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

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث
الميدان: اللغة والأدب العربي
الشعبة: دراسات أدبيّة
التخصص: أدب عربي حديث ومعاصر

جدليّة الوصم والهُوية في الرّواية العربية المعاصرة

إعداد الطالب(ة)
أم الخير حسيني
إشراف
أ.د. علي محدادي

لجنة المناقشة:

الأساتذة	الرتبة	المؤسسة	الصفة
أحـــلام بن الشيـخ	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيـــــسا
علـــي محـــدادي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفـــــا
حمزة قريرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	منـــــاقشا
نجلاء نجاحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	منـــــاقشا
صليحة سبقاق	أستاذ محاضر (أ)	جامعة محمد خيضر بسكرة	منـــــاقشا
بشير مولاي لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة غـــــرداية	منـــــاقشا

1444هـ/ 2022-2023م

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

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث
الميدان: اللغة والأدب العربي
الشعبة: دراسات أدبيّة
التخصص: أدب عربي حديث ومعاصر

جدليّة الوصم والهُوية في الرّواية العربية المعاصرة

إعداد الطالب(ة)
أم الخير حسيني
إشراف
أ.د. علي محدادي

لجنة المناقشة:

الأساتذة	الرتبة	المؤسسة	الصفة
أحـــلام بن الشيـخ	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيـــــسا
علـــي محـــدادي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفـــــا
حمزة قريرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	منـــــاقشا
نجلاء نجاحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	منـــــاقشا
صليحة سبقاق	أستاذ محاضر (أ)	جامعة محمد خيضر بسكرة	منـــــاقشا
بشير مولاي لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة غـــــرداية	منـــــاقشا

1444هـ/ 2022-2023م

كلمة لا بدّ منها:

قد تتأجل أمانينا... وفي التّأجيل خير

وقد تتعرقل مساعينا... وفي العرقلة خير أيضا

فقط اعملوا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾

سورة الكهف، الآية (30)

شكر وتقدير

يعود الفضل في إنجاز هذا العمل إلى صاحب الفضل والمنّة وهو الله سبحانه وتعالى، كما أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الدكتور علي محدادي على توجيهه ومدده وصبره، وهي خصال يشهد له الجميع بها، وأخصّ بشكري وتقديري للدكتورة "أحلام بن الشيخ" والدكتور "بلقاسم مالكية" على دعمهما ورحابة صدريهما، ولصاحب المطبعة "بن الشيخ مبروك" الذي سخّر جهده ووقته لخدمة العلم وطلابه.

والشكر موصول إلى كلّ أساتذتي بقسم اللغة والأدب العربي جامعة قاصدي مرباح ورقلة، وإلى أساتذتي الذين تفضلوا بقراءة هذا العمل وقبول مناقشته، وعلى ما تكبّدوه من عناء وصبر في ذلك.

فلكم مني جميعا كلّ الاحترام والتّقدير.

إهداء

إلى روح والدي الذي علّمني معنى الإصرار والصبر والإتقان

إلى قلب أمي المغمور بآي الحبّ والصفاء

إلى أزهار قلبي: طارق، سيرين، فرح، مرام

إلى أهلي جميعا؛ إخوتي، وصديقاتي

إلى كلّ من حاول أن يثبّطني ويثني من عزيمتي

إلى من كان لي الدّعم والسّند والموجّه، معلميّ وأساتذتي على مرّ السّنين، جزاكم الله عنّي كلّ خير.

شكرا بحجم السّماء

ملخص الأطروحة:

لقد عانت الهوية الموصومة من سياسة الإقصاء والتهميش، وكانت في مواجهة صعبة مع جملة من الضوابط والقيم التي سنّها المجتمع لضمان أمنه واستقراره .وبظهور سياسة الهوية؛ التي قامت على تحليل أشكال الظّلم والعنف وإعادة تعريف وتحويل الحسابات الموصومة إلى عضوية الجماعة والاعتراف بحقها في الحرية الذاتية والعدالة الاجتماعية والمساواة. بدأ اهتمام الرّواية العربية المعاصرة بظاهرة الوصم وذلك بإماطة اللثام عن كلّ الممارسات الإقصائية، حيث ركّزنا في هذه الدّراسة على بعض الوصوم الاجتماعية بالاشتغال على ثلاث مدونات عربية تناولنا فيها: الوصم بالمواطنة، الوصم بالمثلية، الوصم بالعنصرية.

قسمنّا البحث إلى مدخل وفصلين نظريين وثلاث فصول تطبيقية. عالجنا في المدخل تاريخانية الوصم من منظور عالمي اجتماعي، أما الفصل الأول فقد خصصناه للهوية وقضاياها بالتّنظير لمصطلح الهوية وبيان أثر انغلاق الهويات وانفتاحها على الشّعوب. بينما ضمّ الفصل الثاني تحديات الهوية العربية في ظل انفتاحها على الآخر والتطوّر التكنولوجي والعولمة، وسعيّها لتأكيد مبدأ الاختلاف والتنوّع، أما الفصل الثالث أثار قضية الأقليات المنفية (اليهود) وتموضعها في البلد المضيف. كما تناولنا في الفصل الرّابع الوصم بالمثلية بكشف خبايا هذا النسق بكلّ جرأة قصد التأسيس لوعي نقدي عميق وتسليط الضوء على مثل هذه القضايا التي كان الحديث عنها شبه محرم، وجاء الفصل الأخير ليعالج قضايا التعصّب والتمييز العنصري الذي أنهك الهويات الملوّنة ولازال. ثم خاتمة تمّ فيها رصد أهم النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: الوصم، الهوية، المواطنة، المثلية، العنصرية، الرواية العربية المعاصرة

Dissertation summary:

The stigmatized identity has suffered from the policy of exclusion and marginalization, and it was in a difficult confrontation with a set of controls and values enacted by the society to ensure its security and stability. With the emergence of the policy of the identity Which was based on analyzing the forms of injustice and violence, redefining and transforming stigmatized accounts into the membership group, and recognizing their right to self-freedom, social justice, and equality. The interest on the contemporary Arab novel in the phenomenon of stigmatization began by revealing all exclusionary practices, as we focused in this study on some social stigmas by working on three Arab blogs in which we dealt with: Stigmatization of citizenship, stigma of homosexuality, stigma of racism.

We divided the research into an introduction, two theoretical chapters, and three practical ones. In the introduction, we dealt with the historicity of the stigma from a global social perspective. We devoted the first chapter to the identity and its issues by theorizing the term identity and showing the impact of the closure and openness of the identities on peoples. While the second chapter included the challenges of the Arab identity in the light of its openness to the others, and the technological development and globalization, and its endeavour to confirm the principle of difference and diversity, while the third chapter raised the issue of exiled minorities (Jews) and its location in the host country. In the fourth chapter, we also dealt with the stigmatization of homosexuality by revealing the secrets of this pattern, aiming at establishing a deep critical awareness and shedding light on such issues that seemed to be almost a taboo. The last chapter dealt with issues of intolerance and racial discrimination that still exhausted the coloured identities. Then in the conclusion we dealt with the most important findings.

Keywords: stigma, identity, citizenship, homosexuality, racism, contemporary Arab novel.

المقدمة

استقطب موضوع الهوية اهتمام الدّارسين والباحثين في مختلف التّخصّصات الفكرية والفلسفيّة والنّقدية، باعتبارها وترا حساسا يثير الأزمات ويوقد الصّراعات والحروب بين الأمم والشّعوب. بل إنّ جدل الهوية قد اتسع في العقود الأخيرة ولأجل ذلك عُقدت العديد من الملتقيات والمؤتمرات لاستكناه ماهيتها والبحث في حيثياتها وإشكالاتها، إذ ينطلق مفهوم الهوية في ثقافتنا العربية من الآخر «هو» وليس من «الأنا»؛ فالإحساس بالذّات في ثقافتنا يتحدّد من هوية الآخر سواءً أ كان من الدّخل أم الخارج. ولكن ثمّة إشكاليات داخل المصطلح الهوية نفسه تتمثّل في جدلية الأنا والآخر، وصراع المركز والهامش، وما ينبثق عنها من قضايا الهم (الغير) والنّحن، العالم الأوّل والعالم الثّالث، والأبيض والأسود، الذكورة والأنوثة وغيرها من الثّنائيات التّقابلية التي تعتبر من صميم الدّراسات ما بعد الكولونيالية، هذه الصّراعات التي اخترقت مفهوم الاختلاف وقمعته. إضافة إلى إشكالات أخرى كإيديولوجيات الهوية وإشكالاتها والثّقافات الأحادية ومحاولات الاختراق والتّشويه والطمس دفعت بالبشرية إلى المزيد من العنف والعنصرية والتّطهير الجماعي.

وإذا كانت الهوية على حد تعبير "حسن حنفي" هي أن يكون الشّيء هو هو وليس غيره فالوصم هو حالة الاختلاف والانحراف النّاتج عن تشوهات داخلية أو خارجية والتي يُنظر إليها على أنّها تحيد عن المعايير والقيّم الاجتماعية والثّقافية السّائدة في المجتمع، وبالتّالي تجد الهوية الموصومة نفسها في مواجهة صعبة مع جملة من الضوابط والقيم التي تنظم السّلوك العام للمجتمع. وضمن هذا الأفق تتحرك كتابات النّقد الثّقافي والدّراسات ما بعد كولونيالية التي خلقت مساحات عديدة للحديث عن المهمشين والموصومين من خلال فضح وتعرية المراكز العرقية والجنسية، وكشفت تحيّزات الثّقافة والرّواية على وجه الخصوص مع المدّ الكولونيالي خلال القرنين 19 و20، ومع هذه الأصوات غاب مبدأ الاختلاف الذي يعدّ أصل الكون ومبتدأه، وصار كلّ بناء للذّات/الهوية لا يتمّ إلا عبر إقصاء الآخر وتمجيد الأنا/المركز. وفي المنتصف الثّاني من القرن العشرين ظهر مصطلح سياسة الهوية الذي ارتبط بداية بحركات مقاومة الاستعمار الغربي، والتي رفعت شعارات تؤكد على الهوية القومية والوطنيّة والدّينيّة وحشدت هذه القيم لمواجهة الظّلم والاقصاء، لقد قامت سياسة الهوية على تحليل أشكال الظّلم لإعادة تعريف وتحويل الحسابات الموصومة إلى عضوية الجماعة، كما أكّدت حقوق الأقليات، والفئات الثقافية والاجتماعية والمهمشة، وتبنت آمالها وتطلعاتها ومقاومة ما فُرض عليها من قيود ترتبت على هويتها، فانتقلت هذه الهويات من حالة التّهميش إلى حالة الوعي بكيانها، والمطالبة بحقّها في الحرية والعدل والمساواة.

ومنه توجّهت الرّواية العربية المعاصرة إلى مساءلة المجتمع قصد الكشف عن أسباب التّهميش والإقصاء لعدد من المكوّنات الثّقافية والدّينية والاجتماعية التي شكّلت أقليات ومجموعات المهمّشة تمثّلت في الحركة النّسوية وحركة الزنوجة والسّود والمثليين والجنسيين وغيرهم، فبرزت خطابات مضادّة على السّاحة الثّقافية وقفت على وهم الأنا/المركز وتداعياته. مؤكدة في الوقت نفسه بأنّ الهوية مجرد ماهيات مبتدعة غايتها إيهام الهويات الفرعية بدونيّتها وقدرها المحتوم. حيث مثّل عقد التّسعينيات الانطلاقة الحقيقية للاهتمام بالتّهميش والمهمشين في الأدب بصفة عامة. واتجهت الرّواية العربية المعاصرة إلى إماطة اللثام على تلك الممارسات الإقصائية وسجّلت انتفاضة هؤلاء المهمّشين وأثبتت رؤيتهم وأفكارهم. خاصة وأنّ الظرف الرّاهن قد اتسم بصعود ثقافات هامشية مقصاة تطالب بموقع لها في قلب الخارطة الهووية وهي ما اصطلحنا عليها بالهوية الموصومة، وسواء كان هذا الوصم يمسّ قضايا المواطنة، أو قضايا الجنوسة والشّرف، أو قضايا العرق والعنصرية والإثنية وغيرها فهل يمكن تقبُّل أيّ هوية في مجتمع عربي يلتزم بقيم ومبادئ ويتقيّد بأعراف وتقاليد؟ وهل حضور الوصم في الرّواية العربية هو امتداد للوصم في مدوّنة السّرد العربي القديم أم هو فكرة مستوردة ودخيلة من الآداب الغربية؟

في هذه الدّارسة الموسومة بـ: **"جدلية الوصم والهُويّة في الرّواية العربية المعاصرة"** تقصينا فيها أشكالا من التّهميش الاجتماعي (وصوم اجتماعية)، تراوحت بين دافع الدّين أو النّوع أو العرق. وذلك من خلال بعض النّماذج الرّوائية العربية المختلفة التي وقع اختيارنا عليها، لتمثّل أقطارا عربية مختلفة. وكان اختيارنا للموضوع مبنيا على عدّة أسباب ودوافع أهمّها:

- قلّة البحوث والدّراسات التي تناولت الهوية الموصومة.

- ثراء النّماذج الرّوائية العربية بالقضايا الطابوهات والمسكوت عنها والتي تحتاج إلى النبش والمكاشفة والبحث.

- اهتمامنا بموضوع الهوية التي أصبحت هاجس المتن الرّوائي لتعدد اشكالياتها خاصة ما تعلق بالأنا و الأخر المهمش.

- صعود مدّ الهويات الجنسية الشّاذة التي تنافي القيم والأخلاق

لذلك حاولنا البحث عن جدلية العلاقة بين الأنا والأخر الموصوم ومدى تقبّله في الثّقافة العربية بالارتكاز على سؤال جوهري وهو: هل للموصوم هُوية؟ وما هي أبرز القضايا المسكوت عنها والتي شكّلت هاجس المتن الرّوائي العربي؟ حيث تفرعت عنه الإشكالات التّالية:

- هل فعلا لا مكان للآخر/الهامش/الموصوم في مشروع بناء الذّات وصناعة الهوية؟
- كيف تجلت الذّات الموصومة الشّاذة في المدونة الرّوائية العربية؟
- وهل استطاعت الذات الموصومة تحقيق اتزانها؟ وما مدى تقبُّلَها في الثقافة العربية؟
- وهل يمكن تجاوز النظرة العدائية وتبني قيم التّسامح والتّعايش الحضاري؟

ولمقاربة هذه الاشكالات والولوج إلى عوالم هذا الموضوع وتفكيك شفرات النّصوص الروائية المختارة قصد الكشف عن الأنساق المضمرة المتوارية خلف اللغة، انتهجنا الخطة التّالية:

قسّمنا البحث إلى مدخل وفصليين نظريين وثلاث فصول تطبيقية؛ جاء المدخل تمهيدا للبحث بتقصي **تاريخانية الوصم (كظاهرة اجتماعية عالمية)**، وبيّنا فيه مفهوم الوصم وأهمّ أنماطه (الجسمية، العقليّة، العرقية، الاجتماعية)، متتبعين تاريخ ظهوره عند الغرب من خلال جهود غوفمان وبيكر، ثم عند العرب بالتّركيز على بعض الوصوم الشّائعة عندهم قديما كالوصم: باليهودية والشّذوذ الجنسي وبالسّواد.

أما الفصل النّظري الأول بحثنا فيه عن **الهوية وقضاياها**، وعرّفنا فيه الهُوية وأهمّ أنواعها المتمثّلة في الهوية الفردية والجمعية، ثم عرضنا للهوية من منظورين مختلفين بين الثّبات والتّغيُّر، فالثبات والانغلاق سمة لهويات ما قبل الحداثة، الذي أمن أنصاره بمقولات الهوية الأحادية والمركزية ونقاء العرق، بينما التّغير والانفتاح وسم هويات ما بعد الحداثة التي دعت إلى انفتاح الهوية على الآخر؛ لأنّ الإنسان مجموع هويات وليس هوية واحدة.

أفردنا الفصل الثّاني لمناقشة **تحدّيات الهوية العربية** بالتركيز على الأقليات الموصومة والمهمّشة والتي اعترفت بها سياسة الهوية ودافعت عنها، ثم تناولنا قضية الهوية العربية في ظلّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية، هذه الدّراسات التي فسحت المجال للحديث عن المنسي والمهمّش والمحظور، ومن خلال نسق التّهميش في الرّواية العربية وقفنا على ثلاث قضايا وهي: المواطنة، والجنوسة، والعنصرية.

عنونا الفصل الثالث بـ: **المواطنة وحدود الهوية الموصومة** في رواية «**أنا وحاييم**» للروائي الجزائري الحبيب السايح، وهو مقسّم إلى ستّ: الوصم باليهودية في الرّواية، معالم الهوية العربية

واليهودية، اليهود بين الذّمية والمواطنة، سيرورات الانتماء والإقصاء، ما وراء الوصم باليهودية ومحاولة التّعايش، وصورة اليهودي في الرواية: عجز المتخيل أمام سلطة الواقع.

كما ركزنا في الفصل الرّابع على البحث في **الوصم بالمثليّة ونكران الهُوية** من خلال رواية «**في غرفة العنكبوت**» للكاتب المصري محمد عبد النبي، بالتطرق فيه إلى الجنس المحظور عند العرب، ثم جدلية المثلية الجنسية بين الوصم والاعتراف، وأهمّ أسبابها ودوافعها، ثم الهوية المثلية الجنسية بين الحقيقة والوهم، حقيقة الاعتراف ووهم الامتثال لذلك.

في الفصل الخامس اهتمت هذه الدراسة **بجدلية الوصم والهوية في قضايا العنصرية** من خلال رواية «**لأني أسود**» للروائية الكويتية سعداء الدعاس، تناولنا فيه: تمثّلات الأسود في الرّواية، تشظيّ الهويات الملوّنة في الرّواية، ترميم الهويات الملوّنة بانتقالها من الهامش إلى المتن، ثم طرحنا التّساؤل التّالي: ماذا بعد الوصم بالسّواد والعرقية؟ بغية الوصول للحظة الاعتراف بظهور النّسبية الثّقافية التي تؤكّد التّنوع الثّقافي وضرورة احترام الاختلاف.

وبما أنّ قضايا الأنا والآخر وصراعات المركز والهامش من اهتمامات النقد الثقافي والدّراسات ما بعد الكولونيالية كان حريّا بنا انتهاج النقد الثقافي؛ بينما دفعنا هذا الانفتاح على عدّة تخصصات للاستعانة بآليات التفكيك والتحليل والاستقصاء، للكشف عن ما تحوزه الرّواية العربية من أنساق مضمرة مسكوت عنها وذلك بكشفها في سياقاتها الدّينية والاجتماعية والثّقافية، ولما كان النقد الثقافي منفتحا على حقول معرفية مختلفة فإنّنا اعتمدنا في بحثنا هذا على مقاربات أخرى ساهمت في دراسة النّماذج الرّوائية خاصة ما تعلق بالمنهج السيميائي في دراسة العناوين والأغلفة.

لقد اشتمل البحث في دراسته على ثلاث مدونات روائية عربية معاصرة نظرا لاستحالة التّطرق لكلّ النّماذج التي تناولت قضايا الوصم والتّهميش، فإدراج رواية دون أخرى وروائي دون آخر ليس اختزالا لما لم يذكر، إنما لاستحالة الوقوف عند كلّ الرّوايات فاكتفينا بنماذج متباينة جغرافيا من ثلاثة أقطار عربية، مختلفة في مواضيعها وتلتقي كلها في توجه وهدف واحد وهو هاجس الهوية الموصومة بكلّ همومها وميولاتها، والرّوايات وهي:

- رواية "أنا وحاييم" للحبيب السايح (الجزائر).
- رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي (مصر).
- رواية "لأنّي أسود" لسعداء الدّعاس (الكويت).

وقد سبق إلى هذا الموضوع ثلّة من الباحثين والدّارسين، الذين قدموا دراسات مختلفة حول الموضوع جاءت في شكل كتاب أو رسالة بحث أو مقال علمي، نذكر منها:

- عز الدين بشقة: الوصم الاجتماعي وانعكاساته على أسرة السجين بمجلة العلوم الإنسانية - جامعة أم البواقي- سنة 2020.

- وسيلة شابو: تأثير الوصم على إعمال حقوق الانسان، المنشور في مجلة صوت القانون سنة 2017.

- آمنة بلعلى: زحام الأنساق في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح، الذي نشرته مجلة الجسرة الثقافية بقطر سنة 2019 الذي تناول قضايا الهوية والمواطنة والوصم باليهودية.

- حياة بن الشيخ، أحلام بن الشيخ: تيار الوعي في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي، بحث في جدلية حضور الوصم بالمثلية منشور في مجلة علوم اللغة العربية وآدابها سنة 2020.

- مصطفى زيكيو: العوامل المساعدة في بروز ظاهرة العنصرية، المنشور في مجلة الرسالة والدراسات الإنسانية عام 2022، والذي تناول الوصم بالسواد.

وغيرها من البحوث والدّراسات التي كان لها حصة من مثل هذه الدّراسة، والتي تطرقت لقضايا الوصم والهوية الموصومة. وهي كلّها أعمال اهتمت بجانب ما من القضية التي ندرسها وكانت على إجمال واختصار أو تدرس جانبا آخر من روايات المدونة، وتتميز دراستنا عنها بالتخصيص أكثر والتفصيل وجمع قضايا الوصم والهوية في دراسة واحدة. وفي نماذج روائية مختلفة.

أما المراجع التي استعنا بها في هذا البحث فقد كانت متنوعة باعتبار أنّ موضوع الوصم والهوية يتصل بعدّة فروع من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وقصد الإلمام بقضايا البحث، وإلى جانب الرّوايات، اعتمدنا على مراجع في اللغة والأدب والنّقد الثّقافي، ونذكر من أهمّها:

- اشتهاء العرب لجوزيف مسعد ترجمة إيهاب عبد الحميد.
- تمثيلات صورة الأسود في المخيال العربي الوسيط. لنادر كاظم.
- سياسة جديدة للهوية، المبادئ الأساسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، لبيكو باريك، ترجمة حسن محمد فتحي.
- معجم الدراسات الثقافية لكريس باركر ترجمة جمال بلقاسم.
- الهويات القاتلة لأمين معلوف.
- الهوية -مفاهيم ثقافية، لحسن حنفي.
- يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود، لعيسى شنوف.

وأما عن الصعوبات التي واجهتنا خلال البحث فقد تراوحت بين عامل الوقت وضيقه بسبب كثرة الانشغالات، بالإضافة إلى جائحة الكورونا التي كانت عائقا حقيقيا في تعاملنا مع المكتبات خارج الولاية، أمّا من النّاحية التّوثيقية للدّراسة فإنّ البحث لم يجد مشكلة تذكر من ناحية المراجع، ولعلّ من الصّعوبات التي واجهتنا قلة المراجع حول (الوصم)، وكثرتها في مجال الهوية الذي استوجب علينا التّوقف والقراءة والانتقاء ما أخذ منا الوقت الكثير، فهي متوفّرة إلى درجة يعاب على الباحث إسقاط أو إغفال ما من شأنه أن يسهم إسهاما مباشرا في محور الدّراسة، لاعتبار أنّ موضوع الهُوية يتداخل بين عدّة مجالات معرفية كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النّفس والسّياسة والأدب وغيرها.

وفي الأخير نتقدّم بجزيل الشّكر والامتنان للمشرف الدكتور "علي محدادي" على ما قدّمه من توجيهات وإرشادات وملاحظات طيلة فترة البحث، وكلّ من أعاننا في إتمام هذا البحث من قريب أو بعيد، والذي نأمل أن يكون فاتحة لما سيأتي بعده من إنجازات وبحوث علميّة، سائلين الله عزّ وجلّ التّوفيق والسّداد.

أم الخير حسيني

ورقلة في: 2022/12/31

مدخل: تاريخانيّة الوصم (ظاهرة اجتماعية عالمية)

1- ماهية الوصم

1-1- الوصم لغة

1-2- الوصم اصطلاحا

2- أنماط الوصم

2-1- الوصم الجسمي

2-2- الوصم العقلي

2-3- الوصم العرقي

2-4- الوصم الاجتماعي

3- الوصم عند الغرب (رؤية بيكر وغوفمان)

4- الوصم في الأدب العربي

4-1- الوصم باليهودية (أهل الذّمة)

4-2- الوصم بالجندر

4-3- الوصم بالسّواد

يُعرف الوصم بأنّه اطلاق أو الصاق مسميات بالفرد من قبل الآخرين مما يحرمه من تقبُّل المجتمع، ويصفه بصفات بغيضة أو سمات تجلب له العار وتثير حوله الشّائعات، فالوصم -أو وصمة العار كما يُشاع- هو الرّفض والتّهميش والاستبعاد والاختلاف والخضوع وغيرها من المسميات التي تجعل الشّخصية الموصومة شخصية سلبية ومهمشة.

وينشأ الوصم (stigma) أو (Lables) عن حالة الاختلاف الناتج عن تشوهات داخلية أو خارجية والتي يُنظر إليها على أنّها تحيد عن المعايير والقيّم الاجتماعية والثّقافية السّائدة في المجتمع. فظاهرة الوصم تثير اشكالية الأنا والآخر (المركز/الهامش) بشكل جليّ، لأنّها تقوم على ثقافة الاستعلاء وتحقير الآخر المختلف والتّقليل من شأنه، وهذه رؤية تخالف الفطرة البشرية السويّة التي جعلت الإنسان كائنا متساوِيا مع أقرانه في كلّ جوانب الحياة، فالوصم إذن ممارسة تتنافى مع القوانين التي تضمن حقوق الإنسان في الفهم الإنساني وفي التّعاقد القانوني، والتي تدعو إليها كلّ المنظمات الحقوقية والإنسانية في العالم.

ويرجع تاريخ هذا المصطلح –سلوكيا- وسبب التّسمية إلى الرّومان؛ حيث كانوا يضعون علامات مميّزة على العبيد بواسطة ختم استخدموه لإثبات ملكية هؤلاء؛ حيث يتمّ وصمهم بختم على جباههم قبل تصديرهم بعبارة (أوقفوني أنا هارب)، وهي عبارة فيها امتهان للكرامة الإنسانية وانتزاع لصفة الإنسان عن هؤلاء الأشخاص الموصومين، ويستخدم الوصم عن طريق الكيّ، كلّ هذا كان خلال العصور الوسطى لتحقير المساجين داخل السجن[1]. والضرورة تقتضي من أفراد المجتمع الابتعاد عنهم وتجنبهم، وعدم التّعامل معهم في شتى المعاملات كالأماكن العامة والأسواق والمصاهرة وغيرها من المعاملات.

ولإدراك فحوى هذا المصطلح أكثر علينا بيّان واستظهار معنييه اللغوي والاصطلاحي، والتّأصيل له كمفهوم من خلال الإجابة عن التساؤلات التّالية: ما هو الوصم؟ وكيف تحدث عملية الوصم؟ وهل لهذا المصطلح جذور وامتداد في تاريخ الإبداعين الأدبي الغربي والعربي؟

[1] وسيلة شابو: تأثير الوصم على إعمال حقوق الانسان، مجلة صوت القانون، ع 08، 2017، ص348.

1- ماهية الوَصْمُ:

1-1-لغة:

ورد لفظ الوَصْمُ في المعجم الوسيط بمعنى العار، والعيب، والعُقدة في العود، والصّدع، ويقال: قَناة فيها وَصْمٌ: صَدْعٌ في أُنبوبها. والجمع: وُصُوم[1]. أما في لسان العرب ورد لفظ الوصم بمعنى: "الوصمُ الصّدعُ في العود من غير بينونة، يقالُ بهذه القناة وَصْمٌ...ووصمه وصما: صدعه، والوَّصمُ العيب في الحسب، وجمعه وصوُمٌ؛ قال:

أرى المال يغشى ذا الوصوم فلا تُرى ويُدعى من الأشراف أن كان غانيا

والرجل موصوم الحسبِ إذا كان معيبا، ووصمَ الشيء عابَهُ والوّصْمَةُ العيبُ في الكلام...الوصم العيب يكون في الإنسان وفي كل شيء، والوصم العيب والعار، يقال: ما في فلان وصمة؛ أيّ عيب"[2]. إذن تُجمع القواميس العربية على أنّ الوصم هو العيب والعار في كلّ الأشياء، وما إن يلحق بالفرد حتى يدني من قيمته ومكانته في المجتمع.

1-2- اصطلاحا:

أمّا اصطلاحا فسندرج مجموعة من التّعاريف لتقصي ماهية الوصم، فيُعرّف الوصم بأنّه: "وضع الفرد الذي لا يحظى بالقبول الاجتماعي الكامل وضعف المكانة الأخلاقية له، والأجساد هي العملية المحورية لعملية الوصم، وقد حدّد عالم النفس الاجتماعي غوفمان Erving Goffman ثلاثة أنواع رئيسية للوصم وهي: العيوب الجسدية، الاختلالات الشّخصية، وكذلك الوصمة القَبَلِية: مثل الهوية الاثنية[3]. ويرى محمد عاطف غيث بأنّ: "الوصم هو صورة ذهنيّة سلبيّة تلصق بفرد معين كتعبير عن الأشياء والاستهجان لهذا الفرد نتيجة اقترافه سلوكا غير سوي يتعارض مع القيّم والمبادئ السّارية في المجتمع"[4]. أما بندر بن سالم القصير فيُعرّفه بأنّه: "إلصاق صفة أو تهمة، كصفة جانح أو مجرم بالشّخص، مما تختلف شدّته وأثره واستمراريته بناء على الجهة التي تقوم بعملية الوصم، وعلى

---

[1] مصطفى إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط1، 1989، ص1261.

[2] أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، بيروت، ط2، مادة (وصم)، ص 639.

[3] ينظر: أمل صالح: الأدوار المجتمعية والهوية الجندرية، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، مج 14، ع 01، 2022، ص3506، نقلا عن:(اشلي كروسمان: وصمة العار: http ://efreit.com)، 2022/06/10، على 21:25).

[4] محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1995، ص441.

نوع الفئة التي ينتمي إليها الموصوم"[1]. كما تشير كلمة وصم إلى: "وجود علامات جسدية، تكشف عن كل ما هو غير عادي، وسيء من النّاحية الأخلاقية، للأشخاص الذين يمارسون سلوكا غير سوي، من أجل تميّزهم على أنّهم أشخاص منحرفون، وسيئو الخلق، وذلك بوضع علامات في صورة وشم...وأنّ الضرورة تتطلب من أفراد المجتمع تجنبهم والابتعاد عنهم، وخاصة في الأماكن العامة، وكذلك عدم الشّراء من أسواقهم، ومخالطتهم أو الزّواج من بناتهم"[2]. وعليه نلاحظ أنّ غوفمان ربط مفهوم الوصم بالجسد البشري وما يلحقه من عيوب واختلالات مما تشكّل صورة سلبية لصاحبها في ذهن المجتمع، أما محمد عاطف غيث فربطه بالسّلوك غير السّوي الذي يتعارض مع قواعد الجماعة، فيما أرجعه القصير إلى العلم الجنائي، واعتبره تهمة أو جنحة يلصقها المجتمع بصاحب السّلوك السّيء، ويصفه بالمتهم والمجرم، وكان التّعريف الرابع مجملا لما سبق بإضافة علامات وأوشام لتمييز المجرمين والمنحرفين وتجنب مخالطتهم والقرب منهم. ومنه فالوصم قد يكون سلوكا قصريا أو وصفا يصنّف الأفراد خارج إطار جماعتهم، وقد يكون نتاج سلوك فطريّ يتسبب فيه الموصوم نفسه.

يتحدّد مفهوم الهوية في أن يكون الفرد هو ذاته وليس غيره، إلا أنّ اقتحام الآخرين حياة بعض الأفراد واقرارهم بفشلهم، وخضوعهم للمعايير والقيّم التي تحكمهم، ومنه يمكننا رصد نوعين للوصم:

- **الوصم السّلبي:** والذي يوجب على الموصومين إما إعادة تقييم ذواتهم انطلاقا من مصداقية أحكام الآخرين أو الخضوع والرّضوخ لمعاييرهم.

- **الوصم الايجابي:** ويكون بردّة فعل عكسية وعدم امتثال الفرد لقواعد جماعته ومجابهتهم والتّمرد عليهم، مما تدفعهم لوصمه بأنّه أساء لقواعدهم السّلوكية والاجتماعية والأخلاقية فيتسبب له بالإقصاء الاجتماعي والتّهميش. وبما أنّنا لا نرى أنفسنا إلا بمرأة الآخرين، فنظرتهم هي التي تجعل الفرد قادرا على قياس ردود أفعاله وتصنيفها إما بالسّلب أو الايجاب "لأنّه اختبر عدّة أدوار ووظائف في التّفاعلات الاجتماعية وكان قادرا على قياس ردود الفعل الاجتماعية تجاهها"[3]. وكي تحدث عملية

---

[1] بندر بن سالم القصير: مظاهر الوصم الاجتماعي من منظور الملقين بدار الرّعاية الاجتماعية، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، ص10.

[2] عبد الله سالم عبد الله الدراوشة: المعرفة والوصم الاجتماعي واتجاهات طلبة الجامعات الأردنية نحو المصابين بمرض الأيدز، جامعة مؤتة، الأردن، 2010، ص17، نقلا(Marshal, Gordon, (1998). Oxford dictionary of sociology, 2. Ed., New York. Oxford university press)

[3] نظرية الوصم: https://ar.wikipedia.org/wiki ، 2022/06/19، على الساعة: 19:22

الوصم لابدّ أن تجتمع عدّة معطيات (نوع الوصم، طبيعة المجتمع، الشّخص الموصوم)، ومنه يتحقق الوصم من خلال المراحل التّالية التي حدّدها عالم الاجتماع الأمريكي ومؤسس نظرية الوصم هوارد بيكر (Howard Saul Becker)[1]:

- يتسم المجتمع الإنساني بسنّ قوانين وقواعد تنظم سلوك أفراده، وتحفظ توازن المجتمع واستقراره.

- يتحدّد نوع السّلوك الفردي من خلال مدى موافقته للقواعد الاجتماعية، ومن ثمَّ يتحدّد سلوكه – بالقبول أو الرّفض- من خلال ردّة الفعل الاجتماعية، وعليه لا يرجع إلى جوهر السّلوك ذاته.

- ويدرك المشاهدون الاجتماعيون سلوكا ما، ويصمونه بالانحراف، وتلتصق به صفة مجرم أو منحرف.

- ينظر المشاهدون إلى الفرد حال وصمه، بأنّه يتصرف في ضوء ما وُصم به، ويُنظر إليه بالدّرجة الأولى على أنّه موصوم ومجرم مع تجاهل السّمات الأخرى التي لديه.

- غالبا ما تكون ردّ الفعل الاجتماعي تجاه الموصومين، وما يُصاحبه من مواقف سلبيّة من قبل أفراد المجتمع نحوهم، معبّرين عن استنكارهم ورفضهم والسّخرية منهم ولأسرهم بصفة خاصة، مما يفرض عليهم نوعا من العزلة الاجتماعية.

- يترتب على هذه الخطوات رفض المجتمع للموصوم بالانحراف (انحراف ثانوي)، ويعدّ هذا نتاجا لتقبّل الوصم، بوصفه هوية ذاتية، تؤدي بالموصوم إلى الاتجاه نحو امتهان الجريمة، والانحراف، والابتعاد عن مزاولة النّشاط المشروع.

مما سبق يتّضح أنّ عملية الوصم تتحدّد انطلاقا من موقف المجتمع باعتباره الفاعل الأول في تحديد الوصم والحكم على الموصوم بعد صدور سلوك منه مخالف لقواعد ومعايير جماعة، أو من خلال إلصاق هذه الصّفة بالفرد فتتسبب له العزل والتّهميش بدل البحث له عن حلول تحدّ من هذه السّلوكات والتّصرفات والانحرافات، ويكون علاج هذه المشكلة باحتواء الموصوم نفسيّا، وتغيير معايير الوصم، وتخفيف طابعه لمنع الموصوم من الانخراط فيه بشكل أعمق.

[1] ينظر: عبد الله سالم عبد الله الدراوشة: المرجع السابق، ص16-17.

2- أنماط الوصم:

لقد تنوّعت الوصوم في المجتمع، وتباينت التّقسيمات من دارس إلى أخر، كلّ حسب زاويته وتخصصه، وقد يجتمع عدد من الوصوم في الذّات الواحدة، لذلك نجد عدّة تصنيفات حسب الميزات البدنية والعقلية والعرقية والاجتماعية، ويمكن أن نذكر بعضها في ما يلي:

2-1- الوصم الجسدي/الفيزيولوجي:

وهو قصور وعجز يصيب الفرد يمنعه من توفير الرّعاية الضّرورية لنفسه، هذا القصور يكون في كثير من المهارات الجسمية والحركيّة، نتيجة أمراض أو تشوّهات خلقية ناجمة عن عوامل وراثية، أو التّعرض للحوادث المرورية: كشلل الأطفال، ومبتوري الأطراف، والإيدز والسرطان، أو الضّمور العضلي، أو من جراء فقدان طرف أو أكثر كما في حالات العرج، وغيرها من التّشوّهات والأمراض التي تصيب الجسم فتجعل المصاب يعيش مرحلة من عدم الرّضا ناتجة عن إحساسه بأنّ الأصحاء لا يشعرون بآلامه وينظرون إليه نظرة تقليل واستهجان أو شفقة[1].

2-2- الوصم العقلي:

وهو المرتبط بالضّعف أو التّخلف العقلي للفرد مما يحول دون التّعلم المعتاد من ناحية ونقص القدرات اللازمة للتوافق في وسط بيئي وثقافي معين من ناحية أخرى، وانعدام الكفاءة الاجتماعية والمهنية وعدم القدرة على الاستقلالية في كافة شؤون الحياة[2].

2-3- الوصم العرقي:

وهو المتعلق باختلاف السّلالة، والوطن، واللغة، والدّين، وما ينتج عن ذلك من محاولة الطوائف السّلالية أو الدّينية أو الطبقات العليا في السّلم الاجتماعي، النّظر إلى الطبقات الدّنيا والتّعامل معها باعتبارها ذوات مكانة وضيعة، مما يؤدي بالطبقات العليا إلى وصم الطّبقات الدّنيا والتّقليل من شأنها وطمس حقوقها، ولعلّ التّمييز العنصري (الهوية الإثنية) صورة جليّة لهذا النوّع من الوصم، فما تتعرض له الأقليات السوداء من تهميش ونبذ دفعت بها إلى التّمرد على هذه الأوضاع، ما

[1] ينظر: عبد الله سالم عبد الله دراوشة: المرجع السابق، ص17، نقلا: (عبد الحميد مصطفى نيازي: معجم المصطلحات الإنجليزية في الخدمة الاجتماعية، الرياض، ط1).

[2] ينظر: عبد الله سالم عبد الله دراوشة : المرجع نفسه، ص19.

جعل القائمين على هذه النزعة العرقية بوصمهم بالتّمرد وعدم الانتماء، ويعتبرون سلوكات أفرادها شاذة[1]. كما عانى البدو الرّحل على مرّ التّاريخ من هذا النّظرة أيضا، وتمّ نعتهم بالمجتمع غير المتحضر بحكم بدائيتهم وتخلفهم عن الرّكب الحضاري، ففي منطقة جنوب أسيا تشير الشّبكة الدّولية للتّضامن مع أفراد الداليت* إلى أنّ أفرادها يُعتبرون أشخاصا ما دون مرتبة البشر، وملوّثين أيضا للجماعات الأخرى، مما يجعلهم يتعرضون للنبذ ويدفعهم إلى الوظائف الأكثر وضاعة على المستوى الاجتماعي فيُعرضهم ذلك لمشاكل صحية خطيرة[2]. أما في أوربا يعدّ الغجر** صورة أخرى من صور التّميز والتّهميش، فلقد عانوا لأكثر من خمسة قرون من الإقصاء الاجتماعي على أساس التّفوق العرقي، وهو شكل من أشكال التّجريد من الصّفة الإنسانية[3].

كما توجد أنماط أخرى من الوصم؛ كالوصم الاجتماعي، وهو الرّفض أو التّميز ضد أي شخص بناءً على خصائص اجتماعية يمكن إدراكها، والتي تميّزه عن غيره من أفراد المجتمع، وترتبط الوصمات الاجتماعية عادة بالثّقافة والجنس والعرق والذكاء[4]، بالإضافة إلى الوصمة الجنائيّة، والوصمة الحسيّة-المتعلقة باختلال في الحواس- وغيّرها، كلّ هذه الأنواع تفضي إلى وضع اجتماعي يكثُر فيه التّميز وعدم المساواة والتّفاوت في المراكز الاجتماعية، مما يؤدي إلى تغييب العدالة وانعدام تكافؤ الفرص.

وتتفاوت درجات الوصم وتقبّل الموصومين لهذه الصّفات والمسميات حسب طبيعة المجتمع ونفسية وعقلية الموصوم، فهناك من يتقبله دون إبداء ردّة فعل إزاءه، بينما هناك من يرفضه رفضا

---

[1] ينظر: عبد الله سالم عبد الله دراوشة : المرجع السابق، ص20، نقلا عن: (محمد علي محمد: تاريخ علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1993)

*أفراد الداليت: طائفة من المنبوذين في الهند، يصل عدد المنتمين إليها حوالي 250 مليون نسمة، تتعرض لانتهاكات حقوقية جسيمة وللإقصاء المتواصل بسبب النّظام الطبقي الموجود في البلاد.

** الغجر: هم شعب بلا أرض ولا هوية، متجوّلون، منتشرون في جميع القارات، يتمسَّكون بتقاليدهم الخاصَّة، يعتمدون في معاشهم على التِّجارة، أو عزف الموسيقى وقراءة البخت، أو التَّسوّل، أو بعض الصناعات الخفيفة. ويوصف الغجري عادة أنه متشدِّد، متسكِّع، متحلّل من مواصفات المجتمع وقيَمِه. لمزيد من الاطلاع ينظر: (من هم الغجر ؟ وماذا تعرف عنهم؟ تاريخ النشر : الاثنين 06 أغسطس 2018، على الرابط: https://www.sa2eh.com)

[2] وسيلة شابو: تأثير الوصم على إعمال حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص350.

[3] المرجع نفسه، ص350.

[4] ينظر، عزالدين بشقة: الوصم الاجتماعي وانعكاساته على أسرة السجين، مجلة العلوم الإنسانية جامعة أم البواقي، المجلد 7، العدد 3، 2020، ص676، نقلا عن (Murry,Joseph(2007), The cycle of punishment social exclusionof prisoners and their children. In criminologyand criminal justice vol . 7. No 1,pp451-462).

تامّا وهو الحالة الطبيعة والسّوية، أمّا الفئة الثّالثة تتعايش معه دون خجل أو كتمان. ويمكن رصد علاقة الفرد بالوصم إلى ثلاث فئات حسب تقسيم غوفمان:

1/ الموصومون هم أولئك الذين يتحملون وصمة العار.

2/ الحالة الطبيعية وهم أولئك الذين لا يتحملون وصمة العار.

3/ الحكيمون وهم من يتعايشون مع الوصم بدون خجل أو تغيير في السّلوك، وقد استعار غوفمان هذا المصطلح من المجتمع المثلي.

حتى وقت قريب، تمّ استخدام هذا التّصنيف دون اختبار تجريبي. فقد أظهرت دراسة أجريت عام 2017 دعما تجريبا لوجود المجموعات الخاصة والحكيمة والمعيارية كمجموعات منفصلة؛ ولكن ظهر الحكيم في شكلين: الحكيم النّشط والحكيم السّلبي[1].

ومنه نخلص أنّ الوصم لا ينشأ لطبيعة في الفرد، بل من ردّة فعل المجتمع الذي يدفعه للانخراط في هذا السّلوك غير السّوي. وبالرغم من أنّ تجربة الوصم قد تؤثر سلبا على تقدير الذّات وعلى الانجازات الفرد الموصوم والنّتائج الأخرى، إلا أنّ العديد من الأشخاص الموصومين يتمتعون بتقدير عال للذات ويتعاملون مع هذه السّلبية بكلّ مرونة وتقبل مع خبراتهم السّلبية.

3- الوصم عند الغرب:

ظهر الوصم كمصطلح عند الغرب في ستينيات القرن الماضي، على يد مجموعة من دارسي علم الاجتماع وعلم النّفس، أمثال وكتسوس (1962)، وشور (1973)، وسبكتر وكتسوس سنة (1977)، وكان لإسهامات جورج ميد Gorge Mead، وهوربرت بلومر Herbert Blumer (1900-1987م)، وإرفينغ غوفمان Erving Goffman دورا بارزا في تأسيس نظرية الوصم، أما مصطلح الوصمة فقد أشار إليه غوفمان في كتابه (الوصمة: ملاحظات في إدارة الهوية الفاسدة stigma: notes on the Management of spoiled Identity) سنة 1963، الذي طرحه من خلال نظرية التّسمية أو الوصم (Labeling)، وتشير كلمة الوصم (Labeling) من خلال المفهوم الشّامل، إلى أنّ الشّخص الموصوم يعتبر

[1] ينظر: عزالدين بشقة: المرجع السابق، ص681، نقلا عن (Smith, R, (2012), segmenting an audience into the Own, the Wise, and normls: A related class, Analysis of stigma Related categories. Communication research reports (29ed), 29(4): pp 257-265. doi: 10 1080/08824096. 2012 704599)

مصابا بوصمة اجتماعية، تجعله غير مرغوب فيه، وتحرمه من التّقبل الاجتماعي، أو تأييد المجتمع له، لأنّه شخص مختلف عن بقية الأشخاص، وهذا يظهر في خاصية من خصائصه الجسمية أو العقلية أو النفسية أو الاجتماعية[1]. فغوفمان هو من حدّد الوصمة ونظر إليها على أنّها "عملية قائمة على البناء الاجتماعي للهوية، ينتقل فيه الأشخاص الذين يترافقون مع حالة وصمة العار من الحالة الاجتماعية "الطبيعية" إلى " المصداقية" أو "غير الموثوق بها"[2] وبالتّالي يصبح الموصوم في مواجهة حقيقة مع نظرة المجتمع له.

تصنّف الهوية الموصومة من قبل الآخرين في نمطية غير مرغوب فيها ومرفوضة بدلا من نمط عادي مقبول، باعتبارها "نوع خاص من الفجوة بين الهوية الاجتماعية والافتراضية والهوية الاجتماعية الفعلية"[3] التي نتجت عن قوانين وضعت لضبط الجماعة ومكافحة السّلوكات الشّاذة عن قيم ومبادئ الجماعة. فللموصوم إذن هوية دونية وغير عادية؛ كالمجرمين والمساجين والمثليين، وكذلك الذين ينتمون إلى أقليات عرقية. وهم يتعرضون للوصم والاستبعاد، ولا يلقون القبول والاستحسان الكاملين من المجتمع؛ لأنّ الموصوم "يفقد دوره الاجتماعي بفقدان هويته الذّاتية وهويته الاجتماعية بالمجتمع من خلال فقدان هويته الجندرية*"[4].

وإذا كان غوفمان يعُدُّ الوصم اختلافا لا انحرافا، فبيكر(Howard Saul Becker)** رائد المدرسة التّفاعلية الرمزية، وهي إحدى النّظريات السّوسيولوجيّة التي تأسّست في الولايات المتحدة الأمريكية، يخالفه وجهة النّظر، ويعتبره انحرافا وليس جُنحة أو تهمة. حيث ربط الانحراف بثقافة المجتمع ونظرته لأبنائه؛ أيّ أنّ الانحراف ليس صفة يوصف بها السّلوك في ذاته، وإنّما خاصية يخلعها المجتمع على سلوك معين في ضوء القيّم والمعايير السائدة[5]. فهو منحرفا لأنّه صُنّف كذلك وليس

---

[1] ينظر: عبد الله سالم عبد الله الدراوشة: المرجع السابق، ص11-18.

[2] عز الدين بشقة: المرجع السابق، ص677.

[3] المرجع نفسه، ص680.

* الهوية الجندرية: هي الطريقة التي يعرّف بها كلّ منّا نفسه (ذكر أو أنثى)، وقد تتغير فيما بعد في حياته؛ فنلاحظ ظهور أنواع أخرى للهوية الجندرية نتيجة عدم موافقة بعض الأفراد للقواعد التي وضعت للتفريق بين النوع الجندري، وهم: العبرون جنسيا، وأحرار الجنس، وغير المصنفين جنسيا)، نقلا عن: ar.m.wikipedia.org، بتاريخ: 2023/02/17، على الساعة: 22:04.

[4] معن خليل عمر: علم اجتماع الجندر، ص28.

** هوارد بيكر(Howard Saul Becker) عالم اجتماع أمريكي، قدّم في كتابه "الغرباء" عام 1963 أسس نظرية الوصم.

[5] ينظر: رباح مجيد الهيتي: نظرية الوصم، https://www.uoanbar.edu.iq//eStoreImages/Bank/6279.pdf

لطبيعة فيه (وأردف لهم مصطلح الغرباء). إذ تركز نظرية الوصمة عند بيكر على الكيفية التي يكوّن بها المنحرف (هويته الانحرافية)، والتي في ضوئها يتعرض لتلك المعاملات السّيئة، وتستند هذه النّظرية على الافتراضات التّالية[1]:

- إنّ ردّ فعل الأخرين تجاه سلوك الفرد هو الذي يجعله متهما بهذا السّلوك سواء كان منحرفا أو غير منحرف، فالسّلوك لا ينظر إليه على أنّه انحراف في ضوء تعريف عالمي مطلق ولكن وفق ردّة فعل الآخرين تجاهه(social reaction).

- لا يوجد سلوك منحرف بالفطرة أو بالوراثة. ونوع السّلوك المنحرف يختلف من مجتمع إلى آخر.

- إنّ التّمييز الدّقيق بين السّلوك المنحرف وغير المنحرف ليس سهلا خاصة إذا عرفنا أنّ الانحراف يتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان.

وخلص بيكر إلى أنّ ردّة فعل المجتمع إزاء الموصوم غالبا ما تقوي سلوكه الانحرافي ولا تختزله. كما أشار أصحاب المدرسة التّفاعلية الرّمزية إلى أنّ الوصم يتشكّل من كيفية تشكيل المعاني أثناء عملية التّفاعل وأشكال التّواصل والتّمثُلات التي تدخل في إطار العلاقات ما بين الأفراد، وعدّوا نظرية الوصم جزءا من هذا التّشكيل. فنجد أنّ توقعات الأخرين وردود أفعالهم تؤثر بشدّة في كلّ تصرّف فردي.

وجد الدّارسون أنّ الوصم –وصمة العار- يؤثر بشدّة على رؤيتنا لهؤلاء الذين يحملون هذه الصّفات، كما يؤثر أيضا على رؤية الموصوم لنفسه وعلاقته بالمجتمع[2]؛ ولأنّ الوصم الذي تمارسه الأغلبية (الأقوياء) يؤدي إلى أخريَّة الأقليات الموصومة وتهميشها، ووصمها بالدّونية والعجز، وبالتّالي يسوّغ الواصمون الاستبعاد العمدي لهذه الفئة استنادا إلى الصّفات الأصلية التي أدت إلى وصمهم.

4- الوصم عند العرب:

لقد انتشرت في المجتمع العربي كغيره من المجتمعات عدّة سلوكات وتصرفات تحيد عن الأسس والأطر التي سنّها المجتمع لتحفظ أمنه واستقراره. ووصم كلّ مخالفٍ لها ومنتهك لقوانينها

[1] رباح مجيد الهيتي: المرجع السابق، ص2.

[2] ينظر: نظرية الوصم: https://ar.wikipedia.org/wiki ، 2022/06/21، على الساعة: 09:43.

بالنّقص والدّونية، بل قد يتعرض للمضايقات كحال الصّعاليك وتمردهم على قبيلتهم، وما نالهم من إقصاءٍ وتهميش نتيجة الفقر والحرمان، فالصّعلوك والخارق للقانون العام كان يصطدم بمجتمعه الذي كان يرى فيه هذه الفوضوية الفردية مظهرا من مظاهر التّمرد، مما يجعل القبيلة تتخلى عنه وتحرمه من حمايتها، فيعيش خليعا طريدا مشردا. كذلك الفقر كان يحطّ من قدر صاحبه ويدفعه للبحث عن سبل فردية أخرى غير المتعاونة، تجره إلى الصّراع والصّدام مع الأخرين، ولا يتوقف الأمر عند هذه الحدّ، حيث تخشى كذلك الفئات التي تعاني من التّشوهات والعيوب خلقية تنمر المجتمع ونظرته السّلبية. فالفرد الموصوم لا يملك أي خيار إلا الامتثال للمعنى الأساسي للحكم الذي أطلق عليه، فقد حثّت الأديان السّماوية على الابتعاد عن هذه المظاهر السّلبية، لما تخلفه من ضرر نفسي وانتهاك خطير لنفسيّة وشخصيّة الفرد الموصوم. ومنه قوله تعالى في تنزيله الحكيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة الحجرات، الآية11). فالدّين الإسلامي حرّم مظاهر السّخرية لما فيها من ضرر نفسيّ على الموصوم، قد يؤدي به إلى الانزلاق في ما لا يُحمد عقباه، وجاءت الشّريعة الإسلامية السّمحة بمنهج وقائي ضد الوصم، سواء في وجود الإنسان أو في غيابه، حفاظا على قيمته وكرامته لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(سورة الإسراء،الآية70)، فجميع النّاس في الشّرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء ويشتركون في أصل بشري واحد رغم تعدّد أشكالهم وألوانهم ومذاهبهم ودياناتهم[1]. وقد شاع الوصم بأنماطه المتعدّدة في الثقافة العربية، وتجلّت صوره في مدونة السّرد والشّعر العربيين. ومنه سنحاول أن نقدّم نماذج من صور هذه الوصوم عند العرب:

1-4- الوصم بالانتماء الدّيني (الوصم باليهودية نموذجا):

تتمايز الثّقافات والأديان عن بعضها البعض بمجموعة من القيم والعادات والمعتقدات التي تصنع منها ولها هوية ثابتة وراسخة على مرّ الزمن، وتعدّ هذه الهوية الجوهر الذي يستمد منه الأفراد قوتهم وثباتهم، إذ يشكّل تمايزها عن بعضها البعض مظهرا من مظاهر الخصوصية والفردانية التي تجعل لكل ثقافة ودين هوية خاصة ومتميزة، فهل الانتماء الآخر لغير ديننا يقلّل من هويته؟ وهل

[1] ينظر: سلطان الزيودي: الوصم الاجتماعي وعلاقته بالعود إلى الجريمة، المجلة الالكترونية الشاملة المتعددة التخصصات، ع 40، 2021، ص9-10.

اختلاف الأخر عنّا يعدّ وصما ويدني من مكانته؟ ولطالما شكّل الدين بؤرة خلاف وصّدام بين ثقافات وأديان، وأدى إلى التّعصب والصّراعات والحروب، وما صورة العداء بين العرب واليهود إلا واحدة من هذه الصّور. هذا العداء الممتد عبر التاريخ -حتى مع غير العرب المسلمين-، منذ "صلتهم بملابسات صلب المسيح على النحو الذي جعل أوربا تتهمهم بالتآمر لتحقيق ذلك"[1]. إذن لقد عاش اليهود في أوربا قرونا من الاحتقار والتهميش، وتكرر هذا المشهد في عديد من البلدان حيث وُجد اليهود، وازدادت علاقتهم مع غيرهم توترا وقلقا لنظرتهم استعلائية رغم ما عانوه من تشتت واضطهاد، هذه النّظرة الاستعلائية زكّتها مقولة (الشّعب المختار) "التي تجعلهم حيثما وجدوا ينطلقون من الشّعور بالتّفوق على الرغم مما كانوا فيه من شظف العيش وسوء المنقلب على مختلف المستويات، فقد كانوا (الضّحية المتميزة) أو (العبد السيِّد) في الوقت نفسه"[2]. إلا أن نظرتهم لأنفسهم لم تشفع لهم عند غيرهم من الشعوب.

إذ صعُب على كثير من الأوربيين وغيرهم تقبل اليهودي بهيئته الجديدة وثيابه الجديدة، اليهودي الفيلسوف والشّاعر والباحث والموسيقي وإلى غير ذلك[3]، وهو الحال المجتمع العربي أيضا الذي رسم صورة سلبية هامشية لهذه الشخصية، صورة حافلة بكل النّقائص والمثالب، فهو اليهودي: البخيل المُرابي القذر الحاقد المنافق الدّموي الغادر الغارق في الجنس وعبدُ المال، هذه الصّور القاتمة جعلت الأقليات اليهودية في العالم -وعند العرب المسلمين خاصة- أقلية منبوذة مهمّشة، فوصفوهم بالأجانب حتى وهم فوق أرضهم تحت سمائهم يتقاسمون معهم الهواء والماء، لذلك عقدت قريش حلف الفضول؛ وهو أول رابطة لحقوق الإنسان (590-595م) تتحدّث عن التزامات لفضلاء مكة المجتمعين في دار ابن جدعان؛ فحوى هذا الحلف أن لا يدعوا مظلوما من أهل مكة (أيّ مواطن)، أو من دخلها من سائر الناس (أجنبي) إلا نصروه على ظالمه وأعادوا الحق إليه. هذا الحلف تأسس إثر ظُلامة لحقت بتاجر يمني (أجنبي عن القبيلة) في مكة فاجتمع السّادة والوجهاء لنصرته[4]، وهو الحلف الوحيد الذي أبقاه الرسول صلى الله عليه وسلم بعد قيام الدولة الإسلامية. فلاحقتهم الصورة النّمطية السّلبية قرونا طويلة وسبّبت لهم الكثير من الاضطهاد والمعاناة، ولعلّ صعود النّازية واعتلاء هتلر العرش زاد في مأساة هذه الأقلية.

[1] سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص 262.

[2] سعد البازعي، المرجع نفسه، ص263.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص263.

[4] ينظر: عبد الحسين شعبان: الهوية والمواطنة، البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، ص33.

وفي تتبعنا لعلاقة اليهود بالعرب وقفنا عند أهل الذّمة؛ وهم نصارى ويهود أهل الكتاب الذين عاشوا تحت لواء الإسلام ومارسوا طقوسهم بكلّ حرية، فالذّميون يعتبرون من رعايا الدّولة الإسلامية، وقد فضلوا الاحتفاظ بديانتهم الأصلية مقابل دفع الجزية، لذلك فهم مواطنون يتمتعون بالحماية والعيش بأمان، ولكن بشروط في كنف الدّولة الإسلامية، فالذّميّ إذن يعتبر مواطنا يقابله المستأمن – أجنبي- و القادم من دار الحرب إلى دار الإسلام حيث الحماية والأمان، فالمستأمنون يُعتبرون أجانب دخلوا في الإسلام بإذن الدولة الإسلامية بغرض التّجارة أو غيرها[1]، لاحقتهم فكرة التّميز بينهم وبين المسلمين في الحقوق والواجبات. وهو ما يفضي بنا إلى أنّ الإسلام في بعض مواقفه لا يؤيد فكرة المواطنة الكاملة صراحة لغير المسلمين. فمسألة أهل الذّمة كانت من بين المعطيات التي اعتمد عليها البعض في الحكم بغياب المواطنة في النظام الإسلامي وذلك لعدم مشاركة غير المسلمين في شؤون الدولة. ومنه تصنّف اليهودية كوصم يحول دون تمتع اليهود ببعض الحقوق في ظلّ الدّولة الإسلامية.

4-2- الوصم بالجندر:

مصطلح **الجندر** (**Gender**) استخدم في الأدبيات الغربية، أما ترجمته إلى العربية فهي (النّوع الاجتماعي)، فالجندر قضية تتعلق بالثّقافة بدلا من الطبيعة (التّكوين البيولوجي). وتدخل فيه عدّة قضايا كالأنوثة والذّكورة التي تهتمّ بالبناء الاجتماعي للرجل والمرأة وعلاقتهما الاجتماعية.

لقد نُظر للأنوثة قديما (وفي أيام الجاهلية –وحتى عند الأمم الأخرى-) على أنّها صورة منحرفة عن قاعدة الذّكورة الأساسيّة، فالوصم بالأنوثة ظلّ ينغص على الفتاة وعائلتها عيشهم، وما وأد البنات عند العرب إلا صورة جليّة على هذه النّظرة الدّونية التي تقلّل من مكانة المرأة في المجتمع العربي قديما، فميلاد الأنثى يعتبر عار يلحق بالعائلة يجب وأده والتّخلص منه. ومن ثمّة فالأنوثة تعدّ وصمة عار وعلامة على تدنّي منزلة الكائن البشري.

كما أشار الجاحظ في كتابه الحيوان إلى موضوع الخلق المركب (المخنثين)؛ وهم أولئك الذين يفارقون معاني الرّجال إلى الشّبه بالنّساء، واعتبرها من الوصم الذي يُلحق بأصحابه العار ويحطّ من قدرهم في مجتمعاتهم، حين وصفهم في قوله: "ولكنّه يخرج ممزوجا مركبا، فيخرج إلى أن يكون مذبذبا، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء"[2]، وذهب إلى أكثر من ذلك حين قابل مصطلح الخصيّ والمخنّث بالفحولة كأضداد، وأنزلهم منزلة النّساء لما يجمع بينهم من صفات مشتركة في قوله في باب تحريف رسالة هشام

[1] ينظر: عبد الحسين شعبان: المرجع نفسه، ص35.

[2] أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط2، 1965، ص108.

بن عبد الملك "فمن بني مروان من يدّعي أنّ عاملَ المدينةِ صحَّف، لأنّه رأى في الكتاب: "أَحصِ مَن قِبَلَكَ مِنَ المُخنَّثين" فقرأها اخصِ مَنْ قِبَلَكَ من المُخنَّثين"[1]، مما جعل قارئ الرسالة يستعجب الأمر، "وذُكر عن مشايخَ من أهل المدينة أنّهم حكَوا عنهما أنّهما قالا: الآن صرنا نساءً بالحقّ!! كأن الأمر لو كان إليهما لاختارا أن يكونا امرأتين! قال: وذُكر أنهما خرجا بالخَصلتين من الخصاء والتخنيث، من فتور الكلام ولين المفاصل والعظام، ومن التفكُّك والتّثنِّي، إلى مقدار لم يروا أحدا بلغه، لا من مخنثات النساء، ولا من مؤنَّثي الرّجال"[2]. إذن فقضية الجندر قضية نُظر إليها منذ القديم على أنّها صورة سلبية ومنحرفة تلحق بالفرد مهما كان نوعه، وتنزله منزلة الضّعفاء عديمي الشّأن. كما يعدّ الخصيّ أمرا محرما في الدّين الإسلامي، وذكره أبو جعفر الرّازي في شرحه: "حدّثنا الرّبيع بن أنس، عن أنس بن مالك في قوله تعالى: "ولآمُرنَّهم فليُغيّرنَّ خلْقَ الله" قال: هو الخِصاء"[3]. وذلك لما فيه من تغيير لخلق الله تعالى.

أما الغزل بالغلمان فهو صورة أخرى من صور الشّذوذ الذي ترفضه المجتمعات، وتعتبره نوعا من الحبّ الذي يستهجنه الرّأي العام الإنساني، ولقد عرفت العرب أيضا هذا الانحراف الجنسي وذُكر كثيرا في القرآن. لقد ظهر الغزل بالغلمان أو بالمذكر في الأدب العربي خلال الحكم العباسي، حيث بلغ هذا العصر درجة من الفحش والمجون لم تكن موجودة في العصور السّابقة، وكان أبو نواس أوّل من ابتدع هذا النّوع من الغزل الذي أُعتبر مظهرا من مظاهر التّجديد في الشّعر. فكان يفتتح قصائده بالتّغزل بالمذكر بدل الوقوف على الأطلال وذكر المحبوبة، ويرى في حبّ الرجل لغلام لذة لا ترقى إليها لذّة حبّه للمرأة، فيقول في غلام له متغزلا به ويشكو هجرانه:

أفنيت فيك معاني الشّكوى وصفات ما ألقى من البلوى
قلبّت آفاق الكلام فـما أبصرتني أغفلت عن معنى
وإذا نجوتُ القلب فيك وجدتك في الحشا أدنى إلى النجوى4

لقد تفشى هذا النّوع من الغزل الماجن بين العرب نتيجة اختلاطهم بالأعاجم وشيوع العادات والتّقاليد الفارسيّة، وذهب الجاحظ إلى أنّ هذه العادة حصلت باحتكاك العرب بالخرسانيين بسبب الحملات العسكرية[5]، ثم تفشت في أثينا، فروما، فبيزنطية، وإيران وقرطاجة، واسبارطة، وأديرة

[1] أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : المرجع السابق، ص121.
[2] المرجع نفسه، ص122.
[3] المرجع نفسه، ص137.
[4] علي شلق: غزل أبي نواس، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (دط)، 1954، ص57.
[5] ينظر: علي شلق: المرجع السابق، ص50.

القرون الوسطى وبلاد العرب، فأمريكا وأوروبا اليوم، كما بلغ عددهم في ألمانيا نحو خمسين بالمئة ممن يمارسون هذه العادة[1]، وذلك نتيجة لضاءلة العواطف النّفسية وتغلب الشّهوات الجسدية على صاحبها مما يؤدي إلى اختلال الطاقة الجنسية. ويعتبر الغزل بالمذكر وصمة وعيبا يُنزل صاحبه أدنى المنازل لأنّه يخالف الذوق العربي العام. وسبق أن ذكرنا أنّ كلّ ما يخالف الرّأي العام يعتبر وصما وانحرافا يحرم صاحبه من التّقبل الاجتماعي.

كما يعتبر اللواط أيضا نوعا من أنواع الشّذوذ الجنسي الذي يرفضه المجتمع ويُحرّمه لحياده عن الفطرة السّليمة للإنسان، وهو ممارسة الجنس بين الذّكور وسميّ حديثا (بالجنسية المثلية)، وقد أفرد عددًا من العلماء اللواط كنوع من الوصم الاجتماعي الذي يرفضه المجتمع ويُجرّم صاحبه. إذ صنّف العلماء عدّة مصنفات في ذمّ اللواط ومنهم: أبو محمد الهيثم بن خلف الدوري (ت307ه) الذي صنَّف رسالة سمَّاها "ذم اللواط وما روي في التّشديد والنّهي عنه"، وكتب أبو بكر الآجري (ت360ه) رسالة في ذم اللواط أيضا، أمّا أبو عمرو عثمان بن عبد الله بن إبراهيم الطرسوسي (ت401ه) الذي صنَّف رسالة في "تحريم اللواط"، وصنَّف أيضًا جمال الدين بن المِبْرد (ت909ه) رسالة سمَّاها "التّوعد بالرجم والسّياط لفاعل اللواط"، وصنَّف محمد بن طولون الدمشقي (ت953ه) رسالة سمَّاها " شدّ الرباط في ذم اللواط". ويبدو أنّ الكتابة في ذمّ اللواط قد استمرت إلى وقت متأخر، فهذا أبو الفضل محمد بن سالم السفّاريني الحنبلي (ت1188ه) قد كتب فيه كتابا، سمّاه "قرع السّياط في قمع أهل اللّواط"[2]. كلّها تُجمع بفداحة هذه الممارسات غير السوية، وتُجرّم الفاعل والمفعول على حد سواء.

4-3- الوصم بالسّواد(العرقية):

كانت القبيلة العربية تحرص على نقاء الجنس والسّلالة، وكان السّواد عندهم وصما ونقصا ودافعا للاستعباد والتّهميش، فالرّجل الأسود أقل منزلة وقيمة ومكانة في المجتمع. مما يُشكّل لهذه الذّات الموصومة أزمة، وتخلق له عقدا نفسية أرّقته ونغّصت هدوء حياته. فاختلاف الشّكل واللون مظهران من مظاهر التّفرقة الاجتماعية، وذلك راجع لعدّة أسباب: كتشاؤمهم من الليل، والموت، والغراب لسواده، ومنه سُميّ مجموعة من الشّعراء الجاهليين –قبل الإسلام- بأغربة العرب نسبة للونهم الذي أخذوه عن أمهاتهم (الإماء)، وقد ذكرهم صاحب القاموس المحيط بالقول: "أغربة العرب،

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص51.

[2] ينظر: معتز الخطيب: المثلية الجنسية من منظور فقهي، مركز النهوض للدراسات والبحوث، 2021، على الرابط التالي: https://nohoudh-center.com/articles

سودانهم، وشُبهوا بالأغربة في الجاهلية، عنترة وخفاف بن ندبة، وأبو عمير بن الحباب، والسليك بن سلكة، وهشام بن عقبة بن أبي محيط إلا أنّه تخضرم وقد ولّي في الإسلام"[1]. وغيرهم ممن شكّل لهم السّواد وصما وأسقط حقوقهم وعزلهم عن قبائلهم، حتى وإن تخلصوا من وصم العبودية بمجيء الإسلام إلا أنّ وصم السّواد ظلّ يلازمهم طيلة حياتهم "فألوانهم أسقطت حقهم بالوجود الحرّ الذي يسمح لهم بمشاركة المجتمع حقوقه ورغباته، شغلتهم ألوانهم فأكثروا من ذكرها تصريحا أو تلميحا. فولّدت هذه المسألة لدى بعضهم ما يُعرف بعقدة النقص"[2]، فاللون الأسود رمز خيبة الأمل في المجتمع الجاهلي، فها هو عنترة يكثر من ذكره إذ يقول:

يُنادونني وخيل الموت تجري محلُّك لا يُعادله محـلُّ
وقد أمسوا يعـيبوني بأمــيَّ ولوني كلما عقدوا وحلّوا
لقد هانت صروف الدّهر عندي، وهانت أهله عندي وقلُّوا

وما غلّب ذكرهم اللون الأسود في أشعارهم راجع للنظرة السّوداوية التشاؤمية الكامنة في أعماقهم وما خلفته من عقد نفسية، فوجدوا في عالمهم الشّعري وفي حروبهم ملاذا ومتنفسا لنوازعهم الداخلية[3]. وكان عنترة يكثر من ذكر السّواد في شعره فيقول:

أن كنت أزمعت الفراق فإنّما ذمـت ركابكم بالليل المظلم
ما راعني إلا حمولة أهلها وسط الدّيار تسفّ حبّ الخمخم
فيها اثنان وأربعون حـلوبة سودا كخافية الغراب الأسحم4

فاللون الأسود يشير إلى حمولات إيحائية في الثّقافة العربية: كالقبح، والبشاعة، والهّمّ والكدر، وكذلك الحزن والحّداد وغيرها من الدّلالات السّلبية. ويمثّل الأخر الأسود نسقا ثقافيا مناهضا للأنا الأبيض الذي فرض عليه كلّ القيود من القمع والقهر. فالعبودية تعدّ نسقا ثقافيا مقابلا لنسق السّلطة والقوة، هذه السّلطة هي التي أعطته الحقّ بوصم الأسود بكلّ الصّفات الذّميمة "هذا الآخر الذي وُصم بصفات البهيمة والوحشية والشهوانية المفرطة وفساد الخلق وتشوه الخِلقة، ونُحتت له

[1] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزالآبادي: القاموس المحيط، مادة (غ، ر، ب)، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1965، ص1178.

* هؤلاء الأغربة كانوا نتاج زواج السيد من الأمة وهو ما سمي بزواج الهجنة أو التهجين.

[2] سارة رياض عبد الكريم: عقدة اللون عند أغربة العرب في العصر الجاهلي، لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ج1، العدد 31، 2018، ص278.

[3] ينظر: سارة رياض عبد الكريم : عقدة اللون عند أغربة العرب في العصر الجاهل، المرجع السابق، ص277-278.

[4] ابن معاوية بن قراد العبسي: شرح ديوان عنترة بن شداد، المطبعة العربية بمصر، د ت، د ط، ص 123

تمثيلات انتقاصية وصور مشوّهة ترسّبت في المتخيّل العربي، ورسّختها ممارسات التّمثيل المتنوعة الخطابية وغير الخطابية"[1]. وقد أفرز هذا الوضع ردود أفعال متبايّنة تراوحت بين الاغتراب والاندماج في الجماعة، فمنهم من رضخ لمصيره ورضي بحياة الذّل والهوان بأن يبقى خادما لأسياده(الموصومون)، وفئة أخرى ثارت ضدّ الظّلم وأخذت حقوقها وحريّتها(الحكيمون)، بينما الفئة الثّالثة تمردت على واقعها ورفضت أعراف القبيلة ولجأت للطبيعة مواسيّا وملجأ وهم (الحالة الطبيعية).

فحين تتغلّب آلية الاندماج كما هو حال الشّاعر ندبة بن خفافة تنفتح الهوية على الآخر وتستوعبه، لا استيعاب إخضاع وهيمنة، بل استيعاب يرمي إلى "تحقيق تلك المعادلة الصّعبة والمتمثلة في (معايشة الاختلاف في المساواة) أو المساواة والتّعايش السّلمي مع الاختلاف والمغايرة"[2]. أما حين تتغلّب آليّة الطّرد والإبعاد وهي الصّورة الأعمّ، فإنّ الهُوية الموصومة تنغلق على نفسها وتستأنس بالعزلة والانطواء، وهو مآل الشّعراء الصّعاليك وسلكة بن السليك حيث كان مصيرهم النّفور من القبيلة[3]. ويبدو أنّ هؤلاء الشّعراء السّود: "كانوا على وعي بالهوية الاجتماعية التي يتحركون ضمن حدودها، لذا كانوا لا يتحرجون من صفة العبودية التي كانت ملتصقة بهم وإن كانوا أحرارا وكأنهم أحسّوا أنّ عبوديتهم لسوادهم كانت بها وصارت هويتهم التي تحيلهم إلى تلك الفئة الصّامتة المحاطة بالتّابوهات الاجتماعية"[4]. ومهما يندمج الموصوم أو يتمرّد عن الجماعة التي ينتمي إليها، تظلّ حالة الاغتراب تلازمه، وتحول بينه وبين الشّعور بالتّقبّل والسّكينة.

خلاصة القول؛ يعدّ الوصم صورة سلبية وقاتمة عن الهوية، وتعدّ الشّخصية الموصومة (الآخر) صورة متمردة عن (الأنا)، فهومي بابا يرى أنّ الشّخصية الهامشية الاجتماعية ماهي "إلا صياغة لأشكال متمردة على المركز، لأنّها تمثّل تجربة فاعلة ومؤثرة تغيّر الاستراتيجيات النقدية"[5]، فالشّخصية الموصومة تمثل الهامش في مقابل المركز الذي له حقّ إصدار الأحكام عليه، وبالتّالي وضعه في حيّز الإبعاد والإقصاء والتّهميش. ومنه سعت هذه الأقليات المهمّشة إلى إثبات ذاتها والمطالبة

[1] نادر كاظم: تمثيلات الآخر في صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004، ص17.

[2] نادر كاظم: تمثيلات الآخر في صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: المرجع السابق، ص18.

[3] ينظر: نادر كاظم: المرجع نفسه، ص18.

[4] نادر كاظم: المرجع السابق، ص37.

[5] هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2006 ص70.

بحقوقها، وهو ما نادت إليه السّياسات التي ظهرت حديثا كسياسة الهُوية، وحرصت عليه أيضا الدّراسات النّقدية والثّقافية والما بعدية (ما بعد الحداثة. ما بعد الكولونيالية).

وحتى نضئ جوانب هذا البحث طرحنا الإشكالات التّالية: هل يُعتبر الموصوم هوية هامشية في الثقافة العربية؟ وكيف ينظر الموصوم لنفسه؟ وما مدى تفاعله مع الآخرين؟ وما مدى تقبل المجتمع العربي لهذه الشخصية الموصومة؟ وهل حضور الوصم في الرّواية العربية هو امتداد للوصم في مدونة السّرد العربي القديم أم أنّه فكرة مستوردة ودخيلة من الأدبيات الغربية؟ كلّ هذه الإشكالات سنسعى للإجابة في الفصول التّطبيقية.

