللغة الأم، فلماذا لا يكتبون بها «والسؤال الإشكالي الثاني أنه مادامت اللغة أهم ركيزة لتحصين الهوية، كونها الوعاء الحاوي للثقافة ووسيلة التفكير الذي يحدد رؤية العالم ونواميسه، فهل يمكن اعتبار هذا الأدب عربيا لبنانياً؟ ويستتبعه سؤال آخر، إذا كانت وسيلته في التعبير هي اللغة الفرنسية، لغة موليير وسياقه المضموني يتسم بالبعد

(1) المرجع نفسه: ص 37.

(2) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص ص 37-38.

الثقافي الغربي، الذي يتميز بتبنّ واضح للرؤية الثقافية الأوروبية تحديداً ، هل يمكن اعتباره أدباً أوروبياً فرنسياً ؟»[1].

ومن ثم فإن البنية التي يتشكل منها هذا الأدب العربي الفرنكوفوني، تجعلنا في حيرة من أمرنا في تصنيفه ضمن الأدب العربي أو الأدب الفرنسي، وهذا ما ذهبت إليه "زينب الطحان" بصعوبة تصنيفه ضمن الأدب المحلي «كون بنيته التحتية وسردياته النصية ترتبط عضوياً بتحولات ثقافية وفكرية ذات بعد عالمي ودولي فرضت آثارها على دول المنطقة، وخصوصاً المستعمرات السابقة للإمبريالية الأوروبية في القرن السابق»[2]. ومن ثم فهناك تأثيرات فكرية وثقافية أوروبية إضافة إلى اللغة كركيزة أساسية في هذه الكتابة أثرت في الأديب وفي كتابته لهذا الأدب الفرنكوفوني، ويصعب هنا أن نصنفه حسب "زينب الطحان" إلى الأدب اللبناني المحلي، لأن هذا الأخير يحوي على خصائص فكرية وتأثيرات ثقافية عربية ولبنانية تميزه عن أي أدب آخر.

وقد أشارت أيضاً إلى إشكالية انتماء هذا الأدب الذي مر على تكونه حوالي مئة سنة، ومن ثم فإن الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية أصبح يحمل مكانة كبيرة داخل المنظومة الثقافية للأدب المحلي اللبناني، وتوسع كثيرا مقارنة ببدايته الأولى ثقافيا وجغرافيا «ففي السادس عشر من آذار العام 2007 نشرت صحيفة "لوموند" الفرنسية بيانا وقعه 44كاتباً فرنكوفونياً وفرنسياً ، ومنهم "أمين معلوف"، يعلن فيه موقّعوه عن إرادتهم بالانتهاء من مصطلح "الفرنكوفونية" بسبب بعض الأفكار التي ارتبطت به من زمن الاستعمار الفرنسي، وبسبب عدم قدرته، بحسب بيانهم، على اختزال تنوّع الأدب الذي يُكتب باللغة الفرنسية وغناه، والذي يقدمه كتاب من جميع أنحاء العالم، كما بسبب فكرة دونية الأدب الفرنكوفوني مقارنة بذلك الفرنسي»[3]، وهذا حسب نظرة الفرنسيين في حد ذاتهم لهذا الأدب فهم يرون أنه لا يمكن أن يصنف لأدبهم أو ينتمي إليه، فنظرتهم كانت دونية لهذا الأدب، ومن هذه الرؤية الفرنسية المجحفة يقع هذا الأدب في مشكلة

---

(1) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص ص 11-12.

(2) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص12.

(3) المرجع نفسه: ص ص12-13.

أخرى، وقد قرر الأغلبية من الأربعة والأربعين مشاركاً في حوارهم للجريدة الفرنسية تغيير مصطلح "الفرنكوفونية" بمصطلح آخر وهو "أدب العالم"، لكن لزينب الطحان رأي آخر في هذه النقطة بالذات، حيث ترى أن ظهور المصطلح الثاني "أدب العالم" يجب أن يخفي معه بالضرورة المصطلح الأول "الفرنكفونية لأنهما لا يمكن أن يتعايشا معا؛ الاكتفاء باستعمال أحدهما فقط «فالكتابة بالفرنسية انبثقت من الخبرة الكولونيالية وأكدت نفسها من خلال إبراز التوتر القائم بين الخلافة العثمانية والقوى الإمبراطورية الغربية وتأكيد اختلافاتها مع فروض المركز الإمبراطوري، وهو ما يجعلها متمايزة بوصفها ما بعد كولونيالية»[(1)].

وتضيف "زينب الطحان" أيضا قائلة بأن الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية يعد «رافداً من روافد المرويات الأدبية الكبرى، التي نجد أنها تتسع لتشمل تأريخ أمة بأكمله، وقد تعكس البعد المعنوي للوجود المادي والتاريخي لـ"أمة أقلوية". وبالتالي فإن المرويات الكبرى تكتسب أهمية كبيرة في الصراع السياسي والعسكري والثقافي بين الأمم، خصوصاً تلك التي تسعى لفرض هيمنتها على أمم أخرى، أو تلك التي تناضل من أجل التحرر من هيمنة القوى المستعمِرة»[(2)].

ولكنها ترى في هذا الأمر أنه لا يخدم أدبنا لأنه يقترب في شكله وأسلوبه إلى أدب الآخر، ويبتعد بذلك عن الخصائص التي يتميز بها أدبنا، ومن ثم يصعب علينا تصنيفه في خانة الأدب العربي، ونغمض أعيننا غير مراعين لمثل هذه الخصائص والاختلافات التي تميز هذا الأدب الفرانكفوني عن الأدب العربي على سبيل التمثيل، سواءًمن ناحية اللغة أم الثقافة، وترى أن ما أُصطلح عليه بالأدب ما بعد الكولونيالي هي الأقرب من أي تسمية أخرى، منطلقة في ذلك من مجموعة من الاعتبارات، فالأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية حسب وجهة نظرها يمكن أن ندرجه ضمن الآداب ما بعد كولونيالية، ولا يمكن حصره في الشق الفرنكوفوني فقط، حتى ولو كتب باللغة الفرنسية فإن هذه اللغة «بوابته نحو الكونية العالمية الأوروبية تحديداً وليس نحو فرنساً حصراً التي كانت بوابة الفكر الأوروبي وثقافته...والفرانكوفونية تبغي حصار هؤلاء ضمن الرؤية الفرنسية لكتاباتهم على أنها على هامش الأدب الفرنسي، ولكنهم سواء قصدوا ذلك أم لا كانت

(1) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص 38.

(2) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص14.

اللغة الفرنسية وسيلتهم إلى الكونية العالمية لا الفرنسية حصراً ، وإن كانت باباً تفتح لهم بوابة العالمية من النافذة الكبيرة والمباشرة»[1].

وحسب ما أشارت إليه "زينب الطحان" فإن اللغة الفرنسية ليست سبباً وبرهاناً كافياً حتى نقوم بإدراج الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية ضمن الأدب الفرنسي، لأن اللغة تفتح آفاقاً للعالمية، وليست حكرا على فرنسا وثقافتها فقط، لأن هناك الكثير من البلدان في العالم خاصة المستعمرات الفرنسية تستعمل هذه اللغة، ويكتب أدباؤها بها، وهناك أيضا الكثير من الدول الأفريقية والأوروبية وفي آسيا والأمريكيتين، والتي تستعمل اللغة الفرنسية كلغة رسمية، وإن معظم تعريفات نظرية ما بعد الكولونيالية تنطبق على الأدب اللبناني الفرنسي ما بعد كولونيالي «وقد يبدو أن أساس دلالات الألفاظ لمصطلح مابعد الكولونيالية يطرح اهتماما بالثقافة الوطنية فحسب، بعد رحيل القوة الامبريالية. وكان يجري أحياناً توظيف هذا المصطلح في بعض الأعمال المبكرة في هذا الميدان بغية التمييز بين مرحلتي ما قبل الاستقلال وما بعده (مرحلة الكولونيالية ومرحلة ما بعد الكولونيالية)، فيما يتصل، على سبيل المثال ببناء التاريخ الأدبي الوطني أو يطرح دراسات مقارنة بين مراحل ذلك التاريخ»[2].

وقد كان الانتداب الفرنسي سبباً مباشراً لإحلال هذه اللغة وترسيمها في لبنان، وقبل ذلك كانت الحملات الصليبية، والإرساليات الأجنبية كما أشرنا، ومن ثم فإن اللغة الفرنسية في لبنان فرضت نفسها، ووجدت البيئة الملائمة للانتشار في هذا البلد، حيث إن الأدباء والنخب المثقفة في لبنان وحتى الشعب اللبناني بعد الانتداب الفرنسي تعاملوا مع هذه اللغة عبر الأنظمة التعليمية لترسيخها، ففي اعتقادهم أنها لغة الحوار والثقافة آنذاك، وعندما بدأ الأدباء اللبنانيون الذين يكتبون باللغة الفرنسية، كان منطلقهم من أن هذا الأدب كما تقول "زينب الطحان": «أدب وطني يعكس تطلعاتهم الوطنية بالتحرير من "اضطهاد الإمبراطورية العثمانية"، ولقد كان شكل الهوية الوطنية عندهم يأخذ الشكل الفرنسي، إذ انطبعت المرحلة الأولى بـ"الوطنية الفرنسية"، فلقد تمثلت تمثلاً كبيراً وشديد الاندماج بالوطنية للإمبراطورية الكولونيالية الفرنسية، لدرجة بات معها

---

(1) المرجع نفسه: ص287.

(2) بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص ص15-16.

صوت الأدب اللبناني الفرنسي صوتاً فرنسياً من الدرجة الأولى عند بعض الرواد الأوائل»[1]. فالتأثر بالانتداب الفرنسي والثقافة الفرنسية، جعل من النخب المثقفة وغيرها يمتلكون هذه اللغة، ولأن فرنسا عملت على تغيير النظام التعليمي في لبنان عكس ما كان مع الدولة العثمانية، وهذا من دون شك ليس في صالح لبنان بل من ورائه نوايا خفية أرادتها فرنسا، ويحمل هذه النوايا كل استعمار أو انتداب على أي دولة من الدول العربية أو الأفريقية أو الأسيوية.

وترى "زينب الطحان" أن: «البدايات الأولى لشذرات الكتابة اللبنانية بالفرنسية كانت تاريخاً خاضعاً لأدب ما بعد الكولونيالية، ومن الصعب معه الاقتناع أنه أدب فرنكوفوني النشأة والتطور، فهو يسبق الفرنكوفونية من حيث المرحلة التاريخية وإطرادها، بل إن نظرية ما بعد الكولونيالية تستوعب الحركة الفرنكوفونية استيعاباً ضمنياً كونها من الحركات المرتبطة بإعادة مجد إمبريالية الاستعمار وما يمكن من إعادة جوهر الاختلاف بين الحضارة "المتقدمة" المعطاءة وبين شعوب تحتاج هذا العطاء»[2]. وهذه النظرة التاريخية تظهر أن "الطحان" تريد الاعتماد على أن الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية هو أدب ما بعد كولونيالي وليس فرنكوفوني، لأن تأثيراته الأولى كانت خاضعة للأدب ما بعد الكولونيالي، فميلاده سابق نشأة وتطوراً للفرنكفونية حسب رؤيتها ومنظورها التاريخي، والحركة الفرنكوفونية تكون ضمن نظرية الآداب ما بعد الكولونيالية، ومن ثم داخلها وليس خارجها لكونها مستقلة عنها وقد «يكون ما يسوّغ لكّتاب الأدب اللبناني بالفرنسية، في المرحلة المبكرة من ما بعد الكولونيالية أن أجبر العديد منهم على الكتابة بالفرنسية نظرا لطبيعة المنشأ الاجتماعي الذي فرضته طبيعة الحياة أيام الإرساليات التبشيرية الغربية في جبل لبنان وبعدها مرحلة الانتداب وما فرضه من سيادة للغة الفرنسية في المدارس والمؤسسات على صعيد الوطن والدولة»[3]. فقد كان لذلك تأثير على تكوينهم ومن ثم الكتابة بتلك اللغة، وقد حدث هذا الأمر لكثير من الكتاب الفرانكوفونيين الذين صاروا مزدوجي اللغة، وهناك من يعتبر أن هذه اللغة تفتح له مجالا واسعاً للكتابة والإبداع عكس لغته الأم التي يمكن اعتبارها خاضعة لرقيب ما.

(1) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص288.

(2) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص ص40-41.

(3) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص293.

وتضيف "زينب الطحان" بقولها أن: «ما صنعه أدب ما بعد الكولونيالية في شكله اللبناني، فينصوصه الإبداعية أن حاول الانصهار بالأدب الفرنسي روحاً وقالباً، معبداً الطريق بين المسافات الفاصلة بين ثقافته الشرقية والثقافة الغربية "الأكثر رقياً وحضارة". لقد حاول تعرية زيف ذلك المنطق وهشاشته في استناده إلى أرضية رخوة..أرضية رمال متحركة أطاحت وابتلعت الفرضية وما تأسس عليها»[(1)]. فالأدباء (الشعراء والروائيين) الذين يكتبون باللغة الفرنسية جاء ذلك نتيجة لتكوينهم وتأثرهم، وحتى هجرة الكثير منهم إلى بلدان أجنبية والتي تجعل اللغة الفرنسية لغة أولى وتعتبر فرنسا البلد الأول الذي يركز على هذا الجانب، وإلى جانب ما يمكن أن يقدمه هذا الشكل من الأدب من قيم وثقافة وفكر، إلا أن هناك أبعاداً أيديولوجية ضمنية تريد البلدان الاستعمارية بثها ونشرها من خلال مستعمراتها، وفي ما يخص اللغة والثقافة الفرنسيتين فقد نجح ذلك بصورة كبيرة خاصة في مستعمراتها السابقة، فقد توالدت أجيال بعد ذلك؛ يجيدون الفرنسية ويكتبون بها، وبذلك يضمنون استمرارها، وهذا هو البعد الذي أردنا الإشارة إليه حيث «إن أدب ما بعد الكولونيالية هنا في التجربة اللبنانية يترشح قبل كل شيء من تجربة المنفى.. الهرب من وطن الولادة، وغالباً من "وطأة الاضطهاد"، إلى وطن آخر، وهذه المرة هو وطن المستعمِر (بكسر الميم) فتتكسر قوقعة الهوية القديمة الثابتة نسبياً، لمصلحة هوية أخرى مركبة ومتحولة»[(2)]. ومن هنا ينتج ما يسمى بالهوية المركبة أو الانتماء المزدوج لمثل هؤلاء الكتاب، فهويتهم تتميز بنوع من الاضطراب والانقسام، فهم منقسمون بين وطنين (مكانين) وانتماءين ولغتين وثقافتين...إلخ، لذلك فليس سهلا أن ينفي أو أن يتنكر لأي من انتماءاته أو روابطه اتجاه أي بلد من البلدين، ويجب عليه أن يضطلع بهويته المركبة، مثلما فعل "أمين معلوف" و"إدوارد سعيد" وغيرهم من المثقفين مزدوجي الهوية.

وبهذا فإن لهذه العوامل الدور الكبير في مساهمتها لميلاد ونشأة الأدب اللبناني المكتوب باللغة الفرنسية، ويبقى الخلاف مطروحا إلى حد كتابة هذه الأسطر حول تصنيف الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية أو الأدب الجزائري أو اللبناني المكتوب باللغة ذاتها على سبيل المثال لا

---

(1) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص 41.

(2) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص 42.

الحصر، وكلٌ يرى من منظوره الخاص حول طبيعة تصنيف هذا الأدب، مع وجود كثير من وجهات النظر في ذلك.

2-1- الرواية اللبنانية المكتوبة باللغة الفرنسية:

يمر كل جنس أدبي عبر تطوره بمجموعة من المراحل، وقد يكتسب من خلال ذلك التطور مجموعة من الخصائص سواء من حيث الشكل أم المضمون، وينطبق ذلك على كل الأجناس الأدبية، وتعتبر الرواية جنساً أدبياً وافداً من الغرب، لها مميزاتها الخاصة التي تفرقها عن أجناس أخرى، ونقل إلينا هذا الجنس بمساعدة مجموعة من العوامل منها الترجمة على سبيل التمثيل، وقد تأثر العرب بذلك الفن حتى صاروا يكتبون على منواله، وقد أبدع كثير من الروائيين العرب فيه، لكن هناك ما يسمى بالأدب المكتوب بالفرنسية وتعتبر الرواية ضمن هذا الأدب، لذلك وقع كثير من الجدل حول طبيعة تصنيف هذا النوع من الأدب هل هو أدب فرنسي أم أدب عربي؟ وقد فصلنا في هذا في الصفحات السابقة، وما نود تناوله في هذا الشق من البحث هو التركيز ولو بشيء من الإيجاز على الرواية اللبنانية المكتوبة بالفرنسية.

لقد مرت الرواية اللبنانية المكتوبة باللغة الفرنسية بالعديد من المراحل ففي «مرحلة أولى حملت الروايات تواقيع كتاب مسرحيين، أو مؤرخين، أو شعراء، وعكست بشكل أساسي عالم الشرق. فشكري غانم على سبيل التمثّل أصدر عام 1908 رواية (دعد-Daad). وجورج سمنة أصدر عام 1911 (في موطن الشريف-Au pays du cherif)، وخير الله خير الله أصدر (قيس-Kais) التي نهلت من قصة مجنون ليلى، وجاك ثابت وقع رواية تاريخية هي (أليسا، أميرة صور و مؤسسة قرطاج - Helissa princesse Tyrienne et fondatrice de Cartage)، وفيها يغني الجذور الفينيقية لبلاده وكتبت أفلين بسترس عام 1916 (يد الله- la main dallah) ثم عام 1938 (تحت العصا السحرية - Sous la baguette du coudrier)، وفيها إحياء للريف اللبناني وظهرت لجان أرقش سيرة روائية للأمير فخر الدين

باسم (الأمير ذو الصليب l emir a la croix) وفي (سلمى وضيعتها Salma et son village)، تُحيي أمي خير مناخ الجبل اللبناني أيضا.»[1].

وشهد في كتابة هذا الجنس العديد من الكتاب اللبنانيين المزدوجي الجنسية من أمثال الشاعرة والروائية اللبنانية التي تكتب باللغة الفرنسية "فينوس خوري غاتا"، وكذلك "جورج قرم" وقد «شهدت الرواية اللبنانية إنتاجاً وفيرا باللغة الفرنسية، فبرزت أسماء عدة من بينها (...) ليلى بركات، وألكسندر نجار، وأمين معلوف، وغسان فواز، وجاكلين مسابكي، وكانت الفكرة المشتركة التي تجمع بين هؤلاء الكتاب هي رفض الحرب، والإيمان بالإنسان كقيمة أساسية وبدور المثقف كداعية حوار بين الشعوب المختلفة[2]»، ومن ثم كانت لهؤلاء الروائيين رؤية خاصة في الكتابة الروائية وجعلوا منها أداةً للدفاع عن قضايا بلدانهم ورفض الحرب والدعوة إلى الحوار بين الشعوب، بحيث يصبح الأديب هنا ناقلا ومجسدا عبر الكتابة آلام وآمال مجتمعه وبلده، ولقد «أثبتت الرواية حضورها منذ بدايات الإنتاج الأدبي، اللبناني باللغة الفرنسية. ولكّنها لم تتميز إلاّ مع فرج اللّه الحايك الذي ظهرت آثاره في فرنسا بين العامين 1940 و1968. وراحت الروايات تتكاثر بدءاً من العام 1975. قبل العام 1940 كان للرواية موقِع غير مُتسع، وصارت بين العامين 1940 و1975لوناً أدبياً قائماً بذاته، يعالج موضوعات ذات نزعة إنسانية شموليّة مع محافظته على طابع خاص. وبعد العام 1975 صار الروائيون يستلهمون بصورة خاصّة الأحداث السياسية والحرب التي أدمت الوطن سحابة خمس عشرة سنة»[3]. فهناك تطور ملحوظ فيما يخص الموضوعات التي تناولتها الرواية اللبنانية المكتوبة باللغة الفرنسية، فكل مرحلة لها خصائصها الثقافية والسياسية، والتي تنعكس بشكل مباشر على الكتابة الروائية ككل، فما بعد عام 1975 مثلا، كان للحرب اللبنانية الأهلية وقعٌ خاصٌ على الكتّاب اللبنانين بصفةٍ عامة

[1] غالب غانم: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية على امتداد القرن العشرين، مجلة العربي الإلكترونية، على الرابط الإلكتروني الآتي: http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=7009، تاريخ الدخول: 2019/10/11، وقت الزيارة: 22:30.

[2] علا البوش: جدل الكتابة بالفرنسية والهوية بلبنان، موقع الجزيرة نت، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2011/5/10، تاريخ الدخول: 2019/01/10، وقت الزيارة: 17:45.

[3] غالب غانم: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية على امتداد القرن العشرين، مجلة العربي الإلكترونية، على الرابط الآتي: http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=7009، تاريخ الدخول: 2019/10/11، وقت الزيارة: 22:55.

والروائيين على وجه الخصوص، وانعكست على كتاباتهم الروائية، ومنهم على سبيل التمثيل لا الحصر "أمين معلوف" الذي عمل على تصوير واقع الحرب اللبنانية في الكثير من أعماله «ولقد تمكن كاتب ما بعد الكولونيالية، الأديب اللبناني الفرنسي، من بناء عالمه الثقافي السردي بأن استعار شكلاً أدبياً غربياً بامتياز هو الرواية-الرواية في تباينها عن الأشكال السردية الموروثة عند الشعوب التي خضعت للسيطرة الكولونيالية»[1]. ومن ثم تختلف الكتابة في الرواية التي خضعت فيها الشعوب العربية للسيطرة الكولونيالية عن الكتابة ما بعد الكولونيالية، فلكل مرحلة خصائصها التي تميزها عن غيرها، وقد استعار الروائيون العرب من الكتاب أو الروائيين الغرب شكل اللغة ليكتبوا بها أعمالهم وهذا شكل من أشكال التأثر بالمرحلة الكولونيالية التي ميزتها كثير من المظاهر التي انعكست على تلك الشعوب الهامشية أو المستعمَرة (بفتح الراء) فـ«عندما دخل الأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية تاريخ الحداثة وما بعدها تميزت الهوية اللغوية الخاصة به، ضمن رؤية نظرية ما بعد الكولونيالية، أن هوية هذا الأدب قد اكتسبت رؤى ثقافية متعددة تتبع من الاتجاهات الفردية لكل مجموعة من الكتّاب، ولكنهم جميعاً ، في الغالب، تمثل أداؤهم الثقافي في الكتابة بالفرنسية وعلى نحو جلي في جعل أزمة هوية الانتماء أزمة شمولية، بعدما قدموا معاناة جماعة معينة أو أمة معينة حيزاً إنسانياً أرحب وربط تلك التجربة بآلام الآخرين»[2].

إن موضوع الرواية العربية سواء اللبنانية أو الجزائرية أو غيرها هو موضع يتناول قضية تتعلق بهوية ذلك الأدب وموروثه، وهذا ما جعل الكثيرين يرجحون كفته إلى الأدب العربي لأن الموضوع كتب حول قضية من قضايا ذلك البلد العربي، لكن مشكلته تكمن في اللغة التي كُتب بها ألا وهي اللغة الفرنسية، فعندما كتب الروائي الجزائري "محمد ديب" ثلاثيته الروائية باللغة الفرنسية سنة 1952، لم يتناول فيها موضوعا يتعلق بالآخر الفرنسي أو بدولة الاستعمار وإنما أراد من خلال ثلاثيته أن يميط اللثام عن مرحلة معينة من تاريخ الجزائر، وعمل على تعرية وتبيان الحقيقة الاستعمارية في الجزائر، وتلك الممارسات العنصرية على الشعب، بمعنى أن اللغة في هذا الجانب مثلت سلاحاً مضاداً لمواجهة النزعة الاستعمارية الفرنسية، فصوت المقموعين والمهمشين نقل من خلال هذا الخطاب الذي كتب بلغة الآخر فـ«لقد تأتى لهم ذلك

(1) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص 294.

(2) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، ص 42.

بعد خوضهم أدب الحرب وما بعد الحرب، وكان الانقطاع الذي مثله جورج شحادة منبراً آخر أعطاهم حيزا أخذ بالهوية، في ما بعد الحداثة، إلى امتصاص كتابة ما بعد الكولونيالية داخل خطاب دولي ما بعد حداثي، وإن نظريات ما بعد البنيوية التي تمثل جزءاً منها في كتاباتهم هي نفسها مدينة للتأثيرات الثقافية للممارسة المادية للكولونيالية وما بعدها، أكثر مما هو متعارف عليه عادة. وفي واقع الأمر إن سردياتهم الأدبية والنقدية أخذت تتحدد بعمق عن طريق التفاعل مع الإمبريالية»[1].

وعليه ترى "زينب الطحان" أن الأدب اللبناني جزء ينتمي إلى أدب ما بعد الكولونيالية فهو يقع تحت رؤية الإمبريالية، لأن شكل الرواية اللبنانية المكتوبة بالفرنسية ومضمونها «يتقاطعان بشكل كبير مع الوظائف التي تؤديها الرواية الغربية من منظور كولونيالي للشعوب التي استعمرتها وحكمتها حيناً من الزمن. وفي شكلها السردي وبنيتها الواقعية ما يجعلها تنضم إلى الرواية الكونية العالمية مع ما يعتريها من جدل حول مفهومي الكونية والعالمية والتقاطع أو التمايز بينهما وبين ما بعد الكولونيالية، فلا فكاك لأي قول اليوم، يوم ما بعد الكولونيالية في الكونية والعالمية من التعالق بالعولمة والحداثة وما بعد الحداثة»[2]. فالأدب اللبناني المكتوب بالفرنسية حسب رأيها لم يعد في شكله ومضمونه مقيدا وراجعا إلى ما يتعلق بالهوية اللبنانية، فهو حسب قراءتها يميل بشكل كبير إلى قالب رواية ما بعد الكولونيالية التي تتميز بمقومات خاصة ومختلفة عن الرواية اللبنانية المكتوبة بالعربية أو حتى رواية مرحلة الكولونيالية، ومن ثم فهذا الأدب صار يحمل خاصية الكونية وليس المحلية، لذلك ترى "زينب الطحان" أن ما تخلفه الحروب من ا ختلاط ثقافي يجعل من تلك الشعوب خاصة المستعَمرة منها تفقد نوعا من خصوصيتها الثقافية واللغوية أو الهوياتية، وتجعل من ذلك نوعا من الارتباط بين البلدين.

---

(1) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص ص 294-295.

(2) زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، ص 296.

الفصل الأول:

الإطار المفاهيمي لإشكالات الذات والآخر والهوية نظرة إبستيمولوجية.

أولاً- مفهوم الذات والآخر في الدراسات الأدبية والنفسية والثقافية.

1- **المفهوم اللغوي والاصطلاحي للأنا (الذات).**

2- **مفهوم الأنا (الذات) في العلوم الإنسانية.**

2-1- مفهوم الذات في الدراسات الفلسفية.

2-2- مفهوم الذات في الدراسات النفسية.

2-3- مفهوم الذات في الدراسات الاجتماعية.

3- **المفهوم اللغوي والاصطلاحي للآخر.**

4- **ماذا نعني بالآخرية-الغيرية؟.**

5- **ثنائية العلاقة بين الذات والآخر (الشرق والغرب) التصادم والحوار.**

ثانياً- الهوية دراسة في المفهوم والمدارات الإبستمولوجية وتحول الرؤية العربية والغربية.

1- **مفهوم الهوية لغةً واصطلاحاً.**

2- **مفهوم الهوية من منظور الدراسات والأبحاث العربية والغربية.**

2-1- الهوية من منظور الدراسات الفلسفية.

2-1-1-مفهوم الهوية حضارياً.

2-2- الهوية من منظور الدراسات النفسية (السيكولوجية).

2-3- الهوية من منظور الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجية).

2-4- الهوية القومية.

3- **ماذا نعني بالأزمة وأزمة الهوية؟**

أولا- مفهوم الذات والآخر في الدراسات الأدبية والنفسية والثقافية:

1- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للأنا (الذات):

1-1- لغةً:

ورد مفهوم الأنا اللغوي في معجم لسان العرب بأنه « اسم مُكنى وهو للمتكلم وحده، وإنَما يبين على الفتح فرقاً بَيَنه وبَيَن أن، التي هي حرفٌ ناصبٌ للفعل، والألف الأخيرة إنَما هي لـِ بيان الحَرَكَة في الوقف»[(1)].

أما في "المعجم الوسيط" فقد جاءت "الأنا" بمعنى: «ضميرُ رفعٍ منفصل للمتكلم، أو المتكلمة»[(2)].

نلحظ مما جاء في المعجمين المذكورين أن "الأنا" وصف للشخص المذكّر أو المؤنث، وتخص المتكلم وحده، فالأنا تصور الشخص أو الفرد، وتعكس شخصيته وأفعاله.

أما في "المعجم المحيط" فقد ذُكر مفهوم "الأنا" أنّها «ضمير رفع منفصل للمتكلم مذكراً ومؤنثاً ، مثّناه وجمعه نحن»[(3)]. فالأنا ضمير منفصل للمتكلم سواءًكان مذكرا ًأممؤنثاً ، يوُقصد بهذا الأنا الفردية أما نحن فتعني الأنا الجماعية؛ لأن نحن جمع لمجموعة ذوات.

1-2- اصطلاحاً:

قد يجد الباحث صعوبةً في تعريف "الأنا" والقبض على مفهومه الاصطلاحي بشكل محدد ونهائي؛ لأن كثيرا من العلوم تتشارك هذا المصطلح كالفلسفة، وعلم النفس، والأدب وعلم الاجتماع...إلخ، لذلك عرّفه كل علممن هذه العلوم تعريفاً خاصاً ، فـ"الأنا" في الأدب مثلا؛ لا تعني "الأنا" في علم الاجتماع، وهنا تكمن صعوبة تحديد هذا المفهوم؛ لأنه: «مفهوم مراوغ يستعصى على التعريف والحد الاصطلاحي، لأنه يدخل في مشاركة كبيرة في أغلب فروع العلوم الإنسانية (الفلسفة-علم النفس-علم الاجتماع-علوم العربية- العلوم السياسية...إلخ)»[(4)]، ولقد أشار الكاتب "عباس يوسف الحداد" هنا إلى التباين في مفهوم الأنا من كل العلوم الإنسانية

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2000، ص38.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، تركيا، د.ط، د.ت، ص28.

(3) بطرس البستاني: معجم محيط المحيط قاموس، مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، لبنان، د.ط، 1987، ص18.

(4) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية-اللاذقية، ط 2، 2009، ص189.

تقريبا فبالرغم من أحادية المصطلح، إلا أن النظرة والمفهوم يختلفان وكل علم من هذه العلوم يرى بمنظوره الخاص ومن زاوية مختلفة حيث «يتخذ في كل هذه العلوم معنى مختلفاً ورؤية جديدة»[1].

وقد عرفها "أحمد برقاوي" في كتابه المعنون "الأنا" بقوله: «الأنا شخصية حاضرة دائما في تجمع إنساني. إنها لغة، قيم، عادات، طموحات، أهداف، رفض، قبول، كل هذا لا يتم إلا في حقل التجمع الإنساني بكل مستوياته، الأنا عمل، سلوك. والعمل والسلوك مرتبطان بالآخرين. الأنا ليست مجرد إحساسات، الأنا ليست بيولوجيا، الأنا اجتماعية ثقافية. الأنا إذن وجود كلي معقد، لا يكتسب تمايزه إلا بالوعي الذاتي. إنه وجود متمايز في العالم. ولأنه قائم في العالم فإن العالم قائم فيه»[2].

وانطلاقا من هذه المفاهيم التي تظهر صعوبة تعريف "الأنا"، ننطلق للبحث في حقل العلوم الإنسانية (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع) على الرغم من وجود كثير من التشعبات حول مفهومها -الأنا- من كل علم خاصة في الفلسفة.

2- مفهوم الذات (الأنا) في العلوم الإنسانية:

2-1- مفهوم الذات في الدراسات الفلسفية:

لعل محاولة فهم الأنا في الدراسات الفلسفية أمر بالغ الصعوبة؛ لأن القضايا الفلسفية شائكة ومعقدة نوعا ما، وحتى المصطلحات التي نبحث عنها في الفلسفة معقدة كثيرا؛ لأنها دلالة تعتمد في نظرتها لأي مصطلح على الجانب التاريخي خاصة؛ أي محاولة معرفة المصطلح عند كبار الفلاسفة، من أمثال أرسطو، وأفلاطون، وهذا ما قد يوقعنا في مشكلة أخرى ذات تفرعين أو وجهين، أولهما يعود إلى اختلاف الفلاسفة في ذلك الأمر، وثانيهما يكمن في صعوبة النظريات والأقوال والمفاهيم الفلسفية في حد ذاتها عن ذلك المصطلح، لكننا سنقف عند ما قيل حول الأنا من قبل بعض الفلاسفة القدامى والمحدثين.

---

(1) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، ص189.

(2) أحمد برقاوي: الأنا، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د.ط، 2009، ص15.

وأفلاطون الذي اتبع نهج أستاذه "سقراط" «قد جعل معرفة الذات نقطة البداية في كل بحث فلسفي ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام. إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة، والنفس، والأخلاق، وما وراء الطبيعة، وقد أدخل مبحث المعرفة فيما أسماه (الجدل)، لكننا نجد أيضا مع أفلاطون الثنائية الحادة وبالأخص ثنائية (النفس-الجسم) وهي المقابل الموضوعي لثنائية (الذات-الموضوع) في نظرية المعرفة، في حين أن الأولى تخص نظرية الوجود. أما بالنسبة لأرسطو فقد كان يستخدم مفهوم الذات بمعنى (الماهية-Essence) وهو يوحد بينها وبين الجوهر»[1]، فلو حاولنا البحث عن أول من استخدم المفهومين (يعني الذات والموضوع) كاصطلاحين متقابلين فنيين، وبالمعنى المتقابل نجد الفيلسوف (دنس سكوت) في العصر الوسيط[2]. ومع ذلك ترسخت في العصر الحديث مع "ديكارت" «الثنائية الحادة سواء في الوجود أو المعرفة واتجهت الفلسفة الحديثة إلى البحث في قدرات الإنسان المعرفية، ماذا عساه أن يعرف؟، وكيف يعرف؟، وماهي حدود معرفته؟»[3].

وبذلك فـ(رينيه ديكارت René Descartes) (1596-1650) ربط بين الفكر والوجود فيما يعرف بالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) حيث يقول: «لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذن من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر، بحيث إننا مهما نبالغ في افتراضنا، لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية: أفكر إذن أنا موجود»[4]، وقد حاول "ديكارت" هنا أن يربط بين الفكر في أنا أفكر مع الوجود في أنا موجود و«وفي إطار هذا المبدأ الفلسفي استطاع ديكارت أن يرسي مبدأ ديالكتيكيا يربط بين الأنا أنطولوجيا والأنا إبستيمولوجيا ويحقق إضافة معرفية لمفهوم الأنا المفكرة»[5].

---

(1) باقر إبراهيم حسين: الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2013، ص31.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص32.

(3) المرجع نفسه، ص32.

(4) نجيب البلدي: ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف مصر، ط 2، 1968، ص200.

(5) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، ص192.

ويقول "عباس يوسف الحداد" أنّ الأنا في الفلسفة هي: «المتكلم نفسه وهو القائل باعتبار وعيه لقوله ولمقاله بالذات، فالأنا ما تقوله لغيرها، ومن هنا تبرز الأنا كعنوان أعلى، وكمركب علائقي يتمحور فيه الأنا والآخر والموضوع كمنظومة للأنا فلسفيا، وفي هذه الأبنية العلائقية يتوسط الموضوع بين الأنا والآخر (أنا–الموضوع–آخر) باعتباره أحد الأقطاب الوسطية في بنية الأنا العلائقية»[(1)].

فالأنا من منظور فلسفي هي تلك الذات العارفة بنفسها والمتفاعلة مع غيرها، حيث تعلو - هذه الأنا - كعنوان في شكل علائقي (الأنا والموضوع والآخر) ويصبح الموضوع متوسطا للأنا والآخر؛أي أنه يصبح قطباً وسيطاً لهما في شكل تواصلي بين الذات الأولى والثانية و«في هذا المركب العلائقي تتسم الأنا بطابعين رئيسيين. الطابع الأول: الأنا والقطب المحوري في هذه العلاقة المركبة، فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر يعتبره بالنسبة إليه. الطابع الثاني: أن الأنا هي وحدة هذا المركب العلائقي على الإطلاق، وفي هذا المركب العلائقي بنية الأنا بصفته وعيا ذاتيا تعتبر (الأنا ذاتا)، و(الآخر ذاتا أخرى) والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بين-ذاتية»[(2)].

يتبدى لنا من خلال هذا الشاهد أن الموضوع عنصر مهم؛ لأنه يعمل على ربط العلاقة الواقعة بين الذات والآخر، وبالرغم من هذا تعتبر الأنا عنصرًا مهما؛ لأن وجود الأنا من وجود الآخر، وغياب الأنا من غياب الآخر، فلا يمكن أن ندرك ذواتنا إلا بوجود آخر، فالآخر هو عبارة عن مرآة تعكس لنا الذات، بحيث يرى "الأنا" نفسه في "الذات" و"الذات" ترى نفسها في الآخر فتحدث تلك الصورة إما التواصلية أو الانفصالية (التصادمية) بين الذات والآخر «والموضوع يتوسط أيضا بين علاقة الذات بذاتها»[(3)]، ويكون الموضوع مشتركا في توسطه لهاتين العلاقتين وتصبح «كل علاقة بين الذات وذاتها على صعيد الذاتي، وكل علاقة بين الأنا والأنت على صعيد الوعي البين ذاتي»[(4)]، ويمكن أن نسمي العلاقة الموجودة بين الذات وذاتها بعلاقة الذاتي أي على الصعيد الذاتي (ذات في مقابل ذاتها يربطهما موضوع)، ويمكن أن نقول

(1) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا ص190.
(2) المرجع نفسه: ص190.
(3) المرجع نفسه: ص191.
(4) المرجع نفسه: ص191.

عن العلاقة بين الذات والآخر أو بالأحرى الأنا والآخر بأنها علاقة الوعي (البين- ذاتي) دون أن ننسى أن الموضوع هو الرابط بينهما.

ويقول "باقر إبراهيم حسين" في كتابه الأنا والعالم أن: «الذات مقولة فلسفية تطلق على معان متعددة، وذلك حسب الحقل الذي ترد فيه، مثل الميتافيزيقا، أو المنطق أو الأخلاق، أو علم النفس، أو غيرها»[1]. ومن ثم فكما أشرنا آنفًا فإن مفهوم الذات أو الأنا مختلف من حقل معرفي إلى آخر، والمفهوم نفسه قد نجده عند "التهانوي" (ت بعد 1185هـ/ بعد 1745م) إذ يقول: «الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه وقيل ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض، والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم»[2]. حسب مفهوم "التهانوي" فإن الذات ليست هي الشخص؛ لأنها تنطوي على ما يحدد الماهية وتميزه على جميع ما عداه، ويعني ذلك أنها تتضمن اعترافا بوجود جوهر لا مادي هو الذي يحدد ماهية الإنسان، ويميزه عن ما عداه[3].

وقد ذهب الكاتب "عباس يوسف الحداد" أيضا إلى القول بأن «مفهوم الأنا في الفلسفة مر بأطوار عدة حتى استوى على عوده وغدا أقل غموضا وأبين علما من ذي قبل لذا وصفت مرحلة الفلسفة الحديثة- المعاصرة بأنها مرحلة الأنا المفكرة حيث تطابقت الأنا بوصفها نفسا مع الذات المفكرة بوصفها عقلا، وقد تأرجحت الأنا بين العقل والنفس في الفلسفة العربية حتى أصبحت أقرب إلى النفس منها إلى العقل، وربما كان مرد ذلك إلى مطابقة العقل مع الروح كجوهر أول»[4]. ويعتقد أن سبب تعدد واختلاف الرؤى التي تناولت الأنا فلسفيا، بين أنطولوجي (وجودي) وإبستيمولوجي (معرفي) كان راجعا إلى طبيعة الثقافة العربية الإسلامية التي بحثت في الأنا الخاصة كثيرا للتعرف عليها وعلى طبيعتها، وذلك من خلال وجودها وإدراكها المستمر لكونها حلقة في تطور الذات الإنسانية، بعد ذلك عملت الثقافة العربية الإسلامية للبحث في

---

[1] باقر إبراهيم حسين: الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ص26.

[2] التهانوي (محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي)، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، ط 2، (د.ت)، ج2، ص521.

[3] ينظر: باقر إبراهيم حسين: الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ص27.

[4] عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، ص191.

أعماق النفس المفكرة التي ارتبطت بالمصدر الإيماني ورؤاها حول طبيعة النفس كمفهوم مواجه للأنا في الفلسفة[1].

وقد ذهب الباحث "محمد رضا زائري" -باحث في علم الاجتماع الديني- إلى تناول مفهوم الأنا في عدد خاص بالذاتية والغيرية في مجلة الاستغراب بقوله: «تدلّ كلمة الأنا على الذّات.. وهي بالمعنى المباشر تدلّ على الشّخص بجميع لواحقه وأعراضه ..أمّا بالمعنى الفلسفي فتدلّ على جوهر الذّات..أي ما يبقى منها حين نستثني اللّواحق والأعراض .وبالتّالي يتحدّد الأنا تبعا لتصوّر ماهيّة الذّات الإنسانيّة.. لهذا نجد أنّ فلسفة الوعي تحدّد الأنا بالوعي مثلما يقول ديكارت "النّفس التي أنا بها ما أنا" أي أنّ إنّيته تكمن في النّفس، أوفي الأنا المفكّر وتحيل الأنا أيضاً إلى حامل التّمثّلات .. ومثلما ذهب إلى ذلك إيمانويل كانط، فقد عدّ الأنا يمثّل شرط الوحدة والتّأليف بين الحدوس والإدراكات في الوعي».[2] فالأنا حسب الباحث تعني الذات لكن لها معنيان؛ المعنى المباشر هي مفهوم للشخص بمعناه الكلي أي بجميع لواحقه، وبالمعنى الفلسفي تعني جوهر الذات وهذا ما قد يميز بين مفهوم الذات بمعناها العام ومعناها الفلسفي مثلما عند ديكارت الأنا المفكرة في الكوجيتو، ويضيف بقوله بأن: «ذات الإنسان هي انعكاس لكل ما بداخل الأنا؛ وهي تمثل وجهة صاحبها في الحياة وقدراته وطموحاته أي إنها تمثل نظرة الإنسان عن نفسه وقدراته ومهاراته وذات الإنسان هي نتاج الخبرات التي يمر بها، فالذات هي الطابع الخاص للإنسان ومستوى الأداء يتحدد مع مدى تأثره بالبيئة المحيطة به بمعنى آخر، هي اعتقاد الشخص المكون عن نفسه أو تقييمه لنفسه من حيث إمكانياته ومنجزاته وأهدافه ومواطن قوته وضعفه وعلاقاته بالآخرين ومدى استقلاليته واعتماده على نفسه والذات تتشكل تلقائيا نتيجة لعلاقة الفرد بالمجتمع والبيئة»[3]، فالبيئة وعلاقة الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه يؤثران ويعملان على تحديد وصناعة ذات الإنسان؛ لأن هذه الذات تكونت نتيجة مجموعة من الخبرات التي مر بها هذا الفرد.

---

(1) ينظر: عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، ص191.

(2) محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة الاستغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2018، ص344.

(3) المرجع نفسه: ص346.

وهذا رأي الفيلسوف (فيشته Fichte 1762-1814) الذي «استطاع أن يخترق الحرج الديكارتي والكانطي في العصر الوسيط، حين ارتفع بالأنا إلى مرتبة الأنا المطلقة التي تتحول عند إذن إلى أناة توحد المعرفة مع الوجود، وتلغي فصامات الثنائيات وثغراتها»[1]. فقد تجاوز الفيلسوف "فيتشه" سابقيه في ما يخص الأنا من مفاهيم، وبذلك عمل على إلغاء كل الاختلافات التي وردت عند سابقيه من الفلاسفة، ووجه مفهوم الأنا بهذه الرؤية داخل نطاق فلسفة العلم؛ إذ يرى أنه لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفيا ووجوديا، فالأنا حسبه مركز نظرية العلم[2]. وهناك نقطة مهمّة يجب الإشارة إليها في ختام هذا الجانب من البحث هي أنه «ا بتداءً من القرن التاسع عشر أصبحت (الذات) (...) تستخدم بالمعنى المعرفي، وهي ببساطة تعني اليوم على أنها إنسان فعال وعارف يتمتع بوعي وإرادة، فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير، وهي مصدر الصور الذهنية وتتقبل الرغبات والاهتمامات، وهي تقابل الواقع الخارجي»[3].

وهذه إشارات موجزة من هنا وهناك عن مفهوم الذّات في الفلسفة، ولقد تعمدنا أن لا نغوص عميقا في بحثنا عن هذا المفهوم فلسفيا خاصة أن كثيرا من الاتجاهات الفلسفية (العقليون والتجريبيون) وكذلك بعض الفلاسفة لا يعرفون الذات بمعزل عن الموضوع، وتختلف وجهة نظر كل فيلسوف عن الآخر حتى في ربطه بين الذات والموضوع أو العالم الخارجي (الموجودات).

2-2- مفهوم الذات في الدراسات النفسية (السيكولوجية):

لقد اهتم علماء النفس في بادئ الأمر؛ أي قبل نشوء الأكاديمية النفسية التي كان رائدها (سيغموند فرويد) بالجانب الشعوري فقط من حياة الإنسان «فكان كل اهتمام علماء النفس قبل ظهور مدرسة التحليل النفسي متجها إلى دراسة الظواهر العقلية الشعورية، ولم يكن أحد منهم يهتم بالبحث عن العمليات العقلية اللاشعورية التي تحرك سلوك الإنسان وتدفعه إلى القيام بصورة النشاط المختلفة السوية والشاذة على السواء»[4].

---

(1) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجا، ص192.

(2) المرجع نفسه: ص192.

(3) باقر إبراهيم حسين: الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ص28.

(4) محمد عثمان نجاتي: مقدمة كتاب سيغموند فرويد، الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ط5، 1988، ص12.

ومن ثم فقد كان علماء النفس قبل "فرويد" مهتمين بدراسة الظواهر العقلية الشعورية وغافلين عن الجانب المظلم في النفس البشرية وهو اللاشعور لكن مجيء "فرويد" أفضى إلى إنارة هذه الفكرة و«سمح بتحويلها من فكرة غامضة إلى فكرة اتسعت مجالات دراستها، وفهمها لدينامية السلوك الإنساني»[1]. ولم تبقَ هذه الدّراسة المبدئية عند فرويد على حالها وفي البداية كان الجهاز النفسي عنده يتكّون من الشعور وما قبل الشعور واللاشعور لكن «هذه الآراء التي ساقها فرويد أحالت إلى تعديل مهم لاحقا – وشكلت مقدمة مهمة لصوغ أكثر جدية بلورت نظريته التي زعم فيها وجود ثلاثة أقسام للجهاز النفسي وهي «الهو id» و«الأناEgo» و«الأنا الأعلى supper ego»[2].

إنّ هذه الأقسام الثلاثة الأولى هي مكونات الشخصية، وقد وصل فرويد إلى هذه الفكرة بعد محاولات متكررة قام بها علماء النفس، ومحاولات شخصية انتهت في الأخير إلى هذا التصور حول الشخصية الإنسانية فحسب فرويد «الشخصية تتكون من ثلاثة نظم أساس: الهو ID، والأنا EGO، والأنا الأعلى SUPPER EGO، وبالرغم من أن كل جزء من هذه الأجزاء للشخصية الشكلية له وظائف، وخصائص، ومكونات، ومبادئه التي تعمل وفقها وديناميانه، وميكانيزماته، فإنها جميعا تتفاعل معا تفاعلا وثيقا، بحيث يصعب، إن لم يكن مستحيلا، فصل تأثير كل منها»[3].

توصل "فرويد" في نهاية المطاف إلى أن الشخصية تتكون من (الأنا والأنا الأعلى والهو)، ولكل جزء من هذه الأجزاء وظائف وخصائص ومكونات خاصة به، لكن عمل هذه الأجزاء يكون وفق نظام مرتبط ارتباطا وثيقا فيما بينها، ويستحيل مطلقا فصل تأثيراتها عن بعض و«لقد اختلفت تفسيرات الأنا بين الباحثين فيما يرى فرويد أنها خصائص النفس البشرية فـ"الأنا" هي مركز الشعور عند "يونغ" وهي أحد النماذج الأصلية الكبرى للشخصية، وهي ما يعطي الإحساس

---

[1] أحمد ياسين السليماني: التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 2009، ص96.

[2] المرجع نفسه: ص96.

[3] ك: هول، ج: لنذري: نظريات الشخصية، تر: فرج أحمد فرج، قدري محمود حفني، لطفي محمد فطيم، مراجعة: لويس كامل مليكة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص53. نقلا عن: أحمد ياسين السليماني: التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، ص96.

بالاتساق والتوجيه عند المستوى الخاص بالحياة الشعورية، وهي تميل إلى مواجهة كل ما يمكن أن يهدد هذا الاتساق الهش للشعور، وتحاول "الأنا" أن تقنعنا بأننا ينبغي أن نخطط ونحلل خبراتنا بشكل واع أما "الذات" فهي الهدف الذي تطمح "الأنا" للوصول إليه، إنها المكون الأكثر تكاملا وارتقاء من "الأنا" وهي النموذج الأصلي المركزي»[(1)].

وعرَّف "أسعد رزق" في "موسوعة علم النفس" الذات بأنها «التنظيم المنسق والدينامي لصفات الفرد الجسمية والعقلية والأخلاقية والاجتماعية، حسب تجليها للآخرين في مجال الأخذ والعطاء داخل الحياة الاجتماعية»[(2)].

وعند بحثنا في مفهوم الذات في علم النفس الحديث وجدنا لها جانبين: «الذات بوصفها موضوعية أي معرفة الفرد لذاته وتقييمه لها والذات بوصفها عملية أي حركة، وفعلا، ونشاطا، ومجموعة من النشاطات والعمليات العقلية كالتفكير والإدراك والتذكر، كما يلعب مفهوم الذات دورا محوريا في تشكيل سلوك الفرد وإبراز سماته المزاجية، فكل منا يسلك الطريق التي تتفق مع مفهومه عن ذاته فإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني رزين ووقور فمن الصعب أن يصدر عني سلوك يختلف عما تفرضه الرزانة، وما يفرضه الوقار، وإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني مريض ضعيف البنية فأغلب الظن أنني لن أشارك في أنشطة تتطلب كفاءة بدنية أو جهدا جسمانيا، وإن مفهومنا عن ذاتنا يحكم سلوكنا بشكل واضح سواء كان هذا المفهوم صحيحا أو خاطئا»[(3)]. ويرى الباحث النفساني (كلفن إس هال Calvin S.Hall توفي 4 أفريل 1985م) أن الشخص الطبيعي العادي، والذي لا يشكو من أي اضطرابات أو اختلالات عقلية، يكون الأنا الجهاز المتحكم والآمر لهذه الشخصية وبالتدقيق "الهو" و"الأنا الأعلى" ولذلك فـ«الشخص السوي نجد أن "الأنا" هو الجهاز التنفيذي للشخصية، وهو الذي يتحكم في "الهو" و"الأنا الأعلى"، أو للعالم الخارجي أو يتنازل عن كثير من سلطته لأي منهما، ينجم عن ذلك الاضطراب والشذوذ»[(4)].

---

(1) شاكر عبد الحميد: الذات والآخر في عملية الإبداع، مجلة سطور، ديسمبر1996، ص63.

(2) أسعد رزق: موسوعة علم النفس، مراجعة: عبد الله عبد الدايم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، 1987، ص148.

(3) محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص346.

(4) كلفن هال: أصول علم النفس الفرويدي، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1970، ص23.

ونختم في هذا الجانب بقول "كولي" (cooley) الذي «ذهب إلى أن الذات أو الأنا هي مركز شخصيتنا وإنها لا تنمو ولا تفصح عن قدرتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور ب"الأنا" لا يبرز دون أن يكون مصحوبا بذوات الآخرين.. كما أن هناك الذات الجماعية group self أو "النحن" we وتشير إلى صيغة معينة للأنا تتحقق في صلة وجود جماعة تضم في عضويتها عدد من الأفراد يشعرون بالتعاون فيما بينهم، وباختلافهم -عن أو تعارضهم مع- جماعات أخرى»[1].

إن الذات والأنا في مفهوم (كولي) شيء واحد، والذّات الموجودة في كلّ إنسان هي بؤرة التحكم في كلّ شخصية، فهي لا تظهر أفعالها وإمكاناتها إلاّ من خلال تعايشها في محيط اجتماعي معين، ويضيف رأيه قائلا إنّ للذوات الأخرى المحيطة بنا دور في الشعور بالأنا، كما أشار إلى الذات الجماعية التي يطلق عليها ب"النحن".

2-3- مفهوم الذات في الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجية):

يختلف مفهوم الذّات أو الأنا في الفلسفة وعلم النفس عن علم الاجتماع، وهذا ما يؤكده "عباس يوسف الحداد" بقوله: «في علم الاجتماع يرتبط مفهوم الأنا بالهوية الفردية أو تصور الشخص لذاته وخصائصها المعرفية ومكوناتها الفكرية والاجتماعية من قيم وتقاليد، موروثة أو مكتسبة كتعبير موسع للأنا عن الهوية الجمعية»[2]. وبهذا فإنّ "الأنا" في الدرس الاجتماعي أخذت منحنى مغايرا عن معناها فلسفيا أو نفسيا، فارتبط مفهومها عند علماء الاجتماع بالهوية الفردية للشخص، وتصور هذا الأخير للذات التي تسكنه وما تملك من خصائص معرفية دون إغفال مكوناتها الفكرية والاجتماعية، وذلك من خلال التقاليد والقيم الموروثة والمكتسبة من طرف هذه الذات.

عند محاولتنا إيجاد مفهوم للأنا أو الذات في بعض العلوم كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وجدنا مفهوم الأنا (الذات) في الفلسفة وعلم النفس دقيقا ومعقدا نوعا ما ففي الفلسفة مثلا يربطه الفلاسفة بالموضوع (العالم الخارجي/الموجودات)، وعلم الاجتماع يرتبط بالهوية،

---

(1) فتحي أبو العينين: صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد131، أكتوبر1993، ص92.

(2) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجا، ص189.

وكأنه يركز على العوامل الخارجية التي تؤثر في شخصية الإنسان وبالتالي تشكل هويته التي يتشارك فيها مثلا مع أشخاص معنيين تربطهم تقاليد وأعراف معينة.

3- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للآخر:

3-1- لغة:

ذُكر الآخر في "المعجم الوسيط" أنه «أحد الشيئين، ويكونان من جنس واحد، قال المتنبي:

«ودع كل صوت غير صوتي فإنني   أنا الصائح المحكي والآخر الصدى»[(1)].

و وردت لفظة "الآخر" في "لسان العرب" بمعنى: «أحد الشيئين وهو اسم على أفعل (...) والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر، وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلتا فأبدلت الثانية ألفا سكونها وانفتاح الأولى قبلها»[(2)]. نستنتج من خلال التعريفين الأّول والثاني أن الآخر تعني كلّ ما هو مخالف، أي أن هناك مثلا (ذات) بحيث يكون مقابلا لها (آخر)، وذكر أيضا مصطلح الآخر بتعريفات متعددة حيث ورد أنه «الغير سواء أكان الخصم الذي اصطدم مع الذات وتمرد عليها أم كان صديقا تعاطف معها وانجذب نحوها، وبادلها حبا بحب، فإنه في كلتا الحالتين لا يستطيع (الأنا) العيش بدون الآخر»[(3)]. فالآخر هو ما كان مخالفا للذات، وتتغير صورة هذا الآخر حسب موقع الأنا، فقد يكون الآخر الأجنبي بالنسبة للأنا العربية أو المرأة بالنسبة للرجل أو العكس أو المحبوب بالنسبة للمحبوبة أو العكس وبذلك فإن صور الآخر كثيرة ومتعددة، ويأتي بعدة ضمائر كـ(أنت، هي، هو، هم،...إلخ). ولمعرفة الآخر يجب أن نحدد أولا موقع الأنا أو الذات و«الآخر لغة على وزن أفعل، أبدلت همزته ألفا للتخفيف، وهو من (التأخر)، وفيه معنى الصفة لإتيانه على تلك الصيغة، وهو بمعنيين: أحد الشيئين أو الغير، وهو لفظ يحتمل الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث والتصغير، فالعرب يقولون: آخر، أخرى، آخران، أخريان أواخر، أويخر، وللفظ (الآخر) معنيان: أحد الشيئين اللذين هما من جنس واحد، والآخر بمعنى: غير»[(4)]. فالأنا أو الذات هو ما خالف أو كان متناقضا للذات الأخرى؛ والتي هي الآخر أو الغير بالنسبة للذات الأولى.

---

(1) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية-مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مج:1، ط4، 2004، ص8.

(2) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3، 1994، ص151.

(3) فاضل أحمد العقود: جدلية الذات والآخر في الشعر الأموي (دراسة نصية)، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط 1، 2012م، ص34.

(4) ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الحق علي الكبير (وآخرين)، القاهرة، دار المعارف، د.ط، د.ت، ج1، ص160.

3-2- اصطلاحاً:

في بحثنا عن مصطلح الآخر وجدنا أنه مختلف ومذكور بعدة تعريفات منها ما ذهب إليه "بوشعيب الساوري" بقوله: «الآخر هو الذي يخالف الذات والعقيدة والثقافة، يظهر الآخر كالمستعمر للأنا والعلاقة معه محكومة بالتصادم والمواجهة»[1]. فالآخر هو ما كان مختلفاً مع الأنا أو الذات سواء من حيث الديانة؛ كالمسلم والمسيحي على سبيل التمثيل أو من حيث الثقافة كالمشرقي والغربي أو العربي والفرنسي وغير ذلك من الثنائيات المتضادة من خلال علاقة الأنا والآخر وقد يكون «أحد الأفراد أو يكون جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم. فالآخر قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا. وقد يكون صديقا وقد يكون عدوا، نفكر في أنسب الوسائل للتعامل معه»[2].

التعريف الذي جاء به "شاكر عبد الحميد" كان صريحا جدا في إعطاء مفهوم الآخر وتحديده؛ فهناك عدة صور وتمثلات لهذا الآخر، فقال إنّ هذا الآخر في أبسط صوره قد يكون جماعة (تمثل الأنا في مقابل جماعة أخرى)، والآخر الغربي بالنسبة للشرقي.

وذهب "كريس باكر" في معجم الدراسات الثقافية إلى إعطاء مفهوم للآخر بقوله: «يرتبط مفهوم الآخر بشكل وثيق بالهوية والاختلاف، حيث إن الهوية محددة في جزء منها كاختلاف عن الآخر أنا ذكر لأنني لست أنثى، أنا رجل سوي جنسيا لأنني لست مثليا، أنا أبيض لأنني لست أسود وهكذا دواليك. ثنائيات الاختلاف هذه غالبا ما تتضمن علاقة ترتبط بالسلطة الإدماج والإقصاء، بحيث يكون جزءٍمنها مخولا لأن يمتلك هوية إيجابية، بينما الجزء الثاني يكون آخرا تابعا»[3].

وفي إعطائه مفهوما للآخر ركز "كريس باكر" على جانب الهوية والاختلاف، وأن الهوية محددة في جزء منها كاختلاف عن الآخر، وهذا الجانب يذكرنا بنقطة مهمة تناولها "أمين

(1) بوشعيب الساوري: تمثيلات الهوية والآخر قراء في ثلاثة نصوص روائية، قراءات مغربية، (الهوية والتخيل في الرواية الجزائري)، رابطة أهل العلم، ط1، 2008، ص52.

(2) جابر عصفور: فنون الآخر وآدابه مجلة العربي العدد 473، أبريل 1998م، ص78-80. نقلا عن: عمر عبد العلي علام: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص12.

(3) كريس باكر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص53.

معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" بقوله: مثلا عندما تسأل شخصاً ما عن هويته بقولك له من أنت؟ قد يجيبك بأنه رجل أو فرنسي أو مسلم أو امرأة أو لبناني...إلخ. ومن خلال هذه الفكرة يضيف "كريس" قائلا إنّ: «المصدر النظري الأول لهذه الفكرة هي ثنائية السيد والعبد التي قدمها الفيلسوف الألماني هيجل، بينما المصدر الثاني هو التفكيك الذي قام به دريدا لثنائيات الفلسفة الغربية. وفي كلتا الحالتين، تكون هويات كل جانب من العلاقة ضمن الثنائية مصاغة معا. السيد لا ينفصل عن العبد، هويات الرجل متشابكة مع هويات المرأة وذاتية الاستعمار الحاكم مصاغة مع الذوات المستعمرة. والواقع، أن فكرة الاستشراق التي قدمها إدوارد سعيد تنطوي على استخدامات رائعة معروفة لمفهوم الآخر. فهنا، ما يشكل الشرق هو إسقاط من قبل القوى الغربية على موقع شاغر لذات الآخر»[(1)].

ويشير أيضا "كريس باكر" إلى تجلي فكرة الآخر في التحليل النفسي من خلال عمل "لاكان"؛ حيث تبدو كمكان رمزي وموقع تتشكل الذات من خلاله، وبالنسبة لـ"لاكان" فاللاوعي هو خطاب الآخر المشكل في لحظة بناء الذات عبر الدخول إلى النظام الرمزي[(2)].

ويرى "عمر عبد العلي علام" أن: «(الآخر) هو عبارة عن مركب من صفات وخصائص النفس البشرية والاجتماعية والسلوكية والفكرية، ينسبها فرد ما إلى الآخرين، وكل تعريف يطلق على (الأنا) من شأنه أن يطلق على (الآخر) أيضا، أو في حالة أن تكون الأنا ترتبط بعلاقة اختلاف -سواء في الجنس أو الفكر أو الانتماء- مع (أنا أخرى)، تكون الأخيرة هي (الآخر)»[(3)].

فالآخر -إذن حسب ما جاء في الشاهد السابق- تركيب خاص يتكون من مجموعة من الصفات والخصائص البشرية، والاجتماعية، والسلوكية، والفكرية، هذه الخصائص ينسبها شخص معين إلى الآخرين وتختلف هذه الصفات والخصائص من شخص إلى شخص آخر وبصورة أكثر دقّة يرى "عمر عبد العلي علام" أن أي شيء ينطبق على "الأنا" قد ينطبق على "الآخر" أيضا، ويعني ذلك مثلا أن الأنا الشرقي أو الذات العربية تتضاد مع الآخر الغربي/الأجنبي، والعكس أيضا حينما يصبح الغربي بدوره (أنا) والشرقي (آخر) بالنسبة إليه وهذا ما لمسناه في

---

(1) كريس باكر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، ص54.

(2) المرجع نفسه: ص54.

(3) عمر عبد العلي علام: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2005، ص17.

قوله أن "الأنا" تختلف عن "أنا" أخرى في الجنس والانتماء والفكر، بحيث تصبح هذه الأنا "آخرا" في الزمان نفسه، و«لا يمكن أن يكون هناك أنا من دون آخر فكلاهما مرآة الآخر، بيد أن الآخر قد يكون هو الأنا، أي أن كل ما ينصب من تعريفات للأنا من شأنها أن تنسب للآخر»[1].

وقد استعمل "ميجان الرويلي" مفهوم الآخر في كتابه "دليل الناقد" الأدبي بقوله: «الآخر في أبسط صوره هو مثيل أو نقيض "الذات" أو "الأنا"؛ وقد ساد كمصطلح في دراسات الخطاب، سواء الاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعمار وكل ما يستثمر أطروحاتها مثل النقد النسوي والدراسات الثقافية والاستشراق. وقد شاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وإيمانويل ليفيناس، وغيرهم.»[2] ويضيف قائلا: «ورغم سيولة المصطلح وصعوبة بلورة معالمه بوضوح، إلا أنه "تصنيف" استبعادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، ولهذا فهو مفهوم مهم في آليات الإيديولوجيا، ولعل سمة "الآخر" المائزة هي تجسيده ليس فقط كل ما هو غريب "غير مألوف" أو ما هو "غيري" بالنسبة للذات أو الثقافة ككل، بل أيضا كل ما يهدد الوحدة والصفاء»[3].

وأشار الكاتب هنا إلى نقطة مهمة هي أن الآخر ليس ما ناقض الذات وكان مختلفا معها اجتماعيا أو ثقافيا أو سياسيا، بل أيضا ما شكل تهديدا للذات أو عمل على الإخلال بوحدتها أو بوحدة الذوات،أيضا التي مثّل لها هذا الآخر نقيضا و«تأتي أهمية الآخر في الفلسفة السارترية الوجودية وفي علم النفس اللاكاني من جوهريته الأساسية في تكوين الذات وتحديد الهوية، وكذلك من إسهامه في تأسيس وتوجيه المنطلق الذاتي الشخصي والقومي والثقافي. فالآخر بالنسبة إلى سارتر، شأنه في ذلك شأن لاكان، عامل فاعل في تكوين الذات إذ يرى سارتر أن "وعي الذات الوجودي" يتأسس تحت "تحديق" الآخر؛ لكن الآخر ليس آخر خيّرا، بل ينطوي على عداء يدمر "إنسانيتنا" لأنه "يعلق" الكينونة أو الوجود بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي "ما كان" و"ما سيأتي" مثل هذا الوضع بالنسبة لسارتر يجعل "الكينونة الذاتية" تعتمد

---

(1) عمر عبد العلي علام: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ص11.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 6، 2017، ص21.

(3) المرجع نفسه: ص21.

بطريقة "مخجلة" على نظرة الآخر وتحديقه، وهي حالة تمنع منعا تاما "حرية الاختيار" وترسي "جبرية" محققة.»[1]. ويتحدث الكاتب نفسه عن مسرحية سارتر "لا مخرج" التي اختتمها بقوله: "الآخرون هم الجحيم"، حيث يقول: إنّ "سارتر" ربط بين الآخر والجحيم وبين الكينونة والخجل الناجم عن فكرة السقوط من الجنة، والفيلسوف "فوكو" وعلى الرغم من الاختلاف الذي يفصله عن "سارتر" إلا أنه ربط أيضا الآخر وفكرة الموت[2].

فالآخر حسب رأي الفيلسوف "سارتر" و"لاكام" عامل مهم في تكوين الذات، وفي تحديد صورتها وكينونتها، لأن وعي الذات يتشكل تحت نظر ذلك الآخر؛ وهذا الآخر ليس ذلك المسالم السوي، وإنما الآخر العدو أو المعادي الذي قد يمثل تهديدا بالنسبة للذات وكأنه يقرر مصيرها ويفرض عليها السيادة والسيطرة، وانطلق الفيلسوف "سارتر" من «إدراك عدمي لعلاقة الذات بالآخر مفاده أن الجحيم هو الآخر. ويعني هذا أنه يستحيل على الذات أن تعرف آخرها لأن ذلك يقتضي تحويله إلى موضوع معرفة، وإلى تشييئه وسلبه مقومات وجوده من وعي وإرادة وحرية. إن معرفة الآخر باعتباره أنا أخرى هي عملية مستحيلة. العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة بين ذات وموضوع. تجد الأنا ذاتها بين خيارين لا ثالث لهما في الفلسفة السارترية»[3].

والخياران اللذان تحدث عنهما "إبراهيم بوخالفة" فالأول أن تتنزل الذات نفسها كذات واعية ومريدة وحرة تسعى وتصبو إلى معرفة الآخر، وذلك من خلال تحويل هذا الآخر إلى موضوع معرفة قابل للتجريب والاختبار(مثال ذلك ما فعله الغرب الحديث مع الشرق) والخيار الثاني أن تتنزل الذات كموضوع معروض للدراسة والبحث، متنازل عن إنسانيته وحريته لصالح الآخر، ومثال ذلك موقف العبد والسيد وفق رؤية الفيلسوف هيجل[4].

وذهب "الرويلي" إلى القول إنّ الآخر عند "ميشيل فوكو" «متعلق بالذات تعلقا لا فكاك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت؛ لكن فوكو، على عكس سارتر، يرى أن الذات في استبعادها الآخر إنما تستبعد وتقصي الإنسان نفسه، فالآخر بالنسبة إلى فوكو هو "الهاوية" أو

---

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص21-22.

[2] المرجع نفسه: ص22.

[3] براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2018، ص107.

[4] ينظر: براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، ص107.

الفضاء المحدود (ضمن محدودية ونهائية الجسد البشري) الذي يتشكل فيه الخطاب»[1]. فالآخر بمعنى الآخر عند "فوكو" ليس كما عند "لاكان" أو "سارتر"؛ لأن الآخر عند هذين الأخيرين تحدده الذات؛ أي إنّ هناك علاقة بينهما؛ فلا ذات بدون آخر؛ وبالتالي فالذات والآخر متعلقان ببعضهما كما قال تعلقا لا فكاك منه.

ويشير إلى نقطة مركزية حول مفهوم الآخر بقوله إنه «يتأسس على مفهوم "الجوهر"؛ أي أن ثمة سمة أساسية جوهرية تحدد "الذات" مما يجعل الآخر مختلفا عنها، وبالتالي لا ينتمي إلى نظامها، أيا كان. فإذا كان الشرق، كما في معالجة إدوارد سعيد للإستشراق، هو الآخر بالنسبة إلى الغرب، فإن الغرب سيرصد كل السمات التي يختلف بها الشرق عن الغرب بوصفها سمات دونية وربما غير آدمية. لكن المفارقة التي تتجسد دائما ضمن خطاب الذات والآخر هي مفارقة الجوهر نفسه: أي أن السمة (أو السمات) المائزة التي تجعل الشرق شرقا لا علاقة لها بالكيفية التي يعامل بها الغرب آخره الشرق؛ وهي مفارقة الأيديولوجيا عموما»[2].

فمفهوم الآخر حسب "الرويلي" لا يمكن تأسيسه إلا وفق سمة جوهرية بارزة بها تتحدد الذات مما يظهر اختلاف الآخر عنها؛ وبالتالي تظهر صورة الذات، عن طريق الآخر الذي لا ينتمي إلى الدائرة التي تنتمي إليها هذه الذات، وقد وضح الكاتب بمثال عن الشرق والغرب حيث إنّ هذا الشرق يمثل (الآخر) بالنسبة للغرب كما تطرق إليه "إدوارد سعيد" في كتابه الاستشراق.

ويقول "عمر بوجليدة" في كتابه الحداثة واستبعاد الآخر دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون: «يتولى أفلاطون في محاورة السفسطائي البحث في الآخر من حيث هو اهتمام فلسفي»[3]، حيث نجد مقصده هنا أن «الآخر هو دائما نسبي لآخر ما»[4]، ويضيف "بوجليدة" بقوله في مفهوم الآخر بأنه: «جنس من الأجناس، وما هو ذاته هو آخر بالنسبة إلى آخر، ثم ماذا لو قلنا إن اللاوجود هو آخر بالنسبة للوجود، ألا يترتب عن ذلك أن اللاوجود نفسه

---

(1) براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف ص22.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص22.

(3) عمر بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، دار الروافد الثقافية- ناشرون، بيروت- لبنان، ط 1، 2013، ص40.

(4) platon, Sophiste, traduction et note par E. chambry, EdGranier Flammarion; paris 1961. نقلا عن: عمر بوجليدة: فكر الهجنة والوعي بالآخر أو السرديات العنصرية والمثقف المقاوم (ج1)، موقع مجلة الحكمة ، الإلكتروني (حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي)، على الرابط الآتي: https://www.alawan.org/2020/08/06 تاريخ الدخول: 2019/09/08، وقت الزيارة: 13:04.

يوجد؟ وإنه داخل هذا الأفق بالتحديد ستنشأ دعوة قوية حاولت إثبات حق الآخر في التمايز والاختلاف والاحتفاظ بكل ما جعله آخر»[1].

فالآخر عند "ميشيل فوكو" حسب قول "بوجليدة" جنس من الأجناس وما هو ذاته هو آخر بالنسبة لغيره أو شخص آخر وقد «لزم عن ذلك، أن أعتبر "فكر الاختلاف"، فلسفة التاريخ، فلسفة للدولة والوحدة، وإنها تبرير للتوتاليتارية، وإقصاء للمنبوذ، وإقرار للمتجانس، ورغن هذه الكشوف الباهرة، كان فكر "الاختلاف" في أوانه غريبا فلم يتم الانتباه إلى حق "الآخر" أن يكون غيرنا ولم يقع الانصات إلى الآخر والانتهال منه، بل أحيل على الصمت وأقصي في الهامش. وإن كل ذلك لما يوضح أن الاهتمام بفكرة "الآخر"، إنما يستوجب مراجعة للتاريخ وتأمل ما اكتظ به من إقصاء وتهميش واستعباد ومن هنا نلاحظ ذلك الخطاب الذي طفا على السطح والذي تعلق بالمهمشين والأقليات»[2].

لذلك وجب إعادة مراجعة التاريخ للكشف عن قضية الآخر الذي همش وتم اقصاءه واستبعاده حسب وجهة نظر "فوكو" وفي هذا الشأن يقول "بوجليدة"شارحاً فكرة الآخر عند "فوكو"، وكيف جعل هذا الأخير من الآخر مُعادلاً فعليا للجنون حسب رأيه: «وعندئذ نستبين كيف أن "فوكو" استطاع تأكيد أن "الآخر" إنما هو المعادل الفعلي للجنون، فهو يرفض الانغلاق في العقل اكتمالا، إذ يمارس اكتناها غوريا صارما على درجة مدهشة، ليستنتج أن ما أحيل على الصمت، وأقصي في الهامش، إنما ينبغي أن ينجز مبدأ التفكير بوجه آخر، ويجعل الفلسفة تدمج في المعرفة كل ما كان مستبعدا من المعقولية الكلاسيكية. فقد نظر إلى "الآخر" على أنه موضوع قابل للمعرفة والدراسة، تجسيدا لإرادة السلطة إن "الآخر" هاهنا يتجلى "مرآة" تنعكس عليها "الصورة" التي شكلت "العقل" الذي ينجز تمركزه انطلاقا من اقصاء اللاعقل»[3].

إن هذا الآخر الذي أقصي واستبعد تم تهميشه مدة طويلة كما يشير "فوكو" «ينتقل من "الموضوع المدروس" إلى فضاء يصبح فيه "ذات" فهو لم يعد ليقبل أن يكون موضوعا، "فالآخر" اختراع تريده ذات ما، ومن ثمة، هي تستعمله لتعريف نفسها بوصفها ما ليس هي، فينحط إذن

---

[1] عمر بوجليدة: الحداثة واستعباد الآخر، ص 41.

[2] عمر بوجليدة: فكر الهجنة والوعي بالآخر أو السرديات العنصرية والمثقف المقاوم (ج1)، موقع مجلة الحكمة الإلكتروني (حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي)، على الرابط الآتي:https://www.alawan.org/2020/08/06
تاريخ الدخول: 2019/09/08، وقت الزيارة: 13:04.

[3] عمر بوجليدة: الحداثة واستعباد الآخر، ص 43.

من كائن فعلي إلى "صورة" لا تمتلك أي دور وجودي، بل فقط دورا أداتي لشيء -مقابل- يساعد الذات على تمييز هويتها»[1] وبهذا يصبح الآخر وسيلة لمعرفة هوية الذات التي تعتمد على هذا الآخر لتستطيع معرفة نفسها، وبعدما كانت هذه الذات في مقابل الموضوع أصبحت مقابلا للآخر، وتحول الآخر من موضوع مدروس إلى فضاء يصبح فيه بدوره "ذات" مقابلة لذات أخرى أو آخر «ففي عصر النهضة ما يزال "الآخر" غريبا وبعيدا، لا يرقى بعد إلى أن يكون موضع الغيرية وعنوانا للاختلاف ومصدرا لحركة موجبة، وبالتالي يغيب مفهوم "الآخر" بإطلاق من "التأملات الميتافيزيقية" فقد أسس ديكارت لإسكات الجنون واستبعاده، وجللت الذات، فديكارت لم يثبت من خلال الكوجيتو سوى طبيعة "الأنا المفكرة" فحكم بالتالي على "الذات" بالتقوقع على ذاتها. وكان نفي الجنون من ساحة أي معرفة ممكنة»[2]، لذلك يقول "ديكارت" وهو ينظر إلى يديه وجسده «كيف يمكن أن أنكر أن هذين اليدين هما لي، وهذا الجسد هو لي، اللهم إلا إذا قارنت نفسي بهؤلاء المجانين الذين اختلطت عليهم الأمور»[3].

والآخر كما ذكرنا آنفا هو المعادل الفعلي للجنون حسب فلسفة ميشال فوكو؛ فالجنون هو الآخر المبالغ في آخريته، ففوكو أشار إلى تطور الآخر من خلال الحضارة الغربية التي تصورت علاقتها بهذه الغيرية، فالآخر كان موجودا غريبا أو أجنبيا، بربريا أو أعجميا، داخل نعوت ذات طابع لا متسامح، لكنه شكل من أشكال الاعتراف والإقرار بالآخر مع تثبيته في غيريته، فالفيلسوف "ميشيل" نظر إلى الآخر كآت من عالم آخر. إلا أن آخر العصر الكلاسيكي وآخر عصر التنوير، استطاع مجاوزة آخر العصر الوسيط وذلك بواسطة التجريد الحقوقي والذاتية، وبذلك تم تجريد آخر العصر الكلاسيكي من مضمون الاختلاف، فأنا الموجود وحدي، كائنا من كان غيري، ومن ثم أكتسب الاعتراف[4].

---

(1) فتحي المسكيني: الهوية خارج المكان أو النزعة الإنسانية في فكر إدوارد سعيد، المجلة العربية للثقافة، 23 مارس 2004، العدد 45، ص284.

(2) عمر بوجليدة: الحداثة واستعباد الآخر، ص ص 43-44.

(3) René Descartes, Méditations Métaphysiques, Tunis- Cérés 1994, p25. نقلا عن: المرجع نفسه، ص44.

(4) ينظر: عبد العزيز لبيب: آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، لبنان، العدد 116، 2001، ص ص 33-34.

وقد أشار الكاتب "ميجان الرويلي" إلى قضية الآخر عند فيلسوف الغيرية "ليفيناس" بقوله: «وسواء كان "الآخر" هو الجحيم أو "الموت"، فإن هذا "العنف" هو ما يجده دريدا في خطاب ليفيناس حول الآخر في الفلسفة؛ إذ يرى أن محاولة ليفيناس الانفصال عن الآخر بوصفه آخر إنما هو فصل الذاتية عن نفسها، لأن الخارجية المطلقة لكل لحظة، والتي بدونها ليس هناك زمن، لا يمكن إنتاجها -تكوينها- ضمن هوية الذات أو الوجود. بل إنها تُحقق الزمانية من خلال "الآخر". وهذا ما فعله فلاسفة الوجود والظاهراتية عموما مثل بيرغسون وهايدغر وهوسيرل»[1].

إن ما يُظهر وجهة الاختلاف بين "ليفيناس" و"دريدا" حول مصدر الخطاب في رؤية الأول مصدرا للخطاب ويعاكسه في ذلك دريدا مسوغا ذلك بأن هذه الذات لا يمكن لها أن تخلق لنفسها خارجية دون أن يكون هناك آخر تصطدم به. وبالتالي نرى أن الفيلسوف "دريدا" محق فيما يقول؛ لأن الذات لا يمكن عزلها وجعلها في دائرة مغلقة، لذلك وجب وجود آخر، عندما تواجهه الذات وتصطدم به يجعلها تعرف موقعها منه ويتوضح ذلك في قوله: «فلئن ظن ليفيناس أن مصدر الخطاب هو "الذات"، فإن دريدا يثبت، اعتمادا على خطاب ليفيناس نفسه أن الآخر هو المصدر الحقيقي؛ لأنّ "الأنا" لا تستطيع خلق خارجية ضمن نفسها دون أن تصطدم بالآخر. ليس هذا وحسب بل إن اللغة نفسها تخلق هذا الآخر الذي يشوه دائما طهارتها وطهارة الذات ونقاءها»[2].

ويتحدث "الرويلي" عن المجالات والفضاءات وأهم الرواد الذين وظفوا الآخر في كتاباتهم بقوله: «ولئن انطوى مفهوم الآخر على مثل هذه الخصائص فمن السهل أن يجد توظيفاته في فضاءات متعددة لعل أهمها الأيديولوجيا والخطاب النسوي والاجتماعي. ولعل أهم من وظف هذا المفهوم، إضافة إلى إدوارد سعيد، هو لوي ألتوسير، وهومي بهابها، وغياتري سبيفاك، إذ استثنينا مئات الآخرين في حقول مشابهة أو مختلفة. كما لا شك أن كثيرا من الباحثين العرب بدأوا في توظيفه لكشف تحيزات الخطاب خاصة الاستعماري وما بعد الاستعماري»[3]. فغياتري سبيفاك

---

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص23.

(2) المرجع نفسه: ص23.

(3) المرجع نفسه: ص23.

وهومي بهابها وإدوارد سعيد تناولوا كثيرا قضية الآخر في كتاباتهم، وهم يعتبرون من الرواد الذين كان لهم صدى واسع في مجال الدراسات الثقافية والنقد الثقافي في الغرب.

ويقول "الرويلي" حول مصطلح الآخر بأن المعنيين بأمر مصطلح الآخر يرون أن معناه يقوم على ثلاثة محاور كبرى سنحاول تلخيصها في النقاط الآتية:

1- الآخر في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة، ومقارنة بذلك الشخص أو المجموعة نستطيع تحديد اختلافاتنا عنها. وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر، وإعلاء قيمة الذات أو الهوية، ومثل هذا البسط يشيع خاصة في تقابل الثقافات، وهذا ما يسود عادة في الخطاب الاستعماري(1).

2- أما الآخر «"المشهدي"فلا يختلف عن الأول إلاّ في حالة الذات وتبلورها في **مرحلة المرآة*** عند جاك لاكان. فالطفل في مرحلة النمو يحاول دائما تحقيق صورته المثالية المنعكسة في المرآة في كل مكتمل والسيطرة على جسده. لكن لهذا المشهد أثرا تغريبيا إذ إن السيطرة محالة، وبالتالي فإن لهذه الغيرية جانبها التهديدي في صورة الآخر المثيل. ويجد مثل هذا الآخر توظيفه في **النقد النسوي والتحديق** ونظرية الفيلم، بل حتى الإعلانات التجارية المرئية»(2).

3- المرحلة الثالثة هي مرحلة الآخر الرمزي الذي يعني «عند الفيلسوف لاكان وغيره من المفكرين الفرنسيين، الآخر بامتياز. حيث يرون جميعا أن "كينونة" المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على "القول". لكن هذه القدرة تعتمد على استخدامك نظاما تمثيليا (اللغة) يسبق وجودك. وهذا 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. وهذا

---

(1) ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص23.

* في **مرحلة المرآة** كما يذهب **"لاكان"**، يتعرض الطفل إلى نظرة الأم ثم إلى تبادل النظر بينه وبين خياله في المرآة مما يهيئ لنموه بوصفه فردا مكتملا غير متشظي. لكن "لاكان" يشير أيضا إلى أن تبادل النظر ينقسم إلى "ناظر" ومنظور إليه"، أي يشير إلى الانفصام القار بين الأنا كفرد فاعل وبينها كمادة منظور إليها. فالانفصام بين الأم والطفل يمتد إلى الطفل نفسه بوصفه كلا مكتملا ثم بوصفه منقسما على نفسه (الصورة في المرآة ليست الطفل، وإنما الأنا المثالية). وهذا الانفصام لا يؤدي وحسب إلى قيام مفهوم "الآخر"، بل أيضا إلى اختلاف النظر بين ناظر إيجابي ومنظور إليه سلبي، الذي بدوره يختص = بالتحديق إلى الناظر الإيجابي. ومن هذا الاختلاف يقرر لاكان أن "التحديق" ينطلق من الآخر، لأن التحديق يعني "النظر مشحونا بقصد"، وبذلك فهو دائما جزء من "المادة" السلبية التي لا تستطيع تبديل موقعها، أو كما يقول لاكان: "لا يمكنك النظر إلي من الموقع الذي أراك منه" (المرجع السابق: ص95).

(2) المرجع نفسه: ص24.

الوضع يجعل "الوعي" الذاتي نفسه مخترقا من الخارج؛ أي أن الذاتية النقية ليست نقية لأن الآخر الغريب قد دخل مسبقا جوهر بنيتها. وهذا ما نراه في **الفلسفة الوجودية، وفلسفة ما بعد البنيوية**»[1].

هذه هي المحاور الكبرى التي تطرق إليها "الرويلي" وهي التي استخلصها من اعتنوا بأمر مصطلح الآخر -ومنهم علماء علم النفس خاصة في المحور الثاني والثالث- حيث إنّ معناه حسب اعتقادهم لا يخرج عن هذه المحاور أو النقاط المهمة التي أعدنا ذكرها.

4- ماذا نعني بالآخرية-الغيرية ؟:

بعد تطور الفكر الغربي الحديث ازداد اهتمام الفلاسفة والمفكرين في العالمين العربي والغربي بمعرفة الآخر، لأن كل منهما يمثل آخرا بالنسبة لغيره، وقد زاد من ذلك الاهتمام التطورات المتسارعة التي شهدها العالم بسبب العولمة «اشتد اهتمام الفلاسفة والمفكرين بمعرفة الآخر باعتباره مقولة اشكالية إلى حد بعيد مع انتشار ظاهرة العولمة الثقافية والسياسية والاقتصادية، التي توشك أن تبتلع هويات عديدة، وتطمر ثقافات ذات تاريخ عريق وأصيل، ومن هنا لم يعد هذا الآخر خارج الأسوار المحصنة، ولا وراء المحيطات النائية، وانه هنا حاضر بجانبي يؤثر في وجودي وأنماط معيشتي»[2]. وبذلك أصبح الآخر يشكل معضلة في الفكر الأوربي، إلا أنه تعامل مع مفهوم الآخر بداية من الفلسفة الكلاسيكية حتى عصر النهضة الأوربية، وكذلك فعل الفكر العربي الإسلامي الذي بدأ في التعامل مع الآخر منذ حملة نابليون بونابرت والحروب الصليبية، لذلك يجب علينا التطرق إلى هذا المفهوم؛ مفهوم الآخرية والغيرية، ومحاولة فك اللّبس عن هاذين المصطلحين؛ لأن لهما علاقة بالهوية والاختلاف و«إن الآخر l'autre ليس هو الشخص نفسه، أي هو شخص آخر غير الذات. وهو الغير Autrui والخارج Ailleursوالأجنبي والمختلف وما ليس أنا أو ذاتي أو نحن أو الشبيه أو المماثل أو نفسي»[3]، فالآخر و شخص غير الذات ومختلف عنها أو أجنبي كما ذهب موراليس (B. Mouralis) إلى أن الآخر أجنبي «لكن، ألا يمكن أن يكون الأجنبي هو أنا، وحين أسافر أحمل أجنبيتي معي؟ ألا يمكن أن نقول إن "الأجنبي هو الأنا" أو "الأنا هو الأجنبي"؟ قد يكون ذاك صحيحا، لأننا

---

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي: ص24.

(2) براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، ص104.

(3) p. Robert: le petite Robert, le Robert, paris, 1982, p137-138. نقلا عن: عبد النبي ذاكر: الصورة ... الأنا، الآخر، منشورات الزمن، الرباط، د.ط، 2014م، ص85.

نحمل عناصر الأجنبية في ذواتنا، كما نحمل جينات هويتنا، ولذلك لا نرى فيما نحسب تعارضا بين قولنا هذا و قولة "اسكارّيت"»[1]، الذي يؤكد بأن الأجنبي هو «الذي كي يؤوِّل أو يفهم نفس الواقع، يمتلك مفتاحا آخر تقدمه له التجربة الجمعية لفئته الاجتماعية»[2]، ولا يمكن أن تدرك الذات ذاتها إلا من خلال علاقتها بالآخر فوجود الآخر في مقابل الذات شيء ضروري والاختلاف هو الذي يصنع العلاقة بين الذات والآخر «أي أن الذات ليست ذاتا إلا بما هي مختلفة عن الآخر، مثلما أن الآخر إلا بما هو مختلف عن الذات، ولا يمكن إدراكه إلا في إطار علاقة ثنائية»[3]. وإذا ذهبنا إلى مفهوم مصطلح "مختلف Divers" فإنه «كل ما يسمى إلى يومنا هذا أجنبيا وغير مألوف وغير منتظر ومفاجئ وغامض وغرائبي وفوق قدرة البشر وبطولي، بل ورباني، أي كل ما هو آخر»[4].

وفي حديث "الميلودي شغموم" عن التفكير، وبأنه لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود الآخر «وهكذا فإن المرء لا ينتقل من الذاتية إلى الموضوعية، من التمركز حول الذات إلى الوعي بالعالم الخارجي، من الأنا الواحدية أو النرجسية إلى الاندماج الواقعي في المحيط إلا باكتشاف صلابة الضد والاعتراف بوجوده من أجل أخذه بعين الاعتبار في التفكير والسلوك، هذا هو الشرط الأول لأي وجود فعلي، أي لضمان التطور من الوجود بالقوة على الوجود بالفعل بالنسبة للكائن الاجتماعي أو العاقل»[5]، و ذهب "فرانسيس أفيرغان F. Affergan" في حديثة عن النص إلى القول إنه: «اللقاء الخصب المتبادل بين الكلام والغيرية، وأن ما يصنع دلالة هذا

---

(1) عبد النبي ذاكر: الصورة ... الأنا، الآخر، ص86.

(2) Escarpit, Robert: «la vision De l'Etrangé Comme prorédé d: Humour», in: Connaissance De l'Etranger, Mélanges Offerts à la Mémoire De Jea - Marie Carré, lib. M. Didier,1964.p241. نقلا عن: المرجع نفسه، ص86.

(3) Racault, Jean- Michel: «Instances Médiatrices Et production De l'altérité Dans le Récit Exotique Au 17 e Et 18 e siecles», in: l'exotime, Actes Du Collaque De Saint - Denis De la Réunion, Dider - Erudition, paris, p33. نقلا عن: المرجع نفسه، ص86.

(4) - Ségalen. V: Essai Sur l'exotisme (1904-1918), Fata Morgana, Montpelier, 1978, p32. نقلا عن: عبد النبي ذاكر، المرجع السابق، ص87.

(5) الميلودي شغموم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، مطبعة فضالة- المحمدية، ط:1، 1991، ص152. نقلا عن عبد النبي ذاكر: الصورة ... الأنا، الآخر، ص87.

النص، خلافا للإرسالية الإخبارية هو القران الأصيل بين القول والآخر»[1]. ويقول "عبد النبي ذاكر" بخصوص هذه النقطة بالذات «أن الآخر مثلما يوجد هناك قد يكون هنا الشيء الذي يعني أن خطاب الآخر يصبح مرادفا للاشعور»[2]. وهذا ما يحيلنا إلى نقطة مهمة أشار إليها الفيلسوف النفسي "لاكان" بقوله: «اللاشعور هو خطاب الآخر»[3]. ويظهر لنا من هذه الفكرة أن الأنا أو الذات لا تتشكل وتتكون من خطاب غيري، فالكتابة تسمح بتسريب كلام الآخر؛ حيث إنها لا تكتفي بأن تحدثنا عن الآخر خارجنا؛ لأنها تحدثنا عن الآخر داخلنا، مثلما تحدثنا عن النحن في الآخر[4].

ويذهب الكاتب "بيل أشكروفت" في كتابه دراسات ما بعد الكولونيالية إلى تقديم مفهوم لمصطلح "الغيرية altérité" بقوله: «الغيرية من الكلمة اللاتينية alteritas، وتعني الحالة التي يكون عليها الآخر أو المختلف، وتعني الاختلاف أو الآخرية، ومشتقاتها في الإنجليزية alternative (بديل) alterité أكثر في الفرنسية وله مقابل وهو identité أي الهوية»[5]، فمصطلح الغيرية يعني البديل الاختلاف، وقد يعني كذلك الهوية، لأن ترجمة المصطلح تختلف من لغة إلى لغة أخرى.

وذهب "بيل أشكروفت" أيضا إلى القول إنّ الفلاسفة «قد تبنوا هذا المصطلح كبديل لمصطلح "الآخرية Otlerness" لتسجيل التغير الذي طرأ على الإدراك الغربي للعلاقة بين الوعي والعالم، فمنذ "ديكارت" عومل الوعي الفردي بوصفه نقطة البدء المميزة للوعي، ويظهر "الآخر" في فلسفات [ما بعد التنوير] هذا بوصفه آخرا مختزلا كمسألة معرفية، وبعبارة أخرى في مفهوم الإنسان الذي ينبثق فيه كل شيء من فكرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" يكون الهم الرئيسي

---

(1) Bellemain-Noël, Jean: Interlignes. Essais De Textanalyse, «Objet», P.U.L, p19. نقلا عن: المرجع نفسه: ص88.

(2) عبد النبي ذاكر: الصورة ... الأنا، الآخر، المرجع نفسه، ص88.

(3) Cité par Bellemaim-Noël, Jean: psychanalyse Et littérature, (Que sais-je?), N° 1752, P.U.F, p28. نقلا عن: عبد النبي ذاكر، المرجع نفسه، ص88.

(4) ينظر: المرجع نفسه: ص88.

(5) بيل أشكروفت، جاريث جريفيت وهيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2010، ص ص58-59.

في العلاقة بالآخر هو أن يكون المرء قادرا على إجابة أسئلة مثل "كيف لي أن أعرف الآخر؟"، وكيف يمكن معرفة الأذهان الأخرى؟»[1].

وليس من السهل إيجاد مفهوم صريح وكلي للآخر؛ لأنه مفتوح على مجالات كثيرة ويمكن إيجاده في شتى الميادين، في الدراسات الثقافية، والدراسات الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، وفي النقد النسوي، والحداثة، وهو «مفهوم يدرج في مجال الوضع الإنساني عموما، وضمن العلاقات البشرية بمختلف أبعادها الوجودية والفلسفية والوجدانية، وكل هذا يبرر صعوبة هذا المفهوم ويستبعد الاستقرار على إدراك موحد لمسألة الآخر، إنها مسألة متعالقة مع مجالات معرفية وفلسفية كثيرة ومتنوعة من شأنها أن تجعلها مسألة ذات جدل لا نهاية له، البشر يتشابهون ويختلفون في ذات اللحظة، ومن هنا فإن علاقة الواحد بالآخر معقدة وملتبسة وتحمل دلالات لا عد لها، فالآخر المختلف والمتميز، والمقابل والمتعدد والغريب والأجنبي»[2]، وبهذا فدلالات الآخر كما أشرنا تختلف من حقل إلى آخر فلسفياً وأيديولوجياً ، ومعرفيا، وحتى ثقافيا، وسياسيا، ويختلف التعامل والتفكير مع هذا الآخر حسب كل اتجاه، وغالبا ما اُستخدم مصطلح الغيرية في «نظرية ما بعد الكولونيالية بالتناوب مع مصطلح "الآخرية" و"المغايرة "difference ومع ذلك، فالتمييز المرسوم مبدئيا بين مصطلحي الآخرية والغيرية- أي بين الآخرية بوصفها مسألة فلسفية والآخرية بوصفها ملمحا لموقع مادي وخطابي- يعد قابلا للتطبيق على الخطاب ما بعد الكولونيالي على نحو استثنائي، إن هوية الذات المستعمِرة بل هوية الثقافة الامبريالية لا تنفصم عن غيرية الآخرين المستعمَرين، وهي غيرية تتحدد- وفقا لرؤية "سبيفاك"- من خلال عملية صناعة الآخر»[3].

لم يحظ كل من مصطلحي الآخرية والغيرية بالاهتمام التنظيري في الفلسفة وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفي مجالات أخرى متعددة، لكنه أصبح مجالا للتطبيق الإجرائي في العديد من الخطابات، منها الخطاب ما بعد الاستعماري، وهذا ما يمكن أن يلحظه القارئ في العديد من الكتابات والأعمال الروائية في أفريقيا، وأمريكا اللاتينية، والشرق، والهند، أي في دول العالم الثالث التي كانت في زمن ما مستعمَرة سياسيا وعسكريا وما تزال إلى الآن مستعمَرة ثقافيا.

---

(1) بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، ص59.

(2) براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، ص106.

(3) بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، ص60.

وقد ذهب "براهيم بوخالفة" في كتابه أطياف الاستشراق إلى القول إنّ الفلسفة «لم تعرف تمثلا لمفهوم الغير باعتباره ذاتا أخرى إلا في مرحلتها الحديثة، عندما انتقل الفكر الفلسفي من مقولة الموضوع إلى مقولة الذات كما صاغها ديكارت، وتأسيسا على الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) فالأنا أفكر هو من ثم تعيين مطلق ومستقل عن جميع الذوات. ومن هنا بات وجود الآخر افتراضيا ويشوبه الشك من كل صوب. إن الذات تعي وجودها بمعزل عن الآخرين، إنها لا تشعر بهم، أو أنهم غير موجودين، أو أن وجودهم كعدمهم، لا يتعلق وجود الأنا إلا بخاصية التفكير»[1].

يشير "بوخالفة" إلى أن الفكر الفلسفي لم يعرف تمثلا لمفهوم الغير إلا بعد تطوره ووصوله إلى الأنا المفكرة عند الفيلسوف "ديكارت"، وبذلك انتقل من مقولة الموضوع إلى مقولة الذات التي انفردت باستقلاليتها، وذهب إلى الحديث عن الفيلسوفين "هيجل" و"ديكارت" بقوله إنّ الأول رفض موقف الثاني القائل أن «الوعي بالذات يتم في استقلال تام عن العالم، ذلك أن هذا الوعي القائم على الإدراك المباشر للذات ينظر إلى الآخرين المقابلين له كموضوع معرفة عندما يضعهم موضع شك، ويرى هيجل أن إثبات الذات المتصفة بالإرادة والحرية والاستقلالية والمسؤولية يقتضي الحصول على اعتراف الآخرين»[2].

وقال "محمد رضا الزائري" في مقاله المنشور في مجلة الاستغراب تحت عنوان: "الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية" بأن مفهوم الآخر له ارتباط وثيق بالهوية «فالهويات تتكون نتيجة لعبة الاختلاف، وهذا يعي على أساس اختلافها عن الهويات الأخرى، فتفترض أن لها معنى إيجابيا من خلال ما تستبعده، إذا فقضية الآخر هي موضوعة ظلية في الخطابات المعاصرة حول الهوية فيما يتعلق بالهوية الفردية وتكوين الذات (في التحليل النفسي بالتحديد) والهويات الجمعية (في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية)»[3]، فالتحليل النفسي يهتم و يركز مفهومه على الهوية الفردية، في حين أن علم الاجتماع يعمل على ربط الذات الفردية بالهوية الجمعية، وقد فصلنا القول في هذا الجانب الذي خصصناه لتعريف الذات في علم النفس وعلم الاجتماع.

---

(1) براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، ص106.

(2) المرجع نفسه: ص107.

(3) محمد رضا الزائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص350.

ويوضح الباحث في حديثه عن العلاقة بين الذات والآخر، وموقف الذات من هذه العلاقة تجاه ذلك الآخر الذي رغم احتكاكنا به إلا أنه يجعل نظرتنا تجاهه تبقى غامضة ويبقى مصير علاقتنا معه مجهولا «الحقيقة أن وجود الآخر هو واقع غامض في الجوهر ومربك، فمن ناحية، يثير الآخر المخاوف والقلق، "ما من شيء يخيف الإنسان أكثر من لمسة المجهول" فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا، مما إذا كنا سنبقى بعد تلك المواجهة مع المجهول، ومن ناحية أخرى هناك إحساس عميق بأننا نحتاج إلى الآخرية أيضا، إذ ألا يمكن أن يكون هناك عالم لا يشوبه اختلاف- عالم تسود فيه المشابهة مع الذات- عالم لا يطاق؟ الآخر ضروري للتغيير والإبداع من أجل الوجود في العالم (سواء أكان ذلك في التحول الجمعي أم التغير الفردي) إذا فالآخر هو سبب وموضوع للمشاعر والمواقف والأفكار التي تمتاز باستواء الأضداد»[1]، فعلى الرغم من كل ما يحدث في علاقتنا مع الآخر إلا أننا نبقى في حاجة إليه، فكما قال الزائري لا يمكن أن نعيش بمعزل عن الآخر، فلا يوجد عالم بلا اختلاف؛ والاختلاف سنة كونية؛ لأننا خلقنا لنتعارف. لكن «(...)في عملية وجود الآخر، تُسلط مشاعر السخط والعدوانية والكراهية على من يعتبرون أشخاصا غرباء أو ثقافات غريبة على نحو خطير»[2].

وهكذا كما يقول "الزائري": «تدخل "النحن" من خلال استقطاب جذري في مواجهة خصامية مع من أصبح آخرنا المخيف الكريه، وكانت قضية الاهتمام الخاص بالدراسات ما بعد الاستعمارية الطريقة التي تكون بها الغرب في مقابلة مع "شرق" متخيل (أي مقولة تشمل كل من "الشرق الأوسط" و"الشرق الأقصى"، وقد تعلق الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي للاستشراق من أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة الآخر الشرقي. فوصفت الثقافة "الشرقية"بأنها ثقافة تابعة، واعتبرت رجعية وغير عقلية، قياساً بالحداثة والتنوير الغربيين، ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضا، نتيجة لهذه الخصائص السلبية والناقصة المتخيلة»[3]. وحتى لو كان الاستشراق يعني دراسة الشرق وفنونه وآدابه وجغرافيته وما إلى ذلك، إلا أن النظرة الغربية للشرق تبقى نظرة استخفاف وأطماع وكره ويبقى الشرقفي نظرهم ضعيفاً منكسراً لا يقوى على النهوض، بالرغم ممّا يملك من ثروات باطنية وظاهرية، وما يملك من عقول نيرة يمكن لها أن

(1) طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص43.

(2) محمد رضا الزائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص351.

(3) المرجع نفسه: ص351.

تخرجه من الجحر الذي يقبع فيه منذ زمن، ويبقى التفكير الغربي يتساءل دائما بالرغم من كرهه ومقته للمشرق لِـمَ المشرق هو مهبط الديانات ومهد الحضارات البابلية والفرعونية...؟ هذا ما جعل الغرب يكنّ الحقد للمشرق، ويعمل جاهدا على تمزيقه بافتعال الصراعات والحروب الإثنية والعقائدية داخلياً ،والسياسية والعسكرية خارجياً بين الدول الشقيقة.

وفي حديثه عن مفهوم الغيرية في معناها الإجرائي عند "بوحديبة" بقوله: «قبول الذات لغيرها، وتحاور الأنا مع الآخر شريطة ألا يحاول أحد منها الإطاحة برصيفه أو يسعى إلى الفناء فيه، ويقتضي ذلك وجود جدلية واعية تعمل على التأليف بين المتباينين والحد من مواطن التعارض للحيلولة بين تصارعهما، فالذات هي الأنا المبدعة التي تنتقي من الأغيار كل ما يعنيها على اليقظة والصحو والرقي والتقدم ويبعدها عن الغفلة والمحو والجمود والتخلف، وليس بالأمر الغريب في الفكر العربي الإسلامي انتحال المجددين بعض الاصلاحات الاجتماعية أو السياسية أو النفسية أو الفلسفية، وبلورتها في سياق فلسفي للتعبير عن وجهتهم ورؤيتهم الخاصة، ونذكر من هذه الأنماط: فلسفة الذات لمحمد إقبال، والشخصيانية لمحمد عزيز الحبابي، والجوانية لعثمان أمين، والتعادلية لتوفيق الحكيم»[(1)].

فالغيرية حسب مفهوم "الزائري" أن تكون العلاقة بين الذات والآخر علاقة قبول وتسامح، تحمل فكرا نفعيا؛ أي إن الذات تأخذ من الآخر ما تحتاجه وما ينفعها في كل المجالات التي تضمن لها تقدمها ورقيها والتحاقها بالركب الحضاري ومن ثم تكون عملية التأثير والتأثر والأخذ والعطاء بين الذات والآخر، شريطة أن تختفي تلك النظرة السلبية بينهما، فلا الذات تنظر إلى الآخر بغرابة وخوف وشك، ولا ينظر الآخر إلى الذات نظرة أطماع أو يسعى إلى الإطاحة بها ويجعلها دائما تابعة له، فالغيرية في مفهومها أن يمحى ذلك الصراع أو الصدام بين الطرفين.

وقد تطور مفهوم الغيرية في الفكر الإسلامي «تبعا لمتغيرات الأركيولوجية الثقافية للخطاب، فقد طرحه فلاسفة المشرق والمغرب خلال مناقشاتهم قضية التوفيق بين النقل والعقل، والشريعة، والحكمة الفلسفية التي ابتضعتها الأنا من الأغيار، وظل هذا الطرح سائدا في كتابات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وغيرهم من رواد النهضة الإسلامية الذين حاولوا التأليف بين المشخصات الإسلامية والفكر الوافد من الغرب»[(2)].

---

(1) محمد رضا الزائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص351.

(2) المرجع نفسه: ص352.

لم تتسم طبيعة العلاقة بين الذات والآخر أو الشرق والغرب...إلخ، في مجملها بالصدام، رغم ذلك إلا أن الذات كانت أكثر حذرا في تعاملاتها معه، وقد كان هذا الآخر أكثر حرية واندفاعاً وبحثاً في علاقته مع الأنا، لذلك يرى كثير من الدارسين أن تلك هي نقطة التحول وقد كان ذلك زمن قوة الدولة العثمانية، فعندما كان الآخر يدفع نفسه لمعرفة الذات وكل خفاياها كانت الذات أكثر انطواءً عن نفسها.

وقد تطور مفهوم الغيرية في «أحاديث الأفغاني ومحمد عبده ومدرسته خلال المطارحات التي فعل بها الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حول الأصول الإسلامية والمدنية والغربية، ثم شغل به جل رواد التنوير في النصف الأول من القرن العشرين خلال مثاقفاتهم حول القضايا: القديم والجديد، والتراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، ثم طرح في الربع الأخير من القرن العشرين في كتابات المجددين المعاصرين بمسميات عديدة: الإسلام والغرب، الأنا والآخر، ثم الغيرية»[1].

وفي الفكر الأوروبي المعاصر «فقد ظهر مفهوما واصطلاحا في كتابات معظم الوجوديين الفرنسيين والألمان ولا سيما سارتر وهايدغر، وكذلك في كتابات فلاسفة السياسة واللغة والدين، من أمثال: ريمون آرون، وحنة أرندت، وأشعيا برلين، ومارتن بوبر، وبول تلش، ومرسيا إلياد، وناعوم تشومسكي، وهومي بابا، روبرت بانج، وأيمن سيزار، وإدوارد سعيد، ذلك فضلا عن كتابات الساسة المستشرقين من أمثال: فرانسيس فوكوياما، صموئيل هنتكون، وفريتس شتيبات، وقد قدم المتأخرون هذا المفهوم خلال مناقشاتهم لقضية صراع الحضارات والعولمة وتأثر المفكرون المعاصرون في المغرب العربي بهذه الأطرحات وأدرجوا مصطلح الغيرية في مصنفاتهم، أما المفكرون المصريون والشاميون فما برحوا يستخدمون مصطلح الإسلام والغرب، والأنا والآخر، للتعبير عن مفهوم الغيرية»[2].

فلعل الأطروحات التي جاء بها كثير من المفكرين الغربيين من أمثال هنتنغتون وبرنارد لويس وغيرهم، والتي تؤكد وجود الصراع الحضاري قد زادت في البحث عن مفهوم الغيرية

(1) محمد رضا الزائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص352.

(2) عصمت نصار: الفلسفة الغيرية في الفكر الإسلامي المعاصر، دفاتر فلسفية، العدد 13، القاهرة، 2004م، نقلا عن: المرجع السابق: ص353.

وتجسيد ذلك الاختلاف وتعميق الهوة بين الذات والآخر أو النحن والهم، فما كان على المفكرين العرب إلا أن يظهرو اختلافاتهم وموقفهم من تلك الأطروحات التي يرون أنفسهم ضمنها.

ويقول "شرف الدين ما جدولين" في كتابه "الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السّرد العربي" أن: «عوامل ثقافية وسوسيو معرفية عديدة، برزت للوجود، مع تطور خطابات النسوية وما بعد الاستعمار والجنوسة، بالتوازي مع استشراء ظواهر الأقليات المهاجرة، وبروز شرائح اجتماعية منبوذة من قبل الحضارة المعاصرة، ممثلة في السود، والملونين، والمدمنين، ومرضى الإيدز، والغجر، والمثليين، والجماعات الأصولية، والخلايا الإرهابية، والتي أفرزت نهجا نقدية تشكلت ونمت في أحضان فلسفة الاختلاف، ستجعل من مقولات: الغيرية والتذوات وصورة الآخر والتمركز والهامشي ومن ثنائيات الأنا والهم والأصل والقناع والذكر والأنثى والمسلم والمسيحي (أو اليهودي) والأسود والأبيض والأهلي والأجنبي والشرق والغرب والتسامح والعنف، وغيرها من المفاهيم والثنائيات الواصفة للآخر والمشخصة لصلات التفاعل مع الغير، والمكونة لنسق انتظام الهوية المغايرة»[1].

هناك عوامل ثقافية وسوسيو معرفية لم تظهر، إلاّ مع تطور خطاب النسوية وما بعد الاستعمار والجنوسة...إلخ، وظهور بعض الأشخاص في كل المجتمعات كالسود، المثليين الإرهابيين...إلخ، فبرزت لتكون محلا للدراسة وشكلت كما يقول "ماجدولين" نهجاً نقدياً تطور في فلسفة الاختلاف، وهذه الأشكال جعلت من مقولات الذات والآخر وبعض الثنائيات المتضادة النحن والآخر والهم، الشرق والغرب، السود والبيض الذكر الأنثى...إلخ، مفاهيما واصفة للآخر وبذلك ظهر مصطلح الآخرية أو الغيرية.

5- ثنائية العلاقة بين الذات والآخر (الشرق والغرب) التصادم والحوار:

من المفاهيم الشائعة للآخر في الفكر العربي أن الآخر هو الغرب باختلاف صوره وأشكاله في مقابل الذات (الأنا) الشرق أو العرب أو الإسلام، وقد تمثل الآخر في الأعمال الروائية العربية بعدة صور وأشكال، واختلف تصوير ورسم كل روائي عربي لصورة الآخر، لأن فترات التلاقي بينهما كانت مختلفة بدورها، ومن ثم اختلفت طبيعة العلاقة، وقد تغير موقف كل منهما اتجاه الآخر فـ«هذا اللقاء كان لابد أن تتبلور عنه، انطلاقا من تجربة الغربي مع العربي ونظرته

---

[1] شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السرد العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2012، ص ص 18-19.

إليه وتجربة العربي مع الغربي ونظرته إليه، علاقات من نوع أو أنواع معينة، وصورة أو صور لكل من الطرفين في ذهن ووعي الآخر. وعليه فستكون هذه العلاقة وهذه الصور، كما تتمثلان في الرواية العربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة»[1].

ومن ثم فإن أكثر الروائيين العرب في تناولهم لصورة الآخر ضمن أعمالهم الروائية، كانت تلك التمثلات أو الصور متقاربة إلى أبعد الحدود، بمعنى أن أغلب الروائيين نجدهم قد تناولوا (الآخر/الغرب) من منظور محدد، وحاولوا تبيان العلاقة الموجودة بينه وبين (الذات/الشرق) أي العلاقة الحضارية بينهما، لكن رغم ذلك كانت الذات في كثير من الأحيان في حالة توجس من الآخر ولعل «هذا التوجس من الغرب، الذي عبر عنه جيل كامل من الروائيين المبدعين، وخاصة بعد هزيمة "يونيو" هو الذي دفع نحو وعي مختلف للتراث، تكون فيه الغلبة للشعور بالانتماء إلى كيان مختلف عن الكيانات التي بشّرب بها ثقافات الغرب المنتصرة، المتعجرفة..وبذلك حظيت مسألة الهوية بالحيز الأكبر من اهتمامات المثقفين والمبدعين العرب على اختلاف مشاريهم»[2].

استطاع الآخر/الغرب في فترة وجيزة من خلال علاقته مع الذات/الشرق أن يكون في مخيلته تصورا استفاد منه كثيرا، وقد دام ذلك لفترة طويلة مكنته من السيطرة والتفوق على الذات، وقد أيقن الغرب أن المعرفة هي السبيل الوحيد الذي سيقوده للسيطرة على الشرق وقد استفاد الغرب كثيرا من خلال الحملات النابليونية على مصر، فمنها استخلصت الصورة شبه الكاملة عن الشرق؛لأن مصر كان موقعاً استراتيجياً تمثل الشرق والعرب والإسلام وهذا هو النموذج المتكامل الذي كان الغرب يبحث عنه لدراسته ومن ثم السيطرة عليه فـ«الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو النابليوني لمصر 1798 الذي كان، على أكثر من وجه، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها»[3]. ويرى سعيد أن ذلك الاحتلال عكس الحملات كما يقال قام بتحريد العمليات بين

---

[1] نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص65.

[2] Mohamed Daoud: le roman moderne: écriture de l'ailleurs, Editions CRASE Centre National de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, Oran, Algérie, 2006, p.10

[3] إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة. السلطة. الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، دط، 2011، ص73.

الثنائيتين (الشرق/الغرب)، وقد فصل سعيد كثيرا في حديثه عن حملة نابليون على مصر في كتابه الاستشراق.

وقد ذهب "إدوارد سعيد" إلى أن العلاقة بين الشرق والغرب توهمية وسانده في هذا الطرح الباحث العربي محمد شوقي الزين الذي يقول: «بين النحن(الإسلام، الشرق، العالم اللاتيني أو الإفريقي) والآخر(الغرب/أمريكا) إغراءات عريقة في الزمن تعود إلى الإدراكات القائمة على المتخيل، وأيضا الإقصاءات التي هي نتاج المخاوف أو العداءات التي ليس لها مبدأ عقلاني أو منطقي سليم.»[1]، وقد أشار إلى التركيز على مجموعة من النقاط المهمة لفهم هذه المعضلات، حيث قال بأن «العلاقة في الغالب خيالية أو توهمية، وكما يعترف مثلا (ابن عربي) في العصر الوسيط أو (دريدا) في العصور الراهنة، الوهم هو أشد وطئا من الحقيقة، له سلطة التحكم في التمثلات والأفعال. فلا شك أن العلاقة بين الذات والآخر (الذات هي أيضا الآخر؛ والآخر هو أيضا ذات) تكتنفها الالتباسات ما دامت النوايا مضمرة والإرادات غير محددة المعالم. فتتعامل الذات مع ما تصطنعه في خيالها حول الآخر، وليس هذا الآخر كما يتبدى في حقيقته الواقعية بل هو تلك الصورة الحقيقية أو المزيفة التي ترسمها مخيلتنا عنه، والتعارف هو السبيل الوحيد لتبديد المخاوف القائمة في الغالب على الأوهام أو التمثلات الغامضة...»[2].

إن العلاقة التي تربط الشرق بالغرب في غالب الأحيان علاقة خيالية أو توهمية، وما دام أن كل طرف يحمل نوايا خفية، فإن كل ذات تتعامل مع ما تصطنعه في خيالها حول آخرها، حيث تحاول رسم صورة عنه، وبطبيعة الحال فهذا الآخر ليس هو ذاته الذي نراه أمام أعيننا ونتعامل معه في كل شيء، بل هو صورة شكلناها عنه داخل مخيلتنا، ويدعو الكاتب من خلال مفهومه إلى أنه إذا أردنا إزالةاللّبس وطرد المخاوف والمساوئ وتصحيح النظرة حول هذا الآخر يجب أن نتعارف معه، لكن مهما نزعنا ومحونا وتقربنا وتعارفنا مع هذا الآخر فستبقى العلاقة معه مفخخة وتحمل في بواطنها نوايا مضمرة.

ونضيف أيضا أن الغرب دائما ماكان ينظر نظرةً استخفافية ذات طمع خفي غير مصرح اتجاه حضارة الشرق أو العرب أو الإسلام؛ لأن هذه التسميات حسب اعتقادنا عند الغرب شيء

---

(1) محمد شوقي الزين: الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضفاف، بيروت- لبنان، ط 1، 2012، ص9.

(2) المرجع نفسه: ص9.

واحد، ودول أفريقيا وبعض دول آسيا كالصين والهند دول شرقية بالنسبة لأوربا وأمريكا فالنظرة ذاتها.

وكما أشرنا آنفاً فالعلاقة بين الحضارتين الشرقية (العرب،الإسلام،المشرق) والحضارة الغربية (أوربا، أمريكا) علاقة ضاربة في القدم، وهذا ما يؤكده الكاتب "نجم عبد الله كاظم" بقوله: «إن العلاقة بين الشرق والغرب هو قضية، وقبل ذلك واقعة أوسع من أن تكون فنية أو أدبية فقط، وهو لقاء تحقق عبر العصور مرات عديدة، بل لعلنا يمكن أن نقول إنه يقترب من أن يكون أمرا طبيعيا ودائما»[1]، والتلاقي بين العرب والغرب كان في كثير من الأحايين سلبيا (حروب، استعمار، صراعات...إلخ) وفي أحيان أخرى يمكن أن تكون إيجابية في ظاهرها وسلبية في مضمرها (حملة نابليون مثلا)، لماذا؟ لأن نظرة الغرب للشرق ليست بريئةً تماماً، وقد ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين، بل يمكن أن نقول أن تلك الرؤية تحمل في طياتها أشياء كثيرة لا يمكن عدّها ولا حصرها في هذا الموضع بالذات.

ويمكن أن نقسم العلاقات التي تربط الشرق بالغرب إلى أكثر من علاقة، فبين العرب والغرب علاقة طويلة حدثت فيها الكثير من الأمور الإيجابية والسلبية «إن العلاقة قديمة قدم الإسلام: طالما وترفقت فيها الجاذبية والنفور بينهما إلى مستوى الابتهاج أحياناً ومستوى التراجيديا أحيانا أخرى»[2]، ويمكن القول إن اللقاء الحقيقي والفعلي بين الشرق والغرب قد تحقق واسعاً وحضارياً مرتين رئيستين في التاريخ. الأولى حين وصلت جحافل الإمبراطورية العربية الإسلامية بإنسانها وفكرها وحضارتها وقوتها إلى أوروبا، ابتداء من القرن الثامن ميلادي، وما رافق ذلك من تأثير ضخم وشامل للحضارة العربية الإسلامية في أوروبا ويمكن اعتبار الحضارة الأندلسية مثالا على ذلك[3]. أما التصادم الثاني بين الشرق والغرب أو الذات والآخر فقد كان عبر مصر وتلك الحملات النابليونية العسكرية والإمبريالية التي كانت تدعي نشر العلم والمعرفة ونقل الحضارة من أوروبا إلى الشرق، مع العلم أن الحضارة الحقيقية كانت في الشرق، دون أن نُغفل الحملات الصليبية التي كان هدفها واضحا اتجاه الإسلام وما حدث فيها سجل كشاهد ضد

(1) نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص15.

(2) jabra ibrahim jabra: modern arabic literature and the west, journal of arabic literature, leiden, E.J.Brill, vol II,1971,p.77.

(3) ينظر: نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص ص15-16.

الغرب، وقد كان لها أثر كبير على طبيعة ومستقبل العلاقة بين الحضارتين فـ«لا نستطيع في معرض الحديث عن الذات العربية أن نتجاهل هذا الآخر/الغرب، سواء بوجهه الإيجابي أو السلبي»[1].

مما لا شكّ فيه أن الغرب دائما ينظر بتلك الصورة السيئة والسوداوية للشرق أو الذات العربية، وهذه النظرة ليست وليدة الزمن الحالي أو الحاضر، بل هي نتاج تاريخ طويل بينهما، ويظهر ذلك في كتابات الكثير من المستشرقين الذين تناولوا الأدب العربي أو الإسلامي بالدراسة وبحثوا في الفقه الإسلامي والقرآن الكريم، دون إغفال سير الصحابة والتابعين، ليس لشيء وإنما لحاجة في أنفسهم أرادوها، وبالرغم من المعرفة الجيدة للغربي تجاه (العربي أو المشرقي أو الإسلامي)، وبقدرته كيفما كانت، إلا أن هذا الغربي كان في كل مرة يعمل على طمس كل ما هو إيجابي نابع من الذات العربية أو الإسلامية، ويصورها على أنها الحلقة الأضعف في كل الجوانب الدينية والسياسية والثقافية...إلخ، وما هو، فالتصور الغربي عن العرب والإسلام كما يرى "المسيري": «هو نتاج تاريخ طويل خاص بالغرب ذاته من جهة أولى، وبما عرف بالمركزية الأوروبية، وربما أحيانا الأورو-أمريكية، وفي تعامل الغرب (المركز) مع الآخرين (الأطراف) بتعال وتهميش من جهة ثانية، وبالعلاقة بين الشرق وبين الغرب من جهة ثالثة، وبالمعتقدات والخلفيات والمرجعيات الفكرية والدينية من جهة رابعة»[2]، كما قال "نجم كاظم" قبل هذا -الآخر بشكل عام-، وسمّيت هذه الرؤية «الرؤية المعرفية الإمبريالية»[3]، و«أهم ما يؤخذ على هذا التصور، بمعزل عن تقييمنا له من حيث الصحة والخطأ، أنه نتاج منظور أحادي المعرفة»[4]، ويقصد هنا الكاتب بأحادي المعرفة ما عرفها الدكتور "علي القريشي" بأنها: «اعتماد المعرفة على مصدر واحد يتمثل بكل ما هو محسوس أو تجريبي، وبما يرتبط بالحس والتجربة من تفكير عقلاني... لقد تشكل هذا المنظور عبر ظروف تاريخية واجتماعية شاعت خلالها المدرسة (العقلية) التي تعتبر العقل أساس المعرفة والمصدر الوحيد الذي يقود إلى فهم الطبيعة والإنسان

---

(1) مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية، مجلة عالم المعرفة (188)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس1994، ص108.

(2) نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص41.

(3) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ج1، ط1، 1996، ص52.

(4) نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص41.

والمجتمع، ويساعد على اكتشاف قوانينها، بعيدا عن أي منظور غيبي أو رؤية ميتافيزيقية...ومن كل ذلك تبلور النموذج المعرفي الغربي، الذي قيد بالأبعاد المادية والطبيعية والآفاق المحدودة للعقل البشري، دون اعتراف بما هو ميتافيزيقي أو بما يخرج عن نطاق الحقيقة المادية»[1]، وبالرغم من أن هذه الرؤية أكثر عقلانية إلا أن تطبيقها قاد أصحابها إلى التعالي على كل الخصائص الخاصة بالآخرين، وهو ما وجههم الغرب إلى قصر فهمهم نحو الآخرين(العرب)[2].