الفصل الأوّل: الهُوية وقضاياها

1-1- قراءة في مصطلح الهوية

1-1- الهوية لغة

1-2- الهوية اصطلاحا

1-2- الهوية الفردية والهوية الجماعية

2-1- الهوية الفردية (الذاتية أو الشخصية)

2-2- الهوية الجماعية

1-3- جدليّة الهوية والمغايرة (الهوية المغلقة والهوية المفتوحة)

1-3-1- جدليّة الثّبات والتّغير من منظور فلسفي

1-3-2- من نسق الهوية الأحادي إلى براديغم التّعدد والاختلاف

1-3-2-1- هويات ما قبل الحداثة (الهوية المغلقة والثابتة)

1-3-2-2- هويات ما بعد الحداثة (الهوية الليّنة والمفتوحة)

تعدّ مقولة الهوية واحدة من أهمّ المفاهيم والرؤى التي وُضعت على منصة المُساءلة والتّشريح، والتي شغلت حيّزا مهما في الدّراسات الفلسفية والفكرية والنّقدية وما زالت، لامتدادها في عدّة مجالات معرفية كالسّياسة والأدب والفلسفة وعلم النّفس وعلم الاجتماع وغيرها، وعلى الرّغم من البساطة الظاهرية التي يتبدى فيها مفهوم الهوية، إلا أنّه على خلاف ذلك يتضمن درجة عالية من الصّعوبة والتّعقيد لتنوع دلالاته ومصطلحاته، مما جعل مفهومه الاصطلاحي فضفاضا وزئبقيا، وصار ضبطه أمرا صعبا؛ فكلّما حاولنا ضبطه في مجال ينفلت ليندرج في مجال آخر. فهل يمكن تحديد مفهوم الهُوية؟ ومما تنشأ؟

1- قراءة في مصطلح الهُويّة:

1-1- الهُوية في اللغة:

جاء لفظ الهَوية بفتح الهاء في معجم لسان العرب **لابن منظور: "**هوية تصغير هوة، وقيل: الهَوية بئر بعيدة مهواة"[1]، وعرّفها الجرجاني في التّعريفات بأنّها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النّواة على الشجرة في الغيب المطلق"[2]. أما في المعجم الوسيط يرد مفهوم الهَوِيَّة بمعنى: "البئر البعيدة القعر"[3]. فرغم ورود هذا المصطلح في المعاجم التّراثية القديمة إلا أنّ دلالاته الحديثة بضمّ الهاء بعيدة عن جوهر اللغة العربية وطارئ عليها، فالهُوية لغويّا كما عرّفها حسن حنفي "أن يكون الشّيء هو هو وليس غيره، وهو قائم على التّطابق أو الاتساق في المنطق"[4]، وهو ما ذهب إليه الفلاسفة القدامى حين استعملوا لفظ (هُوية) المتحوّل من الضمير المفرد الغائب(هو) بمعنى الوجود، كما أشار إليها أرسطو وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة بأنّ: "الهُوية منحوتة من الضمير "هُو" بوصفه مقابلا للفظة (إستين في اليوناني) للدلالة على وجوه المعنى الذي أقرّه أرسطو لمفهوم الوجود"[5]. ورغم كثرة الانزياحات التي طرأت على هذا المصطلح من "هو" نحوي إلى "هو" منطقي، إلى "هو" وجودي، إلا أنّه استقر كمصطلح له مفاهيمه الخاصة بحسب وجهات النّظر.

---

[1] ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ج14، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، ص316.

[2] علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية' بيروت، لبنان، 1403ه-1983م، ص 257.

[3] مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (باب الهاء)، القاهرة، 1379ه-1960م، ط4، 2004، مكتبة الشروق العربية، ص.1002

[4] حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط 1، 2012، ص10.

[5] فتحي المسكيني: الهُوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ط1، 2001، ص7.

ويتحدد مفهوم الهُوية بناءً على الدّلالة اللغوية والفلسفية والسّيسيولوجيا والتّاريخية لهذا المصطلح، ويقابل مصطلح "الهُوية" العربي كلمة (Identité) و(Identity) في الفرنسية والانجليزية. وهو من أصل لاتيني ويعني: الشيء نفسه، أو الشيء الذي هو ما هو عليه؛ أي أنّ الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر، كما يعني هذا المصطلح في اللغة الفرنسية: "مجموع المواصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه معروف ومتعيّن"[1]. فلم تبتعد المعاجم العربية عن هذا المفهوم، والملاحظ أنّ هذا مفهوم الهُوية (بضمّ الهاء) مفهوم غربي محظ؛ لأنّ مفهومه المتداول بعيد كلّ بعد عما جاء في الكتب التراثية العربية.

1-2- الهوية في الاصطلاح:

تعاني المفاهيم في العلوم الإنسانية بصورة عامة من إشكالية ضبط التّعريف وتحديد معناه باختلاف الزمان والمكان، واختلاف المنطلقات الفكرية التي تتناول هذا المفهوم أو ذاك، لأنّ أصعب شيء في تأثيث العقل البشري هي المفاهيم لصعوبة انجاز تحاديد دقيقة لها، وخاصة مفهوم الهوية. إذ تعتبر من المفاهيم الدّائمة الحضور في الوجود التّاريخي لأي أمّة دونما انقطاع، مما أدى إلى تلوّنه وتغيّر دلالاته عبر هذا الحضور من عصر لأخر، فمفهوم الهُوية مشتق من "الهو" كما تشتق الإنسانية من الإنسان، ويرى حسن حنفي أنّ مصطلح الهو، هو مركب من تكرار هو، فقد تمّ وضعه كاسم معرّف ب (ال) ومعناه: "الاتحاد بالذّات...فهو وعاء الضّمير الجمعي لأيّ تكتل بشريّ، ومحتوى لهذا الضّمير في الآن نفسه، بما يشمله من قيّم وعادات ومقوّمات تُكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق"[2]. فرغم تداخل مفهوم الهوية مع الماهيّة والجوهر بانتسابهم إلى جذر معنويّ واحد في نظره، إلا أنّها تعدّ موضوعا إنسانيا خالصا، والإنسان نفسه من يمكنه أن يتماهى أو ينقسم أو يتعالى على نفسه باعتبار أنّ الهوية "تعبير عن الحريّة، الحريّة الذاتية، الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وُجدت فالوجود ذاتيّ، وإن غابت فالاغتراب"[3]، ومنه فلا هوية دون حرية ذاتية تبيح للفرد التّعبير عن انتماءاته وتطلعاته والتّمسك بها والدّفاع عنها إن استلزم الأمر.

---

[1] ينظر: مادة "Identité" في "Larousse"، ومادة "Identification" في: Encyclopaedia Universalis، نقلا عن:(الهوية وقضاياها، في الوعي العربي المعاصر، مجموعة من المؤلفين، تحرير وتقديم: رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013، لبنان، ص23).

[2] حسن حنفي: المرجع السابق، ص11.

[3] حسن حنفي، المرجع نفسه، ص.11

ويقول أمين معلوف حول مفهوم الهوية: "لقد علمتني حياة الكتابة أن أرتاب من الكلمات، فأكثرها شفافية غالبا ما يكون أكثرها خيانة، وإحدى هذه الكلمات المظلّلة هي كلمة (هُوية) تحديدا، فنحن جميعا نعتقد أنّنا ندرك دلالتها ونستمر في الوثوق بها وإن راحت تعني نقيضها بصورة خبيثة"[1]، وذلك لاتساع هذا المصطلح وهُلاميته فكثيرا ما يتمّ خلطه مع مفاهيم أخرى مثل(الخصوصية، الثّقافة، اللغة، القومية وغيرها)، لكنّ هذه المفاهيم ما هي إلا الأرضية والقاعدة الأساسية التي تتشكّل من خلالها الهُوية. أما ألكس ميكشللي فيرى بأنّها: "جوهر الشّيء وحقيقته المركبة من العناصر المرجعية والمادية والذّاتية التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي"[2]، فالهوية من منظوره ما هي إلا مجموع انتماءات التي تحدّد التّكوين الاجتماعي للفرد والتي يعرف من خلالها، وبها ينتمي إلى نسق معين. كما ذهب بعض الدّارسين لتعريف الهوية بأنّها: "إحساس بالذّات ينشأ حينما يبدأ الطفل بالتّميز عن والديه وعائلته، ويأخذ موقعه في المجتمع، فهي تشير إلى شعور شخص ما بمن هو، وما هي الأشياء الأكثر أهمية بالنسبة له، ومن المصادر الأساسية للهوية هي: القومية، والعرق والجنس والطبقة"[3]،

ويتضح من هذا التّعريف أنّ الهوية هي مجموع الانتماءات تشكّل الفرد وتحدّد موقعه في المجتمع الذي ينتمي إليه. فمن خلال هذه التّعريفات التي أوردناها يتضح بأنّ مفهوم الهوية واسع ولا يمكن ضبطه لتغيّر وجهات النّظر والاختصاص، إلا أنّ الهوية بكلّ تمثّلاتها التي تراوحت بين من يعتبر أنّها تعبير عن الحريّة الذّاتية، ومن يرى بأنّها قد تكون نقيضها –الاختلاف- لعدم الوثوق بها، ومن يعتبرها جوهر الشيء وحقيقته، والأخير الذي رأى بأنّها إحساس بالذّات يميّزها عن غيرها، مما تجعل الفرد ككائن اجتماعي ينتمي إلى عدّة هيئات تدخل في تحديد هويته، ولن تتحدّد هذه الهوية إن لم يوجد الاختلاف كمقابل لها؛ لأنّ الاختلاف هو جوهر الهوية بالمفهوم الهايدغري.

2- الهُوية الفرديّة والهُوية الجماعيّة:

مما قدمناه لمفهوم الهوية يبدو أن ضبطه الاصطلاحي عمل صعب جدا خاصة في وقتنا الرّاهن، لما أفرزته العولمة من مستجدات قضت على الخصوصيات وأوقعت الإنسان في مأزق الهوية. لقد تناول الباحثون الهوية كظاهرة فردية من خلال عدّة نظريات قدّمها علماء النّفس خصوصا وعلى رأسهم إريكسون Erikson في نظريته "النّمو النّفسي الاجتماعي" حول تشكّل الأنا، ثم جاء بعدهم علماء

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2004، ط1، ص17.

[2] ألكس مكشللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات المطبعية، دمشق، ط1، 1993، ص129.

[3] هارلمبس وهولبورن: سوشيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر، ط1، 2010، ص13.

الاجتماع أمثال هيربرت ميد Herbert Mead وغوفمان Goffman ليُلبسوا الهوية لباسا اجتماعيا، ودرسوا في ظلّه دور الآخر في تحديد الهوية الفردية. فيؤكّد هيربرت ميد أنّ فكرة النّاس عن أنفسهم تنبع عن التّفاعل الاجتماعي مع الآخرين، وباعتبار أنّ لكلّ فرد هويته الخاصة إلا أنّه لا يملك حرية تحديدها في المجتمع الذي ينتمي إليه، فهويته مرتبطة بانطباعات الآخرين حوله ومدى تقبلهم له ضمن جماعتهم.

2-1- الهوية الفردية (الذّاتية أو الشّخصية):

لإدراك مفهوم الهوية الفردية ترى كاترين هاليبرن Catherine Halliburn أنّ مفهومها يدرك عند طرح سؤال من أنا؟ والذي يسعى الإنسان - من أول الطفولة مرورا بالمراهقة إلى البلوغ- إلى الإجابة عنه، فوعي هويتنا الخاصة هو مُعطا أولي من معطيات علاقتنا بالوجود وبالعالم[1]. ويعود الشّعور بالهوية الفردية تدريجيا إلى القرن التّاسع عشر، وما الرومانسية إلا إحدى تجلياته بلا أدنى شكّ، حين أعلت من النّزعة الفردية وجعلت الذّات مبدأ أساسيا لها، وأولت المشاعر والأحاسيس أهمية بالغة. وإذا كان لكلّ فرد رسم ووسم خاص يميّزه عن غيره حتى في حالة التّوائم الحقيقيين، فنجدهم بعيدون على أن تكون لهم نفس الخصائص السّيكولوجيا والفيزيائية المشتركة.

هذا التّنوع والاختلاف الجيني بين البشر هو أساس التّفرد والتّميّز لقوله تعالى: ﴿ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾(الروم، الآية 22) فرغم امتلاكنا لنفس الأعضاء البيولوجيا إلا أنّ لكلّ شخص بصمة خاصة تدلّ على كونه فرد فريدا ومختلفا عن الآخرين وهو ما اصطلح عليه بالهوية الفردية أو الشخصية. هذا المصطلح الذي أطلقه بيكو باريك beckon brick على الكائنات البشرية التي هي في نظره "عبارة عن أفراد متفردين، ومراكز متميّزة للإحساس بالذّات، يملكون أجساما وتفاصيل ذاتية مختلفة، وحياة داخلية لا يمكن إقصاؤها، وشعور بالكيان الشخصي والأفكار والآراء الخاصة"[2]. فالهوية الفردية هي شعور الفرد بفردانيته؛ أي هو نفسه وليس غيره، ويبلغ هذا الشّعور ذروته في مرحلة المراهقة ويبقى على ما هو عليه في الزمان ويشعر بوجوده المختلف عن غيره، فهذا الاختلاف بالذّات هو الذي يعرّفه بنفسه وهو يتحرك ضمن

[1] ينظر، كاترين هالبيرن وآخرون: الهوية والهويات، الفرد الجماعة المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2015، ص43.

[2] بيريكو باريك: سياسة جديدة للهوية، المبادئ الأساسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، تر: حسن محمد فتحي، العدد 2043، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص30-31.

ثقافته الفرعية[1]. كما يعرّفها يان اسمن Jan Assmann بأنّها: "هي الوعي بالذاتية والكيان الخاص غير القابل للاختزال أو الانتقاص، والذي يطوره الفرد اعتمادا على معالمه الجسدية، هي الصورة التي تجعل الإنسان الفرد غير قابل للتبديل"[2]، فإذا وصل الفرد درجة عالية من الإدراك والوعي بهذه الهوية، حتما فسيصل إلى مرحلة النّضج التي تمكّنه من حسن إدارة دفة السّلوك والتّصرف الصّحيح.

وتتكوّن الهوية الفردية من مزاجنا وطبعنا ووراثتنا ومجموع الذّكريات والتّجارب التي تشكّل تاريخنا الخاص، وهو كل ما يثبت تميّزنا عن غيرنا. وقد تحافظ الهوية الفردية على بعض مكوناتها ويصعب تغييرها طيلة حياة الفرد، فما يكوّن الفرد "هو تلك السّمات التي تكون جزءا لا يتجزأ منه، والتي مع غيابها يفقد الشخص هويته ولا يكون هو الشّخص ذاته"[3] كالجنس والقرابة والخصوصيات الأثنية قياسا بالمكونات أو الانتماءات الأخرى المُشكّلة للهوية. وقد حدّد الدّراسون ستّ خصائص مشكّلة للهوية وديناميكيتها وهي: "الشّعور بالاستمرارية، الوضوح والوحدانية، التّنوع، تحقيق الذات بالفعل، تقدير الذات، المطابقة والمفارقة: عبر هذه المبادئ الكبرى المتناقضة أحيانا تنبني الهوية الفردية"[4]، هذه المكونات أو المشاعر هي في مجابهة دائمة مع الذّات نفسها ومع الآخرين، فقد تهان أحيانا بخيباتها وقطائعها واغترابها، وقد تعزّز وتزيد ثقة حسب المحيط الخارجي، والتي نجملها في ما يلي[5]:

1- الاستمرارية: وهي بقاء الانسان هو ذاته أو على الأقلّ مشابها لذاته على مرّ الزمن.

2- الوضوح: هو تصرف الإنسان بأسلوب يحيل إلى فكرة وحدة الأنا وتماسكها.

3- الوحدانيّة: وهي شعور الفرد بالأصالة ورؤيته نفسه فريدا (غير قابل للمقارنة).

4- التّنوع: وتتمثل في كوننا أشخاصا عدّة في شخص واحد (المظاهر المنفصلة لأدوارنا المختلفة).

5- تحقيق الذّات بالفعل: فما يقوم به الإنسان من أنشطة يحقّق الذّات بالحركة والفعل، ينطوي هذا العنصر مفارقة تتمثل في تغيّر الذات في الاستمرارية.

---

[1] ينظر: محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بن عكنون، ط1، 2003، ص96.

[2] يان اسمن: الذاكرة الحضارية الكتابة الذكرى والهوية السياسية، ص243.

[3] بيكو باريك: المرجع نفسه، ص30.

[4] كاترين هالبيرن وآخرون: المرجع نفسه، ص75.

[5] ينظر، كاترين هاليبرن: المرجع نفسه. ص75-76.

6- تقدير الذّات: وتتمثل في النّظرة الايجابية للذّات والتي تتبلور من نظرة الشخصية لنفسها أو نظرة الآخرين لها.

وقد تتعارض هذه المكونات مع سلوكيات الفرد ومعتقداته ومشاعره المختلفة، أو تتعارض مع الجماعة التي ينتمي إليها مما يؤدي إلى انغلاق الذّات أو ما يسمى بالهوية المغلقة أو الصّلبة. ومنه يثيرنا الإشكال الآتي: هل الهوية أن تكون مختلفا عن الآخرين ومشابها لهم في الوقت نفسه؟ وما العلاقة بين الهوية الفردية والجماعية؟

لا تتعلق الهويات فقط بانطباعنا عن أنفسنا، وإنّما أيضا انطباعنا عن الآخرين وانطباع الآخرين عنا "فالهوية ذات معنى مزدوج، فهي داخلية (internal) بمقدار ما نعتقد حول هويتنا، وخارجية (external) تتعلق بالطريقة التي يرانا فيها الآخرون"[1] فإذا كان لكلّ فرد هوية خاصة به إلا أنّه لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الهويات الأخرى، تلك الهويات تكسبه طابعها عبر الانتماء إلى جماعات مختلفة. فالعلاقة التي تربط بعديّ الهوية الفردي والجماعي علاقة غريبة وتبدو في الظّاهر متناقضة أيضا؛ لأنّ الهوية الفردية (هوية الأنا) تنشأ من الخارج باتجاه الداخل، بينما الهوية الجماعية عكس ذلك، إذ تنشأ من الداخل باتجاه الخارج فهناك علاقة جدلية قائمة بينهما؛ لأنّ "العناصر الفردية للهوية تؤكد على الاختلافات بينما العناصر الجمعية تركز على التّشابهات مع أنّ الاثنين يرتبطان بإحكام"[2]. وطالما أنّ هوية الفرد لا تتكوّن حقيقة إلا انطلاقا من المجموعة؛ فالوعي الفردي ما هو إلا تكوين اجتماعي نشأ من خلال التّفاعل والمشاركة مع المجموعة، ويرى يان اسمن أنّ الأولوية للهوية الجماعية. في حين لا تنشأ وتعيش هوية (ال نحن) خارج الأفراد الذين يشكلون هذه الهوية الجماعية ولذلك يبقى هذا الدّيالكتيك قائما بينهما. ومن خلال التّفاعل القائم بين (الأنا-نحن)؛ أي التّفاعل الاجتماعي، الذي يشكّل عنصر من عناصر الحضارة أي الهوية الفردية والجماعية (التفرد- والتموضع). إذن فكيف تنشأ وتتكون الجماعات؟ بتعبير أخر كيف تتكوّن الهوية على المستوى الجماعي أو المجتمعي أو الجمعي "الجمعوي" كما يسمى مغاربيا؟

[1] هارلمبس وهولبورن: المرجع السابق، ص105.

[2] المرجع نفسه، ص 105

2-2- الهُوية الجماعيّة:

في حياتنا العادية، نرى أنفسنا أعضاء في مجموعة متنوعة من الجماعات ونحن ننتمي إليها جميعا، لأنّ الإنسان بطبعه ميّالٌ للعيش في الجماعة، فهذا الكائن الاجتماعي له نوع جنسي يميزه، ومكان إقامة، وتموضع جغرافي، وطقوس دينية يمارسها، وطبقة معينة ينتمي إليها، وانتماء سياسيّ، ووظيفة، وعادات لطعامه، واهتمامات رياضية والتزامات اجتماعية وغيرها، كلّ هذا يجعله ينتمي لجماعات متنوعة أو ما نصلح عليه الهوية الجماعية أو(هوية ال"نحن"). التي قد يلجأ الإنسان إليها كحلّ بديل ويختبئ تحت ردائها عندما لا يستطيع الإجابة عن سؤال من "أنا"؟ مما تنتج عنها أزمة فقدان معالم الاستمرارية، فلا يستطيع تحديد أين هو ولا إلى أين وصل، ويخشى السّلب من هويات أخرى والذوبان فيها، (والانتماء إليها خاصة إذا كانت الجماعة مثبتة ولها باع وصيت).

تعرّف الهوية الجمعية بأنّها "انخراط الإنسان في نظم حضارية معينة"[1]. وتعرّف كذلك بأنّها "مظهر الذّات النّاتج عن وعي الأفراد بانتمائهم إلى جماعات اجتماعية محددّة يعبّر عنها من خلال الدّلالة العاطفية لهذا الانتماء"[2] فهي ناتجة عن اندماج وتموقع الفرد في محيطه الاجتماعي، وتترجم عن طريق الانتماء وكذا المشاركة في الجماعة والمؤسسات الاجتماعية التي تبرز من خلال ممارسة الفرد لأدواره المحددّة اجتماعيا. فالهوية الجماعية هي صورة هذه المجموعة التي ترسمها لنفسها والتي يتطابق ويتماثل معها أفراد هذه المجموعة، هذا الانتماء الاجتماعي الذي يعتمد على مشاركة الإنسان الفرد في معرفة مشتركة وذاكرة مشتركة تمثّل ذاكرة المجموعة ككلّ، فالهوية الجماعية "هي أساسا مسألة معرفة، ووعي يحمله الأفراد الذين يعيشون تحت عباءة هذه الهوية؛ أي أنّها تنبع في واقع الأمر من الأفراد"[3]؛ أي من الدّاخل إلى الخارج، لذلك نجدها تتقدم الهوية الفردية بل لها الأولوية عليها؛ لأنّ الهوية الفردية لا تتكوّن إلا وفق منظومة الاندماج والتّواصل والتّفاعل مع الآخرين. وتتكوّن إلا انطلاقا من المجموعة التي تحدّد معالمها وحدودها. فالهوية بالأساس مسألة وعي وإدراك، ومتى أدركت الهوية الفردية فرديتها وبلورتها خاصة إذا واجهت هوية الأنا الآخر- كالهجرة والاغتراب مثلا- عن طريق هذه الأشياء وحدها يمكن للهويات الفردية أن تتفعّل وتتصعّد وترتفع لتصبح هوية جماعية.

---

[1] يان اسمن: الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، تر: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص244.

[2] يان اسمن: المرجع السابق، ص245 .

[3] يان اسمن: المرجع نفسه، ص242.

إذا فالهوية ظاهرة معقدة ومتناقضة، فهي تعني التّميز والاختلاف في الوقت نفسه، وهو ما أكّده ادمون مارك Edmond Mark "بأنّ الهوية تتحرك بين التّشابه والاختلاف، بين ما يجعل منّا فردا متميّزا ويجعلنا مشابها للآخرين في الوقت نفسه"[1] وهو ما أثبته علماء النفس أيضا، كما تسير الهوية الفردية بالتّوازي مع الهوية الجماعية ولا تكاد تنفكّ عنها رغم ما يعتوّر هذه الاخيرة من مثالب وأعطاب، والتي سنحاول اختصارها في النّقاط التّالية:

- أنّ الهوية الجماعية يمكن إلغاؤها ما لم تستند إلى تركيب أساسي تردّ إليه أو عوامل خارجية تستند إليها كالإلزام والاجبار، مثلا تمنع هذا أو تجعله صعبا أو مستحيلا؛ لأنّها في الأساس ما هي إلا مسألة رمزية، مثل ما يحدث في حالة الهجرة: هجرة أفراد مجموعة معينة إلى مكان آخر، أو أيضا في حالة التّحول عن الدين إلى دين آخر.

- حين تفرض الهوية الجماعية على الجماعات ذات الصّلة وجهات نظر وخبرات وتّجارب، وهو أمر لم يمتلكوه ولا يمكنهم امتلاكه، فصراع الهويات الثّقافية هو الشّرارة الأولى لأي عنف سياسي أو ديني أو اجتماعي داخل الجماعة الهوياتية الواحدة ونضرب مثلا بالمثليين والسّود والنّساء الذين لم يتخذوا نفس وجهات النّظر مع هوياتهم الجماعية، ففي القرن التّاسع عشر نبذ الكثير من اليّهود العلمانيين دينهم لكنّهم أرادوا أن يحافظوا على هويتهم اليهودية بإرثها وتاريخها الذي ورثوه عن أسلاف، وهم يختلفون عن اليهود الأرثوذكس إلا أنّ هذا الاختلاف لا ينتقص من حقوقهم أو يجعلهم أقلّ يهودية. ونجد اتجاهات مماثلة في اختلاف وجهات النّظر عند جماعات عرقية أو سياسية أو دينية سواءً أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو هندوسا. فالهوية الجمعية هي ملكية لجميع الأفراد الذين يتقاسمونها، وليست ملكية خاصة لأوصياء مُدعين[2].

- خلقها تناقضات زائفة بين الهويات المغلقة وتزكيتها، نحن نعلم أنّ الجماعة مكوّنة من تنوّع واختلاف بين أفرادها، وثمّة فروقات كثيرة بين الرّجال والنّساء وبين البيض والسّود، والتي يفترض أن تحظى بشيء من الاهتمام، فنجدها تتجه إلى خلق تناقضات بين الهويات المغلقة، ونضرب مثلا بما أورده بيكو: "فالرجال قد لا يتحدثون باسم النساء أو لمصلحتهن، وإن حدث هذا تنصلت داعيات الحركة النّسائية بأنّ النّساء وحدهن يعرفن ما يردن وبما يشعرنا ويفكرن"[3]، والأحرى أن تتكلم كلّ فئة اجتماعية في الهوية الجماعية باسمها، فإذا كانت الهوية الجماعية انعكاسا يحدث على مستوى

[1] كاتريرين هالبيرن وآخرون: المرجع السابق، ص44.

[2] ينظر: اريك بيكو: سياسة جديدة للهوية، ص66.

[3] إريك بيكو: المرجع نفسه، ص67.

الأفراد، فمن الضروري أن يصبح لكلّ فرد هوية فردية، إلا أنّ ذلك لا يحتم على هذه الهوية أن تتحول إلى هوية جماعية. فما يوثّق عرى الجماعة ويعزّزها هو احترام الاختلافات. فهوية الكائنات البشرية تتفاعل وتشكّل بعضها بعضا.

- قد تتعرض الهوية الجماعية إلى التّجميد أو التّطبيع للهوية المكتسبة تاريخيا، فبمرور الزّمن تحاول بعض الهويات الفردية من الأقليات المهمّشة التّخلص من عدّة قيود وعقبات فرضتها عليها الأعراف أو التّقاليد أو السّلطة التي فرضتها الجماعات التي تنتمي إليها وقد تحظى بالقبول والرّضا إلا أنّها تبقى دائما حذرة ومتيقظة تحسبا لأي عارض، فما تتعرض له الأقليات المهمّشة كالسّود والنساء والمثليين مثلا هو نتيجة لشعورهم الحالي بالهوية المكتسبة ونتيجة أيضا لتدنيهم وتهميشهم في الماضي والحاضر، وهذا في الأساس يعتبر محصّلة لعملية تاريخية معقدة ومتشابكة[1].

لطالما كانت الهوية الجماعية كجدران البيت الذي يحوط ساكنيه ويمنحهم استقلالية وخصوصية ثقافية ورمزية دينية؛ لأنّ الفرد لا يستطيع تحديد ذاته إلا من خلال الجماعة. وبناء عليه تتبادر إلى أذهاننا عدّة أسئلة: ما الذي يكسبنا كينونتنا ويميزنا عن غيرنا ويجعلنا هذا الشّخص الذي يختلف عن الآخرين؟ هل نحن الأشخاص أنفسهم الذين كانوا قبل عشرين أو ثلاثين سنة؟ وهل الهوية جوهر ثابت ومستقل أم هي في حركية مستمرة وقابلة للتغيير؟

3- جدلية (ديالكتيك) الهوية والمغايرة (الهوية المُغلقة والهوية المفتوحة):

لقد مرت الهوية في طريق تشكّلها بمراحل عدّة وتأثرت بمتغيرات كثيرة سواءً كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية وغيرها، التي عرفها العالم والتي أسهمت في إعادة تشكيل وعي حداثي لمفهوم الهوية، ويعتقد عالم الاجتماع ستيوارت هول Stuart hall (1932-2014) أنّ فكرة الهوية التي سيطرت على تفكير المجتمعات تشكّلت عبر مرورها بثلاث مراحل: مرحلة ما قبل الحداثة، ومرحلة الحداثة (التنوير والنهضة الأوربية)، ومرحلة ما بعد الحداثة. فمفهوم الهوية يشكّل قضية خلافية غير قابلة للتّجاوز بين الثّابت أو المتغير. وبظهور الحداثة غدا مفهوم الهوية من الموضوعات الحساسة والمستهدفة التي يُنظر إليها كوسيلة يتمّ التّحصن بها من المستهدفات والمؤثرات الخارجية مما يقود إلى الانكفاء والانطواء على الذّات ورفض التّعايش وعدم الاقرار بالتنوّع والاختلاف.

والملاحظ أنّ الهويات تنمو في تراتبية زمنية دونما انقطاع، ويتلوّن شكل حضورها التّاريخي بجملة من التّحولات النّوعية في المجتمعات البشرية، هذا التلوّن يؤدي إلى حدوث عدم التوازن

[1] ينظر: اريك بيكو: المرجع نفسه، ص68.

وانشطار بين قديم متأصل وموروث، وبين جديد تسعى إلى فك شفراته وتعيين وجوده، مما يجعلها تتأرجح بين الثّابت والمتغير، بين الانغلاق والانفتاح.

1-3- جدلية الثبات والتغيّر من منظور فلسفي:

تقع الهوية في قلب الصراع الهادف إلى صياغة تعريف نهائي للإنسان، وبما أنّها شغلت حقولا معرفية مختلفة، فمن المسلّم به أنّ جيناتها الأولى كانت فلسفية النشأة، ولا جدال أنّ الهوية كانت الأرضية التي قامت عليها الفلسفة منذ قرون، وانطلاقا من عدّة مفاهيم رسّختها الفلسفة اليونانية منذ بدء التّفكير بالذات والماهية، وبحقيقة الوجود وجوهر العالم الطبيعي. هؤلاء الفلاسفة سواءً أ كانوا ماديين أو مثليين[1]، احتدم الصراع والخلاف بين قائل بالثبات والسكون الهوية والوجود أمثال (بارمنيدس وأرسطو)، وبين قائل بالحركة والتّغيير أمثال (هرقليطس وأفلاطون) شغلهم أصل العالم إذا كان مادي أو غير مادي، هل هو واحد أم متعدد؟

وقبل الخوض في غمار هذا الخلاف سنورد تعريفات اصطلاحية لمفهوم الهوية والجوهر والاختلاف –باعتبار أن الجوهر مرادف للهوية والاختلاف مقابل وضد لها-، إذ اتفق معظم القدماء والمحدثين من الشّراح على تعريف أرسطو للهوية، فالهوية في نظرهم وكما ورد في المعجم الفلسفي هي ما يتصف به الشخص والموجودات من ثبات رغم تغيُّر الزمن. فأرسطو حسم الجدل القائم حول الهوية والاختلاف، وأكّد على ثبات الهوية من خلال نظريته الأثيرة في التّمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل بعد عدّة أبحاث مطولة سواءً في المنطق أو في مقولة الجوهر فيقول في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا معرّفا الهوية أنّها: "تُطلق على الشخص أو على الموجود المشبه بالشخص إذا ظلّ هذا الشخص ذاتا واحدة على الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه في مختلف أوقات وجوده وهذه هي هوية الأنا أو الهوية الشخصية"[2]. أما الجوهر من زاوية ميتافيزيقيا يطلقه أرسطو على معنيين: "- الحامل النهائي الذي لا يمكن أن يحمل على أي شيء آخر، ب- الموجود الفردي وما يمكن أن ينفصل عنه وما له مثل هذه الطبيعة فهو الشكل والصورة لأي شيء"[3]. فإذا كان الجوهر هو ماهية وذاتية الشيء ويميزه، فالاختلاف هو مقابل له، والاختلاف بصفة عامة يطلق على شيء آخر مختلف له معان مختلفة تقابل تلك الأشياء التي لها ذاتية متحدة... وأُطلق الاختلاف على: تلك الاشياء التي وإن تشابهت في وجه

[1] مصطفى النشار: جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، www.Nominom.com 11.50 .12-11-2016، ص3

[2] مصطفى النشار: المرجع نفسه، ص4.

[3] مصطفى النشار: المرجع نفسه، ص5.

اختلفت في عدّة وجوه كالنّوع أو الجنس أو المماثلة، وتطلق أيضا على تلك الأشياء التي جنسها مختلف ومتعارض على جميع الأشياء التي يكون اختلافها في جوهرها[1].

لقد بلور أرسطو موقفا ثابتا ونهائيا من التّساؤلات المتعلقة بالهوية والوجود: "فالمنطق الأرسطي هو منهج للبحث والتّفكير، يقوم على أساس أنّ كلّ ما في الوجود –مادة وفكرا- ثابت، فالشجرة هي الشجرة، والبذرة هي البذرة، وعليه فما كان حقيقيا بالأمس هو حقيقي اليوم، وسيظلّ حقيقيا على الدّوام"[2]. لقد اهتمّ المنطق الأرسطي بالعلم والفكر والصفات الجوهرية للأشياء من أجل الحديث عن الثبات الذي لا يتغير؛ فهو يرى في التّغيّر نقصا وعدم اكتمال في طبيعة الأشياء. كما استمرت مقولات الوجود والأصل الواحد، والحركة والسكون طوال تاريخ الفلسفة اليونانية، إلى أن جاء **أرسطو**، فقام ببلورة موقف نهائي لتلك الإشكالات القائمة حول الهوية والوجود.

لقد أكّد أنصار الفلسفة الأيلية وعلى رأسهم **بارمنيدس** تلك الهوية الثابتة للوجود باعتباره أول من وجه النّظر نحو الوجود بدل الطبيعة، وأنّ العقل هو سبيلنا إلى الحقّ واليقين، ولا يقين إلا يقين الوجود الثّابت. وأجاب عن سؤال: ما الوجود؟ بقوله: "أنّ ما هو موجود، فهو موجود، ولا يمكن أن لا يوجد...والوجود موجود، واللاوجود ليس موجود، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا"[3]. هذه المعرفة التي تتصف باليقين تأتي من العقل وليس من الحواس، إذا فالموجود واحدي الصفة ولا مجال للتّعدّد. أمّا اللاوجود فهو غير موجود لأنّه يتصف بالغموض ويثير الشكّ والظنّ، وبالتّالي فهو ينفي بقوله هذا سمة التغيُّر. وعلى الإنسان "أن لا يبحث في تطور الوجود إلى اللاوجود أو اشتقاق الكثرة عن الوحدة"[4]، ويمكننا أن نجمل قوله في المعادلة التّالية:

الوجود ← العقل ← اليقين

اللاوجود ← الحواس ← الظن والشك

رؤية بارمنيدس هذه تعتبر أنّ الهوية كامنة في الوجود والفكر، وأنّها الواحد الثابت الذي يستقي ثباته من اليقين.

---

[1] المرجع السابق، ص5.

[2] محمد حسن مهدي بخيت: علم المنطق المفاهيم والمصطلحات والتصورات، ج1، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص115.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، د ط، بيروت، ص41.

[4] يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)،1993 ، ص14.

أما هيرقليطس فيعدّ أول من أثار قضية التغيير والحركة الدائبة في العالم، واعتبرها أساس فهمنا للعالم الظّاهر. وهو ما عبّر عنه بمقولته الشّهيرة لن تعبُر نهرا واحد مرتين وضمّنه أدونيس قولا آخر: " لن تعبُر النهر، أيّها العابر، وأنت أنت، مرتين، أين النهر، إذن، وما هويته؟ وأين أنت أيها العابر، وما هويتك؟"[1]. وعلى أساس إدراكه معنى التغير والسيلان انتقد هيرقليطس كلّ من يصوّر العالم ثابتا وليس به هذا التنازع والحركية الدائبة مبررا رأيه بهذا المثال "يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفا ومتفقا مع نفسه، فالائتلاف harmonia يقوم على الشدّ والجذب بين الأضداد كالحال في القوس والقيثارة"[2] وهي إشارة منه إلى أنّ الحقيقة تكمن خلف الأضداد وفيها؛ لأنّ هذه الأضداد هي مصدر خير لنا.

مثلما عارض بارمنيدس هيرقليطس، فقد عارض أرسطو رأي معلمه أفلاطون وأبطله، ويكفي أن نورد رؤية أفلاطون هنا لنتبين هذا الجدل القائم حول ثبات أو حركة وتغيّر الوجود والهوية. لقد رفض أفلاطون في محاورته (ثياتينوس) البحث عن الحقيقة الثابتة عن طريق الحواس وحدها، ولم يقف عند هذا الحدّ بل تعمّق في محاورته (السوفسطائي) في طرح قضية الوجود وحقيقته التي تتأرج بين الثبات والتغيّر ليصل لنتيجة ثالثة مفادها أنّ "الوجود بحسب طبيعته الذاتية لا هو في حركة ولا هو في سكون، كما أنّه ليس السكون والحركة مجموعين بل هو آخر غيرهما"[3]. فالوجود هو واحد من الأصناف (الأجناس) الخمسة العظمى والموجودة في عالم المثل، إذ أشار في قوله إلى قدرة الوجود على الدّخول في الحركة والسكون واعتبره جنسا ثانيا. في حين نفى عن الحركة والسكون القدرة في الدّخول على بعضهما البعض وعدّه جنسا ثالثا. فكلّ واحد منهما لا يمكن أن يكون الآخر إذ هو يمثل نفسه هو هو وهذا هو الجنس الرابع من الأجناس العظمى (الذاتية) وهو يقابل الجنس الخامس منها وهو (الغيرية) أو الاختلاف[4]، وبذلك تتيح الاجناس الخمسة المشاركة بين المُثل المتعدّدة بالشّكل التّالي: "أنّ كلّ مثال هو موجود أي يشارك في مثال الوجود، وكلّ مثال هو ذاته أي يشارك في مثال الذاتية، ويختلف عن غيره فهو يشارك في مثال الحركة"[5]، إنّ الديالكتيك بين الهوية والاختلاف من منظور أفلاطون ينبثق من ذاتية أو وجود واختلافه عن غيره؛ فالذاتية تفترض الغيرية والهوية تفترض

[1] أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002، ص18.
[2] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص6.
[3] مصطفى النشار: المرجع نفسه، ص10.
[4] ينظر، المرجع نفسه، ص10.
[5] المرجع نفسه، ص11.

الاختلاف. وعليه قد تحمل الذات أو الهوية صفات تميزها عن الآخر المختلف إلا أنّ ذلك التميّز لا يلغي الآخر أو ينفيه، فهذه الهوية تستمد وجودها وتحققه استنادا على الآخر، وحتى يتحقق هذا الوجود لابد أن تكون متطابقة مع الذات "كلّ واحد منهم مختلف عن الاثنين الآخرين، ولكنّه مطابق لذاته"[1].

لم يتوقف هذا الجدل حول ثبات وتغير الهوية عند هؤلاء الفلاسفة، واستمر لألفي سنة بعد، إذ تأسست رؤية الحداثة (عصر النهضة والتنوير) على الثبات والمركزية الغربية التي تعلي من أناها وتهمش وتقزم كلّ مختلف عنها، لتتوالى بعدها مقولات ما بعد الحداثة المتمثلة في سياسة الهوية والمنادية بحركية وتغيُّر الهوية حين أعادت الاعتبار للأقليات المهمشة كالسود والنساء والمثليين.

3-2- من نسق الهوية الأحادي إلى نموذج التّعدد والاختلاف:

يولد الفرد كائنا بيولوجيا ثم يتحول إلى كائن ثقافي، حيث يكتسب من محيطه وجماعته ومكانه ما يصقل هويته ويطبعها بطابع خاص ومتفرد، فهناك طريقتان على الأقل لتصوّر الهوية الثقافية وإدراكها، بين ماهوية ضيقة ترى أنّ الهوية الثّقافية حقيقة واقعة تشكّلت بالفعل، وبين هوية ثقافية يجري إنتاجها على نحو متواصل كونها حصيلة تفاعل الإنسان مع الواقع والواقع دائم التّغيُّر والتّحوُّل وبالتالي فلن يكتمل تشكّلها على الاطلاق. ولا شك أنّ مقومات الهوية هي العناصر التي تجتمع عليها الأمة وأقطارها المختلفة، من وحدة العقيدة، والتاريخ المشترك، ووحدة اللغة، والموقع الجغرافي، ولا شكّ أيضا أنّ أعظم هذه العناصر الذي يمكنه أن يستبدّ ويتسلط على بقية العناصر الأخرى هو العقيدة.

لقد صنّف الدّارسون هذه العناصر إلى ثابت ومتغيّر، فأمّا الثّابت منها كالمعتقدات والتقاليد، بينما عدّوا القيم والمبادئ متغيّرة، وبما أنّ الهوية في الأساس هي مجموع هذه العناصر فإنّ طغيان مكوّن منها، سواء من منظور الثبات أو التغيّر، سيؤدي لا محالة بالهوية الثقافية إلى الاعتلال والمرض.

3-3- 1- هويات ما قبل الحداثة (الهوية المغلقة الثابتة):

تحيلنا الدّلالة اللغوية المباشرة لبراديغم الهوية منذ الوهلة الأولى إلى تلك العلاقة الحميمة لكلّ كائن في أن يكون متطابقا مع كينونته؛ أي أن يكون هو هو، هذا التّطابق بالتّحديد هو الذي يؤهله للاختلاف عن غيره. ولو أردنا أن نؤسس لهذا الكلام نستحضر في هذا المقام مقولة الفيلسوف سقراط

[1] مارتن هايدغر: الفلسفة الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم: محمد سيلا، دار الامان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص29.

Sucrates حين قال: "اعرف نفسك بنفسك"[1]، وصية سقراط هذه بمثابة دعوة لاستقلالية الوعي الإنساني عن كل المؤثرات الخارجة عنه، هذه النّزعة البشرية المتأصلة في الذّات البشرية تجعل الفرد يعتقد أنّه يحتل مركز الوجود وأنّ الأخر ما هو إلا هامش وعارض يتوجب عليه الدوران حول هذا المركز.

هذه النظرة المحدودة التي حصرت الهويات في عبوات ضيقة، والتي صبغت الوعي ما قبل الحداثي، هي ما أشار إليه هول ستيوارت في دراساته الاجتماعية حول الهوية بأنّ الفرد أو الهوية الفردية في المجتمعات ما قبل الحداثية كانت هي المحور الأساسي، وارتكزت أكثر على الهياكل التّقليدية خاصة المرتبطة بالدّين والإثنية والجنس، وهي ما تسمى بالانتماء المنفرد إلى جماعة واحدة فقط الذي تبنته الصّيغ الفكرية للفلسفة الجماعية تلميحا أو تصريحا، إذ إنّ "هوية المرء المشتركة مع جماعته لابدّ أن تكون هي الهوية الرئيسية والمهيمنة، بل ربما الوحيدة التي لها أهمية"[2].

لقد دعمت هذه المقولات الهوية الأحادية والمرتبطة بالدّين على وجه التّحديد، حين كانت الكنيسة هي الآمر النّاهي وصاحبة السّلطة النّافذة دون منازع، وأنّ الآخر ما هو إلا صدى لها وتابع بلغة سبيفاك غياتري، ومن خلال استقراء التّاريخ تتضح سيرورة تحول الدّين إلى تدّين، ثم تحوّل هذا الأخير إلى طقوس وممارسات تشبه الدّين لكنّها ليست بالضرورة الدّين نفسه بالأصالة، فيتحوّل النسبيّ إلى مقدس يغذي ظاهرة التّعصب التي تنمو على حافة التّدين وعلى تخوم الدين[3]. فالدّين يُعتبر اللبنة الأولى المُغذية للهويات الصلبة المنغلقة، باعتباره طقوسا وشعائر مغذية للخيال الهوياتي.

وبما أنّ الذّات لا تعي ذاتها ما لم تمتلك صفات جوهرية تجعلها في حالة انتماء مع كينونتها "فلا وجود لهوية بمعزل عن وعينا الذاتي بها، وامتلاك صفات جوهرية تؤهلها دائما أن تكون في حالة انتماء أو نقل اتحاد مع كينونتها"[4]. فقد نُظر للهوية الفردية من خلال موقعها في سلم الأشياء بدلا من الخصائص الفردية؛ أي أنّ الهويات مجرد جزء من سلسلة طويلة للوجود، فهي محصورة وفق سلم تراتبي يمتد من الرّبّ في أعلى القمة، ثم ينعكس أولا على الملوك ثم الكائنات الإنسانية، الأقل أهمية،

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1999، ص13.

[2] أمارتيا صن: الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2008، ص46.

[3] ينظر: عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الهوية، ص95.

[4] عهد كمال لاشين: الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع (دراسة في الفكر العربي المعاصر)، مكتبة الأسد، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2015، ص29.

انتهاء بالحيوانات والنباتات والجمادات[1]. ثم في علاقات هذه الموجودات التي تتغيّر بفعل الزمن والظروف الطارئة والمتغيّرة، مما يجعل الأمر أكثر تعقيدا.

لقد حدد ستيوارت هول المفهوم الماهوي في مصطلح "الذات الواحدة الحقّة"، هذه الذّات المختبئة في داخل كثير من الأفراد، تضخّم الأنا الفردية وتجعلها حبيسة في تاريخ مشترك وسلسلة نسب أو عرق، فيها يتجمّد التّاريخ الأصلي بوصفه ميراثا وتقليدا[2]. ويخلص إلى أنّ مثل هذه الهويات الصّافية، أيا كان مرتكزها حقيقيا أو وهميّا، تشكّل نزعة تهديدية، هذا الأمر يولّد شعورا داخليا بالحدّة والاستقلالية لدى الفرد في تعامله مع الأشياء المحيطة به، ولا يقف عند هذا الحدّ بل يتعداه إلى تعامله مع البشر وذلك في وضع صراعي يغيب فيه الوعي بوجود جوهر واحد يحكم جميع البشر على اختلافهم، ألا وهو الجوهر الإنساني المشترك. هذا الوضع الصراعي ينمي الفجوات والشقوق ويصنع الهويات الصلبة والمهيمنة. هكذا تريد القوى المتعصبة أن تضع هويّة الإنسان وراءه وليس أمامه، هويّة مغلقة وليست مفتوحة، متكوّنة وكاملة، وليست قابلة للإضافة والحذف، لا تسمع إلا صوتها ولا تعترف بالأخر.

لكنّ المشكلة الأعمق كما يقول (ماركس فيبر) أنّ "الإنسان يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها حول نفسه...هذا التّمسك يولّد الانحياز لما يصنعه من معان وطرق تفكير، وهو ما يدفعه إلى منحها صفة السّمو والقدسية"[3]. هذه المعاني الواهية تنتج عندما يفقد كلّ خصوصيته، فهو يحلم أن يكون نفسه ولا يملك ما هو أفضل ليثبت ذلك، فتجده يسعى للاعتراف بذاته ويسلك كلّ السّبل لذلك.

يرى علي حرب أنّ أكثر من يهتمون بمسألة الهوية هم أصحاب العقائد كالسّاسة والكهنة أو الفقهاء المتكلمين "فالنموذج العقائدي يتناول الهوية بصورة حصرية أحادية دوغمائية، أي على نحو لا يمكن أن يؤول إلا إلى التّحزب والتّعصب والانغلاق على الذّات في مواجهة الغير"[4] فسؤال الهوية هذا قد يكرّس التّقسيمات المعهودة بين البشر إلى طبقات وطوائف وأقوام، هذه التّقسيمات التي يحاول الانعتاق منها باعتبارها أقنعة توظف لخدمة مشاريع سلطوية من شأنها تأجيج الصراعات وتذكية الفتن بين البشر، فيقول عن السؤال الهوية- وخاصة الهوية الصلبة- أنّه "سؤال مفخخ يرمي إلى

[1] هارلمبس وهولبورن: المرجع السابق، ص95.

[2] عبد الغني عماد: المرجع السابق، ص10.

[3] عبد الغني عماد: المرجع السابق، ص10.

[4] ينظر: علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ط1، مركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 105

استدراجي لكي أقع في الشّرَك، إذ هو يريد أن أكون رهنا لهويتي سجينا لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية أو فكرية لست أنا من اختارها"[1]، في الوقت نفسه هو يرى أن لا هوية ذات بعد واحد بل هي مركبة.

ومع حلول الحداثة، في الفترة ما بين القرنين السّادس عشر والثّامن عشر، تغيّر هذا الاعتقاد وظهر مفهوم جديدٌ للهوية يُنظر فيه للفرد باعتباره هوية متميزة قائمة بذاتها وليس جزءا من سلسلة أكبر(السلسلة العظيمة للوجود). نشأ هذا التغيّر انطلاقا من فكرة الكوجيطو الديكارتي حين اعتبر الوجود قرين الأنا أو الذّات المفكرة "أنا أفكر إذا أنا موجود"، فمن أفكار الفيلسوف الألماني ديكارت (1596-1650م) الذي كانت فكرته عن الإنسان مزدوجة، ويرى أنّه ينقسم إلى جزأين: العقل والجسد، وأن عقل كل إنسان منفصل عن عقل أي إنسان آخر وبالتّالي يصبح كلّ شخص متميّز عن الأخر. وفقا للمقولة الديكارتية فالفرد موحّد (unified) أو فرد كلّي له القدرة على التفكير عن الكلّ، والأفراد يرون أنفسهم متميّزين ومكتملين ذاتيّا، لذلك يرى هول: "أنّ موضوع التنوير كان يرتكز على مفهوم المركزية التّامة لفرد الإنسان القادر على التّحليل والإدراك والفعل...وطوال وجود الفرد بقي هذا المركز الأساسي للذّات هو ذاته بشكل مستمر ويُشكل الهوية الفردية"[2]. وأهمّ بُعد فكري من اكتشاف الكوجيطو هو استقلالية الأنا المفكرة عن السّلط التّقليدية التي كانت تهيمن عليها.

لقد قامت الحداثة على الذاتية، باعتبارها أهمّ أساس من أسس الفكر الفلسفي، ومنه نشأت المركزيات الثّقافية القائمة على الثنائيات الإقصائية (الأنا المتعالية/ والأخر الدّوني)، هذه المركزيات المتقوقعة حول الذّات غذّتها، بشكل خاص، فكرة امتلاء الذّات عن أي مؤثر خارجي، بل وأعطتها السّلطة والحقّ لتتحكم في الأخر بمفاعيل التّطرف والعدوانية تجسّدت في شكل الهيمنة والاستعمار. فالمشروع الكولونيالي ومن بعده الامبريالي وعى وأتقن لعبة العزف على وتر الهويات والانتماءات، كسبيل لبسط سيطرته على مستعمراته في إفريقيا وآسيا ومناطق أخرى من العالم. ومن خلال المعطيات السّالفة الذّكر تبدو الهوية الصلبة المغلقة عبارة عن بنيات شعورية تحصر الأنا في بعض العناصر الهوياتية مما تحُول بينها وبين التّحوّل أو التّعديل إلى وضع هوياتيا جديدا من شأنه أن يلائم متطلبات اللحظة التّاريخية. إذ اعتبر المفكر الأرجنتيني ألبرت مانغويل Alberto Manguel تضخيم الأنا هو أكبر سبب لنشوء مثل هذه الهويات التي تنظر للآخر كعنصر تهديد لنقاء الهوية الفردية فيقول: "تولّد

[1] علي حرب: المرجع نفسه، ص105.

[2] عبد الغني عماد: المرجع السابق، ص96.

الهويات القصرية حالة من غياب المساواة، وبدل أن نرى خصوصياتنا وأجسادنا كسمات إيجابية لهويتنا المفردة، يعلموننا أن ننظر إليها كصفات للتّعارض مع هوية الآخر المجهول والغامض والأجنبي، الذي يقطن خارج أسوار مدينتنا الحصينة، من هنا تنبع التّحاملات الأخرى كافة التي تؤدي إلى أن يكون لدينا مرآة ضخمة تعكس لنا الخصال والملامح كافة التي ليست لنا"[1]، فلم تجن البشرية من وراء إيديولوجيا الهوية والنقاء العرقي والديني ومحاولات طمس الاختلاف إلا الكثير من العنف والعنصرية، وهو ما سماه أمين معلوف بالهويات القاتلة.

لقد كان مشروع الحداثة مشروعا عقلانيا ليبراليا يطمح إلى إذابة الفروق وخاصة العرقية، ويؤسس لنموذج كلّي تمثّله أوربا وأمريكا لتجسيد قيمهم الفلسفية والحضارية، ومنه جاءت فكرة "البوتقة الصّاهرة" التي تعني تذويب الفروق العرقية والثقافية والفلسفية في صيغة كلية واحدة. إلا أنّ وعود الحداثة السّاعية لتجسيد قيم الحرية والعدالة جوبهت بصورة قاتمة نتيجة ما شهده العالم من الحروب والكوارث الاقتصادية والأخلاقية التي لم تستطع العقلانية الأوربية صدّها، وكان القرن العشرين أكثر وحشية ودموية بما أسقطه من أرواح بشرية خلال الحربين العالميتين ولم ينته القرن إلا بتصفيات عرقية في بعض البلدان كالبوسنة وفي البلقان، وبذلك تعرض مشروع الحداثة إلى الفشل والخسران[2]. وإذا كان الإلحاح على الهويّة العمودية في ظروف تاريخية معيّنة أمراً مشروعاً، وضمن حدود التحرّر من الاستعمار والهيمنة الخارجية، إلا أنّ الاستمرار في هذا الإلحاح خارج تلك الظروف، يصبح خطراً على الهويّة ذاتها وحتما سيؤدي بها إلى الانكماش والتّصلب، وحتى لو بقيت الأصول قائمة كالدّين والعرق والجنس فإنّ بعض عناصر الهوية الأخرى مثل العادات والفنون تبقى مفتوحة وقابلة للتطور، بل وأكثر عرضة للحذف والإضافة، ولا يتم ذلك إلا بمرور الزمن بصورة تراكمية طويلة الأمد، من خلال عناصر التأثير القوية سياسيا وثقافيا واقتصاديا[3]. لذلك سعت الفلسفات المعاصرة إلى إذابة هذه الفروق بإلغاء فكرة هوية مركزية ومتفرّدة، واسترجاع الذات والهوية التي عانت التّهميش والانشطار وإرساء أحقية التّمايز والاختلاف عن الآخر.

[1] ألبرتو مانغويل: الفضول، تر: إبراهيم قعدوني، دار الساقي، بيروت، ط1، 2017، ص230.

[2] ينظر: عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائيلية، هويات ما بعد الحداثة، ص43.

[3] ينظر: عبد الحسين شعبان: جدل الهويات في العراق، ص16.

3-3-2- هويات ما بعد الحداثة(الهوية الليّنة والمفتوحة):

ارتبط ظهور ما بعد الحداثة بالتّخريب والإخلال في الهويات الفردية والجماعية؛ أي تقويض مقولات الحداثة، مما أدى بالهويات القائمة على الدّين أو الطبقة بالاختفاء التّدريجي، وألغت مقولات الثّبات والسّكون. حيث قام فلاسفة الاختلاف بتوجيه انتقادات لاذعة لفلسفة الذّات والهوية، التّطابق والثبات، وزحزحة مقولات الهوية المركزية النّقية. فمسألة ما بعد الحداثة مسألة نيتشوية بالكامل ترتكز على إلغاء فكرة الكلّ وتؤمن بالجزئيات، وأنّ كل شيء في العالم خاضع لمبدأ التحوّل والتّحرك وبذلك يؤكد أنّه لا مطلقات وأنّ كلّ الأمور نسبية، ومن هذا المنظور لا يمكن الحديث أو التسليم بمركزية الإنسان.

لا تتشكّل الهُويات من عدم أو فراغ، إنّها حصيلة تراكمات تاريخية وسيرورة انبنائية باحثة عن التّجانس والاندماج في إطار الجماعة، وهي في رحلة تشكّلها واستقرارها في الوعي الجمعي تحمل السّمات الأساسية التي تميز جماعة عن غيرها، هذه السّمات تتحدّد ضمن علاقات التماثل والاختلاف؛ بعبارة أخرى فالهوية والغيرية شريكان تربط بينهما علاقة جدلية ومنه تأتي ضرورة الاعتراف بالفروق وليس التّنكر لها. لذلك طرح عدد من الباحثين الامريكيين مقولة "صحن سلطة" كبديل يعلن فشل البوتقة الصّاهرة التي تطمح لتكوين هوية موّحدة في ظلّ الحرية والعدالة، فصحن السّلطة هذا يكتمل طعمه ويتجانس على التّعدّد والتّنوّع إيذانا بميلاد هويات منفتحة تتزاوج فيها الأفكار والمذاهب والمعتقدات حتى لتتشابه وتتخالف وتتقاطع مع بعضها البعض.

إذا فالهوية المفتوحة أو الهوية السّائلة كما سماها ستيفن فروش Stephen Frosh هي نقيض الهوية المنغلقة على نفسها، ويعرّفها جابر عصفور بقوله: "هي التي تحقق أكبر قدر من التّوازن والتّفاعل والتّناغم بين مكوناتها الأساسية، وذلك دون أن ينفي عنصرا من عناصر هذه المكونات غيره أو يختزل وجوده، أو يقوم بتهميشه"[1]؛ لأنّ التّباين والاختلاف هو حالة طبيعية متصلة بالهويات، بينما التّطابق والتّماثل يعتبر عارضا يحدث بشكل غير صحي لها. إنّ جدل الهويات لا يعني بالضرورة الصراع بينها بقدر ما هو صراع واتحاد، احتدام واحتواء في الوقت نفسه. وهو ما أشار إليه الفيلسوف والنّاقد الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) أنّ التّخالف والمغايرة ليس تعارضا، وليس حتى بالتّعارض الديالكتيكي، لأنّه "إعادة تأكيد المتماثل، توازن المتماثل في علاقته مع الآخر، دون أن

[1] جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار شروق، مصر، ط1، 2010، ص96.

يستدعي وجوده ضرورة تجميده، أو تثبيته داخل تمايز أو داخل منظومة تعارضات ثنائية"[1]. كما أشار نديم البيطار في تعريفه للهُوية إلى الهوية المفتوحة بقوله: "بأنّها نسبية وتاريخية ومنظورة لا ثابتة ولا جامدة، ليست جوهرا متأصلا، بل هي خلاصة وتاريخ خاص من التّجارب الثّقافية والحضارية لأمّة من الأمم، وهي بهذا المعنى أمر قابلا للتعديل، وللتكيّيف، وللتفاعل مع الهويات الأخرى"[2] وصحيح أنّ الهويات تنبثق من أماكن لها تاريخ، لكنّها مثل أي شيء تاريخي فهي عرضة للتصحيح وللتحول الدائم.

لقد أكّد جلّ النّقاد والدّارسين على انفتاح هويات ما بعد الحداثة -أو ما سماه الباحث البولندي زيغموند بومان Zygmunt Bauman (1925-2017) بالحداثة السّائلة ويقصد بالسّيلان التّغير وعدم الثبات- خاصة في زمن يشهد انفتاحا كبيرا، زمنا متأثرا بالتّطور التكنولوجي والعولمة اللذان ساهما في إسقاط الحواجز الجغرافية والثقافية بين الشّعوب، كلّ ذلك قاد إلى خلق تأثيرات ثقافية أسهمت في نشوء هويات جزئية، ويرى بومان بأنّ الهوية أصبحت مسألة اختيار وليست ثابتة بقوله: "أنّ الهوية أصبحت ليست فقط مجزأة، بل لم يعد لها أيّ أساس ثابت، فهي ببساطة مسألة اختيار، وهي اختيار ليس بالضرورة أن يكون منسجما ومنتظما، فالأفراد يستطيعون تغيير هويتهم متى أرادوا"[3]، فالذات الإنسانية قابلة للتّنوّع ولن تكون ذاتا واحدة على الدّوام، ولاشكّ أنّ ما يغلب على الفرد دوما هو ما تقرره الظروف والتّحديات، لذلك شهد القرن العشرين ظهور هويات هجينة وهويات مزدوجة نتيجة موجات الصّراع الداخلية والكولونيالية وما خلّفته من هجرات ونفي ساهم في توليد هويات وثقافات هجينة، وأنّ أي محاولة لخلق هويات إثنية نقية ستكون عملية خطيرة.

ولعلّنا في هذا السّياق نورد بعض النّماذج لانفتاح الهوية والذي كان له تأثير ايجابي واضح،، فصعود الهوية العربية مثلا كان قرين انفتاحها على الحضارات الأقدم كالهندية والفارسية واليونانية والرومانية، فمن خلال احتكاكها بهذه الثقافات المختلفة والنّهل من خبراتها وتجاربها وعلومها كان تلاقحا ثقافيا وعلميا كبيرا، وكانت غنيمة هذا الانفتاح الايجابي تطور الحضارة العربية في شتى المجالات، هذا الانفتاح لا يعني الذوبان حيث يؤكّد علي حرب أنّ لا هوية ذات بعد واحد أو وجه واحد، بل هي مركبة ومنفتحة على أكثر من عالم، إذ يقول: "فهويتي تتسع إلى الحدّ الذي يجعلني أحتقر نفسي وأرى إليها أدنى من الحجر. ألم يقل أبو العلاء إنّ الصخرة أفضل ممن يظلم ويكذب"[4]. ويرى أنّ

[1] جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو: ماذا عن الغد؟، تر: سلمان حرفوش، دار كنعان، ط1، 2008، ص53-54.

[2] نديم البيطار: حدود الهوية القومية، نقد عام، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1982، ص18.

[3] هارلمبس وهولبورن: سوشيولوجيا الثقافة والهوية، المرجع السابق، ص100.

[4] على حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص106.

الانفتاح على الأخر لا يعني فقدان الذّات وضياعها فالإنسان يبقى مشدودا إلى البيئة الثّقافية التي عاش فيها حتى لو ابتعد عنها، ومرتبطا بالجماعة التي ينتمي إليها، ويتردد بين هويات مختلفة ويتوارى خلف أقنعة لا حصر لها.

أما أمين معلوف فيقف موقفا جادا من الهويات المتزمتة الصلبة التي أضرمت الصّراعات والفتن حتى في البلد الواحد، واعتبر هذه الهويات القاتلة ذات المفهوم الضّيق المتزمت التبسيطي التي تحصر هوية كاملة في انتماء واحد تهدد استقرار الفرد والجماعة، لذلك دعا إلى الهويات المنفتحة على الأخر باعتبارها بناء وتشكيل مستمرين ونفى عنها صفة السّكون والثبات "فالهوية ليست ثابتة بل هي تتحوّل بمرور الوقت وتُحدث في السّلوك البشري تغييرات عميقة وإن وُجدت، في كلّ الأوقات، تراتبية معينة بين العناصر المكوّنة لهوية كلّ إنسان"[1]. وباعتبار أنّ الهوية هي مجموع الانتماءات التي تشكّل الذات، فتحولها في نظره مرهون بانتماءات الإنسان وما يصيبها من توتر وقلق، وترتفع مطالب الهوية أكثر في أوقات الأزمات والضعف فإن أصابه قلق اتجاه لغته طغى انتماءه اللغوي وقال أنا عربي أو فرنسي أو انجليزي، وإن مس خطر معتقده الدّيني طغى انتماءه الديني على الانتماءات الأخرى وهكذا. لذلك عندما سئل هل هو لبناني أم فرنسي قال: "هذا وذاك، لا حرصا مني على التّوازن والعدل بل لأنّني سأكون كاذبا لو قلت غير ذلك. فما يحدد كياني...هو أنني أقف على مفترق بين بلدين ولغتين أو ثلاث لغات، ومجموعة من التقاليد الثقافية، وهذا بالضبط ما يحدّد هويتي. فهل أكون أكثر أصالة لو استأصلت جزءا من كياني"[2]، ومنه اعتبر أنّ الهوية ليست معطا ثابتا للأبد بل تتشكّل وتتحوّل على طول الوجود.

لم تقف هويات ما بعد الحداثة على مقولات التغيّر والاستمرار فحسب، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حين فصلت الدّال عن المدلول لتفجّر الهوامش وتعطي الحق للمقموعين والأقليات كالاثنية والنّساء والمثليين، فالنّاس لم يعد بوسعهم امتلاك فكرة موحّدة عن هويتهم، وهو مشهد يعكس ما يعانيه عصرنا من تشظي وَصَم عناصر الهوية، وأصبحنا مثلا نرى سمات أنثوية بتفاصيل ذكورية والعكس، كما سمح لأصوات مكتومة بالارتفاع وممارسة طقوسها علنا كالمثلية وغيرها(كما عُدلت بعض الدساتير لتسمح بهذه الممارسات كما حدث في التعديل الدستوري الأخير في الجزائر). وقد يتصرف

[1] أمين معلوف: المرجع السابق، ص24.

[2] أمين معلوف: المرجع السابق، ص11.

النّاس بطريقة ذكورية في بعض المواقف وبطرق أنثوية في مواقف أخرى، فمعنى الهوية الذكورية والأنثوية أصبح أقل وضوحا نتيجة هذا اعتلال الذي أصاب جوهرها.

إنّ مشهد السّلام في العالم المعاصر، الذي نحلم به جميعا، يكمن في الاعتراف بتعددية انتماءاتنا، وفي استخدام التّفكير والمنطق باعتبارهما موجودات مشتركة في عالم متسعٍ، بدلا من جعلنا نزلاء محصورين في عبوات صغيرة[1]. لذلك ولّدت ما بعد الحداثة -نتيجة اعترافها بالهويات الفرعية والأقليات المهمشة- كتلا من الهويات كأن تقول الرّجال والنّساء والمثليين (الجنس الثالث)، فمعنى الهوية الذكورية والأنثوية، على سبيل المثال، أصبح أقلّ وضوحا بحيث يمكننا أن نرى العديد من الطرق لصفة الرجولة والأنوثة، ليس هذا فحسب بل سنجد تقسيمات أخرى لها مصادر متعددة وهي هويات لأنواع من الفئات كالحلاقين والنادلين والمغنيين وغيرها من الهِوايات والحرف. فالعولمة اليوم تجبرنا على التّفكير في توليد هوية قادرة على التّجول من هوية إلى أخرى دون الاستقرار في أيّ منها. ربما هنا نتساءل هل الهوية في مأمن من التّشظي والانقسام جراء هذا التّجوال؟ وهل ممارسة الهويات الفرعية كالهويات المهمشة لحرياتها يحمي المبادئ والقيم التي تضبط الإنسان وتحميه من التّفسخ والمسخ؟ وهل هذا الانفتاح يهدّد الخصوصيات الثّقافية للمجتمعات المعاصرة؟ هذه التساؤلات ربما تجملها رؤية شايغن حين وقف موقفا حاسما من الهوية النّقية في الوقت نفسه عدّ الانفتاح شيء ايجابيا فيقول: "الهوية النقية الرتيبة، ومثالها الهوية المنبعثة من شعب أو دين مغلق، لا تتكرس إلا بإلغاء الآخرين، وطبعا لا يعني هذا الكلام أنّ شخصيتنا ذائبة في مركب لا شكل له ولا عنوان، إنّما معناه اختزال شخصيتنا إلى شخصية فريدة لم يعد يلبي حاجة واقعنا الفردي المعاصر الذي غدا مركبا ومعقدا"[2].

هذا المشهد الهوياتي المتعدّد والمتنوع ينطبق عليه مصطلح الهوية الريزومية (الجذمورية)*، حيث ارتبطت فكرة الجذمور في الدّراسات الثّقافية بعمل جيل دولوز وغاتاري من خلال كتابهما المشترك "ألف هضبة وهضبة" سنة 1988م، هذه الفكرة هي تمثيل بليغ للفوضى والتّعقيد الذي

[1] ينظر، أمارتيا سن: الهوية والعنف، ص13.

[2] داريوش شايغن: الهوية بأربعين وجها، ص107.

* الريزوم Rhyzome الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النبات، ينمو كل عام بمقدار معين في الاتجاه الأفقي فتظهر منه أجزاء جديدة، لذلك لن يموت حتى لو قُطع بأدوات زراعية، وذلك خلافا للجذور، إنما تتوالد منه عدة نباتات. (داريوش شايغن: الهوية بأربعين وجها، تر: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016، ص109).

يشهده العالم اليوم، وصُنّف الريزوم في مقابل النُظم الشجرية (الشجرة، الجذر)، باعتبار أنّ النّظم الشّجرية كانت سببا في تفجير ودعم الهويات الصلبة والمغلقة. ويذهب جيل دولوز إلى أنّ الفكر الغربي رزح قرونا لهذا النموذج الشجري. فالهوية الريزومية ترحب بالآخر وتحتضنه في بلاط الهجنة الثقافية، فهذه الجذور "تذهب لاستقبال جذور أخرى، ليس المهم في مثل هذه الظروف استقلال الجذور وخلوصها المطلق، إنما المهم أسلوب اقترابها من الجذور الأخرى، أي ارتباطها بغيرها من الجذور، الذي أراه هو أنّ معرفة التّرابط ونقده غدا اليوم أكثر بديهة وامتاعا من معرفة الوجود ونقده"[1]. إذا فالريزوم عشب ردئ ينمو من الوسط، هذا النبات الأخرق بتعبير عبد السلام بنعبد العال لا بداية له ولا نهاية، ولا أصل له ولا غاية، وما يميّزه أنّه حتى ولو كُسر أو تمزق بوسعه أن يستأنف حياته وينمو في جهات أخرى[2]، لقد وصفه دولوز بالشبكة التي تتفرع أفقيا وتوزع خيوطها في كلّ الاتجاهات بحثا عن ارتباطات جديدة. هذه الهوية الريزومية مع مفاهيم* أخرى تسفر أفقيا عن الواقع المبعثر للمشهد الثقافي لدى الإنسان المعاصر.

لا مراء أنّ التّعددية الثّقافية واختلاط القوميات وتمازج الأفكار كلّها مقومات تجعلنا مستعدين لهوية مركبة؛ هوية تعتبر الأخر ضيفا أزليا غير ملزم بمحاكاة هويتنا وتقليدها، بل هو ضيف بلا شروط يمارس هويته بكلّ استقلالية. كلّ هذه المعطيات المتعدّدة لا تؤثث إلا لمشهد ثقافي أشبه بفسيفساء تتداخل فيها ألوان وأشكال عدّة تنأى عن أي انسجام في عالم ديناميكي لا تخبو حركته ولا تفتر. وفي ظلّ هذه الحركية ارتفعت أصوات تنادي بحوار الثقافات والأديان وتعايشها وبتلاقح الأفكار وتمازجها وإلغاء أيّ تحيّز أو تقوقع مهما كان نوعه وهو ما أورده شايغن على لسان غليسان بقوله أنّ العالم اليوم يمر بعملية اختلاط "أي إنّ ثقافات العالم تترابط بشكل فائق السرعة وواعٍ تمام الوعي، إنّها تتلاقح مع بعضها البعض وتتمحور في إطار صِدامات باهضة التّكاليف وحروبا ضارية، وأيضا في إطار تحركات زاخرة بالوعي والأمل"[3]، كما أمن بفكرة وجود مجموعة من الأشخاص بداخلنا التي وهي استعارة بليغة؛ لأنّها تعبر عن موقع الإنسان المعاصر الذي لم يعد قادرا على حفظ كينونته داخل

---

[1] المرجع السابق، ص107.

* السطح الصقيل الذي يعادل معنى الاجتثاث في مقابل المستويات الأخدودية، والأسطح الريمانية نسبة لعالم الرياضيات الألماني ريمان (1826-1866)، وهو سطح يفتقر لأي شكل من أشكال التجانس والانسجام (ينظر: داريوش شايغن: هوية بأربعين وجها، ص115-122.

[2] ينظر: عبد السلام بنعبد العال: من الشبكة إلى الريزوم، www.mominun.، 08 أغسطس 2014، بتاريخ: 2023/02/20، على الساعة: 20:26.

[3] داريوش شايغن: المرجع نفسه، ص110.

حدود معينة[1]. وهو ما اصطلح عليه "هوية بأربعين وجها" إسقاطا على الشخصية الإيطالية المسرحية آرلوكان Arlecchino وهو شخصية ترتدي ملابسا بأربعين قطعة بألوان غير متناسقة، واستعار هذه الشخصية ليمثل الفضاءات التي تصنعنا، فهي فضاءات متنوعة تسمح لكلّ ريزوم بأن ينمو في فضاء منفتح، فالإنسان المعاصر بتعبير شايغن كالحلزون يحمل بيته على ظهره أين حلّ وارتحل.

إذا كان التفكير الامتثالي المتعصّب وليد النّظم الشجرية الذي سيطر على الفكر الغربي ردحا من الزمن، فالتّفكير المتحرك يجسّد حالة الاجتثاث الذي يعيشها الإنسان المعاصر، والذي نادى به دعاة التّغيير والحركة أمثال دولوز وغاتاري وديردا وفوكو وغيرهم، هذا التّفكير الذي لا يسجن نفسه في قفص الهوية بل يضاعف من تمايزاتها وتناقضاتها.

وعليه فالإنسان مجموع هويات وليس هوية واحدة؛ لأنّ الهوية ليست منتجا نهائيا والذين يملكون هوية واحدة عوض أن يمتلكوها فإنّها تمتلكهم، لذلك نادى دعاة ما بعد الحداثة إلى التعدد الهوياتي الذي يعدّ شيء صحيّا وضروريا لحرّية الإنسان، فالمجتمع الجيّد بحاجة لخلق ظروف ملائمة لهذه التّعددية، وعلى الفرد أن يمارس هذه الحرية دون المساس بحرية الآخرين، إذن فالهوية في حلبة صراع تعاند أسباب الذوبان والفناء وتتشبث بالوجود والاستمرار والديمومة كما قال الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إما أن نكون على حافة الوعي بالهوية أو على حافة الهاوية.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص107.

الفصل الثّاني: تحدّيات الهويّة العربيّة

2-1- الهوية العربية بين التّهميش والاعتراف

2-1-1- الأقليّات المهمّشة

2-1-2- مفهوم سياسة الهوية

2-2- الهوية العربية في ظلّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية

2-3- نسق المهمّش في الرّواية العربية

2-3-1- قضايا الهوية والمواطنة في الرّواية العربية

- ثقافة المواطنة في المجتمعات العربية
- الوطن
- الهوية الوطنية
- الانتماء
- الجنسية
- المواطنة وعنصرية الواقع

2-3-2- صراعات الهوية وقضايا الجنوسة

- تطور ظاهرة الجنسية المثلية عبر التّاريخ

2-3-3- صراعات الهوية والعنصرية

- الإثنية
- العرقية
- العنصرية
- من العرق إلى التّعصب

تشهد الهُوية العربية في الوقت الرّاهن صراعات وانقسامات نتيجة لما تتعرض له من محاولات التّشويه والاختراق، خصوصا وأنّ المنطقة العربية كانت وماتزال مسرحا لكثير من الأحداث والاضطرابات انطلاقا من تعاقب الاستعمار عليها، إلى النّكسة العربية والأزمة الفلسطينية، ووقوفا عند أحداث سبتمبر 2001 وما انجرّ عنها من توجيه للكراهية ضدّ العرب والمسلمين، ليعقبها التّضييقات على الهوية العربية واتهامها بالعنف والإرهاب وتشويه صورة الإسلام والمسلمين.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل صاحبها تغييرات في العالم العربي كلّه، وعليه تحاول الهوية أن تتجدد وتتأقلم لتتوافق مع المتغيّرات الحديثة وبناء موقف يمكّنها من الصّمود وعدم التّشظي أمام الأزمات العالمية، فسؤال الهوية العربية "مازال حاضرا في الوعي العربي ويشكّل أزمة حقيقية"[1]. بالإضافة إلى بروز مفاهيم عالمية جديدة تهدّد الهُويات بالاجتثاث والتّدمير.

هذه المفاهيم الجديدة ساهمت في صعود الهويات الفرعية (الهامش) والتي بدورها بدأت تطالب بحقّها في المساواة والحرية والاعتراف بها كهوية طبيعية يحقّ لها التّواجد إلى جانب الهوية الأصلية (المركز) وبأنّها ليست أقلّ منها قدرا ولا قيمة. وبما أنّ الهوية –كما مرّ بنا في الفصل السّابق– ليست ثابتة لأنّها نتاج حركة متعاقبة لجملة من الشّروط التي تفرض على كلّ مرحلة مجموعة من التّحولات النّوعية في المجتمعات البشرية، فالإنسان قد يتطابق مع نفسه أو ينحرف عنها إلى غيرها. وكما ذكر حسن حنفي بأنّ الإنسان الواحد قد ينقسم إلى قسمين: هُوية وغيرية، أو يشعر بالاغتراب إن مالت الهوية إلى غيرها أو انحرفت إليه[2].

لقد أدت انحرافات الهوية إلى تزايد فئة الأقليات المهمّشة، واتسع محيطها في مجتمعنا بشدّة كردّ فعل لعدم الاهتمام بهذه الطبقات الدّنيا ومنحِها العناية الكافية، وكنتيجة لذيوع المفاهيم العنصرية والاقصائية التي ولّدتها الأزمات الاجتماعية. ففي ظلّ اهتزاز القيم وتشتت الذّات الجماعية، والحيرة الفردية وغموض الزمن الرّاهن والآتي، وتشظّي المنطق المألوف؛ كلّ ذلك كوّن وخلق ذاتا إنسانيّة مهمّشة[3].

---

[1] مجموعة مؤلفين: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تقديم: رياض زكي قاسم، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، نوفمبر 2013، ص16.

[2] حسن حنفي: الهوية، ص11.

[3] ينظر: هويدا صالح: : الهامش الاجتماعي في الأدب، قراءة سوسيوثقافية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 2015، ص17-18.

1-الهوية العربية بين التّهميش والاعتراف:

لقد أصبحت قضية الأقليات المهمّشة هاجس الفضاء الرّوائي المعاصر، وفسحت المجال لطرح وتبني هذه الموضوعات بشكل لافت، حيث خرجت "القطاعات الاجتماعية والمجموعات البشرية من حالة التّهميش إلى حالة الوعي بكيانها، والمطالبة بحقّها وتسجيل حضورها كالنّساء والعبيد والأقليات العرقية والدّينية والثّقافية وغيرها"[1]. يقابلنا في الجانب الأخر خطر تحقُّق هذه الأقليات والاعتراف بها كهوية طبيعية على الهوية الأصلية. وبذلك سنواجه إشكالا أخرا وهو: ما مستقبل الهوية العربية في ظلّ تصاعد مدّ الأقليات؟ وماهي سياسة الهوية التي سمحت لهذه الأقليات بالظهور؟ وهل نحن سجناء هوياتنا؟

1-1- الأقليات المهمّشة:

حتى نفهم جيّدا مفهوم سياسة الهوية علينا أولا أن نحدّد مفهوم الأقليات التي طالها التهميش والرّفض من المجتمع. إذ تمارس بعض الثّقافات المتسلّطة على غيرها سياسة الإقصاء وذلك راجع لعدّة أسباب، أهمّها حياد هذه الأقليات عن سلطتها ورفضها لقوانينها من جهة، وسعيها لإثبات هويتها الغيرية والاعتراف بها من الجهة الأخرى. فلم يتمكّن الدّارسون من ضبط مصطلح "الأقلية" بسبب التّنوع الكبير للأقليات الموجودة في العالم. وسنورد تعريفين لتوضيح المصطلح والإشكال القائم حوله.

يعرّف ويرث (Wirth) الأقليّة بأنّها: "مجموعة أشخاص -والذين بسبب خصوصياتهم الجسديّة أو الثقافيّة- يتميّزون عن الآخرين في المجتمع الذي يعيشون فيه بمعاملة مختلفة وغير متساوية، والذين –بالتّالي- يعتبرون أنفسهم محلّ تمييز جماعي، فوضعية الأقلية تستلزم الإبعاد عن كلّ مشاركة في الحياة الاجتماعية"[2]، أما المفكر العراقي عبد الحسين شعبان فيعتبر أنّ هذا المصطلح "الأقليات" هو مصطلح ملتبس، حتى وإن استخدمته الأمم المتّحدة للدّفاع عن حقوق هذه الأقليات في إعلانها الصّادر عن الجمعية العامة سنة 1992م، أو في إعلان "حقوق الشّعوب الأصيلة" الصّادر في عام 2007م، ويرى بأنّ مصطلح "التّنوع الثقافي" أو "المجاميع" أو "المجموعات الثقافية" أو "المجتمعات

[1] عبد الله محمد كامل عبد الغني: صوت المهمشين ورؤيا العالم في رواية " دفاتر الوراق" لجلال جرجس، ص613، نقلا عن: (فرج رمضان: الهامشية والحداثة العربية، ضمن وقائع قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تحت عنوان (المركز والهامش في الثقافة العربية)، صفاقس، تونس، 1995، ص11).

[2] فاتح الدين بومنجل: مشكلة تحديد مفهوم الأقليات، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، ع 10، 2004، ص138-139.

المتعددة الثقافات" هو المصطلح الأنسب والأشمل، ويربط الأقليات بذلك التّنوّع الدّيني والقومي والمذهبي والإثني واللغوي والسّلالي وغير ذلك؛ لأنّه يرى أنّ الأمر يتعلق بمبادئ المساواة وتكافؤ الفرص بغض النّظر عن كون هذه المجموعة "أقلية" أو "أكثرية"، واعتبر أن مفهوم الأكثرية والأقلية يحمل في ثناياه معنى التّسيُّد من جهة والخضوع أو الاستتباع من جهة أخرى، وهو لا ينبغي أن يشمل القوميات والأديان التي ينبغي أن تكون على قدر واحد من المساواة، فالأمر يتعلق بالحقوق التي تشمل البشر جميعا على نحو متساوٍ بغض النّظر عن عددهم "أقلية" كانوا أم "أكثرية"، كما اعتبر أنّ الحقوق شاملة وعامة وتخصّ الإنسان بغض النّظر عن انتماءاته الدّينية والعرقية والاجتماعية. وهي حقوق لا يمكن تجزئتها أو الانتقاص منها أو المفاضلة بينها لأي سبب كان[1]. فنلاحظ بأنّ ويرث (ويرث) حدد مصطلح الأقلية في مجموعة من الأشخاص الذين يشتركون في عنصر "الخصوصيات المميّزة" التي تمّ إبعادها عن المشاركة في الحياة الاجتماعية، بينما عبد الحسين شعبان يربطها بالتّنوّع الدّيني والقومي والإثني وغيره، ويرى بأنّ مصطلح التّنوّع الثقافي أنسب وأعمّ من مصطلح الأقليات والتي يستبعد منه القوميات والأديان باعتبار أنّها على قدر واحد من المساواة. فالأقلية تتحدّد أولا "بالعنصر العددي" و"الخصوصيات المميزة" حتى نصطلح على مجموعة معيّنة بأنّها أقلية.

أما مصطلح التّهميش فقد ارتبط "بأدب الهامش" ويقابله مصطلح الاندماج، وفكرة التّهميش ليست حديثة بل هي قديمة منذ أن وعى الوجود البشري على الظّلم والقمع والاستغلال. إذ مارس الأنا سلطته وسطوته على الأخر المهمّش وألزمه بالتّوافق مع الأعراف غير المقبولة لديه. فالتّهميش إذن هو استبعاد بعض الفئات أو دفعهم عن مراكز النّمو والتّنمية، بحيث يُنظر لهم كطبقات دونيّة تقع خارج النّظام الاجتماعي ويُصنّف المهمّش تبعا لسبب التّهميش، فهناك التّهميش الطّائفي أو الدّيني، والتهميش العرقي أو اللوني، والتّهميش الجنسي، وتهميش الأنثى، وتهميش المكان وغيرها من الصّور، وفي ظلّ هذه الصّور من التّهميش يعيش هذا الإنسان تحت وطأة الضّغوطات والآلام النّفسية والجسدية، والتي قد تدفعه للكبت والتّقوقع على نفسه أو المواجهة والتّمرد والعنف[2].

[1] ينظر: عبد الحسين شعبان: الهوية والمواطنة، البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، ص28.

[2] ينظر: عبد الله محمد كامل عبد الغني: صوت المهمشين ورؤيا العالم في رواية " دفاتر الوراق" لجلال جرجس، المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، ع 10، 2022، ص 612-613.

1-2- مفهوم سياسة الهُوية:

إن ما يُسجّل للرّواية العربية في بداياتها اهتمامها بإشكالية الهوية في مواجهة الآخر (صراع الأنا والآخر)، لذلك كان اهتمام النّقد الثقافي والدّراسات ما بعد الكولونيالية بهذه القضية نابعا من اهتمام الرّواية العربية بها بصفة عامة. وترى ماجدة حمود أنّ الاشتغال على هذه القضية قديم، يعود بدءا من ظهور رواية خليل خوري "وي لست إفرنجي" عام (1859). حيث استطاع هذا الفن عبر إمكاناته السّردية الجمالية أن يفحص أوهام الذّات وانحرافاتها الفكرية والوجدانية، خصوصا حين تسجن الآخرين في انتماءات ضيقة (مذهبية، دينية، جنسية، عرقية...الخ)[1]. واستطاع هذا الفن أيضا –أي الإبداع الأدبي- أن يجسّد صور العلاقة والاختلاف بين الأنا والآخر، وبين المركز والهامش، والذي قد يتحوّل إلى رحمة ويغني الهُوية ويدعمها، وقد يتحوّل هذا الاختلاف إلى نقمة حين يهدف إلى إهانة الآخر المختلف، لنجد أنفسنا في مواجهة أنواع من الوصوم والاقصاءات لهذا الآخر الذي طاله التّهميش والغبن، بينما يُفترض أن تحظى هذه الاختلافات والفروقات بشيء من الاهتمام.

ويُنظر لتلك الفروق الشّديدة بين الرّجال والنّساء والسّود والبيض بأنّها اختلافات تؤخذ أساسا للهوية، يصبح لها مدلول وجودي[2]. ومنه سعت الرّوايات العربية المعاصرة إلى طرح موضوعات الهامش بشكل كلّي، بعد أن كان تناولها من صميم الدّراسات الاجتماعية. حيث حاول المهمشون إزاحة المركز أو التّواجد إلى جانبه بصورة شرعية.

ظهر مصطلح "سياسات الهوية" في النّصف الثّاني من القرن العشرين، حيث ارتبط بداية بحركات مقاومة الاستعمار الغربي، التي رفعت شعارات تؤكد على الهوية القومية والوطنيّة والدّينيّة وحشدت هذه القيم لمواجهة الظّلم والاقصاء، والأشدّ من ذلك النّيل من الهوية والذّات والوجود الإنساني لهذه الشّعوب المضطهدة. إلا أنّ مفهوم سياسة الهوية لم يلق إقبالا بحثيا إلا بعد أن صار تعريف الهوية سلوكيا ثقافيا، حين ارتبط بمفهوم جديد للهوية وهو الهوية الجندرية أو الهوية الجنسية وغيرها من الهويات المهمشة بهدف تحقيق الاعتراف بوجودها أولا ثم ضمان حقوقها ثانيا ثم تأمين الحرية السّياسية لهذه الأقلية المهمشة في سياقها الأكبر[3]. هذه السّياسة تعتمد على "تحليل هذه

[1] ينظر: ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، الكويت، ع 396، ص08 .

[2] ينظر: بيكو باريك: المرجع السابق، ص68.

[3] ينظر: نصر محمد عارف: مجموعة مؤلفون: الهوية وسؤال المواطنة في البلدان المغاربية، تقديم: نصر محمد عارف، ط1، 2020، ص10.

الأشكال من الظّلم الاجتماعي لتوصي بإعادة تعريف أو تحويل الحسابات الموصومة سابقًا لعضوية المجموعة"[1]. حيث تشتكي الأقليات من تهميش الثقافة المهيمنة وتقلّل من شأن هويتهم من خلال إلزامهم بالتّوافق مع الأعراف التي جنحوا عنها ورفضوها "فتقمعهم وتذلّهم وتضعهم في نمط مقيّد ومغترب، وتوقع بهم شتى ألوان الايذاء النّفسي وغيره"[2]. لتتمكن من سلبهم واستعبادهم.

إذن فسياسة الهوية جاءت كمقاومة للقضاء على الظّلم والاضطهاد ولامساواة الثّقافية بين الجماعات المختلفة التي تعرضت للتّهميش والتّحقير، والواقع أنّ سياسات الهوية عندما تُفهم بشكل صحيح هي شرط لا غنى عنه للعدالة الاجتماعية، وفهم سياسات الهوية في إطار الحقوق من خلال حماية الأفراد والجماعات من مختلف أشكال التّمييز والإكراه فهدفها الأساس حماية الأقليات والدّفاع عنها وضمان حقوقها. فالإحساس المتنامي للأقليات المهمشة وشعورها بالاغتراب أو الغبن أو التّهميش أو الاضطهاد لهوياتها الفرعية، ولّد لديها حاجة متنامية ورغبة ملحّة في التّعبير عن نفسها، وإظهار خصائصها وتميّزها، وسعيها لتأسيس كيانية خاصة تمثّل هويتها سواءٌ أكانت دينية أو قومية أو لغوية أو غير ذلك، وهذا الدّور من صميم سياية الهوية[3]. هذه الأخيرة التي ساندت السّود والمثليين والنّساء والأهالي الأصليين وغيرهم، جراء شعورهم بآثار سلبية عميقة نتيجة الممارسات التّعسفية التي تعرضوا لها في الماضي والحاضر.

ويرى بيكو باريك بأنّ هذه الأقليات كلما أكّدت هويتها المتأصّلة تاريخيا باسم الأصالة والحرّية، كلما عبّرت عن اختلافها في التّطور وأكّدته[4]. لذلك كان للدّراسات الثّقافية إسهامات واسعة في ردّ الاعتبار للآخر الهامشي في كلّ حالاته "للتخفيف من نرجسية كثيرا ما هيمنت على تاريخ المعرفة والبحث في مجال الإنسانيات... وهي تحاول أن تجعل من ذلك الصّوت المكتوم مسموعا، صوت الهامشي الذي لا يسمع جيدا، يسمع كي تتزحزح وضعيته قليلا لربما يصبح متنا"[5]. فحلم التّحقق والاعتراف أصبح واقعا في الآونة الأخيرة ولاحت بوادر انفراج هذه الأزمة، بحيث أصبح الحديث عن الأقليات المهمّشة

[1] كريسيدا هايس: سياسات الهوية – موسوعة ستانفورد للفلسفة / ترجمة: هاشم الهلال، مراجعة: سيرين الحاج حسين، 13/02/2021، ص3.

[2] بيكو باريك: المرجع السابق، ص61.

[3] ينظر: عبد الحسين شعبان: الهوية والمواطنة، البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة،، ص171.

[4] ينظر: بيكو باريك: المرجع نفسه، ص68.

[5] هويدا صالح: المرجع السابق، ص48.

والموصومين يحتلّ حيزا لا بأس به في مدونة السّرد العربي، مما سمح له بكشف خباياه وآلآمه وبيان تطلعاته نحو الاعتراف والحرية الذّاتية.

2- الهوية العربية في ظلّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية:

لقد حاول الاستعمار طمس معالم الهوية العربية في الدّول المستعمَرة، وذلك حينما لجأ إلى التّقليل من شأن المستعمَر، ونفي أيّ بُعد حضاري أو ثقافي وحتى إنسانيّ يميزه، مستندا إلى مقولات ونظريات التّميز والتّفوق العرقي –باعتباره الأنا والمركز- لدعم مبررات الاستعمار وتسويغها ومن ثمّ إعادة تشكيل هذه الهوية بما يرضي توجهاته ومصالحه[1]. إذ يقول إدوارد سعيد في هذا المقام: "كان الشّرقيون، جنبا إلى جنب مع الشّعوب الأخرى التي وُصفت بأنّها متخلّفة، منحطّة، غير متحضّرة، وقاصرة عقليّا، يعانون ضمن إطار تألف من الحتمية الحيوية (البيولوجية) والتّأنيب الأخلاقي السياسي"[2].

تقوم ما بعد الكولونيالية بوصفها استراتيجية قراءة على تلك التّقابلات الثّنائية، من قبل ""نحن وهم" و"العالم الأول والعالم الثالث"، و"الأبيض والأسود"، و"المستعمِرcoloniser والمستعمَر colonised"[3]، فالنّظرية ما بعد الكولونيالية تهتمّ بعدّة قضايا من بينها: الغيرية، المركز والهامش، التّنوع الثّقافي، الإثنية، الزّنوجة والهيمنة، والهجنة والقومية وغيرها من القضايا. ومن هذا المنطلق حاول خطاب ما بعد الكولونيالي تفعيل قراءات جديدة للأدب، وأولى اهتماما كبيرا بالمهمشين، والمثليين، والفقراء والنّساء والعبيد وغيرهم من الطبقات الاجتماعية الهشّة. إذ تعلّق آنيا لومبا على العلاقة بين الأدب والاستعمار وزيادة الاهتمام لهذا الخطاب من منطلق عرقيّ بحت قائلة: "تحليلات الكولونيالية أو العرق مثل الدّراسات حول النّوع (Gender)، لازالت تعتبر مواضيع ذات اهتمام خاص...ومع ذلك فإنّ الانتباه مؤخرا للعلاقة بين الأدب والاستعمار قد أحدث إعادة نظر جدّية لكلّ من هذين المصطلحين"[4]. هذا الخطاب الجديد ساعد في إعادة قراءة جديدة للأعمال الأدبية، حيث انطلقت بعض الأعمال الأدبية الكبيرة من تعريفات عرقية للحالة النّصيّة كشخصية شكسبير في نصّه المسرحي "عطيل" الذي

[1] ينظر: رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، ص75.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص218.

[3] هيلين جيلبريب، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر: سامح فخري، مركز اللغات والترجمة، القاهرة، دط، 2000، ص4.

[4] آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص78.

جسّد من خلاله نموذجا لإشكالية اللون الأسود (لشخصية عطيل المغربي)[1]. كما يعدّ فرانز فانون -من خلال أعماله- المبشر الأول بنظرية وخطاب ما بعد الكولونيالية، نذكر من بين هذه الأعمال كتابيه: "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" عام 1952، و"المعذبون في الأرض" عام 1961. لقد حاول من خلال أعماله رسم اتجاه محدد للتّعاطي مع الاستعمار ومقاومته، بحيث يهتم أولا بالبحث عن الهوية الموصومة (السّوداء) وإعادة الاعتبار لها والاعتراف بها، ثم النّضال ضد الاستعمار، حتى يستطيع مقاومته والتّخلص من آثاره[2].

أُعتبرت الرّواية بوصفها شكلا أدبيّا غير قادرة على طرح موضوعات المهمشين وقضايا العبودية والتّحرّر من حيث هي مواضيع مباشرة في العمل الأدبي، وباعتبارها من موضوعات التابو المسكوت عنه في الأدب، وتشير غونراتن (gunratn) إلى ذلك أنّه: "لم يكن مسموح لنا بأن نزعج أنفسنا بمثل هذه التّوقعات، دع أقلاما أخرى تناقش الخطيئة والبؤس"[3]. وبانتقال موضوع الهامش من علم الاجتماع -باعتباره وضعا مزريا لبعض فئات المجتمع-، واستعارة الأدب لهذا المفهوم واستثماره في مجال الأدب والنقد، وذلك بعد أن آمنت به وتبنتّه الدّراسات الما بعدية، إذ كان لفلسفة التّفكيك الدّور الكبير في ردّ الاعتبار لهذا النّوع من الكتابة باعتبارها أهمّ مرجعية لأدب الهامش. ومن هذا المنطلق سجلت الرّواية العربية انتفاضة هؤلاء المهمّشين وانفتحت في موضوعاتها على العجيب والمنسي والمهمّش والمحظور، وأثبتت رؤيتهم وأفكاهم كمحاولة لتصحيح المسار والخروج من الوضع المأزوم الذي يوجد في نسيج كلّ المجتمعات.

3-1- نسق المهمّش في الرّواية العربية:

إنّ فكرة التّهميش في الفضاء الإبداعي الأدبي ليست جديدة، فلطالما احتفت كتب الأخبار والآداب في تراثنا العربي بقصص شعراء اتخذوا موقفا مضادا لقبائلهم كالصّعاليك والشّعراء العذريين وغيرهم، ووقفوا موقفا معاديا للسّلطة الرّسمية. كما احتفت السّير الشّعبية بأبطالها المهمّشين وأحاطتهم بهالة أسطورية كعنترة بن شداد والزير سالم وغيرهم، أما الاهتمام بأدب الهامش فقد كان قرين ولادة الأدب الرّوائي الحديث الذي مهّدت له رواية "زينب" لهيكل، حين خاضت غمار الهامش في الأعمال الأدبية –توظيف الريف في المتن الروائي، بينما كانت الرّواية مرتبطة بالمدينة كفضاء يعبر عن المركز-، لقد مثّل عقد التّسعينيات –من القرن الماضي- بداية الاهتمام بكتابة تُعنى بالأقليات المهمّشة،

[1] ينظر: رامي أبو شهاب: المرجع السابق، ص77.

[2] ينظر: بيل أكروشفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة، ص10.

[3] بيل أكروشفت وآخرون: المرجع نفسه، ص317.

وبدأ النّقاد يطرحون مصطلحات نحو: "كتابة الهامش" و"أدب المهمّشين"، و"الواقعية القذرة" و"أدب القاع" وغيرها من المصطلحات[1]. ولا شكّ أنّ الحديث عن الأقليات المهمّشة التي لم تهتمّ بها السّرديات الكبرى يورط الكتابة في معركة الوعي، إذ أنّ طريقة تقديم المهمّشين تحتاج إلى فهم عميق لجدل الثّقافة المهمّشة والثّقافة المهيمنة (المركز والهامش) من خلال منح مساحة أوسع للمهمّشين في تقديم أنفسهم ليتحوّل الهامش من موضوع جانبي يتحدّث عنه الآخرون عرضا إلى موضوع يشير إلى نفسه ويتحدّث عنها[2]، كما يمكن للنّص الأدبي أن يُسائل المجتمع ليتمكّن من خلال هذه المساءلة من كشف أسباب الإقصاء والتّهميش لعدد من المكونات الثّقافية لمجتمع ما، ومن ثمّ تعرية هذه الثّقافة الإقصائية ومواجهتها وفضحها[3]. فظهرت أعمال أدبية واعية تناولت قضايا المهمّشين والموصومين وكانت أكثر جرأة في طرحها بعد أن كان تناولها تلميحا وإيحاء –خاصة موضوعات الدّين والجنس والسّياسة-. لقد التقت تلك الهويات الجمعية معا -لهذه الأقليات المهمّشة كالنّساء والمثلية الجنسية والسّود والجماعات الأخرى- على أرضية مشتركة؛ لأنّهم "يريدون أن يصاحب هويتهم الجمعية شعورا بالكرامة وعدم التّحقير والتّدنيّ، والأهمّ أنّهم يريدون أن يعلنوا ذلك على الملأ"[4]، لذلك أراد الرّوائي العربي تقديم صورة حيّة لهوامش المجتمع المختلفة والمسكوت عنها، من خلال مناجاة كوامنها وكشف ما يعتريها من صراعات نفسيّة نتيجة ما تعرضت له من الوصم، ليكشف ما تعانيه من الضّيم والتّهميش والإقصاء.

وبناء على ما تقدم ركّزنا في بحثنا هذا على ثلاث فئات مهمشة وموصومة وهي: الأقليات الدّينيّة (اليهودية) ومطالبتها بحقوقها المدنيّة والسّياسية في البلد المضيف، والجنسيّة (المثليّة) وسعيها للاعتراف بها وضمان حقّها في الممارسة الجنسية بالشّكل الذي تريد، والعرقية. وذلك من خلال نماذج روائية عربية معاصرة حاولت الإحاطة بهذه الفئات وطرح معاناتها وإشراك القارئ في هذه العملية بتبني نسق تفكير يجعل من القارئ نفسه جزء من هذا الهامش، وبذلك يفسح المجال للبحث عن سبل للاعتراف بها أو التّسامح معها في إطار التّعايش الحضاري والإنساني.

[1] ينظر: هويدا صالح: المرجع السابق، ص31.
[2] ينظر: هويدا صالح: المرجع نفسه، ص27.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 30.
[4] بيكو باريك: المرجع السابق، ص62.

2-3- قضايا الهوية والمواطنة في الرّواية العربية:

لقد عانت الأقليات الدّينية من سياسة الاحتقار والتّهميش، وواجهت التّمييز العنصري في البلد المضيف، إذ حرمت من أدنى حقوقها المدنيّة والسّياسية، منها ما شهدته الأقلية اليهودية في أوربا على يدّ النّازية من العزل والنّفي والإبادة الجماعية. إلا أنّ إيمانهم بمقولة "شعب الله المختار" جعلتهم يشعرون بالتّفوق حيثما وجدوا، على الرّغم مما كانوا فيه من شظف العيش وسوء المنقلب على مختلف المستويات[1]. ولا يمكن لهذه الأقليات بمختلف انتماءاتها أن تندمج داخل البلد المضيف وتحظى بحقوقها في المساواة والحرية والعدالة إلا في إطار المواطنة، أما إنّ غابت روح المواطنة في المجتمعات فقد تؤدي إلى التّفرقة والضعف وينتج عنها المزيد من الصّراعات والانقسامات والطوائف، فالطائفية "تنتج عن خلاف تاريخي في الدّين بين عدّة قوى سياسية متصارعة على السّلطة... مع أنّ الوطن الواحد يتكوّن من عدّة طوائف تتساوى في المواطنة"[2]. إذن كيف تجلت المواطنة في الفكرين الغربي والعربي؟

تعتبر فكرة المواطنة قديمة قدم الفكر الإنساني، حيث ساهم الإرث اليوناني القديم في نشأة هذا مفهوم، ومع ظهور المدينة الذي صاحبه بزوغ مفهوم المواطن الذي تولّد في أذهان اليونانيين فكرة السّياسة كمجال قائم بذاته في الحياة الجماعية، وأول مدينة عرفتها البشرية حسب المعطيات التّاريخية هي المدينة اليونانية، ويعتبر المواطن عضو ضمن جماعة المواطنين الأحرار ومهما كانت فروقات بينهم فهم يرون أنفسهم على المستوى السّياسي وحدات متعاضدة داخل نسق يحفظ القانون توازنه ومعياره والمساواة فيه[3]، وتمنح المدينة اليونانية صفة المواطنة لمن تتوفر فيهم الشّروط التّالية: - أب وأمّ أثينيين (قانون 451 ق.م)، أن يكون ذكرا بالغا 18 عاما، ويجب أن يكون مقيّدا في السّجلات المعدّة لذلك في خلال العام الأول لميلادهم، أما الشّرط الرابع وهو الحرية[4]. والملاحظ في هذه الشّروط إقصاء عديد من الفئات من الانتماء وتقاسم الحقوق والواجبات في المجتمع الأثيني كـ: النساء والعبيد والأطفال وغيرهم وبذلك تصبح نسبة الأثينيين الذين يتمتعون بالمواطنة لا تتعدى عشرة بالمئة (10%) من نسبة السكان، والشريحة الأكبر منهم تعاني الإقصاء والتهميش[5]. فالمواطنة في المجتمع الأثيني تعتبر

[1] ينظر: سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص263.

[2] حسن حنفي: المرجع السابق، ص65-66.

[3] ينظر: دومنيك شنابر: ما المواطنة؟، تر: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص13.

[4] ينظر: إبراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985، ص78.

[5] ينظر: جورج سعد: تطور الفكر السياسي، دار الالتزام، بيروت، ط1، 1995، ص42.

النّموذج الجيني لما أتى بعدها من الشّعوب الأخرى كالرومان مثلا، وبقيّ هذا المفهوم يشوبه عدم الاستقرار خاصة عند اليونانيين تبعا لتغيّر النّظام السّياسي عندهم.

ولو بحثنا عن مفهوم المواطنة عند الرومان نجده تطوّر وتغيّر عن صورته الأولى تبعا لظهور الحكم الجمهوري عام 405 ق.م الذي سمح للطبقات الدّنيا (العامة) بالمطالبة بالحقوق المدنية حماية لنفسها من جشع النّبلاء والأشراف الذين تسيّدوا على غيرهم بامتلاكهم تلك الحقوق[1]. فما يجمع الإغريق والرومان في نظرتهما للمواطنة يكمن في كونهما لا يسمحان بممارسة الوظائف السّياسية إلا للممتازين والمؤهلين لامتلاك هذه الصّفة النّبيلة.

وبما أنّ المواطنة مرتبطة بنشأة المدينة، كانت المدينة في القرون الوسطى حافلة بالصّراعات بين ربّ الإقطاع ومواطني المدن مما دفع ماكس فيبر Max Weber (1864-1924) -وهو عالم اجتماع ألماني- إلى تسميتها بالكوميونة؛ وهي: "تجمع مشترك، أو جماعي بين أشخاص متساويين، لا يقوم على الوشائج الأسرية أو العشائرية أو القبلية، فكلمة كوميونة تعبير عن المواطنة المشتركة"[2]. ثم بلغ هذا مفهوم ذروة تطوّره المرحلي في القرن الثامن عشر مع الثّروة الفرنسية والأمريكية، والملاحظ أنّ هاتين الثّورتين حالتا دون اكتمال هذا المفهوم فقد حرمت قطاعا كبيرا من النّاس حق المواطنة؛ لأنّ دستور الثّورة الأمريكية (1787م) استبعد النّساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة وظلّ هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرّق عام (1800م)، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا سنة 1965م. في حين لم تضع الثّورة الفرنسية حدّاً للعبودية إلا في منتصف القرن التّاسع عشر وتحديدا سنة 1948م، رغم ذلك بقيت المرأة على المستوى السّياسي محرومة من ممارسة ومباشرة حقوقها السّياسية، كما ظلّت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة[3].

أمّا في الإسلام كان حضور السّياسة واضحا وجليّا في مشكلة الخلافة أو الإمامة، وتحوّل الخلافة إلى نظام الحكم الملكي (الدولة الأموية، الدولة العباسية) استدعى النّظر في العلاقة التي تجمع المواطن والحاكم أو المواطنة. وبما أنّ المواطنة هي المشاركة في الحقوق والواجبات فقد أُبعدت الأقليات

[1] ينظر: كافين رايلي: الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري، عالم المعرفة، ع 90، 1985، ص225.

[2] كافين رايلي: المرجع نفسه، ص224.

[3] ينظر: عبير البسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1433هـ/2012م، ص74-75.

التّابعة للدولة الإسلامية كأهل الذمة مثلا من حقّ بلوغ مناصب العامة وعليه تكون المواطنة في المجتمع الإسلامي ناقصة.

أمّا العصر الحديث فقد شهد تغييرات عميقة في مضمون ودلالات المواطنة، حيث كان التّأسيس الحداثي هو الأرضية الخصبة التي نما وشكّل دلالتها الرّاهنة. ولا يمكن البحث والتّفصيل في حيثيات قضية الهوية والمواطنة وما يشوبهما من وصم يزعزع قيّمها الإيجابية وأبعادها السّامية دون الإشارة إلى معناها اللغوي والاصلاحي، وكذلك تمييزها عن عدّة المفاهيم تتقاطع معها كالوطن والهوية الوطنية والدّولة والانتماء وغيرها. وبما أنّ هذا المصطلح يعدّ من المفاهيم التي دار حولها جدل كبير، لذا يصعب ضبطه في تعريف دقيق يرضي كلّ المختصين، وبالتّالي تنوّعت تعريفاته تبعا للزاوية التي تناول منها، وتبعا لتوجه من يتحدث عنها، ومنه سنحاول تقصي ماهيتها بالتّركيز على بعدها الثّقافي والنّقدي. وإذن فما هي المواطنة؟ ومتى تصبح المواطنة وصما وقيدا يطوّق الهوية؟

3-2-1- ثقافة المواطنة في المجتمعات العربية:

مصطلح المواطنة مشتقّ من كلمة الوطن، أما في اللغة العربية، لا توجد في المعاجم العربية كلّها أيّ ذكر لكلمة (المواطنة)، لكن توجد كلمات: (وَطَنَ – تَوَطَّنَ –وَاطَن – الوَطَن – مَوْطِن ...)، فالوَطَنُ في اللغة العربية: المنزلُ تُقيم به وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوْطان، وَطَنَ بالمكان وأَوْطَنَ: أقَامَ، وأوْطَنه: اتخذه وطَناً، يُقالُ: أَوْطَنَ فلانٌ أَرْضَ كذا وكذا؛ أيْ اتخذها محلاً وسكناً يقيم فيها، والموْطِنُ: المشهد من مشاهد الحرب..."[1]. وعرّف ابن خلدون المواطنة بأنّها "هي مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي "دولة" ومن خلال هذه العلاقة يُقدّم الطرف الأول المواطن الولاء، ويتولى الثاني الحماية، وتتحدّد هذه العلاقة بين الفرد والدّولة عن طريق أنظمة الحكم القائمة"[2]. فالمواطنة في الفكر العربي مشتقّة من الوطن، والوطن أشار إليه ابن منظور بأنّه المنزل الذي نقيم به وجمعه أوطان، ومواطن البهائم والأغنام هي مرابطها وأماكنها التي تأوي إليها. فمن خلال التّعريفات يلاحظ بأنّ هذا المصطلح –قديما- ارتبط بمكان الإقامة المؤقت أو بتلك العلاقة الاجتماعية التي تربط بين الفرد والمكان الذي ينتمي إليه. أمّا في الحضارة الغربية فدلالة كلمة المواطنة تتقاطع مع تعريف ابن خلدون، كما يقرّها المعجم الانجليزي (لونجمان) وبأنّها تستخدم للدلالة "على تلك الحالة التي يصبح فيها الفرد مواطنا كونه يعيش في رحاب دولة معينة وينتمي إليها ويُخلص لها ومن ثمّة يحظى

[1] عبير بسيوني رضوان: المرجع السابق، ص69.

[2] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000، ص25.

بحمايتها، ويتمتع بعضويتها سواء أ كان ذلك بحكم المولد أو الجنسية"[1]. واستنادا على هذه التّعريفات فما هي علاقة المواطنة بالوطن؟

1-1- الوطن:

إذا كانت كلمة المواطنة مشتقة من الوطن، فالوطن هو الامتداد الجغرافي للإنسان وهو ليس علاقة عابرة أو مؤقتة إنّما هو "مجموعة من العلاقات الإنسانية والعاطفية والثقافية والمادية المحدّدة في إطار هُويّة معينة عموديا وأفقيا. ولكن الإنسان لا بدّ من أن يولد في وطن أو أن يكون موجودا فيه أو منتميا إليه"[2]. في حين نحا الجرجاني منحى آخر في تعريفه للوطن حيث فرق بين الوطن الأصلي للفرد ومكان الإقامة أو الوطن السّياسي الذي تترتب عليه حقوق وواجبات، ويعرّف الوطن الأصلي بأنّه: "مولد الرجل والبلد الذي ولد فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوما أو أكثر من غير أن يتخذ فيه مسكنا..."[3]. فهناك فرق بين الوطن الأصلي الذي يمثّل امتداد الإنسان التّاريخي وبين وطن الإقامة الذي تلتبس فيه صفة المواطنة، والمواطنة الحقّة يكتسبها الفرد داخل وطنه ومكان إقامته والتي تضمن له المشاركة الفعّالة في بنائه اعتمادا على مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، هذه القيّم التي يصعب توفرها في بلد الإقامة، وربما يفتقدها حتى المواطنون الأصليون[4].

1-2- الهوية الوطنية:

تتمثّل الهُوية الوطنية في الخصائص والسّمات التي تتميز بها كلّ أمة، وتترجم روح الانتماء لدى أبنائها. ولها أهميتها في رفع شأن الأمم وتقدّمها وازدهارها، وبدونها تفقد الأمم كلّ معاني وجودها واستقرارها؛ بل يستوي وجودها من عدمه، وقد تشكّلت الهوية الوطنية من مجموعة من المقومات رصدها عباس الجراري في أربع نقاط، نوجزها في النّقاط التالية[5]:

- **الوطن:** أي المكان وما يرتبط به من زمان يعكس تاريخه، ليشمل مختلف العناصر الطبيعية والبشرية وما ينشأ عنها من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية وأنماط سلوكية.

---

[1] بلال موازي: الهوية وسؤال المواطنة، المرجع السابق، ص46.

[2] عبد الحسين شعبان: الهويّة والمواطنة –البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2017، ص29.

[3] الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب، بيروت، ط1، سنة 1983، ج1، ص260.

[4] ينظر، عبد الحسين شعبان: المرجع السابق، ص29.

[5] ينظر: عباس الجراري: الهوية الوطنية الجهوية، ص6، على الرابط: www.abbesjirari.com/alhawyya.pfd

- **الدّين:** بما يكون له من تأثير على معتقديه، بشرائعه المكيّفة لكلّ النّظم التي تتحكم في سير الوطن، وما يترتب عليها من أفكار ومفاهيم وتصوّرات ومبادئ،...فالهوية الوطنية لا تكون إلا بوجود دين؛ لأنّه ضابط لكثير من التّشريعات والقرارات السّياسية والاجتماعية، لذا فإنّ المساس بالمعتقدات الدينية هو مساس بالهوية الوطنية للمجتمعات.

- **اللغة:** باعتبارها جزء لا يتجزأ من ماهية وهوية الإنسان؛ لأنّها تنفذ إلى جميع نواحي حياته الاجتماعية والحضارية والثّقافية.

- **الثّقافة:** وما يتصل بها من تراث تراكم عبر العصور والأجيال بالإضافة إلى التّاريخ باعتباره السّجل الثّابت للمآثر والمفاخر، ويساهم في تعزيز الهوية الوطنية لأيّ أمّة أو شعب أو أفراد.

كما أنّ للهوية الوطنية مؤشرات تتمثل في: مكان الولادة، روابط الأسلاف و الأجداد، الانتماء القبلي، الالتزام بالعادات والتّقاليد والأعراف، الالتزام بالقوانين –وهو من واجبات المواطنة-، مكان الإقامة، الالتزام بالزي التّقليدي، طول فترة الإقامة، الأسماء والألقاب، النّشأة والتّربية، اللهجة، الشّكل الخارجي[1]. هذه المؤشرات تتداخل مع عناصر الوطن والمواطنة والانتماء. فالملاحظ إذن أنّ العلاقة بين الانتماء والهُوية الوطنية علاقة وطيدة؛ إذ يُعدان وجهين لعملة واحدة، حيث يعمل الانتماء على تعزيز الهُوية وتعمل الهُوية على تفعيل قيم الانتماء وتحديثها، -وبالتّالي- فتعزيز هاتين القيمتين لدى النّاشئة يسهم في رقي الوطن وازدهاره ويضمن أمنه واستقراره الدّاخلي. إذن فالهوية الوطنية تطغى وتتصدر كلّ الهويات الأخرى حين يحدق بالوطن مكروه أو تُحاك ضدّه المكائد والدّسائس. ومنه تعتبر مقوّما من مقومات الوطن التي تضمن استقراره بقاؤه، بينما المواطنة تعتبر صفة يتصف بها كلّ فرد ينتمي للوطن.

1-3- الانتماء (citizenship):

يعدّ الانتماء واحدا من أهمّ المفاهيم الأساسية التي تحدد طبيعة علاقة الفرد بالوطن في كلّ زمان ومكان، وما الانتماء الوطني إلا صورة واضحة لاتحاد الفرد بوطنه، وإذا لم يتوفر دافع للانتماء يصبح الفرد في حالة اغتراب وحياد بل قد يجعله في حالة قطيعة مع تاريخه وحاضره ومستقبله. وإذا

[1] ينظر: خدبجة بن وزة، عائشة غرغوط: العلاقة بين الهوية الوطنية والمواطنة، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، ع 05، 2018م، ص81.

تتبعنا مفهوم الانتماء لغة نجده في كتاب "أساس البلاغة" للزمخشري من كلمة: نمى الشيء، وتَنَمَى: أي ارتفعَ. ونميتُ الحديث إلى فلان: بمعنى رفعته وأسندته، ونُمِيَّ إليه الحديث بمعنى: نُسِّبَ. ويقال: نميتُ الحديثَ أي بلَغتهُ على جهة الإصلاح، ونميتهُ تنميةً: بلّغته على جهة الإفساد، ونمتْ النّاقة: سمِنتْ، ونميَّتْ النّار تنمية: أيّ أُلقيت عليها شَيوعَها"[1]. إذن فمعناه لم يخرج من دائرة الانتساب إلى الشّيء والاتحاد معه. أما من ناحية الدّلالة الاصطلاحية فقد تعددت تعريفاته، فعدّه فاروق أحمد سليم بأنّه: "ظاهرة إنسانية فطرية تربطُ بين مجموعة من النّاس المتقاربين والمحددين زمانا ومكانا، بعلاقات تشعرهم بوحدتهم وبتمايزهم تمايزا يمنحهم حقوقا، ويُحتمُ عليهم واجبات، وهو متطور بالإرادة الإنسانية الباحثة عن الأفضل تطوّرا يُنوعُ ويُوسع ويربط دوائره بالحذف والإضافة وليس بالإلغاء ولا بالخلقِ الجديد"[2]. وتعرّفه سناء حامد زهران بأنّه: "شعور يتضمّن الحبّ المتبادل، والقبول والتّقبل، والارتباط الوثيق بالجماعة، وهو يُشبع حاجة الإنسان إلى الارتباط بالآخرين وتوحّده معهم، ليحظى بالقبول ويشعر بكونه فردا يستحوذ على مكانة مميّزة في تبني مجموعة من الأفكار والقيم والمعايير التي تميّز هذا المجتمع عن غيره"[3]. فالانتماء هو شريان الحياة لأي جماعة أو مجتمع أو أمة، وهو ليس مجرد كلام، ولكنّه مشاركة فعلية والتزام من الفرد تجاه الجماعة التي ينتمي إليها والبلد الذي ينتسب إليه بما يحقق مصلحة الوطن ويضمن الأمن والاستقرار فيه ويدفعه قُدما نحو التّطور والتّقدم.

وبما أنّ الانتماء يتحقق من خلال مشاركة الفرد مع جماعته بما يحقق مصلحة الوطن، وبما أنّ علاقة الإنسان والانتماء علاقة متلازمة يستوجب كلّ منهما الآخر، فالانتماء فرع أو جزء –إن صح التّعبير- من المواطنة. وهو ما ذهبت إليه الموسوعة العربية العالمية في تعريفها للمواطنة بأنّها: "تعبير قويم يعني حبّ الفرد وإخلاصه لوطنه، الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والنّاس والعادات والتقاليد والفخر بالتّاريخ والتّفاني في خدمة الوطن، ويحيّ هذا المصطلح بالتوّحد مع الأمة"[4]. فمفهوم الانتماء هو الأقرب لمفهوم المواطنة باعتبارهما يقومان على تحقيق مصلحة الوطن من خلال المشاركة الفعليّة في بناء صرحه.

---

[1] الزمخشري: أساس البلاغة، تر: محمد عيون السود، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1414هـ/ 1998م، ص306.

[2] فاروق أحمد سليم: الانتماء في الشعر الجاهلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 1998، ص14.

[3] سناء حامد الزهران، إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر ومعتقدات الاغتراب، عالم الكتب، القاهرة، 2004، ص137.

[4] الموسوعة العربية العالمية، 1996، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ص311.

1-4- الجنسية:

يرتبط مفهوم الجنسية بالمواطنة بوصفها رابطة قانونية وسياسية، وأداة للتّمييز بين المواطن الأصلي والأجنبي، إذ يترجم مصطلح الجنسية ب:(Nationalité) المشتق من nation؛ بمعنى أمة أو قومية وليس من patrie بمعنى وطن أو مواطنة citizenship وهي عملية الإدراك الذّهني لماهية المواطنة ولطبيعة الآليات التي تسيّر المواطنية في المجرى الذي يقود إلى تحقيق المواطنة. وبتعبير آخر هي مجموعة الأفكار والتّصورات المتعلقة بالمواطنة وسبل تحقيقها"[1]. فالجنسية هي "رابطة قانونية وسياسية واجتماعية بين الفرد والدولة، من خلالها يتحقق انتماء الأشخاص إلى أوطانهم، وانتماء الشخص لبلد معين يكون عبر حمله لجنسية ذلك البلد وما يترتب عليها من حقوق وواجبات، في علاقة ولاء تربط الفرد بالبلد"[2] إذ تتحدّد الجنسية بثلاث روابط (قانونية وسياسية واجتماعية)، أما عالم الاجتماع الفرنسي مانويل ويس (Weiss Manuel) يرى بأنّها: "وصف يلحق بالشّخص كونه عضوا في أمة معينة"[3]، ومنه فالجنسية عنده تتحدد بتلك العلاقة التي تربط الفرد بأمة معينة. أما في الوطن العربي فمفهوم الجنسية حديث لم يظهر إلا في سنوات الأخيرة بفعل الاحتكاك مع أوربا وذلك قصد التّمييز بين مواطني الدّولة الإسلامية وغيرهم من الأجانب. وهناك من يعتبر الجنسية هي المواطنة كموسوعة كولير الأمريكية، وهناك من يفرق بينهما باعتبار أنّ الجنسية تتضمن حقوق أخرى مثل الحماية بالخارج.

وعليه يحيلنا مفهوم المواطنة في أسمى معانيها إلى العيش المشترك بتناقضاته وإكراهاته وفرصه، والاقرار بالتّنوّع الإنساني والتّعددية والاختلاف في إطار الوحدة الوطنية والتعايش والتّفاهم والتّعاون الإنساني[4]، إلا أنّ مفهومها يتغيّر ويختلف في المنافي والمهاجر إذ تفرض على المقيمين الالتزام بقوانينها التي قد تتعارض مع مبادئهم وقيّمهم فيخلق لديهم شعورا بالاغتراب وضيق الأفق نتيجة سياسة الاستعلاء ومحاولة الهيمنة التي تمارسها عليهم الهويات الأخرى تحت شعار "الأكثرية"، والأخطر من ذلك هو محاولة احتواء الأكثرية لهذه الأقليات وتدجينها تحت ذرائع ومبررات مختلفة كتجنيس اليهود والجزائريين مثلا بالجنسية الفرنسية خدمة لمصالحها.

---

[1] مسعود موسى الربضي: أثر العولمة في المواطنة، المجلة العربية للعلوم السياسية، اع 19، 2008، ص114.

[2] محمد ضو فضيل: الجنسية الأصلية في القانون الدولي الخاص، ع 34، الاصدار الثاني، ج1، 2022، ص11.

[3] محمد ضو فضيل: المرجع نفسه، ص947، نقلا عن: (Weiss manuel de droit international privé. 9éme éd. p2)

[4] ينظر: إدريس لكريني: المواطنة والمشترك، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع، الرباط، ص3.

4-1- المواطنة وعنصرية الواقع:

نحن جميعا كأفراد مرتبطون بهويات من أنواع مختلفة في سياقات متبايّنة، فالانتماء إلى جماعات مختلفة يمكن أنْ يمنح للشخص هوية يُحتمل أنّها مهمة بالفعل[1]. فقد يولد الفرد في مكان يكتسب منه انتماءه الأصل –مسقط الرأس- ولغته الأم وقيّمه وعاداته، ثم تفرض عليه الظّروف السّياسية أو الاقتصادية أو بتأثير الحملات الاستعمارية إلى الانتقال أو النّزوح أو الهجرة إلى مكان أخر. فيصبح هذا الإنسان قابعا على منطقة التّماس بين مكانين جغرافيين، ولغتين مختلفتين، وثقافتين مغايرتين، وكون المرء عالقا في منطقة البين بين، ينتمي ولا ينتمي إلى أمكنة وثقافات متعددة، مما ينتج وضعا وإحساسا مفرطا بالشّقاء لا يدركه إلا المنفيون الذين ذاقوا مرارة فقْدِ أوطانهم، وخابوا في مدّ جذورهم في الأمكنة البديلة، كلّ هذا يؤزم الذّات المنفيّة ويجعلها تعيش صراعا وقلقا هوياتيّا. فقد يجدّ هذا المواطن المقيم بينه وبين ثقافة البلد المضيف (المنفى) قواسم مشتركة، ووضح ذلك أمين معلوف بقوله: "فأكتشف أنّ هناك أشخاصا من طرفنا لا أملك معهم في نهاية المطاف الكثير من القواسم المشتركة، وأنّ هناك أشخاصا من طرفهم قد أشعر في قرارة نفسي بأنّي قريب منهم"[2]، فمعلوف يرى بأنّ الهوية مجموعة من الانتماءات المتعدّدة، وعلى المنفي أن يمتثل لقوانين وقيم ومعتقدات البلد المضيف لأنّها راسخة ومحدّدة أصلا. في المقابل قد نجدّ بينهما اختلافات يصعب تجاوزها حين تخلع عنه صفة المواطنة وتجرّده من أدنى الحقوق، ويعلق إدوارد سعيد على هذا الوضع قائلا: "إنّ الهُوية- من نحن، من أين جئنا، ما نحن- شيء صعب المنال في المنفى...نحن، الآخر، المعارض، صدع في هندسة إعادة الاستيطان، الرّحيل، الصّمت والحذر يغطيان الألم، يبطئان بحث الجسد، ويهدئان لوعة الخسارة"[3]. فيصبح هذا المكان بمفهومه سجنا ومنفا حقيقيا.

في حين يرى إدوارد الخراط بأنّ أصالتنا الثّقافية لا تُتصور –بداهة –على أنّها انتماء عنصري أو عرقي، بل تنتج عن انصهار مجموعة من المقوّمات المتراكمة والتي تتجاوز الحدود السّياسية، لكنّها مع ذلك تصدر عن منابع متعدّدة المرجعيات وأورد عدّة أمثلة على ذلك، فمثلا في مصر نجد مرجعيات فرعونية قبطية إسلامية، وفي العراق أشورية، وفي لبنان وسورية وفلسطين فينيقة، وفي المغرب

[1] ينظر: أمارتيا صن: الهوية والعنف، ص38.

[2] أمين معلوف: المرجع السابق، ص44.

[3] بيل أشكروفت، بال أهلواليا: إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، تر: سعيد نجم، مراجعة: سهيل نجم، دار الكتاب العربي، ط1، 2002/2000، دمشق، القاهرة، ص12.

مرجعية أمازيغية، وفي السودان والصومال تراث إفريقيا، ومن ثم فإنّها تساهم في صعود مذهب إنساني جديد وتاريخي في الوقت نفسه[1].

كما تمثل أزمة البدون واحدة من أبرز القضايا الشّائكة التي تتعثر عقبها قيم المواطنة الحقّة في المجتمعات العربية خاصة، هذه الأزمة التي تولّدت عن الزّواج المختلط –بين جنسيتين مختلفتين في بعض الدّول العربية كالخليج مثلا- والتي نتجت عن النّظرة الرّجعية الطبقية التي تهمّش بعض أفراد المجتمع وتمنعهم من التّجنس بجنسيتها. فالبدون هي مختصر لأولئك الذّين لا يملكون جنسية "بدون جنسية". إذ تقاسي هذه الهوية مرارة تباعد ثقافة الأبوين وتُحرم من عدّة مزايا يتمتع بها المواطنون الأصليون كالحقّ في التّعليم والرّعاية الصّحية، فتعتبر هذه الأقلية ذات مواطنة سالبة بإقرار الواقع الذي تعيشه، واقع كلّه ألم وحرمان وأسى.

وقد تتعسر المواطنة في بلد متعدّد الأديان كما هو الحال في معظم الأوطان العربية وكانت الهُوية هي الدّين، شُقَّ الصّف الوطني، إلى مسلمين وأقباط كما هو الحال في مصر، وإلى السُّنّة والشّيعة كما الحال في كلّ من سوريا والعراق وفي البحرين والمملكة العربية السعودية وغيرها من الدّول، ففي ظلّ هذا التّعدّد الهوياتي -الديني- ترتبك المواطنة وتقوى الصّراعات الدّاخلية والحروب الأهليّة ما لم تجمع هذه الهويات مصالح وأهداف مشتركة، فالهوية التي تنبع من الذّات لا من الأعراض الخارجية، هي التي تصبح فيها الإنسانية هوية واحدة لا تمييز فيها بين أجناس أو لغات أو ثقافات أو أوطان[2].

ويبقى مفهوم الاندماج الذي أشار له دوركهايم يفضي إلى اعتبار المجتمع الحديث "معني بكلّ الجماعات الخاصة التي تشكّله، انطلاقا من أنّ كلّ مجتمع "ديني" أو "إثني" أو "أسري" معني بعدد من التّفاعلات بين الأفراد واقتسام قيم مشتركة. فالاندماج هو نتاج لكثافة التّعاملات بينهم، كما هو نتاج لقبول وممارسات وأهداف مشتركة تتجاوز المصالح المباشرة للأفراد. وعليه تحاول الهوية الإنسانية أن تتجاوز كلّ الحدود الجغرافيا والعرقية واللغوية والثّقافية لتبني قيّم إنسانية عامّة كالحّرية والعدالة والتي وافقت عليها الإنسانية على مدار التّاريخ. مضمونها من داخلها من الفطرة والطبيعة بلا حدود[3].

[1] ينظر: إدوارد الخراط: الأصالة الثقافية والهوية الوطنية، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، ع551، 2004، ص26.

[2] ينظر: حسن حنفي: المرجع السابق، ص74.

[3] ينظر: حسن حنفي: المرجع نفسه، ص72.

إنّ الشّعور بالانتماء إلى الفضاء المجتمعي ككلّ يجعل المواطنين على نفس الأهمية عند تحديد العلاقات واتخاذ القرارات ويساهم في استتباب الأمن والاستقرار والطّمأنينة في المجتمع.

3- صراعات الهوية وقضايا الجنوسة:

لقد شغلت قضايا الجنس والشّرف في العصر الرّاهن حيّزا مهما في مدوّنة السّرد العربي، بعد أن كانت من المواضيع التي تتحفظ عليها المجتمعات العربية الإسلامية وتعتبرها إلى حدّ كبير من الطابوهات التي لا يجب الحديث عنها أو التّطرق إليها، فنوقشت مسألة الجنس في إنتاجنا الأدبي (القصصي) "على أنّها أزمة اجتماعية ونفسية؛ أي أزمة حضارية. والحق أنّ هذا الانتاج بعينه في بنائه ومحتواه أزمة حقيقية في الفكرة والتّعبير"[1]. كما تشير الإحصائيات مثلا في الأردن إلى أنّ ربع القتلى هم من حصاد قضية الشّرف التي تعتبر قضية حساسة ومهمة جدا في الثقّافة العربية الاسلامية. كما تعدّ المثلية الجنسية فعلا محرما في جميع الأديان، إلا أنّ هذا لم يمنع من الاعتراف بوجود فئة تعاني من هذه الظّاهرة والتي تطورت من مسألة شخصية متوارية عن أنظار المجتمع إلى ظاهرة اجتماعية ثقافية تبنتها عدّة منظمات حقوقية ونتج عنها الكثير من النّظريات والتّصوّرات الفكرية، مما سمح بتغيير واضح في النّظرة لهذه الظّاهرة في كثير من المجتمعات وخاصة الغربية، على الرّغم من أنّ الكثير من التّحفظ ما زال يسيطر على أراء وتصوّرات بعض المجتمعات التي تراه ممارسة غير سوية وانحرافا عن الفطرة السّليمة للبشر.

3-1- تطور ظاهرة الجنسيّة المثليّة عبر التّاريخ:

المثلية هي اتجاه جنسيّ يتمثّل في الجنس المماثل أو الجنس الثّالث، وهي بديل علميّ حياديّ لتسميات أخرى ذات خلفية أخلاقية قديمة كاللواط والسّحاق والأبنة أو لتسميات حديثة كالشّذوذ الجنسي. فالنّظرة التّقليدية للجنس تؤكد على أنّ الجنس مرتبط بالزّواج والإنجاب وتدين كلّ فعل جنسيّ ما عدا الجنس الزوجي التّناسلي بحجّة أنّ الإنجاب هو الوظيفة الطبيعية للأعضاء والأفعال الجنسية، والطّبيعة البشرية نفسها تدين الممارسات المنحرفة وهو ما يجعل المثلية الجنسية ضد القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي[2]. أمّا في العصر الحديث توّسعت دائرة الحرية الشّخصية وتجاوزت كلّ القوانين والقواعد التي سطّرها المجتمع فأصبح الحديث عن المثلية والمثليين ومحاولاتهم المتواصلة

[1] شكري غالي: أزمة الجنس في القصة العربية، ص319.

[2] ينظر: عز الدين بشقة: الجنسية المثلية من منظور الجمعية الأمريكية للطب النفسي وعلاقتها بسؤال الأخلاق، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، مج 14،ع 1، 2021، ص1220.

لفرض هويتهم وأدبهم على القارئ وكسب تعاطفه ودعمه لهم مباحا وعلنّا. رغم أنّ الوضعيات القانونية والنّفسية والاجتماعية حيالهم لم تحسم بعد.

لقد أشارت مصادر التّاريخ وكتب التّراث إلى أنّ ممارسة الجنس المثليّ عرفت منذ عصور قديمة، وانتشرت هذه الظّاهرة في المجتمع الصّيني والرّوماني القديم والإغريقي والعربي وحتى في أوربا وأمريكا حيث افتتح جوزيف مسعد كتابه المعنون ب: "اشتهاء العرب" بمقولة للكاتب روبرتو كالاسو بأنّ "الأخلاق الكلاسيكية (في التّقاليد الغربية) كانت قد نشأت إلى حدّ بعيد عن التّأمل في طبيعة عشق الرجال للغلمان"[1]، فشاعت هذه الممارسات عند الرومان ويُقال بأنّ أول أربعة عشر امبراطورا من أباطرة الرّومان كانوا من المثليين جنسيا تبعا للقوانين التي كانت تسمح لهم بممارسة الجنس مع الرّجال في الحمامات العامة، وبعد انهيار هذه الإمبراطورية تغيّرت النّظرة لهذه الظاهرة وأصبحت تصنّف على أنّها شذوذ يقتضي معاقبة فاعليه بمصادرة أملاكهم أو بالخصي أو القتل، وصدرت أحكام بالإعدام في حقّهم في مجموعة من الدّول. واستمرت هذه العقوبات حتى نهاية القرن الثامن عشر[2].

كما كان موقف الأديان السّماوية (المسيحية واليهودية والإسلام) من المثلية الجنسية صارما واعتبرها شذوذا عن الطبيعة البشرية السّوية التي خلقها الله تعالى، وحدّ عقوبة القتل والإعدام في حقّ مرتكبيها. فوقفت المسيحية موقفا صريحا وصارما لإيمانهم بقدسية العهد القديم الذي صنّف اللواط من الفاحشة التي يعاقب مرتكبها بالقتل. كما حرّمت بعض أسفار التوراة (اليهودية) هذه الممارسة وجعلت لها أغلظ العقوبات وهي الإعدام. أمّا الإسلام فقد حرّمه تحريما قاطعا واعتبر فعله من الكبائر التي تؤدي بصاحبها إلى سوء المصير، وذُكرت قصة قوم لوط في القرآن في عدّة صور كصورة: الأعراف، هود، الحجر، القمر، النمل، العنكبوت، الصافات، وفي الشّعراء لقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُون الذُّكْرَانَ منَ العَالَمِينَ، وتَذَرُون مَا خَلَقَ لَكُم رَبُّكُمْ منْ أَزْواجِكُم بلْ أَنتُم قَومٌ عَادُون﴾ سورة الشّعراء آية: 156-166، وتمّ التّلميح لقصة لوط مع قومه في عدد من الصّور القرآنية الأخرى نذكر منها قوله تعالى: ﴿والمُؤْتَفِكَةُ أَهْوَى فَغْشَّاهَا مَا غَشَّى فَبِأَي آلاءِ رَبّكَ تَتَمَارَى﴾ سورة النجم آية: 53-55، والمؤتفكة هم قوم لوط –أما فعل اللواط فمنسوب للقوم وليس للنبي لوط عليه السلام،

[1] جوزيف مسعد: اشتهاء العرب، تر: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، القاهرة – مصر، ط 1، 2013، ص19.

[2] ينظر: بريمة علي: تطور ظاهرة الجنسية المثلية في المجتمعات الإنسانية، مجلة الدراسات والبحوث الجامعية، مج 8، ع 4، 2020، ص83.

كما حذّر الرّسول صلى الله عليه وسلم من هذه الرذيلة في حديث رواه أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ نبيّ الله صلى الله عليه وسلم قال: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط، لعن الله من عمل عمل قوم لوط" أخرجه النّسائي، وفي حديث أخر بيّن حكم الإسلام فيه وهو قتل الفاعل والمفعول به لقوله صلى الله عليه وسلم: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به" رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه، فالإسلام يعتبر المثلية فاحشة وشذوذا جنسيا وخروجا عن الفطرة السّوية ومآل ممارسيها السّخط والهلاك.

إنّ المتتبع لظاهرة المثلية الجنسية يلاحظ أنّ هناك جدلا ظلّ قائما حول نسبة هذه الظاهرة إلى العرب أو إلى الغرب، "فلقد ظلّت الدّعاية المسيحية الغربية لقرون "تصوّر المجتمعات المسلمة على أنّها مجتمعات غير أخلاقية وداعرة بالمقاييس الأخلاقية المسيحية"[1]. خاصة ما صوّرته عوالم ألف ليلة وليلة من تصورات عن العالم العربي من شيوع للشهوات الجنسية وتفردهم بها. فوصف بورتون في ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة المثلية الجنسية الذكورية، قائلا: "ثمة عنصر آخر في ألف ليلة هو الفحش المطلق الذي يخدش، دون شكّ، مشاعر القراء الإنجليز، حتى أقلّهم احتشاما. عنصر يتعلق في الأساس بما يسميه جيراننا الفرنسيون الرذيلة المنافية للطبيعة[2]. كما ذكر إدوارد سعيد بأنّ الأذهان كانت "تربط بين الشّرقي وبين عناصر في المجتمع الغربي(الخارجين عن المجتمع، المجانين، النساء، الفقراء) إذ تجمع بينه وبينهم هوية يمكن وصفها على أفضل حال بأنّها غريبة إلى حدّ مفجع ورأى مسعد أنّه كان على سعيد أن يضيف إلى قائمته "الشواذ جنسيا[3]، بينما بيّن بروتون في نظريته بأنّ هذه الظّاهرة لم تقتصر على البلاد العربية فقط بل يدخل فيها العديد من البلدان كالصين والهند وفرنسا وإيطاليا وغيرها من البلدان التي سماها "المنطقة السوتادية"* والتي ضمّت أجزاء كبيرة من العالم، فنسبة المثلية للعرب كانت وليدة الأفكار العنصرية الاستعمارية والاستشراق التي تنبتها القوى الاستعمارية في سعيها الحثيث للسيطرة على العالم العربي فاستلهمت بعض المفاهيم البحثية كالثّقافة والحضارة والانحلال والانحطاط والجنس والشّذوذ كمفاهيم راسخة لا يجوز مساءلتها أو التّشكيك في صحتها، وبالتّالي يقتنع الآخر بدونيته وانحطاطه لا محالة.

---

[1] جوزيف مسعد، المرجع السابق، ص228.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص31.

[3] ينظر: إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص207.

* السوتادية: نسبة إلى الشاعر المصري سوتاديس الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، وكتب شعرا إيروتيكيا مثليّا، ولمعرفة أهمّ الدول التي تنتمي لهذه المنطقة وحدودها ينظر: اشتهاء العرب: جوزيف مسعد، ص31.

يؤكد المؤرخون العرب على أنّ: "شهوات العرب الجنسية لا تختلف عن نظيرتها الأوروبية، وتقدّم أدلة على اعتبار أنّ شهوات العرب، سواء في العصور الوسطى أو في العصر الحديث، عندما كانت تنحرف عن النّمط الأخلاقي الفيكتوري، كانت وما تزال، تواجَه بالإدانة من النّظم الأخلاقي العربي السائد"[1]. ورفض النّاقد الأدبي السّوري صلاح الدين المنجد في مؤلفه "الحياة الجنسية عند العرب" وصف العرب بأنّهم متفردون ومنطلقون وراء اللذات الجنسية دون غيرهم من الشّعوب وحجته أنّ تاريخ اليونان والرومان، وفرنسا وإنكلترا يقدّم لنا أمثلة كثيرة على الانطلاق نفسه، الأمر الذي يدلّ على أنّ الطبيعة البشرية –إلى حدّ كبير- واحدة مهما اختلف الزّمان والمكان[2]،

أما الشّذوذ الجنسي وما شاع منه من الحبّ الشّهواني للغلمان فكان نتيجة احتكاك العرب بالفرس في العصر العباسي، إذ أكّد المنجد أثر الفرس في انتشار اللواط وحبّ الغلمان بقوله: "فأشهر اللواطيين في العصر العباسي كانوا من أصل فارسي، وخاصة الشّعراء والعلماء منهم"[3]، ومن المفارقة في نسب بروتون لهذه الشّهوات الجنسية لشعوب دون أخرى نجده يستبعد (البدو العرب) الذين قال عنهم إنّهم "أنقياء تماما من تلك الرذيلة"[4]. وبما أنّ جوهر المثلية والشّذوذ هو الحرية الجنسية فالحرية الجنسية لا تستقر في مكان دون أخر بل تتجاوز كلّ الثّقافات، وأكّد مسعد بأنّ فئة المثليين وُجدت ولازالت في كلّ مكان في العالم.

وبعيدا عن هذا الصّراعات والاتهامات، بدأت تظهر أجندة الحقوق الجنسية في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من البلدان الغربية في أواخر الستينيات القرن الماضي، حيث بدأ الكلام عن حقوق الأقليات الجنسية في العالم الغربي والعربي يُطرح على أجندة حقوق الإنسان العالمية في الثّمانينيات والتّسعينيات. وفي سياق هذا النّشاط الدّولي لحقوق الإنسان، برزت ضحيتان أساسيتان لهذه الانتهاكات في البلدان العربية، ألا وهما النّساء والمثليون جنسيا. فنشأت منظمات يسيطر عليها رجال بيض غربيون مثل (الجمعية الدّولية للمثليين والمثليات التي تأسست سنة 1978، ولجنة المثليين والمثليات الدّولية التي تأسست عام 1991، اللتان سعتا للدفاع عن حقوق هذه الأقلية وإنشاء منبر

[1] جوزيف مسعد، المرجع السابق، ص39.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص150، نقلا عن: (صلاح الدين المنجد: الحياة الجنسية عند العرب، من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع هجري، دار الكتاب الجديد، بيروت، د ط، 1985، ص12.

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص157.

[4] ينظر: -Burton: Teminal Essay p179.212. ; Boone. Vacation cruises or. The homoerotics of orientalism p91 93. نقلا عن: جوزيف مسعد، المرجع نفسه، ص33

لهذه الفئة على الصّعيد العالمي يهدف لنيل الاعتراف والمساواة والحرية. ومن بين مطالبها الإعلان عن "عام عالمي للمثليين" واقترحوا أن يكون سنة 1999. وأهم مطلب سعت إليه هذه المنظمات وغيرها التي تجتمع في هدف واحد هو "تحويلهم من ممارسين للجنس المثلي إلى ذوات يُعرّفون أنفسهم على أنّهم مثليين أو "جاي" gay"[1]. كما كان للإعلام دورا فعّالا للترويج للمثلية الجنسية وجعل الكثير في الغرب يعتقدون أنّ موقف العلم موحد وواضح في طبيعة المثلية الجنسية مفاده أنّ الشذوذ ما هو إلا تنوّع طبيعي للاتجاه الجنسي[2]. بينما يقف عبد الوهاب المسيري موقفا حازما من ظاهرة الشّذوذ الجنسي، ورأى أنّه يمكن إعادة النّظر إليه لا كدعوة للتّسامح أو تفهم وضع الشّواذ جنسّيا، بل كهجوم على المعيارية والطبيعة البشريّة وكمحاولة لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية وهي ثنائية الذكر/الأنثى التي تستند إليها المعيارية الإنسانية[3].

3-4- صراعات الهوية وقضايا العنصرية:

لقد شهدت البشرية وعلى مرّ التّاريخ نماذج مختلفة من العنصرية والتّعصب، وأخذت هذه العنصرية أشكالا مختلفة من التّمييز بين الطّبقات الاجتماعية أو الدّينية أو العرقية وغيرها، وسواءً كانت الأكثرية هي من تمارس الاضطهاد ضد الأقلية كما فعلت مثلا الأكثرية الصينية بمسلمي البورما، أو عكس ذلك حين مارست الأقلية البيضاء (من أصل أوربي) في "روديسيا بجنوب إفريقيا" اضطهادا جماعيا ضد الأغلبية الإفريقية من السّكان الأصليين لهذه الدولة، ومارسته أيضا الأقلية اليهودية بحق الشّعب الفلسطيني اعتمادا على إيديولوجية (شعب الله المختار)، بالإضافة إلى ما تقوم به الجماعات المتطرّفة من عنف وقتل ودمار باستعمال الإسلام كإيديولوجيا للترويج لفكرة الدولة الإسلامية ودولة الخلافة، وغيرها من النّماذج الكثيرة التي لا يسعُ المقام للخوض فيها.

ترى الباحثة هارت برادلي بأنّ هناك أربعة مظاهر لعدم المساواة تتمثّل في (الطبقة والجنس والعرق والإثنية)، هذه المظاهر في الواقع العملي تتفاعل مع بعضها البعض بطريقة ديناميكية، وتشكّل رؤية تتعارض مع رؤية الماركسيين الذين يعتبرون الطبقة هي المركز، بينما يرى أنصار المرأة بأنّ الجنس هو المحور أو أولئك المناهضون للعنصرية الذين يعتقدون بالأهمية العظمى للعرق/الإثنية[4]. فالعرق

[1] جوزيف مسعد: المرجع نفسه، ص224.

[2] عز الدين بشقة: المرجع السابق، ص1223.

[3] ينظر: عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص70.

[4] ينظر: هارلمبس وهولبورن: المرجع السابق، ص109.

يعدّ "مصدرا هاما في هوية المجتمعات المعاصرة، بل هو أكثر أهمية من موضوع الطبقة وذلك ربما يعود جزئيا إلى إمكانية رؤية الفروقات الظاهرة بين الأجناس (كلون الجلد مثلا)، رغم أنّ ذلك ليس هو الثّابت دائما"[1]، فقد عانت الأقليات العرقية بسبب اللون (السّوداء خاصة) في أغلب الأحيان من أبسط حقوقها، وعاشت دائما في حالة من التّوجس والخيبة والخوف نتيجة لأنّها تحمل أصلا على وجهها لون انتمائها؛ ولأنّها تنتمي إلى أولئك الذين يعرفون في بعض الدّول "بالأقليات المرئية"، هذه الأقليات التي وصفت بأبشع الصّفات وصنّفت دون الإنسانية نتيجة ما مورس عليها من استعباد ونبذ وتهميش عبر التّاريخ في أمريكا وإفريقيا وغيرها من الدّول. وقبل الحديث عنها يجبّ الفصل بين بعض المفاهيم التي تتداخل فيما بينها وهي الإثنية والعرقية والعنصرية؟

- مفهوم الإثنية:

يشير مصطلح الإثنية Ethnicity إلى تكوين الحدود الثّقافية بين مجموعات بشرية، يتمّ إنشاؤها خطابيّا كقيم ومعايير وممارسات ورموز ومصنوعات مشتركة...ويتصل مفهوم الإثنية بالعرق، لكنّه أكثر ثقافية منه وخاصة في إيحاءاته، فهي تتمحوّر حول القواسم المشتركة للممارسات والاعتقادات الثّقافية، والملاحظ أنّ هذا المصطلح كثيرا ما يستخدم كمصطلح نزاعيّ حين يُشار به إلى الآخرين فعلى سبيل المثال: يعدّ الآسيويون، الأفارقة، الأمريكان الأفارقة فئات عرقية، بينما الإنجليز البيض سواء كانوا أمريكان أو أستراليين فهم فئات إثنية[2]. وأول من استخدم هذا المصطلح هو عالم الاجتماع وليم غراهام سمنز(William.G.sumnes) في دراسته على تحليل ظاهرة "المركزية الاثنية" عام 1907 في كتابه الشهير (Folk ways)، وعرّف عبد الغني عماد الإثنية "بأنها نزوع مجموعة بشرية ما إلى اعتبار نفسها مجموعة مرجعية لسائر المجموعات البشرية وربما العالم بأسره، وهذا مفهوم يغطي أربع ظواهر أجملناها في النّقاط التّالية[3]:

- شعور صريح أو مضمر بالتّفوق، قد يتّخذ أحيانا شكل غطرسة وازدراء للآخر.

- سلوك عملي ينطلق من معيار أنّ ما يصلح للذات لابد حتما أن يصلح للآخر.

---

[1] المرجع نفسه، ص111.

[2] ينظر: كريس باركر: معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص44.

[3] ينظر: عبد الغني عماد: المرجع السابق، ص98. نقلا عن (Pierre Melandari et serge Ricard dirs, Ethnocentrisme et diplomatie: l´ Amerique et le monde au xx^{em} (Paris: l´armattan, 2003)

- مقولات مرجعية لفهم العالم والحكم عليه انطلاقا من التّجربة التّاريخية الذّاتية والإطار الثقّافي والقومي الخاص.

- مفهوم العرقيّة:

لقد أورد عبد الله الغذامي في كتابه "القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة" عدة آراء لبعض الدّارسين أمثال إريكسون ومايكل بانتون لحسم المسألة بين مصطلحي العرقية والعنصرية وخلُص إلى أنّ مصطلح (العنصر) يحيل إلى التّصنيفات السّلبية للناس تفضي إلى الاستبعاد والطّرد، بينما يأتي مصطلح العرقية للتمييز الايجابي فيما بين الجماعات وينتهي بالدّمج، فالعرقية تقوم على رسم حدود ثقافية تفصل بين الفئات بينما العنصرية تسعى لرسم الحدود المادية الحسيّة[1]، لنصل للمعادلة التّالية:

العرقية ← ثقافي (النّحن) ← الإيجابية ← الدمج

العنصرية ← بيولوجي (الغير/ الهُم) ← السّلبية ← الطرد

فكلمة عرقية هي مصطلح جديد ظهر أول مرّة في معجم إكسفورد عام 1972، وتعني في الأصل "الوثني" ثم صارت تستخدم كمصطلح للعلاقات السّلالية بين النّاس ثم اكتسبت معناها الاصطلاحي والذي يتضمّن المنظومة الطّبقية والمعتقدية والجنوسية إضافة إلى التّمثّلات السّياسية والمؤسساتية وبمرور الوقت صار مرادفا للعنصرية[2].

أما موسوعة الدّراسات ما بعد الكولونيالية فتعرّف مصطلح العرقية Ethnicity بأنّه "الإحساس بالهوية للذات، أو الآخرين المنتمين إلى مجموعة يتشاركون ماديا أو معنويا الأصل، أو اللغة، أو رابط الدم، أو الدّين، أو التقاليد، أو التّاريخ، أو حتى المواصفات الجسدية (العضوية)"[3]، فالمصطلح في كلّ الأحوال يطرح إشكالية الأنا والآخر. أما أكروشفت فرأى بأنّ استخدام هذا المصطلح تزايد منذ عام 1960، واعتبره بأنّه "تعميمات مشوّهة تقوم على تقسيم الجنس البشري إلى أنماط بيولوجية"[4]. ولا يعدّ ذلك ببعيد عن العنصرية.