ويرى "محمد راتب الحلاق" عن المستشرق والرؤية الغربية أو التصور الغربي للشرق وما ترتب عنه من نوايا بقوله أن: «المستشرق يرفض أن يحلل هو بدوره، وأن يرى تقييما لنواياه ودوافعه- الواعية منها وغير الواعية- إنه ينصب نفسه قاضيا. وهو إذ يفعل ذلك، فشرعه، ومرجعه حضارة الغرب، التي تجعل من نفسها حضارة الإنسان والحقيقة أن هذه الحضارة حين حققت هذه الإنجازات الباهرة، وأنتجت تلك القوة الجبارة المستبدة، جعلت الحضارات الأخرى تتساءل: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ ولماذا هم أقوياء؟ إلى آخر ما هنالك من صيغ مختلفة لسؤال جوهري واحد والغرب -نفسه- رأى في الشرق ما أراد هو أن يراه في الحالين كان الغرب هو الذي يحكم، هو شاهد العصر، يقدم نفسه ويقدم رؤيته عن الآخرين. فهو العين التي تنظر وتحاكم كما ذكر ذلك ج.كونراد في كتابه (تحت أعين الغرب)، والعنوان واضح الدلالة»[3]، فكل ما توصل إليه الغرب من إنجازات كبيرة والتي جعلت منه قوة عظمى، فذلك التطور والتقدم في سائر المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية...إلخ، تجعل من الذات (العربي) يطرح عديدا من الأسئلة حول سيطرة وهيمنة هذا الآخر.

فعلاً إن هذا الواقع يفرض عليه أن يقول: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن (العرب/الإسلام) ولعل هذه النقطة بالذات تجعلنا نضع صورة الخوف والمهابة والتقدير لهذا الغرب، كيف لا ونحن نرى ذلك النهوض، وتلك العودة السريعة للدول الأوروبية في الحروب كألمانيا واليابان مثلا بعد أن دمرتا تدميرا كاملا إثر الحربين العالميتين، فكيف استطاعتا أن تلملما الجراح في فترة وجيزة

---

(1) علي القريشي: الغرب ودراسة الآخر..أفريقيا أنموذجا، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2003م، ص ص31-40. نقلا عن: نجم عبد الله كاظم، نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص41.

(2) ينظر: نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص41.

(3) محمد راتب الحلاق: نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات إتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1997، ص32.

لتصبحا من أبرز الدول تقدما وحضارة في زماننا هذا، بذلك التقدم العلمي والتطور التكنولوجي والمعلوماتي الرهيب لتكون دولا مصنعة وبارزة على الصعيد العالمي، يحسب لها ألف حساب في الوقت الراهن، والدول الأوروبية أو الغرب بصفة عامة جعل لنفسه مكانة ورسم لنفسه حدودا يصعب على الدول الأخرى تجاوزها واختراقها كدول العالم الثالث مثلا، وهذا ما يؤكد الفرضية التي تبنتها النزعة المركزية الأوربية التي تقول: «بأن الغرب هو العقل والآخرون هم الخرافة، والغرب هو التحضر والآخرون هم التخلف، والغرب هو المركز والآخرون هم الأطراف، وهذا ما ظل مستقرا في وجدان الغربيين وعقولهم سواء السياسية أو النخبة العلمية أو حتى الإنسان العادي ولهذا فإن المحاجحة الرائجة حتى اليوم تقول بأنه لا توجد لدى الثقافات المهمشة وما يخولها إبداع عقلانية من رحم ثقافتها بالطريقة التي تتناسب مع استيعاب ثقافة المركز الغربي»[(1)]، فلا يمكننا أن نخالف هذه الحقيقة حتى لو كانت غير صحيحة، فالغرب يرى نفسه دائما في المركز وما دونه من الدول الأخرى مهمشة حتى ولو كانت متطورة قليلا، وبالتالي يبقى الغرب يحكم الدول الأخرى بميزانه هو وبما وصل إليه من تطور ثقافي أو اقتصادي، وهذا ما يؤدي إلى تطور حضارته، وبهذا الحكم أو الميزان يصبح «الجنس الأوروبي وما يرتبط به من أنماط معرفية وتجارب اجتماعية هو النموذج الذي يقاس عليه، وبالتالي لا تقوم الثقافات والتجارب الأخرى إلا على أساسه»[(2)].

والتطور الذي فرضه الغرب في كل الميادين يفرض علينا أن ننظر إليه كنموذج يحتذى به «والواقع أن صورة الشرق عموما والغرب خصوصا، من منظور الغرب، قد تطرفت في سلبيتها إلى الحد الذي أعمى الكثيرين، بمن فيهم مفكرون ومستشرقون وسياسيون، عن الرؤية الحقيقية الموضوعية. فهم لم يعودوا يرون من شيء إيجابي يمتلكه العرب والشرقيون على المستوى العقلي والفكري والإبداعي، أو ربما كان بعضهم يتغافل عنه بوعي، بل يحاول أن يجد تفسيرا لما كان يمتلكه تراثا غير أن يكون وراءه عقل وفكر، كأن لا يكون هذا الذي للعرب، من تراث وإنجازات حضارية، هو منهم فعلا»[(3)].

---

(1) محمد راتب الحلاق: نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص34.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص44.

بالفعل فالغربي تمادى كثيرا في ذلك التصور أو الرؤية اتجاه كل ما هو شرقي، فأدى به إلى الاستخفاف والمس والتشكيك إلى أبعد الحدود في كل الإنجازات الشرقية العقلية والفكرية وحتى الإبداعية، وهذا ما أدى بالرحالة (ألكسندر كينغليك) إلى التشكيك في أن ألف ليلة وليلة إبداع شرقي فلا يمكن للعقل الشرقي أن ينتج مثل ذلك، فوصف الرجل الشرقي بالمومياء العقلية فكيف له أن ينجز مثل هذا الإبداع بقوله: «أن (ألف ليلة وليلة) من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها (مجرد شرقي هو من حيث الإبداع، شيء ميت وجاف- مومياء عقلية). ورغم أن "كينغليك" يعترف بابتهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات كاسحة عن الشرق، وثقافته، وعقليته، ومجتمعه...وهو مثل كثير من الرحالة الآخرين، أكثر اهتماما بإعادة صنع نفسه»[(1)]. ومن ثم فالكثير من المستشرقون والرحالة الغربيون عملوا ويعملون على تغييب كل التراث العربي والشرقي، وذلك بطمس إبداعهم وإخفاء التراث الكبير الذي كانت تزخر به الحضارة الشرقية عموما، و«وقد زاد الخوف من الغرب عندما ارتبط حضوره في المنطقة بالاستعمار وتفتيت البلاد العربية..ليتحول هذا الرفض، وهذا الخوف فيما بعد، إلى رفض قاطع وكلي لكل ما هو غربي، مع العلم أن هذا الرفض يشكل حد مظاهر (الوعي الشقي)؛ ذلك أن الغرب يرفض لفظيا، لكنه رفض مستحيل فيما يبدو علميا، فهذا الغرب ببساطة هو المسيطر بجيوشه وثقافته وتقنياته، ومن هنا فإن هذا الرفض يبدو غير مطابق للواقع ويبقى لفظيا، فحتى السلفيون يعيشون في ظلال الغرب ويستمتعون بمخترعاته، مثلما يكتوون بنار استعماره»[(2)].

ومن الأسباب التي تجعلنا نخاف الغرب تدخّله في المنطقة العربية، وله معنا تاريخ استعماري طويل، ومليء بالفظائع والجرائم الإنسانية، والعنصرية والعنف...إلخ، وهو سبب كل الحروب خاصة في المشرق العربي، وما آلت إليه البلاد العربية من نكسات على كل المستويات خاصة السياسية والاقتصادية، وهو سبب الصراعات الداخلية في البلاد العربية بطرق غير مباشرة.

---

(1) إدوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص205.

(2) محمد كامل الخطيب: الشرق والغرب، القسم الأول (1870-1932)، (سلسلة قضايا وحوارات)، رقم:06، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط:1، 1991م، ج1، ص11. نقلا عن: رشيد وديجي، الغرب ونشأة الرواية العربية، مجلة فكر الثقافية الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.facebook.com/fikrmag/posts/1609037345929116/، تاريخ النشر 2017/03/20، وقت الزيارة: 17:59.

وتوجد نظرة ضمنية، وبطبيعة الحال هي رؤية غربية عن العرب والإسلام، وذلك ما جاء في كتاب "إدوارد سعيد" الاستشراق بقوله: «إذا قاوم العرب الفلسطينيون الاستيطان الإسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم، فإن ذلك لا يمثل إلا (عودة الإسلام) أو، كما حددها مستشرق معاصر ذائع الصيت، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية»[1]، فالخطاب هنا واضح وضوح الشمس، يعني هذا أن أي انتصار للعرب في فلسطين أو أي انتصار آخر في المشرق أو المغرب يقود إلى انتصار الإسلام، فالمشكلة التي عانى منها الغرب عموما، على مدار هذه السنوات الطويلة ليست مشكلة عرب أو شرق بل كان همهم الإسلام، فلا شيء يخيفهم غير تطور الإسلام وبروزه وعودته إلى قوته التي كانت ترهب الروم والفرس في ذلك الزمن الماضي وإن «المحصلة الرئيسية لموقف الغرب والغربيين، لاسيما من المستشرقين والسياسيين ورجال الدولة، هي أنهم كثيرا ما تمثلوا الشرق سلبياً بوصفه عدوا أو مهدداً حضارياً ، وعبروا عن ذلك، ضمن ما عبروا به، من خلال تصوير الإسلام تحديدا بعبعا ومهدداً حضارياً خطيرا للغرب والحضارة الغربية، أوروبية وأمريكية. ولعل أخطر ما كان في هذا التصور الذي يتبناه البعض حقيقة بينما يتخذه آخرون وسيلة للمعاداة ولتهييج الغربيين ضد العرب والشرق والإسلام، هو أنهم لم يقولوا هذا، في ذلك الذي يرونه أصولية وتطرفا فقط، بل في العنصر العربي، وأكثر من ذلك في الإسلام ذاته بوصفه دينا وحضارة وفكرا، الأمر الذي ينسحب معه بالطبع على العرب والشرقيين بدرجة أو بأخرى»[2].

ويتحدث الكاتب "إسماعيل أحمد عمايرة" في كتابه "بحوث في الاستشراق واللغة" عن الشغل الشاغل الذي أرق أوربا والأوروبيين قائلا: «ربط الغرب اهتمامه بالعربية، في الماضي، ربطاً وثيقاً بما عرف عندهم باسم (المشكلة الإسلامية) فالخطر الإسلامي كان أكثر ما يؤرق أوروبا»[3]. ولعل الرؤية العربية للغرب لم تكن في كثير من الأحايين سلبية ولم تكن علاقاتهم دائما علاقات كره وصدام أو صراع، بل إن نظرة العرب للغرب قد تختلف عن نظرة هذا الغرب للعرب، وظهر ذلك في كثير من السلوكيات والأفعال الناتجة عنها في الأزمنة الماضية أو عبر العصور الفائتة، ولقد كانت للعرب مواقف ورؤى عديدة تجاه هذا الغرب، فمنهم من كان معجبا

(1) إدوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص130.

(2) نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، ص47.

(3) إسماعيل أحمد عمايرة: بحوث في الاستشراق واللغة، دار البشير ومؤسسة الرسالة، عمان، د ط، 1996، ص300.

ومنبهرا بما يقدمه الغرب على كل الأصعدة والمستويات وفي كل المجالات والقطاعات وانعكاسه خارجياً ، وبالتالي اتباعه ومحاولة الاستفادة منه، نظرا لما يقدمه من نجاحات تبهر الآخر(العرب) في كل شيء، ومنهم من كان في حالة توجس من هذا الغرب حتى وإن اعترف بقوته، ومنهم من كان متشددا في رؤيته للغرب.

ثانيا - الهوية دراسة في المفهوم والمدارات وتحول الرؤية العربية والغربية.

1- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للهوية:

إن محاولة البحث في مفهوم الهوية من الزاوية اللّغوية والاصطلاحية أمر صعب لسببين رئيسين حسب اعتقادنا؛ الأول أن الكثير من المعاجم العربية القديمة لم تتناول هذا المفهوم خاصة في جانبه اللغوي، والثاني أن مفهوم الهوية في جانبها الاصطلاحي متشابك ومتداخل بين عدة علوم، كالفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، ويدنو ذلك من المجال القانوني أيضا، مما يصعب على النقاد والدارسين البحث فيه، ويبقى «البحث في الهوية، بحث معرفي، أما البحث عن الهوية فبحث أيديولوجي غالبا، البحث في الهوية صنع لهذه الهوية ومتابعة لصفها باستمرار، أما البحث عنها، فيعني أن الهوية منجزة ضائعة يجب البحث عنها لاستردادها»[1].

وتقول "سعيدة بن بوزة": «من خلال هذا التمييز بين البحث في وعن الهوية، أن البحث فيها يكتسي طابع العلمية، وهو بذلك بعد فكري فلسفي يرتكز على البحث في العام المشترك، أما البحث عنها (أي الهوية) فهو لا يرقى إلى العلمية، إنه بحث ذو طابع أيديولوجي ينم عن انحياز موقف، هو بحث عن ملامح وخصوصيات هذه الهوية (المختارة) التي يصنع لها تفاصيل وألوان خاصة تستطيع أن تحتوي هذه الذات الضائعة الممزقة»[2].

لذلك فنحن أمام إشكالية البحث في الهوية والبحث في هذه المسألة «يصطدم بجملة من النقائض والأضداد والتصورات المتداخلة، فهو من جهة تحركه الإيديولوجيا ورواسب التاريخ والماضي والجماعات البشرية، ومن جهة يندرج كبحث أساسي في حقول معرفية مختلفة ومتنوعة من حيث المنشأ والغايات»[3]. والبحث في الهوية مجال شائك؛ لأنه مرتبط بالعديد من الاتجاهات والعلوم والمعارف والتصورات المتداخلة فيما بينها، سواء من جانبه الأيديولوجي أم في جانبه المعرفي.

---

(1) محمد راتب الحلاق: نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص53.

(2) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي دراسة، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 2016، ص ص22-23.

(3) شمس الدين شرفي: شعرية القصيدة وسؤال الهوية (قراء سيميائية في المتن الشعري لمحمود درويش)، أطروحة دكتوراه مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي، جامعة باتنة، الجزائر، نوقشت 2014-2015، ص79.

1-1- لغة:

ما يمكن أن يلحظه كل باحث هو أن المعاجم العربية القديمة كمعجم "لسان العرب" و"المعجم الوسيط" وغير ذلك من المعاجم العربية القديمة أنها لم تتناول "الهوية" في جانبها اللغوي ولم نجد لها معنى دلالياً لغوياً في معظم المعاجم العربية، وقديم ذلك على حداثة هذا الاصطلاح»[1]، لكنها مذكورة في بعض المعاجم العربية الحديثة، وقد ذكر معجم "متن اللغة" أن الهوية هي «الهوة البعيدة القعر»[2]. ويعرفها "اليعقوبي" بقوله: «مصدر صناعي مشتق من كلمة "هو" للدلالة على أن الشيء هو هو وليس غيره، أو أنه لم يصر شيئا آخر»[3].

أما في "معجم الرائد" فمعناها: «الحقيقة المطلقة في الأشياء والأحياء المشتملة على الحقائق والصفات الجوهرية»[4]. يظهر من خلال هذا المفهوم أن الهوية مطلقة يمكن أن نجدها في الأحياء والأشياء (الجامدة)، وهناك مفهوم متقارب ذكره معجم حديث إلى جانب هذا وهو "المنجد" على أن «الهوية: (هو) ضمير للغائب المفرد المذكر، ويقال للمثنى (هما) وجمع المذكر (هم) ويقال للمؤنث المفرد (هي) وللمثنى (هما) وللجمع (هنّ). والهوية: حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية. وذلك منسوب إلى (هو) والهُوْ وهُوْ: لفظ مركب من هُو هُو، جُعِل جُعِل، اسما معرفاً باللام ومعناه: الاتحاد بالذات»[5]. وبالتالي فالهوية حقيقة الشيء أو الجوهر الذي يميز شخصا ما عن الآخر، وهي بذلك شيء أساسي للتفريق أو التمييز بينهما؛ يعني هذا فلان له خصائص تميزه عن غيره.

---

(1) عهد كمال شلغين: الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سورية، د.ط، 2015، ص17.

(2) أحمد رضا العاملي: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، ج5، ص689.

(3) محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1998، ص147. نقلا عن: السؤال عن الهوية في التأسيس والنقد والمستقبل، إشراف وتنسيق: البشير ربوح، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016 ص341.

(4) جبران مسعود: الرائد، معجم لغوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1992، ص 847.

(5) لويس معلوف وآخرون: المنجد في اللغة والأعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 19، 2000م، مج:1، ص ص875-876.

أما في معجم "الكليات" فالهوية هي: «ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية»[1].

وكما رأينا فالمعاجم القديمة لم تتناول مفهوم الهوية، وقد ظهر هذا المفهوم بصورة واضحة مع كتب التراث كمعجم الكليات مثلا، وبعض الموسوعات أو المعاجم الفلسفية الحديثة التي أعطت لهذا المصطلح حقه من الدراسة.

1-2- اصطلاحا:

تستعمل كلمة هوية في الدراسات والأبحاث الحديثة والمعاصرة، وكذلك المعاجم الفلسفية الحديثة «لأداء معنى كلمة Identitey، Identité التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله، والمطابقة بهذا المعنى تكون، إذن، إما عددية أو (شخصية)، وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل منفردا وحيدا على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التحولات التي تطرأ عليه زمن وجوده وفي هذه الحالة تعبر عن التطابق والتماثل بين شيئين متمايزين من حيث العدد والزمان والمكان ولكن لهما الخصائص والصفات نفسها أو يشتركان في بعضها (...) وفي جميع هذه الحالات لا فرق بين قولنا هوية وقولنا ذاتية»[2]. ومعنى هذا أن الهوية مطابقة الشيء لشيء آخر يماثله وهي بذلك تجسيد وتعبير عن التماثل بين شيئين مختلفين تجمعهما الخصائص والصفات نفسها وتعني بصورة أعمق الانفراد؛ أي انفراد مثلا شخص ما عن شخص آخر واختلافه عنه «ولذلك فإذا اعتمدنا المفهوم اللغويَّ لكلمة (هوية)، أو استندنا إلى المفهوم الفلسفي الحديث، فإن المعَنى العام للكلمة لايتغّير، وهو يشمل الامتياز عن الغير، والمطابقة للنفس، أي خصوصية الذات، وما يتميّز به الفرد أو المجتمع عن الأغيار من خصائصَ ومميزات، ومن قيّم ومقّومات»[3]. ومن ثم فمفهوم الهوية حسب هذا الشاهد يعني الاختلاف أو التميز الذي يختص به كل فرد عن الآخرين.

---

[1] أبو البقاء الكفوي: الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1991م، ص961.

[2] معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، ط 1، 1986، ص821.

[3] عبد العزيز التويجري: الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، ط 2، 2015، ص19.

ويذهب "محمد عادل شريح" إلى إعطاء مفهوم شامل لا يخص الذات فحسب بل يشمل المجتمع ككل وهو قوله أن الهُوية: «مجموعة الخصوصيات التي تميز مجتمعا ما أو ثقافة ما وتجعل هذا المجتمع يتقبل بعض المفاهيم والقيم ويرفض بعضها الآخر، إنها مرجعية للتعريف، وجواب لسؤال في غاية الأهمية حول تعريف الذات وتحديدها»[1]، وبالتالي فالهوية مجموع تلك الخصائص التي تميز مجتمع ما عن غيره من المجتمعات وكأنه هنا في إشارة إلى الهوية الثقافية أو العادات والتقاليد والثقافة وربما اللغة والدين، حتى لو رفض هذا المجتمع بعض الخصائص المحددة، وتقبل بعضها الآخر فإنه يبقى محافظا على مجموعة من الخصوصيات التي تميزه عن غيره فـ«لمفهوم الهوية مستويات متعددة، وله كذلك أبعاد متعددة ومتداخلة؛ فهناك هوية أساسية (قد يكون عند بعض الشعوب متمثلا بانتمائها الديني أو العرقي)، وهناك إضافة إليه هويات فرعية متمثلة في مجموعة انتماءات فرعية وثانوية، كالانتماء القومي أو الانتماء القبلي أو الانتماء الطائفي أو الأسري أو المناطقي (نسبة إلى منطقة ما)، وقد تتغير الأولويات فتصبح الانتماءات الفرعية مركزية وأساسية»[2].

وبذلك فقد حاول "شريح" أن يحدد بصورة أدق مفهوم الهوية في تفريقه بين هوية أساسية وأخرى ثانوية، وبالرغم من هذا يبقى لمفهوم الهوية مستويات متعددة.

2- مفهوم الهوية من منظور الدراسات والأبحاث العربية والغربية:

لا يقتصر البحث في مفهوم أو مصطلح الهوية على باحثين أو دارسين بعينهم؛ بمعنى أن مفهوم الهوية نجده يشغل عديد المفكرين في العالمين العربي والغربي، خاصة فيما يتعلق بعلاقة الذات والآخر أو الغير، لذلك نجد أن مسألة الهوية قد طرحت وما زالت كذلك، إلى اليوم مع هذا التصاعد الحداثي والعولمي الذي يشهده العالم ككل، لذلك سنحاول أن نتناول مفهوم الهوية في المنظورين العربي والغربي، بالرغم من أنه لا وجود لاختلاف واضح حسب اعتقادنا في هذا المفهوم بينهما.

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط 1، 2011، ص9.

(2) المرجع نفسه: ص20.

2-1- الهوية من منظور الدراسات الفلسفية:

بعدما كان مصطلح الهوية في حالة ركود في الدراسات والأبحاث الفلسفية القديمة بدأ في التطور والتشكل في العصر الحديث والمعاصر، وهناك الكثير من الأسباب التي جعلت المفكرين يهتمون بهذا المفهوم في السنوات الأخيرة حيث «إذ أسهمت عوامل عديدة في بلورته، وفي مقدمتها تقدم فلسفة الذات خصوصاً، وظهور فلسفة الإنسان عموما»[(1)]. لذلك نجد في المعجم الفلسفي أن الهوية هي: «عبارة عن التشخص، وقد تطلق على الوجود الخارجي، وقد تطلق على الماهيةمع التشخيص، وهي حقيقة الجزئية، وقد تطلق على الذات الإلهية، فهُوية الحق هي عينه»[(2)].

وذُكر في كتاب الكليات "لأبي البقاء الكفوي" أن الهوية تطلق على معان ثلاثة هي: «التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي. قال بعضهم: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية (...) وقال بعضهم: الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية»[(3)].

وجاء مفهوم الهُوية في الموسوعة الفلسفية العربية بضم (الهاء) Identité، Identity، بأنها: «كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ"هو" لينقلوا بواسطتها إلى العربية. كما يقول الفارابي: المعنى الذي تؤديه كلمة "هست" بالفارسية وكلمة "استين" باليونانية أي فعل الكينونة ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة "الموجود" مكان "هو" والوجود مكان "الهوية"»[(4)]. وكذلك يقول "شيلنغ": «لا يصبح الإنسان باحثا عن هويته وانتمائه إلا في عصر التحولات، وتغير النماذج الإرشادية الحاكمة وتبدل المسلمات وتمييع الهويات، ومن هنا فإن إشكالية البحث عن الهوية ليست إلا أطروحة للتحول الحضاري والنهضة والبحث عن صياغة جديدة بتاريخ الأمم والشعوب ومنها العرب، فهي إشكالية تغيّر النموذج الإشكالي المسيطر على هوية مجتمع بعينه، وهذه النماذج الإرشادية هي إنجازات حضارية اعترف بها المجتمع في عصر معين وشكلت هويته وأصبحت

---

(1) عهد كمال شلغين: الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر، ص19.

(2) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط، 2007م، ص667.

(3) أبو البقاء الكفوي: كتاب الكليات، ص961.

(4) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، ص821.

نموذجا للمشكلات وصياغتها والحلول»[1]. فالإنسان لا يشعر بتلك الرغبة في البحث عن الهوية أو الانتماء إلا في عصر التحولات والصراعات التي يشهدها العالم ومنها الحروب، ومن ثم فموضوع الهوية يبقى أطروحة لما يشهده العالم من تحولات على أصعدة وميادين عديدة. «هذا بالإضافة إلى تجاوز التفكير الميتافيزيقي والبحث في المطلق، ليبدأ التساؤل عن الإنسان وماهيته والذات الإنسانية وإلى أي مدى يعي الإنسان هذه الذات، لتصبح الهوية في هذه المرحلة مجموعة من القيم الجوهرية بالنسبة إلى الإنسان تميزه من غيره»[2].

ويقول "أحمد برقاوي" صاحب كتاب "الأنا" في مقال له بمجلة الفكر السياسي أن: «الهوية بالنسبة إلى الإنسان هي ما يميزه من غيره في جوهره ويكسبه الشعور بالتمايز عن الآخر والتفرد، فيجعله يحدد الصورة التي يحملها في نفسه عن نفسه وكذلك هي الشعور بالتمايز أنا لست الآخر»[3]. ولذلك فالهوية حسب "برقاوي" هي التي تحدد التمايز أو الانفراد الذي أشرنا له قبل هذا؛ وهذا الانفراد يظهر الصفات التي تتميز بها كل ذات عن الآخر، أي أنها تحمل صفات وخصائص تفردها عن غيرها.

وقد ذهب "أليكس ميكشللي" إلى القول إنّ الهوية «وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي؛ وهذا يعني أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عمن سواه ويشعر بوحدته الذاتية»[4].

ويذهب "فتحي المسكيني" في كتابه (الهوية والزمان) وفي توضيحه وتتبعه لمفهوم الهوية وكيفية انتقاله وتغير معناه من الفلسفة القديمة إلى الدراسات الفلسفية الحديثة نجد أنّ الفلاسفة القدامى استعملوا لفظة هُوية (بضم الهاء) التي نحتوها من الضمير (هو) المقابل للفظة (إستين) اليونانية، والتي تدل على مفهوم "الوجود" حسب "أرسطو"، إلا أنه حدث انزياح لمفهوم الهوية مع

---

(1) بركات عمرو علي: الهوية الجديدة بين مالك بن نبي وعلي عزت، مجلة القاهرة، العدد 165، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ص ص38-39.

(2) كمال عهد شلغين: الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر، ص20.

(3) أحمد برقاوي: تأمل في المسألة العربية، مجلة الفكر السياسي، العدد 26، إصدار إتحاد الكتاب العرب، دمشق 2006، نقلا عن: المرجع نفسه: ص20.

(4) أليكس ميكشللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط 1، 1993، ص29.

الفلسفة الحديثة من معنى (الوجود) إلى الدلالة على "الذات" (sujet) أي تحول المعنى من مفهوم "الشيء المفكر" إلى عبارة "الأنا المفكر" أو الكوجيطو (Cogito) الديكارتي (أنا أفكر فأنا موجود)، فالوجود في ذاته مستنبط من واقعه "الأنا الفكر"، أما اليوم فقد حدث انزياح آخر للمصطلح من لفظة "الهوية" Ipséité في مستوى اللغة الفلسفية إلى لفظةالّهَ وية" (بفتح الهاء Identité) التي تشير إلى "النحن" في مستوى الأنثروبولوجيا والثقافة في ضوء النقد ما بعد الحديث لنموذج الذاتية الحديثة[1]. فمفهوم الهوية يختلف في الفلسفة القديمة عن الدراسات الفلسفية الحديثة بتحوله من معنى "الوجود" عند الفلاسفة القدامى إلى معنى "الذات" في الفلسفة الحديثة، وبالتالي تحول "الشيء المفكر" إلى "الأنا المفكرة" مع ديكارت، ويختلف كذلك هذا المصطلح باختلاف الحقول المعرفية المتعددة، لذلك يقول"المسكيني" مبينا سبب تغير دلالة هذه اللفظة: «إن انزلاق العرب المعاصرين في استعمال لفظة "هوية" من معناها الأنطولوجي لدى الكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد، إلى دلالتها الأنثروبولوجية والثقافية الراهنة هو ليس خطأ اصطلاحيا أو استعمالا اعتباطيا، بل هو يستجيب إلى نفس الداعي الخفي الذي دعا المترجمين العرب الأوائل إلى اعتماد ضمير "هو" لمقابلة (إستين) في اليوناني، هذا الانزياح من (هو) النحوي و(الأنثروبولوجي) إلى "هو" (الأنطولوجي) لم يكن صدفة قط، بل يستجيب لفهم سابق على الأنطولوجي»[2].

إن موضوع الفلسفة الأولى كما حددته النظرة الأرسطية أو «كما حدده أرسطو هو الوجود، فالوجود بما هو موجود أو الوجود الثابت أو الجوهر هو موضوع الفلسفة الأولى. فالوجود قد يكون عرضيا وهو ليس موضوع هذا العلم، أما الوجود الثابت الذي هو الجوهر فهو الأحق باسم الوجود، أما باقي المقولات التسع فإنما هي أحوال تعرض للجوهر»[3]. ويضيف قائلا: بأن «هذا المبحث من أدق المباحث في تاريخ الفلسفة وأطولها، ما يهمنا تأكيده هنا هو أن الوجود الثابت أو الجوهر، الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، هو كذلك لأنه يشير إلى ما يتضمن استمرار ما

(1) ينظر: فتحي المسكيني: الهوية والزمان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001، ص ص6-7.

(2) المرجع نفسه: ص11.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، تح: هلا رشيد، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص ص173-174.

هو واحد في ذاته، أو بقاَءه، في ما وراء تغيراته أو تجلياته الكثيرة والمختلفة، وبذلك يكون الوجود الذي هو للجوهر يعبر أولا عن كونه هوية»[1].

ويقول "عبد الكريم يحي الزيباري" في كتابه "سؤال الهوية الكردية": «مبدأ الهوية من مبادئ أرسطو المنطقية، كل شيء هو: هَو، أ=أ، ولا يمكن لألف إلا أن يساوي ألفاً ا، وبالتالي لا يمكن لأي شيء أن يكون موجودا معدوما في اللحظة عينها، والمكان نفسه، وهو المبدأ الثاني مبدأ عدم التناقض، وهو استنتاج صادر عن مبدأ الهوية، كما أن الشيء إمَّا أن يكون موجودا أو غير موجود، والطالب لا يمكن إلا أن يكون ناجحا أو فاشلا في سنة دراسة محددة، أما الخيار الثالث (ناجح فاشل) فهو مبدأ الثالث المرفوع، وهو استنتاج آخر عن مبدأ الهوية، أما إذا قلنا عن شيء نعم ولا، فهو أمر خارج عن "حكم التجربة" بحسب المفهوم الكانطي»[2]. فمن خلال ما سبق يتبين لنا أن لفظة الهوية في الدراسات الفلسفية مرت بعدة مراحل أو أطوار حتى استوت على مفهوم محدد في الفلسفة الحديثة، وليس هذا فقط، بل إن مفهومها في الفلسفة مختلف في كل مراحله التاريخية، ومتغير من فيلسوف إلى آخر.

ولابد أن نشير هنا إلى مفهوم الهوية حضارياً لعلاقتها وارتباطها بالوجود.

2-1-1-مفهوم الهوية حضارياً:

لقد تطّرق الكاتب "محمد عادل شريح" في كتابه "إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث" إلى كيفية نشوء مفهوم الهوية في السياقات الفلسفيةالتي رأيناها وأشرنا إليها آنفاً يقول في الكتاب نفسه: «إذا كان مفهوم الهوية قد نشأ في هذه السياقات الفلسفية المجردة، فكيف انتقل إذن إلى السياق العلمي، الثقافي والاجتماعي؟ وكيف لنا أن نعالج مسألة الهوية كمسألة حضارية؟ ربما تكون الدراسات النفسية هي المجال الذي انتقل إليه مفهوم الهوية أولا، وذلك في سياق الحديث عن نمو الشخصية وتطورها كذات مستقلة متميزة، أي كهوية فردية، بعد ذلك انتقل إلى مجالات العلوم الاجتماعية الأخرى»[3]. ومن هنا يأتي الاعتقاد الذي يرى أنّ بداية نشوء مفهوم الهوية كان في بدايته الأولى في الدراسات الفلسفية بعدها إلى الدراسات النفسية التي

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص22.

(2) عبد الكريم يحي الزيباري: سؤال الهوية الكردية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2012، ص192.

(3) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص ص28-29.

تناولته من جانب الشخصية باعتبارها ذاتا فردية مستقلة؛ أي كهوية فردية، وبالتالي تختلف في هذا عن ما تناولته الفلسفة قبلها في ما يخص الذات أو الهوية أو في مفهومها في الدراسات الاجتماعية، وهذا ما سنتطرق له في هذين الجانبين بالضبط.

وقد أشار "شريح" إلى المفهوم الذي جاء به مجموعة من الباحثين في تعريفه للحضارة بقوله: «تشير معظم التعريفات التي قدمها الباحثون إلى أن جوهر الحضارة مرتبط بالفكرة أو مجموع الأفكار الأساسية حول مقومات الوجود: الله والإنسان والطبيعة والحياة والموت، التي تشكل في مجملها رؤية الحياة الكلية لدى المجموعة البشرية صانعة الحضارة»[1].

وكأن الحضارة في مفهومها تشمل كلّ شيء؛ أي كلّ مكّونات هذا الوجود؛ لأن جوهر الحضارة مرتبط بمقوماته «فجوهر الحضارة إذن مرتبط بخصوصية الرؤية، وهذه الخصوصية هي هوية الحضارة، بمعنى ما يعطيها قوامها ووجودها المتميز عن غيرها من الحضارات، إذ لولا وجود هذه الرؤية لما أنتج الإنسان بناءً حضاريا خاصًا لكل جماعة فاعلة في التاريخ»[2].

ومصطلح الحضارة مثل العديد من المصطلحات الأخرى يشوبه نوع من الغموض لذلك اختلف العلماء والمفكرون والفلاسفة والباحثون في تعريفه، لكن هذا الاختلاف؛ اختلاف طفيف أي إن المفاهيم التي قُدمت في تعريف الحضارة ليست متباعدة كثيرا أو مختلفة إلى حدّ التضاد، وهناك من حاول أن يربط مفهوم الحضارة بمفهوم المدنية أن لهما معنى واحدا حيث «يشير الأصل اللغوي العربي للحضارة إلى هذا المعنى؛ إذ نجد أن مفهوم الحضارة مرتبط بالإقامة في الحضر وهي المدن والقرى وقوامها الاستقرار، وهي عكس البداوة التي قوامها الترحال. فالحضارة عند ابن خلدون تبدأ عندما يتم الانتقال في نمط الحياة من الحالة الطبيعية السلبية، التي هي البداوة عند ابن خلدون وفي البيئة العربية، إلى شكل فاعل ومتحرك من أشكال الوجود الاجتماعي قائم على الاستقرار في المكان، هذا الاستقرار الذي يهيئ لعملية البناء الحضاري»[3].

---

[1] محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث ص ص29-30.

[2] المرجع نفسه: ص30.

[3] المرجع نفسه: ص30-31.

فمفهوم الحضارة حسب هذا الشاهد ووفق الرؤية الخلدونية مرتبطة بالإقامة أي (الحل) وبالتالي فإن ضدها البداوة (الترحال)، والبناء الحضاري حسب ابن خلدون مرتبط وعائد إلى الحضارة التي تعني الإقامة والاستقرار، وهذا الذي تنطلق منه عملية البناء الحضاري، ويمكن أن يتخيل كل واحد منا شكل ذلك البناء المرتبط بمكان وزمان محدد «لكن الشعوب المستقرة في المكان تؤسس لأنماط حضارية مختلفة، حيث نجد المدن مختلفة التصاميم والبنى الاجتماعية المتمايزة من حيث النظم والقوانين، كذلك تختلف العلاقات الاجتماعية والأسرية، فما هو سبب هذا الاختلاف؟ يعود الاختلاف إلى أن عملية البناء ليست عشوائية؛ فالمجموعات البشرية المختلفة تقوم ببناء ما يتناسب مع غايتها وأغراضها المستمدة من فهمها الخاص للحياة وللوجود عموما، وهي تستنبط من الوسائل ما يساعدها على تحقيق هذه الغايات»[1].

وقد حاول الباحث نفسه أن يبيّن العلاقة بين المفهومين؛ الهوية كمفهوم فلسفي وعلاقته بمفهوم الهوية الحضارية بقوله: «إن الوجود (الهوية) بالمعنى الفلسفي هو حالة من الاستمرارية الذاتية التي تحقق الخصوصية والتمايز بالمعنى العقلي، من خلال مطابقة الشيء لذاته واختلافه عن الأغيار، وكذلك فإن الوجود الحضاري (الهوية الحضارية) هو حالة من استمرارية الرؤية الذاتية الخاصة للوجود، والتي تحقق خصوصية هذا الكيان الحضاري وتمايزه عن الأغيار. وهي في الوقت نفسه تمثل الجوهر الذي يشتمل على مظاهر هذه الحضارة اشتمال النواة على الشجرة»[2].

لذلك فهذا الترابط بين المفهومين يثبت وجود صلة بينهما أو كونهما يشتركان في معنى واحد يربطهما ويرجعان إليه، وهو (الوجود)؛ حيث يقول "شريح": «إن هذا الارتباط بين المستوى المفهومي الأول لمعنى الهوية في السياق الفلسفي النظري الذي يفيد معنى الوجود، مع المستوى المفهومي العلمي، الذي يشير إلى تطابق الشيء مع ذاته وتمايزه عن الأغيار، يشير إلى ترابط وثيق بين الوجود والهوية على المستوى الحضاري كذلك، أي بين الوجود الحضاري والارتباط بالهوية، فإن فقدان الهوية مكافئ لفقدان الوجود بمعنى من المعاني»[3].

---

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص31.

(2) المرجع نفسه: ص31.

(3) المرجع نفسه: ص ص32-33.

ومن ثم فإن هذا «الترابط أتاح لمفهوم الهوية كمفهوم فلسفي قابلية التطبيق على مستوى المفاهيم الحضارية والاجتماعية، وجعل من هذا التطور والانتقال في المفهوم ممكنا، ونستطيع أن نلتمس هذا الترابط من خلال ما أثبته الباحثون في موضوع الحضارة من العلاقة بين الممارسة الحضارية وفعل البناء الحضاري، مع المقدمات الكلية، أي النظرة الوجودية و رؤية العالم الكامنة في أي ممارسة حضارية والتي تمثل جوهر الوحدة الحضارية وهويتها»[1]. ويضيف قائلا: «أن التمايز في الرؤية الكلية هنا هو سر الحضارة وروحها، وهو الفكرة الناظمة التي يندرج في إطارها الوجود الحضاري في مظاهره المتعددة، بحيث تمثل هذه المظاهر تجليات هذه الفكرة الناظمة والمولدة والتي هي روح الحضارة»[2].

وبذلك يذهب الفيلسوف "أشبنغلر" إلى القول «إنني أميز فكرة حضارة ما بوصفها المجموع النهائي لإمكاناتها الباطنية»[3]. ويضيف بقوله: أن الحضارة «تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة (...) وهي تنمو في بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها، ثم تموت عندما تتحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في شكل شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية»[4]. فالحضارة حسب "أشبنغلر" مثل الكائن الحي تولد وتنمو أو تتطور كما يحدث في حياة أي كائن حي، وكما أشرنا آنفا فإن لعاملي الزمان والمكان دورا مهما في ميلاد أي حضارة، لكن في النهاية تضمحل وتتحل وتموت هذه الحضارة التي مثّلها بالروح أو النفس بعد أن تُخلف من ورائها كما قال (شعوبا ولغات وفنون...إلخ) كالحضارة الرومانية التي ماتت وبقي أثرها.

ويرى "شريح" أن ذلك الترابط «ليس غريبا على الإطلاق عما يمكن أن نسميه بالرؤية الإسلامية للوجود والمعرفة، ذلك أن من خصائص هذه الرؤية أن تردّ الكثرة، على تنوعها وتعدد مظاهرها، إلى مبدئها الواحدي، بمعنى أن الكون على تعدد مظاهره وتجلياته يرتبط في أصل وجوده بمبدأ واحد، ومن ثمَّ فهوية الشيء في مستواها الأعمق هي دلالة ارتباطه الباطني بمبدئه الأول الذي انبثق منه انبثاق الشجرة من نواتها، وهي تعبير عن كونه دالا بذاته الممكنة بغيرها،

---

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث ص33.

(2) المرجع نفسه: ص33.

(3) أسولد أشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت، ج1، ص214.

(4) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص217.

على الذات الواجبة بذاتها، والمستلزمة للقدم والبقاء، وبذلك يكون التميز والتفرد الذي تعبر عنه الهوية في المستوى التاريخي تعبيرا عن تنوع وتعدد في أشكال التجلي على المستوى الوجودي العام»[1]. وكأن هذه الرؤية قد أشار إليها "أشبنغلر"، وهي أن كل الحضارات لها وجود واحد وبؤرة واحدة تشترك فيها، وهي التي انطلقت منها وبعد ذلك تفرعت، فأصبح لكل حضارة شكل خاص وتاريخ معين يميزها عن الحضارات الأخرى، حتى وإن كان ميلادهما متقاربا زمنيا ويرى أشبنغلر أن لكل «حضارة صيرورة واتجاها وزماناً ومصيراً وتاريخاً، وأن الحضارة أسيرة مصيرها، وأن اتجاهها هو اتجاه لا يمكن أن يقلب أو يعكس أو يُحول وذلك أن هذا الاتجاه هو اتجاه وسمه المصير وحددته الصيرورة»[2].

إنّ لكل حضارة من الحضارات ميلادا أو توهجا، ولها صيرورة معينة لا تحيد عنها وزمانا ازدهرت وسيطرت فيه وأرّخت لنفسها، وهناك كثير من الحضارات في العالم كالحضارة الفرعونية المصرية، والحضارة الإغريقية، وحضارة بلاد الرافدين، أو الحضارة السومرية، والتي سارت وفق هذا الدرب، ويمكن اعتبار هذه الأخيرة أقدم حضارة حسب المؤرخين، ورغم قدرة العقل البشري على التخيل إلا أنه لا يمكنه أن يتصور شكل تلك الحضارة وتفاصيل نشأتها وتطورها وما حازته من قدرات وإمكانات مادية وبشرية، وفي النهاية سارت إلى مصيرها المحتوم وهو الزوال. وقد أشار أشبنغلر في كتابه تدهور الحضارة الغربية في جزئه الأول لهذا المصير أو مصير أي حضارة على وجه الأرض؛ حيث «إن هذه المقاربة لمفهوم الهوية، تعطيها معنى أعمق من مجرد التمايز الشكلي عن الآخرين ومطابقة الشيء لذاته، إن هذه الإضافة تنتقل بنا من مستوى تقرير مكونات الهوية كوجود بالفعل، إلى مستوى تقرير هذه المكونات كوجود بالقوة في نشأته الأصلية قبل أن يتحول إلى وجود بالفعل، وجود ممكن يشتمل على مكوناته كاشتمال البذرة على الشجرة وعلى الثمرة، وعليه فالهوية هي مكون حضاري في حالة من الكمون أي إن الهوية فكرة مولدة تنبثق عنها وتبعا لها حقائق الوجود الحضاري والتاريخي للأمة انبثاق السنبلة من حبة القمح، فحقائق الوجود الاجتماعي والتاريخي مشتملة في الهوية اشتمال النواة على الشجرة»[3]، وبالتالي فالهوية لا تعني في مجملها أو في ظاهرها الاختلاف أو التمايز عن الآخرين فقط، بل إن

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص ص34-35.

(2) أسولد أشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ص12.

(3) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص ص35-36.

مفهومها أعمق من ذلك؛ لأن الهوية مكّون حضاري في حالة كمون، فعنها -الهوية طبعا- تتولد وتنبثق حقائق هذا الوجود؛ كما تنبثق السنبلة من حبة القمح. وهذا ما قد يجعل -كما يرى "شريح"- «من مفهوم الهوية مفهوماً حضارياً بامتياز، وأعني بالحضاري هنا كونه مدخلا لفهم الظاهرة الحضارية عموماً وإدراك مكوناتها، ومن ثم لابد لنا من مناقشة هذا المفهوم في سياقه الحضاري، وهذا ما يؤكد أن سؤال الهوية ليس سؤالا عابرا أو هامشيا، بل هو سؤال أساسي يندرج في إطاره وينبثق عنه العديد من الإشكاليات الفكرية في المرحلة الحالية»[1]. ومن ثم فمفهوم الهوية قاد إلى فهم واكتشاف مكونات الظاهرة الحضارية ككل وهذه النقطة بالذات توصلنا إلى القول إنّ سؤال الهوية سؤال مركزي خاصة في الوقت الراهن وهذه المرحلة بالذات وما يندرج تحته من اشكالات فكرية. و«إن مطابقة الشيء لنفسه أو ما به الشيء هو هو، تعني على المستوى الحضاري مطابقة مظاهر التحقق، أي أشكال التعبير الاجتماعي والثقافي، لماهية هذا الوجود الحضاري المتحقق وجوهره، أي لجوهر الحضارة التي ينتمي إليها النسق الاجتماعي الفاعل عند ذلك تتحقق حالة الانسجام والتوافق ما بين الماهية والمظهر، بين هوية الشيء وحقيقته الظاهرة، وينعكس ذلك انسجاماً ووضوحاً في الأهداف لدى أفراد المجتمع وأنساقه المختلفة»[2].

أما في الحالة الثانية المعاكسة وهي «حالة عدم تحقق الانسجام والتوافق المذكور، أي عندما يكون النشاط الاجتماعي والثقافي الكلي أو الجزئي صادرا في تجلياته وتعبيراته عن محتوى لا يتوافق مع ماهية وجوهر الحضارة التي ينتمي إليها النسق الفاعل، نتيجة لتبني منظومات قيم بديلة متعارضة مع منظومات القيم القائمة فعلياً في المجتمع، وتغيب منظومات القيم الأصلية أو بعض منها، عندها يصاب الجسم الاجتماعي بحالة من الانفصال والازدواجية في الشخصية الحضارية. إن حالة عدم الانسجام هذه هي تعبير عن حالة من استلاب الهوية يحدث عندما تتعرض الهوية الحضارية»[3]، إلى تأثير «نظام العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها»[4].

---

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص36.

(2) المرجع نفسه: ص37.

(3) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص ص37-38.

(4) أليكس ميكشيللي: الهوية، ص137.

ويشير الكاتب "شريح" في نهاية المطاف إلى نقطة مهمة حول العلاقة بين الهوية والبناء الحضاري بقوله: «إن ما بين الهوية والبناء الحضاري من العلاقة شبيه بما بين الروح والجسد من العلاقة، ومثلما لا يحيا الجسد من دون روح، ولا يحيا كذلك بروح مستعارة، فإن الحضارة لا تقوم إلا بهويتها الخاصة التي تمثل عنصر الربط والتكامل والاستمرارية في النسق الحضاري الواحد»(1). فالعلاقة بينهما علاقة ترابط وتكامل، لا يمكن الاستغناء عن أي طرف منهما، فبفقدان الروح يموت الجسد كذلك، ولا يمكن لأي حضارة في العالم أن تقوم بمعزل عن هويتها، فهي روح كل حضارة وبها تحيا الحضارات. و«إن تجاهل الهوية الحضارية في عملية البناء الحضاري لن ينتج على المستوى النفسي والمعرفي سوى الاستلاب الفكري والحضاري، وعلى مستوى الفعل والثقافة لن ينتج إلا جهودا مشتتة تسعى إلى تحقيق حالة من الإلحاق الحضاري المشوه، وهذا ما يقود إلى ولادة ما يسمى بأزمة الهوية أو إشكالية الهوية»(2). وهذه النقطة المهمة التي حاول الكاتب "شريح" الوصول إليها وهي أنه عندما نتجاهل الهوية الحضارية في عملية البناء الحضاري، فإن هذا يثير نقطتين مهمتين حول هذا الشأن؛ الأولى أننا لن ننتج على المستويين النفسي والمعرفي سوى استلاب فكري وحضاري، والثانية أن هذا الانتاج لن ينتج سوى جهودا مشتتة تسعى إلى تحقيق حالة من الإلحاق الحضاري المشوه على مستوى الفعل والثقافة، وهذا ما يتولد عنه أزمة هوية.

2-2- الهوية من المنظور الدراسات النفسية (السيكولوجية):

يختلف مفهوم الهوية في الشقّ الفلسفي عن مفهومها في الدراسات السيكولوجية والأنثروبولوجية؛ فكل علم ينظر إليها من زاوية رؤية معينة، وبمنظور خاص يختلف عن زاوية رؤية العلم الآخر، لذلك يقول "نور الدين أفاية" إن: «إشكالية الهوية ضمن تطور الحياة النفسية تبرز بشكل جزئي، أثناء المراهقة (...) فعملية اكتساب الهوية لا ينبغي أن تبدو لنا في الاحتفال الساذج بالدمج المستمر لذات فردية أو جماعية وحسب، بل تتجلى أيضا في ذلك القرار المعلن عنه، والسري في كثير من الأحيان بالقيام بفعل تهديمي تفكيكي، لهذا تتأرجح الذات بين

(1) محمد عادل شريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، ص39.

(2) المرجع نفسه: ص ص39-40.

الإحساس المؤلم بتبعيتها لما هو سائد والاعتراف به كواقع وبين الانصات إلى رغبات الجسد السالبة»[1].

وبذلك تقول "سعيدة بن بوزة": «أن اشكالية الهوية وتجلياتها في حياة الفرد ترتبط بمرحلة المراهقة وما يرافقها من تغيرات فيزيولوجية، تنعكس بدورها على شخصية الفرد الذي يمر بأحرج المراحل وأصعبها، حيث تتمزق الذات بين هوية موروثة يكتسبها الفرد من وسطه الصغير وهو الأسرة والوسط الكبير أو العام وهو المجتمع وبين هوية مكبوتة والتي تكون في غالب الأحيان ملغاة من طرف المجتمع ومسكوت عنها، إنها الهوية الطابو Identité Tabou»[2].

وذهب "عادل عبد الله محمد" إلى القول إنّ مصطلح "الهوية" يشير إلى «تنظيم دينامي داخلي عين للحاجات والدوافع والقدرات والمعتقدات والإدراكات الذاتية، بالإضافة إلى الوضع (stance) الاجتماعي السياسي للفرد، وكلما كان هذا التنظيم على درجة جيدة كلما كان الفرد أكثر إدراكا أو وعيا بتفرده وتشابهه مع الآخرين، وأكثر إدراكا لنقاط قوته وضعفه أما إذا لم يكن التنظيم على درجة جيدة، فإن الفرد يصبح أكثر التباسا فيما يتعلق بتفرده عن الآخرين ويعتمد بدرجة كبيرة عن الآخرين في تقديره لذاته، كما ينعدم الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة له، فيفقد الثقة في نفسه وفي قدرته على السيطرة على مجريات الأمور، وبالتالي ينعزل عن حياة غالبية المجتمع الذي يحيا فيه وهو يـُعرف بأزمة الهوية Identity crisis»[3].

وكأن "عادل عبد الله محمد" في هذا الشاهد يشير إلى الفكرة نفسها التي تناولها "أحمد برقاوي" في كتابه "الأنا" عندما تحدث عن النظام المتعالي (الدين، العادات والمعتقدات على سبيل التمثيل)؛ فالإنسان في مرحلة ما لا يستطيع الخروج عن ما تمليه العادة ويصبح بذلك خاضعا لهذا النظام الذي لا يمكنه خرقه أو العدول عنه، فالأنا أو الذات هنا تغدو مقيدة؛ يتحكم

---

(1) محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف (في المرأة، الكتابة والهامش)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ت، د.ط، ص19.

(2) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي دراسة، ص25.

(3) عادل عبد الله محمد: دراسات في الصحة النفسية (الهوية، الاغتراب، الاضطرابات النفسية)، دار الرشاد، القاهرة، ط:1، 2000م، ص16. نقلا عن: سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، ص25.

فيها ذلك النظام الذي فرضه المجتمع، وخاصة في فترة المراهقة كما أشار الباحث قبل هذا، ومن ثم تصبح هذه الأنا أو الذات مقيدة لهذه الأنظمة المتعالية، ولا يجب أن تحيد عنها، وإن فعلت ذلك عدّ فعلها شيئا مخالفا للطبيعة المعهودة حتى وإن كان صوابا، لذلك «إن هذه الأزمة التي نشأت عند الفرد نتيجة عدم قدرته على التكيف مع الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه بسبب تصادم حاجات ورغباته ومعتقداته الذاتية مع مثيلاتها في المجتمع خاصة في فترة المراهقة التي يكون فيها الصراع محتدما بين هوية مرغوبة (فردية-ذاتية) وهوية مرفوضة (جماعية)، فنحن الأفراد وفي كل المجتمعات وشتى الثقافات»[1].

فالفرد الذي ينتمي إلى مجتمع أو جماعة معينة لا يمكنه أن يخرج أو يحيد عنهم؛ لأنه في هذه الحالة يكون حاملا لنفس الصفات التي يحملها كل فرد آخر داخل تلك الزمرة أو المجموعة فـ«شعور الشخص بالانتماء إلى جماعة أو إطار إنساني أكبر يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتجاهات، والهوية بهذا المعنى هي حقيقية فردية نفسية ترتبط بالثقافة السائدة وعملية التنشئة الاجتماعية، وهناك ثانيا التعبير السياسي الجمعي عن هذه الهوية في شكل تنظيمات وأحزاب وهيئات ذات طابع تطوعي واختياري، وهناك ثالثا حول تبلور وتجسيد هذه الهوية في مؤسسات وأبنية وإشكالات قانونية على يد الحكومات والأنظمة»[2].

للتجمعات والأحزاب السياسية خاصية هوياتية؛ لأن الأفراد المنتمين إليها لحزب معين لهم خصائص أو أفكار تجمعهم، وبذلك فهم بصدد الدفاع عنها ضد أحزاب أخرى تحمل بدورها أفكارًا أخرى تميزها عن باقي الأحزاب أو التجمعات.

---

(1) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، ص25.

(2) خير الدين الصوابني: الهوية في التفكير العربي الحديث، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف: سعد غراب، جامعة تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، 1992م-1993م، ص2. نقلا عن: المرجع نفسه، ص26.

2-3- الهوية من منظور الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجية):

يختلف مفهوم الهوية في منظورها السوسيولوجي اختلافا كبيرا عن ما تناولناه في الفلسفة أو علم النفس، فالهوية تحت هذه الرؤية تتميز بصفة الشمولية؛ لأنها تعني مجموعة من الصفات أو السمات مجتمعة في كيان هويّاتي واحد و«إن كل حديث في المفهوم العام، الجمعي والبسيط عن الهوية يستدعي حضور مجموعة من العناصر يضعها أسسا تقوم عليها الهوية وهي: الدين، العادات والتقاليد والبقعة الجغرافية»(1).

ويقول "محمد سبيلا" في محاولة إعطاء مفهوم للهوية إنها بالمنظور السوسيولوجي: «مجموع السمات الاجتماعية والثقافية والحضارية المميزة لجماعة بشرية معينة، والهوية بهذا المعنى تطال عدة مستويات وتشمل عدة مكونات أي أنها مفهوم واسع يشمل كافة النشاط البشري ويندرج عبر عدة مستويات: الهوية البيولوجية، الهوية الاجتماعية، الهوية الثقافية»(2).

وبهذا فالهوية البيولوجية هي مجموعة من الخصائص المميزة لجماعة من الجماعات وهي مفهوم واسع جدا، ويمكن لكل عرق يحافظ على نفسه من الاختلاط أو التدجين مع أعراق أخرى ففي ذلك حماية لهويته العرقية، لأنه يرى في ذلك تهديدا للهوية الأصيلة، لكن هذا الأمر مع التطور الحاصل والرهيب الذي يشهده العالم صار أمرا صعبا جدا إن لم نقل مستحيلا نظرا لتغير الأجناس واختلاطها، ونضرب لهذا مثلا بالهنود الحمر في أمريكا؛ أي أن المحافظة على العرق لا تأتي من الانفصال بل بالانفتاح، ولو أن الأمور معهم تختلف مقارنة بالعديد من المجتمعات أو الأعراق الأخرى و«تتحدد الهوية الاجتماعية الطريقة التي تقود بها، والطريقة التي تستجيب بها مع الآخرين، والطريقة التي يستجيب بها الآخرون معك»(3).

لكن ما يمكن التنبيه إليه هو أن «عملية تشكل الهوية الإثنية تم تضمينها ضمن مفهوم التقدمية والتطورية، بالنسبة للفرد فإنه يتحرك من الاتجاهات غير المكتملة وغير المراجعة في

(1) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص26.

(2) محمد سبيلا: مدارات خطاب الهوية، ندوة علمية تحت عنوان: الهوية والتقدم، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، أفريل 1993م، ص43. نقلا عن: المرجع نفسه، ص26.

(3) كليي. م هانوم: الهوية الاجتماعية معرفة الذات وقيادة الآخرين، تر: خالد بن عبد العزيز عوض، حقوق الطبعة العربية محفوظة للعبيكان، المملكة العربية السعوية، ط1، 2009، ص12.

مرحلة الطفولة إلى مرحلة الاستكشاف إلى الحصول على هوية إثنية آمنة في آخر مرحلة المراهقة»[1].

لذلك فالهوية الإثنية أو العرقية التي يحصل عليها كل فرد منا عن طريق جماعته التي ينتمي إليها هي تلك الهوية التي اكتسبها من الجماعة نفسها، وسيعمل على الدفاع عنها طيلة حياته، وليس سهلا على هذا الفرد أن يغير هويته التي اكتسبها من خلال الطائفة التي ينتمي إليها «فتشكل الهوية أو إحساس الفرد بهويته الإثنية (Ithnic) أو العرقية التي ينتمي إليها لا يحدث مرة واحدة؛ وإنما تنمو وتتشكل بإطراد مع تطورات الفرد الحياتية بدءًا بمرحلة الطفولة لتتضح صورة هذه الهوية (الإثنية) للفرد في آخر مرحلة المراهقة حيث إن ما يحصل للفرد في هذه المرحلة وما بعدها هو الإحساس بالانتماء إلى جماعة معينة دون سواها، وينمو لديه الشعور بضرورة الذود عن هذا الانتماء أو الهوية، لينتقل من مرحلة الذود عن الذات الفردية إلى مرحلة الذود عن الذات الجماعية أو الهوية العمومية»[2]. فالفرد يبدأ عنده الشعور بالانتماء أو يشعر بانتمائه عندما يتجاوز مرحلة المراهقة، حينئذ تتضح له صورة الهوية (الإثنية) أو العرقية التي ينتمي إليها ومن هنا يبدأ شعور الارتباط بهذه الجماعة أو هذا العرق؛ لأن «من الأمور البديهية عند علماء الاجتماع أن الهويات الاجتماعية تُصنع وتتشكل بواسطة الناس أنفسهم، وأنها أمر مكتسب ويجتهد في الحصول عليها، وأن الهوية تنتج ويعاد انتاجها من خلال التفاعل الاجتماعي»[3].

فالهوية الاجتماعية حسب علماء الاجتماع هوية مكتسبة، يكتسبها الفرد بواسطة الناس أو المجتمع الذي يعيش فيه، وذلك من خلال التفاعل داخل هذه المنظومة الاجتماعية، وهذا الفرد «الذي يفعل حركيته أفراد المجتمع، فتتماهى هوياتهم الفردية بخصوصياتها الشديدة نفسية كانت

---

(1) منير غسان وآخرون: الهوية الوطنية والمجتمع العالمي والإعلام (دراسات في إجراءات تشكل الهوية في ظل الهيمنة الإعلامية)، دار النهضة العربية، بيروت، ط:1، 2002م، ص104. نقلا عن: سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص26.

(2) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، مرجع سابق، ص27.

(3) منير غسان وآخرون: الهوية الوطنية والمجتمع العالمي والإعلام (دراسات في إجراءات تشكل الهوية في ظل الهيمنة الإعلامية)، مرجع سابق، ص67. نقلا عن: المرجع نفسه: ص27.

أو جسدية مع الهوية الاجتماعية التي لا تخص فردا لوحده بل مجموعة كبيرة من الأفراد والتي يمكن أن نطلق عليها الهوية الوطنية أو القومية في مقابل الهوية الفردية»[1].

وهذا ما يقودنا إلى طرح التساؤل الآتي: ماذا نعني بالهوية القومية؟.

2-4- الهوية القومية:

يذهب "أحمد بن نعمان" إلى تعريف الهوية القومية بقوله: «مجموعة من الصفات أو السمات الثقافية العاملة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الذين ينتمون إليها، والتي تجعلهم يعرفون، ويتميزون بصفاتهم تلك عمن سواهم من أفراد الأمم الأخرى»[2]. لذلك فهي تلك الخصائص والصفات التي تشترك فيها مجموعة معينة، كاللغة، والدين، على سبيل المثال، فمصر والجزائر وفلسطين...إلخ، تجمعهم هوية قومية واحدة فـ«مفهوم هوية مجتمع ما متصل إلى حد كبير بما يسمى بمصطلح شائع أكثر هو القوميات، وهو مفهوم حديث نسبيا ومرتبط أساسا بتميز القوميات في القرن التاسع عشر»[3]. فالمصطلح الأسبق في الظهور مصطلح الأمّة قبل ظهور مصطلح القومية الذي ظهر مع تحرّر الشعوب في القرن التاسع عشر؛ لكن هذا لا يعني اختلافهما حيث «يتداخل مفهوم الهوية مع مفهوم القومية، ففي وقت سابق على سبيل المثال للتعبير على هوية الأمة العربية، فإننا نقول مباشرة القومية العربية، أما اليوم ومع سقوط مشروع وحدة الأمة العربية تحت شعار القومية العربية، استبدل القومية بمصطلح الهوية وأصبح السائد اليوم هو خطاب الهوية لا خطاب القومية»[4]. وكل حديث عن الهوية القومية هو حديث بالضرورة عن الهوية الوطنية، لماذا؟ لأن هناك علاقة ترابط واحتواء بين الهويتين، ويمكن وصف هذه العلاقة بعلاقة الجزء مع الكل، فإذا كانت الهوية القومية ترتبط بالأمة كالهوية القومية العربية مثلا؛ فإن الهوية الوطنية جزء من هذا العام (الهوية القومية) كأن نقول مثلا: هوية جزائرية، مصرية، سورية...إلخ، وعليه فالهوية الوطنية ترتبط بالدول التي هي جزء من الأمة، تحمل سماتها العامة التي توحّد بين الدول التي تنضوي تحتها، كالدين واللغة والمصير

---

(1) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص27.

(2) أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية، دار الأمة، الجزائر، د.ط، 1996م، ص23.

(3) سعد الغراب: العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1990م، ص12.

(4) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص28.

المشترك، مع احتفاظ كل هوية وطنية بمناخها الثقافي الخاص؛ أي بخصوصياتها الثقافية التي تميزها عن باقي البلدان[1]. فالعلاقة بين الهوية الوطنية والهوية القومية «تعني إيجاد التطابق أو التوافق أو التوازي بين الكتلة الاجتماعية ديموغرافيا ورقعتها الجغرافية التي تمارس عليها نتاجها الاجتماعي، وتعبر من خلالها عن نفسها عبر نمطها الثقافي الخاص بها، أما القومية فهي السمات المميزة (للأنا) البشر في عملية النتاج التاريخي عن (الغير) بما تحدد في الأناسة كعناصر الكتلة البشرية»[2].

وتذهب "سعيدة بن بوزة" إلى الحديث عن هوية أخرى أو بالأحرى هوية ثالثة هي "الهوية القُطرية" حيث تقول: «وبين الهوية الوطنية والهوية القومية تبرز هوية أخرى، وهي ما يمكن أن نطلق عليه "الهوية القطرية" كالهوية القطرية المغاربية مثلا ونظيرتها المشرقية، فالهوية القطرية استنادا للمثال هي مجموعة من الهويات الوطنية التي تلتقي في كثير من السمات والخصوصيات الثقافية كاللهجات المحلية والعادات والتقاليد، كما تجمعها بقعة جغرافية متشابهة، من حيث التضاريس، والتي كانت في الأصل دولة واحدة وانقسمت إلى دول فيما بعد بفعل الاستعمار الغربي الحديث»[3].

فالهويةالقُطرية هي اشتراك مجموعة من الدول في رابط واحد يجمعهم أو خصوصية توحدهم كالتقاليد، الدين، اللغة، العادات...إلى غير ذلك، فالقُطر المغاربي مثلا يجمع عدة دول عربية مغاربية تونس، الجزائر، المغرب، الصحراء الغربية، ليبيا، حيث كان هذا القطر قبل الاستعمار الحديث أو التقسيمات الحديثة التي افتعلها الاستعمار، كان قلت عبارة عن دولة واحدة لا تقسمه الحدود السياسية الجغرافية؛ لأن هناك مجموعة من الخصائص والسمات التي تجمعه كاللغة، الدين، تقارب اللهجات، بعض العادات والتقاليد المشتركة التي تجمعهم جميعا، وحتى تضاريس الرقعة الجغرافية تتشابه إلى حد بعيد في جبالها وسهولها، والشيء نفسه ينطبق على المشرق العربي، فهو أيضا قبل حدوث هذه التقسيمات السياسية بفعل الاستعمار «والدول القطرية المغاربية تلتقي مع الدول القطرية المشرقية في هوية قومية واحدة هي الهوية العربية

---

[1] ينظر: سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف، ص29.

[2] خضور جمال الدين: الهوية والمشروع النهضوي العربي، مجلة المعرفة السورية، ثقافية شهرية، العدد 413، 1998م، ص19.

[3] سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص29.

الإسلامية، مع وجود تباين في الخصوصيات الثقافية»[1]. ومن ثم فهناك مجموعة من الخصائص التي تشترك فيها مجموعة من الدول القطرية الواحدة تحت ما يسمى "هوية قطرية مغاربية" وكذلك المشرقية، ومن ثم فهناك اشتراك في اللغة والدين والهوية العربية الإسلامية أو القومية العربية التي تجمع هذه الدول كلها تحت سقف واحد أو هوية واحدة «وتجدر الإشارة إلى أن كل حديث عن مكونات الهوية يفتقر إلى الدقة، فما يمكن أن يكون مكونا أساسيا في هوية أمة ما قد لا يكون كذلك في هوية أمة أخرى»[2]. لذلك يذهب "أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" إلى القول إنّه: «في كل العصور هناك أشخاص اعتبروا أن هناك مقوم أساسي، متعالي على باقي المقومات في كل الظروف، والذي يمكن تسميته شرعيا "بالهوية" بالنسبة للبعض الأمة والبعض الآخر الدين أو الطبقة، لكن يكفي أن نتجوّل بنظرنا في الاحتدامات المختلفة التي تجري عبر العالم كي نفهم أن لا مقوم يحضر بطريقة مطلقة»[3].

يتحدث "أمين معلوف" عن المكون الأساسي للهوية الذي هو الدين أو الطبقة أو الأمة، وما زاد من تغيره هو الصراعات التي تجري عبر العالم، وهذه الصراعات تشكك في المقوم الذي لا يحضر بطريقة مطلقة، فهو مختلف وغير ثابت بسبب ما يحصل في العالم من تغيرات «ومع ذلك يبقى الدين واللغة والخصوصية الثقافية هي أهم مكونات أي هوية، وتبقى الثقافة هي حامل خصوصياتها، والوعاء الذي يستوعب فلسفتها وأهدافها، لذا يصعب الحديث عن الهوية بمعزل عن الثقافة فسواءًكان مدار الحديث عن الهوية من المنظور السوسيولوجي أو النفسي أو الفلسفي أو البيولوجي فالصيغة الثقافية هي نواة كل هوية»[4]. ومن ثم فإن أهم ما يميز هوية أيّ أمة هو الدين واللغة وخصوصيتها الثقافية فهذه أبرز وأهم المكونات التي ترتكز عليها أي هوية ويقول في هذا "أحمد حيدر" أن: «الثقافة أو الصيغة الثقافية هي التي تتحقق الهوية من خلالها بواسطة اللغة التي ليست هي الثقافة، وإنما الرحم الذي تتشكل فيه هذه الثقافة وجهاز توليدها. وبما أن الهوية تتحقق من خلال الصيغة الثقافية التي تتشكل وتتمظهر من خلال اللغة، فإن اللغة هي الهوية لا كواقع متحقق بل كإمكانية وجود أي هوية في مستوى الممكن (...)

---

(1) سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص 29.

(2) المرجع نفسه: ص30.

(3) Maalouf Amin: les identités- meurtriéres, cedex 06, edition10, paris, 2006, p19.

(4) محمد سبيلا: مدارات خطاب الهوية، ص44. نقلا عن: سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص30.

الهوية في حالة الإمكان هي اللغة فاللغة تؤلف شعورا أوليا بالنحن بين أفراد الجماعة نسميه النحن اللغوي أو النحن البدئي، فهو نحن معطى من البداية وعليه يتأسس المجتمع، ولكن هذا النحن اللغوي أو النحن البدئي هو مشروع وليس وجودا مكتملا بالفعل، وهذا نابع من طبيعة اللغة ذاتها»[1].

فالهوية تتحقق من خلال الثقافة أو الصيغة الثقافية بواسطة اللغة، وبالتالي فاللغة هي الهوية، أي إن اللغة تحقق الشعور بالنحن الذي أسماه "حيدر" بالنحن اللغوي أو الانتماء اللغوي عن طريق اللغة و«هويتنا القومية أو هويتنا العربية تتوضح بمعاينة الحدود التي تفصلها عما يفرقنا أو يميزنا عن الآخرين»[2].

بناءً على ما تم التطرق إليه فيما يتعلق بمفهوم الهوية من منظور العلوم الإنسانية (الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس...إلخ)، قد أخذ حقه من الدراسة والبحث، وقد كانت تلك المفاهيم متعددة، ومختلفة باختلاف العلوم التي تناولناها.

3- ماذا نعني بالأزمة وأزمة الهوية:

سنحاول في هذا الشق الخاص بمفهوم الأزمة أن نتطرق إلى تعريف الأزمة كمصطلح في جانبه الإصطلاحي، فلفظة الأزمة ليست مصطلحا خاصا بمجال الدراسات الفلسفية أو الأدبية أو النقدية فقط، بل نجد تداوله في كل التخصصات، لذلك يقال الأزمة الإقتصادية الدبلوماسية، السياسية، الثقافية...إلخ.

لقد تطرق الفيلسوف الفرنسي المعاصر وعالم الاجتماع "إدغار موران" (ولد في باريس 08 يوليو 1921) في كتابه "في مفهوم الأزمة" إلى تعريف الأزمة، ويظهر ذلك من خلال هذا الحوار بينه وبين "فرانسوا ليفونيه" «فرانسوا ليفونيه: في أي سياق نظري وعلمي كتبت في مفهوم الأزمة الذي نشر للمرة الأولى عام 1976م. **إدغار موران:** لطالما صدمتني هذه المفارقة: عند اليونان توافق كلمة "أزمة" -Krisis-

[1] أحمد حيدر: إعادة انتاج الهوية (دراسات فكرية)، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط:1، 1997م، ص37. نقلا عن: سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف، ص ص30-31.

[2] أحمد بعلبكي وآخرون: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تقديم: رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، 28.

اللحظة التي تمكّن من تشخيص المرض، أي اللحظة التي تكون فيها أعراض مرض معين واضحة جدًّا، فتتيح للأطباء القول إنها الحصبة أو الإفلونزا، في حين أن كلمة "أزمة" كما نفهمها اليوم، تعني العكس تماماً: إنها تُتَرجِم صعوبة التشخيص في المجمل، تأتي الأزمة هنا بغياب اليقين، لذلك شرعت في تحليل هذه الكلمة، ومن بين المكونات المتأصلة في هذا المفهوم فكرة الزيادة في غياب اليقين؛ عندما نتحدث عن أزمة (...) إقتصادية، إذ لا نعرف ماذا سينتج عنها»[1].

وكما نرى من خلال المحادثة التي أجراها "فرانسوا" مع "إدغار" فإن مصطلح الأزمة موجود حتى في عالم الطب ككل، والطب النفسي عل وجه الخصوص، يقول الأطباء النفسانيين مثلا أزمة نفسية إلى جانب الأزمة القلبية، وغيرها من الأزمات في المجال الطبي وكما أشار "إدغار موران" فإن الأزمة عند اليونان قديماً كانت تعني التشخيص؛ أي تشخيص المرض، ومع الوقت تغير معناها، والآن تعني الشك وغياب اليقين، فعند قولنا أزمة سياسية أو إقتصادية أو وزارية، لأننا نشير إلى شيء لايمكن توقع حدوثه، فهو أمر مخفي أو غيبي ستسفر عنه هذه الأزمة أو سيأتي من خلالها، وحدوث الأمر هنا مستقبلي متوقف عن الأزمة في حد ذاتها «تُحفِّز أزمة مجتمع ما مسارين متناقضين: الأول البحث عن حلول جديدة تحفز الخيال والإبداع، والثاني البحث عن الخلاص بالعودة إلى استقرار ماضٍ والتعلّق بمنقذ قدري وكذلك بإدانة أو حرق مذنب ما. يمكن أن يكون هذا المذنب قد تسبب في أخطاء أدت إلى الأزمة أو أنه مذنب خيالي، أي كبش فداء، يجب التخلص منه»[2].

ويشير الفيلسوف "إدغار موران" أيضا في حديثه عن لفظة "أزمة" بقوله: «يجب أن تستخدم هذه الكلمة فقط لوصف أزمة عامة لنظام ما، أكان اقتصاديا أم سياسيا أم اجتماعيا...إلخ. على الصعيد الاقتصادي يفرض المفهوم نفسه بوضوح في السياق التصاعدي أو المستقر لاقتصاد ما مضبوط ظاهرياً، لا تجرّ الأزمة فجأة انخفاضاً في النشاط الاقتصادي فحسب، إنما تجرّ أيضا

---

(1) إدغار موران: في مفهوم الأزمة، تر: بديعة بوليلة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2018م، ص ص11-12.

(2) المرجع نفسه: ص ص8-9.

غياباً لليقين ومخاوف، ويمكن أن تثير ظواهر تراجع مثلما حدث في ألمانيا في عهد هتلر عام 1933م»[1].

فالأزمة الإقتصادية مثلا قد تكون مسبوقة بمؤشرات معينة تدل على ظهور بوادر لأزمة إقتصادية سواءً أكانت عالمية أم دولية (خاصة بدولة من الدول الأوربية/الإفريقية/ الآسيوية وغيرها)، وما يحدث في العالم الآن 2020 خير مثال عن الأزمات التي مست جميع دول العالم دون إستثناء، بسبب جائحة كوفيد 19؛ هذا الفيروس الذي ضرب العالم أجمع، مما أدى إلى حدوث الكثير من الأزمات الاقتصادية الخانقة خاصة عند دول العالم الثالث.

وهناك أيضا حسب قول "موران": «أزمات سياسية، مثل أزمة أيّار/مايو 1958 بعد "انقلاب الجزائر": آنذاك دعا رئيس الجمهورية روني كوتي (René Coty)، الجنرال ديغول (Le général de Gaulle) الذي سوف يؤسس لاحقا جمهورية جديدة. توجد أيضا أزمات سياسية مُجهضَة فـ"انقلاب الجنرالات" في نيسان/أبريل 1961 في الجزائر أيضا كان يمكن له، لو نجح أن يقود نحو تحولات سياسية مهمة»[2].

هذه أزمة من الأزمات السياسية التي حدثت في فترة استعمار فرنسا للجزائر سميت بأزمة أو إنقلاب 19 مايو، وأدت هذه الأزمة إلى عودة الجنرال السفاح "شارل ديغول" وكذلك سمي "انقلاب الجنرالات" أو "انقلاب الجزائر" بالأزمة السياسية التي حدثت في نيسان/أبريل 1961، وهوالإنقلاب الذي قاده مجموعة من الجنرالات قبل السنة الأخيرة من حكم فرنسا للجزائر، وجاء هذا الإنقلاب للإطاحة وإسقاط الرئيس الفرنسي "شارل ديغول" في ذلك الوقت، لكنه فشل في النهاية، ولو لم يفشل لقاد نحو تحولات سياسية كبرى في البلدين :المستعْمِر والمستّعمَر، وقد «عّم مفهوم الأزمة في القرن العشرين جميع آفاق الوعي المعاصر فلا يوجد مجال أو إشكال لا تسكنه فكرة الأزمة: الرأسمالية والمجتمع والأزواج والعائلة والقيم والعلم والقانون والحضارة والبشرية...إلخ. لكن التعميم أفرغ المفهوم من معناه، إن الأزمة Krisis تعني في أصلها اليوناني "القرار"، وهو اللحظة الحاسمة التي تتيح خلال تطور عملية غير مؤكدة تنفيذ تشخيص، في

(1) إدغار موران: في مفهوم الأزمة، ص ص15-16.
(2) المرجع نفسه: ص16.

المقابل تعني الأزمة اليوم "التردد" وفي اللحظة التي يظهر فيها غياب اليقين بالتزامن مع اضطراب ما»[1].

فكما يشير "موران" فإن مفهوم الأزمة صار شاملا في القرن العشرين، ولم يعد مقتصرا على تخصص معين كالإقتصاد أو السياسة أو الطب مثلا، بل أصبح يشمل جميع آفاق الوعي المعاصر، ويرى "إدغار" أن هذا التعميم أفرغ المفهوم وأبعده عن معناه، فحسب رأينا فإن الأزمات لا تتشابه، فكما أشرنا آنفاً فالأزمة الإقتصادية مثلا، قد تترتب عن مجموعة من البوادر الدالة على حدوثها ووقوعها، وبالتالي هناك مؤشر ينبأ بحدوث أزمة إقتصادية، ويمكن التعرف على ذلك من خلال مجموعة من الحسابات أو العوامل فعندما «كانت الأزمة تقتصر على القطاع الاقتصادي، كان يمكن عل الأقل التعرف عليها من بعض الصفات الكمية: انخفاض (الإنتاج، الاستهلاك...إلخ) زيادة (البطالة، الإفلاس ...إلخ). لكنها حالما تشمل الثقافة والحضارة والبشرية، فإن المفهوم يفقد ملامحه. إن الأزمة تسمح على أكثر تقدير بالقول إن شيئاً ما ليس على ما يرام. لكن المعلومة التي تقدمها يقابلها التّعتيم الذي يعّم مفهوم الأزمة»[2].

فالأزمة في بعض المجالات لا يمكن التنبؤ بها عكس القطاع الاقتصادي، لكن حسب "موران" إذا شملت الثقافة أو الحضارة أو البشرية، فإن المفهوم يفقد ملامحه، فليس هناك دلالة على حدوث شيء معين، وهذا ما يجعل من مفهوم الأزمة مفهوما معقدا قد لا يكون نفسه في جميع القطاعات والمجالات والتخصصات، فالأزمة «تستعمل اليوم لتسمية ما لا يمكن تسميته وهي تحيل في النتيجة على فجوة مزدوجة فجوة في معرفتنا (وهي في صلب مصطلح الأزمة)، وفجوة في الواقع الاجتماعي نفسه حيث تظهر "الأزمة". لقد انتشرت كلمة "أزمة" شيئا فشيئا لتجتاح كل شأن اجتماعي، وكل مفهوم. لكن كي يستعيد مفهوم الأزمة معناه، يجب مواصلة عملية "التأزيم" ووضع مفهوم الأزمة نفسه في أزمة، فالمشكلة الأساسية هي: كيف يمكن توضيح مفهوم الأزمة؟ وكيف يمكن جعله موضّحاً »[3].

---

(1) إدغار موران: في مفهوم الأزمة، ص29.

(2) المرجع نفسه: ص30.

(3) المرجع نفسه: ص ص30-31.

يقر "إدغار موران" على أن هناك فجوة مزدوجة للأزمة، الأولى صعوبة فهم المصطلح في حد ذاته، وبالتالي فإن هذا يقودنا إلى أزمة مصطلحية أيضا حول هذا المصطلح الذي تغير شيئا فشيئا ومن مجال إلى آخر، والفجوة الثانية هو أن الأزمة إجتاحت كل شأن اجتماعي لذلك يصعب توضيح هذا المفهوم، وقد تغير منذ ظهوره الأول على ماهو عليه الآن.

ويتحدث "كلود دوبار" -في كتابه "أزمة الهويات تفسير تحول"- عن مصطلح الأزمة بقوله: «مرحلة صعبة تمر بها مجموعة إجتماعية أو يمر بها فرد وبصورة أدق يحيل هذا القول لكلمة أزمة إلى فكرة تصدع التوازن من مكونات متباينة، وعلى شاكلة الأزمات الاقتصادية، يمكن النظر إلى أزمات الهوية بوصفها اضطرابات في علاقات مستقرة نسبيا بين عناصر تهيكل النشاط (الإنتاج والإستهلاك الإستثمارات والنتائج...إلخ)، والنشاط المقصود هنا هو المماثلة أي تصنيف الآخرين والذات»[1].

إذن فالأزمة هي مرحلة صعبة تمر على مجموعة إجتماعية أو فرد ما، وهي عبارة عن اختلال أو فقدان للتوازن بين مجموعة من المكونات التي كانت قبل هذه المرحلة متماثلة وربما متجانسة، وبحلول الأزمة اختل ذلك التوازن بين تلك المكونات.

وهناك تحليلات كثيرة وعميقة لمفهوم الأزمة قد تناولها "كلود دوبار" منها الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والأزمة العصبية والقلبية وأزمة الذات أو الشخصية وهناك أيضا «تحليلات سوسيولوجية، ربما أقل شُهرة، للخروج من الأزمة أو ما يطلق عليه أنسليم شتراوس Anselm Straussتعبير "التحول الهوياتي" ويطلق عليه "بيتر" و"توماس لوكمان" مصطلح "التناوب" أي التحول إلى شخص آخر تغيير الثقافة أو الدين أو الحزب أو المعتقدات وبالتالي تغيير الهوية»[2].

فكل الأزمات لها تحولات معينة، فمثلا الخروج من الأزمة الاقتصادية ليس نفسه الخروج من الأزمة الهوياتية، والذي أطلق عليه "أنسليم شتراوس" التحول الهوياتي والتناوب من قبل

---

[1] كلود دوبار: أزمة الهويات.. تفسير تحول، تر: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص ص28-29.

[2] Anselm Strauss, Miroirs et masques, paris, A-M. Métailié, 1990 (1 ére éd 1959) وكتاب:
peter Berger et thomas Lückmann, La construction sociale de La réalité, A Colin, 1996 (1 ére éd, 1966) نقلا عن: المرجع السابق، ص301.

"توماس لوكمان" يعني تحول أو تغير من حالة إلى حالة في الدين وفي الثقافة وفي المعتقد «غالبا ما يكون هذا الانتقال صعبا وحساسا ومؤلما، لكنه أيضا تجربة ضرورية، إن هذا الخروج من الأزمة الطويل أحيانا والشاق غالبا، هو أيضا "تحول للذات" بين ترك "الهوية القديمة"، أي التخلي عن شكل هوياتي واق، ذاك الذي ينتج عن التدامج الأولي، وبناء طويل ومؤلم لـ"هوية جديدة" انطلاقا من تجارب التدامج الثانوي بالقطيعة مع الهوية السابقة، هناك "منطقة عازلة للمعنى" فراغ تصبح فيه "الأنا لاشيء" بالمعنى الحرفي للكلمة»[1].

وبهذا يظهر أن مفهوم الأزمة يختلف من علم إلى آخر، ففي علم النفس الفرويدي مثلا تعني الأزمة التغير أو التحول ووفق نظرية علم النفس الاجتماعي تعني التجاوز وفي الاقتصادي مثلا تعني الاختلال أو انعدام التوازن بين مجموعة من المكونات، وهذا المفهوم قد يكون الأقرب لمفهوم أزمة الهوية الذي يعتبر بمعنى من المعاني اختلال التوازن بين مجموع مكونات الهوية أو تشتتها مما يؤدي إلى حدوث الصراع، وهذه المعاني المتعددة والمختلفة لمصطلح "الأزمة" تبين مدى صعوبة إيجاد مفهوم شامل لهذا المصطلح الذي تغير في ظهوره الأول، فعند اليونان قديما تعني الأزمة؛ لحظة تشخيص المرض أي لحظة ظهور الأعراض بصورة واصفة عن المعنى الذي هو عليه اليوم، وهو عكس ذلك أي يدل على صعوبة التشخيص وغياب اليقين.

---

[1] كلود دوبار: أزمة الهويات.. تفسير تحول، ص301.

الفصل الثاني:

أزمة الهوية وإشكالية الانتماء في كتاب "الهويات القاتلة" -قراءات في الانتماء والعولمة لـ:أمين معلوف- من منظور النظرية ما بعد الكولونيالية:

أولا- مفهوم الهوية وتشكل عناصر الانتماء عند "أمين معلوف":

1- مفهوم الهوية والانتماء بين (الموروث/المكتسب) ورؤية رواد ما بعد الكولونيالية:«من هوية الاختلاف إلى هوية التماثل».

1-1- الهوية العرقية:«الانتماء العرقي بين مفهوم التهجين والعنصرية».

2- الهويات المركبة والمضطربة وصراع الانتماءات.

3- الدعوة إلى الاضطلاع بانتماءاتنا المزدوجة.

ثانيا- أزمة الهوية وإشكالية الانتماء والدافع إلى الصراع الهوياتي:

1- سيطرة الانتماء المُهَدَد:

2- هوية "أمين معلوف" الفردية والمركبة مثالاً للتعقيد –الاضطراب- الهوياتي.

2-1- مرجعيات تشكل الهوية عند "أمين معلوف".

2-1-1- التعددية اللغوية:«اللغة؛ مكوناً هوياتياً ورابطاً انتمائياً مشتركاً».

2-1-2- المرجعية الإثنية والدينية.

2-1-3- الكتابة والمنفى:«انقسام بين وطنين وبناء الهوية المزدوجة».

أولا- مفهوم الهوية وتشكل عناصر الانتماء عند "أمين معلوف":

1- مفهوم الهوية والانتماء بين الموروث والمكتسب ورؤية رواد ما بعد الكولونيالية:«من هوية الاختلاف إلى هوية التماثل».

تناول "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة" عديد الإشكالات والقضايا المتعلقة بالهوية والانتماء والحداثة والعولمة والديمقراطية و(الإسلام والغرب)...إلخ، وإن المتتبع لكتابات "أمين معلوف" - سواءً الروائية منها أم السياسية ككتابه "الهويات القاتلة"- يلاحظ أن الكاتب دائما ما كان يطرح قضية الشرق والغرب أو الإسلام والغرب، وكذلك الحوار الحضاري والديني والثقافي واللغوي بين الحضارات والثقافات المختلفة، وكثيرا ما كان يدعو إلى نبذ العنصرية والتعصب والعنف المترتب عنهما، واحترام الأقليات على اختلافها؛ دينية كانت أو عرقية أو إثنية، واحترام حقوق وحريات الشعوب والأفراد والتعايش بين الحضارات.

بدايةًنُ ريد أن نطرح مجموعة من الأسئلة في هذا الشق الإجرائي، لنحاول جاهدين الإجابة عليها قدر المستطاع انطلاقا من أهم الأفكار التي وردت في الكتاب، والتي سنتناولها بالدراسة والتحليل، إذن كيف عّرفَ "أمين معلوف" الهوية، وهل هي في نظره مورثةً أم مكتسبة؟ وما مدى تأثير المحيط الاجتماعي في تحديد هوياتنا وانتماءاتنا؟، وفي الأخير ما هي أبرز العناصر التي تتشكل منها أو تتبني عليها هوية كل فرد؟، وإذا ما اعتبرنا أن هذه العناصر ثابتة هل لسقوط إحداها تأثير على هوياتنا أو انتماءاتنا؟.

سنحاول في هذا الشق الإجرائي أيضا أن نأتي بأهم المفاهيم التي جاء بها بعض رواد ما بعد الكولونيالية من أمثال "إدوارد سعيد" و"جوديث بتلر" و"هومي بهابها" و"غياتري سبيفاك" و"فرانتز فانون"، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الذين تأثروا بهم لننظر في رؤية كل منهم في قضية من القضايا؛ كمفهوم الهوية والانتماء والعناصر المشكلة لهما، وكذلك قضية الإسلام والغرب والحداثة والعولمة والعنصرية والديمقراطية وصراع الأديان والحضارات

والثقافات...إلخ؛ بمعنى أننا سنحاول التطرق إلى رؤية "أمين معلوف" لهذه القضايا في مقابل رؤية رواد ما بعد الكولونيالية الذين سَبق ذِكرهم.

وإن ما يمكن ملاحظته في هذا الكتاب، بالضبط الجوانب التي أراد صاحبه أن يتناول فيها مفهوم الهوية والانتماء، هو أنه لم يعمل على تتبع مفهوم الهوية فلسفياً أو أركولوجياً أو نفسياً أو حتى اجتماعياً ، فالكاتب يرى بأن تلك المهمة قد خاضها عديد الفلاسفة؛ ومنهم سقراط وفرويد مرورا ببعض الفلاسفة والمعلمين الآخرين، وتناولها اليوم يحتاج كفاءة وجسارة كبيرتين.

ويرى "معلوف" أن بطاقة الهوية التي يمتلكها كل شخص منا تحتوي على مجموعة من البيانات (اسم، لقب، تاريخ ومكان الازدياد، الصورة، البصمة، وبعض الصفات الجسدية...إلخ)، هي للدلالة على أن حامل هذه البطاقة هو فلان، وهو بذلك مختلف عن كل الأشخاص في هذا العالم، وبالتالي هذا ما يميزه عن كل هؤلاء الأشخاص سواءً القريبون منه أو البعيدين عنه، لذلك يقول "معلوف": «هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر»[1]. حيث يركز على خاصية فريدة في إعطائه لمفهوم الهوية، وهي خاصية عدم التماثل، وهذا شرط من شروط المفهوم و«بتحديدها على هذا الشكل تصبح كلمة هوية مفهوما دقيقا إلى حد ما، ولا يُؤدي إلى أي لبس. هل نحن حقا بحاجة إلى براهين طويلة لإثبات أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يُوجد كائنان متماثلان؟ وحتى ولو توصلنا غدا، كما يُخشى، إلى نسخ كائنات إنسانية، فلن تكون هذه النسخ متشابهة إلا لحظة ولادتها في أحسن الأحوال، إذ تصبح مختلفة منذ أنفاسها الأولى»[2].

لذا فأزمات الهوية لم تعد تتعلق بتلك المسائل الفكرية أو الثقافية، بل تعدى ذلك مع العلم الحديث إلى اكتشاف أزمات أخرى للهوية أكثر تعقيدا من تلك المسائل النظرية الخاصة بها، وما وصل إليه علم البيولوجيا يجعلنا نطرح عديد التساؤلات فيما يخص التحولات التي

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1999، ص14.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص14.

ستحدث على مستوى هوياتنا وانتماءاتنا، لذلك يرى كثير من الباحثين أن هذا التدخل والعبث بالهوية سيؤثر على الهوية الفردية و«ليست الهوية الفردية ما يكتسبه الفرد منذ الولادة فحسب بل الأمر يتعدى ذلك فهناك سمات تنضوي تحت الهوية أو هي من سمات هوية الفرد تسبق ولادته كلون البشرة الذي يولد معه، وأبواه البيولوجيين الذين وجدا قبل ولادته وقبل أن تتم برمجته ويصبح جنينا، بل حسب رأينا فإن ذكاء الطفل وتخلفه الذهني مبرمج قبل ولادته في جينات مسؤولة عن ذلك. وتبعاً لذلك فإن إمكانية تدخل البيولوجيا في تغيير الجسد الإنساني وذلك بتعديل وراثي يتعدى العلاج الضروري هو نفي للهوية الفردية بكامل تمفصلاتها وطمس لها باعتبار أن هذا التدخل سيلغي أشياءً ثابتة في الجسم الإنساني وتحل محلها سمات أخرى، كأن يتم تغيير لون البشرة بتعديل الجينات المسؤولة عن ذلك، أو لون الأعين أو الشعر إلخ...»[1].

فذلك التغيير حتى على مستوى بشرة الإنسان ولونه، والذي اكتشف العلم إمكانية تغييره مع هذه التطورات الحديثة قد يقود العالم ككل -وليس شعباً بعينه- إلى فقدان السمات الأساسية التي تتكون منها هويته، فالشعب الصيني أو الياباني الذي يحمل عديد السمات الجسدية والملامح الخاصة تميزه عن غيره من شعوب أمريكا أو أفريقيا أو أوروبا، وقد تتغير تلك الملامح الجسدية مع هذه التجارب في علم البيولوجيا، ولنا أن نتخيل ماذا سيحدث لو حصل ذلك الأمر، فمع نجاح هذه التجارب على الكائنات النباتية والحيوانية، رأى الإنسان إمكانية تجريبها على الكائن الإنساني.

وبعد تطبيق هذه التجربة على الكائن الحيواني توصل العلماء في علم البيولوجيا إلى اكتشاف جينات خاصة بالذكاء على أحد الفئران، ومن هنا روادتهم فكرة تطبيقها على الإنسان و«هل يمكن حينها أن نفرق بين زيد وعمر اللذين خضعا لزرع جينة خاصة بالذكاء البشري على مستوى ذكائهما خاصة إذا كانت الجينة مأخوذة من شخص واحد عرف بالذكاء والشهرة كأنشتاين مثلا وهو ما يعود بالضرورة على أفعالهما وتفكيرهما وبلغة أخرى سنصبح نتحدث عن تشابه بين الأفراد أو لنقل التطابق بين الأفراد... فإذا اختار الأباء ألوان أبنائهم

[1] البشير ربوح: السؤال عن الهوية، في التأسيس والنقد والمستقبل، ص ص330-331.

تقريبا أغلب الناس يحبذون الشعر الأصفر والعيون الزرقاء أو الخضراء وبالتالي سنحصل على نفس البشرة لدى جل الأفراد إن لم نقل كل الأفراد. وعموما يمكن القول أنه يمكننا في المستقبل إحداث تغييرات على الإنسان سواء جسديا أو فكريا...»[1].

وهذه العلمية مشابهة لعملية التهجين الثقافي، حيث يصبح الإنسان في هذه الحالة كائنا مهجنا، لم يولد كما كان مقدر له أن يولد، ولن يكون كما قدر له أن يكون وفق تلك الهوية الفكرية أو الجسدية، فإن حصل بالفعل واستطاع الإنسان أن يحّمل هذه الجينات الخاصة بالذكاء إلى أبنائه، ماذا سيحصل بعد مدة زمنية لهذا العالم، سيصبح الذكاء في متناول الجميع، وإذا كان الذكاء معطى لبعض الأشخاص في هذا العالم فإنه يصبح للكثير من الأشخاص، وسيفضل الكثير من الناس اقتناء هذه الجينات، وسيسير العالم نحو نمطية واحدة مشابهة لنمطية العولمة الثقافية أو اللغوية «وكل فرد ليس له هويته الجسدية الخاصة به ولا هوية فكرية خاصة به. أو لنقل سنصبح نتحدث عن صورة مثالية والتي تمثل هوية الفرد الذي لم يطرأ عليه تغيير وهي فكرة فقط لا غير أو هي صورة في مخيلتنا ولا نستطيع رسم ملامحها، وصورة حقيقية التي هي النسخة التي وقع إدخال تغييرات عليها وتلك هوية ثانية، وهنا نجد أننا نتحدث عن هويات للفرد الواحد، وليست هوية واحدة ثابتة. وكأن الأفلاطونية التي تحدثت عن المثل والنسخ قد يتحقق في عالمنا المعاصر»[2].

في هذا العالم لكل شخص جمهوره الخاص الذي يتّبعه، لذلك سيختار كل فرد قدوته ليكون مثله حتى في طبيعته الفكرية، وهناك الكثير من الأمثلة الخاصة في السياسة والرياضة والفلسفة والثقافة والأدب...إلخ، وسنحصل في النهاية على كثير من النماذج الممسوخة جسدياً والمستنسخة فكرياً ، ويحدث ذلك التطابق الرهيب الذي كانت تخاف منه بعض الشعوب خاصة التي أرادت الاحتفاظ بكل مقوماتها التراثية.

---

(1) Je ne suis pas né tel que je devrais etre je ne suis pas mois Rostant, Jean, Pensées d'un bilogiste, Editions Stock, Paris, France, 1995, p53..331نقلا عن: المرجع نفسه: ص

(2) البشير ربوح: السؤال عن الهوية، في التأسيس والنقد والمستقبل، ص ص331-332.

وقد أحالنا مثال الكاتب "معلوف" حول استنساخ كائنات بشرية إلى ما وصل إليه العلم الحديث بفعل التقنيات البيولوجية، التي من دون شك ستُعمق في أزمة الهوية الفردية والجماعيةمعاً ، فإذا كانت العولمةتُ قرّب بين البشر وتجعل العالم قرية صغيرة، وتعمل على إحداث نوع من التشابه والتماثل، فإن هذه التجارب والتقنيات الحديثة ستزيد من حجم الاختلاف بين البشر، لأن كل شعب سيبحث عن اختلافه من خلال استنساخ نموذجه الذي يرى فيه الأنموذج الأمثل.

إن ما يركز عليه "معلوف" في مفهوم الهوية هو حديثه عن خاصية "عدم التماثل" وأعطى مثالا لذلك؛ بأنه لو تم نسخ كائنات بشرية مستقبلا، وهذا ما قد يحدث بفضل التطور العلمي الهائل، إلا أنه لا يمكن أن نجد شخصان متماثلان مئة بالمئة، وهذا ما تتميز به هوية كل فرد، وفكرة "معلوف" وكأنها نقد لما أشرنا إليه منذ قليل فيما يخص (الهندسة الوراثية والاستنساخ) فحتى ولو حصل ذلك فإنه حسب "معلوف" سيبقى لكل شخص هويته الفردية التي تميزه عن غيره من الأفراد حيث «تتشكل هوية كل شخص من جمهرة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية. هناك بالتأكيد، بالنسبة للغالبية العظمى من الناس، الانتماء إلى تقليد ديني وإلى جنسية، وأحيانا جنسيتين، وإلى مجموعة إثنية أو لغوية، وإلى عائلة أكثر أو أقل اتساعا، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي ما (...) أقل قوة إلى ريف أو قرية أو حي أو عشيرة أو فريق رياضي أو مهني أو إلى جماعة من الأصدقاء، إلى نقابة أو إلى حزب أو إلى رابطة أو رعية أو جماعة من الأشخاص يمتلكون الأهواء ذاتها أو الميول الجنسية ذاتها أو العاهات الجسدية ذاتها أو الذين واجهوا الأذّيات ذاتها»[(1)].

يظهر من خلال هذا الشاهد أن مفهوم الانتماء هو مفهوم واسع جدا، لأن هوية كل شخص فينا تتشكل من خلال مجموعة من العناصر، التي تُمكّنه من التماثل مع أشخاص آخرين، وقد ذكر "معلوف" بعضاً منها في ما يتعلق ببطاقة الهوية مثلا، لكن تبقى هناك عديد من العناصر الأخرى التي تُظهر انتماء شخص ما دون أن يشعر بذلك، فكل إنسان

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص14.

ينتمى بحكم اللغة إلى مجموعة من الأشخاص، وكذلك بحكم التوجه الديني أيضا أو السياسي أو حتى الثقافي، أو ربما يكون انتماؤنا لمجموعة معينة كتشاركنا في تشجيع فريق رياضي واحد أو انتمائنا لمؤسسة أو حزب أو شركة...إلخ، وبذلك فإن لمفهوم الانتماء وفق عناصره خاصية الانفتاح، فكل شخص يملك هذه الخاصية الانتمائية التى أشار إليها "معلوف"، وهنا دلالة على الهوية الجماعية، بمعنى أن كل شخص من الأشخاص يقف تحت مظلة انتمائية معينة تميزه عن شخص آخر له خصائص وانتماءات أخرى كذلك، وهكذا دواليك و«بالتأكيد ليس لكل هذه الانتماءات الأهمية ذاتها، على أية حال ليس في الوقت ذاته. ولكن أياً منها ليس خاليا من المعنى تماما. إنها العناصر المكونة للشخصية، ونستطيع تقريباً أن نقول إنها "مورّثات"شرط أن نوضح أن معظمها ليس فطرياً »[1].

ولعل نفس الفكرة التي ذهب إليها "معلوف" كان قد أشار إليها الكاتب الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" من خلال الكثير من الأفكار التي طرحها عن الهوية والانتماء فـ«تصور سعيد للهوية، هو تصور ينتمي إلى "ما بعد الحداثة"، لأن كتاباته عموماً (وخصوصا كتابه الرائد حول الاستشراق) تصنف ضمن دراسات وكتابات "ما بعد الاستعمار"، وهي الأبحاث التي حاولت الانفتاح على ما هو كوني وتجاوز الانغلاق على الذات والتمركز المرضي حولها وعلى كل ما هو محلي، فهذا التصور "ما بعد حداثي" لا ينظر إلى الهوية باعتبارها تقوم على الثبات والوحدة كما عرفتها الفلسفة الحديثة التي بقية حبيسة التصور الأرسطي للمفهوم، ولكنها تقوم أساسا على التعدد والاختلاف والتطور»[2].

ومن ثم فإن نظرة "معلوف" للهوية الفردية هي نفسها عند رواد ما بعد الكولونيالية من أمثال "إدوارد سعيد" الذي يملك بدوره هوية مركبة متشكلة من كل تلك العناصر التي اكتسبها من خلال التنقل بين البلدان العربية المشرقية إلى أن استقر به الحال في الغرب (أمريكا) بالضبط، "فإدوارد"، وهناك الكثير من الأدباء العرب الذين هم على شاكلة "إدوارد سعيد"

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص14.

[2] عبد السلام جليط: إشكالية الهوية عند إدوارد سعيد، رأي اليوم، صحيفة عربية مستقلة، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.raialyoum.com/index.php، وقت الدخول: 16:40، تاريخ الزيارة 29-11-2020،

و"معلوف" منقسمون بين هويتين؛ عربية وغربية، وقد أشار الباحث "عبد السلام جليط" في مقال له -عنوان: "إشكالية الهوية عند إدوارد سعيد"- إلى تلك التركيبة الانتمائية التي تتشكل منها هوية "إدوارد"، وذلك في حديثه عن "قصيدة طِباق" التي كتبها "محمود درويش" عن "إدوارد سعيد" «"فالهوية بنت الولادة، لكنها في النهاية إبداع صاحبها لا وراثة ماضٍ..." كما يقول "سعيد" على لسان صديقه "درويش" في ذات القصيدة المذكورة سلفا، فلا يمكننا أن نحصر الهوية في مكان الولادة مثلا، فقد ولد "سعيد" في فلسطين، ولذلك فقد كان فلسطينيا بالولادة، ولكنه عاش جزءا غير يسير من حياته بالقاهرة في مصر، وجزء كبير من حياته الجامعية والمهنية بأمريكا، ومراحل أخرى في بيروت، وبالتالي فانتماؤه هو انتماء لكل هذا التعدد المكاني، اللغوي، الثقافي والحضاري، والهوية هي هذا الغنى والتنوع والتعدد "أنا المتعدد، في داخلي خارجي المتجدد..."»(1).

فالهوية ليست موروثة بل مكتسبة وذلك ما قاله "سعيد" على لسان درويش في تلك القصيدة، (فهي إبداع صاحبها لا وراثة ماضٍ) من هنا يظهر أن الهوية حسب هذا الشاهد مكتسبة؛ تكتسب من خلال تلك العناصر التي جمعها صاحبها في حياته، وعبر تنقلاته المختلفة والمتعددة، فإدوارد سعيد الذي ولد في فلسطين وعاش مدة في مصر، وانتقل إلى بيروت ومن ثم إلى أمريكا ليستقر فيها أخيرا، قد اكتسب كل تلك العناصر التي حملها وحملَتها هويته، وبالتالي أصبحت هويته متشكلة من كل ذلك التعدد اللغوي والثقافي والحضاري، فالهوية في نظر رواد ما بعد الكولونيالية تحمل خاصية الانفتاح والاختلاف والتعدد.

إن كل تلك النقاط التي ذكرها "أمين معلوف" ليوضح لنا المساحة التي يمكن أن يحتلها الانتماء بكل عناصره، منها ما هو مكتسب، ومنها ما هو فطري، وبالرغم من هذا الكم الهائل من هذه العناصر التي يتشارك فيها الكثير من الأشخاص، إلا أن ذلك لن يُوصل إلى قضية التماثل -بينهم بشكل نهائي- التي تحدث عنها "معلوف" في مفهومه للهوية، وذلك

(1) عبد السلام جليط: إشكالية الهوية عند إدوارد سعيد، رأي اليوم، صحيفة عربية مستقلة، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.raialyoum.com/index.php، وقت الدخول: 16:40، تاريخ الزيارة 29-11-2020.

بقوله: «إذا كان من الممكن مصادفة كل من هذه العناصر عند عدد كبير من الأشخاص، فإننا لن نجد أبداً التركيبة ذاتها عند شخصين مختلفين، وهذا بالضبط ما يصنع غنى كل فرد وقيمته الخاصة، وهذا ما يجعل من كل فرد كائناً فريداً وغير قابل للاستبدال»[1]، وهذا ما أراد "معلوف" الوصول إليه، وهو أنه بالرغم من كل تلك العناصر التي يمكن أن يشترك فيها أو ينتمي إليها أشخاص معينون مثلا، إلا أنه لا يمكن أن يقودنا للحصول على تركيبة واحدة عند شخصين مختلفين، حتى ولو كان لهم انتماء واحد كما ذكرنا، وهذا ما يجعل من كل شخص كائنا فريدا وغير قابل للاستبدال.

فالهوية حسب "معلوف" هي حالة خاصة، وذلك ما أراد قوله عبر الصفحات الأولى من كتابه "الهويات القاتلة"، وقد أشار إلى أن كثيرا من الأشخاص لهم انتماء محدد ويتشاركون في عديد من العناصر مثل اللغة والدين...إلخ، لكن هذا لا يعني أنهم يمتلكون هوية واحدة، فالاختلاف يكون في تركيبة هوية كل شخص منهم، لذلك يقول: «وأخيراً رميت بنفسي في الماء مقتنعاً بأن كل إنسان طيب النية ويسعى إلى القيام بالتفحص الخاص لهويته لن يتأخر عن اكتشاف أنها حالة خاصة مثلما حدث معي. فالإنسانية كلها تتشكل من حالات خاصة، والحياة تخلق الاختلافات، وأما التكاثر فهو ليس للتماثل أبداً. كل شخص، دون أي استثناء، يتمتع بهوية مركّبة ويكفيه أن يطرح بضعة أسئلة ليستخرج كسوراً منسية وتشعبات لاشك فيها وليكتشف أنه مركّب وفريد ولا يُستبدل»[2].

إن هوية كل شخص هي عبارة عن حالة خاصة لا يمكن أن يماثله فيها شخص آخر ويعني الكاتب أن الهوية -حسب مفهومه- لها خاصية عدم التماثل، فبالرغم من هذا التزايد في عدد البشر، إلا أن كل واحد منهم يمتلك داخل هويته خصوصية تميزه عن باقي البشر، فجميعهم حالات خاصة من وجهة نظر "معلوف" و«هذا هو بالضبط ما يشكل هوية كل فرد. فهو مركب وفريد ولا يُستبدل ولا يمكن الخلط بينه وبين أي شخص آخر»[3]. وترى

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص15.

(2) المرجع نفسه: ص22.

(3) المرجع نفسه: ص23.

"سعاد العنزي" في مقال لها بعنوان: "تقاطعات الهوية بين إدوارد سعيد ومحمود درويش"، أن نظرة كل منهما للهوية الفردية هي: «نظرة ما بعد حداثية مميزة على مستوى الهوية الفردية، فجميعهما يؤكدان البعد المتعدد للهوية الإنسانية، فهي متعددة ومتنوعة ومشكلة من انتماءات عديدة ووجوه متحولة. وتختزل المقولة التالية الرائجة في الدراسات ما بعد الاستعمارية نظرتهم العامة للهوية "الهوية ليست ثابتة ولا تُعطى للفرد مرة واحدة بل تمر بمخاض طويل وعمليات تشكل متحولة من فترة لفترة حتى تصل على ما هي عليه" على حد قول درويش: "أنا لا أخجل من هويتي، فهي ما زالت قيد التأليف"، يشاركهما أيضا أمين معلوف في كتابه "الهويات القاتلة"»[1].

فالهوية من خلال هذا الشاهد وحسب تعريف رواد ما بعد الكولونيالية من أمثال "إدوارد سعيد" وغيره فإنها متعددة ومتنوعة وليست ثابته، ولا تُعطى مرة واحدة وإلى الأبد، وهذا ما أشار إليه "معلوف" بدوره في مفهومه للهوية، وكأن "معلوف" متأثر بأفكار رواد ما بعد الكولونيالية، وبالتالي فهوية كل شخص منّا تتحدد وتتشكل عبر ذلك الاختلاف الموجود بيننا وبين الآخر، فحسب تعبير "أمين معلوف" لا يمكن أن نجد شخصان متماثلان، حتى ولو ضاقت حدود أو دائرة الروابط والانتماءات التي تجمعهما، فكل شخص لديه ما يميزه عن الملايين من الأشخاص الآخرين، وعلى سبيل التمثيل لا يمكن أن نقول هذا على شخصين متباعدين في الديانة (مسلم/مسيحي)، بل حتى وإن كانا ينتميان إلى ديانة واحدة، ويحملان انتماءًواحدا ولهما جنسية واحدة، فهذا لا يشفع لهما في أن تكون لهما هوية واحدة، فالهوية حسب "معلوف" تكمن في تلك الفردانية والتركيبة الخاصة والخالصة غير القابلة للاستبدال، حيث يقول "إدوارد سعيد" في كتابه "خارج المكان": «إن هويتي ذَاتهَا تتكون من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة وجامدة»[2]. نفهم من هذا أن "إدوارد سعيد" أراد أن يقول أن هويته ليست التي ورثها، فهو الذي ولد في فلسطين وينتمي لعائلة مسيحة؛ لا يمكن أن

[1] سعاد العنزي: تقاطعات الهوية عند إدوارد سعيد ومحمود درويش، جريدة القدس العربي، يومية سياسية مستقلة، السنة السادسة والعشرون-العدد 7876، الثلاثاء 23 سبتمبر 2014، ص12.

[2] إدوارد سعيد: خارج المكان، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2000م، ص09.

تنتمي هويته وتنتهي عند هذا الحد، ففي رأيه أن هويته تشكلت من كل تلك التيارات التي كانت في كثير من الأحيان في حالة صراع، فهو الذي يحمل جملة من العناصر الثقافية الفلسطينية، وكذلك المصرية وحتى السورية بحكم تنقله إلى دمشق وبقائه فيها مدة من الزمن، ويحمل أيضا كثيرا من عناصر الثقافة الغربية الأمريكية على وجه التحديد، ومن ثم لا يمكن أن نقول عنه فلسطيني أو مصري أو أمريكي، فهويته تحمل كل تلك العناصر المتعددة والمختلفة التي تشكلت عبر حياته «هويتي المصرية المركبة والملتبسة بل والمريبة وكوني عادة في غير مكاني، أمثل شخصاً بلا ملامح محددة ولا وجهة معروفة أتجه إليها»[1].

فبالرغم من اضطلاع "إدوارد سعيد" بهذا الانتماء المزدوج أو الهوية المركبة إلا أنه يرى نفسه شخصاً ممزقاً وبلا ملامح محددة، ففي داخله تتصارع تيارات تواجهة خارجيا كالتعدد اللغوي والثقافي وغيرهما من الاختلافات والانتماءات الأخرى التي قامت ببناء هويته المركبة؛ فهو المصري والعربي والمسيحي والأمريكي في آن، وقد كان للتعليم الكولونيالي في المرحلة الأولى منذ نشأته -دور كبير- في تكوين شخصيته منذ الصغر حيث يقول: «إنني كنت في مصر ولكّني لست مصرياً، وأنا عربي ولكني لست مسلماً وأنا مسيحي ولكني بروتستانتي ولست مسيحياً كاثوليكيا وأنا ناطق بالإنجليزية ولكني لست انجليزياً وأنا أمريكي ولم يسبق لي أن ذهبت إلى أمريكا»[2].

فهناك تطابق كبير بين هؤلاء الأشخاص الذين يحملون هويات مركبة، فـ"معلوف" على وجه التمثيل تتطابق عناصر هويته مع عناصر هوية "إدوارد"؛ فهو مسيحي وعربي وفرنسي، لكن ما أراد "إدوارد سعيد" قوله هو نفيه لأي انتماءٍ على حدة، فبالرغم من أنه ولد في فلسيطين وعاش في مصر إلا أنه ينفي هويته إلى البلدين معاً، وينطبق الشيء نفسه على أمريكا، وإلى انتمائه المسيحي والمسلم كذلك، وأراد أن يقول بأن هويته هي جمع من كل تلك

---

(1) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص91.

(2) إدوارد سعيد: "الهويات تعددية والمنفى حقل كريم"، تر: صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع72 و73، رام الله، فلسطين، صيف وخريف 2002، ص104.

للعناصر حتى وإن كانت متناقضة في بعض الأحيان، فلا يمكن حسب رأيه أن يُظهر انتماءه إلى فلسطين أو إلى المسيحية أو الإسلام، فهو شخص مركب تتكون هويته من جمهرة من العناصر، مثله مثل الكاتب اللبناني الفرنسي "أمين معلوف"، وقد كان رأيهما في الهوية متماثلا إلى أبعد الحدود.

ويضيف "سعيد" بقول: «أرى إلا نفسي كتلة من التيارات المتدفقة أؤثر هذه الفكرة عن نفسي على فكرة الذات الصلدة، وهي الهوية التي يعلق عليها الكثيرون أهمية كبيرة تتدفق تلك التيارات، مثلها مثل موضوعات حياتي، خلال ساعات اليقظة، وهي، عندما تكون في أفضل حالاتها، لا تستدعي التصالح ولا التناغم. إنها من قبيل "النشاز" وقد تكون في غير مكانها، ولكنها على الأقل في حراك دائم في الزمان وفي المكان وبما هي أنواع من المركبات الغربية»[1].

وقد شدد "معلوف" على رأيه في تشكيل الهوية بأنها تحمل خاصية عدم التماثل والاختلاف ويعطينا مثالا عن ذلك بقوله: «إن كل الناس ليسوا متماثلين بل إن كلاً منهم مختلف. بالتأكيد يختلف الصربي عن الكرواتي ولكن كل صربي يختلف أيضا عن أي صربي آخر، وكل كرواتي يختلف عن أي كرواتي آخر. إذا كان هناك مسيحي لبناني يختلف عن مسلم لبناني، فأنا لا أعرف مسيحيين متماثلين، مثلما لا يوجد في العالم فرنسيان أو أفريقيان أو عربيان أو يهوديان متماثلان»[2]، فالجزئية التي ركز عليها هي قضية الاختلاف بين البشر بالرغم من التقارب الموجود بينهم في كثير من الأحايين وأعطى أمثلة لذلك، والاختلاف -حسب رأيه- لا يكون بين جزائري وفرنسي مثلا، بل إنه يكون حتى بين جزائري وجزائري آخر، بالرغم من امتلاكهما نفس الانتماءات حتى لو عاش الشخصان معاً في بلد واحد وتقاربا في كل شيء إلا أنه لا يمكنهما أن يكونا متماثلين، وبالتالي: «لا يمكن لفرد أن يحل مكان الآخر، من الشائع أن نجد في كنف العائلة الرواندية أو الإيرلندية أو اللبنانية أو الجزائرية ذاتها، بين أخين عاشا في المحيط ذاته، اختلافات ضئيلة في الظاهر،

---

(1) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص ص358-359.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص23.

ولكنها تجعلهما يرتكسان فيما يتعلق بالسياسة أو الدين أو الحياة اليومية على طرفي نقيض. وربما تجعل من أحدهما قاتلاً ومن الآخر رجل حوار ووفاق»[1]. وهذا مثال صريح على مبدأ الاختلاف في مفهوم الهوية عنده؛ بمعنى أنه يكمن حتى داخل أفراد العائلة الواحدة، فالاختلاف قد يكون حتى في التوجهات، منهم من يختار السياسة ومنهم من يكون توجهه دينيا، فهناك أشياء تجمعهم وأخرى تميزهم، فمن الممكن أن يتشابهوا ومن غير المعقول أن يتماثلوا كلياً حسب قوله.

وقد ذهبت الكاتبة الأمريكية "جوديث بتلر" وهي رائدة من رواد ما بعد النسوية في مفهومها للهوية بقولها: «تواصل الذات مع الآخر مع إدراكها وجود حيز عصي على الذات نفسها وعلى المعايير العامة يدفعها إلى اعتراف يدرك القيود المعرفية التي تحكم الذات والآخر على حد السواء»[2]. فقد حاولت "جوديث بتلر" أن تتناول مفهوم الهوية انطلاقا من نظرتها التي تدعو فيها إلى تحرير المرأة في مواجهة الهيمنة الذكورية أو بما يُعرف بسلطة الرجل، وبذلك فإن أفكارها التي دعت إليها كانت مساندة لرواد ما بعد النسوية الذين اشتركت معهم في نفس الأفكار ووجهات النظر، ومن أمثال هؤلاء نجد "سبيفاك غياتري"، فهوية الذات حسب وجهة نظر "بتلر" تتحدد من خلال علاقتها بالآخر فـ«نظرية جوديث بتلر في الهوية هي تركيب تضافري لنظريات متنوعة لكل من "جاك لاكان" و"ميشال فوكو" و"لوي ألتوسير" و"سيمون دي بوفوار" و"جاك دريدا" وغيرهم. إن "جاك لاكان" قال في أكثر من مكان بأن الهوية هي نتاج لدخول الإنسان في مرحلة السجل الرمزي السابق للذات، حيث تكون بِنية اللغة جزءا أساسيا منه، في حين أن "سيمون دي بوفوار" كانت قد أعلنت في كتابها "الجنس الثاني" أن المرأة لا تولد امرأة، وإنما تصبح امرأة، أما "ألتوسير" فقد دافع عن أطروحته القائلة بأن الهوية هي عرض ونتيجة لشبكة أجهزة الدولة الأيديولوجية، بما في ذلك الأجهزة القمعية وتلك الأجهزة الأيديولوجية الناعمة التي تعمل بالتسويغ والترغيب»[3]، وعليه

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص23.

(2) جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2014م، ص08.

(3) أزراج عمر: النسوية وخرق الهوية: مفهوم الهوية عند الكاتبة الأمريكية جوديث بتلر، صحيفة العرب –نُشر في 30/08/2014، العدد: 9664، ص17.

نجد أن لأفكار رواد ما بعد الكولونيالية أو نظرية ما بعد النسوية أصولا فلسفية أو معرفية لفلاسفة كُثر في علم النفس أو علم الاجتماع وغيرهم، فكل هؤلاء متأثرون بفلاسفة من قبلهم من أمثال "غرامشي" و"فوكو" و"دريدا".

حاولنا الإشارة سابقاً إلى أن "أمين معلوف" ركز على نقطة معينة في مفهومه للهوية والانتماء، باعتبارهما يتحددان من خلال البيئة أو المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد أو داخل هذا النمط، ومن خلال علاقته بالآخر، حيث يقول "معلوف": «لا تعطى الهوية مرة واحدة وإلى الأبد، فهي تتشكل وتتحول على طول الوجود. ورغم وجود العديد من الكتب التي سبق أن تحدثت عن الأمر وشرحته بإسهاب، فلا ضرر من الإشارة أيضا إلى أن عناصر هويتنا التي توجد فينا عند الولادة ليست كثيرة، فهي بعض الخصائص الجسدية والجنس واللون... وحتى هنا فليس كل شيء فطرياً. ورغم أنه من غير البديهي أن يحدد المحيط الاجتماعي الجنس، إلا أنه هو الذي يحدد معنى هذا الانتماء. أن تولد الفتاة في كابول أو أوسلو ليس له المعنى ذاته، فهي لا تحيا أنوثتها بالطريقة ذاتها، ولا أي عنصر آخر من هويتها»[1].

إن للمحيط الاجتماعي دورا كبيرا في تحديد هوياتنا وانتماءاتنا، والهوية حسب رأيه لا تعطى مرة واحدة فهي تتشكل عبر الوجود؛ لأن العناصر التي تولد معنا غير كافية لتحديد هويتنا، وقد أشرنا إلى هذا آنفاً من خلال فكرة "إدوارد سعيد"، ومن ثم فهناك عناصر نرثُها وأخرى نكتسبها؛ إذن فالمحيط الاجتماعي لايمكنه أن يحدد هويتنا بصورة كلية، ولكن يمكنه أن يتحكم في انتمائنا، وقد أعطى "معلوف" مثالا لفتاة ولدت في "كابول" بأفغانستان فهي لن تكون متحررة بحكم الوضع في هذا البلد، غير أنها ربما تكون عكس ذلك لو ولدت في "أوسلو" بالنرويج، والتي يمكن أن تحيا فيها أنوثتها بطريقة مغايرة تختلف عن الطريقة الأولى، ويمثل لذلك بهذه اللعبة الذهنية الكاشفة بقوله: «من أجل أن نقيس ما هو حقيقةً فطري بين عناصر الهوية توجد لعبة ذهنية كاشفة للغاية: تخيلوا أننا نعزل رضيعاً عن

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص25.

محيطه لحظة ولادته لنضعه في محيط مختلف، وقارنوا عندئذ بين الهويات المتنوعة التي يمكن أن يكتسبها، والمعارك التي سيكون عليه أن يخوضها وتلك التي ستوفَّر عليه...هل من الضروري أن نوضح بأنه لن يتذكر شيئاً عن ديانته الأصلية ولا عن "أمته"، و"لغته" وأنه قد يجد نفسه يحارب بضراوة من كان يجب أن يكونوا أهله»[1].

هذا المثال أو هذه اللعبة الذهنية المتخيلة تدعونا إلى القول إن الهوية حسب وجهة نظر "معلوف" مكتسبة أكثر من كونها موروثة، فقد كان محقاً عندما قال بأن باقي عناصر الهوية تعتبر عناصر نسبية، وهذه اللعبة الذهنية تدافع عن رأيه هذا، ففي الحقيقة لو أخذنا رضيعاً مسلماً ووضعناه في أحد البلدان الغربية، لنقل ألمانيا مثلا هل سيتذكر أي شيء عن أصله وانتمائه عندما يكبر في ذلك المحيط الاجتماعي الغريب، هل سيرث ديانته الإسلامية، ولا تكون لديه أي قابلية لاعتناق ديانة أخرى كالمسيحية مثلا، فعلا الحكم على ذلك صعب، وهذه الأمثلة سواءً أكانت حقيقية أم لا، إلا أنها ستغير من رؤيتنا للهوية وستغير من مفهوم الهوية والانتماء لدى الكثير من الأشخاص.