---

[1] ينظر: عبد الله الغذامي: المرجع السابق، ص40.

[2] ينظر: عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائلية، المرجع السابق: ص38.

[3] رامي أبو شهاب: المرجع السابق، ص75.

[4] المرجع نفسه، ص76. نقلا عن: (Bill Ashcroft. Post-colonial studics the key concepts, p 82)

- **مفهوم العنصرية:**

العنصرية هي نوع من الاستعلاء النّابع من شعور فئة بأنّها عنصر سيّد، ثم ترجمة هذا الشّعور إلى واقع سياسي واجتماعي واقتصادي[1]. واستنادا على ما ذكرناه فالإثنية تتصل بالعرقية إلا أنّها أكثر ثقافية منها لاشتغالها على القواسم المشتركة والاعتقادات الثّقافية، أما العرقية فهي من القضايا التي قامت عليها الدّراسات الثّقافية واهتمّت بها وهي في كلّ الأحوال تشير إلى الأنا والآخر، حيث كانت الأرض الخصبة التي غذت العنصرية والتّعصب؛ لأنّها صاحبت ممارسات المستعمر وخطاباته الفكرية والسّياسية والأدبية والاجتماعية التي سعت إلى تقسيم المجموعات العرقية استنادا على خصائصها كاللون والبشرة والبيئة والسّلوك بهدف تحقيق دونية الآخر واختلافه، فالعرقية إذن تتعالق مع قضايا الشّعوب المهاجرة والمهمشين والتّابعين ومن هم أدنى من ذلك، والذين تعرضوا للتّهميش والاحتقار وإلى خطابات الكراهية بسبب لون بشرتهم[2]، وما نتج عنها من ذكريات الاستعمار والغزو والرّق والعبودية ومنه أصبحت العرقية مصطلحا مرادفا للعنصرية.

4-3-2- من العرق إلى التّعصب:

لقد أدت فكرة نقاء العنصر (النّوع البشري) إلى الصّراعات وتسبّبت في الحروب والأزمات، ويذكر عبدول جان محمد بأنّ: "النرجسية التّقليدية البيضاء السّائدة، التي تتمثل في عدم مقدرة الثّقافة على الاعتراف بأي إنسان ما لم يكن على صورتها الخاصة، ورفضها الاعتراف بحقّها المشروع للتّنوع والاختلاف تضع السّود وأقليات أخرى تحت ضغط هائل يدفعهم إلى إعادة خلق أنفسهم وثقافتهم بصورة تجعل منهم نسخا تقريبية للتقليد الإنساني الغربي"[3]، حتى تستطيع الاتساق مع المعايير السّائدة للثقافة الليبرالية للرجل الأبيض.

يندر أن نجد دولة في العالم أو مجتمعا صغيرا نجا من الوقوع في آفة التّمييز العنصري؛ لأنّ أغلب المجتمعات تتجاهل مبدأ المساواة في الجوهر الإنساني، ويندر أيضا أن نجد دولة في العالم اليوم لا تعاني فيها جماعة بشرية (أقلية) من غياب فرصها في العيش الكريم وهضم حقوقها في العمل

[1] ينظر: مصطفى زيكيو: العوامل المساعدة في بروز العنصرية، مجلة الرسالة للبحوث والدراسات الإنسانية، مج 07، ع 01، 2022، ص296.

[2] ينظر: رامي أبو شهاب: المرجع نفسه، ص76.

[3] جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص39، نقلا عن: (عبدول جان محمد، الإنسانية وأدب الأقلية: نحو تعريف للخطاب الموجه للخطاب المهيمن، 1984، ص290).

والتّعليم والرّعاية الاجتماعية وغيرها من الحقوق. وهو ما يقود إلى "العنصرية ومفاهيم النقاء العنصري، والرقي العنصري" في مقابل التّلوث والدّونية اللذين يلازمان أحد الأعراق البشرية"[1].

يشهد التّاريخ على تلك الممارسات الإقصائية والتّمييزية التي اعتمدها الأنا لتقزيم الآخر المختلف والقضاء عليه، ففي ظلّ استقطاب الثّروات والموارد الاقتصادية والصّراع حول امتلاك رأس المال عمد الكولون إلى إقامة فروق عرقية ليتمكّن من السّيطرة على الآخر، كما سعى لتصوير الآخر الذي يعتبره أدنى منه بكلّ الصّور السّلبية فوصمه بالشّجع والهمجية والبدائية والشّهوانية حتى يثبت تفوقه ومركزيته. ومنه يتحوّل التّمييز العرقي إلى "أداة واستراتيجية لتحقيق السّيطرة الكولونيالية"[2]. ثمّ زادت حدّة هذه الممارسات العنصرية فمن أخفّها وطأة (التّمييز) إلى أكثرها دموية (الإبادة الجماعية والتّطهير العرقي)، وتتجلى مظاهر التّمييز في الحرمان من الحصول على الفرص المجتمعية، واستخدام اللغة الازدرائية التي تميل لأن تكون عدوانية مصحوبة بنكات العنصرية والنّبذ والعنف والقتل وغيرها من الممارسات التّعسفية التي تعلي من شأن هوية "الأنا" وتقصي بقية الهويات التي تختلف عنها[3].

لقد عانى المواطن الأسود الأمريكي والإفريقي من التّمييز العنصري بسبب لون بشرته، فرغم الجهود المتواصلة لإرساء قيم المساواة والحرية والدّيموقراطية إلا أنّ واقع الحال يثبت عكس ذلك، إذ تغلغلت العنصرية في كافّة الأنساق المكوّنة لبناء المجتمع، وما زال الحديث عن التّفرقة بين الأبيض والأسود في الولايات المتحدة الأمريكية قائما، ومن الأمثلة التي تظلّ شاهدة على تلك العنصرية المقيتة هو القانون الذي سنّته ولاية ألاباما Alabama سنة 1955 ينصّ على عدم السّماح للمواطنين السّود الجلوس في الأماكن المخصصة للبيض، حيث أثارت حادثة المرأة السّوداء (روزا باركسRosa Parks) التي طُلب منها ترك مكانها في الحافلة لمواطن أمريكي أبيض ضجة كبيرة تسببت في مقاطعة وسائل النقل القائمة على الفصل والتّمييز العنصريين، ومُنع السّود أيضا من حقّهم في التّعليم والتّصويت – إلى غاية سنة 1965- وغيرها من أشكال التّمييز العنصري التي لا تعدّ ولا تحصى.

المشهد نفسه تكرّر في جنوب إفريقيا حيث أدى الفصل بين الجنس الأبيض والأسود نتيجة السّياسة التي تنتهجها حكومة بريتوريا إلى إفراز شعبين مختلفين، الأبيض يتمتع بكلّ الحقوق (السّكن

[1] نادر كاظم: الهوية والسرد، المرجع السابق، ص84.

[2] رامي أبو شهاب: المرجع السابق، ص77.

[3] ينظر: إيان لوو: العنصرية والتعصب العرقي، من التمييز إلى الإبادة الجماعية، تر: عاطف معتمد، كرم عباس، عادل عبد الحميد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص8.

الرّاقي، التّعليم، الرّعاية الصّحية)، والشّعب الأخر الأسود يعيش في غياهب التّهميش ويفتقر لأدنى شروط الحياة، ولم تتخلص جنوب إفريقيا من هذا التّمييز إلا سنة 1991، حينها قال الزعيم الجنوب إفريقي مقولته الشهيرة بأنّه لم يتوقع أن ينتصر على الأبارتيد قبل الفلسطينيين[1].

لقد كانت وسائل الإعلام سلاحا ذا حدّين، ولعبت دوارا بالغا إمّا في ترسيخ الأفعال العنصرية أو كشفها ومواجهتها، فاستطاعت وسائل الاتصال توثيق تلك الأفعال العنصرية ورصدها بالصّوت والصّورة، فما حدث للمواطن الأمريكي الأسود "جورج فلويد" الذي قُتل اختناقا تحت ركبة الشّرطي من خلال تصوير نفسه لمدة تسع دقائق وهو يقول: "لا أستطيع أن أتنفس"، هذه الحادثة التي أثارت استياء عميقا داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها وأثارت حنق الشّعب مما دفعت بالكثير من المصوّتين الأمريكيين لإعطاء أصواتهم للمرشح الديموقراطي جون بايدن على حساب الرئيس دونالد ترامب عقابا له على موقفه غير الصّارم تجاه الحادثة[2].

وتحت غطاء الدّين فقد كلّفت العنصرية الصّهيونية –التي اتخذت من الدّين ذريعة ومن أساطير المعاد وسيلة لاحتلال أرض الغير- هذه القومية التي قامت على نفس الأسس التي قامت عليها أيديولوجيات القرن التّاسع عشر العنصرية والرّومانسية، والعودة إلى الأرحام، قد شردت شعبا بأكمله ولفظته خارج أسواره، نصفه في المخيمات، ونصفه يرزح تحت وطأة الظّلم والاحتلال،

ويتكرّر المشهد نفسه في بلدان عربية كسوريا والعراق واليمن وغيرها من الدّول التي عانت من الصّراعات الدّاخلية نتيجة التّعصب والإقصاء والتّهميش[3]، ونحن نتقصى هذه الظاهرة عالميا. فهل المجتمع العربي المسلم مجتمع عنصري؟ وهل مارس اضطهادا ضد أبنائه؟ رغم أنّ الإسلام حارب كلّ أشكال التّمييز، وقام على مبدأ المساواة بين مختلف الطبقات والألوان، فقد ظلّت بعض فئات المجتمع العربي تواجهنا بكلمات تندرج ضمن قاموس العنصرية، مثل الخدم في اليمن وهم الطبقة الكادحة التي تقوم بأعمال مزدراة اجتماعيا، ومصطلح "الحراطين" في موريتانيا وهي وصف لفئة العبيد التي ماتزال موجودة فيها، ويستعمل الخلجيين مصطلح العبد وطناقر العبيد، كما يوصف كلّ من هو من خارج السعودية بالأجنبي حتى ولو كان مسلما، وما يُمارسه المواطن العربي من تعسف في

[1] ينظر: مصطفى زيكيو: المرجع السابق، ص300-301.

[2] ينظر: مصطفى زيكيو: المرجع نفسه، ص301.

[3] ينظر: حسن حنفي: المرجع السابق، ص58.

حق الخدم القادمين من دول أسيا وما تعانيه الأنثى في بعض المجتمعات من تسلّط وهضم لحقّها في التعليم والميراث وغيرها من الممارسات العنصرية المرفوضة أخلاقيا ودينيا وإنسانيّا.

وصفوة القول أننا ركّزنا في هذا الفصل على التّحديات التي واجتها الهوية العربية وهي تسعى لتأكيد الاختلاف وإيجاد قواسم مشتركة تلتقي فيها كلّ الهويات بعيدا عن مختلف الصّراعات والانقسامات، فقد أشار أمين معلوف إلى ضرورة تأكيد الاختلاف والتنوّع بقوله: "إذا كنّا نؤكد بجدّية اختلافاتنا، فذلك لأنّنا أقلّ اختلافا، فكل يوم يمرّ يقلص شيئا فشيئا اختلافاتنا ويزيد أوجه الشّبه بيننا بالرّغم من نزاعاتنا وعداوتنا الأزلية"[1]. ونحن نقف على حيثيات هذا الصّراع وما تواجهه الهوية العربية في ظلّ الانفتاح على الآخر والتّطور التّكنولوجي والعولمة حاولت الرّواية العربية مسايرة الرّكب من خلال الحديث عن واقع الهويات الفرعية المهمّشة (الأقليات) في المتن الرّوائي بشكل كلّي وتصوير معاناتها وما تعرضت له من الوصم والتّهميش والبحث عن المسببات والدّوافع، وذلك من خلال نماذج روائية عربية مختلفة.

[1] أمين معلوف: المرجع السابق، ص123.

الفصل الثّالث: المواطنة وحدود الهُويّة الموصومة في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السّايح

3-1- الوصم باليهودية في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السايح

3-1-1- عتبتي الغلاف والعنوان والمفارقة التأويليّة

3-1-2- دلالة العنوان

3-1-3- دلالة الغلاف

3-2- تجلي رموز (معالم) الهوية في رواية "أنا وحاييم"

3-2-1- معالم الهوية الجزائرية

3-2-2- معالم الهوية اليهودية

3-3- اليهود: ذميون أم مواطنون؟

3-3-1- اليهود أهل الذمة

3-3-2- اليهود المواطنون

3-4- سيرورات الانتماء والاندماج /أو الاقصاء

3-4-1- الوصم بالدّونية (صراع الهويات: المركز/الهامش)

3-4-2- تشويه التّاريخ الجزائري

3-4-3- تهميش المرأة الجزائرية

3-4-4- التشكيك في معطيات السلطة

3-4-5- اليهودي بين الوصم والمواطنة

3-4-6- الحركي بين الوصم والمواطنة

3-5- ما وراء الوصم باليهودية ومحاولة التّعايش

3-6- صورة اليهودي في الرواية: عجز المتخيل أمام سلطة الواقع

شغل موضوع الهُوية والمواطنة حيّزا كبيرا في الثّقافة والفكر والسّياسة، هذان المفهومان التّاريخيان هما وليدا صراعات خاضها الإنسان مع ذاته ومع الآخر عبر العصور. هذا الصّراع الكبير الذي زادت وتيرته منذ ما يزيد على ربع قرن، في إطار مجتمعات متعددة التّكوينات والهويات. إذ يعتبر عصرنا عصر تجانس وتوحّد للبشر في ظلّ التّغيرات السّريعة التي يشهدها عالمنا اليوم والتي جعلت منه قرية كونية تلاشت فيها الحدود الجغرافية والثقافية، وأنتجت فسيفساء بشرية وتنوّعا ثقافيّا غير معهود ومحدود؛ بمعنى أنّ النّاس "راحوا يبتعدون عن أي تمييز أو اختلاف، ويخافون أي نوع من الفردية والتّميز، فهم يُدفعون نحو المساواة بكلّ قوة"[1]، حجتهم في ذلك أن جميع البشر يولدون على شكل واحد ويموتون على شكل واحد في النّهاية. ومع هذا التّغيير والتّطور الذي لا محالة طال كل مجالات وجوانب الحياة تراجع مفهوم المواطنة في مظهرها الضيق والمحلي مقابل بروز "المواطنة العالمية" أو المواطن العالمي.

وإذا كانت الهوية تشير إلى الانتساب الثقافي؛ أي كلّ ما يتعلق بالقيم والمعتقدات ومعايير معينة تحدّدها ثقافة المجتمع المنتمي إليه، فإنّ المواطنة تشير إلى الانتساب الجغرافي المحدد بالارتباط ببقعة معينة تتمثل في المدينة والوطن والدولة الواحدة، لذلك تعتبر المواطنة كمفهوم حديث ظهرت بظهور الدولة الحديثة -من دون إنكار جذورها التاريخية الضاربة في القدم-، وتقوم على أساس المساواة للأفراد في الحقوق والواجبات دون اعتبار لأي اختلاف ديني أو عرقي أو مذهبي أو أي انتماءات أخرى، وهدفها الأساسي هو المساواة والإنسانية التي تجعل كل البشر سواء مهما تعددت اختلافاتهم. إذ إنّ توفر المواطنة الحقّة يساهم في تواري الانتماءات الضيقة والصّراعات الطّائفية والدّينية والعرقية، ليحلّ محلها انتماءٌ أكثر اتساعا ورحابة تتحكم فيه القواسم المشتركة بما تختزنه من أعراف وثقافة وقيّم ومبادئ جماعية وعيش مشترك ومصير واحد وتحديات مختلفة[2].

فالمواطنة إذن تغتني وتزدهر في ظلّ الديموقراطية والحرية والمساواة، بينما تتراجع وتتوارى وتذوب في ظلّ الاستبداد والسّيطرة وتغليب الواجبات وفي المقابل تغييب الحقوق، ومع هذا الوضع تتحول إلى نوع من العبودية التي تتجمع حولها مختلف القيم السّلبية كالتّشتت والطّائفية وتنجر من وراءها الصّراعات والحروب الأهلية نتيجة تنامي هويات قاتلة في المجتمع الواحد بتعبير معلوف. لذلك حاولنا تقصي حيثيات هذه القضية الشّائكة في الرّواية العربية المعاصرة من خلال رواية "أنا وحاييم"

[1] عبد الهادي صالحي زاده: إطلالة على العلاقة بين الهوية والثقافة مع التركيز على الهوية الدينية، مجلة آداب الكوفة، ع 52، ج 02، 1443هـ/ 2022م، ص121.

[2] ينظر: إدريس لكويني: المواطنة والمشترك، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص02.

للكاتب الجزائري حبيب السّائح. بطرح الإشكالات التّالية: كيف تجسّدت المواطنة في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح؟ ومتى تصبح المواطنة وصما يقصي صاحبه ويهمشه؟ وما سبل التّعايش بين الأنا والآخر اليهودي المختلف؟ وهل يمكن تجاوز النظرة العدائية وتبني قيم التّسامح والتعايش الحضاري؟

3-1- الوصم باليهودية في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح:

تنخرط رواية **"أنا وحاييم"** ضمن خطاب الدّعوة للتّعايش الإنساني والحضاري، وهي من القيّم الجديدة التي تقضي ظاهريا بضرورة تجاوز التّمثُلات العنصرية التي تعرّض لها اليهود في العالم، وهذا ما أكّده الرّوائي الحبيب السائح نفسه بأنّ الرواية تشتغل على إعادة الاعتبار لصورة اليهود الجزائريين الذّين شكّلوا جزءا لا يتجزأ من مكونات البلد البشريّة والتّاريخية والثّقافية[1]. وهو شأن الرّواية الجزائرية التي حاولت استعادة نسق المهمش (الأقليات اليهودية) والتي كان الحديث عنها من الطابوهات والمسكوت عنه، حيث تناول العديد من الروائيين الجزائريين تيمة المهمش اليهودي كرواية "آخر يهودي في تمنطيط" و"الخلان" لأمين الزاوي، ورواية "قرية الألماني" لبوعلام صنصال، ورواية "توابل المدينة" لحميد عبد القادر، ورواية "قبر اليهودي" لعمر بوذيبة، كما تناولها رشيد بوجدرة والحبيب السائح وغيرهم. ولم يقتصر الحديث عنه في الرّواية الجزائرية فقط، بل هيمن هذا النّسق الفكري الجديد على الثّقافة العربية انطلاقا من عدة مرجعيات من بينها الفصل بين الدّين والتّدين (اليهودية والصهيونية)، كذلك تبرئة الذّات العربية المتهمة بالتّعصب والعنصرية كان سببا وجيها في طرح قضية التّعايش الدّيني والعقدي مع الآخر (غير المسلم) في مجتمع الإسلام،

هذه القضية التي جعلت الغرب المعاصر يعتبر أنّ الدين الإسلامي دينا منغلقا وعنصريا ومتعصبا، لا يحترم عقائد الأخرين حتى لو كان لهم شبهة كتاب[2]. فلطالما كانت انغلاق الهوية الديني (التّعصب الدّيني) سببا للصّراعات وإقصاء وإدانة للآخر. لذلك حدث تحوّل ملحوظ لصورة اليهودي سيطرت على المشهد العربي منذ مطلع القرن الواحد والعشرين حتى يومنا هذا. هذا المشهد الذي راح يقدّم صورة مغايرة لهذه الشّخصية، التي تظهر فيها إنسانيته وتعايشه السّلمي مع الآخر وخاصةالعربي

[1] ينظر: بلعلى، آمنة: زحام الأنساق في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح، مجلة الجسرة الثقافية، نادي الجسرة الثقافية، ع 52، قطر، 2019، ص116.

[2] ينظر: أحمد محمد سيد متولي: صورة اليهودي في الرواية العربية المعاصرة، رؤية سردية مغايرة، أبحاث المؤتمر الدّولي اليهود في الآداب الشرقية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، مج 34، ع الأول والثاني، ص63.

المسلم. وفي هذا المقام حاولنا رصد أهمّ الرّوايات العربية المعاصرة التي تناولت هذه التّيمة (القضية)، والتي جنحت في معظمها إلى فكرة التّقبل والتّعايش الإنساني، في الجدول التّالي[1]:

المؤلف	عنوان الرواية	سنة الصدور
فيصل خرتش	حمام النسوان	1999
أمين الزاوي	اليهودي الأخير في تمنطيط	2000
إبراهيم الجبين	يوميات يهودي في دمشق	2007
كمال رحيم	أيام الشتات	2008
علي المقري	اليهودي الحالي	2009
علي بدر	مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد	2009
ربعي المدهون	السيدة من تل أبيب	2010
خولة حمدي	في قلبي أنثى عبرية	2013
وليد أسامة خليل	أحببت يهودية	2014
عبد الجبار ناصر	اليهودي الأخير	2015
عبد الوهاب مرعي	اليهودي والفتاة العربية "قصة الحب الخالدة"	2016
مصطفى نصر	يهود الاسكندرية	2016
كامل عبد الرحيم	ابني اليهودي	2017
علاء مشذوب	حمام اليهودي	2017
معتز فتيحة	آخر يهود الاسكندرية	2017
الحبيب السائح	أنا وحاييم	2018
محمد عيسى المؤدب	حمام الذهب	2019
سليم بركات	ماذا عن السيدة راحيل؟	2019

لقد كانت رواية "أنا وحاييم" للكاتب الجزائري الحبيب السائح الصّادرة عن دار ميم للنشر في الجزائر سنة 2018، والحائزة على جائزة كتارا للرّواية العربية من بين الرّوايات الجزائرية التي خاضت غمار هذه التّيمة، وتربع النّص على إشكالية الأنا والآخر اليهودي المتمثّلة في محنة التعايش بينهما، ولعل معول هدم هذه المحنة هو تجاوز الانتماءات الضيقة بالبحث عن قيم السّلام والتسامح، فينسج الحبيب السائح قصته على لسان الأنا السّاردة أرسلان ابن القايد الإقطاعي المنوّر حنيفي الجزائري، هو

[1] ينظر: ممدوح فراج النابي: تمثّلات اليهودي في الرواية العربية، من القطيعة إلى أوهام العيش في جيتو فاضل (قراءة في نماذج روائية)، مجلة الجديد، الأحد 2019/12/01، على الرابط:(https: aljadeedmagazine.com)

شّاب يافع ذو شخصية واعية بانتمائه للطبقة المثقفة والمتخصص في الفلسفة -وانحيازه للفكر اليساري-، أما الآخر اليهودي الصديق والمقرب حاييم بنميمون الذي يعتبر نموذجا مثاليا لليهود الذين رفضوا المشروع الصّهيوني والانخراط فيه، وفهم معنى المواطنة والانتماء للبلد العربي بعيدا عن أي تشنج ديني أو طائفي[1].

وهذا ما أكّده حاييم في حواراته مع أرسلان. حيث تبدو العلاقة مع الآخر اليهودي علاقة مجردة من كلّ ما يوحي بالاختلاف والصّدام، بل جعله صورة مثالية وهو يواجه أحلك الظّروف كمحاولة قتله من طرف الجزائريين إثر موجة غضب وتصفية عرقية اجتاحت الشّارع الجزائري إبان الاستقلال أدت إلى حرق صيدليته. وبيّن الرّوائي مقدار حبّه للوطن الذي آواه من خلال مساندته للجزائريين، فلقد أرسل الأدوية للمجاهدين بصفته صيدليّا وإيوائه لزليخة، هذا ما أخبره أرسلان للأهالي الجزائريين: "هل فيكم واحد مثل السيد حاييم خاطر بحياته ورزقِه من أجل أن يصبح الحلم بالحريّة حقيقة كما ترونها اليوم؟"[2] وقال أيضا: "من يقول إنّ هذه الصيدلية آوت زليخة! ومنها أيضا خرجت تلك الكميات من الأدوية نحو الجبل"[3]. ورغم نبذه وإدانته من طرف الجزائريين كانت ردّة فعله وتصرفاته توحي بالحكمة والتّمسك بهذه الصداقة وهذا البلد، وحرصه على توثيق وتمتين هذه العلاقة من خلال مشاركته في الثورة الجزائرية ومساهمته في بناء الجزائر حتى بعد الاستقلال.

3-1-1- عتبتي الغلاف والعنوان والمفارقة التّأويليّة:

تشغل العتبات النّصية حيّزا مهمّا في توضيح دلالات النّص، وخاصة عتبة الغلاف، فمن آليات الاشتغال على الغلاف استثماره مجال التّشكيل البصري؛ باعتباره أول ما يسترعي انتباه المتلقي ويستهويه نحو ولوج المتن، فصفحة الغلاف يمكن استثمارها كخطاب موازٍ "لا يشكّل عتبة أولى للقراءة فحسب، بل ويفرض سلطته كاملة على القارئ، ويمنح النّص هوية بصرية ينبغي أن نقبلها كإحدى هويات النص"[4]. فالغلاف يتشكّل من بنيات لغوية وأيقونية تتقدّم المتون وتعقبها، لتنتج خطابات واصفة لها تسعى للتعريف بمضامينها وتبيان أشكالها وأجناسها[5]، لقد تلوّنت صفحة غلاف الرّواية

[1] ينظر: أمنة بلعلى: المرجع السابق، ص116.

[2] الرواية، ص226.

[3] الرواية، ص273.

[4] عالية صالح: تحليل الخطاب الروائي المشرقي من منظور النقد المغربي، أعمال المؤتمر الأول بكلية الآداب منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت –لبنان، 2011، ص368.

[5] ينظر: حافظ المغربي: أشكال التناص وتحولات الخطاب الشعري المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، النادي الأدبي، ط1، 2010، ص246-247.

بلونين (أحمر، وأبيض)، علا اللون الأحمر الغلاف وأدرج فيه اسم الكاتب "الحبيب السايح" بخط عربي أصيل وباللون الأخر، فاللون الأحمر يحمل عدّة دلالات منها الدّم والنّار والشّجاعة وغيرها. يحلينا مباشرة إلى زمن الحكي، ذلك الزّمن المشحون بالصّراعات والدّم، حين كان الجزائري في مواجهة المستعمر الغاشم، ومن جهة الأخرى جاء اسم الكاتب بلون أبيض ليهدأ من وطأة هذا الصّراع ويسرد قصة كلّها أمن وسلام. تتوسّط الغلاف صورة بالأبيض والأسود توحي بزمن الخطاب (زمن الأبيض والأسود)، وهو زمن سرد هذه الرّواية الذي يرجع بنا إلى منتصف القرن العشرين (بين الثورة الجزائرية والاستقلال)، صورة تجمع طفلين في نفس العمر وبنفس الثّياب والتي تعكس حالتهما الاجتماعية الجيّدة، وهو ما صرّح به أرسلان في قوله: "لم يكن حاييم مختلفا عنّي في اللباس إلا بالألوان تقريبا. ذلك لأنّه بقدر ما لازمتنا رغبة، لدواعٍ لم يُثرها يوما أحدنا للآخر، في أن تكون ملابسنا متقاربة في النّوع، لما يتطلّبه ذوق فصول السّنة ويفرضه جوّها، تجنبنا من غير أن يخبر أحدنا الآخر، أن نخرج ونسافر بالألوان نفسها ... جلس يقابلني على الكرسي في بيجامته مثلي"[1]. يظهر الطفلان في حالة من التّوافق والانسجام التّام ليزيح فكرة العداء جانبا ويقرّ بإمكانية اللقاء والتّعايش معا في سلام، غير أنّ هوية الطفل اليهودي ظاهرة المعالم من خلال الطاقية التي تعلو رأسه، بينما لا يوجد ما يثبت هوية الطفل الآخر إلا برجوعنا إلى المتن. ويذكر السّايح على لسان أرسلان بأنّ لباسهما هذا هو طبيعة الذوق نهاية الأربعينيات، يمثل فئة الأهالي المتأثرين بالثّقافة الأوربية، إذ يقول أرسلان: " لهندامي الخريفي العصري، مثلما هو الذوق في نهاية الأربعينيات...لفت انتباهي إلى مسافرين من الأهالي الموسرين...وإلا ما كانا صعدا إلى هذه الحافلة"[2]، هذا اليُسر الذي كان حكرا على فئات دون أخرى كالأوربيين والمجنسين اليهود وأبناء القياد من الأندجين*.

أمّا عنوان الرّواية فيطالعنا بمركب اسمي مكوّن من عطف نسق "أنا وحاييم"، ولم يقل الحبيب السائح "أرسلان وحاييم"، بل أكّد على تصدّر "الأنا" للجملة الخبرية لتمثل كلّ أنا جزائرية عاشت كلّ التّحديات خاصة في فترة الاستعمار وأصرت على الاستمرار والمواجهة، ويصرح بتبعية حاييم للأنا منذ العتبة النّصيّة الأولى، وهو كظلّه وأكثر واقعا وخيالا، وذلك ما نستشفه من حوارات أرسلان باعتباره صاحبا لسلطة في سرد خطاب حكاية اليّهود. مُنحت لأرسلان هذه الصّدارة بحكم أنّ الأنا

[1] السائح، الحبيب، المصدر السابق، ص38.

[2] الرواية، ص38-39.

*الأنديجان: لفظة استعملها الاستعمار لوصف سكان الجزائر الأصليين

تنتمي إلى الأكثرية المسلمة والتي تمثل مركز القوة في الرّواية، فهو مواطن من الدرجة الأولى، بينما الآخر الذي ينتمي للأقلية ما هو إلا تابع (أهل الذّمة) لذلك فمواطنته من الدرجة الثّانية.

إذن فالعنوان يشي منذ الوهلة الأولى بغيرية اليهودي، واليهود يتموضعون كضحية للعنصرية نتيجة تشبث غيرهم من الشّعوب بهوياتهم الأصلية مخافة التّشظي والانقسام، وحاول الرّوائي نقله من الوضعية الهامشية (الهامش/المركز) بجعله نموذجا وطنيا من خلال تلك العلاقة التّشاركية المجسدة في عطف النسق (و) والتي أثبتها بموقفه من المستعمر الفرنسي وانخراطه ومساندته للثورة الجزائرية، ومنحه صفة المواطنة. هذه المواطنة التي لم يُسلم بها الجزائريون نتيجة موقفهم من اليّهود. وإذا تأملنا العلاقة بين الغلاف والنّص الرّوائي سنجد العلاقة مترابطة ومتجانسة تحيل على زمن الحكي وزمن السّرد الذي يحمل الخطاب الروائي في ثناياه.

3-2- تجلّي رموز (معالم) الهوية في رواية أنا وحاييم:

تحتفي الرّواية بمشهد ثقافي حافل بجملة من العادات والتّقاليد التي تميّزت بها هوية المجتمع الجزائري عن غيره، والتي تعكس قيمه وأخلاقياته في إرساء قيم التّعايش. وتُظهر في جملتها أنماط التّفكير والممارسات اليومية، وما له علاقة بالأفعال كالأكل والشرب والأثاث وعادات الاستهلاك وغيرها، أراد الرّوائي بسطها عمدا كنسق معارض لسياسة المسخ الاستعماري للهوية الجزائرية، ومن جهة أخرى نلمح معالم الهوية اليهودية التي عاشت في الجزائر وحافظت على معالمها وخصوصيتها الثّقافية والدّينية، إذ إنّ المواطنة والانتماء إلى المجتمع الجزائري لم يُلغِ الأخر ويقصيه، بل عاش في انسجام وتوافق؛ ولأنّ علاقة الهوية بالمواطنة علاقة وطيدة ولا تكاد تنفصل عنها.

وعليه فإنّ "التّركيز على عناصر الهوية المشتركة التّاريخية والثّقافية بين أبناء الوطن الواحد يغذي الإحساس بالمواطنة والانتماء والاندماج الوطني"[1] وبالتّركيز على هذه الهُوية المشتركة نجنب المجتمع كلّ أنواع الصّراعات التي تنشأ عن الهويات الجزئية (الفرعية). لذلك نادى العديد من المفكرين والدّارسين إلى تبني الهوية المتعدّدة المنفتحة كحلّ لإنهاء العنصرية ونشر السّلام بين مختلف الدّيانات والقوميات.

3-1- معالم الهوية الجزائرية:

لقد أثث السائح فضاءه الرّوائي بزخم هائل من مشاهد للثقافة الجزائرية الأصيلة، كيف لا وهو ابن مدينة سعيدة، أو بوابة الصحراء كما تسمى، والتي تعدّ نقطة عبور بين عدة مناطق. ليؤكد

[1] عبد الحفيظ البار، خولة مسيكة: التأصيل الجينالوجي لمفهومي الهوية والمواطنة، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، جامعة حمه لخضر ،الوادي، مج 03،ع 03، 2019،ص 25.

تمسك الجزائريين بإرثهم الثّقافي والحضاري على مرّ العصور حتى وهم في أحلك الظّروف، هذا الإرث الذي يشكّل ويعكس هوية الفرد الجزائري في وطن مترامي الأطراف ومتنوّع العادات والتّقاليد، من شماله إلى جنوبه، ومن شرقه إلى غربه. وأبرز هذه الرّموز رصدناها في المعطيات التّالية:

- وصف عادات الأكل والحرف التّقليدية:

تمثل الأطباق والحرف التّقليدية معطا أنثروبولوجيا ثقافيا يعكس الثقافة الجزائرية ويبيّن أصالتها على مرّ الزمن، فنجد الرّواية تذكر العديد من أكلات والحرف والممارسات اليومية التي يقوم بها المواطن الجزائري كحرفة النّسيج والحياكة وتحميص القهوة بطريقة تقليدية وغيرها من الممارسات، حيث ذكر أرسلان تلك الأجواء التي تكون فيها المرأة الجزائرية (جدته) "كاشفة عن ساقها، تدير عليها مغزل الصوف، أو تحمص القهوة، وتدقّها في مهراس معدني، أو تحضر لي أكلة الرقاق"[1]، بالإضافة إلى المأكولات التّقليدية التي تُظهر تنوّع وغنى البيئة الجزائرية التي تأثرت وتمازجت بعدة ثقافات كالعثمانيين خاصة، والتي تعدّ خصيصا في المناسبات، فذكر أرسلان بعضا منها وهو منتشي بفرحة نجاحه في مرحلة الثانوية "مأكولاتي الحلوة اللذيذة الحارّة والدسمة، من بغرير ومسمّن ومُبسّس ومقروط العسل وشُربة أو حريرة براس الحانوت ومطلوع الزبدة وكبدة مشوية على الجمر، وبيض بلدي مقلي بالكمون ورفيس بالشّاي وكسكس بمرق الحجل"[2]. كما يحتفل المزراعون بحفل نهاية موسم الحصاد بطريقتهم الخاصة وعلى نغمة البارود ورقصات الفرسان "أخبرت حاييم عن حفل نهاية موسم الحصاد ...وتمنيت لو أنّه كان حاضرا معي ليشاهد فنتازيا الخيالة ويأكل مشوينا وسفّة الكسكس بالعسل، كما يشتهيها"[3].

- صورة المرأة الجزائرية:

لقد حافظت المرأة الجزائرية على هويتها وانتمائها الوطني رغم ما كابدته من آلام ومصائب تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، فذكر الرّوائي أهمّ ممارساتها اليومية ومساندتها للثّورة الجزائرية بشتّى الطّرق، وأهمّ ما يميزّها عن غيرها هو زينتها الخاصة، واستعمال الوشم على الوجه –خاصة المرأة الأمازيغية (البربرية)-، والحليّ الذهبية والفضّية "بالكحل والمسواك والمسك، وعلامات أوشامهن في وجوههن العامرة البيضاء وحليهن الفضية في آذانهن وصدورهن ومعاصمهن، والزرابي الحمراء المبثوثة

[1] الرواية، ص27.

[2] الرواية، ص50-51.

[3] الرواية، ص42.

في المناسبات في أيّ دار أو خيمة من الموسورين"[1]. كما ذكر أرسلان حليّ المرأة الجزائرية وزينتها، من خلال وصفه لجدته فقال: "لبست أجمل عباءة لها، ووضعت حليّها الذّهبية الخفيفة في أذنيها وجيدها ومعصميها، وكحّلت عينيها. ومضغت المسواك. ومشطت شعرها –جدتي لا تكشف عن شعرها لغيري ولو كان والدي إلا والدتي فإنّها هي التي غالبا ما رأيتها في بيت مزرعتنا تطليه لها بالحناء وبالغاسول تغسله ثم تمشطه بمشط عاجي ذي حدّين في طقَسية مُبهجة لي أنا قبلهما"[2].

كما كانت المرأة الجزائرية تستعمل منديلا خاصا لربط شعرها وما زال مستعملا في بعض المناطق والذي يسمى (العَصْابَة)، وهي تمثل صورة من صور شخصية وتقاليد المرأة الجزائرية، ولا زالت نساء بعض المناطق تستعمله كمنطقة القبائل والأوراس ومنطقة الصحراء وأولاد نايل وغيرها من مناطق وطننا الشاسع. فوصف أرسلان طريقة استعمال والدته لهذه العصابة "ممسكة إلى الخلف شعرها الأسود بعصابة مذّهبة...وأخذت وجهي بين راحتيها اللدنتين المحنأتين"[3]. إنّها صورة حيّة ناطقة تعبّر عن حياء وعفة المرأة الجزائرية وثراء عاداتها وتقاليدها التي تشكّل هويتها وانتماءها.

- السّلطة الأبوية (المجتمع الأبوي):

لم يغفل الرّوائي وهو يُبرز قيم المجتمع الجزائري وأنماط تفكيره في بيان دور الأب في العائلة الجزائرية، باعتباره صاحب السّلطة والآمر النّاهي لأفرادها، فلا كلمة تعلو كلمته ولا صوت يُسمع إلا صوته "لما تفرضه سطوة أبوةٍ إقطاعية، لا تبغي أن تسمع سوى صوتها، غالبا ما ناب الصّمت بيني وبين والدي عن اللغة التي ظلّت تصل هذا أو ذاك منّا في شكل علامات وإيحاءات أو عبر وسيط"[4]، بل يصل الأمر بأن لا يستطيع الابن مصارحة والده في شؤونه الخاصة وإن تطلب الأمر يستعين بوسيط وغالبا ما تُمثّل الأم هذا الوسيط.

- التّراث الثّقافي المادي:

لم يغفل الرّوائي عن ذكر الأواني التي استعملها الجزائريون والتي تعكس ثقافتهم وأصالتهم "وأخرجت مواعين الفخار والملاعق الفضيّة من خزنة الأواني في المطبخ، وكانت لا تخرجه إلا للخاصة من الضيوف أو في مناسبة مهمة تجتمع العائلة خلالها "[5]، فصناعة الفخار تمثل حرفة تقليدية أصيلة

[1] الرواية، ص41.
[2] الرواية، ص51.
[3] الرواية، ص53.
[4] الرواية، الصفحة نفسها
[5] الرواية، ص51-52.

وعريقة والتي تمثّل نوعا من التّراث الثّمين ورمزا من رموز الأصالة والثقافة والتّاريخ مارسها الجزائريون وتوارثها الأبناء عن الأجداد.

- طقوس الختان:

تقاليد الختان وما تقتضيه من طقوس ولباس خاص "...العباية والشّاشية والبلغْة وقطعة كتان معقودة على جلدة الحشفة المتيبسة"[1]. وعادة لا تخص المسلمون وحدهم، فنجد هذا الطقس أيضا عند اليهود، وهو ما ذكره أرسلان في سرده لمغامرات الطفولة مع صديقه اليهودي حاييم "حيث سبحنا مرة عاريين فتكشّف لنا ختْننا"[2].

- طقوس الاحتفال بالمولد النبوي:

تشي بحضور الهوية الدّينية الإسلامية من "إيقاد للشموع وربط الحناء وإخراج الصدقات"[3]، لتعبر من مدى تمسكهم بالهوية الإسلامية التي سعت فرنسا لمحوها وتنصير المجتمع الجزائري، فالتّمسك بمثل هذه العادات –وخاصة فترة الاستعمار- يبيّن قدرة الفرد الجزائري في التّمسك بمقومات هويته والحفاظ عليها من المسخ والذوبان.

- طقوس الجنائز:

تختلف مراسم تشييع الميت إلى مثواه الأخير من ديانة إلى أخرى، فنجد الجزائريين يهتمون بعدّة مراسم من بينها **السلْكة**، وهي "ختم القرآن بأحزابه الستين موزعة على ست حلقات من القراء في الآن نفسه، يتبعها الإطعام ترحما وصدقة على روح الفقيد من الأهل"[4]. تكون في أسبوع الميّت أو بعد أربعين يوما من وفاته.

إذن فالعادات والتّقاليد هي جزء من الهوية الجمعية للشّعوب، تعكس مدى أصالتها، والتّمسك بها يزيدها دفعا وقوةً ويحميها من المسخ والانسلاخ.

3-2-2- معالم الهُوية اليهودية:

يشكّل اليهود أقلية ضمن جلّ قوميات العالم، هذه الفئة التي تتعالق مباشرة بقضية العنصرية والهوية الأصلية، والتي تميّزت بصفات ومعالم خاصة في الرّواية، حيث عمد السايح إلى إبراز أنواعهم وعاداتهم وتقاليدهم والطقوس التي يمارسونها من خلال سرده للسيرة الذّاتية لحاييم، والتي كشف لنا من خلالها على هوية اليهود وذلك بتبيان عاداتهم وتقاليدهم ولباسهم وأهمّ الممارسات اليومية لهم.

---

[1] الرواية، ص54.

[2] الرواية، ص13.

[3] الرواية، ص109.

[4] الرواية، ص136.

- التّراث المادي:

يتمثل التّراث المادي في الأثاث واللباس، فنجد اليهود يستعملون نوعا خاصا من الأثاث الذي يشكّل جزءا من هويتهم كشمعدان المينوراه؛ والذي يعني المنارة والشّمعدان دلالة على النّور "على أحدهما أباجورة، وعلى الآخر شمعدان المينوراه سباعي المواسير، وكتاب التوراة بتجليد بني غامق"[1]، ويتكون من "منارة من ذهب نقي...وست شعب خارجة من جانبيها...وتصنع سرجها سبعة، فتصعد سرجها لتضيء إلى مقابلها"[2]، وتعد المنارة التي تتوسط الشّمعدان السّباعي "الرمز اليهودي الوطني القومي للفداء والهوية اليهودية"[3].

- طقوس الجنائز:

كذلك نجد طقوس الجنائز عند اليهود تشكّل جزءا من معالم الهوية اليهودية، فذكر طريقة التّغسيل واللف في الكفن وتلاوة القاديش التي ذكرتها الأنا السّاردة على لسان حاييم وهو ينعي وفاة والدته زهيرة "أتصورك، حين طهّرتك مُغسلتك ولفتك في كفنك بسبع طبقات...أخبرك أنّي تلوت عليك القاديش. ووضعت على صدرك الحجرات السبع، وأني خلعت نعلي ومررت بين الصفين ثم وضعت فيه ذرات من التراب ولبسته، وأني غسلت يدي ووجهي...وأنّي ببيعة لارودوتْ صليت"[4]، والقاديش؛ تعني القدّيس، وتشير إلى ركن أساسي في الطّقوس اليهودية، طقوس الحمدلة والشكر لله، وتستلزم قراءتها حضور "المينيان"، وهو الممثل في عشرة من المؤمنين البالغين، الذين يرددون آمين، كما توجد روايات متعدّدة لنص هذه الصلاة[5]. ولا يحق لغير اليهودي رؤية وجه الميت المُسجى، لذلك منع مسؤول المكتب بالمستشفى -الذي توفي به حاييم- أرسلان من إلقاء النّظرة الأخيرة عليه.

قد تتعدّد نقاط الاختلاف بين الدّيانات والهويات بما يصنع لها تميّزا وتفرّدا، إلا أنّ ذلك لا ينفي وجود نقاط مشتركة بينها، فالدّيانة اليهودية والإسلامية تلتقيان في أصل واحد، وهو إيمانهم بنبوة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السّلام. وهناك قواسم مشتركة في العادات والتّقاليد بين اليهود والمسلمين نجملها في النّقاط التّالية:

---

[1] الرواية، ص12.

[2] هبة نعيم سامي جيد: المنورة (الشمعدان) في الفن البيزنطي فيما بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين، مجلة كلية السياحة والفنادق، كلية الاداب، جامعة الاسكندرية، ع 3، 2018، ص406.

[3] هبة نعيم سامي جيد: المرجع السابق، ص408.

[4] الرواية، ص200.

[5] ينظر: القاديش: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، يناير 2015.

- **يتفق** كلا الطّرفين على تحريم أكل بعض اللحوم كلحوم الخنزير، فلما ردّ أرسلان على مدير المدرسة رافضا تناول الطّعام مع بقية تلاميذ المدرسة؛ لأنّه لا يأكل لحم الخنزير هو وصديقه، وللسبب نفسه طمأن حاييم عندما دعاه لتناول الطعام في أحد المطاعم، فيقول : "لمّا أجبت أن عائلتي مثل عائلة حاييم لا تأكلان من تلك اللحوم...أنّهم ستة إذا خصصوا لهم طاولة!...حول طبيعة اللحوم التي أحجمت عن تناولها، حتى لا أقول أضربت عنها...ودعوته للغداء في مطعم مغارة علي بابا بشارع ميصوني؛ لاطمئنانا إلى أنّ صاحبه اليهودي لا يقدم لحم الخنزير"[1]، فلا تستطيع أن تفرق بين مسلم ويهودي في دكان الجزار لأنّهما يشتريان من نفس الدكان، كما أنّهما لا يقربون مطعما يقدم لحم الخنزير. ويتفقان على تناول بعض اللحوم كلحم الأرنب بمناسبة نجاحهما في المرحلة الثانوية، فيقول أرسلان: "تعشيت مع حاييم في بيتهم عشاء من طبق زيتون بلحم الأرنب حضّرته أمه زهيرة"[2].

- **عامل** آخر مشترك بينهما، تمثّل في فئة من اليهود استوطنت مدينة الأغواط بعد احتلالها في النّصف الثّاني من القرن الماضي كانت تحسن نطق اللغة العربية "إلا اليهود؛ فإنّ عائلة بنميمون التي نزحت من مدينة الأغواط بعد احتلالها... كان لسان أفرادها مستقيما وسليما في نطقهم العربية، التي تعلمها صغيرا وحفظ بها صور قصيرة من القرآن مثلهم مثل بقية اليهود الأهالي في جهات ومدن أخرى"[3]، فقد تتحوّل اللغة إلى وطن وهوية لشخص حتى وإن لم يكن من مواطني ذلك البلد بمجرد إتقانه لغتهم ولهجاتهم يصبح من الصّعوبة بمكان التّعرف على ملامحه اللغوية أو القومية، فيصل إلى حدّ التّماهي مع اللغة، هذه اللغة التي لا تكاد أمه زهيرة تتكلم غيرها. لقربها من اللغة اليهودية واللتان تتشابهان في الكتابة من حيث شكل الحروف والاتجاه "تبادلنا حديثنا عن الغرابة الطريفة في تشابه كتابة العربية والعبرية في الاتجاه نفسه من اليمين إلى الشِّمال وفي اشتراكهما في أصوات وكلمات بالدّلالة نفسها"[4].

- **يشتركان** أيضا في مسائل الارتباط والزواج، فنجد كلتا الدّيانتين تلقي بظلال من المحافظة والالتزام في العلاقة بين الرجل والمرأة قبل الزّواج، وهو ما أخبر به حاييم صديقه: " أنت تعرف. نحن أشدّ منكم تزمتا في مسائل الجنس قبل الارتباط الشّرعي"[5]، هذا الالتزام الذي يمنع العري حتى عند اليهود "لا أعتقد أن في دينك كما في ديني عريا بهذا الذي كان عليه تمثال مدرستنا"[6]. كذلك تتشابه عوائد

[1] الرواية، ص23- 128.
[2] الرواية، ص36.
[3] الرواية، ص29-30.
[4] الرواية، ص331.
[5] الرواية، ص123.
[6] الرواية، ص33.

الأعراس بين اليهود والمسلمين وتُشابهها في "مراسم موكب العروس يوم زفّها إلى بيت العريس مشيا أو في الهودج أو على ظهر دابة"[1]. إذن مهما تعدّدت نقاط الاشتراك بين الشّعوب والأمم، إلا أنّه يبقى لكلّ شعب خصوصيته التي تضمن له فرادته وتميّزه وتحفظ له أصالته ووجوده التّاريخي العريق.

3-3- اليهود: ذميون أم مواطنون؟

إنّ أهمّ ما يميّز الخطاب الرّوائي المعاصر سعي الرّوائيين الحثيث للبحث عن الذّات (الهوية الفردية) والتّمسك بها، والارتباط بالأرض والوطن من خلال إسقاط الفترة الرّاهنة على التّاريخ والبحث عن حلول يتوسم بها معالجة مرارة الحاضر ومحنه. لذلك اختار الرّوائي فترة حاسمة من التّاريخ الجزائري – فترة الثّورة الجزائرية- ليمرّر بها فكرة التّعايش الإنساني بين الأديان، أين يعيش الجزائريين ظروف قاهرة تحت وطأة الاستعمار ويعانون كلّ أنواع الضّيم والعدوان. وبالتّأكيد هي في حاجة ماسة لكلّ مساندة ودعم حتى من غيرها. في مقابل هذا الوضع التّراجيدي والظّروف القاسية التي مرّ بها الجزائريون، يعاني اليهود أيضا المآسي نفسها من قبل الحكم النّازي، لتعيدنا الذّاكرة إلى زمن سقوط الأندلس وفرار المسلمين واليهود من ظلم واستبداد الكاثوليك حدّ الإبادة، فقد قُتل معظمهم وفرّ من استطاع الفرار وتمّ تنصير البقية الباقية. إنّها مأساة واحدة تقاسمها المسلمون واليهود على أرض الأندلس وعلى يد الإسبان، وفي أعقاب ملاحقة الإسبان لهم وصل الكثير من اللاجئين إلى الجزائر وجعلوا منها مركزا اقتصاديا مهما لممارستهم مختلف التّجارات. ومن هذا المنطلق هل نعتبر هذه الأقلية التي عاشت في الجزائر أهل ذمة أم مواطنون؟

3-3-1- أهل الذمّة:

لقد قام السايح بنفي كلّ ما يتعارض مع مفهوم المواطنة، وألبس شخصيتيه كلّ السمات الدّالة على المواءمة والتّفاهم، بإسقاط كلّ الاختلافات والمعيقات من خلال تركيزه على البعد الاجتماعي من الدين، وتثبيتا لنسق الذّمية الذي يعطي لليهود الحقّ في الوجود وامتلاك الزمان والمكان مع المسلمين، هذا النّسق الذي تمّ وضع حاييم في ثناياه لا يختلف كثيرا عن الانتماء والتّبعية اللذان وضعهما فيه التّاريخ الإسلامي، حيث اعتبر أهل الذّمة "عقد في البناء الفقهي والقانوني للمجتمع الإسلامي، وبما العرف حتى بات صيغة دائمة تحكم علاقة المسلمين بغيرهم في دار الإسلام، سواء كانت

[1] الرواية، ص40.

دارا أصلية، أو أرضا دخلت تحت الحكم الإسلامي عن طريق الفتح"[1]، ليصبح تعريف عقد الذّمة بأنّه عقد يجعل غير المسلم في ذمة المسلم؛ أي في أمانتهم وتحت رعايتهم بحفظ حقوقهم والدّفاع عنهم إذا استلزم الأمر. لقد أكّد الرّوائي هذه التّبعية على ظهر الغلاف حين قال: "بين سعيدة ومعسكر ووهران والجزائر العاصمة رحلة مليئة بأحداث مليئة متشابكة بطلها شاب يتبعه آخر كظلّه واقعا وخيالا"[2].

ومنه يثيرنا السّؤال: هل يعدّ أهل الذّمة مواطنون في المجتمع الإسلامي؟ فلقد تميّز الإسلام، منذ بداياته، بقدرة لافتة على التّعايش مع الأديان الأخرى. فنجد لدى اليهود "شعورا قويّا بالرّوابط المتينة التي تربطهم منذ عدّة قرون بالعالم العربي والبربري، يتكلمون لغته من خلال حياة يومية تكاد تطابق عاداته وطبخه وموسيقاه وحتى لباسه"[3]. من جهة أخرى يصنّفهم بعض الباحثين بأنّهم دون المواطنة "أي أنّهم يعتبرونهم على أحسن الفروض مواطنين من الدرجة الثّانية"[4]، فما تعرّض له حاييم من عنصرية ومناداته باليهودي يعتبر إقصاء ديني غير مرغوب فيه، تنفي عنه صفة الانتماء للوطن، هذا الوطن الذي يدين بالإسلام. وكلّ ما لا يُرغب فيه هو وصم وعيب، خاصة وأنّ كلمة يهودي تفضي مباشرة إلى دلالتها السّلبية عند المسلمين والعرب وما حرق صيدلية حاييم وتأميمها إلا صورة من صور الرّفض وعدم التقبّل لهذه الفئة من طرف الجزائريين "اقترب مني خيط الاتصال وأبلغني أن المنظمة المسلحة السرية أحرقت صيدلية حاييم"[5]. وبذلك تصبح المواطنة في هذه الحالة وصمة عار تجعل كلّ من يذكر سيرة اليهودي يتعوذ بالله منه.

إذا كان مصطلح الآخر يشير في ظاهره إلى الاختلاف والغيرية فهناك من يذهب في تحديده في الإسلام انطلاقا من انتمائه لهذا الدين (الإسلام) ومن عدمه، ليكون الآخر بذلك آخرون وهو ما فنّده نادر كاظم بأنّ الآخرون أصناف كثيرة يجمعهم جامع واحد هو عدم الدخول في الإسلام[6]. وبما أنّ هناك حدود لممارسة الحقّ "وأيّ تجاوز لهذه الحدود، يدفع بالممارسة إلى نقطة أبعد مما ينبغي، تدخل في إطار ما يسمى بإساءة استخدام الحق، فكما أنّه هناك حدودا لممارسة الحرية، هناك حدود

[1] فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1990، ط 3، 1999، ص111.

[2] الحبيب السائح، الرواية، الغلاف

[3] عيسى شنوف: يهود الجزائر، 2000 سنة من الوجود، دار المعرفة، ط1، 2008، ص130.

[4] فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، المرجع السابق، ص117.

[5] الرواية، ص197.

[6] ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المرجع السابق، ص116.

لاستخدام الحق"[1]. لذلك يؤكد رئيس معهد دراسات الشّرق الأوسط في جامعة جونز هوبكنز بواشنطن بأنّ الذّمي لا يستحق المواطنة لنقص إيمانه فيقول: "الذّمي لا يستحق المواطنة كاملة؛ لأنّ الذّمي مع كونه مؤمنا بالله، إلا أنّه لا يعترف بمحمد رسولا له، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضوا خالصا في الأخوة الإسلامية"[2]، واستند في تعزيز موقفه –رغم قلة السّندات الشّرعية التي دعم بها رأيه- حقّ الجزية مقابل الأمان وسكنى دار الإسلام*، وهما أساسين من أسس المواطنة.

ولعلّ الوصم بالذّمية (اليهودية) ظلّ يلاحقهم ويصفهم مصافا هامشيا خاصة إبان الدولة العثمانية، التي كانت تفرض عليهم الجزية وتعاملهم بإهانة. وهذا كان دفعا لقبول والد حاييم التّجنيس بالجنسية الفرنسية، فيقول حاييم: "تعرف؟ جادلت والدي في أمر تجنّسه، فكان ردّه أنّه فعل ذلك لأنّ العثمانيين، هنا، كانوا يهينون أجدادنا باعتبارهم ذمّيين لهم عليهم حق الحياة نفسه، وكانوا يفرضون عليهم الجزية. ويلزمونهم بلبس أثواب ذات ألوان صفراء. ثم خلص إلى أنّه يكفينا مع النصارى أن نحافظ على ديننا ولغتنا، كما ينادي بذلك رجال الدّين المسلمين في البلد أيضا"[3]. ورأى علي المودودي بأنّ الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام: "لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة، أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب كناخبين، ويجوز لا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في مجالس البلدية والمحلية، لأنّ هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وإنّما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية فقط"[4]. لقد عاش اليهود في كنف المسلمين وتحت حمايتهم ردحا من الزمن –وفي عدّة دول عربية إسلامية- دون المساس أو التّدخل في معتقداتهم وشؤونهم، فيذّكرنا أرسلان بتلك المبادئ التي تسامى بها الجزائريون سيرا على خطى أسلافهم، من خلال تلك العلاقة الوطيدة التي جمعت عائلته بعائلة حاييم في حي الدرب بولاية سعيدة "لا وقع يوما أن حاول أحدنا ردّ الآخر عن دينه؛ واجدين ذلك من سلوك عائلتينا ومن غيرهما من المتجاورين من المسلمين واليهود في الدرب خاصة"[5]. لكن معضلة هاته الأقليات المنفيّة والمهجّرة هو كثرة الانتماءات، فيذكر أمين معلوف أنّ: "في كلّ رجل تتلاقى

---

[1] المرجع السابق، ص148.

[2] فهمي الهويدي: المرجع السابق، ص118، نقلا عن: (مجيد خدوري: الحرب والسلم في شرعة الإسلام، ص237).

* استخلص فكرة عدم استحقاق الذمي للمواطنة كاملة من إشارة الماوردي إلى رأي الشافعية في الجزية. انظر فهمي الهويدي: المرجع السابق، ص118).

[3] الرواية، ص206.

[4] فهمي الهويدي: المرجع نفسه، ص120.

[5] الرواية، ص123.

انتماءات متعددة تتعارض أحيانا فيما بينها وتجبره على خيارات ممزقة"[1]، فعندما تتعدد هوية الشخص نتيجة انتماءاته المختلفة ينشأ إثرها انشطار بين ضفتين ويتحول الانشطار إلى صراع داخليا مفهومه الولاء وقلق التّموقع. فأين نصنّف حاييم اليهودي الذي نشأ في الجزائر وتكلم لغتها ودرس في مدارسها ولعب مع أطفالها وقاسمها همومها وآلامها وشارك في الذّود عن حماها؟

3-3-2- اليهود المواطنون:

إذا كانت المواطنة مشتقة من كلمة الوطن؛ والوطن هو منزل الإقامة والمكان الذي يولد فيه الإنسان ومحله، والمواطنة هي "مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي، وبين مجتمع سياسي (الدولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون"[2] وإذا كانت المواطنة تقوم على مبادئ وقيم الحرية والمساواة والعدالة والمشاركة –فالمشاركة هي المبدأ الذي لا تستقيم المواطنة دونها- فإنّ هذه القيم كانت غائبة ومغيبة أو محدودة التأثير في الدول العربية وذلك راجع لعدّة أسباب، وأبرزها الهيمنة الاستعمارية الطويلة الأمد، وهناك أسباب أخرى داخلية وذاتية، ولا سيما أن قسما كبيرا منها يعيش في مرحلة ما قبل الدولة ويعاني صراعات عرقية ودينيّة ولغويّة وطائفيّة وعشائرية وغيرها[3]. لقد حاول الرّوائي تعريف هذه الكلمة من منظوره الخاص، فعندما تناهى إلى سمع أرسلان كلمة مواطن من النّادل في المطعم، عرّفها بأنّها: "مثل غيرها من كلمات ما بعد الحرب، كانت قد دخلت قاموس اللغة الجديدة، وهي كلمة الحرية، أمسى وقعها اليوم يضمُر بعد أن كانتا هما ما يتحرك به لسان من فخامة وينفعل له وجدان"[4]، لقد قرن أرسلان كلمة المواطنة بالحرية؛ معنى ذلك أنّه لا يمكن أن نتكلم عنها في ظروف الحرب حيث المواطن محروم من أدنى حقوقه السّياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، بل اعتبر الأهالي مواطنين من الدّرجة الثّانية "بصفتهم مجرد رعايا وغير مواطنين على أرضهم؛ لا تعدل أصوات ثمانية منهم سوى صوت واحد لمنتخب واحد من الهيئة الأولى، وعن كاريكاتورية النّضال السّياسي السلمي في ظلّ الميز والظلم"[5]. لذلك فحق العيش كمواطن بالكامل على أرض الآباء

---

[1] أمين معلوف: المرجع السابق، ص9.

[2] سامر مؤيد عبد اللطيف: المواطنة وإشكالياتها في الدولة الإسلامية، مجلة الفرات، جامعة كربلاء، بغداد، ع 07، 2011.

[3] ينظر: عبد الحسين شعبان: المرجع السابق، ص81.

[4] الرواية، ص264.

[5] الرواية، ص87.

والأجداد، دون التعّرض لأيّ اضطهاد أو تمييز في ظلّ احترام حرية الغير لا يمكن أن يُحرم منه بنو جنسنا بحجة حماية المعتقد أو تقليد موروث. ففي هذا الإطار يجب النّزوع إلى العالمية[1]. وهو ما حاول السايح بسطه من خلال متنه الرّوائي،

وفي هذا المقام أثارني موقف الكاتب اللبناني أمين معلوف عندما سئل إلى أي بلد ينتمي (لبنان أو فرنسا)، فقال: "كنت أجيب سائلي على الدّوام: "هذا وذاك!"، لا حرصا مني على التّوازن والعدل بل لأنّني سأكون كاذبا لو قلت غير ذلك. فما يحدّد كياني، هو أنّني أقف على مفترقٍ بين بلدين ولغتين أو ثلاث لغات، ومجموعة من التّقاليد الثّقافية. وهذا بالضبط ما يحدّد هويتي"[2]. فالهدف العقلاني الوحيد كما يرى معلوف يقوم على السّعي من أجل أن يعامل كلّ فرد كمواطن كامل بغض النّظر عن انتماءاته، وهو هدف لا يتحقق بسهولة، وفي الوقت نفسه لا يُوجه العربة بالاتجاه المعاكس[3]. فأن تكون مواطنا يعني "أن تشترك اشتراكا تاما في عضوية مجموعة سياسية مدينة كانت، أو بلدا، أو أمة – دولة"[4]. فحاييم اليهودي /الجزائري، قد غلب عليه انتماؤه للجزائر، التي نشأ فيها ودرس وتكلم لغتها، وفكر وفق منطلقاتها وأنماط تفكيرها، أين يمكننا تصنيفه؟ وأين تظهر مواطنته بشكل جليّ؟ وكلّ حركاته وأفعاله وأقواله تتماهى مع أرسلان، الذي يقرّ بمواطنته "فلم يصدر من حاييم تجاهي ما أشعرني بأنه تضايق مني لكلمة أو إيماءة أو سلوك، حاييم، في مثل هذه الحالات، كان مرآتي وبارومتري"[5].

وحين سئل أرسلان عن مدى ثقته في حاييم من قبل الثّوار أجاب: "أعرف حاييم جيدا. فلا تشكو في خياراته حين يتعلق الأمر بوطنيته"[6]. لقد أمن حاييم بالقضية الجزائرية وسعى لنصرتها ودعمها بكلّ ما أوتي إلى ذلك سبيلا، وعندما صارحه أرسلان في المطعم ربما لن يعودا إلى هذا المكان نتيجة توتر العلاقة بين الجزائريين والفرنسيين أخبره: "ربما غيرنا من هؤلاء هم الذين لن يعودوا"[7]. واعتبر التضحيات التي قدّمها للجزائريين ما هي إلا دين في رقبته لوطن احتواه، فيقول له أرسلان: "ولكنّك هنا في صيدليتك تقدّم ما يسند السلاح. ولولاك ما كانت زليخة لتنجو في تلك الليلة...فقد

[1] ينظر: أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص127.
[2] أمين معلوف: المرجع السابق، ص11.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص175.
[4] لبيب الطاهر: صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 130.
[5] الرواية، ص72.
[6] الرواية، ص136.
[7] الرواية، ص164.

وجدته أمرا طبيعيا أن يرد حاييم بأنّه لا يقوم بغير واجبه"[1]. إذ أعرب حاييم لصديقه عن تعلقه وامتنانه للوطن الذي نشأ وترعرع فيه "تعرف يا أرسلان؟ كلّ يوم ازداد شعورا بأنّ مكاني يجب أن يكون إلى جانبك. أحمل السّلاح مثلك من أجل شعب يستحق الحياة!"[2].

لقد كان التّنويه بحاييم كنموذج للاندماج (اليهود بفرنسا) الشّفرة التي حزت الشّعرة وأوغلت في صدره بأن يُعتبر فرنسيا "فقد تمّ تنويه بي نموذجا حيا على نجاح الاندماج في مجتمع الجزائر الفرنسية الجديد. ذلك يعني في المسكوت عنه تدجين الأنديجان. لحظتها، ازددت شعورا بالوزر، لتجنّس والدي واعتباري، تبعا لذلك، فرنسيّا"[3]. لأنّه يعتبر أرسلان وعائلته وبلده هم أهله ووطنه ويكنّ ويكنّ لهم في المحبة والاحترام "...وفي قلبي حبّ عظيم لك ولأهلنا وبلدنا"[4]. وعندما لا حظت (كولدا) صديقة حاييم اليهودية تمسّكه بهذا الوطن راحت تثنيه عن مواطنته ودفاعه عن هذه الأرض، وتذكّره بمصير (فاردونون إيقتون)؛ ذلك المناضل الشّيوعي من أصل يهودي مناهض للاستعمار، أُعدم بالمقصلة في 11 فيفري 1957 بتهمة تخريب منشأة بواسطة متفجرات، لانتمائه إلى إحدى خلايا ج.و.ت"[5]. من جهة أخرى أظهر السّائح صورة إيجابية للكولون من خلال شخصية موريس، فبالرّغم من أنّه من الأقدام السّوداء والأوروبيين، أظهر تعاطفه مع القضية الجزائرية من خلال تضميد جرح زليخة وتمريض والدة أرسلان، كما سُجن بتهمة تقديم العون لجماعة إرهابية (الجزائريين) ومساندة الفلاكة "موريس ...عاش قريبا جدا من الأهالي، مثله مثل والده الذي كان يدافع أيضا عن العمال، خلافا لما كان يفعله الأوروبيون والأقدام السوداء، ليتمتعوا بالحقوق نفسها"[6].

لقد عاش اليهود في الجزائر وهم يتمتعون بكامل حقوقهم وينعمون بالمواطنة، ما ذكره المستشرق الفرنسي المختص في علم الآثار في كتابه "أوراق الجزائر" بأنّ عدد من العائلات اليهودية التي تعيش في الجزائر قبل الحرب العالمية كانت تعيش في بحبوحة من العيش، وتحوز على قصور وبساتين وأملاك، وخير مثال القصر الجميل الذي يعرف اليوم بدار "خداوج العمياء" والذي تحوّل اليوم إلى متحف الفنون الشّعبية بالقصبة. كان يسمى بدار البكري نسبة لليهودي ميشال بكري كوهين، الذي اشتراه في عهد الداي حسين، كما اشتهرت دار (قصر) شريكه نفطالي بوشناق بالقصبة السفلى نهاية

[1] الرواية، ص188.
[2] الرواية، ص188.
[3] الرواية، ص206.
[4] الرواية، ص325.
[5] الرواية، ص208.
[6] الرواية، ص265.

القرن 18. ردّا على من زعم بسوء معاملتهم من قبل المسلمين الجزائريين، ذكر فوزي سعد الله على لسان الكاتب الفرنسي Pidon de Saint-olon بأنّه مُنح اليهود من وسائل الرّاحة أكثر من المسلمين أنفسهم...في العديد من الظّروف والمناسبات. فوجود اليّهود في تجمعات خاصة بهم لا يعود للعامل العنصري بل إلى العنصر البشري الذي يقطن فيها، وفي الغالب كانت تتجمع الأقليات مع بعضها البعض حتى لا تشعر بالغربة بعيدا عن ديارها[1].

3-4- سيرورات الانتماء والاندماج / أو الاقصاء:

في عالم يحكمه الأقوياء ويستعبد فيه الضّعفاء، ومع الاستقرار المؤقت والاندماج الجزئي في البلد المضيف تبدأ مشكلات من نوع أخر، إنّها مشكلة المهاجرين الأجانب الحقيقية، فالأجنبي يثير ريبة أهل البلد الأصليين أحيانا، ويتعامل مع العالم الخارجي بمنظار أمني، فهو يعاني فقدان هويته الأصلية، وعدم قدرته على التّكيف مع هويته الجديدة. كما يعاني من ازدواجية الجنسية. ولا سيما أنّها في أحد تعبيراتها تواجه ازدواجية المواطنة أحيانا، وهذه تثير نوعا ملتبسا من ازدواجية الهوية[2]. ويرى معلوف أنّ: "البلد المضيف صفحة مكتوبة ومطبوعة أصلا، أو أرض قد تحدّدت نهائيا قوانينها وقيّمها ومعتقداتها وسماتها الحضارية والإنسانية، وما على المهاجرين سوى الامتثال لها"[3]. إذن فلم يسلم من عصا الكولون، لا المواطن ولا الأجنبي. لقد شربا من كأس واحدة وتجرعا مرارة الذّل والهوان بمختلف الوسائل والطرق، وأخطرها تشويه تاريخ الشعوب والتشكيك في معطياته. لذا نجد في رواية "أنا وحاييم" تشكيلا بارزا للتّواريخ الجزائريين الخاصة والشّخصية، واليومية المهمشة التي أشار لها الحبيب السايح في متنه الروائي بكلّ شفافية وجرأة.

3-4-1- الوصم بالدّونية: (صراع المركز/الهامش):

يتحدّد الوصم انطلاقا من رؤية المجتمع لأفعال الموصوم والتي تصنف بأنّها لا توافق الذّوق العام والمعايير المسبقة التي حددها لضبط وسلامة أفراده من الانحراف، وإذا كان من يطلق الوصم هو طرف أخر لا يمت لقيمنا ولا لأعرافنا وتقاليدنا بصلة، فيصبح بذلك حكمه مقصودا وتصنيفي، يزجّ بالآخر مصافا هامشيا ويجعله هو المركز وصاحب السّلطة، باعتبار أن من يملك القوة يملك السلطة والمعرفة التي تخوّل له التّحكم والهيمنة على غيره بحجج واهية صنعوها وصدّقوها. وتجعل

[1] ينظر: فوزي سعد الله: يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 2004، ص 60.

[2] ينظر: عبد الحسين شعبان: المرجع السابق، ص54.

[3] أمين معلوف: المرجع السابق، ص54.

من الأخر مهمشا ومستعبدا وغير قادر على تمثيل نفسه والتّعبير عن تطلعاته وأماله فقط لأنّه بدائي ورجعي لا ينتمي للحضارة والتّمدن. فيذكر أرسلان تبعيات كونك تنتمي لمنطقة صحراوية مقصيّة، فأرسلان وحاييم قادمان من لا مكان بالنسبة لسّيدات وسّادة أوروبيين والأقدام سّوداء ميزتهم الأساسية هي التّعالي، فيقول: "فأنا وإياه كنا من مدينة موغلة في الجنوب نحو الصحراء؛ وكان ذلك يعني لهم أنّنا نأتي من قفر الدنيا"[1].

لقد أطلق الفرنسيون عدّة وصوم على الجزائريين للحطّ من قيمتهم والاستهزاء بهم، فهم الأنديجان خدم الفرنسيين، والحمقى وأولاد الحرام والكسالى وغيرها من الصّفات القبيحة، في مقابل أسيادهم الفرنسيين المتحضرين (المركز/الهامش)، ويمكن أن نرصد ذلك في عدّة مقاطع من الرّواية، فهؤلاء "الأنديجان لا همَّ لهم إلا الدروس ينكبون عليها، كما الجياع على الطعام. بمجرد أن يشبعوا شبعتهم الأولى سينامون...طرحْتُ زميلنا أنطوان لونورموند أرضا، لأنّه سبق أن وصفني بابن الأنديجان خادم أسياده الفرنسيين"[2]. فالكولون يعتبر اليهودي المجنس أفضل وأعلى درجة من الجزائري، وهو ما ذكره (مسيو ويل) للحاييم: "أنت مواطن فرنسي أعلى من أرسلان حنيفي درجة! فكيف تقبل مصاحبة أنديجان مثله والحديث إليه بتلك اللهجة كأنّه أحد أفراد عائلتك"[3]. كما وصف الصديقين بأقبح الصّفات وبألفاظ عنصرية مقيتة "كُفا أيها العفريتان الأسودان"[4]. وغيرها من الصفات المُهينة والمتعمّدة للحط من قيمة الجزائريين وإهانتهم.

لقد ارتبط الخطاب الكولونيالي ارتباطا وثيقا بالاستعمار، وراح يمارس بحكم سلطته كلّ معاملات الإقصاء والتّهميش للأخر الدّوني (الهامش)، هذا الخطاب الذي يعرّفه رامي أبو شهاب بأنّه: "خطاب ممارس لدور الإقصاء والتّهميش التي عملت دوما على وضع ثقافتها ولغتها في الصّدارة ضمن استراتيجية الهيمنة وإقصاء الآخر"[5]. هذا الخطاب هو صميم فكرة الاستشراق التي اتبعها الغرب لدراسة الشرق/العرب، وبالنّظر للنتيجة التي خرج بها إدوارد سعيد، باعتباره رائد فكرة الاستشراق، أنّ الشّرق (العرب) شبه اختراع أوروبي، أثرت على الكيان الوجودي لإنسان العالم الثالث، وراحت تقنعه بدونيته وأنّه تجمع بشري منحط لا فائدة ترجى منه، سوى التّأكيد على مركزية ووجود الذّات

[1] الرواية، ص23.

[2] الرواية، ص25- 44.

[3] الرواية، ص34.

[4] الرواية، ص32.

[5] رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق)، المرجع السابق، ص8.

الغربية قادرة على تطوير الأخر من خلال الحملات الاستعمارية[1]. "لذلك يصفوننا بأهل الحرام! العري حرام. الخنزير حرام. وأكل اللحم من غير ذبح حرام!"[2]، كما نجد الموظف ينعت أرسلان بالأخرق عندما أراد التّسجيل في الجامعة التي يراها حكرا على الفرنسيين والأوروبيين دون غيرهم فيقول: "ماذا يقول هذا الأخرق!...فإنه كان سيكذب إن ادعى أنه لم يستبدل الأنديجان بكلمة الأخرق"[3]. كذلك استعمل الفرنسيون ألفاظا لشتم والسب الأهالي منها الشّرذمة وخارجون عن القانون والتي استبدلوها لاحقا بالإرهابيين، والبونيول Bougnoules وهي صفة شاتمة جدا في حق الجزائريين وسكان المغرب العربي "من يحرك هؤلاء البونيول غير أيادي الكاجيبي وبقايا الكيستابو ومصالح القاهرة السرية"[4].

تصرفات الكولون والأوربيون جعلت حاييم يتبرأ من الانتماء إليهم رغم تجنّسه بالفرنسية، فهو لم يعتبر نفسه يوما فرنسيا ولا يرى في شخصية والدته زهيرة ما يماثل نساء الأقدام السّوداء والأوربيات، فهيئة زهيرة "بالشدّة على الرأس والشّال على الكتفين والعباية الطويلة بالحزام والبلْغة المزركشة في القدمين...لا تنقصها غير الملحفة مثل جدتك وأمك"[5]. هاته الصورة التي تعكس الانتماء حدّ الاندماج الأقلية اليهودية في الجزائر. وخلال إقامة أرسلان وحاييم بالجزائر العاصمة لأجل الدّراسة بالجامعة تمكّنا من معاينة البؤس الأسود والشّقاء الذي يظهر عليه الأهالي مقارنة بالأقدام السّوداء والأوربيون، هذا المشهد الذي كسر أفق توقعهما من أن يجدا العاصمة في مثالية اجتماعية وإنسانية أكثر مما كانت عليه المدن الأخرى. لقد تعرض الأهالي للإقصاء والتّهميش من قبل المستعمِر، ما جعل أرسلان يصاب بصدمة نفسيّة من لافتة بيضاء مكتوبة بالخط الأحمر تفضح نظرة الكره والعداء للأخر المختلف (الهامش/المستعمَر) "هنا لا يقبل الأنديجان"[6]، لقد انزعج أرسلان وتسأل: كيف لإنسان لإنسان أن يكره أخاه الإنسان وينزله منزلة الحضيض؟ كيف لهذا المستعمِر أن يمارس العنصرية المقيتة تجاه الأهالي المسلمين؟

[1] ينظر، زكية عرعار: الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان –الأردن، ط1، 2022، ص144 – 145.