إذا كما قال كاتبنا فالمحيط الاجتماعي وتأثير الآخرين له دور كبير في تحديد انتماءاتنا، وكذلك فإن هويتنا تتحدد من خلال تفاعلنا، وتفاعل الآخرين معنا و«أن ما يحدد انتماء شخص إلى مجموعة ما هو تأثير الآخرين بشكل أساسي؛ أي القريبين منه، كأهله ومواطنيه وأخوته في الدين الذين يسعون إلى تملكه، وتأثير الذين في المواجهة والذين يعملون على إقصائه. على كل منا أن يشق طوقيه بين الطرق التي يـُدفع فيها، أو تلك الممنوعة عليه أو التي تـُزرع بالأفخاخ تحت قدميه. فهو ليس ذاته دفعة واحدة ولا يكفي بأن "يعي" ما هو عليه، إنه يصبح ما هو عليه؛ لا يكتفي بأن "يعي" هويته، إنه يكتسبها خطوة فخطوة»[2]. فحسب هذا الشاهد فإن الآخر أو الغير هو من يحدد انتماءنا، وكل شخص منا

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص26.

(2) المرجع نفسه: ص26.

يُ دفع عنوة نحو دروب معينة، ويتم تجنيبه دروباً أخرى، ومن ثم سيعمل على اكتساب هويته خطوة بخطوة دون أدنى اختيار منه؛ إذن ليس على الشخص بناء هويته كيفما شاء، بل كيفما أرادها له غيره من أقربائه أو إخوته في الدين، بمعنى أن الآخر هو من يحدد انتماءاتنا، وكذلك المحيط الاجتماعي بصورة حقيقية، فالشخص «يبدأ التدرب باكراً جداً، منذ الطفولة الأولى. إذ يقوم الأهل عن قصد وغير قصد بتشكيل الطفل وتكوينه وترسيخه بالمعتقدات العائلية والطقوس والمواقف والأعراف واللغة الأم بالتأكيد، ثم بالمخاوف والتطلعات والأحكام المسبقة والأحقاد، وكذلك بمختلف مشاعر الانتماء أو اللاانتماء»[1].

بالفعل فهذه مراحل تطور هوية أي شخص منا، فاللغة مثلا سيأخذها عن أهله، وإن حاولنا إعطاء مثال لهذا سنقول إنه من غير المعقول أن نجد طفلا يولد في انجلترا من أبوين انجليزيين يتحدث العربية أو أي لغة أخرى -يمكن أن يكتسبها لكن تأثير والديه سيسبق ذلك بتلقينه للغتهما- فلغته الأم سيتعلمها من أهله، وسيأخذ منهم كثيرا من العادات والتقاليد والسلوكات سواءً أكانت سيئة أم حسنة، إذن فالطفل عبارة عن عجينة يعمل المقربون منه على صنعها وتشكيلها كيفما شاؤوا.

1-1- الهوية العرقية: «الانتماء العرقي بين مفهوم التهجين، العنصرية».

يمكن أن يكون الانتماء العرقي سبباً وجيهاً في تحديد انتماءاتنا مثله مثل العناصر الأخرى كالمحيط الاجتماعي والجنس واللغة وغير ذلك، وقد حاول "معلوف" التوضيح بأن (العرق/اللون) يحديد انتمائنا، وذلك من خلال نظرة وتصنيف الآخرين لنا، وقضية التمييز والعنصرية هي قضية قديمة جدا، ظهرت في أوروبا وأمريكا، ففي أمريكا مثلا كان التمييز العرقي أو العنصرية العرقية ضد السود منذ ما يقارب الأربعة قرون الماضية، لكن بعض أشكال العنصرية والتمييز بصفة عامة كان موجودا قبل ذلك بكثير في أوروبا، وما نود التركيز عليه هنا هو نظرة "معلوف" للانتماء العرقي الذي يعد عنصرا من عناصر تحديد

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص26-27.

الهوية، وسنحاول أن نضيف إلى رؤية "معلوف" بعض الرؤى المختلفة في مفهوم الهوية العرقية أو الانتماء العرقي عند "فرانتز فانون" (Frantz Fanon) و"آنيا لومبا" (Ania loomba) و"هومي بابا" (Homi.k.Bhabha) كأبرز الأعلام لرواد الدراسات ما بعد الكولونيالية ونظرية ما بعد الاستعمار؟.

وقد حاول الكاتب أن يبين كيف أن هويتنا العرقية يُختلف تحديدها حسب المحيط الاجتماعي، فبالرغم من أن اللون يعتبر عنصرا مهما من عناصر تحديد الهوية، إلا أنه يمكن أن يكون حاسماً في بعض الأماكن ويغيب في بعضها الآخر فـ«إن ولادة زنجي في نيويورك أو لاغوس أو بريتوريا أو لاواندا ليس له المعنى ذاته، يمكننا تقريباً أن نقول إنه ليس اللون ذاته من وجهة نظر الهوية. إن العامل الذي يحدد هوية طفل يولد في نيجيريا هو كونه يوروبا أو هاوسا وليس كونه أسود أو أبيض. أما في أفريقيا الجنوبية فكون المرء أسود أو أبيض يبقى عاملا هاماً في الهوية ولكن الانتماء الاثني إلى الزولو أو الكزوسا لا يقل أهمية»(1).

هناك بعض المفارقات الخاصة بالانتماء العرقي، وهناك العديد من وجهات النظر فيما يخص نظرة الهوية للعرق أو اللون أو البشرة، فحسب رأي "معلوف" إن الأشخاص السود أو الزنوج المولودين في عدة مدن عالمية متفرقة كنيويورك، أو لاغوس، أو بريتوريا، أو لاوندا، ليس له المعنى ذاته، عكس ما يكون في نيجيريا أو جنوب إفريقيا أو أنجولا فالتشابه بين أولئك الزنوج ككل يقلل، إن لم نقل ينفي هذا العنصر الهوياتي (اللون) بحكم أن الأغلبية الساحقة من سكان هذه الأماكن زنوجا، وعكس الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، فولادته في أمريكا تعني أنه أسود، لكن ولادته في نيجيريا لا تعني ذلك حسب الحكم الذي ذكرناه، بل ينظر له على أنه ينتمي إلى إحدى القبيلتين إما اليوروبا أو الهوسا، فالعرق هو:«أحد أقوى

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص25.

علامات الهوية الإنسانية وأضعفها أيضا، إذا يصعب تفسيره والتعرف عليه، ومن الأصعب الحفاظ عليه، وقد أصبح لون البشرة في هذه الأيام العلامة المميزة للأعراق»[(1)]،

نلحظ من خلال هذا الشاهد أن "آنيا لومبا" قد ذهبت إلى أن لون البشرة عنصر مهم في تحديد الهوية، ومن ثم فإن الانتماء العرقي أو الهوية العرقية يمكن أن تتحدد من خلال المحيط الاجتماعي الذي ننتمي إليه، وكذلك من خلال علاقتنا مع الآخر -فلون بشرتنا قد يكون مهما في أوروبا ويغيب في أفريقيا وتحتل مكانه انتماءات أخرى-، وهذا ما يحدد السلوك والنظرة المختلفة بيننا الـ(نحن) وبينهم الآخرين الـ(هم)، والمثال نفسه يمكن أن نطبقه على انتماء شخص ما إلى "الزولو" أو "الكزوسا" في جنوب أفريقيا، فهنا ينظر إلى انتماءه الإثني، وليس إلى لون بشرته الذي لن يوليه أحد في هذا المكان أهمية، عكس الانتماء القبائلي أو الإثني أو الديني «أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن تحدّر المرء من جدٍّ يوروبا أو هاوسا فلا أهمية له؛ فالأصل العرقي هو المحدد للهوية عند البيض خاصة، سواءً كانوا إيطاليين أو إنكليزاً أو إيرلنديين أو غيرهم. إضافة إلى الشخص الذي يوجد بين أجداده بيض وسود في آن واحد ويعتبر في الولايات المتحدة الأمريكية من السود، في حين يعد خلاسيا في أفريقيا الجنوبية أو في أنغولا»[(2)].

ففي أمريكا كما أشار الكاتب لا ينظرون إلى الانتماء الإثني، بل ما يحدد هويتك؛ أي عرقك أو لون بشرتك، بمعنى أن الهوية حسب مفهوم البيض على اختلاف جنسياتهم يحددها الأصل العرقي، وفي مفهوم الزنوج يحددها الأصل الإثني أو الديني...إلخ، وتعتبر قصة "فرانز فانون" مع الطفلة البيضاء الباريسية مع والدتها مثال على تحديد الهوية العرقية حين قالت لأمها: «انظري يا ماما، رجل أسود وهو يقول: تفجّرت لأول مرة أعرف من أكون،

---

(1) آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:1، 2007م، ص129.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص25-26.

لأول مرة أستشعر كما لو أنني نفيتُ من خلال النظرة المفترسة للآخر وفي الوقت نفسه أعيد وضعي في العالم، وكأنني آخر»[1]. فمن خلال تحديد تلك الطفلة تحددت هوية "فانون" بأنه أسود ومختلف عن البيض الآخرين، وبالتالي هناك تقابل سود/بيض، وهنا تحدد الاختلاف؛ بمعنى «حولته إلى آخر من خلال عملية الاقصاء عن جماعة البيض»[2].

وإن قضية "التهجين" التي طرحها "معلوف" وتؤخذ بعين الاعتبار في أماكن دون غيرها، ففي أمريكا على سبيل التمثيل لا الحصر هناك نظرة صريحة إلى عامل "التهجين"، حيث لا يشفع للشخص الزنجي كون أحد أجداده من البيض، في هذه الحالة سيكون في نظرهم أسودا «إذ ينظر إليه ومعاملته على أنه مؤشر أساسي على الهوية والوطنية والجماعة، ويمكن للعرق أن يحدد أو يؤثر في الكيفية التي ترى بها الناس أنفسها، وكيف يعرفهم الآخرون والمجموعات التي تعد منتمية إليهم»[3]، لكن المفارقة أن النظرة لن تكون نفسها، ففي نيجيريا أو أنغولا مثلا، إذا كان أحد أجدادك من البيض ستكون مهجناً ، وهذا ما دعا "معلوف" إلى طرح السؤال الآتي: «لماذا يؤخذ مفهوم التهجين بعين الاعتبار في بعض الدول ويهمل في بعضها الآخر؟ لماذا يكون الانتماء العرقي حاسماً في بعض المجتمعات دون بعضها الآخر؟»[4].

وسنحاول أن نشير إلى فكرة مشابهة لفكرة "معلوف" فيما يتعلق بالتهجين وتحديد الهوية العرقية، حيث ذهبت الكاتبة "آنيا لومبا" في كتابها "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية"، أقول ذَهبت إلى محاولة طرح مفهوم "الهجانة" وفق رؤية النظرية ما بعد

(1) انطوني كينج: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تر: شهرت العالم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2001، ص80.

(2) فاطمة حمد المزروعي: تمثيلات الآخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، الإمارات، دط، 2007، ص35.

(3) طوني بنيت وآخرون: مفاتيح إصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص476.

(4) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص26.

الاستعمارية حيث تقول الكاتبة: «هل البشر جوهرياً متشابهون أم مختلفون؟ وهل يعرف الاختلاف أساساً عن طريق الخصائص العرقية؟ لقد شغلت هذه الأسئلة الخطابات العرقية والاستعمارية والقصص والعلوم المرافقة لها بالإضافة إلى الفكر المعارض للاستعمار. إن تحويل أعداد هائلة من الناس إلى "آخرين" وتأسيسهم متخلفين ودونيين اعتمد على ما يسميه عبد الجان محمد "مجاز مانوي" ينتج فيه تضاد خطابي ثنائي عنيد بين الأعراق»[1]، وترى "آنيا لومبا" أن مثل هذه التضادات تعمل على خلق صور خارجية للذات ومن ثم تهيئتها، والعمل على بنائها في مقابل الذوات الأخرى المقابلة لها وتقصد هنا (ذات) الرجل الأوروبي الأبيض. ومن ثم فإن الكاتبة ورواد نظرية ما بعد الاستعمار أرادوا أن يحددوا الهوية العرقية انطلاقا من علاقة المستعمَر بالمستعمِر وتحديد تلك التضادات التمثيلية الاستعمارية، ولقد «أكد عدد من النقاد أبرزهم "هومي بابا" فشل أنواع الخطابات الاستعمارية في إنتاج هويات ثابتة مستقرة، واقتراح، أن معابر ذات أنواع مختلفة من "الهجانة" و"التأرجح" تصف على نحو كافٍ وأفضل ديناميات الصدام الاستعماري. إلا أن جان محمد يحاجج أن التأرجح ذاته نتاج "الدنفاق الإمبريالي" وتحتها جميعاً يوجد تفرع مانوي (ثنوي) بين المستعمِر والمستعمَر هو يؤسس العلاقات الاستعمارية»[2]. فقضية الفروق العرقية كما أشرنا آنفاً ليست وليدة التوسعات الإمبريالية أو الاستعمارية في دول العالم الثالث خاصة إفريقيا (بحكم الانتماء البيلوجي/لون البشرة)، فهي حسب رؤية "لومبا" وليدة العصور القديمة الإغريقية واليونانية، والتي قدمت بعض الصور لهذا الآخر المختلف في ذلك الوقت، وتمثل ذلك في صورة البرابرة، وقد أعيد تمثيل تلك الصور في القرون الوسطى في أوروبا وحتى حديثاً.

(1) آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص113.

(2) المرجع نفسه: ص ص113-114.

وتضيف "آنيا لومبا" قائلة: «بينما ينظر إلى اللون على أنه الدال الرئيسي على الهوية العرقية، فإن هذه الهوية تتشكل حقيقة عن طريق مفاهيم تتعلق بالفروقات الدينية والإثنية واللغوية والقومية والجنسية والطبقية. "العرق" كمفهوم يتلقى معانيه بالقرينة، ومن خلال علاقته مع تصنيفات وهيئات اجتماعية أخرى مثل النوع gender والطبقة»[(1)].

وقد انطلقت "آنيا" من خلال هذا المفهوم من نظرية التقسيمات العرقية، وانطلاقا من النتائج التي توصل إليها "دبليو بي شيفيسون" من خلال كتابه "قصة إقامة عشرين عاما في جنوب أمريكا" الذي صدر عام 1825م، للكشف عن التمازج الأجناسي ومدى تأثير جينات الوالدين في الأولاد من بعدهم، من خلال عديد العمليات التمازجية بين البيض والكريول وكذلك الهنود والزنوج.

لقد أعطى "معلوف" تلك الأمثلة ليقول إن هذين العنصرين؛ الجنس واللون، ليست لهما نسبة كبيرة في تحديد الهوية ككل، ولا يعنيان مفهوماً مطلقاً لها، ورأينا كيف تناول رواد نظرية ما بعد الاستعمار مفهوم الهوية العرقية، وقد شدد "معلوف" أيضا على أن العناصر الأخرى التي ذكرها هي أيضا عناصر نسبية في تحديد هويتنا، ومن ثم فإن الهوية تحمل مجموع العناصر الموروثة التي تُولد مع الذات، وتكتسب عناصر أخرى لتشكل بذلك الذات هويتها في مقابل الآخر، وبالرغم من هذا يبقى مفهوم الهوية مفهوماً عصياً وزئبقياً في الوقت ذاته.

2- الهويات المركبة والمضطربة وصراع الانتماءات:

تحدث "أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" عن الصراع الهوياتي، وذكر الأسباب التي تدفع الأشخاص إلى الدفاع عن هوياتهم وانتماءاتهم في مواجهة الآخرين، وقد حاول أن يعطي حلولاً لتجاوز مثل هذه الصراعات والأزمات، فالأشخاص الذين يمتلكون هويات مركبة

(1) آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص130.

أو انتماءات مزدوجة يواجهون مشاكلا في حياتهم، سواءً من قِبلِ الذين ينتمون إليهم برابط الوطن -كالجزائري الذي ولد في فرنسا من أب جزائري وأم فرنسية أم من أبوين جزائريين مثلا- أم من الذين ينتمون إليهم من خلال رابط اللغة أو الدين على سبيل المثال، فبالرغم من ميول هذا الشخص إلى وطنه الأم إلا أن نظرة أبناء هذا البلد إليه لن تكون مكتملة، لأنه في نظرهم أجنبي بشكل أو بآخر، حتى ولو كانت تربطه معهم بعض الروابط، والشيء نفس بالنسبة للبلد الآخر المتبني، وفي هذا يقول "معلوف": «إنها تجربة غنية وخصبة إذا شعر هذا الرجل الشاب أنه حر ليحياها كلياً، وإذا شعر بتشجيع كلي يضطلع بكل تنوعه؛ على العكس، قد يكتشف أن مساره يسبب له الاضطراب، إذا نظر إليه البعض، كلما أكد أنه فرنسي، على أنه خائن، بل مرتد، وإذا اصطدم بعدم التفهم والحذر والعداء، كلما أعطى الأولوية لروابطه مع الجزائر وتاريخه وثقافته وديانته»[1]. وما أشار إليه "معلوف" هو أن هذا الشاب نظرا لما يحمله من خصوصيات منحها له انتماؤه المزدوج، فتأكيده لهويته الفرنسية مثلايجعله خائناً ومرتداً بالنسبة لما يربطه بالجزائر دينياً وثقافياً وتاريخياً، والعكس كذلك، ومن ثم ففي كلا الحالتين لا يمكنه الاضطلاع بأي انتماء سواءً أكان الأول أم الثاني.

ويعطي الكاتب أمثلة تتعلق بأشخاص يمكن أن نقول أنهم منقسمون في انتمائهم أو يملكون انتماءً مزدوجاً أو هوية مركبة تحمل بدورها مجموعة من الميزات والخصوصيات الحميدة، إلا أنها يمكن أن تكون سلاحا فتاكا ضد من يحملها «والوضع أكثر حساسية على الضفة الأخرى للرين. أفكر بحالة تركي ولد منذ ثلاثين سنة قرب فرانكفورت وعاش دائما في ألمانيا التي يتحدث ويكتب بلغتها أفضل من آبائه. فهو ليس ألمانيا في نظر المجتمع المتبني، كما أنه ليس تركيا حقيقة في نظر مجتمعه الأصلي. والعقل السليم يريد أن يتمكن من الاضطلاع كلياً بهذا الانتماء المزدوج. ولكن لا شيء في القوانين ولا في الذهنيات يسمح له اليوم أن يضطلع بشكل متناغم بهويته المركبة»[2].

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص08-09.

[2] المرجع نفسه: ص09.

فهذا "التركي" الذي ولد في ألمانيا وعاش فيها ما يقارب الثلاثين سنة، لا هو ألماني في نظر البلد الذي ولد فيه، ولا هو تركي في نظر المجتمع الذي ينتمي إليه، فبقدر الأشياء الإيجابية التي يمكن أن يُظهرها الانتماء المزدوج للشخص في حد ذاته، إلا أنه يعتبر مشكلة لكثير من الأشخاص خاصة الذين طُرح عليهم سؤال الانتماء «لقد أخذت الأمثلة الأولى التي أتت إلى فكري. كنت أستطيع أن أذكر العديد من الأمثلة الأخرى. كمثال شخص ولد في بلغراد من أم صربية ولكن من أب كرواتي. أو مثال امرأة هوتو متزوجة من توتسي أو العكس. أو أمريكي من أب أسود وأم يهودية... قد يظن البعض أنها حالات خاصة جدا، والحق أنني لا أعتقد ذلك. فالأشخاص القلائل الذين ذكرتهم ليسوا الوحيدين الذين يمتلكون هويات مركبة. في كل رجل تتلاقى انتماءات متعددة تتعارض أحيانا فيما بينها وتجبره على خيارات ممزّقة. بالنسبة لبعضهم، الأمر بديهي للوهلة الأولى. بالنسبة لبعضهم الآخر، يجب بذل جهد للنظر فيه عن كثب»[1].

فكثير من الأشخاص يملكون انتماءات متعددة، ومزدوجة وهويات مركبة، وقد يقع أغلبهم أمام خيارات قاتلة، وممزقة حسب وجهة نظر "معلوف" بسبب هذا الانتماء المزدوج، ومثال ذلك شخص ولد في أفريقيا بالضبط في رواندا من أم هوتو وأب توتسي أو العكس، فهذا الشخص منذ ولادته حمل انتماءًمتعارضاً ؛ لأن الأم والأب ينتميان إلى قبيلتين متصارعتين، وقد يُحدث له ذلك اضطراباً أو انقساماً، فيعيش هوية مضطربة، وفي الأمثلة التي ذكرها "معلوف" يشير إلى أن أولئك الأشخاص يحملون في داخلهم انتماءات تتواجه وتتصارع بعنف، بسبب التناقض الذي تحمله، والميل بعمق اتجاه انتماء ديني أو إثني أو غيره ويضيف بقوله: «كائنات حدودية، بشكل ما، تخترقها الصدوع الاثنية أو الدينية أو غيرها. وبسبب هذا الوضع ذاته والذي لا أجرؤ على تسميته "مميزا" فأمامهم دور يؤدونه لينسجوا الروابط ويزيلوا أسواء [كذا] الفهم ويعقلوا البعض ويهدئوا بعضهم الآخر ويسوّوا

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص09.

ويوفِّقوا...قدرهم أن يكونوا صلات وصل وعبارات ووسطاء بين مختلف الجماعات والثقافات المتنوعة»[1].

وعليه يجب على هؤلاء الأشخاص الذين تحدث عنهم "معلوف" أن يحاولوا إصلاح أنفسهم، وفتح ذراعيهم للآخر لإزالة ذلك اللبس، وسوء التفاهم بينهم، وفي ذلك دعوة من الكاتب للحوار والتعايش، ونبذ الصراعات التي تمزق هوياتنا وعلاقاتنا مع الآخر، مهما كان شكله وتوجهه، وإن لم يفعلوا ذلك ويقبلوا بهذه الانتماءات المتعددة، وتتغير نظرتهم اتجاهها وتعاملهم معها، فسيؤدي هذا الأمر إلى حدوث مشاكل تتعلق بهويتهم وانتمائهم، وإذا لم يستطع هؤلاء الاضطلاع بهوياتهم المركبة وانتماءاتهم المتعددة، فحتما سنقلق لسير العالم كما أشار الكاتب.

3- الدعوة إلى الاضطلاع بانتماءاتنا المزدوجة:

ذكر "معلوف" في بداية كتابه "الهويات القاتلة" أمثلة عديدة عن طريقة التفكير التي يمكن أن تكون سبباً في التغيير إلى الأفضل، وهي عدم تشددنا لانتماءاتنا المزدوجة والتعامل معها بكل أريحية ومنطق حيث يقول: «إذا توصل رجل من أم صربية وأب كرواتي إلى الاضطلاع بانتمائه المزدوج فهو لن يشارك أبداً في أية مذبحة إثنية أو أي "تطهير"؛ إذا شعر رجل من أم هوتو وأب توتسي أنه قادر على تحمل هذين التقاطعين الذين أتيا به إلى العالم فلن يكون أبداً سفاحا أو قاتلا جماعياً، ولن يكون ذلك الفرنسي-الجزائري الذي ذكرته أعلاه وذلك التركي-الألماني الشاب، إلى جانب المتعصبين إذا تمكنا من عيش هويتهما المركبة بسكينة»[2].

إن عدم الاضطلاع بالانتماء المزدوج قد يقود إلى إراقة الدم، ورأينا ذلك من خلال عديد الأمثلة التي يمكن أن يكون كثير منها واقعياً، والتي جاء بها "معلوف" في هذا الكتاب، لذلك يجب علينا قبول هذا الانتماء؛ لأننا لسنا نحن من اختاره أو من صنعه، بل ربما

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص10.

(2) المرجع نفسه: ص35.

الظروف هي من جعلت من هويتنا تحمل أو تتشكل من كل تلك الانتماءات المختلفة، ولا يجب علينا أن نكون في حالة تشدد اتجاه هذا الانتماء المزدوج، لكي لا نقود أنفسنا والآخرين إلى مثل هذه الفظاعات والجرائم التي تَحدث باسم الهوية، فعند تضييق وحصر كل انتماءاتنا في انتماء واحد يكون في كثير من الأحيان قاتلا.

وليست تلك الحالات التي ذكرها "معلوف" مجرد حالات متطرفة أو حالات خاصة بقوله: «هنا أيضا نكون مخطئين إذا لم نَر في هذه الأمثلة إلاّ حالات حدّية. في كل مكان تتحاذى فيه اليوم مجموعات إنسانية يختلف بعضها عن الآخر بالدين أو اللون أو اللغة أو الإثنية أو القومية، وفي كل مكان تتصاعد فيه التوترات الأكثر أو الأقل قِدماً، الأكثر أو الأقل عنفاً، بين مهاجرين وسكان محليين، وكذلك بين البيض والسود، والكاثوليك والبروتستانت، اليهود والعرب (...) الصرب والألبان، اليونان والأتراك، الكبيكيين والناطقين بالانكليزية، الفلمنديين والوالونيين، الصينيين والمالاويين، نعم، في كل مكان، في كل مجتمع منقسم يوجد عدد من الرجال والنساء الذين يحملون في داخلهم انتماءات متناقضة ويعيشون على التخوم بين جماعتين متصارعيتين، كائنات تخترقها نوعاً ما الصدوع الإثنية أو الدينية أو غيرها»[1].

ومن ثم حسب "معلوف" فهناك تقريبا في كل مكان من هذا العالم جماعات متصارعة ومختلفة عن بعضها البعض؛ باللغة أو الدين أو اللون أو بسبب اختلافات إثنية أو قومية، منها صراعات قديمة كالصراع العربي اليهودي مثلا، ومنها صراعات ظهرت حديثا كصراع الصرب والألبان، وهناك صراعات كبيرة وأخرى أقل حدة، فهذه التمزقات والاختلالات -الجماعات المتصارعة- موجودة داخل كثير من المجتمعات من دول العالم، ولا «نتعامل هنا مع حفنة من الهامشيين، فعددهم بالآلاف، بل بالملايين، وعددهم في تزايد مستمر، إنهم "حدوديون" بالولادة أو بمصادفات مسارهم أو أيضا بإرادة واعية، وهم يستطيعون أن يؤثروا على الأحداث وجعل الكفة تميل في اتجاه أو آخر. والذين يستطيعون من بينهم الاضطلاع كلياً بتنوعهم ينفعون "كصلات" وصل بين مختلف الجماعات والثقافات وهم "المادة" التي

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص35-36.

تعزز اللحمة داخل مجتمعاتهم. وبالمقابل فالذين لا يستطيعون الاضطلاع بتنوعهم الخاص يجدون أنفسهم أحياناً بين أشد القتلة على الهوية فتكاً، يهاجمون الذين يمثلون ذلك الجزء الذي يريدون طمسه من أنفسهم. إنه "كره الذات" الذي شاهدنا أمثلة كثيرة عليه عبر التاريخ»[1].

يقر "معلوف" بأن الأشخاص والجماعات أو الطوائف والأقليات المتصارعة في العالم ليسوا نسبة قليلة لنقوم بتهميشهم، بل هناك الملايين منهم في حالة صراع، يرتكبون الجرائم والفظاعات، وهذه الظاهرة في تزايد مستمر، فالذين نهضوا وتبنوا انتماءاتهم المزدوجة، وقبلوا بالتنوع الذي تحمله هويتهم يمكنهم بذلك أن يكونوا حبلاً متيناً، وصلات وصل بين مختلف الجماعات والثقافات في العالم، ومن ثميكون دورهم في هذه الحالة إيجابياً؛ به نتجاوز ذلك التفكير السلبي، ونتجنب حدوث الصراعات بجميع أشكالها، أما الذين لا يستطيعون تبني انتماءاتهم المزدوجة واحتمالها والنهوض بها، فحتماً ستسبب لنا هذه الطريقة من التفكير والمعاملة كثير من المشاكل، وقد يشتد الصراع على الهوية ويصبح هؤلاء قتلة ومجرمين ومتعصبين لا يمكن وقفهم.

ثانيا - أزمة الهوية وإشكالية الانتماء والدافع إلى الصراع الهوياتي:

تناول "معلوف" من خلال صفحات كتابه "الهويات القاتلة" التطرق للأسباب التي تزيد من وهج الأزمة الانتمائية، والتعقيد الهوياتي، وما ينجم عنهما من صراعٍ، وكذلك البحث في سبب فهمنا الخاطئ للهوية وحصر جميع انتماءاتنا في انتماء واحد ضيق.

1- سيطرة الانتماء المُهَدَد:

كثير من الصراعات تحصل في مجتمعاتنا العربية، و سببها حسب وجهة نظر "معلوف" ذلك الشعور بالتهديد اتجاه أي من انتماءاتنا سواءًأكان دينيا أم لغوياً أم انتماءً للوطن...إلخ، فحينما نشعر بمساس الآخر لانتمائنا - وهو في نظرنا شكل من أشكال الاستلاب الهوياتي - فحتماً سيكون رد فعلنا عنيفا تجاه الآخر، الذي يمثل لنا تهديداً، وهذا

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص36.

ما يؤدي إلى حدوث تلك الصراعات التي تحدثنا عليها «يوجد في كل العصور أناس يعتبرون أن هناك انتماءً واحداً مسيطراً، يفوق كل الانتماءات الأخرى وفي كل الظروف، إلى درجة أنه يحق لنا أن ندعوه "هوية". هذا الانتماء هو الوطن بالنسبة لبعضهم، والدين بالنسبة لبعضهم الآخر. ولكن يكفي أن نجول بنظرنا على مختلف الصراعات التي تدور حول العالم لنتنبه إلى أن أي انتماء لا يسود بشكل مطلق. فحيث يشعر الناس أنهم مهددون في عقيدتهم يبدو أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها. ولكن لو كانت لغتهم الأم ومجموعتهم الإثنية هي المهددة لقاتلوا بعنف ضد أخوتهم في الدين»[1].

ويشير "معلوف" إلى مشكلة أخرى من مشاكل الهوية التي تنجم عنها تلك الصراعات بإعطائه لهذا المثال، وهو الذي يرى أن التشارك في الانتماء للوطن أو الدين لا يمنع من حدوث هذه الصراعات والتذابح والتقاتل ومظاهر العنف، فعامل الإخوة في الدين لم يستطع إيقاف تلك المشاكل والتصادمات «فالأتراك والأكراد كلاهما مسلم ولكنهما يختلفان في اللغة. ألا يدور بينهما صراع دموي؟ والهوتو كالتوتسي، كلاهما كاثوليكي، ويتكلمان اللغة ذاتها. هل منعهما ذلك من التذابح؟ وكذلك التشيكيون واليوغسلافيون كاثوليكيون أيضا، فهل سهل ذلك العيش المشترك؟»[2].

فالانتساب أو الانطواء تحت انتماء واحد لا يمنع من الصراع، فمثلا ما يحدث الآن بين السعودية واليمن مثال واضح على ما نريد أن نقوله، فكلاهما يحمل انتماءً دينياً واحدا، ويتحدثان اللغة نفسها؛ اللغة العربية، ولهما انتماء قومي مشترك، لكن هذا لم يمنعهما من الاقتتال عبر تلك الغارات الجوية والصواريخ، وما يحدث في سوريا وليبيا الآن دليل على ذلك أيضا، فالانقسام الداخلي الحاصل بين مجموعتين يتقاسمان وطناً وديناً واحدا ولغة واحدة، لكن ذلك لم يمنعهما من المواجهة أو الصدام، ومن ثم فالانتماء إلى الدين أو الوطن أو اللغة، لا يمنع حدوث الحروب والصراعات و«أُسوق كل هذه الأمثلة لأشدد على حقيقة

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص16.

(2) المرجع نفسه: ص ص16-17.

أنه في حال وجود نوع من التراتبية بين العناصر التي تشكل هوية كل فرد، فهي ليست ثابتة، بل تتغير مع الزمن وتتغير التصرفات بعمق»[1].

ومن ثم فإن هوية كل شخص حسب "أمين معلوف" غير ثابتة يمكن للزمن أن يغيرها ويمكن للتصرفات أن تتغير أيضا، وقد ذكرنا مثال ذلك الصربي المسلم الذي يغير نظرته للانتماء كل مرة، وتتغير تصرفاته وسلوكاته حسب ما يحدث، فمرة يقول بأن انتماءه يوغسلافي، وفي أخرى بأنه مسلم، وثالثة بأنه بوسني، وهكذا فالزمن والأحداث التي حصلت غيرت من نظرته للانتماء؛ بمعنى أن كل الانتماءات متساوية عندما تضطهد وتمس، وإن ما يجعلنا نُظهر تمسكنا وردة فعلنا اتجاه انتماءٍ ما، هو ذلك الاضطهاد الذي نشعر به تجاه هذا الانتماء في حد ذاته، فالإنتماء المعرض للخطر يبقى في نظرنا الأكثر تأثيرا، وفي «جهة أخرى، نميل في أغلب الأحيان لأن نتعرف على أنفسنا في انتمائنا الأكثر عرضة للخطر. أحيانا نشعر بعجزنا عن الدفاع عنه، فنواريه، ويبقى في أعمارنا مطوياً في الظل، بانتظار أن يثأر؛ ولكن سواء اضطلعنا به أو خبأناه، سواء أعلناه سرا أو بكثير من الضجة، فإننا نتماهى معه. عندها، يجتاح الانتماء المتهم، أي اللون أو الدين أو اللغة أو الطبقة، الهوية كاملةً. يشعر الذين يتشاطرونه بالتعاضد فيجتمعون ويتجندون ويتبادلون التشجيع ويهاجمون الذين فيالمواجهة. بالنسبة لهم يصبح "تأكيد هويتهم" اضطراراً، عملاً شجاعاً وعملاً محرراً »[2].

وإضافة إلى ما قال "معلوف" فإن الانتماء الأبرز سواءً اللون أم الطبقة أم الدين...إلخ، وهو الانتماء المشكل لهويتنا كلها، ومن ثم فإن كل الذين يتشاركون معنا في هذا الانتماء - سواء أكان لنا معهم نفس اللون أم الانتماء الديني ذاته، فسيكونون أكثر تعصبا اتجاه هذا الانتماء، وسيعملون على مواجهة من هم في الطرف الآخر المختلفين عنهم من الذين أرادوا المساس بانتمائهم الديني، وبذلك يعتقدون أنهم في الطريق الصواب حتى ولو رفعوا السلاح

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص17.

[2] المرجع نفسه: ص27.

دفاعاً عن أنفسهم، فلا يمكنهم أن يفكروا في تلك اللحظة بالعواقب المترتبة عن تلك المواجهة.

2- هوية "أمين معلوف" الفردية والمركبة مثالا للتعقيد-الاضطراب- الهوياتي والقلق الوجودي:

لقد حاول الكاتب اللبناني الفرنسي أن يتناول مفهوم الهوية والانتماء في كتابه "الهويات القاتلة" انطلاقا من هويته الشخصية، وقد عنون الفصل الأول من كتابه بـ: "هويتي وانتماءاتي" حيث تحدث فيه بشكل مفصل عن قضية الهوية الفردية أو الشخصية ومدى تأثير الهوية الجماعية في تشكل الهوية الأولى وقدم «الكثير من الإشكاليات النظرية، التي جعلته في هذا الكتاب يبتعد عن أسلوب السرد والمخيال الروائي؛ إلى المنهج الثقافي في تحليل أنثروبولوجي لمفهوم الهوية، انطلاقا من ذاته أولا، ثم من وطنه لبنان ثانيا، وصولا إلى بعض الأفكار العامة حول مستقبل الهوية في عصر العولمة. فقد جعل من حياته الشخصية أنموذجا حيا لمادة تحليلية جعلت من كتابه هذا منظومة ثقافية سجالية بامتياز»(1).

ولعل من أسباب تأليف هذا الكتاب -الذي كان عبارة عن مجموع مقالات سياسية في بدايته- هو الوضع الذي عاشه "معلوف"، وعاشه لبنان أيضا، ويعيشه العالم العربي اليوم والشرق الأوسط على وجه الخصوص، وفي ظل هذه التغيرات، وما أحدثته العولمة من شرخ خاصة في حياتناوداخل هوياتنا يُظهر«أن ما أورده أمين معلوف عن حياته، يشكل قناعة راسخة لديه حول أهمية مفهوم "الهويات القاتلة" في تاريخ لبنان، قد غادر وطنه لبنان مكرها بسبب الحرب الأهلية التي تجاوزت الخمسة عشر عاما أمضاها في فرنسا بشكل دائم، وبات

(1) حفناوي بعلي: تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015، ص172.

من الصعب عليه العودة مع أفراد عائلته مع التغيير الجذري في مجرى حياتهم، وبسبب الحنين الجارف أصدر كتابه هذا»[1].

فقد أثرت الأحداث الدامية -التي شهدها لبنان- بشكل عميق على نفسيته، والتي دامت مدة من الزمن تقاتل فيها أبناء الوطن الواحد، وراح ضحيتها كثير من الأشخاص الأبرياء، ولعل "أمين معلوف" كان شاهدا على بداية هذه الحرب الأهلية قبل مغادرته إلى فرنسا ليستقر هناك و«يعد كتاب "الهويات القاتلة" صرخة أديب إنساني مبدع؛ تألم كثيرا لمعاناة الشعب اللبناني في حرب أهلية عبثية، وما زال يتألم لهول المأساة الدامية التي تعيشها شعوب منطقة الشرق الأوسط، التي يتهددها المزيد من الحروب المستمرة؛ بأشكال مختلفة منذ أكثر من مائة عام. فأمين معلوف، المعروف جدا بتواضعه الجم، لا يقدم نفسه باحثا متعمقا في دراسة مشكلات الإثنيات القومية والعرقية والمذهبية، التي تدعي لنفسها صفة "الهويات المتميزة"، بل حاول فقط تسليط الضوء على مخاطر تحول الهوية الموروثة إلى "هوية قاتلة"، أي أداة تقاتل وتصفيات دموية»[2].

تناول "معلوف" تلك المشكلات عبر كتاباته الروائية والسياسية، ولعل للوقائع التي عاشها في طفولته بلبنان أثر على تشكيل شخصيته مثلما حدث مع "إدوارد سعيد"، وكثير من المبدعين والمثقفين المشرقيين الذين يحملون هوية مركبة.

2-1- مرجعيات تشكل الهوية عند "أمين معلوف":

حاول الكاتب اللبناني الفرنسي "أمين معلوف" من خلال كتابه "الهويات القاتلة" أن يكتب ويتتبع وفق منهج أنثروبولوجي في بعض سطوره، وبين فقراته هويته الفردية خاصة، فهو كما أشرنا آنفاً لبناني ينتمي إلى عائلة مسيحية وبصورة أقل إلى طائفة الروم الكاثوليكية، وهي طائفة أقلية ضمن الطوائف المسيحية، وقد نشأ في المدرسة الفرنسية لأن أمه دفعته إلى ذلك، ولم تدفعه إلى المدرسة الإنجليزية اتباعاً لبعض التقاليد في ذلك الوقت،

(1) حفناوي بعلي: تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، ص172.

(2) المرجع نفسه: ص173.

وقد عاش طفولته في لبنان وتربى فيه حتى بلغ السابعة والعشرين من عمره ليغادره إلى بلد آخر بسبب الحرب الأهلية في ذلك الوقت، ويكمل بقية حياته هناك في المنفى، وبالتالي أصبح ينتمي إلى بلدين ولغتين وثقافتين وتقاليد أكثر بحكم هويته المركبة، وبهذا سنحاول أن نتناول في هذا العنصر بعض المرجعيات التي شكلت هوية "أمين معلوف"، وكيف أسهمت بعض هذه المرجعيات في بناء شخصيته من كل الجوانب؛فكرياً وسياسياً وأدبياً ...إلخ؟ وقد اخترنا في هذا الجانب أيضا أن نتناول بعض النقاط المتعلقة برواد نظرية ما بعد الكولونيالية من أمثال "إدوارد سعيد" في عملية مقارنة بحكم أن كل منهما ينتمي إلى المشرق، ويملك هوية مركبة تمتزج فيها اللغة والثقافة والدين؟.

2-1-1- التعددية اللغوية:«اللغة؛ مكوناً هوياتياًورابطاً انتمائياً مشتركاً».

قد أشرنا في موضع من مواضع هذا البحث إلى تعقيد آليات الهوية لدى "معلوف" فقد كان مثالا لهذا التعقيد الهوياتي لِ ما تملكه هويته من تركيبة هوياتية خاصة، بفعل العناصر العديدة التي تمتلكها هذه التركيبة، وهي حالة خاصة لكل فرد، ورأينا في عنصر سابق كيف أن اللغة ركيزة أساسية وعامل مهم في تحديد الهوية والانتماء مثل عديد العناصر الأخرى المشكلة لهوية كل فرد منا، وسنحاول في هذا الشق أن نبين الخاصية التي يمتلكها هذا العنصر الهوياتي في بناء ذلك الرابط الانتمائي اللغوي لكل الأشخاص الذين يتحدثونها.

مثلت اللغة لهوية الكاتب تعقيداً هوياتياً في نظره، فكونه مسيحي ولغته الأم العربية؛ لغة الإسلام، فهذا حسب وجهة نظره أحد التناقضات التي شكلت هويته «فالتحدث بهذه اللغة ينسج لي روابط مع كل الذين يستخدمونها يومياً في صلواتهم، ومعظمهم يعرفها أقل مما أعرفها أنا. عندما نكون في آسيا الوسطى ونصادف علّامة عجوز على عتبة مدرسة تيمورية يكفي أن نتوجه إليه بالعربية ليشعر بالطمأنينة ويتحدث من قلبه مثلما لن يجازف أبداً بفعله بالروسية أو الانكليزية»[1].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص19.

إن امتلاك الكاتب لهذا التعدد اللغوي يجعله ينتمي من جهة إلى كل اللذين يستعملون اللغة العربية، وكذلك اللغة الفرنسية، وإلى كل الأشخاص الذين يستعملونهما معاً ، وكل انتماء من هذه الانتماءات يمثل له خاصية معينة، يتماثل فيها مع أشخاص ويختلف فيها مع أشخاص آخرين، فقد وُلد الكاتب في لبنان ولغته الأم العربية، وقد كانت –اللغة العربية- طريقا لأول اكتشافاته للأدباء الذين تأثر بهم بالعربية؛ ومنهم "دوماس" و"دينكز" ورحلات "جلفر" في الترجمة العربية، ومن ثم فإن امتلاكه للغتين يجعله يمتلك تلك التعددية اللغوية من جهة، ويمتلك من جهة ثانية خصوصية الرابط الانتمائي الذي يجعله متشاركاً في هذا الانتماء اللغوي مع كل الذين يستعملون هذه اللغة.

وقد أعطى مثالا عن ذلك العلّامة العجوز من آسيا الوسطى، والذي لا رابط بينهما إلا هذه اللغة التي جمعتهما تحت انتماء لغوي واحد، حتى ولو كانت لهما هويتان مختلفتان، ويضيف: «فهذه اللغة مشتركة بيننا، أنا وهو وأكثر من مليار شخص آخر. أضف إلى أن انتمائي إلى المسيحية (...) هناك الكثير من الأشياء التي تفصلني عن كل مسيحي، وكذلك عن كل عربي وعن كل مسلم، ولكن هناك أيضا مع كل منهم قرابة لا يمكن إنكارها، وهي دينية وفكرية في الحالة الأولى، ولغوية وثقافية في الحالة الأخرى»[1].

تعتبر اللغة عنصراً من عناصر تشكل الهوية لدى الكاتب، ويمكن أن تكون اللغة عنصراً مكتسباً؛ كاكتساب "معلوف" للغة الفرنسية والإنجليزية، عكس اللغة العربية التي كانت ملتصقة به منذ ولادته، بحكم أنه ولد في بيئة عربية وعاش فيها فترة طفولته، وبحكم انتمائه العربيأيضا، وتبقى اللغات الأخرى التي تعلمها شيئاً مكتسباً، يمكن لها أن تكون عنصرا من عناصر الانتماء لتتشكل عبرها أيضاً هويته المركبة أو انتماءه المزدوج الحامل لكل تلك العناصر، والعائلة التي ينتمي إليها "معلوف" لها تراث أدبي وفني مشهود به، حيث كان جده الذي توفي قبل ولادته شاعراً ومفكراً حراً (...) هل أرجع إلى شقيق جد جدي الذي كان أول من ترجم موليير إلى العربية وعَرضه في عام 1848 على منصات مسرح عثماني؟»[2].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص20.

(2) المرجع نفسه: ص21.

وفي حديثنا عن إمكانية اكتساب اللغة، فقد رأى بعض علماء اللغة أن الطفل يمكنه حتى سنه الرابع عشر أن يكتسب سبعة لغات مختلفة، ويقل اكتسابه بهذه القدرة كلما تجاوز ذلك السن، وهنا أردنا الإشارة إلى أن اللغة تملك أيضا خاصية الاكتساب أكثر مما تملك خاصية الوراثة حسب وجهة نظرنا.

ولو ذهبنا إلى الكاتب الفلسطيني الأمريكي الذي يملك هوية مركبة ككاتبنا "معلوف"، لوجدنا أنه يتقاطع معه في كثير من النقاط؛ منها التعددية اللغوية، فقد نشأ "سعيد" على لغتين حيث يقول: «فأنا لم أعرف أي لغة لهجت بها أولا: أهي العربية أم الإنجليزية، ولا أي منهما هي يقينا لغتي الأولى. ما أعرفه هو أن اللغتين كانتا موجودتين دوماً في حياتي، الواحدة منها ترجِّع صدى الأخرى، وتستطيع كل منهما ادعاء الأولوية المطلقة، من دون أن تكون هي فعلا اللغة الأولى. وأنا أعزو مصدر هذا الاضطراب الأولي إلى أمي التي أذكر أنها كانت تحدثني بالإنجليزية والعربية معاً »[1]. فـ"إدوارد سعيد" الذي يزيد في خاصية الاسم المركب عن "معلوف" نشأ نشأة كولونيالية -بريطانية- لّما كان في مصر، واكتسب من خلال ذلك لغة وثقافة ومجموعة من التقاليد الإنكليزية بحكم هذه التنشئة، لذلك قلنا إنه يتقاطع مع "معلوف" في عديد النقاط التي ذكرناها، فهو كذلك دفعته والدته إلى تعلم الإنجليزية، فكان الموجه نفسه؛ الأم، لكن طريقة التوجيه اختلفت بين الوالدتين «العالم الذي تنتمي إليه عائلتي وتاريخي وبيئتي وذاتي الأولية الحميمية -وهي كلها عربية- من جهة وعالمتربيتي الكولونيالي وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلماً وكاتباً من جهة أخرى لم يـُعفني هذا النزاع منه يوماً واحداً، ولم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى»[2]. وهذا ما يبين ذلك الارتباك الذي كان يشعر به "سعيد" من خلال هذا التعدد والازدواج في هويته اللغوية أيضاً -فهو الذي ولد في فلسطين (القدس) وعاش طفولته في مصر (القاهرة)- مثلما لاحظ "معلوف" على ذاته وهويته ذلك التناقض والتعقيد، ومن ثم فالأشخاص الذين ينتمون لبلدان وثقافات ولغات وحضارات متعددة

(1) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص 08.

(2) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص26.

ومختلفة لا يعيشون حياة طبيعية، بحكم هذا التعدد والاختلاف داخل هوياتهم وانتماءاتهم، لذلك نجد كثيرا منهم يعانون اضطراباً هوياتياً داخلياً ، لا يمكن أن يشعر به إلا من كانت له هوية مزدوجة، و تجد المثقفين من أمثال "إدوارد سعيد" و"معلوف أمين" وغيرهم من مزدوجي الهوية يعبرون من خلال كتاباتهم ضمنياً على قيمة الاضطلاع بالهوية المركبة والمزدوجة، ولعل "معلوف" دعا إلى ذلك من خلال كتابه "الهويات القاتلة" وروايته "التائهون"، وبعض أعماله الروائية الأخرى التي حاول من خلالها أن يشير إلى قضية القبول بالهوية المركبة، لنتجنب المآسي والعنف المترتب عنها ويضيف "سعيد" قائلا: «لقد اختبرت دائماً الشعور بالغربة المزدوجة. فلا أنا تمكنت كلياً من السيطرة على حياتي العربية في اللغة الإنجليزية، ولا أنا حققت كلياً في العربية ما قد توصلت إلى تحقيقه في الإنجليزية. هكذا طغى في كتاباتي كم من الانزياحات والتغايرات والضياع والتشوه»[1]. وكأن "سعيد" في هذا الموضع غير راض عن نفسه من خلال الدور الذي وُكل إليه من طرف هذا الانتماء اللغوي؛ سواء فيما تعلق بلغته الأم أم باللغةالإنجليزية؛ بمعنى أن اللغة العربية تَدَيُّن مثلا؛ فهي لغته الأم حيث تمثل له الانتماء للدين الإسلامي كما ذكر في كتابه خارج المكان، وكأنه يرى كشخص مثقف كان عليه الدفاع عنها واستعمالها، وأن لا يهجرها ليستعمل لغة أو لغات أخرى، وقد رأى الشيء نفسه حتى فيما يتعلق بارتباطه اللغوي الآخر (الإنجليزية)، لذلك قال بأنه في حالة ضياع وتشوه، وهذا ما وقع لـ"معلوف" لّلمسئل عن انتمائه؛ لم يستطع أن يُرجح أيّاً منهما على الآخر.

ومن المفارقات العجيبة في حياة "معلوف" هو طريقة اكتسابه للغة الفرنسية، والتي كانت بصورة كبيرة سبباً فيما وصل إليه من شهرة عبر كتاباته، وأعماله التي كتبت بهذه اللغة، ولعل من الأسباب التي جعلت "معلوف" يصبح فرانكفونيا ذلك الصراع الديني الذي كان يحمله انتماؤه لوالديه؛ الكاثوليك والبروتستانت حيث يقول:«وسأكتفي بالقول بأنه كان يوجد في عائلتنا تقليدان دينيان متخاصمان وبأنني كنت أثناء كل طفولتي شاهدا على هذه التجاذبات، وأحيانا موضع رهان؛ إذ التحقت بالمدرسة الفرنسية، مدرسة الآباء اليسوعيين،

---

[1] إدوارد سعيد: خارج المكان، ص08.

لأن أمي الكاثوليكية المتشددة تحرص على إبعادي عن التأثير البروتستانتي المسيطر آنذاك في عائلة أبي، حيث يوجهون الأطفال بشكل تقليدي نحو المدارس الأمريكية أو الإنكليزية. وقد أصبحت فرانكفونيا بسبب هذا الصراع. ونتيجة لذلك أتيت لأستقر، أثناء الحرب في لبنان، في باريس، وليس في نيويورك أو فانكوفر أو لندن، وبدأت الكتابة بالفرنسية»[1].

فقد قامت والدته بتسجيله في المدرسة الفرنسيةخوفاً عليه من التأثير البروتستانتي السلبي المسيطر في ذلك الوقت، لكي لا يتوجه تقليدياً مثل ما كانت تفعل العائلات البروتستانتية في توجيه أبنائهم إلى المدارس الأمريكية أو الإنكليزية، وكان لهذا الصراع تأثير كبير على حياته فيما بعد، وتوجهه في ذلك إلى الكتابة باللغة الفرنسية عكس "إدوارد سعيد" الذي كان توجهه إنجليزياً وليس فرنسياً ، فكان لذلك التوجه والانتماء اللغوي تأثيره على حياة الكتابة على وجه الخصوص.

بالرغم من أن "معلوف" يتحدث العربية ولغته الأولى والأصلية (الأم) هي العربية، والتي تمثل له رابطاً مع كل الأشخاص الذين يتحدثون العربية، فهي خاصية انتمائية، إلا أن لغته الفرنسية صارت جزءاً من هويته أيضاً ، وعنصرا مهما فيها، لأنه ينتمي بهذا الحكم إلى كل الأشخاص الذين يحملون اللغة الفرنسية، فاللغة مهما كانت؛ تمثل رابطاً هوياتياً وانتمائياً مشتركاً ، لتتعدى بذلك بعض الخصائص الأخرى المعروفة عنها كخاصية التواصل، فهي أكبر من أن تكون كذلك.

2-1-2- المرجعية الإثنية والدينية:

عاش الكاتب اللبناني "أمين معلوف" فترة زمنية في فرنسا، قد تكون أطول من التي عاشها في بلده لبنان، الذي غادره في سن السابعة والعشرين تقريبا، وقد اكتسب خلال تلك المدة كثيرا من المقومات الثقافية واللغوية في بلده الثاني (المنفى)، واندمج فيه حتى صار جزءاً منه، فعلى حد قوله (أنه صار يشرب ماءه وتلامس يداه أحجاره يومياً)، وكان قبل الوصول إلى هذا البلد يحمل كثيرا من العناصر الانتمائية التي تُظهر هويته كمشرقي؛ كاللغة

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص21.

والدين والثقافة والتقاليد والعادات والوطن وانتماؤه المسيحي والعربي، لأن نشأته الأولى كانت في لبنان حيث ترعرع، وحمل منه تلك الخصائص التي جعلته ينتمي إليه، وإن كل تلك العناصر التي أخذها من وطنه، والتي اكتسبها من فرنسا شكلت معاً، هويته المركبة وانتماءه المزدوج، حيث سنحاول في هذا الجانب أن نركز على الأصول الإثنية والدينية المتعددة التي ينتمي إليها "معلوف"؟.

يمتلك كاتبنا أصولا متجذرة، فهو عربي ومسيحي ينتمي إلى عائلة مسيحية عن طريق أحد أجداده القدامي الذين حملوا الديانة المسيحية قبل ظهور الإسلام بكثير، وله أصل عربي، فهو يتحدر من عائلة كانت تقطن في الجنوب العربي «استوطنت في الجبل اللبناني منذ قرون، وانتشرت مذّاك بهجرات متتابعة في مختلف أنحاء الكرة الأرضية، من القاهرة إلى البرازيل ومن كوبا إلى أستراليا. وهي تفخر بأنها كانت دائماً عربية ومسيحية معاً، على الأرجح منذ القرن الثاني أو الثالث، أي قبل بزوغ الإسلام بكثير، وحتى قبل أن يتحول الغرب إلى المسيحية»[1]. فهذا الانتماء المسيحي العربي الذي تتميز به هوية الكاتب اللبناني، يربطه مع كل المسيحيين العرب حول العالم، حتى ولو رأى في هذا خصوصية الأقلية، إلا أن ذلك حسب رأيه ليس سهلاً الاضطلاع به دائماً، بالرغم من أنه كان حاسماً في نظره أمام القرارات التي كان عليه أن يتخذها في حياته؛ ومنها كتابته للهويات القاتلة «هكذا بمقاربة هذين العنصرين من هويتي، كل على حدة، أشعر أنني قريب من قسم كبير من الإنسانية، إذا أخذت هذين المعيارين ذاتيهما معاً أجد نفسي أمام خصوصيتي»[2].

فخاصية كونه مسيحي وعربي في آن واحد، تجعل منه ينتمي إلى فئة أقلية جداً، وهذا المثال الأخير ربما يكون أقل إذ ما قارناه بالأمثلة السابقة عنه، فهو يرى بأن هذه الخصوصية؛ كونه عربي ومسيحي معاً قد تكون سبباً في أن تجمعه مع أشخاص آخرين في هذا العالم الفسيح؛ أي قُربه من قسم كبير من الإنسانية عبر تلك الروابط الانتمائية غير المتناهية.

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص19.

(2) المرجع نفسه: ص20.

يحاول أن يشير في هذا الشاهد إلى نقطة مهمة فيما يخص الانتماء، حيث إن كل شخص له انتماءات عدة تربطه بأشخاص كثر من بعيد أو من قريب، وبالتالي هناك نقطة تلاقي بين هؤلاء البشر جميعا، وكلما زادت الانتماءات تحددت الخصوصية الهوياتية أكثر فأكثر، وقد ذكر أيضا أصوله وانتماءه الديني، ليوضح لنا تلك الخصوصية التي تمتلكها هويته المركبة بقوله: « ولدت في وسط طائفة الروم الكاثوليك أو المَلْكيين، وهي تعترف بسلطة البابا مع بقائها مخلصة لبعض الطقوس البيزنطية. قد يبدو هذا الانتماء عن بعد تفصيلاً أو فضولاً ولكنه عن قرب يبدو مظهرا حاسماً من مظاهر هويتي»[1].

وهناك أمثلة خاصة ومميزة في نظر "أمين معلوف"، والتي استشهدنا بها في الصفحات السابقة مع ذكر أمثلة عديدة عن الكاتب نفسه؛ لنبين تركيبة هويته والعناصر التي تتكون منها، وحاولنا إظهار هوية الكاتب وانتماءه المعقد عبر تلك الأمثلة، فالكاتب لم يكتف بالأمثلة الخاصة بأشخاص آخرين فقط، وإنما أسهب أيضا في ذكر أمثلة خاصة به هو، وهذا مثال أيضا على انتمائه، وأصوله العميقة التي ينحدر منها بقوله: «هل أعرض أيضاً تفاصيل أخرى عن هويتي؟ هل أتحدث عن جدتي التركية وزوجها الماروني المصري، وذلك الجد الآخرالذي توفي قبل ولادتي بكثير، والذي يقولون لي بأنه كان شاعراً ومفكراً حراً، وربما ماسونياً، وعلى أي حال شديد العداء لرجال الدين؟ هل أرجع إلى شقيق جد جدي الذي كان أول من ترجم موليير إلى العربية وعَرَضه في عام 1848م على منصّات مسرح عثماني؟»[2].

نلحظ ذلك التعقيد الكبير في هوية "أمين معلوف"، وتلك الانتماءات الكثيرة التي تتشكل منها، وهناك أشخاص كثر في هذا العالم بنفس هذا الأنموذج «كلا، فهذا يكفي. أتوقف هنا لأسأل؟ كم هو عدد أمثالي الذين يشاطرونني هذه العناصر المتفرقة التي شكلت هويتي وصمَّمتْها؟ قلة صغيرة، وربما لا أحد. وبالتأكيد هذا ما أريد أن أشدد عليه: فبفضل كل من هذه الانتماءات، إذا أخذت بشكل منفصل، يوجد نوع من القرابة يصلني بعدد كبير من

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص20-21.

[2] المرجع نفسه: ص21.

أمثالي؛ وبفضل هذه المعايير ذاتها، مأخوذة بمجملها، أمتلك هويتي الخاصة التي لا تختلط مع أي هوية أخرى»[1].

وقد حاولنا في مرات عديدة سابقة أن نستحضر الكاتب الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" أحد أبرز المثقفين المتميزين في السنوات الأخيرة بكتاباته ومناقشاته وحواراته وأفكاره عن وطنه فلسطين وعن الإسلام والمشرق الذي ينتمي إليه، فـ"سعيد" مثلا ينتمي هو كذلك إلى عائلة مسيحية، وهو عربي ولد في فلسطين وهاجر مع والديه إلى مصر في طفولته، وبالرغم من انتمائه المسيحي، إلا أنه كان محترماً لجميع الديانات، وكانت له حوارات عدة فيما يخص الإسلام، وكان مضطلعاً بكل تلك العناصر الانتمائية التي شكلت هويته المركبة، حيث يقول: «كان والدي يحمل الجنسية الأمريكية، ولذلك كنت بالوراثة أمريكياً وفلسطينياً في آن واحد؛ وكنت أقيم في مصر لكنني لم أكن مصرياً، أنا أيضا مركب وغريب»[2]، مركب وغريب مثل والده الذي يحمل الجنسية الأمريكية وهو فلسطيني كذلك، وبالرغم من أنه كان يتنقل بين ثلاث دول عربية منها: مصر ولبنان وفلسطين، إلا أنه صرح بانتمائه الفلسطيني الأمريكي، ونفى أن يكون له انتماء مصري، حتى وإن كان قد عاش فيها جزءاً من طفولته في هذا البلد، و"إدوارد سعيد" أيضا ينتمى إلى أقلية مسيحية فقد كان والداه من البروتستانت في فلسطين «ويعني ذلك أنهما كانا منعزلين عن الأغلبية الساحقة من المسيحيين الذين يشكلون بالطبع، أقلية في مجتمع مسلم بشكل أساسي»[3].

فـ"إدوارد" سعيد هو كذلك ينتمي إلى أقلية مسيحية مثل الكاتب "معلوف"، وهذا الانتماء العربي المسيحي الذي يملكه سعيد" جعله متماثلا مع المسيحيين العرب في جميع أنحاء العالم، ومنهم على سبيل التمثيل الروائي "معلوف"، وقد حاول هذا الأخير من خلال سؤاله البحث عن عدد الأشخاص الذين يتشاركون معه في هذه العناصر التي شكلت هويته، وعلى الرغم من كل هذا الترابط، وبفضل كل هذه الانتماءات الكثيرة التي صممت هويته، إلا أن

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص21-22.

(2) إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008، ص258.

(3) المرجع نفسه: ص258.

هناك قلة فقط تتماثل معه في هذا الأنموذج الخاص به، ولكن هذا لا يعني أنهم يملكون نفس هويته، بل هناك اختلاف بين جميع البشر في هذا العالم، حتى ولو تشابهوا في العناصر المشكلة لهوياتهم، وهذا ما أراد -معلوف- الوصول إليه فيما يخص مفهومه للهوية التي تعني عدم التماثل عنده، إذ يقول: « وإذا عمّمت بصعوبة أقول بأن لي انتماءات مشتركة مع كل كائن حي، ولكن لا يوجد كائن في الكون يشاطرني كل انتماءاتي ولا حتى جزءاً كبيرا منها. من عشرات المعايير التي يمكنني أن أعرضها تكفي حفنة منها لتثبيت هويتي الخاصة بوضوح، هويتي المختلفة عن هوية الآخر، وحتى لو كان ابني أو والدي»[1].

فبالرغم من أن هناك قاسماً مشتركاً بين هوية "معلوف" وهوية الكثير من الأشخاص الآخرين، إلا أن هذا لا يعني أنه يوجد شخصان متماثلان في هويتهما، حتى وإن تشاركا بقدر كبير في كل العناصر المشكلة لهويتهما؛ لأن هوية كل منهما تحتوي على عناصر خاصة ومميزة مختلفة عن هوية الشخص الآخر حتى وإن تضاعف عدد الأشخاص «أُصِرُّ من جهة على أن أقول، باستخدام أقرب مثال مألوف لدي، بأية طريقة، ومع أي معايير انتماء، يمكن أن نؤكد خصوصياتنا وروابطنا مع أمثالنا. ولا أجهل، من جهة أخرى، أنه كلما أمعنا بتحليل حالة خاصة جازفنا بأن نرى أنفسنا نجيب بأنها بالفعل حالة خاصة»[2].

يظهر ذلك التعقيد الهوياتي الذي يحمله من خلال ذلك الانتماء المتشعب وأصوله المتعدد والمتجذرة، فهو ينحدر من عائلة استوطنت الجبل اللبناني منذ قرون عدة، وكان لها عدة هجرات في جميع أنحاء الكرة الأرضية، ولهذه العائلة انتماء عربي مسيحي، قبل ظهور الإسلام، هذا ما يمكن أن نطلق عليه بالهوية المعقدة، فإلى أي انتماء يمكن أن نرده؟، وبالرغم من ذلك لا يمكن "لمعلوف" أن ينفي أصوله المسيحية على حساب انتمائه العربي أو العكس.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص22.

(2) المرجع نفسه: ص22.

لقد حاولنا من خلال هذا الشق الإجرائي أن نبين كيف تناول "أمين معلوف" مفهوم الهوية والانتماء من خلال كتابه "الهويات القاتلة"، بتركيزه على أمثلة كثيرة موضحة لذلك، سواءً الخاصة به وبهويته المركبة وانتمائه المزدوج أم بالتمثيل لهوية الأشخاص الآخرين عبر العالم، دون أن ننسى تركيزه على الشرق الأوسط؛ المنطقة التي أتى منها، وقد ركز أيضا على تلك العناصر المشكلة للهوية، والآليات التي تعمل على تحديدها، ومنها اللغة والدين والجنس واللون أو الوطن، فكل هذه الانتماءات؛ اللغوية والدينية والعرقية هي انتماءات أسهمت في تحديد هوياتنا وانتماءاتنا، لكنها في نظر "معلوف" تحمل نسبة محددة في ذلك، من منطلق أن الهوية يمكن أن تكون مكتسبة من خلال عناصرها حسب قوله.

2-1-3- الكاتب والمنفى:«انقسام بين وطنين وبناء الهوية المزدوجة».

ولد "معلوف" في لبنان وعاش فيه إلى أن هاجر إلى فرنسا بسبب الحرب الأهلية اللبنانية الدامية، استقر هناك وصار جزءًا من ذلك البلد، بعد أن نفي عن وطنه الأم، فكثيرا ما كان يسأل بحسن نية، هل هو لبناني أم فرنسي؟ وكان مرة يجيب على أنه لبناني، وفي بعض الأحيان بأنه فرنسي، وهو الذي يحمل عادات وتقاليد وثقافة كل بلد؛ البلد الأم والبلد المتبني، ولعله استطاع الإفلات من هذا السؤال في بادئ الأمر، فهو لم يتحيز إلى لبنان أو إلى فرنسا، ليس من باب التوازن، لكنه لا يمكنه فعلا أن يظهر انتماءه لبلد على حساب الآخر، لأن كل منهما له فضل كبير عليه «إن ما يجعلني نفسي وليس شخصا آخر هو أنني بهذا النحو على تخوم بلدين، ولغتين أو ثلاث، والعديد من التقاليد الثقافية. هذا بالضبط ما يحدد هويتي. هل أكون أكثر أصالة إن اقتطعت جزءا من ذاتي؟»[(1)].

وتتشابه قصة الكاتب اللبناني الفرنسي "أمين معلوف" مع أشخاص كُثر في هذا العالم، والذين نجدهم منقسمون بين بلدين أو أكثر، فالباحث عن هويته أو انتمائه في مثل هذا الأنموذج، قد لا يمكنه أن يقتنع بأنه ينتمي إلى البلد الأول مثلا، ولا ينتمي إلى البلد الثاني، وهذا ما وقع فيه "معلوف" الذي ولد بلبنان، وينتمي إلى ثقافة وتقاليد وانتماء هذا البلد، وفي

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص07.

الجانب المقابل، فهو يعيش في فرنسا، ويلامس كما قال أحجارها القديمة، فهل يمكن القول إن "معلوف" متعدد الهويات؟ وإذا سلمنا بهذا الطرح، هل يمكن لأي شخص في العالم أن يحمل هويتين مختلفين أو أكثر؟ على أن كلا من الهويتين يمكن أن يحملا ثقافتين أو انتماءين دينين متناقضين في الآن نفسه؟. وقد نجد الإجابة في قول "معلوف" «إذا أنا نصف لبناني ونصف فرنسي؟ أبدا. فالهوية لا تتجزأ أبدا، ولا تتوزع أنصافا أو أثلاثا أو مناطق منفصلة. أنا لا أمتلك هويات عدة، بل هوية واحدة مكونة من كل العناصر التي شكّلتها وفق "معايرة" خاصة تختلف تماما بين رجل وآخر»[1].

ومن ثم فإن هذا الشاهد يفند به "معلوف" رأي كل الذين قالوا بأنه متعدد الهويات؛ فرنسي ولبناني، ومسيحي وعربي، وبذلك يصرح المؤلف أنه يملك هوية واحدة، لكنها تتشكل من عناصر متعدد، فالعناصر هي التي تتعدد وليست الهوية، ويضيف قائلا في هذا الشاهد: «أحيانا، عندما أنتهي من شرح مفصل، للأسباب الدقيقة التي تجعلني أتبنى كليا مجمل انتماءاتي، يتقدم أحدهم مني ليهمس لي واضعا يده على كتفي: "كنت محقا إذا تحدثت على هذا النحو، لكن ما الذي تشعره في قرارة نفسك"؟»[2].

حاول "معلوف" الإجابة على كل تلك التساؤلات التي كانت جزءا من حياته وتنقلاته معتقدا بذلك أنه أحسن التخلص منها، لكن ما إن فعل ذلك حتى اصطدم بسؤال أكثر تعقيدا وهو الانتماء الذي يشعره في قرارة نفسه؟، وما هي الهوية التي يمكن أن يحملها داخل هذا القرار؟. وفي هذا يقول: «جعلني هذا التساؤل الملحّ أبتسم لفترة طويلة. ولم أعد أبتسم له اليوم، إذ يبدو لي أنه يكشف عن رؤية للبشر شائعة جدا وخطيرة في نظري. عندما أُسأل عما أنا إياه في قرارة نفسي فهذا يعني أن لكل إنسان قرارة نفس، انتماءً واحداً مهماً، هو حقيقته العميقة بشكل ما، جوهره، يتحدد عند الولادة مرة وإلى الأبد، ولا يتغير أبدا؛ كما لو أن

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص07-08.

(2) المرجع نفسه: ص08.

الباقي، كل الباقي، أي مسيرته كرجل حر، وقناعاته المكتسبة، وتفضيلاته، وحساسيته الخاصة، وميوله، وحياته كمحصلة، لا تهم في شيء»[1].

قد يمتلك كل شخص فينا كما قال "معلوف" قرارة نفس، ومن خلال ذلك يمتلك انتماءً واحدا غير متعدد يحدده هذا القرار، وهو الانتماء الذي ولد عليه، وتحدد هذا الانتماء عند ولادته مباشرة، ولا يمكنه أن يتغير على الإطلاق، وإن الإنسان الذي يولد في بلد ما، ويكون له انتماء ديني محدد على سبيل التمثيل، ويذهب بعد ذلك للعيش في بلد أجنبي عن بلده، يبقى هذا الانتماء هو الأصلي، وعليه فإن الأشياء الأخرى؛ قناعاته وميولاته التي اكتسبها في حياته لا تهم حسب وجهة نظر "معلوف"، ولا تؤثر في انتمائه الأصلي الذي اكتسبه عند الولادة سواءً كان دينياً أم قومياً أو أي انتماء آخر.

ويمكن أن نقول عن المفكر الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" الذي عاش فترة طويلة حتى وفاته في المنفى (أمريكا) أنه يملك ذلك الاضطراب الهوياتي الذي قسم هويته إلى شطرين؛ الأول انتماءه لوطنه الأم فلسطين، والثاني انتماءه للمنفى (أمريكا)، حيث يقول: «وكان الشعور العام المسيطر علي هو شعوري بامتلاك هوية مضطربة، أنا الأمريكي الذي يبطن هوية عربية أخرى لا أستمد منها أية قوة بل تورثني الخجل والانزعاج»[2]. فقد كان "سعيد" ككل الذين يشعرون بهذا الاضطراب والانقسام والتشتت الهوياتي، لأن هذا المثقف والمفكر كان دائماً ما يدافع عن القضية الفلسطينية لأنه يرى فيها ذاته، وبحكم انتمائه أيضا لهذا البلد الجريح والمغتصب من قبل اليهود المحتلين، وهويته الفلسطينية «المرتبطة بالمعاناة جراء فقدان الأرض و"احتلالها"، والمقاومة في نفس الوقت لاسترجاعها والعودة إلى الوطن، غير أنّ هذا ليس انغلاقاً هوياتياً، بل هو الكونية/الإنسانية في حد ذاتها، لكونه يقوم على وعي بأحقية كل شعب في مقاومة مغتصب أرضه، لذلك فهو نضال إنساني وكوني يرفض الظلم والكراهية والتمركز حول الذات وإقصاء الآخر، وهذه الهوية الفلسطينية لا تنفصل عن هوية أخرى هي الهوية العربية وانتماء آخر هو انتماء إلى الثقافة العربية، لأنه يتحدث لغتها

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص08.

(2) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص125.

و يحمل بعضا من تصوراتها عن الوجود والحياة»[1]. لذا فإن موقفه من القضية الفلسطينية ومن وطنه الأم فلسطين كان واضحاً ، فقد كان ضمن التيار الذي يرى بأن الشعوب المستعمرة والمحتلة يجب عليها أن تقرر مصيرها، وتدافع على حقوقها لتسترد أراضيها، وتستقل بثقافتها وبسيادتها، وهويته الفلسطينية هي جزء من الهوية العربية ككل، ففلسطين هي التي جعلته منتمٍ للعرب، وقد بدأ اهتمامه بالقضية الفلسطينية بعد حرب 1967 أو بما يعرف بنكسة حزيران «كنت أشعر بوجود هوة من سوء التفاهم تفصل بين عالميّ الاثنين، عالم بيئتي الأصلية وعالم تربيتي، فإن مهمة تجسير تلك الهوة إنما تقع عليّ وحدي دون سواي. فلم يكن لي من خيار غير السعي إلى هويتي العربية وتمثُلِها تمثلا، على الرغم من المحاولات الحثيثة التي بُذلتْ لإقناعي بالتخلي عنها خلال فترة تربيتي (وبواسطة أهلي، وإن يكن بدرجة أقل)»[2]. وبالتالي فإن تكوين "إدوارد سعيد" الكولونيالي بحكم السيطرة البريطانية، فقد نشأ في بلدين كانا مستعمرتين بريطانيتين وهما فلسطين ومصر في ذلك الوقت -أي طفولته- وتعلمه للغة الانجليزية والتاريخ الأمريكي وتشبعه بتلك الثقافة الغربية حتى قبل أن يسافر إلى أمريكا، ليصبح متفوقا على أقرانه من الأمريكيين أو حتى الأطفال الآخرين الذين تنحدر أصولهم من بلدان أخرى. وبالتالي فـ"سعيد" كان متفوقا منذ صغره، وإلى جانب تفوقه واهتمامه بالمواد العلمية اهتم بالأدب والموسيقا وله كتابات في هذا المجال كذلك، وبالتالي فحياة المنفى التي عاشها لم تؤثر على حياته العلمية.

لم يكتف "أمين معلوف" في كتابه هذا بإعطاء الأمثلة بأشخاص من القارات الخمس فقط، ولكنه ركز أيضا على الشرق الأوسط؛ المكان الذي أتى منه، ليعطينا صورة واضحة على تعقيد آليات الهوية واضطرابها «هذا التعقيد الذي يدعو إلى الابتسام أحياناً ، ويكون تراجيديا في أغلب الأحيان. وسأذكر العديد منها على مدى الصفحات التالية، بعضها بشكل موجز وبعضها بمزيد من التفصيل، خاصة تلك التي تخص المنطقة التي أتيت منها أي الشرق الأوسط والمتوسط والعالم العربي ولبنان بالدرجة الأولى. وهو بلد نقاد فيه باستمرار

---

(1) عبد السلام جليط: إشكالية الهوية عند إدوارد سعيد، رأي اليوم، صحيفة عربية مستقلة، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.raialyoum.com/index.php، وقت الدخول: 16:40، تاريخ الزيارة 29-11-2020.

(2) إدوارد سعيد: خارج المكان، ص09.

إلى التساؤل عن انتماءاتنا وأصولنا وعلاقاتنا مع الآخرين، وعن المكانة التي نستطيع أن نحتلها في الظل أو تحت الشمس»[1]. وقد حاول "معلوف" التركيز على المنطقة التي أتى منها؛ بحكم ما يحدث فيها من صراعات تتعلق بالهوية، فلبنان بلد الطوائف والتعددية والاختلافات العقائدية، وكذلك بسبب أنه عاش فترة في بلده، وشهد بداية تلك الحرب الأهلية المقيتة، التي كاد يفقد حياته فيها مع عائلته، لولا اختياره الصائب بالهجرة على أن لا يحمل السلاح في وجه أبناء وطنه.

وفي عودتنا لـ"إدوارد سعيد" يمكن القول أنه حاول أن يغير بأفكاره مفهوم المنفى كحالة سياسية ضمن بقعة جغرافية محددة وغريبة كما أشار "محمد الجرطي"، فإذا «كانت حالة الشتات تجلبُ دوماً الحزن والبعد والأسى، فإن المنفى أيضاً، وبشكل أساسي ثراء. يجب على المثقف اغتنام هذا المنفى واستثماره، وباختصار تحويله إلى ربح. لأن المنفى، في الوقت الذي يسبب شعوراً مؤلماً بعدم عثور المرء على مكانه، يدفع المثقف إلى الترحال في أصقاع العالم»[2]، فقد حاول "سعيد" أن يغّير تلك الطاقة السلبية التي تلقاها في المنفى جراء ذلك البعد والشتات، والشعور باللاانتماء إلى حالة إيجابية يستثمرها ويعبر من خلالها هذا المثقف خاصة، عن قضية بلده مثلما فعل "إدوارد سعيد" و"محمود درويش" و"معلوف" وغيرهم من المثقفين الذين تناولوا القضية الفلسطينية أو تناولوا إحدى مشكلات الشرق الذي ينتمون إليه، وقد ظهر ذلك جلياً في كتابات "سعيد" فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، هذا البلد المسلوب الحرية والمغتصب من قبل الكيان الصهيوني، فالقدس تمثل الانتماء لـ"سعيد" بالرغم من أنه لم يعش فيها طويلا، فطفولته كانت في القاهرة قبل أن يغادر إلى أمريكا.

ويرى "إدوارد سعيد" بأن للمثقف المنفي أو الذي يعيش في المنفى دور يجب عليه أن يؤديه فيما يتعلق بارتباطه أو انتمائه أو هويته أو قوميته أو توجهه و«هذا يُحوّل سعيد مفهوم المنفى نفسه إلى مكسب: يسلط الضوء على طابعه المزدوج والغمض، والمضطرب

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص17-18.

(2) محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف دراسات، ترجمة وإعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2016، ص118.

والعصي على الاختزال في الآن نفسه، والمحزن والممتع»[1]. فالمنفى وفق هذا المنظور لن يصبح ذلك التمثيل الجغرافي السلبي السيء في الآن نفسه مثلما كان معروفاً ، والذي يعمل على تقييد وتكبيل ذواتنا من العودة، بل يجعل للفكر أجنحة يحلق بها صوب وطنه الأم، حتى وإن كان بعيدا وممتنعا عنه لن يمنعه ذلك البعد والفراق من حق الدفاع عليه. ويجب على المثقف أن لا ينصاع وراء هويته المركبة التي تقوده دائما إلى التساؤل عن ذلك التركيب والتشكل الهوياتي لانتمائه، بل يجب عليه أن يضطلع بها كمنفي، ليقوم بتصويب أفكاره تجاه أهداف أكثر أهمية كما فعل "إدوارد سعيد".

ويظهر من كلام "معلوف" ذلك التساؤل والقلق الوجودي فيما يخص هويته المركبة التي تحمل عناصرا متعددة ومختلفة، وهو مثال لكثير من الأشخاص في الشرق الأوسط وباقي العالم، حيث يقول: «يحدث لي أحيانا أن أقوم بما أدعوه "تفحص هويتي"، مثلما يقوم بعضهم الآخر بتفحص ضمائرهم. و ربما فهمنا أنني لا أهدف لأن أعثر في ذاتي على انتماءٍ أساسي أتعرف إلى نفسي من خلاله، بل إنني أتبنى الموقف المعاكس. فأنا أبحث في ذاكرتي لأكشف عن أكبر عدد من عناصر هويتي وأجمعها وأرتبها ولا أنكر أيّاً منها»[2]. وهذه دعوة منه إلى عدم القلق من الهوية المركبة التي تحمل بعضا من العناصر المختلفة، حتى وإن كانت متناقضة في بعض الأحيان، فهو يحاول بذلك جمعها، سواءً أكانت هذه العناصر نتاج هوية واحد أم مستخلصة من هويتين مختلفتين، وهو المعروف بانتمائه الفرنسي والعربي، والمسيحي والإسلامي، ويظهر من كلامه أنه غير متعصب لأي انتماءٍ كان، ولا متحّيزا لانتماءٍ على انتماءٍ ثانٍ، بل يدعو إلى تجنب ذلك، والقبول بانتماءاتنا مهما كانت تحمل من اختلاف في تركيبة عناصرها.

---

(1) محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف دراسات، ص118.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص19.

الفصل الثالث:

الذات والآخر (الإسلام والمسيحية) -في كتاب الهويات القاتلة- صراع الأديان والحضارات تأملات في الحداثة، التغريب، التسامح:

أولا- لماذا الانتماء الديني هو الانتماء الأكثر اختيارا ؟.

1- العولمة سبباً في تنامي الديني (الروحاني) وتأكيد الحاجة إلى الهوية.
2- إمكانية تجاوز الانتماء الديني.
3- التعصب الديني بين الإسلام والمسيحية وتجسيد مبدأ الديمقراطية.

ثانيا- الإسلام والمسيحية الدعوة إلى التسامح والتعايش:«رؤية تاريخية مقارنة».

ثالثا- الأديان والشعوب من يؤثر في الآخر:«نحو سيطرة للحضارات».

رابعا- الإسلام والحداثة:«أزمة التحديث الحضاري وإشكالية التغريب الممنهج».

1- الشرخ الحداثي وأزمة الهوية الدينية والثقافية بالنسبة للأصوليين.
2- "محمد على باشا" تجاوز التحديث واختيار النموذج التغريبي.

أولا- لماذا الانتماء الديني هو الانتماء الأكثر اختيارا ؟.

تطرق "أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" إلى عدة انتماءات منها اللغوي والعرقي والانتماء للوطن...إلخ، وقد حاول التركيز كثيرا على الانتماء الديني لأنه يراه أكبر الانتماءات اختيارا، ولو أن كل الانتماءات الأخرى حسب اعتقاده تصبح في المقدمة عندما تُمس أو تضطهد كمثل هذا الانتماء، إلا أن الانتماء الديني له انعكاسات كبيرة على الشعوب والمجتمعات، وقد تساءل عن السبب الذي يجعلنا نختار انتماءنا الديني، ونجعله في المقدمة أكثر من الانتماءات الأخرى، على الرغم من أن هناك عدة عوامل تؤثر على كل انتماءاتنا، فلماذا تكون الهوية الدينية الأكثر اختيارا من بين الهويات المتعددة الأخرى؟.

نعلم جيدا أن أكبر الحضارات والمجتمعات في العالم كان انطلاقها مرتكزا على العامل الديني، فلو عدنا إلى الحضارة أو المجتمع الأوروبي لوجدنا أن للكنيسة دورا كبيرا في تطور هذا المجتمع ورقيه، وهذا لا ينفي تلك الممارسات العنصرية اتجاه مجتمعاتها، لكن رغم ذلك حققا معاً تقدماً ثابتاً وملحوظاً، وفي ما يخص الديانة الإسلامية أيضا نجد أن الدين فيها قاد مجتمعاً منظماً ومتفوقاً لزمن طويل يدعو إلى التسامح والحوار والتعايش ونبذ العنصرية والعنف، وقام ببناء حضارة عظمى قادت العالم ككل لقرون عديدة وتركت بصمات لن تمحى من تاريخ الإنسانية، لكن ركودا أصابها فجعلها متثاقلة في تقدمها وتطورها وذلك راجع لعدة أسباب سنعقب عليها في الصفحات القادمة.

ويقول "أمين معلوف" في مقدمة الفصل الثالث من كتابه "الهويات القاتلة"، والذي عنونه بـ: "زمن القبائل الكوكبية": «إن مصطلح "روح العصر" ليس مفهوماً دقيقاً. وإن كنت أستخدمه فلأشير إلى هذه الحقيقة المنتشرة والغامضة التي تجعل العديد من الأشخاص، في بعض حِقَب التاريخ، يبدؤون بإبراز عنصر من هويتهم على حساب العناصر الأخرى. هكذا أصبح تأكيد الانتماء الديني واعتباره العنصر الأساسي للهوية موقفاً شائعاً في أيامنا؛ وهو بالتأكيد أقل انتشاراً مما كان عليه منذ ثلاثة قرون، ولكنه حتماً أكثر انتشاراً مما كان منذ خمسين عاماً»[1]. ولعل ذكر الكاتب لمصطلح "القبائل الكوكبية وفي ترجمة أخرى كونية هو قصده تلك الجماعات الدينية

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص79.

التي تعتبر في انتمائها وهويتها الدينية مثل القبيلة، وتعتبر كوكبية أو كونية في روابطها وقدرتها الانتمائية الواسعة على بناء هوية واسعة.

ولعل الاهتمام بالانتماء الديني في تزايد وقد أثبت التاريخ ذلك، فالأقليات المسيحية والمسلمة وكل الأقليات الدينية الأخرى في جميع أنحاء العالم كان اهتمامها بانتمائها الديني وبهويتها الدينية أقل مما هو عليه في وقتنا الحاضر، فما الدافع الذي يجعل من هذا الاهتمام في تزايد مستمر؟، هل العنف والاضطهاد الذي تتعرض له هذه الأقليات الدينية هو ما يجعلها تتشبث وتعود في نهاية المطاف إلى الاضطلاع، وتبني وحماية انتمائها الديني؟. أم أن هناك أسباباً أخرى؟.

يقول "أمين معلوف": «يمكن أن أتحدث عن البيئة الفكرية أو المناخ العاطفي وهي مفاهيم تكاد تكون أقل غموضاً من روح العصر. ولكن ما يهم هو الأسئلة الحقيقية؛ ما الذي يجعل الرجال والنساء من كل الأصول وفي كل أنحاء العالم يعيدون اليوم اكتشاف انتمائهم الديني، ويشعرون أنهم مدفوعون إلى تأكيده بطرق مختلفة، في حين أن هؤلاء الأشخاص ذاتهم كانوا يفضلون منذ سنوات خلت أن يقدموا عليه، عفوياً، انتماءات أخرى؟»[1].

هذا هو السؤال الذي حاول "معلوف" التركيز عليه باحثاً من خلاله، وعبر عديد الأمثلة الأخرى التي استشهد بها في كتابه هذا عن السبب الحقيقي الذي يجعل من هذا الانتماء يعود في الآونة الأخيرة بهذا الشكل، وقد ذكرنا في الصفحات السابقة التغير الذي يحدث لانتماء شخص ما عندما يتعلق الأمر ببعض الحوادث التي حصلت له، لذلك يعيد "معلوف" ذكر هذا المثال بقوله: «ماذا يدفع مسلماً يوغسلافياً إلى الكف عن قوله بأنه يوغسلافي ليؤكد أنه مسلم قبل كل شيء؟ وماذا يدفع عاملاً يهودياً اعتبر طوال حياته في روسيا بروليتارياً لأن يؤكد أنه يهودي قبل أي شيء؟ كيف يحدث أن التأكيد المتعاظم للانتماء الديني الذي كان يبدو غير ملائم فيما مضى، يبدو اليوم طبيعياً ومشروعاً وفي العديد من الدول في الوقت ذاته»[2]. فما الدافع الذي يجعل من هذا المسلم اليوغسلافي أن يختار انتماءه الديني، ويجعله سابقا لانتماءاته

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص79.

(2) المرجع نفسه: ص79.

الأخرى كانتمائه للوطن مثلا، هل لأنه ينحدر من عائلة مسلمة؟ ويعود بذلك إلى انتمائه الأصلي، أم أن الانتماء الديني هو الأصل عندما يحس المرء بالضياع والتشتت، ويقول "دانيال هيرفيو -ليجيه daniel Hervieu-Léger حول الانتماء الديني: «الانخراط في ديانة ما هو تقليديا الاندراج ضمن سلالة مؤمنة ونقلُ تعاليمها. لكنّ هذا المطلب يصطدم في المجتمعات الغربية برفض الانخراط في الجماعات المؤسَّسة وفي التقاليد الخاصة. يظهر هذا لتناقُضُ بوجهين متعارضين: الانتقائية أو التعصب لجماعة أو فئة ما»[1].

لم يكن الاضطهاد والعنف وأشكال القتل والتضييق الذي يحدث للأقليات الدينية -وليست وحدها فقط- وليد عصرنا الحالي، فاضطهاد الأقليات كان منذ القديم، فالأقلية المسيحية مثلا، تعرضت للاضطهاد عبر حقب تاريخية معينة، وحتى الأقليات الدينية المسلمة تعرضت لشتى أشكال الاضطهاد والعنف والتطهير العرقي، من زمن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلى الآن، ولعل ما نشاهده الآن عبر وسائل الإعلام هو صورة حقيقية عن الاضطهاد الديني، فما يحدث لأقلية الروهينغيا الإسلامية في بورما دليل واضح عن الاضطهاد، وذلك القتل والذبح والتنكيل بهذه الأقلية مما أدى إلى تشتيتهم وهروب الكثير منهم إلى بلدان مجاورة وأصبحوا بذلك لاجئين، وكذلك أقلية الإيغور في الصين، وهي أقلية مسلمة تتعرض لاضطهاد كبير من قبل الحكومة الصينة.

والكنيسة الكاثوليكية المسيحية على سبيل التمثيل تعرضت أيضا للاضطهاد في ألمانيا زمن السيطرة النازية،وهذا مثال واحد فقط من بين عديد الأمثلة التي تُصور اضطهاد الأقلية المسيحية في العديد من البلدان حول العالم قديماً وحديثاً، وحتى في بعض الدول المسلمة، لأن هناك من يرى بأن بعض الأقليات المسيحية تتعرض للاضطهاد في بعض الدول المسلمة.

ماتعرضت له الأقلية اليهودية أيضاً في زمن حكم "هتلر" أو ما يسمى بالهولوكست تلك الإبادات الجماعية لليهود، وما فعله هذا الأخير باليهود لا يمكن إخفاؤه أو إنكاره، فهناك الآلاف من اليهود الذين قتلوا على يده أيام سيطرة النازية، وهذا ما يرويه التاريخ، وليس ذلك في أوروبا فقط، فحتى في العالم العربي تعرضت الأقلية اليهودية للاضطهاد، فكيف يمكن لهذه الأقليات أن

---

(1) كاترين هالبيرن وآخرون: الهـ(ات)ـة الفرد، الجماعة، المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2015، ص197.

تحمي نفسها في ظل هذا الاضطهاد وما سبب كل هذا العداء تجاه الدين «الظاهرة معقدة، ولا يوجد أي تفسير يفسرها بطريقة مُرضية من البديهي أن تَراجُع العالم الشيوعي لعب دوراً حاسماً في هذا التطور. فالماركسية تَعِد منذ أكثر من قرن بأن تؤسس على مجمل الكوكب مجتمعاً من نمط جديد تستبعد منه فكرة الله. وكان من نتيجة فشل هذا المشروع على المستويات المعنوية والفكرية أن أعاد تأهيل المعتقدات التي أراد رميها في سلال مهملات التاريخ»[1].

أدى تراجع الشيوعية إلى تزايد العداء ضد الدين؛ لأن الحزب الشيوعي السوفياتي لم يكن معاديا للدين بشكل كبير ومباشر، لذلك كان هناك نوع من التحرر في ممارسة المعتقد، ولم تشعر تلك الأقليات بحصار واضطهاد كبيرين، عكس رأيناه من الماركسية التي عُرفت بعدائها الكبير للدين واضطهاد الأقليات خاصة المسيحية منها وبأفكارها الممنهجة التي كانت ضد الدين، وهذا ما جعل من تلك الأقليات تتشبث أكثر فأكثر بانتمائها الديني، وهذا ما أشار إليه "معلوف" حين قال بأن الانتماء المضطهد هو الانتماء الذي يكون بارزا، بمعنى أنه عندما ظهرت الشيوعية التي كانت أكثر عداءً للدين زادت الحاجة إلى إليه لذلك فـ«الدين كملجأ روحي وملاذ للهوية، شكل من بولونيا إلى أفغانستان، نقطة التقاء بديهية لكل الذين يناضلون ضد الشيوعية. كما أن هزيمة ماركس ولينين ظهرت وكأنها انتقام للأديان، وعلى الأقل كنصر للرأسمالية أو الليبرالية أو الغرب»[2].

رأى كل الذين كانوا ضد الشيوعية -والذين مثلت لهم هاجسا- لسقوطها انتصارا، لذلك فالأديان بصفة عامة كانت متعبة من الحكم الشيوعي، فكانت الشيوعية أكثر تسلطا وعدائية تجاهها، وقد اعتبر سقوط كل من ماركس ولينين نقطة تحول في الغرب ونصرٌ لليبرالية والرأسمالية.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص80.

(2) المرجع نفسه: ص80.

1- العولمة سبباً في تنامي الديني (الروحاني) وتأكيد الحاجة إلى الهوية:

ينبهر الشباب العربي كثيرا بالنموذج الغربي، لذلك نلحظ كل تلك الهجرات الشرعية وغير الشرعية لنزوح هؤلاء الشباب إلى دول غربية؛ لأنهم رأوا في الغرب وفكره وثقافته وعلومه وتطوره في كل المجالات الحياتية أنموذجا يقتدى به، لكن في الجهة المقابلة إن: «كل الذين ولدوا دون سيارة ليموزين تحت شرفتهم، وكل الذين يرغبون بقلب النظام القائم، وكل الذين يثورون ضد الفساد واستبداد الدولة واللامساواة والبطالة وغياب الأفق، وكل الذين يجدون مشقة في إيجاد مكانهم في عالم يتغير بسرعة، يغريهم المد الإسلامي. فمن خلاله يشبعون حاجتهم للهوية، وحاجتهم إلى الانضواء في مجموعة، وحاجتهم الروحية، وحاجتهم إلى حل سهل لحقائق شديدة التعقيد، وحاجتهم إلى الفعل والتمرد»[1].

ما الدافع الذي يجعل هذه الفئة تختار هذا الدرب غير السوي، والذي يؤدي بها وبأشخاص آخرين أبرياء إلى الموت جراء هذه الأخطاء، ومن قبل جهات متطرفة ومتعصبة، هل النقص والحرمان والمشاكل الاجتماعية هي التي تجعل من هؤلاء الأشخاص أو الفئات والأقليات حاملين للسلاح ومجرمين في الوقت نفسه، أم أنهم وقعوا نتيجة تفكيرهم وتشددهم، على أن أفكارهم في البداية كانت سليمة وقيامهم تجاه الظلم والاستبداد المسلط عليهم من قبل النظام أو الدولة، واختارون في نهاية المطاف المد الإسلامي؛ لأنه حسب "معلوف" يملك العصا السحرية التي تجعل من هؤلاء الشباب ينخرطون فيه، ويرون فيه الملاذ لما يحمله في نظرهم من أمل لحماية هوياتهم، فمن خلاله يشبعون حاجتهم إلى الهوية وإلى أشياء أخرى: «وأنا أستعرض هذه الظروف التي تقود شبان العالم الإسلامي إلى الانخراط في الحركات الدينية ينتابني شعور بانزعاج عميق. يتأتى من أنني أشعر بنفسي عاجزاً، في الصراع الدائر بين الإسلاميين والقادة الذين يحاربونهم، عن التماهي مع أحد هذين المعسكرين. فأنا منيع عن الخطاب الإسلامي الأصولي ليس فقط لأنني أشعر أنه لا يعنيني كوني مسيحيا، ولكن لأنني لا أستطيع أن أقبل أن يفرض فريق ديني، ولو كان أكثرياً، شريعته على مجمل الناس»[2].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص81.

(2) المرجع نفسه: ص81.

وقد أشار الكاتب إلى أنه لا يتأثر بالخطاب الإسلامي الأصولي أو الراديكالي ليس لأنه ذا انتماء مسيحي، بل لأنه لا يقبل كما قلنا أي طائفة أن تفرض منطقها على أي شخص مهما كان توجهه، وهذا ما يؤدي إلى حدوث تلك الصراعات الطائفية أو الإثنية، وهنا دعوة صريحة منه إلى احترام المعتقد والمساواة بين جميع الأشخاص والمحافظة على الحريات والحقوق، لأنها في نظره قيم أساسية يجب احترامها، ويرى بأن السبيل الوحيد لتجنب ما يحدث ولوقف الاستبداد بكل أشكاله بالإضافة إلى الاضطهاد الديني خاصة يجب فرض النظام الديمقراطي فبما: «أننا قلنا هذه الأمور بأكثر ما يمكن من الوضوح لا يسعني إلا أن أضيف بأن السلطات المستبدة التي تحارب الإسلاميين ليست بأفضل منها في نظري، وإني أرفض تأييد الابتزاز الذي يرتكبونه بذريعة أنه أهون الشّرين. هذه الشعوب تستحق أفضل من أهون الشرين، وأفضل من "السبيل الوحيد"، فهي تحتاج إلى حلول حقيقية لا يمكن أن تكون غير الديمقراطية الحقيقية والحداثة الحقيقية، أي حداثة متكاملة ومقبولة من الجميع بدلاً من حداثة مجتزأة ومفروضة بالقوة. ويبدو لي أنه من خلال طرح نظرة مختلفة لمفهوم الهوية نستطيع المساهمة، خارج المأزق، في رسم طريق حرية إنسانية»[1].

كل هذه التحولات التي تحدث في العالم، والتي تسير بوتيرة متسارعة عن اللزوم، لا تحدث دون أن تكون هناك صدامات أو صراعات بين عدة قوى، وقبولنا أو استيرادنا لكل تلك الأشياء التي يبثها لنا العالم المحيط بنا، يكون لسببين؛ الأول استفادتنا منها وحاجتنا إليها، والسبب الثاني هو حتمية القبول؛ بمعنى أننا نأتي بمجموعة من الأشياء مهما كانت من دول غربية مثلا لأنه مفروض علينا أخذها، ويمكن أن نمثل لهذا الشاهد بشراء الأسلحة المتطورة للوقوف في وجه العالم الذي يشهد مؤخرا عدة اختلالات وبؤر صراع خاصة في إفريقيا والشرق الأوسط، وكذلك شراء الأدوية وحتى الغذاء، وبالتالي لا يمكننا في هذه الحالة أن نتوانى عن فعل ذلك، فالأوضاع تُسيرك لأن تقوم بهذا الفعل.

وقد حاول "أمين معلوف" في هذه الأمثلة التركيز على الأشياء المشتركة التي تجمع العديد من الدول وتحدث عن رد الفعل الذي يحدث عند المساس بإحدى عناصر هوياتنا: «ولكن يحدث لكل منا أن يثور عندما يشعر أن خطراً يهدد عنصراً هاماً من هويته كلغته أو ديانته أو مختلف

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص81-82.

رموز ثقافته أو استقلاله، كما أن المرحلة الحالية تجري تحت العلامة المزدوجة للتناغم والتنافر. لم يمتلك الرجال يوماً هذا القدر من الأشياء المشتركة ومن المعارف المشتركة ومن المصادر المشتركة والصور والكلمات والأدوات المشتركة لكن هذا يدفع بعضهم إلى تأكيد اختلافهم أكثر»[1].

لم يعرف العالم قديما كل هذه الأشياء المشتركة بين الناس في جميع المجالات والأفكار والثقافة...إلخ، إلا أن هذا لم يمنع بعض الفئات على تأكيد اختلافها، وهذا ما يحدث حتى الآن في هذا التطور العولمي بكل أشكاله، وبالتالي لا يمكنها قبول كل ما يأتينا من الغرب؛ ستحاول هذه الأقليات طبعا التأقلم، وأخذ ما يتناسب مع معتقداتها، وستكون أكثر تشددا إذا أحست بأي تهديد أو مساس يمس لغتها أو ثقافتها أو دينها أو قيمها و«يمكن رؤية ما عبّرت عنه للتو بالعين المجردة. لا شك أن العولمة المتسارعة تسبب، كرد فعل، تعزيزا للحاجة إلى الهوية. كما أن القلق الوجودي الذي يرافق التغيرات المفاجئة على هذا النحو يعزز الحاجة إلى الروحانية. والحال أن الانتماء الديني هو الوحيد الذي يقدم أو يسعى لأن يقدم، إجابة على هاتين الحاجتين»[2].

فالعولمة هي التي تدفعنا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى تعزيز الحاجة إلى الهوية، ومن ثم فهي من جهة يمكن أن تغير في بعض سلوكاتنا وأفكارنا وعاداتنا وثقافتنا وفي موروثنا، لكنها من جهة أخرى يمكن أن تأتي كرد فعل يجعلنا في حالة تشبث وتركيز وتمسك بانتماءاتنا وهوياتنا، وهناك قلق وجودي أيضا ينجم عن التغيرات المفاجئة التي تحدث من حولنا يعزز الحاجة إلى الروحانية واستعمال "معلوف" لعبارة رد فعل حسب قوله لأنها: «لا يمكن أن تُفسِّر وحدها مجمل الظاهرة. يمكننا بالتأكيد أن نتحدث عن "رد الفعل" بكل ما للعبارة من معنى عندما تبحث مجموعة إنسانية أفزعها التغيير عن ملجأ في قيم ورموز موروث قديم. ولكن يبدو لي أن هناك في صعود الديني أكثر من مجرد رد فعل، ربما محاولة للتأليف بين الحاجة إلى الهوية ومطلب العالمية»[3]. وبذلك تعتقد الكثير من الشعوب أنها بالعودة إلى موروثها بكل ما يحمل

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص83-84.

(2) المرجع نفسه: ص84.

(3) المرجع نفسه: ص84.

يعتبر مواجهة للعولمة أي متصدية لها، وبهذه العودة والتمسك بالموروث أيضا هي تحافظ على هذا الموروث من جهة وتواجه العولمة من جهة أخرى، ومن ثم فإن العديد من المجموعات البشرية التي أفزعها التغير الحاصل نتيجة العولمة تعمل على الرجوع إلى قيمها ورموزها التي تمثل موروثها القديم، والمحافظة على الانتماء الديني هو رد فعل لتعزيز الهوية والوقوف في وجه العالمية وتطوراتها المتسارعة ومن ثم فإن جماعات المؤمنين: «تبدو في الواقع كقبائل كوكبية، وأقول قبائل بسبب مضمون هويتها ولكني أقول أيضاً كوكبية لأنها تجتاز الحدود بسهولة. إن الانتماء إلى عقيدة تتسامي بالانتماءات القومية والعرقية والاجتماعية، يبدو في نظر بعضهم كأنه طريقتهم الخاصة لكي يظهروا عالميين. هكذا يصبح الانتماء إلى جماعة من المؤمنين، نوعا ما، الخصوصية الأكثر شمولية والأكثر عالمية، أو ربما يجب القول إنها العالمية الأكثر واقعية والأكثر "طبيعية" والأكثر تجذرا»[1].

فكل جماعة مؤمنة لها هوية دينية معينة أو لنقل الأقليات الدينية بصورة أوضح شبهها "معلوف" بالقبائل الكوكبية، وبهذا يمكن أن تحمل خاصيتين؛ الأولى أنها في حجم القبيلة من حيث هويتها وانتماؤها، وباقي الأقليات الدينية الأخرى لها نفس الشيء كذلك، والخاصية الثانية أنها حاملة لميزة الكوكبية من حيث كسرها وتجاوزها للحدود بارتباط هذه العقيدة إلى انتماءات أخرى قومية وعرقية مثلا، وبذلك تكتسب خصوصية تجعل من المنتمين إليها ليكونوا عالمين، وحسب "معلوف" فإن من ينتمي إلى أقلية من الأقليات سواءً أكانت عرقية أم اجتماعية أم غيرها هو من وجهة نظرهم السبيل لأن يكونوا عالميين، وهذه هي الخصوصية التي تقود إلى العالمية وتحافظ هذه الأقليات الدينية على تجذرها.

إن لكل أقلية من الأقليات مجموعة من الأشياء المشتركة داخلها، والتي تميزها عن بقية الأقليات الأخرى على سبيل التمثيل، تحاول كما أشرنا آنفا هذه الأقليات خاصة الدينية منها المحافظة على خصائها، في حين تستقي أشياء أخرى خارجية وتحاول أن تتأقلم معها، وتعمل على أن لا تؤثر عليها هذه الأشياء مخافة على انتمائها وهويتها الدينية.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص84.

2- إمكانية تجاوز الانتماء الديني:

لقد تساءل "معلوف" -في كتابه "الهويات القاتلة"- عند حديثة عن الانتماء الديني بالضبط عن إمكانية تجاوز هذا الانتماء، الذي يرى أنه الأكثر اختيارا، وهذا يدعو إلى القلق حتما، وقد تطرقنا إلى الأسباب التى تجعل الناس يختارون أو يعودون إلى هذا الاختيار في حال ما شعروا بمساس بأي شكل من أشكال أو مكونات وعناصر انتمائهم أو هويتهم، وهذا ما يقود ببعض الطوائف الدينية إلى حمل السلاح والقتل والتذابح وارتكاب أبشع الفظاعات، لذلك نحاول من خلال هذا الجانب أن نرى تلك الحلول التي وضعها "معلوف" لتجاوز هذا الانتماء القاتل؟.

يحاول "أمين معلوف" أن يطرح هذه القضية بقوله: «مهما كانت الصياغة المناسبة، ما يهم الإشارة إليه هو أن شعور الانتماء إلى جماعة دينية، كما يتجلى اليوم، ليس مجرد عودة إلى وضع سابق. فنحن لا نشهد فجر زمن القوميات بل نهايته. ولا نشهد فجر زمن الأممية. على الأقل في صيغتها البروليتارية، بل انحطاطها أيضا، كما أنه لا يمكن اعتبار شعور الانتماء إلى الدين أولاً، بكل استهزاء، لحظة تاريخية سيتم تجاوزها قريبا»[1].

يعتقد "معلوف" أن الانتماء إلى أي جماعة مؤمنة أو أي جماعة دينية مهما كانت (مسيحية أو مسلمة أو غيرها) على سبيل التمثيل، ليس مجرد الرجوع إلى وضع سابق فقط، لأنه يرى بأن زمن الانتماء القومي قد ولى، ومن ثم يحاول "معلوف" أن يسأل حول إمكانية ومقدرة هذه الأقليات تجاوز انتماءها الديني، وإذا فعلت ذلك فأي انتماء سيقع عليه اختيارها حيث يقول: «لأن السؤال الذي لا مفر منه هو تجاوزها نحو ماذا؟ إلى عصر جديد للقوميات؟ وهو أمر يبدو لي غير محتمل، بل غير مرغوب فيه، إضافة إلى أن شعور الانتماء إلى عقيدة مشتركة هو اليوم الرباط الأوثق للقوميات، وحتى للذين يعتبرون أنفسهم علمانيين. ويصح هذا أيضا على الأتراك أو الروس مثلما على اليونانيين أو البولونيين أو الإسرائيليين وعلى كل الآخرين الذين ينفرون من قبوله. نحو ماذا إذاً سنتجاوز الانتماء الديني؟ وأي انتماء آخر سيتمكن من جعله مهملاً كما كان يبدو حتى عهد قريب»[2].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص84.

(2) المرجع نفسه: ص ص84-85.

فما هو الانتماء الذي سيحل محل الانتماء الديني؟ وهل سيعود هذا الانتماء كما كان قبل أن يصل إلى هذه الحالة؟، فاهتمام الأقليات المسيحية والمسلمة مثلا، لم يكن بهذا الشكل وقد رأينا أسباب عودته، فهل يمكن أن نرى عالما جديدا تتجاوز فيه الأقليات انتماءاتها الدينية؟، وهناك نقطة مهمة يجب الإشارة إليها ولابد «من توضيح لكي نتجنب سوء فهم خطير. عندما أتحدث عن تجاوز الانتماء الديني لا أريد أن أقول بأنه ينبغي تجاوز الدين ذاته. بالنسبة لي لن يتراجع الدين أبداً إلى منسيات التاريخ، لا بالعلم ولا بأي عقيدة أخرى ولا بأي نظام سياسي. كلما تقدم العلم كان على الانسان أن يتساءل أكثر عن غائيته. إن إله الـ"كيف" سيتلاشى يوماً ما، ولكن إله الـ"لماذا" لن يموت أبدا. ربما لا يكون لنا بعد ألف عام الديانات ذاتها التي نعرفها اليوم، ولكني لا أتخيل العالم دون أي شكل من أشكال الدين»[1].

من خلال كلام "أمين معلوف" والشواهد التي طرحها، قد يفهم منه البعض أنه يريد تجاوز الدين بصفة عامة، لكنه يصرح بأن تجاوز الانتماء الديني ليس معناه تجاوز الدين في حد ذاته؛ بمعنى يجب تجاوز الأشياء التي تحدث باسم الدين، ويجب أن نتجاوز عودتنا وتشبثنا للدين بهذا الشكل، لأن ذلك ينتج عنه تطرف وإرهاب، ومن ثم تُ أثر فيه وتعود عليه بالسلب، والدين حسب اعتقاده لن يتراجع بأي شكل من الأشكال، ولن يكون بمقدور أي نظام أو أي جهة أخرى أن تجعل الدين منسيًّا، حتى ولو تقدم العلم وتسارعت وتيرته أكثر فأكثر فهذا لن يؤثر على مكانته، وفي إشارة "معلوف" إلى أنه بعد ألف سنة يمكن أن لا تكون الديانات نفسها، فهو هنا لا يشير إلى زوال ديانات وحلول أخرى مكانها، وإنما يشير إلى أن العقائد والسلوكات والأفكار وبعض الأشياء الخاصة به يمكنها أن تتغير، فمضمون الدين زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس نفسه الآن، فيه الكثير من الأشياء تغيرت كما يضيف "دانيال هيرفو": «"أحس نفسي من الناحية الروحية مسيحياً، لكنني لا أنتمي لأية كنيسة"، "أحس نفسي قريبا من البوذية"، "أنا منجذب نحو التصوف الإسلامي": ليس ضروريا الانتماء إلى جماعة دينية خاصة لإعطاء قيمة لهذه الاختيارات والتفضيلات الشخصية، بل يكفي الذهاب إلى أي مكتبة أو مشاهدة برنامج تلفزيوني

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص86.

أو –وهو ما يحدث الآن بكثرة- زيارة أي موقع إلكتروني»[1] وكأنه بذلك يدعو إلى تجاوز الانتماء الديني أو الانتماء إلى جماعة دينية إلى جماعة اجتماعية.

ويعبر "معلوف" عن الحاجة إلى الروحانية بقوله: «أسارع لأضيف، من وجهة نظري، أن الحاجة إلى الروحانية لا يجب أن تعبر عن نفسها بالضرورة من خلال الانتماء إلى جماعة من المؤمنين. يوجد هنا في الواقع تطلعان عميقان كلاهما طبيعي ومشروع وبدرجات مختلفة ولكن من السيء الخلط بينهما. فمن جهة هناك التطلع إلى رؤية للعالم تتسامى بوجودنا وآلامنا وآمالنا وتعطي معنى، وإن كان وهمياً، للحياة والموت؛ ومن جهة أخرى حاجة كل إنسان إلى الشعور بارتباطه بجماعة تقبله وتعترف به ويستطيع في كنفها أن يُفهم بسرعة»[2]. وبهذا فالكاتب يشير هنا إلى أنه لا يجب ربط حاجتنا إلى الروحانية بانتمائنا إلى جماعة دينية، فهذا يكون في نظره سلبيا، لأنه يجعلنا أكثر تعصبا، فكل مساس بانتمائنا الديني أو أي شعور بالاضطهاد يجعلنا نثور بقوة، وكأنه يريد القول هنا إنّه يجب علينا أن نُشبع حاجتنا للروحانية دون أن نربطها بأي شكل من أشكال الانتماء أو الهوية، لأن ذلك كما أشرنا يخرجها من قالبها الحقيقي إلى قالب مزيف يؤثر عليها من جهة ويؤثر على انتماءنا الديني من جهة ثانية.

ورؤيته للدين واضحة بصورة كبيرة ويتجلى ذلك من خلال قوله: «لا أحلم بعالم لا مكان للدين فيه، وإنما بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء. بعالم لا يستشعر فيه الإنسان، مع بقائه متعلقاً بمعتقداته وعبادته وقيمه الأخلاقية المستلهمة من كتاب مقدس، بالحاجة إلى الانضمام إلى أخوته في الدين. بعالم لا يستخدم الدين وشيجة بين اثنيات متحاربة. لا يكفي فصل الكنيسة عن الدولة؛ إن فصل الديني عما يتعلق بالهوية لا يقل أهمية. وإذا كنا نريد حقاً تجنب أن يستمر هذا الخليط بتغذية التعصب والرعب والحروب الاثنية، يجب التمكن من إشباع الحاجة إلى الهوية بطريقة أخرى»[3].

ومن ثم تتوضح رؤية "معلوف" أكثر ودعوته إلى تجاوز الانتماء الديني لما فيه من أعطاب، ولما فيه من سلبيات تؤثر على الدين بصفة عامة وتقود بالأقليات الدينية إلى القتل

---

(1) كاترين هالبيرن وآخرون: الهـ(ات)ـة الفرد، الجماعة، المجتمع، ص200.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص86.

(3) المرجع نفسه: ص ص86-87.

والتطرف والتذابح تحت ذريعته، أو أن تتخذ منه وسيلة لفعل ذلك، فيجب علينا التخلي عن التشدد اتجاه هويتنا وانتماءاتنا الدينية لنتجاوز التعصب، يجب البحث حسب "معلوف" عن سبل أخرى تقودنا إلى إشباع حاجتنا إلى الهوية بطريقة أخرى غير هذه الطريقة؛ لأنها برهنت ولزمن طويل على فشلها، والعديد من المشاكل التي تحدث في العالم بسببها، وبالتالي يجب تجاوزها لكن «بماذا يمكن اليوم استبدال الانتماء إلى مجموعة من المؤمنين؟»[1].

وقد رأينا من خلال الأمثلة السابقة أن الانتماء الديني هو الأكثر اختيارا من بين الانتماءات الأخرى، وأشرنا إلى الأسباب التي تدفع الأشخاص إلى تقديم انتماءاتهم الدينية على حساب انتماءات أخرى كالانتماء للوطن مثلا، وقد تطرقنا إلى طروحات "معلوف" التي تبحث في إمكانية تجاوز هذا الانتماء إلى انتماء آخر أقل ضررا، ويضيف إلى هذا في حديثه عن الانتماء الديني بقوله: «أن هذا الانتماء يبدو الانتماء الأعلى والأثبت والأكثر تجذراً، وهو الوحيد القادر على سد الكثير من الحاجات الأساسية للإنسان ولن تستطيع انتماءات تقليدية أخرى، كالوطن والإثنية والعرق والطبقة، أن تحل مكانه لزمن طويل، فكلها أكثر ضيقا ومحدودية دون أن تقل فتكاً. إن كان لابد من تجاوز الانتماء إلى "قبيلة كوكبية" فلن يكون ذلك إلا صوب انتماء أكثر اتساعاً أيضا ويحمل رؤية إنسانية أكثر اكتمالاً»[2].

ومن ثم فالانتماء الديني هو انتماء متجذر وكما تقول "زينب صالح الطحان" إّنه انتماء أولي، ويصعب حسب "معلوف" أن يحل أي انتماء آخر مكانه، حتى وإن كان عرقيا أو طائفيا أو إثنيا أو غير ذلك، ويرى أن بقاء الانتماء الديني قد يكون أخف من بعض الانتماءات الأخرى التي يراها أكثر فتكا بمحدودية أفكارها وسلوكاتها، ويحاول أيضا أن يقترح حلا لعله يكون الأوفق في هذه الحالة، وهو تجاوز كل الانتماءات مهما كانت بصفة عامة، إلى خاصية "القبيلة الكوكبية" وهنا دعوة صريحة منه إلى التعايش والحوار ونبذ التعصب والطائفية بكل أشكالها حيث يقول: «بالتأكيد سيقال ما هو هذا الانتماء الأكثر اتساعا؟ وماهي تلك "الرؤية الإنسانية"؟ يكفي أن نجول بنظرنا حول العالم لنتبين أنه لا يوجد أي انتماء جديد قادر على أن يوازن الانتماءات القومية العميقة التي أثبتت قدرتها على تعبئة الناس على مدى التاريخ. عدا عن أن كل رؤيا

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص87.

[2] المرجع نفسه: ص87.

تسعى لأن تكون شاملة تستثير اليوم حذر معاصرينا إما لأنها تبدو لهم ساذجة أو لأنها تبدو لهم خطرة على هويتهم»[1].

يعتقد "معلوف" أنه في حال حاولنا البحث عن خاصية أو بديل عن الانتماءات التي ذكرها سابقاً سواءً الديني أم غيره -على أن الانتماء الديني هو الذي ترك أثره من بين بقية الانتماءات- لا نجد من بينها انتماءً قادرا على أن يواجه ما ترك من الأثر القومي الناتج طبعاً عن القومية لأن، في زمن القومية كانت هناك تعبئة عميقة جدا، ويحيلنا ذلك إلى القومية العربية في زمن جمال عبد الناصر والأثر العميق الذي تركته في ذاكرة الشعوب العربية آنذاك، وباقي الشعوب الأفريقية المتشبعة بالفكر التحرري، والباحثة عن خيط أمل تتمسك به، وما هو معروف هو أن القومية العربية ظهرت متأثرة بالفكر القومي الغربي بعد الثورة الفرنسية.

وهل يمكن كما قال "معلوف" أن نتجاوز الانتماء الديني إلى "القبيلة الكوكبية" أو إلى "انتماء كوكبي"، فرغم وجود بصيص أمل من الكاتب نفسه حول إمكانية حدوث انتماء كوكبي، ومن أن هناك حسنات كثيرة من هذا الانتماء في نظره، لأنه كسر للتصلب والتقوقع حول انتماء ديني أضيق، يؤدي إلى حدوث مشاكل وصراعات داخلية وخارجية، لذلك دعا الكاتب إلى ما يسمى بالهوية الإنسانية/الكونية، ويكون «هذا الانفصال بين الإيمان والانتماء أكثر وضوحاً بطبيعة الحال في الحالة التي يُطالب فيها الفاعل المؤمِن بالقدرة على الاختيار ما يناسبه ضمن مختلف التقاليد. هل ما زال ممكناً الحديث عن ديانة؟ ألا تسجل هذه التذرية (من الذّرة، أي جعلها ذرية) للمطالب الروحية نهاية نقل الحقائق المشتركة عند جماعات الماضية، أي نهاية الرابط الديني؟»[2].

إن التاريخ في حالة سير ولا يمكنه التوقف، فهو يقوم بتسجيل كل الأحداث في هذا العالم، لذلك تساءل "معلوف" عن مستقبلنا ومصيرنا في ظل ما يحدث الآن، وفي ظل التطورات الحاصلة نتيجة العلم، فهل سيسير هذا العلم كما نتمنى أم أنه وسيلة لزوالنا؟ وهل يمكن أن نحلم بعالم ديمقراطي حقيقي ينتهي فيه الاستعباد والقتل والتطرف، وما إلى ذلك من الأمور السلبية التي تهدد الإنسان وتعمل على تشويه العالم؟. وتقل حاجتنا إلى الهوية والانتماء.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص87.

(2) كاترين هالبيرن وآخرون: الهـ(ات)ـة الفرد، الجماعة، المجتمع، ص200.

3- التعصب والعنف الديني بين الإسلام والمسيحية وتجسيد مبدأ الديمقراطية:

إن التعصب الديني هو فعل أو ممارسة يقوم بها فرد أو مجموعة ضد جماعة أخرى تحمل عقيدة مختلفة أو هو تمرد فرد أو مجموعة محددة ضد عقيدتهم، وذلك عن طريق فهمهم الخاطئ لعقيدتهم وتشددهم تجاهها، والقيام بسلوكات لا تمت بأي صلة لتلك العقيدة كالدين الإسلامي مثلا، فالإرهاب الذي ينسب للإسلام لا يمت له بأي صلة، لا بنصه وتعاليمه ومضمونه وقيمه، وسنتناول في هذا الشق الإجرائي كيفية تتجلي ظاهرتي العنف والتعصب الديني في الديانتين؛ الإسلام والمسيحية ومبدأ تطبيق الديمقراطية فيهما، ونود كذلك البحث في أسباب هذا التعصب، وفق رؤية المؤلف طبعاً، إضافة إلى نظرة الفيلسوف الفرنسي "تودوروف"، فهل التعصب الديني ملازم لهذه الديانات أم أن هناك جماعات متطرفة هي التي تمارسه تحت اسم الديانة التي تنتمي إليها؟.

طرح "أمين معلوف" مسألة التعصب الديني من خلال كتابه "الهويات القاتلة" في حديثه عن الديانتين؛ الإسلام والمسيحية، وقد أسهب في حديثه عن العمليات الاضطهادية التي تمارس تحت رداء الدين الإسلامي، والتي كانت سببا في تشويه صورته الحقيقية وفي خلخلة بنيته، وتساءل الكاتب ككل الأشخاص المنتمين إلى هذا الدين عن الدافع إلى مظاهر القتل والجرائم والاضطهاد والعنف في عالمنا الإسلامي، ألم تستطع هذه المجتمعات الإسلامية أن تتغلب على هذه المظاهر، أم أنها ملازمة لثقافتها وديانتها، فلمشكلة العنف في الإسلام جذور طويلة ففي «أساس المجتمع الإسلامي الأول والدولة الإسلامية الأولى –بحسب أدونيس- فعل عنفي. في البدء كان الدم. في البدء كان الاغتصاب. أصبح التاريخ الإسلامي مُؤسَّسة لا تحبل إلا بالواحدية والتكرار ولا تتمحورُ إلا حول السلطة السياسية التي تفرضُ قراءتها الخاصة للنص المقدس بما يخدمها ويُبرِّر توجهاتها وأفعالها»(1).

ما يحدث في العالم الإسلامي مؤلم جداً؛ لأن كل تلك المظاهر الفظيعة والسلوكات المشينة لا علاقة لها بهذا الدين الذي يدعو إلى نبذ العنصرية والتمييز والعنف والتطرف، ويدعو إلى احترام الحقوق والحريات والتعايش والحوار، وما إلى ذلك من المظاهر والسلوكات الإيجابية التي

(1) أحمد دلباني: صندوق باندورا هوامش على خطابات الهوية والعنف مقاربات فكرية، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، ط1، 2017، ص36.

تهدف إلى بناء المجتمعات واحترام الأديان/الثقافات والأقليات وحريات الآخرين، لذلك تُطرح الكثير من الأسئلة التي تبحث عن الدافع الذي يدعو إلى ظهور مثل هذه الفظاعات وتفشيها في المجتمعات بما فيها الإسلامية ف«لا أستطيع أن أواجه هؤلاء الذين يكررون، بالأمس كما اليوم، الأحكام المسبقة المعادية للإسلام ذاتها، ويظنون أنهم مؤهلون، كلما طرأ حدث شائن، لاستخلاص نتائج حاسمة حول طبيعة بعض الشعوب والديانات»(1).

يمتعض "معلوف" من الأشخاص الذين يستهدفون الدين الإسلامي بأحكامهم التبسيطية والمسبقة كلما حدث فعل سيء، يتم انتسابه للإسلام، وتكون هذه الأحكام متكئةً في ذلك على بعض الحوادث أو الوقائع التاريخية السابقة، والتي حدثت فعلا في الدين الإسلامي، وبالرغم من ذلك يجب أن نكون موضوعيين، فلا يمكننا أن نسقطها عليه مباشرة أو نقيم عليه الحد، ومن ثم ف"معلوف" محق في قوله أن ذلك ليس تحليلا منطقيا لمثل هذه الظواهر، فهذه الأحكام العنصرية معادية للإسلام، ومنافية لما جاءت به تعاليمه.

ولا يرتاح "الكاتب" أيضا حتى للذين لا يؤثرون في الإسلام، ويرون أنفسهم محايدين حينما يكتفون بقولهم أن الإسلام متسامح وحدوث مثل هذه الأمور أمر طبيعي، ولا علاقة له بهذه المظاهر، فمثل هذه الخطابات المسمومة لا ترضي المؤلف؛ لأنها لا تؤدي إلى نتيجة مرضية، بل يجب علينا البحث عن الحلول التي تدعو في نهاية المطاف إلى التقليل هذه المظاهر، ومن ثم دراستها، والعمل على تجاوز مثل هذه السلوكات التي تُنسب للإسلام فالعنف «يمثل ظاهرة بشرية لا إسلامية. إنه ظاهرة تستدعي تأملا أنتروبولوجيا ومقاربات متعددة المداخل تُدمِج النماذج الثقافية التاريخية كي تبحث في جذور هذه الظاهرة التي كانت، ربما، في أصل كل تشكيلة اجتماعية تتعرف على ذاتها بوصفها هوية من خلال فعل عنفي يتم فيه التضحية بالآخر»(2).