[2] الرواية، ص34.

[3] الرواية، ص66-67.

[4] الرواية، ص125.

[5] الرواية، ص77.

[6] الرواية، ص74.

3-4-2- تشويه التّاريخ الجزائري:

يرى الاستعمار كحركة تاريخية بأنّ له الحقّ في إخراج الشّعوب المتخلفة من مرحلتها البدائية، انطلاقا من شعار الثورة الفرنسية 1789م (حرية، مساواة، أخوة) هذا الشّعار الذي مازال السّاسة "هنا وفي المتروبول يتبجحون بشعار الثورة!"[1] التي كانت وتحت هذا الغطاء والتّمويه تمارس كلّ أليات القمع والظلم كقانون مصادرة أراضي الجزائريين ومنحها للمعمرين، وتعدى الأمر إلى زجّ المشردين والبؤساء في بلده ونفيهم في الجزائر لتطهير أرضه مقابل امتيازات أخرى قدّمها لهم للتّخلص منهم، فتقول لالا ربيعة وهي الذّاكرة الواعية التي يستند عليها أرسلان لفكّ شفرات وظّفها الرّوائي قصد تبيان التّاريخ الهامشي للجزائر في بعض المحطات، لقد ذكرت له: "كلّ الأراضي الخصبة التي تراها الآن في ملكية الكولون كانت سُلبت من أهالينا"[2]، ويُسمع بدوره ما كان دوّنه في كراسته بخصوص هذا الموضوع لجدّته، الذي كانت فرنسا تراه من بين الحلول الجذرية "لتطهير المتروبول من بؤسائها ومتشرديها والنّاقمين اجتماعيا والمتروكين لقدرهم والمسبوقين قضائيا وغيرهم من الحثالات"[3].

هكذا جاء التّاريخ الذي كتبه الغرب تاريخا كلّه تزييف ومؤامرات تبيح كلّ أشكال العنف والاضطهاد والسّلب طالت مختلف جوانب الحياة وخاصة بهدم الجانب المعرفي "أجل إنّها مقصلة حقيقية تقطع حبل المعرفي عن الأهالي ليظلوا من الدرجة الثانية التي رتّبتها لهم الإدارة الاستعمارية، قال الصّادق بهذا الصدد في عدد من مشاهد الرواية: "...عددنا نحن ثلاثة وبقية الطلبة المسلمين في الجامعة لا يتجاوز اليوم الخمسمائة مقابل خمسة آلاف طالب من الأقدام السّوداء والأوروبيون...إنّنا لا نعيش سوى وهمِ كوننا طلبة جامعيين...هذا الميزُ السافر"[4]. في حين كان لهذه المجتمعات -التي تصفها بالبدائية- من التّحضر والتّمدن ما يشهد لها به التّاريخ حتى قبل بعض الشّعوب القديمة، وحين ردّ أرسلان على أحد العنصريين المتعصبين الذي أعطى مبررا لسّلوكات الأوربيون في أمريكا وأستراليا مع همجية الهنود الحمر التي لا تأتي إلا بالرّدع والقوة: "بعض تلك الشّعوب عرف الحضارة قبل أن تكون أمريكا واستراليا الحاليتين"[5]. ورأى بأنّ المستعمر هو المسؤول الوحيد في إبادة وتدمير ثقافة تلك الشعوب "من دمر ثقافة تلك الشعوب وارتكب في حق إنسانها جرائم إبادة منتظمة غير

[1] الرواية، ص86.
[2] الرواية، ص103.
[3] الرواية، ص104.
[4] الرواية، ص84 -85 -92.
[5] الرواية، ص79.

الاستعماريين الأوربيين"[1]. كخطوة أولى عمد الكولون إلى محو معالم الهوية العربية الإسلامية من خلال تسمية المدن والشوارع والمرافق العامة بأسماء لاتينية كـ: ساحة ريموند بوانكاري، شارع فيكتور هوجو، مدينة جريفيل (البيض حاليا)، مكتبة كارصون الواقعة بكمبيطة بقلب مدينة معسكر، محطة بيرّيكو (المحمدية حاليا)، ساحة الدوق دورليان Duc. D'Orléans والتي كانت تسمى بساحة الجنينة قبل نزول الأتراك بالجزائر، ثم ساحة الشهداء بعد الاستقلال.

هذا الإقصاء والتّهميش للآخر، للمختلف طال حتى الشّخصيات والأعلام الذين كان لهم شأن كبير و مكانة مرموقة في قلوب الجزائريين. وسنتوقف قليلا عند بيت الأمير عبد القادر الجزائري لنثبت صحة هذا القول. أنّ بيجو قائد الحملة الفرنسي لما وقف على دار الأمير ذُهل لما رآه من ذوق رفيع يليق بسمعة قائد، لقد كانت داره "من الطراز العربي تدعمها ركائز دائرية، ذات أرضية مبلطة بألواح من الرّخام الأبيض وأروقة مزينة بالفسيفساء وحجرات مقبّبة السّقوف، بنوافذ وأبواب مقوّسة، وجدران بقوالب حصية نقشت فيها بإتقان كتابات بالعربية ملونة بالأصفر والأسود، في تناسق تام مع كلّ ما يظهر للعين من رونق"[2]، أمام هذا المعلم الحضاري الذي ينم على تحضّر ووعي، أمر القائد بيجو بتحطيم وحرق الدّار حتى لا يدبّ الشكّ في نفوس جنوده عن أصل سكان هذه الأرض التي يدّعون بدائيتها وهمجيتها. وعلى أنقاض هذا التّخريب والهدم أنشأوا "لارودوت، بسور يبلغ محيطه ثمانمائة متر وارتفاعه خمسة أمتار"[3]. لقد أعرب أستاذ الفلسفة الاغريقية عن خوفه من خطر محدق عشية التّحضير لاندلاع الثورة من خوفه على "الآثار الحضارية والثقافية الأوربية وإنسانها نفسه في أرض، مثل الجزائر، أخرجها من العدم إلى الوجود البشري بتضحياته وفكره ولغته"[4]. حاول الكولون رسم صورة للأخر فشيّد الماضي بأنامله وكما يريد (ما تعلق بماضي مدينة سعيدة).

أما حادثة المروحة التي تناقلتها كتب التّاريخ على أنّها السبب الرئيسي لاحتلال الجزائر، فقد رام المستعمَر من ورائها احتلال شمال إفريقيا كلّها ونهب خيراتها يقول أرسلان: "حادثة المروحة، إن وقعت فعلا كما صورها لنا أستاذ التاريخ، لم تكن سوى مجرد ذريعة لالتهام شمال إفريقيا كله. والسيطرة على إنتاج القمح الذي كانت سوقه بيد محتكرين، من عائلتين يهوديتين قدِمتا من إيطاليا واستقرتا في مدينة الجزائر، يلقّبان بِمَلِكي الجزائر، كما أخبرني الوالد عن تاريخ العائلات اليهودية المهاجرة. بكري

[1] الرواية، ص80.
[2] الرواية، ص106.
[3] الرواية، ص107.
[4] الرواية، ص115.

كوهين وبوشناق النفطالي"[1]، هذين اليهوديين وبالاتفاق مع الإدارة العثمانية كانا السبب في التّلاعب بالصفقات القمح وفساد العلاقات بين البلدين (الجزائر وفرنسا). لقد تنبه أرسلان وصديقه لكذب أستاذ التّاريخ عن حادثة المروحة وبأنّها تعكس السّلوك الوحشي للجزائريين وهو ما دفع فرنسا لتؤدبهم على هذه السلوكات، وقال أرسلان: "الأستاذ كان يعرف أنه يكذب على نفسه وعلى التّاريخ"[2]، أما الدافع الحقيقي من وراء ذلك كلّه هو ما ذكره حاييم في سياق الحديث: "ليُظهر الغزاة الفرنسيون لمنافسيهم الأوروبيين من الأنكليز خاصة، أنّهم هم أيضا يملكون من القوة ما يجعل من بلدهم إمبراطورية مهيبة الجانب"[3].

وبحكم السّلطة والسّطوة، حاول الكولون تجريد الآخر من كلّ انتماءاته وما يؤكد هويته بمحو معالم حضارته وكل عنصر صنع منه تاريخه، وبكلّ جرأة راح يصنع مجده على أكتافهم، باعتبار أنّهم "رأوا أنفسهم حملة لواء التنوير، بينما كان الإسلام في نظرهم هو علّة الانحطاط"[4]، فكيف نبرر لهم ما فعلوه بتاريخ الجزائر وثقافتها؟، فلقد أخبرت حسيبة حاييم بنبرة ثقيلة عن أصل تمثال الدّوق دورليان فوق حصانه بأنّ "كتلته مصهورة من معدن مدافع الجزائر التي تمّ الاستيلاء عليها خلال الاحتلال"[5]. ثم يعمد إلى التّشكيك في أصل الجزائريين بإرجاع نسبتهم له، وأوهمنا بأنّنا من سلالة الكُولْوَا "وعليه فنحن بالمنطق أحفاد كاتبنا...وقال إنّه لن ينسى أيضا أنّ فانْسان جيتوريكس هو أبونا الأول! فضحكنا"[6]، إذ تلقن المدرسة الفرنسية لطلابها معلومات مغلوطة عن أصل الجزائريين، يُرجع أصلهم إلى سلالة الكُولْوَا (gaulois)؛ وهم شعوب سلتية من بلاد الغال، كانت تمتد على شمال إيطاليا، وفرنسا، وبلجيكا، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الرّاين ...وقد عانت بلاد الغال، فيما بعد الحروب الأهلية، والغارات الهمجية. كان الفرنكيون على رأس المغيرين الذين قدموا في نهاية القرن الخامس الميلادي. ومنذ ذلك التّاريخ سُميّت معظم البلاد الغال **فرنسا**، على اسم الفرنكيين"[7].

كذلك حاولوا تشويه تاريخ مدينة سعيدة، وذكروا أنّها لم تكن في الأصل إلا مجرد حامية بناها عسكر الاحتلال استنادا على معلومات اطلع عليها أرسلان من أرشيفات قسم التّاريخ بالجامعة المركزية

---

[1] الرواية، ص256.

[2] الرواية، ص255.

[3] الرواية، ص255.

[4] جوزيف مسعد، اشتهاء العرب، المرجع السابق،ص23.

[5] الرواية، ص98.

[6] الرواية، ص268.

[7] بلاد الغال: على الرابط: www.ar.m.wikipedia.org، بتاريخ 2022/11/15، على الساعة: 11:25.

"نقلت بقلم الرصاص على كراسة أعمال تطبيقية، رسما تخطيطيا لصورة لها داخل سور تبرز فيها بشكل خاص الكنيسة والثكنة والمستشفى"[1]، فتخبره الجدّة ربيعة بنت الفضيل أنّ كلّ الأراضي التي يملكها الكولون كانت ملكيتها في الأساس للأهالي. فذكر الكنيسة بوجه التّحديد ليس اعتباطا، بل لتمويه الحقائق وإعادة كتابتها بما يخدم أغراضهم. وهو ما سعى له الاستعمار في محاولاته الحثيثة لجعل الجزائر فرنسية ليس فقط انطلاقا من احتلالها بل حاول طمس وتشويه تاريخها بمحو معالم الحضارة والثقافة الاسلامية فيها. لقد وصل الإقصاء والتهميش حدّ أن لا يجد الإنسان مكان ليقضي فيه حاجته، فكانوا "يقضوا حاجتهم بجانب أبواب بيوتهم. وتفعلها في الكاغط، النساء اللواتي يتعذّر عليهن الخروج"[2]، واعتبرته زليخة من أشدّ صور إهانة للإنسان "هل هناك أفظع إهانة من هذا في حق الإنسان"[3]. ولا يسعنا إلا تنبيه لمثل هذه المغالطات لحماية تاريخنا من التّزييف والمسخ؛ لأنّه الرّكيزة التي تعتمد وتستند عليها الأجيال. ولأنّنا مؤتمنين على إرثين، إرث عمودي يصنعه لنا التاريخ نستمده من أسلافنا وتقاليد شعوبنا وانتمائنا الديني، أما الإرث الثاني فأفقي نكتسبه من عصرنا ومعاصريه، وهذا الأخير أكثر حسما تزداد أهميته يوما بعد يوم، مع ذلك فحن لا ننتسب إلا لإرثنا العمودي لذلك هو أمانة في أعناقنا جميعا[4].

3-4-3- تهميش صورة المرأة الجزائرية:

لم تسلم المرأة الجزائرية من يد التّشويه والتّهميش ورسم لها المستشرقون والكتّاب والفنانون التشكيليون صورة شهوانية باعتبارها لم تخلق إلا لمتعة غيرها "لم ينقلوا فقط عن نساء البلد استعراض أجسادهن نصف العارية في الحمامات أو العارية في البيوت المغلقة، وكأنّ لا شيء خُلقن له غير تحصيل اللذة لغيرهن، ولكنّهم نقلوا عن المرأة الشرقية أيضا"[5]. لذلك أراد الروائي تقديم صورة مشرقة للمرأة الجزائرية من خلال ما قدّمته من تضحيات وبطولات في سبيل تحرير الوطن جنبا إلى جنب مع أخيها الرّجل، وما صورة استشهاد حسيبة وصّال، و نضال زليخة في الجبل، وإعانات تركية بنت سليمان للمجاهدين خفية إلا نتفة من فيض ما جاد به رحم الجزائر.

---

[1] الرواية، ص102.

[2] الرواية، ص234.

[3] الرواية، ص235.

[4] ينظر، أمين معلوف: الهويات القاتلة، المرجع السابق، ص123.

[5] الرواية، ص268.

3-4-4- التّشكيك في معطيات السلطة:

لقد شكّك الروائي في بعض الأحداث التّاريخية التي كانت السلطة السبب الرئيس في تزييفها وتفصيلها على ما تقتضيه مصالحها وتوجهاتها، هذه السّلطة هي من نصبت نفسها صبيحة الاستقلال وصادرت الحريات وحلّت الأحزاب "فدخلت في السّرية وكممت الصحافة المستقلة وكرّست الزعامة ثم وقع الانقلاب عليها (1965) بزعامة أخرى دسترت شرعيتها"[1]، هذه السلطة التي قامت على العبثية حين أسندت المسؤوليات لغير الأكفاء من أبناء الوطن، وهو ما ذكره حاييم لأرسلان: "ماذا كنت تنتظر من سياسة لا تتأسس على واقع حقيقي مرير وقاسٍ ولا تقوم على غير العبثية"[2]. كما عمد الحبيب السايح وبكلّ جرأة إلى فضح التّلاعب الذي طال تاريخ الجزائر من قبل هذه الطبقة الحاكمة وذلك بعد الاستقلال، ونجده يذكر ذلك في معرض حديث جندي مع زميله "فإن أنت لم تسرق مثله، كما سرق العقار والمعونات، فقد سرقت من حرب تحرير، شرسة وقاسية، تاريخ الذين دفعوا فدية الدّم خلالها فماتوا أو تشوهوا أو فقدوا. وبقيت أنت حيّا. لذلك فالأموات وحدهم هم الأجدر بأن يسمعوا عن بطولاتهم!"[3]. وما يزيد الطين بلة هو التّشكيك في مصداقية أحداث التّاريخ التي يقرّرها المؤرخون التّابعون للسلطة، فلقد واجه أرسلان مسؤول الحزب الفاسد قائلا بكلّ جرأة: "نحن من يكتب تاريخ هذا البلد"[4]، ثم أعقب حديثه قائلا: "...نحن الذين نكتب تاريخ هذا البلد ونحن الذين نقرر مستقبله كما نقرر رفع هذه الجلسة!"[5] وهو ما أثار غضب أرسلان واعتبر ردّ مسؤول الحزب يسيء لشعب وبلد بأكملهما.

3-4-5- اليهودي بين الوصم والمواطنة:

وهنا يثيرنا سؤال مهم: هل المكان هو الذي يحدّد الهُوية؟ أم أنّ الهوية التي تكوّنت وترسّخت وأُكتسبت في بيئتها الحقيقية تظهر بشكل جليّ في المكان الجديد؟ وماذا عن من يملك هويتين (جنسيتين متضادتين) في الوقت نفسه (العرب/اليهود، الجزائر/فرنسا، الإسلام /اليهودية)، ونحن ندرك الخلفية التّاريخية المثقلة بالعداء والكراهية والخيانة، فمن الصّعب أن يضطلع المرء بولاء مزدوج، إضافة لما يحمله الواقع الصّادم من مآس تقذف به دائما وكلما أراد الاندماج في المجتمع ينكفئ على نفسه، فتصبح مواطنته سالبة، وفي غياب هذه الأخيرة سيتضرر مبدأ التّنوع ويتحول بدوره لقيمة سالبة. ولا

[1] الرواية، ص322.

[2] الرواية، ص207.

[3] الرواية، ص176.

[4] الرواية، ص290.

[5] الرواية، الصفحة نفسها.

يكفّ الإنسان الجزائري والمسلم بصفة خاصة إلى نعت اليهودي بأقبح الصفات "هذا اليهودي كان مثله مثل الأقدام السوداء يحمل الجنسية الفرنسية"[1]. وتمّ وصمه باليهودية التي كانت بمثابة جُرم يلازم صاحبه لما خزّنته الذّاكرة العربية من صور للظلم والقهر والاعتداء.

خضع يهود الجزائر مثلهم مثل جميع اليهود في البلدان التي اعتنقت الإسلام للنبذ والاستهجان، لِما التصق بالذاكرة الجمعية عنهم من صفات الغدر والكراهية والبخل والمراوغة وتطويع كلّ شيء من أجل تحقيق مصالحه وإشباع شهواته، وغيرها من الصفات الذميمة، لذلك فُرضت عليهم شروط وقوانين مقابل ضمان المأوى والحماية (الجزية)، خاصة خلال الحكم العثماني، فاليهودي يضمر كرها خاصا للخلافة العثمانية، وما تجنّس والد حاييم بالجنسية الفرنسية إلا نكاية بالحكم العثماني ومعاملته الظالمة لليهود إذ يقول عنهم: "كانوا يهينون أجدادنا باعتبارهم ذميين لهم عليهم حق الحياة نفسه، وكانوا يفرضون عليهم الجزية ويلزمونهم بلبس أثواب ذات ألوان صفراء، ثم خلص إلى أنّه يكفينا مع النّصارى أن نحافظ على ديننا ولغتنا"[2]، لقد فرض العثمانيون على هذه الأقلية شروطا والتزامات لتمييزهم عن المسلمين وتُمكّن من سرعة التّعرف عليهم. فكان اليهودي، زمن الخلافة العثمانية، أقل شأنا ومكانة من العربي/المسلم، "وحدث أن تمّ في 13 ديسمبر 1788 بمدينة الجزائر توقيف جميع اليهود المخالفين لقانون المنع هذا وجُلدوا 300 جلدة على أخمص أقدامهم"[3]، كما منعوهم من ارتداء الشاشية والعمامة البيضاء والبرنوس الأبيض، ولم يكن يسمح لهم إلا انتعال النعال التي تكون أقصر من القدم بحيث أن العقب يلامس ويمسح باستمرار بلاط الأرض.

ويمكن التّعرف على اليهودي من خلال دابته أو بغلته التي يركبها دون استعمال السروج باعتبار أنّ الفرس الأصيل ميزة للعربي المسلم دون غيره، أما المحظور الرابع فهو عدم حمل السّلاح في شوارع المدينة وحظر التجول بعد سادسة مساءً أو الخروج ليلا بفانوس مشتعل، وسمح لهم الإنارة بالشمعة والتي غالبا ما يطفئها الريح. كما يتعين على اليهودي فسح الطريق للمسلم من جهة اليمين ويتنحى هو جهة اليسار تقديرا واحتراما له، فهو السيّد والمركز، وما اليهودي إلا تابع ومهمش وعليه أن يعيش مع المسلم وهو خاضع له ويتبع أوامره[4]. لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ فكان عليهم أيضا احترام الأماكن عبادة المسلمين، وما إن يمرّ اليهودي بمحاذاة المسجد فعليه خلع نعله، وإذا صادف باب المسجد مفتوحا يُلزم بغض الطرف وتنحية وجهه إلى الجهة المقابلة حتى لا يشاهد المسلمين وهم يؤدون

[1] الرواية، ص.225

[2] الرواية، ص206.

[3] ينظر: عيسى شنوف، المرجع السابق، ص31.

[4] ينظر: عيسى شنوف: المرجع السابق، ص31.

صلاتهم ومخالفته لكل هذه الزامات تعرضه للضرب ويصل الأمر إلى التهكم والسخرية منه[1]. وبإسقاط هذه الصورة على المتن الرّوائي تظهر ملامح هذا العداء لليهودي في ما تعرض له حاييم وبعض العائلات اليهودية من التّنكيل بهم وقذفهم بأقبح الصّفات. لكنّ الرّوائي سارع إلى إصلاح الموقف، وعلى إثر الحريق الذي نال من صيدلية حاييم، قام أرسلان بخرط كلمة كتبت باللون الأحمر الداكن (Juif)، كلمة يهودي التي تحمل من الدلالات ما يفضح ذلك الصراع والعداء التاريخي بين طرفين، وأعلن السايح دعما لرؤيته المناصرة لفكرة التعايش بإنهاء هذه التمييز العرقي حين قال أرسلان: "إنّه آخر توقيع عنصري"[2]. لكن شتان بين الحلم والواقع.

3-4-6- الحركي بين الوصم والهوية:

إنّ ملف الحركى أُعتبر وما زال من المواضيع الحساسة والتي تشكّل ملفا شائكا في تاريخ الجزائر عامة، وفي تاريخ الثورة الجزائرية خاصة، فالحركي Harki جمعها الحركى Harka "لفظة شعبية جزائرية، تطلق على فئة من الجزائريين المسلمين الذين انحازوا إلى فرنسا وعملوا مع الجيش الفرنسي ضد الثورة الجزائرية، مما دفع بجبهة التحرير الوطني أن تصنفهم ضمن زمرة الخونة، بمعنى أنّ مصطلح حركي في الجزائر صار مرادفا للخيانة العظمى للوطن والدين والأهل"[3]، فلفظة الحركي بهذا المفهوم تعني العميل والخائن، كما تطلق عليهم مسميات شعبية أخرى من بينها: الحركي، القومِيَّة، القُيَّاد ومفردها قايد، الزواف. لقد باعوا أهلهم خانوا وطنهم بولائهم للأخر (فرنسا)، مقابل ضمان حياة اجتماعية ومادية كريمة. وهو سلوك سيء يحمل كل معاني الغدر والخيانة، بل هو وصمة عار تجعل صاحبها منبوذا ومستهجنا من قبل الجزائريين.

لقد بدت حياة أسرة القايد حنيفي رغيدة ميسورة الحال تحظى بكل متطلبات الحياة، وهو المشرف على تسيير شؤون الإدارة الفرنسية، ونستشف ذلك من كلام أرسلان " قبل أن أرجع رفقة والدي في سيارته التي سلمني قيادتها، لأول مرة، راكبا إلى الخلف؛ كما تقتضيه منزلته! بينما بقي سائقه في المقعد الأمامي بجانبي"[4]، كما توفر لهم من يخدمهم (زوجة عثمان السائق). وذكر أرسلان تحضيرات

---

[1] ينظر، المرجع نفسه، ص32.

[2] الرواية، ص272.

[3] صباح البار: تجنيد فرق الحركى والقومِيَّة ضمن الجيش الفرنسي أثناء الثورة الجزائرية (1954-1962)، مجلة آفاق علمية، مج: 13، ع 05، 2021، ص17، نقلا عن: (Benjamin Stora, les mots de la guerre d Algerie, Ed: PUM, p 19).

[4] الرواية، ص52.

والديه له تأهبا لدخول الجامعة من احتفالات وتجهيزات "زوجان من الأحذية ومن كلّ لباس داخلي وخارجي ومن المناشف، التي طُرز على أطرافها بالأحمر اسمي ولقبي، وقطع الصابون معطر، ومناديل جيب وأكل، وقارورة عطر، ومحفظة حمام صغيرة بلوازمها؛ من الكاسة إلى الحبيلة وفرشاة الأسنان والمعجون وحافظة النقود العامرة"[1]. هذه المكانة سهلت لأرسلان التّعامل مع الفرنسيين ودفعت عنه كلّ الشّكوك لأنّه مصدر للثقة "بصفتي نجل أحد الأعيان كانت الشكوك حولي لم تبلغ بعدُ ما يقلق"[2].

في المقابل كان البؤس والفقر والحاجة تنهش أبناء الجزائريين في تلك السنين. فمكانة القايد تمنحه القوة والسلطة التي خولتها له السلطات الفرنسية نتيجة ولائه لهم، ما دفع أرسلان بالاستعانة بهذه الحظوة في ردع مسْيو ويلْ الذي كان يتصيد له ولحاييم الأخطاء للنيل منهما "ولم يكن مرّ بذهني أن ورائي قوة والد تستطيع أن تردع حارسا مثله عن تجاسره علي باعتباري واحدا من التّلاميذ غير الأوربيين...كان يستطيع أن يتدخّل شخصيا لدى مدير الثانوية نفسه لأيّ طارئ ... إما لجاه كبير تتمتع به أسرتي ولمالها بالتأكيد! وإما لقربها من الإدارة الفرنسية لخدماتها التي لا تزال تقدمها لها"[3]، فرتبة قائد القبيلة التي منحتها الإدارة الفرنسية لحنيفي (والد أرسلان)؛ وهي مرتبة تساوي أو تفوق منصبا إداريا واعتباريا ذا وزن في التقدير العام لدى الأهالي في المنطقة وخارجها.

أدرك أرسلان بأنّ لن يطاله العقاب ولا التّحويل من الفصل عندما اشتكى زميلهما ماكس الفرنسي إلى أبيه ألفونسو باتيست الاستهزاء به فقال بنبرة كلّها ثقة: "ندرك أنّه لا أحد سيتجرأ على معاقبتنا بالفصل أو التّحويل أو الإيقاف لمدة محدودة؛ أو حتى على حرماننا من وجبة الغداء في المطعم المدرسي أو حصة السينما الشهرية في قاعة المدرسة الكبرى"[4]. لقد كان الحركى "وسيلة فعّالة في أيدي الاستعمار الفرنسي لتنفيذ أهداف سياسية وعسكرية، وفي الأخير دارت الدائرة عليهم لأنّهم أصبحوا مستهدفين من طرف الفدائيين والمسبلين أكثر من جنود الاحتلال أنفسهم"[5]. هؤلاء الحركى والقُياد الذين نصّبتهم فرنسا لخدمتها لا يتوانون في خيانة شعبهم والزّج به ذليلا تحت أقدامها "كما من هؤلاء

---

[1] الرواية، ص56.

[2] الرواية، ص143.

[3] الرواية، ص28.

[4] الرواية، ص17.

[5] صباح البار: المرجع السابق، ص26. نقلا عن: (Charles Robert Ageron, les supplétifs Algériens dans l'arme (Française...op, cit. p 06)

الذين يكرههم الأهالي، كرههم للخنازير، لأنهم من جلدتهم ودينهم وهم مع ذلك يرفعون السلاح في وجوههم ويهينونهم ويعذبونهم ويقتلونهم أيضا!"[1].

رغم كلّ الامتيازات والحماية التي حظي بها القايد من قبل السلطات الفرنسية، تظهر شخصية القايد التي أتى به السايح في نصّه لتعكس صورة إيجابية لشخص تظاهر بالولاء لفرنسا حتى يتمكن من خدمة الثّورة الجزائرية وخدمة أبناء بلده، فقد حوّل صورة العميل إلى مدافع عن حقوق الأهالي فنجده ساهم في رفع الظّلم عن الأهالي، إذ يقول أرسلان بأنّ: "والدي قبل يوما مسؤولية القايد ليردّ عن الأهالي غطرسة الكولون ويخفف عنهم ظلم الإدارة فرنسية، لطالما رأيت بعيني وجودها مجسدا في الحقول والمباني والمزارع تحرّرا ورفاها وعلى حال الأهالي قهرا وفقرا"[2]. كما تعاطف مع جبهة التحرير الوطني دون أن يزعزع ثقة الكولون، ما رواه أرسلان في هذا الموقف "فوالدي ظلّ لا يُظهر في كلامه مع غيره...أي تعاطف تجاه ج.ت.و. بل إنّه استمر، كلما سنحت فرصة في مأدبة أو خلال اجتماع أو لقاء في سوق، يضمّن أحاديثه رسائل إلى مسؤولي التراتبية العسكرية والإدارية في المدينة، ليطمئنهم على أنه لا يزال محل ثقتهم"[3]. بينما كان يرسل المساعدات للأهالي الذين يعرف أن رجالهم التحقوا بالثورة، ويسدد عنهم الدّيون والرّهان.

وكتكريم له على كلّ المساهمات التي قدّمها لخدمة الثورة والثّوار ارتضى له الرّوائي مصيرا مشرفا فيموت في مكة المكرمة ويدفن فيها "لكنّي لم أتوقع أنّ مصير والدي يشاء له أن لا يعود من حجته في مكة"[4]. كلّ هذه الامتيازات والحقوق التي تنعّم بها الحركي كالحقّ في التّعليم والصّحة والعمل كانت حكرا عليهم فقط، في حين عاش أغلبية الجزائريين الغبن والجهل والسّلب والتّهميش وكلّ ما يندرج تحت هذه المعاني رغم أنّهم المواطنون من الدرجة الأولى.

إذا كنا نحن كجزائريين لازلنا لم نتقبل تجاوزات الحركى والقيَّاد وغدرهم وانتهاكاتهم وهم من أبناء وطننا، فما بالك أن نتقارب مع اليهود وتاريخهم الملئ بالمكر والخداع وعدم الولاء لأي دولة أقاموا فيها. فهذا الأجنبي الذي يحمل الثقافتين، الثقافة الجديدة للدولة المستقبلة، والثقافة القديمة التي اكتسبها من موطنه الأصلي تتحوّل إلى صراع داخلي أحيانا، وقد تذهب إلى أبعد من ذلك حين يفقد بوصلته إلى درجة التشظي. إذ يعلق برهان الخطيب في حوار له مع مجلة الوطن العربي عن موضوع المهجر والمنفى: "للمهجر أو للمغترب وجهان ظاهر وخفي. الأول مبهرج والثاني كالح. حياة المهجر تكشف

[1] الرواية، ص203.

[2] الرواية، ص299.

[3] الرواية، ص191.

[4] الرواية، ص195.

عن وجه شنيع أحيانا ...ويضيف إمّا التّأقلم والذوبان أو الصمود أمام الصعوبات الضغوط ومجابهة احتمال التّحطم"[1]، ولا سيما إذا دخل الدّين عنصرا في الموضوع فإنّ هناك كثير من عوامل عدم الاندماج الذاتية والموضوعية قد تحول دون ذلك الاندماج. ولأن "الدّين بطبعه حصريا، بعكس اللغة ومقومات الهوية الأخرى، فالإنسان قد يتكلم العبرية والعربية والإيطالية والأسوجية ولكنّه لا يستطيع أن يكون يهوديا ومسلما في الوقت نفسه؛ وحتى لو اعتبر نفسه معتنقا لديانتين معا فالآخرون لن يقبلوا وضعه. وعليه فالحرية والمواطنة الحقّة وجهان لعملة واحدة، وهما الشرط الأول للاجئ والمهاجر والمنفي حتى يستطيع الاندماج والتعايش مع الآخر، وهي أيضا القاعدة الإنسانية التي تتأسس عليها الهوية اللاحقة، ذات البعد الإنساني؛ لأنّه لا مواطنة في غياب الحرية[2] التي تصون حقوق الإنسان وتحفظ له كرامته.

3-5- ما وراء الوصم بالمواطنة ومحاولة التّعايش: (الأنا والآخر اليهودي):

استطاعت راوية أنا وحاييم" أن ترسم نموذجا جديدا وجريئا للشخصية اليهودية في الرّواية العربية، وهي سمة ميزت حتى الرّواية العربية المعاصرة عموما، ما ذكره محمد متولي "بأنّ أغلب الروايات العربية التي صدرت عن اليهود منذ مطلع القرن الحادي والعشرين، قد فترت فيها هذه الروح وتغيرت الصورة شيئا فشيئا، فخفّ الحديث عن الصّراع العربي الصهيوني، واتجه الرّوائيون إلى الحديث عن اليهود الشرقيين في البلدان العربية، وأخذت صورة اليهودي الشرقي عندهم تقترب تدريجيا مما يمكن أن نطلق عليه (اليهودي النبيل)"[3] وخاصة وأنّ حاييم يحمل من الصّفات والأخلاق التي لم نألفها عن اليهود من قبل. وبالعكس فهذه الشخصية اليهودية مسالمة ومنفتحة وغير متعصب لديانته استطاعت أن تتعايش مع الجزائريين وتشاركهم أفراحهم وأتراحهم. فحاييم كان من الأقلية التي قدمت مساعدات جد ملموسة لجبهة التحرير الوطني بحثا عن سبل إقامة التعايش المتناسق بين المسلمين العرب واليهود[4]. فنسجت الرّواية صورة لليهود العرب "بوصفهم كانوا إلى زمن قريب –وربما

[1] عبد الحسين شعبان: المرجع السابق، ص57، نقلا عن: (مقابلة مع برهان الخطيب، في: مجلة الوطن العربي 24 تشرين الثاني/نوفمبر 2000).

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص58.

[3] محمد سيد أحمد متولي: صورة اليهودي في الرواية العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص65.

[4] ينظر: شنوف عيسى: يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود، المرجع السابق، ص132.

لا يزالون- جزءا من النسيج البشري لبعض الحواضر العربية، التبس بهم الماضي في الزمان، وتلتبس بهم الجغرافية العربية الراهنة في المكان، وفي الأداء السياسي والعسكري –وربما الحضاري أيضا-"[1] .

ويبدو أنّ الرّواية كانت تبحث لها عن بوتقة صاهرة تذيب فيها كل الفروقات والتعصبات بين الأديان في إطار المواطنة المشتركة، التي تبيح للأخر ممارسة حقوقه وأداء واجباته دون التّدخل في أحواله الشخصية والدينية، وهو ما أشار إليه عيسى شنوف في كتابه: "يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود" بأنّه "عوض أن نبحث عن خصوصيتنا في هوية محدودة، لنهتم بتعدد تجذرنا الذي يشكّل رباطا متشعبا"[2]. باعتبار أنّ سكان الجزائر كانوا خليطا من عدّة أجناس (البربر، الأتراك، العرب، اليهود).

لقد أعلن الروائي أنّ الاندماج بين دينين مختلفين شيء صعب، حين أشارت إحدى النساء من الأقدام السوداء إلى البطلين بأنهّما نموذج للاندماج النّاجح، ردّ عليها صديقها قائلا: "لا أعتقد يا حبيبتي. من الصّعب أن تدمجي في ثقافتك وحضارتك أصحاب دينيين مثلهما...لأنّ الاعتقاد في المساواة وهم؟"[3]. ونظرا لما تعرضوا له من سياسة التّعسف على يد المستعمرين واعتبارهم رعايا لديها وحرمانهم من حقوقهم المدنية والسياسية، وذلك ما نصّ عليه قانون الأهالي ربما جعل عوامل التقارب بين اليهودي والجزائري تتوثق آنيًا نتيجة التمييز العنصري المفروض عليهما معا.

يختار الحبيب السائح منتصف القرن العشرين وتحديدا زمن الاستعمار الفرنسي للجزائر إلى ما بعد الاستقلال فضاء زمنيا لأحداث روايته. في وسط يسوده الظلم والعنصرية ويتزامن مع فترة مشحونة بالعدوان الصهيوني على الذّات العربية من النكبة إلى النكسة وما تلاها من اعتداءات على الفلسطينيين واحتلال العراق(1948-2003) ليمرر فكرة التعايش، إلا أنّ صورة اليهودي التي تشكلت في المخيال الجمعي الجزائري صورة قاتمة ودموية تجعل ذكر الجزائريين يتعوذون بالله منه. خاصة ما تعلق بخيانة اليهود للجزائريين وقانون كريميو (1870/11/24)* الذي منح ليهود الجزائر الجنسية الفرنسية شاهد على ذلك، فكيف يتقبل الجزائريون عدوّا أخر على أرضهم ويتعايش معهم متجاوزا كلّ انتهكاتهم وجراحات الغدر التي ما تزال تتنزى؟

---

[1] صلاح صالح: سرد الأخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999. ص12.

[2] شنوف عيسى: المرجع السابق، ص183.

* قانون كريميو: القانون المؤرخ في 1870/11/24، نسبة إلى أودلف كريميو اليهودي الذي كان يدافع عن اليهود، حيث يمنح هذا القانون الجنسية الفرنسية لكل "الأهالي الفرنسيين" المولودين بالجزائر.

[3] الرواية، ص160.

لقد تأثّر حاييم عند رؤيته لليهود يغادرون الجزائر بلا رجعة إلى فلسطين حجتهم الخوف على أنفسهم فيقول: "مثل غيرهم في جهات أخرى في البلد تذرعوا بخوفهم على أنفسهم"[1]، فردّ عليه أرسلان مهوّنا عليه الأمر: "أن تعرف بأنّ أغلب الذين يختارون تلك الطريق هم الذين وفدوا إلى هذه الأرض مع الوافدين من المحتلين الفرنسيين، ومن المنبوذين منهم في المتروبول، ومن الذين طاردتهم العنصرية واضطرهم الجوع والعوز إلى الهجرة نحو هذا البلد، وفضّلوا أن يكونوا إلى جانب المحتلين"[2]، ويبدو أن هذا الحكم التّصنيفي –لكي يمرر فكرة التّعايش السّلمي بين الأديان والمواطنين الأجانب- يقسّم هاته الأقلية إلى صنفين: مواطنون يلحق بهم ما للمواطنة من حقوق وواجبات نتيجة توفر الأمان والحرية، وهم يهود الجزائر الذين لم تكن لديهم علاقة بالصّهيونية العالمية ولا بإسرائيل ويدلّل على ذلك رفضه الهجرة إلى فلسطين والبقاء في الجزائر كعائلة حاييم والذي يعتبر من اليهود التوشاقيم*، وحين يئست (كولدا) من إقناع حاييم بمغادرة الجزائر، راحت تقلّل من شأنه لتشبهه وأهله بالجزائريين، وخاطبته بنبرة حادّة: "ابق أنت ومن معك من التوشاقيم"[3]، وأردفت تحدد ملامح هذه الفئة التي تشبهت بالجزائريين قائلة: "أجدادك قبلك لبسوا العباية والبرنوس والحفّاظ وصبّاط زيطْ زيطْ مثل الأنديجان، وغنوا غناءهم، وتكلموا لغتهم، وفتلوا كسكسهم وأكلوه بأيديهم مثلهم قبل أن يعرفوا الملاعق"[4]، ليبرّر لنا الرّوائي انتماء حاييم للجزائر وارتباطه بأهلها.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل وصفتهم (كولدا) بالجبن والعار، فقالت: "أنتم معشر التوشاقيم الأهالي ما أجبنكم! أنتم عار اليهود في هذا البلد!"[5]، هؤلاء اليهود الذين يشبهون العرب في شكلهم ومعاملاتهم "وسطهم يهود من طائفة التوشاقيم، نساء ورجال يميزهم من الأقدام السوداء والأوروبيين لباسهم التقليدي، يكاد لا يختلف عن لباس المسلمين في الأحذية والسراويل والعمائم والطرابيش الحمراء"[6]. وكأنّ الروائي يذكرنا بأنّ اختلافنا لا يعطينا الحقّ بإقصاء الأخر اليهودي الذي عاش معنا في كنف الحضارة الإسلامية بسلام وكان عنصر فاعلا فيها، ليثبت لنا بأنّ روايته حملت "من بين ما حملته، شهادة لتخليد ذلك التّعايش الذي ظلّ لقرون قائما بين الجزائريين، مسلمين

---

[1] الرواية، ص162.

[2] الرواية، الصفحة نفسها.

* التوشاقيم: أو بالأحرى اليهود العرب؛ وهم اللاجئين الذين قدموا من اسبانيا(بعد سقوط الأندلس)

[3] الرواية، ص259.

[4] الرواية، الصفحة نفسها

[5] الرواية، ص257.

[6] الرواية، ص158.

ويهودا"[1]، هذه الأقلية اليهودية التي تعترف بفلسطين وجاء بحاييم نموذجا لذلك الاندماج، ما دفعه لرفض عرض أحد المرافقين لخطيبته كولدا بمغادرة الجزائر التي يعتبرها وطنه ووطن آبائه، في حين غادر حوالي 4000 يهودي أرض الجزائر للإقامة في فلسطين سنة 1951[2]. فها هو حاييم يتخلى عن حبيبته ويختار الجزائر وولاء وعرفانا بانتمائه لها، إذ يقول لها: "إلى أين تريدني أن أغادر؟ هذا وطني. هنا ولدت وولد آبائي، وأخلاط جسدي من تربة هذه الأرض، وفيها أُدفن مثل آبائي. فلسطين ليست أرضي ولا وطني"[3]. وذكرت أمنة بلعلى أن هذا النموذج اليهودي -حاييم- ما هو إلا شخصية افتراضية ما لم يثبت بوثائق تاريخية تبين أن يهود الجزائر لم تكن لهم علاقة بالصهيونية ولا بدولة إسرائيل[4].

لقد أغنت روح حاييم المسالمة فضاء الرّواية فأزهرت علاقة أخوة وصداقة وثيقة الأواصر وتسامح ديني وعشق الوطن بين أرسلان وحاييم. حاييم الذي يرى في شخصية أرسلان مثالا للاجتهاد والانضباط حد اغتباط أرسلان بإطراءاته "أنا أرى ما يجلب الانتباه إليك أيضا هو لغتك الفرنسية التي أجدها، قبل زملائك، متقنة دقيقة، مثل أسئلتك المنطقية وأجوبتك الواثقة ومجادلاتك الجريئة...كفى يا حاييم لا أتحمل منك كلّ هذا الإطراء"[5]. واعتبر صداقتهما الكبيرة حدّ أن ضُرب عليها سور مودة يمنع كل تشويش على حميميتها.

أما الفئة الثّانية فهم مواطنون يُصَنفُّون خارج المواطنة تبعا لنواياهم السّيئة، وهم اليهود الأشكيناز الوافدون من أوربا وتحديدا فرنسا وألمانيا، قدموا للمغرب العربي وخاصة الجزائر، واستوطنوا في عدّة مدن منها كالجزائر العاصمة، قسنطينة، وهران، الأغواط، أدرار المعروفة بيهود تمنطيط، ومارسوا عدّة مهن وخاصة التجارة والصياغة، إذ يقول حاييم متهكما على (كولدا) بأنّها من الأشكيناز المتشبهين بالأوربيين: "لأنكم أشكيناز فأنتم تعتقدون أنفسكم مثل الأوربيين! فقط لأنكم لبستم لباسهم وتعودتم عاداتهم"[6]. هؤلاء اليهود يتميزون بشكل خاص "يلبسون الأسود غالبا ويطلقون ويطلقون سوالفهم ويضعون الكيبّا"[7]. هدف هذه الفئة من اليهود هو أرض فلسطين. لقد ميّز الروائي

[1] أمنة بلعلى: المرجع السابق، ص117.
[2] ينظر: عيسى شنوف: المرجع نفسه، ص130.
[3] الرواية، ص162.
[4] ينظر: أمنة بلعلى، المرجع نفسه، ص116.
[5] الرواية، ص78.
[6] الرواية، ص259.
[7] الرواية، ص158.

بين صنفين من اليهود الذين استوطنوا بالجزائر، فئة كانت تنطبق عليها تلك الصورة السلبية لليهود لأغراضهم الماكرة الرّامية إلى اغتصاب الأرض وسفك الدّماء وتدنيس الهوية، وفئة مسالمة بنوايا حسنة.

والذّات السّاردة في هذا الحيّز الرّوائي تحتاج إلى تبرئة طالما أنّ المرجعية التّاريخية رسخت في الذاكرة الجمعية الجزائرية صورة الوسيط العميل للمستعمر، وأنكرت دورهم في المساهمة في الثورة الجزائرية "ومن ثمة ألا تكون مسألة الانخراط كل من أرسلان ابن القايد وحاييم اليهودي في الثورة مجرد صناعة لتاريخ موازٍ يقوم على تحالف بين الإقطاع والشيوعيين وبعض اليهود لتمرير رؤية أخرى متوارية في لغة أرسلان وحواراته"[1]، ومن هنا يكون الطعن أيضا في مواطنة أرسلان باعتباره ابن القايد وبحكم انتمائه لفئة الشيوعيين عندما عبّر باستياء عن مغادرة الأوربيون في قوله: "كنا أنا وحاييم قد رفعنا كأسينا نخب المدينة التي بدت لي ونحن ننزل من حيّ الدّرب راجلين نحو المحطّة كأنّ كآبة شاملة طالت منها أبوابا ونوافذ ومداخل كانت تفتحها وتغلقها أيادٍ أخرى على أنفاس أخرى. عبّرت عن ذلك لحاييم وافترضت له أنّ المشهد كان سيبدو جميلا ورائعا لو أنّ من كانوا فيها من الأوربيين قبل عامين يختلطون، الآن، بأولئك المواطنين الذّين كنا نمشي وسطهم. يتقاسمون الشّارع نفسه والفضاء. ويتبادلون التّحيات ونظرات السّلام"[2]، والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف لجزائري شهد معاناة شعبه وظلم واستبداد جلاده أن يتفوّه بهذه الكلمات؟

وفي هذا السّياق يستفزنا سؤال مهم أيضا إذا كان تعايشا ممكنا مع الأقلية اليهودية إبان الثورة؟ ألم يكن ممكنا كذلك معهم بعد الاستقلال مع المعمرين والأقدام السوداء وغيرهم؟ خاصة وأنّنا نجتاز فعلا مرحلة محيرة، مرحلة انفتاح وتعدد هوياتي مهدت له عدّة ظروف كالاستعمار وما انجرّ عنه من نفي وإقصاء، وما الحروب الأهلية التي دفعت الكثير للهجرة إلى بلدان أخرى بحثا عن الأمن والاستقرار، وكذلك التطور التكنولوجي والعولمة التي فتحت الأبواب وألغت الحواجز. هذه العولمة التي لا تتراءى لعدد كبير من بني جنسنا على أنّها تمازج وتنوع من شأنه أن يغني الهوية، بل كتمازج إفقاري وتهديد يجب مكافحته لحماية ثقافتنا وهويتنا وقيمنا[3]، إذ يرى أمين معلوف بأنّ الوقت الراهن قد يساعد على "بروز مقاربة جديدة لمفهوم الهوية، هوية ينظر إليها كحصيلة لانتماءات كافة، ويكتسب ضمنها الانتماء إلى الجماعة البشرية المزيد من الأهمية إلى أن تصبح يوما الانتماء الأساسي، دون أن

[1] أمنة بلعلى: المرجع السابق، ص116.

[2] الرواية، ص263.

[3] ينظر، أمين ملعوف، المرجع السابق، ص124.

تلغي بالضرورة انتماءاتنا الخاصة المتعددة"[1]. لكن نظرتنا العدائية المترسّخة في اللاوعي الجمعي هي التي تحتجز الآخرين في انتماءاتهم، وإذا استطعنا أن نحرر هذه النّظرة من كل التراكمات والعداءات سنكون قادرين على تحريرهم أيضا، فقط في ظل احترام الحريات والمواطنة الحقة.

3-6- صورة اليهودي...عجز المتخيل أمام سلطة الواقع:

تبدو حكاية حاييم حكاية نموذجية مثالية بالنسبة لتاريخ علاقتنا مع اليهود، خاصة وأنّ علاقتهم مع العرب علاقة متأزمة وكالحة لطبيعة العلاقة الصّراعية المتوارثة بينهما عبر التّاريخ. ومنه هل يمكن التّعايش مع اليهودي على أرض الواقع في ظلّ ذاكرة متخمة بالانتهاكات والظلم وسلب الحقوق (قضية فلسطين)؟ ما يعني أنّ الرّواية "وهي تقدّم نفسها بأنّها دعوة للتعايش مفترض، تشكّك في أن يكون سؤال التّعايش ذاته سؤالا ملحا من أسئلة الثقافة الجزائرية، بل لا يطرح، مثلما يطرح في بلاد عربية أخرى"[2]. حتى وإن جسّدت الرّواية تلك العلاقة الحميمة بين أرسلان وحاييم الذي ظلّ يتبعه كظله ويقلده في بعض تفاصيله (اللباس والاكل...)، ويحاكيه في ردود أفعاله قولا وفعلا، فإنّها لم تعط للأخر مساحة من الحرية الكافية كي يتكلم عن قصته وتاريخه، لأنّ سلطة الأنا السّاردة هيمنت على زمام الخطاب مما تلخص تبعية الآخر وتفعّل نسق الذّمية من جديد الذي تراكم في الذاكرة الجمعية للمسلمين عن اليهود. لقد ظلّ حاييم طوال الرّواية تابعا لأرسلان، من طفولته حتى موته.

تسعى الرّواية في بحثها المتواصل عن فكرة التّعايش من خلال استراتيجية الدمج والاحتواء إلى سريان نسق مضاد وشى به العنوان منذ الوهلة الأولى، وهو تقديم الأنا على الآخر، ويفترض تقديم الآخر على الأنا فيقول (حاييم وأنا) احتراما له وهو المتداول والمتوارث في الثقافة العربية. إلا أنّ هذه التّبعية بقيت تلاحق الآخر اليهودي حتى بعد تولي زمن الجزية "فهذا الوضع التّاريخي وإن ارتبط بمرحلة معينة من تاريخ الحضارة الإسلامية، فإنّه بقي يشتغل باعتباره نسقا متأصلا في المخيال الدّيني والسّياسي والاجتماعي الإسلامي تغذّيه رؤية متمركز في لاوعي كلّ مسلم"[3]، فشيوع لغة المجاملة للأنا ما هو إلا اعترافا بتبعية الأقلية اليهودية للأنا العربية، وذلك ما صرح به حاييم في عدّة مواقف. فلغياب مسألة الهوية والتباس وتضبب مسألة المواطنة –خاصة في المنافي والمهاجر- لا يزال يثير هواجس وتداعيات كثيرة سواء على الهوية الفردية أو الجماعية، وهو أكثر ما يؤرق النّفس البشرية في بحثها

[1] أمين معلوف: المرجع السابق، ص120.

[2] أمنة بلعلى: المرجع السابق، ص118.

[3] المرجع نفسه، ص117.

المستمر عن وجودها وتاريخها، والأمر نفسه كان يزعج حاييم وحدّث به أرسلان قائلا: "ما يؤلم النّفس غالبا ليس فقط فقدان عزيز أو شيء ثمين لهما في قلبنا مكانة، ولكن أيضا ما يزول من حولنا مما كان لذاكرتنا علامات نهتدي بها إلى وجودنا وتاريخنا؛ آثارا كانت أم كلمات أم صورا"[1]. فرغم أنّ الرّواية العربية المعاصرة كسرت الطابوهات بتناول الشّخصية اليهودية في المتن الروائي، وتجاوزت النّظرة المعادية له من خلال إظهار بعض صورها الايجابية، رغبة منها في نشر القيّم الجديدة التي تدعو إلى التّعايش والتّسامح وقبول الآخر -وهو ما جسدته رواية "أنا وحاييم"- إلا أنّ هذه النّظرة تبقى قيد المنجز الإبداعي الأدبي ولا يمكن إسقاطها أو تجسيدها على أرض الواقع، خاصة وأنّ الذّات والذّاكرة العربية لا زالت مثقلة بجراحات الماضي وتتكئ على حاضر يعاني التّشظي وعدم الاستقرار.

لكن جعل الآخر اليهودي تابعا وظلا للجزائري، هذا الأخير الذي كان اليد الحانية والسّخية التي دعمته في كلّ لحظاته، فيقول حاييم: "كنت لي الصديق والأخ والرفيق، وأنا سأبقى لك كذلك"[2]، ثم تغيّيبه في نهاية العمل الروائي -بموت حاييم بالسرطان في مستشفى وهران وحيدا حتى بدون صديقه، كما لازمته الذمية التي بقي قيد حُكمها حين أوصى بكلّ ممتلكاته لأرسلان -بمثابة الجزية- عرفانا له بما قدّمه له من رعاية وحماية ودعم فكلّ مواقفه ضدّ من أساؤوا له. كما حُرم من الوطن الذي حلُم وسعى للحصول عليه. ومن جهة أخرى لتوضيح وبيان الدّور الذي أنيط له، وكأنّه جاء فقط من أجل تحسين صورة اليهودي وبذلك يضعنا الكاتب أمام مفهوم التّعايش مع اليهود، والتّاريخ الذي صنعه اليهود بين احتمالين: "إما أنّها مجرد أوهام وتخيّلات يمتنع تحقيقها، وإما حياة لا يمكن احتمالها والتمتع بها"[3]. لذلك سيبقى مفهوم التعايش الذي دعا إليه الروائي قيد المنجز الإبداعي الأدبي ولا يمكن إسقاطه أو تجسيده على أرض الواقع بصورة كليّة، كما يبقى الوصم باليهودية حيا في الذاكرة الجمعية العربية خاصة وأنّ الذّات العربية لا زالت تتنزى بجراحات الماضي وتتكئ على حاضر يعاني التّشظي وعدم الاستقرار.

[1] الرواية، ص316.

[2] الرواية، ص133.

[3] أمنة بلعلى: المرجع السابق، ص 117

الفصل الرّابع: الوصم بالمثليّة ونكران الهُوية في رواية "في بيت العنكبوت" لمحمد عبد النبي

مدخل: حقيقة الشّهوات الشّاذة: الجنس المحظور في الرّواية العربية

4-1 – المثلية الجنسية في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي

4-1-1-التّشكيل الجمالي لعتبتي الغلاف والعنونة

4-2 – الهوية المثلية بين الوصم والاعتراف

4-2-1- الوصم بالمثلية

4-2-2- المثلية كهوية جنسية

4-3 – أسباب المثلية الجنسية من المنظور الروائي

4-4 – الهوية المثلية الجنسية بين الحقيقة والوهم

مدخل: حقيقة الشّهوات الشّاذة (الجنس المحظور) في الّرواية العربية:

يعدّ الحديث عن الجنس من بين أبرز الموضوعات المطروحة في الكتابة الأدبية الرّوائية، إذ يعدّ الجنس محركا ديناميا للأدب عبّر العصور، فموضوع الجنس بلغته الفاضحة وسلوكاته لا يمثل تلك النّظرة الضّيقة لصورة أنثى وذكر، بل تجاوز تلك الحدود في الرّواية العربية المعاصرة إلى سبر أزمات المجتمع والحديث عن القمع والتّهميش والشّذوذ، وذلك من خلال تفجير المسكوت عنه والمقموع اجتماعيا[1]. لقد رفض وأنكر المجتمع العربي الممارسات الشّاذة بحكم أنّ له نظام هويات واضح المعالم، يخضع فيه كلّ منها لأعراف معينة، كما يحمل امتيازات أو أنواعا من الحرمان معينة، ويكون تطبيقه بفرض عقوبات رسمية أو غير رسمية تكون جزءا من نظامه الانضباطي[2]، كي يتفادى كلّ خرق أو انتهاك يمسّ مبادئه وقيّمه التي يستند إليها في فرض النّظام والاستقرار. إلا أن الحديث عن الممارسات الجنسية غير السّوية كان يطرح بشكل عرضي وهامشي في الرّواية العربية، باعتباره موضوعا من المحرمات الممنوع تداولها روائيا رغم ثبات وجودها في الكتب التّراثية الإسلامية.

لقد التصق وصم الشّهوات الجنسية بالعرب، بإدانة الكثير من الكتّاب والدّارسين لذلك، وهذا الحكم استنادا لما شكّلته عوالم ألف ليلة وليلة من إثارة وصاغت الآخر جنسيا عبر تراكمات نصيّة واستيهامات ومغالطات معرفية وتاريخية[3]، كما نجد الغزل بالمذكر الشّائع في العصر العباسي. وقد ذكر جوزيف مسعد أنّ الأصل في كتابة التّاريخ العربي في العصر الحديث والمعاصر، إنّما نشأ "لا عن رفض وإنكار عشق الرجال للغلمان، بل أيضا عن رفض وإنكار جميع الشّهوات الجنسية التي رآها أولئك المؤرخون وحدّدوها كجزء من ماضي العرب، التي يدينها الحاضر الأوروبي، وإن انتصر لها أحيانا"[4]. رغم أنّ المتتبع لهذا النوّع من الشّذوذ في العصور القديمة يجده شائعا عند اليونان والفرس كما شاع في مختلف الأديان السّماوية، وكان عُرضة للنّقد والرّفض سواء عند الغرب أو العرب. ما ذكره جوزيف مسعد عن رواية الكاتب الأمريكي (غور فيدال Gore Vidal) "المدينة والعمود" المنشورة عام 1948 في نيويورك، تزامنا مع رواية زقاق المدق (لنجيب محفوظ)، حيث تعرضت لردود نقدية بالغة العنف؛

[1] ينظر: نسرين عطية: الرواية العربية المعاصرة والثالوث المحرم، السياسة-الدين-الجنس، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، ع 01، مج 05، 2022، ص487.

[2] ينظر: باريك باريكو: سياسة جديدة للهوية، المرجع السابق، ص39.

[3] ينظر: رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، المرجع السابق، ص80.

[4] جوزيف مسعد، اشتهاء العرب، المرجع السابق، ص19.

لأنها صورت لقاء مثليا بين شابين أمريكيين نموذجيين[1]، كما أشارت دكتورة (سمر حبيب) إلى هذه النقطة بالتّحديد في كتابها "المثلية الجنسية عند النساء في الشرق الأوسط، تاريخها وتصويرها" بأنّ ما هو شائع من اعتقادات التي ترى بأنّ المثلية مستوردة من الغرب ما هو إلا اعتقاد خاطئ، وترى بأنّ مثل هذه الممارسات المثلية قائمة في كلّ أنحاء العالم وفي معظم المجتمعات عبر التّاريخ. في حين كان الغربيون يعتقدون هم بدورهم أنّ المثلية أصلها عربي وأنّ البلاد العربية الصّحراوية هي منبعها[2]. وبذلك فهي مرتبطة بفيزيولوجية ونفسية الإنسان وليس بانتماءاته وتوجهاته.

لقد تجنّب أغلب الكتّاب العرب دخول عوالم الشّهوات الجنسية غير الطبيعية لما فيها من خرق ومساس بالقيم الأخلاقية والدّينية، حتى وإن دخلوا عوالمها أدانوها ووصموا فاعلها وجرموه وأسقطوا عليه مختلف العقوبات. إذ تعدّ رواية "زقاق المدق" لنجيب محفوظ المنشورة عام 1948، باكورة الأعمال الأدبية الرّوائية التي تعاطت قضية الشّهوة المثلية بشكل جدي بعد أن "كانت المثلية الجنسية في معظم الحالات توظّف كمشاهد جانبية أو تفاصيل لإثراء العمل، وليس كحكايات مجازية اجتماعية أو قومية"[3]، حيث كان هذا التّوظيف ناجما تحديدا عن التحوّل الذي طرأ على المجتمع العربي منذ أواخر القرن التّاسع عشر، وما صاحبه من المشروع النّهضوي العربي المتزامن مع المشروع الاستعماري الأوربي -بعد حملة نابليون- المتزامن معه في التّغلغل عبر مسام المجتمع عموما[4]. ومع منتصف القرن العشرين ظهرت أعمال أدبية خاضت في مواضيع المثلية الجنسية كنوع من الشّذوذ الجنسي يمارسه أفراد من نفس الجنس، مما فسح المجال لأقلام عديدة خوض غمار هذه التيمة بكلّ جرأة وشفافية.

لقد شكّلت المثلية الجنسية مادة دسمة للمنجز الرّوائي المعاصر، كونها موضوعا حساسا ومسكوتا عنه في الآن نفسه، إذ توقف "الطب العقلي عن اعتبار المثلية شذوذا واضطرابا منذ أواسط السّبعينات من القرن العشرين. وأصبحت المواثيق الدّولية تعترف بحقوق المثليين الجنسية باسم

[1] ينظر: جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص385.

[2] ينظر: سمر حبيب: المثلية عند النساء في الشرق الأوسط، تاريخها وتصويرها، وقائع محاضرة سمر حبيب في بيت أصوات، حيفا، 2008/2/3، ص17.

[3] جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص364.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص387.

الحريات الفردية وباسم حقوق الإنسان"[1]، وفي ظلّ تعالي أصوات منظمات حقوقية دولية تتعامل مع هذه الأقليات أو التّصنيفات الجنسية كهويات، ولم تقف هنا فحسب بل راحت تدافع عنهم وتستنكر كلّ ما سمته محاولات القمع والاضطهاد التي يتعرضون لها في مختلف أنحاء العالم.

كما صوّرت الرّوايات العربية قبل ستينيات القرن الماضي تلك الممارسات الجنسية الشاذة نتيجة تأثير التّحديث الاستعماري على الشّهوات والممارسات الجنسية، أما في السّبعينيات فكان نتيجة الأوضاع الاجتماعية المزريّة كالفقر والبطالة كرواية "الخبز الحافي" مثلا لمحمد شكري[2]، التي تناولت موضوع المثلية بكلّ جراءة وفتحت المجال لطرح مثل هذه الموضوعات في الأعمال الأدبية، ومع بداية الألفية الثالثة تطورت وتغيّرت زاوية الرؤية وأصبح الحديث عن المثلية كحرية شخصية وهوية لا كوصم أو حالة مرضية. وليس ما يسجله هذا الأدب -عمدا أو عن غير عمد- مجرد آراء لكتّاب، "بل هي الآراء السّائدة في المجتمع، وهو تحديدا ما يجعل العمل الروائي قابلا للفهم"[3]، لذلك حاولنا طرح عيّنة من هذه الأعمال الروائية التي تناولت قضية المثلية، لا على سبيل الحصر، فقائمة الأعمال الأدبية عامة والرّواية العربية المعاصرة خاصة التي خاضت غمار هذه التيمة طويلة جدا، سواء بصورتها الهامشية في العمل الروائي أو بصورها المركزية –وهي أقل مقارنة بالأخيرة-، نوردها في الجدول التّالي:

المؤلف	العمل الأدبي	سنة الصدور
نجيب محفوظ	-رواية "زقاق المدق"	1947
	-رواية "السكرية"	1957
	-رواية "الحرافيش"	1977
-رئيف خليل	رواية "ديك الجن، الحب المفترس"	1948
- يوسف إدريس	قصة "العسكري الأسود"	1962
- صنع الله إبراهيم	رواية قصيرة "تلك الرائحة"	1966
- إسماعيل ولي الدين	رواية "حمام الملاطيلي"	1970
- محمد شكري	رواية "الخبز الحافي	1972
- غادة السمان	رواية "بيروت 75"	1975
-جمال الغيطاني	رواية "وقائع حارة الزعفراني"	1976

[1] عبد الصمد الديالمي، ومؤلفون آخرون: المثلية الجنسية، أضواء سوسيولوجيا وسيكولوجيا وبيولوجيا، تر: عادل الحاج سالم وآخرون، داربترا للنشر والتوزيع، سوريا –دمشق، ط1، 2010، ص57.

[2] ينظر، جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص442.

[3] جوزيف مسعد: المرجع نفسه، ص539.

- يوسف إدريس	قصة "أبو الرجال"	1987
- سعد الله ونوس	مسرحية "طقوس وإشارات"	1994
- إلهام منصور	رواية "أنا هي أنت"	2000
- علاء الأسواني	رواية "عمارة بعقوبيان"	2002
- صبا الحرز	رواية "الأخرون"	2006
- نزار القباني	الشعر "القصيدة الشريرة"	/
- سمير يزبك	رواية "رائحة القرفة"	2008
- عبدو خليل	رواية "فندق بارون"	2014
- سليم حداد	رواية "غوايا"	2016
- شوقي البرنوسي	رواية "مأزق تشايكوفسكي"	2019

وعليه فقد اختلفت وجهات النظر في طرح هذه القضية، التي تجسّد نظرة المثلي لنفسه باعتباره هوية، ونظرة المجتمع له باعتباره وصما وانحرافا وشذوذا، إلا أنّ أغلب الأعمال الروائية إن لم نقل مجملها تنحا منحا تجريميّا للمثلية الجنسية كما يفعل الشّارع الذي لا يتردد في إلحاق هذه الصّفة بكلّ من يخرج عن القانون العام للجماعة، ويصبح الموصوم بهذا الفعل مستهجنا ومنبوذا من قبل الجميع.

وحتى نعي مفهوم المثلية جيدا علينا أن نوضح الفارق بينها وبين مصطلح الشذوذ، إذ يبدو أنّ هناك ارتباكا مصطلحيًّا بين كلمتيّ: الشذوذ والمثلية. فكلمة شذّ (شذوذا): انفرد عن الجماعة أو خالفهم. ويقال: شذّ عن الجماعة، والكلام: خرج عن القاعدة وخالف القياس...(الشّاذُّ): المنفرد، أو الخارج عن الجماعة. وما خالف القاعدة أو القياس"[1]. تعني: وبذلك تعني الخروج عن قواعد الجماعة ومخالفتها، إنّ الشّذوذ اسمٌ مستعمل في علوم اللغة والحديث والفقه "للدلالة على الأشياء والأفكار الشّاذة لا صفة للأشخاص والأعيان، ومن هنا يقال: حديث شاذ، وفتوى شاذة، ولفظ شاذ"[2]، ومنه الشّذوذ الجنسي وهو انحراف عن السّلوك الجنسي الطّبيعي. أمّا المثليّة؛ اللواط في الاصطلاح القديم، وهو عمل قوم لوط، وهو ضرب من الشذوذ الجنسي. فمفهوم اللواط يتحقّق بالحبّ أو الاشتهاء للذكر، وهي صفة وردت في القرآن الكريم خصّ الله بها قوم نبيه لوط عليه السّلام في قوله تعالى في الآية 81 من سورة الأعراف: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ . إلا أن هناك من

[1] مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة، المكتبة الإسلامية، استانبول، د ت، (476/1)، مادة (ش ذ ذ)

[2] معتز الخطيب: المثلية الجنسية، المرجع السابق

رفض واستنكر تسمية اللواط واللوطي لما فيها من نسبة الفعل إلى النبي لوط عليه السلام، فالقرآن الكريم كان واضحا في نسبة الفعل لقوم لوط ونفيه عنه، في قوله تعالى في الآية 56 من سورة النمل: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾. وذهب أبو عبيد القاسم بن سلام (224ه) في كتابه "غريب الحديث" إلى أنّ معنى اللواط وهو اللصوق، إذ يعرّفه بأنّه "كلّ شيء ألصقته بشيء فقد لطته به"[1] وعليه ومن خلال ما استشهدنا به فالمثلية هي نوع من أنواع الشذوذ الجنسي المرفوض اجتماعيا ودينيا –في كلّ الأديان السماوية- وسنحاول تقصي هذين المصطلحين فيما سيأتي من هذا البحث.

ومع انتقال المثلية من قاموس الطّب النّفسي كمرض إلى الاعتراف بها كهوية تزايدت نسبة المثليين جنسيا منذ 1991 فصاعدا نتيجة عوامل سياسية واجتماعية وإعلامية، وأُنشئت جمعيات ومنظمات قانونية حقوقية للدفاع عن هذه الأقلية المهمشة والمضطهدة، وظهرت محاولات جادة ودؤوبة من قبل الأممية المثلية وإصرارها على فرض تصنيفها الجنسي الخاص، وتحويل شخصية الشّاذ الهامشية طبيّا واجتماعيّا إلى "مثليّ"؛ أي إلى ذات قانونية تتمتع بالحقوق القانونية (وهي بحدّ ذاتها دخيل أوربي كما أشار لذلك جوزيف مسعد)[2]. وتراوحت حالات المثليين جنسيّا بين الجينيّ (عامل وراثي) والسلوك (عامل بيداغوجي) والمرضي (عامل نفسي).

إذن كيف ينظر الموصوم بالمثلية إلى نفسه؟ وكيف ينظر المجتمع للمثليين؟ وما هي مسببات المثلية في المجتمع العربي؟ وهل المجتمع كلّف المثليين ما لا يطيقوا دون أن يقدّم لهم الحلول والمساعدات؟ كلّ ذلك سنحاول تقصيه من خلال رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي.

4- 1- المثليّة الجنسيّة في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي:

صدرت رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي سنة 2017 عن دار العين للنّشر بالقاهرة، والتي فازت بجائزة الأدب العربي المترجم إلى الفرنسية لعام 2019. تتكوّن الرّواية من 39 مقطع وبتقنية الفلاش باك (من النهاية إلى البداية) وينتقل فيها الروائي بين المقاطع مخترقا الخطيّة التّراتبيّة للزمن، ليعبّر عن الاضطراب الذي وسم شخصية البطل وأنهك قواه بسبب ميولاته الجنسية غير السّوية. يحاول الروائي عبرها تقصي عمق هذه القضية من خلال سرد أصحابها أنفسهم راصدا

[1] ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مج 4، (د ط)، (د ت)، مادة (لاط)، ص4099.

[2] ينظر: جوزيف مسعد، المرجع السابق، ص541.

تصرفاتهم وعلاقتهم بذواتهم وأجسادهم ونظرة المجتمع لهم. وعلى لسان بطل الرواية (هاني محفوظ) الذي قدّم سيرته الذاتية كشخصية موصومة بالشّذوذ (المثلية)، حيث اعتبر قصته كالكابوس بعد أن ألقت عليه الشرطة القبض بتهمة الشذوذ الجنسي. وحكمت عليه بالسجن مدة سبعة شهور كانت كابوسا حقيقيا مزعجا. لينطلق الرّوائي في سرده من هذا الكابوس المرعب في حادثة مستوحاة من قضية "الكوين بوت" الشّهيرة، في القاهرة عام 2001، حيث ألقت الشرطة القبض على اثنين وخمسين رجلا متهما بالشّذوذ، وصدرت ضدهم أحكام مختلفة تتراوح بين البراءة والسّجن لعدّة أعوام، وبعد الإفراج عنهم فضّل معظمهم مغادرة البلاد أو الزّواج والانزواء بعيدا عن الآثار المدمرة للفضيحة "حين داهمت شرطة الآداب أحد المراكب النيلية، قيل إنّه يرحّب باستقباله للمثليين يسهرون فيه كلّ خميس، وكان اسمه الكوين بوت أو مركب الملكة ناريمان. وهو الاسم الذي اشتهرت به القضية كلها في وسائل الإعلام"[1]. لقد كسرت رواية "في غرفة العنكبوت" الطابوهات دون ابتذال وانغمست في عوالم النّفس الدّاخلية وما يكتنفها من أسرار وغموض من خلال التّكنيك الفني المتمثّل في المنولوج الدّاخلي.

اعتمدت الرّواية على حادثة "الكوين بوت"، ولم تكن السّباقة في طرحها، فلقد تناولت رواية "إيثاكا" لرؤوف مسعد الصادرة سنة 2007، قضية المثلية الجنسية من منظور آخر، يعطي فيه الرّوائي الحقّ للمثلي باعتباره نشاطا شخصيا لا يتسبب بالأذى للآخرين. لقد نقل محمد عبد النبي قضية الأقلية المثلية من هامش الأعمال الروائية إلى مركزها. هذه الظاهرة التي تعتبر غريبة عن المجتمع العربي "والوافدة علينا بكل تأكيد"[2] من الثّقافات الأخرى، حيث حاول الروائي الإشارة إلى نقطة مهمة في هذا الموضوع، وهو اعتبار الشذوذ ظاهرة نسبها الغرب إلى المجتمع العربي على وجه الخصوص، وذلك ما أشارت إليه آنيا لونبا بأنّ "الممارسات الجنسية الشّاذة المثلية تكاد تلتصق بالشّرقي أو الإفريقي، رجلا كان أم أنثى لذلك تقدّم عددا من النماذج والقصص التي كتبها الرّحالة عن هذه الوضعية لكلّ من ليو أفريكانوس، وليثجو وأمبريوس وغيرهم"[3]، كما اعتبر الرّوائي بأنّ هذه الظاهرة دخيلة على الثقافة العربية ومُحرمة في كلّ الأديان السّماوية "الشذوذ المحرّم في كل الأديان، والظواهر الوافدة غريبة على مجتمعنا"[4]. وقد ارتأى النّاقد الأدبي شكري غالي أنّ هذه الألوان من

[1] محمد عبد النبي: في غرفة العنكبوت، دار العين للنشر، الاسكندرية –مصر، ط1، 2017، ص49.

[2] الرواية، ص47.

[3] رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، المرجع السابق، ص81.

[4] الرواية، ص217.

الشذوذ هي من مخلفات الحروب والاحتكاك الحضاري، فيقول: "التّطور الأخير للحياة الاجتماعية في ظلّ الحرب، يجلب معه ألوانا من الشّذوذ"[1]. فمن سلبيات التّلاقح الحضاري بين الشعوب أنّه يؤدي إلى اهتزاز الكثير من القيم، ويسمح لشيوع وانتشارا ممارسات دخيلة على الإنسان العربي. فيما يرى جوزيف مسعد بأن "منتجي الخطاب الجديد يصرّون على غربية المظاهر الحديثة للواط كشذوذ"[2] مستندا على رأي الناقد الفرنسي ميشيل فوكو، الذي يرى بأن الحضارة الغربية -دون غيرها- كانت "الحضارة الوحيدة التي مارست علما جنسيا (scientia sexuails). وأنّ مثل هذه الممارسات لم تشع في العالم العربي بحلول الثمانينيات، إذ عبّر الخطاب العربي عن "الشذوذ" باستخدام مصطلحات دينية-قانونية، وعبرت عنه أخرى من خلال مصطلحات دينية-طبية[3].

لقد عالجت بعض الرّوايات موضوع المثلية "بشكل عرضي من خلال مشهد عابر ضمن سياق الرواية، أي اكتفت بالإشارة إلى وجود الظاهرة دون التّطرق إليها. وبعضها الآخر عالجه بشكل جذري منها موضوعا للرواية برمته"[4]، لذلك جعل محمد عبد النبي من ظاهرة المثلية في رواية "في غرفة العنكبوت" موضوعا محوريا باعتباره أمرا كلّيّا في الطّرح المجازي للعمل الأدبي، وحاول تقصي حيثياتها ومسبباتها التي تراوحت وفق نظرتين اثنتين. وهما السّائدتان عالميا حتى الآن[5]:

- الأولى تنظر للمثلية كمرض اجتماعي- طبقي، ينشأ عن ظروف معينة تتعرض لها الشخصية في طفولتها (فقر، اغتصاب، حرمان، فراغ...). نتيجة ظروف ومؤثرات خارجية تخصّ الأسرة والمحيط الخارجي للموصوم. وهي أراء المعارضين للمثلية والتي اعتبروها شذوذا عن الفطرة الطبيعية. فنجد الروائي يشير إلى هذه النقطة بالتحديد على لسان الأنا السّاردة والحاملة لهذه الظاهرة في الوقت نفسه، ويؤكد على لسانه أن ترك الفراغ للطفل بدون رعاية وتوجيه يسبب الكثير من المشاكل ويقود للعديد من الآفات "تذكرت وحدتي القديمة، وحدتي الخالصة. لعلّها النقطة التي بدأت منها هذه الحكاية"[6]. ومنه فقد ألبس الظروف الاجتماعية تهمة التواطؤ في صناعة مثل هذه الشخصية غير

[1] شكري غالي: أزمة الجنس في القصة العربية، المرجع السابق، ص103.