عندما يُرتَكَبُ فعل ذميم باسم ديانة-عقيدة ما حسب رؤية "معلوف" فإن الذنب في الحقيقة لا ينسب إليها، ويرى ذلك اجحافا في حقها «فبأي حق أستطيع أن أؤكد مثلا أن "طالبان" أفغانستان لا علاقة لهم بالإسلام، وأن "بول بوت" لا علاقة له بالماركسية، وأن نظام بينوشه لا

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص45.

(2) أحمد دلباني: صندوق باندورا هوامش على خطابات الهوية والعنف، ص42.

علاقة له بالمسيحية؟ أنا مظطر، كمراقب، إلى أن ألاحظ الأمر، في كل حالة من هذه الحالات، يتعلق باستخدام محتمل للعقيدة المعينة (...) عندما يحدث انحراف من السهل أن نجزم أنه كان محتماً، مثلما هو عبثي تماماً أن نحاول إثبات أنه كان يجب ألا يحدث أبداً وأنه مجرد حادث»[1]،

إن بعض المظاهر والسلوكات التي حدثت باسم الدين الإسلامي أو المسيحية على سبيل التمثيل، لا يمكن لأي كان إنكار وجودها أو حدوثها بشكل كلي داخل أي ديانة منهما، فهناك من يرى بأن طالبان في أفغانستان محسوبة على الإسلام، لكن لا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن ننسب هذه الطائفة أو الجماعة أو أي فعل آخر لهذه الديانة، ونفس المثال ينطبق على الديانات الأخرى، فما يريد "معلوف" قوله أنه لا يجب علينا التعامل مع هذه الأمور باستخفاف، بل يجب البحث في أصل الظاهرة؛ لأن الشيء الذي يحدث تسبقه مجموعة من الأسباب، وإن لم نسارع في معالجة تلك الظاهرة فتكرارها وارد الحدوث وستزداد الأمور سوءا، ولن يكون بمقدورنا في المستقبل، لا البحث في أسباب حدوثه، ولا التنبؤ به من البداية ويمكن اعتبار «التطرف الديني الذي ينبع من الأصولية ليس، في جوهره، عودة إلى الدين أو "انبعاثا للمقدّس والإله" كما يحلو للبعض أن يُعبّر؛ وإنما هو رد فعل المجتمع التقليدي على تفككه الخاص أمام التغيرات الكبرى وغير المسيطر عليها. التدين الشامل علامة قلق. علامة أزمة»[2].

ويرى "معلوف" أنه يمكن لمسلم مدرك ومؤمن بعقيدته جيدا إنكار أن ما تصنعه طالبان في أفغانستان أو ما تفعله الجماعات الإرهابية في الجزائر، لا يُمتُّ بأي شكل من الأشكال للعقيدة الإسلامية السمحة، لكن من غير الممكن أن تقنع شخصا أجنبيا -غير مسلم بهذا، لقصر معرفته بهذا الدين؛ فليس له أدنى معرفة بسلوكاته وتعاليمه حتى يستطيع المقارنة والتمييز بين هذا الفعل وتلك العقيدة، والجزم بأن الفعل الأول منافٍ للديانة المذكورة، وهذا ما أراد الكاتب شرحه، وقد أشار إلى وجهة نظره التي لا يمكنها أن تغير أي جدال قائم حول قضية دينية خاصة بالدين الإسلامي أو حول ما يحدث؛ لأن هناك الكثير من التحليلات والتفسيرات التي تؤكد تلك الحادثة، ومنها من ينفيها بآرائه ووجهات نظره، فمن «العبث الاستغراق في الكتب المقدسة

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص46.

(2) أحمد دلباني: صندوق باندورا هوامش على خطابات الهوية والعنف، ص44.

ومراجعة التفاسير وجمع الآراء، إذ سيكون دائماً تأويلات مختلفة وآراء متناقضة. بالاستناد إلى الكتب ذاتها نستطيع قبول الاستعباد أو تحريمه، تبجيل الأيقونات أو رميها في النار، منع الخمر أو السماح به، المناداة بالديمقراطية أو بالثيوقراطية؛ كل المجتمعات الإنسانية عرفت كيف تجد على مدى القرون الشواهد المقدسة التي كان يبدو أنها تصوِّغ ممارساتهم الآنية»[1].

لا نريد الدخول في مقارنة بين القرآن وبقية الكتب المقدسة الأخرى فحتى عندما نعود إلى هذه الكتب سنجد تأويلات مختلفة وآراء متناقضة حول بعض المسائل، حيث إن المجتمعات الإنسانية وكأنها تعتمد على تلك الشواهد الموجودة في بعض الكتب المقدسة، لتبرر أفعالها وممارساتها في هذا الزمن مثلما تفعل الثيوقراطية، التي تحكم باسم الإله وباسم الدين أي أن السلطة التي في يدها الحكم، وتسيطر على الناس بحكم استنادها إلى الله، ومن ثم لا يمكن للناس أن يخرجوا أو يرفضوا تلك السلطة، ومن يفعل ذلك يعتبر رافضاً لأحكام الله وشريعته، وما رجال الدين في هذه العملية إلا واسطة فقط بين الإله وعباده.

ويرى "معلوف" أن نظرتنا هي التي تتغير وليس النص الديني؛ لأن النص الديني ثابت لا يتغير ولهذا «السبب يبدو لي أنه لا جدوى من التساؤل عما تقوله حقيقة المسيحية أو الإسلام أو الماركسية. إذا كنا نسعى إلى إجابات وليس إلى مجرد تأكيد للأحكام المسبقة، السلبية أو الإيجابية، التي نحملها أصلا في ذاتنا، فلا يجب الانكباب على جوهر العقيدة وإنما على تصرفات الذين كانوا يستندون إليها على مر التاريخ»[2].

وهذا ما يبين أن العقيدة حسب وجهة نظر الكاتب ليست سببا في التعصب الديني، وإنما تصرفات الأشخاص الذين يستندون عليها؛ لأن جوهرها ثابت، ولأن كل العقائد تدعو في جوهرها إلى الحرية والحقوق والحوار ونبذ العنصرية والتعصب...إلخ، ومن ثم لا يمكن القول بأن العقائد الدينية هي التي تدعو إلى التعصب، بل إن الأشخاص الذين ينتمون إليها يتسترون خلفها لارتكاب الفظائع-الجرائم باسمها، وقد تساءل "معلوف" عن مكانة المسيحية ودورها في بث الحرية والديمقراطية، فهل نجحت في هذا أم أن التاريخ يثبت عكس ذلك و«إذا صغنا التساؤل بهذا الشكل نكون مضطرين إلى الإجابة بـ"لا". إذ يكفي العودة إلى بعض كتب التاريخ لنتبين كم

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص46-47.

(2) المرجع نفسه: ص47.

من التعذيب والاضطهاد والقتل مورس على مدى العشرين قرناً الماضية باسم الدين، وأن أعلى السلطات الكهنوتية، وكذلك الغالبية العظمى من المؤمنين، استفادة من تجارة العبيد وخضوع النساء، والديكتاتوريات الجائرة، وكذلك من محاكم التفتيش. فهل هذا يعني أن المسيحية في جوهرها مستبدة وعنصرية ورجعية وغير متسامحة؟ أبداً، يكفي أن ننظر حولنا لنتبين أنه يوجد اليوم علاقة جيدة مع حرية التعبير وحقوق الإنسان ومع الديمقراطية»[1].

ويذهب الفيلسوف الفرنسي "تزفيتان تودوروف" إلى الرؤية نفسها التي أكدها "معلوف" في بداية الشاهد السابق ويَعتبر أن المسيحية «ترتكب أفعال شريرة باسم الخير. لأنها تُبرر أفعالها بدافع الوصول إلى غاية يتم وصفها على أنها مبتغى سامٍ للإنسانية»[2].

بالرغم من أن المصادر التاريخية أرخت إلى أن مظاهر العنف والقتل والاضطهاد والعنصرية وتجارة العبيد والاستعباد والممارسات الديكتاتورية تم تطبيقها باسم الدين، إلا أنه لا يمكن أن نجزم بذنب الدين المسيحي، لأن ما نراه اليوم من دعوات لاحترام حقوق الإنسان، وكذلك الحريات والدعوة إلى الحوار والتعايش ونبذ للعنصرية وتجريم للاضطهاد بكل أشكاله يبرهن عكس ذلك. إذاً «هل يجب أن نستنتج أن جوهر المسيحية قد تغير! أو أن "الروح الديمقراطية" التى تحركها بقيت مختبئة خلال تسعة عشر قرناً لتتكشف في منتصف القرن العشرين فقط»[3].

يعود بنا هذا إلى النقطة التي ذكرناها منذ قليل فيما يخص رجال الدين الذين كانوا واسطة بين الإله وعباده وفق تلك السلطة التي يمارسونها، بمعنى أن جوهر المسيحية ونصوصها المقدسة قد تكون ثابتة، والمشكلة تكمن في الذين يدينون لها بذلك، لذلك يتعاملون معها من خلال هذه النقطة، وفي ما احتاجوا إليه.

ولكي نفهم كما قال "معلوف" هذه القضية لا بد من طرح الأسئلة بشكل مختلف بقوله: «هل كانت الديمقراطية في تاريخ العالم المسيحي مطلباً دائماً؟ الجواب بوضوح هو "كلا". ولكن

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص47.

(2) محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ترجمة وتحرير وتقديم: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2015م، ص46.

(3) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص47.

هل استطاعت الديمقراطية أن تتأسس في مجتمعات تتبع موروثاً مسيحياً؟ الجواب هنا بكل وضوح "نعم". كيف ومتى وأين حدث هذا التطور؟ لا يمكن الإجابة على هذا التساؤل الذي ننوي طرحه بصيغة مماثلة فيما يخص الإسلام، بشكل مختصر»[1].

لم تكن كل مجتمعات العالم المسيحي عبر تلك الحقب التاريخية السابقة إلى الآن تستند إلى الديمقراطية، فيها بعض من المجتمعات التي ارتكزت على الديمقراطية، والغريب في الأمر حسب "معلوف" أن الديمقراطية لم تتأسس في العديد من المجتمعات المسيحية، ونفس الأسئلة يريد "معلوف" أن يطرحها على الإسلام و«إن تأسيس مجتمع يحترم الحريات كان تدريجياً وغير كامل ومتأخراً جداً بالنسبة إلى التاريخ بمجمله، وإذا كانت الكنائس قد ساهمت في هذا التطور فقد تبعت عموماً الحركة بنوع من التحفظ أكثر مما حفزت عليه، وإن الاندفاع التحرري أتى في أغلب الأحيان من أشخاص يقعون خارج إطار الفكر الديني»[2]. ولو تتبعنا صيرورة بناء المجتمعات تاريخيا لوجدنا -حسب معلوف- أن فكرة تأسيس مجتمع أسمى مبادئه احترام الحريات كانت فكرة تسير بشكل متدرج وناقص حتى بالنسبة لسير التاريخ في حد ذاته، ولم يكن للكنائس آنذاك دور كبير في إرساء هذه القواعد وتطبيقها، بالرغم من معرفتها لمحاسن الديمقراطية في سير المجتمعات وتطورها ورقيها بشكل كبير.

وقد نفى الكاتب في الأخير -بعد كل هذه المقارنات فيما يخص التعصب الديني في الإسلام والمسيحية- أن أكبر المآسي التي حدثت في القرن العشرين من حيث الاستبداد والاضطهاد والقتل والقضاء على الحريات والحقوق ليست مرتبطة بالتعصب الديني، وقد قدم نماذجاً تاريخية عن ذلك بذكره لنموذج الستالينية نسبة إلى "جوزيف ستالين" الذي عرف بمعاداته للدين ورجال الدين في آخر حياته، حيث قتل منهم الآلاف من كاثوليك ومسلمين ورومان...إلخ، دون أن نتجاوز تلك الجرائم الإنسانية ضد الأقليات والمذابح التي قام بها آنذاك، وقد أظهر ذلك الوحشية الكبيرة التي كان يتعامل بها هذا الرجل بالرغم من إلحاده، وكذلك جرائم النازية بقيادة القائد الألماني "هتلر" في الحرب العالمية الثانية، والإبادات الجماعية للأسرى السوفييت الذين قتل الكثير منهم بطرق وحشية، وقد حفظ التاريخ تلك الجرائم ولم ينساها.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص47-48.

(2) المرجع نفسه: ص48.

وقد ذكرنا هذين المثالين عن الستالينية والنازية لنثبت أن أكثر الجرائم الإنسانية التي مورست لم تحدث باسم الدين، بل حدثت ضد الدين وضد أشخاص آخرين، وقد أشار المؤلف إلى هذه النقطة بالذات ليثبت أن الجرائم التي حدثت لم تقتصر على الدين فقط لذلك «علّمنا القرن العشرون أنه لا يوجد عقيدة تحريرية بذاتها، فكلها يمكن أن تنحرف، وكلها يمكن أن تشذ، وكلها أيديها ملطخة بالدماء، الشيوعية والليبرالية والقومية وكل من الديانات الكبرى وحتى العلمانية. لا أحد يحتكر التعصب، وبالعكس لا أحد يحتكر ما هو إنساني»[1].

ومن ثم لا يمكن حسب "معلوف" في نهاية المطاف أن نبرأ أية عقيدة من هذه العقائد وهذا ما أظهره القرن الماضي، لذلك فمعظم العقائد إن لم نقل كلها مشاركة بصورة ما فيما حصل أو ما يحصل وأيديها ملطخة بالدماء كما ذكر، وكذلك الديانات الكبرى، فلا ديانة تخلو من التعصب حسب رأيه.

ثانيا - الإسلام والمسيحية الدعوة إلى التسامح والتعايش:«رؤية تاريخية مقارنة»:

أشرقت الكثير من الحضارات في القرون الماضية زمنا طويلا، لكنها كانت في مواجهة السنة الكونية التي فرضت عليها الزوال، وبالعودة إلى زمن الحضارة الرومانية نجد أنها كانت حضارة كبيرة بإشراقها وقوتها وسيطرتها الثقافية والعسكرية على العديد من بقاع العالم في أوروبا وآسيا وإفريقيا، دامت هذه السيطرة لقرون عديدة، وقد أصبحت بعد ذلك الديانة المسيحية هي الديانة المسيطرة للإمبراطورية الرومانية، وقد ظهر الإسلام بعد زمن قصير من سقوط هذه الإمبراطورية، ليكون الدين الإسلامي في مواجهة المد الديني المسيحي في العالم وأوروبا على وجه الخصوص.

ويرى العديد من المؤرخين أن بروز المسيحية وانتشارها بذلك الحجم في وقت مضى أدى وساعد على سقوط الإمبراطورية الرومانية، ومن ثم فالديانة المسيحية وجدت البيئة الملائمة للانتشار داخل الإمبراطورية الرومانية وإبعاد الديانة الرومانية القديمة، وهناك عوامل أخرى أيضا ساعدت هذه الديانة على الانتشار، وما يهمنا في هذه النقطة بالذات هو أننا بصدد الحديث عن قضية التسامح ونبذ العنصرية بين الديانتين؛ فأي الديانتين كانت أكثر تسامحا عبر تاريخها

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص48.

الطويل، وأيهما كان أكثر تحضرا ودعوة للديمقراطية وللحقوق والحريات الإنسانية؟، فعلى الرغم من أن الديانة المسيحية هي الديانة الأكثر انتشارا في العالم منذ ظهورها إلى الآن، إلا أن ذلك لا يعني أنها الدين الأكثر تجسيدا للديمقراطية والحوار والتسامح.

تحدث "معلوف" عن الإسلام ودوره الكبير في بناء المجتمعات وفي بعثه لقيم الحرية والتسامح ونبذ العنصرية والعنف «لست بصدد تقديم هذا الفتح على أنه مسيرة سلمية. أو وصف العالم الإسلامي بأنه جنة من التسامح. ولكن تقييم التصرفات يتم وفقا لقرنها. لا شك أن الإسلام قد استفاد تقليديا من وجود أتباع الديانات الأخرى الموحِّدة على الأراضي التي يسيطر عليها. وقد يقول الذين يعارضونني لماذا التبجح بتسامح الماضي، والحاضر على ما هو عليه؟ ولا ألومهم بمعنى ما. إنه لعزاء رديء أن نعرف أن الإسلام كان متسامحاً في حين يذبح الكهنة اليوم ويطعن المثقفون وتطلق النار على السياح»[1].

لا يريد الكاتب من خلال هذه الشواهد أن يقدم لنا تاريخ بداية الإسلام وكيف تطور عبر هذا التاريخ، ولا يريد في الجهة المقابلة أن يقول بأن الاسلام دين تسامح وتعايش وجوهره وتاريخه يُظهران ذلك، على أن هناك من سيقف وينتقده بمقارنة ما يحدث الآن تحت اسم الإسلام، وإنما يريد أن يركز على نقطة مهمة في قضية الإسلام والمسيحية ودعوتهما إلى التسامح، محاولا البحث عن السبب الذي يجعل من كل تلك الأمور السلبية والفظائع التي تنسب للإسلام في حين يتم جعل المسيحية دين حوار وتسامح، بالرغم من أن التاريخ أثبت ذلك و«لا أهدف من خلال التذكير بالماضي إلى إخفاء الفظاعات التي تلقيها الأخبار في وجهنا يومياً، والتي تتضمن أخباراً وصوراً من الجزائر وكابول وطهران وصعيد مصر أو غيرها. إن هدفي (...) هي تلك لفكرة التي تقول بأن هناك ديانتين متقابلتين، ديانة مسيحية معنية دائماً، بنقل الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية، وديانة مسلمة مكرسة منذ البدء للتسلط والظلامية. إنه أمر مغلوط وخطر وهو يجعل كل مبادرة مستقبلية، بالنسبة لجزء كبير من الإنسانية، قاتمة»[2].

ليس الإسلام في حاجة لأن يبرأه "معلوف" ويثبت عبر مجموعة من الحجج والشواهد على أنه دين يدعو في جوهره إلى كل ما هو إيجابي، لكن ما يريد الكاتب التركيز عليه هو التساؤل

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص51.

(2) المرجع نفسه: ص51.

عن كل تلك الممارسات الإعلامية المغلوطة التي تغذي العقول في العالمين العربي والغربي، وتحاول ضرب الإسلام، بإظهار صور سيئة عنه وعن الذين ينتمون إليه، وبطبيعة الحال لا يمكننا أن ننفي كما قال "معلوف" ما حدث من هجمات إرهابية شنيعة في الجزائر أوكابول على سبيل التمثيل ، بقولنا إنّها كاذبة ودافعها تغليط الرأي العام العالمي، ولكن في نفس الوقت لا يمكننا أن نبث كل ما يحدث ونقوم بقصد بانتسابه إلى الإسلام وإظهاره على أنه دين يدفع إلى العنصرية والتمييز والتقاتل...إلخ. ونعمل في الجهة المقابلة على أن نظهر الديانة المسيحية على أنها ديانة متسامحة تدعو إلى الحداثة والديمقراطية والتسامح والحريات...إلخ، وبعيدا عن أي تعصب إزاء الديانة المسيحية، فإن التاريخ الفعلي للديانتين أظهر وسجل كل الفظائع التي حدثت، وقد تبين بأن للديانة المسيحة كانت أكثر تعصباً وعدائيةً من الإسلام، وهذه حقيقة تاريخية لا يمكن إخفاؤها، حتى ولو عملت كل الوسائل الإعلامية والمنظمات العالمية على إظهار العكس ويرى "إبراهيم الحيدري" أن «في الأديان السماوية شواهد ومواقف ونصوص كثيرة عن التسامح وعدم التسامح، فهي كلها تدعو إلى التسامح مع الآخر ولكنها، في ذات الوقت، لا تتسامح مع الديانات الأخرى المختلفة»[1].

وبالرغم من أن للكاتب انتماءً مسيحياً عبر أجداده، إلا أنه يريد من خلال هذا الشاهد إبراز الحقيقة التي يدعيها البعض تجاه المسيحية، وهو في ذلك يبحث عن حقيقة هذه الديانة، وليس العمل كما يفعل (الآخر) على تشويه صورة الإسلام، وبالرغم من عدم نفي انتمائه دينيا إلى المسيحية، إلا أنه يبرر كل ما قاله حولها ف«كل ذلك لأقول إنه يمكن اليوم كما يبدو التردد إلى الكنيسة. لو كنت ولدت قبل مئة عام لكنت أدرت لها ظهري على الأغلب، مقدّراً أنها لا تقبل إطلاقاً فكرة التقدم وفكرة الحرية، وأنها قد انحازت مرة وإلى الأبد إلى جانب التزمت والجمود. لذلك من الضروري تقييم سلوك الرجال والمؤسسات من منظور تاريخي. أنا مثل كثير من الآخرين، مذعور مما أراه وأسمعه اليوم في العالم الإسلامي. ولكن ما يكدرني أيضاً هو رؤية بعضهم سعداء جداً وهم يقرّرون بأن ما يحدث ينتمي لطبيعة الإسلام وأن هذا لن يتغير أبداً »[2].

---

(1) إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2015، ص ص277-278.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص52.

ويقر "معلوف" بأن الديانة المسيحية لم يظهر في تاريخها أنها تدعو للحرية والتقدم، بل تتميز بالجمود والرجعية، أما فيما يخص الإسلام الداعي عبر تعاليمه إلى الحرية والعدالة والتعايش...إلخ، فهو في حالة سيئة جدا للأمور التعصبية والفظاعات التي لا تبشر بالخير والتي تحدث داخله، ولو أن "معلوف" يعلم أن هذه السلوكات الدنيئة ليست من طبيعة الإسلام، وما يقلق ويبعث في نفس الكاتب الحزن أيضا هو أن هناك من يفرح لمثل هذه الاختلالات التي تحدث في العالم الإسلامي، فتنسب له كل جرائم العنيفة والتعصبية، وأنها حالات طبيعية لن تزول بسهولة أو أنها لن تزول أصلا، فهي مواكبة ومسايرة له، أو بمعنى أدق هي مترسخة فيه، ولا توجد حسب "معلوف" «ديانة مجردة من التعصب، ولكن إذا قمنا بجردة لهاتين الديانتين "المتخاصمتين" لتبين لنا أن صورة الإسلام ليست بهذا السوء. لو كان أجدادي مسلمين في في بلد فتحته الجيوش المسيحية، بدلا من كونهم مسيحيين في بلد فتحته الجيوش المسلمة، لا أظن أنهم كانوا استطاعوا الاستمرار في العيش لمدة أربعة عشر قرناً في مدنهم وقراهم، محتفظين بعقيدتهم. ماذا حدث فعلا لمسلمي إسبانيا؟ وصقلية؟ لقد اختفوا حتى آخرهم، ذبحوا أو هجروا أو تم تعميدهم بالقوة»[1].

فبالرغم مما ينسب للإسلام وما يقال ضده، إلا أنه ليس سيئا كما قال الكاتب، وقد أعطانا مثالا عن الأراضي التي اجتاحتها وفتحتها الجيوش الإسلامية والحضارة التي بعثتها في الأندلس على سبيل التمثيل، ودعوات التعايش والتسامح والحوار والبناء الحضاري والثقافي الذي أقامه الإنسان المسلم في تلك الأراضي، وبالرغم من ذلك قتل الملايين من المسلمين في إسبانيا وصقلية بل أبيدوا كلهم، لكن هل كان سيحدث هذا لو اجتاحت الجيوش المسيحية بلادنا هل كانوا سيقيمون مثل ما أقام المسلمون في البلدان التي فتحوها، بطبيعة الحال سنجيب بـ"لا" دون أن نفكر، لأن تاريخهم الدموي يدفعنا إلى قول ذلك، والحملات الصليبية دليل واضح على قولي هذا و«يوجد في تاريخ الإسلام، ومنذ بداياته قدرة مميزة على التعايش مع الآخر. وفي نهاية القرن الماضي كان يوجد بين سكان اسطنبول، عاصمة القوة الإسلامية الأساسية، أغلبية غير مسلمة تتألف من اليونانيين والأرمن واليهود. هل يمكن أن نتخيل في العصر ذاته أن يكون نصف سكان باريس أو لندن أو فيينا أو برلين من غير المسيحيين، مسلمين أو يهوداً؟ وحتى

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص52.

اليوم يتفاجأ العديد من الأوربيين لسماع نداء المؤذن في مدنهم»[1]. ومن ثم أثبت الإسلام منذ أن وجد قدرته ودعوته إلى التسامح، ودليل ذلك أن "إسطنبول" كانت عاصمة الدولة الإسلامية العظمى، وهذا لا يعني أن المسلمين كانوا أكثر الأشخاص فيها، بل كانوا ربما أقل من ذلك، لكنهم لم يكونوا متشددين ولا متعصبين ممن أقاموا بجوارهم من كل الديانات والشعوب المختلفة، ولم يفكروا في ترحيلهم أو إبادتهم -بالرغم من قدرتهم على فعل ذلك- وهذا دليل صارخ على أن جوهر الإسلام هو التسامح والتعايش ونبذ العنصرية والقتل والتطرف ضد الآخر المختلف عنه دينياً، ويرى "إبراهيم الحيدري" أيضا: «أن مثل كل الأديان، تتحول العقيدة الدينية بعد عقود من الزمن إلى شعارات وطقوس مجردة من معانيها وأهدافها الحقيقية التي جاءت من أجلها، كما حدث من تحول الكنيسة الكاثوليكية، خلال القرون الوسطى، إلى دولة مستبدة داخل الدولة، غير متسامحة ولا تحترم حقوق الإنسان، كما في الأصولية المسيحية في القرون الوسطى»[2].

فـ"معلوف" هنا ليس بصدد إصدار الأحكام، بل من أجل البرهنة على أنه «حدث أثناء التاريخ الإسلامي ممارسة طويلة للتعايش والتسامح. وأسارع لأضيف أن التسامح يرضيني. فأنا لا أرغب أن يتسامح معي الآخرون، بل أطالب بأن يعتبرونني مواطناً كامل الحقوق مهما كانت معتقداتي. سواء كنت مسلماً، أو يهودياً في دولة ذات أغلبية مسلمة، أو مسلماً في وسط مسيحيين ويهود، وكذلك عندما لا أتبنى أية ديانة»[3]. وهنا بعث لفكرة التعايش بين الديانات واحترام المعتقدات والحريات، وهذا ما يدعو إليه الإسلام في حد ذاته، أي احترام الإنسان لأخيه الإنسان بصفة عامة والابتعاد عن التعصب الديني والتشدد اتجاه الديانات الأخرى. فقد حاول الكاتب من خلال أعماله الروائية وكتاباته السياسية أن يدعو إلى التعايش بين الشعوب والثقافات والحضارات «ولكن ينبغي مقارنة ما يجب مقارنته. لقد وضع الإسلام "بروتوكولا للتسامح" في عصر كانت فيه المجتمعات المسيحية لا تتسامح بشيء. وقد كان هذا "البروتوكول" لقرون عديدة وفي العالم كله أكثر أشكال التعايش تقدماً. وربما بدأ يظهر في أمستردام، في منتصف القرن السابع عشر، أو بعد ذلك بقليل في انكلترا، موقف أقرب إلى مفهومنا الحالي عن حرية الضمير؛ وكان ذلك في نهاية القرن الثامن عشر عندما استطاع رجل مثل كوندورسيه أن يمتدح

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص52.

(2) إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص 285.

(3) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص52-53.

تحرير اليهود؛ وفقط في النصف الثاني من القرن العشرين وبعد الفظائع التي نعرفها بدأ موقع الأقليات الدينية في كنف أوروبا المسيحية بالتحسن بصورة ملحوظة ويمكن أن نأمل أنها نهائية»[1].

على الرغم من دعوات التسامح في أوروبا في أواسط القرن السابع عشر بالضبط في أمستردام، وكذلك عندما دعا "كوندورسيه" في القرن الثامن عشر إلى تحرير اليهود في فرنسا، دعوة منه إلى احترام المعتقد، إلا أن تبعات هذه الدعوات لم تظهر إلا بعد قرنين من الزمن، ونحن نرى كل تلك الفظائع التي كانت في أوروبا، والتي توحي إلى عدم احترام حقوق الإنسان من خلال تلك المذابح اللينينية والستالينية وكذلك النازية، فكل هذا حدث في أوروبا وأمام أعين الديانة المسيحية، وقد وضع الإسلام قبل ذلك بروتوكولا للتسامح في الوقت الذي كانت فيه المسيحية متشددة أكثر اتجاه الإسلام على وجه الخصوص، وسار هذا البروتوكول زمناً طويلا وحقق نجاحا كبيرا عبر انتشاره وسيره في العالم أجمع، لكن لماذا «لم يعد "بروتوكول التسامح" الذي كان سائداً في الدول الإسلامية يتوافق مع المعايير الجديدة. هل تم تحديثه وتجديده وإعادة تكييفه؟ من حيث الجوهر، لا. حتى أنه يمكننا أن نقول إن مبادئ التسامح، بدلاً من رد الاعتبار إليها بشكل يتلاءم أكثر مع انتظار معاصرينا، أعيد النظر فيها أحياناً بحيث تفقد مكانتها. لدرجة أن العالم الإسلامي بعد أن كان على رأس التسامح أصبح في المؤخرة. لكن هذا الانقلاب في "ميزان القوى الأخلاقي" بين الشمال وجنوب المتوسط، حيث جداً، وليس مكتملاً إلى الحد الذي نظنه»[2].

فما السبب الذي يجعل من هذا البروتوكول يتراجع، ومن مبادئ التسامح التي كان الإسلام سباقا لها في زمن مضى تقل أو تختفي، ففي الوقت الذي كانت المسيحية رمزا للتعصب والقتل كان الإسلام دافعا للتسامح والتعايش، فلماذا انقلب ميزان القوى الأخلاقي وأصبح من كان يدعو إلى هذا التسامح في زمن مضى يتخبط في الصراعات التي تغذيها العنصرية والتعصب والطائفية، ومن كان لا يعرف مبدأ التسامح أصبح الآن يدعو إلى الحرية والديمقراطية وصار يتغنى بذلك، لذلك صرنا في خطاباتنا الآن نقول أن الغرب بلاد الديمقراطية والحرية، ألم يكن

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص53.

(2) المرجع نفسه: ص53.

الإسلام متوافقا معهما ومع التعايش والتسامح والحقوق والحريات...إلخ، لماذا حدث هذا التراجع في مبدأ التسامح الإسلامي؟.

يقول "معلوف" من خلال ذلك: «يوجد رأيان يستحقان التفنيد. الرأي الذي يعتبر، في مقابل الحصيل التاريخي "الإيجابي عموماً" للعالم الإسلامي في موضوع التسامح، أن موجات العنف الحالية مجرد منعطفات عابرة، وذاك الذي يستند، بعكس الأول، إلى التعصب الحالي ليجعل من الموقف الماضي تذكراً لا معنى له. ويبدو لي الموقفان عبثيان بالنسبة لي يُظهر التاريخ بوضوح أن الإسلام يحمل إمكانيات رحبة من التعايش والتفاعل الخصب مع الثقافات الأخرى، ولكن التاريخ الأكثر حداثة يُظهر أيضاً أن التراجع ممكن، وأن هذه الإمكانيات يمكن لها أن تبقى طويلاً في حالة إمكانيات ليس إلا»[1].

فهذان الموقفان يقرّان هذه الأشكال من التطرف الواقعة في العالم الإسلامي؛ واحد منهما يقول أنها أحداث عارضة، وبذلك يفند ما قاله وما تراه الجماعة الغربية كما أشرنا منذ قليل بقولها أن التعصب والتطرف ملازم للإسلام فقد ولد معه وينتهي بانتهائه، وهذا الموقف جاء عكس الموقف الأول، لكن الموقفان يعتبران في نظر "معلوف" عبثيان لأنهما لا يظهران الحقيقة الفعلية والجوهرية لتعاليم ومقومات الإسلام، ودعوته إلى مشروع التسامح والتعايش ونبذ التطرف «وربما أتمادى قليلاً مشدداً على الملامح ولكن بصعوبة: إذا قارنا تاريخ العالم المسيحي مع العالم المسلم نكتشف من جهة ديانة متعصبة لفترة طويلة وتحمل إغراءً توتاليتارياً واضحاً، ولكنها تحولت شيئاً فشيئاً إلى ديانة انفتاح. ومن جهة ثانية ديانة تحمل رسالة انفتاح، ولكنها انحرفت شيئاً فشيئاً إلى سلوكيات تعصبية وتوتاليتارية»[2].

فما السبب الذي يجعل من هذه المعادلة تنعكس، ويصبح العالم الإسلامي الذي منذ أن ظهر أقام مشروعا للتسامح منطلقا من كتابه القرآن الكريم وتعاليم نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، لكنه يتراجع بسبب ما حدث داخله من تعصب وتطرف، وما الدافع الذي يجعل من العالم المسيحي بعد أن كان معقلا للقتل والجرائم الإنسانية البشعة، والتشدد...إلخ، يصبح الآن داعيا إلى الحرية والتسامح ويدعو إلى نبذ العنصرية، ويسعى دائما إلى حماية الأقليات وحقوق

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص53-54.

[2] المرجع نفسه: ص54.

الشعوب المستضعفة في أفريقيا وآسيا، ويسعى إلى حماية حرية التعبير ويدافع عن تقرير مصير الشعوب، ويضيف "الحيدري" حول طبيعة العنف بقوله: «أما الفلاسفة فمنهم من رد العنف إلى الطبيعة البشرية الشريرة، وهي نظرة تشاؤمية توجه الاتهام إلى الذات البشرية بصورة مباشرة، باعتبار أن الإنسان أناني بالطبع، كما عند هوبز، ومنهم من رده إلى ثنائية الخير والشر في الطبيعة البشرية، وحاول وضع القواعد والمعايير للسيطرة على نزعة الشر عند الإنسان بطرق عقلية وأخلاقية، في محاولة لتفريغ شحناتها النزوية»[1]، ومن ثم فإن هذا الرأي مدافع عن الأديان وأن طبيعة العنف بشرية وليست وليدة دين بعينه لأن النصوص الدينية ثابتة كما ذكر "معلوف".

رغم هذا التتبع التاريخي ومحاولة مقارنة الديانتين المسيحية والديانة الإسلامية ووضع شواهد تاريخية، إلا أن هذا لا يعني أن الكتاب يحمل سجلات أو وثائق تاريخية، فهو ليس مادة تاريخية، وقد حاول "معلوف" أن يطرح سؤالا صريحا من خلال هذه الشواهد الأخيرة، ببحثه عن السبب الذي يجعل من العالم المسيحي الغربي الذي كان عبر تاريخية متشددا وعاجزا، فما الذي يجعله يعود بهذه السرعة والقوة، في حين ما الذي يجعل من العالم الإسلامي الذي كان قويا متماسكاً داعيا إلى التسامح يتراجع اليوم بسقوط هذا المشروع، ويصبح بيئة خصبة -ملائمة للتطرف والتعصب بكل أشكاله.

لقد قلنا منذ قليل بأن الكاتب اللبناني "معلوف" لا يحاول من خلال هذه الأمثلة والشواهد أن يجرِّم المسيحية أو أن يبرِّئ الإسلام مما ينسب له، بل حاول أن يبين أي الديانتين كانت أكثر تسامحا عبر تاريخها بالأدلة والشواهد التاريخية الحية، والتي يصعب علينا تزييفها وهي حقائق لا مفر منها، مركزا في ذلك على أن كل ما يقال على الديانة الإسلامية ليس صحيحا، وأن تلك الصورة التي رسمت عن الإسلام لا يمكن تقبلها.

ثالثا - الأديان والشعوب؛ من يؤثر في الآخر:«نحو سيطرة للحضارات»:

تناولنا في العنصر السابق قضية التعصب الديني والدعوة إلى التسامح وفق رؤية مقارنة تاريخية للديانتين المسيحية والإسلام عبر تاريخهما الطويل، وقد رأينا من خلال ملحوظات "أمين

---

[1] إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص 278.

معلوف" وقراءاته لظاهرة التسامح داخل الديانتين؛ أن الإسلام كان أكثر الديانات بحثا عن التسامح، ومحاولاته لترسيخ مبادئه، وفق مشروع كبير كان يعمل على إنجاحه، ونجح في ذلك إلى أبعد الحدود، لكن لأسباب معينة تأخر هذا المشروع وصارت المجتمعات الإسلامية والعربية تعاني من التعصب والطائفية، في حين أن الغرب المسيحي أو الديانة المسيحية التي عُرفت عبر تاريخها بالظلم والقتل وارتكاب أكبر الفظاعات الإنسانية...إلخ، وتحولت مع مرور الزمن إلى ديانة تدعو إلى التفتح ونبذ العنصرية والتطرف وداعية إلى التسامح واحترام الحريات والحقوق.

وفي هذا الشق لن نكون بعيدين عمّا رأيناه سابقاً، بتركيزنا على الديانتين نفسهما، ولكن هذه المرة من حيث التأثير والتأثر بين الديانات والشعوب المنتمية إليها؛ بمعنى تأثير الأديان في الشعوب وتأثير الشعوب في الأديان، ومن هنا يمكننا أن نطرح التساؤل الآتي: هل الأديان هي التي تؤثر في الشعوب أم أن الشعوب هي التي تؤثر في الأديان سواء بالسلب أو الإيجاب؟ أم أن هناك علاقة تبادلية بينهما يرفع بها كل منهما الآخر؟.

لقد ركز "أمين معلوف" على خاصية مهمة في قضية التأثير بين الشعوب والأديان وأشار إلى أننا دائما نركز ونوجه أنظارنا إلى الديانات، ومدى تأثيرها في الشعوب في حين نهمل الجانب الأكثر أهمية من هذا ألا وهو تأثير الشعوب في الأديان.

وتساءل الكاتب عن الحال الذي كانت ستكون عليه المسيحية لو لم تتنصر في روما ولم تتركز على القانون الروماني، وكذلك الفلسفة اليونانية اللذان يعتبران عتبات الثقافة الغربية للمسيحية، فماذا لو لم تجد البيئة الملائمة لانتشارها في أوروبا في ذلك الوقت، وعندما يذكر مثل هذه البديهيات بقوله: «لا أسعى إلى إنكار أفضال إخوتي الغربيين في الدين، ولكن أن أقول ببساطة أنه إذا كانت المسيحية قد شكلت أوروبا فأوروبا أيضا قد شكلت. إن المسيحية اليوم هي ما صنعته بها المجتمعات الأوروبية. لقد تحولت مادياً وفكرياً وغيرت مسيحيتها معها. كم من مرة شعرتْ الكنيسة الكاثوليكية أنها مهددة ومخدوعة ومهانة! وقد خسرت في أغلب الأحيان؛ مع ذلك كانت تربح دون أن تعرف»[1].

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص56.

ومن ثم فقد كانت هناك علاقة تبادلية ساهم من خلالها كل منهما في بناء الآخر؛ ساهمت المسيحية في تطور أوروبا، وساهمت المجتمعات الأوربية ككل في تطور المسيحية ماديا وفكريا وأثرت عليها في هذا التطور، فكانا يتطوران جنباً إلى جنب، وبالرغم مما كانت تعانيه الكنيسة الكاثوليكية؛ إلا أن ذلك لم يؤثر عليها، فالأمر كان في صالحها دون أن تعلم «فقد كانت مجبرة على مراجعة نفسها يومياً في مواجهة عِلم منتصر يتحدى الكتابات المقدسة، وفي مواجهة الأفكار الجمهورية والعلمانية والديمقراطية، وفي مواجهة تحرر المرأة والتشريع الاجتماعي للعلاقات الجنسية قبل الزواج، والولادات خارج الزواج ومنع الحمل، وفي مواجهة ألف وألف "بدعة شيطانية". لقد بدأت الكنيسة دائماً بالتصلب قبل أن تعمل المنطق وقبل أن تتكّيف»[1]. فبالرغم من كل تلك الأفكار الجمهورية والعلمانية والتشريعات الأخرى التي كانت داخل المجتمع الأوربي، لم تكن تلائم ما دعت إليه وبحث عنه الكنيسة، ولم تكن في صالحها، إلا أنها في النهاية انتصرت وساهمت في تطور المجتمع الأوربي، ومن ثم لم تتنكر لنفسها كما قال الكاتب وساهم المجتمع الأوربي في خلق كنيسة وديانة قادرتين على مواجهة كل الضربات التي تتلقاها مع التطور الحاصل فلقد «اخترع المجتمع الغربي الكنيسة والديانة التي كان يحتاج إليها. وأستخدُم كلمة "يحتاج" بأوسع ما للكلمة من معنى أي بما يتضمن بالتأكيد الحاجة الروحية. لقد ساهم المجتمع بكامله بمؤمنيه وغير المؤمنين، وكل الذين ساهموا في تطور الذهنيات، ساهموا أيضاً في تطور المسيحية. وهم مازالوا يساهمون بما أن التاريخ مستمر»[2]، فكان كل منهما يعمل ويساهم في تطور الطرف الآخر، وتعايشا مع بعضهما فكانا كالجسد الواحد، وهذا ما أدى بالمجتمع الأوربي ككل للتطور والازدهار، وانعكس ذلك على كل المجالات، دون أن يتخلى هذا المجتمع عن حاجته الروحية التي يستقيها من الكنيسة.

هذا عن الديانة المسيحية والمجتمع الأوربي، أما فيما يخص الدين الإسلامي يضيف "معلوف": «وكذلك في العالم المسلم، أنتج المجتمع دوماً ديانة على صورته. إضافة إلى أن هذه الصورة لم تكن أبداً ذاتها من عصر إلى آخر ومن بلد إلى آخر. عندما كان العرب ينتصرون، ويشعرون أن العالم لهم، كانوا يؤولون عقيدتهم بروح من التسامح والانفتاح. لقد انطلقوا على

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص56.

(2) المرجع نفسه: ص56.

سبيل المثال في مبادرة واسعة وهي ترجمة الموروث اليوناني وكذلك الإيراني والهندي مما سمح بازدهار العلم والفلسفة»[1]. فلم تكن صورة الدين الإسلامي منعكسة على المجتمع بشكل كبيرة؛ بمعنى أنها مختلفة من عصر إلى آخر ومن حقبة زمنية إلى أخرى، وكذلك من مجتمع إلى آخر عكس ما رأيناه في تأثير المسيحية على المجتمع الأوربي، فالعالم الإسلامي قديما على سبيل التمثيل كان مزدهرا بعلومه وحضارته وثقافته، وفي كل المجالات العلمية كالطب والرياضيات والكيمياء والتنجيم والزراعة...إلخ، وانعكس ذلك على المجتمع الإسلامي، فكان هناك مشروع حضاري إسلامي عربي كبير، دام هذا الازدهار والتطور من القرن السابع حتى القرن الخامس عشر، وكانت هناك الكثير من العواصم العربية الإسلامية التي تظهر تطور هذه الحضارة فانعكس ذلك على المجتمع الذي أنتج علماء ومفكرين عرب في كل المجالات، ومن هذا توسعت الحضارة الإسلامية كثيرا، فأحيانا «كان فريق من المقاتلين التركمان، يهبطون من سهوب آسيا الوسطى، وما أن يصلوا أبواب بغداد حتى ينطقوا بشهادة التحول إلى الإسلام "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، فلا يجرؤ أحد على رفض انتمائهم إلى الإسلام»[2]، وكان هؤلاء ما إن يدخلوا في الإسلام حتى يطالبون بمكانة في السلطة الإسلامية بحكم توسع رقعتها الجغرافية، وهناك من يرى أن هذا المطلب سلبي نوعا ما وله آثار مدمرة، إلا أنه كما يرى "معلوف" من الناحية الثقافية جانب مهم جداً «إذ تمكنت أفضل الأدمغة، من حدود نهر السند وحتى الأطلسي، أن تتفتح في حضن الحضارة العربية. ليس فقط بين أتباع الديانة الجديدة؛ لقد استعانوا كثيراً بالمسيحيين من أجل الترجمة، فقد كانت معرفتهم باليونانية أفضل، وإنها لدلالة هامة أن يكون ابن ميمون قد اختار أن يكتب بالعربية كتابه "دلائل الحائرين" الذي يعتبر من أهم آثار الفكر اليهودي»[3]. فكان العالم الإسلامي بتطوره وحضارته منفتح على العالم الآخر، وكذلك الأدمغة الأخرى التي كانت متأثرة بالحضارة العربية الإسلامية ومؤثرة فيها ومنفتحة عليها، مساهمة في إثراء مخزونها الثقافي، وليس هؤلاء فقط، بل تمت الاستعانة بالمسيحيين في مجال الترجمة؛ لأنهم كانوا الأقدر على فهم اليونانية فحدثت عملية التأثير والتأثر.

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص56-57.

(2) المرجع نفسه: ص57.

(3) المرجع نفسه: ص58.

رغم وجود صور كثيرة إيجابية عن الإسلام وحضارته، إلا أن هناك حسب الكاتب كثير من الصور العكسية عنه فكيف «كانت بغداد في القرن التاسع تنبض بالحياة، وأصبحت في القرن العاشر متذمرة متزمتة تعيسة. وكانت قرطبة في القرن العاشر في أوجها وأصبحت في بداية القرن الثالث عشر معقل التعصب. كانت الجيوش الكاثوليكية تتقدم إليها وفي طريقها إلى الاستحواذ عليها قريباً، وما كان المدافعون الأشداء يريدون تقبل أصوات نشاز»[1]. فمالذي تغير وكيف حدث هذا التحول الكبير، حتى تراجعت الحضارة الإسلامية بهذا الشكل، بعدما كانت في أوج قوتها وتطورها، هل للمجتمع العربي الإسلامي دور فيما آلت إليه الدول الإسلامية ككل؟ أم أن الحضارة الإسلامية فعلت ما عليها ووصلت إلى ما يجب أن تصل إليه، وأن مجتمعها لم يستطع مواجهة التطورات العالمية والحفاظ على ذلك التقدم والتطور؟.

لا أعتقد أن الديانة الإسلامية لم تسر في الطريق الصحيح عبر قرون عديدة، ولا أعتقد أن جوهر الإسلام وتعاليمه ومقوماته على خطأ، بل يمكننا القول بصراحة أن المجتمعات تأثر في الديانة بشكل كبير، وكذلك تؤثر الديانات في المجتمعات، وقد رأينا ذلك منذ قليل فيما يخص الديانة المسيحية والمجتمع الأوربي والعلاقة الإيجابية بينهما مما أدى إلى نجاحهما وتطورهما والحفاظ على انتشار تلك الديانة دون مشاكل، لكن في الإسلام رأينا تطورا حضاريا لقرون عديدة وبعدها جاء السقوط، وأصبحت الكثير من الدول الإسلامية معاقلا للتعصب، فهل تغيرت رسالة الإسلام زمنيا، بعدما كان منفتحا على الشعوب كلها دون خوف، أم أن الشعوب التي تنتمي إلى هذا الدين لم يكن لها تأثير عليه، فتوقف التحديث والتأثير الذي كان يمكن أن يكون بينهما، على أن "معلوف" يرى في ذلك الانفتاح غير المدروس مشكلة كبيرة نتحمل تبعاتها نحن الآن، وهذا السلوك حسب "معلوف" شاهدناه في عصور عدة إضافة إلى عصرنا الحالي حيث يقول: «كلما شعر المجتمع المسلم بالثقة عرف ممارسة الانفتاح. إن الصورة التي نستخلصها عن الإسلام في ذلك الوقت لا علاقة لها بصورة اليوم الكاريكاتورية. لا أريد أن أقول بأن الصورة القديمة تعكس رسالة الإسلام بشكل أفضل، بل أن هذه الديانة، ببساطة، ككل ديانة وعقيدة أخرى، تحمل في كل عصر بصمات الزمان والمكان. إن المجتمعات الواثقة من نفسها تنعكس في ديانة واثقة ومطمئنة ومنفتحة؛ وتنعكس المجتمعات القلقة في ديانة خائفة ومتزمتة وغاضبة. تنعكس

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص58.

المجتمعات الديناميكية في إسلام ديناميكي مبدع خلاق؛ وتنعكس المجتمعات الجامدة في إسلام جامد يثور لأقل تغيير»[1].

ما يريد أن يقوله "معلوف" من خلال هذا الشاهد أن المشكلة ليست في الإسلام كديانة، ولا في المجتمع العربي الإسلامي المنتمي إلى هذه الديانة، بل أن لكل ديانة بصمات الزمان والمكان معا، وقد تتغير هذه الخصائص حسب الزمكان، وبالتالي لا يمكن أن نحكم على أي ديانة بضعفها ونرد ذلك إلى المجتمع التابع لها أو العكس، فالمجتمعات المنفتحة على غيرها والواثقة من نفسها تنعكس على ديانة واثقة ومنفتحة كذلك، ويقع نفس الشيء في حالة القلق والغضب والضعف. ويذهب المفكر الفلسطيني "إدوارد سعيد" الأصل إلى نفس الرأي مدافعا عن الإسلام ونافيا أن تكون تلك السلوكات وليدته حيث يقول: «لماذا يجب اعتبار الإسلام مسؤولاً عن هذا المدى المتسع الشامل من الأحداث السياسية والثقافية والاقتصادية؟ أي شيء في الإسلام أثار مثل هذه الاستجابة السريعة المنفلتة؟ ما هي أوجه الاختلاف الذي يراه الغربيون بين الإسلام وبقية دول العالم الثالث والاتحاد السوفياتي؟ هذه الأسئلة أبعد شيء عن أن تكون أسئلة بسيطة»[2].

يرى كل من "إدوارد سعيد" و"أمين معلوف" أن الإسلام بريء من كل تلك السلوكات والأفعال السيئة التي نسبت إليه ويُحمل "سعيد" المسؤولية الكبيرة في ذلك إلى إلى وسائل الإعلام الغربية خاصة الأمريكية في بناء وتشكيل صورة الإسلام السيئة أمام العالم، وقد انتقد تلك الطريقة بشدة عبر كتاباته وطروحاته المثيرة للجدل.

ويضيف "معلوف" في حديثه عن إيجابيات الديانات وسلبياتها ومشيرا إلى تأثير المجتمعات على الأديان بقوله: «أفكر مثلاً بواقع تهجم مسلمي العالم الثالث بعنف على الغرب، ليس فقط لأنهم مسلمون والغرب مسيحي، ولكن أيضاً لأنهم فقراء ومحكومون ومنتهكون بينما الغرب غني وقوي. وقد كتبت "أيضا" ولكني أعني "خاصة". لأنه عند مشاهدة الحركات الأصولية الإسلامية اكتشف بسرعة تأثير العالم الثالث في الستينات على الخطاب والأساليب. وبالمقابل لقد بحثت

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص58.

(2) إدوارد سعيد وبرنارد لويس: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص39.

في تاريخ الإسلام بلا طائل ولم أجد لها أي سلف مؤكد. إن هذه الحركات ليست نتاجاً خالصاً للتاريخ الإسلامي، إنها نتاج عصرنا وتوتراته وانحرافاته وممارساته وخيباته»[1]، فللحركات الأصولية التي ظهرت في الستينات وخطاباتها تأثير سلبي على الإسلام، فهي ليست من نتاجه، ولا علاقة لسلوكاتها وأفكارها بالإسلام وتاريخه، بل هي وليدة هذا العصر وما يحمل من اختلالات وصراعات وتوترات، والأصولية أيضا غير مقتصرة على الإسلام فقط، بل موجودة حتى في المسيحية واليهودية، ويريد لا "معلوف" من خلال هذه الفكرة التي طرحها عن العقيدة أن يرى هل هي موافقة للإسلام أم لا، لكنه يبحث عن السبب الذي يجعل من هذه الحركات نتاج عصرنا، ويعطي مثالا عن "آية الله الخميني" وتلك الصورة التي يقف فيها مخاطبا شعبه ويلعن الشيطان ويعد بمحو الثقافة الغربية، وكذلك "ماوتسي تونغ" محاطا بحرسه الأحمر وواعدا بمحو أي أثر للرأسمالية «بالتأكيد لا أذهب إلى حد القول بأنهما متماثلان، ولكني ألاحظ بينهما تشابهات عديدة، في حين لا أرى في تاريخ الإسلام أية صورة تذكرني بالخميني. إضافة إلى ذلك فقد بحثت دون جدوى ولم أر أيضا في تاريخ العالم المسلم أدنى إشارة إلى تأسيس جمهورية إسلامية ولا إلى قيام ثورة إسلامية»[2]. ومن ثم فلتأثير المجتمعات دور على الأديان، فالديانات الأخرى لا تحكم على جوهر الإسلام، بل تنظر إلى المجتمع الإسلامي الذي يمثل صورة لديانته، وتصدر أحكامها الإقصائية اتجاهه، لذلك يمكن أن نقول أن هذه السلوكات والحركات الإسلامية والطوائف، أعطت صورة سلبية عن الديانة الإسلامية، وما يحدث الآن دليل على ذلك، فكل السلوكات السلبية والأفعال تنسب للإسلام فـ«ما انتفض ضده هنا هو تلك العادة التي اتخذناها، في الشمال مثلما في الجنوب، عند المراقبين البعيدين مثلما عند الأتباع المتحمسين، بأن نضع كل حدث يجري في بلد مسلم تحت عنوان "إسلام"، في حين أن هناك عوامل أخرى تأثر أيضاً وتفسر بشكل أفضل ما يحدث. تستطيعون قراءة عشرة مجلدات ضخمة عن تاريخ الإسلام منذ البداية ولن تفهموا شيئاً مما يجري في الجزائر اقرؤوا عشر صفحات عن الاستعمار والتحرر فتفهمون ما يجري بصورة أفضل»[3].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص59.

(2) المرجع نفسه: ص59.

(3) المرجع نفسه: ص59.

فالكثير من الأحداث التي نراها اليوم في العالم الإسلامي تنسب للإسلام، ليس من قِبل الآخر (الغرب) فقط، بل حتى من بعض الأتباع الذين يُحسبون على الإسلام، والمشكلة في ذلك أننا لو عدنا إلى تاريخ الإسلام، لن نجد مثل هذه الأمور مذكورة، ولن نجد لها أية علاقة بالإسلام، فلو عدنا إلى الأحداث الدامية أو ما يسمى بالعشرية السوداء أو الدموية التي حدثت في الجزائر سنوات التسعينات، أو الحرب الأهلية التي راح ضحيتها الكثير من الأبرياء، نجد أن المتسببين فيها يحملون شعارات إسلامية ويريدون إقامة دولة إسلامية بشعارات شديدة التطرف، وهذا ما أدى إلى إراقة الدماء وحدوث تلك الفظاعات والجرائم، والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: هل لتلك الأفعال والسلوكات كالقتل والفظاعات والجرائم علاقة بالإسلام؟. يقول "سعيد": «إن الأسماء المعممة التي تطلق على حقائق متسعة معقدة غامضة أشد الغموض وإن كانت ضرورية لا يكاد يستغني عنها في نفس الوقت. فإذا كان صحيحاً أن الإسلام اسم معمم غير دقيق ومثقل بالإيديولوجيا، فإنه من الصحيح أيضا أن "الغرب" و"المسيحية" يشاطرانه المأزق نفسه»[1].

وبالعودة إلى قضية تأثير الأديان على الشعوب يقر "معلوف" بأننا دائما ما نولي أهمية كبيرة لتأثير الأديان على الشعوب، في حين أننا نهمل تأثير الشعوب والمجتمعات في الأديان، لماذا ننتظر دائما من الدين أن يغيرنا؟ لماذا لا نقود نحن هذا الدين، ونعطي صورة عنه ونصبح مرآة له؟ ورؤيتنا الضيقة في هذه الجدلية تُأثر على تفكيرنا، وقد انتقد "معلوف" كثيراً النظرة المجحفة في حق الإسلام التي تُحمِّل الإسلام كل المآسي التي حدثت ومازالت تحدث؛ لأنها تجعل فهمنا اتجاه هذا العالم غير ممكن ولقد «سبق وقيلت أشياء مشابِهة عن المسيحية على مدى قرون قبل أن يُكتشف أخيراً أنها قادرة على تطوير نفسها. أنا مقتنع بأن الأمر ذاته بالنسبة للإسلام وأتوقع أن يشكك بعضهم في ذلك. وأعتقد أننا نحتاج كثيرا من الوقت، ربما بضعة أجيال، قبل أن نتمكن من الحصول على دليل يثبت أن هذا المشهد الذي يتبدى لنا في الجزائر وأفغانستان وفي كل مكان نوعاً ما، والمكوَّن من العنف والأصولية والتسلط والقمع، ليس ملازماً

---

(1) إدوارد سعيد وبرنارد لويس: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، ص39.

للإسلام، مثلما تكشَّف أن جزاري محاكم التفتيش أو الملوك المستندين إلى الحق الإلهي لا علاقة لهم بالمسيحية»[1].

قد نحتاج لكثير من الوقت حتى نتمكن من الاقتناع أن تلك السلوكات التي حدثت في الجزائر (الحركات أو الجبهات) وأفغانستان (طالبان) ليس لها علاقة بالإسلام، لأن مثل هذه الحركات وكذلك القمع والعنف والتطرف يأثر على الدين الإسلامي، ويعطي كما أشرنا سابقا صورة سلبية عنه، وليس هذا مقتصرا على الإسلام فقط، بل حدث ذلك حتى في المسيحية، لكن المسيحية والمجتمع الأوربي استفادا من بعضهما البعض واستطاعا تجاوز تلك الفظاعات التى تُأثر بشكل سلبي على الديانة والمجتمع أو الشعب بشكل مباشر، ومن ثم فالعالم الإسلامي يلزمه الكثير من الوقت لإعادة ترتيب أموره، وليس ذلك بمستحيل إطلاقا، ربما تتغير الأجيال وتتغير معها طريقة التفكير والسلوكات بشكل إيجابي وإن «الفكرة التي تقول بأن الإسلام كان دائماً عامل جمود، راسخة في العقول لدرجة أنني لا أجرؤ على مهاجمتها. ومع ذلك سأفعل. إذ ما أن تطرح هذه المسلّمة حتى تتوقف إمكانية الحركة إذ ركنا لفكرة أن الإسلام يحكم على أتباعه بالجمود إلى الأبد، وربما أن أتباعه الذين يشكلون ربع البشرية تقريباً لن يتنكروا لديانته أبداً، سيبدو مستقبل كوكبنا حزينا جداً وأنا من جهتي لا أقبل المسلَّمة الأساسية ولا النتيجة»[2].

يشير الكاتب إلى أن هناك بعض الأفكار تدعي أن الدين الإسلامي عامل جمود، وبالتالي لا يمكن لهذا الدين أن يساهم في بناء نفسه ومجتمعه مادام غير قادر على ذلك، وهذه الفكرة كما يقول "معلوف" لا يمكن أن ننفيها تاريخيا، لكننا لا يمكن أن نرضخ لها ونسلم بها؛ فلا ننكر أن العالم الإسلامي لم يحدث له جمود إطلاقاً بل «لقد حدث جمود بالتأكيد. إذ بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، وبينما كان الغرب يتقدم بسرعة كبيرة، كان العالم العربي يراوح مكانه. لا شك أن للدين علاقة بالموضوع ولكن يبدو لي أنه كان ضحيته أيضاً. لقد طور المجتمع ديانته في الغرب؛ ولم تجر الأمور على النحو ذاته في العالم العربي»[3]. ففي الوقت الذي حصل جمود في العالم الإسلامي بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر كان الغرب

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص61.
(2) المرجع نفسه: ص62.
(3) المرجع نفسه: ص62.

يتطور بسرعة، وكانت الديانة المسيحية في عملية تحديث لنفسها ولمجتمعها، وهنا حدثت المفارقة وصار الغرب المسيحي في تطور، واستطاع أن يسيطر على العالم بعلومه وإنتاجه الفكري والاقتصادي...إلخ، أما فيما يخص العالم الإسلامي فإن ذلك الركود أثر عليه كثيرا، فلم يراوح مكانه، ولم يستطع اللحاق بالركب الحضاري، ويرى "معلوف" أنه يمكن للدين أن يكون سببا في ذلك، لكن في نفس الوقت لا يمكن لنا أن نحمِّله كل هذه التبعات والإخفاقات التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي «ليس لأن هذه الديانة غير "قابلة للتحديث" (...) بل لأن المجتمع ذاته لم يحدِّث نفسه. سيقال أن السبب هو الإسلام، وهو رأي متسرع. هل المسيحية هي التي حدّثت أوروبا؟ دون المدافعة عن فكرة أن التحديث حدث ضد رغبة الدين، من المنطقي القول إن الدين لم يكن "المحرك"، بل فرض مقاومة عنيدة في أغلب الأحيان، مما تطلب أن يكون الدفع في صالح التغيير عميقاً وقوياً ومستمراً لكي تخف المقاومة ويتكيف الدين»[1].

لا يمكن للدين أن يغير كل شيء كما لا يمكن له أيضا أن يطور نفسه بنفسه، بل يحتاج في ذلك إلى مجتمع يقوده، لكي يعمل الأول على تطوير وتحديث الثاني، ومن ثم فهناك علاقة تبادلية فيها أخذ وعطاء بينهما، وهذا ما لم يحدث في العالم الإسلامي بين الديانة والمجتمع الإسلامي الذي ينتمي إليها، لذلك شهدنا ركودا وجمودا، فحتى المجتمع الإسلامي في حد ذاته لم يحدّث نفسه، عكس ما حدث في أوروبا بتطور المسيحية والمجتمع الأوربي معا، وتأثير كل منهما في الآخر، وأشار "معلوف" أيضا أن جل التطورات أو الثورات العلمية الكبيرة صناعيا وتكنولوجيا وفكريا بطلها الغرب، وكل إنتاج في وقتنا الحالي في كثير من الأحيان يأتينا من الغرب، فلماذا هذا التحول الفارق بين العالمين حسب رؤيته فلماذا «حدث في الغرب ولم يحدث في الصين أو اليابان أو روسيا أو العالم العربي؟ وهل حدث هذا التحول بفضل المسيحية أم رغماً عنها؟ ستتواجه نظريات المؤرخين طويلاً فيما يتعلق بهذا الموضوع، والشيء الوحيد الذي تصعب مناقشته هو الحدث بذاته، أي بزوغ حضارة في الغرب، خلال القرون الماضية، أصبحت الحضارة المرجعية بالنسبة للعالم كله، على المستوى المادي على المستوى الفكري، لدرجة تهميش كل الحضارات الأخرى وتقليصها إلى حالة ثقافات محيطية مهددة بالزوال»[2].

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص62.

(2) المرجع نفسه: ص63.

فهل المسيحية هي التي أوصلت الحضارة الغربية لهذا التقدم، وبأن تكون بهذا التطور؟، لا يمكننا الجزم بذلك؛ لأنه ليس هنالك حقائق تثبت ذلك، لكن أعتقد أن للمسيحية دورًا كبيرًا على المجتمع الأوربي والحضارة الغربية، وهي من أسهمت في دفعها لتصبح الحضارة الأولى لهذا العالم ومرجعيته الأولى ماديا وفكريا وثقافيا...إلخ، وتصبح مركزاً وباقي الحضارات في الهامش، و"أمين معلوف" لا يهمه التاريخ الذي انطلقت منه هذه الحضارة لتبسط سيطرتها ونفوذها على العالم، فما يهم في نظره هو الوصول إلى الهدف وليس كيفية الانطلاق نحوه.

وبهذا استطاعت الحضارة الأوربية أن تكون في المقدمة مسيطرة على العالم في جميع الميادين والمجالات، وهذه السيطرة تتوسع شيئاً فشيئاً، وسواءً أكان للمسيحية يد في ذلك أم لم يكن فهذا حسب "معلوف" لا يهم الآن، المهم هو أن تكون حضارتك في المقدمة إلى جانب حضارات أخرى آفلة أو في طريق الأفول، ويؤكد الكاتب أيضا على أن حدث تطور الحضارة الغربية هو حدث بارز لا مثيل له في التاريخ، فبالرغم من أن هناك حضارات كثيرة كانت مسيطرة في القديم كالحضارة الفرعونية في مصر، وحضارة بلاد ما بين النهرين، والحضارة الصينية والرومانية والعربية أو البيزنطية وغيرها من الحضارات الأخرى التي كانت فيها السيطرة لحضارة ما على كل الحضارات، إلا أن ما يتعلق بأوروبا مختلف، ويسمي معلوف ذلك "إخصابا" «إنها المقارنة الوحيدة التي تحضرني»[(1)]، ففي هذه العملية تتجه عدة حيوانات منوية نحو البويضة، لكن واحدة فقط تستطيع اختراقها؛ إذن لّما استطاعت هذه البويضة وليس بويضة أخرى من ملايين البويضات، وما هي الخصائص التي ميزتها على الباقي، ودفعت بها إلى أن تكون في المقدمة وتنجح في ذلك، هذا ما أراد "معلوف" أن يطبقه على الحضارة الغربية، لذلك ضرب مثلا بعملية الإخصاب، لكن حسب قوله أن الأمر لا يقتصر على هذا التشبيه كتشبيه وفقط بل «السؤال هو في أن نعرف لماذا بدأت كل الحضارات الأخرى بالتراجع عندما تقدمة الحضارة الأوربية المسيحية، ولماذا تم تهميشها كلها بصورة تبدو اليوم نهائية؟ بالتأكيد، ولا نقدم هنا إلا بداية الإجابة، لأن البشرية امتلكت منذ ذلك الحين الوسائل التقنية التي تمكنها من السيطرة على

[(1)] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص63.

الكوكب. ولكن لندع جانبا كلمة سيطرة لنقول إن البشرية كانت قد بلغت من النضج ما يمكنها من إنجاب حضارة كوكبية، كانت البويضة جاهزة للتلقيح وقد لقحتها أوروبا الغربية»[1].

ومن ثم كانت السيطرة الغربية على العالم أو ما يسمى بالعالمية أو الكونية-الكوكبية كما يقال، وأثرت الثقافة الغربية على كل شيء فالمعلوماتية والتكنولوجيا وكل الجوانب المتعلقة بالتطور في جميع المجالات الطب، والهندسة، والإقتصاد، من صنع الغرب، فصرنا نرى المظاهر والتأثيرات الغربية في كل مكان خاصة في دول العالم الثالث ومدنه الكبيرة التي تقوم باستيراد كل شيء ماديا وفكريا، فكل الوسائل التقنية التي امتلكوها هي من جعلتهم يسيطرون على الكوكب.

رابعا - الإسلام والحداثة:«أزمة التحديث الحضاري وإشكالية التغريب الممنهج».

تناول "أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" قضية الحداثة، وحاول رؤية موقف الإسلام منها عبر تلك الحركات الأصولية التي كانت رافضة لكثير من مظاهرها، وبذلك كان موقف هذه الحركات أكثر تشددا اتجاهها، فليس كل ما يأتينا من الغرب يمكن قبوله وتقمصه والعمل به، فهناك كثير من المظاهر ترى فيها هذه الحركات الأصولية تهديدًا لقيم الدين الإسلامي وهدم للثقافة الإسلامية كذلك، وقد حاول "معلوف" من خلال كتابه أن يطرح الكثير من وجهات النظر حول الحداثة وتجلياتها بالنسبة للعالم العربي والإسلامي، مركزا على المشروع التغريبي الذي بدأ مع "علي باشا"، وباحثا أيضا عن الأسباب الجذرية التي وقفت في وجه التحديث بالنسبة للعالم العربي والإسلامي بالرغم من توفر كل الإمكانات والشروط آنذاك، فما هي الأسباب التي منعتنا من تحديث هذه الحضارة على الرغم من توفر الشروط اللازمة عكس الغرب الذي وفق في ذلك؟.

1- الشرخ الحداثي وأزمة الهوية الدينية والثقافية بالنسبة للأصوليين:

رغم التأخر والركود والتراجع الذي شهدته المجتمعات العربية والإسلامية، وبما أننا في حاجة أكثر من ضرورية إلى التحديث والتغيير والتطور ومواكبة العصر، إلا أن هناك عدة مواقف تجاه الحداثة التي تلقيناها من الغرب عبر الصدمة النابليونية التي أفقنا معها، وهناك من

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص64.

العالم العربي والإسلامي من هو معارض للحداثة الغربية، ولكل تأثيراتها وأشكالها ومظاهرها بصورة كبيرة، ونقصد هنا الإسلام السياسي والحركات الأصولية المتشددة التي تتعامل بحذر شديد مع كل شيء مصدره الغرب، والتي أثرت على الإسلام أيضا، وقد رأينا ذلك في عنصر سابق، أما الإسلام الحقيقي فهو غير رافض للحداثة كليا، ويتوافق معها في الكثير من الأشكال كاحترام حقوق الرجل والمرأة والحرية والديمقراطية...إلخ. لذلك سنناقش في هذا الجانب من البحث وفق رؤية صاحب كتاب الهويات القاتلة موقف الإسلام والغرب من الحداثة؛ لأن هناك عدة مواقف رافضة لها في الغرب، مستعينون بآراء بعض المفكرين الغرب والعرب من أمثال "دييتر سنغاس" و"حسن حنفي".

ترفض الحركات الأصولية الإسلامية الحداثة؛ لأنها لا تتوافق ورؤيتها، وترى في الحداثة شكلا من أشكال التغريب الذي يعمل على المساس بالقيم والموروث والهوية الثقافية العربية الإسلامية، ومن ثم الخوف من التبعية الحتمية للغرب، لذلك كان رد فعلها بتلك الحدة؛ لأن الحداثة «في جوهرها تهدف إلى القضاء على كل الثقافات وكل الهويات تمهيدا لفرض نموذجها الوحيد المتمثل في عالم السوق، وهذا أمر يهم شعوب الأرض قاطبة، والشعوب العربية الإسلامية بصفة أخص»(1).

رغم الإيجابيات المعروفة التي تقدمها الحداثة للشعوب ككل في مجال الإقتصاد والتكنولوجيا والسوق وغير ذلك، إلا أن المجتمعات الإسلامية قد لا تنطبق عليها الكثير من أشكال الحداثة وتداعياتها -فهي تهديد للثقافة واللغة والهوية والقيم والموروثات، فمثلا من ناحية اللباس، علاقة المرأة بالرجل...إلخ- هذا فيما يخص الثقافة الإسلامية؛ لأن هناك أشياء كثيرة في الحداثة تتوافق مع الإسلام حيث يقول "معلوف": «ألا يتوافق الإسلام مع الحرية، ومع الديمقراطية، ومع حقوق الرجل والمرأة، ومع الحداثة؟»(2). وهناك بعض المجتمعات الأخرى أو بعض الدول الأوروبية التي ترى في الحداثة تأثير على ثقافتها أو لغتها أو قيمها أو حتى اقتصادها، مثلما يحدث للاقتصاد الأوروبي وحتى الأمريكي في الآونة الأخيرة مع سيطرة اقتصادات شرق وجنوب شرق آسيا كالصين واليابان وأندونيسيا، لن نقول أنها سيطرة كلية وإنما

(1) مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة هل يكون غداً عالم عربي!؟ دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ص11.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص45.

مزاحمة لأكبر اقتصادات العالم الغربي، لذلك ترى بعض الدول الغربية أن ذلك يهدد اقتصادها وعلومها وتكنولوجيتها...إلخ.

يعني أن للحداثة جانبين أحدهما يؤثر في القيم والثقافة الإسلامية والعربية حسب رؤية البعض ممن ينتمون إلى الدين الإسلامي ومنهم الأصوليين خاصة، والجانب الآخر لا يؤثر على الإسلام لأن الحرية وحقوق الأفراد والجماعات نادى بها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، وكذلك الديمقراطية التي يرى الكثير من الباحثين في الفكر والفلسفة الإسلامية المعاصرة أنها شكل من أشكال الشورى الموجود في الإسلام، على أن الإسلام السياسي له رأي آخر تجاه الديمقراطية حيث يبحث بعض مثقفيه كما قال "إبراهيم أعراب": «حول ما إذا كان الأخذ بالديمقراطية ملائماً للخصوصية الثقافية والدينية للمسلمين، وشاعت مع هذه الدعوة فكرة مفادها أن الفكر والتراث الإسلامي يتعارض مع النموذج الغربي للديمقراطية، وأن القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ليست ملكية مشتركة للإنسانية عامة وبالتالي ليست كونية، ورفع أصحاب هذه الدعوة شعار الخصوصية والأصالة والدفاع عن الهوية، وأقاموا بذلك جدارا إيديولوجيا سميكا أمام أية دعوة تنويرية أو اتجاه يدعو أو يعمل من أجل دمقرطة المجتمعات العربية الإسلامية وتحديثها»[(1)].

فأصحاب تيار الإسلام السياسي يقفون كالجدار المنيع في وجه الديمقراطية وأشكالها بل يتصدون لكل حديث يأتينا من الغرب خاصة، وذلك حماية للأصالة والقيم والهوية الإسلامية، ففي نظرهم أن الديمقراطية ليست إرثا مشتركا حتى تأخذ به كل الإنسانية و«البعض يظن أننا لم ندخل عالم الحداثة، مع أننا ننتمي إلى الزمن الحديث منذ الطهطاوي، بل منذ دخول المطبعة إلى جبل لبنان، فإما أن نكون حداثيين خلاقين منتجين، وإما أن نكون مجرد مستهلكين. تلك هي المشكلة. من هنا لا جدوى من إقامة التعارض بين الخصوصية والعالمية (...) المعنى إما أن نكّون خصوصية ثقافية مبدعة، أي عالمية، أو لا نكون»[(2)].

---

(1) إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2000، ص97.

(2) علي حرب: حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص25.

فالإسلام حسب "معلوف" متوافق مع كل الأفكار التي أنتجتها الحداثة أو التي تنادي بها كالديمقراطية على سبيل التمثيل، وهنا إشارة منه إلى تلك الحركات الأصولية التي أنتجت لنا مجتمعا إسلامياً هشاً نتيجة أفكارها ودعواتها للعنف والقتل والتشدد بطرق مباشرة أو غير مباشرة، فالإسلام متسامح يدعو إلى ذلك ومتوافق إلى أبعد الحدود مع الحقوق والحريات، ففي القرآن الكريم دعوة إلى كل القيم النبيلة والتسامح وحفظ حقوق الإنسان...إلخ، لكن مع سيطرة الحداثة الغربية على عالمنا أصبحت «مدننا إلى خليط من أساليب العمارة لا هوية لها. فلا هي تقليدية حافظت على الطابع القديم، ولا هي حديثة لها طابع الحداثة (...) كما غاب الزي الوطني. وبدأ رد الفعل بالزي الإسلامي، واللحية والجلباب كأحد مظاهر التمسك بالهوية»[1].

وقد كان موقف التيار الأصولي متشددا اتجاه كل شيء حداثي، وكل حداثة حسب "معلوف" هي بصورة أو أخرى عملية تغريب، وأن كل التطورات التي تحدث في العالم تأتي على صورة الغرب «ولا يحيا الذين ولدوا في قلب الحضارة المسيطرة والذين ولدوا خارجها هذه الحقيقة بالطريقة ذاتها. يمكن للأولين أن يتحولوا ويتقدموا في الحياة ويتكيفوا دون أن يكفّوا عن كونهم أنفسهم. حتى أننا نستطيع القول عن الغربيين كلما تطوروا شعروا بالتناغم أكثرهم مع ثقافتهم، فقط هؤلاء الذين يرفضون الحداثة يجدون أنفسهم منقطعين عن الواقع»[2].

بمعنى أن الذين ينتمون إلى الحضارة المتطورة والآخرون الذين لم يلدوا ضمنها لا يعيشون الحياة نفسها، فالذين ولدوا في الحضارة الأولى -المسيطرة طبعا- يتقدمون ويتكيفوا مع كل التطورات دون أدنى مشكلة ودون أي اختلال داخل هوياتهم، عكس الآخرين المحسوبين على الحضارة الثانية غير المسيطرة، ومن ثم فإن تلك الأشياء المستوردة قد لا تتوافق مع هوياتهم وهنا يحدث الخلل، فالذين يرفضون الحداثة حسب "معلوف" يعيشون منقطعين عن الواقع الحقيقي حسب رأيه، لكن لحسن حنفي رأي آخر من الحداثة، فهو الذي يرى فيها تهديدا لهويتنا

---

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط3، 2006، ص19.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص64-65.

ف«قضية الهوية بالنسبة إلينا هي إحدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب، نتفاوت فيها من منطقة إلى منطقة تبعاً لشدة الاستعمار وتغلغله في النفوس وما تبقى منه في العقول»(1).

وحسب نظرة "معلوف" تطلب الأمر من التيار القومي أن يصل إلى نهاية الطريق لأسباب عدة أدت إلى فشلهم، ومن ثم تركوا المجال لظهور التيار الأصولي الديني الذي بدأ في بث أفكاره ووجد البيئة الملائمة لذلك بعد فشل القومية والإشتراكية، وهذا ما ساعده على ذلك، وأمثلة ذلك كثيرة في مصر والجزائر، لكن ما يشدد عليه "معلوف" هو السبب الذي جعل من الشعوب العربية تختار طريق الأصولية الدينية بالرغم من وجود خيارات أخرى بقوله: «أريد فقط أن أكرر هنا مراراً أن الأصولية ليست الخيار العفوي ولا الخيار الطبيعي أو الفوري للعرب أو المسلمين. قبل أن يُغويهم هذا الطريق كان لابد من انسداد كل الطرق الأخرى. وأن يظهر هذا الطريق الماضوي بشكل متناقض في سياق روح العصر»(2).

حسب اعتقادنا فإن "معلوف" لم يعجبه هذا الاختيار من طرف المجتمعات والشعوب العربية، لأنه يرى فيه طريقاً للعنف والتطرف وكبت للحريات والحقوق وأداة لارتكاب أبشع الفظاعات الإنسانية، لأن الانغلاق والتشدد والانطواء الهوياتي يوصلنا حتماً إلى طريق مسدود، لذلك فإن كل الانهزامات والسقطات التي شهدناها ونشهدها في الوطن العربي- الإسلامي سببها التطرف والحزبية والأصولية الدينية التي أثرت بصورة كبيرة في المجتمعات العربية والإسلامية، فإذا كانت هناك حسب "معلوف" دروبا أخرى مزدهرة في نظره، فلماذا كان اختيارهم منصباً على هذا الطريق المنتهي والمحدود والمنغلق في آن؟ وهل كان يمكن أن نرى شعوباً عربية ومجتمعات متطورة غير متعصبة، لو لم يختاروا طريق الأصوليات الدينية؟.

بالنسبة لبقية العالم والمنتسبون لحضارات مهزومة على حد قوله فإن طريقة استعدادهم للحداثة تختلف عن الآخرين الذين ظهرت عندهم الحداثة، وساهموا في كل هذا التغيير والتطور الذي تشهده البشرية جمعاء «فبالنسبة للصينيين أو الأفارقة أو اليابانيين أو الهنود أو الهنود الأميركيين، وكذلك بالنسبة لليونانيين أو الروس، مثلما هو للإيرانيين أو العرب أو اليهود أو الأتراك، تضمنت الحداثة على الدوام التخلي عن جزء من الذات. وحتى عندما تستثير الحداثة

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص20.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص75.

مشاعر الحماسة أحياناً، فقد كان يتخللها دائماً بعض المرارة، وشعور بالمهانة والتنكر للذات، وتسؤل مؤلم عن مخاطر تمثّلها، وأزمة هوية عميقة»[1]. فهؤلاء المنتسبين للحضارة المغلوب على أمرها، إذا ساروا في درب الحداثة فهم في هذه الحالة أمام الكثير من الأمور التي لا يمكنهم تجرعها كالاتباع والتقليد والرضوخ، وأكثر من ذلك شعورهم بتنكرهم لذواتهم وبتقمصهم لأقنعة الحداثة، وهذا الذي يقود إلى أزمة هوية عميقة داخل هذه المجتمعات فـ«بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة، وانتشر التغريب. استقلت البلاد ولكن احتلت الأذهان»[2].

ويرى أمين "معلوف" أن الحداثة عندما تحمل بصمة الآخر تحدث الكثير من الفظاعات من قبل أشخاص يحملون شعارات تظهر إختلافهم ليأكدوا بذلك هويتهم، وهذا ليس مقتصرا على ثقافة أو ديانة بعينها كالديانة الإسلامية على سبيل التمثيل، وقد أعطى مثالا لذلك بالثورة البلشفية في روسيا ليتم تجاوز التقويم اليوليوسي القديم إلى التقويم الغريغوري، وهذا يظهر بأن الصراع الدائر بين الأرثوذكسية والكاثوليكية منذ زمن أصبح الآن في يد الكاثوليكة فهل «كان ذلك مجرد رمز؟ كل شيء في التاريخ يعبر عن نفسه بوساطة رموز: العظمة والانكسار، النصر والهزيمة، السعادة والاستقرار والبؤس، والهوية أكثر من أي شيء آخر. لا يكفي أن يكون التغيير موافقاً لروح العصر لكي يتم قبوله. ينبغي أيضاً ألا يسبب صدمة على مستوى الرموز، وألا يمنح الذين نحثهم على التغيير شعوراً بالتنكر لذاتهم»[3].

وقد أشار "معلوف" أيضا إلى أن الحداثة ليست منبوذة في العالم العربي الإسلامي أو مجتمع آخر فقط، بل هناك توجس منها حتى في الغرب عند بعض الدول الأوربية كفرنسا مثلا حين تحدث الكاتب عن بعض رفاقه الذين لم تعد القرية الكوكبية تعجبهم لخوفهم من ارتباط العولمة بالأمركة «وإذا كنت قد ضربت هذا المثال فذلك لأنه يظهر في رأيي كيف تصبح الحداثة، حتى في الغرب، وفي بلد متطور ذي ثقافة مزدهرة ومحترمة عالمياً، مثَار شبهة، ما أن يتم تصورها على أنها حصان طروادة لثقافة غريبة مسيطرة»[4]، ومن ثم صارت تمثل تهديدا لهم

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص65.

(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ص20-21.

(3) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص66.

(4) المرجع نفسه: ص67.

ولثقافتهم ولغتهم ولمكانتهم في العالم ككل خاصة مع بروز اللغة الإنجليزية كلغة مسيطرة في العالم، حيث صارت هي لغة العلم والتكنولوجيا والتجارة والمعاملات الإقتصادية الكبيرة بين دول العالم، وهذا يعني تراجع اللغة الفرنسية أو الإسبانية أو الصينية لتحل محلهم اللغة الإنجليزية، على أن اللغة الصينية أيضا تسير في الطريق الصحيح نحو فرض نفسها بين جميع لغات العالم وذلك بفضل ما تقدمه الصين من تقدم في جميع المجالات، ويضيف "حسن حنفي": «إن التحدي الأعظم لكل فرق الأمة حالياً هو كيف يمكننا المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟»[1].

شكلت الفروقات التي جاءت بها الحداثة شرخا بين الغرب وباقي الشعوب الأخرى التي امتطتها وتنكرت لذاتها، ولم تستطع بذلك أن تفعل ما يفعله الغرب، وأصبح إيمانهم بالطب التقليدي حسب اعتقاد "معلوف" نوعاً من التطّير، وفقدوا قوتهم العسكرية التي كانوا يفتخرون بها، وحدث نفس الشيء لرجالاتهم العظماء الذين كانوا يفتخرون بهم، والأكثر من ذلك أن ديانتهم صارت متهمة بالبربرية.

2- "محمد علي باشا" تجاوز التحديث الحضاري واختيار النموذج التغريبي:

كان "لمحمد علي" فضل كبير على الدولة المصرية لما حققه من إنجازات في فترة حكمه على المستوى العلمي والتجاري والاقتصادي والصناعي والعسكري، ودعوته إلى بناء إمبراطورية حديثة منطلقها مصر كانت واضحة وجلية من خلال الأفكار التي كان يريد تقديمها لمصر وللعرب ككل، وبالرغم من كل الانتقادات التي قدمت له، إلا أن رؤيته للدولة المستقبلية الحديثة التي كان يطمع لبنائها وإنجازاته الكبيرة التي قدمها لا يمكن إنكارها، وتركيزه على الجانب التعليمي لبناء هذه الدولة دليل واضح على إيقانه بأن الحضارات تنهض بالعلم وبالثقافة، وهناك من أعاب على "محمد علي" كثيرا فيما يخص استعانته مثلا في قيادة الجيش بقادة فرنسيين. وقد أشار "معلوف" إلى ذلك بقوله: «إن التغريب المنهجي الخالي من العقد الذي مارسه سيد مصر لم يعد على جدول الأعمال. لقد كان سيد مصر رجلاً من عصر آخر. ومثلما لم يترددوا في

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص21.

فرنسا القرن الثامن عشر بتسليم الحكومة للإيطالي جولياني مازاريني، مثلما كان يمكن لألمانية في روسيا القرن الثامن عشر أن تتربع على عرش القياصرة، كان جيل محمد علي يفكر بمنطق السلطة والدولة وليس بمنطق القومية. فهو من أصل ألباني ولم يكن لديه أي سبب يدفعه لمنح قيادة جيش مصر إلى عربي بدلاً من بوسني أو فرنسي»[1].

منذ تولي "محمد علي" مصر حاول أن يغير الكثير من الأمور ليبني الدولة المصرية الحديثة التي كان يحلم بها، واستطاع بفضل سيطرته وقوته أن يساهم في ازدهار جميع المجالات كالصناعة والاقتصاد والزراعة والطب والتجارة والتعليم، وشجع البعثات العلمية إلى أوروبا في فترة حكمه حيث ركز عليه كثيراً ،ووضع له منهجا مدروساً للنهوض بهذه الدولة، دون أن ننسى الجانب العسكري الذي أولاه أهمية كبرى كذلك، وقد استعان "محمد علي" بالغرب الأوروبي لكي يحقق كل هذه الإنجازات في فترة زمنية ليست بالطويلة، لكن لسنا هنا بسبب عد إنجازاته وإنما لنبين المشروع التغريبي الذي يقال عنه أنه بدأ مع "محمد علي".

بعد حملة "نابليون بونابرت" على مصر طَرحت الكثير من الأسئلة على حد قول "معلوف" من طرف المتعلمين والمسؤولين والسياسيين عن سبب تأخرنا؟ فلماذا تجاوزنا الغرب بهذا الشكل؟ وماذا علينا أن نفعل في هذه الحالة للحاق به؟ وكان التقليد حسب "معلوف" هو الدرب الوحيد الذي سلكه "محمد علي" للحاق بأوروبا بالتركيز على مجال الصناعة والزراعة والطب و«كلّف ضابطاً سابقاً من ضباط نابليون قيادة جيشه، وقد استقبل طوَبويين فرنسيين من أتباع القديس سيمون ليجربوا على أرض مصر التجارب الجريئة التي رفضتها أوروبا. وقد نجح، خلال بضع سنوات، في أن يجعل من بلده قوة إقليمية محترمة. وقد بدأت حملة التغريب الطوعية التي رعاها تؤتي ثمارها بالتأكيد»[2].

كان "محمد علي" مقلداً بشكل كبيرة لأوروبا، لأن التقليد كان سبيله الوحيد ليلحق بالغرب المتقدم-المتطور آنذاك، وإن المشروع التغريبي الذي بدأه هذا القائد العثماني لم يجد مواجهة ورفضا عنيفين من قبل الشعب الذي يحكمه، وهذا ما سهل عليه تطبيق أفكاره التي كان يحلم بها في بناء دولة إقليمية يحسب لها ألف حساب، واستطاع فعل ذلك في وقت وجيز، ولعل من

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص72.

(2) المرجع نفسه: ص68.

أسباب نجاح مشروعه هو سيطرته المطلقة على الحكم وفرض قوته، والتخلص من كل الأطراف التي كانت تقف في طريقه، لكن ما الذي يجعل من هذه الدولة القوية إقليميا والمسيطرة عسكريا وعلميا أن تنهار ويتبدد حلم بقائها وبسط نفوذها والمحافظة على مكانتها، ولعل الخطأ الجسيم الذي ارتكبه "محمد علي" هو التقليد الأعمى للغرب، وهذا قد لا يكون سببا رئيسيا في سقوط هذه الدولة؛ لأن المشكل ليس في التقليد بل مشكل "محمد علي" أنه وقع في ما يمكن أن نسميه "اللاتحديث"؛ لأنه لو فكر وعمل على تحديث كل ما كان يمكن أن يسهم في تقدم هذه الدولة لما حصل له هذا الانهيار، وهناك سبب آخر هو ثقته في الغرب «فالقوى الأوروبية، رأت أن محمد علي قد أصبح شديد الخطر والاستقلالية، فتحالفت من أجل إيقاف صعوده ووجهت حملة عسكرية مشتركة ضده. وقد أنهى حياته مهزوما مهاناً»[1].

لا يجب أن ننسى أن الغرب يقلقه تقدم الشرق، وقد زادت قوة "محمد علي" من توجس الغرب الأوروبي الذي أراد لنفسه السيطرة المطلقة وبسط النفوذ على كل العالم خاصة الشرق الساحر مهبط الديانات، ورمز الحضارات التاريخية والإنسانية الكبرى، وهنا تظهر علامة الاستفهام التي كانت كثيرا ما تقلق الإنسان الغربي؛ لماذا الشرق له كل هذا الحظ من التاريخ الإنساني؟. لذلك فإن سقوط الشرق وضعفه يهم كثيرا القوى الإمبريالية في ذلك الوقت كفرنسا وانكلترا بالرغم من خلافهما في ذلك الوقت؛ لأن انكلترا كانت لها تجارة كبيرة مع الهند، وبالتالي كانت ترفض سيطرة فرنسا على مصر وفضلت أن «تجد على طريق الهند امبراطورية عثمانية منهكة ومريضة بدلاً من دولة مصرية قوية وعصرية. ولا يختلف هذا الموقف عما دفع انكلترا ذاتها إلى الوقوف، قبل ذلك بسنوات، في وجه نابليون، وتحريك تحالف قادر على تفكيك الامبراطورية الأوروبية التي قد بناها»[2]. لكن هنا حسب "معلوف" لا مجال للمقارنة بين مصر وفرنسا كقوة عظمى آنذاك، وبالرغم من ذلك فإن فرنسا في عام 1815م، كانت محتلة ومهزومة وخرجت من الحرب منهكة تماما، وبعد خمسة عشر سنة استطاعت أن تلملم جراحها وتعيد قوتها وتتجه صوب الجزائر لاحتلالها، والتساؤل الذي يطرحه الكاتب هنا ما سبب هذه العودة القوية لفرنسا بالرغم من الانهزام الذي منيت به قبل ذلك بزمن قصير؟. في حين أن مصر منذ انهزامها

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص68-69.

(2) المرجع نفسه: ص69.

وسقوطها لم تستطع النهوض، والعودة بالرغم من القوة التي كانت تملكها، فالضربة التي تلقتها كانت كافية لتنهي هذا الحلم الذي بدأه "محمد علي" والدرس الذي استخلصه العرب من تلك الحقبة فكما يقول "معلوف" هو أن: «الغرب لا يريد لأحد أن يشبهه، يريد فقط أن نعطيه. ونجد في المراسلات المتبادلة بين سيد مصر والقنصليات مقاطع مؤلمة لا يتردد فيها بإبراز الفعل الحضاري الذي بدأه مؤكداً أنه احترام مصالح الأوربيين دائماً، ويتساءل لماذا يسعون إلى القضاء عليه وقد كتب يقول: "لست من دينهم، ولكني إنسان أيضاً، ويجب معاملتي بشكل إنساني"»(1). فبالرغم من ولاء سيد مصر لفرنسا إلا أن ذلك لم يشفع له خاصة بعد أن أحس الغرب بزيادة قوته، وبالتالي أصبح مهددا لمصالح الغرب في الشرق، فما كان لفرنسا والدولة العثمانية إلى محاولة القضاء عليه لاسقاطه بعد أن أدار ظهره للدولة العثمانية التي عرفت بضعفها في هذه الفترة، وقد حاولت أيضا بريطانيا أن تحتل مصر لكنها لم تستطع ذلك لقوة و"حنكة محمد علي باشا" الذي حصن نفسه جيدا بقوته العسكرية.

ويرى "معلوف" أن مثال "محمد علي" جعل العرب أكثر واقعية من أي زمن مضى بإيقانهم أن التحديث ضرورة ملحة جداً، ولم يكن على "محمد علي" أن «يحرق المراحل وحسب، بينما كانت أوروبا قد تمكنت من أن تأخذ في حسبانها قدراتها الثقافية والاجتماعية والدينية، بل كان عليه، إضافة إلى ذلك، أن يتغرَّب وهو يدافع عن نفسه في مواجهة غرب في ذروة توسعه، بشع ومتعالٍ في أغلب الأحيان»(2)، ففي نظره ووفق الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت ما كان عليه، إلا أن يتجاوز كل تلك المراحل للحاق بالغرب المتحضر والحداثي، دون أن ننسى المشروع التغريبي الذي بدأه في ذلك الوقت، لكي يساعد دولته على التطور والنهوض بسرعة، وأن يجعل منها دولة إقليمية قوية في الشرق، لكن الغرب لا يريد لأحد أن يكون مثله حتى وإن كان مواليا له، وبينهما علاقات وطيدة.

بالرغم من أن كل الظروف كانت ملائمة في عملية التحديث في وقت "محمد علي" إلا أن التحديث في حد ذاته ليس عملية سهلة لذلك يقول "دييتر سنغاس": «إن التحديث عملية غير يسيرة ومثقلة بالصراعات لأنها تضع موضع التساؤل الأساس التقليدي للتكاثر الإقتصادي

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص70.

(2) المرجع نفسه: ص71.

والأنماط والتوزيع الطبقي الاجتماعي وللتوجهات القيمية الجمعية السائدة ومن ثم نتيجة لهذا كله، التساؤل بشأن الأشكال التقليدية للحكم. ولقد حدث كل هذا في تاريخ أوروبا، ويتكرر اليوم في كل أنحاء العالم أمام أعيننا. إذ هاهي المجتمعات المهيأة للتحديث تتصارع في داخلها مع نفسها»[1]. رغم توفر كل الإمكانات والظروف في زمن حكم "علي باشا" للقيام بعملية تحديث الحضارة العربية والإسلامية، إلا أن ذلك في نفس الوقت كان يتطلب عملية مخاض عسيرة على تلك الحضارة وهذا ما حدث في أوروبا، ولم يكن ذلك راجع إلى فترة زمنية وجيزة حدث فيها كل ذلك التحول، بل كان الأمر متتابعا وأثرت الفترات الزمنية المتتابعة على تلك الفترة التي حدث فيها التحديث وسارت بتلك الحضارة إلى الانفراد عن الحضارات الأخرى.

وأشار "معلوف" أيضا إلى أن الغرب في ذلك الوقت مثل قوة كبيرة بنشره للعلم والتقنيات الجديدة، والطب والتغني بمثل الحرية في كل العالم، لكنه في نفس الوقت كان يدعو إلى السيطرة الاستعمارية على الشعوب الضعيفة، ويذهب إلى استعبادها ونهب ثرواتها وقتل شعوبها ومعاملتهم بأبشع الطرق، وهذا الذي يعيدنا إلى التساؤل في عهد "محمد علي" «"كيف نطور أنفسنا؟" كان لا مفر أن نطرح تساؤلات أكثر تعقيداً: "كيف يمكننا أن نواكب الحداثة دون أن نفقد هويتنا؟"، "كيف نتمثل الثقافة الغربية دون أن نتنكر لثقافتنا الخاصة؟"، "كيف نكتسب مهارة الغرب دون أن نبقى تحت رحمته؟"»[2].

في زمن "محمد علي" أو في أي زمن آخر كان لابد للعرب أو الإسلام أن يكون أكثر حذرا في التعامل مع الغرب، ولا يمكننا أن ننكر في هذا المقام أن للحداثة الغربية لها أوجه إيجابية وأخرى سلبية، إلا أن انفتاح "محمد علي" على الغرب بتلك الصورة كان غير مدروس، ومن ثم فإن النقطة الفاصلة التي أثرت علينا كانت في زمن "محمد علي" فكل الظروف كانت إلى جانبنا لتكون هذه النهضة من الشرق.

وإن كثرة الانقسامات والحروب الداخلية ضد المماليك، وحروبه ضد الدولة الوهابية في السعودية تحت راية الدولة العثمانية، لم يكن لها أي سبب في نظري بفشل تلك النهضة، لكن

[1] دييتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات "التفاهم بشان الصراعات الثقافية"، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، الإسكندرية، د.ط، 2008، ص25.

[2] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص72.

يرى الكثير من المؤرخين أن أبناؤه وأحفاده لم يكونوا بقوته وحنكته في القيادة، بالرغم مما حققه ابنه "إبراهيم باشا" من انتصارات وتوسعات للدولة آنذاك «ونلاحظ أنه كلما تقدمت عملية التحديث إزدادة صعوبة إمكانية أن تجد الفرق المجتمعية القديمة والحديثة أرضا مشتركة لهوياتها ولمصالحها. وإنها يقينا لن تجد هذه الأرض المشتركة على المدى الطويل لعملية التحولات»[1].

وفي فترة حكم "محمد علي" كان الغرب في أوج قوته في حين بدأت الدولة العثمانية تتراجع، وكان لبريطانيا عين على مصر تريد احتلالها، وبالرغم من خلافها مع فرنسا إلا أنهما في هذه الحالة يمكن أن يتفقا، فرؤية الغرب واضحة وصريحة، الغرب غرب مركزا وقوة وسيطرة، ولا يمكن للشرق أن يحتل أية مكانة في نظر (مخيلة) الغرب.

في الأخير يمكننا القول أن اللحاق بالركب الحضاري صار صعب المنال نظرا للظروف الراهنة التي نعيشها، ما لم نتجاوز خيباتنا ونرمم تلك الانكسارات الداخلية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وقد يزيد تعاملنا مع الحداثة بهذه الصورة وهذا الشكل غير المقنن من أزمتنا على كل المستويات، فلا نحن استطعنا تحديث هذه الديانة، وهذه الحضارة والمجتمعات التي ننتمي إليها وفق مقتضيات عصرنا، ولا نحن أيضا استطعنا أن نتعامل مع كل تحديث غربي بصورة عقلانية ومنطقية لنتجاوز التبعية القاتلة التي قيدت أيدينا، فصرنا لا ننتج شيئاً حتى على المستوى الفكري دون الحديث على المستويات المادية والاقتصادية وغيرها.

---

(1) ديبتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات "التفاهم بشان الصراعات الثقافية"، ص25.

الفصل الرابع:

العولمة وأزمة الهويات المتعددة: من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات في كتاب الهويات القاتلة لـ: أمين معلوف.

أولا- أزمة الهوية الوطنية..هل نجحت "الصيغة اللبنانية" في لجم الفهد؟.

1- ديمقراطية واحدة أم ديمقراطيات متعددة؟ «فكرة النموذج الديمقراطي بين الثبات والتعدد».

ثانيا- التمييز العنصري وأزمة الأقليات –الدينية والعرقية والإثنية- في ظل الديمقراطية:«صدام الأقلية والأغلبية حول السلطة».

ثالثا- الهجرة وأزمة الهوية الوطنية.

1- المهاجر الأقلي وأزمة الهوية الثقافية في مواجهة الثقافة الغربية بالنسبة للمهاجرين الأقليين:«نحو إمكانية للتبادل الثقافي والقبول بثقافة الآخر».
2- مشكلة التمييز الثقافي في الغرب:«"الحجاب الإسلامي" وأزمة الهوية الدينية بالنسبة للمهاجرين».

رابعاً- أزمة الهوية الثقافية في زمن العولمة:«المثاقفة وصدام الحضارات».

1- تأثير العولمة الثقافية على الهويات الأصلانية (الخصوصية الهوياتية).
2- الهوية الثقافية بين العالمية والكونية.
3- الهوية والعولمة الثقافية ودور وسائل الإعلام العالمية بين التنوع (الاختلاف) والتماثل (التهجين) الثقافي.
3-1- نحو حوار-تبادل للهويات الثقافية ونبذ فكرة النقاء-المركزية الثقافية من وجهة نظر "أمين معلوف".
4- العولمة مشروعاً للسيطرة..«فكرة النموذج الغربي نحو عولمة العالم أم أمركته؟».
5- كيف نحافظ على التنوع الثقافي واللغوي ونحمي الثقافة الإنسانية المشتركة في ظل تهديدات العولمة؟.

خامساً- الهوية الثقافية وصراع اللغات بين الشمولية (الكلية) والتنوع (الاختلاف).

1- صراع اللغات:«اللغة القومية في مواجهة اللغات الأخرى».
2- اللغة المرتبطة بالهوية وهيمنة اللغة الأحادية (الشمولية-الكونية).

سنحاول في هذا الشق الإجرائي التطرق إلى قضية الديمقراطية لما فيها من مبادئ قد تضمن حقوق الأقليات على اختلافها كما يرى "أمين معلوف"، بالرغم من بعض من هفواتها وسقطاتها والمآخذ التي وُجّهت إليها، وقبل ذلك لابد أن نشير بشكل مقتضب إلى البداية الفعلية لظهور الديمقراطية؛ وأقول –هنا- بشكل مقتضب لكي لا نحيد عن التساؤلات والإشكالات الفعلية التي نريد طرحها والإجابة عنها من خلال هذا العمل.

وُضِعَت الأسس الأولى للديمقراطية في اليونان (أثينا) قديما قبل القرن الخامس ميلادي بالتقريب، وتطورت بعد ذلك عبر العصور، واختلفت مبادؤها ومعانيها حسب كل عصر وصولا إلى العصر الحديث، فالديمقراطية في مفهومها الحقيقي تعني حكم الشعب، ولقد «كان اليونانيون بشكل عام، والأثينيون بشكل بارز، هم أصحاب الفضل في تحقيق ما أود تسميته بالتحول الديمقراطي الأول: التحول من فكرة وممارسة حكم من قبل الأقلية إلى فكرة وممارسة الحكم من قبل الأكثرية. وبطبيعة الحال، فبالنسبة لليونانيين كانت دولة-المدينة هي المكان الوحيد الممكن تصوره لوجود الديمقراطية»[1].

بعد ذلك تطور مفهوم الديمقراطية بتطور الأوضاع في أوروبا، وكان التحول الديمقراطي الثاني «من إطار دولة-المدينة إلى مجال الدولة -القومية الأكثر سعة. وكان من شأن هذا التحول بروز مؤسسات سياسية جديدة إلى حيز الوجود. وإلى هذا الجمع الجديد من المؤسسات نسير بشكل عام بعبارة "ديمقراطية"»[2].

ومن الأسباب التي تجعل من الديمقراطية غير مفهومة في وقتنا الحالي حسب "روبرت دال" هو ذلك التطور التاريخي الكبير زمنياً، منذ أول ظهور لها، وكذلك جذورها المتنوعة و«إن ما نفهمه من عبارة الديمقراطية يختلف عما كانت تعكسه من معنى لأي من مواطني أثينا إبان حكم بيريكليس. وقد امتزجت المفاهيم الإغريقية، والرومانية، وتلك الخاصة بالقرون الوسطى وعصر النهضة مع مفاهيم القرون اللاحقة، لتخرج بخليط غير منتظم يجمع الجانب النظري،

---

[1] روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، تر: نمير عباس مظفر، توزيع المؤسسة العربية للدراسات، بيروت -لبنان، ط:2، 2005م، ص11.

[2] المرجع نفسه: ص12.

والممارسات العملية، ويفتقر في أغلب الأحيان إلى الانسجام»[1]. وعليه فالعامل الزمني والتاريخي والأصل الجذري للديمقراطية هو السبب الفعلي في غموضها، لأنها مرت بعدة عصور وصولا إلى العصر الحالي، وكانت هناك تقلبات تاريخية في أوروبا أدت أيضا إلى تغير معنى الديمقراطية مقارنة بما كانت عليه في البداية.

وقد تناول "معلوف" في كتابه عدة إشكاليات متعلقة بالديمقراطية، سنخصص لكل منها جانبا محددا من الدراسة، وقد ركز -في حديثه عن الديمقراطية- كثيرا عن "الصيغة اللبنانية"، وهو بذلك يواصل المشروع الذي بدأه في هذا الكتاب عن الشرق الأوسط البقعة التي جاء منها.

وقد حاول "معلوف" من خلال تطرقه إلى الديمقراطية؛ معرفة دور هذا المشروع أو هذه الفكرة أو النظام في حماية الأقليات والطوائف والأحزاب، لأن جوهر الديمقراطية هو الدفاع عن الحقوق والحريات واحترام الأفكار والمبادئ، فهي شكل من أشكال تنظيم الشعوب وفق نظام اجتماعي محدد يضمن الاستقرار والتطور والحرية والعدالة والحماية داخل هذه المجتمعات.

ويرى "معلوف" في الديمقراطية سبيلا لتطور الشعوب والمجتمعات، وقد رأينا إيجابياتها على الشعوب الأوروبية والغرب ككل، فالدول التي سارت وفق النظام الديمقراطي الحقيقي ضمنت حقوق شعوبها واحترمت حرياتهم، حتى تطورت تلك الشعوب نحو الأفضل، أما الشعوب الأخرى التي لم تنجح عندها الديمقراطية نراها ممزقة تتخبط في صراعاتها الداخلية خاصة؛ الدينية والإثنية، مما أدى إلى التطرف والعنف وارتكاب الفظائع والاضطهاد والقتل...إلخ، وإلى تقسيم هذه الشعوب التي فقدت هويتها من جهتين؛ الأولى في مواجهتها للحداثة والعولمة بكل تفرعاتها ومظاهرها، والثانية بمحاولتها السيطرة على شعوبها وفق ما يسمى بالنظام الديمقراطي.

إن الصراعات المتكررة والمتجذرة في تاريخ الشرق الأوسط أثرت عليه سلبا، حيث كان الشرق منذ القديم شاهداً على هذه الحروب الداخلية، ونحن هنا بصدد الحديث عن بلد ينتمي إلى هذا الشرق الجريح، وهو لبنان البلد الذي فر منه "معلوف" بسبب الحرب الأهلية الطاحنة التي دامت ما يقارب الخمسة عشر سنة، تصارعت فيه شتى الأحزاب والطوائف والمليشيات، وكانت فيها أطراف داخلية وأخرى خارجية، وهذا ما أطال في عمر الأزمة داخل البلد، ومازالت تبعات

---

[1] روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ص13.

تلك الحرب إلى الآن، فهل نجح هذا النظام في لبنان في إنهاء الأزمة؟ أم أن الأمر يحيلنا إلى القول إنه هدوء يسبق العاصفة؟. سنرى في العنصر الموالي معرفة إلى أي مدى استطاع أنموذج الصيغة اللبنانيةأن يحقق نجاحاً ؟ وكيف كان تأثيرها على لبنان؟ وهل تغير نظام الحكم فعلا إلى ما يرضي كل الأطراف المتصارعة وإلى توقيف الصراع بشكل نهائي؟. كل هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عليها من خلال العناصر الموالية، وسنحاول في هذا الفصل كذلكأن نُثري المفاهيم النظرية التي جاء بها الروائي "أمين معلوف" -فيما يتعلق بالديمقراطية والتمييز العنصري والهجرة كأزمات هوية- بمفاهيم أخرى لبعض رواد ما بعد الكولونيالية كـ"غياتري سبيفاك" و"هومي بابا" و"صامويل هنتنغتون" و"إدوارد سعيد" وفرانتز فانون، وبعض الفلاسفة الذين تناولوا ذلك في كتاباتهم من أمثال "جاك دريدا" و"تودوروف" و"ميشال فوكو"...إلخ.

أولا- أزمة الهوية الوطنية..هل نجحت "الصيغة اللبنانية" في لجم الفهد؟:

يعتبر لبنان بلد الطائفية والتعدد وهذا ما جعله من أكثر البلدان التي تحوي تلك الصراعات السياسية الداخلية بين المسؤولين، مما دفع السلطة داخل هذا البلد -بعد انغلاق كل الدروب- إلى تجريب ما يسمى بالصيغة اللبنانية، والتي تعني في مجملها إشراك كل الطوائف في الحكم، بتقسيم عادل للمناصب يرضي كل الأطراف في نظرهم حيث يقول "معلوف": «لا يمكن نقل أية صيغة كما هي من بلد إلى آخر. واستخدم كلمة "صيغة" عن عمد. فهي تتكرر في لبنان في المحادثات حول تحديد الترتيب الذي سيتم على أساسه توزيع السلطة بين مختلف الطوائف»[1]. كان "معلوف" منذ الصغر يسمع هذه الكلمة باللغة الفرنسية والانجليزية والعربية كذلك على حد قوله، ففي نظره أن هذه الفكرة السياسية (الصيغة اللبنانية) فيها خصوصيات متنوعة، لكنه سيقوم بحصرها، ويكتفي بالحديث عن دور هذه الفكرة في حماية الحقوق وفق نظام المحاصصة، الذي يهدف إلى تقسيم السلطة بين جميع الطوائف والأحزاب بشكل يرضي كل الأطراف، مع وجود بعض الشروط الأخرى التي يدعو بها هذا النظام، وقد حاول الكاتب من خلال هذا أن يطرح أسئلة خاصة بهذا الشكل من أشكال الحكم، فالبلد الذي يشعر سكانه بانتمائهم لأي جماعة من الجماعات دينية أو عرقية أو لغوية أو غيرها، كيف يمكن إدارة هذا

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص127.

الواقع؟ وكيف يتم النظر لهذه الانتماءات؟. «إن جدول الإجابات واسع. والإجابة التي تخيَّلها مؤسسوا لبنان الحديث تمثل بالتأكيد خياراً حدّياً. وهو يستحق الاحترام لاعترافه القاطع بالجماعات العديدة، ولكنه دفع بمنطق هذا الاعتراف حتى التطرف. كان يمكن أن يكون خياراً نموذجياً ولكنه أصبح مثالاً مضاداً. في جزء كبير منه بسبب حقائق الشرق الأوسط المعقدة، وفي جزءٍ منه أيضاً بسبب عيوب الصيغة ذاتها وتصلبها وثغراتها وعدم تماسكها»[1].

يرى "أمين معلوف" أن هناك إيجابيات أوجدها هذا النظام العادل في أشكاله الظاهرة، بتقسيمه للسلطة ومقاعد البرلمان بشكل عادل ودقيق بين السنة والشيعة والمسيحيين، وبعض الأحزاب الأخرى، فهو بذلك قد أوقف ولو بشكل صغير الصراعات الطائفية في لبنان لمدة من الزمن، واعترف بجميع الطوائف على اختلاف توجهاتها، لكنه حسب ذلك قد بالغ كثيرا في اعترافه هذا، وبالرغم من التصحيحات التي فرضها والنجاحاته التي حققها حسب "معلوف" صار أنموذجاً يفكر أي شعب في الاقتداء به، إلا أن التعقيدات الطائفية والعقائدية في الشرق الأوسط يمكن لها أن تفسد هذا المشروع الديمقراطي ولا تجعله يستمر كثيرا، وتختلف هذه الصيغة من بلد إلى آخر.

وقد أقر "معلوف" أيضاً بأن "الصيغة اللبنانية" أو نظام المحاصصة هذا فيه مجموعة من الأفكار الإيجابية وكذلك السلبية، لكن رغم بعض الهفوات، إلا أنه نجح بصورة ما في لبنان بعد كل تلك الحروب والصراعات التي حدثت منذ نهاية الانتداب الفرنسي على لبنان، لكن بدخول أطراف خارجية زاد الأمور تعقيداً، فالحرب لم تعد بين طرفين لنقل السنة والشيعة فقط، بل بين العديد من الطوائف والأحزاب، وبانضمام وتدعيم أطراف خارجية لكل حزب أو طائفة، لذلك لم يكن توقيف الحرب الأهلية بإرضاء كل الأطراف المتصارعةأمرا هيناً و«إن التجربة اللبنانية، بغض النظر عن الإخفاقات، تبقى في نظري مشرّفة أكثر بكثير من غيرها من تجارب الشرق الأدنى وغيرها والتي لم تنتهِ إلى حرب أهلية أو لم تؤدِ إليها بعد، ولكنها بنت استقرارها النسبي على الكبت والقمع و"التطهير" الخفي والتمييز الفعلي»[2]. فهذه النقطة بالذات التي أراد الكاتب الإشارة إليها، وهي الجانب السلبي والمضمر من هذه الصيغة، حيث يرى أنها غير عادلة حتى

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص127.

(2) المرجع نفسه: ص128.

و إن قادت إلى تصحيحات كبرى داخل النظام اللبناني، وأوقفت الحرب والصراعات الطائفية، إلا أنها قامت في الخفاء بعدة ممارسات شنعاء في حق الأشخاص الأبرياء والعزل عبر سياساتها الدنيئة في حقهم، كسياسة التطهير الديني والكبت والقمع والتمييز بكل أشكاله، ومن ثم فإنها لم تصل إلى نتيجة مرضية، لذلك يرى أن بدايتها كانت محترمة إلى أبعد الحدود، لكنها في النهاية انحرفت، وهذا ما يُبين -حسب رأيه- محدودية نظام الحصص والرؤية الطائفية فـ«لقد كان الهم الأول "لمخترعي" الصيغة اللبنانية هو تفادي المواجهة بين مرشح مسيحي ومرشح مسلم أثناء الانتخابات كي‌لا تتعبأ كل طائفة عفوياً حول "ابنها"؛ وقد تبنوا حلاً يوزع مختلف المقاعد مسبقاً بطريقة ألا تحدث المواجهة أبداً بين الطائفتين ولكن بين مرشحين ينتمون إلى الطائفة ذاتها. إنها فكرة ذكية وعاقلة نظرياً. ومع ذلك، عندما بادروا إلى تطبيقها على كل مستويات السلطة من رئاسة الجمهورية إلى البرلمان والوظائف العامة فما حصل في الواقع هو أن كل مركز هام أصبح ملكاً لطائفة واحدة»[(1)].

وقد عملت هذه الصيغة على تجنب التقاء أو مواجهة طرفين (مسيحي/مسلم) في الانتخابات، لكي لا تسير كل طائفة مع مرشحها، فحتى وإن حدث هذا في كل الانتخابات، إلا أنه ليس بهذه الصورة المتشددة نوعا ما، فهدفهم كان إبعاد المترشّحين اللذين ينتمون إلى طوائف مختلفة من أن يتواجهوا، وتركوا المجال لأبناء الطائفة الواحدة (مثلا بين المسلمين سنة وشيعة)، فهذا الأمر كان حلا بالنسبة إليهم، لا يقلقهم كالأمر الأول، فبالرغم من أن حسنات هذه الفكرة كانت ظاهرة نظرياً، إلا أنه عند قيامهم بتطبيقها واقعيا، وقعوا في مشكلة أخرى وأصبح كل مركز خاص بطائفة معينة، فالانتخابات في لبنان توجد فيها مجموعة من الشروط منها على سبيل التمثيل؛ أن يكون الرئيس مسيحي من الطائفة المارونية، وحسب الإحصاء الذي قاموا به في 1932م، وجدوا أن نسبة المسيحيين في البلد كبيرة مقارنة بالمسلمين، وكذلك يكون رئيس الوزراء من المسلمين السنة، ورئيس مجلس النواب من المسلمين الشيعة، وهكذا تتوزع المقاعد البرلمانية بالتساوي بينهم جميعاً، لكن حسب ما حققه هذا التقسيم من نجاح إلا أنه يعمل على تمليك المناصب بطريقة أخرى، فتصبح مثلا رئاسة البلاد في يد المسيحيين المارونيين، وهذا الشيء

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص128.

الذي لم يوافق عليه "معلوف" لسلبياته على البلد وعلى الطوائف الأخرى، وبهذا الشكل فإن التفرقة مازالت حاصلة، ويمكن أن يزيد هذا الأمر من شرارة التطرف.

ما هو معروف على نظام السلطة في لبنان أن المسيحيين يمثلون الأغلبية من بين ثمانية عشر طائفة معترف بها منهم المسلمون والدروز...إلخ، حيث تمثل بعض الطوائف الأخرى أقليات بالنسبة للمسيحيين أو المسلمين مثلا، لذلك دائما ما تقع هذه الأقليات في مشاكل عند كل انتخاب -وليس هذا في لبنان فقط بل في دول مختلفة من العالم- حيث تعتقد هذه الأقليات أنها ستحصل على كامل حقوقها من خلال الانتخابات ووفق الحل الديمقراطي، لكن ليس سهلا على بلد كلبنان بتعدد واختلاف الطوائف فيه أن يكون حلهم ديمقراطياً، فالأمر صعب نوعا ما في بلد طائفي، لذلك اعتمدوا على نظام المحاصصة، لكنه لم ينجح وظهرت مشاكل أخرى من جراء تطبيق هذا النظام، فهل كانت الديمقراطية هي سبيلهم الوحيد للخروج من هذه الأزمة؟.

لقد حاول "معلوف" في كثير من المرات أن يستبدل هذا الشكل من أشكال الحكم بأي شيء آخر، لكن دعواته لم تلق آذاناً صاغية، وبعد عشرين سنة مازال يؤمن باستبداله، لكن هذه المرة ليس بأي شيء، لأنه في هذه الحالة لم يجد في نظره نظاما يصلح للبنان وفق ذلك التعدد والاضطراب والتعقيد الهوياتي والطائفي الذي يعرفه هذا البلد، حيث يقول: «وأنا أكتب ذلك أرنو قليلاً إلى ما هو أبعد من لبنان. إذا تكشّف أن النظام الذي قام فيه فاسد فلا أظن أننا نوشك أن نستخلص من هذه الحقيقة نتائج أكثر فساداً أيضاً. كأن نقدّر مثلا أن المجتمعات ذات الطوائف المتعددة "غير مؤهلة للديمقراطية" وأنها تحتاج نظاماً مفتول العضلات ليكون قادراً على الحفاظ على السلم الأهلي»(1).

يشير الكاتب هنا إلى أن البلدان التي تشهد طوائف عديدة مثل لبنان والعديد من البلدان الأخرى في المشرق خاصة، لا يمكن للديمقراطية أن تكون حلا فيها، بل يجب توفر نظام صارم يحكم هذا البلد، ويتعامل مع هذه الطوائف بالقوة لفرض الأمن والاستقرار، وحسب اعتقادنا فإن "معلوف" يمكن أن يكون محقاً في هذه الرؤية، لكن الأنظمة التي تريد أن تسلب حقوق الطوائف والأحزاب، وتسيطر عليها حتماً ستقع في مشاكل سياسية داخل البلد، ولا يتعلق الأمر بالأقليات

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص129.

فقط، فحتى الأحزاب أيضاً مثلما حدث في الجزائر -نعم يمكن القول إن الجزائر تختلف عن لبنان في نظامها الطائفي إلا أن ذلك لم يمنع العنف والحرب- ففي تسعينيات القرن المنصرم عندما أراد النظام أن يفرض رأيه بالقوة على التيار الإسلامي الذي فاز بالانتخابات التشريعية بنسبة كبيرة جداً على حزب جبهة التحرير الوطني، وخرجت الأمور عن السيطرة بعد رفض هذه الانتخابات البرلمانية، وبعد توجس المؤسسة العسكرية من الإسلاميين؛ فرضوا على الرئيس آنذاك أن يغير قوانينا، والتي لم تكن في صالح الجبهة الإسلامية، مما أدى إلى ظهور معارضة منهم ومظاهرات وطنية رافضة لهذا الفعل، وبعدها دخل البلد في حرب أهلية دموية طاحنة، سمية بالعشرية السوداء أو العشرية الدموية.

ويرى المؤلف أيضا أن نظام الحصص هو نظام عبثي لا يقود إلى توقيف التوترات التي تحدث، فكل طائفة دينية ترى نفسها أنها لم تأخذ حصتها كما يجب، ولبنان مثال عن هذا النظام الذي تم العمل به في العراق أيضا حيث «تتقاسم الطوائف السلطة، بشكل مؤقت كما يقولون، على أمل تخفيف التوترات، مع وعد بأن يدفعوا الناس تدريجياً نحو شعور بالانتماء إلى "المجتمع الوطني". ولكن منطق النظام يذهب في اتجاه آخر تماماً. بما أن هناك اقتساماً "لقالب الحلوى"، تميل كل طائفة إلى اعتبار أن حصتها ضئيلة جدا وأنها ضحية ظلم فاضح، وبعض السياسيين يجعلون من هذا الإحساس موضوعا دائما لدعايتهم»[1].

ترى كل الطوائف بأن نظام المحاصصة هو نظام غير عادل قام بسلب حقوقها، فهي ترى أن الحصص ومقاعد السلطة لا تُقسّم بالعدل الذي يرضيها، بالرغم من أن هذا النظام حقق نجاحا معتبراً في لبنان خاصة، لكنه حسب الكاتب هو سبيل أيضا تتخذه بعض الأطراف للسيطرة على الحكم ولبسط قوتها من خلاله، ووفق هذا الظلم الذي تراه الطوائف تحدث التوترات التي تقود إلى حدوث صراعات، وترى كل طائفة أنها في حالة دفاع عن انتمائها وهويتها وحقها المشروع «فيقوى عندئذ شعور الانتماء إلى قبائل مختلفة بدلاً من أن يضعف، وينحسر شعور الانتماء إلى درجة الاختفاء، أو يكاد. دائماً بمرارة وأحياناً عبر حمام من الدم. إذا كنا في أوروبا الغربية فبلجيكا هي المثل، وإذا كنا في الشرق الأوسط فالمثال هو لبنان. إني أبسّط الأمور قليلاً

[1] أمين معلوف : الهويات القاتلة، ص130.

ولكنه السيناريو الذي نتجه صوبه عندما نتجاوز في معالجتنا للقضايا الاثنية حداً ما، وهو الحد الذي يحوِّل الانتماءات الطائفية إلى هويات بديلة بدلا من جمعها في هوية وطنية يعاد تحديدها وتوسيعها»[1].

وحسب اعتقادنا فإن المشكل ليس في النظام الديمقراطي بوصفه نظاما محددا، بل في من يختبئون وراء ردائه ليفرضوا سلطتهم باسم الديمقراطية والحرية وحماية الحقوق والحريات، ولأن النظام الديمقراطي هو نظام يعمل على حماية آراء الشعوب وضمان حقوقها في انتخاب من تراه –هذه الشعوب- أحق بأن يحكمها، ومن ثم فالشعب يحكم نفسه بنفسه وفق هذه الطريقة، والبلدان التي طغت عليها التوجهات الطائفية، حيث إن كل طائفة تريد لمرشحها أن يكون هو الحاكم للسلطة، فتحدث فيها على هذا الشكل الكثير من الصراعات والاشتباكات بين أبناء الطوائف المتعددة، ونرى مظاهر العنف التي اعتدنا عليها خاصة في المشرق العربي، فكل طائفة تريد أن تكون هي المسيطرة على الحكم.