[2] جوزيف مسعد: اشتهاء العرب، المرجع السابق، ص271.

[3] ينظر، جوزيف مسعد،: المرجع نفسه، ص267-268.

[4] محمد ديبو: المثلية الجنسية: أضواء سوسيولوجيا وسيكولوجيا وبيولوجيا، المرجع السابق، ص137.

[5] ينظر: محمد ديبو: ومؤلفون آخرون: المثلية الجنسية، المرجع نفسه، ص144.

[6] الرواية، ص239.

السّوية. كما هو الحال في رواية "رائحة القرفة" لسمر يزبك ورواية "شارع العطايف" لعبد الله ورواية "مسك الغزال" لحنان الشيخ وغيرها ممن نحو هذا الاتجاه.

- أما النظرة الثّانية تنظر لها كموضوع جيني؛ أي أنّ الإنسان يولد ومعه نزوع غيريّ أو مثليّ أو ثنائيّ، وهذا يدخل في نطاق الحرية الشّخصية التي لا يحق لأحد الّتدخل فيها. وهي أراء المؤيدين والمدافعين عن المثلية واعتبروها هوية طبيعية. لذلك وجدت بعض الشخصيات المثلية كهاني محفوظ وعبد العزيز ومحمد سكّر وغيرهم الدّعم والمساندة من طرف جمعيات حقوقية وأطباء وأخصائيين ممن يعتبرون المثلية حرية شخصية لا يمكن إدانتها، وهو الأمر الذي أدخل السرور إلى قلب البطل عندما أخبره عبد العزيز بذلك "كان متفائلا مستبشرا، وأخبرني بأنّ إحدى جمعيات حقوق الإنسان تسانده هو ومحمد سكّر وآخرين، معهم أطباء وأخصائيون يعيدون تأهيلهم نفسيّا، ويهتمون بصحتهم وحياتهم"[1]. وهذا ما وظّفته بشكل جليّ الرّوائية اللبنانية (إلهام منصور) في "أنا هي أنت" التي عالجت المثلية عند النساء من خلال رؤية تحررية مؤيدة لها تعتبرها كحق من الحقوق الفردية.

مما لا شكّ فيه أنّ الأبحاث والدّراسات السّاعية للبحث عن الأسباب الفعلية لتكوّن المثلية الجنسية لا زالت قائمة في الغرب، بل لا زال الصّراع بينها لم يحسم بعد، فهناك من يركز على الجانب البيولوجي خاصة أتباع المدرسة الجينية، واتجاه آخر ينظر للجانب البيداغوجي؛ أي أنّ التّربية هي الأساس في هذا الاضطراب السلوكي، ويذهب الاتجاه الثالث الذي يعتبر أن الأمر سيكولوجيا برمته؛ بمعنى أنّ المثلية ناتجة عن انحراف جنسي سيكولوجي وبالتّالي يمكن العلاج من هذا الدّاء وإن بدا ذلك صعبا[2]. من هذا المنطلق سنحاول مساءلة الرّواية في نظرتها لهذه الظاهرة من خلال إثارة التّساؤلات التّالية: كيف تجسّد الوصم فنيّا في رواية "في غرفة العنكبوت"؟ هل هي مرض أم انحراف سلوكي عن الأعراف السّائدة وبالتّالي يصنّف كوصم وشذوذ؟ أم هي حرية شخصية ويجب تقبلها كهوية جنسية طبيعية؟ وهل تمكّنت الرّواية من حسم الجدال القائم؟

4-1-1- التّشكيل الجمالي لعتبتيّ الغلاف والعنوان:

تتظافر جملة من العناصر الفنية لتصنع عملا روائيّا متكاملا، حيث ينطوي هذا العمل على جماليات لا يمكن الوقوف عند أوجهها إلا بتفعيل القراءة النشطة الواعية؛ التي لا تعني أن يبقى

[1] الرواية، ص344.

[2] ينظر: نبيل فياض وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص229.

المتلقي مجرد متلق، تنطبع على سطح ذاكرته حمولات النّص وتتركه ويبقى أسيرا لها، بل يستدرجها للكشف عن أنساقها المتخفية وراء العلامات اللغوية وغير اللغوية كعتبة الغلاف وما تحويه من عنوان رئيسي وألوان وأشكال كلها لم توّظف اعتباطا بل كإشارات تساعد في الولوج إلى المتن واستنطاق دواخله.

يطالعنا غلاف رواية محمد عبد النبي "في غرفة العنكبوت" بلون الخلفية الأخضر الفاتح الذي يحتل المساحة الأكبر على الغلاف، فالشخص الذي يختار اللون الأخضر "يريد أن يزيد من ثقته في قيمته الذاتية...الذي يختار الأخضر يريد لآرائه أن تسود، وأن يعترف به كممثل لمبادئ أساسية ثابتة...يرغب في ترك أثر قوي على الغير، إنّه يريد أن يُعترف به، وأن يوجه نفسه بنفسه، ويجد طريقة إلى الصمود في وجه المعارضة"[1] وهو ما ينطبق على الشّخصية الرئيسية في الرّواية، شخصية المثلي "هاني محفوظ" الذي يأمل أن يُعترف بهويته الشّاذة، ويمارسها كهوية ثابتة ودون أية عراقيل أو مضايقات سواء من الشرطة أو المجتمع المدني. ليتموضع على هذا الغلاف عدّة أشكال ورموز تكشف في جملتها وتعرّف بعالم المثلية الجنسية، هذه الرموز اتخذها دعاة المثلية الجنسية للتعريف الذاتي بهم: كقوس قزح والمثلث بألوانه الثلاثة (أسود-أصفر-وردي)، والفرس وحيد القرن (يونيكورن)، فنجد:

أ- **قوس قزح** والذي تمّ انشاؤه كبديل للمثلث الوردي ليكون أكثر طبيعية دون أي سلبية مرتبطة به[2]. كما يعدّ "رمز فخر للمثليات، المثليين، مزدوجيّ الميل الجنسي، والمتحولين جنسيا... وغالبا ما يستخدم كعلمٍ باعتباره رمز الفخر للمثليين عندما يتعلق الأمر بمسيرات حقوق النشطاء المثليين، نشأت هذه المنظمة في كاليفورنيا الشّمالية، ولكنّها تستخدم الآن في جميع أنحاء العالم"[3]، ولقد جسده الكاتب من خلال المظهر الخارجي لبعض الشخصيات الروائية المثلية، فذكر لباس (مينا جميل) كعلامة على ذوق هذه الفئة المختلف على الغيريّ من الرجال "عرفت مينا عن قُرب، واكتشفت تحت جديته ورزانته نبعا رائعا وناعما، ألاحظ بعض قمصانه وجواربه تنبض بألوان قوس قزح، من تحت البدلة الدّاكنة والأحذية الغليظة، فأتذكّر فجأة أنّه واحد من الحبايب"[4]، وحتى كلمة الحبايب هي إشارة خاصة يستعملونها للتّعرف والاهتداء إلى بعضهم البعض. في حين يتوسط قوز القزح رسم تخطيطي للجينات الوراثية للإنسان والتي تتحكم بدورها في ميولات الإنسان الجنسية "ليست الميول الجنسية إلا جزءًا

[1] أحمد عمر المختار: اللغة واللون، عالم الكتب للنشر والتوزيع، جامعة القاهرة، ط2، 1998، ص191.

[2] ينظر: ويكيبديا، رموز المثليين، على الرابط التالي: ar.m.wikipedia.org 2022/09/01 على الساعة 21:55.

[3] ويكيبيديا: علم قوس قزح (حراك المثليين). 2022/09/01 على الرابط التالي: ar.m.wikipedia.org. الساعة: 20:28.

[4] الرواية، ص165.

من هذا التكوين المعقَّد للطبيعة البشرية الذي تتحكَّم فيه الجينات التي تصوغ سلوكياتنا وتفسرها أيضًا"[1]. كإشارة مباشرة يهدف الروائي من ورائها إلى بيان أسباب هذه القضية التي تتراوح بين المرضي والجيني والسلوكي.

ب- **رمز المثلث**: لقد استخدم المثلث الوردي عمدا كرمز لتذكير كلّ من يرتديه من المثليين بالفضائع التي عانوها في ظلّ الاضطهاد النّازي[2]، كما أُستخدم المثلث الأصفر والأسود كرموز تعريفية بهذه الأقلية، لتعوّض لاحقا بقوس قزح.

ج-**الفرس ذو القرن الواحد**، ويسمى في العربية بالخرتوت نسبة إلى قرنه أو الحريش وهو حيوان خرافي عند بعضهم والكركدن عند البعض الآخر، بينما اصطلح عليه اليونانيين القدماء بـ: Unicronis" أو Licorne عند قدماء الافرنج، وهو الحيوان المرسوم على الشعار البريطاني، وزعموا أنّ له رأس فرس وقوائم الظبي وذنب الاسد وفي وسط رأسه قرن واحد مصمت[3]. حيث يمثل شخصية الإنسان الشاذ يقبع في نقطة تماس بين الجنسين يأخذ من خصائص كل جنس ميزة، هذا الفرس الذي يمثّل شخصية البطل المثلي هاني محفوظ، الذي يتوسط مجموعة من الرّجال بلباس أبيض مجهولي الهوية، نظرا لتغطية وجوههم عمدا "إنهم مجرد رقم واحد في طابور طويل من رجال أشباح بلا وجوه أو أسماء...محتمين بغياب شبه كامل للهوية"[4]. وهو لباس المحكومين في قضية الكوين بوت الحقيقة "وبين عرق الرجال المزدحمين في القفص بثيابهم البيضاء ووجوههم المغطاة بمناديل أو فانيلات بيضاء أيضا ومثقوبة أمام العينين"[5]، لقد واروا وجوههم خوفا من المواجهة والكاميرات والرّأي العام الذي صنّفهم في خانة التّهمة والإدانة. لقد ألبس شخصياته اللون الأبيض الذي يرمز للسلام، ذلك السلام المنشود في وسط هالة من الرفض والتهميش والسخرية. فهذا الفعل لا يمكن المجاهرة به في مجتمع يصمهم بالشذوذ والانحلال والابتعاد عن القواعد والقيم السّليمة، كما يرفض كلّ ممارساتهم التي يعتبرها غير أخلاقية وغير مقبولة، والملاحظ على شريط القوس قزح شريط ADN (الجينات الوراثية) في إشارة على

[1] معتز الخطيب: المثلية الجنسية بين الاختيار والطبيعة والهوية، مركز النهوض للدراسات والبحوث، 27 ديسمبر 2021، على الرابط التالي: https://nohoudh-center.com/articles.

[2] ينظر: رموز المثلية: wikiwand.com/ar، على الساعة: 11:20، بتاريخ: 2022/09/14.

[3] ينظر: أمين معلوف: معجم الحيوان، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص204-205.

[4] الرواية، ص79-104.

[5] الرواية، ص157.

أنّ العامل الجيني المتسبب أيضا في المثلية الجنسية، وأنّ المثلية ليست اختيارا ولا هي نمط حياة خاص، بل هي جينات ومورثات ولدوا بها وهي المسؤولة عن هذا التوّجه والمتحكمة في زمامه.

أمّا العنوان فتكمن دلالته في كونه يحمل الصورة الكليّة عن المضمون، فالعنوان لم يعد يبوح بكلّ أسراره حتى يتمكّن المتلقي من الوصول إليها بسهولة، بل أصبح يعتمد العديد من الشفرات التي تحتاج إلى التفكيك والتّأويل، والمهم في العنوان هو سؤال الكيفية، أي كيف يمكننا قراءته كنص قابل للتحليل والتأويل يُناص نصه الأصلي"[1]. ونحن نحاول فكّ شفرات الغلاف استعنا بالعنوان باعتباره العتبة الأساسية الأولى التي تشيّد علاقة افتراضية بين الكاتب والملتقي. حيث جاء عنوان رواية "في غرفة العنكبوت" في صيغة شبه جملة، متعلقة بالجار والمجرور، ونحن نعلم أنّ أشباه الجمل في المتعارف عليه لا تؤدي معنى مستقلا في الكلام كالجملة، وإنما تؤدي معنا فرعيّا؛ فكأنّها جملة ناقصة[2]. وشبه الجملة لها محل من الإعراب لا بدّ أن ترتبط في معناها بلفظ آخر"[3]، حيث جاءت شبه الجملة (في غرفة العنكبوت) في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف، فالمحذوف هنا هو البطل الذي قام بفعل التّواري عمدا خوفا من المواجهة والرفض والظلم، لذلك نجد هاني محفوظ يتوارى وراء نظارته الشمسية خوفا من مواجهة النّاس وعدم اعترافهم وتقبلهم لشذوذه. يقول: "خرجت في جولتي المسائية فاكتشفت أنني نسيت نظارتي السوداء، وخرجت مكشوف الوجه. رفعت يدي اليمنى لكي أضبط وضعها على عيني ففوجئت بأنّها ليست هناك. شعرت وكأنني نزلت إلى الطريق عاريا لا يسترني شيئ"[4]. لقد منحه التستر وراء نظارته السير دون خضوع أو إذلال وسمح له بالتحرّك بكلّ حرية، بينما توحي دلالة كلمة غرفة (الاسم المجرور) بعدّة ايحاءات، حيث تُفضي للمكان الدّاخلي المغلق، الكاشف عن الخصوصيات والملامح النّفسية السّاتر لممارسات الجسد الشهوانية، ذلك المكان الحميمي الذي يحتضن آلام البطل وتطلعاته، كما تعمل على توليد مشاعر مختلفة من رغبة وأمان، وخوف وضيق، وتحتضن أيضا أفعاله غير المقبولة.

[1] عبد الحق بلعابد: عتبات، جيرار جينات من النص إلى المناص، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص67.

[2] ينظر، محمد محي الدين عبد الحميد: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، ط1، 1999، ص106.

[3] ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، ص66.

[4] الرواية، ص39-40.

ليست غرفة هانئ محفوظ غرفة عادية، إنّها غرفة العنكبوت (المضاف والمضاف إليه)، جدرانها وأركانها واهية ومهدّدة بالسقوط في أي وقت، يجتمع فيها الحلم والكابوس، والأمل والألم، المتعة والقلق. من هذا المنطلق فهاني محفوظ ينشد الأمان المفقود خوفا من مداهمة الشرطة له: "كنت أتخيّل يدا ثقيلة تحط فجأة عليّ، كماشة حيّة تقبض على عنقي، أتوقّع نزولها عليّ في أي لحظة ومع كلّ خطوة. أشعر بانتصار صغير كلما استطعت أن أتناسى هذا التّهديد وقدتُ أفكاري بعيدا عنه، ولا تمضي خمس دقائق قبل أن يعاودني من جديد، فأشعر بذلك الشخص المجهول، يقترب..."[1]

4-2- الهوية المثلية بين الوصم والاعتراف والاثبات:

كلّ مجتمع يقوم على وجود محظورات تتنافى مع قيمه الأخلاقية والدينية والاجتماعية وغيرها، كما يسنّ قوانين وحدود لردعها والحدّ منها. وتعدّ الممارسات الجنسية الشاذة من المحرمات التي يعاقب عليها القانون في الوطن العربي كالقضايا الشرف والاغتصاب والزنا ومثلية الجنسية. فالجنسية المثلية (homosexuality) كمصطلح شائع حديثا.

واللواط بحسب الاصطلاح القديم هي استجابة الجنسية والميل لأفراد من نفس الجنس، فيميل الذكر لمثله ما يسمى باللواط، وتميل الأنثى لمثيلتها ما اصطلح عليه بالسّحاق، وهي قضية شائكة، إذ تعدّ من الموضوعات الجدلية التي دارت حولها النقاشات والآراء المتضاربة بين مؤيد أقر بشرعيتها باعتبارها هوية جنسية طبيعية ولها كامل الحرية في ممارساتها، وبين معارض أنكرها باعتبارها وصما وشذوذا عن الفطرة السّليمة لدى البشر، وراح كل طرف يدعم موقفه بأدلة وحجج. ولأنّنا في موضوع كالمثلية الجنسية، لم نعُد أمام فعل فردي بسيط؛ بل بتنا أمام ظاهرة مركّبة يشترك فيها الاجتماعي والثقافي والسياسي والفكري والعلمي بالإضافة إلى المنظور الديني[2]، إذ يرى الدكتور معتز الخطيب بأنّ الفريق المؤيد يستعمل مصطلح المثلية الجنسية، بينما المعارض يستخدم مصطلح الشذوذ[3]. إننا أمام قضية حقيقية تستدعي الوقوف مطولا والبحث في حيثياتها ومسبباتها. وهو ما أشار إليه الروائي على لسان هاني حين صرح بعد تحويلهم للسجن وثبات التهمة في حقهم "وأنّها قضية فجور حقيقية، بأوراق ونيابة وطب شرعي وكل ما يلزم"[4].

---

[1] الرواية، ص42.

[2] ينظر: معتز الخطيب: المثلية الجنسية بين الاختيار والطبيعة والهوية، المرجع الإلكتروني السابق.

[3] ينظر، معتز الخطيب: المرجع نفسه.

[4] الرواية، ص149.

إنّ الصراع الحقيقي في رواية محمد عبد النبي هو صراع الجسد وشهواته وميولاته غير الطبيعية. وكيف ينظر المجتمع للمثليين من خلال تصوير معاناتهم سواء في المحيط الأسري أو في الشارع. لذلك حاول محمد عبد النبي تسليط الضوء على هذه الظاهرة من زاويتين اثنتين، بين الوصم والاعتراف، وبين الوهم والحقيقة. فكيف يعيش الموصوم بالمثلية في مجتمع عربي يحرم هذه الممارسات ويرفضها؟ وما هي التحديات التي يواجهها لإثبات هذه الهوية؟

4-2-1- الوصم بالمثلية:

يبدأ الشّذوذ أول أمره انحرافا، ومع الاعتياد والاستمرار يصير خطأ يصعب التّخلص منه، فإذا تُرك تكاثر وصار مرضا يصعب البرء منه. لذلك يواجه الموصوم بالشذوذ نظرة المجتمع بكلّ حمولاته الثقافية والدينية التي تصنفه مصافا هامشيا وتعيره بكل الألفاظ القبيحة وتصفه بالدونية والاحتقار، وهو ما أرّق بطل الرّواية وأقلقه حتى في منامه، إذ أسرّ هاني محفوظ للطبيب النفسي سميح عن الخيالات والكوابيس التي كانت تراوده والتي هي بطبيعة الحال انعكاس لصورة الواقع في عقله اللاواعي، إلا أنّ هذه الأسرار فضّل أن يحتفظ بها لنفسه على دفاتره ولا يذكر تفاصيلها كلّها للطبيب، ويسردها من خلال حوار داخلي علّه يخفف من حدّتها وآثارها السّلبية على نفسيته، فيقول هاني: "بعضهم يضحك، بعضهم يتأسف مشمئزا حين يعرف حقيقتي، ويساهم أحدهم في العرض المفتوح ببصقة يجيد تصويبها إلى وجهي مباشرة، وآخر بصفعة محترمة على القفا"[1]. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل اعتبرهم المجتمع قذارة يجبّ التخلص منها "من السهل أن يتحول الضحية إلى قديس في نظر نفسه على الأقل، وهو فخ آخر أوشكت على الوقوع فيه. أما في أعين من حولنا، فلم نكن إلا قذارة لا بدّ من التّخلص منها بأية طريقة. وقد وجدت الدولة نفسها في موضع حرج بين الضغوط الدولية وبين تضخيم القضية في الإعلام الذي لم يتوقف عن نهشنا لحظة، وظهرت الدولة كحامٍ لأخلاق وثوابت المجتمع ضد البدع والكفر والشذوذ"[2]. فالمجتمع يتفنن في نعتهم بأقبح النعوت كالخول، مثلا حين يطلب عبد العزيز إخلاء سبيل صديقه معه، أكّد له رئيس قسم الباحث على مثلية هاني محفوظ بأعلى صوته ليخبره "أنه سيقطع ذراعه إن لم أكن "خول رسمي""[3] وبأنه داء تفشى بين المجتمع يجب إدانته والحدّ منه.

[1] الرواية، ص43.

[2] الرواية، ص306.

[3] الرواية، ص47.

فالموصوم بالمثلية يعيش حالة من الاغتراب في ظلّ هذا النبذ والتّهميش. إذ يعرّف الفيلسوف حسن حنفي الاغتراب "هو أن يكون غير نفسه، بعد أن ينقسم إلى قسمين، هوية باقية وغيرية تجذبها"[1]، وإذا كان من الصعب تحديد الهوية إيجابا، فإنه من السهل تحديدها سلبا، فيشير حنفي إلى الاغتراب الذي يرى فيه الإنسان وجوده وينسى وجوده الأصلي[2]. وبما أنّ المثلية قضية عالمية ومحرمة في كلّ الأديان فقد نُعت ممارسيها بالفجور، وعندما خاطبّ هاني نفسه يبرر هروب عبد العزيز وسفره إلى الإمارات قصد العمل وخوفا على سمعته ومستقبله وكان ذلك إثر إلقاء القبض عليه وعلى كل المشتبه بهم في قضية الكوين بوت "من المهتمين بالفجور وازدراء الأديان في قضية قلبت الدنيا"[3]، فالمثلية ليست قضية مجتمع دون أخر، بل هي قضية عالمية وفي جميع الأديان.

وإذا كان البطل يعيش حصارا تفرضه القيم والأخلاق مسبقا ويقيمه المجتمع وفقا لها، فيرى هاني بأنّ أمثاله مساجين لعدم قدرتهم التعايش مع هويتهم المثلية بصورة طبيعية "لا يملك كلّ الناس شجاعة التعايش مع ميولهم المختلفة. الدنيا ملآنة بالمساجين؛ الحقيقة أنّها سجن كبير"[4]. إذ لا يمكن أن نتحدث عن مثلية جنسية في وطن عربي يستند في سن قوانينه وأحكامه من القواعد الفقهية الإسلامية. حيث حاول حميد زنار تبيين العقوبات التي تفرضها الدّول العربية الإسلامية على المثليين فنجد المادة 338 من قانون العقوبات الجزائري مثلاً ترى أنّ كلّ من ارتكب فعلا من أفعال الشّذوذ الجنسي على شخص من نفس جنسه، يعاقب بالحبس من شهرين إلى سنتين وبغرامة مالية ما بين 500 إلى 5000 دينار جزائري، وفي البحرين كانت تصل أقصى عقوبة إلى 10 سنوات سجن بالإضافة إلى العقاب الجسدي أحيانا، والذي تمّ إلغاؤه لاحقا، والأمر نفسه في الإمارات العربية المتحدة التي فرضت عليه عقوبة السجن مدة 14 سنة –وتمّ إلغاؤها أيضا-، وكذلك في مصر والمغرب وليبيا بين 3و5و7 سنوات، أما في الدول التي تطبق الشّريعة وحدها كموريتانيا والعربية السعودية والسودان واليمن وإيران فكانت العقوبة هي الإعدام والجلد، السنّة والشيعة على حدّ سواء[5].

لقد نحا الخطاب الفني والأدبي إلى تجريم المثلية الجنسية كفعل مخالف للقيم والمبادئ، كما يفعل الشارع الذي لا يتردد في إلحاق الضرر بهم أينما حلّوا وارتحلوا، إذن فالمثلي العربي يتحرك في

[1] حسن حنفي: الهوية، المرجع السابق، ص12.

[2] ينظر: حسن حنفي: المرجع نفسه، ص16.

[3] الرواية، ص51.

[4] الرواية، ص233.

[5] ينظر: حميد زنار، ومؤلفون آخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص101.

فضاءات ضيقة جدا بفعل الإقصاء والنبذ من المجتمع[1]. ما جعل نوبات من الفزع والاختناق تنتاب هاني فهو يشعر بالضياع بل يتخيل نفسه عنكبوتا، ونحن ندرك وقع هذه الكلمة وما تثيره من اشمئزاز في النفس، حين يقول: "ثم عدّت إلى الكتابة وأنا أتخيّل نفسي عنكبوتا أخرس ينسج من حوله بيته عسى ألا يضيع"[2]. ولم يسلم من سخرية رئيس الشرطة ولا حتى من هم أقلّ منه شأنا، ونعتوه بأبشع الصفات أثناء التحقيق معه "فحتى العساكر الغلابة بدا أنهم يستمتعون بأذانا والسخرية منا وإهانتنا، كلما دخلنا ساحة المحكمة لا يتوقفون عن سبّنا ولعننا: أهلا بالخولات، عبدة الشيطان يا شواذ يا أولاد الزّانية"[3]. في حين ينعته حسن فواز رئيس المباحث بالوسخ أثناء التحقيق معه وهو ينهال عليه بأقسى الكلمات والركلات "كي لا يتسخ حذاؤه –الذي لمّعه للتو- بسبب واحد وسخ مثل هذا"[4]. لا يتوقف الأمر عند الشرطة فقط، فأغلب المجتمع يقف موقف الجلاد ويتعامل معهم بكل قسوة وعدوانية.

لا يتوقف التهميش على المجتمع فقط، بل حتى المثلي نفسه غير راض عن ميولاته غير السّوية، ما جعل البطل يحتقر نفسه بسبب مثليته "واحتقاري لنفسي بسبب ميولي نحو الرجال، وخوفي من عجزي عن الانجذاب لأيّ أنثى مهما حاولت"[5]. فهو نفسه يرى في مثليته تفسخا وانحلالا ما جعله يشمئز يشمئز من سماعها في الشارع: "الكلمة التي كان يقشعر جسمي كلما سمعتها في الشارع ولو سبابا مازحا بين الأصدقاء"[6]، ورفض سماعها من أمّه أيضا فلاذ بالفرار من المنزل قبل أن تنطقها، وعندما واجهته أمّه بخوفها عليه من مصاحبة الشّواذ -من البرنس تحديدا-، لم يترك لها مجالا للسؤال خشية المواجهة: "أوعى تكون... لم تستطع أن تكمل سؤالها، ولا أنا بقيت لأسمعها تنطقه"[7]. إنّه الخوف من مواجهة الحقيقة. حتى عندما أهداه صديقه عمر رواية يابانية بطلها مثلي نفر منها هاني لأنّها تفضح حقيقته، وتعكس له وجهه الذي لا يريد أن يراه "استثقلت ظلها واستغربت شخصية بطلها فلم

[1] ينظر: كمال الرياحي: المثلية في الرواية العربية، تصنع أم إدانة أم ماذا؟ مجلة الرصيف التونسية، 8 نوفمبر 2018، (05: 04)، على الرابط: arseef22.net/article/170851.

[2] الرواية، ص41.

[3] الرواية، ص306.

[4] الرواية، ص84.

[5] الرواية، ص110.

[6] الرواية، ص132.

[7] الرواية، ص123.

أكملها"[1]، وما استغرابه من الشخصية المثلية إلا نتيجة عدم وعيه وإدراكه للفعل الذي يُقدم عليه ويمارسه. فأحيانا يرى نفسه غريب عن نفسه، ومن خلال تكنيك المونولوج الداخلي يكشف لنا ذلك الصّراع الذي تتجاذبه شخصيتين "في النهار ترسم صورك القديمة بأكبر قدر ممكن من الصدق، وفي الليل تمحوها، متخيلا نفسك شخصية أخرى، غريبة عنك"[2]، وأحيانا أخرى يرى في نفسه الضعيفة كالطفل المشوه "كان الطفل المشوه يتبعني مثل حيواني الأليف"[3]، أو مثلما نعت كريم سعدون نفسه "رغم أنّه كان يعرف أنه ملعون؛ لأنّه يفعل فعلة قوم لوط، لكنه يعود ليواسي نفسه قائلا إنّ الله هو من خلقنا هكذا"[4]. وحتى يتناسى مرارة ما يلاقيه، ويهرب من ذلك الصّراع الداخلي الذي يسبب له الألم الألم والحزن، فيجد مثل هؤلاء خلاصهم في تناول الكحول والمخدرات وغيرها من السموم، وبذلك هم يهربون من جحيم ليقعون في أخر "كان هذا هو الدور المناسب لي، مجرد دور، لا أكثر ولا أقل، ربما اندمجت فيه أكثر مما يجب، حتى لم أعد أعرف من هو هاني محفوظ الحقيقي، وكيف أعود إليه عندما أريد. عندي نسخ كثيرة منه. صحيح: كلّها طبق الأصل، لكنّها ليست الأصل، ليست أنا، كلها أقنعة وخلفها لا يوجد شيء"[5] ما دفعه لتناول المهدئات أو أقراص مضادة للاكتئاب فتجعله مثل الجثة الجثة التي تفقد الإحساس والمشاعر بكلّ ما حولها "جثة تقاتل رائحة تفسخها كل نهار، ولا تملك غير هذا التّجول المسعور كل ليلة"[6].

إن نظرة المجتمع للموصوم تقيّده وتدينه حدّ الاجرام والانحراف، فكثيرا ما ارتبط ظهور الشخصية المثلية في الأعمال الأدبية بالابتزاز أو السيطرة عبر العنف المادي والمعنوي، وحاولت أغلب مشاهد الرواية تقديم شخصيته على أنّها مثيرة للسخرية والشفقة[7]. لقد أصاب هاني محفوظ الخرس من سوء المعاملة التي تلقاها في السّجن، أدّى به إلى الانطواء على نفسه ورفضه مواجهة النّاس حتى ممن كانوا مقربين له ويحسون بالشّفقة تجاهه، لقد حاول الرّوائي أن يترك البطل يتحدث عن نفسه ويكشف معاناته من خلال المونولوج الداخلي الذي يسهل عبره تقديم المحتوى النفسي للشخصية، هذه الشخصية التي أرادت أن تمحو آثار هذا العنف والألم لكن بلا جدوى "كأنهم يسألون السؤال

[1] الرواية، ص133.
[2] الرواية، ص135.
[3] الرواية، ص233.
[4] الرواية، ص298.
[5] الرواية، ص82.
[6] ينظر: الرواية، ص44.
[7] ينظر: كمال الرياحي: المثلية في الرواية العربية: تصنع أم إدانة أم ماذا؟ المرجع الإلكتروني السابق.

ذاته الذي لا يفارقني: أين اختفى هاني؟ أين حبيبنا القديم؟ لذلك كنت أتظاهر بالنوم كثيرا لمجرد أن أبقى بمفردي، وأحدّث نفسي بأنه لا جدوى من ذلك كله، فأنت انتهيت يا هاني، ولا فائدة كذلك من كثرة الاستحمام كل بضع ساعات، ولا من دعك جسمك بالصابون بكلّ غلّ. لقد نجحوا في تلويثك من الداخل إلى الأبد، ولن يمحو آثار أصابعهم عنك شلال طاهر"[1]. وصل بهم وصم هذه الفئة وتدنيسها أن أنكروا عليهم صفح الله عنهم ومغفرته لهم، فيقول هاني: "والتماس محبة الله، ولو أنكرها علينا سكان الدنيا والآخرة"[2]، وما بقي عليه إلا أن يراقب الناس والدّنيا من وراء نظراته السوداء لشعوره بالاغتراب والاستهجان.

فالمثليّ في المجتمع العربي غالبا مكروه ومتستر وخائف من نفسه قبل خوفه من المجتمع، وصلت بهم عواقب التهميش والإدانة حدّ اليأس بسبب ما يفرضه عليهم المجتمع من عقوبات، فيذكر نبيل فياض المعاناة الحقيقية لصديقه المثلي العراقي وهو يسأل: "لماذا خلقني الله هكذا؟"، ويرى بأنّ المجتمع لا يتوقف عن إضافة المزيد من العذاب إلى عذابهم غير المحتمل لذلك دعا لتبني مطالب هذه الفئة المهمشة المدانة[3]. ومنحها حريتها الذّاتية التي تخوّلها ممارسة ميولاتها دون المساس بكرامتها وثقتها بنفسها.

4-2-2- المثلية كهوية جنسية طبيعية:

لقد تحولت المثلية الجنسية من فعل إلى هوية ثم أصبحت حرية شخصية تفرض وجودها وتُرغم المجتمع على تقبلها، وسمحت لنفسها بالخروج من الخزانة، وهو مصطلح غربي؛ يعني التستر والحذر بين الأهل والأقرباء، والحرية الجنسية بعيدا عنهم. لقد نادت الدكتورة الفلسطينية المثلية سمر حبيب بالتّخلي عن الازدواج في الهوية –مصطلح الخزانة الذي أشارت إليه- في قولها عن هذه الحرية: "هذا النوع من الخروج يصبح حركة سياسية فعّالة، ويكون خروجا عن قصد وبكامل الوعي، ونقوم بهذا النّوع من الخروج لكي نكون الإثبات الحي على كون المثلية الجنسية شيئا طبيعيا"[4]. لقد وجدت المثلية الجنسية أبواقا داعمة لها كالأممية المثلية التي سعت إلى تحويل الممارسات الجنسية إلى هويات وذلك عن طريق عولمة gayness وتحصيل "حقوق" لأولئك الذين يعرّفون أنفسهم بها (أو بمعنى

[1] الرواية، ص94.

[2] الرواية، ص321.

[3] ينظر: نبيل فياض وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص225.

[4] سمر حبيب: المثلية الجنسية عند النساء في الشرق الأوسط، تاريخها وتصويرها، المرجع السابق، ص7.

أدق، تعرّفهم الأممية المثلية بها) وأنّ وجود مثل هذه المشاهد في عصرنا علامة على الرّقيّ الحضاريّ. وحتى وهم يسوّغون لمثل هذه الدعاوى (حقّ التنوع) قالوا بأنّ الميل الجنسي للإنسان أساسه جيني لا يستطيع التحكم فيه، وهي عكس نظرة الإسلاميين الذين يرون في مثل هذه الممارسات والتسامح معها علامة على تدهور الحضارة[1].

لقد أطلق مثليو الجنس في الآونة الأخيرة في بعض البلدان العربية مثل سوريا موقعا على الأنترنت بعنوان "أنا مثلي مثلك"؛ الهدف منه هو الدّعوة إلى التّعامل بتسامح مع الآخر، بغض النظر عن ميولاته الجنسية[2]، وأنّ من حقهم العيش الكريم والاحترام بعيدا عن كلّ الأحكام المسبقة ولا يتأتى ذلك إلا بتقديم قراءة جديدة وصادقة من خلال إعادة تشكيل اللغة وتوفير خطاب نقيض للخطاب السّائد المكرّس لوصم المثلية. ورأت ريم حوا الكاتبة المثلية الفلسطينية بأنّ "التوثيق والكتابة باللغة العربية هي الطريقة الأنجع والأقوى للتغيير، والرّدّ على الخطاب النقيض، وتقديم حقائق عادلة ومتحررة من القمع والتغييب الذي استعمل في كل ما يتعلق بالمثليّة الجنسيّة والهويات والميول الجنسيّ"[3]. فالكتابة في نظرها هي المنفذ والمخرج لهذه الهوية من القيود المفروضة عليها من خلال تصوير معاناتها وتطلعاتها كرد على الخطاب النقيض الذي يجرّمها ويهمشها.

يقابل كلمة "مثلي" كلمة "غيري أو المغاير جنسيا"، بينما تلتصق بالمثلي عدة مسميات كالشّاذ، اللوطي (الذكر)، السحاقي (الأنثى)، الجاي، والخول، واستخدم الرّوائي مصطلح (الحبايب) عبر سرده الروائي كمصطلح للمثليين يسهّل لهم التعرّف على بعضهم البعض، ولما تحمله الكلمة من دلالة لتلك العلاقة الحميمة التي تجمعهم. إذ يقضي محمد عبد النبي وقتا طويلا مع هاني محفوظ في الرّواية باعتباره الأنا السّادرة لهذه القضية، مستكشفا حياته وتاريخه وميوله، ومنطقه في كلّ ما يفعل. وراح بدوره يسرد لنا طريقة تعرّف المثليين على بعضهم البعض من خلال حركات وألوان خاصة تميزهم عن غيرهم. واعتبر اللين الذي هو سمة للنّساء علامة تميّز هذه الفئة عن غيرها. حتى حين تعرّف هاني على (عمر نور) ابن حارته القديمة "كان يبدو في الظّاهر رجلا طبيعيا تماما، ولا شيء في ملابسه أو في طريقة سيره وحركاته وكلامه ينمّ عن ارتباك ميوله. ومع ذلك وإذا دقق الواحد فيه قليلا، في وجهه المسمسم وفي أدائه عموما، استطاع أن يلتقط شيئا لينا في نظراته ولفتاته... هذا الرجل الأربعيني الشبيه

[1] ينظر: جوزيف مسعد: اشتهاء العرب، المرجع السابق، ص272.

[2] ينظر: نبيل فياض وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع نفسه، ص221.

[3] ريم حوا: اللغة والهوية: المثلية في التاريخ العربي، https://rainbowsudan.wordpress.com/2013/04/blog-html، المنشور بتاريخ: 2013/04/16.

بالنساء"[1]، وبين من تفضحه ميولاته وتنعكس في أفعاله كعبد العزيز الذي "كان ميله للرجال حقيقة واضحة، وليس مجرد نزوة أو فضول"[2].

حرص الروائي على إظهار الألوان والألبسة التي يستعملها المثليون ليبرز دلالتها المتعلقة بالنوع (الجندر) والوضع الاجتماعي، وهي نفسها من فضحتهم وسهلت على الشرطة الوصول إليهم "فقد عرفت أنّهم من وجدوهم يرتدون كيلوتات ملونة بالغوا في ضربهم وإهانتهم، باعتبار هذا دليلا دامغا على خنوثتهم"[3]، فالألبسة الملونة تمثّل جزء من الهوية المثلية الجنسية، لنتفاجأ بجيل ملوّن مائل يتساهل مع المثلية ثم يمارسها ثم يدافع عنها بشراسة، جيل قوس قزح بتعبير الباحثة هند بضاض، هذا الجيل الذي ترى فيه أنّه قد يأتي بنهاية فصيلة الإنسان[4].

يعترف هاني محفوظ -بين الوعي واللاوعي- للشرطة بأنّه "أنا "جاي"، سلبي وإيجابي"[5]، وجاي gay تعني المثلية الجنسية. قرر البطل أن يعلن هويته المثلية كهوية شخصية حين اعترف بها أمام الشرطة، وحين قرر أن يواجه وصمها بنزع نظارته السوداء، ذلك ما شجّعه بمسك يد عبد العزيز في وضح النهار وأمام الملأ "ذهبت مكشوف الوجه في عزّ النّهار، بلا نظارة سوداء، وبخطوات تتظاهر بالشجاعة. ما إن سرنا معا إلى سيارته، حتى بادر بمدّ يده، وأمسك أصابعي في كفّه الكبيرة. كان كلّ شيء ممكنا في هذه اللحظة...ربما تكون هذه المرة الأولى التي أمسكتُ فيها يده في الشّارع أمام الناس، والغريب أنّه لا أبعد يده ولا صدّني برقّة كما توقعت"[6]. إنّها لحظة ميلاد هذه الأقلية التي وجدت في المنظمات المساندة لها والمدافعة عن حقوقها المتنفس في مواجهة المجتمع دون تستر أو أقنعة.

دفع هذا العمل بالكثير من الأصوات المقموعة والمختبئة من أن تطلق العنان لنفسها وتجاهر بمثليتها وتطالب بما يسمى حق "المساواة في التنوع". مما جعل بعض الأقلام المثلية العربية كالمغربي (عبد الله الطايع) يكتب بكلّ جرأة عن مثليته التي لم يُعرف لها مثيل في المجتمع المغربي ولا العربي من قبل، بل جعلها كمادة أساسية في كتاباته الصّادرة باللغة الفرنسية، والتي يسرد من خلالها سيرته

[1] الرواية، ص127-230.

[2] الرواية، ص279.

[3] الرواية، ص87.

[4] ينظر: هند بضاض: عالم جديد يكتسي ألوان الطيف!، موقع الرقيم، 28 جويلية 2020، على الساعة: 4.51م، منشور على الرابط: https://www.rqiim.com/hindbadad.

[5] الرواية، ص88.

[6] الرواية، ص348-9.

الذّاتية باعتباره مثليّا: (كآبة عربية)، و(مغربي أنا)، (أحمر الطربوش). ففي هذا المقطع الذي يقرّ فيه بمثليته ويستشرف بوادر تقبلها من المجتمع من وجهة نظره، إذ يقول: "أماه لست وحيدا في المغرب! لقد تحرك شيء ما في هذه البلد، نحن نعيش قطيعة حقيقية...أنا أكتب، بمعنى أنني أتحمل مسؤولية ما تجاه نفسي ونحو المجتمع الذي جئت منه. إنني في خضم حرقة السؤال...لم يعد بإمكاني نصف الحلول، لذا فأنا أتحمل مسؤوليتي كاملة إلى النّهاية. لا أريد أن أعيش مطأطئ الرأس...ألا يستحق المغرب أحسن من ذلك؟ حداثة حقيقية؟ ثورة حقيقية في الذهنيات؟ لماذا لا نجرؤ أن نكون أنفسنا: نتحرر، حتى لو كان ذلك عن طرق الاستفزاز والفضيحة..."[1]. لقد أعلن الطايع عن مثليته وهو يأمل في أن تهب رياح تغيير الذهنيات بما يسمح لها باحترام اختيارات الفرد من دون استنقاص أو استهجان.

لقد مثّل الطبيب النفسي سميح الفئة المتضامنة والمتسامحة مع هؤلاء المثليين –دلالة الاسم- لأنّه "لا يرى مثل أغلب أهل مهنته في المثلية مرضا يستوجب العلاج، وإن لم ينكر ما نتعرض له من ضغوط تمنعنا من قبول حقيقتنا والتعايش معها"[2]، فالطبيب النفسي يستند في تقبله هذا على أساس المدخل الطبي مفاده تغيير توصيف هذا الميل الجنسي من كونه مرضًا إلى كونه فعلًا "طبيعيًّا"، ويوضح دكتور معتز الخطيب أنّ هذا التغيير أعلنت عنه منظمة الصحة العالمية في سنة 1990م، حين حذفت المثلية الجنسية من قائمة الأمراض النفسية، بل خصصوا يوم (17 ماي) من كلّ سنة يومًا لتنظيم مسيرات مؤيدة للمثلية في مدن مختلفة من العالم، وانتقلت المثلية من حالة العيب والعار الأخلاقي والاجتماعي إلى حالة الإظهار بل والافتخار[3].

ويرى مؤيدو هذه الظاهرة أنّه كلما أكّدت هذه الفئة هويتها المتأصلة تاريخيا باسم الأصالة والحرية، كلما عبّرت عن اختلافها في التّطور وأكّدته[4]. لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل سارت الأمور أبعد من ذلك بكثير حين تسيّست قضية المثلية وتقبّل المجتمع الغربي زواج المثليين واعتبروه شرعيا كالولايات المتحدة الأمريكية، هولندا، الدنمارك، بلجيكا، جنوب إفريقيا، والبرازيل وغيرهم.

يلجأ الكثير من أهل المثليين إلى تزويجهم بدافع كبح جماح ميولاتهم غير الصّحية للتخلص من هذا الإثم. ما جعل هاني يتشجع ويقرر الزواج "حتى بدافع رغبته البسيطة في الإنجاب وتكوين أسرة

[1] حميد زنار، وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص105.

[2] الرواية، ص180.

[3] ينظر: معتز الخطيب: المرجع السابق.

[4] ينظر: بيكو باريك: سياسة جديدة للهوية، المرجع السابق، ص68.

مثل كلّ إنسان آخر. أكدّت له من جديد ما يعرفه من قبل عن عدم اشتهائي النساء بأي درجة"[1]؛ لأنّ هذه الهُوية الجنسية لا يتوقف اهتمامها بالعلاقة الجنسية مع الطرف الآخر بل "يهيم بكلّ ما فيه. يهيم بجسده وبقوامه المفتول، وعضلاته وفكره، وكل شيء مفقود فيه ووجده في عشيقه"[2]. لذلك لم يتوقف البطل عن ملاحقة عبد العزيز رغم زواجه من شيرين وانجابه منها؛ لأنّ الشاذ يعشق مثله ويحب العيش معه حتى لو فرض عليه المجتمع غير ذلك. وحتى عندما ألحت عليه والدته بالزّواج أيضا، نصحه صديقه عمر نور بالاعتراف لها بمثليته "ربما يكون قد حان أوان الخروج من الخزانة، ويقصد إعلان مثليّتي"[3].

وبرفض الزواج الشرعي من المغاير جنسيا وتقبُّل زواج المثليين على الصعيد الدولي، حيث اعتبر جاك ديريدا الزوجان المثليان هما أيضا "زوجان"، وهذا الارتباط الزوجي يتطلب هو أيضا وجود أطفال شرعيين، ولمَ لا؟ طبعا لا يتمّ ذلك إلا عن طريق التبني، وهذا النوع من العلاقات الزوجية الجديد رمز له (بتحويل الموديل الأسري)، واصطلح على هذا التّحوُّل الذي نتجت عنه تفريعات كثيرة (بالأسر المضطربة)[4] الذي يعتبرونه علامة على التطور الحضاري والرقيّ.

4-3- أسباب المثلية الجنسية في المنظور الروائي:

تعددت مسببات المثلية والتي تراوحت بين الجيني والمرضي والانحراف في السلوك عن الفطرة السليمة، لذلك حاولت الرّوايات العربية التي تناولت هذه التيمة إلى تقصي وتحديد هذه الأسباب للإحاطة بها ورصدها، قصد كشف حقيقة تلك الممارسات، إذ بيّن جوزيف مسعد "أنّ طريقة تخيل عالم الرّواية أو القصة أو المسرحية، والأغراض التي تُسخّر الشهوة والممارسات الجنسية لخدمتها فبتلك الكتابات، إنما تكشف الأفكار السائدة في المجتمع أكثر مما تكشف الحقيقة الواقعة التي قد يُفهم أنها تسعى إلى تصويرها"[5]. ومنه قد تنشأ الميولات الجنسية غير السوية نتيجة لاضطراب نفسي، أو مشكل أسري، أو اختلال في البيئة الاجتماعية للطفل مما تؤدي بهم إلى حالة "اللاتحديد الهوية الجنسية". وفي "غياب تحقيق الحاجة (BESOIN) يقود إلى فقدان التّوازن وإلى القلق أو التوتر

[1] الرواية، ص178.

[2] سمير خلف الله: المثلية الجنسية، دراسة نقدية، دار الخيال، (د ط)، (د ت)، ص249.

[3] الرواية، ص172.

[4] ينظر: جاك ديريدا، إليزابيث رودينيسكو: ماذا عن الغد؟ (محاورة)، تر: سلمان حرفوش، تقديم: فيصل الدراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، 2008، ص51.

[5] جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص367.

النفساني وفق المصطلح الفرويدي، ولا توجد حاجة واحدة لدى الإنسان وإنّما هو أكبر الكائنات حاجات، فهو ليس في حاجة إلى فقط إلى الحاجات الحقيقية، وإنّما يعيش –كما يقول ماركوز- على الحاجات المزعومة أو الطلبات المزعومة"[1]. وباعتبار أنّ الإنسان مجموعة من الغرائز، فالانسياق وراء هذه الغرائز -خاصة إذا كانت غير سوية- يقود إلى تبعات وعواقب وخيمة، كما تلعب عدّة عوامل في تزكية هذه الغرائز واستحواذها على الفرد، مما يساهم في اتجاههم الجنسي إلى المثلية أو غيرها من ألوان الشذوذ. ومن هذا المنطلق حاول الروائي الإحاطة بأسباب هذه الظاهرة في روايته "في غرفة العنكبوت".

لقد قدّم هاني محفوظ نفسه منذ الوهلة الأولى "اسمي هاني محفوظ وكنت طفلا وحيدا مُدلّلا من الجميع، كأنّ أمي الشمس وأبي القمر. لكن أكثر من دللني وأحبّني كان جدي الخواجة ميدا"[2]، أحالنا الروائي بصورة غير مباشرة إلى الخلفية التاريخية والاجتماعية والعائلية للوسط الذي نشأ فيه البطل (المثلي)، موضحا نوع البيئة المساعدة لمثل هذه الممارسات الشاذة، كمسوغ يعلق عليه سبب خطيئة البطل. فلا نجد في الروايات العربية التي تناولت هذه التيمة "خطابا تحرريا يسعى لجعل الموضوع خيارا فرديا، بل هو يُرد إلى أسباب خارجية بعيدة عن مناقشة دواخل الشخصيات"[3]. لم يسع الروائي في طرحه للدفاع عن هذه القضية -التي شغلت حيزا مهما في عصرنا الراهن-، بل كان موضوعيا في طرحه، بتتبع أسبابها مبرزا نتائجها على الفرد والمجتمع.

وفي دراسة للباحثة هند عقيل ميرز عن عوامل نشأة نمط المثلية الجنسية وآثارها على نفسية الفرد، وأوضحت بأنّها تبدأ مع الطفل الرّضيع وتستمر حتى المراهقة والبلوغ، وبسبب هذه البداية المبكرة جدا، يتولد إحساس لدى المثلي بأنّه ربما وُلد هكذا. وفي مرحلة البلوغ يبدأ بإدراك أنّ اهتمامه بالأشخاص من نفس الجنس ليس طبيعيا، كما يكتشف أنّ هذه مرحلة سوف تستمر طوال العمر، فيشعر بالرّعب. بعد هذا الاكتشاف يأتي وقت من الانعزال التّام والاكتئاب الشّديد، ربما في هذه المرحلة يلجأ الكثيرون ممن لم يكونوا متديّنين إلى الدّين لمحاولة الحصول على تغيير مباشر وسريع كتطهير له مما لحق به وأصابه[4]. فيقول هاني: "توهمت أحيانا أنّني بدأت أرجع إلى الله في فترة السجن، وكنت قبل ذلك أرى أنّ هذا الطريق ليس من حقنا، لأنه يناقض رغباتنا الواضحة، وعواء الاحتياج

[1] سليم الدولة: الثقافة، الجنسوية الثقافية، المرجع السابق، ص57.

[2] الرواية، ص13.

[3] محمد ديبو، وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص142.

[4] ينظر: هند عقيل الميزر: الجنسية المثلية (العوامل والآثار)، دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، ع34، أفريل، جامعة حلوان، مصر. ص57.

الملحّ ينهش صدورنا ليل نهار، وعجزنا عن رفض الانصياع له"[1]، ثم تتدخل عوامل أخرى تساهم وفي ترسيخ هذا الفعل.

في بداية الرّواية أرجأ محمد عبد النبي أسباب المثلية الجنسية إلى العامل الاجتماعي والسّيكولوجي والنفسي، وظنّ هاني محفوظ أنّ الدّلال الزائد هو السّبب المباشر في حالته تلك "وهو ما امتص ماء الرجولة مني، غير أنّي توقفت من زمان عن الانشغال بالأسباب، من كثرة ما قابلت من حالات متنوعة، وتكاد تكون متناقضة في ظروف نشأتها، بين الحبايب"[2]. كما ركّز الكاتب على ظروف التنشئة الأولى للطفل باعتبارها أهمّ عامل في بناء وصقل شخصيته وسلوكه. فإذا افتقر بيت الطفل للمقومات الأساسية من الرّعاية والمتابعة والاهتمام كان واهيا كبيت العنكبوت خيوطه ما تفتأ تتلاشى لوهنها وضعفها. وأكثر ما يبحث عنه الطفل الذكر خاصة هو وجود الأب (الذكر) إلى جانبه، لكن والد هاني محفوظ كان شبه مغيب "تطلّعت نحو أبي منتظرا أن يقدّم لي بديلا أو تعويضا ما. كان ينساني أياما، ثم ينتبه لوجودي فجأة، كأنّني طفل الجيران، موجود في بيته بالصُدفة"[3]، فدور الأب كفيل بتعليم الطفل مبادئ الحياة وبناء شخصية متوازنة، غير أنّ فقدَ هاني لوالده سواء في حياته وبعد موته وهو ما يزال صغيرا ترك استفهامات كثيرة في ذهن هاني تحتاج إلى التوضيح، وكانت بدورها من العوامل المساعدة على توجهه الجنسي إلى المثلية، فيقول: "ربما أربكني قليلا تباين صورتي عن صورة أبي، اختلاف بشرتي البيضاء عن سمرته العميقة، وشعر جسمه الكثيف، وقوته المكينة في مقابل نعومتي وبدانتي وطراوة أطرافي، ربما حمل إليّ رسالة مفادها أنني لا أنتمي إليه، لا أشبهه، ولن أكون رجلا مثله أبدا، ثم مات قبل أن يساعدني في تبديد تلك الأوهان"[4].

أما أمه الفنانة المشهورة فكانت "تمر بالبيت كالضيفة"[5]. وبموت زوجها أخذت عبء البيت وتدبير متطلباته على كاهلها، وانشغلت على أهمّ دور لها وهو تربية واحتضان الابن "في البيت انغلقت أمي على نفسها تماما، وابتلعتها ضرورات المعيشة"[6]. لقد أكّدت الدّراسات والأبحاث في علم النّفس إلى أهمية ودور الوالدين في السّنوات الأولى للطفل، إذ يرى فايز محمد علي الحاج أنّ "المسئول الحقيقي هو التربية والقائمون على تربية الأبناء فلو أنّهم قاموا بتربيتهم على الأخلاق وأعطوهم من الرّعاية

[1] الرواية، ص305.
[2] الرواية، ص284.
[3] الرواية، ص31.
[4] الرواية، ص54.
[5] الرواية، ص69.
[6] الرواية، ص58.

والحنان والدفء ما فيه الكفاية، وراقبوا تصرفاتهم وعرفوا من يصاحبون وإلى أين يذهبون ومن يخالطون لما وصلت حالة هؤلاء إلى هذه النهاية المؤلمة والنتيجة المخزية"[1]. بينما ذكر سليم دولة في كتابه "الثقافة، الجنسوية الثقافيّة" في دراسة أدرجها للوسيان مالسون يرى بأنّه: "يظلّ الأطفال الذين حرموا بصورة مبكرة جدا من كلّ تعامل اجتماعي، يظلون عزلا في وضعهم إلى حدّ أنّهم يبدون كالحيوانات التّافهة"[2]، ويقصد بالتافهة هنا هو "العجز عن السيطرة على الجسد والقصور عن المدافعة عن النّفس والعيش بالافتقار إلى التّوازن، فالحيوان الإنساني لا يقوى على البقاء"[3]. وفي ظلّ المحنة التي يمر بها هاني محفوظ، وبعد معاناته في السّجن والتّعذيب الذي سُلط عليه، مما جعله يلوذ للصمت ليس عن قصد بل نتيجة صدمة من وحش ما لاقاه، راح البطل يبحث عن نفسه وعائلته ومنزله، وكيف أرداه هذا الميل إلى جثة هامدة بلا صوت ولامعنا لحياته.

إذا فالهروب من البيت الموحش هو أولى الخطوات نحو الشّذوذ، كان يبحث عن من ينتشله ويأخذ بيده إلى برّ الأمان، وطبعا من غير الوالدين أقدر وأقرب لاحتواء الابن خاصة في سنواته الحرجة –سن المراهقة-، كان هاني وهو ابن ستة عشر ربيعا يأمل أن تتنبه له أمه، فيقول: "رغم أنّها كانت أبعد من أن تتنبه إلى شيء، أو إلى تلك اليد الخفية التي تعيد تشكيلي من الداخل والخارج"[4]، وهو ما حدث لعبد العزيز أيضا ما قاده نحو المثلية والشذوذ قسوة الأهل وطغيان الأب وغيابه "...ومن أبيه رجل الجيش الغائب معظم الوقت...مقارنة بطفولتي أنا، عاش عبد العزيز في كابوس طويل"[5]. فترك الابن للوحدة والفراغ هو من أكثر العوامل سوْقا للآفات الاجتماعية والانحرافات، وفي هذا المحيط تنشأ شخصية الطفل شخصية هشة ومشتتة نتيجة السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه، حيث لا تقدم البيئة سوى خيارات قليلة للهوية تقبل التطبيق، فهذا نوع من الهوية أطلق عليها عالم الاجتماع مارشيا مصطلح (تشتت الهوية) التي تظهر عليها علامات معينة كالسّطحية، وهم عموما غير سعداء، كما

---

[1] جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص292، نقلا عن: (فايز محمد علي الحاج: الانحرافات الجنسية وأمراضها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983، ص37).

* للبحث في مراتب الهوية الأربعة (تحقيق الهوية، تعليق الهوية، تشتت الهوية، انغلاق الهوية)، ينظر: هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب، دراسة في سيكولوجية الشباب، ص43-47.

[2] سليم الدولة: المرجع السابق، ص67.

[3] سليم الدولة: المرجع نفسه، ص68.

[4] الرواية، ص62.

[5] الرواية، ص284.

يعانون بدرجة كبيرة من الوحدة وليس لديهم قدرة على التّفاعل[1]. ما دفع بهاني للبحث عن الاطمئنان في ظلّ هذا الخواء الكبير في شقة عابدين بأن ينشغل بالتلفاز أو يكلم نفسه، أو يخربش خواطر في دفاتره السّرية التي يفضي لها بهمومه وهواجسه وكوابيسه المرعبة "كنت أصنع من وحدتي شيئا أخر، شيئا قد يبدو مطمئنا ومستقرا ولو لساعات عابرة"[2]. استند الرّوائي في طرحه لهذه الظاهرة على نقطة واضحة، حيث ذكر سبب تعاطي هذه العادة غير السوية من قبل هاني محفوظ إلى غياب المرشد والموجه –الوالدين والفضاء الأسري الأمِن- وانسياقه وراء غرائزه وشهواته. إذ تسعى الغريزة إلى تحقيق ما يسميه فرويد الطاقة الليبيدية، إلا أنّ الإنسان "في غياب الأوامر والنواهي، وفي غياب الأنا الأعلى، وفي غياب الضمير الجمعي، في غياب الشرطي، يسلك وفق ما يسميه مبدأ "اللذة"[3]. واعتبر وظيفة الأوامر والنّواهي، الدّين والأخلاق، المراقبة والقصاص، هي العامل الأساس في تهذيب النفس، كما أنّها تساهم في الحدّ والكبت من سلطة الغرائز، التي تعيش زمان المتوحش[4]. ووفق كلّ هذه القوانين التي حدّدها المجتمع يمكن حماية الإنسان من نفسه وتوجيهه إلى برّ الأمان .

لقد ساهمت الظروف الاجتماعية كالتربية السيئة بما تحويه من غياب الأم وافتقاد الأب، كل ذلك يؤدي بطريقة حتمية تلقائية إلى هذا اللون من الشذوذ، حيث تطرح إحدى الدراسات "أن غياب الأب أو الأم يجعل نسبة الاتجاه إلى المثلية أكثر بنسبة 20%"[5] بالإضافة إلى قلّة الأصدقاء من نفس الجنس. وهناك عامل جد مهم في وهو الاعتداء الجنسي على الأطفال في الصغر. إذ تشير الدّراسات العلمية لحالات الانتهاك الجنسي تشيع في طفولة المثليين البالغين، حيث أفاد 80% من الرجال المثليين الذين شملتهم الدّراسات والأبحاث بأنّهم تعرضوا لانتهاك جنسي علي يد شخص بالغ قبل وصولهم لسن العاشرة، هذا لا يعني أنّ الاعتداء الجنسي يُنتِج تلقائيا الانجذاب الجنسي، فالضّرر الذي يحدثه الاعتداء الجنسي على الرّجال يُشكّل الميول المثلية لاحقا[6]. وهو ما حدث لشخصية البطل هاني محفوظ محفوظ وهو في سن المرهقة على يد عامل الأتليه (رأفت مقصدار)، حيث كان يرتاد المحل كلّ شهر

---

[1] ينظر: هاني الجزار: أزمة الهوية والتعصب، دراسة في سيكولوجية الشباب، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، ط1، 2011، ص47.

[2] الرواية، ص68.

[3] سليم دولة: المرجع نفسه، ص20.

[4] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص21.

[5] إبراهيم السيد: المثلية الجنسية: سلوك مكتسب أم جينات لا نتحكم بها؟، ميدان موقع الجزيرة، على الرابط: https://www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2017/8/1، بتاريخ: 2022/09/20، على الساعة: 21.50.

[6] ينظر: محمد سامي ملحم: القياس والتقويم في علم النفس، دار الميسرة، عمان، ط2، 2005، ص314.

ليأخذ الايجار. كان هاني يهرب من البيت الموحش الذي يفتقر للأمان والاستقرار ويلجأ إلى رأفت الذي أوهمه بالاهتمام، فالطفل الذكر في هذه السن الحرجة يحتاج إلى حبّ أبوي ذكوري كما تحتاج البنت إلى الحب والاهتمام من أمها، وإلا أضحوا فريسة سهلة لكلّ يد خارجية حانية تُظهر لهم الاهتمام، كذلك الارتباط والتعلق بأحد أفراد الأسرة ثم فقدانه عامل أخر يقود إلى هذا الميل الجنسي غير السوي. فكان رأفت العوض والسند الذي افتقده هاني بموت الجد وانشغال الأب عنه بملذاته وتعاطيه الكحول والمخدرات، فيقول: "كأن رأفت هو الوحيد المتبقي لي من عالم أبي وجدي، الوحيد الذي يهتم بي أو يتحدث إليّ"[1]. كما بيّن الرّوائي عاملا أخر لا يقل أهمية عن سابقيه، وهو غياب القدوة -خاصة الوالدين-، فهانئ يلاحظ استهتار والده في مجالس أنسه "التي اطلعت عليها بنفسي على بعض مشاهدها...رأيته مرة يُنظّم أصابع الحشيش في علبة خشبية أنيقة مُطعمة بالصدف...ومرة رأيته يدخل الحمام وراء واحدة من بنات الأتيليه"[2]. كلّ هذه العوامل توفرت في بيئة هاني محفوظ وهو لم يتجاوز سنّه العاشرة بعد.

كما أرجأ الروائي ميل الشّباب إلى مثل هذه الممارسات إلى عدم قدرة الشباب على الزّواج والتّحصن من المحرمات "الشباب المحروم الذي يجد بغيته في الحبايب"[3]، وذلك راجع لعزوف الشباب عن الزواج إما لغلاء المهور أو للانشغال بالدراسة. بعد تطوّر أحداث الرواية ونضج هاني محفوظ حاول الروائي تصوير الوجه الآخر لقضية الميول الجنسي غير السّوي، واعتبر العامل الجيني الوراثي هو السّبب الرئيس لهذا النوع من الشذوذ، فانجذاب هاني الجنسي للرجال حتى بعد زواجه وانجابه ليس له دخل فيه، بل هي ميولات لا يمكن أن يتحكم فيها "...كان يُمكن لي أنا نفسي أن أقتنع بها في زمن سابق، قبل أن ألتقي عشرات الأشخاص ممن اختلفت ظروف تربيتهم ونشأتهم عني تماما، ومع ذلك ولدوا ميالين للرجال"[4]. وبين العامل الجيني والعامل السيكولوجي والعامل الاجتماعي أعلنت الجمعية السيكولوجية الأمريكية بالاشتراك مع علماء كثيرون قاموا بدراسات للكشف عن مسببات المثلية "أنّ الميل الجنسي يُصاغ عند معظم الناس في سنّ مبكرة عبر تفاعلات معقّدة لعناصر بيولوجية،

[1] الرواية، ص58.
[2] الرواية، ص35.
[3] الرواية، ص325.
[4] الرواية، ص308.

سيكولوجية، واجتماعية"[1]. إذن لا يمكن ارجاع أسباب المثلية الجنسية لعامل دون أخر، بل هي نتيجة تظافر وتداخل عدة عوامل مع بعضها البعض.

لقد قدّم الروائي نماذج مختلفة من المثليين الجنسيين، فهاني الطفل المدلل ابن الممثلة المشهورة طلباته كلّها مستجابة، في جانب أخر قدّم شخصية عبد العزيز (مثلي موجب) الذي نشأ تنشئة شديدة -عكس هاني- وفي بيت كله ذكور وأب عسكري شديد، في حين كانت شخصية كريم سعدون- الذي تعرّف عليه البطل في السجن- تميل إلى التّدين والتصوف، حتى يبين أنّ المثلية الجنسية لا تعزى لعامل دون آخر، فهي علاقة معقّدة تتدخل فيها البيئة والثقافة التي ينشأ فيها الفرد، والتي تلعب دورا حاسما في الحدّ منها أو تبنيها وممارستها. وعلى لسان كافيين رابيلي يذكر لنا سليم دولة حقيقة الرجل والمرأة ودور الثقافة في صقل شخصيتهما، فالرّجال والنّساء يولدون ولديهم إمكان الشّدة واللين والعدوانيّة والسلبية، الذكورة والأنوثة، ولا مناص من تعليمهم أن يكونوا مثل هذا الجنس أو ذاك، فإنّ المجتمعات المختلفة تعلّم أشياء مختلفة[2]. بدليل شيوع الشّذوذ عند العرب بعد احتكاكهم بالثّقافة الفارسية.

إذا تحققت الهوية على أسس متينة وصحيحة. وقتها يستطيع الشاب أن يعرف من هو؟ وإلى أين يمضي؟ ويدرك بوضوح كيف يراه الآخرون، ويستطيع عندئذ أن يضع نفسه في المكان الملائم، داخل الاطار الاجتماعي المناسب والطبيعي، ويتقدم بثقة إلى المرحلة التّالية، أما إذا فشل الشاب في تحديد هويته يصبح عرضة للفشل وغير قادر على تحديد هدفه بما يعرف بتشتت الهوية، من ثمّة يصبح لقمة سهلة وعرضة لأنواع الانحراف. لقد عبّر إريكسون عن تشتت الهوية بأنّه عدم القدرة على إقامة علاقات حميمة طويلة المدى، إذ تتصف العلاقات غالبا بالسّطحية والنّمطية، بالإضافة إلى اختيار الهوية السّالبة التي تتعارض والأدوار التي تزكيها الأسرة أو المجتمع، ويندرج تحت ذلك الجماعات التي تحوي ذوي الجنسية المثلية والمدمنين والمتمردين والساخطين[3].

4-4- الهوية المثلية الجنسية: الحقيقة/ والوهم:

لا مراء أنّ المثلية الجنسية كانت ولا تزال محط النّبذ والإقصاء حتى وهي تتدعّم وتتكئ على أبواق وأصوات المؤيدين لها والمدافعين عنها كالأممية المثلية والمنظمات الحقوقية الإنسانية، وصارت

[1] نبيل فياض وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص213.

[2] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص31.

[3] ينظر: هاني الجزار: أزمة الهوية والتعصب، المرجع السابق، ص41.

تجد لها بنودا داخل عقود التشريع، لكن هل استطاع المثلي أن يتخلص نهائيا من الوصم في ظلّ الرّواسب الذّهنية والمخيالية؟ وهل وجد السّعادة التي ظلّ يبحث عنها وهو يشذُّ عن سربه ويتحرر من الأعراف والقيم؟ لقد أسرّ الروائي على لسان الشخصية البطلة بأنّ "مشكلة الجنس بلا حلّ، وربما لو تقبلونا وتقبلنا نحن أنفسنا، لاستطعنا رؤية الجوانب الأخرى المشتركة بيننا وبينهم، وما أكثرها"[1]. حجتهم في ذلك أنّ لا ذنب لهم في مشاعر وغرائز وجدوها في أنفسهم تجاه أمثالهم، ولم يجدوا أي مشاعر تجاه الجنس الغيري. ومن الجهة الأخرى ها هو هاني يتسأل بعد أن وصل لمبتغاه في التّقرب من عبد العزيز ومعاشرته، تساءل إن كان فعلا وصل إلى السعادة التي كان يبحث عنها؟ والتي من الواضح أنّها لم تكن سوى وهما يجب إدراكه "وجدتني أسأل نفسي هل أنا الآن شخص سعيد؟ لم أجد إجابة، وقلت ربما تكون السعادة هي الجزرة التي يضعونها أمامنا؛ لنبقى سائرين إلى الأمام مهما جرى، وربما لا تكون حتى جزرة حقيقية، بل صورة لها، لا أكثر"[2]. لا تسعى رواية محمد عبد النبي من خلال هذا الطّرح إلى تحقيق أهداف وغايات أخلاقية على نحو ما هو مألوف، لكن هدفها تفكيك الوعي وإعادة تشكيل كثير من المفاهيم المتعلقة بالقضايا الجنس (الجسد) باعتباره من المحظورات والمحرمات التي لا يجب الخوض فيها علنا، كما أنّ هدفه الرئيس اكتشاف هذه الذات المأزومة الموصومة بالشّذوذ في ظلّ مجتمع عربي إسلامي يستند في أحكامه وقوانينه –خاصة المتعلقة بالجنس- إلى الجانب الديني البحت[3]. ومن جهة أخرى يقف المثلي في ظلّ التّحديات التي يواجهها في البلاد العربية لإثبات هويته والمجاهرة بمثليته كحرية شخصية موقف صعبا نتيجة إقصائه والسّخرية منه ما سبب له أزمات نفسية وجسدية يصعب البرء منها.

لقد عمد الروائي لتوظيف تقنية الفلاش باك والقفز بين مقاطع الرواية وهي من تكنيكات تيار الوعي ليعكس "واقع الإنسان الداخلي ويستبطن ما يقبع في منطقة اللاشعور"[4]، إذ لم يلتزم في سرده لقصص المثليين بالكتابة الخطية لسير الأحداث، بل كان قفزه بين الأمكنة والأزمنة متنقلا بشكل مضطرب وفق خطين متوازيين: سيرة البطل الذّاتية منذ طفولته حتى بلوغه الأربعين ساردا ذكرياته وتجاربه الجنسية، ومن الجهة الثانية تفاصيل اعتقاله في السجن وما رافقها من تعذيب نفسي

[1] الرواية، ص140-141.

[2] الرواية، ص285.

[3] ينظر: محمود الضبع: الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2010، ص113.

[4] محمد إسماعيل محمد اللباني: رواية تيار الوعي، إدوارد الخراط أنموذجا، اصدارات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة –الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1999، ص32.

وجسدي، فقدَ فيها حتى قدرته على الكلام بعد خروجه من السجن، حيث "اعتمد الإرسالات العنكبوتية في السّرد، مما جعل النسيج الرّوائي يشبه إلى حدّ بعيد خيوط العنكبوت في عمليات الاتصال والانفصال وتداخل الواقع بالأحلام والحاضر بالماضي، والتي كانت تنطلق من لدن وعي الشّخصية الروائية العنكبوتية"[1]. ليعكس حالة الهذيان التي يعيشها الموصوم بالمثلية. ويصوّر تلك الشخصية الهشة الضّائعة المتوارية خلف خيوط العنكبوت والتي ما تفتأ تتهاوى على أعقابها. حين يقرر هاني محفوظ الانتقام من نفسه، فيقول: "أن أنتقم من نفسي ومن تفاهتها وهشاشتها. كنت دمية من قماش وقش، أدركت فجأة أنّها ليست سوى دمية"[2]. إذ فضحت الشّخصية البطلة نفسها الضّعيفة التي تشبه الدّمية، بلا روح ولا إحساس.

في حقيقة أخرى أشار عاصم الشيدي في مقال نشره في مجلة عمان، بأنّ الرّواية العربية أقرّت بعدم قبول المثلية الجنسية في الوطن العربي ويبدو ذلك واضحا حتى من خلال العنوان "ففكرة العنكبوت التي ارتبطت الرواية بخيوطها منذ البداية، مؤكدة إلى وهن الفكرة وعدم تقبّلها في العالم العربي حتى من قِبل من يمارسونها وسيتلذون بها"[3]، وهو ما صرح به الروائي بأنّ عنكبوتا واحد هو من شكّل ونسج حياة هاني "منذ كنت طفلا كان عنكبوت واحد ينسج خيط حياتي منذ مولدي وحتى الآن، ولن يرحل إلا بموتي ... حكيت له عن كوابيسي، كوابيس العناكب القديمة، ثم تلك الجديدة التي أرى فيها نفسي عاريا تماما وسط جميع من أعرفهم"[4]. حياة كالكابوس المزعج تتوسل السّكينة والاطمئنان لكن دون جدوى. والدّليل أنّ المثليين ليسوا سعداء حتى وهم يمارسون مثليتهم، وهناك فشل كبير في علاقاتهم، لقد نفر هاني من عمر نور ابن حارته القديمة ولم يستمر معه لا لسبب كبير إلا لأنّ حياته كانت واضحة وصادقة تكشف له الخواء والهوان الذي يعيشه، إذ يقول عنه: "كان صادقا، حياته تكاد تكون بلا أقنعة وأدوار، يعيش كما يشاء وكما يقرر...بلا كوابيس أو نوبات هلع، يتحدّث دون أن يفكر، ويضحك من قلبه لأبسط الأسباب"[5].

---

[1] حياة بن الشيخ، أحلام بن الشيخ: تيار الوعي في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي، بحث في جدلية حضور الوصم بالمثلية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 12، العدد 1، ص 1212، 2020، ص1212.

[2] الرواية، ص79.

[3] عاصم الشيدي: السماء الثامنة، المثلية الجنسية "في بيت العنكبوت"، جريدة عمان، المقال منشور في: 20 مارس 2017، على الرابط: https://www.omandaily.com، بتاريخ: 2022/09/22، على الساعة: 10.23.

[4] الرواية، ص254- 104.

[5] الرواية، ص131.

تقوم الرّواية بالفعل التطهيري اللازم للتخلص من عبء الشعور بالإثم، فكانت حيلة الكتابة على الدفاتر التي لجأ إليها هاني محفوظ كوسيلة علاجية نصحه بها طبيبه النفسي، وفي الوقت نفسه كطريقة لتجاوز العقبات النّفسية والاغتراب الاجتماعي الذي تفرضه قوانين وقيم المجتمع. ومن خلال تكنيك التداعي الحر (free Association) الذي يفسح المجال للمريض النفسي لتداعي أفكاره وهواجسه والاسترسال من تلقاء نفسها، والتي استغلها الروائيون في كتاباتهم "ويعنون به إفراز المحتوى النفسي بطريقة التداعي الحر بلا رقيب وبلا ترتيب منطقي وبدون عائق وبطريقة عشوائية"[1]. كما وجد هاني بعضا من الرّاحة النّفسية التي ينشدها في لجوئه إلى الله من خلال الصّلاة في المسجد والصّيام والصّدقة وكثرة الاستحمام علّه يزيل معه الخطيئة والإثم كلّما أحسّ بثقل الذنب على نفسه، فيقول هاني: "بين الحين والآخر يغلبني الإحساس بالذنب، والخوف من حساب الله وعقابه. فأنهك نفسي بالصلاة والصيام والدعاء"[2]. وعندما وجد الرعاية من صديق له في السجن، استشعر القرب من الله رغم كثرة أخطائه، واعترف "أنّ الله موجود، ومازال يحبني ويرعاني"[3]. بل كان يشعر بالارتياح بعد أن تصيبه نوبات الهلع علّها تطهّر ذاته المأزومة "كنت أشعر بعدها أنّني متُّ، وعدت إلى الدنيا من جديد، أو مثل من ينال عقابا غريبا، ولكنّه يخرج بعده مغسولا وجديدا ومستعدا لارتكاب المزيد من الأخطاء والذنوب"[4]. وحتى يكفّر كريم سعدون عن شعوره بالإثم حرص على الحفاظ على الصلاة وصيام الاثنين والخميس واستعادة ما نسيه من القرآن الكريم وقراءة كتب التصوف.

وفي وهم أخر، أقدم هاني على الزواج ليحمي نفسه من نظرة المجتمع وشكوك أمّه، ويثبت بأنّه شخص غيري طبيعي. رغم أنّ هاني اعتبر زواجه من شيرين خداع لنفسه أولا قبل أن يخدعها هي، فالزواج لا يعتبر حلا في مثل هذه الظاهرة، بل يؤزم المشكلة ويعقّدها "إذا كنت قد بدأت طريق خيانتي لنفسي منذ زواجي فلا بدّ أن أسير فيه حتى النهاية"[5]، وحين واجهته زوجته شيرين بالحقيقة المرّة "كنت "كنت بتتجوز ليه؟! كنت بتخلف ليه؟! حرام عليك يا أخي، حرام عليك!"[6]، وبيّن كمال الشيحاوي بأنّه:

[1] محمد إسماعيل محمد اللباني: رواية تيار الوعي، المرجع السابق، ص38-39.