يرى "أمين معلوف" أن نظام المحاصصة وُلِدَ من رحم الطائفية، ففيه كثير من الأمور السلبية، فبالرغم من أنه جاء ليقضي على العنف والصراعات، واقتسام السلطة بالتساوي بين الطوائف للتقليل من تلك الصراعات التي تؤدي إلى الفظاعات والحروب الأهلية ومظاهر القتل، إلا أنه في صورة أخرى هو إرساء لدعائم الطائفية، فهو نظام طائفي ينقسم فيه الحكم وفق مبدأ ديني أو إثني، وقد رأينا ما حصل في لبنان خاصة والعراق كذلك، فرغم من بعض نجاحاته، إلا أن هناك من يرى بأن سلبياته أكثر بكثير من إيجابياته.

ويرى كذلك أن هذا النظام أعطى الحق في السلطة لكل الطوائف دون أن يركز على طائفة واحدة ويسلم لها كل شيء، لذلك يجب علينا أن نقبل بهذه الفكرة، وندعمها ما دام أن هدفها الرئيس هو لجم الفهد، والقضاء على الصراعات والحروب الطائفية، والتقليل من العنف والتطرف، وبهذا يسير المجتمع نحو الأفضل بإعادة تصحيح الأمور السياسية والنظر في المشاكل الاقتصادية التي من شأنها أن تحدث اختلالات وتذبذبات لكل البلدان التي تتخبط شعوبها في الصراعات الطائفية والعرقية والدينية.

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص130-131.

1- ديمقراطية واحدة أم ديمقراطيات متعددة؟.«فكرة النموذج الديمقراطي بين الثبات والتعدد».

أشار "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" إلى أن البلدان التي تسيطر عليها الطائفية لا يمكن للديمقراطية أن تصل فيها إلى نهايات مستقرة وحلول ناجحة، فلا يمكنها فض النزاعات بصورة نهائية، لأن الحل الديمقراطي لا يمكن أن يرضي كل الطوائف والأحزاب في البلد الطائفي، ومن هذا نستخلص أن الديمقراطية غير صالحة لكل البلدان، وليست كلها قابلة لنجاح الديمقراطية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل هناك ديمقراطية واحدة صالحة لكل الشعوب أم أن هناك ديمقراطيات متعددة، ولكل شعب ديمقراطيته الخاصة التي تليق به؟ لذلك سنحاول أن نتناول هذا الإشكال انطلاقا مما جاء به "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" حول الديمقراطية وبالاستناد كذلك على رؤية المفكر والفيلسوف الكوني "تزفيتان تودوروف" الذي كانت له العديد من الإسهامات النظرية حول الديمقراطية.

يرى "معلوف" أنه إذا كانت الديمقراطية لم تنجح في حل الصراعات الإثنية، لم يظهر -حسب رأيه- أن الديكتاتورية استطاعت فعل ذلك أيضا، وقد مثّل لذلك بالنظام اليوغسلافي ذو الحزب الواحد بقيادة "جوزيف بروز تيتو"، فهل نجح هذا النظام، وكان أكثر قدرة على المحافظة على السلم الأهلي من التعددية الحزبية في لبنان؟ فما «حدث مؤخراً في معظم دول العالم الشيوعي السابق مازال ماثلا في الأذهان بحيث يعفينا من استدلال مطول جداً. ولكن ربما لا جدوى من التشديد على واقع أن السلطات التي تمنع كل حياة ديمقراطية تساعد في الحقيقة على تقوية الانتماءات التقليدية. عندما يستقر الشك في قلب مجتمع ما فإن التضامنات الوحيدة التي تبقى صامدة هي أكثرها عمقاً، وعندما تكون كل الحريات السياسية أو النقابية أو الأكاديمية مقيدة، تصبح أماكن العبادة الأماكن الوحيدة حيث يمكن للناس أن يجتمعوا ويناقشوا ويشعروا أنهم متحدون في مواجهة الخصومة»[1]. فالدول التي لا تسير وفق نظام ديمقراطي يضمن حقوق الأحزاب ويسير بالدولة إلى بر الأمان والاستقرار والازدهار والحرية، إذا لم يكن كذلك فهو يزيد من التمسك بالانتماءات التقليدية، ويعمل على تقويتها وتفعيلها من قِبل الطوائف والشعب،

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص129.

وهذا ما يُولّد في نظرنا تلك الصراعات الطائفية داخل البلد أو بين الأحزاب والحركات وبين النظام الحاكم في البلد، مثلما حدث في كثير من البلدان التي شهدت حروبا أهلية، فعدم الثقة التي يشعر بها الشعب هي التي تدعوه إلى العودة -وتقود به- إلى انتمائه الأولي (الديني) كما تسميه "زينب الطحان"، وقد ذكرنا هذا سابقاً، فبالتضييق على بعض الحريات التي كانت سبيلا لهذه الجماعات، لا تجد هذه الأخيرة غير أماكن العبادة التي يشعرون فيها بالحرية لمناقشة قضاياهم. إذن فالدكتاتورية سالبة لحقوق الشعوب، وهي السبب الرئيس في نشوب مثل هذه الصراعات، فهي منجم الصراع الديني كما يراها "معلوف" وليست حلا لذلك، فالسبيل الوحيد يكمن في الديمقراطية لتحل العدالة، وبالتالي لا يشعر انتماؤنا الديني أو الإثني أنه مهدد ومسلوب لإرادته.

ونود في هذا الصدد أن ندرج رؤية الفيلسوف "تودوروف" حول الديمقراطية خاصة من خلال كتابه "أعداء الديمقراطية الحميمون" الذي تناوله الباحث "محمد الجرطي" في كتابه المعنون بـ: "تزفيتان تودوروف: نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية" حيث يقول: «انبثقت فكرة تزفيتان تودوروف التي تدعو إلى التفكير في المرحلة الحالية للديمقراطية التي لم يعد لها أعداء يهددونها من الخارج بعد موت النزعات الكليانية. لكن الديمقراطية أمست مُنذئذٍ متآكلة من الداخل، أعداؤها هم أبناؤها غير الشرعيين؛ المبادئ الديمقراطية المعزولة عن مشروع الجماعة، والتي تنعكس سلباً على الديمقراطية نفسها، وخير مثال على ذلك النزعة المسيحية السياسية "التي تزعم إقامة عالم يسوده الأمان والسلام"، والمزايدة الديمقراطية المزعومة لأحزاب القرصنة، وحرية الصحافة التي في صميمها أمر جيد باعتبارها سلطة مضادة، لكنها قابلة للانتقاد بصفتها سلطة»[1]، ومن ثم فإن للحكيم "تودوروف" كما يسمى رأي بأن الديمقراطية لم تعد في مواجهة لأعدائها الخارجيين الذين تمثّلوا في تلك النزعات الكليانية ذات التوجه الإيديولوجي كالفاشية والنازية، وأصبحت معضلة الديمقراطية في أبنائها غير الشرعيين كما يرى "تزفيتان"، فمشكلتها صارت فيها ومنها، أي داخلها وأصبح التشويه لهذا المبدأ داخليا ينخر جسد الديمقراطية، وقد تناول الفيلسوف البلغاري هذه الإشكالات

---

[1] محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ص43.

بالتفصيل في كتابه سالف الذكر فلاحظ أن «الديمقراطية أصبحت نظاماً منفصلاً، وذلك أمر مؤسف، لقد أصبحت حالة شاذة، وهي المسئولة بنفسها عن ذلك. حين تصبح الديمقراطية في الغالب قابلة للذوبان في نزعة تسلطية جامحة، حيث تقدم السلطة السياسية مظاهر متعددة لها، فإنّ الديمقراطية تجد نفسها في كماشة بين العملية المزدوجة للشرعية/التشريع (...) لكي تحيا الديمقراطية في وضع سليم، يجب احترام متطلباتها، وخصوصاً حرية الأفراد»[1]. حيث يريد "تزفيتان" القول في هذا الشأن بأن القالب الذي اتخذته الديمقراطية أفسد معناها وجعلها مفرغة من محتواها، لأنها تأتي في المواجهة مدفوعة من القوى الدكتاتورية، ومن ثم تصبح الديمقراطية هيكلاً خارجياً يحركه ميكانيكياً - ذلك النظام الدكتاتوري، وهناك أمثلة لا حصر لها؛ ليست في دول العالم الثالث بما فيها الدول العربية والأفريقية فقط، بل هناك نماذج حية في أوروبا وخاصة ما حصل في السنوات الماضية.

بالرغم من كل الذي قاله "معلوف" حول الديمقراطية، وإيمانه بها في إصلاح من أفسدته الديكتاتورية، أو ما أفسدته الصراعات والحروب الأهلية، إلا أنه يرى فيها بعض المشاكل حيث يقول: «لا يكفي أن أقول "ديمقراطية" لكي يستقر التعايش المتناغم. فهناك فرق بين ديمقراطية وأخرى، والانحرافات هنا لا تقل فتكاً عن انحرافات الدكتاتوريات. سبيلان يبدوان لي خطرين بشكل خاص على التنوع الثقافي، وعلى احترام المبادئ الأساسية للديمقراطية ذاتها: أولهما بالتأكيد ديمقراطية نظام الحصص مدفوعاً حتى العبث، والخيار المعاكس، أي ديمقراطية نظام لا يحترم إلا قانون العدد دون أي رادع»[2]. فالديمقراطية التي لا تسير وفق نظام وشكل صحيحين؛ هي حسب الكاتب شكل من أشكال الديكتاتورية، أو ديكتاتورية في قالب ديمقراطي، فهي تختلف من بلد إلى آخر، وبهذا الشكل تخرج الديمقراطية عن مبادئها الأساسية التي دَعت إليها منذ البداية، وإن مشكلة الفشل الديمقراطي ليس مقتصرا على دول العالم الثالث الذي تسود فيه الأشكال الديكتاتورية كثيرا مثلما هو موجود في أفريقيا على سبيل التمثيل، بل يكمن حتى في الغرب الذي يدعي الديمقراطية وينادي بها، لذلك عبّر "تودوروف" عن قلقه «بسبب انهيار

---

(1) محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ص47.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص130.

النموذج الديمقراطي الأوروبي أمام سلسلة من الصعوبات المتشابكة مع بعضها البعض: مشكلة العقليات، وانتصار النزعة الشكلية الشرعوية، وتجاهل أمر الحرية المنوط بتطوير شخصية الفرد وتفتحه. فضلا عن ذلك يؤكد (...) أن التقهقر له نتائج وخيمة على الديمقراطية، بما في ذلك الصعوبات ذات الطابع السياسي؛ تبدو أوروبا متقوقعة في تناقضاتها، الشيء الذي يجعل الأحزاب الشعبوية تستغل هذه الثغرات الديمقراطية»[1]. فحتى النماذج الديمقراطية الغربية حسب "تودوروف" لم تسلم من لعنة الديمقراطية في حد ذاتها، حتى غدت تتخبط في الكثير من الصعوبات والتناقضات العملية، وذلك الانهيار أو التقهقر له نتائج وخيمة ستزيد حتما من سقطات الديمقراطية وينعكس عليها بالسلب، خاصة في الغرب الأوروبي بعدما كانت الديمقراطية أنموذجاً يقتدى به بالنسبة لبعض الدول، حتى وإن يرى البعض بأنها ديمقراطية مزيفة مثلما قال "أدونيس" ويضيف "الجرطي" قائلا: «وعلى الصعيد المحلي، على المستوى الداخلي للدول الغربية، يدين تودوروف تجاوزات حرية تمويل الحياة السياسية في الولايات المتحدة التي تتعارض مع الديمقراطية. يذكرنا تودوروف بالعبارة الشهيرة للقس الناشط السياسي هنري لاكوردير الذي قال في سنة 1848: "بين القوى والضعيف، وبين الغني والفقير، وبين السيد والعبد، الحرية هي التي تقمع وتظلم، والقانون هو الذي يحرر"»[2].

كثيرا ما حدثت مشاكل سياسية في البلدان العربية بسبب ارتباط السياسة بالمال، ووصول من لا يستحق بفعل التمويل والمالي الكبير الذي يدفعه إلى أعلى المناصب في الدولة، لذلك أدان "تودوروف" هذا الفعل، وقد مثّل لذلك بأقوى الدول في العالم (أمريكا)، فإذا كانت مثل هذه الدول العظمى تسير وفق هذا المنهج، فإنّ هناك بعض الدول المتخلفة التي وصل فيها الزعماء إلى السلطة بفضل المال أو السلاح، لذلك أدان "تودوروف" هذا الفعل من خلال كتابه "أعداء الديمقراطية الحميمون" لأنه فعل غير أخلاقي حسب وجهة نظره.

وقد أشار أيضا إلى فعل آخر مزعج في نظره وهو أن «عدم الإشارة إلى غياب الديمقراطية في إفريقيا مسألة مزعجة؛ هذا التقصير مقلق للغاية، لا سيما وأنه في هذا الجزء من العالم تواجه

(1) محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ص44.

(2) المرجع نفسه: ص46.

الديمقراطية تحديات كبيرة من خلال مواجهتها لدكتاتوريين يمسكون بصورة دائمة بزمام سلطة ذات توجه سياسي»[1]، ففي إشارته إلى تلك البقعة الجغرافية التي تكاد تنعدم فيها الديمقراطية، دليل على فشها هناك، فمشكلتها في إفريقيا مشكلة عويصة جدا يصعب إيجاد حل لها، خاصة مع هؤلاء الدكتاتوريين الذين قضوا على كل شكل من أشكالها، فهناك بعض الدول يحكمها نظام ديكتاتوري في قالب ديمقراطي.

إن الانطواء تحت الهوية الوطنية يقلل بدرجة كبيرة من التوترات والصراعات الطائفية، لأن الهوية الوطنية تجمع كل الطوائف تحت رداء واحد، ولن نقول إنّ هذه الهويات البديلة ستختفي، وإنما ستقل حدتها ومشاكلها وصراعاتها، وتقل تلك الفظاعات ومظاهر العنف، لأن البلدان التي تسير وفق منهج وروابط الوطن والوحدة الوطنية، لا تحدث فيها الكثير من الصراعات بين الطوائف والأحزاب المتعددة، -حتى وإن حدثت الآن ستقل في المستقبل- أما البلدان التي تتعدد فيها الطوائف والانتماءات يصعب فيها السيطرة على هذا التعدد، وهذا بالضبط ما حدث في البلدان العربية، وفي لبنان على وجه التحديد، ويقل هذا المشكل في الغرب، لأنهم استفادوا من هذا الجانب في صالحهم لإثراء ثقافاتهم، فالتعدد الهوياتي والثقافي في الغرب ليس نفسه في المشرق.

ثانيا- التمييز العنصري وأزمة الأقليات -الدينية والعرقية والإثنية- في ظل الديمقراطية:«صدام الأقلية والأغلبية حول السلطة».

إنّالتمييز العنصري الذي يُمارس ضد الأقليات العرقية والدينية والإثنية، وغيرهم يؤدي في كثير من الأحيان إلى العنف، لأن الطرف الآخر الذي يُمارَس عليه هذا التمييز يشعر بالمهانة والاحتقار وأنه مسلوب لحريته وحقوقه، وعندما يريد أن يستردها يستعمل العنف وتخرج الأمور عن السيطرة، فتحدث عمليات القتل والإبادات الجماعية ضدهم هذه الجماعات المسلوبة لحقوقها، وقد تحدث المؤلف عن التمييز العنصري، ومظاهر الاضطهاد التي تمارس ضد الأقليات في بعض بلدان العالم، وأزمة هذه الأقليات حتى في ظل وجود الديمقراطية، لذلك

[1]محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات ص48.

سنحاول في هذا الجانب من البحث أن نتناول الديمقراطية من جانبها السلبي -حسب رؤية "معلوف"- لأنها أصبحت أداة وذريعة في يد بعض الأطراف أو الجماعات لارتكاب أبشع الفظائع ضد الأقليات على اختلافها، وفي بعض الأحيان ضد الأغلبية مثلما حدث في جنوب إفريقيا، وسنثري هذا الجانب برؤية الناشطة "غياتري شاكارافورتي سبيفاك"، المدافعة عن حقوق المحرومين والمضطهدين في العالم، ورائدة من رواد الدراسات النسوية وما بعد الكولونيالية. فما هي إذا وجهة نظر "معلوف" في الديمقراطية؟ وما هي الحلول التي استطاع تقديمها لوقف العنف الممارس ضد الأقليات تحت سلطة الديمقراطية؟ كل هذا في مقابل وجهة نظر الناقدة "غياتري سبيفاك".

يقول "معلوف" إن: «كل ممارسة تمييزية خطيرة حتى عندما تُمارس لصالح جماعة عانت. ليس فقط لأننا بهذه الطريقة نستبدل ظلماً بآخر ونقوي الكراهية والشك، وإنما من أجل قضية مبدأ أخطر في نظري أيضاً: طالما يتعلق مركز شخصية ما في المجتمع بانتمائه إلى هذه الطائفة أو تلك، نساهم في استمرار نظام منحرف لا يستطيع إلا أن يعمق الانقسامات»[1]. ومن ثم ستزيد تلك الممارسات التمييزية حتى وإن كانت في صالح جماعة معينة، ستزيد قلت من حجم العنف والصراعات؛ لأنّ أي شخص ينتمي إلى هذه الجماعة سيظهر انتماءه وولاءه لها، ومن ثم فهذه الممارسة كما قال الكاتب، تدعم استمرار النظام الفاسد الذي يؤدي إلى تعميق الجراح، وزيادة الانقسامات بين أبناء البلد الواحد، وكذلك التمييز بينهم وتفريقهم، فمهما كان شكل هذا النظام، ومبرراته لن يوصل في النهاية إلى توقيف الصراعات، وعودة حقوق الأقليات بهذه الطريقة، بل سيزيد من حجم الأزمات، وسيعمق من درجة المعاناة، وبالتالي فالحل الجذري في نظره هو أن يأخذ كل المواطنين حقوقهم حتى وإن اختلفت انتماءاتهم.

ويعطي الكاتب مثالا أو أنموذجا لانتخابات الشعب الألماني في بداية العشرينات بقوله: «كان الاقتراع العام يفيد في تشكيل تكتلات حكومية تعكس حالة الرأي العام، وأدت ممارسة هذا الاقتراع العام ذاته في بداية الثلاثينيات، في جو أزمة اجتماعية حادة ودعاية عنصرية، إلى إلغاء الديمقراطية؛ وعندما تمكن الشعب الألماني من التعبير عن نفسه من جديد بطمأنينة كان

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص131.

قد سقط عشرات الملايين من القتلى. إن قانون الأكثرية ليس دائما مرادفاً للديمقراطية والحرية والمساواة، أحياناً يكون مرادفاً للتسلط والاستعباد والتمييز»[1].

وينتقد الكاتب هذا الاقتراع العام لأنه يرى فيه طريقاً آخَر لظهور الأزمات والصراعات، وبهذا لم يكن في صالح الشعب الألماني كأكثرية معبرة عن رأيها وفق هذا المنطلق، ولم تحصل به هذه الأخيرة على حقوقها، لذا فهو شكل من أشكال القمع والتسلط والتمييز في نظره، وبذلك ذكر هذا المثال عن ألمانيا في الثلاثينيات حينما لم ينجح الاقتراع العام -بالرغم من أنه لا توجد قوانين ظالمة في هذا الانتخاب، فجميع الأفراد لهم حق الانتخاب، إلا الذين لم يستوفوا الشروط الانتخابية المعروفة في كل بلدان العالم- مما أدى إلى أزمة اجتماعية، وقد تم من خلالها إلغاء الديمقراطية، وعندما طالب الشعب الألماني بحقه حدثت مظاهر العنف والقتل وارتكبت جرائم في حقهم وسقط كثير منهم قتلى وجرحى،وهذا ما يُظهر بأن قانون الأغلبية ليس مرادفاً في كل الأحيان للحرية والديمقراطية.

وتقول "غياتري سبيفاك" (Gayatri Chakravorty Spivak) في حديثها عن العنف الممارس بفعل الديمقراطية في الحوار الذي قامت بترجمته الباحثة "فاطمة الزهراء علي" إلى العربية، تقول: «بينما يظل العنف رهنا للتسميات وللتشخيص؛ فإنه في الوقت ذاته يثير الكثير من الأسئلة الصعبة المتشابهة. أنا من دعاة السلام، وأؤمن حقا بقوة اللاعنف، ولكن لا يمكننا أن ننكر بشكل قاطع حق أي شعب في مقاومة العنف، حتى باستخدام العنف، في ظل ظروف معينة. لا يُطاق الوضع أحيانا، بحيث تصبح الثوابت الأخلاقية بلا معنى. هناك فرق هنا بين التسامح مع ردة الفعل هذه ومحاولة فهم "لماذا أصبح اللجوء إلى العنف أمرا لا مفر منه؟"»[2]. ومن ثم فـ"غياتري" ترى بأن تجاوز العنف إلى اللاعنف هو الحل -حسب وجهة نظرها- لأن العنف يجلب ردة فعل مشابهة له، لذلك دعت الناشطة والمدافعة عن حقوق المقموعين في العالم خاصة العالم الثالث إلى محاولة إيجاد حلول سلمية خاصة إذا تعلق الأمر بتطبيق أحد نماذج

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص132.

(2) براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 08:35.

الديمقراطية في أي دولة كانت، وتشير الناقدة والأديبة "سبيفاك" إلى نقطة مهمة مفادها أن من حق أي شعب (أغلبية) أو حتى جماعة (أقلية) في استعمال العنف إذا ما تطلب الأمر، وذلك لاسترداد حقوقه وحريته، ويمكن الاعتقاد أن كلامها في هذه الحالة يخص الشعوب المستعمرة والمسلوبة لحرياتها، ومن ثم فهي لا تدافع عن العنف ولا تدعو له إلا في بعض الحالات، وفي بعض الظروف الخاصة والضيقة جداً.

وفي نظر "معلوف" فإن الاقتراع الحر لا يحرر أي أقلية مضطهدة، وسيزيد من حجم المعاناة لديها، ولن يكون لهذه الأقلية أي طريق تسلكه للحصول على حقوقها في ظل هذا الشكل من أشكال الاقتراع الذي يكون منصفاً في ظاهره، وغير عادل في مضمره، لأنه لم يضمن للأقليات المضطهدة حقوقها وحريتها، ففي رواندا على سبيل التمثيل «يُقدر أن الهوتو يمثلون تقريباً تسعة أعشار السكان والتوتسي عشرهم. لذلك سيكون الاقتراع الحر مجرد فرز إثني، كما أنّ السعي إلى تطبيق قانون الأغلبية دون أي رادع سيؤدي حتماً إلى مذبحة أو إلى قيام ديكتاتورية»[1].

ففي الحالتين لن يكون "للتوتسي" الذين يمثلون أقلية بالنسبة "للهوتو"، أي سلطة أو حكم لأن الاقتراع العام، والذي سيكون عبارة عن فرز إثني، فالأغلبية هي التي ستفوز فيه حتماً، وهذا ما سيؤدي إلى قيام المذابح والعنف إذ ما حملت أقلية "التوتسي" السلاح للدفاع في نظرهم عن حقوقهم في السلطة أو في الحكم، وهذا الإشكال موجود في الكثير من البلدان الأفريقية التي تتصارع فيها الأحزاب والطوائف، فأي شكل من أشكال نظام الحكم يمكن أن يحمي للأقليات حقوقهم، وينصفهم في مواجهة الأغلبية؟.

وبهذا الشكل من الحكم سيصبح للأغلبية الحرية في كيفية التعامل تجاه الأقلية، وهذا ما يحدث في أغلب الأحيان، وسيصبح الأمر تخفياً من وراء حجاب الديمقراطية لفعل أبشع الجرائم باسمها، ففي رواندا «عندما نهتم عن قرب بالجدال السياسي الذي رافق مذابح 1991 نتبين أن المتعصبين ادّعوا دائماً أنهم يتصرفون باسم الديمقراطية، ويصل بهم الأمر إلى حد أنهم يشّبهون انتفاضتهم بالثورة الفرنسية 1789، وإبادتهم للتوتسي بإزالة طبقة من أصحاب الامتيازات مثلما

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص133.

فعل "روبسبيير" وأصدقاؤه في زمن سادة فيه المقصلة. وقد سمح بعض الكهنة الكاثوليك لأنفسهم بالاقتناع أنه يجب الوقوف إلى "جانب الفقراء" و"تفهم غضبهم" لدرجة أنهم أصبحوا شركاء في عملية قتل جماعي»[1].

فكل تلك الجرائم الإنسانية التي حدثت في حق "التوتسي" في "رواندا"، كان تبرير المتطرفين والمتعصبين والقتلة لها تحت ما يسمى الديمقراطية، فلننظر كيف تحولت الديمقراطية من الدعوة إلى الأمن والحرية والتطور والمساواة إلى أداة يستعملها ذوي النفوس المريضة ذريعة للقتل والتمييز والتسلط والعنف، وكل ما لا يمكن له بأي صورة أن يكون مرادفا للديمقراطية، فالمشكل في اعتقادنا ليس في الديمقراطية، بل في الذين اتخذوها سبيلا لارتكاب الجرائم والفظاعات، فما حدث للتوتسي شبهه الكاتب بما حدث في زمن الثورة الفرنسية والجرائم الإرهابية التي قادها "روبسبيير" الذي عُرف بعنفه وتسلطه وارتكابه للجرائم، وتم إقناع بعض الكهنة الكاثوليك وبتبريراتهم التي تدافع بصورة ما عن الفقراء الذين قالوا عنهم أن من حقهم أن يُظهروا غضبهم، ورفضهم للكثير من الأمور، وبالتالي صار الكهنة هنا، مشاركون في تلك الإبادات الجماعية التي قادها "روبسبيير" ومن معه، ففي التصفيات العرقية كان القتلة دائما يجدون تبريراتهم التي لا يمكن تصديقها بأي شكل من الأشكال فـ«تُرتكب المذابح الاثنية دائماً تحت أجمل الذرائع، كالعدالة والمساواة والاستقلال وحقوق الشعب، والديمقراطية والكفاح ضد الامتيازات. ما حصل في العديد من الدول في السنوات الأخيرة يجب أن يجعلنا حذرين كلما استُخدم مفهوم ذو طابع عالمي في إطار صراع ذي طبيعة تتعلق بالهوية»[2].

وهذا ما حدث في لبنان وفي رواندا والكونغو، وفي الكثير من بلدان العالم، فدائماً ما كانت الأقليات تعاني وتتعرض للاضطهاد، وتعامل بقسوة من قبل الأكثرية أو الأغلبية، فكما رأينا أن نظام المحاصصة الذي طبق في لبنان والعراق؛ أرادوا من خلاله إرضاء كل الأطراف والأحزاب لأخذ حصتها من السلطة أو البرلمان، والمشاركة في الحكم، لكنه لم ينجح لأنه ذو طابع طائفي، ورأينا أيضا أن بعض البلدان التي اعتمدت على الاقتراع العام أو الحر، وأدى في النهاية بدوره إلى فوز الأغلبية، وبالتالي يضيع حق الأقلية بهذا الشكل، فلا نظام المحاصصة استطاع النجاح

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص133.

(2) المرجع نفسه: ص133.

في لبنان، ولا الاقتراع العام ذو الصبغة الديمقراطية نجح أيضا في بعض الدول الأوروبية والأفريقية على سبيل التمثيل، فما هو المنهج الذي يجب أن تنتهجه الديمقراطية للحفاظ على الأمن ولحماية حقوق الأقليات أو الأغلبية في بعض الأحيان؟.

وعودة إلى حوار "غياتري" التي ترى أنه « عندما يتّم التعامل مع البشر على أنهم أقلّ بشرية، يبدأ العنف بالظهور كاستجابة وحيدة .عندما تضع جماعة ما جماعة أخرى في مرتبة أدنى، فكأنها تقول إنها جماعة "رديئة" لا تستطيع التفكير بشكل "منطقي". من المهم أن نتذكر أن هذا انتهاك فكري. فالجماعات المضطهدة لا تُحرم –بالضرورة– من حقها في العمل اليدوي، بل غالبا ما يتّم الضغط عليها لتحمل الكثير من العمل البدني الذي يحتاجه المجتمع. وبالتالي؛ فإن الناس لم يُحرموا من القوة، بل فرضت عليهم قوة/وكالة وحشية غير عقلانية. والقوة الكامنة في هذه الوكالة المادية ستهدد الظالم في نهاية المطاف. المظلومون –من جهتهم– لم يبق لهم إلا هوية محتملة واحدة متمثلة في العنف والذي سيشكل سياستهم وفكرهم»[1].

فالأغلبية التي تظهر للأقلية عجزها وعدم حقها في تولي أي سلطة مثلما يحدث للكثير من أقليات الدول في العالم، يجعل هذا الأمر من تلك الأقليات تنتفض للدفاع عن حقها وحريتها التي ترى أنها مشروطة، ويكون دفاعها عن ذلك وفق منهج واحد ووحيد وهو استعمال القوة والعنف، وهذا ما يجعلها تفقد حقها المشروع بهذه الطريقة، والتي تجعل منها تلك الجماعات الغالبة أو الأغلبية وسيلة لعنف آخر تنتهك به حق الأقلية تحت ما يسمى الديمقراطية و«هذا يقودنا مباشرة إلى المواجهة بين "المنطقي" و "اللامنطقي"- العنف. فالجماعات المُهيمنة تشُوّه صورة ردود الفعل العنيفة، وتعتبر أصحابها "عنيفين بالفطرة"، ليس فقط لأنهم "أدنى منزلة"، بل أيضا لأنهم "أشرار ومجرمون أساسا" أو لأن "دينهم يميل للقتل»[2]. وفي هذه الحالة تتهم تلك الأقليات، ويتم تصوير ردود فعلها من قبل الأغلبية، لتظهر الأولى على أنها مصدر العنف والشر، وبأن العنف

---

[1] براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 08:35.

[2] براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 08:45.

يجري في شرايينهم مجرى الدم في الجسم، والذين يدعمون أقليتهم كذلك، ويجب السيطرة على هذا الشر وتوقيفه من الاستمرار والانتشار.

ولا ينطبق التمييز على الأقليات فقط كما يشير "معلوف" حيث «تشكل بعض الجماعات البشرية التي تعاني من التمييز العنصري أغلبية في بلادها، مثلما كانت الحال في أفريقيا الجنوبية حتى تم إلغاء التمييز العنصري Apartheid. ولكن العكس هو ما يحدث في أغلب الأحيان، فالأقليات هي التي تعاني، وهي المحرومة من أبسط حقوقها، وهي التي تعيش دائماً في الخوف والمهانة»[1].

ففي جنوب أفريقيا ليست الأغلبية من السود هي التي كانت تحكم، بل كانت السلطة في يد البيض من أصل أوروبي، وهم أقلية بالنسبة للسود، وقد كان ذلك لسنوات طويلة قبل أن يتم إلغاء التمييز العنصري، فليس دائماً الأقلية هي التي تشعر بالتمييز ويتم اضطهادها، بل يمكن أن نجد أغلبية تحكمها أقلية، وتمارس في حقها هذه العنصرية، ووفق منهج الإبادات الجماعية، وهذا ما حصل في جنوب أفريقيا، وفي بعض البلدان الأخرى، وهناك عدة نماذج لهذا الحكم في العالم تحكم فيه الأقلية أغلبية، متخفية كما قال "معلوف" تحت ذريعة العدالة والديمقراطية والمساواة وحقوق الشعب، لتقوم بالسيطرة على السلطة، وإن حاولت هذه الأغلبية أن تطالب بحقوقها يتم ممارسة إبادات عرقية ممنهجة ضدها، فالتمييز العنصري طال العديد من المجتمعات خاصة في أفريقيا، والحالات التي تكون فيها الأغلبية مضطهدة هي حالات قليلة عكس اضطهاد الأقليات.

والنقطة ذاتها ذهبت إليها "غياتري" إلى جانب رؤية "معلوف"، حيث إن ما يثير الخوف لديها هو ممارسة العنف تحت غطاء الديمقراطية بقولها: «ما يثير الخوف؛ أنه حتى الآن وعلى الجانب الآخر؛ فإن عنف الدولة الُشرعن يعتبر "منطقيا" لدى الكثيرين. إذ يفترض هذا المنطق أن الشخص إذا ارتدى زِيًا معينا أو أتى من خلفية معينة فإن ذلك يجعله قانونيا قادرا على القتل.

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص133-134.

هذا النوع من العنف هو الأكثر إثارة للقلق، لإمكانية تبريره الدائم من قبل السُّلطة»[1]. لذا فالجماعات أو الأشخاص الذين يلبسون أزياء معينة هي التي تحميهم وتجعل لهم تلك السلطة التي يمارسون من خلالها العنف أو القتل أو الاضطهادات والإبادات في حق الأبرياء، حتى أن منظمات حقوق الإنسان تحمي هؤلاء الأشخاص أو الأقليات لا تجد ورقة صالحة للضغط على هؤلاء المجرمين، وليس كل من يحمل السلاح خاصة من الأقليات أو الطوائف هو مجرم حسب قول "معلوف"؛ فقد يكون حامل السلاح مدافعاً عن نفسه وعرضه وطائفته ودينه ووطنه...إلخ. فحسب "سبيفاك" هل «من العدل أن يوجد قانون ولكنه قانون غير عادل؟ التصديق على قانون ما وإثبات وجوده لا يكفي لضمان مناعة فعالة ضد الاضطهاد. بعض أخطر الانتهاكات للحقوق وقعت ضمن الأُطر القانونية. وإذا كان القانون الذي يحكم المجتمع لم يتمرن على ما أطلق عليه ميشيل فوكو "ممارسة الحرية"؛ فالقانون إذا موجود فقط كي ينفّذ قسرا، والذين يتّم إجبارهم عليه سيجدون مع مرور الوقت ثغرات للالتفاف حوله»[2]. وبالتالي فإن أكثر الجرائم والفظائع وقعت تحت ما يسمى حفظ السلم والأمن، وهناك أمثلة عديدة خاصة في إفريقيا التي تحدث فيها عدة ممارسات وأفعال لا تمت بأي صلة للديمقراطية كمبدأ أو نظام وقد ندد الفيلسوف "تودوروف" بذلك، وكذلك أشار إلى محاولة إخفاء أو غياب الحديث عن مثل هذه الأفعال، والعالم في حاجة إلى هذه الديمقراطية في هذا الوقت أكثر من أي وقت آخر. وقد أشارت "غياتري" في حديثها عن الأقليات المضطهدة إلى المعارضة والمستشارة الاقتصادية "أونغ"، والتي تعتبر عضوا أيضا في المعهد الدولي للديمقراطية ومساعدات الانتخابات في "بورما" بقولها: «لقد وقفت "أونغ سان سو تشي" داعية الديموقراطية المعارِضة بشجاعة ضد السلوك القمعي للحكومة العسكرية في "ميانمار" حين كانت قيد الإقامة الجبرية في منزلها، لكنها لاحقا فضلت تأمين السُّلطة والاحتفاظ بها، فصمتت ووقفت مع حزب الأغلبية الذي استمرّ في ممارسة العنف ضد الأقلية غير البوذية.

---

(1) براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 09:30.

(2) براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 09:30.

ثمة تفسير يقول: أنها ربما اصطفت مع حزب الأغلبية الآن من أجل تحقيق الديموقراطية في المستقبل. وأريد أن أحسن الظن بالسيدة "أونغ" غير أنه يجب التنديد بالمجازر التي يقوم بها حزب الأغلبية، فالاصطفاف معه لن يجلب الديموقراطية»[1].

وهنا فإن "غياتري" في هذه الحالة لم يعجبها التوجه والرأي الذي سارت عليه الناشطة الحقوقية "أونغ" التي كانت تحت الإقامة الجبرية، حيث قامت بالوقوف مع حزب الأغلبية الذي كان يمارس العنف والقتل ويرتكب أبشع الجرائم في حق الأقلية المسلمة "الروهينغا" أما الأغلبية البوذية، وقد بررت "غياتري" ذلك –وليس دفاعاً عنها- بحكم تصحيح المسار الديمقراطي مستقبلا، لكن ذلك لا يمنعها من التنديد –بحكم نشاطها الحقوقي المدافع عن الإنسان- عن تلك الجرائم التي حصلت في حق هذه الأقلية، لكن "أونغ" تداركت الأمر ووقفت في محكمة العدل الدولية للفاع عن بورما، وقد نُشر ذلك في مقال على موقع (France 24) سنة 2019، ويضيف "معلوف" بقوله: «لكي نتمكن من التحدث عن الديمقراطية يجب أن تدور النقاشات في جو من الطمأنينة النسبية. ولكي يكتسب الانتخاب معنى يجب أن يحل الاقتراع وفقاً للرأي، كتعبير حر، مكان التصويت الآلي والتصويت الإثني والتصويت التعصبي والتصويت بناءً على الهوية. عندما نعيش في جو طوائفي أو عرقي أو توتاليتاري تصبح مهمة الديمقراطيين في كل أنحاء العالم، ليس أن يبرزوا أفضليات الأغلبية، وإنما أن يجعلوا حقوق المقموعين محترمة وعند الحاجة ضد قانون العدد»[2].

يحاول الكاتب مثلما عودنا في كل مرة أن يأتي بأسباب المشكلة ثم يحاول أن يعطي بعض الاقتراحات والحلول، وهو في هذه الحالة بصدد إعطاء بعض الحلول التي من شأنها أن تضمن لكل فرد حقه، سواءً كانت حقوقا لأقلية مضطهدة أو لأغلبية تحكمها أقلية وتسيطر عليها، وتسلبها كل حقوقها مثلما رأينا في جنوب أفريقيا (الفصل العنصري بين البيض والسود)، فالديمقراطية وحدها لا تكفي إذ ما طبقناها كنظام، بل يجب أن نتبعها بنقاشات ومحاورات جادة

---

[1] براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 09:40.

[2] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص134.

وصريحة، ونحاول من خلالها أن نجد حلولا ترضي كل الأطراف، وأن نعاهد أنفسنا بضمان حقوق المقموعين والمظلومين والمضطهدين، وإحلال الأمن والمساواة والحرية.

إن الانتخابات الحرة والنزيهة هي التي نصبوا من خلالها للمحافظة على حقوق الآخرين (المستضعفين) سواء كانوا أقلية أو أغلبية، ويجب علينا أن نتجاوز في هذا الاقتراع والتصويت ذو الطابع الطائفي أو العرقي أو المتعصب تجاه انتماء معين، فما يجب على الديمقراطيين إلا أن يحترموا حقوق المقموعين خاصة من الأقليات في مواجهتهم للأغلبية لأن «ما هو مقدس في الديمقراطية هو القَيم وليس الآليات. وما يجب احترامه بشكل مطلق، ودون أدنى اجتزاء هو احترام البشر، كل البشر، نساءًورجالاً وأطفالاً مهما كانت معتقداتهم أو لونهم، ومهما كانت أهميتهم العددية، ويجب أن يتكيف نمط الاقتراع مع هذه الضرورة»[1].

وعليه -فحسب رؤية- الكاتب يجب التعامل بمنهج إنساني حتى إذا كان النظام ديمقراطياً وكان الاقتراع حرا، ويجب علينا أيضا احترام الذات الإنسانية، وأن لا ننظر مهما كان جنسها أو عرقها أو طائفتها؛ لأن هذا يجعلنا نحيد عن الإطار والمبدأ الذي جاءت من أجله الديمقراطية، كالمساواة واحترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية لهؤلاء الأفراد، الذين يملكون الكثير من الحقوق، والتي لا يمكننا تجاهلها أو تجاوزها.

يشير "معلوف" إلى أن الاقتراع العام إذ ما تم ممارسته بحرية دون اتخاذ سبيل المظالم من خلاله، فهذا أمر في غاية الصواب، لكن إن لم يحصل ذلك فجيب علينا حسب الكاتب أن نسير وفق المنهج الذي سلكته الدول ذات الأنظمة الكبرى «ففي المملكة المتحدة حيث يسود الاقتراع الأغلبي، استُحدِثت أنماط مختلفة لحل مسألة الأقلية الكاثوليكية في إيرلندا الشمالية، لا تأخذ في اعتبارها قانون العدد الجائر. وفي فرنسا وضع حديثا من أجل كورسيكا التي تطرح مسألة خاصة، نمط اقتراع محلي مختلف عما هو في بقية البلد. وفي الولايات المتحدة يمثل ولاية رود أيلاند التي يسكنها مليون شخص عضوان في مجلس الشيوخ. وكذلك بالنسبة للثلاثين مليوناً

[1] - أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص134.

الذين يقطنون كاليفورنيا. وفي ذلك تجاوز لقانون العدد الذي أدخله الآباء المؤسسون لكي يتجنبوا أن تسحق الولايات الكبرى الولايات الأضعف»[1].

ومن ثم يجب علينا الأخذ بهذه النماذج الخاصة بأنظمة ديمقراطية كبيرة، ففي المملكة المتحدة تم التفكير والبحث عن أشكال اقتراع جديدة، لتسوية مشكل الأقلية الكاثوليكية في إيرلندا الشمالية، بالرغم من أن نظام الأغلبية هو الذي كان سائدا آنذاك، وكذلك بالنسبة لفرنسا والولايات المتحدة، فما نود قوله هنا هو أن الحالات الاستثنائية تحتاج حلولا استثنائية كذلك، ويجب علينا أن لا نقع في فخ التمييز الذي قد يؤدي بدوره إلى ارتكاب الفظاعات، وممارسة منهج عنصري تجاه أي جماعة سواء تميزت بالأقلية أو بالأغلبية، فهذه النماذج الديمقراطية سارت وتعاملت مع هذه المشكلة بحنكة وذكاء، لتصل في نهاية المطاف إلى إعطاء حقوق الأقليات، متجنبة بذلك حدوث بعض الصراعات الداخلية، والتي من شأنها أن تقود إلى ظهور مشاكل وأزمات.

ويضيف "معلوف" بقوله: «أود العودة بكلمة واحدة إلى أفريقيا الجنوبية. فقد رفعوا فيها - حديثاً - شعاراً يؤدي إلى الالتباس وهو شعار حكم الأغلبية أو حكومة الأغلبية. في إطار التمييز العنصري كان ذلك اختصاراً مفهوماً شرط أن نحدد، كما فعل بعض الرجال مثل نلسون مونديلا»[2]، والذي كان رمزاً من رموز النضال ومناهضاً لسياسة الفصل العنصري، فـ"مانديلا" كان له رأي مخالف في قضية الانتخاب، بحيث ركز على أن يأخذ كل إنسان في جنوب أفريقيا كامل حقوقه السياسية -والرأي نفس ذهب إليه معلوف- فليس المشكل في أن نستبدل حكومة بيض بحكومة سود، وركز على عدم النظر إلى العرق (الأصل) الذي ينتمي إليه هؤلاء لأن ذلك لن يغير شيئاً، وسيزيد من الصراعات، وبذلك فإن لكل الأفراد مهما اختلفت أصولهم أو توجهاتهم كامل الحرية في أن يختاروا من يرونه أحق بحكمهم، وهكذا يكون الفعل الديمقراطي الذي يضمن حقوق الناس واختياراتهم.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص134-135.

(2) المرجع نفسه: ص135.

ويشير "معلوف" أيضا إلى أن المشكل ليس في أن يحكم الولايات المتحدة الأمريكية رجل أسود (وقد حصل هذا مع باراك أوباما في السنوات الأخيرة)، أو أن يترأس جنوب أفريقيا رجل أبيض، لكن هذا الاحتمال لا يكون ممكناً «إلا في نهاية عملية فعالة من التناغم الداخلي والتكامل والنضج، عندما يصبح بمقدور المواطنين أن يحكموا على المرشح من خلال صفاته الإنسانية وآرائه بدلا من انتماءاته الموروثة»[1].

فالانتماءات الموروثة سببٌ آخر في تنامي الصراع السياسي داخل مجتمع ما، والذي قد يؤدي بدوره إلى ارتكاب جرائم، وحدوث تصفيات عرقية، لذلك ركز الكاتب على وجوب تجاوزها في العملية الانتخابية، والنظر في اختيار الرئيس المنتخب أو المترشحين إلى قدراتهم وآرائهم الفعلية بتقلد هذا المنصب، وكذلك بصفاتهم الإنسانية، وتجنب النظر في اختياراتهم إلى انتمائه، فهذا الاختيار لن يخرجنا من الدائرة الدموية التي قد يقودنا إليها هذا الاختيار غير الصائب، وقد أكد "معلوف" على أن مثل هذا النموذج أو الشكل؛ لنقل الاختيار مثلا، لم يحدث حتى في أعرق الديمقراطيات الكبرى في الغرب، ولا حتى في الشرق أو في أفريقيا، وبالرغم من ذلك قد تكون العملية الديمقراطية في بعض البلدان أفضل من بلدان أخرى، ويبقى لانتماء الطائفة أو الجماعة أو الشعب علاقة كبيرة بانتماء مرشحهم، وهذ الأمر الذي لم نستطع تجاوزه والتخلص منه.

ما يمكن استخلاصه في الأخير هو أن الديمقراطية ليست واحدة، فلكل مجتمع ديمقراطيته الخاصة، وبالرغم من أن مبادئ الديمقراطية وقوانينها ثابتة إلا أن طريقة التعامل بها تختلف من بلد إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر باختلاف بنية وخصائص كل شعب على حدة، ومع ذلك قد تصلح الديمقراطية لكل الشعوب حول العالم، لكن يجب على أطراف السلطة في كل بلد أن تُسيّر الأمور وفقاً لتركيبة مجتمعها وخصائصه؛ لأن البلدان الطائفية مثلا يصعب فيها تطبيق الديمقراطية، وقد بينا ذلك عدة مرات بتطرقنا إلى لبنان هذا البلد الطائفي والذي عانى كثيرا بسبب الصراعات الداخلية (السياسية) التي مزقت مجتمعه بالرغم من عدة محاولات لإخماد تلك الحروب الأهلية.

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص135.

ثالثا - الهجرة وأزمة الهوية الوطنية في كتاب "الهويات القاتلة":

لم يتناول "أمين معلوف" قضية الهجرة أول مرة في كتابه "الهويات القاتلة"، بل أشار إليها في العديد من أعماله الروائية كرواية "بدايات" و"صخرة طانيوس" ورواية "التائهون" التي نحن بصدد دراستها، ويعد مصطلح الهجرة من المصطلحات الأساسية في نظرية ما بعد الكولونيالية أو نظرية ما بعد الاستعمار، ويضعنا موضوع الهجرة أمام إشكاليات كبيرة تعاني منها العديد من البلدان، سواءً التي هاجر منها أبناؤها أو التي هاجروا إليها، وللهجرة عدة أسباب وعوامل؛ منها على سبيل التمثيل الأزمات الاقتصادية التي تعاني منها البلدان وكذلك الحروب مما يؤدي إلى نزوح الأشخاص هاربين إلى دول آمنة في نظرهم، مثلما حدث مؤخرا في الحرب السورية، ونزوح الآلاف من الأشخاص إلى أوروبا (فارين/نازحين) من جحيم الحرب، سنحاول أن نرى كيف تناول "معلوف" أو كيف كانت نظرته إلى قضية الهجرة والمهاجرين الأقليين، فهل تؤثر الهجرة على انتماء الفرد وتُهدّد هويته الدينية والثقافية؟ وهل يمكن للذات العربية أو المسلمة المهاجرة التصدي لثقافة البلد المتبني المختلف عنها ثقافياً ودينياً ؟.

وهناك الكثير من الأشخاص هاجروا أوطانهم لعدة أسباب، فهناك من كان مخيرا للهجرة، وهناك من أُجبر عليها بسبب الأوضاع التي كان يعيشها سواءً بسبب المجاعة أو الحرب أو البطالة أو غيرها، والأسباب كثيرة ومتعددة، و"أمين معلوف" واحد من بين كثير من الأشخاص الذين هاجروا من بلدانهم الأصلية إلى بلدان أجنبية قامت بتبنيهم، وهم بذلك في مواجهة مجموعة كبيرة من التحديات، فيما يخص اللغة والثقافة والدين من جهة والحنين إلى أوطانهم من جهة أخرى، فلعد«وضعُ المهاجر وضعَ مجموعة من الأشخاص الذين اقتُلعوا من الوسط الذي يحتضنهم، لقد اكتسب قيمة نموذجية. فهو الضحية الأولى لمفهوم الهوية "القبائلي". إذا كان هناك انتماء واحد يهم، وإذا كان لابد من الاختيار، سيجد المهاجر أنه منقسم وممزق ومحكوم عليه بأن يخون إما وطنه الأصلي وإما الوطن المضيف، وهي خيانة سيحياها حتماً بمرارة وغضب»[1].

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص37.

يعاني المهاجر من تمزق داخلي لأنه يعيش في بلد ثان يكون مختلفا عن بلده في اللغة والثقافة والديانة، وبالتالي يصعب عليه الاندماج داخل هذا المجتمع، لأن هويته وعناصر انتمائه التي اكتسبها في بلده مختلفة عن ما سيجده في البلد الآخر، ويحاول جاهدا أن يعي جميع خصوصياته الثقافية، وإذا لم يستطع فعل ذلك قد يعيش بمرارة الخيانة تجاه وطنه الأصلي في نظره، ومن المؤكد، أن المهاجر مهما وصل إلى درجة الأمان والحرية والاندماج وغير ذلك من الأشياء التي كان يفتقدها ويبحث عنها في وطنه، والتي دفعت به ربما إلى الهجرة، إلا أن ذاته لن تكون في حالة استقرار داخلي، وستعاني من تمزق؛ لأنه بعيد عن أهله ووطنه، و«قبل أن يصبح لمرء مهاجرا يكون نازحاً. أي قبل الوصول إلى بلد، لابد أنه غادر بلداً آخر، ومشاعر الشخص تجاه الأرض التي غادرها ليست بسيطة أبداً. إذا كان المرء قد غادر فلأن هناك أشياءً رفضها، كالقمع والخوف والفقر وغياب الأفق. ولكن من الشائع أن يتوافق هذا الرفض بإحساس بالذنب. هناك أقارب نلوم أنفسنا لأننا غادرناهم، ومنزلاً ترعرعنا في كنفه، والكثير الكثير من الذكريات السعيدة. هناك أيضاً روابط تستمر، روابط اللغة أو الدين، وكذلك الموسيقا ورفاق الغربة والأعياد والمأكولات»[(1)].

هناك الكثير من الأسباب تجعل من الشخص يغادر وطنه ليختار وطناً آخر يحتويه، ففي بلداننا العربية على سبيل التمثيل، والتي صارت في السنوات الأخيرة تفتقد للكثير من ضروريات الحياة زيادة على ذلك الحروب والصراعات الداخلية، أو القمع والقتل والخوف وعدم الأمان، مما يجعل من كل فرد من الأفراد المنتمين لهذه البلدان، يفكرون بالهجرة سواءً بطرق شرعية أو غير شرعية، دون أن نغفل أيضاً عن تلك الهجرات الجماعية والنزوح الجماعي من بلدان عربية إلى بلدان غربية خوفا من الحرب ومثال ذلك (سورية/اليمن/ليبيا/العراق/لبنان...إلخ)، هذه البلدان التي أنهكتها الحروب والصراعات الأهلية، والتي صار كل شخص فيها يفكر بمغادرة الوطن، باحثا عن وطن آخر يشعر فيه بالأمان، بالرغم من كل الأمور التي قد نواجهها أو نصطدم بها في البلد الذي هاجرنا إليه.

[(1)] أمين معلوف : الهويات القاتلة، ص ص37-38.

1- أزمة الهوية الثقافية في مواجهة الثقافة الغربية بالنسبة للمهاجرين الأقليين: «نحو إمكانية للتبادل الثقافي والقبول بثقافة الآخر»:

يعاني الكثير من المهاجرين في بلدان غربية تحمل ثقافة مختلفة عن ثقافتهم الأصلية من مشكل الاندماج، لذلك يرى "معلوف" أن أغلب المهاجرين يجدون صعوبة كبيرة في التأقلم في البلد المتبني، ويحاولون قدر المستطاع تقليد أبناء البلد المضيف، على الرغم من الاختلاف الذي يشعرون به تجاههم لأنهم بكل بساطة قد لا يمتلكون اللغة أو اللهجة يحتاجون إليها للتأقلم داخل في المنفى، ومختلفون في الكثير من الأشياء (أسماؤهم/عرقهم/دينهم...إلخ)، لذلك يجدون صعوبة في محاولة ظهورهم كأبناء ذلك البلد لكن الكثير منهم «يعلمون أن الأمر لا يستحق حتى المحاولة، ويظهرون عندئذ، بفخر وشجاعة، أكثر اختلافاً مما هم عليه. ولا داعي للتذكير أن بعضهم يتمادون في ذلك أيضاً، فيؤدي إحباطهم إلى رفض عنيف»[1].

لذا فالمهاجر في بادئ الأمر يحاول بكل قوة أن يظهر كأنه ابن ذلك البلد، فيعمل دون شعور على تغيير الكثير من الأشياء الخاصة به، كلغته ومظهره والحديث بلغة البلد المضيف، والتغيير أيضا من سلوكاته وأفعاله وثقافته حتى يظهر بصورة قريبة مما يسير عليه ذلك البلد، لكنه في نهاية المطاف يجد صعوبة في ذلك، ويتيقن في الأخير أن لا جدوى من فعل ذلك، بل يحاول بعدها أن يُظهر اختلافه عنهم ففي «العديد من الدول حيث تتحاذى اليوم مجموعة سكانية مستقلة تحمل ثقافة محلية ومجموعة أخرى وصلت بعدها تحمل تقاليد مختلفة، تظهر توترات تؤثر على تصرفات كل منهما، وعلى المناخ الاجتماعي والجدل السياسي. ومن الضروري جداً أن نلقي على هذه الأسئلة الوجدانية نظرة حكمة ورصانة»[2].

يعاني الغرب أيضا من تزايد عدد المهاجرين، ويرى في هذه الظاهرة تهديدا لأمنه واستقراره ولعدة أسباب أخرى، وخوفا من انتقال بعض الأمراض التي قد ينقلها المهاجرون من أفريقيا خاصة، وخوفا كذلك من انتشار الجريمة في أوساطهم الاجتماعية، ويكون سببها هؤلاء المهاجرين، لذلك تتصدى لهم بعض الدول الغربية بقوة، ومن جانب آخر فإن الغرب لا يريد لأي

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص38.

(2) المرجع نفسه: ص39.

ثقافة أن تمتزج بثقافته، وكثرة المهاجرين قد تؤثر بأي شكل من الأشكال على ثقافة الغرب الأصلانية وسلوكاتهم، حيث تتخذ الدول الغربية إجراءات صارمة في حق المهاجرين، وتتعامل دول أخرى بعنصرية تجاههم، لأن الغرب ينظر لموروثه الثقافي نظرة التعالي، وبأن باقي الثقافات والحضارات أقل شأنا من ثقافة الغرب وحضارته، وهذا شكل من أشكال تمركز الذات حول نفسها (المركزية الغربية).

ويرى "كارمل كاميليري (Carmel Camilleri 1922-1997") أنه في إطار اللاتجانس بين الثقافة الأصلية للمهاجرين مع ثقافة البلد المضيف يعاني الأول (المهاجر) من شيئين؛ أولهما «الصراع الثقافي بين معايير وقيم ثقافته الأصلية ومعايير وقيم ثقافة المجتمع المضيف مما يؤثر بشكل على التوازن والانسجام (الاتساق والترابط) بين وظائف الهوية التي أشرنا إليها أعلاه وهذا بدوره يؤدي إلى ضغوط نفسية كبيرة على المهاجر. وللتخلص من هذه الضغوط وإعادة بناء التوازن والانسجام الهوياتي يلجأ المهاجر إلى ابتكار خيارات وتحقيق توافقات لتفادي صراع القيم الثقافية بحيث تحقق له التكيف النفسي مع المجتمع الجديد وتعطي معنى لكينونته وسلوكه. هذه التوافقات والخيارات ما يطلق عليه كارمل كاميليري "باستراتيجيات الهوية" من أجل إعادة الترابط والانسجام»(1). وبالتالي ففي كلام "كارمل" عن ذلك الصراع الذي يتولّد من خلال التقاء الثقافتين؛ الأصلية وثقافة البلد المضيف، يحدث لذات المهاجر اختلالات أو اضطرابات نفسية، جراء تلك المقارنات التي حدثت في عقله، فعند محاولته ربط ما سمعه عن الغرب (أوروبا مثلا) وبين ما يجده في الواقع، ومن ثم يحدث له نوع من خيبة الظن خاصة فيما سمعه عن قضية الحريات على اختلافها في تلك البلدان، وتؤدي به بعد ذلك إلى فقدان الانسجام والتوازن في وظائف هويته، ويحاول بعد ذلك أن يُحدث نوعا من الانسجام والتوازن، ليتأقلم مع الثقافة الجديدة التي اصطدم بها.

(1) P.Dasen, T.Ogay, Pertinence d'une approche comparative pour la théorie des stratégies identitaires. Dans J.Costa-Lascoux, M. A. Hily et G.Vermés (dir.), Pluralité des cultures et dynamiques identitaires: Hommage à Carmel Camilleri, (Paris: L'Harmattan,2000), P 58. نقلا عن: عزام أمين: سيكولوجيا المهاجرين استراتيجيات الهوية واستراتيجيات التثاقف دراسة تحليلية نظرية، وحدة البحوث الاجتماعية، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة، قطر، د.ط، 2016م، ص30.

أمَّا الأمر الثاني الذي يعانيه هذا المهاجر في البلد المضيف «هو تدني اعتبار الذات، فبسبب علاقته غير المتكافئة مع المجتمع المضيف التي يغلب عليها دائماً نوع من الهيمنة والتبعية والأفكار النمطية والنظرة الدونية للمهاجر من قبل هذا المجتمع. تتعرض صورة الذات أو وظيفة تقدير الذات إلى نوع من التبخيس، وهذا ما يشكل أيضا ضغطاً كبيراً على المهاجر. ولمواجهة هذه الصورة النمطية وعملية تبخيس الذات التي يتعرض لها المهاجر يلجأ، كذلك، إلى عدة استراتيجيات هوياتية وهو ما يطلق عليه كاميليري بـ"استراتيجيات الهوية" من أجل إعادة الاعتبار»(1). ومن ثم فحسب "كاميليري" فإن لأي شخص هاجر إلى الغرب استراتيجيتان ليتأقلم في البلد المضيف؛ الأولى هو أن يتجنب ذلك الصدام أو الصراع الثقافي، ويحاول المحافظة على ثقافته الأصلية، واحترام ثقافة البلد الآخر، أم الاستراتيجية الثانية؛ يجب عليه أن يرد الاعتبار لذاته في مواجهة ذلك التبخيس ويرد لها اعتبارها أمام تلك النظرة الدونية.

وفيما يخص الهجرة أيضا يرى "معلوف" أن هناك مفهومان أساسيان؛ الأول يرى أن البلد المضيف صفحة بيضاء يمكن لأي مهاجر أن يفعل ما يشاء فيها، والمفهوم الثاني عكس ذلك، فالبلد المضيف له قوانينه وقيمه ومعتقداته وثقافته، وبالتالي لا يمكن بأي شكل أن تمس هذه الخصوصيات، لذلك يقر الكاتب بوجوب «احترام تاريخ البلد المضيف. وعندما أقول تاريخ، أقولها بصفتي مولعاً بالتاريخ، وهذا المفهوم بالنسبة لي ليس مرادفاً للحنين العبثي ولا للماضوية، بل على العكس، فهو يشمل كل ما بُني أثناء قرون، أي الذاكرة والرموز والمؤسسات واللغة وأعمال الفن وهي أشياء يحق لنا التعلق بها»(2).

يشدد "معلوف" على وجوب احترام البلدان المضيفة؛ لأن كل بلد من هذه البلدان لها تاريخ خاص وثقافة ورموز وعادات وتقاليد، تم تشكلها واكتسابها على مدار زمن طويل، فكل بلد له موروثه وخصوصيته التي تميزه عن بلد آخر، لذلك وجب على كل مهاجر أن يحترم تاريخ ذلك البلد، فتجاوزه يعتبر تعدياً ومساساً بكيان البلد الأجنبي، ويجب عليه أيضا عدم التشدد تجاه ثقافة ودين البلد المضيف واحترامهما مثلما يحترم ثقافته وديانته، وهذا ما حدث لكاتبنا اللبناني الفرنسي

---

(1) نقلا عن: عزام أمين: سيكولوجيا المهاجرين استراتيجيات الهوية واستراتيجيات التثاقف دراسة تحليلية نظرية، ص30. - Dasen, P 58.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص39.

عندما هاجر إلى فرنسا، فبعد مدة زمنية صار يشعر بأنه جزء من هذا البلد لأنه يلامس أحجاره الكريمة ويكتب كتبه بلغته، وبالتالي صار يشعر بانتمائه لهذا البلد.

لذلك يرى في شرط التبادل الثقافي ضرورة حتمية على حد قوله: «إذ يوجد في مقاربتي بشكل دائم حاجة للتبادل. وهي من أجل الإنصاف والفاعلية وفي الوقت ذاته. بهذه الروحية لدي رغبة في أن أقول لبعضهم أولا: "كلما انطبعتم بثقافة البلد المضيف استطعتم دمغه بثقافتكم" ثم لبعضهم الآخر: "كلما شعر المهاجر بأن ثقافته الأصلية محترمة انفتح أكثر على ثقافة البلد المضيف"»[1].

يحاول الكاتب من خلال هذا أن يدعو إلى **التبادل الثقافي**[2] أو الاندماج الثقافي بين من يملكون ثقافة أصلية وغيرهم ممن هاجروا إليهم؛ لأن القبول بثقافة الآخر هو دعوة صريحة للتعدد الثقافي أو التثاقف والابتعاد عن تلك العنصرية أو التمركز العرقي أو العرقية التي تكون سبباً في رفض ثقافة الآخر، لذلك يرى "معلوف" أنه يجب علينا احترام ثقافة الآخر، وأن على الآخر الواجب نفسه تجاه ثقافتنا، لننفتح معاً على ثقافات بعضنا البعض، ونسهم في بناء ثقافة إنسانية مشتركة، وهذا ما دعا إليه الكاتب في بعض صفحات كتابه "الهويات القاتلة"، ويقول أيضا: «إنهما معادلتان أصوغهما بنفس واحدة لأنهما تستقيمان معاً كركائز الكرسي، وبتعبير آخر، كالبنود المتتابعة لاتفاق. هذا ما نحن بصدده بالضبط، عقد أخلاقي تكسب عناصره المزيد من الوضوح في كل حالة ملائمة: ما هو الشيء الذي يُعتبر في ثقافة البلد المضيف جزءاً من الحد الأدنى من المتاع الذي يفترض بكل شخص أن ينتمي إليه، وما هو الشيء الذي يمكن أن يكون مردوداً أو مرفوضاً بشكل مشروع؟ ويصح التساؤل ذاته فيما يتعلق بثقافة المهاجرين

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص40.

(2) **التبادل الثقافي**: هو مصطلح صاغه عالم الأنثروبولوجيا الكوبي فرناندو أورتيز في عام 1947م، لوصف اندماج وتقارب الثقافات، يشمل التبادل الثقافي أكثر من مجرد الانتقال من ثقافة إلى أخرى؛ فهو لا يتكون فقط من اكتساب ثقافة أخرى أو فقدان أو اقتلاع ثقافة سابقة، لكنه بدل من ذلك، فإنه يقوم بدمج هذه المفاهيم ويحمل بالإضافة إلى ذلك فكرة ما يترتب على ذلك من خلق الظواهر الثقافية الجديدة. (زيد عقاب الخطيب: التبادل الثقافي وأهميته، الجريدة الكويتية، يومية-شبابية-رياضية-شاملة، ريس التحرير: زهير إبراهيم العباد، الخميس 14 فبراير 2019م، العدد2112، ص16).

الأصلية:أي من مكونات هذه الثقافة يستحق أن يُنقل إلى بلد التبني كهدية زفاف ثمينة؟ وأية عادات وممارسات يجب تعليقها خلف الباب؟»[1].

يحاول "معلوف" التساؤل عن الأشياء المرفوضة في الثقافة الغربية على سبيل التمثيل، والتي تنقل لها من ثقافات أخرى كالثقافة العربية والإسلامية، فهناك بعض الأشياء في الثقافة العربية أو الإسلامية تخيف الغرب وتقلقهم؛ لأنهم يرون فيها مظهرا من المظاهر التي يمكن أن تزاحم وتترسخ في ثقافتهم، وتكون في نظرهم خطراً عليها، ويمكن أن تغير بعض الأشياء في ثقافتهم، لذلك يكتفون بقَبول بعض مظاهر الثقافة التي لا معنى لها، والتي في طريقها إلى الزوال حسب اعتقادهم، ويقفون بشدة في وجه أشكال ومظاهر متأصلة في ثقافتنا فذلك ما يخيفهم.

وحتى بالنسبة للأشخاص المهاجرين هناك بعض العناصر يمكنهم قبولها دون حرج، ولكن في الوقت نفسه هناك البعض من العناصر التي لا يمكنهم أن يقبلوا بها، لأنها تؤثر على انتمائهم حتى وإن كان مركباً، فالدين مثلا عنصر من عناصر بناء الهوية، وبالتالي لا يمكن لشخص مسلم أن يقبل بهذا العنصر (الديانة المسيحية)، ويمكنه أن يقبل بعنصر اللغة مثلا لأن اكتساب العديد من اللغات لن يؤثر على انتمائك، فهناك عناصر تولد معنا وعناصر أخرى نكتسبها في حياتنا، لكنها يمكن أن تؤثر على انتمائنا وهويتنا «إذا كنت انتميت إلى بلدي بالتبني واعتبرته بلدي، واعتبرت أنه يشكل جزءاً مني وأنا جزء منه، وتصرفت تبعاً لذلك، يصبح من حقي أن أنتقد كل مظهر من مظاهره. وبالتوازي إذا كان هذا البلد يحترمني ويعترف بمساهمتي ويعتبرني مع خصوصياتي جزء منه، يحق له عندها أن يرفض بعض مظاهر ثقافتي التي قد لا تتوافق مع طريقة عيشه أو روح مؤسساته»[2]. فالانتماء لبلد أجنبي أو عندما يتم تبنيك من طرف بلد آخر، تصبح جزءاً لا يتجزء منه وهذا ما شعر به الكاتب، وشعورك بهذا الانتماء يجعل منك تحترم هذا البلد وثقافته وتخضع لقوانينه، وعليك واجبات تجاهه يجب العمل بها وحقوقا يجب أخذها، وبعد ذلك يحق لهذا البلد أن يرفض بعض مظاهر ثقافتك التي يراها غير ملائمة لثقافته و«التبادل الثقافي له من الأهمية بمكان في كسب معارف ومهارات جديدة بين شعوب دول العالم، لكن يجب أن تكون تلك الثقافات إيجابية وليست سلبية، وأن تكون علمية وتجارية لا

---

(1) أمين معلوف : الهويات القاتلة، ص40.

(2) المرجع نفسه: ص41.

أن تكون دينية تخالف الشريعة الإسلامية. وأن تكون تبني المجتمعات لا أن تهدمها وتبني عقليات الأطفال والشباب نحو الولاء والانتماء والتمسك بالقيم الأخلاقية والعادات والتقاليد»[1]. ومن ثم فإن للتبادل الثقافي عديد من الأشكال الإيجابية، لأنه لا يعمل على القضاء أو محو ثقافة المهاجرين الأصلية، ولا يمس أيضا بثقافة البلد المضيف (المتبني)، وبالتالي لا خوف على الثقافتين لأن التبادل هو نوع وشكل من أشكال التعددية الثقافية، يعمل على اكتساب عادات وتقاليد ولغات ومهارات وسلوكات جديدة، خاصة بالنسبة للمهاجرين مع اضطلاعهم بثقافتهم وبدينهم دون خوف أو توجس تجاه ثقافة البلد المضيف، وعلى أبناء البلد المضيف أيضا أن يحترموا خاصة ديانة المهاجرين.

ويرى "معلوف" أن الاحترام المتبادل بيننا وبين الآخرين هو من يعزز روابطنا، فالقبول بالانتقاد الموجه إلينا، والترحيب به يفتح لنا آفاقا جديدة في ثقافتنا، وكذلك في ثقافة الآخر أيضا، وبالتالي لا يجب أن نكون منغلقين على أنفسنا برفضنا للانتقاد، لأن الانفتاح عملية إيجابية لنا وللآخر في رسم خطوط حضاراتنا و«يجب على كل الذين لا تلتقي ثقافتهم الأصلية بثقافة المجتمع الذي يعيشون فيه أن يتمكنوا من الاضطلاع بانتمائهم المزدوج دون الكثير من التمزقات، والحفاظ على انتمائهم إلى ثقافتهم الأصلية، وألا يشعروا أنهم مُجَبرون على إخفائها كمرض مخزٍ، والانفتاح بالتوازي على ثقافة البلد المضيف»[2].

وبذلك يدعو الكاتب على الاضطلاع بالانتماء المزدوج والهوية المركبة والانفتاح على ثقافة البلد المتبني، وفي الوقت نفسه يجب علينا المحافظة على انتمائنا إلى ثقافتنا الأصلية، وهنا دعوة منه إلى التعايش أيضا، ونبذ التمييز الثقافي سواءًمن قبل المهاجرين أو من طرف أبناء البلد المضيف، ولا يخص "معلوف" بهذا المفهوم المهاجرين فقط، وإنما يعني به أيضا حتى الذين ولدوا في الغرب وأن انتماءهم ليس كذلك؛ ومنهم على سبيل التمثيل الأفارقة الأمريكيون، والذين حافظوا على انتمائهم لثقافتهم الأصلية، وانفتحوا على البلد الذي فتح هو كذلك ذراعه لهم واعتبرهم جزءاً منه.

(1) زيد عقاب الخطيب: التبادل الثقافي وأهميته، الجريدة الكويتية، يومية-شبابية-رياضية-شاملة، ريس التحرير: زهير إبراهيم العباد، الخميس 14 فبراير 2019م، العدد2112، ص16.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص139.

2- مشكلة التمييز الثقافي في الغرب:«"الحجاب الإسلامي" وأزمة الهوية الدينية بالنسبة للمهاجرين».

قام الغرب منذ زمن بعيد بشن حملات شرسة وممنهجة ضد الإسلام والمسلمين؛ وتعتبر الحملات الصليبية من أكبر الحملات الغربية التي عُرفت بعدائها للإسلام للقضاء عليه، وكان من أهداف الغرب خاصة مع العولمة والتطور الحديث؛ هو ضرب القيم الإسلامية من خلال تركيزهم على الغزو الثقافي الغربي المُستهدِف للإسلام من خلال تشويه صورة المرأة المسلمة، لأن المرأة تعتبر في جميع الثقافات والمجتمعات ركيزة مهمة جداً خاصة في العالم الإسلامي، فضعفها، وتغّير مبادئها وسلوكاتها، وتشوهها ثقافياً ودينياً يؤدي بالضرورة إلى إضعاف بِنية المجتمعات الإسلامية، لذلك ركز الغرب العلماني على هذه النقطة بالذات، لضرب الدين الإسلامي ككل من خلال كسر الحواجز أو الجوانب المهمة في شخصية المرأة المسلمة كذات (أنا) مهمة في المجتمع، ومن بين الأشياء التي يركز عليها الغزو الثقافي الغربي، هو مظهرها وشكلها الخارجي، حيث يحاول الغرب في كل مرة أن يبث لها تلك السموم الثقافية لتغيير شكل لباسها (الحجاب) -ومقوماتها الدينية- والذي شدد عليه الدين الإسلامي لحفظ الأعراض، والبعد عن المحرمات والفتن، لكن الغرب يفعل ذلك باسم الحرية الشخصية والديمقراطية والمساواة والتحضر؛ أي حرية المرأة وتحضرها مثلما تفعل النساء الغربيات على حد تعبيرهم، وأن لها كامل الحق في أن تظهر كيفما شاءت و«من المعلوم أن العولمة أدت إلى اختراق الحدود التي كانت تفصل المجتمعات عن بعضها فتحول الحجاب إلى شعار "عابر متحرك" في جميع الفضاءات، ووسيلة دعوية فاعلة حتى وإن ادّعت صاحبته غير ذلك، وما من شك أن هذه العلامة حبلى بمجموعة من الدلالات التي تصلها بعلامات سيميائية أخرى نجدها في عالم الإشهار، وفي ممارسات يومية متعددة. فالشباب الذي يرتدي قميصاً عليه صورة " Ché Guevara" "غيفارا" لا يعلم في الغالب، تاريخ هذا الرجل ولا أسباب تحوله إلى رمز بالغ الأهمية وإنما يتخذه شكلا من أشكال التبادل الرمزي ووسيلة للتعبير تعكس حالة من حالات التواصل الاجتماعي»[1]. ومن ثم يظهر أن للعولمة دورا كبيرا في تمرير الكثير من مظاهر

---

[1] سارا كانتكوس: الحجاب، سلسلة دفاتر فلسفية (1)، إعداد: سارا كانتكوس، طوى للنشر والإعلام، ط1، 2009، ص ص69-70.

الثقافة الغربية، ومثلما توجس العالم الإسلامي والعربي من المظاهر الثقافية الغربية التي بعثت بها الحداثة أو العولمة الثقافية للعالم الإسلامي، فإن العالم الغربي أيضا كانت له الرؤية نفسها تجاه ثقافته التي سادتها الكثير من المظاهر الثقافية العربية والإسلامية.

وقد كان للإعلام الغربي دور كبير في تشويه صورة المرأة المسلمة، والتضييق عليها بصورة كبيرة في الغرب، مثلما حدث منذ زمن في بريطانيا ويحدث مؤخرا في فرنسا، والهجمات الشرسة على النساء المسلمات المحجبات، فقد عملت الأنظمة والسلطات في بعض الدول الغربية على سن قوانين ضد هذا اللباس الإسلامي، وأنه مظهر من مظاهر التخلف والرجعية، سنحاول في هذا الجانب أن نركز على قضية الحجاب الإسلامي في الغرب الأوروبي، والتي تناولها "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة"، لكنه لم يطل ولم يسهب في هذا الموضوع، بل نجده قد أشار إليه فقط كمشكلة من المشاكل التي تعاني منها الذوات العربية الإسلامية في الغرب، وقد تمثل الأمر في معاناة المهاجرين في الغرب أمام هيمنة الثقافة الغربية، فإلى أي مدى يمكن لهذه الذوات أن تحافظ على مقومات هويتها الإسلامية أمام مقومات ومظاهر وقوانين الغرب العلماني؟.

يقول "معلوف" في حديثه عن مشكلة الحجاب الإسلامي في الغرب بالنسبة للمهاجرين: «هل يوجد في ذهني، وأنا أقول ذلك، منازعات كتلك التي حدثت في بعض الدول حول "الحجاب الإسلامي"؟ (...) فأنا مقتنع بأن مثل هذه المشاكل يكون حلها أكثر سهولة لو تم تناول العلاقات مع المهاجرين بشكل مختلف. عندما نشعر بأن لغتنا محتقرة وديانتنا مهانة وثقافتنا منقوصة القيمة نرتكس بإظهار علامات اختلافنا بتفاخر؛ وعلى العكس عندما نشعر بالاحترام ونشعر أن لنا مكانتنا في البلد الذي اخترنا العيش فيه تكون ردة فعلنا مختلفة»[1].

أعتقد أن التشديد والتضييق على المهاجرين أو بالأخص المرأة المسلمةبوصفها فرداً أجنبيا عن البلد المضيف، هو ما زاد من إصرار هؤلاء المهاجرين على تشبثهم أو تمسكهم بمقومات دينهم، وعدم التنازل عن أي شيء من ثقافتهم الإسلامية، لأن المساس بالحجاب الإسلامي هو مساس بالقيم الإسلامية، واستهداف لها، ومحاولة لطمسها للقضاء على الإسلام ككل، وفق منهج

(1) أمين معلوف : الهويات القاتلة، ص41.

علماني غربي ضارب لهذه القيم، وكان يمكن للغرب أن يتعامل بطرق حسنة وإيجابية مع المهاجرين من العرب والمسلمين، واحترام ديانتهم ومعتقداتهم وثقافتهم، لأنها مبادئ لا تقبل المساومة، وقد أشار "معلوف" إلى هذه النقطة بالذات، فحتى ولو صرت جزءاً من هذا البلد يجب علي احترام كل شيء فيه، وكذلك يفعل هذا البلد تجاه ديني وثقافتي وكل انتماءاتي، ويمكن أن نسيم هذا تمييزاً ثقافياً أو عنصرية ثقافيةً ممنهجةً من قبل الغرب العلماني الحاقد على الدين الإسلامي، لأن الغرب يعمل جاهداً على طمس بعض المظاهر الثقافية خاصة التي تتعلق بالإسلام وبالموروث الديني الإسلامي، تحت ما يسمى الحرية؛ كحرية المرأة في اللباس وغيرها. حيث إن «أفكار اليمين المتطرف ذو النزعة المركزية الأوروبية التي تصنف الثقافات إلى ثقافات متقدمة وأخرى متخلفة، مضافاً لها ذلك التبرم الشعبي من أنماط سلوك لم يألفوها من قبل والتي تذكرهم بصور سلبية عن الحجاب في الوعي الأوروبي، لا ترغب بأن تلحظ مقدار التحولات الدلالية التي قد تصيب غطاء رأس المرأة المسلمة في مجتمع أوروبي يقوم على حقوق متساوية للجنسين. فالحجاب الذي يشير رمزيًا إلى حجب المرأة عن الحيز العام في المجتمع الإسلامي، سرعان ما يفقد هذه الدلالة في مجتمع أوروبي يحرص على تواجد المرأة في صلب الحياة العامة، سواء في سوق العمل أو المدرسة أو المجتمع»(1). ومن ثم فإن استهداف الحجاب الإسلامي في أوروبا ليس من أجل ضرب أو القضاء على أحد مظاهر أو مقومات الدين الإسلامي –وهذا ما يراه الكثير من الباحثين خاصة في الغرب- بقدر ما يرى هذا الغرب الأوروبي العلماني من أن انتشار ظاهرة الحجاب الإسلامي يمثل تهديدا لقيم ومظاهر الثقافة الغربية حيث «إن تعامل فئات واسعة من المجتمع الأوربي مع الحجاب كنوع من الهوية الثقافية التي تحاول تشويه صفاء الثقافة الأوروبية، هو تعامل عدمي لجهتين؛ أولا: لجهة عدم توقع التغيرات التي قد تدخل على دلالة الحجاب الإسلامي من حامل لقيم المجتمع الذكوري ذي البنية

(1) مصلح مصلح: رمزية الحجاب في المخيلة الأوروبية المعاصرة، موقع صوت ultra الإلكتروني، على الرابط الآتي: https://www.ultrasawt.com/sites/default/files/styles/large/public/GettyImages-605833986.jpg?itok=dCm6708P، وقت الدخول: 12:20، تاريخ الزيارة: 20 أوت 2019.

الفروسية القائمة على الغزو إلى كونه نوعًا من الفولكلور الثقافي المصاحب لجماعة عرقية ما. وثانيًا: لجهة عدم التعامل معها كمصدر غنى وتنوع بدلًا من التعامل كمصدر تهديد وإفناء»[1].

وقد أشارت الباحثة التونسية "آمال قرامي" إلى المعاني والصور والدلالات التي يحملها الحجاب منها الأيديولوجية والنفسية والجندرية والأخلاقية...إلخ، وقد عرجت في مستهل حديثها عن الدلالة السوسيو ثقافية للحجاب حيث إن هذه الدلالة «تكشف النقاب عن الحراك الاجتماعي وتومئ إلى تغيير أصحاب مختلف الأنساق والبنى. فالثقافة المهددة صارت اليوم تبحث عن وسائل مقاومة متعددة لتواجه بها "أعداء الإسلام" منها الحجاب الفاصل بين مقومات هويتنا وهويتهم، ديننا ودينهم، أخلاقنا وأخلاقهم، إلى غير ذلك من الثنائيات المتضادة الموضحة لعلاقة الأنا بالآخر»[2].

وما دام أن الإسلام مهدد في أوروبا من خلال المساس بأحد مظاهر ثقافته، فإن الثقافة المرتبطة به صارت مهددة هي أيضا، حيث تحاول الذات الإسلامية البحث عن حضور لها داخل هذا الفضاء الجغرافي المهددة داخله، والبحث في الوقت نفسه عن وسائل تدافع بها عن نفسها أو تواجه بها الآخر المختلف ثقافياً ودينياً ، لتثبت ثقافتها وتجسد لها مكانة في مقابل الثقافة الأخرى المسيطرة، حيث تصبح ثقافة الذات في مقابل ثقافة الآخر ويحدث ذلك الصراع بينهما، وحتى الثقافات الأخرى كالثقافة الغربية مثلا تحاول أيضا أن تسيطر؛ لأنها أصبحت هي أيضاً في حالة تهديد من قبل الثقافة أو الثقافات الأخرى خاصة الإسلامية من خلال انتشار بعض القيم أو المظاهر الثقافية الإسلامية.

---

(1) مصلح مصلح: رمزية الحجاب في المخيلة الأوروبية المعاصرة، موقع صوت ultra الإلكتروني، على الرابط الآتي: https://www.ultrasawt.com/sites/default/files/styles/large/public/GettyImages-605833986.jpg?itok=dCm6708P، وقت الدخول: 12:20، تاريخ الزيارة: 20 أوت 2019.

(2) سارا كانتكوس: الحجاب، ص72.

رابعاً- أزمة الهوية الثقافية في زمن العولمة بين الخصوصية والكونية:«المثاقفة وصدام الحضارات».

تتكون الهوية الثقافية لبلد ما عبر تطوره التاريخي، فكل الأحداث التاريخية والصراعات والقيم والتراث بكل أنواعه عادات وتقاليد وأعراف...إلخ، الخاصة بهذا البلد تسهم في تشكيل وبناء هويته الثقافية، بحيث تتميز الهوية الثقافية من مجموعة من العناصر كما يرى "جابر عصفور"، فمنها الثابتة والمتغيرة بقوله إنَّ الهوية الثقافية: «تتكون من عناصر ثابتة، عميقة الجذور، ضاربة في العمق التاريخي للأمة التي تنتسب إليها الثقافة، وعناصر متغيرة مشروطة بالتاريخ المتحول لهذه الأمة بكل لوازمه وعملياته متباينة الخواص، أقصد إلى تلك العمليات التي تأتي من الخارج، متفاعلة مع العناصر الثابتة التي تتأثر بها وتؤثر فيها على السواء»[1]. وبالتالي هناك عناصر ثابتة كاللغة والدين والوطن، لا يمكن لها أن تتغير، وهناك عناصر أخرى متغيرة نكتسبها حسب حاجتنا إليها مثل بعض المظاهر الثقافية الوافدة إلينا من الغرب، فهل يمكن أن تؤثر العولمة على الهويات الثقافية للشعوب، وتقودنا إلى بناء ثقافة إنسانية مشتركة؟ أم أن الصراع سيكون محتدماً بين الثقافات لتفرض كل ثقافة منطقها وسيطرتها على باقي الثقافات؟.

1- تأثير العولمة الثقافية على الهويات الأصلانية (الخصوصية الهوياتية):

إن مظاهر العولمة الثقافية لم تكن جديدة، فمنذ القدم كانت اللقاءات بين الشرق والغرب أو بين الشمال والجنوب، وكانت الشعوب كافة في اتصال من خلال تلك التنقلات والرحلات، ففيها كانت المبادلات والتجارة والسوق، ونقل العلوم والمعارف، وكان التأثر والتأثير بينهم واضحاً، لكن ليس بالشكل الذي نراه الآن، فالتطور التكنولوجي والمعلوماتي في الخمسين سنة الأخيرة تزايد بشكل رهيب، وقد أسهمت العولمة بشكل كبير جداً في تقريب الشعوب وجعل العالم قرية كوكبية أو كما يقال قرية صغيرة بفضل ذلك القرب الذي تسببت فيه فمن «الناحية التاريخية ليست العولمة ظاهرة جديدة تماماً في تاريخ البشرية، فعلى طول التاريخ ظلت الشعوب والثقافات والحضارات تمارس تأثيرها في غيرها ناشرة نماذجها الحضارية في العالم المعروف عندئذ،

(1) جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، ص ص81-82.

وبمعنى من المعاني معولمة تلك النماذج. ففي بداية الحضارة اليونانية حدث نوع من العولمة فرضته الحضارات السابقة، كالحضارة الفرعونية وحضارات بلاد الرافدين، على ثقافة اليونان وصانعي حضارتها. كما أن الرومان بدورهم عولموا العالم بنشر أنظمتهم السياسية والاقتصادية والثقافية، بعد أن تبنوا معطيات الثقافة اليونانية»[(1)]، ومن ثم جاء دور الإسلام الذي نشر حضارته وعلومه وثقافته ودينه في كثير من أقطار العالم، وظهر أثره في عديد البلدان غير العربية من خلال الفتوحات الإسلامية، وكذلك الصين واليابان وتطورهما الكبير، وتأثيرهما على العالم ككل وآسيا خاصة «وفي المرحلة التالية شهد العالم هيمنة النموذج الحضاري الأوروبي ابتداءً بالكشوف في عصر النهضة، وما أسفرت عنه من توسع اقتصادي واستعماري تلا عصر النهضة، وامتد حتى بلغ ذروته قبيل الحرب العالمية الثانية في منتصف القرن العشرين. وكان الاستعمار عبر القرون عملية عولمة من نوع ما»[(2)].

وفي السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى الآن تسارعت وتيرة العولمة بصورة كبيرة، فلم يعد بمقدور الكثير من الشعوب أن تحافظ على ثقافتها الأصلية في مواجهة العولمة والثقافة المسيطر أو الثقافة المركزية، ففي الدول العربية والإسلامية هناك موقفان؛ موقف رافض للعولمة والحداثة، وما يأتينا من الغرب -وفي بعض الأحيان يأخذ ما يراه مناسبا فقط ويقوم برمي الباقي-، وموقف ثان يقبل بكل حداثة غربية، ولا يقلقه هذا السير المتسارع للعالم، وفي الوقت نفسه لا يهتم بأصالة ثقافته بقدر ما يهتم بثقافة الآخر وتأثيراتها عليه في المأكل والملبس والأفكار والمعاملات...إلخ، وهذا الأمر أصبح يقلق العالم الإسلامي كثيرا؛ لأن مظاهر العولمة الثقافية صارت تأثيراتها واضحة على شعوبه، حيث يقول "معلوف": «ينزع بعضهم إلى رفض كل شيء دفعة واحدة، وإلى التدثر بهويتهم مطلقين لعنات مؤثرة ضد العولمة والتكوكب والغرب المسيطر وأمريكا التي لا تُحتمل. وبعضهم الآخر، على العكس، مستعد لقبول كل شيء وابتلاع كل شيء دون تمييز إلى درجة ألا يعرفوا من هم ولا إلى أين يذهبون أو إلى أين يذهب العالم! إنهما موقفان على طرفي نقيض، ولكنهما ينتهيان إلى التلاقي لأنهما يتميزان بالانقياد. فالموقفان

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص194.

(2) المرجع نفسه: ص195.

المر والمعسول، المتذمر والأبله ينطلقان من الفرضية ذاتها، وهي أن العالم يتقدم كالقطار على السكة وأن لا شيء يمكنه أن يحرفه عن مساره»[1].

تحدث الكاتب عن نسبة الأصالة التي فقدناها بسبب تأثيرات الحداثة والعولمة «يقول المؤرخ مارك بلوخ: "إن الرجال هم أبناء عصرهم أكثر من كونهم أبناء آبائهم" (...) الواقع أننا جميعاً أقرب إلى معاصرينا مما نحن إلى أجدادنا. هل أبالغ إن قلت بأنني أمتلك مع أي عابر تختاره بالمصادفة في أحد شوارع براغ أو سيول أو سان فرانسيسكو أشياء مشتركة تفوق بكثير ما يوجد بيني وبين جدي الأكبر؟ ليس فقط في المظهر والملبس والمسلك، ليس فقط في طريقة العيش والعمل والمسكن والأدوات التي تحيط بنا، وإنما في المفاهيم الأخلاقية أيضاً وعادات التفكير»[2]، فكل يوم نزداد قربا من معاصرينا في حين نبتعد أميالا عن أجدادنا وتراثنا وأصالتنا، ليس من ناحية الحياة المادية فقط، بل حتى من جانب التفكير، حيث أثرت فينا الحداثة كثيرا، وفي طريقة عيشنا، وتفكيرنا وأصبحنا نملك عناصر حداثية أكبر بكثير مما نملك لتراثنا وأجدادنا، فالأشياء المشتركة التي تجمعنا مع أشخاص آخرين في العالم تفوق ما نشترك به مع أجدادنا وآبائنا، وهذا بفعل العولمة الثقافية.

وبالرغم من الإيجابيات التي أنتجتها لنا العولمة بكل أشكالها ثقافيا واقتصاديا...إلخ، إلا أن لها تأثيرات سلبية على هويتنا العربية والإسلامية، وعلى انتماءاتنا، لذلك قال "معلوف" بأننا صرنا أقرب إلى معاصرينا أكثر مما نحن إلى أجدادنا وموروثنا بكل تفرعاته، فتأثيرات العولمة خاصة الثقافية كان لها دور كبير في هذا التجريد، وهذا الطمس والمسخ لهويتنا، وفي كل مظاهر حياتنا المادية والفكرية؛ طريقة تفكيرنا، سلوكاتنا، أفعالنا، الملبس، المشرب، المأكل...إلخ. والأمر من ذلك حسب قول "معلوف" التأثير في معتقداتنا، فلم يعد بمقدورنا «أن نقول أننا مسيحيون أو مسلمون أو يهود أو بوذيون أو هندوس لأن رؤيتنا للعالم وكذلك للماوراء لا تمت بأي صلة البتة "لأخوتنا في الدين" الذين كانوا يعيشون منذ خمسمئة سنة»[3]. ويعني الكاتب حسبهذا الشاهد أن هناك الكثير من السلوكات والأفعال الدينية أو لـ ِنَقُل الدين بصفة

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص89-90.

(2) المرجع نفسه: ص91.

(3) المرجع نفسه: ص92.

عامة، والتي نجدها الآن لم تكن موجودة قديما يعني أن أجداده لم تكن لهم الديانة نفسها، وبالتالي فالكثير من الأشياء تغيرت بفعل عديد العوامل والمظاهر الثقافية نتيجة ذلك التهجين أو كما يراه البعض تمازجاً كونياً ؛ لأن التهجين أو الهجنة الثقافية يراها البعض أنها سلبية وتقضي على الخصوصية الثقافية في حين يراها البعض الآخر أنها عكس ذلك، بل هي تمازج وتلاقح ثقافي لجميع الثقافات «ومجمل القول إن كلاً منا مؤتمن على إرثين: أحدهما "عمودي" يأتيه من أسلافه وتقاليد شعبه وجماعته الدينية. والآخر "أفقي" يأتيه من عصره ومعاصريه. ويبدو لي أن هذا الأخير هو الأكثر حسماً وأهميته تتصاعد يومياً ؛ ومع ذلك لا تنعكس هذه الحقيقة على إدراكنا لذواتنا. فنحن لا نستند إلى إرثنا "الأفقي" بل إلى الآخر»[1].

ومن ثم فإن هذا المخطط الذهني الذي رسمه الكاتب دليل واضح على بِنية الإنسان العربي المتأثر بالعولمة ومظاهرها، والتي جعلته يفقد شيئاً فشيئاً كل انتماءاته ومظاهر الأصالة والتراث، ويفقد كذلك قيمه وتقاليده وموروثه الثقافي والفكري، وحتى الديني (بالابتعاد عنه شيئا فشيئا وعدم الامتثال لتعاليمه وقيمه الحقّة)، لذلك يرى "معلوف" أن هناك هوة كبيرة وشرخاً واضحاً بين ما نحن عليه وما نظن أننا عليه؛ لأن هناك انقسام داخل ذواتنا، فمن جهة أننا تحت تأثير العولمة الثقافية ومتأثرون بمعاصرينا وبمرجعياتهم وتصرفاتهم ومعتقداتهم، ومن جهة ثانية أننا ننتمي إلى جماعة معينة؛ منتمون إليها وطنيا وقوميا وحتى دينياً، لكننا في الوقت نفسه لم ننكر ونتنصل لهذا الانتماء، لذلك أراد الكاتب أن يسلط الضوء على هذه النقطة بالذات.

لا يمكن إنكار هذه الاختلافات الكبيرة بين الشعوب والثقافات وحتى الحضارات، فكل ثقافة كانت تبحث عن نقاط اختلافها لتظهرها، مثلما فعل العرب والمسلمون، وحتى الحضارات الأخرى، فالحضارة الأوربية مثلا في بادئ الأمر حاولت الانفراد بثقافتها وأنها مركز هذا العالم، لكن مع الغزو الاستعماري الذي شنته بلدانها على الشعوب المستضعفة بدأت في نشر ثقافتها ولغتها، وكانت كل هذه البلدان المستعمِرة تبحث عن أكبر توسع لقوتها، لتقبض سيطرتها على تلك المناطق، وتصبح تحت حكمها منتميةً إليها، وبالرغم من ذلك إلا أننا نسير حسب "معلوف" إلى تقليص هذه الاختلافات بفضل العولمة الثقافية بقوله: «ألسنا في طريقنا إلى عالم رمادي لا

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص92.

نتحدث فيه إلا لغة واحدة، ويتقاسم الجميع حزمة المعتقدات الضئيلة ذاتها، ويشاهد الجميع المسلسلات الأمريكية ذاتها وهم يمضغون السندويشات ذاتها»[1].

وهذا ما تبحث العولمة على تجسيده فعليا، فمظاهرها صارت موجودة في كل بقعة من هذا العالم، لذلك كان هناك موقف رافض لها؛ لأنه يرى في ذلك تهديدا لثقافته، وقيمه وهويته، وموقف آخر لم ينتبه لهذا الأمر؛ فهو في طريقه إلى مواكبة العصر، والسير حيث ما أرادت له هذه العولمة ذلك، وبهذا يرى "معلوف" أن العولمة تسير بنا نحو طريقين مختلفين، واحد مقبول نوعاً ما، والآخر مرفوض وهو طريق التنميط، وبهذا يتبين أن هناك فرقا واضحا بين العولمة والعالمية، التي تعني المركزية والسيطرة –وعندما نقول السيطرة؛ فنعني هنا محاولة الإبقاء على ثقافة واحدة والقضاء على الخصوصيات الثقافية للثقافات والشعوب- في عدة مجالات مثل السيطرة الأمريكية في الاقتصاد والسياسة والثقافةوهذا ما تقوم به العولمة، أما العالمية فبُعدها لا يسير وفق منهج العولمة أو الأمركة، فهي تعني أن تنفتح كل ثقافات العالم على بعضها البعض مع محافظة كل ثقافة بخصوصياتها عكس العولمة التي تبحث عن هدم الثقافات الأخرى، ومحوها إن أمكنها ذلك، لكن العالمية لا تعمل وفق هذه النظرة، بل لها خاصية الانفتاح والتعدد والتنوع والأخذ والعطاء بين كل الشعوب والثقافات، وأعتقد أن الدين الإسلامي نموذج واضح عن العالمية. وسنحاول أن نرى في الجانب الموالي؛ الفرق بين مصطلحي العالمية والعولمة، وأي منهما يمكنه أن يكون تأثيره إيجابيا على الثقافات المتعددة في هذا العالم المليء بالاختلافات والتناقضات؟.

2- الهوية الثقافية بين العالمية والكونية:

تحدثنا وفق رؤية "أمين معلوف" عن العولمة والعولمة الثقافية على وجه الخصوص، ودعوتها إلى محاولة تجسيد وترسيخ مبدأ الثقافة الواحد بنبذها للاختلاف بين الثقافات والحضارات، وبحثها عن التماثل في كل شيء ونبذ التنوع والاختلاف، وهذا ما يراه الكثير من الباحثين والمفكرين أنه سلوك مجحف في حق بقية الثقافات، وبذلك تكون هناك نمطية واحدة يسير عليها العالم، وهذا ما لم يؤيده "معلوف" إلا في حال ما إذ احترمت حقوق الشعوب

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص93.

وحرياتهم من جميع الجوانب، لذلك نود في هذا الجانب أن نركز على هذين المفهومين؛ العالمية والعولمة الثقافية، وتأثير كل منهما على الخصوصيات الثقافية للشعوب الأخرى، فأيهما سيكون أكثر سلبية من الآخر؟ وسنضفي أيضا مفهوم "إدوارد سعيد" للعالمية أو ما يطلق عليها "سعيد" بالهوية الكونية؟.

قلنا منذ قليل أن "معلوف" لم يؤيد السلوك أو المنهج أو النموذج الذي يجسد ثقافة واحدة على حساب الثقافات الأخرى، ويجب احترام كل الاختلافات حسب رأيه، حيث يقول متحدثا عن الفرضية الأساسية للعالمية: «أن هناك حقوقاً ملازمة لكرامة الإنسان لا يحق لأحد أن ينكرها على أمثاله بسبب ديانتهم أو لونهم أو قوميتهم أو جنسيتهم أو أي سبب آخر. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، أن كل مساس بالحقوق الأساسية للرجال والنساء باسم هذا التقليد الخاص أو ذاك، ديني مثلاً، مناف لروح العالمية. لا يمكن أن توجد شرعة شاملة لحقوق الإنسان من جهة، وشرعات خاصة من جهة أخرى، شرعة مسلمة، وشرعة يهودية، وشرعة مسيحية، وشرعة أفريقية، وشرعة آسيوية»[1].

إذن فالعالمية هي دعوة أيضا لحماية حقوق الشعوب والأفراد عكس "العولمة" التي تبحث فيها الدول المسيطرة عن الانفراد وإقصاء الآخر، وفق كل الجوانب والأشكال بما في ذلك الجانب الديني، فالعولمة الثقافية مثلا تعمل على سلخ المجتمعات الإسلامية والعربية من قيمها الحقيقية التي نص عليها ديننا الإسلامي الحنيف، وهذا من السلبيات التي قد تأتي بها العولمة الثقافية، وقد رأينا كيف أسهمت العولمة في تنامي الظاهرة الدينية، وزيادة الحروب والصراعات بين الشعوب وداخلها، أما العالمية لا يمكن لها أن تفعل كل هذا فهدفها كما قلنا آنفاً هو التنوع والتعدد والقبول بالاختلاف، والحفاظ على طبيعة الخصوصيات الثقافية للشعوب، حيث إنها تؤمن بمبدأ الاختلاف، بمعنى التأثير والتأثر بشكل إيجابي لا سلبي، فالمساس بحقوق الأفراد والمجتمعات مناف لروح العالمية، وهي دعوة إلى احترام البشر، إذن فالعالمية «UNIVERSALITE-UNIVERSALISME»، هي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية على مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعولمة تفتح على ما هو كوني عالمي. نشدان العالمية في

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص95.

المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات، طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنها طريق الأنا للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية طريقها إلى جعل الإيثار يحل محل الأثرة، أما العولمة فهي طموح بل إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم. العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع. والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الأيديولوجي والحلول محله»[(1)]. ومن ثم فإن العالمية هي النموذج الأقرب الإيجابي الذي يحمي خصوصيات الشعوب الثقافية والدينية، عكس ما تريد العولمة تجسيده من خلال نشرها لثقافة واحدة لحضارة محددة مهيمنة ومسيطرة، تحمل هذه الحضارة خصوصية ثقافية تريد تمريرها على كل الثقافات الأخرى مع المحافظة على تلك الخصوصية في مواجهة الخصوصيات الثقافية الأخرى، لكن المفكر الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" يرى عكس ما جاء به "معلوف" حول إيجابية نموذج "العالمية" على "العولمة" حيث إن "سعيد" «يفضل مصطلح "الكونية" التي تشتمل جميع الثقافات الإنسانية الموجودة في الكون، على مفهوم "العالمية" المنطلقة من فكرة العولمة الأمريكية الحاملة في طياتها العديد من الأيديولوجيات الأمريكية القطبية التي تريد أن تحكم العالم وفق نظرة واحدة. فالكونية بأجمل تجلياتها هي أن تكون ابنا للكون، بالمعنى السياسي والأخلاقي والثقافي، من دون الاتصال بارتباطات خاصة تفصلك عن العالم الآخر، بل تكون هذه الارتباطات متعايشة مع بعضها البعض»[(2)]. ومن هذا فإنّ "إدوارد سعيد" يفضل مصطلح الكونية على مصطلح العالمية الذي يرى أنه يحمل نفس تأثير العولمة الثقافية، أي أن العالمية والعولمة تحملان التأثير نفسه على باقي الثقافات وهو التأثير الواحد النمطي الشمولي للثقافة الواحدة عكس ما يراه "معلوف" في تفريقه بينهما.

ويرى الكاتب أن هناك من يؤيد ويرفض هذه الفكرة، ويعطي لذلك مثالا عن الحكومات الغربية التي تدعي حمايتها لحقوق الإنسان، فالنظرة التي توجهها إلى أفريقيا أو الشرق الأوسط ليست نفسها التي تخص بها كوبا وبولونيا «وهو موقف يدعي الاحترام ولكنه في نظري محتقر بعمق. أن نحترم أحدهم ونحترم تاريخه هو أن نعتبره ينتمي إلى الإنسانية ذاتها وليس إلى

---

(1) البشير ربوح وآخرون: السؤال عن الهوية، ص180.

(2) سعاد العنزي: تقاطعات الهوية عند إدوارد سعيد ومحمود درويش، ص12.

إنسانية مختلفة، إلى إنسانية رخيسة. لا أريد التوسع حول هذه المسألة (...) ولكنني متمسك بإثارتها هنا لأنها أساسية لمفهوم العالمية، الذي يفقد معناه إذ لم يفترض وجود قيم تخص كل الكائنات الإنسانية دون أي تمييز. فهذه القيم تتصدر كل شيء»[1].

ومن ثم فالعالمية تهدف إلى حماية حقوق كل الشعوب، حيث جعلت لهم أيضا نفس الاهتمام، وإذا لم تفعل ذلك حادت عن معناها الحقيقي الذي جاءت من أجل ترسيخه، وكما رأينا بعض الدول الغربية، ومنظمات حقوق الإنسان التي تدعي في حمايتها كل من هو في حاجة لهذه الحماية، وأن لا تقدم الفضل لأحد أو شعب أو أقلية مضطهدة على أخرى، لكن ما نراه يعكس ذلك، يجب على هذه الدول والمنظمات أن تنظر إلى كل الشعوب نظرة واحدة متساوية، وإذا حدث ذلك فعلا نقول إن مفهوم العالمية وصل إلى هدفه الحقيقي؛ الانفتاح، التعدد، الحوار، التنوع. وقد دعا "معلوف" إلى إلغاء كل تلك التقاليد والقوانين التمييزية والتصرفات التي خلفتها الشعوب، والعقائد على مدار تاريخها، والتي لا تتوافق مع الكرامة الإنسانية، لذلك وجب علينا إلغاؤها جميعاً لأن «كل ما يتعلق بالحقوق الأساسية، كحق المرء في العيش كمواطن كامل الحقوق على أرض آبائه دون الخضوع لأي ملاحقة أو تمييز، وحق المرء في العيش بكرامة حيث يوجد، وحق اختيار المرء لحياته ومشاعره ومعتقداته بحرية، في إطار احترام حرية الآخر، والحق في الحصول دون عقبات على المعرفة والصحة وحياة كريمة ومحترمة، كل ذلك، والقائمة غير محدودة، لا يمكن إنكاره على أمثالنا بحجة حماية معتقد أو ممارسة سلفية أو تقليد. في هذا المجال يجب الميل صوب العالمية وحتى صوب النمطية إذا تطلب الأمر، لأن الإنسانية، مع كونها متعددة، هي واحدة قبل كل شيء»[2].

إذن يجب علينا احترام خصوصية كل حضارة وثقافة، وهذا ما تدعو إليه العالمية عكس العولمة أو العولمة الثقافية، التي تدعو في مجملها إلى نقض هذا الجدار الذي يحمي قيمنا وديننا وثقافتنا...إلخ، والعالمية حسب رؤية "معلوف" هي منهج لاحترام كل الحقوق والحريات واحترام كل حضارة أو ثقافة على حدة دون إقصاء لأي منها على حساب الآخر، وبذلك تكون ضد العولمة في رؤيتها ومنهجها، والتي تدعو إلى هذا الإقصاء والنظرة المركزية الواحدة، فالأمة

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص95.

(2) المرجع نفسه: ص96.

حسب "معلوف" هي واحدة بالرغم من اختلافها وتعددها، وهذا ما جاء به الدين الإسلامي، وكما أشرنا آنفاً هو مثال، ونموذج واضح عن العالمية. والدعوة إلى التعايش والحوار «وبموازاة المعركة من أجل عالمية القيم لا بد من مقاومة التماثل المُفقِر والهيمنة الإيديولوجية أو السياسية أو الاقتصادية أو الإعلامية والإجماع المبلد، وكل ما يخنق التعبيرات اللغوية والفنية والفكرية المتعددة، وكل ما يسير في عالم رتيب وقاصر. إنها معركة من أجل الدفاع عن بعض الممارسات وبعض التقاليد الثقافية ولكنها معركة دقيقة متطلبة وانتقائية، دون تردد، ودون مخاوف زائدة، منفتحة باستمرار على المستقبل»[1].

وهنا دعوة صريحة من الكاتب بمواجهة العولمة الثقافية لأنها هيمنة وسيطرة للأفكار والإيديولوجيات، ومحاولة لترسيخ مجموعة من الأفكار الثابتة دون المراعاة للاختلاف والتنوع الثقافي، فبالرغم من إيجابيات هذا التقريب، وهذه الكوكبية أو الشمولية أو الأمركة حسب قول بعض الباحثين أيضا، إلا أن تأثيرها السلبي فاق ما جاءت به من إيجابيات على الشعوب، فالمشكلة هنا ليست في عملية تأثر ثقافة بأخرى أو هيمنة ثقافة على ثقافة أخرى -مع بقاء خصوصية الثقافة المهيَمن عليها- وإنما الخوف من محو وزوال بعض الثقافات، وإن استمر الأمر على هذا النحو، فنحن في طريق حدوث ذلك الأمر، فالعولمة الثقافية تجسيد للثقافة الغالبة، وهدم للثقافة المغلوب على أمرها، والاكتفاء بثقافة واحدة ولغة واحدة مسيطرة.

3- الهوية والعولمة الثقافية ودور وسائل الإعلام العالمية بين التنوع (الاختلاف) والتماثل (التهجين) الثقافي:

لم ينف "معلوف" فضل العولمة وتأثيراتها الإيجابية في مجال الطب والهندسة والاقتصاد والاتصالات والتكنولوجيا والنقل وغير ذلك من الحسنات الكثيرة التي أتت بها العولمة، وللعولمة الثقافية أيضا الكثير من الأفضال على الثقافات والشعوب المتقدمة –خاصة- والمتراجعة قليلا (دول العالم الثالث)، وبالرغم من محاولة تلك الدول والثقافات المهيمنة التفرد بسياسة الثقافة الشمولية الواحدة، إلا أنه حدث رغماً عنها تمازج ثقافي كبير بين المجتمعات والشعوب والثقافات، وقد ساعدت التطورات العولمية والتكنولوجية كثيراً في تقريب الثقافات من بعضها

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص96.

البعض، لكن ما تخافه بعض الثقافات القومية على سبيل التمثيل وبنسبة كبيرة بعض الثقافات الخاصة؛ هو أفولها في مواجهتها للثقافات المسيطرة أو ثقافات المركز كما يقال، لأن هذه الثقافات حسب اعتقادنا لا يخيفها التمازج الثقافي مع ثقافات أخرى بقدر ما تقلقها نظرية النقاء أو المركزية الثقافية التي تبناها الغرب، ومن ثم فالقلق الثاني أشد فتكا بثقافتها من القلق الأول؛ أي التمازج أو الاختلاط، لأن هذا يسهل للثقافات أن تتحكم فيه، لكن الشكل الآخر يعني حتمية نهاية ثقافتها وزوالها وتقمصها بثقافة نمطية أخرى تكون كونية-شمولية أو واحدية، وهذا ما تعمل على تجسيده العولمة الثقافية، وبالرغم من هذا، إلا أن "معلوف" يرى أن العالم ككل يسير نحو تمازج ثقافي إيجابي حسب وجهة نظره، أو نحو هجنة ثقافية تنقسم وجهات النظر حولها بين مؤيد ومعارض لها، ولا يدعم حسب أطروحاته تلك النمطية الثقافية التي تعمل بمبدأ الثقافة الواحدة والشمولية التي تقصي الثقافات الأخرى، لذلك سنحاول في هذا الشق أن نرى كيف كانت رؤية "معلوف" لهذه الإشكالات؟ وكيف يرى مستقبل العالم والثقافات المهمشة على وجه الخصوص مع هذا التطور العولمي والتكنولوجي المتسارع؟ فهل يمكن لهذا التمازج والتنوع والتعدد الثقافي بفعل العولمة الثقافية أن يحدث صراعاً حضارياً ثقافياً بين الثقافات والحضارات، والذي أقر به العديد من المفكرين الغربيين من أمثال صمويل هنتنغتون؟.

سنحاول في هذا الجانب أن نتناول رؤية أمين "معلوف" في حديثه عن هذا التمازج الإيجابي بين الثقافات، وكأنه بذلك ينفي أطروحة صدام-صراع الثقافات التي أقر بها الغرب مخافة وتحذيرا على ثقافتهم التي يرون فيها مركزا للثقافات وتأييدا النقاء الثقافي؛ لأن هناك الكثير من وجهات النظر حول هذا التمازج والتهجين والتعدد الثقافي، فلكل منظوره الخاص حول هذه الأفكار، فهناك على سبيل المثال من يرى في التهجين الثقافي أنه سلبي ويساهم في محو الخصوصية الثقافية ومن أصحاب هذه الرؤية نجد الغرب، وهناك من يرى فيه –التهجين- أمراً إيجابياً، ومن جهة أخرى أمرا محتوماً لا مفر منه؛ لأن كل الثقافات هجينه-خلاسية كما يرى بعض المفكرين والفلاسفة ومنهم "معلوف" و"إدوارد سعيد" و"تودوروف" و"هومي بابا" وغيرهم.

3-1- نحو حوار(تبادل) للهويات الثقافية ونبذ فكرة النقاء(المركزية) الثقافية من وجهة نظر "أمين معلوف":

هناك كثير من المفكرين الذين تحدثوا عن نظرية الصدام أو الصراع الحضاري/الثقافي، ونجد أكثرهم في الغرب فمنهم "أرنولد توينبي" و"برنارد لويس" و"صامويل هنتنغتون" ومنهم من الجانب العربي "المهدي المنجرة" الذي كان من الذين تحدثوا أيضا عن صراع الحضارات حتى أن "هنتنغتون" عاد إليه في بعض أفكاره، وقد ارتأينا في هذا الجانب أن نشير لبعض الأقوال التي جاء بها "هنتنغتون" ونقدم بعض الآراء النقدية لفكرة صراع الحضارات/الثقافات التي أقر بوجودها، وما جعلنا نتناول الموضوع من جانبه هذا هو رؤية "معلوف" ودعوته إلى حوار وتعايش الثقافات والحضارات، وكأن رؤيته وأفكاره وأطروحاته كانت مشروعاً مضاداً لهنتنغتون، مشابه للمشروع الذي جاء به "هارالد موللر" في كتابه "تعايش الثقافات".

إن ذلك الانتشار الرهيب للأصوات والصور والأفكار والمنتجات المختلفة والمتنوعة حسب رؤية "معلوف" يغير يوماً بعد يوم من تصرفاتنا وتطلعاتنا، وحتى في طريقة عيشنا ورؤيتنا للعالم ولذواتنا في الوقت نفسه، حيث نستنتج من هذا التمازج الرائع حقائق متناقضة فعلى «سبيل المثال، صحيح أننا نجد اليوم في الشوارع الرئيسية لباريس أو موسكو أو شانغهاي أو براغ العلامات المعروفة لمطاعم الوجبات السريعة، ولكن من الصحيح أيضا أننا نرى بشكل متزايد، في كل القارات، المأكولات الأكثر تنوعاً، ليس الإيطالية والفرنسية فقط، والصينية والهندية، التي تستورد منذ زمن طويل بل اليابانية أيضاً والأندونيسية والكورية والمكسيكية والمغربية واللبنانية»[1].

فبالرغم من طغيان الثقافة الأمريكية في انتشار مطاعم الوجبات السريعة؛ لأن الفضل في ظهور هذه الثقافة كان في أمريكا في بدايات القرن التاسع عشر، وانتشر بعد ذلك في جميع أنحاء العالم بفضل العولمة الثقافية، بالرغم من هذا التفرد والسيطرة للثقافة الأمريكية على العديد من الثقافات الأخرى العريقة تاريخيا، إلا أن البعض من هذه الثقافات مازال محافظاً على الكثير من مظاهر ثقافته الأصلية، واستطاعت أن تؤثر بها على العديد من الشعوب؛ كالمأكولات

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص97.

الشعبية الصينية والكورية واليابانية والمغربية واللبنانية في كل القارات، لنلاحظ ذلك التنوع والتمازج الرائع لهذه الثقافات مع بعضها البعض، وتأثير إحداها في الأخرى، وهذا ما دعا إليه "معلوف" من خلال أفكاره، ففي فرنسا مثلا هناك شوارع كبيرة لأشخاص جزائريين مغتربين، يملكون مطاعم يقدمون من خلالها أفضل الوجبات التقليدية الجزائرية، وهذا نموذج آخر لتمازج الثقافتين معاً، ومحاولة لتجسيد الثقافة الجزائرية في فرنسا وربما في باقي أوروبا.

ويضيف "معلوف" حول التأثر بفن الطبخ الذي يعد مظهراً من مظاهر العولمة الثقافية، وعلى أن لهذه الظاهرة –ظاهرة التمازج- دلالة خاصة في نظره: «فهي تكشف عما يعنيه الامتزاج في الحياة اليومية. وتكشف عما يمكن أن تكونه ردود فعل بعضهم وبعضهم الآخر. في الواقع كم من الناس لا يرون في كل هذا التطور إلا مظهرا واحداً وهو ولع بعض الشبان بالوجبات السريعة على الطريقة الأمريكية. لست من أنصار الاستسلام وكلي تقدير للذين لا يستسلمون. إن المقاومة من أجل الحفاظ على الطابع التقليدي لشارع أو حي أو نوعية حياة ما، هي معركة مشروعة وضرورية غالبا. ولكن يجب ألا تمنعنا من رؤية المشهد كاملاً»[1].

يرى "معلوف" أن الامتزاج الثقافي في فن الطبخ انتشر بفضل العولمة الثقافية، بحيث إنه لا يجد في هذا الانتشار مشكلة، بل يرى في ذلك شيئا إيجابيا في حوار الثقافات وتقاربها وتنوعها، فهو يدعو إلى التعدد والاختلاف والتنوع من خلال هذه الفكرة، وقد يعتقد الكثير من الأشخاص أن مظهر التأثر بالطبخ الأمريكي مثلا هي ظاهرة ثقافية عادية، وأن الشباب مولع بهذا الطبخ لا أكثر ولا أقل، لكن الكاتب يرى عكس ذلك فالظاهرة لها دلالتها الخاصة عنده، وبالرغم من أنه دافع على هذا التنوع والامتزاج الثقافي، إلا أنه في نفس الوقت يشدد على وجوب المحافظة على مظاهر هويتنا وثقافتنا الأصلية وتراثنا في مواجهة الثقافات الأخرى أو الثقافة المسيطرة، وأن لا نترك ريح المعاصرة والعولمة تعصف بها، وهو في كلتا الحالتين ليس رافضاً للعولمة بما فيها العولمة الثقافية، وفي الجانب الآخر يدافع على التراث والأصالة اللذان نرى من خلالهما ثقافتنا ككل، ولا يريد "معلوف" لهذه الظاهرة الثقافية أن تتوقف على الإطلاق، فهذا الأمر لا يقلقه ويريد له الانتشار في باقي العالم.

---

(1) أمين معلوف : الهويات القاتلة، ص97.

هذا الشكل من التأثر الثقافي بفن الطبخ الأمريكي يسمى "الماكدونالدية" نسبة إلى محلات ماكدونالد وأصلها من الثقافة الأمريكية،والتي لقيت رواجاً كبيراً في عديد الدول خاصة في المشرق العربي، والماكدونالدية هي «صورة للفكرة الحالية عن التجانس العالمي للمجتمعات، نتيجة تأثير المجتمعات متعددة الجنسيات. والماكدونالدية طبقاً لعالم الاجتماع "جورج ريتزر" George Ritzer هي العملية التي بها ستسود مبادئ مطاعم الوجبات السريعة قطاعات متزايدة من المجتمع الأمريكي فضلا عن بقية العالم»(1). ومن ثم فهناك من يعتبر بأن "الماكدونالدية" هي إحدى أشكال التهجين الثقافي، على الرغم من أن نموذج الماكدونالدية الأمريكي مختلف على ما هو في روسيا أو الصين أو المشرق العربي (السعودية مثلا) أي الشكل الذي تأثروا به، بمعنى أن هناك امتزاج وتداخل بين الأنموذج الأصلي الأمريكي في الطبخ مثلا، والأنموذج الآخر الذي التقى معه ليُ شكّلا معاً أُموذجاً أو شكلاً ثالثاً انصهر من خلال التقاء النموذجين الأول والثاني ليُخرجاَ معاً في النهاية أُموذجاً يمثل تمازج تلك المظاهر الثقافية مع بعضها البعض، وهذا ما يطلق عليه البعض التلاقح الثقافي أو التهجين أو التمازج البين ثقافي حيث يقول "إدوارد سعيد": «إن فكرة التعددية الثقافية، أو الهجنة-التي تشكل اليوم الأساس الحقيقي للهوية اليوم- لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة. وإنه لعلى قدر كبير من الأهمية أن نتذكر ذلك في وقت يحاول فيه متطرفون مثل صامويل هنتنغتن أن يقنعوا العالم بأن صدام الحضارات أمر محتوم لا مفر منه»(2).

ويؤكد الباحث "سعد محمد رحيم" أنه لا وجود لثقافات صافية منطلقاً من أفكار "إدوارد سعيد" ويرى أن فكرة النقاء والمركزية الثقافية هي خرافة فاشية/شوفينية، وتبرير حديثه هو أن الثقافات الأوروبية خلاسية فلها تأثيرات أخرى خارج أوروبا، فكيف تكون نقية إذ كان هذا صحيحاً ويتساءل عن أي مدى يمكن أن يجعلنا نثق في فرضية "التهجين" و«ما هي ضمانتنا في أن لا تنقلب الهجنة ذاتها بعدِّها مقولة إنسانية إلى تذويب للذات في نسيج الآخر؟ فأمام ثقافة

(1) جان نيدرفين بيترس: العولمة والثقافة المزيج الكوني، تر: خالد كسروى، مر: طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2015، ص77.

(2) سعد محمد رحيم: سحر السّود دراسات في الفنون السردّية (الرواية-السيرة والسيرة الذاتية-أدب ما بعد الكولونيالية-أدب الاستشراق)، دراسات نقدية، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، د.ط، ص 116.

مهيمنة-مدعومة-هذه الثقافة- بقوة اقتصادية، سياسية، عسكرية عاتية، ما هي رهانات الثقافات الأضعف في التأثير، وتحقيق هذا الشيء الصلب المتجاوز، الهجين، وفي تجنب الاستلاب والامتثال والانقياد؟»(1).

إن ذلك التمازج والتأثير أو التلاقح الثقافي هو نوع من التهجين أو الهجنة الثقافية؛ لأن الغرب يؤمن بنظرية النقاء أو المركزية الثقافية والعرقية، وحتى من جانب الثقافة الإسلامية هناك البعض من التيارات المتشددة اتجاه هذه الثقافة حيث ترى في العولمة والحداثة والمظاهر الثقافية الغربية، وتأثيراتها شيئا سلبيا على ثقافتها، ويعتبر المفكر والفيلسوف الفلسطيني "إدوارد سعيد" أن الهجنة الثقافية شيء إيجابي في نظره؛ لأنها نبذ لفكرة النقاء الثقافي التي يزعمها الغرب، ويؤمن بمركزيته الثقافية حيث «تعتبر الهجنة لعبة الهويات المركبة التي تواجه الخطاب الأصولي، عبر النهل من ثقافات متعددة. وهو ما يتيح إمكانية تجاوز "ماهوية" الهوية نحو آفاق ثقافية رحبة أساسها التفاعل المستمر. وما دامت الهجنة تمجد التلاقح والتواصل، فإنها بذلك تدحض علاقة الصراع والفرقة والانقسام بين الأنا والآخر. ولأن الهوية ليست ثابتة وسكونية بل تخضع لمنطق التحول والتغير فإن الهجنة مفهوم مناوئ للهوية الصلبة التي تصنف نفسها نقيضها للآخر، وتقيم الحواجز بين العوالم»(2).

فمفهوم التهجين في الدراسات الثقافية، ومن قبل بعض رواد الدراسات ما بعد الكولونيالية ليس نفسه الدراسات الأنثروبولوجية الذي قد يعني ضمنها الكثير من الأشياء السلبية خاصة من منظور الغرب العنصري، فالهجنة في نظر الكثير هي تفاعل وتداخل وحوار بين الثقافات، ومن ثم فهي نبذ لفكرة الصراع الثقافي، ودعوة إلى التعايش الثقافي بين جميع الثقافات مع ضرورة المحافظة على الهوية الثقافية الأصلية والمساهمة في بناء إرث ثقافي مركب ومشترك في الآن نفسه، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار أن «جميع الثقافات، جزئيا بسبب (تجربة) الإمبراطورية،

---

(1) سعد محمد رحيم: سحر السّرد دراسات في الفنون السرديّة، ص 117.

(2) هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، مجلة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عنوان العدد الإسلام والحداثة، العدد 8، يونيو 2014، ص 159.

منشبكة إحداها في الأخريات، ليست بينهما ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجنة مولدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة، وغير واحدية»[1].

وقد توقف المترجم والشاعر السوري "كمال أبو ديب" كثيرا في المقدمة المطولة التي كتبها في ترجمته لكتاب "الثقافة والإمبريالية" "لإدوارد سعيد" عند مصطلح الهجنة الثقافية، وأراد أن يستبدل كلمة (التوليد/المولّد) ببعض المصطلحات الأخرى التي يرى في معناها أكثر إيروتيكية، وفضل مصطلحات كالتأثير والتأثر والتفاعل والتمازج والتبادل والتثاقف أو المثاقفة وغيرها من المصطلحات في نظره على مصطلحات التهجين والتلاقح...إلخ، والتي يمكن أن يرتبط مفهومها ومعناها بعلوم أخرى تختص بالدراسات الحيوانية على سبيل التمثيل لا الحصر «فلا تدين الهجنة لنسق واحد ولا ترتبط بقيمة ثقافية ثابتة. فهي تداخل وتلاقح بين العوالم وتنزاح عن كل ما من شأنه أن يوصل إلى الصدام. فقد غدت جميع الثقافات اليوم متمازجة وتعيش حالة من "التهجين". إن المشكلة مع غرس الهوية المنغلقة داخل إطار محلي ضيق معناه إيلاء الاهتمام الكافي لكون هذه الهويات ضربا من البناء. فالعالم اليوم مكون من هويات كثيرة تتفاعل انسجاما حينا وتتنافر حينا آخر، تبحث عن وجود إنساني مشترك، غير قائم على السيطرة والإرغام، ومبني على التواصل بين الشمال والجنوب والشرق والغرب...وهو ما يسمح بالانفلات من المنظور الإقصائي»[2].

ومن ثم فإن التفاعل الثقافي ضرورة حتمية لا مناص منها فليس هناك ثقافات نقية حسب اعتقاد بعض الباحثين، ولا يمكن للهويات الثقافية الخاصة بأي شعب أن تستمر ما لم يكن هناك نوع من التواصل والاتصال بين مختلف الشعوب والثقافات أو حتى الحضارات، فاستمرارية أي ثقافة لشعب أو حضارة ما لا تكمن في تلك الوحدوية أو الانطواء بل في انفتاحها مع وجوب الحفاظ عليها في مقابل الثقافات الأخرى، وذلك الانفتاح بين الثقافات يسهم في بناء ثقافة إنسانية مشتركة، وإن أبرز أهداف الهجنة هو «تقويض نزعة التمركز الثقافي حول الذات والوطنية، للعبور نحو التلاقي بين الجغرافيا والثقافات والقوميات لتأسيس أفق إنساني يتحرر من وهم الانتماء المنغلق المعادي للحوار. ومن ثم الانزياح عن الثبات المكاني الذي يوحي بدلالات

(1) إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004، ص24.

(2) هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص159.

تعادي التفاعل الحقيقي والمثمر مثل: النقاء الثقافي. فالنزعة الإنسانية تقتضي تقويض التمركز الثقافي سواء اتخذ شكل مركزية غربية أو مركزية إسلامية أو مركزية إفريقية. ولعل ما يكسب هذا المفهوم شرعية الراهنية هو تنامي مقولات متعصبة وشعارات متطرفة من قبيل: صراع الحضارات، وتصاعد المد الأصولي المتطرف. فالهجنة قمينة بنبذ العنصرية»(1).

ويعتبر "أمين معلوف" من الكتاب الذين دعوا من خلال كتاباتهم إلى حوار للثقافات والحضارات ودافع عن هذه الفكرة في مقابل فكرة الصدام أو الصراع عبر كتاباته الروائية والسياسية، فكان موقفه أكثر إيجابية إلى جانب الكثير من الفلاسفة والمفكرين من أمثال "إدوارد سعيد" والذين قاموا بتفنيد نظرية الصدام الثقافي أو الحضاري التي أقر بها "صامويل هنتنغتون"، والتي نشرها في مقال له قبل أن يتوسع في تلك الفكرة لتنتهي بكتاب من تأليفه، ويعتبر "سعيد" «ضد ما يسميه سياسات الهوية، ومع هجنة الهويات وتلاقح الثقافات، وضد صراع البشر القائم على الأصول والأعراق والانتماءات الجغرافية والمناطقية الصغيرة. وقد كان نضاله الأساسي في كتابته هو أن ينبه الغرب والشرق، الشمال والجنوب، إلى حروب البشر، التي تستند إلى ما يسميه صمويل هنتنجتون صراع الحضارات، هي حروب مدمرة للهويات نفسها. مضرة بالبشر جميعاً غالبين ومغلوبين»(2). ومن ثم فـ"سعيد" ضد الفكرة القائلة بصراع الثقافات والحضارات حيث يرى في أن الصراع بين الشرق والغرب لا يعدو إلا أن يكون حرباً مدمرة لكلا الطرفين، فليس هناك فائز في هذه الحرب حتى وإن كان هناك منتصر ومنهزم حسب مفهوم "سعيد"، لأن الدمار والفظاعات والجرائم الإنسانية ستعود بالسلب وسيمس تأثيرها سائر المخلوقات، لذلك كان يدعو إلى تعايش وحوار الحضارات والثقافات، وقد سلك "معلوف" نهجه في هذه الفكرة في الكثير من أعماله خاصة كتابه "الهويات القاتلة"، وذلك تفنيداً لنظرية صراع الحضارات التي أقر بها الأمريكي "هنتنغتون".

ويرى "هنتنغتون" أن القوى المسيطرة تحمل بالضرورة ثقافات مسيطرة، وقد كان يقر بحتمية الصراع من خلال كتابه الذي تلقى عنه كثيرا من النقد من قِبل مفكرين وفلاسفة؛ لأنه وقع في بعض التناقضات، والشيء البارز أنه في نهاية الكتاب دعا إلى ضرورة البحث عن سبل الحوار

(1) هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص159.

(2) فخري صالح: إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص ص08-09.

والتعاون بين قادة العالم ككل لتجنب حدوث الصدام. ويرى "هنتنغتون" «كابوس التحالف الكونفوشيوسي-الإسلامي ضد الغرب قادماً: حرب ثقافية بسبب التناقضات العنيفة، والنزاعات الإقليمية المتنوعة، والانتشار المتزايد باستمرار لأسلحة الدمار الشامل الذي يمكن أن يؤدي في النهاية إلى صدام نووي: إنه سيناريو رعب لا يدع مجالا للأماني، ولا يترك سوى فسحة ضئيلة للأمل»[1]. فكثيرا ما كانت آراء "هنتنغتون" عن الإسلام سلبية، فمن خلال خطاباته يظهر للقارئ أن هذا الكاتب في حديثه عن الإسلام يحاول ضرب الدين الإسلامي، وهو لا يتحدث عن بعض الأفعال السيئة التي نسبها المنتمون له، وهذا الأمر موجود في كل الديانات والثقافات، فكما قال "معلوف" لا يجب أن نحكم على الدين من خلال فعل شخص معين، لكن "هنتنغتون" فعل ذلك، وقد حذر كثيرا من التحالفات التي تقيمها بعض الدول؛ منها الإسلامية، والتي تشكل في نظره تهديدا للدول الغربية وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية، ويقسم الثقافات إلى سبع ثقافاتٍ متصارعة في نظره؛ منها الثقافة الغربية المسيحية في أوروبا، وأمريكا الشمالية، وأقيانوسيا، وكذلك الأرثوذوكسية المسيحية في العالم الإسلامي-اليوناني. وثقافة الإسلام الذي يمتد من وسط أفريقيا عبر الشرق الأوسط حتى وسط آسيا وأندونيسيا، والثقافة الأفريقية مهما كانت، والثقافة الهندوسية للهند، الثقافة اليابانية، الثقافة الكونفيوسية للصين ومحيطها الجنوب أسيوي[2]. ومن ثم فهناك من يخالف "هنتنغتون" في هذا التقسيم للثقافات؛ لأنه اعتمد في تقسيمه على الأديان أكثر من اعتماده على الثقافات، ومن أصحاب الرأي المخالف لهنتنغتون نجد "دييتر سنغاس" و"هارالد موللر" كمفكرين بارزين في نقد نظرية الصدام-الصراع الثقافي التي أراد إثباتها "هنتنغتون". و«جهود "بابا" مكرسة لاستكشاف الموقع الثقافي الهجين والبيني، مدافعاً عن موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، موقع يتغلب على الأسس المتعيّنة ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقا وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ. فالسيد والعبد، أو المستعَمر والمستعمِر، لا يمكن النظر إليهما، في عرف بابا، على أنهما كيانان منفصلان يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل. والأمر –في عرف بابا- أن ثمة تواجهاً وتبادلاً متواصلين تؤدي فيهما الهوية

---

(1) هارالد موللر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص ص26-27

(2) ينظر: المرجع نفسه: ص ص24-25.

الثقافية أداءً في زمن الحاضر، وفي فضاء حدّي هو موقع هجين يترك للاختلاف الثقافي أن يبرز وينتج معارف ومعاني جديدة ويمكن من بناء موضوع سياسي جديد يغرب توقعاتنا السياسية المعهودة ويغيّر الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة السياسة»[1].

وكما أشرنا سابقاً فإن الامتزاج والحوار والتعايش والتنوع يراه البعض أمراً إيجابياً للمحافظة على الثقافات والإسهام في بناء إرث ثقافي مشترك، وكذلك التهجين الذي يرى فيه بعض المفكرين كـ"إدوارد سعيد" و"تودوروف" بأنه أمر موجود وأن كل الثقافات متداخلة ومهجنة وليس هناك ثقافة نقية، ومن ثم فإذا كان التهجين والتنوع الثقافي أمرا إيجابيا في نظر البعض، فإنه يخيف بعض الأطراف حيث يرون فيه بوادر الصراع «إن التاريخ العالمي يدفع الآن- بعد القوميات والأيديولوجيات- الثقافات بعضها ضد بعض. إنه يتحدث عن حضارات وهو ما يفضل التعبير الأنجلوسكسوني تسميته بـ"الثقافات" وهذه الثقافات سوف تؤلف المجموعات المتعادية مستقبلا»[2].

ويتحدث الباحث "هشام بن الهاشمي" في قضية "الهجنة" بأنها: «تصف الوضع ما بعد الكولونيالي وهي نقيض الثقافة النكوصية المتمسكة بمفاهيم الهوية والقومية التي عدها سعيد من مآسي العالم الثالث (...) ترتبط الهجنة –إذن- بالهوية التي يرغب إدوارد سعيد في تجاوزها وانعزاليتها ورقصها المسعور حول ذاتها. وهو يفسر تركيزه على إبراز مزالق القومية المنغلقة التي تركز على الهوية، والخصوصة، والجوهر الخالص باسم العروبة. فهو يصر على ضرورة الاندماج في الهوية الإنسانية التي لا تتقيد بحدود. ولذلك يثمن إدوارد سعيد المهاجر-المنفي، لأنه يقيم بين الأوطان ويتحرر من الأماكن، وتسقط بذلك المسميات المنتجة للفرق من قبيل: أبيض وأسود، وشرق وغرب، وشمال وجنوب»[3]. فالهجنة هي كسر لتلك الحواجز والحدود السياسية بين الدول التي لها انتماء قومي واحد سواء في أوروبا أو في العالم العربي والإسلامي، ومن ثم فإن الهجنة الثقافية لا تؤمن بتلك الحواجز أو الحدود الجغرافية، ولا تؤمن أيضا بمبدأ الوحدوية بل بالتعدد والاختلاف والتمازج والتأثر بين جميع الثقافات، فهي حسب "إدوارد سعيد"

---

(1) هومي .ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص11.

(2) هارالد موللر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، ص24.

(3) هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص159.

نبذ للمركزية الثقافية، ليكون رأيه متماثلا مع وجهة نظر "هومي بابا" بعدم نقاء أي ثقافية فـ«لقد رفض هومي بابا، وغيره من نقاد الدراسات ما بعد الكولونيالية، الفكرة القائلة بنقاء الثقافة أو نقاء الهوية الثقافية، لأن الثقافة اليوم لا تقع في لب نقي، بل تترامى على حواف الثقافات الأخرى، فلا وجود لها إلا في تخوم هذه الثقافات. إن مفهوم الهجنة هو من المفاهيم الأساسية عند بابا، والذي ساهم في خلق تصدعات في البناء النظري لفكرة المركز، الذي دعمته فلسفة نقاء العرق واصطفائه الذي كان من أسس الخطاب العلمي الاستعماري، ويعني هذا المصطلح الإفصاح عن منظور الأقليات»[1].

وبالرغم من أن "سعيد" كان من المدافعين عن قضية التعايش والحوار المتعلق بالهويات الثقافية، إلا أنه كان ضد ما يعرف بالتعددية الثقافية؛ لأنه يرى في ذلك اختلافا وتنوعا أبعد من التفاعل أو التمازج داخل الثقافات، فالتعددية هي دلالة على وجود هويات عدة ومختلفة، و "سعيد" يبحث من خلال وجهة نظره عن هوية إنسانية مشتركة ومركبة عابرة للحدود الجغرافية وللأزمان، ومن ثم فهو يؤيد مبدأ الهويات المشتركة، وينبذ الهويات المتصلبة بحكم أنه عاش منفياً في أمريكا، لذلك كان تفكيره ورأيه بهذه الإيجابية، وقد انطلق في مقولاته وكتاباته من وضعه كمنفي ومن وضع بلاده فلسطين كذلك، وبذلك فإن الهجنة من هذا المنظور هي نبذ للتصلب والصراع والوحدوية والتمركز بشتى أنواعه ومن ثم فـ«إننا بصدد رؤية مثالية، كونية، لتلاقح الثقافات وتفاعلها حول أفكار محددة خاصة بالعدالة والتسامح ونبذ الاستبداد والدعوة إلى مقاومة الهيمنة، والاستعمار والكولونيالية، في زمن يعود فيه الاستعمار العسكري والاحتلال المباشر إلى إملاء الإرادة على الشعوب المستضعفة»[2].

وأشار "هنتنغتون" إلى أن التعددية الثقافية هي أمر سلبي خاصة إذ ما تعلق الأمر بالثقافة القومية أو الثقافة الواحدة الخاصة كـ(الهوية الأمريكية مثلا)؛ لأن التعددية داخل ثقافة ما حسب رؤيته هي تهديد للخصوصية الثقافية، لذلك كان موقفه صريحا فيما يتعلق بالتعددية؛ لأنها «خطر كبير على الهوية الثقافية والسياسية للولايات المتحدة الأمريكية، فتزايد الانقسام والتعدد

---

(1) لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نأسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص68.

(2) فخري صالح: إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، ص80.

الثقافي داخلها قد يؤدي إلى تفككها ونهايتها كقوة عظمى»[1]. وبالتالي فالغرب يخاف من التعددية الثقافية داخل ثقافته التي يعتبرها مركز الثقافات في العالم ويؤمن بنقائها؛ إذن فالتعدد في نظرهم يقضي عليها ويعجل بزوالها، لذلك كان المفكر الأمريكي "هنتنغتون" من أكثر الذين دعوا إلى المحافظة على الثقافة الأمريكية بحماية خصوصيتها التي تضمن لها السيطرة والتفوق والاستمرار في مواجهتها للمد التعددي أو التهجيني أو حتى التنوع كما يراه البعض فـ«المسار الحصيف للغرب هو ألا يحاول أن يوقف تحول القوة، وإنما أن يعرف كيف يبحر في المياه الضحلة. ويتحمل الشقاء، ويخفف من مغامرته، ويحمي ثقافته»[2].

وقد تحدث "معلوف" عن مظهر آخر من مظاهر التأثر الثقافي بإشارته هذه المرة إلى الفن الموسيقي بقوله: «هنا أيضا نشهد تنوعا عجيباً. غالباً ما تأتينا من الجزائر أكثر الأنباء المروعة، ولكن ينبثق منها أيضا موسيقى إبداعية ينشرها كل هؤلاء الشبان الذين ينطقون بالعربية أو الفرنسية أو القبائلية. بعضهم بقي في البلد رغم كل شيء في حين رحل بعضهم حاملين معهم حقيقة شعب وروح ثقافة. يدلون بشهاداتهم عنها»[3].

فالجزائر أيضا بلد له تاريخه الحضاري والثقافي، وله هوية ثقافية خاصة ينقلها المهاجرون من الجزائريين إلى أوروبا وأمريكا والمشرق كذلك، وهذا تعريف بالثقافة الجزائرية في كل أنحاء العالم، فبالرغم من معاناة الجزائريين في العشرية الدموية كما أشار "معلوف" آنفا، إلا أن أبناء هذا البلد لم تمنعهم هذه الأزمة من نقل ثقافتهم إلى الخارج؛ لأن الجزائر بلد تمتزج فيه العديد من الثقافات العريقة؛ منها العربية والأمازيغية والفرنسية والإفريقية والمغاربية، فهو بلد ثري جدا من الجانب ثقافي في التقاليد والعادات والفن واللباس والأطعمة التقليدية واللهجات...إلخ. وليس الجزائر فقط، فهناك المغرب وتونس والعديد من البلدان الأفريقية التي تزخر بإرث ثقافي كبير، أثر به الأفارقة على أكبر الثقافات والحضارات كما يقول "معلوف"، والذي شبه فيه الجزائريين المهاجرين بمسيرة «الأفارقة الذين اقتيدوا كعبيد إلى الأمريكيتين. إذ نشهد اليوم موسيقاهم التي

---

[1] البشير ربوح وآخرون: السؤال عن الهوية، ص84.

[2] صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، دار سطور، ط2، 1999، ص494.

[3] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص97-98.

خرجت من لويزيانا أو من الكاريبي عبر العالم، وقد باتت تشكل جزءاً من إرثنا الموسيقي والوجداني. وهذه هي العولمة أيضاً »[1].

لذلك فقد أسهمت العولمة في انتقال هذا المظهر الثقافي المتمثل في الموسيقى، فتمازجت موسيقى الثقافات كلها مع بعضها البعض، حيث نجد على سبيل المثال تأثر الأمريكيين بالموسيقى الإفريقية التي نقلها الأفارقة، والعكس بالنسبة للأفارقة المتأثرين بالفن الموسيقي الغربي، ونجد أيضا على سبيل التمثيل تأثر الجزائريين بالموسيقى الإسبانية والإيطالية والفرنسية والتركية وغيرها، وهذا كله بسبب العولمة الثقافية، وبفضل الوسائط التقنية التي ساعدت على انتشار هذه المظاهر الثقافية، وهذهالوسائط لم تكن متاحةً قديماً، لذلك كان التأثر أقل، ويأخذ وقتا زمنياً طويلا حتى يحدث عن طريق الحملات أو الرحلات أو الغزو الاستعماري، لكن مع تسارع العولمة صار كل شيء يحدث في وقت أقل بكثير مما كان ينتقل فيه قديماً.

ويعتبر الفيلسوف الفرنسي "تودوروف" من الداعين إلى حوار وتعايش الحضارات والثقافات، ويظهر ذلك جليا في كتابه "الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات"، وقد تصدى "تزفيتان" لتلك الأطروحات والأفكار التي قالت بوجود الصراع الحضاري والثقافي وإن «الثقافة المشتركة، ثقافة جماعة إنسانية ما، ليست مختلفة في هذا الصدد. إن ثقافة بلد على غرار فرنسا تبقى في الواقع مجموعة معقدة ومنسوجة من ثقافات خاصة، تلك الثقافات التي يتعرّفُ فيها الفرد على نفسه؛ ثقافات المناطق والمهن، والأعمار والجنسين، والأوضاع الاجتماعية والتوجهات الروحية. فضلاً عن هذا، كل ثقافة يسمها الاتصالمع جيرانها. فأصل ثقافة ما يكون دوماً حاضراً في الثقافات السابقة؛ في التلاقي بين العديد من الثقافات ذات الأبعاد متناهية الصغر، أو في تفكك ثقافة أكثر انتشاراً، أو في التفاعل مع ثقافة مجاورة (...) لا وجود لثقافات خالصة أو ثقافات ممزوجة، فجميع الثقافات مخلوطة ؛ إما "هجينة" أو "خُلاسّية"»[2].

يرى "تودوروف" أن كل الثقافات خلاسية (هجينة)، وبذلك يعتبر من الأشخاص الذين نفوا نظرية النقاء الثقافي التي نادى بها وحاول إثباتها كثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين،

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص98.

(2) محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ص70-71.

فتودروف يقر بأنه يستحيل أن نجد ثقافة نقية، وأعطى مثالا عن شخص مقيم في منطقة بريتون التي تحمل مجموعة من الخصائص الثقافية الخاصة، وبالتالي ينتمي إلى الثقافة البريتونية، وكذلك الفرنسية التي هي جزء من الثقافة الأوروبية، ومنها يثبت أن نظرية النقاء الثقافي غير صحيحة، وأن كل الثقافات خُلاسيّة حيث «تعودُ الاتصالات بين الجماعات الإنسانية إلى أصل ظهور الجنس البشري، وتترك دوماً آثاراً بصدد الطريقة التي يتواصلُ بها أعضاء كلّ جماعة فيما بينهم. ما أن نغوص عميقاً في تاريخ بلد مثل فرنسا، حتى نجد دوماً تلاقٍ بين أجناس متعددة من السكان، وبالتالي ثقافات متعددة؛ الغاليين والإفرنج والرومان وغيرهم»[1].

ويعتبر "تودوروف" أن الثقافات السكونية ثقافات ميتة، فلكي تضمن كل ثقافة استمرارها لا يجب عليها أن تكون منطوية على نفسها؛ لأن الإنطواء يقودها إلى النهاية وإلى طريق مسدود مهما حافظت على نقائها حسب رؤيتها، والانفتاح يضمن لها الاستمرار من جهة ويسهم في بناء الإرث الثقافي المشترك من جهة ثانية، وبالتالي في هذه الحالة يمكن لأي ثقافة أن تحمي خصوصيتها الثقافية في مقابل الثقافات الأخرى فجميع الثقافات في نظره تتغير وتتحول بفعل مجموعة من العوامل و «لو لم يكن لِزاماً على الهوية الثقافية أن تتغير، لما استطاعت فرنسا أن تُصبح بلدا مسيحيا في مرحلة أولى، ثم بلداً علمانياً في مرحلة ثانية. بالإضافة إلى هذه التفاعلات الداخلية، هناك أيضا اتصالات خارجية مع ثقافات قريبة أو بعيدة أحدثت بدورها تعديلات في منحى الهوية. قبل أن تؤثر الثقافة الأوروبية في ثقافات العالم الأخرى، فإنّها تشربت من قَبلُ تأثيرات الثقافة المصرية، وثقافة بلاد ما بين النهرين، والثقافة الفارسية والهندية والصينية، وهلم جرا»[2].

دائما ما كان "تزفيتان" يعطي أمثلة عن الثقافة التي ينتمي إليها، والتي هي جزء من الهوية الثقافية الأوروبية، ويقر بأن ميلاد أي ثقافة يشبه ميلاد الكائن البشري، حيث لا يمكن للإنسان أن يكونمقطوعاً أو نقياً، فبالرغم من أصلنا الواحد إلا أن هناك اختلاط وامتزاج في الأعراق المختلفة الموجودة في هذا العالم، فكذلك الثقافات أيضا، فلا يمكن إذن لأي ثقافة من الثقافات أن تكون نقية فالثقافة الفرنسية مثلا، تأثرت بثقافات مشرقية كثقافة بلاد ما بين النهرين، وعليه

[1] محمد الجرطي: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص71.
[2] المرجع نفسه: ص ص71-82.

فهناك تأثير وتأثر بين كل الثقافات، وهذا ما أراد "تودوروف" تأكيده من خلال الكثير من الأمثلة التي قدمها، ويتعامل كذلك "هومي بابا" «مع الثقافة كمفهوم مكاني، الذي يبرز بأن ما تبحث عنه الذات هو عن موقع لها في هذا الفضاء القيمي، ومن خصوصيات هذا المكان أنه غير ثابت وهو غير متداخل مع أمكنة أخرى، وهنا تكتسب لفظة "ما بعد" دلالة التموقع بين الأمكنة، والتداخل بينها، بما هو -التموقع- التفكير المستمر في فكرة التعاصر والتشارك الإنساني، والذي يمثل ذاته مشروعافكريا واجتماعياً وسياسياً، يستدعي أدوات جديدة في التفكير»[1].

وقد أسهمت العولمة بشكل كبير جداً في إحداث تمازج ثقافي بين الثقافات، وعملت على تقريب الثقافات جميعاً إلى بعضها، فهناك من يرى في هذا التماثل والتمازج عاملا إيجابيا على الثقافات ككل، لكن يرى البعض الآخر أنه عامل سلبي نوعا ما؛ لأنه يسير نحو تجسيد ثقافة واحدة شمولية تحوي كل الثقافات الأخرى، وتجمعها بواسطة العولمة تحت سقف واحد، وهناك من يرى بأن بقاء التنوع والاختلاف بين الثقافات يسهم أكثر في المحافظة على خصوصية كل ثقافة على حدة، ولما لا، بناء إرث ثقافي إنساني مشترك بظهور العديد من المظاهر الثقافية نتيجة تلاقي تلك الثقافات، ويسهم كذلك بشكل كبير في حوار الثقافات وتعايشها معاً دون هيمنة ثقافة معينة بسبب العولمة المتسارعة والوسائط التقنية الحديثة، فللعولمة الثقافية خاصة الكثير من جوانب الرفض حيث يقول "معلوف" «إن كنت أشدد على ما يبدو في نظري أحد حسنات العولمة وعنصر عالمية أصيل، فلا أريد أن أسكت عن قلق الذين يرون في هذا التنامي ظاهرة أقل أهمية بكثير من السيطرة المتنامية للأغنية الأنكلوساكسونية. وهو قلق نشاهده كذلك في مجالات عديدة أخرى عندما نذكر على سبيل المثال تأثير بعض وسائل الإعلام الدولية، وفيما يخص السينما أيضاً، حيث تمتلك هوليود وزناً ساحقاً»[2].

هناك من يرفض هذا التنامي المتسارع لبعض المظاهر الثقافية؛ لأنه يرى في ذلك تهديدا لمظاهر ثقافته الخاصة، ومن ثم فإن هذا الرفض في جانب من جوانبه هو رفض للعولمة الثقافية بصورة خاصة، فسيطرة الأغنية الأنكلوساكسونية مثلا كما ذكر "معلوف" يؤدي إلى تراجع نوع

---

[1] لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نأسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ص ص68 -69.

[2] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص99.

آخر من هذا الفن، وهذا أمر مقلق بالنسبة لبعضهم، ويكون هذا التقدم أو التفوق بمساعدة وسائل الإعلام العالمية، ومثلما يحدث كذلك في السينما فلهوليود وزن كبير في الانتاج السينمائي العالمي، فمقرها الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تحتوي على أكبر وأحدث شركات الإنتاج السينمائي في العالم، وأفضل الممثلين والمخرجين كذلك، والكثير من العوامل الأخرى التي ساعدتها على هذه السيطرة السينمائية وتفردها عالميا، وبالرغم من ذلك إلا أن هناك من يعتبر هذه السيطرة والتفرد من الآثار السلبية للعولمة الثقافية.

ويرى "جان نيدرفين بيترس" أن أمريكا الشمالية تمثل نموذجا للامتزاج البين ثقافي لما تحويه من التنوع الثقافي بسبب المهاجرين حيث «يتمثل جزء من الثقافة الشعبية الأمريكية العميقة والمميزة تحديدا في شخصيتها المختلطة والمتجولة ورشاقتها الطليقة المنفصلة عن الماضي العدائي. ففي هذه الثقافة يندمج نحو grammars ثقافات متعددة، وربما تكون هذه الكثافة البين ثقافية جزءا من الجذب اللاواعي للإعلام والموسيقى والأفلام والتلفاز الشعبي الأمريكي؛ مما يسبب المواجهة أو ما يكفي لتشكيل صدام، لكنه صدام حميم للأعراق والثقافات والتواريخ»[1].

ومن ثم يرى "إدوارد سعيد" أيضا أن الثقافات «لها تاريخ طويل منسوج من التشابك والتلاقح والتهجين. بهذا المعنى، إن الثقافات ليست مُجرّدة، بل تُبنى»[2]. فالثقافات حسب وجهة نظر "سعيد" في تحول دائم، وليس هناك ثقافة تتصف بالنقاء على حد قوله، لأن الثقافات ككل لها تاريخ طويل، متشابكة كتشابك العناصر الانتمائية التي تحتويها الهويات المركبة والمزدوجة، وبالتالي فهناك الكثير من المنافذ التي يمكن أن تتصل وتتلاقى من خلالها الثقافات و«إن التفكير في الثقافات باعتبارها "هجينة وغير متجانسة" له تكلفة سياسية: يتطلّب هذا الأمر رفضَ أيّ خيار قائم على حقّ الدم، وأيّ فكر يستندُ إلى الحدود العرقية والهوياتية والقومية. كما يتطلب هذا الأمر التفكير في الهوية، ليس باعتبارها شكلا متحجراً؛ بل باعتبارها عملية مستمرّة في تطوير ذاتها. إن قضية الهوية مسألة محورية في أعمال إدوارد سعيد. هو بنفسه كان يشعر أنه

---

(1) جان نيدرفين بيترس: العولمة والثقافة المزيج الكوني، ص84.

(2) محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف دراسات، ص124.

في ملتقى العديد من الثقافات-العربية والفلسطينية والأمريكية والإنكليزية- كما أكّد على التعددية في هويّته»[1].

بالرغم من القلق الذي تستثيره العولمة إلا أن هناك الكثير من ردود الأفعال المتنوعة تجاهها، فالنظر إلى العولمة أو العولمة الثقافية، وتأثيراتها يختلف بين شخصين؛ أوروبي وعربي متشدد تجاه هويته الثقافية والإسلامية، فالأمر يختلف «بين صاحب مقهى باريسي يتضايق لأنه يسمع القليل جداً من الأغاني الفرنسية على الراديو، وداعية متعصب ينعت الصحون اللاقطة بالشيطانية لأنها تنقل، حسب رأيه، أغنية حوريات الغرب، لا يوجد شيء مشترك، باستثناء بعض الحذر ربما في وجه الثقافة الشمولية كما تترسخ اليوم»[2].

فالأمر مقلق كذلك حتى بالنسبة للكاتب ليس من العولمة، ولكنه متخوف على البلد الذي ينتمي إليه؛ بلده الثاني فرنسا، بدخوله الألفية القادمة بخطى متردد ومتثاقلة جدا، ومن عالم عربي ساخط على الحداثة، ومتوجس منها، ومتراجع في الكثير من الميادين والمجالات ومكتوف الأيدي بسبب توجسه منها، فالعالم العربي والإسلامي لم يستطيعا الانطلاق بمفردهما ويتخلصا من التبعية الغربية، وفي الجانب المقابل لم يستطيعا القبول بكل ما جاءت به العولمة؛ لأن فيها الكثير من الجوانب التي تؤثر على قيمه وثقافته، فالأمر مقلق في كلتا الحالتين فـ«مقاومة العولمة الثقافية يجب أن تتم بأسلحة الحداثة ذاتها»[3].

ويرى "معلوف" أن المخاوف التي تستثيرها العولمة نوعان، واكتفى بذكر أحدهما وهو أن «الفكرة القائلة بأن الغليان الحالي بدلاً من أن يؤدي إلى غنى هائل وتعدد أشكال التعبير وتنوع الآراء، يقود بشكل متناقض إلى العكس، إلى الافتقار. هكذا لن يؤدي تكاثر التعابير الموسيقية المنفلتة في نهاية الأمر إلّا إلى نوع من الموسيقى الباهتة والمصطنعة. كذلك لن يؤدي التمازج الرائع بين الأفكار إلا إلى رأي جماعي تبسيطي، نوع من القاسم الفكري المشترك»[4].

---

(1) محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف دراسات، ص124.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص99.

(3) عبد الرزاق الدوالي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص173.

(4) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص101.

فهناك مشكل حسب هذه الفكرة؛ لأن من المفروض أن ينقل هذا الغليان الهائل إلى تنوع هائل في الأفكار والآراء، لكنه يؤدي إلى عكس ذلك؛ إلى نقص في هذه التعابير وكان يمكن أن يقود إلى العكس، فعلى سبيل المثال لن يؤدي تنوع التعابير الموسيقية بالضرورة إلا إلى نوع من الموسيقى المصطنعة التي لا جديد فيها، ففي هذه الحالة الأولى حالة التنوع الذي أدت إليه العولمة الثقافية، نفسها حالة التمازج أو التماثل الذي لم يؤيده "معلوف"، لأنه يؤدي إلى عولمة ثقافية شمولية، ويقضي على الخصوصية الثقافية لكل الشعوب أو الحضارات، ومن ثم فالعالم يسير في كلتا الحالتين باستثناء حفنة من الأصليين حسب رأيه إلى الاستماع إلى إيقاع موسيقي متشابه، ومشاهدة أفلام متشابهة كذلك في الفكرة، والأمر ينطبق على كل شيء، ومن ثم السير نحو النمطية التي حذر منها الكاتب، والتي سببها العولمة الثقافية، فأي طريق يمكن أن نسلك لنساير العولمة الثقافية والتطورات التقنية الحديثة والمتسارعة للمحافظة على هويتنا الثقافية؟ هل طريق التنوع والاختلاف الذي يؤدي إلى غنى كل الثقافات أم إلى طريق التماثل للقضاء على كل الثقافات والاكتفاء بثقافة واحدة مهيمنة؟.

وقد انتقد "معلوف" وسائل الإعلام العالمية بشدة في كبتها لصوت الآخر والعمل على تهميشه؛ لأن ما نراه اليوم من القنوات التلفزيونية المتنوعة والجرائد والإذاعات، كان من الممكن أن تؤدي إلى تنوع في الآراء المختلفة والمتعددة، لكن ما نراه عكس ذلك؛ لأن كل هذه الوسائل تعمل على تضخيم الرأي السائد وإبرازه وبصورة ما تغطية كل الآراء الأخرى، لذلك يخشى الكاتب من أن هذه الوفرة بدلاً من أن تكون عامل تنوع وثراء ثقافي، تؤدي بصورة خفية إلى التماثل غير المرغوب فيه.

لقد أدى هذا التمازج والتماثل والتأثر والتباين في هذه المظاهر الثقافية لمختلف ثقافات العالم حسب اعتقاد الكثير من الباحثين والمفكرين والفلاسفة إلى صراع أو صدام للثقافات، فالصراع إذن يتبع مشروعاً طموحاً جداً، فهو يحاول أن يشرح لنا الطبيعة الداخلية جداً للعالم اليوم وغداً؛ ما الذي يدفع الغالبية العظمى من البشر للتصرف، بل وفي الواقع للتفكير، وهذا حسب هنتنغتون يشكل تطور وحدود التراكم الأكبر للبشرية الموجودة على الأرض، أي الثقافات التي تشكلت من خلال التقارب التاريخي، والقيم المشتركة، والأساليب الحياتية، وتصور العالم،

وطرائق التفكير الاجتماعية والسياسية»[1]. حتى وإن لم يكن ظاهرا فهو مضمر، حيث إن الثقافة المسيطرة تصبح في مواجهة مع الثقافات المسيطر عليها بمساعدة العولمة التي دفعتها إلى هذه الهيمنة الثقافية، وكما أشرنا آنفاً هناك بعض الفلاسفة والمفكرين من مثل "برنارد لويس" و"صاموبل هنتنغتون" ممن حاولوا أن يثبتوا نظرية الصراع، وأن الصدام بين الثقافات والحضارات أمر موجود وحتمي، لكن هناك الكثير من الآراء والأفكار والأطروحات المضادة لهذه النظرية، والتي تنفي وجود الصراع بدورها، ومنهم كما ذكرنا "إدوارد سعيد" و"أمين معلوف" و"هارالد موللر" و"دبيتر سنغاس" وغيرهم، وقد حاول إبراز الأفكار التي جاء بها "هنتنغتون" ليثبت أطروحته التي تقر بحتمية الصراع مع الإشارة إلى بعض تلك الأفكار المضادة كما قلنا، والتي تنفي وجود الصراع الثقافي والحضاري، وتبرهن على وجود تمازج وتأثر بين ثقافات العالم، وأبرز هذه الأفكار جاء بها كاتبنا "أمين معلوف".

4- العولمة مشروعاً للسيطرة..فكرة النموذج الغربي:«نحو عولمة العالم أم أمركته»:

رأينا من خلال مجموعة من العناصر السابقة التي تناولنا فيها قضية العولمة كيف أثرت هذه الأخيرة على العالم ككل، وعلى الشعوب الإسلامية وهويتها بصفة خاصة، فعلى الرغم من إيجابيات العولمة ونعمها، إلا أن هناك من يعتبرها نقمة، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمساس بهويته وقيمه، كالهوية الثقافية العربية والإسلامية على سبيل التمثيل، وقد رأينا كذلك كيف أن العولمة ليست مرفوضة ومتوجس منها في العالم العربي الإسلامي أو العالم الثالث فقط، بل حتى في الغرب؛ لأن فرنسا مثلا ترى في تقدم اللغة الإنجليزية تهديدا وتراجعا للغتها الفرنسية؛ لأن من مظاهر العولمة سيطرة اللغة، والعالم في طريقه إلى التحدث بلغة واحدة، وما نراه مؤخرا هو سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية سياسيا واقتصادياً وعسكرياً، وحتى إعلامياً، وهذا ما ساعدها كثيراً في هيمنتها، فلا شك أن هناك اختلافا بين العولمة والأمركة، والسؤال المطروح هنا هل نسير نحو عولمة العالم أم أمركته؟ و«هل يؤدي الانفتاح المتبادل للفضاءات الاقتصادية

[1] هارالد موللر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، ص24.

والثقافية والإعلامية إلى الأمركة أو السيطرة الأحادية للولايات المتحدة الأمريكية أم يقود بالعكس إلى تطوير وتعميق التعددية الحضارية والثقافية والسياسية؟»[(1)].

لا شك كما قلنا إنّ هناك فرقاً واضحاً بين العولمة والأمركة؛ فالعولمة حسب وجهة نظرنا هي تقدم وتفوق مجموعة من الدول الغربية أو مجموعة من القوى العظمى وسيطرتها في العديد من المجالات، كالاقتصاد والسياسة والإنتاج والتكنولوجيا والمجال العسكري وغيرها من المجالات الأخرى، فالتقدم الذي نراه الآن في الصين واليابان وألمانيا، وحتى الولايات المتحدة الأمريكية...إلخ، هو تقدم وسيطرة بفعل العولمة بجميع أشكالها ومظاهرها، بمعنى أن العولمة هي التبعية بكل أشكالها لعالم غربي أو شمالي متطور في جميع الميادين؛ بمعنى أيضا أن العولمة تحمل خاصية العام، لكن الأمركة هي سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على كل العالم بقوتها العسكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية وليس «منا من ينكر الانتشار الكبير الذي حققته الإنجليزية، وأنها –بالنسبة إلى من أذعنوا لانتشارها- قد أصبحت طوطماً للثقافة الأنجلوأمريكية والطريقة الأنجلوأمريكية في الحياة. ولكن ليس من المؤكد -على المدى الطويل- أن تتحول اللغة الإنجليزية أو غيرها من اللغات إلى أيقونات ثقافية، أو أن نعول على القدرة الكبيرة عند المتحدثين بها على إنشاء حقائق ثقافية متعددة في أي لغة»[(2)].

وما نراه في الآونة الأخيرة دليل على تلك السيطرة حيث صار العالم متأثرا بصورة كبيرة بالمنتجات والصناعات المختلفة الأمريكية، وكذلك الدور السياسي والعسكري الذي تلعبه أمريكا في سياسات الدول على سبيل المثال في الشرق الأوسط وإفريقيا، وفي كثير من مناطق العالم، فقد كان للإعلام الأمريكي دور كبير جدا في التضخيم الإعلامي؛ بأن أمريكا بلد القانون والديمقراطية وبلد الحريات، ومن ثم فهي نموذج للبلد المتطور والمتقدم، وما على الدول الضعيفة خاصة، إلا أن ترضخ للسياسة الأمريكية، ومؤخرا صارت أمريكا تدعي أنها تحمي مصالح البلدان بحماية أراضيها من التهديدات الخارجية فـ«هل يوجد اختلاف بين العولمة والأمركة؟ ألا تهدف بالدرجة الأولى؛ لأن تفرض على العالم اللغة ذاتها والنظام الاقتصادي والسياسي

(1) برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، دمشق، سورية، ط 3، 2013، ص23.

(2) كلير كرامش: اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، إدارة البحوث والدراسات الثقافية، قطر، ط1، 2010، ص128.

والاجتماعي ذاته، وطريقة العيش ذاتها وسلم القيم ذاته، وهي ذاتها المتبعة في الولايات المتحدة الأمريكية. إذا صدقنا بعضهم فإن ظاهرة العولمة بمجملها لن تكون إلا تنكراً وتورية، حصان طروادة الذي يخفي خلفه مشروع سيطرة»[1].

يرى "معلوف" في كلتا الحالتين؛ وعكس ما قلناه آنفاً بأن العولمة أو الأمركة هي سيطرة للغة واحدة ونظام اقتصادي وسياسي واجتماعي واحد، وطريقة عيش واحدة والتأثر بالقيم ذاتها، ومن ثم فالأمر متشابه سواء تمت عولمة العالم أم تمت أمركته بفعل هذه الهيمنة الإمبريالية والثقافية عليه، ففي الحالتين يرى "معلوف" أن القضية هنا قضية سيطرة لا أكثر ولا أقل و«الواقع أن الأمركة ليست ثمرة للعولمة، ولكنها أحد أركانها، فالعولمة ليست نظاماً عالمياً او نموذجاً عالميا للحياة، نشأة نتيجة تفاعل طبيعي للثقافات العالمية، ولكنه نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هو الحال بين الجماعات والدول والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية»[2].

والعولمة هي مشروع خفي ومضمر للسيطرة على العالم، وقد شبهه بحصان طروادة الذي يخفي خلفه مشروع سيطرة و«إن فكرة تطور تقنيات وأخلاق موجهة عن بُعد بوساطة قوة عظمى أو تحالف من القوى هي فكرة عبثية بالنسبة لكل مراقب عاقل. بالمقابل، يمكن عن حق أن نتساءل ما إذا كانت العولمة تساعد على سيطرة حضارة أو هيمنة قوة. وهذا ما يبدي خطرين عظيمين، أولهما هو رؤية اللغات والتقاليد والثقافات تختفي شيئا فشيئا، والثاني هو رؤية حاملي هذه الثقافات المهدَّدة يتبنون مواقف أكثر فأكثر راديكالية وانتحارية»[3].

فالعولمة أو العولمة الثقافية لها خطرين عظيمين حسب رؤية الكاتب؛ فالأول تهديد للثقافات واللغات والتقاليد الأخرى المتنوعة والمتعددة، والسير نحو لغة وثقافة شمولية واحدة لكل العالم ووفق نمطية مقيتة، والخطر الثاني يكمن في أن لهذا التفرد والشمولية وهذا التماثل تأثيرات على الشعوب -التي فقدت قيمها وثقافتها- فكريا، لذلك نرى الكثير ممن ينتمون لهذه البلدان يحملون أفكارا متشددة، ومتطرفة تعود على بلدانهم بالسلب، وكذلك تجاه الغرب أيضا، فللعولمة

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص101.

(2) برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص23.

(3) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص101-102.

الكثير من المخاطر، فلا شك حسب "معلوف" من أن الحضارة الغربية استطاعت أن تجد لنفسها منذ القديم مكانة خاصة بين الحضارات الأخرى، واستطاعت الدول الغربية النهوض بقوة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي والبرهنة على تفوقها اقتصادياً وسياسياً ، وقد أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية «بعد انتهاء الحرب الباردة القوة العظمى الحقيقية الوحيدة، تمارس اليوم على مجمل الكوكب تأثيراً لا سابق له. وهو تأثير يتجلى بطرق متنوعة وأحيانا بوساطة فعل متعمد من أجل حل نزاع إقليمي أو زعزعة عدو أو تغيير السياسة الاقتصادية لخصم، لكن في أغلب الأحيان بوساطة تحريض لا إرادي تفرضه قوة النموذج وجاذبيته: إن المليارات من الرجال والنساء المنتمين إلى أكثر الثقافات اختلافاً يغريهم أن يقلدو الأمريكيين، وأن يأكلوا ويلبسوا مثلهم ويتكلموا ويغنوا مثلهم»[1].

فالثقافة الأمريكية صارت مؤثرة ومسيطرة على الكثير من الشعوب، وذلك بفضل العولمة الثقافية والإعلام الأمريكي المسيطر، والهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية على العالم ككل، وبالتالي هيمنة النموذج الأمريكي، لأن أمريكا قوة عظمى فرضت سيطرتها على العالم بفضل هذا التقدم والتطور في جميع المجالات، ولم يعد تأثير الثقافة الإسلامية مؤثرا وظاهراً على الشعوب العربية والإسلامية فقط، بل أثر أيضا في آسيا وأوروبا وأفريقيا، فأمريكا نموذج البلد الناجح فإلى «أي درجة ستكون الثقافة الشمولية التي تتشكل يوماً بعد يوم غربية بالضرورة، وبشكل خاص جداً أمريكية؟ وهذا السؤال يقودنا إلى سؤال آخر: ماذا سيحل بالثقافات الأخرى؟ ماذا سيحل باللغات العديدة التي نتحدث بها اليوم؟ وفي أي جو ستجري العولمة في العقود القادمة إذا كانت تبدو بشكل متزايد مدمرة للثقافات واللغات والطقوس والمعتقدات والتقاليد، وكذلك مدمرة للهويات؟ لو كان كل واحد منا مهدداً بالتنكر لذاته لكي يواكب الحداثة كما تتحدد اليوم وستُحدد ألن يتعمم رد الفعل الرجعي والعنف أيضاً؟»[2].

عند قراءة الأوضاع الحالية للعالم يمكن أن نتصور أن العالم سيتغير في العقود القادمة بصورة كبيرة بفضل العولمة، فالتطور والتسارع الحالي يبرهن على ذلك، لكن ما هو المنحى الذي سيسلكه في ذلك؟ هل سيتم القضاء على الثقافات الخاصة للشعوب، والسير نحو ثقافة

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص102.

(2) المرجع نفسه: ص ص102-103.

شمولية وسيطرة كلية لأمريكا أو للعالم الغربي ككل؟ هل يمكن لهذه الثقافات أن تحافظ على خصوصيتها وقيمها وتقاليدها وهويتها في مواجهة العولمة وتأثيراتها؟. فالشعوب التي فقدت هويتها ستتقمص بالضرورة هوية الآخر، بالرغم من كل ما يحصل لا يمكننا التنبأ بما سيحدث، لكن المعطيات الحالية توحي بأننا سائرون بفضل العولمة نحو عالم يحمل ثقافة شمولية واحدة ولغة واحدة، ونحو نمطية مقيتة ستتغير فيها الكثير من الأمور، وسيفقد العالم طعم الاختلاف الذي بني عليه.

5- كيف نحافظ على التنوع الثقافي واللغوي ونحمي الثقافة الإنسانية المشتركة في ظل تهديدات العولمة؟.

حاولنا في عنصر سابق أن نتناول تأثيرات العولمة الثقافية السلبية على التنوع الثقافي، وقد ركزنا على كيفية دفعها بالعالم نحو تماثل ثقافي أو لنقل نحو ثقافة شمولية واحدة، وبذلك القضاء على نظرية التنوع والاختلاف الثقافي بين ثقافات الشعوب المختلفة أو تهديد الخصوصية الثقافية لتلك الشعوب، وسنحاول في هذا الشق وفق رؤية "معلوف" طبعاً أن نتناول النقاط الرئيسية للمحافظة على التنوع الثقافي واللغوي الذي يزخر به العالم؛ ليس بالوقوف في وجه العولمة التي كانت سبباً فيما نحن عليه؛ لأن هذا الأمر حسب اعتقاد الكاتب نفسه غير ممكن، ولكن البحث في كيفية ترويض هذه العولمة واستعمالها لحماية هذا الإرث الثقافي واللغوي عن طريق تلك الوسائل التي صنعتها بنفسها، ومن ثم يكون رد فعلنا إيجابياً تجاهها، إذا كيف يمكننا أن نحمي الثقافة الإنسانية واللغوية المشتركة والمتنوعة في الآن نفسه من الجائحة العولمية التي تقود العالم نحو ثقافة عالمية كونية وشمولية واحدة.

يرى كاتبنا أن العولمة هي تهديد للتنوع الثقافي «وبشكل خاص تنوع اللغات وطرق العيش، حتى أني مقتنع أن هذا التهديد أخطر بكثير مما كان في الماضي، (...) إلا أن عالم اليوم يمنح الذين يريدون الحفاظ على ثقافاتهم المهددة الوسائل من أجل الدفاع عن أنفسهم. بدلاً من الاضمحلال والزوال "كما كانت الحالة منذ قرون" باتت هذه الثقافات تمتلك إمكانية المواجهة من أجل البقاء على قيد الحياة، أليس عبثيا أن لا نستفيد منها»[1].

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص112.

لعل أن تهديدات العولمة تتزايد كلما تقدمنا نحو المستقبل، لذلك يدعو الكاتب إلى وجوب التصدي للعولمة، ومواجهتها بوسائلها التي تمثل تهديدا للغاتنا وهوياتنا الثقافية، فهناك الكثير من وسائل العولمة التي يمكننا الاستفادة منها؛ لأنه حسب "معلوف" يصعب السيطرة عليها، وقد يكون محقا إلى أبعد الحدود في ذلك؛ لأن التصدي للعولمة والحداثة لا يكون بمنطق الرفض، بل بمنطق المواجهة ورد الفعل الإيجابي الذي يكمن في استعمال وسائلها بإيجابية في خدمة إرثنا الثقافي واللغوي الإنساني المشترك، ويمكن لوسائل الاتصال الجديدة أن تساعدنا فيما نصبوا إليه، وقد ذكر الكاتب الإنترنت كمثال على ذلك؛ فهي تبدو كوحش كوكبي ووسيلة يستعملها الطرف القوي للسيطرة على العالم، هذا فيما يتعلق بجانبها السلبي، لكنها في الحقيقة هي أداة حرية، وفضاء رائع على حد قول الكاتب حيث «يمكن لكل فرد أن يستخدمها على هواه، ويمكن لأربعة طلاب أذكياء أن يمارسوا في إطارها تأثيرا لا يقل عن تأثير رئيس دولة أو شركة نفطية. وإذا كانت سيطرة اللغة الانكليزية فيها ساحقة فإن تنوع اللغات يزدهر فيها يوماً بعد يوم، ويساعد في ذلك بعض الاقتراحات في مجال الترجمة الفورية وهي اختراعات مازالت بدائية وركيكة ومضحكة أحياناً. إلا أنها تَعِد بالكثير في المستقبل»[1].

والتالي يجب علينا أن نجعل من هذه الوسائل التكنولوجية أداةً لنجاة ثقافتنا ولغتنا وليس وسيلة لدحضهما وتقويضهما أو زوالهما، ويجب علينا أن نسير مع العولمة جنباً إلى جنب ونساير كل تطوراتها المتسارعة، فالوسائل التي ساعدت على انتشار الثقافة الغربية بصفة عامة أو الثقافة الأمريكية على وجه الخصوص يمكن أن نجعل منها وسيلة لتنوع ثقافتنا وإبراز الاختلاف الموجود بين الثقافات واللغات، والكثير من الأشياء الإيجابية الأخرى التي يمكن أن تكون في صالحنا، حيث صار ممكنا اليوم أن نحلم بالحرية والديمقراطية والتسامح والحوار والكرامة كما قال الكاتب، فهي وسيلة لإيصال صوت المقموعين والمقهورين والمهمشين في كافة أنحاء العالم لكن «من المؤكد أن القوة العظيمة التي منحها العلم والتكنولوجيا الحديثين للإنسان يمكن أن تفيد في استخدامات متعارضة، بعضها مدمِّر وبعضها بنّاء. هكذا، ورغم أن الطبيعة لم

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص112-113.

تُعامَل يوماً بمثل هذا السوء، إلا أننا بتنا قادرين على حمايتها أكثر من أي وقت مضى؛ لأن وسائل تدخلنا تطورت ولأن وعينا أصبح أكبر من ذي قبل»[1].

فبالرغم مما قدمت لنا العولمة لبناء هذا العالم إلا أنها تحمل في كفها الآخر وسائل دماره، لذلك وجب علينا حسن استعمالها لخدمة أنفسنا وإرثنا الثقافي واللغوي، ولبناء ثقافة إنسانية مشتركة عن طريق التواصل والحوار بين كل ثقافات العالم، وبها يمكن احترام ثقافات الآخرين ولغاتهم المتنوعة والمختلفة، كما يجب على الآخر أن يحترم ثقافتنا ولغتنا، وبالتالي السير نحو حماية خصوصية كل الثقافات واللغات على اختلافها؛ لأن تهديد العولمة لم يقتصر حسب الكاتب على الإرث أو التنوع الثقافي واللغوي، بل هي تهديد لتنوع الأجناس البشرية أيضا، فالأجناس التي عاشت ملايين السنين نراها تنطفئ كما تنطفئ الثقافات «بعضها يختفي الآن، فهناك لغات يتوقف التحدث بها، مع موت آخر الناطقين بها، وجماعات إنسانية شكلت عبر التاريخ ثقافة أصيلة مكوَّنة من آلاف الاكتشافات في الملبس والطب والرسم والموسيقا والاشارات والحرف والمأكل والقصص، مهددة بأن تفقد أرضها ولغتها وذاكرتها ومعرفتها وهويتها الخاصة وكرامتها»[2].

فكل الجماعات الإنسانية التي يتحدث عنها "معلوف" في الغرب والشرق أو الشمال والجنوب لها خصوصياتها، ولها بصمتها في التاريخ الكوني، وحسب رأيه فإن كل تلك الجماعات أسهمت في بناء إرثنا الإنساني المشترك، ومن ثم لا يمكن السماح للعولمة بأن تقضي على هذا الإرث أو هذا التنوع الأجناسي أو الثقافي، فكل جماعة إنسانية تحمل عبر تاريخها إرثا ثقافيا متجذرا في التاريخ، بني على مدار تشكل هذه الحضارة أو الجماعة الإنسانية، لذلك شدد الكاتب على إعطاء كل شخص إمكانية العيش في هذا العالم والاستفادة قدر المستطاع من التطورات التقنية والاجتماعية والفكرية دون أن يفقد أي كان ذاكرته أو كرامته «وحين تشعر بعض المجتمعات بأن هناك خطراً يتهدد هويتها الثقافية والسياسية فإنها تنهض للدفاع عن لغتها، وتنشط للحفاظ عليها، وللاهتمام بإحيائها (حدث ذلك في كيبك الكندية وبلجيكا وويلز ومناطق أخرى كثيرة في العالم) وكان مصرع إدماند لافورست المؤثر تذكرة بالعلاقة الشخصية

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص114.

(2) المرجع نفسه: ص ص114-115.

العميقة التي يمكن أن تنشأ بين اللغة وبين إحساس الفرد بهويته الثقافية التي ينسبها إلى نفسه سيما عندما يجد من لا يريد أن يعترف بهويته اللغوية وينكر عليه هويته الثقافية»[1].

ويتساءل "معلوف" عن اهتمامنا بالتنوع الثقافي أكثر من التنوع الحيوي (الحيواني والنباتي)، لأن تهديد العولمة هو تهديد بدوره لهذا التنوع، ومثلما ندافع عن تنوع الثقافات، ونبحث في الحلول التي من شأنها أن تقودنا إلى حماية الإرث الثقافي، لابد لنا أن نعمل الشيء نفسه اتجاه تنوع الأجناس الحيوانية والنباتية المهدد «ألا يجب على إرادتنا المشروعة في الحفاظ على محيطنا أن تمتد إلى محيطنا الإنساني؟ من وجهة نظر الطبيعة مثلما من وجهة نظر الثقافة، سيكون كوكبنا حزيناً لو لم يكن هناك سوى أجناس "مفيدة"، وبعض الأجناس الأخرى التي تبدو لنا "تزيينية" أو التي اكتسبت قيمة رمزية»[2].

فمن غير الممكن أن ننتبه ونركز على التهديد العولمي للثقافات واللغات، ونتجاهل تهديدها الفعلي للبيئة، فهل يمكن أن يفيدنا الإرث الثقافي الخاص أو المشترك في حال ما إذا صارت اختلالات بيئية داخل محيطنا الإنساني؟ أعتقد أن الأمر يتطلب منا دراسة معمقة لتبيان العلاقة بين التنوعيين الأجناسي والثقافي. لذلك يجب علينا أن نتخذ نفس السبل التي اتخذناها تجاه حمايتنا للإرث الثقافي أن نتخذها لحماية كذلك التنوع الأجناسي، فحسب رؤية الكاتب فإن اكتساب معركة التنوع الثقافي لن يحدث إلا في حال كنا مستعدين لتعبئة أنفسنا فكريا وعاطفياً ومادياً لصالح لغة مهددة بالزوال بنفس الاقتناع الذي يتطلبه منع انقراض "الباندا" أو "وحيد القرن".

خامساً- الهوية الثقافية وصراع اللغات بين الشمولية (الكلية) والتنوع (الاختلاف):

تحدثنا في أحد العناصر السابقة عن عناصر الهوية والانتماء التي حددها "معلوف"، والتي ذكرنا فيها اللغة كعنصر من عناصر تحديد هوياتنا، فسيطرة الحضارات لا يمكن أن يكون إلا بفعل اللغة والثقافة، وربما لا يكون زوال الحضارة إلا بزوالهما، فاللغة وسيلة مهمة في عملية الاتصال والتواصل مع الآخر للتعريف بالثقافة التي ننتمي إليها، لذلك هناك علاقة وطيدة بين

(1) كلير كرامش: اللغة والثقافة، ص126.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص115.

اللغة والثقافة، ولا يمكن لنا أن نفهم ثقافة الآخر إلا من خلال اللغة التي تُسهل هذه العملية، وقد أصبحت اللغة الآن أداةً للهيمنة على الشعوب بفعل العولمة، فانتشار اللغة الانجليزية هو هيمنة-سيطرة ثقافية، لأن تقدم الشعوب لا يكون إلا من خلال الاستعمال والانشار اللغوي، ويرى الكثير من الاختصاصيين أن لغة العلم والمبادلات الكبرى والاقتصاد والتجارة والسياحة...إلخ؛ هي اللغة الانجليزية، التي حققت نجاحا وتقدماً كبيرين، فصار الكثير من الأشخاص في هذا العالم يريدون تعلم الانجليزية؛ لأنهم يرون أنها أصبحت لغة العالم، بالرغم من أن اللغة الصينية متفوقة ديمغرافيا.

ويرى "معلوف" أن العديد من الشعوب غير الغربية عانت كثيراً ، واستسلمت وتنكرت لذواتها؛ لأنهم أدركوا بأن الغرب قد تجاوزهم في كل شيء فحتى لغتهم أصبح يدرسها إلا حفنة من الاختصاصيين على حد قوله: «في حين ينبغي عليهم أن يدرسوا لغات الآخرين إذا كانوا يريدون البقاء والعمل والمحافظة على اتصال مع بقية البشرية»[1]. فاللغة مهمة جدا في عملية الاتصال الثقافي بين الثقافات والشعوب، لكن للأسف أصبحت لغة الآخر هي المسيطرة، ومن ثم يتحتم علينا تعلم لغة الآخر إذا أردنا التواصل معه -في حين أن هذا الآخر لا يفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى لغتنا- إسهاما منه على نشر لغته وحفاظا عليها من الزوال أو التراجع في جدول اللغات الأخرى. وأصبحنا في في هذا الوقت بالذات في حاجة ماسة جداً إلى لغة الآخر في حين أن هذا الآخر لا تهمه لغتنا، إلا البعض من الاختصاصيين المهتمين بلغات العالم ككل، وهنا يكون الجرح أكثر عمقاً فـ«كيف لا تصبح شخصيتنا ممزقة؟ وكيف لا نشعر بهويتنا مهددة؟ كيف لا نشعر بأننا نعيش في عالم يمتلكه الآخرون ويخضع لقواعد يمليها الآخرون، عالم يشعر فيه المرء أنه يتيم أو غريب أو دخيل أو منبوذ؟»[2].

إن فقدان اللغة يؤدي إلى فقدان الانتماء-الهوية وإلى الشعور بأن هويتنا مهددة، حيث نشعر بنوع من الشتات والاغتراب الذهني كما يسميه "معلوف"، لذلك يجب علينا أن نحافظ على لغتنا في مواجهة اللغات الأخرى التي أصبحت أكثر سيطرة في الآونة الأخيرة بلغتها وثقافتها، فالعلاقة بين الهوية اللغوية والثقافة هي علاقة وطيدة، فلا يمكن فصل اللغة عن الثقافة، ولو

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص67.

(2) المرجع نفسه: ص68.

ذهبنا إلى البحث في مكونات الثقافة لوجدنا أن اللغة مكون مهم داخل الثقافة التي ننتمي إليها، فالتعريف بالثقافة لا يكون إلا من خلال اللغة حيث تمتلك هذه الأخيرة «تلك الخصوصية المدهشة في أنها عنصر هوية وأداة اتصال في الوقت ذاته (...) يبدو لي أن فصل اللغة عن الهوية غير ممكن وغير مفيد. فقدر اللغة أن تبقى محور الهوية الثقافية وأن يبقى التنوع اللغوي محور كل تنوع»[1].

فاللغة ليس لها خاصية واحدة، فهي عنصر هوياتي وأداة اتصال في الوقت ذاته، ويمكن للغة أن تحمل خاصية الاكتساب أيضا؛ لكن اكتساب أي فرد وتعلمه للغة الفرنسية أو الانجليزية لا يعني بالضرورة أنه يحمل الهوية الفرنسية أو الانجليزية، ويصبح من خلالها منتمي إلى مجموعة لغوية معينة.

وقد فصلنا في بداية الجانب الإجرائي لهذا البحث عن اللغة بما هي عنصر مهم من عناصر الهوية والانتماء و«لا يوجد ما هو أخطر من السعي إلى قطع الحبل السري الذي يربط الإنسان بلغته. عندما ينقطع أو يضطرب بشدة ينعكس ذلك بشكل مدمِّر على مجمل الشخصية. إن التعصب الذي يدمي الجزائر يفسره إحباط مرتبط باللغة أكثر مما هو بالدين. لم تحاول فرنسا أبداً تحويل مسلمي الجزائر إلى المسيحية ولكنها أرادت استبدال لغتهم باللغة الفرنسية بطريقة تصديرية دون أن تمنحهم في المقابل مواطنية حقيقة»[2].

يتأكد من خلال هذا أن الاستعمار الفرنسي أراد أن يجرد الشعب الجزائري من هويته من خلال القضاء على اللغة العربية التي كانت مستهدفة منذ البداية، فلم تركز مثلا فرنسا على تحويل ديانتهم إلى المسيحية، والأدهى من ذلك أنها قامت بتسمية رعاياها "بالفرنسيين المسلمين" كما يرى "معلوف" وتجريدهم من كل حقوقهم، فأضيفت للمسلمين لفظة الفرنسيين وكانت لها دلالة أيديولوجية خاصة، ولم تستطع هذه التسمية أن تمنحهم الحقوق التي يحصل عليها "الفرنسيون الحقيقيون"، والذين لهم انتماء فرنسي، فتجريدهم لهذه الحقوق إلا لأنهم من ديانة مختلفة فقط.

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص117.

(2) المرجع نفسه: ص118.

ويرى "معلوف" أن لكل إنسان الحق في الاحتفاظ بلغته التي تحدد هويته، وأن يستخدمها بحرية، ويقدم الحرية اللغوية على حرية المعتقد لأن «هذه الأخيرة تحمي أحياناً عقائد معادية للحرية ومضادة لحقوق النساء والرجال الأساسية. وأتحفظ من جهتي فيما يخص الدفاع عن حق التعبير عن الذين ينادون بإلغاء الحريات وبمختلف عقائد الكراهية والاستعباد. وبالعكس، إن المناداة بحق كل إنسان في التحدث بلغته لا يجب أن يستثير أي تردد من هذا النوع»(1).

ففي بعض الأحيان تتقدم الحرية اللغوية عن حرية المعتقد؛ لأن حرية المعتقد قد لا تكون في كل الأحيان على صواب ولأن الذين تخفوا من ورائها مخطؤون في اعتقاد ما مهما كان نوعه؛ كبعض الطوائف والجماعات الدينية المغلوطة، ومن ثم قد تكون في صف عقائد ظالمة لحقوق الرجال والنساء ليس حماية لها، لذلك قدم الكاتب الحرية اللغوية على حرية المعتقد وهذا حسب وجهة نظره.

يتساءل الكاتب بعد ذلك حول إمكانية ذهاب أي شخص إلى الدائرة والتحدث بلغته الخاصة وهو مطمئن أن الموظف سيفهمه، وأن لا يشعر بأي حرج عند استعمالها، فبالرغم من أن كل اللغات ليست متساوية على حد قول "معلوف"، إلا أنه يجب علينا احترام كرامة الأشخاص كما نحترم كرامة اللغات كذلك.

1- صراع اللغات: «اللغة القومية في مواجهة اللغات الأخرى»:

لقد أشرنا آنفاً في حديثنا عن الهوية الثقافية وتأثيراتها وتوجس الكثير من الدول منها ومن مظاهرها؛ ليست على الدول العربية والإسلامية ودول العالم الثالث فقط، بل حتى على دول أوروبية غربية كفرنسا، وبطبيعة الحال فإن العولمة الثقافية والعولمة ككل لن تؤثر كثيرا على فرنسا؛ لأن هذا البلد هو جزء من أوروبا ومن الغرب، وبالتالي يكون مواكبا لكثير من التطورات الحديثة في العديد من المجالات الاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية وغيرها، لكن خوف فرنسا من العولمة يكمن في مظهر العولمة اللغوية؛ لأن تقدم-هيمنة الانجليزية هو تهديد حتمي وتراجع

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص118.

للغة الفرنسية «يبدو هذا الموقف خاصا بفرنسا من بعض جوانبه. وذلك لأنها كانت تمتلك، فيما يخص اللغة، طموحات شمولية، لقد كانت الأولى التي عانت من الصعود الهائل للإنجليزية»[1].

رغم الجهود التي بذلتها الفرنكوفونية هذه الحركة الفكرية بدعم من القوة الاستعمارية والإمبريالية في نشر اللغة والثقافة الفرنسيتين -وقد كان ذلك عبر مدة زمنية طويلة- إلا أن ذلك لم يضمن لها الاستمرار والانتشار الكبير الذي تبحث عنه الدولة الاستعمارية، إلا مستعمراتها السابقة التي ما زالت تدافع بدون قصد عن لغة المستعمر وثقافته، وتعتبر دول شمال إفريقيا دليل بارز عن هذا المثال، و«إن اتجاه العولمة الذي غزا العالم، ولّما يتمكن منه بعد كلية، جعل الفرنكوفونية أمام مأزق تاريخي كبير. ومما لا شك فيه أن أحداث أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي الذي تفككت ولاياته وتزّعم الولايات المتحدة، والإنكليزية معها، قيادة العالم قد عّمق الشعور بوحدة العالم أو بتحوله، كما أصبحنا نردد، إلى قرية صغيرة، وأوقع تراجعاً ملحوظاً في امتداد الفرنكوفونية ومعها اللغة الفرنسية، واضحت تمارس عن قصد أو بدون قصد انغلاقاً على الذات»[2].

وقد تراجعت الفرانكوفونية أمام انتشار وسيطرة اللغة الإنجليزية بمساعدة العولمة، ولم تحتج إلى قوة استعمارية في ذلك بل احتاجت إلى دعم عولمي وتكنولوجي ساهم في انتشار الثقافة الأمريكية واللغة الإنجليزية، وفي ذلك تهديد للغة الفرنسية ولثقافتها «والفرانكوفونية أمام المد العولمي أصبحت هي بدورها ضعيفة جداً، مقزمة ومحددة؛ فلغة النظام الدولي الجديد هي الإنكليزية؛ وهذا فيه إساءة إلى الفرنسية. ومركز هذا النظام هو أمريكا؛ وهذا فيه تقليل من أهمية فرنسا. وجاءت العولمة نقيضاً للطموح الأوروبي بصفة إجمالية، ولا صوت للغرب اليوم إلا في إطار العولمة التي تقودها أمريكا»[3].

لذلك أصبح من الصعب على اللغة الفرنسية -مع هذه السيطرة- أن تستعيد مكانتها سواء أكان ذلك محلياً أم عالمياً، وحتى مستعمراتها القديمة لم تعد بذلك الحماس اتجاه اللغة الفرنسية، وأصبحت اللغة الإنجليزية هي لغة العلم والمعرفة والإقتصاد، وقد ساعدت

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص120.

(2) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية "بدايات" لأمين معلوف، ص32.

(3) المرجع نفسه: ص32.

العولمة والعولمة الثقافية على انتشارها بهذا الحجم، لذلك نجد أن الفرنسيين يعملون جاهدين من أجل رد الاعتبار للغتهم التي كانت في زمن مضى مسيطرة بفعل السياسات الاستعمارية التي انتهجوها، وليس ذلك فقط، بل نجدهم في شمال إفريقيا على سبيل التمثيل قد عملوا بكل قوة على طمس الثقافة الإسلامية وكان تركيزهم منصباً على اللغة العربية أيضا؛ لأنها تمثل هوية تلك الشعوب، فالقضاء عليها يعني أحلال اللغة الفرنسية مكانها «فالمد الهائل للغة الإنكليزية بدأ يقلص فاعلية اللغة الفرنسية وثقافتها، وأصبح الفرنوكفونيون يحسّون بالتراجع أمام اكتساح الثقافة الإنكليزية للساحة، لأن الجيل الجديد يفضل تعلم اللغة الإنكليزية على اللغة الفرنسية، واللغة الفرنسية اليوم هي لغة الجيل القديم، الجيل الجيل الذي ابتلعها فتعذر عليه أن يتخلص منها، كما تعذر عليه أن يضيف إليها لغة لاتينية أخرى»[1].

وهناك الكثير من الدول لها التطلعات نفسها مع اللغة المسيطرة-المهيمنة حسب قول الكاتب حتى وإن لم تكن القضية مطروحة بالشكل نفسه، إلا أنها موجودة، ويشير الكاتب "معلوف" أيضا إلى نقطة مهمة جداً؛ هي محدودية كل لغة، بالرغم من خصائصها، ومدى انتشارها بإشارته للغة الإيسلندية التي لا يبلغ عدد المتحدثين بها الثلاثمئة ألف نسمة، فكل سكان تلك الجزيرة يتحدثون اللغة نفسها، لكن في تواصلهم مع أشخاص أجانب فإنهم يستعملون اللغة الانجليزية، وهنا تظهر محدودية هذه اللغة، فاللغة الإيسلندية ليست لغة العلم والتبادلات الدولية الاقتصادية، ومع ذلك «تبذل إيسلندا مجهودا مستمراً ومكلفاً لكي يواصل شبانها القراءة بالإيسلندية بدلا من الإنجليزية، وهو ما يحدث في بقية العالم. أما إذا تراخى انتباهنا واكتفينا بالاستسلام لقانون العدد وقانون السوق، فسيقتصر استخدام اللغة القومية قريباً على الاستخدامات المنزلية، وينحسر مجالها، وتصبح في النهاية لهجة محلية عامية. لكي تبقى اللغة الإيسلندية لغة مستقلة وعنصر هوية أساسي، يجب ألا يُسلك طريق المواجهة الخاسرةسلفاً ضد اللغة الانكليزية، بل تعبئة كل فرد من أجل الحفاظ على العلاقات مع اللغات الأخرى وتمتينها»[2].

ومن ثم يجب على كل الدول القومية، والتي ترتبط تحت هذا الانتماء، وتنتمي كذلك إلى رابط لغوي واحد؛ أن تقتدي بالنموذج الإيسلندي في محافظته على لغته الأم (الأصلية)، لكي لا

(1) زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية "بدايات" لأمين معلوف، ص33.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص121.

ينحصر مجال استخدام اللغة القومية، ويسير بها ذلك نحو التراجع في مواجهتها للغة (المسيطرة-المهيمنة)؛ لأن اللغة هي (عنصر-مكون) هوياتي أساسي، وهذا لا يعني أن نتجاوز اللغة الإنكليزية بهذا الفعل، ولكن يجب علينا الحفاظ على اللغة القومية والتركيز على علاقات هذه اللغة مع اللغات الأخرى المتعددة، لخلق نموذج الحوار والتنوع اللغوي الذي يضمن لكل اللغات الحماية والبقاء دون أن نركز على لغةٍ ونهمل لغةً أخرى؛ لأن ذلك قد يكون ذلك على حساب لغتنا و«لا تُعرف الحدود بين اللغات نشاطا (حيويا)؛ لأنها في حركة مستمرة، تميز كل واحدة منها في علاقتها بالأخرى، وفي علاقتها بذاتها، وهذا هو السر، الكامن في الخريطة المعقدة، التي تعبر عنها تلك الحقيقة القائلة، إن معرفة لغة ثانية يساعد على الغوص وإضاءة حيز اللغة الأولى، واكتشاف الاختلاف، وملامسة المستوى النصي، وعناد ماهية الآخر، المعادل لتجربة جديدة تسمح باكتشاف الهوية»[1].

ومع التطور التكنولوجي والمعلوماتي المتسارع الذي صرنا نشهده بفضل العولمة وكذا صعوبة الحفاظ على الكثير من مظاهر ثقافتنا، أصبح من الصعب أن نحافظ كذلك على انتشار لغة هويتنا في مقابل لغات أخرى؛ كاللغة الإنجليزية التي شهدت استعمالا وانتشارا واسعين، كما أنه بإمكاننا الآن أن نستعمل الوسائل الحديثة لخدمة لغتنا والحفاظ عليها، فالطريقة التي استعملها الإيسلنديون للحفاظ على لغتهم، وكذلك الاستفادة من التنوع اللغوي الآخر هي أن الكثير من المواقع على الأنترنت تتيح خاصية استعمال اللغة الإيسلندية -وهذا نموذج يستحسن أن نحذو حذوه- حيث يمكن أن تحصل على الترجمة الإنجليزية بنقرة صغيرة، إضافة إلى ذلك نجد داخل هذه المواقع لغات أخرى يمكن استعمالها والترجمة إليها؛ كالألمانية والدنماركية، وهذا ما يراه "معلوف" حلا منطقيا للحفاظ على التنوع اللغوي في ظل تهديدات الجائحة العولمية.

---

(1) أوبيدي كريبونيل كورتيس: ترجمة الآخر نظرية الترجمة، الغرابة، وما بعد الكولونيالية، تر: أنور المرتجي، منشورات زاوية، مطبعة الأمنية، الرباط، د.ط، 2012، ص138.

2- اللغة المرتبطة بالهوية وهيمنة اللغة الأحادية (الشمولية-الكونية):

اللغة الإنجليزية هي اللغة المسيطرة في الوقت الراهن، تتزايد سيطرتها يوما بعد يوم مع التطور الرهيب في وسائل الاتصال والتكنولوجيا الحديثة إضافة إلى العديد من العوامل الأخرى التي ساعدت في انتشارها بهذا الشكل، حتى أصبحت لغة شمولية، وهذا مظهر من مظاهر العولمة الثقافية الذي يرى فيه البعض مظهرا سلبيا يؤثر على الخصوصية الثقافية واللغوية، ويرى فيه البعض الآخر شيئاً إيجابياً في نشر العلم والتكنولوجيا والمعارف.

ويرى "معلوف" أن معرفتنا للغة الإنجليزية في هذا العصر شيء ضروري جداً، ولكن لا يمكننا أن نجزم بأنها كافية، فحتى لو أدت إلى تلبية بعض الحاجات، إلا أن هناك حاجات أخرى لا يمكن تلبيتها، ومنها الحاجة إلى الهوية، فعلى سبيل التمثيل فإن اللغة الإنجليزية هي اللغة المرتبطة بالهوية بالنسبة للأمريكيين والإنجليز، إلا أن الكثير من هؤلاء البشر لا يمكن أن ينطبق عليهم هذا، ولا يمكن أن تكون اللغة الإنجليزية مرتبطة بهويتهم فلِ كي «يتمكن شخص من الشعور بالراحة في عالم اليوم، من الضروري ألا يكون مظطراً إلى ترك لغة هويته من أجل النفاذ إليه. يجب ألا يكون المرء مظطراً إلى "الاغتراب" ذهنياً كلما فتح كتاباً، وكلما جلس أمام شاشة، وكلما ناقش أو فكّر. يجب أن يتمكن كل فرد من امتلاك الحداثة بدلاً من أن يكون لديه انطباع دائم بأنه يستعيرها من الآخرين»[1]. ومن ثم لا يجب أن يشعر أي شخص في هذا العالم أن لغته مهددة بسبب لغة أخرى، أو أنها مزاحمة لها، لكي لا يشعر بالقلق في عالم اليوم، لكن في الوقت نفسه يجب أن يكون متمكننا من لغتين أو أكثر من ذلك حتى يكون مواكبا لمظاهر الحداثة، وأن لا يكون محصورا عند حدود لغته فقط؛ لأن اللغة تفتح له آفاقاً جديدةً للتعرف على ثقافة الآخر.

وقد ركز الكاتب كثيراً على وجوب الاستفادة من هذا التنوع اللغوي الهائل والموجود في هذا العالم، فحسب رأيه لو تمكن "كوري وفرنسي" على سبيل التمثيل من التواصل والحوار وعقد الصفقات باللغة الإنجليزية فهذا أمر جيد، لكن لو لم يستطع فرنسي وإيطالي من التحدث إلا باللغة الإنجليزية فهذا أمر مؤسف؛ لأن هذا لا يبعث على التنوع الحقيقي الذي يريده الكاتب،

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص122.

ويمكن للفرنسي والإيطالي أن يتحاورا بثلاث لغات أو أكثر من ذلك إن استطاعا إلى ذلك سبيلا، بمعنى أن يتحدث لغة بعضهما البعض بالإضافة إلى لغة أخرى ويضيف بذلك: «أن يتمكن العديد من القرّاء في مكتبة في مدريد من تذوق فوكنر أو شتاينبك بلغتهما الأصلية لهو أمر رائع، ولكن سيكون مؤسفاً ألا يتمكن أحدٌ يوماً ما من قراءة فلوبير أو موزيل أو بوشكين أو ستريندبرغ بنصهم الأصلي»[1].

نلتمس من خلال هذا دعوة صريحة من الكاتب بأن لا يجب أن نمتلك حداً أدنى من اللغات، فمهما زادت اللغات التي نتكلمها ونملكها زادت قدرة الاتصال والحوار والترابط بين الكثير من الأشخاص حول العالم وزاد تعرفنا على ثقافات المجتمعات الأخرى، فلما لا نمتلك إلا جانب لغتنا الأصلية وعنصر هويتنا اللغة العربية لغات أخرى كالفرنسية والإنجليزية والألمانية والإسبانية وغيرها، هكذا نحافظ على لغتنا ونسهم بشكل مباشر في إثراء هذا التنوع اللغوي والنهوض بالثقافة الإنسانية المشتركة، ونحمي من جانب آخر خصوصيتنا اللغوية، لكن في الوقت نفسه، لا يجب علينا أن نتبع سفينة اللغات الأخرى وننسى زورقنا الذي يحمل لغتنا؛ عنصر هويتنا وانتمائنا. وقد كانت نصيحة الكاتب للحفاظ على هذا التنوع اللغوي هي أن نهتم ونركز على جانب الترجمة كثيرا؛ لأنه يساعد ويساهم بشكل كبير جدا في إثراء هذا التنوع اللغوي والثقافي كذلك، ويعمل أيضا على التعريف باللغات والثقافات المتعددة والمختلفة «إن الترجمة نشاط يذهب إلى (الهناك البعيدmas alla)، الذي ينتج عن جدلية الهنا والهناك، الآن والما بعد، النحن والآخرون، لكي ينشأ في فضائها الرحب صيرورات الاختلاف الثقافي، لأنها (فضاء الجدة) الخِلالية والَبيْنِية، الذي تحدث عنه هومي بابا homi bhabha، حيث تتم فيه قضايا التماس التي تقع على حافة الثقافة»[2]. إذا فالترجمة هي السبيل إلى الانفتاح على ثقافات الشعوب والحضارات الأخرى، ومن خلال اكتساب لغة الآخر يمكننا ترجمة تراثنا ليقرأه الآخر ومن ثم نضمن لثقافتنا استمرارها أمام ثقافات العالم وتعتبر الترجمة «أحد الحقول الكبرى، لازدهار كل مشروع ثقافي، وهنا تجدر الإشارة، إلى أن الترجمة، تسعى إلى رد الاعتبار لذاتها، الذي لن يتحقق إلا من خلال التواجد في (الهناك البعيد)، أي، في منتصف الطريق عند جسر

---

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص122.

(2) أوبيدي كربونيل كورتيس: ترجمة الآخر نظرية الترجمة، الغرابة، وما بعد الكولونيالية، ص202.

الثقافات، أو حسب تعبير أنصار النظرية النقدية، في ذلك (الفضاء الثالث)، كموقع وحيد، للقيام بالترجمة الحقيقية والممكنة. التي تمثل مجالا تتقاطع فيه الحدود الثقافية، في حركية دائمة، تشبه ذلك النهر المُطَرَّز بالأمواج المختلطة بالرمل والزبد والبحر»[(1)].

ومثلما ركز الكاتب على القارة الأمريكية والإفريقية، ذكر العديد من الأمثلة الخاصة بأوروبا، فمع هذا التطور المتسارع الذي تسببت فيه العولمة فقد كان طرح الكاتب منصباً على مستقبل العالم ككل خاصة فيما يتعلق بالصراع اللغوي في أوروبا، لأنها تمتلك الكثير من الدول والشعوب التي تنتمي إلى لغات مختلفة وإلى ثقافات متعددة، ومن أسباب الصراع بين اللغة الفرنسية والإنكليزية هو تأخر قيام الاتحاد الأوروبي ومدى تأثيره على اللغة الفرنسية، وقد ساعد ذلك على تقدم اللغة الانجليزية حيث يقول "معلوف":«هل نستطيع أن نوفّق إلى مالا نهاية بين هذين المطلبين الضروريين وأعني رغبة الحفاظ على الهوية الخاصة بكل فرد. وضرورة التحادث والتبادل المستمر بين الأوروبيين بأقل ما يمكن من العقبات؟ ولأجل الخروج من هذا المأزق وتجنب أن يجد الناس أنفسهم في بضع سنوات متورطين في صراعات لغوية مريرة لا خروج منها، لا يكفي أن نستسلم للزمن، فنحن نعرف جيدا ما سيفعله الزمن»[(2)].

فالسبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله أن نتجاوز هذه الصراعات اللغوية مستقبلا خاصة في أوروبا، هو أن نجعل كل شخص حسب رؤية "معلوف" يتعلم ثلاث لغات؛ الأولى لغة هويته والثانية اللغة الإنكليزية ولغة ثالثة يختارها الفرد حسب ميوله ورغباته، وبذلك نُسهم في إثراء التنوع اللغوي، ولا يجب أن نقتصر على لغة شمولية واحدة، فالتنوع اللغوي شيء إيجابي؛ لأن انتشار الانجليزية والفرنسية والعربية والإسبانية والألمانية والصينية والإيسلندية وغيرها من اللغات العديدة المختلفة أفضل بكثير من استعمال وسيطرة لغة واحدة، مع الحفاظ والتركيز في الأخير كما ذكرنا سابقاً على لغة هويتنا الخاصة التي تجعلنا مختلفين عن لغات وثقافات أخرى.

إن السبيل الوحيد الذي نتصدى به للعولمة وتأثيراتها على ثقافتنا وقيمنا وديانتنا هو العولمة في حد ذاتها، فرد الفعل لا يكون برفض الحداثة أو العولمة أو رفض كل جديد يأتينا من الغرب،

---

(1) أوبيدي كربونيل كورتيس: ترجمة الآخر نظرية الترجمة، الغرابة، وما بعد الكولونيالية، ص203.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص ص123-124.

بل يجب علينا أن نحسن التعامل مع هذه الوسائل التي نعتقد أنها سبب هلاكنا ونسايرها ونتمشى إلى جانبها ومعها خطوة خطوة، ويجب علينا كذلك أن نجعل من هذا التطور العولمي المتسارع وسيلة لخلاصنا ونجاتنا وليس وسيلة لهلاكنا.

الفصل الخامس:

تمظهرات الصراع الحضاري وتعدد صور الذات والآخر في رواية "التائهون" لـ: "أمين معلوف".

أولا- إشكالية العلاقة بين الذات والآخر (الشرق والغرب) وصراع الحضارات في رواية "التائهون":

1- صورة الغرب (المتطور) والشرق (المتخلف) وأزمة الصراعات الطائفية.

2- الرؤية المتبادلة بين الذات (الشرق) والآخر (الغرب).

3- صورة الـ(نحن) في مخيلة الـ(هم) وتشكل علاقة التصادم والصراع.

3-1- العداء الأزلي الغربي اتجاه الشرق (الإسلام/العرب):

4- صور الآخر/الغرب الاستعماري.

4-1- صورة الغرب العسكري الإمبريالي.

4-2- صورة الغرب الاستيطاني (اليهود/فلسطين).

4-3- صورة الغرب الأيديولوجي.

5- صورة الآخر/الغرب المتحضر والديمقراطي:

5-1- صورة الآخر/الغرب الديمقراطي.

5-2- صورة الآخر/المنفى (باريس/الحلم).

5-3- صورة الآخر/المنفى (أمريكا/الغرب المتقدم والحضاري).

6- صورة المرأة -الذات الأنثوية- الغربية والشرقية:

6-1- صورة المرأة الغربية المحبة للآخر الشرقي (دولوريس/آدم).

6-2- صورة المرأة الشرقية المتحررة والمنفلتة والعلاقة الإيروتيكية مع الآخر الغربي (سميراميس/آدم).

6-3- صورة المرأة الشرقية الزوجة الوفية (تانيا/مراد).

ثانيا- الأزمة الهوياتية وتشكل علاقة الصراع بين الذات والآخر في رواية "التائهون":

1- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر/الإسرائيلي المغتصب والمتعدي.

2- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر/المسيحي المعادي.

ثالثا- الهجرة والاغتراب وأزمة الهوية الوطنية واضطهاد الأقليات الدينية في رواية "التائهون":

1- الهجرة وأزمة الهوية الوطنية:

1-1- الهجرة وأزمة الهوية اليهودية.

1-2- الهجرة وأزمة الهوية المسيحية.

1-3- هجرة/اغتراب البطل "آدم".

2- الاغتراب وأزمة الهوية الوطنية:

2-1- الاغتراب المكاني.

2-1-1- اغتراب البطل.

2-1-2- اغتراب الذوات والشخصيات.

2-2- الاغتراب النفسي.

رابعا- صراع الذوات والهويات وتعايش الديانات في رواية "التائهون":

1- تشكل أزمة الهوية من خلال صراع الذوات (آدم/مراد).

2- الهويات المركبة بين التعايش الديني والرابط الانتمائي.

خامسا- الدعوة إلى الحوار والتعايش ونبذ فكرة صراع الحضارات والأديان في رواية "التائهون":

1- الدعوة إلى حوار الحضارات.

2- الدعوة إلى حوار وتعايش الديانات.

سادسا- هيمنة الثقافة الغربية وأزمة الهوية الوطنية والقومية في رواية "التائهون":

سابعا- صراع اللغات وتجسيد مبدأ الهيمنة اللغوية في عصر العولمة:

ثامنا- الصراعات الطائفية وأزمة الهوية الوطنية:

1- الاستبداد السياسي وأزمة الصراعات الطائفية.

2- الصراعات الطبقية وأزمة الهوية الوطنية.

أولا- إشكالية العلاقة بين الذات والآخر (الشرق والغرب) وصراع الحضارات في رواية التائهون:

تناولت الكثير من الروايات العربية قضية الصراع بين الشرق والغرب، فكل عمل روائي ركز فيه صاحبه على اتجاه معين من خلال هذه العلاقة، فصورة الشرق والغرب في هذه الروايات وإن اختلفت وتنوعت فهي واحدة، وقد حاولت العديد من الروايات تصوير الغرب (أمريكا) أو الشمال (أوروبا) على أنه عالم حضاري متطور في جميع المجالات اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وفكريا وعسكريا ...إلخ، أما العالم الآخر المعروف بالشرق أو بالجنوب فهو دائما ما يظهر في الأعمال الروائية على أنه عالم متأخر بالنسبة لعالم الغرب، فالشرق متخلف وفقير، لذلك نجده يتخبط في الصراعات الإثنية والعقائدية والطائفية؛ وهذا سبب تراجعه، ولا يمكننا أن ننفي هذه الصورة عن الشرق الحديث؛ لأن الأدب ينقل الواقع حتى وإن تخلل ذلك النقل نوع من التخييل، بمعنى أن الروائيين العرب استطاعوا أن ينقلوا صورة الشرق كما هي من خلال أعمالهم وكتاباتهم، صحيح أن الشرق جريح يعاني فقد زعزعت كيانه الكثير من الأزمات، إلا أن الصورة التي رُسمت عنه تحاكي واقعه، بالرغم من ذلك ليس الشرق بكل هذا الضعف، فهو مهبط الديانات السماوية، وإنّ أكبر الحضارات ظهرت في الشرق لذلك هناك حملة غربية ممنهجة لرسم الشرق بصورته غير الحقيقية، واستهداف حضارته وثقافته، وإن الشرق القديم المزدهر بعلومه وحضارته ليس كالشرق الحديث الجريح بأزماته وصراعاته الداخلية.

فيما يخص رؤية (العرب/الشرق/الجنوب) للآخر (الغرب/الشمال) ففيها ثلاثة مواقف تطرقنا إليها في الجانب النظري من هذا البحث، والآن سنتطرق إلى صورة الغرب والشرق في رواية "التائهون"، كما سنركز على دراسة الصور المتعدد للآخر (الغرب)، فكيف استطاع الروائي اللبناني الفرنسي "أمين معلوف" أن يرسم صورة الغرب والشرق وعلاقتهما معا في خطابه الروائي؟ وكيف كانت نظرة كل منهما للآخر؟.

1- صورة الغرب (المتطور) والشرق (المتخلف) وأزمة الصراعات الطائفية:

تطرق الروائي "أمين معلوف"إلى قضية الشرق والغرب في روايته "التائهون" وحاول تصوير هذه العلاقة بينهما، وإن ما يمكن رؤيته من خلال هذه الصورة التي عمل الروائي على رسمها عن الغرب والشرق؛ أن الشرق كثيرا ما ظهر بصورة سلبية على عكس الغرب المتقدم والمتطور، وحاول الروائي من خلال ذلك أن يبعث برسالة ضمنية توضح الأسباب التي أدت إلى تأخر الشرق؛ ومنها الحروب والصراعات الأهلية التي أرهقت هذا الشرق ومنعته من أن يلتحق بالغرب المتطور في جميع المجالات سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وقد حاول الكاتب أن يظهر للمتلقي من خلال تلك الشواهد السردية التي وظفها أن هناك علاقة أزلية بين الذات أو الـ(نحن) والآخر الـ(هم)، وهناك كذلك عدة مواقف لهذه العلاقة منها الصراع القائم بينهما، لكن "معلوف" في كتاباته كثيراً ما كان يدعو إلى التعايش والتقارب بين الشرق والغرب، والدعوة إلى التنوع الثقافي واللغوي بينهما.

ما يمكن أن نلحظه من خلال هذا العمل الروائي هو تذمر وكره العديد من الشخصيات إزاء هذا البلد الذي ينتمي إلى الشرق والذي ذكر من خلال المتن، فتلك الصرعات والحروب داخله أدت إلى تعطل كل شيء، وظهرت معاناة الأشخاص المنتمين له، ففي الرسالة التي بعث بها "ألبير" إلى "آدم"وهو في فرنسا يُظهر له حجم الكارثة التي حلّت بالبلد، فلم يعد أي شيء صالح فيه، ولم يعد العيش فيه كما كان، لذلك فكر عدة مرات بالمغادرة والهروب منه، فصورة هذا البلد انعكست على الشرق المنهزم ككل، وارتسم من خلالها بصورة دونية، حيث يقول البطل "آدم": «لا يكف الآخرون يرددون على مسمعي أن تلك هي حال المشرق، وأنه لن يتغير، وأنه ستكون هناك دوما عصابات، وتجاوزات للقانون، ورشى، ومحاباة صارخة، وأن لا خيار آخر سوى التكيف مع هذا الوضع. وبما أني أرفض كل ذلك جملة وتفصيلاً، يتهمونني بالتعجرف، لا بل بعدم التسامح. أيكون المرء متعجرفاً لو تمنى أن يكون بلده أكثر رجعية، وأقل فساداً، وأقل

عنفاً؟ أيكون متعجرفاً أو غير متسامح لو رفض عدم الاكتفاء بديمقراطية تقريبية وبسلم أهلي متقطع؟ إذا كان هذا هو الحال، فأنا أجاهر بخطيئة التعجرف، وألعن قناعتهم الفاضلة»(1).

فالديمقراطية التي تظهر في الغرب بصورة إيجابية تدافع وتضمن حقوق الأشخاص وحرياتهم، تظهر في الشرق أو المشرق بصورة عكسية، والديمقراطية الغربية لاتشبه تلك التي تطبق في الشرق، وهذا ما يجعل من الغرب عالماً متقدماً ومتطوراً خلافاً لما يحدث في الشرق المنهزم والمتراجع بالنسبة للغرب، هذا ما عمل "معلوف" على رسمه لهذا الشرق من خلال رؤية بعض الشخصيات التي تنتمي إليه، ناقلة صورة عنه، "فآدم" مثلا يتعرض للكثير من الكلام الجارح السلبي من قبل أصدقائه وأشخاص آخرين عن هذا المشرق الذي ينتمي إليه، والذي سيبقى من دون شك موطناً للصراعات والحروب والتخلف والتراجع وغير ذلك من المشاكل المختلفة ، فلا خيار للذين ينتمون إلى المشرق سوى التكّيف مع وضعه كما قيل، لكن أن نحلم بتغييره فهذا شيء إيجابي كما يرى البطل "آدم"؛ لأنه ليس لدينا مشرق آخر أو وطن آخر ننتمى إليه، لكن ليس سهلا أن يتجاوز المشرق أزماته فـ"نعيم" يرى أن المشرق ميؤوس منه بقوله: «ما دمت هناك، لم أكن قادراً على الرحيل. أما وقد أصبحت بعيداً، فلم يعد بوسعي العودة. إنني أشبه بشخص نجا من الغرق. كان يتعذر علي القفز من السفينة التي تغمرها المياه، أما وقد غادرتها، فلا يخطر ببالي أن أعاود الصعود إلى متنها. لقد طويت تلك الصفحة بالنسبة إلّي أيضا. لا بالنسبة إلّي فقط، أصلا... فلن أطلعك على شيء جديد إذا قلت لك إن مشرقنا ميؤوس من شفائه»(2).

فأن يصل الشخص إلى هذه الدرجة من اليأس دلالة على أن كل الحلول التي تم اتباعها أو النظر فيها لحل مشكلات المشرق قد انقضت، فما كان على البطل "آدم" إلا مغادرة هذا الوطن الذي ينتمي إلى المشرق؛ لأن وضع بلده هو وضع المشرق ككل، ولم يعد بوسع "نعيم"

(1) أمين معلوف: التائهون، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص ص69-70.
(2) أمين معلوف: التائهون، ص ص151-152.

أن يشعر بالراحة في هذا البلد الذي يعاني من الصرعات والأزمات التي حلت به، فشعوره بالراحة يكون في فرنسا أو الولايات المتحدة الأمريكية بلد الديمقراطية والحقوق والحريات، لذلك فضلت الكثير من الشخصيات داخل الرواية؛ الغرب، لما فيه من راحة وطمأنينة، فما يجده الإنسان في الغرب لا يمكنه الحصول عليه في وطنه الأم -الجريح بأزماته-، وهذا دلالة على أن كثير من البلدان الأوروبية مثلا يمكن العيش فيها بسلام، وأن تنعم بكل حريتك وتحصل على كل حقوقك التي هضمت في بلدك الأم.

وهناك شاهد سردي آخر يدل على أن المشرق مكان للصراعات وارتكاب الفظاعات والجرائم والقتل والحروب والتخلف حيث يقول البطل "آدم" لصديقه "نعيم" الذي غادر هذا البلد الذي يعتبر جزءا من هذا المشرق: «هذا ما جرى، عزيزي نعيم... أرجو أن أكون قد أجبت كما ينبغي عن سؤالك. وأود فقط أن أضيف، لأجلك، ما كررته في أغلب الأحيان عن صديقنا القديم: لقد اضطررنا، أنت وأنا، إلى الابتعاد عن المشرق لنحافظ على نظافة كفنا. وليس لدينا ما نخجل منه، ولكن الدعوة إلى سلوك طريق المنفى كحلٍّ وحيد لمعضلاتنا الأخلاقية سيكون منافياً للمنطق. ويجب أن نجد، يوما ما، حلاً هناك- لو كان ثمة حل، فلم أعد واثقاً من ذلك على الاطلاق...»[1].

يظهر لنا من خلال هذا الشاهد أن هناك نبرة تشاؤم من طرف البطل "آدم" الذي لم يجد حلا لمشكلاتنا الأخلاقية؛ والتي دفعت بالمشرق إلى أن يكون بهذا الشكل من الدونية بعدما كان في القديم مزدهرا، ولا يعاني من مشاكل كالتي يتخبط فيها الآن، فـ "آدم" و"نعيم" قررا الرحيل، لكي لا يحملا السلاح ويتسببا في زيادة حجم المعاناة والكره بين أبناء هذا البلد، ففي بعض الأحيان نجد أن الهروب أو التراجع لا يعد استسلاما؛ بل يعد انتصارا، فأن تحفظ روحك وتحمي حياتك وحياة أبنائك وتساهم في التقليل من القتل وحمل السلاح فهذا أمر إيجابي، يدعو إلى الارتياح والطمأنينة، فهو إختيار صائب حسب اعتقادنا، وهو الطريق الذي اختاره البطل "آدم"

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص191-192.

وصديقه "نعيم" فهما صورة عن كل المهاجرين الذين اختاروا المنفى حلا وحيدا لكل تلك المشاكل التي كانوا يعانون منها داخل وطنهم.

وقد اختلفت آراء هؤلاء الأصدقاء داخل هذا العمل الروائي حول وضع المشرق وما آلت إليه أحواله، لذلك نلحظ رد الفعل السلبي للشخصيات التي تنتمي إليه، فالكثير منهم يحمل أفكاراً سلبية عنه وعن بلده الذي هو جزء من هذا المشرق المهزوم، حتى أنهم فضلوا العيش في بلدان غربية على التفكير في العودة إلى وطنهم الذي ولدوا وكبروا فيه؛ لأنهم لم يروا أي نقطة ضوء تلوح في الأفق البعيد لتخبرهم أن أمل عودة المشرق إلى ما كان عليه قريبة حيث يقول "رامز" صديق البطل "آدم" وهو مهندس ورجل أعمال ثري: «منذ سنوات، أستيقظ كل صباح ممزقاً بين شعورين، الأول هو الشعور بالفرح والثاني هو الشعور بالحزن. الفرح لأنني نجحت في مهنتي، وكسبت الكثير من المال، ولأني أمتلك بيتاً جميلاً وحياة عائلية سعيدة. ولكن الحزن أيضاً لأني أرى قومي في أسفل الهاوية. فمن ينطقون بلغتي، ومن يعتنقون ديانتي، يُحتقرون في كل مكان، وغالباً ما يتعرضون للكراهية. إنني أنتمي، بحكم الولادة، إلى حضارة مهزومة، وإذا لم أشأ التنكر لأصلي، فأنا محكوم بالعيش مع هذه الوصمة على جبيني»(1). وبالتالي صار الشعور بالانتماء لهذه الحضارة المهزومة وصمة عار بالنسبة للكثيرين، فبالرغم من الحياة التي يعيشها "رامز" وهو خارج وطنه الأم، والعيش الرغيد الذي ينعم به، إلا أن انتماءه إلى بلده أنساه كل ذلك النجاح، فأن يرى أبناء وطنه والذين ينتمي إليهم بحكم الدين مستضعفين ويهانون فهذا أمر مقلق جدا بالنسبة له، فنجاحه الحقيقي يكمن في نجاح وطنه وتقدمه وتطوره، وفي اتحاد أبنائه، لا أن يرى أبناء ديانته يتصارعون ويرى مشرقه مهزوما والشعور بالانتماء إليه أصبح مهيناً .

لقد كانت صورة الغرب في هذه الرواية أكثر إيجابية تدفع للأمل، فالكثير من الشخصيات غادرت أوطانها لتنعم بالعيش الحقيقي في الغرب سواء في أوروبا أم أمريكا؛ لأنهم رأوا في شرقهم انهزاماً وتراجعاً وتخلفاً في الوقت ذاته، وأن وقت نهوضه لم يحن بعد، فصورة المشرق

---

(1) أمين معلوف : التائهون، ص261.

في هذه الرواية تظهر في أنه مشرق منهزم ومتخلف وفقير ورجعي، يتخبط في مشكلاته وأزماته وحروبه التي لم تتوقف، وهذا ما أدى في نظر الكثيرين إلى تراجعه وتخلفه.

2- الرؤية المتبادلة بين الذات (الشرق) والآخر (الغرب):

اختلفت نظرة الآخر (الغرب) اتجاه الذات (الشرق) عبر علاقتهما التاريخية الطويلة، وكانت هذه النظرة في كثير من الأحيان متقاربة عبر العصور، وقد كان الغرب كثيرا ما يتساءل عن سحر الشرق وبيئته وجغرافيته، فلماذا الشرق دائما مهبط الديانات السماوية ومهد الحضارات الإنسانية العريقة؟ ولعل مثل هذا التساؤل دفع بالغرب إلى دراسة علوم وثقافة وجغرافية الشرق ككل، بحثا عن الإجابة لكل الأسئلة التي احتوتها مخيلته عن الشرق، وليس هذا فقط، فمنذ أن تصادم الغرب مع الشرق أغرته كل تلك الثروات التي يزخر بها ويمتلكها، لذلك أراد الغرب السيطرة عليه عسكريا وفكريا (معرفيا)، ومن ثّم فنظرة الغرب كانت واضحة منذ البداية، ومنذ أول لقاء حضاري بينهما، فقد كان الشرق يمثل بالنسبة للغرب غنيمة وكنزا كبيرين، وقد أسهب "إدوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" في شرحه وتتبعه للرؤية الغربية للشرق كثيرا، فكل ذلك التركيز من الغرب على الشرق كان بنّية النهب والاستعمار والسيطرة ثقافيا وسياسيا وبسط النفوذ العسكري عليه فعندما «صوَّر الكتاب والرسامون الشرق مكاناً للعنف والجنس والكسل والتعصب، إنما كانوا يسبغون الصدقية على الفكرة القائلة بأن أهل الشرق ليسوا مؤهَّلين لحكم أنفسهم، وبذلك كانوا يبررون تمهيد الطريق، ولو بصورة غير مباشرة، أمام مجيء جيوش أوروبا وموظفيها الاستعماريين»[1].

وقد تناول "أمين معلوف" من خلال عمله الروائي "التائهون" هذه الرؤية المتبادلة بين الحضارتين الشرقية والغربية؛ رؤية الغرب للشرق والرؤية المضادة المتمثلة في رؤية الشرق للغرب، وكانت هذه النظرة/الرؤية واضحة من خلال صراع الشخصيات داخل المتن الروائي،

(1) رنا قباني: رسالة الغرب: تر: صباح قباني، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط2، 2000، ص93.

فمن أشكال نظرة الغربي للشرقي أنه ثري، ففي السنوات الأخيرة أصبحت دول الخليج العربي التي تنتمي بحكم الجغرافيا إلى المشرق من بين الدول الغنية بسبب النفط، لذلك صار ينظر لإنسان هذه الدول أنه رجل يمتلك الكثير من المال والشركات الخاصة داخل وطنه وخارجه، ويمتلك استثمارات ضخمة في أكبر الدول الأوربية، وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يشير الروائي إلى هذا الشكل من النظرة الغربية للشرقي يقول "رامز": «حين أسافر إلى أوروبا، أعامل بمراعاة مثلما يعامل جميع الأثرياء. يبتسم لي الناس، يفتحون لي الأبواب وهم ينحنون لي احتراماً، يبيعون كل ما أرغب بشرائه. ولكنهم في أعماقهم يكرهونني ويحتقرونني. فلست بالنسبة إليهم سوى همجي أصاب ثروة. وحتى عندما أرتدي أجمل بدلة إيطالية، أظل، في نظرهم، معنوياً، فقيراً معدماً. لماذا؟ لأني أنتمي إلى شعب مهزوم، وإلى حضارة مهزومة، أشعر بذلك أقل بكثير في آسيا، وفي أفريقيا، أو في أمريكا اللاتينية، التي أساء التاريخ معاملتها أيضاً. ولكن يتملكني ذلك الشعور في أوروبا»[1].

فالإنسان الأوروبي الغربي أو الرجل الأبيض كما يقال معروف بعنصريته اتجاه الأجناس/الأعراق الأخرى، وينظر إلى باقي الأشخاص الذين لا ينتمون إلى حضارته نظرة احتقارية، فما يتعرض له كل الأشخاص الذين ينتمون إلى حضارات وثقافات أخرى من إهانة، هو دليل واضح على الكره الذي يكّنه الغرب لتلك الحضارات والثقافات، وعلى وجه الخصوص الشرق، لذلك فالروائي "معلوف" حاول أن يركز على شكل من أشكال نظرة الغربي للشرقي على أنه ثري جدا، لكنه فقير ومعدم من الناحية المعنوية حسب وجهة نظرهم، وهذا ما حدث لـ"رامز" الرجل الناجح/الثري، فمهما كانت ثروته كبيرة وعلمه، فإنه لن يتجاوز النظرة التي رسمها الغربي في ذهنه عنه، وقد أشار "رامز" إلى أن البطل "آدم" يحدث له نفس الشيء في أوروبا (فرنسا)، فأن تكون مختلفاً وغريباً عنهم في اللغة أو الدين أو الهوية؛ فأنت شخص منبوذ ومحتقر بالنسبة إليهم.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص261-262.

يبّن الروائي أن النقص الذي يشعر به الغربي تجاه لغته أو دينه أو هويته أمام الشرقي أو العربي أو المسلم أقل مما يشعر به هؤلاء اتجاه الغرب، فلماذا يحاول كل عربي أن يخفض من صوته وهو يتحدث باللغة العربية في "باريس"، عكس الغربي؛ فالأمريكي أوالفرنسي أوالألماني أوالإيطالي لا يجد أيّة مشكلة في التحدث بلغته في البلدان العربية أو المشرقية، فهو يعلم أن لغته هي عنصر ومكون أساسي من هويته وانتمائه. ومن ثّم فإن الصورة التي رسمها الغربي عن الشرقي ساهم إلى حد بعيد هذا الأخير بنسبة كبيرة في توضيحها له، فإن جعلت نفسك محتقرة فلن يراها الآخر إلاّ كذلك.

3- صورة الـ(نحن) في مخيلة الـ(هم) وتشكل علاقة التصادم والصراع:

يرى كثير من الباحثين أن بداية العلاقة بين الإسلام والغرب كان منذ زمن بعيد، بدأ بالفتوحات الإسلامية التي طغى عليها الصراع ووصولا إلى الحملات الصليبية التي كانت أكثر عداءً للإسلام والمسلمين، وقد استمر ذلك العداء والكره اتجاه المسلمين منذ إلتقائهما إلى الآن، فهدف الغرب هو القضاء على الإسلام والمسلمين؛ لأن نظرته للآخر الإسلام نظرة عدو يجب محاربته، وفي العصر الحديث وبعد أحداث 11 سبتمبر 2001 أصبح العداء اتجاه الإسلام والمسلمين أكثر حدة، وأصبح الخوف من الإسلام أكثر من أي وقت سابق، على أن رؤية الإسلام للغرب لم تكن أكثر حدة من رؤية الآخر (الغرب) للإسلام والمسلمين والعرب بصفة عامة، لذلك عمل الغرب خاصة مع الانتشار الهائل للوسائل التكنولوجية الحديثة ووسائل الاتصال والمعلوماتية على تشويه صورة الإسلام والمسلمين، ومحاولة إظهار هذا الدين على أنه دين إرهاب وتطرف، وقد نجح الغرب بصورة كبيرة إلى ما كان يصبوا إليه من تشويه، فظهر ما يسمى بالإسلاموفوبيا؛ أي رُهاب الإسلام أو الخوف من الإسلام.

لا يمكننا أن نتتبع التطور التاريخي الطويل للعلاقة بين الإسلام والغرب، لكن رغم ذلك حاولنا من خلال هذه الفقرات أن نبين المحطات الرئيسية لهذه العلاقة ولو بشيء من الإيجاز، وما نبحث عليه من خلال هذا الشق الإجرائي هو التركيز على طبيعة العلاقة بين الإسلام

والغرب من خلال رواية "التائهون"، فهل تميزت هذه العلاقة بالصدام (الصراع) أو العداء أم بالحوار والتعايش؟ وكيف كانت نظرة الغرب للإسلام من خلال هذا العمل الروائي؟.

3-1- العداء الأزلي للغرب اتجاه الشرق (الإسلام/العرب):

إن العداء الممنهج الذي يكنه الغرب للإسلام ليس وليد العصر الحديث، بل له جذور طويلة ضاربة في القدم منذ أن ظهرت رسالة الحق؛ منذ ذلك الوقت والغرب المسيحي خاصة في حالة صدام وصراع مع الديانة الإسلامية، فكانت العلاقة بينهما أكثر تشنجاً، فانتشار الإسلام كان ومازال يمثل تهديدا للمسيحية خاصة في السنوات الأخيرة في الغرب الأوروبي وأمريكا، لذلك يحاولون قدر المستطاع تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وقد تطرق "معلوف" من خلال روايته "التائهون" إلى طبيعة العلاقة العدائية؛ من قبل الغرب طبعاً، وحاول الروائي أن يمثل صورة الإسلام والعرب لدى الغرب العنصري، حيث يقول "نضال" "لآدم" وهو يحاوره عن رؤية الغرب (للنحن) الإسلام والعرب: «أنت لا تريد أن ترى أن الغرب ينظر بعداء إلى كل ما يصدر عنا. يتفق الجميع على أن إدمان الكحول آفة إجتماعية، إنما يكفي أن الإسلام الكحول حتى يصبح رمزا للحرية الفردية، حتى لأشخاص مثلك (...) للكثير من الرجال الأوروبيين زوجة وعشيقة، وأولاد من هذه وتلك؛ ولكن إذا سمح الإسلام الزواج بهما، تصبح فكرة اتخاذ زوجتين مستهجنة، ومستنكرة، ومشينة، وتصبح العلاقة المحرمة محترمة. أتظن حقاً أن ما يهم الغرب هو تحرر نسائنا؟ ألا تظن أن ثمة عداءً منهجياً تجاه كل ما يأتي من عندنا منذ قرون؟ في الماضي كان يعاب على الشرق غلمانه ونساؤه المتكاسلات، واليوم يعاب علينا فرط حشمتنا. وبنظرهم، مهما فعلنا، سنظل مخطئين»(1).

إن نظرة الغرب للإسلام/العرب ذات طبيعة عدائية؛ لأن الغرب بصفة عامة يرفض الأشياء التي تأتيه من المشرق/الإسلام/العرب، فمن خلال هذا الشاهد يحاول الروائي أن يبين العداء الممنهج الذي يشنه الغرب تجاه العرب والإسلام خاصة، فهناك بعض الأمور التي حرمها

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص379-380.

الإسلام ينظر لها في الغرب على أنها حرية شخصية، وتلك الممارسات تظهر بأن المستهدف الحقيقي هو الإسلام، وقد أشرنا في فصل سابق إلى قضية الحجاب الإسلامي الذي ينظر له من قِبل الغرب على أنه تطرف وإرهاب وما إلى ذلك، لذلك يضيّقون على المسلمات المتحجبات في أوروبا وبصفة خاصة فرنسا في السسنوات الأخيرة، وقد رأينا مؤخراً قضية الطالبة المسلمة (مريم بوجيتو) في قاعة البرلمان الفرنسي، والتي ما إن دخلت القاعة حتى غادر كل النواب بسبب لباسها الإسلامي، وهذا شكل من أشكال العداء والكره الغربي العلماني للإسلام، فبالرغم من أنهم يرون في بعض تعاليم الدين الإسلامي تطرفا، إلاّ أنّ التطرف الحقيقي هو إقصاء الآخر.

ويرى البطل "آدم" أن العداء موجود فعلا بيننا وبينهم، فالكره متبادل لكنه ليس في اتجاه واحد، وقد احتدم الصراع بين الشخصيتين؛ "نضال" و"آدم" المدافع عن الغرب بحكم الإنتماء له حيث يقول نضال: «عندما تقول "نحن"، تقصد من؟ (...) كان نضال يقول عملياً إنني، أنا المغترب، "انتقلت إلى معسكر العدو". أحسست بالإهانة لا سيما وأن هذا الهجوم لم يكن غير مبرر تماماً. فإلى أيّ فريق أنتمي أنا العربي المسيحي الذي يعيش منذ وقت طويل في فرنسا؟ إلى فريق الإسلام أم إلى الغرب؟ وعندما أقول "نحن"، إلى من أشير؟ في الصيغة التي استعملتها تواً –إنهم يكرهوننا بقدر ما نكرههم- يتراءى، بغير علم مني، كل اللبس الذي يكتنف موقفي. والحق يقال إنني لم أعد أعرف شخصياً ما أقصده في ما قلته بـ "هم" و"نحن". فبالنسبة إلي، هذان العالمان المتخاصمان هما "هم" و"نحن" على السواء»[1].

يملك "آدم" هوية مركبة بحكم انتمائه لفرنسا ولوطنه الأم فهويته تحمل الكثير من العناصر، وله انتماء ديني مركب أيضا بحكم انتمائه للإسلام والمسيحية، ويملك مثلما يملك "أمين معلوف" الإحساس نفسه اتجاه وطنه الأول الأم والثاني المتبني، لذلك أحسسنا من خلال حديثه وردة فعله أنه يريد أن يجد أعذاراً للوطن الذي تبناه بعد أن لفظه وطنه الأم، وبالتالي لم يستطع أن يُظهر أي كره تجاه الغرب، حتى ولو كان يعلم بأن الغرب "يكرهوننا بقدر ما نكرههم"،

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص381.

فيرى أن الأذية متبادلة بيننا وبينهم، وهذا ما لم يوافق عليه "نضال"، لذلك يرى "آدم" أن موقفه اتجاه هذا الصراع بين الـ(نحن) والـ(هم) فيه شيء من اللبس، فذلك الانقسام الهوياتي للبطل جعله في هذه الحالة، لا يعلم لمن ينتمي؛ للعرب بحكم الدين والوطن وبعض العناصر الانتمائية الأخرى، أم إلى الغرب بحكم الوطن المتبني بحكم الانتماء للمسيحية، فالـ(نحن) أو الذات تعني في نظرنا (الإسلام/العرب/المشرق/الشرق/الجنوب) والـ(هم) الآخر تعني (الغرب/أمريكا/الشمال).

يظهر من خلال الصراع الضمني بين الشخصيتين؛ "آدم" و"نضال" أن كل منهما يحاول أن يقنع الطرف الآخر بأفكاره اتجاه الدين أو البلد الذي ينتمي إليه، فـ"آدم" كان متفتحا نوعا ما، لكن "نضال" كان أكثر تشددا ومعاداة للغرب، فقد كان ذا توجه إسلامي، وأفكاره متشددة تجاه الغرب ككل.

4- صور الآخر/الغرب الاستعماري*:

تعددت أشكال وصور الغرب الاستعماري زمنيا في مواجهته للعرب/الإسلام، فعلى مدار تاريخية الصراع أو المواجهة تشكلت عدة صور لهذا الاستعمار، عبر هذا التصادم، لذلك يرى "محمد عطوان" في كتابه "صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر" أن المنطقة العربية شهدت: «منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا صوراً متنوعة من الاحتلالات الغربية، التي كان لها أثر جوهري في مسيرة تشكل العقل السياسي بحسب ما هو متبع من قواعد وأعراف في التحدي والاستجابة. لقد بلغت صور الاستعمار من التشعب والاختلاف حداً لا يسع المجال لتفصيلها هنا، لذلك فإن الخيار الأكثر عملية ومنهجية هو التركيز على صور استعمارية محددة»[1]. لذلك إن صورة الغرب الاستعماري ليست واحدة، وهناك مجموعة من التمثلات الاستعمارية، وهذا التغير يعود إلى اختلاف طبيعة الدول المستَعمَرة ومدى قابليتها للاستعمار،

---

* تم الاستعانة في هذه التصنيفات بكتاب صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر الإستشراق-العلمانية- الإيديولوجيا- الإستعمار، لـ: محمد علوان.

(1) محمد علوان: صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر الإستشراق-العلمانية- الإيديولوجيا- الإستعمار، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط 1، 2017م، ص189.

وهذا ما يراه "محمد علوان،" لذلك ركز في كتابه على أربع صور للاستعمار منها: التمثل العربي للتمدين والإنشاء والاستيطان والتفتيت ويضيف بذلك قائلا: «لقد طبعت الحملة الفرنسية على مصر في 1798 بطابع التمدين، وأصبح صورتها الُميزة. وكان الإنشاء صورة الاحتلال البريطاني للمنطقة العربية في 1914، والاستيطان صورة الاحتلال الصهيوني لفلسطين في 1948، والتفتيت صورة الاحتلال الأمريكي للعراق في 2003»[(1)].

وبالتالي فكل تمثل للاستعمار يشكل صورة خاصة، فصور الاستعمار على البلدان والمنطقة العربية خاصة، مختلفة ومتعددة لعدة عوامل زمنية ومكانية (جغرافية)، فهناك من يرى أن صورة الحملة الفرنسية على مصر تختلف عن الاستيطان الصهيوني على فلسطين، أو الانتداب البريطاني على العراق أو الأردن، أو الاستعمار الفرنسي للمغرب العربي (تونس/الجزائر/المغرب)، فهناك الكثير من التمثلات الاستعمارية، وتبقى النوايا والأهداف ذاتها: « فالتمدين الفرنسي؛ يقابله تدّني وتخلف البنية الثقافية العربية التقليدية في الجانب المتعلق منه بتنظيم السُلطة في حينه. والإنشاء البريطاني؛ يقابله ظرفية ظهور وضع كياني عربي- إسلامي متحلل من الدولة العثمانية. والإستيطان الصهيوني تعبير إيديولوجي ما ورائي عن المعتقدات التوراتية للأرض الفلسطينية. والتفتيت الأمريكي كناية على رؤية ما بعد استعمارية تعيد النظر بأشكال الأبنية الوطنية التي أوجدها الاستعمار التقليدي قبل قرن مضى»[(2)]. وبهذا يرى الكاتب أن كل هذه التمثلات كانت نتيجة لسياسة فرضها الغرب الاستعماري واستجاب لها العقل السياسي العربي، ولبعض الظروف والعوامل الزمنية الخاصة، وسنركز في رواية "التائهون" على صورة الغرب الاستعماري/العسكري/المهيمن الذي أراد في المقام الأول أن يفرض سيطرته وهيمنته العسكرية بحكم الأفضلية التي يمتلكها في هذا المجال عن الدول التي احتلها.

---

(1) محمد علوان: صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر، ص ص189-190.

(2) المرجع نفسه: ص190.

4-1- صورة الآخر/الغرب العسكري الإمبريالي:

لقد أشار الروائي "معلوف" إلى صورة الغرب الاستعماري من خلال العديد من المقاطع السردية داخل المتن الروائي، وظهر ذلك جليا في الحوار الذي دار بين البطل "آدم" وصديقه "نضال" حول رؤية كل منهما للآخر (الغرب) وتأثيره على الذات (العرب/الإسلام/المشرق) حيث يقول "نضال": «العلاقة بيننا وبينهم تنطوي بشدة على عدم المساواة. فمنذ أربع مئة عام، لم نبادر إلى اجتياح أي بلد غربي، فيما هم الذين يجتاحوننا دوماً، وهم الذين يفرضون علينا قانونهم، وهم الذين يخضعوننا ويستعمروننا، وهم الذين يذلوننا. ولم نفعل سوى التحمل والتحمل والتحمل... ولكنك، أنت، المؤرخ، الباحث عن الحقيقة والحريص على الموضوعية، لا تحكم لنا. "إنهم يكرهوننا بقدر ما نكرههم". الأذية متبادلة، أليس كذلك؟»(1).

نلحظ من وجهة نظر الشخصية "نضال" أن الغرب الإستعماري قد تمادى في طريقة تعامله معنا، فمنذ آخر اجتياح لنا استعمرت الدول الغربية الكثير من البلدان العربية والإسلامية دون أن تكون الأذية متبادلة كما يرى البطل "آدم"، فهو حسب "نضال" ذلك المؤرخ الذي رأى فيه "نضال" عدم تحريه للأمانة والحقيقة في نقل الأحداث التاريخية؛ لأن هذه الأحداث بيّنت أن الأذية واحدة ليست متبادلة، فهناك بعض القوى الاستعمارية الغربية؛ كفرنسا وبريطانيا وغيرهم من الدول احتلت الكثير من البلدان العربية وفرضت سيطرتها العسكرية عليها، وحاولت أخذ أرضها بالقوة حيث يقول: «يصل الفرنسيون إلى الجزائر، يضمون البلد، يقتلون من يقاومهم، يحضرون سكاناً أوربيين يتصرفون كما لو أن الأرض ملك لهم وكما لو أن السكان المحليين لا عمل لهم سوى طاعتهم وخدمتهم. الأذية متبادلة، أليس كذلك؟ إنهم يعتمدون الأساليب كافة لإرغام السكان على التخلي عن اللغة العربية والانصراف عن تعاليم الإسلام. ثم، وبعد مئة وثلاثين عاماً، يرحلون ويخلفون وراءهم بلداً جريحاً، مهدماً، لم يستطع التعافي البتّة. ولكن،

(1) أمين معلوف: التائهون، ص382.

بحسب رأيك، الأذية متبادلة أليس كذلك؟»[1]. كل الأحداث التي استشهد بها "نضال" كانت ردا صارخاً على "آدم" المؤرخ الذي يرى أن هناك تكافئاً في الأذى بيننا وبينهم، ويجب أن نعود تاريخيا إلى الفتوحات الإسلامية وانعكاسها على البلدان الغربية، وننظر حجم الآثار الإيجابية ثقافيا وعلميا وفكريا وحتى من جانب الفن المعماري، ونتأمل حجم الحضارة التي خلفها المسلمون في بلاد الأندلس، ونقوم بعملية مقارنة خاصة للإستعمار الحديث، وننظر لحجم الآثار السلبية وحجم الهدم والجراح على كل المستويات، فحتى الطبيعة لم تسلم من الأفعال الشنيعة للإنسان الغربي المهيمن والمتسلط الذي يعمل على هدم الذات العربية وكل ما يرتبط بها، لذلك لا يمكن أن نقول أن الأذية متبادلة، لقد قمنا ببناء حضارة عندما اجتحنا بلدانهم، وكذلك تركناها عند المغادرة أو الرحيل، لكنهم لم يفعلوا الشيء نفسه اتجاه بلداننا فتركوا لنا الخراب والدمار.

ويبقى موقف البطل "آدم" في رؤيته للعلاقة بين الشرق والغرب يحمل نوعا من الواقعية حيث يقول: «عندما أقول الأذية متبادلة، هذا لا يعني بالضرورة مناصفة، بل يعني تحديدا: فلنحاول أن نفهم لماذا انتصر الآخرون، ولماذا خسرنا نحن. قلت لي: لقد اجتاحوا بلداننا، واحتلوها وأذلونا. وأول سؤال يخطر ببالي هو: لماذا لم ننجح في وقفهم عند حدهم؟ أنكون، بالمصادفة، من دعاة اللاعنف؟ كلا، لسنا كذلك. فلماذا استطاعوا اجتياحنا، وإخضاعنا، وإذلالنا؟ ستقول لي لأننا ضعفاء، وغير منظمين، وغير مجهزين. ولماذا نحن ضعفاء؟ لماذا نحن عاجزين عن إنتاج أسلحة بقوة الأسلحة التي ينتجها الغرب؟ لماذا صناعاتنا قاصرة؟ ولماذا حصلت الثورة الصناعية في أوروبا، ولم تحصل عندنا؟ ولماذا بقينا في حالة من التخلف والهشاشة والتبعية؟»[2].