[2] الرواية، ص69.

[3] الرواية، ص153.

[4] الرواية، ص104.

[5] الرواية، ص202.

[6] الرواية، ص191.

بأنّه: "ثبُت أنّ تزويج المثليين ليس حلا صائبا، وأنّ الأفضل هو مساعدتهم على العيش اجتماعيا بسلام"[1]. فالزواج في مثل هذه الحالات يفاقم المشكل بدل حلّه.

وفي خضم الصراع القائم لإثبات المثلية الجنسية، تطالعنا حقيقة المثليين التعيسة ويبدو أنّ ما فعله قوم لوط يتكرر في هذا الزمن. فمن خلال الجهود المبذولة الهائلة لجعل الجنسية المثلية سلوكا مقبولا على المستوى الفردي والجماعي، وقد تجاوز بعضهم مسألة القبول إلى مسألة الفخر والخروج في مظاهرات علنيّة تفخر بهذا السّلوك. والنتيجة المتوقعة لذلك هو أن تتفشى الرغبات المثلية الكامنة وتتوسع وتتحول إلى ممارسات مثلية يفخر بها أصاحبها ويدعون إليها فتزيد مساحة الجنسية المثلية يوما بعد يوم. وهي حقيقة أقرتها الباحثة في علم الاجتماع آميباتلر في ورقة بحثية نشرتها بعد تقصيها لهذه الظاهرة منذ 1988، لاحظت نسبة تزايد عدد المثليين جنسيا منذ 1991 فصاعدا، وبينت أنّ العامل الرئيس في ذلك هو العوامل الإعلامية والاجتماعية والسياسية؛ ولو أنّ العامل الجيني هو السبب لظلّت النّسب ثابتة[2]. ومن الجهة الأخرى تواجهنا حجتهم في أنّ المثلي إنسان مسالم يمارس حريته دون أن يؤذي أحد، وحين تسرّب ميول (مينا جميل) المثلية إلى مسامع أشقائه ابتعد عنهم في صمت عدا أخوه عاطف الذي كان يعيش في نابولي ومتزوج من إيطالية الذي ظلّ يسانده طوال الوقت. فعاطف "يؤمن بحرية الإنسان، وبحق كلّ واحد أن يمارس الجنس كما يشاء ومع من يشاء ما دام لا يؤذي أحد، فيتسلل إلى نفسي شيءٌ يشبه الحسد"[3]. فالروائي وهو يعرض علينا رأي عاطف يحيلنا مباشرة إلى أنّ المساندين لهذه الظاهرة لا يعيشون ولا ينتمون للعالم العربي الذي يستنكر مثل هذه الممارسات الشّاذة والمستهجنة. بل يعيشون في الغرب المتحرر من كلّ تلك القيود.

إذن ماذا بعد الاعتراف بالمثلية وممارسة الشذوذ والسير في مواجهة الطبيعة البشرية التي جُبل عليها الإنسان؟ ومنه يقودنا الروائي في نهاية المطاف إلى معادلة صعبة التحقيق، ففي ظلّ تصاعد دعاوى المنظمات والجمعيات الحقوقية الإنسانية والدّفاع والاعتراف بهذه الأقلية كهوية جنسية طبيعية، ما سمح لشخصيات الرّواية كهاني وعبد العزيز وعبد الكريم بركات برفع القناع والإعلان عن مثليتهم أمام المجتمع، يطل علينا جانب أخر من هذه القضية وهو شبح وكابوس الأمراض النفسية والجسدية، كمرض فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز)، وجذري القردة والذي ظهر بصورة واضحة بعد أزمة وباء الكورونا وراح يحصد المثليين بالتحديد فكشفت الاحصائيات وكالة الصحة الأممية بأنّ

[1] كمال الشيحاوي وآخرون: المثلية الجنسية، المرجع السابق، ص156.

[2] ينظر: إبراهيم السيد: المثلية الجنسية : سلوك مكتسب أم جينات لا نتحكم بها؟، المرجع السابق.

[3] الرواية، ص166.

أغلب الحالات المعلن عنها مست الرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال، خاصة في الدّول الغربية كأوروبا وأمريكا. وعندما عرضت عليهم جمعية الدفاع عن حقوق المثليين إجراء فحوصات إذا شاءوا، للتأكد من عدم إصابتهم بفيروس نقص المناعة المكتسبة "وافقوا ولم تكن نتيجة التحاليل في صالح صديقنا الصغير"[1]. في حين ذكر هاني ما يعانونه من "لعنة قمل العانة وبلوى التينا التي تلتصق بالجسم كالقراض، ومواجع البواسير والشروخ بين وقت وآخر"[2]. لا يقف الأمر عند هذا الحدّ، فيؤكّد محمد علي البار الذي حاول تبيان عواقب الممارسات الجنسية غير الشّرعية، المتمثلة في الأمراض التناسلية، واعتبرهم متفردين دون غيرهم في التقاط مثل هذه الأمراض، فذكر الإيدز والهربس، فهاته الأمراض توجد بكثرة "في حلوق وبلاعيم الشاذين جنسيا لانتشار هذه الممارسات الشاذة بينهم...بالإضافة إلى إصابة القناة الشرجية والجهاز الهضمي"[3]، مبررا رأيه بأنّ انتشار مثل هذه الممارسات كاللواط والزنا كانت سببا في أفول عدّة حضارات كالإغريق والفرس[4]. إلا أن أكبر هاجس لمثل هذه الظواهر ما أشار له الخطيب العدناني "فيعتبر الشذوذ الجنسي أكبر عاهة ووباء جماعيا يؤدي إلى قطع النسل البشري بمعنى إبادته ومسخه وسلب خواصّه وقدراته على الفاعل والمفعول به"[5]. وهو بذلك ينافي الفطرة السليمة التي تدعو إلى إعمار الأرض وزيادة النسل.

ماذا لو سايرنا ركب المؤيدين وسلّمنا قضية المثلية الجنسية للجانب الجيني؟ فكأننا أعطينا للشخص المثلي أنّ لا خيار أمامه غير مثليته. وهو ما أكّده الأخوان نيل وايتهيد وبريار وايتهيد في مقدمة كتابهما (جيناتي جعلتني أفعلها!): "إنّ الغرب كان موضوعا لحملة من التّضليل والخداع في السنوات العشرين أو الثلاثين الأخيرة، جعلت مؤسساته العامة من المشرّعين إلى القضاة ومن الكنائس إلى التخصّصات الذهنية الصّحية يؤمنون بشكل واسع أنّ المثلية الجنسية موروثة عضويا وبالتالي لا يمكن تغييرها"[6]. وتثبت الجمعية السيكولوجية الأمريكية باشتراك مع علماء كثيرون واستنادا على عدّة

---

[1] الرواية، ص346.

[2] الرواية، ص325.

[3] محمد علي البار: الأمراض الجنسية: أسبابها وعلاجها، دار المنارة، جدة، 1986، ص47-48.

[4] كما ذكر البار أمراضا أخرى ك: مرض الزهري، والتهاب المجرى البولي، وفيروس الكبد من فصيلة B، وورم كابوسي ساركوما؛ وهو أحد علامات الأيدز. لمزيد من المعلومات حول الأمراض الجنسية التي تصيب الشواذ ينظر: محمد علي البار: الأمراض الجنسية: أسبابها وعلاجها، ص47-50.

[5] جوزيف مسعد: المرجع السابق، ص348، نقلا عن: (الخطيب العدناني: الزنا والشذوذ في التاريخ العربي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1999، ص110).

[6] إبراهيم السيد: المثلية الجنسية: سلوك مكتسب أم جينات لا نتحكم بها؟، المرجع السابق.

نظريات "أنّ الميل الجنسي يصاغ عند معظم الناس في سنّ مبكرة عبر تفاعلات معقدة لعناصر بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وغيرها"[1]. ومنه فالجينات بريئة من كلّ هذه الادعاءات والميولات والممارسات.

وإذا افترضنا أنّ لفئة المثليين حقوقا، فهل النّشاط الجنسي بما هو نشاطٌ غريزي يستوجب حقوق؟ إذن لا نملك في مواجهة هذا المدّ المتزايد الذي يدعم الميولات غير السّوية والتي لوّثت الفطرة السليمة غير الوعي به ثم مواجهته في سبيل حماية الناشئة منه؛ فالضياع النّفسي الذي يعيشه الإنسان اليوم ما هو إلا صورة جزئية عن الضياع الاجتماعي الذي يعانيه البشر[2]. ولأنّ السّير عكس التّيار البشري بل الاستسهال مع ذلك قد يولد جيلا يتعايش مع الجرائم كالقتل والسرقة جيلا يفتقد للقيم والمبادئ النبيلة، جيلا يعلن بهدم الحضارة بدل بناءها. ولا يتمّ ذلك إلا بتحمّل كلّ فرد مسئولياته على أتمّ وجه. لقد اكتشف الإنسان المعاصر أنّ طبيعة الإنسان واحدة، وهي التي جُبلت على الفطرة السليمة، بينما تلعب الثّقافات المختلفة دورها في خلق طبائع مختلفة[3]. ومنه كان توجّه الرّواية العربية المعاصرة لتناول هذه التيمة وكشف خباياها بكلّ جرأة قصد التأسيس لوعي نقدي عميق وتسليط الضوء على مثل هذه القضايا التي كان الحديث عنها شبه محرم. إلا أنّ نظرة محمد عبد النبي لهذه القضية لم تتجاوز كونها عرض لهذه القضية في سياقها الثقافي العام، كما لم تساعد علميّ الاجتماع والنّفس في التّوصل إلى حلول وبقيت محصورة في حدود الوصم الموجود.

[1] نبيل فياض وآخرون: المثلية الجنسية، ص244.

[2] ينظر: شكري غالي، أزمة الجنس في القصة العربية، ص60.

[3] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص13.

الفصل الخامس: جدلية الوصم والهوية في قضايا العنصرية في رواية "لأنّي أسود" لسعداء دعاس

5-1- تمثُّلات الأسود في رواية "لأنّي أسود" لسعداء الدّعاس

5-1-1- قراءة في عتبات الرّواية

5-1-2- دلالة السّواد الرمزية: المقدس/المدنس

5-1-3- ممارسة الوصم في إطار الغيرية

5-2- تشظّي الهُويات الملونة في الرّواية

5-2-1- إشكالية الأبيض والأسود: المركز/الهامش

5-2-2- إشكالية الأنا والأخر: العربي بين القطيعة والانتماء

5-2-3- التمييز الطائفي: السّنّة/الشّيعة

5-3- ترميم الهويات الملوّنة: رحلة الهامش إلى المتن

5-4- ماذا بعد الوصم بالسّواد والعرقية؟

5-4-1- النسبيّة الثقافية وتحقيق مبدأ الاختلاف

5-4-2- بين العنصرية والاختلاف الثقافي

لقد أولت الدّراسات ما بعد الكولونيالية اهتماما خاصا بالأقليات المهمشة والمقهورة والمنبوذة اجتماعيا، وقد عانت هذه الأقليات الموصومة كالمثلية والنسوية والعرقية وغيرها عبر التّاريخ من تعصب مجتمعات رجعية التفكير حكمت على الأخر المختلف بالهمجية والتخلف والبدائية واختزلت كلّ هذه الهُويات (الأخر) في ضمير الحضور (الأنا) باعتباره المركز وصاحب السلطة والمعرفة. من هذا المنطلق سعت الرّواية العربية المعاصرة إلى الغوص في عمق واقع هذه الطبقات الهشة وفضح ومحاربة سياسة التغريب والاستعلاء والإقصاء التي كان الأنا المتسلط ينتهجها ضدّ الأخر المختلف. وبه "طفت فئات الأقليات إلى السّطح بعد أن ظلّت ردحا من الزمن أسيرة الصمت والخوف والقلق"[1]. وراحت تعبّر عن آمالها وتطلعاتها وتطالب بحقّها في المساواة والعدالة الاجتماعية.

إذ حرصت الدراسات الما بعدية (ما بعد الكولونيالية، ما بعد الحداثة) إلى إعادة قراءة للأعمال الأدبية وتسليط الضوء على الخطابات الشعبية والهامشية وغير المؤسساتية، ومن بينها قضية الإثنية والتمييز العنصري. إذ بفضل هذه الجهود انتقل ما كان يعدّ هامشا في الأعمال الأدبية إلى المركز من خلال زعزعة وتقويض هذه المركزية وإعادة الاعتبار للهامش عبر خلق التوازنات بين الأنا والأخر. وحاولت الرواية العربية المعاصرة تمثيل الأسود (الأخر)، وتناولت قضاياه بمختلف أبعادها التّاريخية والاجتماعية والثقافية في المتن الروائي كلّه، من بين هذه الرّوايات نذكر: رواية "جاهلية" للروائية السّعودية ليلى الجهني الصّادرة عن دار الآداب سنة (2007)، رواية "طعم أسود... رائحة سوداء" لعلي المقري، صدرت عن دار الساقي سنة (2008)، ورواية "زرايب العبيد" للكاتبة الليبية نجوى بن شتوان عن دار الساقي سنة (2016)، ورواية "الزنجية" للكاتبة الجزائرية عائشة بنور الصادرة عن دار الخيال للنشر سنة (2020).

ومن خلال رواية "لأنّي أسود" للكاتبة الكويتية سعداء الدعاس حاولنا تسليط الضّوء على قضية العرق والتّمييز العنصري بنقل نسق العرق الأسود المهمّش إلى مركز الكتابة الإبداعية، هذا النسق الذي كان للمرجعية التاريخية دور بارز في تركيب صور انتقاصية عنه في وعي المجتمعات فوصمته بشتى الصفات الذميمة بيّنها الدكتور نادر كاظم بقوله: "هذا الآخر الذي وُصم بصفات البهيمة والوحشية والشهوانية المفرطة وفساد الخلق وتشوه الخلقة، ونحتت له تمثيلات انتقاصية وصور مشوّهة ترسبت في المتخيل العربي، ورسّختها ممارسات التمثيل المتنوعة الخطابية وغير

[1] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية، من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، ص8.

الخطابية"[1]. في المقابل أعطت العرق الأبيض الحق في تنصيب نفسه سيّدا عليه والمتحكم في زمام أموره، فهو "وحده الذي يملك الإرادة والقدرة على بناء حياة تاريخية أما العرق الأسود، وبامتياز، فلا حياة ولا إرادة ولا طاقة تخصه؛ أفنته الضغائن قديمة جدا وصراعات باطنية لا نهاية لها، هو ربما يدور على نفسه إنّه مجرد كتلة جامدة في انتظار عجنها على يد عرق سامي"[2]. ولمّا كانت الهوية نسقا من القيم وفي مقدمتها كرامة الإنسان قبل كلّ شيء، فإنّ أي نيل من كرامته سيفجّر هذه الهوية كما حدث حين أحرق مواطن تونسي نفسه عندما نالت شرطية من كرامته، وامتدت الشرارة بعد ذلك إلى بلدان عربية أخرى. معلنة عن انتشار الثورة العربية الأخيرة دفاعا عن كرامة الإنسان وحريّته[3]. لذلك لابد من إتاحة الفرصة للآخر "للتحاور والتداول هي علّة لخروج الذّات من عزلتها وتوّحدها"[4]، وانطلاقا من هذه الرؤية حاولت الرواية إعادة الاعتبار لهذه الأقلية المهمشة وتغيير موضعها وذلك بإثبات شرعية وجودها داخل المنظومة الاجتماعية.

وعليه: هل استطاعت الروائية إسماع صوت هذه الأقلية الموصومة المهمشة؟ وهل نجحت هذه الأقلية السوداء في إيجاد مكان لها داخل المنظومة الاجتماعية؟ هل الوصم بالسواد مرتبط باللون أم هو محصلة رواسب التاريخ؟ وهل للعنصرية نموذج واحد؟ وكيف يمكننا ترميم الهويات الملوّنة؟ كلّ هذا سنحاول محاورته والإجابة عنه من خلال رواية "لأنّي أسود" للروائية سعداء الدعاس.

5-1- تمثّلات الأسود في رواية "لأني أسود" لسعداء الدعاس:

تعتبر رواية "لأني أسود" للكاتبة الكويتية سعداء الدعاس من الرّوايات المناهضة للعنصرية. حيث أفردت مساحة واسعة من الكتابة لتناول قضية من قضايا الهامش والمسكوت عنه، ألا وهي قضية التمييز العنصري، حصلت الرّواية على جائزة الدولة التشجيعية سنة 2010. وهي من الرّوايات العربية الجريئة التي تبنّت وجهة نظر تتعاطف مع هذه الأقلية ضد كلّ الممارسات العنصرية كالتهميش والمبالغة في وصم اللون الأسود وذمه. واتخذت من اللون الأسود معولا لهدم المعتقدات والأحكام

[1] نادر الكاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص17.

[2] مبيمبي أشيل: نقد العقل الزنجي، تر: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، - ناشرون-، بيروت، ط1، 2018 ص68.

[3] ينظر: حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، المرجع السابق، ص58.

[4] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص131.

المسبقة الجائرة في حق هذه الفئة الموصومة. ومنحت الرّوائية الأسود من خلال فضائها النصي منبرا لإسماع صوته المكمم الذي سلبته إياه ثقافة جائرة تصنّف السود خارج التصنيف الإنساني.

أوكلت سعداء مهمة سرد أحداث الرواية -عبر فصولها (19)- لشخصية الابن (جمال)، من خلال سرد تفاصيل عائلته ومعاناتها الصغيرة والكبيرة في معظم فصول الرواية، وكشف من خلال تمثّلاته في الرّواية صورا وأنماطا عديدة لموقف المجتمع ونظرته الازدرائية للأسود. لتضعنا أمام معضلة حقيقية لم تتوقف بتوالي الأجيال وتلاحقها -حتى الحفيد جمال- وما زالت تنتقل وتتوارث حتى في ظلّ الانفتاح الحضاري والتّعدد الهوياتي والإخاء الإنساني ألا وهي قضية التميز العنصري؛ إذ تحفل الرّواية في فصولها بكثير من مشاهد الحزن والألم نتيجة ما يعانيه الأسود من تهميش مقصود لا لشيء فقط لصبغة جينية حكمت عليه بالشّقاء طوال حياته.

لقد قدّمت الأسود في ثقافتين وديانتين وبلدين مختلفين تماما عن بعض في إشارة منها أنّ هذا التميز لا يقتصر على مجتمع أو طبقة أو دين دون أخر، بل هو قضية متأصلة ومتجذرة في أغلب المجتمعات والثقافات والأديان، فلا تختلف معاناة الأسود الغربي (الأمريكي) عن الأسود العربي (الكويتي)، إذ يبقى الوصم بالسواد يلاحقهم ويعكر صفوة حياتهم، حتى اعتبرت بعض الدّراسات أنّه يصعب المصالحة بين ذاكرة العبيد وذاكرة الأسياد[1]. وانطلاقا من عنوان الرواية وغلافها وصولا إلى متنها أخذتنا الرّوائية في رحلة استجلاء لتمثّلات الأسود في الخطاب الروائي، خاصة وأنّ هذه الموضوعات غير مطروقة وقليلة على غرار غيرها من الموضوعات التي نالت حظها من البحث والدراسة.

5-1-1-قراءة في عتبات الرّواية:

يعتبر الغلاف واجهة العمل الأدبي الذي يوحي بمضمونه من خلال العلامات اللغوية وغير اللغوية: كاسم المؤلف وجنس الكتابة والعنوان وغيره من العلامات. ومن خلال عتبتيّ الغلاف والعنوان حاولنا الوقوف على دلالتهما وأبعادهما لاستجلاء مرامي النّص الروائي لاسيما أنماط حضور الشخصية الزنجية. لقد لوّن السّواد غلاف الرواية ليختصر العديد من صفحاتها، ماعدا العنوان واسم الروائية "سعداء الدعاس" اللذان جاءا باللون الأبيض، في إشارة مباشرة لمضمون الرواية وهو العرقية والتميز العنصري، الذي يعتبر من موضوعات الهامش والمسكوت عنه.

[1] ينظر: بوبريك رحال: العبودية بين القاعدة والاستثناء، ص185.

كما يشير هذان اللونان (الأبيض –الأسود) إلى الصراع القائم بين الفرح والحزن بين المركز والهامش بين الأسود والأبيض. هذا الأبيض الذي مارس كل أشكال الاستهجان والسخرية والتهميش ضدّ الموصومين بالسّواد مذ ولدوا على أيديهم في لحظاتهم الأولى وامتلكهم ولاحقهم شعور النقص والدونية، هذا المعنى الذي تجسّد من خلال جمل موجزة ومكثّفة ويمكن إسقاطها على ما قالته البطلة السّوداء الأمريكية جوان وهي تُسائل الأبيض عن سبب رفضه واحتقاره لهم. فتقول: "نبدأ طقوس الولادة على أيديكم المشبعة بالذنب؛ فنُملِّس شعورنا التي أحببناها منكوشة.. كي لا نؤذي مقلكم التي لا حياة فيها. نقشر جلودنا السوداء، اللامعة، المصقولة... لنجانس ألوانكم الشفافة الباردة"[1]. إنها محاولات يائسة لدرء اختلاف فاضح يعدّ حالة طبيعية في أي مجتمع، ما دفع بالأسود إلى تغيير طباعه وشكله لإرضاء الأخر، فتقول جوان: "نرتدي وجوها لا نعرفها... لا نستسيغها... نمقتها، فقط لنكون مرئيين في محيط لا مرئي... ونتحول بفضلكم إلى أشباح... بعد أن كنا بشرا"[2]. وقد كُتب اسم المؤلفة والعنوان –كما أشرنا سابقا- باللون الأبيض في محاولة جادة من الروائية لكسر خطية الأسود وزعزعة النسق الرافض للسواد في هذه النفوس وإعادة الاعتبار للأسود كحالة صحية في المجتمعات تبيّن أن الاختلاف مقصد إلهي لتحقيق التّشارك والتّعاون والتّكامل الإنساني.

ولا شكّ أنّ نسق (التّلوين) الثقافي من أشدّ الأمور حساسية في أي ثقافة لكن الأمر يزداد خطورة في ثقافتنا؛ لأنّ نبذ هذا الاختلاف منافي لقيم ومبادئ ديننا الحنيف، لقوله تعالى في الآية (22) من سورة الروم: ﴿وَمِنْ آياتِهِ خلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وِاخْتِلافُ أَلْسِنتِكُم وأَلْوَانِكُم إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ للعَالِمِين﴾، بينما تربعت الصورة الفوتوغرافية التي بينت لنا الشّق الأيسر لرجل أسود بخلفية بيضاء على غلاف الرواية لتبرز أثر اللون والوصم والتنكيل به، وكيف أثّر كلّ ذلك على الحالة النفسية لهذه الأقلية التي تعترف بنقصها وتبعيتها، صورة تحمل معالم البؤس واليأس نتيجة وصمها بالسّواد وتحميلها ذنب جينات لم تكن لها يده في اختيارها، كما توحي بحجم الظلم والقهر الذي يعيشه الأسود في المجتمع الكويتي والأمريكي، إذ درس مصطفى الحجازي سيكولوجية الإنسان المقهور بتعمق شديد

[1] الرواية، ص66.

[2] الرواية، ص66.

فوجد "أنّها تتصف بانحرافات سيكولوجية متعددة، ويلجأ إلى مجموعة من الميكانيزمات اللاواعية في ممارستها وسلوكها للتخفيف من وطأة أزمتها"[1].

أمّا العنوان الذي يعدّ "مجموعة العلامات اللسانية من كلمات وجمل وحتى نصوص، وقد تظهر على رأس النّص لتدلّ عليه وتعيّنه، تشير إلى محتواه الكلي، ولتجذب جمهوره المستهدف"[2]. فقد انتهجت سعداء الدعاس أساليب العنونة التقليدية التي تبوح بكلّ أسرار النص منذ اللحظة الأولى وجاء اختيارها للعنوان اختيارا واعيا وقصديا للفت القارئ وحثّه على إعادة النّظر لهذه الأقلية الموصومة.

ما يلاحظ على العنوان من خلال بنيته التّركيبية النّحوية أنّه جاء في جملة اسمية (لأني أسود) ومن دلالات الجمل الإسمية أنّا تفيد الثبات والاستقرار والاستكانة، لتبين وضع الذي ظل عليه العبيد السود لقرون طويلة عاجزين عن التّعريف بأنفسهم وبقضيتهم، وعاجزين أيضا من التّخلص من الإرث العنصري الذي ظلّ يربكهم ويدني من قيمتهم ومكانتهم. وباستكناه المستوى التركيبي للعنوان في مركبه الرباعي، المتكوّن من حرفين (لـ -أنْ) وضمير (ي)، وكلمة (أسود) التي احتلت مركز العنوان وبؤرته وكانت الكلمة المفتاحية الأساسية التي جاءت بقية أجزاء الجملة محتفية بها وساهمت في تحديد دلالتها.

وكلمة (أسود) جاءت خبرا نكرة، لتخبرنا مسبقا عن سبب انعزال الأسود وتهميشه ولتؤكد ما حمله (الأسود) من دلالات إيحائية راسخة في الثقافة العربية والغربية لهذا اللون: كالقبح والبشاعة والبدائية وغيرها من الوصوم. فاللون الأسود يعدّ من الألوان المحايدة، وعرّفه أحمد مختار في كتابه" اللغة واللون" بأنّه: "رمز الحزن والألم والموت، كما أنّه رمز الخوف من المجهول والميل إلى التكتم"[3]. لقد تجسّد الأسود بشكل جلي في المتن الروائي، إذ لوّن السواد مقاطع الرواية كما لوّن غلافها، ليعلن مسبقا مقام الحزن والخيبة التي يعيشها البطل رفقة عائلته وبسبب انتمائه.

[1] مصطفى الحجازي: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1976، ص162.

[2] عبد الحق بلعابد: عتبات، جيرار جينات من النص إلى المناص، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص67.

[3] أحمد مختار: اللغة واللون، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1982، ط2، 1997، ص229.

5-1-2- دلالة السواد الرمزية: المقدس/المدنس:

يحمل اللون الأسود دلالات رمزية وايحاءات معينة ارتبطت بظواهر كونية كالليل والنهار، وتحمّل هذا اللون بكلّ الدّلالات السّلبية التي ترسبت في الذّاكرة الجمعية عبر الزّمن، إلا أنّ ذلك لا ينفي لما لهذا اللون من دلالات ايجابية رصدتها الروائية من خلال عدّة مشاهد محاولة التخفيف من الانتقادات التي يتعرض لها السودان يوميا، فحين صرّحت جوان بأنّها أشدّ إخوتها سوادا، إلا أنّ أمّها اعتادت أن تقول لها: "لو ما السواد غالي ما سكن بالعين"[1]، وقد يُوصف بعضهم بالجمال لشدّة سواد العين فتطلق العرب صفة الأحور والحوراء على من اشتدّ البياض والسواد في عينيه.

وتتجلى نعمة السّواد أيضا في العفّة، حين تُصرح جوان بأنّ الحصول على طفل أسود دلالة على عفّة أمّه "لإدراكهن أنّ السّواد الدّاكن يشكل نعمة الانتماء لأم لم تبرح خارج حدود الحي"[2]. كما يحمل هذا اللون دلالات ايجابية أخرى في الثقافة العربية التي لم تظهر إلا بظهور الإسلام واحتضانه للآخرين المختلفين واستيعاب ثقافاتهم المتنوّعة، ولعلّ صورة اندماج الصحابي الجليل (بلال بن رباح) مع المسلمين أكبر دليل على سماحة هذا الدّين وتقبّله للآخر المختلف، إذ تقول الرّوائية على لسان فوزي: "والدتي أرادتني عربيا، كويتيا كوالدي الذي أحبت... مسلما ككلّ المسلمين الذين يؤمنون بأنّ البشر سواسية... يفخرون بسواد دثر ملامح مؤذن الرسول (بلال الحبشي)"[3] ولم يقف لون بشرته حاجز بينه وبين الصّحابة بل نال شرف الصحابي ومؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم، كما ميّز السّواد أهمّ معالم ومقدسات المسلمين والذّي تمثّل في الكعبة الشريفة والحجر الأسود "...يطوفون حول (كعبة) سوداء... ويقبلون (حجرها) الأسود"[4]. لما لها من مكانة عظيمة في نفوس المسلمين.

والملاحظ أنّ الدّلالة السّلبية لهذا اللون هي السمة الغالبة والطاغية على كلّ الدلالات الايجابية، إذ يرى بعض الدّارسين "أنّ السواد يكتنز بدلالات سلبية تكاد تكون عالمية ومشتركة بين الثقافات"[5] وذلك لما لهذا اللون من دلالات ذاتية وملازمة له اكتسبها من الظواهر الطبيعية وحتى بعض الحيوانات، اقترنت بالظّلمة والغراب ودلالتهما على الشؤم والموت والفناء[6]. فما يميز دلالة الأسود

---

[1] الرواية، ص59.

[2] الرواية، ص7.

[3] الرواية، ص59.

[4] الرواية، ص161.

[5] نادر كاظم: تمثيلات صورة الأسود في المخيال العربي الوسيط، ص146.

[6] ينظر: نادر كاظم، المرجع السابق، ص146.

هو ضخامة التمثيل الذي أنتجته الثقافة العربية والعالمية التي أصبغت عليه هالات الشؤم والخطيئة والشرّ، هذا اللون هو "إرث اعتاد أن (يلبس) الأسود، ويعتز به كملك للألوان... كما اعتاد أن (يسلب) الأرواح السوداء مُلكها. يستعبدها... ينبذها... يقتلها إن دعت الحاجة"[1].

لقد صوّرت الروائية معاناة الأسود التي لازمت مراحل حياته على لسان جمال ذلك الفتى الهجين، من أب أسود عربي وأم سوداء أمريكية -ابن الثقافتين المختلفتين والدينين المختلفين والبلدين المختلفين - ويبقى اللون الأسود هو القاسم الوحيد المشرك بين والديه، لقد تجرع الألم مذ كان مضغة في رحم أمه وقررت جيناته أن يكون أسودا وحكمت على مصيره بالغبن والتهميش، فتوسّل مرارا تلك النطفة أن تكون أقل سوادا خوفا من مستقبل معلوم بالنسبة له. إذ يقول: "مثل كلّ الأطفال ولدت أصرخ... هم يصرخون المستقبل المجهول، وأنا أصرخ المستقبل المعلوم، الذي صفعني لحظة لفظني رحم أمي، ورمى بي في حضن يد بيضاء ترتدي الأبيض في فضاء مشحون بالبياض"[2]. وأي بياض؛ إنّه بياض يفضي للاختلاف ومحمّل بإرث عنصري لا خلاص منه، ظلّ جمال يهمس طوال مرحلة التكوين ويتوسم في خليته الأولى أنْ لا تخذله فيقول لها مردّدا: "كوني أقلّ سوادا... كوني أقلّ سوادا"[3].

إذ سُجن الأسود في صورة نمطية فرضتها أحكام مسبقة ما يزال المخيال الجمعي مثقلا برواسبها وتراتباتها، إذ أنّ الإنسان الذي عُيّن في عرق ليس بإنسان راكن، إنما سجين صورة ظليّة ومفصول عن جوهره، حسب فرانز فانون[4]. ويرى الدكتور حسن حنفي بأنّ فقدان الهوية يؤدي إلى الاغتراب وينتج عنه فعلين متضادين إمّا العزلة والانطواء، أو الانتشار والعنف.

ولمّا كانت الهوية أصيلة في الوجود الإنساني فإنّها تتحقق في أشكال عديدة سواءً كانت منطوية أو منتشرة، إلى الداخل أو الخارج، وكلاهما خارج الوجود الإنساني. ولأنّ "من يفقد هويته يفقد قدرته على الحركة والنشاط، وتتبخر طاقته التي تحركه ويعتزل الناس في حالة انكماش أو انقباض أو تقلّص مثل الحبيب الذي هجرته حبيبته، أو القريب الذي فقد أعزّ الناس إليه. وقد يشعر بالضياع لأنّ الهويّة هي الوجود"[5]. فالإنسان الأبيض هو من صنع الفوارق وعمّق الاختلافات بين جنس نقي صافي وجنس

[1] الرواية، ص2.

[2] الرواية، ص01.

[3] الرواية، ص8.

[4] ينظر: مبيمبي أشيل : نقد العقل الزنجي، تر: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، -ناشرون-، بيروت، ط1، 2018، ص57.

[5] حسن حنفي: الهوية، ص25.

ملوّن تابع، متناسيا أنّ لا دخل للإنسان في تحديد صبغته، وهو ما حكم على ارتباط جمال من سارة (البيضاء) بالفشل المسبق لا لشيء فقط من خوفها أن يحمل أطفالها صبغة السّواد باعتبارها الأقوى صانعة من قرارها هذا صورة حيّة عن أبشع مظاهر الاستهجان والعنصرية، متناسينا "أنّ اللون الأسود، خيار الله وحده في حين أنّ العنصرية خيار البشر الذين أسقطوا من حسابات الدين وأحاديث الرسول الكريم كلّ ما يعري عصبيتهم. ويفضح عنصريتهم"[1]. وزجوا بهذه الفئة في غياهب التهميش والاستعباد.

5-1-3- ممارسة الوصم في إطار الغيرية:

العرق شكل من أشكال الهوية، إلا أنّ هذه الهوية لم تتمكن من إثبات وجودها وفرض استقرارها نظرا للانتهاكات التي تعرضت لها عبر التّاريخ وما تزال نتيجة الوصم بالعرقية وخاصة السواد (اللون). إذ تعد هذه النظرة الاختزالية والانتقاصية للأخر من صميم جوهر النظم الشمولية الاختزالية التي ترى أن كلّ شيء وقع خارج المركز هو لا محالة هامش قابع على حافة الثقافة والسلطان والحضارة،

ومن خلال الرّواية التي تناولت شخصية عربية سوداء (جمال) الذي عاش في مكانين متباينين ومختلفين ثقافيا ودينيا، وسعى للاندماج في مجتمعه العربي الذي مارس بدوره فعل الاستبعاد والتمييز، فنجد الكويتيين ينعتون الأسود بالخال، والعبد، وطناقر العبيد، وغيرها من المصطلحات العنصرية التصنيفية التي يواجهها الأسود ليس في المجتمع العربي فقط بل في كلّ مكان من حِلّه وترحاله، لا لشيء إلا للون جلده وصبغة لا دخل له فيها جعلته محط السخرية والاستهزاء والسلب من طرف الأخرين، وحتى حقهم في التّعبير عن انفعالاتهم وغضبهم مسلوب أيضا، ويرى جمال بأنّ كلّ البشر يغضبون وتتعكر أمزجتهم لشيء أو لآخر إلا العبيد: " فحين يقرر مزاج الأسود أن يتعكر... يردّد الآخرون: طناقر العبيد... وقررت حينها ألا أغضب لأني سئمت وصم غضبي ب (طناقر العبيد)"[2]، وهي حالة نفسية تصيب الإنسان الغاضب، يغيب فيها العقل مما يعوقه عن التفكير، ومن أعراض هذا الوصم انتفاخ في البراطم مع اتساع فتحات المناخر بشكل ملحوظ[3]. ولم يقف الوصم بالسّواد (اللون) عند هذا الحدّ بل يُوصم الأسود بأقبح الصفات ويُقرن بكلّ الانحرافات والأفعال الذميمة، فحين تمنع

[1] الرواية، ص188.

[2] الرواية، ص210- 211.

[3] ينظر: طناقر العبيد: على الرابط hawamer.com، بتاريخ 2022/10/29، على19:40

الأمهات أولادهن اللعب مع طفل داكن "يوصم بالشغب، ويُقرن بالجريمة، حتى وإن ثبت العكس"[1]. كما يوصف السود بطغيان الجانب الغريزي وبغريزة التكاثر، حينه قرر والدا جوان "أن لا ينجرفا وراء غريزة التكاثر التي تجتاح أحياء السّود"[2]. وكما حلمت جوان بحبيب يؤمن لها حياة راقية وهادئة، فما يُعرف عن أحياء السود أنّها غارقة في الصخب والفوضى، "بعيدا عن صخب أحياء السود وفوضاها"[3]. من هنا يصبح اللون مصدرا للإهانة والافتقار لأدنى الحقوق.

تتعرى الهوية وتفقد الثقة والقدرة على المقاومة بمجرد خروجها من حيّزها المكاني، وهو ما أرّق جمال في مستهل سرده لهذه الأحداث إذ يقول: "معنى أن يكون لونك مصدر لإهانتك!... هوية تتقن تعريتك... تسبغ عليك الإجرام قبل أن تقترفه"[4]، وجعل أمّه جوان أيضا تحس بالارتباك والخوف بمجرد مغادرتها حيّزها المكاني؛ لأنّ عقدة النقص التي يشعر بها السود تنعكس في الخارج على شكل شعور طافح بالقهر والحرمان، ودعوى عريضة بالمظلومية والاضطهاد. مما جعلها تحس بعدم الأمان والثقة في النفس بمجرد أن تتخطى الشارع الذي يفصل حي السود عن الطريق الرئيسي[5]. كما مارس الأنا الأبيض الغربي (الأمريكي) مختلف سياسات الاقصاء في حق الأخر المسلم العربي الأسود، نظرا لأنّه في بلد أجنبي كافر يرضخ لسطوة وعنفوان الأبيض السيد والمركز الذي يسعى لإقناع الآخر بدونيته وإيهام أناه بتفوقها ولا يتمّ ذلك إلا "عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والاستعارات مثل السخرية، والالتباس، والمفارقة، والمبالغة، وذلك في حقول التّمثيل المختلفة، دون أن ينتبه أحد إلى مجازية هذه التّمثيلات"[6]. وأثرها العميق على نفسية الموصوم بالسّواد.

هكذا يصبح الأنا (المركز/ الأبيض) العقبة الأساسية التي تقف في سبيل وصول الأقليات العرقية السوداء إلى أهدافها في الرفعة والمنعة وتحقيق الذات، فيتمّ تحميلها كلّ الآثام والأوزار، والصاق السوء بها ومختلف الشرور[7]، وترى بأنّ "كلّ أسود... وكلّ عبد يسكنه جني"[8]. لذلك عارضت (آرندت) هذه النّظرة التّهكمية وشددت في كتاباتها "على قوة التّواصل والتّفاعل مع الآخرين رغم ما

[1] الرواية، ص9.
[2] الرواية، ص29.
[3] الرواية، ص17.
[4] الرواية، ص3.
[5] عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الهوية، المرجع السابق، ص162.
[6] نادر كاظم: تمثيلات الأخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص166.
[7] ينظر: عبد الغني عماد: المرجع نفسه، ص104.
[8] الرواية، ص215.

يحملونه من اختلافات، هذا التّشديد كان ينادي بقبول الآخر واحترامه والإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية نحوه"[1].

لقد استفزت تلك الممارسات العنصرية جمال وهو في الكويت بلده الأصلي، حين يتشبع الأطفال بأفكار زرعها أهلهم مسبقا في عقولهم عن أصحاب اللون الأسود، هذه الصورة التي ترسبت وترسخت في الذاكرة والمخيال الجمعي وانتقلت من جيل لآخر، فهناك من يعتبرهم من مخلفات الحجيج، ومن ثمة نزح جد جمال الأول إلى الكويت ليصبّ القهوة في (دواوين) الشيوخ، أو يضرب الدف في أعراسهم[2]. وعندما يصبح السّواد محلا للسخرية ومبعثا للنكتة حينها ندرك فداحة الوصم الذي يُرتكب في حق هذه الأقلية. لقد حاولت سارة أن توضح لجمال أن هذا التمييز لا يقتصر على مكان دون أخر -مخففة من حدّة ما أوغر صدره- "كما هو الحال في أمريكا، نكت عن أبناء الشمال، الجنوب، البيض، السود، المكسيكيين، الصينيين، الهنود، العرب... في الكويت أيضا نكت عن كل الانتماءات، الألوان، الأعراق... .كلنا في هذه الدنيا مشروع نكتة يا جمال"[3]. لقد كتب فوزي لابنه جمال جمال حجم العنصرية التي يمارسها الآخرون في حق كل هوية ملوّنة سوداء، ما جعله يفضل الذهاب إلى دورة المياه حتى لا يصطدم بسخرية زملائه حين تستعرض المُدرّسة صورة إفريقيا أو تذكر بيتا شعريا محملا بالعنصرية، ولعلّ ما أحزنه حجم ذلك التمييز الذي دفع بالشّعراء كالمتنبي يصفهم بأبشع الصّفات -وهي النقطة التي لم يستطع جمال تجاوزها أو نسيانها-، فيقول فوزي: "إنّ لدورة المياه في المدرسة حاجة أخرى لدي... فيها أتلاشى عن حصة الجغرافيا قبل استعراض صورة قارة أفريقيا... لأتجنب سخرية زملائي من ضخامة ملامح أجدادي الفقراء... فيها أتلاشى عن حصة اللغة العربية قبل التّغني بعنصرية المتنبي:

لا تَشْتَرِي العَبْدَ إلاَّ وَالعَصَا مَعَهُ إنَّ العَبِيدَ لأنْجَاسٌ مناكيدُ"[4]

لقد تأسس اللون الأسود تاريخيا في أمريكا وجاءت الهوية الملّونة بصفتها هوية ايجابية تقوم على مواجهة الظلم والاضطهاد بطرق سلمية كالرياضة والغناء والكتابة الابداعية، هذه السّياسة

[1] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، ط1، 2017، ص131.

[2] ينظر، ص259.

[3] الرواية، ص240.

[4] الرواية، ص143.

المُقاومة للقمع والتّهميش كانت نتيجة ما تعرض له السّود بسبب لونهم في مقابل اللون الأبيض الذي هو لون السّيادة والهيمنة والتّعالي لدى الطبقة البيضاء وبذلك تمكن سود أمريكا من كتابة هوية مختلفة ذات قيمة معنوية تمثّلت بوجود شخصيات سوداء ذات رمزية عليا في كل مناحي المجتمع الثقافية والسياسية والاجتماعية، عكس ذلك في إفريقيا ذاتها حيث لم تجن من اللون الأسود إلا الظلم والقمع والتطهير[1]. إنه إحساس مضاعف بالألم والدّونية يدفع صاحبه إلى مقت نفسه "في لحظة عرينا في أعينكم... نمسك مرآتكم المضببة بأيدٍ مرتعشة... ننظر إلى تفاصيلنا بعين مدثرة بالدمع... فنمقتها بعد أن كنا نعشقها"[2]. إذ تروي جوان -من خلال مذكراتها- مرارة أن يكون الإنسان أسودا، ويعيش على هامش الحياة محروما من أبسط تقاسيم السعادة والحياة الكريمة، وترسم لنا من خلال سردها لحياة الأسود التي قزّمها الأبيض بتعاليه وتداعيه بالكمال، وحكم عليه بالقبح المسبق دون مراعاة الجوهر المليء بالحب والتسامح، فتقول بلغة شعرية محملة بالمرارة والألم: "تقتنصوننا بنظراتكم... تشكلوننا كما تريدون...تستلذونا فرز ملامحنا... تسلخونها عن محيطها المتجانس، تعزلوننا عن دفئها، لتبرزوا ضخامتها... وتمنحوننا مرآة لا تعرف جمال تقاطيعنا... لا تدرك تاريخنا، وتعجز عن كشف أرواحنا المثقلة بالحب"[3]. ولم يحتمل الأسود في الرّواية حجم عنصرية التي يواجها في حياته اليومية، وضربت الروائية مثلا باضطهاد الخدم في البلاد العربية وارهاقهم بوظائف تدمّر الأعصاب قبل الأجساد. هذه العنصرية المقيتة تنشئ ردود فعل سيئة من طرف الأبيض الذي يصم الآخر بالهمجية والشهوانية. لقد استاء فوزي من عجوز التقاها بجانب البحيرة في أمريكا ترمقه بحذر "وتصنع (سيناريو) يسكن عقلها المريض، حول شاب أسود يطمع في أجساد بيضاء غضة"[4]. وقد تتحوّل الهوية الموصومة إلى الاغتراب، إذ تنقسم الذّات على نفسها نتيجة خضوعها لظروف خارجية وذلك بعد أن يُصاب الإنسان بالإحباط -والإحباط عكس التحقق- وضعف الارادة، وخيبة الأمل، وتخلٍّ عن الحرية[5] فيصبح الإنسان خاضعا وتابعا ومستعبدا، لقد شعرت شخصيات الرواية السوداء

[1] ينظر: عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص57.

[2] الرواية، ص66.

[3] الرواية، ص66.

[4] الرواية، ص263.

[5] ينظر: حسن حنفي: الهوية، ص24.

بالاغتراب في بيئتها نتيجة لعنة اللون التي ظلت تطاردها، فالأسود لا يصلح إلا لأحقر المهن، وتساءلت جوان: "لماذا كلّ الخدم في الأفلام سود... ولماذا كلّ السود في الأفلام خدم"[1]،

وحتى وإن رفعت شعارات مناهضة للعنصرية نتيجة الجهود الحثيثة للسود لتحقيق المساواة وإقرار مبدأ الاختلاف كهوية طبيعية فإنّ "حريتنا في توكيد هوياتنا الشّخصية يمكن أحيانا أن تكون مقيّدة بدرجة غير عادية في عيون الآخرين مهما كانت نظرتنا إلى أنفسنا"[2]. لقد هرب فوزي من عيون أصحابه فانشغل بالكتابة "هربت من عيون زملائي التي أشعر بها تعريني... تنهش ظهري المغرق بالعرق. فلا أسوأ من زملاء يؤمنون أن كلّ أسود عبد، وكلّ عبد أسود"[3]، وبهذا الشكل تزايدت أشكال العنصرية المقنعة بأقنعة حديثة عندما ذكر فوزي لجوان بأنّ كلّ أسود في الخليج هو مشروع عبد، حتى وهم يُقرون بأنّهم كلّهم سواسية وعبيدا لله "هكذا ظنوا أنّهم يخدعون الله... يدّعون سواسيتنا أمامه وفي داخلهم قرروا أنّ السود وحدهم عبيد"[4]. بينما في المجتمع الأمريكي الذي يعترف بالهوية الملوّنة تذكر جوان بأنهم يغشون الأسود باسم الإنسانية المؤقتة؛ أي أنك إذ كنت صديقهم ستعامل باحترام وترفع لأجلك لافتات تستنكر وتنبذ العنصرية وما إن تختلف عنهم "تتحوّل من صديق أسود سكن إحدى ضواحي شيكاغو، إلى مجرد زنجي تعيس، يقطن أحياء التّخلف والجريمة"[5]. وبالتالي يرى لامارتيا صن بأنّ "حريتنا في توكيد هوياتنا الشخصية يمكن أحيانا أن تكون مقيّدة بدرجة غير عادية في عيون الآخرين مهما كانت نظرتنا إلى أنفسنا"[6].

وفي المقابل قد تصبح الهوية مصدرا للثراء والدفء وبما أنّ الإنسان يتمتع بهوية مركبة يكفيه أن يطرح بضعة أسئلة ليستخرج كسورا منسية وتشعبات لاشك فيها، وليكتشف أنّه مركّب وفريد ولا يستبدل[7]، إذ تحوّلت حياة جوان مئة وثمانون درجة بدخول فوزي الكويتي حياتها، وتحولت نقمتها على على حياتها وسوادها إلى مصدرا للسعادة والفرح، وذكّرها بتلك الشخصيات السوداء التي أبت الخدمة تحت أقدام البيض كالملك لوثر كينج وشعاراته القوية ضد التمييز العنصري وأنّ لا فكاك من قيود

[1] الرواية، ص68.
[2] لامارتيا صن: الهوية والعنف، ص22.
[3] الرواية، ص144.
[4] الرواية، ص70.
[5] الرواية، الصفحة نفسها
[6] لامارتيا صن: الهوية والعنف، ص22.
[7] ينظر: أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص24.

العبودية إلا بالعلم وحده، وقتها "لم تستطع جوان كتم سعادتها...الجميع لاحظ تحوّلها من فتاة ناقمة على حياتها. إلى أخرى تعشق ذاتها والحياة...تعشق لونها الذي حاولت تخفيف قتامته سابقا...تعشق أن تنتمي للكاتبة السوداء (توني موريسون) بدلا عن الشقراء (دانيال ستيل)"[1].

5-2- تشظّي الهُويات المُلوّنة:

لقد فضحت الرّواية ألوانا وأنواعا من الصّراعات والتعصبات التي لا تزال تتغلل في نسيج المجتمع بصورة أو بأخرى، حيث تعددت مظاهر الصراع بين الأنا والأخر في مشاهد الرّواية، وركزت الرّوائية سعداء الدّعاس على بعض من المظاهر والدوافع لهذه القضية التي تراوحت بين التّعصب العرقي والطائفية والكراهية، ولكنّ أبرز محرك لهذه الظاهرة هو اللون.

ورغم ما يشهده عصرنا من التّقدم التّكنولوجي والثقافي وتبني كثير من الدول النظام الديموقراطي القائم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات والإقرار بحق التّنوع والاختلاف بين البشر وبين مختلف المجموعات إلا أن الدافع العنصري ما يزال قائما، فبين الكويت وأمريكا يعيش الأسود "هوية خاوية بلا مضمون، تأخذ من ذاتها مضمونا بعد أن ضاع مضمونها، تصبح في حالة كمون دون أن تضيع، تنتظر الفرصة حتى تتخارج وتنطلق وتأخذ الطريق الثاني، طريق العنف والعدوان"[2]. لقد مرّت الكاتبة على أكثر من شكل من أشكال التمييز العنصري في فضاءها النصيّ، سواء كان على أساس مادي أو عرقي أو طبقي أو طائفي لتفضح حقيقة واحدة ومفجعة بأنّ ليس ثمة إنسان لا يرزح تحت أي نوع من أنواع العنصرية والتصنيف والتمييز بشكل أو بآخر.

5-2-1- إشكالية الأبيض والأسود/المركز والهامش:

تعد إشكالية الأنا والآخر من أهمّ الموضوعات التي شغلت المفكرين والباحثين والنقاد، حيث استطاعت الرّواية المعاصرة نقل صورة حيّة لهذا الصّراع الذي عمّق الهوة بين الأعراق والأجناس والمجتمعات ورسم خطوط وهمية تصنيفية ترى في هوية نقية وصافية وما دونها ملوثة وغير جوهرانية لا تصلح إلا للاستعباد، ترتكبها الجماعة الأقوى حيال الأضعف، كما يرتكبها الأبيض اتجاه الأسود "فاللاوعي العنصري ما زال قابعا في المجتمع الأبيض مهما تغيّرت القوانين العنصرية إلى قوانين إنسانية

[1] الرواية، ص65.

[2] حسن حنفي: المرجع السابق، ص25.

تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، فبقدر ما تضغط الهوية البيضاء تنفجر الهوية السوداء"[1]. رغم أن الهوية السوداء تؤمن بنقصها وتبعيتها، أو كما أوهموها بذلك، فالفعل العنصري سيؤدي بطبيعة الحال إلى ردات فعل أعنف ما لم يتوقف القوي والمستبد (الأبيض) عن ظلم وتهميش الأسود، ويرى حسن حنفي أنّه "إن لم تستطع الهوية السوداء أخذ حقوقها سلما فإنّها تنفجر عنفا، وبقدر ما يكون استبداد اللون الأبيض يكون تفجُّر اللون الأسود"[2]. وفي حلبة الشّعور بالّدونية أمام الأبيض الذي منحه لون بشرته كلّ عوامل الهيمنة والسلطة، وفتح أمامه جميع الأبواب الموصدة ما جعل جوان مكلاين تصفه بـ (العالم الآخر)، لقد لاحظها والدها (ديفيد) تتحدث عن "فرص البيض في الحياة، النجاح، السعادة... !"[3] وعرف بأنّ كلّ الفخر الذي يشعر به اتجاه انتمائه لم يؤثر فيها، لأنّه لم يعلق بذهنها إلا كلّ التجارب السيئة.

لقد حاولت الرّواية أن تُظهر الصورة الحقيقية للأبيض المتوارية خلف أقنعة التّحضر والرّقي، تمثلت في شخصية ميليسا السيدة الشقراء زميلة جوان في العمل، التي لم تجرؤ على توثيق علاقتها بها لأنّها ترى فيها "صورة عن الجمال الأمريكي، وأنا صورة عن قبحه"[4]، ولم تتصور جوان حياة ميليسا الحقيقية التي تعيش في منزل متعفن متهالك، حيث وصفت هذه الشّقة "لا تقل عفنا ونتانة عن ذلك الممر المفعم بالأجواء (الهيبيّة)...تعيش ميليسا وسط أكوام من ملابس يعود تاريخها إلى سبع سنوات"[5]، وجارها أيضا "شاب أبيض (هيبي) لم يمسس جسده الماء قط، يصدر عفنه للممر المشترك، فتضطر ميليسا أن تسد ثغرات أنفها الصغير عند اجتيازه"[6]. فحياة الفوضى والعفن التي يعيشها الأبيض هو الوجه الذي يداريه حتى يسوّغ لنفسه سبل التّحكُم في الأخر وتمثيله ليبقى مهيمنا ومتسلّطا بمركزه.

في المقابل حاولت الرّوائية رسم صورة ايجابية للأسود، فحين يكتب الأبيض (الرّوائية سعداء الدعاس) عن الأسود ويحمل قضيته المُثقلة بالإقصاء والتهميش ويدافع عنها بقلمه (الكتابة الابداعية)، يمكننا أن نعتبرها نوعا من المواساة وإعادة الاعتبار لهذه الفئة ولهذه القضية؛ لأنّ نظرة الإنسان العربي للأسود هي نظرة "مغايرة مضاعفة" بتعبير نادر كاظم مبنيّة على مرجعية التّاريخ

[1] المرجع نفسه، ص56.
[2] حسن حنفي: المرجع نفسه، ص56.
[3] الرواية، ص30.
[4] الرواية، ص35.
[5] الرواية، ص39.
[6] الرواية، الصفحة نفسها.

والأنساق الثقافية التي تعتبر السودان "آخر" بالنسبة للثقافة العربية. وحاولت خلق نوع من الانسجام والتوافق للأسود في البيئة العربية، لقد وجد جمال في الكويت كلّ الأجواء العائلية التي يملؤها الفرح والسعادة، وكان يتهرب من إلحاح والدته للسفر لأمريكا لدراسة المرحلة الثّانوية هناك، حيث كلّ التفاصيل توحي بالتوافق والمحبة حتى "بت أعشق أني خال"[1]. فقد يكون اللون وسيلة لتأكيد الهويّة تحت الاضطهاد مثل اللون الأسود -هوية منبسطة وممتدة وهي الهوية البيضاء على هوية منكمشة ومنطوية وهي الهوية السوداء- فقط عندما يتجاوز الأسود تلك الصورة النمطية المسبقة ويتصالح مع نفسه بصرف النظر عن الوضع السياسي والاجتماعي للجماعة السوداء وحقوق الإنسان[2].

في تساؤل طرحه حسن حنفي من منظور فلسفي، هل تنشأ الهوية من العرق؟ فهو يرى بأنّ "العرق سلالة لا دخل للإنسان فيها، وللإنسان أكثر من سلالة. والهوية لا ترتبط بالسّلالة بل بالوعي الخالص. والوعي الخالص هويّة خالصة. وعي ذاتي، لا صلة له بالبدن، وكلّ النظريات العنصرية قائمة على ربط الهوية بالعرق والسلالة"[3]، لقد فصل الهوية عن العرق واعتبر الهوية وعي ذاتي خالص أما العرق فهو مادة طبيعية مادام الإنسان موجودا بيولوجيا. ليثبت سليم دولة بأنّ اختلاف الثقافات لا يعود إلى التفوق العرقي وإنما يعود في نهاية التحليل إلى معطيات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية[4]. هذه المعطيات وحدها فقط من تتحكم في تصنيف البشر.

5-2-2- إشكالية الأنا والأخر: العربي بين القطيعة والانتماء:

لقد تناولت الرّواية الرؤى الفنية والفكرية لإشكالية الأنا والآخر، وخاصة الآخر العربي المسلم، هذه العلاقة الحساسة إلى حدّ كبير نتيجة التّغطية الجائرة على طبيعة الإسلام واتهامه بالتّطرف والإرهاب والعنف –خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001- مما رسم له صورة سلبية ودموية تلوّنت بأبشع الصور لكواسر متوحشين يجب ترويضهم والتّحكم فيهم.

لقد ارتبكت جوان في لقائها الأول بفوزي العربي والمسلم نتيجة الأحكام المسبقة عن هذا الإنسان الدموي المتوحش والمتشبع بالعنف، فتقول له: "حبيبي... هل تعرف بماذا تمتمت لذاتي ساعة

[1] الرواية، ص179.

[2] حسن حنفي: المرجع السابق، ص56.

[3] حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، ص64-65.

[4] ينظر: سليم دولة: الثقافة، الجنسوية الثقافية، ص74.

رأيتك... (عربي ومسلم... إلهي ما أتعسه من تخطيط...لكنّي أعلم مدى عنصريتي حينها"[1]. ولم تستطع إنكار ما تملكه من بعض الأفكار المسبقة عن الإسلام والعرب بصفة عامة، لذلك حاول فوزي جسّ نبضها إثر حوار جرئ حاول من خلاله استجواب جين بصفتها أمريكية تمتلك صورة مسبقة عن العرب، قال لها:

"سعودي؟ متخلف... عنيف

-مسلم؟ ظلّت صامتة

- أجيبي بصراحة، ما الذي ورد في ذهنك أول لحظة؟! شهواني

وأيضا؟ سادي... همجي"[2]، إذن فالعربي المسلم في مخيال الأنا يتصف بأبشع الصفات وهو ما دون الإنسانية؛ لأنّه العنيف والمتخلف والسادي والشهواني، وهو في حاجة ماسة إلى من يتكلم باسمه ويحسن تمثيله. لقد سخر الأنا الغربي من كلّ معتقداته وطقوسه، عندها تذكّر فوزي "الفتيات الصّغيرات الآتي استعرَضَهُن برنامج أمريكي باعتبارهن مادة للسخرية، فقط لأنّهن نشأن في بيئة ترى الحجاب ضرورة منذ السن السابعة"[3]. كما لم يسلم الأنا الأبيض الذي يخالف مجموعته ولا يوافقها إلى الإقصاء والنبذ، ففرقة (ديسكي جيكس) الموسيقية الأمريكية منعت من الظهور في معظم المحطات الأمريكية، لأنهم انتقدوا من خلال أغانيهم وعارضوا سياسة (بوش الابن). ويذكر جمال في هذا المقام اعتقاد أمه الدّائم بأنّهم وحدهم من يرزحون تحت وطأة التمييز والعنصرية، إذ تقول: "نعتقد –دائما- أنّنا وحدنا في مركب الاختلاف... العنصرية التي واجهت تلك الشقروات، الفاتنات، الموهوبات، تؤكد عكس ذلك"[4] لتذكرنا بأنه ليس للعنصرية شكل ثابت بل يمارسها الأقوى دائما ضد من هو أضعف منه.

لقد شكّلت لحمة المجتمع العربي القوية دافعا في تخطيه المصاعب والحروب، وشكلت نوعا من التصدي للعنصرية الممارسة ضده من طرف الأنا الغربي دائما، بعكس المجتمعات الغربية التي تنخرها، لقد رجع فوزي إلى أمريكا بعد شهور من الحرب العراقية على الكويت محملا بحالة الحبّ التي جمعت الكويتيين والتي كانت سببا في تجاوزهم الحرب بأقل الخسائر "...بحالة الحب التي جمعت

[1] الرواية، ص 122.

[2] الرواية، ص78.

[3] الرواية، ص80.

[4] الرواية، ص 208

الكويتيين بعيدا عن جميع الفروق الطبقية، والعرقية التي نخرت في جسد ذلك المجتمع في مرحلة ما"[1]. لقد سكن حبّ الكويت قلب فوزي وهو المغترب هناك في الطرف الأخر (أمريكا)، فجعل من أرقامه السّرية امتدادا له، حين كتب لزوجته في الوصية يذكرها برقم حسابه وإن نسيته عليها أن تبحث عن سنة استقلال الكويت من الاحتلال البريطاني (1961).

في هذا المقام وفي لحظة بوح أسرّت الرّوائية على لسان جوان واقع بلدها الكويت الذي يأمل هبة أبنائه الذين لا يحسنون إلا التذمّر من واقعهم ولا يحركون ساكنا لتغييره. فتقول: "وهل وجدت كويتيا يقبل بواقعه يا عزيزي. طوال تلك السنوات التي قضيتها رفقتك، حزنت كثيرا على تلك البلاد الصغيرة الجميلة، التي تعطي رعاياها بلا حدود... وهم يرغبون بالأفضل دون أن يبذلوا جهدا في استحقاقه"[2]. لم يتمكن الإنسان العربي مسايرة الرّكب والتقدم التكنولوجي، وسيّرته هذه الحضارة إلى مستهلك بالدّرجة الأولى لا يتقن إلا سبّ ولعن الواقع بدل صناعته.

5-2-3- التّمييز الطائفي: السّنّة /الشّيعة:

يعتبر الكلام عن الطائفية قرينا بالكلام عن العنصرية، وهي من الأفكار التي تقوم على التفاضل بين البشر باسم الدين أو اللون أو الطبقة الاجتماعية، إذ تعرّف الطائفية بأنّها: "انشقاقا ثقافيا عقديا داخل الجماعة الدّينيّة الكبرى؛ غالبا ما تبرّره بزعم أنّها الجماعة الأشدّ تمثيلا؛ الأمين للدّين الذي تعتنقه"[3]. لقد غذّت الطّائفية الصّراعات السّياسية والدّينية للمجتمعات العربية، وكانت معول هدم لكثير من العلاقات بين الدول كالكويت والعراق مثلا. وفي الكويت نفسها اصطدم فوزي عندما رأى الرّوابط التي جمعت أبناء بلده أيام عزائهم الكارثي -في حربهم ضد العراق- بدأت تتبخر بمجرد انتهائها؛ إذ أنّهم "بمجرد أن اطمأنوا على انتمائهم الكبير، تذكروا انتماءاتهم الصغيرة... الصغيرة جدا"[4]. لقد نخرت الطائفية وتغلغلت في جذور المجتمع وقسّمته إلى أجزاء وصنعت منه العصبيات والهويات المغلقة. إذ لم يشأ فوزي إجبار جوان أن تسافر للكويت خشية أن تصطدم بواقع يرفضها كأجنبية فتنفر من العيش هناك. فهو يخشى أيضا على ابنه في ظلّ جنسيته الأمريكية أن يحيا غريبا بين أهله في

[1] الرواية، ص 102-103

[2] الرواية، ص 232

[3] محمد بودبان: الطائفية والعصبية: مفاهيم وإشكالات، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، المجلد 11، العدد 24، 15جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، الجزائر، 2022، ص15.

[4] الرواية، ص103.

الكويت باعتباره مواطنا ابن مواطنة. لذلك رفض فوزي أن ينشأ ابنه في الطائفية المقيتة ويتقوقع تحت وطأة الأحكام المسبقة والتفاضلات الواهية بين البشر، فأراده "أن يتعامل مع الحياة بعين إنسان، عربي، مسلم، يعرف كيف يخطّ حدودا تقيه الغرق في مظاهر لا تمت لقرآننا بصلة، وعروبة مغلقة تجد في الغرب عدوها الأول"[1]. فنجد شخصية فوزي تتسم بالمرونة والليونة وقرر أن يحيا حياة الوسطية التي تجعل من الاختلاف والتنوع فضاء رحبا لتجاوز كل الممارسات العنصرية والعصبية، وألا يحصر نفسه في عبوات هوياتية ضيقة. فأوصى بدفنه في مقابر الشيعة تكفيرا عن ذنبه اتجاه أخته نادية التي منعها من الزواج برجل شيعي، وحتى يمثّل قيم الدّين الإسلامي التي ترفض العصبيات والطوائف، وأن لا تفاضل بين البشر إلا بالتقوى، لذلك أصرّ على دفنه في مقابر الشيعة "الشيء الوحيد الذي أرغب بأن أوصي به... جثتي... أوصيت بدفنها في مقابر الشيعة في الكويت"[2]، وأردف في وصيته يوضح لجوان السبب: "أنا لا أرغب في زجك في متاهاتنا الطائفية المزعجة... بالنهاية كلنا مسلمون، نعبد الرّبّ ذاته، ونتبع سنة النبي ذاته... لكنّنا نختلف في بعض التفاصيل فقط"[3]. لتكتشف بعد ذلك دافعه الحقيقي وهو رفض زواج أخته نادية من وليد، اللذان جمعتهما علاقة حبّ دامت لأكثر من ثلاث سنوات بعد معرفة انتمائه الديني، لا لشيء فقط لأنّه شيعي وهم من أهل السُّنّة "نحن سُنّة ولا نعطي الشيعة"[4]، وما كانت وصية فوزي لدفنه في مقابر الشيعة إلا تكفيرا عما اقرفه في حق أخته، وتكفيرا لتعصبه المقيت الذي زج بها في صفوف العنوسة مبكرا، وتسألت نادية وحاولت أن تمنع الوصية بحجة "كيف يعترف بهم وهو جثة ولا يعترف بهم وهو على قيد الحياة"[5].

5-2-4- عنصرية بوجه آخر: (عنصرية بطعم مختلف):

تُمارس في المجتمع العربي كغيره من المجتمعات عدّة تجاوزات يعاني منها الفرد بسبب طبيعة عمله أو طبقته أو انتمائه الديني أو الجغرافي وغيرها، وذكرت الروائية في متنها الرّوائي عدّة أشكال من الممارسات التي تعادل العنصرية في ظلمها وجورها، إذ يكفي مواطن كويتي أن يبرز انتماؤه الأمريكي مما يُسهّل له تجاوز العقبات الإدارية وغيرها في البلد العربي، فأمريكا هي صورة الأنا/المركز الذي يتمتع بكلّ عوامل التحضر والرقي، وعندما سمع جمال عمّه عنبر ينبه العاملة في الوزارة الكويتية لمزايا

[1] الرواية، ص138.
[2] الرواية، ص136.
[3] الرواية، ص136-137.
[4] الرواية، ص183.
[5] الرواية، ص184.

المدرسة الأمريكية التي كان يرتادها، فأوضح لهم بعد عودتهم دافعه "أنّ اسم أمريكا كفيل بسرد كلّ تلك المزايا، حتى وإن لم تكن حقيقية...!"[1]

وعلى لسان جمال الذي يروي لنا تفاصيل وحكاية هذه العائلة المهجنة (كويتية/أمريكية) التي كان السّواد والإنسانية قاسمها المشترك، استغرب من عنصرية جديدة لم يألفها في (كاربوندیل)، كألقاب ابن المدير وابن المُدرّس، أو ابن أمين المكتبة وغيرها من الألقاب التي تصنع مكانة عالية لأصحابها وتوفر لهم حظوظ دون غيرهم ما جعل جمال يتمنى أن يكون مثلهم، حين يقول: "تمنيت لو أمي تتحول إلى معلمة في مدرستي، لأصبح أنا ابن المعلمة!"[2]. هذه العنصرية التي لم تستثن بلدا دون أخر، أو مجتمع دون أخر، فما يحدث في الكويت من تصنيف ومعاملة الناس وفق جنسياتهم وانتماءاتهم يحدث أيضا في أمريكا، حين أخبرت جوان ابنها بأن لا يستغرب هذه التقسيمات والتصنيفات "لو أنك أصغيت لأحاديث الناس هناك –أمريكا- لتلمست هذا الجانب؛ المحل الإيراني، سائق التاكسي الباكستاني، الحي الصيني...الجميع يُعرف بانتمائه، إلا نحن... نُعرف بألواننا!"[3].

وباسم الدّين يسعى بعضهم لممارسة أفعال لا تمت للدين بصلة، لقد عاش المسيحيون واليهود (أهل الكتاب) مع المسلمون في أوج الحضارة الإسلامية دون المساس بمعتقدهم أودينهم، وهو ما استنكرته الرّوائية على لسان جمال الذي استهواه الصيام في الكويت -فقد كان مختلفا عن أمريكا- إلا أنّ إجبار غير المسلمين ممارسة هذا الطقس يعتبر ظلما وجورا "... لكن كم هو جائر أن تدوس على عنق ذلك المختلف لتجبره على أن يقوم بالفعل ذاته... تستمتع بإجباره على تمثيل دور الصائم أمامك رغم أنّك تدرك أنّه لا يدين بدينك ولا يؤمن بفروضك... وكم هو بشع أن يرتعد الإنسان من فكرة الاختلاف... فلا يقوى على الإفطار طالما أنّ هناك صائم في الطريق!"[4]، فكل هذه الممارسات التعسفية ليست من صميم الدين الإسلامي ولا تمت له بصلة.

وتحت لواء الدين أيضا يمارس المسلمون أنفسهم العنصرية، متناسينا تعاليمه التي حاربت العنصرية بشتى أنواعها في قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا فرق بين عربيّ ولا أعجمي ولا أبيض ولا أسود إلا بالتقوى﴾ رواه الإمام أحمد، حيث لا مجال في الإسلام للعصبيات المقيتة والعفنة ولا لعصبية

[1] الرواية، ص159.
[2] الرواية، ص162.
[3] الرواية، ص163.
[4] الرواية، ص164.

العرق والنسب ولا لتفريق بين الأبيض والأسود، في حين يصطدم جمال بردّ إحدى الطّالبات المسلمات بالكلية وهو يسأل عن مكتب التوجيه والارشاد وهي تردّ بتضمر شديد "يا الله اذلف... مو ناقصة إلا العبيد!"[1]. لم يوارِ حجابها ودينها عنصريتها، متجاهلة معيار الأفضلية في الإسلام، متناسية قوله تعالى في الآية13 من الحجرات:﴿إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ اللهِ أَتقَاكُم﴾.

عنصرية من نوع أخر أن يسمح المجتمع للرجل بممارسة طموحاته ورغباته ويمنعها عن الأنثى ويوصد أمامها كلّ أبواب الطموح والتّقدم فقط لأنّها أنثى، لقد منع فوزي ابنة أخته من التمثيل "ولم يمنع نفسه من ممارسة الفعل ذاته!"[2]. وبحسرة وألم الأنثى التي حرمت من أبسط حقوقها في العلم والزواج تقول نادية: "فوزي...سلب حلمي من بين يدي... واشبع به رغباته... تزوّج (بجوانه) الأمريكية، المسيحية... ورفض (وليدي) الكويتي، المسلم"[3]. وها هو جمال يعبر عن ما توارى خلف انتمائه لجذور صحراوية قاسية "جذور تدرك أنّ قتل مشاعر جميلة في قلب طفل، كفيل بكسب فرد جديد في العائلة، يُضاف لقائمة ذكورية تروّض نساءها بالعنف والقمع"[4]. لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل أن تتوارى وراء اسم مستعار فقط لأنّك فتاة تنتمي لمجتمع متديّن كما فعلت سارة حبيبة جمال، لعدم رغبة والدها في خوض معارك مع العائلة التي تدّعي التّدين والالتزام.

في الدّين الإسلامي الذي يفضل الإنسان التّقي على السّيد صاحب المال والجاه والسّيادة، يمارس بعض من أفراده عنصرية من نوع أخر، تعطي الحق والانفتاح والانطلاق لجنس فقط لأنه ذكر، بينما ترزح الأنثى تحت وطأة قيود لا زالت تقيدها وتعيق تقدّمها إلى حدّ الآن.

وعندما تطفو الطبقية على القيم الإنسانية سنواجه عنصرية من نوع أخر، إذ تُظهر الرّواية صورا لمظاهر الترف التي يعيشها الكويتيين، ولعل أقلّها أنّ أفراد الأسر الفقيرة يملكون وسائل إلكترونية لا يملكها أغنياء أمريكا كما ذكرت جوان مكلاين، وبين حياة ترف وبذخ استدعت الاهتمام بأدق التفاصيل في ألوان اللباس وصنوف الأكل، تألمت جوان –التي كانت تحضر مناسبة عائلية في الكويت-

[1] الرواية، ص212.
[2] الرواية، ص185.
[3] الرواية، ص186.
[4] الرواية، ص206.

لدموع المُربيّة التي "ربما تذكرت الكوخ الذي بالكاد يحتوي عظام صغارها في الهند"[1]. كما تقززت جوان من سيدات كويتيات متأنقات رفقة خادمات بيونيفورم، -وهو لباس خاص بالخدم- حتى أثناء الفُسح.

وتنتقد معظم ممارسات المجتمع الكويتي بقسوة من سلب حق الأجير حتى خارج ساعات العمل وإلغاء إنسانيته، فتقول: "اليونيفورم خُلق لساعات محددة من العمل فقط... لكنكم استبدلتموه بالجلد... ! لم أشاهد يوما إنسانا بلا جلد؟... ومذ جئت للكويت لم أشاهد خادمة بلا يونيفورم؟"[2]. وفي مشهد آخر امتعض جمال لرؤية أكثر العمال في المطار والذين يشغلون الوظائف الدُّنيا هم أصحاب البشرة الأكثر سُمرة القادمين من الهند ومن جنسيات آسيوية أخرى، فيقول: "امتعضت قليلا، لأنّني لاحظت أنّ أكثرهم سمرة يعمل في الوظائف الدنيا... لأتعرف على نوع جديد من العنصرية"[3]

وماذا عن عنصرية أخرى يمارسها الوطن؟ حين يرصد التحركات ويمنع أبناءه من تحقيق أهدافهم كلّ ذلك تحت طوق العادات والتقاليد التي تُحكم قيدها أكثر حتى من الدين والقيم. حيث الكلّ يمثل أدوارا لا تمثله، ويتظاهر بسلوكات وتصرفات لا تشبهه، لذلك يفكر الكثيرون في الهجرة بحثا عن الحرية، وبحثا عن وطن لا يحاسب مواطنيه ولا يصنع لهم قيودا. وأين هذا الوطن؟ حتى من حكم على الدول المتقدمة بأنّها تؤكّد أحقية الاختلاف الذي تراه صحيّا للمجتمعات، فهي تمارس عنصرية بأقنعة وشعارات الاختلاف والتحرر، فحين تخبر جوان ابنها عن مصير الفرقة الموسيقية بأنّ: "السياسة الأمريكية أذكى من أن تزجّ بك في السجن، ليظهر بوش الابن في ال (ABC News)، ليؤكد أحقية الجميع في الاختلاف... في حين تعمل الأيادي الخفية على محاربتك، خنقك، مسلطة عليك برامج السخرية وصحافة العنف... إلى أن تندم، وتؤمن أنّ لا حقّ لك في أن تكون مختلفا، إن أردت أن تعيش!"[4]

بعد سنوات عديدة قضاها جمال في الكويت وتعرفه على مختلف العادات والمعتقدات ما سمحت له بتجاوز النظرات القاصرة المملؤة بالعنصرية، ليردف في حديثه: "عدا بيت من الشعر لعنصريٍّ يقول عمي إنّه شاعر عربي عظيم، وتقول أمي أنّ والدي حدّثها كثيرا عنه... يُدعى المتنبي"[5].

[1] الرواية، ص197.
[2] الرواية، ص180.
[3] الرواية، ص158.
[4] الرواية، ص228.
[5] الرواية، ص169.

ليخبره عمه عنبر أن الشّعراء ذلك الزمان كانوا يرمون من وراء تملقهم بلغة جزلة عبر أبيات فصيحة لاستعطاف الأمراء والفوز بالمِنح والعطايا ليس إلا، لذلك كان "والدك يعشق رجلا ينعته بالعبد"[1].