وهذا هو الإشكال الذي كثيرا ما طرحناه على أنفسنا، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ ولماذا يملك الغرب كل هذه القوة عسكريا والتقدم اقتصاديا وفي جميع المجالات الأخرى؟ ونحن لا نملك

(1) أمين معلوف: التائهون، ص382.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص386-387.

كل ذلك، فالثورة الصناعية ظهرت في الغرب ولم تظهر في الشرق، وهذه النقطة بالذات طرحها "معلوف" أيضا في كتابه "الهويات القاتلة"، باحثا من خلالها عن الأسباب التي جعلت من الغرب متطورا ومتقدما بهذه الدرجة، فهل كان السبب في المسيحية، أم في المجتمع الأوروبي، في حين أن هناك من يرى أن سبب تراجع العرب والإسلام كان بسبب الدين، لا نعني بالدين النص القرآني بل الفهم الخاطئ لقيمه وجوهره وأفكاره...إلخ.

من الممكن أن نقول أننا صنعنا ضعفنا بأيدينا ونحن الذين لينا الصعاب للغرب وفتحنا له الطريق لاستيلاب أراضينا وإذلالنا، فسبب ضعف حضارتنا يعود إلى العيوب والعاهات والنقائص التي نمتلكها، ولأننا نملك روح الانهزام والمهانة وليس التحدي، فكنا في موقف القابلية لهم «المهزومون ينزعون دوماً لإظهار أنفسهم بمظهر الضحايا الأبرياء. ولكن ذلك لا يطابق الحقيقة، فهم ليسوا أبرياء على الإطلاق. إنهم مذنبون لأنهم هزموا. مذنبون تجاه شعوبهم، ومذنبون تجاه حضارتهم. ولا أتحدث فقط عن الحكام، بل أتحدث عني وعنك وعنا جميعاً. إذا كنا اليوم مهزومي التاريخ، وإذا كنا مذلين بنظر العالم أجمع كما بنظرنا، فالحق ليس فقط على الآخرين، بل علينا أولا»(1). فلا يمكن أن ننسب كل إخفاقاتنا وهزائمنا للغرب، فالغرب صنع تقدمه وقوته، ونحن صنعنا تخلفنا وإخفاقاتنا بأيدينا، ويعتقد البطل "آدم" أن الدين هو عنصر في هذه القضية وليس هو المشكل الرئيسي في تراجعنا، وليس هو الحل حسب رؤيته، ويعتقد الكثير من الباحثين والمهتمين بتاريخ الحضارات أن المسيحية والمجتمع الأوروبي سارا جنباً إلى جنب وهذا هو السبب الحقيقي في نهضة الغرب، في حين أن هناك نوع من التباعد بين الدين الإسلامي والمجتمع الإسلامي وتلك الهوة بينهما هي سبب تراجعنا وتأخرنا عن اللحاق بالركب الحضاري الغربي، وتلك الصراعات الطائفية والإثنية هي التي أحدثت شرخا داخل المجتمعات الإسلامية والعربية، وقد تنعدم هذه الممارسات والأفعال في العالم الغربي؛ لأنه تفكير الإنسان الغربي تجاوز هذه النقطة وهي سبب تخلفنا وتراجعنا.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص387.

وبالتالي فسبب هزائمنا وإخفاقاتنا وتعثراتنا ليست في الغرب، بل في أنفسنا؛ فنحن الذين تركنا الفرصة للآخر كي يهزمنا ويتفوق ويهيمن علينا من جميع النواحي، وتبقى صورة الآخر الاستعماري (العسكري) من أكثر الصور تمثلا، بحكم الهيمنة الغربية العسكرية على الكثير من الدول العربية.

4-2 صورة الغرب الاستيطاني (اليهود/فلسطين):

ذكرنا منذ قليل تمثل آخر للغرب الاستعماري وهو صورة الغرب الاستيطاني الصهيوني على فلسطين، ولو أن هناك من يرى أن الاستعمار الفرنسي للجزائر هو شكل من أشكال الاستيطان أيضاً، والاستيطان بمعنى أخذ الأرض بالقوة والتَّوطُّن فيها، وهذا ما فعله الصهاينة في الأراضي الفلسطينية حيث كان ذلك على مراحل، والشيء نفسه حدث في الجزائر أيضا، ففرنسا استوطنت وبنت المدن والمباني العمرانية وشيدت الطرقات والجسور وغير ذلك، لأنها بكل بساطة كانت تبحث عن البقاء وجعل هذه الأرض فرنسية لولا وقوف أبناء هذا الوطن في مواجهتهم والدفاع بقوة عن أراضيهم ولغتهم ودينهم، وقد أشار الروائي إلى هذا التمثل (الاستيطان الإسرائيلي) بقوله: «يهاجر اليهود بأعداد هائلة إلى فلسطين، يستعمرون الأرض ويطردون سكانها الذين يصبحون بين عشية وضحاها بلا وطن، ويعيشون منذ أكثر من نصف قرن في مخيمات اللاجئين. ولكن بالنسبة إليك الأذية متبادلة»[1] فـ"نضال" شقيق "بلال" يرى أن هناك تعديا وجرما ارتكبه الصهاينة ضد الفلسطينيين فامتلكوا عن طريق التوطن أرضا ليست لهم، وصاروا يعتقدون بأن لهم حق في هذه الأرض، حتى أن استيطانهم توسع جغرافيا بشكل كبير حتى أخذ أجزاءً كبيرة من أراضي الفلسطينيين الذين أصبحوا غرباءً في أرضهم، يدافعون عنها وعن كيانهم ولغتهم وثقافتهم وانتماءاتهم أمام هذا الاستيطان المستبد، والشيء نفسه حدث في

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص382.

الجزائر ولكن ليس بالعوامل نفسها، لأن الاستعمار الفرنسي خرج وعاد إلى وطنه لكن الأمر مع اليهود يختلف، فهم لا يملكون وطننا يؤويهم لذلك هم متشبثون بفلسطين.

4-3- صورة الغرب الأيديولوجي:

تختلف صور أو تمثل الآخر الأيديولوجي عن الصور الأخرى كالآخر الاستعماري أو الاستيطاني أو العلماني أو الآخر الاستشراقي؛ لأن التمثل العربي للآخر الأيديولوجي يكون فكريا، وقد تطرق "محمد عطوان" إلى هذه الصور الأيديولوجية ومنها: «القومية، والليبرالية، والماركسية. حيث يكون التعامل معها تعاملا مبنياً على أساس وعي بأصول غربية، تتشكل عبر صور في الُمتخيَّل والعقل العربيين، بحسبان أن صور الشيء، وكما قَدَّمنا لذلك هي أقل من الأصل. وإن تناول هذه الصور -بمعناها الأيديولوجي- يعود إلى صعوبة حصرها في إطار دلالي جامع، فهي تتنوع تبعاً للحقل المعرفي الذي يتناولها. وتشدد على الجانب الفلسفي أحياناً، وتهتم بالمضامين الاجتماعية أحياناً أخرى، وتتلون تعريفاتها تبعاً لعقيدة الُمفكِرين ونظرتهم للحياة والإنسان، وتبعاً لموقعهم من القيم المادية والروحية»[(1)].

فهذه الصور الأيديولوجية تتشكل في المتخيل العربي عن طريق تمثلهم ومدى قابليتهم لتلك الأفكار والمناهج الغربية، وهذا ما يُ قصد به؛ الغرب الأيديولوجي، فالهيمنة في هذه الحالة ليست استعمارية بل هيمنة فكرية أيديولوجية، وقد أشار "معلوف" إلى هذا النوع من التمثلات، فالعديد من شخصيات روايته كانوا متأثرين بالفكر والأيديولوجيا الغربية، حيث يقول الروائي: «كنا نعتبر أنفسنا جميعا ماركسيين في تلك الفترة، لأن ذلك كان على الموضة. ولكني لم أفهم البتّة شيئاً لا من المادية الجدلية، والصراع الطبقي، ولا من المركزية الديمقراطية. كنت أردد مثل

---

(1) محمد علوان: صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر، ص141.

البغاء الأفكار التي أقرأها، أو أسمعها من فم الذين اطلعوا عليها. كنت أدعي بأني يساري، لأني لم أكن لا مباليا بمصير الفقراء والمقهورين»[1].

يظهر من خلال هذا الشاهد تأثر أصدقاء "آدم" بالفكر الماركسي أو النظرية الماركسية للفيلسوف الألماني "كارل ماركس" الذي ركز من خلال نظريته على الصراع الطبقي الاجتماعي، ومحاولة إنصاف الطبقة العاملة، ودعا بشدة لتغيير النظام الرأسمالي بنظام إشتراكي، حيث تأثرت الذات العربية والعقل العربي بمثل هذه الأفكار؛ لأن الطبقة العاملة والتي ترى نفسها مقهورة ومظلومة، تجد في تمثل هذه الأفكار خلاصة لها، فهي تحاول من خلالها أن تتخلص مما هي عليه، وترى في هذه الأفكار دفاعاً عن نفسها، لذلك فإن تأثير الغرب أيديولوجيا في الذات العربية كان كبيراً جداً، فظهور القومية الغربية كان عاملا مؤثراً في تبني هذه الأفكار من قبل العالم العربي والإسلامي الذي كان تحت سيطرة الحكم التركي، لذلك رأوا في أن القومية هي السبيل الوحيد ليتخلصوا من هذه السيطرة.

وقد كان للشيوعية تأثير على العالم العربي والإسلامي، في ذلك الوقت فآمن بها كثير من الشباب العربي، وقد حاول "معلوف" إسقاط ذلك على شخصياته، فـ"نعيم" مثلا كان من بين الشخصيات التي تأثرت بالفكر الشيوعي والحوار الذي أجراه مع "آدم" و"سميراميس" حول وضع المشرق والعالم ككل بعد عام 1914 وتشكل البوادر الأولى لبداية خراب العالم، حيث كان للحرب العالمية الأولى تأثير كبير على الشرق الأوسط الذي كان تحت حكم الدولة العثمانية، التي بدأت تفقد قوتها شيئا فشيئا حيث: «أجاب آدم: "أعتقد أن القرن المنتهي شهد عقيدتين مدمرتين: الشيوعية ومناهضة الشيوعية. الأولى شوهت والحق يقال، فكرة المساواة، وفكرة التقدم، وفكرة الثورة، ومفاهيم كثيرة أخرى كان يجدر بها أن تكون محترمة. ولكن محصلة الثانية أسوأ.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص273.

فلكثرة ما قيل: "موسوليني ولا لينين"، "هتلر ولا ستالين"، "الاشتراكية القومية ولا الجبهة الوطنية"، ترك العالم بأسره ينغمس في الدناءة والهمجية»[1].

وقد أثر الفكر الشيوعي (الماركسي) على الفكر العربي والإسلامي ربما من جانب أنه كان يدعوا إلى الحرية والمساواة، ومنها جاءت فكرة القومية، وبالرغم من أن الفكر الشيوعي (الماركسي) كان يدعوا لبعض الأفكار الإيجابية في الظاهر؛ إلا أن هناك من كان مناهضاً للشيوعية حتى من طرف الذين كانوا يوماً ما من أنصارها، وما يهمنا في هذا الجانب هو إظهار تأثير الآخر (الغرب) الأيديولوجي، ومدى تبني الذات (العرب/الإسلام) لهذه الأفكار والأيديولوجيات الغربية.

لقد تبنى الكثير من شخصيات الرواية الفكر الشيوعي؛ ومنهم "نعيم" الذي آمن بالشيوعية، وهو شخصية يهودية الأصل، وربما كان إيمانه بها نتيجة هذا الارتباط؛ لأن مؤسس الفكر الشيوعي يهودي الأصل كذلك، وقد يكون لعقيدته تأثير على نظرياته وأفكاره وقراءاته المستقبلية.

5- صورة الآخر/الغرب المتحضر والديمقراطي:

حاول كثير من الروائيين العرب الذين تمثلوا صورة الغرب في رواياتهم أن يقوموا برسم الصورة الحقيقية (السلبية) التي رأوها في الغرب؛ كالغرب الاستعماري والاستيطاني والعنصري...إلخ، وبحكم علاقة الصدام والصراع بين الشرق والغرب، وكأنهم أرادوا أن يظهروا مساوئ الغرب وسلبياته وتأثيراته على الشرق(الإسلام أو العرب)، وقد حاولنا من خلال بعض العناصر السابقة أن نبيّن كيف تمظهرت هذه الصور عبر مجموعة من التمثلات، والآن نحاول أن نتناول بعض الصور الإيجابية عن الغرب في رواية "التائهون" "لأمين معلوف"، فكيف حاول الروائي تشكيل الصور الإيجابية عن الغرب؟ وما هي النقاط الأساسية التي ركز عليها من خلال تمثله لصورة الغرب الإيجابية من خلال رواية التائهون؟.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص466.

5-1- صورة الآخر/الغرب الديمقراطي:

ما يمكن أن نلحظه في كثير من الروايات العربية أنها تحاول رسم المشرق بصورة سلبية في كثير من الأحيان، وبأنه بيئة للصراعات الإثنية والعقائدية والطائفية، وبأن السلطة فيه مستبدة وظالمة، وأنه مشرق تضيع فيه حقوق وحريات الشعوب، زيادة على تلك الصور السلبية الأخرى خاصة في ما يتعلق بالجانب الاجتماعي، كالفقر والتخلف...إلخ، وفي المقابل تمثلت صورة الغرب بجانب عكسي على ما رأيناه في الشرق؛ وبأنه غرب إنساني ومتطور ومتحضر وديمقراطي، فبالرغم من تناول الكتاب لصورة الغرب السلبية، إلا أنهم يتناولون أيضا صورته الإيجابية في أعمالهم، وقد حاول "معلوف" في روايته "التائهون" أن يجسد صورة الغرب الديمقراطي من خلال رسم صورة الغرب على أنه يحمي الحقوق والحرية الفردية والجماعية للشعوب، ويدافع عن المساواة بين الأفراد، وتنعدم فيه المشاكل والصراعات السياسية والطائفية مقارنة بالشرق، فالغربي هو ذلك الرجل المتحضر المحترم الواعي بواجباته والحاصل على حقوقه عكس إنسان الشرق المتهور، وقد ظهر ذلك من خلال شخصية "مراد" الذي حمل السلاح في وجه أبناء بلده وعشيرته، وكذلك من خلال تصوير الإنسان الشرقي على أنه محب للسلطة والنفوذ من خلال شخصية "مراد" الذي أصبح وزيراً بفضل الحرب ولولاها ما وصل إلى تلك المكانة، وكذلك شخصية "جاغورا" الذي كان في صراع مع "مراد" حول السلطة وبعض الممتلكات، في حين لم تظهر صورة الغربي بهذا الشكل على أن الروائي "معلوف" لم يذكر الكثير من الشخصيات الغربية واكتفى بذكر الأنثى الغربية من خلال تمثل صورتين أو ثلاث.

5-2- صورة الآخر/المنفى (باريس/الحلم):

تمثلت صورة الغرب هنا بعدة صور إيجابية، حيث ظهر الغرب هنا عن طريق ذلك الحضور المكاني، فكانت "باريس" تمثل للشرقي ذلك المكان الساحر والخلاب والنظيف، فباريس مدينة الجن والملائكة هي رمز للمدينة الأوروبية بصفة عامة، لذلك وجدنا أن الكثير من

شخصيات الرواية كانت تميل إلى باريس المدينة حيث كان إعجابها بهذه المدينة واضحاً ومتجسدا من خلال رغبة الشخصيات وتفضيلهم لباريس موقعا للّم شملهم، وهنا دلالة على أن باريس هي مكان تعايش الهويات وحوار الثقافات والديانات، ففيها تجد المسيحي واليهودي والمسلم، إضافة إلى العديد من الأعراق الأخرى كالسود الأفارقة على سبيل التمثيل.

ومن بين الشخصيات التي أظهرت ولعها وإعجابها "بباريس"؛ نجد شخصية "سميراميس" في حديثها مع البطل "آدم" حيث يقول الراوي: «قالت صديقته على حين غرة، بدون أيما سبب ظاهر: باريس مدينة خلابة»[1].

يظهر من خلال قول "سميراميس" أنها معجبة "بباريس" تلك المدينة الساحرة والجميلة بشوارعها وبناياتها العريقة ومحلاتها المتنوعة القديمة والعصرية، فهي المدينة التي هام في حبها الشعراء والأدباء والكتاب من كل أنحاء العالم، وهي رمز للحب والرومانسية والجمال، وتعرف بمدينة النور، فكل من يزور هذه المدينة لا يمل من البقاء فيها، لأنه سيكتشف كل يوم شيئاً جديدا داخلها، فهي مدينة الثقافة والفكر والحضارة، تحوي الكثير من المعالم الثقافية والحضارية.

تعتبر شخصية "ألبير" من بين الشخصيات التي أظهرت إعجابها كذلك بسحر المدينة الفرنسية (باريس) بقوله: «تعال، إلبس ثيابك، ولنخرج. منذ وقت طويل، أحلم بتناول الترويقة في مقهى باريسي. جاءت المناسبة، هيا بنا، وأنا أدعوك. ومن ثم، لدي ما أقوله لك. كانت السماء تمطر، والطقس بارداً، والفجر لم ينبلج بعد، ولكن السعادة العارمة تغمرنا لأننا نسير في شوارع باريس معاً»[2].

قد ينعدم كل هذا الجمال الإلهي الطبيعي في المشرق، فالطقس في المشرق لم يعد بهذا الجمال والسحر والصفاء؛ لأن الحروب والصراعات أفسدت كل شيء جميل فيه، إن أكثر ما

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص131.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص150.

يعجب الروائيين والكتاب في "باريس" هي طبيعة الحياة فيها، وجمالها وسكونها فهي مدينة ساحرة؛ تتملك كل من زارها، وفي حديث "رامز" مع "آدم" حول إقناع صديقهما "رمزي" الذي ترك كل الثراء والبذخ الذي كان يعيشه مع صديقه "رامز" الذي اختار الرهبنة بديلا عن ذلك العيش الرغيد، حاول "رامز" من خلال هذا الحوار أن يغري "آدم" لكي يقنع "رمزي الراهب المسيحي" بالعودة والعدول عن ما يفعل، حيث يقول: «كلا، رامز، كنت أمزح، لست بحاجة إلى طائرة شخصية، أو إلى سيارة. في باريس، لا أتجول إلا سيراً على الأقدام، أو بالميترو، أو بالتاكسي، أو الباص. وأحياناً، أركب الدراجة الهوائية»[1].

إن كل الإغراءات التي أرادها "رامز" لـ"آدم" لا تضاهي الحياة الطبيعية البسيطة في باريس، فـ" آدم" في مدينته بالتبني ليس في حاجة إلى سيارة للتنقل؛ لأن كل ضروريات الحياة متوفرة، فالإنسان الغربي لا يفكر كثيراً في مثل هذه الأشياء؛ لأن الحياة هناك تمنحه له كل شيء، فلا يجد أي صعوبة في التنقل داخل المدينة أو خارجها، عكس ما يحدث في البلد المشرقي الذي أمسى مفتقدا لمثل هذه الضروريات، وغدا رمزا للخراب والألم، يجد الشخص صعوبة كبيرة في التنقل داخل مدنه؛ لأن مركبات هذه العواصم أو المدن قديمة ومهترئة زيادة على ذلك الوضع المزري الذي يعيشه الإنسان المشرقي داخل بلده، لذلك فالبطل "آدم" لم يغتر بما عُرض عليه من طرف صديقه "رامز" الذي عُرف بثرائه الفاحش.

5-3- صورة الآخر/المنفى (أمريكا/الغرب المتقدم والحضاري):

تناول كثير من الروائيين والكتاب العرب صورة الغرب المتقدم والحضاري في أعمالهم، وبالرغم من اختلاف تجسيد هذه الصورة، إلا أن مغزاهم في ذلك واحد، وهو إظهار صورة الغرب المتقدم بما فيهم "أمريكا" التي مكنتها قوتها من السيطرة على العالم في جميع المجالات اقتصاديا وثقافيا وتكنولوجيا وعسكريا...إلخ، وقد اختلفت صورة "أمريكا" عن صور بعض الأماكن الغربية

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص275.

الأخرى ففرنسا (باريس) مثلا في رواية "التائهون" ارتبطت بالجمال والصفاء والحب والرومانسية، وقد حاول الروائي من خلال ذلك أن يمزج بين الأصالة والمعاصرة، وبذلك يغير الروائي الصورة النمطية عن الغرب، وعندما نقول النمطية نشير بصورة كبيرة إلى التمثل السلبي للغرب؛ لأن الصورة الإيجابية قد اختلف في رسمها الكتاب والروائيون والمثقفون، فارتبطت صورة الجمال والأناقة بـ"باريس" وصورة التقدم والعلم والحضارة بـ"أمريكا".

فلما كان "ألبير" صديق "آدم" مقيماً في أمريكا حاول البطل أن يبعث له برسالة حينما وجد في إحدى المجلات العلمية تنشر أبحاثا باسم صديقه "ألبير ن قيثار" فأرسل له الرسالة عن طريق ذلك العنوان واستلمها ألبير بالفعل حيث يقول "آدم": «ولم أعرف سوى في عام 1987 ما آل إليه، كنت أقرأ مقالا عن "مستقبل النفط" في مجلة مرموقة متخصصة في السياسة الدولية حين اكتشفت في إحدى الحواشي، إشارة تشيد بأبحاث ألبير ن. قيثار عن مفهوم "البقعة العمياء". ولحسن الحظ، ذكرت الحاشية اسم المعهد الذي نشر هذه الأبحاث، ومقره في ولاية أنديانا. فبعثت على الفور، على العنوان المذكور، رسالة إلى صديقي، بدون أن أكون متأكداً أنها ستصله. ولكنه تلقاها بسرعة نسبياً، على ما أظن، لأنني تلقيت جوابه بعد أسبوعين»[1]. ويضيف "آدم" قائلا عن "ألبير": «في إنديانابوليس، إنه يعمل لحساب مجمع فكر»[2].

لقد تجسدت صورة "أمريكا" هنا بالعلم فـ"ألبير" كان مقيماً في أمريكا بحكم العمل في إحدى الشركات، فهو مثقف ونبيه وحاذق وواسع الخيال، وذهابه للولايات المتحدة بهدف التألق في مجاله، فهناك كثير من الأدمغة المهاجرة التي تركت أوطانها لتجد مكانة لنفسها في أوطان الآخرين، والسبب الذي ذكرت فيه "أمريكا" هنا؛ هو دليل على التقدم الذي وصلت إليه من خلال علومها ومعاهدها وأبحاثها في جميع المجالات؛ مجال علم الإنسان والبيئة والتكنولوجيا...إلخ، فالحضارة الأمريكية بُنيت بالعلم وهي مسيطر على العالم، فالمعرفة تساوي السلطة كما أشار

(1) أمين معلوف: التائهون، ص163.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص269.

"إدوارد سعيد"، ولولا المعرفة لما تمكنت الدول المتقدمة من السيطرة على باقي العالم، وما يحدث في الآونة الأخيرة دليل على ذلك، وانتشار اللغة الانجليزية والثقافة الأمريكية هو سيطرة ثقافية على العالم ككل وليس الدول الضعيفة فقط، كما تمثل تهديدا لفرنسا بتراجع لغتها الفرنسية، وهذا ما يمكن أن نقول عنه بأنه صراع للحضارات.

تقول "سميراميس" في حديثها عن السياح الأمريكيين: «في الصيف، نصف زبائن الفندق يحملون الجواز الأمريكي. وحتى لو كان أصلهم من هنا، فيكفي أن يستخدموا جوازهم الآخر»[1]، فالصورة الإيجابية الثانية تمثلت في منطق السيادة، فأن تكون مسيطرا على العالم يعني أن كل الذين ينتمون إليك لهم مكانة خاصة بين الشعوب، وحتى داخل بلدك الأم؛ لأنك تنتمي إلى البلدين، أمريكا وبلدك الأصلي، أما إذا كنت تنتمي إلى وطن مهزوم سواء كان المشرق، أو أي انتماء آخر حتى ولو كان قومياً مثلا، فأنت تنتمي إلى حضارة مهزومة لم تستطع انتشال نفسها فكيف ستنتشلك أنت، وتجعل لك مكانة بين الأمم والحضارات الأخرى، إذن يملك الإنسان كرامته من خلال تفوق حضارته ووطنه وقيمتهما ومكانتهما بين الشعوب الأخرى، فالإنسان المهزوم هو الذي ينتمي إلى حضارة مهزومة، والحضارة المتفوقة تولّد إنسانا واثقا ومتفوقا هو كذلك.

6- صورة المرأة –الذات الأنثوية- الغربية والشرقية:

لا تكاد تخلوا الأعمال الروائية العربية من حضور الذات الأنثوية (المرأة) وتتميز الكثير من الأعمال الأخرى العربية طبعا، خاصة مع التصادم الحضاري بين الشرق والغرب بوجود ذات أنثوية غربية، وتتعدد صورة المرأة أو الذات العربية الأنثوية (العربية والغربية) من رواية إلى أخرى، فهناك من الروائيين العرب من ركز على صورة المرأة (العربية/المشرقية) في مقابل الآخر الغربي، وهناك العكس؛ بمعنى تشكل صورة المرأة الغربية في مواجهة الآخر/الشرقي

(1) أمين معلوف: التائهون، ص201.

لذلك؛ سنحاول في هذا الجانب أن نتناول صورة المرأة الشرقية والغربية في رواية التائهون لـ"أمين معلوف"، مركزين على تعدد أشكال تلك العلاقة مع الآخر/المختلف والمتعدد.

6-1- صورة المرأة الغربية المحبة للآخر الشرقي (دولوريس/آدم):

تناول الروائي "أمين معلوف" في رواية "التائهون" عدة تمثلات لصورة المرأة الغربية المحبة للآخر الشرقي في شخصية "دولوريس" المرأة الفرنسية المحبة لـ"آدم" الشرقي، والذي يحمل انتماءً غربيا أيضا، فقد بدأت علاقة "آدم" بصديقته "دولوريس" عندما هاجر إلى فرنسا، ولم يذكر الراوي كيف بدأت علاقة البطل "آدم" بحبيبته الغربية "دولوريس"، ولم تكن هذه المرأة الغربية شخصية رئيسية في هذا العمل، لكن تأثيرها على "آدم" كان واضحاً خاصة عندما تردد في الذهاب إلى بلده الأم لزيارة صديقه "مراد" قبل وفاته، يقول الراوي: «بعد أن عاد "آدم" إلى غرفته، خطر بباله رغم ذلك الاتصال بصديقته، لا لكي يحدثها عن الليلة السابقة، وهذا سيكون بالفعل من قلة الذوق، إنما لأنه اعتاد الاتصال بها كل صباح، وأنه لا يوجد أي سبب يدعوه إلى عدم الاتصال بها هذا الصباح»[1]، بالرغم من فراق "آدم" لـ"دولوريس" إلا أنها كانت تحاول الاتصال به، وهو في المشرق، وفي بعض الأحيان تتصل بالفندق الذي يقيم فيه "آدم" لتطمئن على حاله، في حين أنه كان مشتتا ومشغولا بوفاة صديقه "مراد".

وفي أحد الأيام أرسلت له رسالة إلكترونية تسأل من خلالها عن حاله وعن هذا الانقطاع الذي حدث بينهما، حيث إن "آدم" لم يعد مهتما بها كما في السابق عندما كانا معا في باريس، لذلك أحست حبيبته الغربية بأن شيئا يحدث له وهو بعيد عنها حيث تقول "دولوريس": «يجافيني النوم هذه الليلة والوحدة تثقل كاهلي. لقد سافرت منذ أسبوع بالكاد، أشعر أحياناً، وسط الإحساس بالكرب في شقتنا الخاوية، بأنك غائب منذ أشهر عديدة، وإلى الأبد. ليست المرة الأولى التي يسافر فيها أحدنا من دون الآخر، ولكن هذا الانفصال يبدو لي مختلفاً. أشعر بأنك بعيد عني،

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص138.

وليس فقط عن باريس وعن شقتنا أو غرفتنا أشعر بك بعيداً عن عالمنا المشترك برمته. أشعر بأنك عدت إلى عالم سابق لم أعرفه، وليس لي فيه مكان»(1).

يظهر من خلال هذه الرسالة والكلمات التي كتبتها صديقة "آدم" الغربية أنها كُتبت بنبرة حزينة، ففراق هذا الحبيب الشرقي ترك لتلك المرأة الغربية فراغا داخليا، مثّل لها إحساسا داخليا بالفقد والضياع، وكذلك فراغا وجوديا من حيث المكان، فالمكان الذي يربط هذه الذات بالآخر (الحبيب/الشرقي) أصبح يمثل لها ذلك الفراغ الوجودي، وذلك الإحساس بالنقص وبالضياع، لأن دلالة المكان هنا تعني التذكر، فكل الأشياء التي حملها ذلك البيت الذي جمعهما يذكرها بحبيبها الشرقي "آدم"، وقد كان لهذه الذات الأنثوية إحساسا بأن الآخر الحبيب لن يعود، وهذا ما زاد من حجم الفراغ والفقد اللذان تعانيهما هذه الذات، ويظهر ذلك في قولها (يجافيني النوم)، وتضيف قائلة: «لا أكتب هذه الرسالة لأفسد عليك بقية رحلتك. لا أطلب إليك أن تعود بسرعة، فأنا لست على شفير الهاوية. إنني فقط أشعر بحزن عارم، وبشيء من القلق الليلي. طمئني! قل لي إن ما جرى منذ سفرك لم يخفف من حبك لي، ولا من رغبتك بالعودة إلى عشنا الباريسي الصغير. وإذا اقتضى الأمر، فأنا أسمح لك بأن تكذب عليَّ قليلا»(2).

كانت "دولوريس" -المرأة الأرجنتينية الأصل- تكنّ حبا كبيرا لـ"آدم"؛ هذا الآخر المشرقي، تعلقت به كثيرا؛ لأنهما كانا صديقين لفترة، وهذا ما جعل حبهما يزداد كلما زادت فترة علاقتهما، ولم يخف "آدم" أيضا حبه اتجاه هذه الذات الغربية "دولوريس"، ولم تستطع هذه الأخيرة أن تفارق حبيبها لذلك كانت تحاول في كل مرة أن تتصل به أو أن تبعث له برسالة سائلة من خلالها عن حاله، وعن واقعه في ذلك المكان الذي يمثل انتماءه، وقد كان لهذه المرأة إحساس بأن "آدم" لن يعود، وكأنها كانت تعلم بذلك؛ لأنه لم يعد فعلا إلى ذلك العش الباريسي كما قالت "دولوريس"، فذلك القلق الذي شعرت به كان صادقاً.

(1) أمين معلوف: التائهون، ص319.
(2) أمين معلوف: التائهون، ص323.

ظهرت "دولوريس" في رواية "التائهون" أكثر تحررا بحكم ثقافتها وهويتها المركبة أيضا، فهي فرنسية أصلها أرجنتيني، لذا فهي حاملة للثقافتين الفرنسية والأرجنتينية، وقد ظهرت هذه الذات بصورة إيجابية حتى مع الشخصيات الأخرى كشخصية "سميراميس" صديقة "آدم" الشرقية، ولم تُظهر أي عداء اتجاهها حتى بعد أن علمت بأنها في علاقة مع "آدم"، وهنا تجسيد لذلك التحرر الذي تعرفه الثقافة الأوروبية (الفرنسية).

6-2- صورة المرأة الشرقية (المسيحية) المتحررة والمنفلتة والعلاقة الإيروتيكية مع الآخر الغربي (سميراميس/آدم):

تمثلت صورة المرأة الشرقية في شخصية "سميراميس" المرأة المسيحية الشرقية تنتمي إلى مسيحّيي الشرق، وهي من الأصدقاء القدامى لآدم، كانت إحدى العناصر المهمة في مجموعتهم قبل أن تفرقهم الحرب التي اشتعلت في البلد، كان كل منهما يحمل أحلاماً لكن الحرب حالت بينهم وبين هذه الأحلام.

وما هو معروف في روايات الآخر، على أكثرها أن الآخر الرجل يكون انتماؤه غربيا وتكون الذات أو الأنا المرأة (المشرقية أو العربية)، لكن المفارقة في هذه الرواية أن البطل يحمل انتماءان واحد شرقي والآخر غربي، وقد ركزنا على انتمائه الغربي في مقابل هذه الذات الأنثوية المشرقية.

"سميراميس" هذه الذات الأنثوية هي مثال للمرأة الشرقية المتحررة، وقد ظهر ذلك التحرر من خلال الكثير من الأفعال التي كانت تقوم بها هذه الشخصية، كإقامتها لبعض العلاقات، و"آدم" البطل؛ الشرقي والغربي معا بحكم انتمائه لفرنسا، كان من بين أصدقائها المقربين، خاصة عند عودته من المنفى؛ فقد أقام عندها في تلك الفترة في فندقها بطلب وإصرار منها، يقول الراوي: «وعندما بدأت السيارة تخرج أخيراً من زحمة السير في المدينة وتسلك طريق الجبل، اتصل آدم بصاحبة الفندق. كان اسمها بالضبط سميراميس وهي من شلة أصدقائهم أيام

الجامعة. انقطعت عنه أخبارها في الفترة التي أعقبت سفره إلى فرنسا. ولكنهما عاودا الاتصال منذ ذلك الحين؛ وفي السنوات الأخيرة، زارت باريس مرتين ودعاها لتناول العشاء في بيته؛ وقدم لها دولوريس، وانتزعت منه "سمي الجميلة" وعدا بأن يزورها حين يعود إلى البلد»[1].

تميزت علاقة "آدم" و"سميراميس" في البداية بالصداقة، خاصة أيام الجامعة، ولم يظهر كل منهما حبه للآخر، لكن عندما عاد "آدم" من باريس إلى بلده الأم، تغيرت علاقتهما، حيث ظهرت "سميراميس" بذلك التحرر والانفلات الجنسي، وقد أبانت في تلك الفترة بالذات عن حبها وتعلقها بآدم البطل الذي صار يحمل انتماءً غربيا، بحكم بقائه في المنفى لفترة زمنية، وعندما التقيا معا داخل الفندق حاول كل منهما أن يخفي إعجابه تجاه الآخر، وقد ظهر على "سميراميس" أنها كانت مشتاقة جداً له، وقد حاولت إغراءه بجمالها، فقد كانت تتميز بجمال أخاذ «عيناها الزمرديتان تتمتعان حتى الآن بذلك العمق البحري؛ ربما لم تعد رشيقة، كما سلّمت، ولكنها لم تكن كذلك أبداً كما يذكر صديقها. كانت أطول قامة من معظم نساء البلد، وبالأحرى بصحة جيدة، لا بل مكتنزة، ولم ينقص ذلك أبدا من جاذبيتها، لا في السابق، ولا في هذا اليوم»[2]. فبالرغم من طول هذه المدة التي فرقتهما، إلا أن "سميراميس" الجميلة لم تتغير كثيرا وبقيت محافظة على جمالها ورشاقتها المعهودة، وقد كانت متحسرة جدا من فوات تلك الفترة التي كانت فيها أكثرة شبابا وجمالا وتحررا، وقد تذكر كل منهما تلك الفترة، التي لم يكن فيها "آدم" مرتبطا بـ"دولوريس" ولا "سميراميس" مرتبطة بصديقها "بلال"، لذلك أحس كل منهما أنه أهدر تلك الفرصة لإرتباطهما ولإقامة علاقة مع بعضهما، وقد سنحت الفرصة الآن بعد عودة "آدم" من المنفى، ولم تشأ "سميراميس" أن تضيعها كما ضيعت الفرصة الأولى، لذلك حاولا الاقتراب من بعضهما كل ما وجدا فرصة داخل الفندق أو في غرفتيهما «كانت سميراميس قد أغمضت عينيها، وأرسلت ذراعيها على طول جسدها، وارتسنت على شفتيها المشقوقتين ابتسامة عابثة.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص51.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص56.

فاقترب منها وطبع قبلة على خدها الأيمن، ثم قبلة أخرى على خدها الأيسر، ثم، بعد لحظات من التردد، قبلة ثالثة، أسرع من السابقتين، على شفتيها (...) وطوقها بذراعيه، وضمها بلطف إلى صدره (...) وظلا على هذه الحال متعانقين، وقد التصق جسداهما، بدون أن ينبسا ببنت شفة، بدون جموح ظاهر، كل منهما يحاول تنشق حرارة الآخر ورائحته»[(1)].

كانت "سميراميس" تتصيد الفرص لتنفرد ببطلها الغربي "آدم"، لتمارس معه هذه العلاقة الجنسية، وهو لم يكن يعلم بأن صديقته الغربية "دولوريس" على علم بعلاقته مع صديقته القديمة "سميراميس"، لكنها كانت تراسله وتخفي عنه ذلك، فقد أعلمتها "سميراميس" بكل شيء عن تلك العلاقة بينهما، ولم يكن "آدم" يرفض أبدا كل سلوك أو فعل عند انفراده بـ"سميراميس" هذه الذات التي مثلت صورة المرأة المنفلتة جنسيا أمام الآخر الغربي «حين خرج آدم من الحمام، كانت الأضواء مطفأة، ولكن ضياءً آتياً من الخارج قد تسلل إلى الغرفة. تحرر من المنشفة ورماها على الهيئة السوداء لأريكة قريبة. ثم اندس سريعاً تحت الغطاء. ارتعشت سميراميس حين لامس جسدها البشرة الباردة "للدخيل"؛ ولكنها ضمته بقوة إلى صدرها لكي تمنحه دفئها، بدلا من الابتعاد عنه. ظل كل منهما ملتصقا بالآخر وقتاً طويلاً، لا يحركان ساكناً، وكأنهما ينتظران أن يصبح جسداهما دافئين وجافين، وأن يتآلف الواحد مع الآخر»[(2)].

ولّما كان "آدم" جالسا برفقة "سميراميس" يتحدثان حول مشروع جمع شمل الأصدقاء الذين تفرقوا، وقد سنحت لهم فرصة اللقاء بعد سنوات طويلة، فموت صديقهم "مراد" كانت السبب في قدومهم، وفي ميلاد هذا المشروع الذي حلموا به جميعاً، حيث يقول: الراوي «تأملته صديقته مطولاً، بفضول وبحنان، ثم مسحت جبهته بيدها، كما لو كان طفلاً في السادسة، قبل أن تقول

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص123.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص ص124-125.

له بنبرة أمومية: "أجل يا حبيبي، أنت تطلب الكثير. ولكن لا تيأس، فأنت تروق لي حين يبدو عليك الاستنكار»[1].

لم تكن علاقة "سمي" و"آدم" تعبيرا عن العلاقة الإيروتيكية الصريحة والمباشرة، بل كانت مثالا للصداقة الطيبة التي يسودها الاحترام والحب المتبادل، فكل منهما كان يحترم الآخر بدرجة كبيرة، ولم يكن كل منهما ينظر إلى الآخر بمنظور الجسد، بل حتى أرواحهما كانت متآلفة، وعلاقتهما تميزت بالحب بالرغم من وجود الكثير من الخيانات (خيانة "آدم" لـ"دولوريس") صديقته الغربية، وبالرغم من ارتباطه بالمرأة الغربية إلا أن البطل لم يتمالك نفسه عندما التقى مع صديقته القديمة، وكأنه يريد أن يعيد ما فاته من أيام الشباب، فأراد تعويض كل لحظة ماضية مع "سميراميس" و«كانت سميراميس قد صعدت إلى غرفة آدم (...) وفيما بعد، في خضم الحديث، نهض ليقوم ببضع خطوات، وألقى نفسه بقربها. وهكذا بدأ عناقهما. كم من الوقت ظلا متلاصقين، بصمت، وقد أغمضت العيون، وتعانقت الأيدي؟ في لحظة من اللحظات، تلامست شفتاهما، ثم تباعدتا (...) تبادلا قبلة خاطفة ثانية، ثم قبلة ثالثة، أكثر تمهلاً، فرابعة تواصلت. والتصق جسداهما الواحد بالآخر. وبحثت يد سميراميس المتحررة على الزر لإطفاء الضوء»[2].

لم تحتو الرواية على الكثير من المشاهد السردية الإيروتيكية، وقد تمثلت هذه العلاقة من خلال شخصية "سميراميس" المشرقية و"آدم" المشرقي/الغربي الذي يحمل هوية مركبة، ولم تظهر كل العلاقات الأخرى بهذا الشكل، سواءً علاقة "آدم" و"دولوريس" أو "بلال" و"سميراميس" أو "مراد" و"تانيا".

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص397.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص398.

6-3- صورة المرأة الشرقية (العربية) الزوجة/الوفية (تانيا/مراد):

تناولنا في العنصرين السابقين تمثلين لصورة المرأة في رواية "التائهون"، وهما صورة المرأة الغربية المحبة للآخر الشرقي، وكذلك صورة المرأة الشرقية الصديقة/المتحررة والمنفلتة والعلاقة الإيروتيكية مع الآخر الغربي، والآن سنتناول صورة المرأة الشرقية في مظهرها الإيجابي (الزوجة/الوفية)، وقد تمثل هذا في شخصية "تانيا" وعلاقتها بالشخصية "مراد".

تميزت شخصية "تانيا" هذه المرأة المشرقية، بالاحترام والتقدير من قِبل الذوات الأخرى، وكانت تمثل جزءا مهماً من حياة زوجها "مراد" قبل وفاته، ولم تتخل عنه حتى في أصعب الظروف التي مر بها في مرضه، فقد كانت مثالا للزوجة الوفية.

كان لها دور في مجيء "آدم" إلى البلد ولولاها ما حضر مأتم صديقه "مراد" الذي كان يحتضر لما اتصلت بـ"آدم" تخبره بأن زوجها مريض ويجب عليه المجيء «"أقترح أن أمر بك هذا المساء، فنتحدث بهدوء عن جمع شملنا ليتسنى لي تقديم اقتراحات محددة للأصدقاء. أيناسبك ذلك؟" لم يكن آدم يحاول فقط اختصار مكالمة تربكه. كان حريصاً بالفعل على رؤيتها قبل رحيله. يتملكه الإحساس بأنه لم يبق طويلا إلى جانبها. ففي نهاية المطاف، لقد قام بهذه الرحلة نزولا عند طلب تانيا، وبالكاد كلّمها. واكتفى بتلك الزيارة المقتضبة إلى المستشفى، وذلك العناق الصامت تقريباً. وقال لنفسه إنه يجدر به أن يمضي معها بعض الوقت، لاسيما إذا كان يعتزم السفر قبل المأتم»[1].

بالرغم من هفوات "مراد" وأخطائه إلاّ أنّ "تانيا" كانت وفية له؛ وهذا ما يظهر مكانته عندها؛ حيث كانت في كل مرة مثل ذلك المصباح الذي ينير دربه، وقد كان "مراد" منحرفا حاملا للسلاح، ورجلا متهوراً، تميزت شخصيته بالكبر والأنانية عكس الكثير من أصدقائه الذين فضلوا الهجرة واختاروا المنفى على أن يحملوا السلاح، ويلطخوا أيديهم بدماء أبناء بلدهم، وأن

(1) أمين معلوف: التائهون، ص47.

يساهموا في زيادة تردي الوضع السيء الذي عرفه هذا البلد الجريح، وبالرغم من الخلاف الموجود بين "آدم" وصديقه "مراد"، إلا أن "تانيا" كانت تريد إصلاح العلاقة بين هذين الصديقين اللذين اختلفا بسبب وجهة نظر كل منهما حول الحرب والسلطة، وقد نجحت بصورة ما أن تبرئ زوجها "مراد" وأن تكسب ود صديقه "آدم" ولولا احترام "آدم" ووفاؤه لها لما كان سيحضر لمأتم صديقه القديم المتوفى، يقول "آدم": «كنت أشعر نحوها في تلك الفترة بعاطفة عميقة لم أشأ إعادة النظر فيها، رغم كل ما جرى مع زوجها. ألأني أعتبرها بريئة؟ ليس بالفعل. فالمرء لا يكون بريئاً تماما من أفعال الأشخاص الذين يحبهم. ولكن هل يتحتم عليه أن يتنكر لهم بسبب ذلك؟ أكان يجدر بتانيا أن تبتعد عن مراد حين بدأ يتصرف بشكل مشين؟ لا أظن. كان من واجبها أن تبقى بجانبه. ومع ذلك، فهذا الإخلاص لزوجها جعل منها متواطئة بالضرورة»[1].

يرى البطل "آدم" أن "تانيا" بالرغم من تواطئها إلا أنها كانت مخلصة لـ"مراد" الذي كان مخطئا ومتهما في الآن نفسه، لذلك رأى البطل أنه يجب على المرء أن يكون خائنا ومخلصا لمن يحب في بعض الأحيان؛ لأن الاضطرار هو من يدفعه لاختيار ذلك، وهذا ما كان على "تانيا" أن تفعله تجاه "مراد"؛ لأنها رأت بأن الابتعاد عنه في تلك الفترة بالذات يعتبر خيانة من جهة، وقد يزيد من انحرافه ليصبح مجرماً من جهة أخرى، فمن أجل هذا الوفاء لم يكن بمقدور "آدم" أن يرفض أي طلب لها.

ثانيا - الأزمة الهوياتية وتشكل علاقة الصراع بين الذات والآخر في رواية "التائهون":

لعل اهتمام الكتاب والروائيين العرب وغيرهم برسم صورة اليهود في كتاباتهم وأعمالهم قد ازداد في السنوات الأخيرة؛ أي منذ الإعلان عن قيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية؛ لأن علاقة العرب والمسلمين باليهود أصل لها الكتاب تاريخيا بزمن الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث لم تكن هناك علاقة صراع بين المسلمين واليهود إلا بعض الحوادث أو القصص

[1] أمين معلوف: التائهون، ص72-73.

والحكايات التاريخية القليلة؛ كقصة ذلك الجار اليهودي الذي كان يرمي فضلاته أمام باب الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الرسول في كل مرة يعامله معاملة حسنة إلى أن مرض ذلك اليهودي وزاره الرسول في بيته، وكان لذلك الفعل الطيب والخلق الحسن من رسولنا الكريم وقع كبير عليه مما أدى إلى إسلامه متأثرا بكرم وحكمة ومعاملة الرسول والإسلام، وبعد ذلك ومع تغير الدول الإسلامية لم تتأثر مكانة اليهود بين المسلمين وبقيت على حالها، بل يمكن أن نقول أن العلاقة بينهما كانت أكثر من عادية في البداية تسودها الكثير من دعوات التعايش، ففي مصر مثلا لم تتغير علاقة اليهود بالمسلمين خاصة من الفتح الإسلامي إلى عصر الدولة الفاطمية: «فبالرغم من كل ما أبداه الفاطميون –ومن سبقهم- من روح التسامح وكل محاولات الاندماج تجاه اليهود، فإن الكثير من هؤلاء اليهود كانوا يتظاهرون بتحولهم إلى الإسلام، ولكنهم في سرائرهم ظلوا مؤمنين بدينهم اليهودي»(1).

وفي عصر صلاح الدين الأيوبي إلى عصر سلاطين المماليك، وحتى في العصر العثماني بقية علاقة اليهود بالمسلمين والعرب على حالها، أي أن اليهود لم يشعروا بأي نقص اتجاه المسلمين والعرب وكانت تربطهم الكثير من العلاقات خاصة التجارية، وكان يسود هذه العلاقة الكثير من الود والتسامح فـ«من حيث علاقة اليهود بالمجتمع المصري المحيط بهم-طوال العصر العثماني- فقد اتسمت بالاستقرار، وعدم وجود ما يعكر صفو هذه العلاقة الحميمية، التي قوامها روح الود والتسامح بين المسلمين واليهود. ولقد تركت المجتمعات العربية تأثيرها في الجماعات اليهودية التي تعيش فيها، فلم تخرج تلك الجماعات عن أعراف المجتمعات العربية وتقاليدها، بل تبنت أخلاقياتها وسلوكياتها»(2).

واللافت للإنتباه في علاقة الجماعات اليهود بباقي الشعوب والديانات هو أن معاملة الإسلام والعرب لليهود في كل هذه الفترة تتميز بالتسامح والحوار والتعايش، فما كان على

(1) خالد عبد الحليم أبو الليل: صورة اليهود في الأدب الشعبي العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م، ص 31.
(2) المرجع نفسه: ص34.

المسلمين من حقوق شمل اليهود أيضا، أي أنهم لم يشعروا بأي معاملة سيئة مع المسلمين والعرب، لكن علاقة اليهود بالمسيحيين والغرب كانت أكثر عداءً وكرها، حيث تعرض اليهود للكثير من أشكال الاضطهاد على يد الغرب العنصري «وتنبغي الإشارة إلى أن صورة اليهودي على نحو ما تم تصويرها في التاريخ الاجتماعي العربي والإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى العصر الحديث، لم تكن بمعزل عن نظيرتها في المجتمعات الأوروبية، بل لا أغالي إذا ما قلت إن صورة اليهودي التي تم توضيحها في المجتمع العربي كانت أكثر إنصافاً لليهود، وتقديراً لهم عن نظيرتها في المجتمع الأوروبي. فعلى سبيل المثال، تعرض اليهود في المجتمع الانجليزي للاضطهاد؛ لأنهم رفضوا الانصهار في المجتمع»[1].

ومعاملة الإنجليز لليهود لا تقل عماّ تعرض له اليهود في أوروبا ككل؛ خاصة في الحملات الصليبية وفي زمن النازية بقيادة "هتلر" الذي أباد الكثير من اليهود عبر حملات اضطهادية ممنهجة للقضاء عليهم بشتى الوسائل والطرق غير الإنسانية، فارتكب في حقهم الكثير من الفظاعات التي بقي التاريخ شاهدا عليها، ومن خلال ما تم تناوله عن اليهود نحاول البحث عن صورة اليهود وعن نوع العلاقة التي تربطهم بالعرب والمسلمين وبماذا تميزت، وسنحاول في هذا الجانب أن نتناول عدة تمظهرات وصور لعلاقة العرب باليهود والإسرائليين في رواية "التائهون" والتي تميزت بالسلبية في أكثر حالات تمثلها.

1- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر الإسرائيلي المغتصب والمتعدي:

لقد مثلت صورة اليهود عند العرب والمسلمين وخاصة الفلسطينيين ذلك العدو والمحتل الذي يجب محاربته والوقوف في وجهه، فوقفت الأنا العربية موقف الضد تجاه الآخر اليهودي أو الإسرائيلي المغتصب والمتعدي؛ لأنه صار يمثل لها تهديدا، بأخذه أجزاء كبيرة من أراضيها، ولقد تناولت الكثير من الروايات العربية الآخر الإسرائيلي، وظهر في كثير من الأحيان بصورته

---

(1) خالد عبد الحليم أبو الليل: صورة اليهود في الأدب الشعبي العربي، ص34.

السلبية التي عرف بها في الواقع، ومن الروائيين الذين تناولوا هذا الصراع نجد "غسان كنفاني" و"رضوى عاشور" على سبيل التمثيل لا الحصر، فظهرت صورة الإسرائيلي من خلال الأدب العربي بأنه محتل ومغتصب وكاره للعرب (الفلسطينيين) والمسلمين، وبالتالي كانت صورته مقترنة بالصراع مع المسلمين أو العرب أو ما يسمى بالصراع العربي الإسرائيلي، وكانت هناك الكثير من المواجهات بين الجيشين العربي والإسرائيلي فعلياً، لذلك كانت الساحة التخييلية من خلال الكتابات الأدبية سلاحاً في وجه العدو الصهيوني، وقد تناول "معلوف" هذا الصراع في روايته من خلال المواجهات العسكرية بين الدول العربية والجيش الإسرائيلي.

تناول الروائي اللبناني الصراع العربي الإسرائيلي من خلال تجسيد الصراع أو المواجهة العسكرية بين الطرفين، وقد تطرق لحرب الستة أيام، والتي كان لها أثر كبير خاصة معنوياً على الإسرائيليين أو اليهود، فهي الحرب التي أعاد بها الإسرائيليون هيبتهم وسيطرتهم على بعض الأجزاء من الأراضي الفلسطينية وبدعم من الحليف الرسمي التاريخي (أمريكا) خاصة، ويتجسد ذلك من خلال قول "والد نعيم" «عندما تحدثنا عن حرب الأيام الستة، شبهت هجوم الطيران الإسرائيلي على المطارات العسكرية العربية بالهجوم الصاعق الذي شنه اليابانيون على برل هاربور. يبدو لي هذا التشبيه مشيناً، ولكنه يتضمن شيئاً من الحقيقة- إن لم يكن في الحقائق التاريخية، فعلى الأقل في إدراك تلك الحقائق (...) يمكن بالفعل القول إن حرب الأيام الستة تشبه نوعاً ما معركة برل هاربور قد حققت نجاحاً باهراً. وفيما يحتفل الإسرائيليون، يستشيط العرب غضباً، ونحن، أصبحنا مكسر عصاً لهم»[1].

يظهر من خلال الفوز الذي حققته إسرائيل خلال حرب الستة أيام أن الذات الإسرائيلية كانت في مرحلة قوة والذات العربية كانت في مرحلة ضعف، ولعل فوز الإسرائيليين في هذه المواجهة مكنهم من العودة والسيطرة وبسط نفوذهم على بعض الأراضي الفلسطينية، لتثبت

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص298-299.

للآخر الإسرائيلي وجوده أمام الذات العربية المتمثلة في الفلسطينيين والدول العربية المشاركة في تلك المواجهة بينهما.

حاول "موسى" "والد نعيم" أن يقف موقف المحايد من القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي، لكنه في نفس الوقت لم يرد انهزام إسرائيل لكي لا يتم التضييق على اليهود ككل وطائفتهم على وجه الخصوص، وبالتالي فإن انتصار الإسرائيليين في تلك الحرب، كان عبارة عن جرعة حياة بالنسبة لليهود داخل ما يسمونه إسرائيل وفي باقي العالم، ولولا الدعم الغربي المتمثل في أمريكا، فما كان للآخر الإسرائيلي أن يجد مكانة له أمام الذات العربية.

لم تحقق إسرائيل في كل الحروب أو النزاعات مع العرب أي انتصار واضح، فقد كانت المواجهات بين الطرفين تميل في كل مرة لصالح طرف معين، فكانت كل خطوة تسيطر عليها إسرائيل تعتبر تقدما، في حين أن الذات العربية التي لم تسترد أي شبر من فلسطين فكأنها بذلك لم تحقق ما كان مطلوباً منها؛ لأن استرجاع مناطق بذاتها لا يعد انتصاراً حقيقيا.

وفي حديث "والد نعيم" الإسرائيلي مع "كوليت" الذات اليهودية التي عُرفت بعدائها وعنصريتها اتجاه العرب والفلسطينيين وظهر ذلك من خلال دفاعها عن اليهود وحقهم في الأرض والوطن، و«حين أدرك العرب أن هجرة اليهود لم تكن مجرد بضع جماعات من اللاجئين، إنما تتعلق بمشروع منظم الغرض منه استملاك الأرض، فقد ردوا على ذلك مثلما كان أي شعب آخر سيفعل: بحمل السلاح للحيلولة دون تحقيقه. ولكنهم منيوا بالهزيمة. وكلما وقعت مواجهة عسكرية، كانوا يهزمون. لم يعد بوسعي أن أحصي عدد الهزائم التي منيوا بها. والمؤكد أن تلك السلسلة من الخيبات قد زعزعت العالم العربي تدريجياً، ثم سائر العالم الإسلامي»[1].

يحاول البطل "آدم" أن يبرر مواجهة العرب لليهود الذين أرادوا استملاك أرضهم (فلسطين)، وأي شعب من شعوب العالم لم يكن ليصمت على مثل هذه المشاريع الاستيطانية المنظمة إذا ما تعلق الأمر بمساس أي جزء قومي من أراضيه؛ وهذا ما كان يجب على العرب

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص310.

أن يفعلوا، حيث أظهرت الذات العربية بهذا الرد اتحادها في وجه العدو الآخر/الإسرائيلي، لكنها لم تفلح في ردعه، وقد أحسنت الذات الإسرائيلية التخلص من توحد الذوات العربية متمثلة في دولها المجاورة لأرض فلسطين، وكان هذا الفوز بالنسبة لإسرائيل جرعة أمل في تأكيد قيام دولتهم وكيانهم على أراضينا المقدسة.

وما يمكن أن نشير إليه في هذه النقطة بالذات؛ قضية الصراع بين الذات العربية والآخر الإسرائيلي، هو ذلك الفوز المعنوي الذي حققته إسرائيل حتى قبل بداية الحرب؛ وهو أن الذات العربية أخطأت في تضخيمها لهذا الآخر الذي لا يملك ما يملكه العرب مجتمعون سواءً في العدة أم العتاد، لكنهم جعلوا من هذا الآخر عدوا يحسب له ألف حساب، في حين أن هذا الآخر كان دائما يبحث عن التعاطف من الدول الغربية، خاصة بعد المجازر النازية التي ارتكبتها النازية في حقهم فلقد: «ترجم ذلك إلى دعم مادي ومعنوي للدولة التي لجأت الجماعات اليهودية المضطهدة إليها. أما في العالم العربي، حيث كانت إسرائيل تحرز النصر تلو الآخر على المسريين والسوريين والأردنيين واللبنانيين والفلسطينيين والعراقيين، بل وعلى العرب مجتمعين، فلم يكن بالإمكان بالطبع النظر إلى الأمور بالطريقة نفسها»[1].

وكان هذا الدعم والتعاطف الغربيين بالنسبة للآخر/الإسرائيلي فوزاً معنوياً، فظهر اليهود بالنسبة للغرب ضعفاء أما بالنسبة للعرب فقد أظهروا العكس؛ أي بصورة جيش مسلح وقوى ليس من السهل التغلب عليها، فعندما انتصرت إسرائيل وجيشها على العرب في حرب الستة أيام أو ما يسمى عند العرب بالنكسة، لم ير الغرب العنصري ذلك الانهزام أو لنقل غض الطرف عنه؛ لأن انتصار إسرائيل هو انتصار للغرب (أمريكا)، والنزاع مع إسرائيل قد فصل العرب عن ضمير العالم أو ضمير الغرب بالذات كما أشار البطل "آدم"، لذلك كانت النكسة بالنسبة للذات العربيةنقساماً وتشتتاً وضعفاً ؛ لأن ذلك الانهزام أدخل الشك في تلك الذات وفي حقها لاسترجاع

(1) أمين معلوف: التائهون، ص311.

أرضها والدفاع عن هويتها؛ لأن أرض فلسطين هي جزء من القومية العربية وتراثها وثقافتها ولغتها ودينها هو انتماء للعروبة وللإسلام على وجه التحديد.

يمكن في هذا الجانب أن نستخلص عدة صور للآخر اليهودي أو الإسرائيلي؛ الشخصية الأولى تمثلت في شخصية "موسى" "والد نعيم" ذلك اليهودي الذي لا يكن كرها للفلسطينيين ولا للعرب ولا حتى للمسلمين، فقد كان داعياً إلى التعايش بين العرب واليهود ففي رأيه فلسطين ليست للفلسطينيين ولا لليهود وكان عليهم حسب رأيه أن يتقاسموها ويتعايشوا فيها دون صراع ولا كره، لكن أمنيته لم تتحقق، فقد كانت هذه الذات خائفة متوجسة من قيام الكيان الصهيوني لكنه في نفس الوقت لم يرد خسارة إسرائيل في حربها ضد العرب.

أما الشخصية الثانية فتمثلت في شخصية خالة "نعيم" واسمها "كوليت"؛ تميزت هذه الذات بكرها للعرب والمسلمين والفلسطينيين على وجه التحديد، حيث ترى أن لهم الحق في تلك الأرض، فذلك هو وطنهم لا يمكنهم أن يخرجوا منه ويتركوه للفلسطينيين، فقد تميزت "كوليت" هذه الذات الإسرائيلية بالعصبية والعنصرية لذلك سافرت إلى البرازيل (ساوباولو) لتقنع عائلة "موسى" الإسرائيلية بالعودة إلى ما أسمته وطنهم.

أما شخصية "نعيم" اليهودي العربي فقد ظهرت كالطفل البريء الذي مازال يحمل في قلبه براءة الطفولة، ومازال قلبه لم يتدنس بالكره تجاه الآخرين، فبالرغم من أن انتماءه يهودي أباً عن جد وله رابط انتماء عربي، وأن أصدقاءه مختلفون عنه بدياناتهم؛ فمنهم المسيحي والمسلم أيضاً، إلا أنه كان شخصية مسالمة إلى أبعد الحدود، فهو لا يحن إلى إسرائيل بل يحن إلى الوطن الذي تربى فيه قبل قيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية، وبذلك فقد جاءت شخصية "نعيم" أكثر تسامحاً.

2- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر المسيحي المعادي:

إن المتتبع لعلاقة المسيحية بالإسلام خاصة، يجد أنها منقسمة إلى فترتين حاسمتين فترة ساد فيها التآخي وتميزت هذه الفترة بالكثير من الأشياء الإيجابية؛ بالتسامح والحوار الحضاري

بين المسلمين والمسيحيين، وقد كانوا أكثر قرباً من بعض، وهذه الفترة يمكن أن نحددها زمنيا ببداية الإسلام وصولا للدولة العباسية والفاطمية، ومن ذلك الوقت إلى الآن ظهرت المسيحية أكثر عداء تجاه الإسلام، وقد أظهرت الحروب الصليبية حجم ذلك العداء، وفي الفترة الحديثة ازداد التوتر بين المسيحية والإسلام بحكم الصراع الموجود بين الدول الغربية ذات الديانة المسيحية والدول العربية والمسلمة (الغرب/المشرق)، سنحاول من خلال هذا الشق أن نركز على تمثل صورة الآخر المسيحي المعادي للذات العربية في رواية "التائهون".

لقد تناول "أمين معلوف" في رواية "التائهون" صورة العلاقة العدائية بين العرب والمسيحيين، وتمثلت هذه الصورة في شخصية المرأة المسيحية "دنيا" زوجة "رمزي"، والتي تميزت بحقدها وكرهها للعرب، ويظهر ذلك من خلال كرهها للبطل "آدم" بالرغم من أن زوجها "رمزي" كان مسيحياً ، لكنه من الأصدقاء المقربين من "آدم".

كان "رامز" شريكا لـ"رمزي"، وكانت زوجة هذا الأخير حاقدة على شريك زوجها حيث يقول: "رامز": «ولك أخطئ الظن. فالعمل الهدّام تواصل بلا انقطاع. والأكاذيب التي لم يشأ زوجها سماعها، كانت تقنع بها أولادهما. "أبوكم غشيم، يترك شريكه يتلاعب به". وفي نهاية المطاف، أحدث السم الذي تنفثه يوماً بعد يوم، وسنة تلو السنة، مفعوله. وكنت ألاحظ ذلك كلما اجتمعت العائلتان» فكان "رامز" يلاحظ ردة فعل تلك المسيحية الحاقدة عليه؛ لأنها كانت تتصنع التودد لكن الصغار لا يحسنون فعل ذلك، حيث كانوا يظهرون عداءهم لصديق والدهم، ومن هنا عرف "رامز" أن والدتهم الحاقدة هي من لقنتهم وأرثتهم هذا الكره تجاه الآخر (صديق والدهم)، فكانت دائماً تخبر أبناءها بأن "رامز" شريك مخادع لوالدهم وبأن والدهم يتعرض للتلاعب والسرقة من طرف شريكه مما تولد لديهم هذا الكره تجاه "رامز".

بالرغم من مرض"تانيا" هذه المرأة المسيحية التي كانت تعاني من ورم سرطاني حاد مما أدى لوفاتها، لكن بالرغم من مرضها، إلا أن ذلك زادها حقدا حتى على زوجها الذي كان يعاملها

بإحسان في كل مرة، وهنا يظهر حقد بعض المسيحيين تجاه الآخر حتى ولو كان قريباً، وقد توارث حقد "الأم" لأبنائها من بعدها، فقد كانت تكره "آدم" كرها شديدا، حيث توارث أبناؤها ذلك الحقد عنها وتواصل كرههم "لآدم" ولشريك والدهم وحتى لوالدهم، فهاجر الأبناء الثلاثة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

ثالثاً- الهجرة والاغتراب وأزمة الهوية الوطنية واضطهاد الأقليات الدينية في رواية "التائهون" لـ:أمين معلوف:

1- الهجرة وأزمة الهوية الوطنية:

عانت الكثير من الأقليات الدينية في العالم من الاضطهاد، ولم يكن هذا مقتصراً على الأقلية الدينية المسلمة في بعض الدول الغربية، بل نجد الكثير من الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية التي عانت بدورها من هذا الاضطهاد والتمييز الذي كانت تقيمه بعض الجهات ضدّها، فالمسلمون واليهود وحتى المسيحيون تعرضوا عبر تاريخهم لشتى أنواع القمع والتمييز والقتل والتهجير، وقد تناولنا قضية اضطهاد الأقليات في فصل سابق من خلال ما تطرق إليه "معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة"، وذلك في حديثه عن الديمقراطية التي من شأنها أن تكون حلا لحماية الأقليات بما فيها الدينية، ورأينا كيف حاول "معلوف" من خلال طروحاته أن يجد حلا لهذه الأقليات من خلال تطبيق النموذج الديمقراطي الحقيقي، والعمل أيضا على حماية حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية للتقليل من هذه الأشكال القمعية التي تمارس في حق الأقليات أو الأجناس البشرية، فالاضطهاد الذي تتعرض له الأقليات يجعلها تفكر في الهجرة، لذلك سنرى من خلال هذا الشق كيف يكون الاضطهاد والقمع والتمييز سببا في هجرة هذه الأقليات؟ وسنحاول تناول رؤية "معلوف" لقضية الهجرة في رواية "التائهون" من خلال أفعال بعض (الذوات/الشخصيات) بما فيهم شخصية البطل "آدم"؟.

1-1- الهجرة وأزمة الهوية اليهودية:

تطرق الروائي "أمين معلوف" في رواية "التائهون" إلى قضية الاضطهاد الذي تعرضت له الأقليات الدينية اليهودية، وكان ذلك سببا في تفرق الكثير من طوائفها وهجرتهم إلى بلدان أوروبية وإلى الأمريكيتين، فقد كانوا متفرقين في الشرق قبل قيام دولة اليهود في فلسطين؛ في القاهرة والاسكندرية وبغداد وغيرها من البلدان المشرقية الأخرى وحتى في أوروبا.

وفي الصفحات الأولى من رواية "التائهون" أشار الروائي إلى هجرة اليهود بسبب ما تعرضوا له من اضطهاد وتهميش، وقد تمثل ذلك في هجرة عائلة "نعيم" إلى البرازيل فـ«نعيم أول من رحل، مع جميع أهله، أبيه وأمه وشقيقته وجدته. لم يكونوا آخر اليهود في البلد، ولكنهم ينتمون إلى القلة القليلة منهم التي كانت حتى ذلك الحين تريد البقاء. ولقد شهدت الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين نزفاً صامتاً. فقطرة تلو الأخرى، وبدون ضجيج، اضمحلت هذه الطائفة. بعض أبنائها رحل إلى إسرائيل عبر باريس، أو اسطنبول، أو أثينا، أو نيقوسيا؛ وبعضهم الآخر اختار الاستقرار في كندا، أو الولايات المتحدة، أو انكلترة، أو فرنسا. وقد اختار "نعيم" وأسرته الاستقرار في البرازيل، إنما في فترة متأخرة نسبياً، عام 1973»[1].

كان رحيل "نعيم" مع عائلته اليهودية بسبب الاضطهاد الذي مورس ضد طائفتهم، ولم يكن أصدقاؤه يعلمون بقرب رحيله أو هجرته؛ لأن والده كان يخفي عنه الأمر، عندما أراد أن يقنعه، إلا أن نعيم مانع في البداية، لكّنه اضطر للرحيل في نهاية المطاف؛ ولأن الرحيل أو البقاء هو قرار يفصل فيه الشخص في النهاية، فلم يكن سهلا على هذه الطائفة أو عائلة "نعيم" أن تهاجر وتترك المكان الذي كانت مقيمة فيه، والذي كان يمثل انتماءها، لذلك كان صعباً عليهم جميعا الرحيل واختيار طريق الهجرة، ، فكان ذلك الخيار هو الوحيد بالنسبة لهذه

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص34-35.

الطائفة اليهودية المضطهدة، وقد تفرقت الكثير من الطوائف اليهودية في ذلك الوقت وهاجر كثير منهم نحو أوروبا وأمريكا خاصة.

وفي حديث "آدم" مع صديقه "نعيم" اليهودي عن ضرورة حمل كل شخص لأسمه وفق ما يتوافق مع دياناته، وقد تحدثوا في ذلك كثيراً، ولما بحث "نعيم" عن السبب عند والده اكتفى بأن يحدثه عن صراع البقاء الذي كانت تواجهه طائفتهم اليهودية المقيمة خارج فلسطين «إنني كنت أتطلع في شبابي إلى المثل العليا نفسها التي تتطلع إليها، والأحلام نفسها بالتعايش بين جميع الطوائف، وإنني لست مسروراً باصطحاب أسرتي اليوم خارج وطن عاش فيه أسلافي أكثر من خمس مئة عام. ولك العيش هنا بات مستحيلا بالنسبة إلينا، وكل ما حولي يحملني على الاعتقاد بأن الأوضاع ستتدهور غداً»[1].

تعرضت الطوائف اليهودية على مّر التاريخ لعمليات اضطهاد كبيرة في أوروبا وحتى في بعض مناطق المشرق أين كانت تتوزع هذه الطوائف بكثرة، لذلك فالطائفة التي ينتمي إليها "نعيم" حدث لها الشيء ذاته، ولم يعد بمقدور الذات اليهودية المنشطرة البقاء في فضاء جغرافي فقدت فيه كيانها، وصارت تصارع باحثة عن مكان للاستقرار، ووطن بين هذه الأوطان، وقد تنبأ والد "نعيم" بأن الطوائف اليهودية لم يبق الكثير من الوقت على اندثارها وزوالها فليس أمام عائلته أي خيار: «إنه تقهقر محزن للغاية، ومثير للإحباط بشدة. ولكن ما بيدنا حيلة يا نعيم أمام ذلك، لا أنت، ولا أنا. من المذنب؟ أهو قيام دولة إسرائيل؟ أعلم أن هذا ما تعتقدونه أنت وأصدقاؤك. وهذا صحيح جزئياً. إنما جزئيا فقط. فالتمييز موجود، والإهانات بشتى صنوفها، موجودة منذ قرون عديدة، قبل قيام دولة إسرائيل، وقبل ذلك الخلاف على الأرض بين اليهود والعرب. هل عوملنا مرة في تاريخ العالم العربي كمواطنين بكل معنى الكلمة؟»[2].

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص296-297.

[2] أمين معلوف: التائهون، ص297.

عندما يفقد الإنسان وطنه يفقد وجوده ويصبح متشتتا، منهزما وضعيفا في نظر الآخر، وهذا ما حصل للطوائف اليهودية، فكأن "والد" نعيم يحاول وفق نبرة يتخللها الكثير من الحزن والتحسر والألم، أن يبحث عن سبب هذا الكره للطوائف اليهودية ككل، وتُظهر هذه الذات بأن هذه الطوائف تعرضت للإضطهاد والتمييز حتى من قبل العرب الذين يتقاسمونهم ذلك الوطن، لذلك ففقدان الانتماء للوطن هو فقدان للهوية والانتماء، فأي وطن يمكن له أن يحتوي هذه الذوات اليهودية.

قبل أن تقوم دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية كانت الذات اليهودية منقسمة ومشتتة وفي طريقها إلى الزوال بفعل الاضطهاد والتضييق خاصة في أوروبا، لكن بعدما حصل اليهود على وطن أخذوه بالقوة من أبنائه، أو عادوا إليه على اعتقاد أنه وطنهم وأقاموا فيه كياناً غاصباً، وعملوا على فرض وجودهم بالقوة واستوطنوا أكبر أجزائه الجغرافية، فمن هذا الفعل عادت للذات اليهودية قوتها، ومن هنا جاء كره العرب لليهود أو الصهاينة.

قد أشرنا في الأعلى إلى أن اليهود تعرضوا للاضطهاد في أوروبا من قبل النازية، ولا يمكن مقارنة ذلك الاضطهاد بما تعرضوا له في بعض الدول العربية أو مع العرب، حيث يضيف والد "نعيم" اليهودي مجسداً معاناة اليهود في أوروبا بقوله: «ستقول لي إننا لم نعامل كذلك في مناطق أخرى. أجل، هذا صحيح. ففي أوروبا، كان الوضع أسوأ، أسوأ ألف مرة. ليس لدي أي شك في ذلك. لقد تطلب الأمر الفظاعة النازية بأكملها لكي تبدأ العقول تتغير تغيراً جذرياً، يبدأ العداء للسامية يعتبر ممارسة خسيسة ومرضاً معيباً»(1).

إن ذلك الاضطهاد الذي تعرضت له الذات اليهودية جعلها في حالة البحث والتحدي لإقامة دولتها، ولوضع كيان وسلطة، ولتجعل العديد من الدول تعترف بها وفق هذا المنطق، وكان لليهود ما أرادوا، فأقاموا دولتهم على الأراضي الفلسطينية واحتلوها واستوطنوها، بعدما كانوا

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص297-298.

مشتتين في كل أوطان العالم؛ في الجزائر والقاهرة والاسكندرية وطرابلس وبغداد وغيرها من المناطق الأخرى.

وقد أرجع "والد نعيم" الفضل في بقاء الإسرائيليين إلى انتصارهم في الحرب على العرب، ولولا ذلك لكان مصيرهم أسوأ، وسيعرضهم ذلك للاضطهاد مرة أخرى وسيتفرقون في الأرض: «في جميع الأحوال، لن تخرج من فمي يوماً أمنية بهزيمة إسرائيل، مما يعني هلاكها. فبالنسبة إلى طائفتنا الصغيرة، تبين أن إنشاء دولة إسرائيل أسفر عن كارثة؛ وبالنسبة إلى مجمل الشعب اليهودي، كان مشروعاً متهوراً؛ لكل الحق في أن يؤيده أو أن يعارضه، إنما لم يعد بالإمكان التحدث عنه مثل مشروع مبهم تقدم به السيد هرتزل. فلقد أصبح الآن حقيقة واقعة، ونحن جميعاً منخرطون في تلك المغامرة، شئنا أم أبينا»[1].

نلحظ من خلال هذا الشاهد السردي أن اليهود ليس لهم الحق في الأرض التي تعدو عنها، وذلك الفعل المتهور بقيام دولة إسرائيل حسب قول "والد نعيم" كان سيقضي ويضيّق عليهم عليهم في جميع البلدان؛ لأنهم يمثلون أقليات دينية سواء في المشرق أو في أوروبا، لكنهم صمدوا بفعل دعم الغرب ليقيموا دولتهم الظالمة على أرضنا الطاهرة، وقد أرادت الذات العربية أن تواجه الآخر اليهودي لاسترداد الأرض وإخراجهم منها، لكن لحسن حظهم حسب ما أشار إليه "والد نعيم" اليهودي؛ أنهم لم يخسروا تلك الحرب ضد العرب، ولو انهزموا لكانت بالنسبة إليهم مأساة حقيقية: «ولذلك، بوسعنا التأكيد، بدون المجازفة بالوقوع في الخطأ، أن أربعينيات القرن العشرين، في تاريخ الشعب اليهودي الذي يمتد لثلاثة أو أربعة آلاف عام، تلك السنوات التي شهدت محاولة لإبادة، ثم انهزام النازية، فنشأة دولة إسرائيل، تمثل أكثر العقود مأساوية وأهمها قاطبة»[2].

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص301.

[2] أمين معلوف: التائهون، ص309.

عانت الذات اليهودية كثيرا أثناء ترحالها في العديد من مناطق العالم خوفا من الاضطهاد وبحثا عن الاستقرار، وعائلة "نعيم اليهودي" من بين العائلات التي هاجرت إلى البرازيل واختارت المنفى، على أن تبقى في المشرق، وفكرة الرحيل كانت من قبل "موسى" "والد نعيم"، وهو الذي كان يؤمن بالتعايش السلمي بين اليهود والفلسطينيين واقتسام الأرض بينهما بالتراضي، ولم يكن يكره اليهود الذين ينتمي إليهم، لكنه لم يتوافق معهم في كثير من الأفعال التي ارتكبوها في حق الفلسطينيين، فحتى لما جاءت "كوليت" خالة "نعيم" إلى البرازيل لتقنع عائلة "موسى" بالعودة إلى إسرائيل لم يرد أن يرجعهم إليها؛ لأن مأساة اليهود أثرت في هذه الذات كثيراً.

2-1- الهجرة وأزمة الهوية المسيحية:

تناول الروائي "معلوف" قضية هجرة بعض الأقليات المسيحية بسبب الاضطهاد والحرب، مثل بعض الأقليات الدينية الأخرى اليهودية والمسلمة، فوالد -"سميراميس" المسيحية والتي تدعى "سمي"- هو مسيحي بورجوازي، بعائلته المسيحية للهجرة بسبب المشاكل السياسية التي كانت في مصر آنذاك، وقد كان هذا الرجل المسيحي سبباً في إخفاء رجل ينتمي إلى الإخوان المسلمين في تلك الفترة، بسبب أن الإخواني أراد اغتيال الرئيس المصري جمال عبد الناصر، وحاول أن يخفيه عن السلطات؛ لأنه كان الشقيق الأصغر لصديقه، حيث تقول "سميراميس": «كان تحليله أنه لن يخطر ببال السلطات أبداً البحث عن عبد السلام في بيت بورجوازي مسيحي. وفي الواقع، لقد مشطت الأحياء الشعبية، والمساجد، إلا أنه لم يخطر لها أن تأتي للبحث عندنا (...) لقد قدم الملاذ للمدعو عبد السلام لأن ذلك الشاب كان في التاسعة عشرة، وكان يرتعد خوفاً، ولأن أعز أصدقائه توسل إليه أن يفعل ذلك»[1].

كان والد "سميراميس" المسيحي من بين الشخصيات الكارهة للآخر (الإخوان المسلمين)، لكنه قدم المساعدة لذلك الإخواني؛ لأنه شقيق صديقه، وقد غادرت هذه العائلة المسيحبة مصر

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص355-356.

بسبب الأوضاع السياسية المضطربة في ذلك الوقت، وخوفا من أن تعرف السلطات بهذا الجرم الذي ارتكبه الرجل المسيحي البورجوازي، وهذا ما دفعه للهجرة مع عائلته هروبا من مصر ولم يشأ العودة إليها بتاتا بالرغم من ارتباطه بهذا المكان، وبالرغم من الحنين والشوق اللذان يحملهما اتجاه هذا الوطن الذي نشأ وتربى فيه، وبالتالي صار جزءاً لا يتجزأ منه، وبالرغم كذلك من التمييز والمضايقات التي كانت تحدث له من قبل الآخر العربي (المصري) إلا أن الكثير من المسيحيين الآخرين استطاعوا التعايش مع العرب والمسلمين في تلك الفترة.

وبسبب اندلاع حرب السويس غادر الكثير من الأجانب مصر نحو وجهات أخرى متعددة، ومنهم اليهود والمسيحيون المشرقيون والإطاليون وغيرهم، وقد صودرت كل ممتلكاتهم داخل تلك الأرض، فبعدما كانت هذه الأرض تمثل لهم الانتماء والوجود باتت لعنة عليهم وعلى عائلاتهم، فمثلت لهم تلك الحرب أو الصراع أزمة هوياتية حقيقية.

وقد عانى المسيحيون كثيرا على أرض مصر، فكانوا يعاملون كغرباء فيها و"سميراميس" التي حملها الشوق إلى زيارة المكان الذي ولدت فيه، لم تشعر اتجاهه بأي ارتباط وَمَرَدُ ذلك إلى أنها غادرته من السنة الأولى التي ولدت فيها، وبالتالي لم تعش ذكريات طفولتها في ذلك المكان مما أدى ذلك إلى انفصالها عنه: «ولكن حنين أهلي لا يثير في نفسي أي انفعال. لقد عاشوا في مصر مثل الغرباء، وعوملوا فيها كالغرباء (...) فحين يزدري المرء السكان المحليين ويرفض التحدث بلغتهم، يتعرض للطرد في نهاية المطاف. لو شاء أهلي مواصلة العيش في مصر، لكان عليهم أن يتحولوا إلى مصريين، عوضاً عن التآخي مع البريطانيين والفرنسيين»[1].

تعرض المسيحيون المشرقيون إلى التمييز من طرف المصريين العرب، فحتى حديثهم بلغتهم وممارستهم لشعائرهم الدينية وثقافتهم المسيحية داخل مصر ومع العرب كان يمثل خطرا بالنسبة إليهم، فلم يتمتعوا بهوياتهم وانتماءاتهم حيث؛ وأشعرهم العرب المصريون بأنهم غرباء

(1) أمين معلوف: التائهون، ص359.

عنهم، لذلك كان صعباً عليهم أن يتعايشوا معهم، فتحدث الكثير من الصراعات بينهم ،إن التضييق والتمييز العنصري كان سبباً في رحيلهم ومغادرتهم هذه الأرض التي لم تحتويهم: «ولو تصرفوا كالغرباء، فذلك لأنهم اعتبروا على الدوام كذلك. وعندما يرفض الناس الاندماج، فذلك يعزي أيضاً إلى أن المجتمع الذي يعيشون فيه غير قادر على إدماجهم. بسبب اسمهم، ودينهم، وهيئتهم، ولهجتهم»(1).

من ثّم فإن هذه الأقلية الدينية شعرت بالاضطهاد من قبل الآخر (العرب) لأنهم مختلفون عنهم بانتماءات عديدة كالاسم والدين والهيئة واللغة أو اللهجة، بالرغم من أن المسيحيين المشرقيين كانوا يجيدون التحدث بالعربية، وذلك بسبب التواصل الثقافي مع العرب والمسلمين مما ساعدهم في معرفة ثقافتهم ولغتهم، إلا أن ذلك لم يشفع لهم في علاقتهم مع الآخر/العربي.

لقد هاجرت الكثير من الطوائف والأقليات الدينية المسيحية واليهودية الأوطان التي كانوا يعيشون فيها في المشرق، نحو الغرب الأوروبي والأمريكي بسبب الاضطهادات والمشاكل السياسية والحروب التي كانت تحيط بهم، وكانت تمثل تهديدا لأقلياتهم و انتماءاتهم الدينية على وجه الخصوص، وكذلك بسبب التضييق والتمييز الحاصل ضدهم وعلى لهجاتهم وأسمائهم وهيئاتهم، والاضطهاد نفسه حصل للأقليات الدينية اليهودية، و للأقليات الدينية المسلمة في الغرب الأوروبي، فالنقطة التي نود الإشارة إليها هي أن كل أقلية دينية مهما اختلفت ديانتها قد تعرضت أو تتعرض للاضطهاد خارج حدودها الجغرافية /المكانية؛ أو بالأحرى الوطن الذي تنتمي إليه، فمن غير المعقول أن يتعرض المسلمون للاضطهاد داخل دولة مسلمة، وقد ينطبق هذا على بعض الطوائف التي تنتمي إلى هذه الديانة.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص360.

2- الاغتراب وأزمة الهوية الوطنية:

وردت لفظة الاغتراب أو الغربة في كثير من العاجم العربية القديمة كمعجم لسان العرب "لابن منظور" والعين "للفراهيدي"، وكذلك معجم مقاييس اللغة "لابن فارس"، لكننا لا نريد التطرق إلى مفهومها في شقه اللغوي، بل تناول هذه اللفظة في جانبها الاصطلاحي، وبالرغم من أن هناك الكثير من الباحثين الذين تناولوا ظاهرة الاغتراب الشائكة، سنحاول أن نعطي عدة مفاهيم من هنا وهناك عن هذا المصطلح الشائك، ولن نغوص فيه عميقاً ؛ لأن هناك تصورين للمصطلح عربياً وغربياً، لذلك كما قلنا سنكتفي بذكر بعض المفاهيم فقط لنقرب للقارئ الصورة عن هذا المفهوم الخاص: «وقد أفلحت مشكلة الاغتراب، باعتبارها حالة مميزة للإنسان في المجتمع الحديث أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافي في الوقت الحالي، وأن تظهر كموضوع أساسي في كثير من الأعمال الفنية والاجتماعية والأنثروبولوجية والدراسات الفلسفية، وأصبح المنطوي على نفسه يظهر في هذه الأعمال مغتربا من الناس، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه، يعاني عذاب الوحدة والعجز»[1]. ولا يقتصر استعمال لفظة الاغتراب على مجال علمي أو معرفي بعينه، بل نجده مستعملا في عدة مجالات؛ كعلم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع والثقافة والأدب وغيرها من المجالات الأخرى، وهنا تظهر خاصية التوسع والتشّعب التي يختص بها هذا المصطلح، فهو «حالة إنسانية نفسية اجتماعية تسيطر على الفرد، فتجعله غريباً وبعيداً عن واقعه الاجتماعي»[2].

وما يمكن استخلاصه من هذا المفهوم، من منظور علم النفس أنّه ويدل على انقسام بين الذات وذاتها أو تشتتها، لذلك يصبح الفرد بعد هذه الحالة غريبا عن/في المحيط الذي ينتمي

---

[1] أحمد أبو زيد: الاغتراب، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت، عدد أبريل، مايو، يونيو، 1979، ص3.

[2] محمد العزب: ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية بأسيوط، قسم الأدب والنقد، جامعة الأزهر، 1976، ص110.

إليه، وعن واقعه المعيش و:«لا يخلو الاغتراب من التعبير عن الألم النفسي بكونه ينطوي على شعور الذات بانفصالها عن ذاتها. ويحمل الاغتراب أيضا الصراع النفسي بين ذاتين إحداهما كائنة والأخرى مرتحلة، فهو معادل موضوعي لانشطار الذات التي تغترب عن ذاتها كما تنشطر عنها مولدة أنماطاً اغترابية متعددة الأشكال»[1]. فالاغتراب حسب هذا الشاهد تعبير عن معاناة وألم نفسي تعاني منه الذات؛ لأن هذا الألم يؤدي إلى انفصالها أو اغترابه/انشطارها عن ذاتها، وقد ذهب الكثير من الباحثين في الدراسات الغربية الحديثة إلى تناول مصطلح الاغتراب؛ منهم هيجل وفرويد وكارل ماركس وفلاسفة العقد الاجتماعي، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين، فمنذ أن: «أعلن هيغل أن الإنسان أصبح عاجزاً في علاقاته مع نفسه ومجتمعه والمؤسسات التي ينتمي إليها حتى استحال انتماؤه نوعاً من اللا انتماء والهامشية، بل استحال الاغتراب بالإضافة إلى هيغل موضوعاً مهماً عند كل من ماركس ونيتشة وكركيغارد وهيدغر، فانشغل هؤلاء بموضوعات الفراغ والعجز والقلق والرفض واللامعنى والتمرد والانفصال أو العزلة...إلخ، ولم تسلم من هذا الانتشار أعمال فيبر وفرويد ويونغ ودوركهايم وغيرهم عدد كبير ممن أسسوا للفلسفة الحديثة»[2].

لقد كان لكل فيلسوف رؤية خاصة لمفهوم الاغتراب، فهناك مفاهيم كثيرة له والتي تناولها العديد من الفلاسفة في الفلسفة الحديثة بعد "هيغل" وقد ذكرنا أغلبهم، واكتفينا بمفهومين أو ثلاثة فقط، لأن ما نريد التركيز عليه في هذا الشق هو تناول قضية الاغتراب في رواية التائهون، فكيف تجلى الاغتراب في هذه الرواية؟ وما هي أنماطه/أشكاله/أنواعه المتعدد التي عمل الروائي "أمين معلوف" على توظيفها؟.

---

(1) محمد عبد الهادي: انشطار الذات المبدعة في الشعر العربي المعاصر جدل الرؤية والتشكيل في شعر حسن الزهراني، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، ط 1، 2019م، ص65.

(2) حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص35-36.

2-1- الاغتراب المكاني:

ظهر هذا النوع من الاغتراب في الرواية بشكل كبير، وقد تمثل في أفعال العديد من الشخصيات داخل هذا المتن، لكن قبل الخوض في الحديث عن تلك النماذج، نود أن نستفيض قليلا في موضوع هجرة بطل الرواية "آدم" واغترابه أو اختياره لطريق المنفى على حساب وطنه الأم.

2-1-1- هجرة البطل واغترابه:

عاش بطلنا "آدم" في بداية حياته حياةً عادية ككل الذوات الأخرى داخل هذا المتن الروائي، قبل أن تنقلب حياته رأسا على عقب بعد نشوب الحرب الأهلية الطاحنة في بلده الأم، وكان على "آدم" للنجاة من هذه المصيبة أن يختار بين طريقين أحلاهما مر؛ فالطريق الأول أن يحمل السلاح ويريق الدماء وأن يَقتل أو يُقتل، أما الطريق الثاني أن يختار الهجرة طوعاً ويغترب عن وطنه الذي تربى ونشأ فيه، وقد كان اختياره صائبا حسب رؤيته، فالحرب هي التي دفعته للمغادرة حيث يقول: «منذ بداية أعمال القتل، رحلت، لذتُ بالفرار؛ ولم ألطخ يدي. ذلك امتيازي بأني كنت فاراً شريفاً»(1).

كانت الحرب سبباً في خروج "آدم" من وطنه، بالرغم من وجود فرص أخرى للبقاء وتجنب الرحيل عن وطنه، لكنه رأى فيها طريقاً للموت، لذلك تعتقد هذه الذات"آدم" أن الفرار في بعض الأحيان يعتبر شرفا، فليس كل فرار خيانة لذاتك أو لغيرك أو لوطنك، وبذلك فقد أحسن الاختيار بسلوكه هذا المسلك وتغربه عن بلده، وهناك الكثير من الأشخاص في الواقع دفعتهم الحروب والصراعات السياسية أو الطائفية إلى مغادرة/هجرة أوطانهم وتركها تتخبط في فظاعاتها، ولم يكن المنفى أو الغربة حلا لمثل هؤلاء، بل زادت من معاناتهم وآلامهم، فانقسموا وتفرقوا بين

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص21.

وطنين؛ وطن أم وآخرمتبن قام باحتوائهم ليخفف عنهم ألم فراق الأحبة والأهل وفراق الأرض بصورة خاصة.

سمّى "آدم" هذه الهجرة هروباً، فبعد الهروب الأول من طرف "نعيم"، جاء بعده الهروب الثاني وهو هروب بلال (الموت)، كان الهروب الثالث من طرف "آدم"؛ وهو هجرته ومغادرته واختياره المنفى، وكأن البطل أراد أن يقول أن الهجرة تساوي عنده الموت لذلك سُمي موت "بلال" بالهروب وساوى بينه وبين هروب نعيم أي هجرته، وكأن الهجرة أيضا فقدان الذات لكينونتها وانتمائها، وهذا الفقد هو مساو للموت.

ظهر كبرياء البطل من خلال اتخاذه لموقف الرحيل، لكي لا يبق في البلد ولا يصافح أيادي أصحاب النفوذ والسلطة الملطخة بالدماء، والتي كان لها شأن في خراب البلد وانقسامه وتشتته، لذلك فإن هذا الموقف يحسب له، وقد أظهر آدم انتماءه لوطنه الثاني (باريس) لأنه لم يعتبره غريبا عنه حيث يقول: «أكثر ما جرحني في هجوم تانيا أنها طلبت إلي "العودة إلى بلدي". ربما أصبحت أعتبر باريس مثل "بلدي". ولكن ألا يجوز لي القول بأنني كذلك في بلدي في مدينتي الأم؟ لا شيء يجيز لشخص ما، أكان صديقاً أم لا، في حداد أم لا، أن يذكرني على هذا النحو بوضعي كغريب»[1].

لم يعجب كلام "آدم" "تانيا" زوجة "مراد" على الإطلاق؛ لأنه يعتبر باريس الهناك أيضا بلده، أو كما قال "معلوف": (أشرب ماءها ونبيذها وتلامس يداي أحجارها القديمة يوميا)؟ قاصدا بذلك فرنسا عندما سئل أهو لبناني أم فرنسي فأجاب بتلك الكلمات، وكأن البطل "آدم" أراد أن يقول الشيء نفسه، فإذا كان هناك رابط انتمائي يربطه بوطنه الأم، فهناك بعض الروابط الأخرى التي تربطه بالوطن الثاني المتبني، لذلك فإنه يعتبر كل منهما وطنه.

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص49.

عند اغتراب أي ذات أو نفيها خارج وطنها يؤدي بها ذلك إلى فقدان الكثير من الخصوصيات التي اكتسبتها أو ورثتها عن وطنها وثقافتها الأصلية، قد تكتسب عناصر وخصوصيات أخرى أكثرها ثقافية من البلد الثاني المغترب فيه، وهذا ما حصل لبطل رواية "التائهون" "آدم"، ففي حديثه مع "سميراميس" أحست هذه الأخيرة أنه فقد الكثير من العناصر والسلوكات الخاصة والجماعية التي كان يمتلكها في وطنه الأم، وقد حاول التبرير قائلا: «لا تلوميني يا سمي! ليس من السهل العودة إلى الوطن بعد كل هذه السنوات. لابد لي من أن أكون حذراً ورصيناً ومتبصراً، لا ريب لأني فقدت معالمي. وأخشى دوماً أن أجرح مشاعر من أخاطبهم، وإن تعلق الأمر بأصدقاء قدامى. لا أدري إذا كان بوسعي أن أكلمهم بالنبرة نفسها التي كنت أعتمدها فيما مضى. فالناس لا يبقون على حالهم، كما تعلمين»[1].

أقر البطل بأن الغربة/المنفى يغير الكثير من سلوكات وطباع الذات، وهذا ما حصل "لآدم"، حيث إنه لم يعر ذلك اهتماما ولم يقلق لهذا التغيير في سلوكاته، لأنه يؤمن بأن كل إنسان له الحق أن يعيش في أي مكان من هذا العالم، فهو غير محكوم ببلد وبثقافة وبلغة واحدة، ومن ثّم فدعوة "آدم" للتعايش والحوار والانفتاح والتنوع الثقافي واللغوي واضحة من موقفه ومن كلامه مع "سميراميس".

وإن مغادرة البطل وطنه جاءت لعدة أسباب، فإلى جانب الوضع الذي كان يعيشه البلد (الحرب)، كانت هناك عدة أساب أخرى دفعت به إلى التفكير في المغادرة قبل أن يقرر ذلك: «لم أكن أرى من حولي سوى العنف والتخلف. في ذلك المحيط المشرقي الذي يدلهم ويكفهر، لم يعد لدي موقع، ولم أعد حريصاً على انتزاع موقع لي. بعد مرور أشهر عديدة من التأمل الصامت، والاستشراف البارد، والحلم المستيقظ، تكوَّن قراري. في يوم من الأيام، انبثق، ولكنه كان قد اختمر ببطء. وجدتي لم تستغرب أصلا ولم تحزن. لم يكن لديها سواي في هذا العالم،

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص55.

ولكنها كانت تحبني لشخصي، لا لنفسها، وتريد أن تطمئن على أنني أعيش بأمان، وبأنني لست مختبئاً فقط. فباركت قراري لكي أرحل مطمئن البال، بدون أن يعتريني الندم»[1].

يتطلب لكل شخص أراد مغاردة وطنه قرارًا جريئاً، وإن كل المهاجرين عكس المنفيين الذين أخذوا بالقوة وتم نيفهم إلى بلدان أخرى، مثلما فُعل بالجزائريين الذين نفاهم الاستعمار إلى كاليدونيا الجديدة، ولم يبق لهم أي حل للعودة خاصة في تلك الفترة التي كنا فيها تحت وطأتهم، أما المهاجرين الذين دفعتهم بعض الأسباب إلى الهجرة، فإنهم اتخذوا قراراتهم بإرادتهم، وهذا ما فعله الروائي "أمين معلوف"، والكثير من الأشخاص الآخرين، وينطبق الشيء نفسه على السوريين على سبيل التمثيل، بعد تأزم الوضع بسبب الحرب السورية التي دفعت بملايين الأشخاص إلى مغادرة هذا البلد حفاة عراة، هروبا من الفقر والجوع والموت...إلخ، إن القرار الذي اتخذه البطل قد يكون صائبا في نظره، لكي لا تتلطخ يداه بالدماء ويشارك في إراقتها، ولم يندم على ذلك القرار؛ لأنه لم يكن يرى في مشرقه إلا العنف والتخلف، فالقرار اتخذه بعد طول تفكير، فليس هناك مجال للبقاء؛ لأن هذا المشرق المتخلف والمهزوم والجريح لا منفعة مرجوة منه حيث يضيف قائلا: «أذكر المشاعر التي اجتاحتني، والمذاق الذي خلفته لدي تلك الحادثة. لا مرارة على الإطلاق. فالرحيل عن الوطن هو سُنة الحياة؛ وأحياناً، تفرضه الأحداث؛ وإلا، فيجب أن نخترع له عذراً. لقد ولدت على كوكب، لا في بلد. أجل، بالطبع، ولدت أيضاً في بلد، في مدينة، في طائفة، في أسرة، في حضانة، في فراش... ولكن المهم عندي، وعند جميع البشر على السواء، أنني جئت إلى هذا العالم. إلى هذا العالم! فالولادة هي المجيء إلى العالم، لا إلى هذا البلد أو ذاك، لا إلى هذا البيت أو ذاك»[2].

لم تظهر على البطل علامات النّدم على رحيله وهجرته من وطنه الأم، فهذه الذات ترى أن الرحيل هو سّنة كونية، وهنا دعوة منه إلى التعايش والحوار أيضا وإسقاط لما يسمى بالحدود

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص60-61.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص ص61-62.

الجغرافية، وكأنه يريد أن يقول أن كل العالم هو بلده ووطنه بحيث، ولا يمكن لأي شخص مهما كان أن يرغمك على العيش داخل سجن جغرافي كبير، فالولادة حسبه هي مجيء إلى الكون أو العالم وليس إلى بلد بعينه، فليس على الحدود الجغرافية السياسية أن تمنع الإنسان من أن يسيح في هذه الأرض تحت ما يسمى حدود سياسية ووطن وقومية وانتماء...إلخ.

ويرى هذا البطل أن بقاءه كل هذه السنوات في الغرب لم تغير داخله شيئا، فما زال على حالته وطباعه التي نشأ وتربى عليها في وطنه الأم/الأصلي حيث أمكنه ذلك من التأقلم مع كل الأوضاع والمتغيرات، وبالرغم من أن بلده هو بلد فوضى ومحسوبيات وفساد، إلاّ أنه أيضا بلد العيش الرغيد والدفء الإنساني والكرم وبلد أصدقائه وعائلته، لذلك كان يحن إليه بالرغم من كل ما لقيه في هذا الوطن الجريح.

هناك الكثير من العوامل والظروف التي دفعت بالبطل لمغادرة وطنه الأم، فالحقوق التي فقدها كمواطن أدت به إلى المغادرة؛ لأنه بفقدانها يرى نفسه غير منتمٍ لهذا الوطن، وبالتالي على الوطن أن يوفر لك كل شيء، وأن يجعلك تتمتع بالحرية وتحصل على حقوقك كلها وأن لا يحرمك من أي شيء، وأن تبادر أنت كمواطن بالشيء نفسه وبأن تعطيه حقه، وتقوم بكل الواجبات دون عناء لرد الجميل لهذا الوطن.

2-1-2- هجرة واغتراب الذوات والشخصيات:

يمكن أن نقول أن رواية التائهون "لأمين معلوف" هي رواية الهجرة بامتياز؛ لأن هذا الموضوع طُرح فيها بقوة، ولم تقتصر الهجرة على البطل "آدم" الذي خصصنا لهجرته واغترابه عنصرا متفرداً، بل هناك الكثير من ذوات هذه الرواية ممن كان لهم الدرب نفسه الذي سلكه "آدم" قبلهم، لذلك سنحاول في هذا العنصر بالذات أن نتناول هجرة الذوات/الشخصيات، حيث إن العديد منها قررت الهجرة ومغادرة الوطن؛ منها أسباب تشاركت فيها مع البطل، ومنها أسباب خاصة، فلكل شخصية رأيها وتوجهها وموقفها من الهجرة أو الوطن.

حسب اعتقادنا فإن هناك مجموعة من الأسباب التي دفعت أصدقاء "آدم" للهجرة واختيار الغربة على البقاء في الوطن، ومن هذه الأسباب، الوضع المزري والمتدني في البلد، حيث يقول "ألبير" معلقاً في رسالة بعث بها إلى صديقه المغترب "آدم": «هناك أشخاص يبدون إعجابهم بهذا البلد غير الاعتيادي. أما أنا فلا أجد ما يثير الإعجاب في ذلك، ولا ما يضحك، ولا ما يدعو للفخر والاعتزاز. إنني أحلم بغباء ببلد مثل أي بلد آخر. تضغط (...) أحسنتَ بالرحيل، وأنت محق ألف مرة بقضاء الإجازة في جبال الألب. بالطبع، يرغب أصدقاؤك برؤيتك، ولكن الشخص الوحيد الذي يهتم بالفعل لمصيرك، هو جدتك (...) وسأقول لك، من جهتي، الشيء نفسه بالضبط: "ابقَ حيث أنت! تمتع بالصحة والعافية! استمتع بالحياة! واشرب بين الحين والآخر نخب صديقك الوفي، ألبير»[1].

يظهر من رسالة "ألبير" أنه من المتحمسين للهجرة ومغادرة وطنه الأم، بسبب الوضعية الكارثية التي تعيشها الذات وذوات أخرى، فالحرب لم تترك شيئا على حاله وزادت من حجم الدمار والتخلف داخل البلد، مما جعل العديد من الشخصيات تفكر في المغادرة/الهجرة على البقاء ومصارعة الوضع السيئ، وكان "ألبير" على رأسهم، ففي رسالتهم شجع صديقه المغترب على البقاء، وأن لا يفكر في العودة خاصة في الوضع الراهن، مادام أن الأمور لم تتغير في هذا البلد، وما دفع "ألبير" إلى المغادرة والهجرة واختيار الاغتراب في أمريكا كان بسبب تأثره بحادثة اختطافه التي تركت في نفسه أثراً عميقا، فقرر بعدها الهجرة.

ولما كان الأصدقاء يتحدثون عن لمِّ شملهم بسبب وفاة "مراد"، قرروا إستدعاء "ألبير" المغترب في أمريكا، لكن ظروفه كانت صعبة نوعاً ما مقارنة ببعض المغتربين الآخرين تقول "سمي": «منذ أن رحل عن البلد، لم يشأ أبداً أن تطأ قدماه مجدداً، وقبل أن تصدر السلطات

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص80-81.

الأمريكية أي قرار. لقد تأثر بصدمة يصعب عليه تجاوزها، فراح يختبئ وراء الممنوعات. ولو كان يرغب بالمجيء حقاً، فسيأتي»[1].

تحجج "ألبير" في بداية الأمر ببعض الأمور التي تربطه ببلده الثاني المتبني، فقد أصبح مواطناً أمريكياً، لذلك يجب عليه أن يخضع لكل القوانين التي فرضت على المواطنون الأمريكيون داخل البلد وحتى خارجه، فبصفته حاملا لهذه الجنسية يجب عليه أن يعطي أيضاً صورة تليق بمقام أمريكا أمام أي دولة من دول العالم الأخرى.

كانت لـ"نعيم" أيضاً أسبابه الخاصة التي دفعت به للمغادرة؛ حيث دفع به والده، وألح عليه للمغادرة مع طائفتهم اليهودية مثل كثير من الطوائف اليهودية التي نزحت بقوة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، على الرغم من أن "نعيم" عارض بشدة في البداية، لكنه ما لبث حتى وافق على الهجرة ومرافقة عائلته: «ولاحقاً، بعد مرور سنوات عديدة، سيخبرني في رسالة أن والديه انتظرا عودته في تلك الليلة بقلق. كانا يخشيان أن يكون قد عدل عن مرافقتهما للبقاء مع شلة أصدقائه، ويتساءلان إذا كانا سيضطران للرحيل بدونه، أم سيؤجلان رحيلهما إلى موعد لاحق. وعندما عاد إلى البيت، لم يوجه إليه أي فرد من أفراد أسرته الكلام. ولكنه رحل أخيراً مع أهله، وإلى الأبد. الهروب الأول في صفوفنا»[2].

لم يكن يعلم أي من أصدقاء "نعيم" برحيله؛ لأن والده طلب منه أن لا يخبر أياً كان بهذا القرار، ولو أن هذه الشخصية التي أظهرت ارتباطها بالأرض والوطن لم تشأ في بادئ الأمر أن تغادر وطنها الذي كان يمثل لها رابط الوجود والانتماء، إلا أنها دفعت إلى هذا القرار من طرف سلطة أعلى ألا وهي سلطة (الوالد) الذي قرر أن يرحل ويأخذ كل عائلته، سواء اختاروا الذهاب والرحيل أو لم يختاروا.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص201.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص ص38-39.

الصديقان "رمزي" و"رامز" كذلك قررا الهجرة من البلد بسب الحرب، فالشريكان أقاما مكتبا لشركتهما في طابق من طوابق إحدى البنايات داخل المدينة، لكن الحرب أفسدت عليهما كل شيء، حيث يقول: "رمزي" «وحوالي السابعة مساءً اشتد إطلاق النار، وانفجرت قذائف قربنا، وتحطمت واجهات المكتب الزجاجية وتحولت إلى شظايا. ولقد اضطررنا للجوء إلى القبو بانتظار هدوء نوبة الجنون. وهنا، في الملجأ، في العتمة، أمضينا الليلة، مفترشين الأرض، وسط الجيران الذين لكن يُفترض أن يحضروا حفل التدشين (...) وعندما تمالكنا أنفسنا أخيرا، سألت: "وماذا سنفعل الآن؟" فأجاب رامز في الحال، بدون أن يفكر: "الآن، سنهاجر!"، "وهذا المكتب؟"، "هذا المكتب سوف نخرج منه بعد ستين ثانية ولن نعود إليه أبداً. سنستقر في لندن"»[1].

إذن فالحرب هي من دفعت الشريكان أو "الرمزان" كما يلقبان؛ "رمزي ورامز" إلى الهجرة واختيار الغربة مكانا لهما ولأحلامهما التي لم يستطيعان تحقيقها في بلدهما الجريح بانقساماته وبحروبه وصراعاته التي لا تتوقف، فما لم يجداه في بلدهما أرادا البحث عنه في بلد آخر غريب عن بلدهما، لكنهما قررا في نهاية المطاف فتح ذلك المكتب في جدة بالسعودية، إضافة إلى بعض الفروع في عمان أو لندن أو دبي، فالهجرة والإقامة في بلد عربي قد يكون تأثيرها أقل من بلد أجنبي/أوروبي على سبيل التمثيل بالنسبة للمغتربين، فالخصوصيات الثقافية التي يمتلكها أي بلد عربي قد تكون متقاربة جداً مع الخصوصيات الثقافية التي يمتلكها البلد العربي الآخر، إضافة إلى وجود الرابط اللغوي والديني أو القومي، لذلك فإن "رامز" لم يتأثر كثيرا فيما يخص بعده عن الوطن الأم؛ لأنه كان يملك منزلا في عمان، فحتى وإن تغربت وأقمت في بلد عربي سيبقى حنينك إلى وطنك الأم هو المسيطر في النهاية.

هناك إشارة أخرى من الروائي "أمين معلوف" إلى قضية الهجرة والاغتراب، ويتمثل ذلك في القصة التي قام بسردها الراوي عن العائلة الصغيرة لـ"رمزي" التي هاجرت كلها وتفرقت في

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص239-240.

بعض دول العالم، حيث إن أبناءه الثلاثة اختاروا الهجرة بعد أن تفرق عنهم والدهم باختياره الرهبنة وبعد أن ماتت والدتهم، ومن ثّم لم يبق لهم أي شيء يستحق البقاء في هذا البلد «ثم ماتت تلك البائسة. كانت في الأربعين أو في الحادية والأربعين لا أكثر. وتحول ألم الأولاد إلى كراهية لوالدهم، وكأنما ذلك هو التعبير العفوي عن إخلاصهم لذكرى والدتهم. وانتهى بهم الأمر أن تركوا البيت هم الثلاثة. وهم حاليا في الولايات المتحدة، الابنة في نيوجرسي، وأحد الولدين في كارولينا الشمالية، والثاني لا أدري أين هو. ومنذ سنوات قطعوا كل اتصال بأبيهم، ولا أظن حتى أنهم قد أعطوه عناوينهم»[1].

عانت الكثير من شخصيات رواية "التائهون" مرارة الهجرة والاغتراب، لكن المفارقة أن كل تلك الشخصيات أرادت العودة لوطنها لجمع شلّتهم القديمة، وقد انعكس موت "مراد" -بالرغم من خلافاته مع عديد الشخصيات- أثر عليهم جميعاً ، فموته كانت الحقيقة التي جعلتهم يستفيقون من سباتهم الاغترابي الذي غير فيهم الكثير من الأفعال والسلوكات، فمنهم من لم يرد العودة لسوء ما لاقاه في بلده ولسوء الذكريات التي بقيت عالقة في ذاكرتهم جميعاً ، لكن في النهاية أدركت كل ذات من تلك الذوات أن قيمة الوطن فوق كل شيء، فمهما عاشت هذه الذوات في بلدان أخرى ومهما وجدت من النعم، إلا أن حب الوطن الأم والتعلق/الإرتباط به أكبر نعمة في نظرهم.

2-2- الاغتراب النفسي:

يختلف الاغتراب النفسي (الداخلي) عن الاغتراب المكاني(الخارجي) في كونه شعور وحالة نفسية تجتاح الذات لتجعل بينها وبين ذاتها شرخا، كاغتراب الذات عن ذاتها مثلا، وفي الاغتراب النفسي بعض الملامح التي يتقاسمها مع بعض الاغترابات الأخرى، وما يمكن أن نلحظه في رواية التائهون "لأمين معلوف" وجود بعض نماذج أو أشكال من هذا الاغتراب، حيث

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص256.

عانت كثير من الشخصيات اغترابا نفسيا تمثل في ذلك التشتت أو الانقسام الداخلي النفسي الذي اجتاح بعض الذوات داخل المتن الروائي: «كان ألبير من ناحية أخرى عاجزاً عن إلقاء الضوء، بفضل الكلمات، على الذبذبات المظلمة التي قادته إلى عتبة الانتحار؛ فلم يقل لمعرِّفه سوى الأمور في غاية البداهة التي تقال في هذه الظروف، أي إن الحياة فقدت طعمها، وإنه يشعر بنفسه غريباً في هذا العالم، وإن الحرب الدائرة من حوله تخنقه...»[1].

تركت حادثة الانتحار لدى "ألبير" في نفسه أثرا عميقاً، فبالرغم من وجوده في بلده وبين أهله، إلا أنه يرى نفسه منعزلا ومشتتا وتائها في هذه الحياة، ولم تستطع ذاته المنقسمة أن تدرك ما يحصل من حولها، واضافة إلى الصراع الخارجي التي تمثل في الحرب القائمة في البلد؛ زاد من معاناة الذات صراع آخر داخلي تمثل في تأثير عملية الاختطاف، وهذا ما جعله يشعر بالغربة في، بالرغم من فساحته، إلا أنه لم يسع هذه الذات المنقسمة والممزقة داخليا.

وقد عانى "مراد" أيضا اغترابا نفسيا جراء المشاكل التي حدثت له، لأن هناك الكثير من الصراعات التي خاضها من أجل استرجاع ما ورثه عن أجداده، وهذا ما جعله يشعر بانفعال عنيف وكره لذلك الآخر الذي أراد أن يسلبه حقه في الميراث، ويستولي على البيت القديم، لكن مراد واجهه بكل قوة، حيث يقول "آدم": «ومن بين المنازعات التي ورثها صديقنا، كانت هناك واحدة تخص البيت القديم، على وجه التحديد. وأعفيك من التفاصيل وأصل إلى بيت القصيد، إلى ما كان يسمم حياته منذ أن عرفته: كانت هناك عائلة في الضيعة تؤكد أن جناحاً من بيته – ذلك الذي توجد فيه شرفتنا - قد شُيِّد بصورة غير مشروعة على أراضيها، بل لقد حصلت على قرار من القضاء بهذا المعنى»[2].

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص102-103.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص177.

يمكن أن نقول أن هذه الذات تعاني من مرض نفسي تمثل في ذلك الحقد الذي ورثته عن العائلة، حيث إن "مراد" كان يحمل غلاّ كبيرا في نفسه، جعله هذا منطويا على نفسه لا يفكر إلا فيها، تائها بين رغباتها في السيطرة والتسلط: «هل كانت تتحدث عن معاناته النفسية التي تسبب بها استياء أصدقائه بدءاً باستياء آدم؟ أو عن معاناته الجسدية بسبب الداء الذي كان ينهشه؟»[1]، وهذا ما جعل من هذه الذات في حالة اغتراب، لأن كل المحيطين به كرهوا تلك التصرفات التي انبثقت عن نفسه المريضة المحّبة للتجبر والسلطة، فكل الذين أرادوا لمراد خيرا ونصحوه بترك تلك التصرفات نجحوا في ما قادتهم إليه أنفسهم، إلا هو، كان من الخاسرين ولم يتبع طريقهم، واتبع طريق الحقد والقتل والدماء، وهذا ما قادته إليه تلك الذات المريضة.

وبالرغم من كل ما عانته ذات "مراد" المغتربة بذلك الانطواء، إلا أن زوجته "تانيا" كانت تحاول في كل مرة أن تتماشى وتساير تلك التصرفات، ولم تستطع تركه في تلك الحالة والظروف السيئة المحيطة به من كل الجوانب.

رابعاً- صراع الذوات والهويات وتعايش الديانات في رواية "التائهون":

ظهرت الكثير من مظاهر الصراع في رواية "التائهون" لـ"أمين معلوف" الصراعات تدل على وجود أزمة هوية ومنها صراع الذوات أو صراع الأصدقاء داخل المتن الروائي، وقد ظهر هذا الصراع من خلال مجموعة من الشخصيات، لذلك سنحاول أن نركز على مشكل الصراع وكيف يدل على وجود أزمة هوية.

1- تشكل أزمة الهوية من خلال صراع الذوات (آدم/مراد):

هناك الكثير من الشخصيات المتصارعة داخل هذا العمل الروائي منها "آدم" و"مراد" و"رمزي" و"ألبير" وغيرهم، فلكل منهم توجهاته وعقيدته وثقافته وانتماؤه، لكن ما نود التركيز عليه

[1] أمين معلوف: التائهون، ص406.

هنا ليس الاختلاف الديني مثلما هو موجود في الرواية، والذي سنخصص له عنصرا آخر، وإنما في هذا العنصر سنركز على الصراع الموجود بين شخصية البطل "آدم" وأقرب أصدقائه وهو الشخصية "مراد".

في البداية كانت تربط "مراد" وصديقه "آدم" صداقة طيبة قبل نشوب الحرب ومغادرة "آدم" البلد نحو المنفى، لكن أفكار "مراد" وتوجهاته جعلت الكثير من أصدقائه يدخلون معه في حوارات نارية، ليس لمعاداته بل لتصحيح أفكاره السلبية التي أثرت عليه وعلى صداقته معهم، فمع بداية الحرب حمل مراد السلاح من أجل ميراث عائلته الذي اعتقد أنه سيخسره، وهذا الميراث متمثل في بيت قديم ورثه عن أجداده، فنصحه كثير من أصدقائه بترك هذا التعنت والعمل بعقلانية، لكنه لم يرضخ لاقتراحاتهم، وكانت بين "آدم" و"مراد" عدة مراسلات عندما كان "آدم" في فرنسا و"مراد" في البلد.

عاش البطل "آدم" في (المنفى/باريس) عدة سنوات، ولم يكن يفكر يوما في العودة إلى بلده حتى بعد أن توقفت الحرب الأهلية التي جعلته يغادر وطنه، وفي إحدى الأيام اتصلت به زوجة "مراد" لتخبره بأن صديقه "مراد" يحتضر، وهو على فراش الموت، وأن عليه الحضور لملاقاته، حيث قالت له "دولوريس": صديقته الفرنسية «"صديقك يحتضر، وهو يناديك، ليس بوسعك التردد، إذهب إليه". "صديقي؟ أي صديق؟ لا أحد يكلم الآخر منذ عشرين عاماً!".»[(1)].

إن الصيغة الوحيدة والملائمة في نظر "آدم" عن صديقه "مراد" هو قوله عنه "صديق قديم"، وهذا ما يظهر بأن الصراع بينهما لم يكن صراعاً عادياً فقد تطور، لأن "مراد" لم يتراجع عن أفعاله لذلك قرر "آدم" أن يتجنبه ويبتعد عنه، وقد قالت له "دولوريس" ماذا لو كان هذا الأمر قد حدث لك مع أحد أقربائك أو أشقائك هل كنت لتقول أيضا شقيق قديم، لذلك كانت "دولوريس" دائماً ما تدفعه للحديث مع صديقه "مراد" وتحاول أن تختلق له الفرص والأعذار للحديث مع

---

(1) أمين معلوف : التائهون، ص16.

صديقه "مراد" حتى ولو كان بعيدا عنه؛ لأن في نظرها في النهاية "آدم" هو أخ "مراد" بالتبني وصديق الصبا لذلك من غير المعقول أن يؤدي صراعهما إلى قطع العلاقة بينهما نهائيا. حيث يقول الراوي: «كان بوسع آدم أن يشرح لها مطولا ما يجعل روابط الدم من طبيعة أخرى، ولكنه سيغامر بالخوض في أرض موحلة. فلا رابط دم تربطه بصديقته في نهاية المطاف. فهل هذا يعني أن بوسع أحدهما، مهما توثقت بينهما عرى الإلفة، أن يصبح غريباً عن الآخر في يوم من الأيام؟ وأن يجابه بالرفض طلب أحدهما، وهو على فراش الموت، لحضور الآخر؟ إن مجرد التفكير بمثل هذا الاحتمال ينطوي على الكثير من الدناءة، فآثر أن يلزم الصمت»[1].

عندما كان "مراد" مخطئا حاولت "دولوريس" المرأة الفرنسية صديقة "آدم" أن تظهر له بأن مثل تلك الأخطاء قد تأزم العلاقة بين أي صديقين، لكن لايجب على هذه الصداقة أن تنتهي ولا يمكن لها -دولوريس طبعا- ولا حتى لصديقه "مراد" أن يكونا غرباء في يوم ما، لذلك أحس "آدم" بالذنب وقرر العودة لرؤية صديق الصبا، مستذكرا اللحظات التي عاشوها وتركت في نفوسهم أثرا؛ فكانوا تارة يتجادلون وتارة يتشاجرون، لكن مشاداتهم كانت نبيلة، فمهما اختلفت أفكارهم تبقى علاقتهم كما كانت قبل أن يفترقوا أو بالأحرى قبل أن تفرقهم الحرب.

تحجج "آدم" كثيرا كي لا يحضر مأتم صديقه المتوفى "مراد"، ولعل الشيء الذي جعل البطل يتهرب من ذلك هو تأنيب ضميره، فقد كان بإمكانه زيارة صديقه، وكأنه يريد بذلك معاقبة نفسه؛ لأنه لم يشأ رؤيته حيا فكيف يراه ميتا، ومن جهة أخرى خوفا من الآخرين أقرباءه وأصدقاءه وحتى من نظرات الغرباء؛ لأنه يرى في نظراتهم له نوعا من الشفقة تارة لفقدان صديقه والتأنيب تارة أخرى؛ حيث تقول "سميراميس": «أعلم أنك كنت متخاصماً معه. فهل تصالحتما؟

---

(1) أمين معلوف : التائهون، ص17.

نعم ولا... سأحكي لك فيما بعد. هل ستذهبين لحضور المأتم؟ أجل بالطبع. وأنت، ألن تحضره؟ أنت مخطئ. لا أحد يرفض الذهاب إلى مأتم»[1].

وكأن كل الذوات ظهرت متسامحة -بما فيهم "سميراميس" المسيحية-، إلا "آدم" ظهر عكس ذلك، فهل الأخطاء التي ارتكبها "مراد" جعلته غير متسامح معه بعد موته، فصار يتهرب من حضور مأتمه، بالرغم من أنه فكر كثيرا قبل العودة إلى أرض الوطن، إلا أن "دولوريس" دفعته إلى الذهاب لرؤية صديقه الذي فارق الحياة قبل لقائه، فـ"دولوريس" أرادت أن تقول له أن كل الخلافات والصراعات التي تحدث بين الأصدقاء يسقط تأثيرها عندما يغادر أحدهم.

ولم يكن "آدم" فقط من الشخصيات المتخاصمة مع "مراد" بل حتى"ألبير" كان في صراع معه، وقد علم "آدم" بهذا الخصام في إحدى مكالماته مع "مراد" الذي أظهر عداءه تجاه "ألبير"، فعندما سأله "آدم" :«"أعندك أخبار عن ألبير؟". "كلا، ولا أريد أن أعرف أخباره". إذا فهمتك، فقد تشاجرتما..." "صار لا يطاق!: "الكهرباء مقطوعة عندي"، "تلفوني معطل"، "ليس لدي ماء ساخنة"، "لا أنام بسبب الانفجارات"، كأنه الوحيد في هذه الحالة، كأن الحرب موجهة ضده شخصيا، كلما جاء لزيارتنا يئن ويشكو»[2].

فالكثير من الصراعات داخل الرواية كانت بين الأصدقاء، لكن كانت هذه الصراعات في كثير من الأحيان سطحية، ويمكن أن نقول عنها أنها اختلافات، فلكل ذات داخل الرواية توجه معين وأفكار وطموح مختلف عن الذوات الأخرى، لذلك حدثت بينهم تلك الاختلافات والمشادات الكلامية، لكن العلاقة بين البطل "آدم" و"مراد" مثلا، فقد تطورت إلى الأسوء؛ لأن "آدم" منذ ذهابه إلى فرنسا تواصل معه مرة أو اثنتين، ومن بعد ذلك لم يكلمه لسنوات طويلة، وهذا ما زاد

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص52-53.

(2) أمين معلوف : التائهون، ص84.

ربما من تأزم العلاقة بينهما؛ لأن كل ذات ترى في الذات الأخرى أنها مذنبة، واستمر الحال هكذا إلى أن افترقا.

حتى وإن كان الخلاف هو الذي فرق بين هؤلاء الأصدقاء، فالغربة أيضا قطعت التواصل بينهم، وزادت من تفرقهم، فبالرغم من خلافاتهم داخل البلد إلا أنهم كانوا يلتقون ويتجادلون ويتشاجرون لكن في النهاية يعودون إلى صداقتهم الفعلية التي نشئوا عليها.

والهدف الرئيسي الذي عمل عليه "آدم" منذ عودته إلى أرض الوطن مع "سميراميس" هو إعادة لّم شمل كل الأصدقاء الذين تفرقوا، أو لنقل فرقتهم الحرب، وكان لوفاة "آدم" انعكاس على علاقاتهم جميعا، فاختار بعضهم بعد وفاة "مراد" أن يكون هذا الحادث الأليم نقطة البداية لصداقتهم الجديدة، لكن كل محاولاتهم باءت بالفشل في النهاية.