لقد لعب الإعلام كما النزعة الكولونيالية على تجسيد منطق الاقصاء على أرض الواقع. وغالبا ما يتمّ ذلك عبر مشاهد ونصوص تتيح نسقا محددا في التّقديم، إذ يتمّ إظهار وإبراز الوضع الإيروتيكي القائم على العرق، ولون البشرة، لتبرير الفعل الكولونيالي والفعل الإقصائي، والهدف من ذلك كلّه إفراغ المحتوى الإنساني والأخلاقي للآخر، اعتمادا على عرقه، ونزعته الجنسية البدائية، غير المقننة[2]. أما الإعلام فقد صنع تلك الصورة القاتمة للسود، من خلال ما يبثه التلفزيون من أفلام هوليودية تتقن نبش الجراح والرّقص عليها، ففي الكثير من الأحيان يُنظر للإعلاميين على "أنّهم مسئولون عن صياغة كلّ من العنصرية، والتّعصب، وتعزيز الاثنية والعرقية والكراهية العنصرية والدّينية والتّحريض على العنف المرتبط بهم"[3]. حيث يجسد السود أدوار الهامشية كعبيدٍ وخدمٍ. فتقول جوان: "وهوليود... خير من يستعرض جرائم السود، عنفهم، فوضاهم. خير من يحوّل جمالهم إلى قبح...ما الذي تريده هوليود منا"[4]. ولطالما سعى الإعلام إلى تضليل الرأي العام وتمرير .....

3-5- ترميم الهُويات الملوّنة: رحلة الهامش إلى المتن:

يعتبر الأسود الزنجي "آخر" بالنسبة للثقافة العربية التي مارست عليه كلّ أشكال العنف والقسوة بوصفهم سلعا تباع وتشترى، من حق مالكها أن يفعل بها ما يشاء. فقد ظلّ الأسود في هذه الثقافة "هو المثال الحاسم للآخر المغاير بصورة كلية للذات العربية الإسلامية"[5] الذي لم تجد معه واسطة أو وشائج قربى تخفّف بها من حدّة هذا الاختلاف. لذلك دعت الثقافات المختلفة لضرورة تمثيل الأسود الذي لا يُحسن تمثيل نفسه، وما عليهم إلا أن يقتنعوا بصدق ما يقال عنهم وبصحة ما يُوصفون به من جهل وتخلّف وغباء وقُبح وحيوانية وتشوّه في الخَلق والخُلق، ومن ثمة اختزنها المتخيّل العربي وأقنعهم بها[6]. لذلك حاولت الرّوائية رسم صورة إيجابية للأسود عن طريق طرح رؤية مغايرة عنهم من خلال البحث عن هوية الأسود وجوهره الإنساني بدلا من التّركيز على شكله ولونه. ولترميم

[1] الرواية، ص170.

[2] ينظر: رامي أبو شهاب: المرجع السابق، ص80-81.

[3] عبد الله الغدامي: القبيلة والقبائلية، ص234.

[4] الرواية، ص68.

[5] نادر كاظم: تمثيلات صورة الأسود في المتخيل العربي الوسيط، ص165.

[6] ينظر: نادر كاظم: المرجع نفسه، ص168.

واسترجاع الهوية الزنجية يجب أولا فهم الذّات والتّصالح معها ثم ترميم الأنساق الثّقافية الفاسدة وكشف العيوب النسقية المضمرة فيها[1].

نظريا، استطاعت الانتروبولوجيات والعلوم الاجتماعية المختلفة أن تُقنع الإنسان المعاصر بتعدّد المجتمعات وباختلاف أطر الإسناد وبتنوع أنماط التّشريط الثقافي وتباين طرق الجمعنة ودمج الفرد والذات في الجسد الاجتماعي، في محاولة جادة لإسقاط كلّ الممارسات التّنميطية التي تسمو بنوع بشري وتحطّ من أخر. لذلك رفعت شعار الحق في التّنوع والاختلاف، ومن هنا أصبح الحكم القيمي التفضيلي بين الثقافات والشعوب ليس إلا إيديولوجيا استعمارية[2]. لقد حاول فرانز فانون التعاطي مع الأخر (الاستعمار) من خلال مراحل اتخذها لتفكيك الخطابات العنصرية ثم تشكيل خطاب مناهض لها وفق اتجاهات محدّدة، حيث قسّمها إلى ثلاث مراحل للتّخلص من الصّورة السّلبية والتّأقلم مع الواقع. عن طريق البحث عن الهوية السوداء، ومن ثمّ النضال ومواجهة المستعمر للتخلص من أعقابه وتداعياته، ليتمكّن أخيرا من التخلص من آثاره[3].

نحت الروائية هذا التّوجه بتخليص شخصياتها من الوصم بالسّواد ثم تقبّل الهوية السوداء كهوية خالصة تتمتع بخصوصيتها وتفرّدها كغيرها من الهويات الأخرى، لذا "توجب على السّود التّصدي للعبودية قبل تحرير أنفسهم"[4]. فأُوكل لفوزي دور البطل المنقذ الذي يجعل جوان المريضة بإرث عنصري مقيت تتقبل اختلافها، ونجح فعلا في الوصول إلى مبتغاه "لتتحول بعد أشهر قليلة إلى امرأة سوداء تعشق تقاسيمها، بفضل رجل يخبرها يوميا بأنّها بتقاسيمها الحقيقة تبدو أجمل مما كانت عليه من زيف"[5]، وذلك من خلال اقتناصه الفرص "لنبش دواخلها... تحريك الراكد فيها، وتخليصها من من عفن ساهمت هي في تكوينه باستسلامها لنظرات عنصرية في محيطها"[6]. لقد دخل فوزي حياة جوان كي يرممها ويعيدها لمسارها الصّحيح كهوية ملونة تعتز بانتمائها وتاريخها الذي حُكم عليه بالتهميش المؤبد، وفي لحظة صفاء أفضى لها في الصفحة الأولى من مذكراته التي لم تفكر يوما في

[1] ينظر: وداد بن عافية: الهوية الزنجية والتورية الثقافية في الشعر السوداني، مجلة الداب العربية والعلوم الإنسانية، العدد 11، 2013، ص22.

[2] ينظر: سليم دولة: الثقافة، الجنسوية الثقافية، ص101.

[3] ينظر: رامي أبو شهاب: المرجع السابق، ص78.

[4] هارلمبس وهولبورن: سوشيولوجيا الثقافة، المرجع السابق، ص109.

[5] الرواية، ص71.

[6] الرواية، ص76.

تصفحها لاعتقادها أنها تحوي شيئا يخص عمله، بأنّها هوية ملونة تتميز بتقاسيم يعشقها ويُكنُّ لها كلّ المحبة والاخلاص. يقول لها فيها: "حبيبتي (جوان)... لك تقاسيمي التي أعشقها، وتقاسيمك التي أذوب فيها"[1]. كما حاول بدوره عدم الرضوخ لسطوة الأنا التي توكّل للسود دائما الأدوار الثانوية والهامشية في المشاهد التمثيلية، فقرّر "إما أن أكون ممثلا يعتليه الآخرون ليكون حصانهم عند تأدية دور الفارس، أو أن أعتليهم أنا وأكون الفارس"[2]، وفعلا قد نجح فوزي بإصراره وثقته بنفسه في كسر مطرقة المجتمع العنصرية الجائرة، وسعى للبحث عما في ذاته من ذلك الوهج الكامن، فيقول: "كثّفت خطواتي باتجاه البحث عن منافذ أخرى تشع لهم نورا لم يلحظوه فيّ من قبل"[3]. وفي لحظة سلام قررت أخته نادية كذلك أن تعفو عن زوجة أخيها (جوان) التي حمّلتها عقاب ذنب لم تقترفه، بسبب حقدها على أخيها، وأدركت متأخرا أنّ على الإنسان أن يسمو عن كلّ الأحقاد والضغائن ولا يتمّ ذلك إلا إذا أحبّ نفسه قبل كلّ شيء، فتقول: "أعتقد أني أحتاج لأن أحبّ ذاتي حتى أستطيع أن أحبّ الآخرين... حتى أستطيع أن أعيش... أخيرا"[4]. كما تجاوزت سارة كلّ الاختلافات وهمست لجمال في رسالة بريدية عبر الإيميل جعلته يحلق بعيدا تخبره فيها بأنّ: "لونك أجمل ما فيك"[5]. كلّ هذه المحاولات رامت خلالها الروائية تخليص الأسود من ذلك الإرث العنصري مما يدفعه لتقبُّل هويته الملوّنة.

لقد أظهرت صبغة السّواد تفوقها وسيادتها في عالمها الطبيعي، حين نجح زواج فوزي من جوان في تكوين نموذجا مثاليّا للأسرة المتناغمة السعيدة، وحين تفوق السّواد أيضا على جميع الألوان لقوته. وهنا تضعنا الرّواية أمام مفارقة مأساوية وساخرة في الوقت نفسه، يعيشها الأسود في أي مكان على وجه البسيطة "فالطبيعة تعطي السّواد السّيادة والسّطوة على الألوان الأخرى في (النطفة) التي هي مركز نشأة الألوان، في حين تسعى التجمعات السكانية بمختلف ألوانها إلى هذه الصبغة ووصمها بصفات دونية"[6]. حيث يبين سليم دولة من خلال وثيقة مقترحات حول مظاهر العرق البيولوجية الصادرة عن منظمة اليونيسكو في أوت 1964 أنّه –بيولوجيا- لا يمكننا التحدّث بأي شكل من الأشكال عن "الانحطاط" عام أو "تفوق" عام في هذا العرق أو ذاك. وحتى لو كان لبعض الصفات البدنية قيمة

[1] الرواية، ص133.

[2] الرواية، ص61.

[3] الرواية، ص61.

[4] الرواية، ص186.

[5] الرواية، ص230.

[6] جميل الشبيبي: إشكالية الصبغة الأقوى في عالم البياض المتسلط، القدس العربي، على الرابط: .alquds.co.uk، يوم 2022/10/22، على الساعة: 22.04.

عامة من أجل بقاء النوع البشري، فالفوارق التي تتخذ أساسا للتصنيفات العرقية لا تؤثر في هذه الصفات[1]. لتؤكد النتائج المتوصل إليها بأنّه "لا توجد جماعة وطنية أو دينية أو جغرافيا أو ثقافة تؤلف عرقا قائما بذاته؛ لأنّ مفهوم العرق بيولوجي صرف"[2]. فهذه النتائج تمنح للأسود حق ممارسة حريته الشخصية دون أية قيود.

يحرص الأسود لإثبات ذاته بشتى الطرق كسبيل للخلاص من الوصم والتهميش، لذلك طرق باب الشهرة كما فعلت عدّة شخصيات وطنية وفنيّة "لإيمانه أنّ الشهرة وسيلته الوحيدة لاختراق الآخر، فيتحول من منبوذ إلى مرغوب، من عبد إلى سيد"[3]. هذه المعادلة ستؤول إلى انتكاسات أخرى؛ ففي ظلّ سعيه وراء الشّهرة سيصطفّ بين جموع اللاهثين أمثاله من الرّاقصين في المسرحيات أو العازفين في فرق المناسبات، "لكنّهم تناسوا أنّ الشهرة لا تصيب إلا الكائن المرئي، والرؤية تنعدم بين جموع مماثلة"[4]. لقد حاولت جوان الانسلاخ عن جلدها للتخفيف من حدّة ما تعانيه من الوصم والنبذ، والفوز برجل أسمر علّها تحصل على ذُرية مهجنة تكون لها حظوظ أفضل منها. لكن فوزي الذي لا يحمل الكثير في داخله من عقدة اللون كان أكثر مرونة وصلابة منها، واتخذ من الشّخصيات السّوداء التي أثبتت وجودها مثالا يُحتذى، وطلب من جوان الحذو حذوه، فقال لها: "افعلي مثلي، اغمضي عينيك، تخيلي أنك (أوبرا وينفري)، اعتلي منصتها، خاطبي جمهورها المنوع، ستجدين أن الحياة منحتها و(بيليه) فرص التّواجد لأنّهما أكثر اختلافا من الجميع... أكثر اختلافا منا نحن أبناء جلدتهم... عرقهم، وأصولهم التي تنحدر من أجمل قارات العالم"[5]. كذلك ذكّرها فوزي بشخصية الملك وهو يعتلي أمريكا العظمى "ماتن لوثر كينغ... أسود أيضا... لكنه أبى الخدمة تحت أقدام البيض... وصار الكلّ يرجو لقاؤه"[6] صادحا بخطاباته الثورية التي أثرت في الشعوب واستنهضتها لتطالب بحقها في في الحرية والعدل والمساواة.

ولترميم الهويات الملونة تمكّن السّود من ابتكار نظام سلمي للمقاومة مكّنهم من صناعة خطاب مناهض سمته العليا المثابرة والإيجاب حتى تمكن من تحقيق مآربه وتمثّل بوجود شخصيات سوداء

[1] ينظر: سليم دولة: الثقافة، المرجع السابق، ص150.
[2] المرجع نفسه، ص152.
[3] الرواية، ص209.
[4] الرواية، ص209.
[5] الرواية، ص67.
[6] الرواية، ص69.

ذات رمزية عليا في كلّ مناحي المجتمع السياسية والثقافية كلوثر كينج ونيلسون موانديلا وباراك أوباما ومحمد علي كلاي وغيرهم[1]. هؤلاء الذين غيروا تلك الصورة النمطية السلبية وتركوا بصماتهم وتاريخهم الذي يشهد عليهم.

لقد جعلت الروائية من شخصية فوزي شخصية مرنة وإيجابية، وجاءت به ليصحح تلك الصورة القاتمة عن الأسود، حيث بحث فوزي عن مخرج لأزمة السود والتمييز العنصري من خلال سعيه في طلب العلم، فبعد سنوات من الاجتهاد استطاع أن يتقدّم البعثة الدراسيّة، وبفضل همته العالية استطاع البحث عن حلول ترضيه ولا تحط من قدره "اكتشفت أن السوق الفني يصرُّ على حكر لون بشرتي بأدوار الشرّ والعبودية، فقررت أن أصبح مُخرجًا. أن أكون الفارس لا الحصان"[2]. فلكي يحقّق الإنسان الطبيعي ذاته عليه أن يوجد بين قطبي الهوية والاغتراب، بما يسمح له من تجاوز كلّ أحكام المسبقة الاقصائية وتحقيق الذات[3].

5-4- ماذا بعد الوصم بالسّواد والعرقية؟

5-4-1- النسبيّة الثقافية وتحقيق مبدأ الاختلاف:

يشهد عالمنا المعاصر حركة قوية مناهضة للعنصرية والتّعصب العرقي وكراهية الأجانب، حيث صدر بيانا عن منظمة اليونسكو و نُشر سنة 1967 للإدلاء بآراء الأعضاء حول الجوانب البيولوجية لمسألة العرق والفوارق العرقية، وقّعت عليه مجموعة من الدّول اتفقوا بالإجماع على أنّ "جميع الناس يحيون في الوقت الحاضر، ينتمون إلى نوع واحد، وهو "الإنسان العاقل Home Sapiens" وينحدر من أصل مشترك وهناك الاختلافات حول كيفية تفرع الجماعات البشرية المختلفة عن هذا الأصل المشترك وعن زمن هذا التفرع"[4]. ومع بزوغ شمس الألفية الثالثة التي لاحت ببوادر انفراج لهذه القضية الشائكة، أعلنت فيها الجمعية العامة للأمم المتحدة أنّ "العقود الثلاثة الواقعة ما بين (عامي

[1] ينظر: عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص58.

[2] الرواية، ص62.

[3] ينظر: حسن حنفي: المرجع السابق، ص24.

[4] سليم دولة: الثقافة، الجنسوية الثقافية، ص148.

2003-1973) هي عقود مناهضة للعنصرية والتمييز العرقي"[1]. بالاستناد على الخطاب الانتربولوجي الثقافي المعاصر الذي يدعو إلى[2]:

أ- تجاوز الوثوقية العرقية.

ب- ضمان الحق في الاختلاف بين الثقافات.

ج- الدعوة إلى بناء مجتمع عالمي يتسم بالتسامح.

ولتجاوز سياسة الإقصاء والتهميش والتّمييز العنصري يجب أن ينقص حجم الاختلاف بين الطرفين، فحين قدِمت عائلة فوزي للكويت من أجل تشييع جثمانه في بلده ومسقط رأسه شعر ابنه (جمال) بالرّاحة والطمأنينة لرؤية البشرة السّمراء الغالبة على سكان البلد، فكلما ينقص حجم الاختلاف تزيد إمكانية التوافق أكثر، لقد شعر جمال براحة كبيرة لحظة نزوله مطار الكويت، إذ لم يعدْ لونه شاذا مستهجنا ويردف قائلا: "هكذا علمتني حياتي القصيرة... كلما تضاءل حجم الاختلاف كلما ازداد التّفاعل بين الطرفين... كلما شعرت بالأمان"[3].

واعتبارا من أنّ كلّ مجتمع يقوم على جملة من الاختلافات وعلى جميع الأصعدة كاختلاف مؤسسة الثقافة، اختلاف النظم، الأخلاقية، اختلاف القيّم الجمالية والسياسية، اختلاف القيّم العقائدية والإيديولوجيا والفلسفية من مجتمع إلى آخر، من ناحية، وداخل المجتمع الواحد من ناحية أخرى، والتي أطلق عليها سليم دولة بالنّسبية الثقافية[4]. التي تدافع عن فكرة الاختلاف والحق في الاختلاف والاعتراف بالأخر المغاير، لذا هي ترى بأنّ ظاهرة التّنوع الثقافي يخفّف من حدّة التّعصب والعنصرية، وينادي بأحقية الاختلاف والتّنوع والأمثلة هذا التنوع أكثر من أن تحصى. لقد عارضت النسبية الثقافية عقدة التمركز حول الذّات التي غذّتها الانتروبولوجيا الاستعمارية[5] إذ أشارت سعداء الدعاس إلى حالة الاختلاف والتنوع بأنّها صورة الصحيحة للمجتمع المتجانس والمتكامل. وليثبت "الخطاب الانثربولوجي الثقافي المعاصر أنّ فكرة "الصفاء العرقي" ليست إلا وهما. إذ لا وجود لعرق صاف البتّة، إلا في ذاكرة الانتربولوجي الاستعماري، ومن هنا يمكن اعتبار فكرة العرق في حدّ ذاتها

[1] عبير البسيوني: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، ص159.

[2] سليم دولة: المرجع السابق، ص109.

[3] الرواية، ص156.

[4] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص106.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص95.

خرافة"[1]. وفي غمرة من السعادة أفضت جوان مكلاين لفوزي وهما في شهر العسل يتجولان في شوارع (نيو أورليانز)، أن لا غنى للونين (الأبيض والأسود) عن بعضهما البعض، فالاختلاف هو الحالة الصحية والطبيعية للهوية، وأخبرت فوزي بأن الشقر (البيض) في حاجة إليهم دائما "نحن الاختلاف الذي يتوقون إليه لحظة دخولهم إلى منازلهم الخانقة، نحن نحتاجهم أيضا، بهم نشعر أنّ الدنيا ملك للجميع، كلنا يحتاج للآخر تأكدي من ذلك"[2]. وتذكر فوزي بعد انضمامه إلى بروفة التّمثيل المسرحي في أمريكا التي أسندت له دورا ثانويا (كومبارس) بأنّ "ليس كلّ أسود (كومبارس)، ويقبل أن يتحوّل إلى مادة مُخجلة، لكن كلّ أسود إنسان...وأنّ الإنسانية قبل كلّ الأديان والأعراف... وأنا إنسان لم أرغب بأكثر من ذلك الحق"[3].

لقد توصلت برادلي إلى نتيجة مهمة من خلال مقارنتها للهوية بعناصر أخرى، ورأت بأنّ "الهويات الفرعية أو المشتقة هي السائدة في المجتمعات المعاصرة، فلا تتوفر في الغالب هوية واحدة بحيث يمكنها أن تطغى على كلّ الهويات الأخرى"[4]. فكيف لهوية أن تتسيّد على أخرى أو تدني من قيمتها؟ وكما يؤكد كلود ليفي شتراوس الذي يسعى لدحض فكرة العرقية من خلال كتابه "العرق والتّاريخ" (Race et histoire) الذي توصل من خلال أبحاث ميدانية جعلت الخطاب الانتروبولوجي المعاصر يشكّك في سلطة الأنا المركزي الأوروبي، وبأنه "لا شيء في الوضع الحاضر للعلم يسمح بتأكيد التّفوق أو الدّونيّة الثقافية لعرق من الأعراق"[5]. واعتبر أنّ كل الأعراق متساوية.

ومن السّخف والعار أن يحجز الإنسان أخيه الإنسان في حيّز التمييز والعنصرية فقط لأنّه يحمل علامات خارجية قليلة لا معنى لها، ويتغاضى عن جوهره وكلّ الصّفات الجيّدة التي يتصف بها نتيجة اتكائه على أحكام مسبقة اختزالية تكوّنت وترسبت في المخيال الجمعي، فعندما أخبر فوزي زوجته بأنّ النّظرة والأحكام المسبقة الجاهزة تحكم على الأفراد وتصنفهم حتى دون أن تعي بخلفياتهم وتوجهاتهم، ودون ذنب اقترفوه، فأن تكون مسلما في بلد أجنبي فأنت موصوم وهامشي وآخر أقلّ درجة ووعي. لقد حكموا على الهيئة دون الجوهر كما فعلوا ومازالوا بالأسود. فيقول فوزي: "تذكرين تلك النظرة المسبقة التي كنت تخشينها في (شيكاغو) رغم أنها مدينة تعج بكلّ الأجناس... هذا الباكستاني

[1] المرجع السابق، ص99.

[2] الرواية، ص75-76.

[3] الرواية، ص150.

[4] هارلمبس وهولبورن: المرجع السابق، ص113.

[5] سليم دولة: الثقافة، المرجع السابق، ص98.

المسلم يعاني ضعفها بسبب هيئته... في دول الإسلام هو فقير، قد يلجأ للجريمة، وفي دول (اللا إسلام)، هو مسلم، وفقير، قد يلجأ للجريمة أيضا"[1]، ليؤكّد لنا في نهاية المطاف أنّ الوصم والتّهميش يقود لا محالة لطريق الانحراف والجريمة كردة فعل معاكسة وناقمة نتيجة الاقصاء. وكما يرى الكاتب والفيلسوف حسن حنفي بأنّ الهوية الزائدة تؤدّي إلى العدوان، وعدم الاعتراف بالغير وأعطى مثالا عن النّازية التي تعتبر "ألمانيا فوق الجميع"، لاعتبار أنّ أنقى جنس هو الجنس الألماني، لقد كانت النّازية ترجمة للعنصرية البيولوجية التي سادت القرن التاسع عشر[2]. كما حكم الأمريكيون على الأسيويين القادمين لتعلم اللغات بأنّهم غير مؤهلين لمثل هذه الشهادات اتكاء على الشكل والمظهر الخارجي فقط "فأولئك الآسيويين يحملون ابتسامات طفولية توحي بجهلهم... لنتفاجأ بعد عام واحد فقط أنهم على قائمة الشرف المنصوبة على بوابة الجامعة"[3]. فلم ينجر عن الحكم المسبق -وغالبا يكون عن جهل بالآخر- إلا المزيد من الاستهجان والسّخرية، بل قد يصل للعنف والانحراف والاجرام. فالاختلاف والتّخلف الحقيقي للشعوب - في الوقت الحاضر- يعزى إلى المنجزات والتقدّم التكنولوجي والثقافي، أما الإمكانات البيولوجية التي تؤهلها للوصول إلى أي مستوى حضاري فكلّها متساوية[4].

يعتبر فوزي نموذجا ورمزا للبطل المحرر للنسق الأسود من قبضة المجتمع العنصري، إلا أنّ موته وعودة ابنه وزوجته إلى أمريكا دلالة مباشرة على انسداد الأفق أمام الرّضا والتّصالح والتّوافق المجتمعي في الكويت، والانفكاك من عقد العنصرية والتفريق بين طبقات المجتمع[5]. فترى برادلي أنّ "حالات عدم المساواة تبقى هامة وهي لم تختف، لكنّها لم تعد تحدّد شكل الهُويات بطريقة واضحة وصريحة، فهناك المزيد من الخيارات التي تستلزمها الهوية، وهذه العلاقات ليست مطلقة بل مقيدة بوجود علاقات ديناميكية محددة"[6]، لكن سليم دولة يرى عكس ذلك، باعتبار أنّ شعار بناء المجتمع العالمي الذي يكرس سياسة الاختلاف والحقّ في التنوع ما هو إلا طوباوية لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، وشبهها بمدينة أفلاطون الفاضلة التي بقيت معالمها مغرقة في المثالية، وإن كانت معبّرة عن أزمة الواقع المعيش. فوقود العرقية والعنصرية يظلّ ينشط ويشتعل تجاه أي امتحان ظرفي أو خلال

[1] الرواية، ص114.

[2] ينظر: حسن حنفي: الهوية، المرجع السابق، ص57.

[3] الرواية، ص116.

[4] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص153.

[5] ينظر: إسعاد العنزي: إشراقات النقد "لأنّي أسود" لسعداء الدعاس، المسكوت عنه في إشكالية الأعراق البشرية، على الرابط: .2012/03/6Alraimedia.com.google.com/amp/s، على الساعة: 10:55

[6] هارلمبس وهولبرن: المرجع السابق، ص108.

مواجهة ظروف أو تحديات معينة، ويتغلّب على المصلحة وعلى الثّقافة والعقلانية، وكثيرا ما تكشف أحداث التاريخ الكبرى أنّ الأيديولوجيا والقناعات الجذريّة تتغلب على المصالح، حتى إنّ المرء ليضحي بنفسه وهي أعلى مصالحه من أجل فكرته أو ما يقتنع به[1]. ويمكن قراءة مشروع المجتمع العالمي القائم على التعايش الحضاري على أنّه إدانة نظرية للواقع المتسم بالانقسام والصراع. فإلى أين يقود الصراع؟ أنما هو الحرب من أجل المواقع والمصالح ليس إلا[2].

5-4-2- بين العنصرية والاختلاف الثّقافي:

ونحن في ختام هذا الفصل تفرض علينا بعض الأسئلة نفسها: هل تجاوز عالمنا المعاصر اليوم تلك النظرة العنصرية الاختزالية للآخر؟ هل تجاوزنا العرقية إلى ما بعد العرقية؟ ونحن ما نزال نشهد مختلف الصّراعات بين الدّول والأديان والطوائف بل حتى في الدولة الواحدة أيضا. فما إن تبدأ بوادر العنصرية تنفرج حتى تلوح لنا خيوطها المتجذرة في نسيج المجتمع من جديد، حين ترفض سارة (بياض الثلج كما سماها جمال) الزواج منه، لأنّها تخشى على نسلها من صبغياته. إذن فالموقف من الأسود يمثل أحد صور حداثتنا المحيّرة. كيف لنا ونحن في زمن الانفتاح على الآخر وإلغاء الحدود الجغرافيا وتعدد الهويات وتنوعها، زمن الديموقراطيات والحريات وحقوق الإنسان ونحن لا زلنا نعيش زمن الأحكام المسبقة والتّصنيف ونمارس التمييز في اللاوعي؟ وإن كان هناك شيء يطارد الحداثة كما يرى أشيل مبيمبي "فهو بالفعل إمكانية حدوث واقعة فريدة تتمثل في (ثورة العبيد) التي قد تؤشر على تحرير المستعبدين"[3]. لقد أرادت سعداء الدعاس أن تجعل من اختلافنا نماء وثراء للهوية، فأطلت علينا بجانب مشرق لعلاقة جمال الأسود وسارة البيضاء في توليفة جميلة حاولت أن تسقط كلّ الالتباسات والأقنعة، وتسأل جمال عن سبب اعجاب سارة به، فقال: "أن تعشقي الأسود وأنت بيضاء... أليست معادلة صعبة؟"[4]، لم تتردد سارة وهي تظهر ابتسامة عريضة وتمدّ يدها بجانب يده وتقول له: "أنظر كيف لسوادك أن يزيدني بياضا"[5]. إلا أنّ لحظة الوفاق تتوارى مجددا وكأن لا علاج

[1] ينظر: عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص54.

[2] ينظر: سليم دولة: الثقافة، المرجع السابق، ص109-110.

[3] أشيل مبيمبي: نقد العقل الزنجي، ص62.

[4] الرواية، ص243.

[5] الرواية، ص244.

لهذه العنصرية المقيتة، لقد رفض أهل سارة زواجها من جمال لا لشيء فقط "لأنها تخشى أن يتلون أطفالها بلونه، صبغته"[1].

وتأسرنا الروائية بين مشهدين –الأول والأخير- نطفة السواد والصبغة، توحي بأزمة حقيقية لم يستطع فيها الإنسان المعاصر تجاوز الأصباغ والأعراق وبقي رهين أحكام مسبقة تصمه وتغرقه في أسفل السّافلين فقط لأنّه آخر ومختلف عنها، حينها قرر جمال أن يغادر الكويت، ويعود "لبلد احتل فيه الأسود... البيت الأبيض". لقد أخبر فوزي جوان بأنّ ما من حلّ لتجاوز هذه العنصرية والتمييز إلا بالعلم. فيقول: "وحده العلم يجعلنا أسياد أنفسنا... والعالم أيضا"[2]. كما أشار أمين معلوف إلى أنّ شخصا أسودا قد يتقلّد منصبا مرموقا على مجموعة من البيض أو العكس، واعتبره حلما مازال بعيد التّحقق؛ لأنّ الانتماء الدّيني والإثني لازال يتحكم في الذّهنيات والمرجعيات ويستند عليه في الحكم والقياس، حتى وإن تمّ ذلك فلن يكون إلا "بعد عملية فعّالة من التّجانس الدّاخلي والاندماج والنّضج، حين يحكم على مرشح من قبل أبناء وطنه على أساس صفاته الإنسانية وآرائه بدلا من انتماءاته الموروثة"[3]. وهو ما حدث فعلا مع الرئيسين نيلسون موانديلا وباراك أوباما.

رغم الجهود الحثيثة للخروج بقضية العنصرية والتّعصب العرقي إلى فضاء رحب يلغي كلّ التصنيفات والمفاضلة بين الأجناس والشعوب والطبقات إلا أنّ العالم يتعامل ببدائية مخجلة فيما يخص موضوع اللون (الغرب/الشرق) و(الأجداد/الأحفاد). لقد بيّن شتراوس وميشال لارياس أنّ البدائيين والسّود أنفسهم ينظرون إلى الرجل الأبيض نظرة ازدرائية، فإذا كان البدائي والأسود يحتقر الآخر، الذي ينسب نفسه إلى التّمدن، والمتمدن ينسب البدائي إلى التّوحش والبربرية فإنّهما يصدران عن نفس البنية العقلية والنظرية والذهنية. إذن هما متساويان في إنتاج نظرة خاصة حول الذّات وحول الآخر[4]. ليشير إيان لوو بأنّ هناك فقرا في الاستشراف المستقبلي للصّراعات العرقية والاثنية والتّمييز العرقي يكشف هذا التّوجه المزدوج عن طبيعة الأزمة العالمية التي نواجهها[5]. ورغم محاولة سعداء الدّعاس أن تُعتق أبطال رواياتها من خوفهم وهواجسهم إلى حين، بقي أن تعتقهم المجتمعات

[1] الرواية، ص255.

[2] الرواية، ص70.

[3] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص170.

[4] ينظر: سليم دولة: المرجع السابق، ص100.

[5] ينظر: إيان لوو: العنصرية والتعصب والعرقي، من التمييز إلى الإبادة الجماعية، ص511.

التي تطورت ظاهريا ولم تنضج كما يجب لتتسامى عن تلك النظرة الازدرائية العنصرية وتتعامل بوعي مع كلّ إنسان مهما كان عرقه أو انتماؤه.

الخـاتمـة

الخاتمة:

حاولت هذه الدّراسة الموسومة بـ: جدلية الوصم والهوية في الرّواية العربية المعاصرة" محاورة ثلاثة نماذج روائية عربية معاصرة، تمثّلت في رواية "أنا وحاييم" للكاتب الجزائري الحبيب السائح، ورواية "في غرفة العنكبوت" للكاتب المصري محمد عبد النبي، والرواية الثالثة للكاتبة الكويتية سعداء الدعاس بعنوان "لأنّي أسود"، وذلك قصد تعرية الأنساق الثّقافية المتوارية خلف اللغة وكشفها، لتبيّن الواقع المأزوم للهويات الموصومة التي عانت النبذ والتّهميش والإقصاء في مجتمعٍ عربيٍّ يستند في أحكامه وقوانينه إلى ضوابط الأخلاق والقيّم والدّين، وكغيره من المجتمعات انتشرت فيه عدّة سلوكات وتصرفات تحيد عن الأسس والأطر التي سنّها المجتمع بهدف الحفاظ على أمنه واستقراره، ووصم كلّ مخالف لها وخارقا لقوانينها بالنّقص والدّونية. بحيث أفردنا القسم النظري للتعريف بالوصم وقضايا الهوية وما يواجهها من تحديات، بينما خصصنا الفصول التطبيقية لمعالجة أنواع من الوصوم: كالوصم باليهودية، والوصم بالمثلية، والوصم بالعنصرية. وقد توصّلنا من خلالها إلى جملة من النّتائج والملاحظات يمكن أن نجملها في النّقاط التّالية:

لا ينشأ الوصم لطبيعة في الفرد، بل كردّة فعل إزاء المجتمع الذي يدفعه للانخراط في هذا السّلوك غير السّوي. وبالرغم من أنّ تجربة الوصم قد تؤثر سلبا على تقدير الذّات وعلى الانجازات الفرد الموصوم والنّتائج الأخرى، إلا أنّ العديد من الأشخاص الموصومين يتمتعون بتقدير عال للذات ويتعاملون مع هذه السّلبية بكلّ مرونة وتقبّل مع خبراتهم السّلبية كالسّود والمثليين وغيرهم. حيث أطلق عليهم غوفمان الموصومون الحكماء.

من بين قضايا الهوية (الفصل الأول) ذلك الجدال القائم حول ثبات الهوية أو تغيّرها، فدعاة التّطابق والثّبات يرفضون الآخر المختلف إيمانا منهم بهوية نقية صافية متطابقة، هذه النّزعة البشرية المتأصّلة في الذّات البشرية تجعل الفرد يعتقد أنّه يحتل مركز الوجود وأنّ الآخر ما هو إلا هامش وعارض يتوجب عليه الدوران حول هذا المركز، فالذين يملكون هوية واحدة عوض أن يمتلكوها فإنّها تمتلكهم. وفي الواقع فإن الكثير من النّزاعات والأعمال الوحشية في العالم كالتّطرف والارهاب تتغذى على وهم هوية منغلقة صلبة لا اختيار فيها. وأكبر دليل على سلبيات هذا الانغلاق هو تراجع الحضارة الإسلامية وانتقال النور والمعرفة إلى الضفة الأخرى –الغرب- نتيجة التّعصب الديني المتحالف مع الاستبداد السياسي. فالنّسق الثقافي الذي لا يعترف بالاختلاف كحق مشروع محكوم عليه بالموت.

لذلك يرى دعاة ما بعد الحداثة بأنّ الهوية لم تعد مجزأة فقط، بل لم يعد لها أساس ثابت؛ لأنّها ببساطة مسألة اختيار ويمكن للأفرد أن يغيّروا هويتهم متى أرادو. فهوية الإنسان المعاصر هوية منفتحة على الأخر تتقبله وتتعايش معه في بلاط الهجنة الثقافية، إنّها هوية بأربعين وجها على حدّ تعبير داريوش شايغن.

بما أنّ الهوية ليست منتجا نهائيا فالإنسان مجموع هويات، كما نادى دعاة ما بعد الحداثة إلى التعدّد الهوياتي الذي يعدّ شيئا صحيّا وضروريا لحرّية الإنسان، والمجتمع الجيّد بحاجة لخلق ظروف ملائمة لهذه التّعددية، وعلى الفرد أن يمارس هذه الحرّية دون المساس بحرية الآخرين، إذن فالهوية في حلبة صراع تعاند أسباب الذوبان والفناء وتتشبث بالوجود.

لقد واجهت الهوية العربية تحدّيات كبيرة في سعيها لتأكيد الاختلاف وإيجاد قواسم مشتركة تلتقي فيها كلّ الهويات بعيدا عن مختلف الصراعات والانقسامات، ونحن نقف على حيثيات هذا الصّراع وما تواجهه الهوية العربية في ظلّ الانفتاح على الأخر وفي ظلّ عصر معولم مؤثث بثورة رقمية وتّطور تّكنولوجيّ هائل تتداخل في كنفه الثقافات وتذوب في حضرته الحدود، حاولت الرّواية العربية مسايرة الرّكب من خلال حديثها عن واقع الهويات الفرعية المهمّشة (الأقليات) في المتن الرّوائي بشكل كلّي، وتصوير معاناتها وما تعرضت له من الوصم والتّهميش، واهتمامها بالبحث عن المسببات والدوافع وسبل الخروج من هذه العبوات الضيّقة. وما حكاية اليهود في رواية الحبيب السائح إلا نموذجا يعكس اهتمام الرواية العربية المعاصرة -بصفة عامة- وبشكل لافت لرسم صورة مغايرة وإيجابية لليهودي، لكن هذه الصورة تبقى قيد المنجز الإبداعي الفني ولا يمكن إسقاطها على أرض الواقع، خاصة وأنّ الذّات العربية لم تستطع تجاوز مظاهر العداء والظلم والتنكيل بشعوبها من طرف الآخر اليهودي وما زالت.

ينظر للهوية كحصيلة لانتماءات متعدّدة، ويكتسب ضمنها الانتماء إلى الجماعة البشرية المزيد من الأهمية إلى أن تصبح يوما الانتماء الأساسي، طبعا دون أن نلغي انتماءاتنا الخاصة والمتعدّدة، لكن نظرتنا العدائية المترسّخة في اللاوعي الجمعي هي التي تحتجز الآخرين في انتماءاتهم، وإذا استطعنا أن نحرر هذه النّظرة من كلّ التّراكمات والعداءات سنكون قادرين على تحريرهم أيضا، فقط إذا احترمنا الحريات والمواطنة الحقة.

لقد شكّلت المثلية الجنسية مادة دسمة للمنجز الرّوائي المعاصر، حيث حاول محمد عبد النبي في روايته "في غرفة العنكبوت" التركيز على هذه الظاهرة، كونها موضوعا حساسا ومسكوتا عنه في الوقت نفسه، إذ توقف الطّب العقلي على اعتبارها شذوذا واضطرابا يصيب الهوية، واعترفت بها المنظمات والهيئات الدولية باسم الحريات الفردية وحقوق الإنسان. ولا نملك في مواجهة هذا المدّ المتزايد الذي يدعم الميولات غير السّوية والتي لوّثت الفطرة السليمة غير الوعي به ثم مواجهته في سبيل حماية الناشئة منه؛ فالضياع النفسي الذي يعيشه الموصوم بالمثلية اليوم والذي جسّدت شخصيات الرواية: كالبطل هاني محفوظ، وعبد العزيز، والبرنس، وعمر سكر وغيرهم، ما هو إلا صورة جزئية عن الضياع الاجتماعي الذي يعانيه البشر. ولأنّ السّير عكس التّيار البشري بل الاستسهال مع ذلك قد يولد جيلا يتعايش مع الجرائم كالقتل والسرقة جيلا يفتقد للقيم والمبادئ النبيلة، جيلا يعلن هدم الحضارة بدل بنائها. ولا يتمّ ذلك إلا بتحمّل كلّ فرد مسؤولياته على أتمّ وجه. ولكن نظرة محمد عبد النبي لهذه القضية لم تتجاوز كونها عرض لهذه القضية في سياقها الثقافي العام، كما لم تساعد علميّ الاجتماع والنّفس في التّوصل إلى حلول وبقيت محصورة في حدود الوصم الموجود.

لقد اكتشف الإنسان المعاصر أنّ طبيعة الإنسان واحدة، وهي التي جُبلت على الفطرة السليمة، لنتفادى تلفيق التّهم (نسبة الشذوذ بالمثلية للعرب أو الغرب)، فيتضح لنا أنّ الثّقافات المختلفة لها دورها كبير في خلق طبائع مختلفة، وأكّد الباحثون أنّ الممارسات الجنسية غير السّوية كانت سببا في أفول بعض الحضارات.

يعاني السّود من التمييز العنصري في كلّ المجتمعات والثّقافات، وحتى من طرف العرب المسلمين بشكل مباشر أو غير مباشر، لذلك حاولت الرّواية العربية عامة ورواية سعداء الدعاس "لأنّي أسود" بشكل خاص من خلال طرحها لقضايا السود وتصوير معاناتهم، البحث عن سبل للتقبّل والاندماج في المجتمعات التي تطورت ظاهريا ولم تنضج كما يجب سواء في أمريكا أو الكويت (الغرب والعرب). فرغم الجهود الحثيثة للخروج بقضية العنصرية والتّعصب العرقي إلى فضاء رحب يلغي كلّ التّصنيفات والمفاضلة بين الأجناس والشّعوب والطّبقات إلا أنّ العالم لازال يتعامل ببدائية مخجلة فيما يخص موضوع اللون (الغرب/الشرق/العرب). لقد بيّن شتراوس وميشال لارياس أنّ البدائيين والسود أنفسهم ينظرون إلى الرجل الأبيض نظرة ازدرائية، فإذا كان البدائي والأسود يحتقر الآخر، الذي ينسب نفسه إلى التّمدن، والمتمدن ينسب البدائي إلى التّوحش والبربرية فإنّهما يصدران عن نفس البنية العقلية والنظرية والذهنية. إذن هما متساويان في إنتاج نظرة خاصة حول الذّات وحول الآخر،

ويتضح أنّ هناك فقر في الاستشراف المستقبلي للصّراعات العرقية والإثنية والتّمييز العرقي حتى ونحن نتخطى الألفية الثالثة ونؤمن بالتعدّد الهوياتي لازلنا نحتكم في تصنيف الآخر للذاكرة وما ترسّب فيها من مخلفات عنصرية.

إنّ تصنيف البشر إلى جماعات وفئات أقلوية، تارة على أساس ديني، وأخرى على أساس التوّجه الجنسي، وثالثة على أساس عرقي، ما هو إلا اختزال وتفتيت للإنساني، واختلاق هذه الجماعات هو عمل سياسي يهدف إلى تسويغ خطاب حقوقي مفترض لهذه الفئات بما هي مجموعات وينقلنا من ميدان تقويم الأفعال إلى ميدان الحديث عن هويات، أو ما يسمى بالهوية الأُلهِية؛ في حين يستوجب الإنسان حقوقًا بما هو إنسان لا بأي اعتبار آخر. مما جعل الهوية الموصومة في حلبة الصّراع تعاند أسباب الذوبان والفناء والاختزال تارة، وتتشبث بالوجود والاستمرار والديمومة تارة أخرى.

الملاحق

1-رواية "أنا وحاييم" للحبيب السايح:

التّعريف بالرّوائي:

الحبيب السّائح من مواليد 1950 بقرية سيدي عيسى ولاية معسكر، نشأ في مدينة سعيدة، تخرّج من جامعة وهران (ليسانس آداب ودراسات ما بعد التّدرج)، اشتغل بالتّدريس، وساهم في الصّحافة الجزائرية والعربية، غادر الجزائر سنة 1994 متّجها نحو تونس، حيث أقام بها نصف سنة قبل أن يشدّ الرّحال نحو المغرب الأقصى، ثم عاد بعد ذلك إلى الجزائر ليتفرّغ منذ سنوات للإبداع الأدبي قصةً وروايةً. وقد صدر له:

المجموعة القصصية:

- القرار، دار الوطنية، سوريا 1979، الجزائر 1985
- الصعود نحو الأسفل، الجزائر، 1981
- البهيّة تتزين لجلادها، اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2000
- الموت بالتّقسيط، اتحاد الكتّاب الجزائريين، 2003

الرّوايات:

- زمن النّمرود، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985
- ذاك الحنين، الجزائر، 1997
- تلك المحبة، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2002
- تماسخت، دار القصبة، الجزائر،2002، فيسيرا، 2012، دار فضاءات (الأردن)، 2016
- مذنبون.. لون دمهم في كفي، دار الحكمة، الجزائر، 2009
- زهوة، دار الحكمة، الجزائر، 2009
- الموت في وهران، دار العين للنشر، 2013
- كولونيل الزبربر، دار الساقي، 2015
- من قتل أسعد المروري، دار ميم للنشر، 2017
- أنا وحاييم، دار ميم للنشر، 2018

- ما وراء الرئيس، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2020

موضوع الرّواية:

جاءت رواية "**أنا وحاييم**" للكاتب الجزائري **الحبيب السايح** في ثمانية مقاطع لتحكي قصة الجزائر، حيث كُتبت الرّواية بطريقة المذكرات الرّاصدة لتاريخ فترة مهمة من تاريخ الجزائر الحديث على لسان الشخصية البطلة **أرسلان حنيفي**، وهو أستاذ فلسفة بدار المعلمين بوهران، جمعته صداقة متينة مع اليهودي "**حاييم بنميمون**"، اللذان تابعا دراستهما بتفوّق من الابتدائي حتى مرحلة الثّانوي في كلّ من سعيدة ومعسكر، ثم انتقلا ليتابعا تعليمهما الجامعي بالجزائر، ليتخصّص أرسلان في الفلسفة وتوجه حاييم لدراسة الصّيدلة، وخلال مشوارهما الدّراسي لقيا الأمرّين من السّلوكات العنصرية من طرف أساتذتهم من الأقدام السوداء، كما لاقوا التّهميش من الإدارة الفرنسية التي حولت حياتهم من أمن واستقرار نتيجة الامتيازات التي حظيت بها عائلة القايد حنيفي من قبل الفرنسيين إلى وضع مزري وقاس عبّرا عنه في كثير من المشاهد، في الجامعة تعرفا على (**الصّادق**) و(**حسيبة**) فضماهما إليهما ضمن الخلية السّرية تحضيرا للثّورة التي اندلعت في العام الجامعي الأخير لأرسلان، هذا العام الذي عرف تحولات كبيرة حيث انهزمت فرنسا أمام الفيتنام والتحق أرسلان بالثّوار في الجبل أين انضمت إليهم (زوليخة بنت سي حضري) لتتوطّد العلاقة بينهما وتكلّل بالزّواج لاحقا -بعد الاستقلال-، كما توفي والده بسبب المضايقات الفرنسية لأنّه استغل منصبه لحماية الأهالي الجزائريين من تسلّط الكولون، وساعد الثّوار في الجبل، ثم توّفت والدته حزنا على زوجها. أما **حاييم** فقد كان وفيّا للبلد الذي احتضنه –الجزائر- فبعد أن أنهى دراسته، وفتح صيدليته الخاصة تمكّن من تزويد المجاهدين بالأدوية ما أدى إلى استهدافه من قبل المنظّمة السّرية الفرنسية OAS التي أحرقت صيدليته، لتتوالى عليه النكبات بموت والديه ورحيل صديقته اليهودية (**كولدا**) إلى فلسطين بعد فشلها في اقناعه بالرّحيل معها وذلك نتيجة لاختلافهما الفكري والايديولوجي من جهة، ومن جهة أخرى لأن أرسلان يعتبر الجزائر بلده ومسقط رأسه، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل تعرض لهجمات شرسة من الأهالي الجزائريين بعد الاستقلال الذين أرادوا الانتقام من كلّ من يحمل هوية أخرى –باعتبار أنه ورث الجنسية الفرنسية عن أبيه الذي يحمل حقدا كبيرا للجزائريين وما سببته له السلطة العثمانية من اذلال وجعلت منه ذميّا تجب عليه الجزية. في نهاية المطاف تقلّد أرسلان منصب رئيس البلدية ونال

السرطان من حاييم في مستشفى وهران وأوصى بكلّ ممتلكاته لأرسلان، هذا الأخير الذي تكفّل بمراسيم دفنه وتشييعه إلى مثواه الأخير.

رغم كلّ الصّدمات والأزمات، ورغم اختلاف الدّيانة ظلت العلاقة بين الشّابين وعائلتيهما قوية ومتماسكة، ولم يحاول أحدهما اقناع الآخر بتغيير دينه أو معتقده، بل كانا على درجة كبيرة من التّسامح والتّصالح والوفاق. كما حرص الرّوائي على اظهار التّنوع الثقافي والحضاري الذي تزخر به الجزائر، نتيجة تعدد ساكنيها (الرومان، البزنطيين، العرب، العثمانيين، الفرنسيين، الأوربيين، إلى الوجود الأندلسي والإسباني وغيرهم). وغيرها من المشاهد الثقافية التي حفلت بها الرّواية.

2- رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي:

التّعريف بالرّوائي:

محمد عبد النبي كاتب ومترجم مصري من مواليد 1977، صدرت له مجموعات قصصية وروايات عديدة منها رواية "في غرفة العنكبوت" التي تُرجمت إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية والتي حازت على جائزة الأدب العربي المقدمة من معهد العالم العربي في باريس عام 2019؛ وروايته "رجوع الشيخ" التي رُشحت ضمن القائمة الطويلة للجائزة العالمية للرّواية العربية؛ وروايته "شبح أنطون تشيخوف" الحاصلة على جائزة ساويري لثقافة في دورتها التاسعة عام 2010. كما له جوائز أدبية أخرى. ويعتبر عبد النبي المؤسس لورشة "الحكاية وما فيها" والتي تهتم بتعليم وتطوير مهارات الكتابة الأدبية.

مجموعاته القصصيّة:

- في الوصل والاحتراق، 1999
- وردة الخونة، 2003
- بعد أن يخرج الأمير للصيد، 2008
- شبح أنطون تشيخوف، 2009
- كما يفعل السيل بقرية نائمة، 2014
- كان يا مكان، 2018
- بعد أن يخرج الأمير للصيد، 2022.

كتب وروايات:

- أطياف حبيسة، 2000
- من نوادر جحا سيد الظرفاء، 2007
- رجوع الشيخ، 2011
- من ألف ليلة وليلة، 2015
- في غرفة العنكبوت (رواية)، 2017.
- في غرفة الكتابة، 2021

كما له ترجمات عديدة نذكر منها:

- "ظلال شجرة الرمان" للكاتب البريطاني طارق علي.
- "اختفاء" للكاتب هاشم مطر.
- "فلسطين" للكاتب والرسام جو ساكو.
- "قلق السعي إلى المكانة" للكاتب آلان دو بوتون.
- "كراهية وصداقة وغزل وحب وزواج" لأليس مونرو
- "المرأة الحجرية" طارق علي، 2015.
- "النورس جوناثان ليفنجستون" ريتشارد باخ. 2016.
- "العرض الذي لا يقاوم" مارك جوينر، 2017.
- "الداماباداً: سبيل البوذا"، 2018.
- "تمبكت" بول أوستر 2018
- "مليون نافذة" جيرالد مرنين، 2019.
- "إليانور أوليفانت في أحسن حال" جيل هانيمان، 2019.
- "منظر شاحب للتلال" كازو ايشيغورو، 2019.
- "جسور مقاطعة ماديسون" روبرت جيمس والر2021.

2- موضوع الرّواية:

رواية "في غرفة العنكبوت" رواية معقّدة وشائكة لذلك شبّهها الرّوائي بالكابوس المرعب، لأنّها تعالج موضوعا حساسا ومسكوت عنه في العالم العربي خاصة، وعلى لسان بطل الرّواية (هاني محفوظ) الذي قدّم سيرته الذّاتية كشخصية موصومة بالشّذوذ (المثلية)، والذي فقد التّواصل مع النّاس بعد خروجه من السجن إثر حادثة مستوحاة من قضية "الكوين بوت" الشّهيرة التي حدثت في القاهرة سنة 2001، حيث ألقت الشرطة القبض على اثنين وخمسين رجلا متهما بالشّذوذ، وصدرت ضدهم أحكام مختلفة تتراوح بين البراءة والسّجن لعدّة أعوام، وبعد الإفراج عنهم فضّل معظمهم مغادرة البلاد أو الزّواج والانزواء بعيدا عن الآثار المدمرة للفضيحة.

دارت أحداثها عبر ثلاث محطات وفي 39 مقطعا بتقنية الفلاش باك، مثلت المحطة الأولى طفولته والظروف التي نشأ فيها كمؤشر لسبب من أسباب التوجه لمثل هذه الممارسات الشّاذة والتي تراوحت بين فقْدِ الأب وعدم وجود الاهتمام من طرف الوالدين والتّحرش وغيرها من الأسباب، ثم سعيه وراء أهوائه وشهواته في مرحلة المراهقة والشباب أين تعرّف على عبد العزيز و سكر وغيرهم ولم يستطع التّغلب على هذه الميولات رغم زواجه من شيرين وانجابه باعتبارها –الميولات الجنسية- هي من تتحكم فيه، ليبيّن الرّوائي أنّ العامل الجيني وراء هذه الممارسات، وجسّدت المحطة الثالثة مرحلة كهولته فبعد خروجه من السّجن قرر أن يخرج للنّاس بدون نظارته السّوداء ومعلنا عن ميوله المثلي دون حياء أو مداراة عن المجتمع وبه وصل الرّوائي لمحطة حاسمة في القضية أين أصبحت للمثلية الجنسية شعارات وألوان خاصة بها وتم اعتراف العالم الغربي بها. فالرواية لم تكتب بوجهة نظر الرّوائي، بل عالجت حيثيات القضية وفق نظرة المجتمع للهوية الموصومة، كما بيّنت معاناتها الجسدية والنّفسية وما لقته من التّهميش والإقصاء.

3- رواية "لأنّي أسود" سعداء الدّعاس:

التّعريف بالرّوائية:

سعداء الدّعاس كاتبة وناقدة كويتية، حاصلة على الدكتوراه في فلسفة الفنون بالمعهد العالي للفنون المسرحية-القاهرة، وتشغل حاليّا أستاذة في النّقد وفنّ الكتابة في المعهد العالي للفنون المسرحية بالكويت، تكتب في العديد من المجالات: كالقصّة، والرّواية، والمسرح، والنقد، ومعدّة كذلك لبرامج تلفزيونية. درست سعداء اللغة الإنجليزية في جامعة جنوب إلينوي -مدينة

كاريوندیل- الولايات المتحدة الأمريكية. ولها دبلوم في الإخراج المسرحي-مركز الإبداع الفني-دار الأوبرا- القاهرة. كما شاركت في العديد من اللجان والنّدوات التّطبيقية والفكرية في المهرجانات المسرحية والملتقيات الثّقافية. وحازت على العديد من الجوائز، كما لها العديد من الإصدارات نذكر منها:

- مسرحية "أنتم من قال ذلك!"، الكويت، 2013.
- رواية "لأني أسود"، (ط1، 2010- ط2012,2 – ط3، 2015).
- عتق: مجموعة قصصية، -دار ميريت- القاهرة، 2008.
- ترجمت قصتها "نبش" إلى اللغة الجورجية، وصدرت ضمن كتاب بعنوان (ليل الشتاء الطويل- قصص نسائية عربية) ترجمة: إزولدا غيردزيليدزه، جورجيا 2013.

موضوع الرّواية:

رواية "لأنّي أسود" رواية مناهضة للعنصرية بامتياز، حيث عانى البطل (جمال) وعائلته من التمييز العنصري بسبب لونهم الأسود، تبدأ القصة برحلة بحث الفتاة الأمريكية السوداء "جوان مكلاين" عن رجل أقل منها سوادا لتضمن مستقبلا لأبنائها أقل عنصرية وسخرية، إلى أن تلتقي بفوزي الكويتي الأسود في مركز تعلم اللغات حيث جمعتهما صداقة قوية كلّلت بالزّواج رغم رفض أهله ذلك. لقد دخل فوزي حياة جوان وغيّر نظرتها السلبية لنفسها وللونها، وما زادها اشراقا وتمسكا بالحياة ولادة ابنها جمال، غير أن لحظات الفرح كانت وجيزة إذ تعرض فوزي لحادث مرور أودى بحياته مما دفع عائلته بالذهاب إلى الكويت والعيش فيها. في الكويت كانت العنصرية أقل حدّة منها في الولايات المتحدّة الأمريكية بسبب الدين إلا أنّ ذلك لم يمنع من ظهور أشكال أخرى للعنصرية كالطائفية (السنة والشيعة) و(الرجل والمرأة) وبعض الممارسات التي تعلي من فلان لحسبه ومركزه، وتدني من فلان لأنه معدم ولا يملك سلطة تسهّل له قضاء حوائجه، كما استهجنت جوان بعض الممارسات والعادات التي ينتهجها الكويتيون في حق الخدم الوافدين من البلدان الأسيوية بحثا عن العيش الكريم ووغيرها من المناسبات العائلية التي استولت عليها المظاهر والشكليات وغيبت هدف الإنسان الحقيقي فقررت في الأخير العودة لبلدها وأرادت إقناع ابنها جمال الرحيل معها إلا أنّه رفض وأصرّ إكمال تعليمه الجامعي بالكويت، أين تعرّف في المكتبة على فتاة بيضاء اسمها سارة قبلت به ورأت في اختلاف لون جلده حالة صحية وطبيعية للهوية، لكنّ علاقته بها باءت بالفشل أيضا لاعتراض عائلتها عليه بسبب لونه وصبغته والتي ستطغى على أولادها فيما بعد. فرغم الفارق الحضاري والدّيني وحزمة من الاختلافات الأخرى بين أفراد هذه العائلة تبقى العنصرية المقيتة تنغّص حياتهم وتسلبهم الحق في

العيش الكريم، لذلك قرر جمال في الأخير العودة إلى أمريكا، يعود لبلد احتل فيه الأسود البيت الأبيض.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم (رواية ورش)

المصادر:

1. السائح الحبيب: أنا وحاييم، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018
2. سعداء الدعاس: لأنّي أسود، ، ط1، 2010
3. محمد عبد النبي: في غرفة العنكبوت، دار العين للنشر، الاسكندرية – مصر، ط1، 2017

المراجع:

1. إبراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، د ط
2. ابن معاوية بن قراد العبسي: شرح ديوان عنترة بن شداد، المطبعة العربية بمصر، د ت، د ط
3. أبو عبيد القاسم بن سلام: غريب الحديث، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1419هـ/ 1999
4. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط2، 1965
5. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ
6. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مج 4، (د ط)، (د ت).
7. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، تر: محمد عيون السود، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1414هـ/ 1998م
8. أحمد مختار: اللغة واللون، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1982، ط2، 1997
9. أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب، بيروت، 2002
10. ألبرتو مانغويل: الفضول، تر: إبراهيم قعدوني، دار الساقي، ط1، بيروت، 2017
11. الخطيب العدناني: الزنا والشذوذ في التاريخ العربي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1999)
12. المعجم الوسيط، إصدار: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إخراج نخبة من الأساتذة، المكتبة الإسلامية، استانبول، د ت، (476/1)، مادة (ش ذ ذ)
13. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1996
14. أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات المطبعية، دمشق، ط1، 1993

15. أمارتيا صن: الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، ط1، يونيو 2008

16. أمين معلوف: الهويات القاتلة، تر: نهلة بيضون، دار الفارابي للطباعة والنشر، ط1، بيروت-لبنان، 2004

17. أمين معلوف: الهويات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1999

18. أمين معلوف: معجم الحيوان، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت

19. آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنّوم، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية-سوريا، ط1، 2007

20. إيان لوو: العنصرية والتعصب العرقي، من التمييز إلى الإبادة الجماعية، تر: عاطف معتمد، كرم عباس، عادل عبد الحميد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015

21. بيكو باريك: سياسة جديدة للهوية، المبادئ الأساسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، تر: حسن محمد فتحي، العدد 2043، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013

22. بيل أكروشفت، جاريث غريفيث، هيلين تيفين: الإمبراطورية ترد بالكتابة، النظرية والتّطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006

23. جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار شروق، مصر، ط1، 2010

24. جاك ديريدا، إليزابيث رودينيسكو: ماذا عن الغد؟ (محاورة)، تر: سلمان حرفوش، تقديم: فيصل الدراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، 2008

25. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973

26. جورج سعد: تطور الفكر السياسي، دار الالتزام، بيروت، ط1 ،1995

27. جوزيف مسعد: اشتهاء العرب، تر: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، القاهرة – مصر، ط1، 2013

28. حافظ المغربي: أشكال التناص وتحولات الخطاب الشعري المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، النادي الأدبي، ط1، 2010

29. حسن حنفي: الهوية، مفاهيم ثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012

30. داريوش شايغن: الهوية بأربعين وجها، تر: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2016

31. دومنيك شنابر: ما المواطنة؟، تر: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016

32. رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2013

33. زكية عرعار: الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان –الأردن، ط1، 2022

34. سارة رياض عبد الكريم: عقدة اللون عند أغربة العرب في العصر الجاهلي، لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ج1، العدد 31، 2018

35. سامر مؤيد عبد اللطيف: المواطنة وإشكالياتها في الدولة الإسلامية، مجلة الفرات، جامعة كربلاء، بغداد، العدد:07، .2011

36. سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2008

37. سليم دولة: الثقافة، الجنسوية الثقافية، الذكر والأنثى ولعبة المهد، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق/سوريا، ط1، 2009

38. سمير خلف الله: المثلية الجنسية، دراسة نقدية، دار الخيال، (د ط).

39. سناء حامد الزهران، إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر ومعتقدات الاغتراب، عالم الكتب، القاهرة، 2004

40. شكري غالي: أزمة الجنس في القصة العربية، دار شروق، بيروت، ط1، 1999/1411

41. شنوف عيسى: يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود، دار المعرفة، ط1، الجزائر، 2008

42. صلاح صالح: سرد الأخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999

43. عبد الحسين شعبان: جدل الهويات في العراق، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010

44. عبد الحسين شعبان: الهويّة والمواطنة –البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2017

45. عبد الحق بلعابد: عتبات، جيرار جينات من النص إلى المناص، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008

46. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000

47. عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الهوية، جدلية الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، فبراير 2017

48. عبد الله الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2009

50. عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002

51. عبير البسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1433هـ/2012م

52. علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1403هـ-1983م

53. علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، مركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995

54. علي شلق: غزل أبي نواس، دار بيروت للطباعة والنشر، (د ط)، بيروت، 1954

55. عهد كمال لاشين: الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع (دراسة في الفكر العربي المعاصر)، مكتبة الأسد، الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، دمشق، 2015

56. فاروق أحمد سليم: الانتماء في الشعر الجاهلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 1998

57. فايز محمد علي الحاج: الانحرافات الجنسية وأمراضها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983

58. فتحي المسكيني: الهُوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، أغسطس 2001

59. فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1990، ط 3، 1999

60. فوزي سعد الله: يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 2004

61. كاترين هالبيرن وآخرون: الهوية والهويات، الفرد الجماعة المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2015

62. كافين رايلي: الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري، عالم المعرفة، العدد 90، 1985

63. كريسيدا هايس: سياسات الهوية – موسوعة ستانفورد للفلسفة / ترجمة: هاشم الهلال، مراجعة: سيرين الحاج حسين 13/02/2021

64. لبيب الطاهر: صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999

67. ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية، عالم المعرفة، الكويت، العدد 396، 2013

68. مارتن هايدغر: الفلسفة الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم: محمد سيلا، دار الامان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2015

69. موازي بلال، لبيد عماد: الهوية وسؤال المواطنة (كتاب جماعي)، المركز الديموقراطي العربي، برلين، ألمانيا، ط1، ماي 2020

70. مبيمبي أشيل: نقد العقل الزنجي، تر: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، -ناشرون-، بيروت، ط1، 2018

71. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز الآبادي: القاموس المحيط، مادة (غ، ر، ب)، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، دار الجيل، بيروت، لبنان

72. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1379هـ-1960م

73. مجموعة مؤلفين: المثلية الجنسية: أضواء سوسيولوجيا وسيكولوجيا وبيولوجيا، تر: عادل الحاج سالم وآخرون، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا –دمشق، ط1، 2010

74. مجموعة مؤلفين: الهوية وسؤال المواطنة في البلدان المغاربية، ط1، ماي 2020

75. مجموعة من المؤلفين: الهوية وقضاياها، في الوعي العربي المعاصر، تحرير وتقديم: رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، نوفمبر 2013

76. محمد إسماعيل محمد اللباني: رواية تيار الوعي، إدوارد الخراط أنموذجا، اصدارات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة –الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1999

77. محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بن عكنون، ط1، 2003

78. محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، ط1، 2017

79. محمد حسن مهدي بخيت: علم المنطق المفاهيم والمصطلحات والتصورات، ج1، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013

80. محمد سامي ملحم: القياس والتقويم في علم النفس، دار الميسرة، عمان، ط2، 2005

81. محمد ضو فضيل: الجنسية الأصلية في القانون الدولي الخاص، العدد 34، الاصدار الثاني، يوليو 2022، ج 1

82. محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1995

83. محمد علي البار: الأمراض الجنسية: أسبابها وعلاجها، دار المنارة، جدة، ط2، 1986

84. محمد محي الدين عبد الحميد: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، ط1، 1999

85. محمود الضبع: الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2010

86. مسعود موسى الربضي: أثر العولمة في المواطنة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 19، 2008

87. مصطفى إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط1، 1989

88. مصطفى الحجازي: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1976

89. مصطفى زيكيو: العوامل المساعدة في بروز العنصرية، مجلة الرسالة للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد 07، العدد 01، فيفري 2022

87. نادر كاظم: تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط1، 2004

88. نادر كاظم: الهوية والسرد، دار الفراشة للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 2006

89. نديم البيطار: حدود الهوية القومية، نقد عام، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1982

90. هارلمبس وهولبورن: سوشيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر، ط1، 2010

91. هاني الجزار: أزمة الهوية والتعصب، دراسة في سيكولوجية الشباب، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، ط1، 2011

92. هيلين جيلبريب، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر: سامح فخري، مركز اللغات والترجمة، القاهرة، (د ط)، 2000

93. يان اسمن: الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، تر: عبد الحليم عبد الغني رجب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2003

94. يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993

95. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (د ط)

المجلات والملتقيات:

96. أحمد محمد سيد متولي: صورة اليهودي في الرواية العربية المعاصرة، رؤية سردية مغايرة، أبحاث المؤتمر الدّولي اليهود في الآداب الشرقية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، المجلد 34، العدادان الأول والثاني، 2019

97. إدريس لكريني: المواطنة والمشترك، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع)، الرباط، 2015.

98. إدوارد الخراط: الأصالة الثقافية والهوية الوطنية، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 551، 2004

99. أمل صالح: الأدوار المجتمعية والهوية الجندرية، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، مج 14، العدد 01، يناير 2022

100. بلعلى، آمنة: زحام الأنساق في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السائح، مجلة الجسرة الثقافية، نادي الجسرة الثقافية، قطر، العدد 52، 2019

101. بندر بن سالم القصير: مظاهر الوصم الاجتماعي من منظور الملقين بدار الرّعاية الاجتماعية، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ط1،

102. بوبريك رحال: العبودية بين القاعدة والاستثناء، الناجم لخصاصي أو "العبد" الذي أصبح قائدا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 2010

103. حياة بن الشيخ: تيار الوعي في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي، بحث في جدلية حضور الوصم بالمثلية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 12، العدد 1، ص 1212، منشور بتاريخ: 15 مارس 2020

104. خدبجة بن وزة، عائشة غرغوط: العلاقة بين الهوية الوطنية والمواطنة، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، العدد 05، مارس 2018م

105. سلطان الزيودي: الوصم الاجتماعي وعلاقته بالعود إلى الجريمة، المجلة الإلكترونية الشاملة متعددة التخصصات، العدد 40، 2021

106. سمر حبيب: المثلية عند النساء في الشرق الأوسط، تاريخها وتصويرها، وقائع محاضرة سمر حبيب في بيت أصوات، حيفا، 2008/2/3

107. صباح البار: تجنيد فرق الحركى والقومِيَّة ضمن الجيش الفرنسي أثناء الثورة الجزائرية (1954-1962)، مجلة آفاق علمية، المجلد: 13، العدد: 05، 2021.

108. عالية صالح: تحليل الخطاب الروائي المشرقي من منظور النقد المغربي، أعمال المؤتمر الأول بكلية الآداب منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت –لبنان، 2011

109. عبد الحفيظ البار: خولة مسيكة: التأصيل الجينالوجي لمفهومي الهوية والمواطنة، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، جامعة حمه لخضر ،الوادي، المجلد 03، العدد 03، 2019

110. عبد الله سالم عبد الله الدراوشة: المعرفة والوصم الاجتماعي واتجاهات طلبة الجامعات الأردنية نحو المصابين بمرض الإيدز، جامعة مؤتة، الأردن، 2010

111. عبد الله محمد كامل عبد الغني: صوت المهمشين ورؤيا العالم في رواية " دفاتر الوراق" لجلال جرجس، المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد 10، 2022

112. عبد الهادي صالحي زاده: إطلالة على العلاقة بين الهوية والثقافة مع التركيز على الهوية الدينية، مجلة آداب الكوفة، العدد 52، ج 02، ذي القعدة 1443هـ/ حزيران 2022م

113. عز الدين بشقة: الوصم الاجتماعي وانعكاساته على أسرة السجين، مجلة العلوم الإنسانية جامعة أم البواقي، المجلد 7، العدد 3، ديسمبر 2020

114. فاتح الدين بومنجل: مشكلة تحديد مفهوم الأقليات، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد 10، جوان 2004

115. محمد بودبان: الطائفية والعصبية: مفاهيم وإشكالات، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، المجلد 11، العدد 24، 15جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، الجزائر،/2022/04

116. ممدوح فراج النابي: تمثّلات اليهودي في الرواية العربية، من القطيعة إلى أوهام العيش في جيتو فاضل (قراءة في نماذج روائية)، مجلة الجديد، الأحد 2019/12/01،(aljadeedmagazine.com (https//

117. نسرين عطية: الرواية العربية المعاصرة والثالوث المحرم، السياسة-الدين-الجنس، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، العدد01، المجلد 05، مارس 2022

118. هبة نعيم سامي جيد: المنورة (الشمعدان) في الفن البيزنطي فيما بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين، مجلة كلية السياحة والفنادق، العدد الثالث، يونيو 2018، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية

119. هند عقيل الميزر: الجنسية المثلية (العوامل والآثار)، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة حلوان ، مصر، ع 34، أفريل 2013

120. هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ، ط1، 2006 العدد: 569، 2004

121. وداد بن عافية: الهوية الزنجية والتورية الثقافية في الشعر السوداني، مجلة الآداب العربية والعلوم الإنسانية، العدد 11، 2013

122. وسيلة شابو: تأثير الوصم على إعمال حقوق الانسان، مجلة صوت القانون، العدد08، 2017

المراجع الإلكترونية:

123. إبراهيم السيد: المثلية الجنسية: سلوك مكتسب أم جينات لا نتحكم بها؟، ميدان موقع الجزيرة على الرابط التالي: https://www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2017/8/1 على الساعة 20:10، بتاريخ: 2022/9/21

124. إسعاد العنزي: إشراقات النقد "لأنّي أسود" لسعداء الدعاس، المسكوت عنه في إشكالية الأعراق البشرية، على الرابط: .2012/03/6Alraimedia.com.google.com/amp/s، على الساعة: 10:55

125. جميل الشبيبي: إشكالية الصبغة الأقوى في عالم البياض المتسلط، القدس العربي، على الرابط: .alquds.co.uk، يوم 2022/10/22، على الساعة: 22.04

126. رموز المثليين، على الرابط التالي: ar.m.wikipedia.org 2022/09/01 على الساعة .21:55

127. عاصم الشيدي: السماء الثامنة، المثلية الجنسية "في غرفة العنكبوت"، جريدة عمان، المقال منشور في: 20 مارس 2017، على الرابط: https://www.omandaily.om

128. عباس الجراري: الهوية الوطنية الجهوية، على الرابط: www.abbesjirari.com/alhawyya.pfd

129. عبد السلام بنعبد العال: من الشبكة إلى الريزوم، www.mominun.، 08 أغسطس 2014،

130. كمال الرياحي: المثلية في الرواية العربية، تصنع أم إدانة أم ماذا؟ مجلة الرصيف التونسية، الخميس 8 نوفمبر 2018، (05: 04)، على الرابط: arseef22.net/article/170851

131. معتز الخطيب: المثلية الجنسية بين الاختيار والطبيعة والهوية، مركز النهوض للدراسات والبحوث، 27 ديسمبر 2021،على الرابط التالي: https://nohoudh-center.com/articles

132. هند بضاض: عالم جديد يكتسي ألوان الطيف!، موقع الرقيم، 28 جويلية 2020، على الساعة: 4.51م، منشور على الرابط: https://www.rqiim.com/hindbadad

133. ويكيبيديا: علم قوس قزح (حراك المثليين). 2022/09/01 على الرابط التالي: ar.m.wikipedia.org. على الساعة: 20:28

134. ريم حوا: اللغة والهوية، المثلية في التاريخ العربي،

https://rainbowsudan.wordpress.com/2013/04/blog-html، المنشور بتاريخ: 2013/04/16

-رباح مجيد الهيتي: نظرية الوصم، https://www.uoanbar.edu.iq//eStoreImages/Bank/6279.pdf

135. مصطفى النشار: جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، www.Nominom.com-.

المنشور بتاريخ: 11-12 -2016.

فهرس المحتويات

فهـرس المحـــــتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	
شكر وتقدير	
الملخص	
المقدمة	أ-ز
مدخل: تاريخانيّة الوصم (ظاهرة اجتماعية عالمية)	17-01
1- ماهية الوصم	03
2- أنماط الوصم	05
3- الوصم عند الغرب	08
4- الوصم في الادب العربي	10
الفصل الأول: الهوية وقضاياها	40-18
1- 1- قراءة في مصطلح الهوية	19
1- 2- الهوية الفردية والهوية الجماعية	21
1- 3- جدلية الهوية والمغايرة (الهوية المغلقة والهوية المفتوحة)	27
الفصل الثّاني: تحدّيات الهويّة العربيّة	68-41
2-1- الهوية العربية بين التّهميش والاعتراف	43
2-2- الهوية العربية في ظلّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية	46
2-3- نسق المهمّش في الرّواية العربية	48
الفصل الثّالث: المواطنة وحدود الهُويّة الموصومة في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السّايح	104-69
3-1- الوصم باليهودية في رواية "أنا وحاييم" للحبيب السايح	71
3-2- تجلي رموز (معالم) الهوية في رواية "أنا وحاييم"	75
3-3- اليهود: ذميون أم مواطنون؟	80
3-4- سيرورات الانتماء والاندماج /أو الاقصاء	86
3-5- ما وراء الوصم باليهودية ومحاولة التّعايش	98

3-6- صورة اليهودي في الرواية: عجز المتخيل أمام سلطة الواقع	102
الفصل الرّابع: الوصم بالمثليّة ونكران الهُوية في رواية "في بيت العنكبوت" لمحمد عبد النبي	137-105
مدخل: حقيقة الشّهوات الشّاذة: الجنس المحظور في الرّواية العربية	106
1-4 - المثلية الجنسية في رواية "في غرفة العنكبوت" لمحمد عبد النبي	110
2-4 - الهوية المثلية بين الوصم والاعتراف	116
3-4 - الهوية المثلية الجنسية بين الحقيقة والوهم	125
4-4 - أسباب المثلية الجنسية تمثُّلات الأسود في رواية "لأنّي أسود" لسعداء الدّعاس الروائي	131
الفصل الخامس: جدلية الوصم والهوية في قضايا العنصرية في رواية "لأنّي أسود" لسعداء دعاس	168-138
1-5- تمثُّلات الأسود في رواية "لأنّي أسود" لسعداء الدّعاس	140
2-5- تشظّي الهُويات الملونة في الرّواية	150
3-5- ماذا بعد الوصم بالسّواد والعرقية؟	159
4-5- ترميم الهويات الملوّنة: رحلة الهامش إلى المتن	163
الخاتمة	172-169
الملاحق	174
قائمة المصادر والمراجع	181
فهرس المحتويات	191