2- الهويات المركبة بين التعايش الديني والرابط الانتمائي:

ما يمكن أن نلحظه حول الذوات أو الشخصيات المشكلة لهذا العمل الروائي هو أن طبيعة هذه الشخصيات جاءت مختلفة ومتعددة إلى أبعد الحدود، وليس الاختلاف في مظاهرها الخارجية المعروفة فقط، بل هناك اختلافات باطنية متعلقة بالهوية والانتماء والعقيدة، وقد وظفها الكاتب بطريقة بارعة بحيث لا يمكن للقارئ أن يحس أن لكل شخصية ديانتها وعقيدتها الخاصة، وما ساعد "أمين معلوف" على مراوغة القارئ بهته الطريقة، أن كل هذه الشخصيات كانت تنتمي لوطن واحد، ولم تكن تؤمن بالانتماءات القومية أو الدينية أو الإثنية، لذلك سنحاول في هذا الجانب التركيز على طبيعة العلاقة بين الذوات المختلفة الديانات خاصة، والتي جمعها انتماء واحد وهو الانتماء للوطن.

بالرغم من اختلاف الديانات التي تنتمي إليها هذه الشخصيات إلا أنهم جميعا كانوا يؤمنون بهذا الوطن الذي جمعهم، بعد أن فرقتهم الحرب والصراعات الطائفية والاستبدادات السياسية داخل الوطن، فـ"آدم" مثلا هو مسيحي عربي فرنسي متعدد الهوية أو لنقل يملك هوية

مركبة تحمل الكثير من العناصر المختلفة والمتناقضة في بعض الأحيان، وقد ولد "آدم" ونشأ في وطنه العربي والذي حملّه هذا الانتماء، فاختار الرحيل والمنفى بسبب الأوضاع الصعبة التي كان يعيشها داخل بلده، فالحرب الأهلية كانت السبب في مغادرة "آدم" نحو فرنسا (باريس)، وقد أقام هناك سنوات طويلة، ولولا الأقدار التي ساقته لرؤية صديقه قبل وفاته ما كان ليفكر في العودة إلى الوطن الذي بقدر ما يحمل تجاهه ذكريات جميلة، يحمل أيضا عنه ذكريات ولحظات أكثر سوءاً.

وقد كان "آدم" متعايشاً حتى مع ذاته ومضطلعا بانتماءاته المتعددة وبهويته المركبة، ولم تكن تقلقه تلك الانتماءات، فظهر أكثر قابلية لها، وقد كان أكثر تعايشا مع الذوات الأخرى التي تحمل انتماءات دينية مختلفة عن انتمائه الديني وهويته المركبة كذلك.

و"نعيم" كذلك يهودي عربي ولد ونشأ في الوطن الذي نشأ فيه كل أصدقائه الذين عرفهم، فأصل نعيم من عائلة يهودية فـ: «نعيم أول من رحل، مع جميع أهله، أبيه وأمه وشقيقتيه وجدته. لم يكونوا آخر اليهود في البلد، ولكنهم ينتمون إلى القلة القليلة منهم التي كانت حتى ذلك الحين تريد البقاء»[(1)].

يُظهر هذا الشاهد انتماء "نعيم" إلى العائلة اليهودية التي تنتمي إلى طائفة من طوائف اليهود المتعددة، فقد عاشت عائلة "نعيم" اليهودية طويلا في هذا الوطن الذي لم يرد الروائي الإفصاح عنه لأنه يحمل في نظرنا دلالة الانفتاح، فهو وطن لكل الديانات والتوجهات والهويات المختلفة، وبالرغم من أن انتماء "نعيم" يهودي إلاّ أنه استطاع التعايش مع أصدقائه من الديانات الأخرى المختلفة. ولم تُظهر أيٌّ من الذوات اختلافها مع ذات أخرى مختلفة عنها في الانتماء الديني على وجه الخصوص. وبعد أن رحل "نعيم" وعائلته اليهودية إلى البرازيل أصبح يكتسب هوية برازيلية إلى جانب الهويات الأخرى التي يمتلكها، ولو أن "أمين معلوف" أشار في كتابه

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص36-37.

"الهويات القاتلة" أن الهوية واحدة، لكن العناصر المشكلة لها مختلفة ومتعددة؛ منها ما هو مكتسب ومنها ما هو موروث، ويضيف "نعيم" قائلا: «وسواءًكان المرء يهودياً أم عربياً، فليس لديه خيار آخر سوى بين كراهية الآخر وكراهية نفسه. ولو كنت شقياً وولدت مثلي، عربياً ويهودياً، فأنت بكل بساطة لست موجودا، ولا يحق لك أن تكون قد وجدت؛ فأنت مجرد سوء تفاهم، لبس، خطأ، إشاعة زائفة تولى التاريخ أصلا تكذيبها. وإياك بالأخص أن تفكر بتذكير هؤلاء وألئك بأن بن ميمون كتب دلالة الحائرين بالعربية»(1).

بالرغم من أن "نعيم" اليهودي مضطلع بهذا الانتماء العربي/اليهودي، إلاّ أنه قلق منه؛ لأن ذلك قد يجلب له المشاكل من الآخر العربي الكاره لليهود، حتى وإن كان يربط بينهما رابط انتماء، فنظرة العرب لليهود هي نظرة كره، بسبب القضية الفلسطينية؛ لأنها تنتمي للإسلام والعرب، ومن ثّم فدفاع العرب عن الفلسطينيين هو دفاع عن الشرف والثقافة والدين والهوية القومية.

يمتلك "ألبير" أيضا هوية مركبة مثل العديد من شخصيات هذه الرواية، فهو عربي/أمريكي، عاش حياة صعبة جدا في طفولته انعكست عليه سلباً في بعض فترات حياته، فبعد نشوب الحرب في وطنه انطوى على نفسه، وأقدم على الانتحار في كثير من المرات لكن لم يفلح في ذلك، إلى أن هاجر لأمريكا، والشيء الذي يميز شخصية "ألبير" هو اضطراب هويته في بداية حياته، حيث قيلأنه لايملك هوية تميزه عن غيره: «وفي الواقع كان ألبير مقطوعا من شجرة. فلا تستحضر ذكرياتي وأحدنا يعرف الآخر منذ الطفولة! إلا أنه كان وحيدا على الدوام»(2).

فقول "آدم" عن "ألبير" أنه مقطوع من شجرة دلالة على أنه هويته مضطربة، فلا أحد يعرفه تمام المعرفة، إلا بعض الأشياء التي تذكروها من خلال طفولتهم؛ لأن "والد ألبير" كان

(1) أمين معلوف: التائهون، ص304.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص86.

يعمل في أفريقيا ووالدته كانت مريضة، وأدخلت إلى مصحة بسويسرا، وقد تربى "ألبير" عند عجوز في حيّهم، كانت بمثابة والدته، وعندما اشتد ساعده ابتعد عنها، فكانت تسأل عنه أصدقائه كلما التقت بهم.

وقد ظهر "ألبير" كذات متحفظة ومنطوية على نفسها، فلم يفصح عن أي شيء يتعلق بوالديه أو عائلته، عكس بعض الشخصيات التي أوكل لها الكاتب الإفصاح عن انتمائها من خلال أفعالها داخل المتن الروائي، ولعل هذا إنطواء هذه الذات كان نتيجة التأثيرات النفسية التي عاشتها في طفولتها، لأنه يقال بأن والده كان مهربا، وقد قتل نتيجة ذلك، وهذا ما جعل "ألبير" ينشأ بتلك العقدة النفسية.

"سميراميس" أو "سمي" كما يحلو لأصدقائها مناداتها، صديقة "آدم" من أيام الجامعة وتمتلك فندقا في المدينة، وهي من استقبل "آدم" عند عودته من المنفى، ويمكن أن نقول عنها أنها تحمل هويةً مركبةً؛ فهي عربية تنتمي إلى عائلة مسيحية عاشت فترة طويلة في مصر قبل أن تغادر عائلتها هذا البلد الذي كانت تعيش فيه بسبب الأوضاع السياسية، فوالدها مسيحي بورجوازي كاد أن يدفع نفسه وعائلته للموت بسبب إقدامه على إخفاء الرجل الإخواني الذي أراد اغتيال زعيم الأمة العربية جمال عبد الناصر، لكنه باع كل ممتلكاته وغادر مصر قبل أن يكتشف أمره.

إن النقطة التي تلتقي فيها "سميراميس" مع "آدم" كونها تنتمي إلى الديانة المسيحية التي ينتمي إليها البطل، وتتقاسم معه أيضا نفس الانتماء العربي، وبالرغم من هذا كله إلا أنها تختلف دينيا عن الكثير من الذوات الأخرى، كـ"نعيم اليهودي" أو "نضال" الإسلامي، لكنهم جميعا استطاعوا التعايش مع بعض بالرغم من اختلاف انتماءاتهم الدينية.

"رمزي" أو كما يقال له "الأخ باسيل" هو راهب من المسيحيين المشارقة، فديانته مسيحية، وقد كان "رمزي" شخصا عاديا قبل أن يقرر اعتزال العالم، وكان ينتمي إلى "دائرة البزنطيين"؛

هذه الشلّة التي كانوا منتمين لها جميعا بغض النظر عن انتماءاتهم الأخرى المتباينة، حيث يقول "آدم": «لا أدري إذا أخبرك أحدهم بأن رمزي اعتزل العالم وأصبح راهباً. حصل ذلك منذ أكثر من عام»[1].

حاول "آدم" إقناع "الأخ باسيل" بالرجوع إلى حياته الطبيعية، والنزول من الجبل الذي اعتكف فيه مع باقي إخوانه الذين تقاسموا معه حياته الجديدة بعيدا عن أي شيء يذكرهم بالحياة في المدينة أو ما شابه ذلك، فاختار"رمزي" الصلاة والعبادة والانعزال في ذلك "الدير"، وقد كان "آدم" يزوره في الجبل برفقة "سميراميس"، لكنه يجلس معه على انفراد وتبقى "سميراميس" أسفل الجبل حتى ينتهي "آدم" من حديثه معه وينصرفان باتجاه الفندق الذي أقام فيه "آدم".

وهناك صورة أخرى لها دلالة واضحة على تعايش هذه الذوات المختلفة دينيا وثقافيا على وجه الخصوص، داخل هذا المتن الروائي، حيث نجد نموذج هذا التعايش في شخصيتي "رمزي" الذي تحدثنا عنه منذ قليل، وشخصية "رامز" وهو مهندس مسلم، وشريك "رمزي" هاجر أيضا إلى "عمان" وعاش هناك، كان يملك الصديقان شركة كبيرة جعلتهما ثريين جدا، قبل أن يقرر "رمزي" اختيار الرهبنة، وترك كل شيء لصديقه "رامز" حيث يقول "آدم": «نسيت الظروف التي جاءت برمزي ورامز إلى شلة الأصدقاء. ولكني أذكر دوماً أنهما كانا هنا، معاً، جنباً إلى جنب. كنا نخاطبهما بصيغة المفرد كأنهما شخص واحد. وكان هذا الموضوع مصدراً لا ينضب من الدعابات الخفيفة. "رامز تفركش بحجر، ورمزي وقع"؛ ... كان يجب أن يحمل كل لقاء تلميحاً إلى "توأمتهما"، بل كان ذلك بمثابة الطقس، والصديقان من أوائل الذين يستظرفون ذلك»[2].

وهذا يدل على أن "رامز" الذي ينتمي إلى الدين الإسلامي و"رمزي" (الأخ باسيل) الذي ينتمي إلى الدين المسيحي، كانت علاقتهما وطيدة إلى أبعد الحدود، وكان لكل منهما يحترم

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص313.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص241.

الآخر، ويحترم انتماءه، فهما مختلفان في الانتماء الديني، لكن بالرغم من ذلك عاشا كصديقين أو أكثر مع بعض فترة طويلة جدا قبل افتراقهما، ولم يكن هذا الاختلاف الديني بينهما ليمنع هذه العلاقة ويوقفها، بل استمرت فترة طويلة، ولم يظهر كل منهما تجاه الآخر أي عداء لانتمائه الديني، ويقول "رامز" بعد أن فارقه صديقه رمزي الراهب المسيحي: «ولكنني أدركت بسرعة فائقة أني أخطأت الظن. ففي اللحظة التي رأيته في جبة الراهب، أسقط في يدي. فما هي الحجج التي بوسعي أن أسوقها، أنا المهندس المسلم، لإقناع راهب مسيحي بالعودة إلى الحياة المدنية؟ لا أفقه شيئاً في اللاهوت، وأرى أنه من من السخف مصارحته بمصاعب شركتنا، أو بأي أمر آخر»[1].

كان "رمزي" و"رامز" يلقبان بالصديقين المتلازمين وذلك لعلاقتهما الوطيدة، وهذا دلالة على قابلية تقاسمهما كل شيء، وما نركز عليه في هذه العلاقة ليس ذلك الارتباط الخارجي بينهما كصديقين، بل قدرة تعايش انتماءاتهما الدينية (الإسلام/والمسيحية)، وهذه دعوة من الروائي "أمين معلوف" على تعايش وحوار الديانات، حيث عمل على بعث تلك الدلالة من خلال أفعال الشخصيات وأحداث روايته التائهون، ويقول "ألبير": «كان رامز أعز صديق لي بين المسلمين؛ ونعيم أعز صديق لي بين اليهود، وآدم أعز صديق لي بين المسيحيين. وبالطبع، لم يكن جميع المسيحيين مثل آدم، ولا كل المسلمين مثل رامز، ولا كل اليهود مثل نعيم. ولكنني كنت أرى أولا أصدقائي. كانوا كمامة عيني، أو إذا شئت، كانوا الأشجار التي تخفي عني الغابة»[2]. فتظهر صورة ذلك التعايش الديني بين الذوات التي تحمل هويات وانتماءات دينية مختلفة، وهنا دعوة صريحة من الكاتب على إظهار هذه الصورة التي يدعو من خلالها إلى حوار الديانات وتعايشها مع بعضها البعض، وعمل على تجسيد ذلك من خلال جعل لكل شخصية من شخصياته ديانة معينة في مقابل ديانات أخرى لذوات أخرى داخل المتن الروائي، واضطلاع كل

(1) أمين معلوف: التائهون، ص264.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص534.

شخصية بديانتها ودفاعها عليها، في حين أن الكثير من الشخصيات ظهرت محترمة للديانات الأخرى التي لا تنتمي إليها.

وفي الأخير يمكن القول أن كل الذوات؛ نعيم، آدم، ألبير، سميراميس، نضال، رمزي الأخ باسيل، مختلفون في الديانة، لكنهم اجتمعوا على وطن واحد، أحبوه جميعاً ودافعوا عنه.

خامساً- الدعوة إلى الحوار والتعايش ونبذ فكرة صراع الحضارات والأديان في رواية "التائهون":

يعتبر"أمين معلوف" من الكتاب الذين اهتموا كثيرا في أعمالهم بقضية الصراع الحضاري بين الشرق والغرب الذي شهده ومازال يشهده العالم، نتيجة التطور المتسارع في كل المجالات، بحيث لم يكن هذا الصراع وليد اللحظة الآنية، أو نتيجة لتطورات وعوامل زمكانية حاضرة، بل إن هذا الصراع قديم قدم العلاقة بينهما كما أشرنا آنفاً؛ بين الشرق والغرب أو بين الشمال والجنوب أو بين الـ(نحن) والـ(هم) أو بين الذات والآخر، وقد أشرنا في إحدى محطات هذا البحث إلى أبرز التصادمات التاريخية بينهما، وما يميز كتابات "أمين معلوف" أنه يريد من خلال كتاباته أن يكون مشروعه مناهضا لمشروع صراع أو صدام الحضارات الذي جاء به بعض الكتاب الغربيين من أمثال "صمويل هنتغنتون"، وقد جاء مشروع "معلوف" أو أعماله لتجسد نظرية عكسية-مضادة هي ما يمكن أن نطلق عليه بحوار أو تعايش الحضارات والثقافات والأديان، تدعو إلى التنوع الخلاق والاختلاف، فالمتتبع لكتاباته يرى هذه النقطة متجسدة في كثير من أعماله.

وإن أبرز النقاط التي نود دراستها في هذا الجانب هو تبيان مشروعه الذي يدعو فيه إلى حوار الحضارات وتعايشها من خلال ما أراد تجسيده في رواية "التائهون"، فهل كان مشروعا حقيقياً مناهضاً للمشروع الذي يجسد نظرية صراع الحضارات الذي نستشفه عند الكثير من المفكرين الغربيين؟.

1- الدعوة إلى حوار الحضارات:

هناك الكثير من المشاهد السردية التي وظفها "معلوف" في روايته، توحي بمحاولته ودعوته إلى نبذ الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، ويظهر ذلك جلياً من خلال أفعال الشخصيات وردات الفعل الناتجة عنها داخل المتن الروائي، وفي تطرقنا إلى قضية الصراع، نجد الصراع اليهودي/الفلسطيني، والذي تطرق إليه الروائي، وبالرغم من إشارة "معلوف" إلى استحالة التعايش بين اليهود والعرب (الفلسطينيين) ويقول على لسان إحدى الشخصيات: «كان بوسع الأمور أن تحدث خلاف ذلك لو كنا نعيش في عالم مثالي. لكان اليهود قدموا إلى فلسطين موضحين أن أسلافهم عاشوا في هذه الأرض منذ ألفي عام، وأنهم قد طردوا منها بأمر من الإمبراطور تيتوس، وأنهم قرروا الآن العودة إليها؛ ولكان العرب الذين يعيشون في ذلك البلد قالوا لهم: «"بالتأكيد، تفضلوا، أنتم على الرحب والسعة! سنترك لكم نصف البلد، ونذهب للعيش في النصف الباقي"»[1].

يحاول الروائي من خلال هذا الشاهد البحث عن عالم مثالي تختفي فيه كل تلك الصراعات بين الدول أو الحضارات، فإشارته لقضية الصراع العربي اليهودي أو بين فلسطين كدولة تنتمي إلى قومية عربية وحضارة إسلامية، وبين اليهود ككيان ظالم مدعوم ومدفوع من الحضارة الغربية أو من دول تنتمي إلى تلك الحضارة، فهذا الصراع لم ينته، وقد لا ينته؛ لأن كل طرف منهما لا يريد التنازل عن تلك الأرض، وكل منهما يعتقد بأنها أرضه وميراثه الذي تركه أسلافه، لذلك لم يستطع كل منهما أن يتركه ويتنازل عنه للآخر، وقد يدوم الصراع طويلا على تلك الأرض؛ لأن قيام دولة منهما هو جزء من قيام حضارة؛ فإذا قامت فلسطين فهي جزء من الحضارة الإسلامية أو العربية، وإذا قام الكيان فهو ينتمي بحكم ذلك إلى حضارة غربية.

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص309-310.

يعرف لروائي جيداً ما يدور بين الطرفين من صراع، لذلك يدعو إلى حوار وتعايش بينهما، وقد ذكر بأن اليهود تم طردهم وهنا إشارة منه على أن لهم حق في تلك الأرض، فدلالة كلامه توحي بأن لهم الحق في ذلك، وقد تخيّل الروائي عالماً مثاليا -عكس هذا العالم الحالي-؛ يحدث فيه ذلك التعايش والتآخي، ويتقاسم فيه كل من العرب (الفلسطينيين) واليهود الأرض، وتذهب كل تلك المآسي وتتوقف تلك الفظاعات والحروب وصور القتل والتشريد والنزوح والهجرة من فلسطين، وقد ينعكس ذلك على الشرق الأوسط ككل.

وهناك شاهد سردي آخر يوحي فيه الروائي إلى دلالة التعايش حينما يشبه هذا العالم بالواحة، حيث يقول "الأخ باسيل" لـ"آدم": «العالم هو واحة، أما هنا فنحن موجودون في الفضاء الشاسع الذي يحيط به. في الواحات، يمضي المرء وقته في تحميل القوافل وتفريغها. أما من هنا، فالقوافل تلوح كالخيالات عند خط الأفق. لا شيء أجمل من القافلة حين تتأملها من بعيد. أما حين تقترب منها، فالضجيج يعلو منها، والقذارة تفوح منها، والجمالون يتشاجرون، والجمال تساء معاملتها»[1].

فالعالم كله حسب هذه الذات هو واحة بوجود تلك العوامل التي قربته أو جعلته بهذا القرب، وبحجم هذا الفضاء، وقد كان هذا التشبيه قريبا لما نعيشه الآن في هذا العالم من تقارب، لكن هناك في كل بقعة منه صراعات، خاصة تلك الصراعات التي تحدث في الشرق الأوسط، سواءً كانت طائفية أم عقائدية أم إثنية...إلخ، وكأن رسالة الروائي التي يريد أن يبعث بها من خلال هذا الشاهد، هي أن هذا العالم صار يملك مقومات كبيرة يمكن أن تجعل منه عالما زهرياً بعيداً عن الحروب والصراعات والكره...إلخ، لكن ذلك لم يحدث، ويريد أن يختار هذا العالم لنفسه طريق الحروب والتصادمات.

(1) أمين معلوف: التائهون، ص338.

لقد حاول "أمين معلوف" من خلال الكثير من الشواهد أن يجسد مشروع التعايش الذي دعا إليه ضمنياً من خلال بعض الكتابات خاصة الروائية منها، ورواية التائهون دعوة أيضاً إلى ذلك، وتجسد ذلك من خلال بعض الشواهد السردية داخل المتن الروائي.

2- الدعوة إلى حوار وتعايش الديانات:

دعا الروائي من خلال بعض الشواهد السردية إلى حوار وتعايش الديانات، وقد أشار في رواية "التائهون" إلى الديانات الثلاث؛ الإسلام/المسيحية/اليهودية، وكان ذكره لهذه الديانات من خلال الشخصيات، أي أن كل شخصية في هذه الرواية حمّلها ديانة معينة، وجعلها تنتمي إلى تلك الديانة، وقد أظهرت كل شخصية موقفها من ديانتها والديانات الأخرى، فدافعت عنها إذا تطلب الأمر ذلك، وما تميزت به بعض الشخصيات أنها كانت محترمة للديانات الأخرى التي تنتمي إليها كل ذات داخل هذا العمل، وهنا دعوة من الروائي "معلوف" لتجسيد مبدأ التعايش والحوار الديني.

ويقول "رامز" في حديثه مع "آدم" و"دنيا" عن الدين: «أعذرني آدم. لا أنتقد الدين. لا أدري ما هي معتقداتك الدينية، ولا أريد أن أجرح مشاعرك. قال الضيف: "خذي راحتك يا دنيا. أمامي، بوسعك أن تنتقدي كل أديان العالم. ديانتي مثل ديانات الآخرين. لا تظني أنني سأشعر بالمهانة!" "في كل الأحوال، أنا لا أنتقد أبناء ديانتك، فأبناء ديانتي أسوأ منهم بكثير»[1].

نلحظ هنا نوعاً من التعايش حتى ولو اختلفت ديانة كل شخصية، وهذا ما أراد الروائي تجسيده في روايته، فالكثير من شخصيات هذه الرواية أظهرت احتراماً كبيراً لديانات الآخرين، وقد تطرقنا في عنصر سابق بالتفصيل إلى تعايش هذه الذوات فيما بينها دينياً .

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص286.

سادساً- هيمنة الثقافة الغربية وأزمة الهوية الوطنية والقومية في رواية "التائهون":

عانت الكثير من الشعوب المتخلفة وشعوب العالم الثالث من المد الاستعماري البريطاني والفرنسي خاصة، وقد تفاقمت تلك الحملات العسكرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد تميزت الدول الاستعمارية في تلك الفترة باستعمالها للقوة العسكرية لإذلال الشعوب الضعيفة وإخضاعها عسكرياً، وبالرغم من أن التطور العلمي والتكنولوجي زاد من حجم التسليح لدى الدول المتقدمة والاستعمارية، إلا أن الحروب في الآونة الأخيرة صارت تستعمل فيها كل الوسائل إضافة إلى القوة العسكرية التي كانت موجودة، فأصبحت الدول المتطورة تستعمل وسائل أقل ضرراً من الناحية المادية، وأصبحت تعتمد على وسائل ثقافية لبسط نفوذها على أكبر جزء من هذا العالم، وأصبحت الحرب حرباً ثقافية، لأن ما نلحظه في السنوات الأخيرة دليل على ذلك، فالكثير من عوامل وآثار العولمة أو الأمركة صارت متجلية في حياتنا كمجتمع عربي وإسلامي على وجه الخصوص، وفي حياة بقيت الشعوب.

إن تقدم اللغة الانجليزية على حساب اللغة الفرنسية، هو دليل على دخول حرب ثقافية أخرى تبحث من خلالها الدول التي تتحدث اللغة الإنجليزية عن سيطرتها لهذا العالم، وذلك من خلال بث ثقافتها ولغتها في باقي أكبر مساحة فيه وبالتالي؛ تصبح هناك لغة واحدة وثقافة واحدة شمولية، وقد يذهب ذلك التنوع اللغوي أو الثقافي الذي يحفظ الكثير من اللغات والثقافات، سنحاول في هذا الجانب من البحث أن نشير إلى مظاهر العولمة والعولمة الثقافية وتأثيرها على الهوية من خلال رواية "التائهون" لأمين معلوف.

وقد أشار"معلوف" إلى تأثير الثقافة الغربية من خلال بعض الشواهد السردية التي أظهرت تأثر بعض شخصياته ببعض الأشياء الموجودة في الثقافة الغربية، حيث يقول الرواي: «أقتيد آدم في سيارة مرسيدس معدنية إلى بيت قديم عثماني الطراز على البحر، تحول إلى مطعم

إيطالي، يحمل اسم Nessun Dorma. فتح باب السيارة موظف بالغ الحفاوة رافقه إلى الطابق الثاني بدون حتى أن يسأله عن المائدة التي تستضيفه»[1].

نلحظ من خلال هذا الشاهد أن الأماكن الأصيلة والقديمة (التراثية) فقدت حضورها وبريقها وأصالتها مع العولمة الثقافية الغربية، فهذا البيت العثماني القديم تفوح منه رائحة التراث والأصالة، فجدرانه وأقواسه بزخرفة عربية أو إسلامية توحي بوجود ثقافة عربية في ذلك المكان، وحتى الطلاء والكراسي والأثاث والأسِّرة والنوافذ والأبواب الخشبية المنقوشة برموز عثمانية أو عربية إسلامية، وطريقة تقسيمها ووضعها داخل الغرف، وفي مكان الضيافه، وتلك الأفرشة المختلفة الألوان، وتلك التحف والأواني النحاسية العثمانية الفريدة في صناعتها وزخرفتها، توحي بأنه بيت عربي عثماني توارثه المُلاكُ على حقب متتالية، وقد حافظ على شكله زمنا طويلا، لكن نهايته كانت حزينة بهدمه ووضع مكانه مطعم آخر بتقنيات ومواصفات إيطالية غربية حديثة، فلم يبق داخله أي شيء يوحي بأصالته وتراثه العربي العثماني أو الإسلامي، وأصبح كل شيء فيه من صنع إيطالي، وأصبحت تفوح منه رائحة الأكلات الإيطالية والبناء الإيطالي، وقد يكون مالكه إيطالياً، فقد ذهب التراث وحلت مكانه المعاصرة، وفقدنا هويتنا العربية الإسلامية أمام مظاهر العولمة الثقافية التي تبحث عن هدم لتراثنا وتقاليدنا وثقافتنا.

يقول "رامز": «سنطلب أولاً صحنين كبيرين من المقبلات الإيطالية، وصحني بدون لحم خنزير. وما اخترت يا آدم كطبق رئيسي؟" "أرغب بتذوق سلطان إبراهيم على فرشة من الريزوتو"."اختيار ممتاز. سأتذوقه بدوري. أترغب ببعض النبيذ الأبيض مع هذا الطبق؟"."لا، شكراً. فأنا لا أشرب على الغداء"."أنت محق من الناحية المبدئية، فمن الأفضل عدم الشرب على الغداء. ولكن هذا اليوم مميز، ولذلك سنتناول كأساً من النبيذ الأبيض المز (البروسيكو) الخاص بالمطعم للاحتفال بلقائنا بعد طول غياب"»[2].

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص244.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص ص246-247.

يظهر من خلال هذا الشاهد السردي ذلك التأثر الذي طبع على شخصيات الرواية؛ تأثر ثقافي غربي (إيطالي)، فما يمكن أن نلحظه أن "رامز" و"آدم" أثرت فيهما الثقافة الغربية، فدخلا هذا المطعم الإيطالي، ولم يحسا بأي شيء يجذبهما إلى الوراء، لذلك لم يتذكرا شيئا يخص ذلك المكان الذي حول إلى مطعم إيطالي، ولم يعلما أنهما فقدا هويتهما وانتماءهما وانسلخا منه، ليتقمصا هوية وانتماءً غربيا من خلال تأثرهما بالثقافة الغربية (الإيطالية).

وما يمكن أن نلحظه أيضا وجود أطباق غربية (إيطالية) اختلطت مع الأطباق المشرقية التي توحي بالثقافة العربية والمشرقية، وشيئا فشيئا ستفقد تلك الأطباق المشرقية من هيمنتها وحضورها مع أطباق غربية أخرى، هذه هي الثقافة الغربية تجتاح ثقافتنا وتجري فيها كمجرى الدم في الجسد، فهل يمكن توقيفها أم أن الوقت قد فات؟.

وهناك مظهر آخر من مظاهر العولمة الثقافية تمثل في التأثر بالثقافات الأخرى وعلى رأسهم الثقافة الغربية، فـ"سميراميس" هذه الذات مشرقية الأصل تحمل الكثير من عناصر هذه الثقافة لكنها متأثرة أيضا بثقافات عديدة ويظهر ذلك من خلال هذا الشاهد السردي حيث يقول الراوي: «وفي لحظة من اللحظات، رفعا عقيرتهما بالغناء. لطالما كان صوت سميراميس قوياً شديداً، يطرب أصدقاءها أثناء سهراتهم الطلابية، وكانت تعرف مجموعة متنوعة من الأغاني، وتنتقل بسهولة من المصرية إلى العراقية، ومن الإنكليزية إلى اليونانية، ومن الفرنسية إلى الكريول، ثم إلى الإيطالية. وكانت تحفظ كذلك أناشيد روسية تركية وسريانية باسكية، بل وأناشيد عبرية تتردد فيها كلمة "يروشالايم". وبذل آدم جهده لمرافقتها بأفضل ما تيسر له، مدندناً الألحان خفية ورافعاً عقيرته أحياناً حين يتذكر لازمة»(1).

الثقافة التي تمتلكها هذه الذات تُظهر مدى التأثر الكبير بثقافات غربية أخرى متنوعة؛ ثقافات قومية (مصرية، عراقية) وثقافات غربية (يونانية، فرنسية، إنكليزية، إيطالية) وغيرها، حيث نستشف ذلك الاضمحلال الثقافي المشرقي في ثقافات الآخر، وظهر ذلك التأثر بالأغاني

(1) أمين معلوف: التائهون، ص350.

الغربية على وجه الخصوص في هوية "سميراميس"، وبالتالي فإن هذه الذات حتى وإن لم تفقد عناصر هويتها الثقافية التي تثبت ذلك الانتماء المشرقي، إلا أنها اكتسبت عناصر لهويات أخرى وانتماءات متعددة غربية وغريبة عنها، وهذا ما يُطلق عليه بالتنوع الثقافي واللغوي، لأن هذه الذات كانت تُردد بعض الأغاني بلغات مختلفة فرنسية وإنجليزية وإيطالية ويونانية، وبعض اللهجات العربية أيضا، ولو أن ممارستها للهجات العربية الخاصة بدول عربية وإسلامية يساهم في المحافظة على الثقافة القومية لأن تلك اللهجات تنتمي إلى ثقافة قومية واحدة.

وقد ظهر أيضا تأثر الشخصية "نعيم" بفن الطبخ البرازيلي؛ لأنه عاش فترة في البرازيل، وكان مغتربا في هذا البلد بعد أن أجبره والده على السفر إلى البرازيل، فمكوثه فيها جعله يكتسب الكثير من العناصر الخاصة بالثقافة البرازيلية، وقد اهتم بفن الطعام والطبخ بشتى أنواعه وبتذوق القهوة، وكان يحمل الكثير من الذكريات الجميلة الخاصة بهذا البلد الذي عاش فيه فترة من الزمن، وكلامه يوحي بنوع من الافتخار؛ لأنه ينتمي إليه.

وهناك تأثر آخر بالثقافة الغربية حيث يقول "آدم" لـ"نضال" الذي يحمل توجها إسلامياً:

«"ولكنك كنت تعتمر قبعة تشي غيفارا، المزدانة بنجمة حمراء"."لم أكن الوحيد الذي اعتمرها!"."واليوم كذلك لست الوحيد الذي يحمل هذه اللحية الخشنة"."تقصد أنني لحقت دوماً الموضة الرائجة بصورة عمياء"."لا ألومك، لقد كنا جميعاً مثلك. فهذا ما يسميه الألمان Zeitgeist، أو (ذهنية العصر)، ونحن جميعاً نتبعها، بطريقة أو بأخرى. وليس في الأمر ما يدعو للخجل أو الاعتزاز، فهذا حال المجتمعات البشرية (...) في كل عصر، يعرب البشر عن آراء ويتبنون مواقف يظنون أنها نابعة من تفكيرهم الخاص، فيما هي تأتيهم في الواقع من (ذهنية العصر) تلك. وليس ذلك بمثابة القدر المحتوم، بل لنقل إنها ريح شديدة القوة يصعب مقاومتها"»[1].

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص389.

حتى شكل اللحية الذي يعتقد البطل "آدم" أنه تأثّر بالثقافة الغربية، وكأنه يريد أن يقول لصديقه "نضال الراهب" أن التدين ليس مقتصرا على ترك لحيتك تنمو بهذا الشكل، أو أنك يجب أن تتبع عادات وأعراف دينية لتثبت تدينك أمام الناس، وكذلك الآراء أو المواقف التي نتبناها ونعتقد أنها خاصة بنا، هي في الحقيقة مستوردة ودون أن نشعر بذلك، وهذا شكل من أشكال التأثر بالهوية الثقافية الغربية التي بعثت بها لنا العولمة، ففقدنا بذلك الكثير من العناصر التي تربطنا بثقافتها العربية والإسلامية، وصرنا نطلق على ذلك تحضراً، فالتحضر حسب اعتقادنا ليس في التخلي عن تراثك وثقافتك ودينك ولغتك، فبالرغم من قوة العولمة الثقافية إلا أن "معلوف" قد قال من خلال كتابه "الهويات القاتلة" أنه يجب علينا أن نتحلى بالذكاء والقوة لكي نحافظ على هوياتنا وانتماءاتنا أمام هذا المد العولمي أو الجائحة العولمية.

سابعاً- تأثير العولمة وصراع اللغات وتجسيد مبدأ الهيمنة اللغوية في رواية "التائهون":

تناولنا في عنصر سابق تأثير العولمة الثقافية على الهوية الثقافية الإسلامية والعربية بالنسبة إلينا كمجتمع عربي إسلامي، وقد رأينا من خلال كتاب "الهويات القاتلة" كيف تؤدي العولمة إلى القضاء على كل تنوع سواء كان ثقافياً أو بيئياً أو لغوياً، فقد أدت العولمة بتطوراتها المتسارعة إلى محاولة القضاء على التنوع اللغوي الموجود في هذا العالم، فكل حضارة تحاول أن تدفع بثقافتها ولغتها إلى أن تكون اللغة المسيطرة، -وما نشهده الآن من تقدم للغة الإنجليزية على حساب لغات أخرى، كالفرنسية مثلا دليل على وجود سيطرة لغوية لهذه اللغة، وذلك بفضل العولمة وتحولاتها- وهذا ما يمكن أن نسميه بصراع اللغات أو هيمنة لغة على مجموعة لغات، وسنحاول في هذا الجانب التركيز على الصراع اللغوي من خلال دراستنا لرواية "التائهون"، فكيف حاول "معلوف" أن يجسد هذا الصراع اللغوي في روايته، وما هي اللغة التي فرضت نفسها أما اللغات الأخرى لتصبح لغة كونية؟.

ما يمكن أن نقوله على رواية "التائهون" أنها مزيج من التنوع الثقافي واللغوي، فشخصيات الرواية تتميز بمجموعة من الخصائص الثقافية واللغوية كذلك؛ لأن أبطالها تنوعت ثقافاتهم وهوياتهم وتعددت لغاتهم أيضا، فالبطل "آدم" على سبيل المثال يتحدث العربية لغته الأم والفرنسية والإنجليزية، وهناك شخصيات أيضا داخل المتن الروائي تتميز بهذه الخاصية، فلما عاد المغترب "آدم" من باريس لرؤية صديقه "مراد" قبل وفاته، وعندما كان يتجول في البلد وهو تحت مخدر الذكريات والأفكار، حتى تفطن على بوق سيارة أجرة :«حين أجد نفسي في الشارع، وحيدا وسط المارة (...) أفكر بأشياء كثيرة متبعثرة ولا أتوقف عند أي منها فيما أمضي قدماً. يعيدني بوق سيارة إلى أرض الواقع. أومئ برأسي، وافتح الباب، وأذكر للسائق اسم الفندق الذي أنزل فيه. يخاطبني الرجل بالإنجليزية، فأبتسم وأتضايق في آن واحد. أجيبه بلغتي التي هي لغتي الأم، إنما بلكنة خفيفة دون شك. ولكي يعتذر لأنه جرح كبريائي كمغترب، يروح يشكو أحوال البلد وزعماءه، وينطلق في مدح استفزازي للأشخاص الذين تحلوا بما يكفي من الذكاء لكي يرحلوا»[1].

وكأن الروائي أراد أن يقول من خلال هذا الشاهد السردي بأن اللغة الإنجليزية هي لغة العصر، فلماذا لم يخاطب -السائق- "آدم" باللغة العربية أو الفرنسية، قد يكون فعل ذلك؛ لأنه رأى هيأته كمغترب، وبالتالي وجب عليه مخاطبته باللغة الإنجليزية، لأنها أصبحت لغة العلم والثقافة والسياحة أيضا، ولأنها تقدمت على اللغة الفرنسية التي سيطرت بدورها وبفضل الهيمنة الاستعمارية الفرنسية على دول العالم الثالث خاصة، فالفرنسية تراجعت أمام اللغة الإنجليزية، وتحدُّثُ الشخص بالإنجليزية دلالة على ثقافته ومواكبته لأهم تطورات العصر، لكن ما يلفت الانتباه هو أن "آدم" بالرغم من تمكنه من اللغتين الفرنسية والإنجليزية إلا أنه فضّل الرد والحديث بلغته الأم (العربية)، وكأننا نرى في هذا التواصل الخطابي بين "السائق" و"آدم" صراعا لغويا، وكأن السائق منتصرا للغة الإنجليزية في حين أن "آدم" أراد أن ينصف لغته الأم ويرد لها

(1) أمين معلوف: التائهون، ص29.

الاعتبار أمام اللغة الإنجليزية، واللغة الفرنسية كذلك حاضرة في هذا الصراع اللغوي، حيث يقول "آدم": «Adam W., rue du Cherche-Midi, Paris Ve.»(1).

كتب "آدم" هذا العناون لصديقه "نعيم" لكي يأتي ويستلم الكتاب الذي وعده "آدم" به، حضور اللغة الفرنسية هو دلالة على حضور الآخر في الأنا أو مزاحمته لها، فآدم البطل اكتسب اللغة الفرنسية من خلال إقامته في فرنسا لمدة من الزمن، ساعدته على اكتساب هذه اللغة، وكذلك اكتساب العديد من العناصر الأخرى التي كونت شخصيته كمغترب، وكي يظهر البطل لوحده فقط كونه المتمكن من اللغة الفرنسية، بل نجد "دولوريس" صديقة "آدم" الفرنسية أيضا تتحدث بهذه اللغة ولو ان حضور هذه الذات لم يكن طاغيا في هذا العمل، فهي من الشخصيات الثانوية.

وإلى جانب اللغة الإنجليزية والفرنسية نجد حضور اللغة الأم العربية، وقد أشار إليها الروائي في كثير من المرات داخل المتن، ليبين لنا ذلك البعد الذي تتميز به هذه اللغة أيضا، فبالرغم من أن اللغة العربية ليست اللغة المسيطرة من ناحية المتحدثين بها، إلا أنها تعتبر من أكبر اللغات وأعرقها فهي اللغة التي أنزل بها القرآن الكريم، وقد ظهرت قبل مجيء الإسلام وأوجدت لنفسها مكانة إلى جانب اللغات الأخرى، وتعتبر اللغة العربية من أغنى لغات العالم من حيث ثراء وتنوع مفرداتها، وقد كان للقرآن الكريم دور كبير في هذه المكانة التي تحملها هذه اللغة في مواجهة اللغات الأخرى، وقد أثرت اللغة العربية في الكثير من اللغات الأخرى ومنها اللغة الفرنسية وحتى الإنجليزية، فهناك الكثير من الكلمات يعتقد الكثير من الباحثين أنها مأخوذة من اللغة العربية، وقد عمل الروائي على ذكر اللغة العربية بقوله اللغة الأم، وكأنه يريد أن يقول بأن لهذه اللغة مكانة مرموقة حتى بالنسبة للمهاجرين والمغتربين، فأدم ونعيم وألبير بالرغم من هجرتهم إلى بلدان أجنبية إلا أن ارتباطهم بلغتهم الأم بقي كما هو.

(1) أمين معلوف: التائهون، ص171.

إن اللغة الفرنسية أو الإنجليزية في الرواية ظهرت على لسان المهاجرين أو المغتربين، فـ"ألبير" مثلا أرسل في إحدى الأيام رسالة إلى صديقه "آدم"، وقد كتبها بالإنجليزية وهو مقيم في البرازيل، ولم يكن قبل ذلك يراسله بهذه اللغة فقد كان يكتب له بالفرنسية، وغيرها بالإنجليزية، وكأنه يريد أن يظهر ثقافته وتمكنه من الحديث بهذه اللغة، فهي لغة العلم والاقتصاد والسياسة والسياحة والتجارة وغير ذلك.

وقد ظهر هذا الصراع اللغوي داخل الرواية ضمنياً، فكل شخصية من الشخصيات أظهرت اكتسابها لهذا العنصر الهوياتي، فـ"آدم" يتحدث اللغة العربية والفرنسية والإنجليزية و "دولوريس" تتحدث الفرنسية بحكم انتمائها الفرنسي، و"نعيم" يتحدث العربية والانجليزية، فميزت هذه الذوات أنها لم تجد مشكلا فيما يخص اللغة، إلا شخصية واحدة فقد أظهرت نقصها تجاه اللغة الفرنسية.

لم يكتف "معلوف" بطرح مشكلة التنوع والصراع اللغويين في كتابه الهويات القاتلة بل أعاد طرحه في روايته التائهون أيضا؛ لأنه يرى أن العولمة والعولمة الثقافية خاصة ستقود العالم إلى الحديث بلغة واحدة أو كما أشار بقوله اللغة الشمولية، وبالتالي غياب مشروع التنوع اللغوي والثقافي الذي يرى فيه البعض إمكانية الحفاظ على الخصوصية اللغوية والثقافية للشعوب.

ثامناً- الصراعات الطائفية وأزمة الهوية الوطنية في رواية "التائهون":

عانت المجتمعات على اختلاف تركيبتها منذ مدة طويلة بسبب الصراعات الداخلية سواءً العرقية أو الدينية أو الطائفية وغيرها، كما عانت الشعوب العربية والإفريقية كثيراً من هذه الناحية، وسبب هذه الصراعات والتمزقات الداخلية هو الغياب الواضح للحريات ولحقوق الشعوب والأقليات والطوائف، مما يجعل كل طرف يشعر بأنه مسلوب الحرية والإرادة، ويرى في حمل السلاح طريقاً إلى استردادها، ويعتبر لبنان من البلدان العربية التي عانت كثيرا من الصراعات الداخلية بسبب تعدد الطوائف والأحزاب فيها بشكل كبير جداً، مما جعلها تدخل في حرب أهلية

دامت ما يقارب الخمسة عشر سنة، أدت بها إلى أزمات كثيرة ومتعددة، لكن مع محاولتهم لتطبيق نظام المحاصصة سارت الأمور بشكل إيجابي في البداية وإلى الأحسن نوعاً ما، فهذا النظام يحاول توزيع السلطة بتقسيم عادل يمس كل الأحزاب والطوائف المتصارعة، وقد أدى ذلك فعلا إلى توقيف الحرب الأهلية، لكن ليس بشكل نهائي.

تعرضنا سابقاً لقضية الصراع الطائفي وعلاقته بأزمة الهوية من خلال التطرق إلى الديمقراطية، التي من شأنها أن تكون حلا للصراعات الطائفية في البلدان، وفق آلياتها وبالتوزيع العادل لمقاعد السلطة؛ لأن الصراعات الطائفية والحروب الأهلية هي دلالة على وجود أزمة هوية داخل البلد، وقد ركز على هذا "أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" الذي تناولناه بالدراسة في الفصول الإجرائية السابقة، ونحن الآن بصدد التطرق إلى قضية الصراع الطائفي في رواية "التائهون" للمؤَلِف ذاته.

لقد جسد العديد من الكتّاب اللبنانيين في كتاباتهم الروائية خاصة، الحرب الأهلية اللبنانية وآثارها على الشعب اللبناني؛ منها روايات يقال أنها تنبأت بالحرب الأهلية اللبنانية قبل حدوثها كرواية "طواحين بيروت" للروائي اللبناني"توفيق يوسف عواد"، والكثير من الروايات الأخرى التي تناولت الموضوع نفسه، وتعتبر رواية "التائهون" التي سنشتغل عليها في هذا الشق من الدراسة، والتي تناول فيها "معلوف" الموضوع نفسه ؛ رغم أنه لم يصرح على طول الرواية باسم بلده لبنان، لكنه ذكر منطقة الجبل وهي منطقة موجودة فعلا في لبنان، وسيكون تركيزنا عن كيفية تناول الكاتب لتلك الصراعات الطائفية داخل هذا العمل الروائي؟ أقام بتجسيد ذلك تخييليا أم من خلال بعض الأحداث التاريخية الحقيقية للحرب الأهلية اللبنانية؟.

يتحدث "آدم" البطل على طول هذه الرواية بمجموعة كبيرة من الاسترجاعات والذكريات التي عاشها مع "الشلة البيزنطية" في بلده الأم قبل أن يغادر إلى فرنسا بسبب الحرب الأهلية الطائفية التي قامت بتشتيت هؤلاء الأصدقاء فاختار الكثير منهم الهجرة على أن يبقو ويلطخوا

أيديهم بالدماء، مثلما قرر الروائي "معلوف" الهجرة واختيار المنفى، كذلك قرر بطل روايته "آدم" الذي اختار الدرب نفسه، محملا بأحلام كبيرة اتجاه بلده الأم.

قبل هجرة "آدم" أو كما يسمي ذلك هروبا، كان صديقه "بلال" قد اختار حمل السلاح والانضمام إلى المليشيات المتناحرة حيث يقول الأول: «في اليوم السابق، حصل تبادل لإطلاق النار في أحد شوارع العاصمة بين مجموعتين مسلحتين. تكاثرت هذه الحوادث، فصرنا لا نعيرها أهمية تذكر، إلا حين يقع عدد كبير من الضحايا. وفي ذلك الحادث، جرح مقاتل واحد. وسمعت الخبر على الإذاعة، ولكنه لم يستوقفني. كان خبراً من بين أخبار أخرى. توفي ذلك المقاتل متأثرا بجراحه، وكان بلال»[1].

كان "بلال" طالبا مثقفا وشاعرا كبقية أصدقائه قبل أن يتأثر بتلك الحركات التي اتبع أفكارها المضللة التي ظللت عقول كثير من الشباب، وقد تحدث البطل "آدم" عن التّغير والانحراف الذي طرأ على صديقه "بلال"، لكن لا أحد من أصدقائه كان يعلم أنّه انضم إلى المليشيات وحمل السلاح، ولو علموا بذلك لمنعوه من مواجهة أبناء حيّه أو بلدته، فكثير من الحروب لا يتبين من خلالها المحق من المخطيء.

عند تعرضنا لكتاب "الهويات القاتلة" وتحدُّثنا عن العنف والتطرف والصراعات، وجدنا أن "معلوف" قد أشار إلى نقطة مهمة في قضية الصراعات الداخلية حيث أشار إلى أن هناك أشخاصا ذوي نفوذ يعملون على دفع أشخاص أبرياء إلى حمل السلاح ومحاربة إخوتهم في الدين الذين يعتقدون أنهم أعداءٌ لهم، وقد تكررت هذه القضية في روايته "التائهون"، فبعد وفاة الشخصية "مراد" الذي لم يتسنّ له رؤية "آدم" الذي كان مقيما في فرنسا، طلبت زوجة "مراد" - واسمها "تانيا"- أن تقيم له تأبينية (مأتم) لتطلب من "آدم" قول كلمة في صديقه المتوفى حيث يقول هذا الأخير: «وسط حلفائه السياسيين، وشركائه في أعماله التجارية، وعرابيه والمدينين له

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص ص41-42.

على السواء. فكل هؤلاء الأشخاص الذين لا بد أن صديقي السابق عاشرهم في حضيض الحرب أعرف حق المعرفة بأي أساليب أصبحوا من أصحاب النفوذ والأثرياء. ولا أريد أن أتبعهم أو أن أسبقهم في الكلام على المنصة، ولا أرغب حتى بمصافحتهم»[1].

كان "آدم" ناقما على الأشخاص الذين قادو البلد إلى الحرب وزعزعة استقراره، والنقطة التي نود الإشارة إليها هنا أن الأشخاص الأثرياء والسياسيين ذوي النفوذ الكبير هم من كانوا سببا في تأزّم الوضع داخل البلد، فكان هدفهم في كثير من الأحيان البحث عن السلطة دون مراعاة لحياة الأشخاص الأبرياء، ويظهر من هذا أن "مراد" أيضا اختار أن يكون مثلهم ويحمل السلاح عكس أصدقائه الذين سلكوا طريق الهجرة.

حدثت الكثير من المشاكل داخل البلد بسبب الحرب، مما أدى إلى صعوبة تواصل الأصدقاء فيما بينهم، فلم يستطع "آدم" التواصل مع "تانيا" و"مراد" نتيجة الوضع المتأزم والمقلق، حيث يقول "مراد" بعد أن سأله "آدم" عن الوضع: «هنا في الضيعة، ماشي الحال. أما في المدينة، فلا يزال هناك تبادل لإطلاق النار، وبعض الانفجارات في المساء، واشتباكات محدودة بين هذا الحي وذاك. مثل العادة»[2]. فكل هذه المشاكل كانت بسبب الصراع الطائفي وصراع الأحزاب والمليشيات، داخل البلد مما صعّب عملية التواصل بين الأشخاص داخل الوطن وخارجه، فـ"آدم" المغترب بفرنسا وجد صعوبة في الاتصال بأصدقائه ليسأل عن الوضع في بلده الأم، ويواسي "ألبير" الذي فقد والده بسبب الحرب الطائفية.

وهناك ردٌّ على الرسالة الورقية التي بعث بها "ألبير" إلى "آدم" زمن الحرب الأهلية –والتي أعاد فتحها بعد مدة زمنية طويلة- ليشرح له وضع البلد الذي سقط في أيدي الطوائف والمليشيات والأحزاب المتصارعة حيث يقول "ألبير": «هذا حالنا! بالنسبة إلى البريد، وإلى

(1) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص42.

(2) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص84.

الكهرباء، كما بالنسبة إلى كل شيء. حركة الطيران تعمل بصورة متقطعة، حين لا تحدث عملية خطف على طريق المطار. والبنايات أصبحت حواجز، والشوارع، ممرات للقنص، وناطحات السحاب مراكز للمراقبة من الباطون المسلح. ومجلس النواب لم يعد مجلس نواب، والحكومة لم تعد حكومة، والجيش لم يعد جيشاً، والأديان لم تعد أدياناً، بل طوائف وأحزاب ومليشيات...»[1].

عندما يتعرض أي بلد لسيطرة المليشيات تحدث مشاكل كثيرة داخله، مما يوقعه في حالة من الفوضى وغياب للسلطة نتيجة ذلك التأزم، وهذا ما حدث بالضبط في لبنان زمن الحرب، حيث فقد الناس الشعور بالحياة وسلبوا حرياتهم وحقوقهم جراء القتل والفوضى، وأصوات المدافع والرشاشات والقنابل، فأشلاء القتلى متناثرة هنا وهناك في كل مكان، والرسالة التي بعث بها "ألبير" إلى "آدم" تصور الوضع الحقيقي الذي آلت إليه بلادهم، يقول "آدم" حول مصير "ألبير" بأنه شبيه: «بمصير جميع ألئك المساكين الذين ذبحوا على يد عناصر مليشيات دمويين، أو مزقوا أشلاء بسبب غارات عشوائية، أو قتلوا على يد قناصة مختبئين على أسطح البنايات»[2].

هناك نقطة مهمة في الصراعات الطائفية مفادها أن الأشخاص الأبرياء في كثير من الأحيان هم من يدفعون الثمن في تلك المواجهات/الصدامات، حيث يدفعهم قادتهم أو المسؤولون عنهم لذلك الفعل، ويجعلون منهم جدارا للحماية أنفسهم، ويذهب الأبرياء نتيجة اندفاعاتهم غير المدروسة، مما يجعل منهم وسائل في أيدي المجرمين الحقيقيين، فعندما تحدث "آدم" عن صديقه "ألبير" الذي لم يكن مكترثا للحرب فقد كان شخصا مسالما مما دفعه للوقوع فيها حسب رؤية "آدم" حيث يقول: «عندما كانت تصفية حسابات تحصل بين عصابتي مليشيا، وبين حي وآخر، وبين طائفتين، كان المقاتلون من جميع الجهات يختبئون. وأولئك الذين شاركوا في معارك أو في

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص80.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص96.

مجازر لا يجازفون بالخروج من "منطقتهم"؛ وإذا ما تعرضت هذه المنطقة لخطر الاجتياح، يذهبون للتمركز في مكان بعيد عنها»(1).

هكذا تأخذ الحروب الداخلية أرواح الأبرياء من الأشخاص الذين لم يختاروا هذه الحرب، لكنهم وجدوا أنفسهم مشاركين فيها، مكتوون بنارها، فالأبرياء كما يقول البطل "آدم" هم الذين اختاروا الهروب أو المغادرة، وهم الذين اختفوا، ولم يشاركوا في أية عملية خطف أو معركة، لكنهم تعرضوا في النهاية للتنكيل والتشريد والتصفية على أيدي أشخاص نصفهم مجرمون والنصف الآخر أبرياء مثلهم، لكن بفعل التأثير وغسل الأدمغة وجدوا أنفسهم مجرمين، ومن ثّم فالأبرياء هم أكثر من يدفع الثمن في مثل هذه الصراعات.

من أكبر الآثار التي تخلفها الصراعات والحروب الأهلية داخل المدن الجميلة التي شّيدت عبر قرون عديدة هي آثار الفوضى، فلاشكَّ أن البلد الذي ذكره الروائي في رواية "التائهون" هو بلد جميل وعتيق، لكن الحرب أفسدت كل شيء فيه، لم يذكر الروائي أن الأحداث جرت في لبنان، لكن كل الشواهد السردية توحي بأنه يحكي على بلده الأم وأشار إلى منطقة الجبل، حيث يقول "معلوف": «في تلك الفترة، لم يعد في البلد عملياً سلطة مركزية. فظهر في أحياء العاصمة وأحياء الجبل زعماء محليون، غالباً ما يحملون ألقاباً غريبة؛ فإلى جانب المدعو "جاغورا"، أذكر أني سمعت عن "رامبو"، وعن "زورو"، وعن "كيلر" وعن "ترميناتور"، وكذلك عن "كلاشن" –وهو تصغير لكلمة "كلاشنكوف"... كان يوجد من هؤلاء الزعماء العشرات في تلك الفترة، إنما لم يكن يتمتع بالنفوذ من بينهم سوى قلة قليلة خارج حيهم، وطائفتهم، أو ضيعتهم. كانت من عيار آخر تلك الشخصية الغامضة الملقبة "المفوض السامي"- لعلك سمعت به، نظراً إلى أنه نال نصيباً من الشهرة في وقت من الأوقات»(2).

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص111.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص184.

يزيد غياب السلطة المركزية في البلدان التي تكون تحت وطأة الحروب الطائفية من تأزم الوضع الداخلي للبلد، ومن ثمّ يصبح كل شيء في يد الطوائف والمليشيات ومن الممكن تدخل أطراف خارجية وأجنبية أيضا لتدعيم طائفة على أخرى، وهذا ما حدث بالفعل في لبنان زمن الحرب وفي بلدان عربية أخرى كسوريا وليبيا، فإلى جانب الأطراف المتصارعة كانت هناك أطراف خارجية، كل طائفة لها طرفها الخارجي الذي يدعمها ويدفع بها إلى المواجهة، وإلى ارتكاب الجرائم والفظاعات، وقد أشار الروائي إلى ذلك في روايته، حيث نلحظ ذلك من خلال هذا الشاهد السردي بقوله: «لا يخفى عليك أنه كلما تعرضت أراضينا للاجتياح، وجد أشخاص من بين أبناء بلدنا، يهرعون لملاقاة الغازي، وتمهيد طريقه، والالتحاق بخدمته، والسعي لاستخدامه ضد خصومهم المحليين. ستقول لي إن هناك خونة ومتعاملين مع العدو بالضرورة في جميع البلدان المحطمة. لا شك في ذلك، إنما يبدو لي أن بعضهم يتحالف في بلدنا بترحاب أكثر من اللازم مع المنتصر الآني وكأن لا غضاضة في ذلك. والعذر منذ الأزل هو أن "العين لا تقاوم المخرز" كما يقول المثل. لطالما كان الهم الأول لمختلف الطوائف في البلد البقاء مهما كان الثمن، مما شكل ذريعة لجميع التنازلات»[(1)].

لعل كل البلدان التي حدثت فيها الصراعات الداخلية واجتاحتها بلدان أجنبية، كانت هفوتها من الدّاخل؛ لأن الشعوب المتحدة فيما بينها لا يمكن اختراقها مهما كان الوضع، فالكثير من البلدان العربية في السنوات الأخيرة حصل لها الأمر نفسه فتصارعت الطوائف فيما بينها وحصلت الفظاعات والقتل والانقسامات الدّاخلية، فعملت أطراف داخلية على الاستعانة بأطراف خارجية لمحاربة إخوانهم وأبناء بلدهم لتقلد السلطة وتسليم الثروات للعدو، وهنا يحدث ما يسمى بالتبعية، ويصبح ذلك البلد تابعا للبلد الأجنبي، يستنزف ثرواته بكل قوة، وتحدث تلك الاتفاقيات الخفّية التي تخدم السلطة والعدو في حين تعمل على تدمير الشعب والبلد، فالذين حملوا السلاح اتجاه بلدانهم مهما كانت نياتهم هم في النهاية مجرمون وخونة وعملاء، عملوا على إضعاف

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص ص184-185.

بلدانهم وإسقاطها وجعلها وسيلة للمساومة مع الأعداء، فالعين كما قال البطل "آدم" لا تقاوم المخرز وهذا دلالة على أن الخائن الذي باع وطنه يصعب مقاومته، ويضيف البطل "آدم" قائلا: «وفي فن التعامل مع العدو، كان ذلك "المفوض السامي" موهوباً. فقد استطاع أن يضع نفسه في خدمة ثلاثة غزاة متعاقبين، مقنعاً كل واحد منهم بأنه حليفه الموثوق ومحصلاً من الثلاثة السلطة والنفوذ»(1).

هكذا هم الخونة والعملاء يبحثون عن السلطة والنفوذ ويسلّمون كل شيء للعدو الذي فتحوا له الطريق ليحتل أرضهم بطريقة غير مباشرة، فالبلد الذي يُضرب من الداخل يسهُل اختراقه، فشخصية "المفوّض السامي" مثلا هي رمز لذلك الخائن الذي باع وطنه وكرامته وقيمه وأرضه وانتماءه وهويته، والوطن عنصر من عناصر الهوية والانتماء، فإذا سقط هذا العنصر يصبح الفرد بلا هوية، ولو تسنى لك العيش في بلد أجنبي آخر فأنت متبن فيه، يُنظر إليك كغريب، فالمحافظة على الوطن حفظ للكرامة والهوية فـ "آدم" يقول:«هل النزاعات التي تعصف ببلدنا مجرد اشتباكات بين قبائل، وبين عشائر، لئلا نقول بين عصابات مختلفة من الزعران، أم أن لديها بالفعل بُعداً أكثر اتساعاً، ومضموناً أخلاقياً؟ وبعبارة أخرى: هل كان الأمر يستحق أن ينخرط فيها المرء، وأن يجازف بملاقاة حتفه؟»(2).

لم يكن الوضع والصراع سببا مفهوماً لدى "آدم" فحتى الأطراف المتصارعة اختلطت عليه، حيث تساءل عن الشيء الذي يدفع هؤلاء الأشخاص لإرتكاب هذه الجرائم، خاصة في مجتمعاتنا العربية التي أنهكتها الحروب الداخلية، فهل هو صراع عشائري بين عشيرتين، أم أنه صراع طائفي بين طائفتين أو أكثر، أم أنه صراع أحزاب تبحث عن السلطة والنفوذ، أم أن الأمر له بعد أخلاقي من الأصل، فحسب اعتقادنا فإنّ المجتمعات التي تفقد قيّمها وثقافتها

(1) أمين معلوف: التائهون، ص185.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص228.

وموروثها تسير نحو فقدان أرضها كذلك، فزعزعة القّيم والثقافة يؤدي إلى زعزعة المجتمعات وتشتتها، وبذلك يفقد الناس فيها مبادئهم؛ وإذا فقد الإنسان مبدأه فقد معه كل شيء.

حاول الروائي كذلك أن يصّور الوضع على لسان الشخصية "رمزي" الذي بعث برسالة ورقية إلى "آدم" زمن الحرب الأهلية الطائفية، يشرح له الوضع في البلد حيث يقول فيها: «اعتزمنا أن ندعو لحفل صغير مساء السبت في 12 من هذا الشهر. وفي بداية فترة العصر، سمع إطلاق رصاص في الحي، وأغلقت الشوارع، ولم يتمكن أي من المدعوبين من الوصول (...) وحوالي السابعة مساءً، اشتد إطلاق النار، وانفجرت قذائف قربنا، وتحطمت واجهات المكتب الزجاجية وتحولت إلى شظايا. ولقد اضطررنا للجوء إلى القبو بانتظار نوبة الجنون. وهنا، في الملجأ، في العتمة، أمضينا الليلة، مفترشين الأرض»[1].

كان "رمزي" و"رامز" شابين طموحين ككل شباب الوطن العربي، وكانا شريكين في العمل، قررا أن يستأجرا مكتباً في عمارة من العمارات ليباشرا عملهما، أراد الصديقان إقامة حفل ودعوة البعض من أفراد عائلتيهما وأصدقائهما بمناسبة بداية العمل، لكن وضع الحرب يدمر كل شيء جميل وإيجابي، حيث قُصفت العمارة التي استأجرا فيها المكتب، ودُمر الحلم الذي كانا يحلمان به، مثل هذه الأحداث التي تجعل من الأشخاص الخيرين يحملون السلاح ويصبحوا مجرمين، فالوضع الذي عاشوا فيه دفعهم إلى فعل ذلك.

ويذكرنا هذا الشاهد السردي بما حدث للروائي اللبناني "أمين معلوف" في بدايات الحرب قبل أن يغادر لبنان باتجاه فرنسا، وقد ذكر ذلك في كتابه "الهويات القاتلة" عندما كان مختبئا مع زوجته الحامل وابنه في قبو عمارة من العمارات، وكان يتساءل دائما، هل كان سيرفض السلاح الذي سيضعونه في يده لو استمرت الحال هكذا؟ لم يكن يعلم بما سيحدث لكنه في النهاية قرر الخروج من البلد والهجرة دون أن يحمل السلاح، ومن حسن ظّنه كما يقول أن الأقدار ساقته

(1) أمين معلوف: التائهون، ص289.

نحو هذا الطريق، وكان سيحدث الأسوأ لو قتل أحد أفراد أسرته، في هذه الحالة لا يمكن أن يتنبأ الإنسان بما سيفعل، وليس "معلوف" فقط من حدث له هذا، واختفى داخل القبو يوماً أو يومين، بل هناك الآلاف من الأشخاص الأبرياء الذين اختاروا الهجرة والذهاب دون إراقة قطرة دم واحدة.

1- الاستبداد السياسي داخل الوطن وأزمة الصراعات الطائفية:

عانت الكثير من البلدان العربية والإسلامية من مشاكل داخلية؛ أدّت إلى حدوث أزمات عديدة، فالاستبداد السياسي داخل أي بلد يمثل أزمة هوية بالنسبة إليه، وهو وجه من أوجه التمييز والتطرف والمشاكل والصراع، ويؤدي كذلك إلى زعزعة استقرار البلد، وقد أشار "معلوف" في روايته "التائهون" إلى مثل هذه المشاكل، فعندما كان البطل "آدم" مقلا سيارة أجرة حدثه السائق عن أحوال البلد، حيث يقول"آدم": «وأذكر للسائق اسم الفندق الذي أنزل فيه. يخاطبني الرجل بالانجليزية، فأبتسم وأتضايق في آن واحد. أجيبه بلغتي التي هي لغتي الأم، إنما بلكنه خفيفة دون شك. ولكي يعتذر لأنه جرح كبريائي كمغترب، يروح يشكو أحوال البلد وزعماءه، وينطلق في مدح استفزازي للأشخاص الذين تحلوا بما يكفي من الذكاء لكي يرحلوا»(1).

يعلم "آدم" المغترب في فرنسا جيدا ما يحدث في وطنه الأم، ومتتبع بصورة حصرية لكل الأحداث التي تأتيه من داخل وطنه، فتلك المشاكل جعلته يغادر بلده نحو بلده الثاني بالتبني (فرنسا)، وهي التي تجعل الكثير من الشباب يفكرون بمغادرة أوطانهم في كثير من الأحيان نحو المجهول والهجرة نحو بلدان أجنبية والاستقرار فيها طويلا إن تطلب الأمر ذلك؛ لأن الأشياء التي يفتقدها الشخص داخل وطنه يبحث عنها في أوطان الآخرين، ففي حوار السائق دلالة على أن الشغل الشاغل لأي شخص داخل بلده هو تلك المشاكل والفوضى، حيث تجد كل الأشخاص المنتمين لذلك البلد يتحدثون في السياسة مثلا، وفق تحليلات يحاولون من خلالها قراءة الوضع وإيجاد بعض الحلول التي من شأنها أن تُخرج البلد من هذه الأزمة.

(1) أمين معلوف: التائهون، ص29.

ومن أمثلة ذلك هذا الشاهد السردي من الشخصية "ألبير" حيث يقول: «هذه السطور القليلة، أكتبها لك على ضوء الشمعة. فنحن لا نحصل على التيار الكهربائي سوى ساعتين في اليوم، ولا أمل في الحصول عليه هذه الليلة. وعلى أي حال، لا أدري بعد كيف سأبعث لك هذه الرسالة بعد أن أنتهي من كتابتها. يعتزم خليل أحد جيراني، السفر إلى فرنسا خلال بضعة أيام، فسأعهد إليه بهذه الأوراق؛ إلا إذا غير رأيه، وفي هذه الحالة، على أن أترصد مسافرا آخر... هذا حالنا بالنسبة إلى البريد، وإلى الكهرباء، كما بالنسبة إلى كل شيء»(1).

كل هذه الفوضى والمعاناة التي لحقت سكان هذا البلد حصلت نتيجة السياسية وعدم الاستقرار، فـ"ألبير" بعث برسالة إلى صديقه "آدم" يخبره فيها بكل ما يحدث في وطنه الجريح، ويشرح له من خلالها الوضع المزري الذي يعيشونه، فحتى التواصل بينهم أصبح أكثر صعوبة، فكل شيء متوقف، وأدنى شروط الحياة لم تعد متوفرة، والوطن الذي حلموا به هاهو يضيع من أيديهم ويقع في أيدي المجرمين الحاقدين عليه.

وكان "ألبير" يشكو دائما من الأوضاع في البلد حتى عندما حكى لـ"مراد" الوضع كان غالبا ما يتكلم عن انقطاع الكهرباء وتعطل الهاتف وتردي الأوضاع بسبب الحرب وانعكاساتها، فمن خلال هذا أراد "معلوف" أن ينقل لنا الوضع الذي قد يحل بأي بلد يعاني من مشاكل وصراعات سياسية، وكأنه من خلال هذه الرواية ينقل واقع لبنان زمن الحرب الأهلية.

ويضيف "آدم" عندما يسترجع ذكريات صديقه "ألبير" الذي عانى كثيرا داخل وطنه الممزق بسبب المشاكل والصراعات السياسية بين الطوائف حيث يقول "آدم" مستذكرا ذلك بمرارة كبيرة: «وإذا كان من البديهي أن رحيل صديق الطفولة من فصول الحروب التي كان بلده يتخبط فيها، فلم يكن بالإمكان اعتبار مصير "ألبير" شبيهاً بمصير أولئك المساكين الذين ذُبحوا على يد عناصر مليشيات دمويين، أو مزقوا أشلاءً بسبب غارات عشوائية، أو قتلوا على يد قناصة

(1) أمين معلوف : التائهون، ص ص79-80.

مختبئين على أسطح البنايات. وبما أنه أعرب بوضوح عن عزمه على الانتحار، فقد كانت فعلته تكتسب دلالة أخرى –دلالة التمرد على هذا الجنون القاتل»[1].

فأصدقاء "ألبير" لم يكن لهم علم بما حدث لصديقهم الذي فكر في الإنتحار عدة مرات بسبب الوضع والمعاناة التي يعيشها بلده، فشعوره بذلك التمزق والضياع الداخلي جعله يفكر بتلك الطريقة السلبية؛ لأن الوطن الذي كان يرى فيه نجاته وحلمه وحمايته، أصبح يمثل له الضياع والتشتت والخوف وغياب الأفق، وبذلك أصبح مجهولاً داخله: «فلا بد من القول إنه لم يعد بمقدورنا على الإطلاق الاعتماد على السلطات العامة التي فقدت سيطرتها على البلد، ولا، بالطبع، على أسرة "مفقودة"، فلم تكن لديه أي أسرة»[2].

مَثّل فقدان "البير" لأسرته فقدانه لوطنه، وغياب السلطة العامة التي تحكم البلد وتسيره دلالة على حلول الفوضى وتنامي الصراع الداخلي، حيث لم يعد بمقدور هذه السلطة أن تحكمه وتوقف المشاكل والصراعات الداخلية التي تسير نحو إحلال الفوضى وارتكاب الجرائم التي من شأنها تمزيق الوطن وتشتيت مواطنيه، وهذا ما يحدث في الكثير من البلدان العربية في الوقت الحالي، حيث لم تستوعب هذه البلدان الدروس السابقة التي دفعت فيها الثمن غاليا بسبب تلك المشاكل والصراعات السياسية والطائفية، التي كانت تستقطب الأشخاص الأبرياء أكثر من المجرمين الذين يعرفون كيف يسّيرون الوضع، فأكثر الأشخاص الذين قُتلوا كانوا أبرياء، فالأقدار هي التي قادتهم إلى ذلك، و"ألبير" من الشخصيات التي قادتها نيته إلى الدخول في هذه الحرب، حيث يقول أستاذه فرانسوا كزافييه عنه: «الأخبار التي تأتي من بلدك مؤلمة دوماً بالنسبة إلى من يسمعها ممن عرفوه وأحبوه مثلي. وهذا الصباح وصلتني أخبار عن مأساة على صعيد آخر، وفاة تلميذي السابق ألبير ڤيثار، الذي أكدوا لي أن لا علاقة له، بصورة مباشرة على الأقل، بأعمال

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص96.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص96.

العنف السياسي (...). كان ألبير، في الفترة التي درست خلالها في الكلية، فتى صعب المراس لكنه ودود.»[1].

حتى وإن لم يكن "ألبير" مهتما بتلك المشاكل السياسية وبعيدا عن مجال السياسة، إلا أن هناك بعض الحركات التي أثرت فيه بصورة مباشرة، وهذا ماحصل للكثير من الشباب ممن راحوا ضحية انضمامهم لهذه الحركات أو التوجهات، وبالرغم من أن الكل يشهد له بثقافته إلاّ أن هناك من أراد استعماله كطعم في هذه الحرب، دون علم أصدقائه، فلا أحد يعلم بحاله؛ هل انتحر أم قُتل في إحدى المواجهات بين المليشيات المتصارعة.

وقد أشار أستاذ "ألبير" إلى أن طالبه لم يكن من الطلاب أو الشباب المتأثرين بالثورات الغربية، ولا متأثرا حتى برموزها وبالفكر الغربي، ودلالة ذلك أن الأستاذ عندما كان يقدم درسه عن "بنجامين فرانكلين" الذي ساهم بشكل كبير بفكره والفضل يعود له في استقلال الولايات المتحدة، حيث لم يكن "ألبير" مهتما كثيرا بهذا الرجل ولا بأفكاره، فهذا دلالة على أنه غير مهتم بالثورة، وكان تفكيره خارج هذا النطاق، فدخوله في الحرب قد يكون بسبب تأثير بعض الحركات أو الطوائف التي ينتمي إليها كما ذكرنا آنفا، فهي من ساقته إلى مثل تلك الأفعال، وقد كان "مراد" كان من بين الشخصيات المهتمة بالسياسة، لذلك وقع في الكثير من المشاكل السياسية داخل البلد حيث يقول "آدم": «إنني أشك بأن صديقنا القديم كان في الأعمال التجارية كما في السياسة، الاسم المستعار، والوجه المقبول "للمفوض السامي" المريع، وأنه قد قبض حصة من عائدات صفقاته الكثيرة: ابتزاز، نهب، تجارة مخدرات، تبييض الأموال- وما أدراني؟»[2].

لذلك يرى "آدم" أن أبناء البلد مساهمون كثيرا اتجاه هذه الممارسات، وهذا ما يؤدي إلى الفساد؛ كفساد المسؤولين وأصحاب السلطة، ففي الصرعات والحروب الأهلية تصبح السلطة في أيدى أشخاص كانوا قبل ذلك عاديين، لا يملكون أي شيء يؤهلهم لتقلد مناصب سياسية، لكن

(1) أمين معلوف: التائهون، ص97.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص190.

بفضل الحرب تقلدوها وانفردوا بها، وأصبحت القرارات ومنابع الثروة بأيديهم، وبفعل الصفقات المشبوهة كتجارة المخدرات وتبييض الأموال يصبحون أثرياء جداً، وهذا ما يؤدي إلى حدوث مشاكل داخل البلد وحدوث الصراعات.

2- الصراعات الطبقية وأزمة الهوية الوطنية:

الطبقية الاجتماعية هي نوع من أنواع التمييز، تؤدي إلى انقسام المجتمع إلى فئتين أو أكثر؛ الطبقة الغنية (بورجوازية)، والطبقة العاملة (بروليتاريا)، وطبقة بينهما متوسطة، وحالة هذه الطبقة مستقرة اقتصاديا واجتماعيا، وتعتبر هذه الطبقة الفئة الغالبة في هذه التصنيفات الثلاثة، ولهذه الطبقية الكثير من المآخذ، فالتصنيف المجتمعي يؤدي إلى الكثير من الصراعات والمشاكل داخل المجتمع؛ لأن الفئة الفقيرة (العاملة)، حالتها المادية ضعيفة جدا مقارنة بالطبقتين الأولى والثانية (الوسطى)، وحتى اجتماعيا فالأشخاص المنتمين لهذه الطبقة يعانون من مشاكل اجتماعية كبيرة في الصحة والتعليم والعمل وغيرها، فلهذه الفروق مشاكل مجتمعية كبيرة. سنحاول من خلال رواية "التائهون" أن نتطرق إلى الصراع الطبقي، والذي كان سبباً في حدوث الكثير من المشاكل السياسية في البلد، فكيف ظهر إذن هذا الصراع الطبقي؟ وما هي مظاهره وانعكاساته؟.

تناول الروائي "أمين معلوف" الصراع الطبقي من خلال أفعال الشخصيات، فـ"مراد" مثلا من بين الشخصيات التي فضلت البقاء في البلد، وحماية ما ورثه عن أجداده وكان الصراع بين عائلتين؛ عائلة "مراد" وعائلة أخرى حول ذلك البيت القديم الذي شيّد في القرن الثامن عشر، لذلك لم يغادر الوطن عكس صديقه "آدم" الذي لم يرد أن يلطخ يديه بالدماء، فهذا البيت القديم كانت تجتمع فيه "الشّلة البيزنطية" كما لقبت قبل بداية الحرب وافتراقهم جميعاً.

إن البيت القديم الذي ورثه "مراد" هو موضع منازعات قديمة تعود حتى إلى العهد العثماني، والسبب في ذلك أنهم اشتروا على مر السنين عدة أراض في ضيعتهم، وهذه الأراضي

التي اشتروها كانت لأحد الجيران وليس للشخص الذي باعهم إياها، ومن هنا بدأت الشكاوى والدعوات القضائية، وورث "مراد" ذلك أبا عن جد حيث يقول "آدم" :«ومن بين جميع المنازعات التي ورثها صديقنا، كانت هناك واحدة تخص البيت القديم، على وجه التحديد. وأعفيك من التفاصيل وأصل إلى بيت القصيد، إلى ما كان يسمم حياته منذ أن عرفته: كانت هناك عائلة في الضيعة تؤكد أن جناحا من بيته- ذلك الذي توجد فيه بالتحديد "شرفتنا"- قد شُيد بصورة غير مشروعة على أراضيها، بل لقد حصلت على قرار من القضاء بهذا المعنى»[1]. فكان الصراع محتدما حول هذا البيت القديم الذي كان مطمعا للكثير من الأشخاص، لذلك لم يُرد "مراد" التفريط فيه لما يحمل من قيمة معنوية عنده، ويمثل تاريخ عائلته، فهو البيت الذي تربى وكبر فيه، لذلك لم يكن من السهل أن يسمح لأي كان أن يأخذه، وقد عُرف "مراد" بتعنته وصعوبة شخصيته وقد يكون ذلك بسبب انعكاس المشاكل العائلية على شخصيته، وقد تحول الصراع حول ذلك البيت فيما بعد إلى صراع بين عشيرتين، فـ "مراد" من عائلة "الزنود" ولقبوا بكذلك لقوتهم البدنية حيث: «كان لديه نحوهم موقف ازدرائي، لا بد من اعتباره شعوراً بالطبقية. ففي الضيعة، كان الجميع مرتبطين بصلة الرحم، ولكن الفرع الذي ينتمي إليه مراد يعتبر نفسه أرفع مكانه. ولطالما صدمتني هذه المسألة. وحتى في الفترة التي كان صديقنا يجاهر بأنه يساري ويتحدث عن المساواة، لم يجد حرجاً من الإعراب عن ازدرائه نحو أولئك الأقارب الفقراء»[2].

كان "مراد" محتقرًا ومستخفاً بفرع "الزنود" الذين ينتمون لعائلته الكبيرة، وكان يعتقد أنه ينتمي إلى طبقة أرفع مكانة من الطبقة الأخرى، وهذا ما جعل الصراع يكون بين طبقتين؛ الطبقة التي ينتمي إليها "مراد"؛ طبقة الأغنياء والفرع الآخر ومنهم فرع "الزنود" ينتمي إلى طبقة الفقراء، وكان عداء "مراد" لهؤلاء كبير جدا، لذلك وصفه صديقه "آدم" بأنه يمتلك "عقلية طبقية" حيث يرى في عائلته ذات مكانة رفيعة من بين العائلات الأخرى في الضيعة.

---

(1) أمين معلوف: التائهون، ص177.

(2) أمين معلوف: التائهون، ص178.

لم يكن البطل "آدم" ينتمي لأي من الطبقتين، وقد كان تفكيره وسلوكه محايدا وبعيدا عن تفكيرصديقه، وكثيرا ما كان متشددا اتجاهه، فقد حاول أن يدفع به عدة مرات للكف والابتعاد عن مثل هذا التفكير وتلك السلوكات والأفعال التي كان يقوم بها بالرغم من أن "مراد" تغير كثيرا؛ لأنه لم يعد ذلك الشخص الذي عرفوه في الصغر، يقول "آدم" أن وطنه الاجتماعي: «يقع في منزلة بين المنزلتين. لا منزلة المنعَّمين ولا منزلة السائلين. إنني أنتمي إلى تلك الطبقة الوسطى التي بوسعها أن تنظر إلى العالم نظرة متبصرة، بما أنها لا تعاني من قصر نظر الأثرياء ولا عمى الجائعين»[1].

كان تفكير البطل "آدم" إيجابيا في كثير من الأحيان، فبالرغم من أن هناك الكثير من العناصر التي تربطه بوطنه الأم إلاّ أنه لم يحمل اتجاهه أي كره بعد مغادرته، وكان يملك كل المؤهلات لحمل السلاح، إلاّ أنه فضل المغادرة بدل أن يتسّبب في تعميق جرح وطنه ومواجهة من كانوا يوما ما أصدقاءه أو أقرباءه، وكان البطل بعيدا بأفعاله وتفكيره على كل ما يمكن أن يحدث المشاكل وبعيدا عن السياسة التي أوقعت بصديقه "مراد" الذي دفع ثمنها غاليا، لأن المشاكل السياسة تورث العداوة، وتؤدي إلى الفوضى والصراع وكل ما يمكن أن يقود الوطن إلى الوقوع في عدة أزمات.

إن المشاكل السياسية هي التي تؤدي إلى حدوث حروب أهلية، وتسبب فوضى كبيرة داخل البلد، وتصبح السلطة في أيدي أشخاص لم يحلموا يوما بها، وبذلك تظهر الطبقية داخل المجتمع، و"مراد" من بين الشخصيات التي حصلت على هذه السلطة والنفوذ بسب الحرب والمشاكل، ويشير"معلوف" إلى ذلك بقوله: «السبب أن الناس جمعوا مالاً وفيراً بين عشية وضحاها، ولم يضطروا لكسبه بعرق جبينهم، فانتشرت ثقافة الخمول. فلماذا يتوجب عليك أن تتعب، إذا كان بوسعك أن تستأجر أحدهم ليتعب مكانك؟ فهناك شعوب كاملة من أصحاب

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص179.

الثروات، وبخدمتهم شعوب كاملة من الخدم، لئلا نقول من العبيد. أتظن أن الأوطان تبنى بهذا الشكل؟»[1].

لقد أفسدت الطبقية المجتمعات وأحدثت الفوضى والمشاكل داخلها، ولعل الروائي قبل هذا الشاهد السردي قد ذكر سبب ظهور الطبقية، وهو النفط الذي جعل من بعض المجتمعات في حالة خمول؛ هناك طبقة ثرية جدا مثلما نشاهده في بعض دول الخليج العربي، وهناك طبقة عاملة فقيرة، ويقل ظهور الطبقة المتوسطة، وتبقى الطبقية المجتمعية تمثل الكثير من الأزمات التي تؤدي إلى الصراع داخل بعض البلدان التي انتشرت فيها الطبقية، ويصبح الوصول إلى السلطة عن طريق المال بطرق أكثرها غير قانوني، مثلما يحدث في كثير من الدول العربية.

---

[1] أمين معلوف: التائهون، ص291.

خاتمة

ختاما لهذه الدراسة ومحطاتها المختلفة فإنّا توصلنا إلى جملة من النتائج نسوقها كالآتي:

- مفهوم الانتماء عند "معلوف" واسع؛ لأن هوية كل شخص تتحدد من خلال مجموعة من العناصر المختلفة والمتناقضة في كثير من الأحايين، ومن ثمة فالهوية ثابتة، لكن عناصرها هي التي تحمل خاصية الاكتساب، وقد ذهب إلى ذلك الناقد الفلسطيني/الأمريكي "إدوارد سعيد" بحديثه عن الانفتاح، ونبذه لخاصية الثبات، فرؤية رواد ما بعد الكولونيالية للهوية نفسها عند "أمين معلوف"؛ فالهوية في نظرهم ليست موروثة بل مكتسبة ومركبة تحمل خاصية التنوع والقبول.
- استطاع المجتمع الأوربي والديانة المسيحية أن يؤثر كل منهما في الآخر وانعكس ذلك على تقدم أوربا ككل في حين فشل المجتمع والدين الإسلامي من قيامهما بالعملية نفسها، لذلك تراجع المجتمع الإسلامي والعربي كثيرا ولم يستطع اللحاق بالركب الحضاري.
- يرى "معلوف" أن للحداثة جانبين مهمين: أحدهما يؤثر في القيم والثقافة الإسلامية والعربية حسب رؤية بعض ممن ينتمون إلى الدين الإسلامي؛ ومنهم الأصوليين خاصة، والجانب الآخر لا يؤثر على الإسلام لأن الحرية وحقوق الأفراد والجماعات نادى بها الإسلام قبل أربعة عشر قرنا.
- في دراسة "معلوف" للصيغة اللبنانية توصل إلى أنها يمكن أن توقف الصراع بين الأحزاب السلطة لكن ليس بشكل كلي؛ لأن ذلك التوزيع العادل لمقاعد السلطة في نظرهم يجعل كل طائفة تلتف حول مؤيديها.
- حاول "معلوف" أن يتناول الديمقراطية؛ لأنه يرى فيها السبيل الأنجع لحماية الأقليات المضطهدة من التميز والعنصرية، لكنه توصل إلى أن الديمقراطية في حد ذاتها أصيبت بالعقم، فالعالم لا يحوي ديمقراطية واحدة بل ديمقراطيات متعددة.
- يعاني كثير من المهاجرين الأقليين في الدول الغربية من مشكل المحافظة على هوياتهم الدينية والثقافية، لذلك دعاهم "معلوف" إلى احترام بلدان وحقوق ولغات الآخرين والاندماج فيهم، ويجب عليهم أن لا يكونوا أكثر تشددا اتجاه هويات الآخرين.
- حاول "معلوف" أن يبين التأثير الكبير الذي تقوده العولمة لجعل العالم قرية صغيرة، وقد أظهر سلبيات ذلك ففي نظره أن العالمية أخطر من الكونية؛ فالأولى تبحث عن السيطرة والهيمنة الواحدية أما الثانية؛ فهي تبحث عن التنوع الخلاق، وهذا ما يخدم الهويات

الثقافية واللغوية ويدفع إلى التنوع والحفاظ على كل خصوصية هوياتية، وقد دعا إلى الحوار والتعايش الثقافي واللغوي بالرغم من تهديدات العولمة.

- من خلال دراستنا للمتن الروائي نلحظ أن "معلوف" قد تناول قضية الشرق والغرب وعمل على تشكيلهما بعدة صور مختلفة سواءً فيما تعلق بصورة الذات (الأنا) أو صورة الآخر (الغرب) التي كانت أكثر تمثلا؛ فهناك الغرب العسكري والاستيطاني والإمبريالي والأيديولوجي والديمقراطي، وهناك تمثل آخر لعلاقة عكسية بين الذات والآخر/الإسرائيلي واليهودي في شكلها السلبي (الاغتصاب، التعدي).
- تشكلت صورة الشرقي في هذه الرواية بأنه شخص عدواني كاره للآخر، يحمل طباعا عنيفة، وقد تجسد ذلك في شخصية "مراد" و"جاغورا"، في حين ظهرت صورة الإنسان الغربي أنه مثقف وواع ومتعايش مع الآخر، بالرغم من أن "معلوف" لم يوظف في عمله الروائي هذا كثيرا من الشخصيات الغربية باستثناء شخصية "سميراميس" الفرنسية صديقة "آدم".
- ظهرت "دولوريس" في رواية "التائهون" أكثر تحررا بحكم ثقافتها وهويتها المركبة أيضا، فهي فرنسية أصلها أرجنتيني، لذا فهي حاملة للثقافتين الفرنسية والأرجنتينية، وقد ظهرت هذه الذات بصورة إيجابية حتى مع الشخصيات الأخرى كشخصية "سميراميس" صديقة "آدم" الشرقية، ولم تُظهر أي عداء اتجاهها حتى بعد أن علمت بأنها في علاقة مع "آدم"، وهنا تجسيد لذلك التحرر الذي تعرفه الثقافة الأوروبية (الفرنسية).
- لم تحتو الرواية على الكثير من المشاهد السردية الإيروتيكية، وقد تمثلت هذه العلاقة من خلال شخصية "سميراميس" المشرقية و"آدم" المشرقي/الغربي الذي يحمل هوية مركبة، ولم تظهر كل العلاقات الأخرى بهذا الشكل، سواءً علاقة "آدم" و"دولوريس" أو "بلال" و"سميراميس" أو "مراد" و"تانيا".
- تناول "معلوف" في روايته هجرة واغتراب الأقليات اليهودية والمسيحية في مقابل هجرة الذوات والهويات كذات آدم البطل، وقد لوحظ ذلك كثيرا في أعماله واهتمامه بجانب الرحلة والهجرة.

- استنبطنا من خلال دراستنا للمتن الروائي صراعاً هوياتياً تمثل في صراع "آدم" و"مراد"، لكن رغم وجود هذاالصراع، إلاّ أن تلك الذوات استطاعت أن تتعايش دينياً وثقافياً، وهذا ما يميز هذه الرواية، التي يدعو من خلالها المؤلف إلى حوار وتعايش الديانات والثقافات رغم وجود كثير من مظاهر الصراع الحضاري.
- تناول "معلوف" قضية الصراع اللغوي والثقافي وقد جعل من العولمة سبباً في هذا الصراع، لكنه أراد أن يبعث من خلال خطابه السياسي والروائي مشروعا مضادا للصراع الحضاري أو الثقافي ودعا إلى التنوع والاختلاف ونبذ فكرة النقاء والمركزية الهوياتية (الدينية، العرقية، الثقافية ...) التي يؤمن بها الغرب.
- وأخيرا تطرقه إلى الصراع الطائفي الذي عانت منه لبنان، لكن ما يميز هذه الرواية أنه لم يصرح فيها ببلده لبنان، لتكون أنموذجاً ويتم اسقاطها على كل بلد عربي يعاني من الصراعات الطائفية، وهذا ما يجعل النصوص الروائية تستمر ولا تموت، وذكر منطقة "الجبل" التي تعتبر حقيقة جزءا من لبنان، ومن ثمة نفهم أنه يريد تناول تلك الصراعات الطائفية مثلما ذكرها في كتابه "الهويات القاتلة".

قائمة
المصادر و المراجع

*** المصادر**

1. أمين معلوف: التائهون، تر: نهلة بيضون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2003.
2. أمين معلوف: الهويات القاتلة قراءة في الانتماء والعولمة، تر: نبيل محسن، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 1999.

*** المراجع العربية**

1. إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2000.
2. إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
3. إبراهيم صحراوي: تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999 .
4. أحمد أبو زيد: الاغتراب، تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، عدد أبريل، مايو، يونيو، 1979.
5. أحمد برقاوي: الأنا التكوين والتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د ط، 2009.
6. أحمد بعلبكي وآخرون: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تقديم رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.
7. أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية، دار الأمة، الجزائر، د.ط، 1996م.
8. أحمد دلباني: صندوق باندورا هوامش على خطابات الهوية والعنف مقاربات فكرية، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، ط1، 2017.
9. أحمد ياسين السليماني: التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 2009.
10. إدوارد سعيد وبرنارد لويس: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994.
11. إسماعيل أحمد عمايرة: بحوث في الاستشراق واللغة، دار البشير ومؤسسة الرسالة، عمان، د ط، 1996.

12. باقر إبراهيم حسين: الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية،- ناشرون، الحمراء، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
13. براهيم بوخالفة: أطياف الاستشراق تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف، دار رواية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
14. برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، دمشق، سورية، ط 3، 2013.
15. البشير ربوح وآخرون: السؤال عن الهوية، في التأسيس والنقد والمستقبل، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، ط1، 2016.
16. بوشعيب الساوري: تمثلات الهوية والآخر قراءة في ثلاثة نصوص روائية، قراءات مغربية،(الهوية والتخييل في الرواية الجزائرية)، رابطة أهل العلم، ط 1، 2008.
17. جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، مصر، د ط، 2011.
18. جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، سلسلة العلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، مصر، د.ط، 2010.
19. جلال شوقي: الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.
20. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006.
21. -حفناوي بعلي: تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015.
22. حفناوي بعلي: تمثلات الممنوع والمقموع في الرواية العربية المعاصرة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة العربية، 2015.
23. حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
24. خالد عبد الحليم أبو الليل: صورة اليهود في الأدب الشعبي العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2012.

25. زينب صالح الطحان: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية وأزمة الهوية الوطنية، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.

26. زينب صالح الطحان: الهجرة وأزمة الهوية اللبنانية في رواية بدايات لأمين معلوف، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 2016.

27. سارا كانتكوس: الحجاب، سلسلة دفاتر فلسفية (1)، إعداد: سارا كانتكوس، طوى للنشر والإعلام، ط1، 2009.

28. سعد الغراب: العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، د ط، 1990.

29. سعد محمد رحيم: سحر السرد دراسات في الفنون السردية(الرواية- السيرة- والسيرة الذاتية)، أدب ما بعد الكولنيالية، أدب الاستشراق، دراسات نقدية، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوية، دط، 2014.

30. سعيد يقطين: الكلام والخبر مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

31. سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي دراسة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 2016.

32. شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السرد العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

33. عامر عبد زيد الوائلي وآخرون: الهوية وتحديات العصر جدل الهويات حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، دار الروافد الثقافية- ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2017.

34. عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط2، 2009.

35. عبد الرزاق الدوالي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الثقافية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.

36. عبد العزيز التويجري: الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي، منشورات المنظمة الإسلامية والعلوم الثقافية، إيسيسكوا، ط2، 2015.

37. عبد الكريم يحي الزيباري: سؤال الهوية الكردية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

38. عبد النبي ذاكر: الصورة ... الأنا، الآخر، منشورات الزمن، الرباط، د ط، 2014.

39. عبد الواسع الحميري: ما الخطاب؟ وكيف نحلله؟ مجد المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط 1، 2009.

40. عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ج1، 1996.

41. عز الدين المناصرة: الهويات والتعددية اللغوية (القراءة في ضوء النقد الثقافي المقارن)، الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ط، 2014.

42. عزام أمين: سيكولوجيا المهاجرين استراتيجيات الهوية واستراتيجيات التثاقف دراسة تحليلية نظرية، وحدة البحوث الاجتماعية، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة، قطر، د.ط، 2016.

43. علي حرب: حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2004.

44. عمر بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، دار الروافد الثقافية –ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.

45. عمر عبد العلي علاّم: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية، في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.

46. عهد كمال شلغين: الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سورية، د ط، 2015.

47. فاطمة حمد المزروعي: تمثيلات الآخرفي أدب قبل الاسلام، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجتمع الثقافي ، الإمارات، د ط، 2007.

48. فتحي المسكيني: الهوية والزمان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

49. فخري صالح: إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

50. لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نأسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.

51. محمد العزب: ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية بأسيوط، قسم الأدب والنقد، جامعة الأزهر، 1976.
52. محمد راتب الحلاق: نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات الاختلاف، اتحاد الكتاب العرب، د ط، 1997.
53. محمد شوقي الزين: الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
54. محمد عادل الشريح: إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، آفاق معرفة متجددة، دمشق، سورية، ط1، 2011.
55. محمد عبد الهادي: انشطار الذات المبدعة في الشعر العربي المعاصر جدل الرؤية والتشكيل في شعر حسن الزهراني، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2019.
56. محمد علوان: صور الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر الاستشراق-العلمانية-الإيديولوجيا- الاستعمار، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
57. محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف في المرأة الكتابة والهامش إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، د ت .
58. محمود قاسم: الأدب العربي المكتوب بالفرنسية، الهيئة المصرية العامية للكتاب، د ط، 1996.

59. مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة هل يكون غداً عالم عربي!؟ دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.
60. ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2017.
61. نجم عبد الله كاظم: نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
62. نجيب البلدي: ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
63. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1990.

*** المراجع الأجنبية:**

1. MOHAMED DAOUD: LE ROMAN MODERN: écriture de l ailleurs, editions CRASE Centre National de recherche en Anthropologie Sociale et culturelle, Oran, Algérie, 2006, P10.
2. Maalouf Amin : les indentités-meurtriéres,cedex06,edition10,paris,2006, p19.

*** المجلات الأجنبية:**

-JABRA ibrahim jabra: modern arabic literature and west, Journal of arabic literature, Leiden, E, J, Brill, VOL 2, 1971, P77.

*** المراجع المترجمة:**

1. إدغار موران: في مفهوم الأزمة، تر: بديعة بوليلة: دار الساقي، بيروت ، لبنان، ط1، 2018.
2. إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004.
3. ـــــــــ: السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008.
4. ـــــــــ: خارج المكان، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2000.
5. ـــــــــ: الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء ، تر: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، 1995.
6. أسولدا شبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، د ط، د ت،ج1.
7. -أليكس مكشللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط1، 1993.
8. أنطوني كينج: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تر:شهرت العالم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2001.
9. آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007.

10. أوبيدي كربونيل كورتيس: ترجمة الآخر نظرية الترجمة، الغرابة، وما بعد الكولونيالية، تر: أنور المرتجي، منشورات زاوية، مطبعة الأمنية، الرباط، دط، 2012.

11. بيل أشكروفت، غاريث عريفيت، هيلين تيفين: الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر:شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

12. بيل أكشروفت، جاريث جريفيت وهلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومية للترجمة، ط1، 2010.

13. جان نيدرفين بيترس: العولمة والثقافة المزيج الكوني، تر: خالد كسروى، مر: طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2015.

14. جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2014.

15. دييتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات "التفاهم بشان الصراعات الثقافية"، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، الإسكندرية، د ط، 2008.

16. رنا قباني: رسالة الغرب، تر: صباح قباني، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط2، 2000، ص93.

17. روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، تر: نمير عباس مظفر، توزيع المؤسسة العربية للدراسات، بيروت -لبنان، ط2، 2005.

18. صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، دار سطور، ط2، 1999.

19. كاترين هالبيرن، وآخرون: الهوية(ات)ة الفرد، الجماعة، المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير الجزائر، ط 1، 2015.

20. كلفن هال: أصول علم النفس الفرويدي، تر: محمد فتحي الشطي، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1970.

21. كلود دوبار: أزمة الهويات.. تفسير تحول، تر: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

22. كلي هانوم: الهوية الاجتماعية معرفة الذات وقيادة الآخرين، تر: خالد عبد العزيز العوض، حقوق الطبعة العربية محفوظة للعبيكان، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2009.

23. كلير كرامش: اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، إدارة البحوث والدراسات الثقافية، قطر، ط1، 2010.

24. محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف دراسات، ترجمة وإعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2016.

25. ـــــــــــ: تزفيتان تودوروف نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية دراسات، ترجمة وتحرير وتقديم: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2015،

26. محمد عثمان نجاتي: مقدمة كتاب سيغموند فرويد الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ط 5، 1988.

27. هارالد موللر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.

28. هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.

*** الدوريات والمجلات:**

1. أحمد أبو زيد: الاغتراب، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت، عدد أبريل، مايو، يونيو، 1979.

2. إدوارد سعيد:"الهويات تعددية والمنفى حقل كريم"، تر: صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع72 و 73، رام الله، فلسطين، صيف وخريف، 2002.

3. بركات عمرو علي: الهوية الجديدة بين مالك بن نبي وعلي عزت، مجلة القاهرة، العدد 165، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

4. بنسالم حميش: في إشكالية الهوية المزدوجة الأدب المغاربي بالفرنسية، مجلة فصول، مج:16، العدد 04، ربيع 1998.

5. خضور جمال الدين: الهوية والمشروع النهضوي العربي، مجلة المعرفة السورية، ثقافية شهرية،العدد:413، 1998.

6. شاكر عبد الحميد: الذات والآخر في عملية الإبداع، مجلة سطور، ديسمبر1996.

7. عبد العزيز لبيب: آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، لبنان، العدد: 116، 2001.

8. فتحي أبو العينين: صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد 131، أكتوبر، 1993.

9. فتحي المسكيني: الهوية خارج المكان أو النزعة الإنسانية في فكر إدوارد سعيد، المجلة العربية للثقافة، العدد: 45، 23 مارس، 2004.

10. فؤاد بوعلي: الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية قراءة تراتبية، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر،العدد: 80، مج:20، 01 أفريل 2015.

11. محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة الاستغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، شتاء، 2018.

12. هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، مجلة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عنوان العدد الإسلام والحداثة، العدد 8، يونيو 2014.

*** المعاجم والموسوعات :**

1. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000.

2. إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، تركيا، د ط، د ت.

3. التهانوي (محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي) كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، ط 2، د ت، ج:2.

4. ناصر سيد أحمد وآخرون: معجم الوسيط، دار الإحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1،1429 /2008.

5. جلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، حلبوني ، ط 3، 2003.

6. أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1998.

7. بطرس البستاني: محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، بيروت، د ط، 1987.

8. محمد أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، بيروت، لبنان، د ط، 1986.

9. أبي الحسين أمحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج3، د ط، 1989.

10. مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان،بيروت، ط2، 1984.

11. جرالد برنس: قاموس السرديات، تر:السيد إمام ميريت للنشر والمعلومات شارع قصر النيل، القاهرة، ط1، 2003.

12. كامل عويد العامري: معجم النقد الأدبي، دار المأمون للترجمة، بغداد، العراق، ط1، 2003.

13. عدنان محمد: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط3، 2003.

14. جيرالد برنس: المصطلح السردي، تر: عابد خزندار، مراجعة وتقديم: محمد بريري، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

15. محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2010.

16. أسعد رزق: موسوعة علم النفس، مراجعة: عبد الله عبد الدايم، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1987.

17. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مج1، ط1، 2004.

18. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الحق علي الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، ج1، د ت، د ط.

19. كريس باكر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2018.

20. طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، بيروت العربية للترجمة، ط 1، 2010.

21. طوني بنيت وآخرون: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010م.
22. أحمد رضا العاملي: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج5، د ط، د ت.
23. جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1992.
24. لويس معلوف وآخرون: المنجد في اللغة والأعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 19، 2000، مج1.
25. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية،الاصطلاحات والمفاهيم، مج1، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986.
26. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007.

* **الأطاريح الجامعية:**

1. محمد العزب: ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية بأسيوط، قسم الأدب والنقد، جامعة الأزهر، 1976.
2. شمس الدين شرفي: شعرية القصيدة وسؤال الهوية (قراء سيميائية في المتن الشعري لمحمود درويش)، أطروحة دكتوراه مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي، باتنة، الجزائر، نوقشت 2014-2015،

* **المواقع والروابط الرقمية:**

1. براد: حوار مع الناشطة "غياتري شاكرافورتي سبيفاك": حين يكون القانون جائرا: تر: فاطمة الزهراء علي، موقع حكمة الإلكتروني، من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، على الرابط الآتي: https://hekmah.org/wp-content/uploads/2016/07/25، تاريخ الزيارة: 2020/05/11، وقت الدخول: 09:40.
2. رشيد وديجي، الغرب ونشأة الرواية العربية، مجلة فكر الثقافية الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.facebook.com/fikrmag/posts/1609037345929116.

3. رضوان السائحي: الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية وإشكالية الانتماء، مجلة فكر الثقافية الالكترونية، على الرابط الآتي: http://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=846.

4. شاكر نوري: قلوبهم في الشرق وأقلامهم في الغرب الفرنكوفونية واللغة العربية، مجلة البيان الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.albayan.ae/paths/art/2011-04-10-1.1417897.

5. طارق إبراهيم حسان: (جونكور) 2016 بنكهة عربية..الكتابة بالفرنسية..سؤال اللغة والهوية الملتبسة، المجلة العربية الإلكترونية، مجلة الثقافة العربية، على الرابط الآتي: http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.aspx?Id=5450.

6. الطاهر بنجلون: هل أنا كاتب عربي؟، تر: عبد الغني بومعزة، مجلة أنفاس نت، على الرابط الآتي: https://www.djazairess.com/annasr/28248.

7. عبد السلام جليط: إشكالية الهوية عند إدوارد سعيد، رأي اليوم، صحيفة عربية مستقلة، على الرابط الإلكتروني الآتي: https://www.raialyoum.com/index.php، وقت الدخول: 16:40، تاريخ الزيارة 29-11-2020.

8. علا البوش: جدل الكتابة بالفرنسية والهوية بلبنان، موقع الجزيرة نت، على الرابط: https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2011/5/10.

9. عمر بوجليدة: فكر الهجنة والوعي بالآخر أو السرديات العنصرية والمثقف المقاوم (ج1)، موقع مجلة الحكمة الإلكتروني (حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي)، على الرابط الآتي: https://www.alawan.org/2020/08/06.

10. غالب غانم: الأدب اللبناني باللغة الفرنسية على امتداد القرن العشرين، مجلة العربي الإلكترونية، على الرابط الآتي: http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=7009 .

11. مازن بشير: لبنان والفرانكفونية..إرث النخب المقاوم للانحسار، موقع عربي 21، على الرابط الآتي: https://arabi21.com/story/1213637 .

12. محمد صالح الشنطي: إشكالية الانتماء في الرواية العربية المكتوبة بالفرنسية، مجلة ديوان العرب الإلكترونية منبر حر للثقافة والفكر والأدب، على الرابط: https://www.diwanalarab.com .

13. مصلح مصلح: رمزية الحجاب في المخيلة الأوروبية المعاصرة، موقع صوت ultra الإلكتروني، على الرابط الآتي: https://www.ultrasawt.com/sites/default/files/styles/large/public/GettyImages-605833986.jpg?itok=dCm6708P، وقت الدخول: 12:20، تاريخ الزيارة: 20 أوت 2019.

14. معن البياري: حوارات أجراها شاكر نوري وجمعها في كتاب. ثلاثون كاتبا اختاروا الفرنسية منفى لغويا، مجلة الحياة الإلكترونية، على الرابط الآتي: https://www.aljaml.com.

*** الجرائد:**

1. أزراج عمر: النسوية وخرق الهوية: مفهوم الهوية عند الكاتبة الأمريكية جوديث بتلر، صحيفة العرب – نُشر في: 30/08/2014، العدد: 9664.
2. زيد عقاب الخطيب: التبادل الثقافي وأهميته، الجريدة الكويتية، يومية-شبابية-رياضية-شاملة، رئيس التحرير: زهير إبراهيم العباد، الخميس 14 فبراير 2019، العدد2112.
3. سعاد العنزي: تقاطعات الهوية عند إدوارد سعيد ومحمود درويش، جريدة القدس العربي، يومية سياسية مستقلة، السنة السادسة والعشرون-العدد 7876، الثلاثاء 23 سبتمبر 2014.

فهرس المحتويات

المحتوى.	الصفحة
كلمة شكر.	//
مقدمة.	أ- و
مدخل- الخطاب السردي العربي المكتوب باللغة الفرنسية دراسة في المفهوم وإشكالية الانتماء.	8-35
أولا- تشكل الأدب العربي المكتوب باللغة الفرنسية.	9
1- الرواية العربية المكتوبة باللغة الفرنسية البناء والأعضاء.	18
2- إشكالية الأدب اللبناني المكتوب باللغة الفرنسية والآداب ما بعد الكولونيالية.	24
2-1- الرواية اللبنانية المكتوبة باللغة الفرنسية.	31
الفصل الأول: الإطار المفاهيمي لإشكالات الذات والآخر والهوية نظرة إبستيمولوجية.	36-101
أولا- مفهوم الذات والآخر في الدراسات الأدبية والنفسية والثقافية.	37
1- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للذات (الأنا) .	37
1- 1- لغة.	37
1-1- اصطلاحا .	37
2- مفهوم الذات (الأنا) في العلوم الإنسانية.	38
2-1- مفهوم الذات في الدراسات الفلسفية.	38
2-2- مفهوم الذات في الدراسات النفسية(السيكولوجية).	43
2-3- مفهوم الذات في الدراسات الاجتماعية(السوسيولوجية).	46
3- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للآخر .	47
3-1- لغة.	47
3-2- اصطلاحا .	48
4- ماذا نعني بالآخرية- الغيرية؟.	57
5- ثنائية العلاقة بين الذات والآخر (الشرق والغرب) التصادم والحوار .	65
ثانيا- الهوية دراسة في المفهوم والمدارات وتحول الرؤية العربية والغربية.	75
1- المفهوم اللغوي والاصطلاحي للهوية.	75

1-1- لغة.	76
1-2- اصطلاحا.	77
2- مفهوم الهوية من منظور الدراسات و الأبحاث العربية والغربية.	78
2-1- الهوية من منظور الدراسات الفلسفية.	79
2-1-1- مفهوم الهوية حضارياً .	82
2-2- الهوية من منظور الدراسات النفسية (السيكولوجية).	88
2-3- الهوية من منظور الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجية).	91
2-4- الهوية القومية.	93
3- ماذا نعني بالأزمة وأزمة الهوية؟.	96
الفصل الثاني- أزمة الهوية وإشكالية الانتماء في كتاب "الهويات القاتلة" -قراءات في الانتماء والعولمة ل:أمين معلوف- من منظور النظرية ما بعد الكولونيالية.	146-102
أولا- مفهوم الهوية وتشكل عناصر الانتماء عند "أمين معلوف".	103
1-مفهوم الهوية والانتماء بين (الموروث/المكتسب) ورؤية رواد ما بعد الكولونيالية: من هوية الاختلاف إلى هوية التماثل.	103
1-1- الهوية العرقية: الانتماء العرقي بين مفهوم التهجين والعنصرية.	117
2- الهويات المركبة والمضطربة وصراع الانتماءات.	122
3- الدعوة إلى الاضطلاع بانتماءاتنا المزدوجة.	125
ثانيا- أزمة الهوية وإشكالية الانتماء والدافع إلى الصراع الهوياتي.	127
1- سيطرة الانتماء المُهدد.	127
2- هوية "أمين معلوف" الفردية-المركبة مثالا للتعقيد-الاضطراب الهوياتي والقلق الوجودي.	130
3-1- مرجعيات تشكل الهوية عند "أمين معلوف".	131
2-2-1- تعددية اللغوية: اللغة مكوناً هوياتياً ورابطاً انتمائياً مشتركاً .	132
2-1-2- المرجعية الإثنية والدينية.	136
2-1-3- الكاتب والمنفى: انقسام بين وطنين وبناء الهوية المزدوجة.	141
الفصل الثالث- الذات والآخر (الإسلام والمسيحية) -في كتاب الهويات القاتلة-	196-147

صراع الأديان والحضارات تأملات في الحداثة، التغريب، التسامح.	
أولا- لماذا الانتماء الديني هو الانتماء الاكثر اختيارا ؟.	148
1- العولمة سببا في تنامي الديني (الروحاني) وتأكيد الحاجة إلى الهوية.	152
2- إمكانية تجاوز الانتماء الديني.	156
3- التعصب والعنف الديني بين الإسلام والمسيحية وتجسيد مبدأ الديمقراطية.	161
ثانيا - الإسلام والمسيحية الدعوة إلى التسامح والتعايش:«رؤية تاريخية مقارنة».	167
ثالثا - الأديان والشعوب من يؤثر في الآخر: «نحو سيطرة للحضارات».	174
رابعا - الإسلام والحداثة: أزمة التحديث الحضاري وإشكالية التغريب الممنهج.	185
1- الشرخ الحداثي وأزمة الهوية الدينية والثقافية بالنسبة للأصوليين.	185
2- "محمد على باشا" تجاوز التحديث الحضاري واختيار النموذج التغريبي.	191
الفصل الرابع- العولمة و أزمة الهويات المتعددة من صدام الحضارات الى حوار الثقافات في كتاب الهويات القاتلة لـ: أمين معلوف.	197-277
أولا- أزمة الهوية الوطنية.. هل نجحت "الصيغة اللبنانية" في لجم الفهد؟.	200
1- ديمقراطية واحدة أم ديمقراطيات متعددة؟ فكرة النموذج الديمقراطي بين الثبات والتعدد.	206
ثانيا- التمييز العنصري وأزمة الأقليات – الدينية والعرقية والإثنية- في ظل الديمقراطية: صدام الأقلية والأغلبية حول السلطة.	210
ثالثا - الهجرة وأزمة الهوية الوطنية في كتاب "الهويات القاتلة ".	222
1- أزمة الهوية الثقافية في مواجهة الثقافة الغربية بالنسبة للمهاجرين الأقليين: نحو إمكانية للتبادل الثقافي والقبول بثقافة الآخر.	224
2- مشكلة التمييز الثقافي في الغرب: "الحجاب الإسلامي" وأزمة الهوية الدينية بالنسبة للمهاجرين.	230
رابعا- أزمة الهوية الثقافية في زمن العولمة بين الخصوصية و الكونية: "المثاقفة وصدام الحضارات .	234

1-تأثير العولمة الثقافية على الهويات الأصلانية (الخصوصية الهوياتية).	234
2-الهوية الثقافية بين العالمية والكونية.	238
3-العولمة والعولمة الثقافية ودور وسائل الإعلام العالمية بين التنوع (الإختلاف) والتماثل (التهجين) الثقافي.	242
3-1- نحو حوار (تبادل) للهويات الثقافية ونبذ فكرة النقاء(المركزية) الثقافية من جهة نظر "أمين معلوف"	244
4-العولمة مشروعا للسيطرة..فكرة النموذج الغربي نحو عولمة العالم أم أمركته.	260
4- كيف نحافظ على التنوع الثقافي واللغوي ونحمي الثقافة الإنسانية المشتركة في ظل تهديدات العولمة؟.	264
خامسا- الهوية الثقافية وصراع اللغات بين الشمولية (الكلية) والتنوع (الاختلاف).	267
1-صراع اللغات: اللغة القومية في مواجهة اللغات الأخرى.	270
2-اللغة المرتبطة بالهوية وهيمنة اللغة الأحادية (الشمولية –الكونية).	274
الفصل الخامس- تمظهرات الصراع الحضاري و تعدد صور الذات والآخر في رواية التائهون لـ: "أمين معلوف".	278-376
أولا- إشكالية العلاقة بين الذات والآخر(الشرق والغرب) وصراع الحضارات في رواية "التائهون".	280
1-صورة الغرب(المتطور) والشرق(المتخلف) وأزمة الصراعات الطائفية .	281
2-الرؤية المتبادلة بين الذات(الشرق) والآخر(الغرب).	285
3-صورة الـ(نحن) في مخيلة الـ(هم) وتشكل علاقة التصادم والصراع.	287
3-1- العداء الأزلي الغربي اتجاه الشرق (الإسلام/الغرب).	288
4- صورة الآخر/ الغرب الاستعماري.	290
4-1- صورة الغرب العسكري الإمبريالي.	292
4-2- صورة الغرب الاستيطاني(اليهود/فلسطين).	295
4-3- صورة الغرب الأيديولوجي.	296
5- صورة الآخر/الغرب المتحضر والديمقراطي.	298

1-5- صورة الآخر/الغرب الديمقراطي.	299
2-5- صورة الآخر/المنفى (باريس/ الحلم).	299
3-5- صورة الآخر/المنفى (أمريكا/ الغرب المتقدم والحضاري).	301
6- صورة المرأة -الذات الأنثوية- الغربية والشرقية.	303
1-6- صورة المرأة الغربية المحبة للآخر الشرقي(دولوريس/آدم).	304
2-6-صورة المرأة الشرقية (المسيحية) المتحررة والمنفلتة والعلاقة الإيروتيكية مع الآخر الغربي(آدم/سميراميس).	306
3-6- صورة المرأة الشرقية (العربية) الزوجة الوفية (تانيا/مراد).	310
ثانيا- الأزمة الهوياتية وتشكل علاقة الصراع بين الذات والآخر في رواية "التائهون".	311
1- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر/الإسرائيلي المغتصب والمتعدي.	313
2- علاقة الصراع بين الذات العربية والآخر/المسيحي المعادي.	317
ثالثا- الهجرة والاغتراب وأزمة الهوية الوطنية واضطهاد الأقليات الدينية في رواية "التائهون".	319
1- الهجرة وأزمة الهوية الوطنية.	319
1-1- الهجرة وأزمة الهوية اليهودية.	320
1-2- الهجرة وأزمة الهوية المسيحية.	324
2- الاغتراب وأزمة الهوية الوطنية.	327
2-1- الاغتراب المكاني.	329
2-1-1- هجرة البطل واغترابه	329
2-1-2- هجرة واغتراب الذوات والشخصيات.	333
2-2- الاغتراب النفسي.	337
رابعا- صراع الذوات والهويات وتعايش الديانات في رواية التائهون.	339
1- تشكل أزمة الهوية من خلال صراع الذوات(آدم/ مراد).	339
2- الهويات المركبة بين التعايش الديني والرابط الإنتمائي.	343
خامسا- خامسا- الدعوة إلى الحوار والتعايش ونبذ فكرة صراع الحضارات و الأديان في رواية "التائهون" لأمين معلوف.	349

1- الدعوة إلى حوار الحضارات.	350
2- الدعوة إلى حوار وتعايش الديانات.	352
سادسا - هيمنة الثقافة الغربية وأزمة الهوية الوطنية والقومية في رواية "التائهون".	353
سابعا - تأثير العولمة وصراع اللغات وتجسيد مبدأ الهيمنة اللغوية في رواية "التائهون".	357
ثامنا - الصراعات الطائفية وأزمة الهوية الوطنية في رواية "التائهون".	360
1- الاستبداد السياسي داخل الوطن وأزمة الصراعات الطائفية.	369
2- الصراعات الطبقية وأزمة الهوية الوطنية .	373
خاتمة.	377
قائمة المصادر والمراجع.	381
فهرس المحتويات.	395
ملخص الأطروحة.	//

الملخص

ملخص:

يسعى هذا البحث المعنون بـ:"الذات والآخر في الخطاب السّودي دراسة لأزمة الهُويّة في أعمال أمين معلوف السياسية والروائية كتاب الهويات القاتلة ورواية التائهون أنموذجين" إلى محاولة دراسة الأزمة الهوياتية لثنائية العلاقة بين الذات والآخر في المدونتين المذكورتين، حيث إن الهوية تمثل علاقة الذات (الأنا) بالآخر؛ أعرف هويتي من خلال علاقتي بالآخر المختلف، ففي هذه العلاقة يحاول كل طرف أن يبرز اختلافه في مقابل الطرف الآخر، لذلك يطرح البحث جملةً من الأسئلة منها: كيف تشكلت الصور المختلفة والمتعددة لعلاقة الذات بالآخر؟، وما هي التصنيفات التي استطاع الكاتب تشكيلها عن تلك الثنائيات؟ وكيف تمثل صراع الذوات والهويات من خلال المتن الروائي؟ وكيف كان تمظهر الصراع الحضاري والثقافي والديني من خلال المدونتين "التائهون" و"الهويات القاتلة"؟ وهل الهوية في نظر "معلوف" ثابتة أم متغيرة؟.

تحاول هذه الدراسة البحث في الأزمة الهوياتية المترتبة عن علاقة الذات والآخر؛ حيث تمظهرت من خلال المدونة السردية "التائهون" عدة صور للذات والآخر منها: صورة الذات العربية في مقابل الآخر الإسرائيلي والمسيحي، وصورة الذات الأنثوية المشرقية في مقابل الآخر الغربي، وهناك عدة تمثلات مختلفة لصورة الغرب؛ منها الغرب الإمبريالي والديمقراطي والأيديولوجي، أما فيما يتعلق بدراستنا لكتاب "الهويات القاتلة"؛ استنبطنا من خلاله مفهوم الهوية وعناصر بنائها وتشكلها عند "معلوف"، والبحث في الهوية العرقية والهويات المركبة، والتطرق إلى علاقة الشرق والغرب (الإسلام والمسيحية)، وصراع الحضارات والثقافات؛ بمعنى دراسة الأزمات الهوياتية المتعددة (الدينية، الإثنية، الثقافية، العرقية...إلخ). المتشكلة من هذا الصراع، وكذا العواقب التى تنتُج عنها بسبب لعولمة، كل هذا محاولةً منا الغوص في خطابات "أمين معلوف" التي تحمل في طياتها دلالات ثقافية وحضارية عميقة؛ لفهم إشكالية سؤال الهوية الذي طُرح بقوة في السنوات الأخيرة، وكذلك محاولة قراءة خطابات "معلوف" لإثراء مكتبة الدراسات الثقافية، بما أن "معلوف" يشتغل على الهوية والحداثة والعولمة وقضية الشرق والغرب...إلخ، ولفك شفرات تلك النصوص الروائية والسياسية التي اشتغلنا عليها استعنا في دراستنا بعدة مناهج: منها منهج النقد الثقافي المقارن الذي نراه الأنسب لمثل هذه الدراسات؛ فهو يبحث في العلاقة الموجودة بين الثنائيات المتعددة: ذات/آخر، شرق/غرب، مركز/هامش...إلخ، من خلال تلك المواجهة سواءًكانت دينيةً أم ثقافيةً أم حضاريةً.

الكلمات المفتاحية:

الذات، الآخر، أزمة الهوية، الخطاب، السرد، أمين معلوف.

Summary:

This research entitled: “The Self and the Other in the Narrative Discourse, a study to the identity crisis in Amin Maalouf’s political and narrative works, The Book of "Fatal Identities" and the novel of "the lost" as Models” in a try to study the identity crisis of the dualism relationship between the self and the other in the two books mentioned, where identity represents the relationship of the self (the self) with the other; I know my identity through my relationship with a different other, in this relationship each party tries to highlight its difference against the other, so the research raises a number of questions, including: How were formed the various pictures and the multiple images of the relationship of the self with the other? And what are the classifications that the writer was able to form about these dualities ? How was the struggle of selves and identities through the narrative text represented? And how was the civilization, cultural and religious conflict manifested through the "lost" and "fatal identities"? and Is the identity, according to Maalouf, fixed or variable?

This study attempts to search in the identity crisis resulting from the relationship of self and the other, Where it Manifested in the "lost" in several pictures of the self and the other, including: the image of the Arab self vis a vis the Israeli other and Christian other, and the image of the eastern female self against the Western one, and there are several different representations of the image of the West; Including the imperial, democratic and ideological West, and regarding our study of a book "fatal Identities"; Through it, we deduced the concept of identity and the elements of its construction and formation according to "Maalouf", and the search for ethnic identity and complex identities, and the relationship of East and West (Islam and Christianity), and the clash of civilizations and cultures; In the sense of studying the multiple identities crisis (religious, ethnic, cultural, ethnic, etc.) which formed from this conflict, as well as the consequences that result from it because the globalization, all this is an attempt by us to dive into the discourses of "Amin Maalouf", which have deep in it a cultural and civilizational connotations, To understand the problem of the identity question that has been put forward strongly in recent years, as well as trying to read the speeches of Maalouf to enrich the library of cultural studies, as Maalouf works on identity, modernity, globalization, the issue of East and West ... etc, and deciphering those narrative and political texts that we have worked on. We used several approaches in our study: One of them is the comparative cultural criticism approach, which we consider most appropriate for such studies; because It researchs in the relationship that exists between the multiple duals: self / other, east / west, center / footnote ... etc., through that confrontation, whether it is religious, cultural or civilizational.

Keywords: The Self, the Other, Identity Crisis, Discourse, Narration, Amin Maalouf.

تم بحمد الله