الجمهورية الجزائرية الديمقراطية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي – تبسة –
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

"جدلية الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية– ثلاثية سأهبك مدينة أخرى لأحمد إبراهيم الفقيه أنموذجا".

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة نظام: ل.م.د في الأدب العربي

تخصص: أدب عربي

إعداد الطالبة:
آمال خوالدي

إشراف الأستاذة الدكتورة:
نسيمة زمالي

لجنة المناقشة				
الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	عبد الواحد رحال	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي	رئيسا
2	نسيمة زمالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي	مشرفا ومقررا
3	حفيظة سوالمية	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي	ممتحنا
4	سليمة مسعودي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	ممتحنا
5	بوجمعة بوحفص	أستاذ محاضر أ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي	ممتحنا
6	سعاد حميدة	أستاذ محاضر أ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي	ممتحنا

السنة الدراسية 1446هـ/1447هـ-2024م/2025م



إلى من أشرفت على رسالتي فكانت نعم المشرف والأخت والصديقة، إلى من أخذت بيدي بكل صبر ومهنية وعملت على تشجيعي ودعمي الدائمين حتى بلغت مرحلة المناقشة... مشرفتي البروفيسورة: **نسيمة زمالي**

كل الشكر والتقدير لدكاترة الأدب العربي بجامعة طرابلس على الدعم اللامتناهي لي في مساري البحثي، وأعلي فيهم غيرتهم على أدبهم وتشجيع كل باحث يعمل على التعريف به. وأخص بالذكر "البروفسور: ناجية ميلود عن جامعة طرابلس، فضلك محفوظ عالية المقام. البروفسور: عبد الله مليطان عميد كلية طرابلس. شكرا ملء الكلمة. البروفسور: سعاد صالح جامعة طرابلس. الأستاذة: زينب القنيدي، الدبلوماسي والأديب: حسين المزداوي، الدكتور: على برهانة. وكل الأساتذة الليبيين الذين مدوا لي يد العون ولم تحضرني أسماؤهم.

دون أن أنسى أن أقف وقفة عرفان وإكبار للأخت الفاضلة "حنيفة محمد سيدو" السورية الكردية الأصيلة التي تكفلت بالبحث عن المدونة الروائية وإرسالها من لبنان وفاء لوعد شرف.

كل التقدير لأساتذتي بجامعة تبسة وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور بوجمعة بوحفص رئيس مشروع الدكتوراة، وكل أعضاء لجنة التكوين فردا فردا دون أن أنسى شكر أساتذتي من جامعة أم البواقي وعلى رأسهم الأستاذة الدكتورة حفيظة سوالمية، وكل أعضاء لجنة المناقشة الذين كانوا لي نعم المعين والموجه. وكل من ساعدني في إنجاز أطروحتي من قريب أو بعيد.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة:

أثبتت الرواية العربية المعاصرة مقدرتها على سبر أغوار الذات البشرية والغوص في بناها الفكرية والنفسية والثقافية المختلفة، ورصد العلاقات البشرية في نطاقها الاجتماعي الضيق أو في علاقاتها مع الآخر، وما تحتكم إليه من ائتلاف واختلاف تزداد شعلته بازدياد روافد الاختلاف العرقي والديني والثقافي، لتكون العلاقة بين الحضارات فيها رهن الفكر الممول لها، فبين وعي مشجع للائتلاف والتوافق الحضاري المتقبل للاختلاف والساعي لخير الإنسانية وازدهارها، وبين وعي متعصب للاختلاف ومناشد للتفرقة والتّصدع الحضاري الذي يمهد للإنسان إعادة تاريخ الحروب الدامية التي كان هو الخاسر الأكبر فيها.

يبقى الاحتكاك بالحضارة الغربية تحديدا أحد أبرز المواضيع الشائكة التي تتناولها الرواية العربية الحضارية المعاصرة، والتي تقف فيها على رصد العلاقات البشرية الداخلية انطلاقا من رؤية الإنسان لنفسه ورؤيته للآخر المختلف عنه، والتي تختلف من نص روائي لآخر صانعة بذلك نماذج إبداعية ترسم عبر صفحاتها صور تواصل الأنا بالآخر فكرا، وفلسفة، وثقافة. مركزة على أحوال الهوية وما تعانيه من مدّ الاستلاب وزجر الأصالة والثبات.

تعد قضية العلاقة بين الشرق والغرب (الأنا والآخر) من أبرز القضايا المتجددة التي اختلفت حولها الآراء وتعددت حولها التأويلات؛ إذ لم يؤخذ الاختلاف بينهما من منظور التكامل التفاضلي بل قورب من زاوية الأقوى والأضعف، وهو ما خلق جوا من العداء والتنافر والرغبة في التفرد، وانتهاج نسق التابع والمتبوع جراء جملة من الأسباب يمكن حصرها في الاختلاف الثقافي والديني والفكري بينها، ولعل التاريخ الاستعماري للدول الغربية وزحفها الغاصب على الأراضي الشرقية كان سبب اصطباغ العلاقة بين الأنا العربي والآخر الغربي بالتفرقة والتنافر لا التكامل والتآزر في أغلب مظاهرها.

تتضح العلاقة بين الشرق والغرب جلية في النتاج الأدبي الحديث والمعاصر عبر نصوص روائية عكست الاتصال الوجداني الواعي بين ذات الكاتب ورؤياه الآخر، كمختلف يصارعه حينا ويكمله أحيانا أخرى بوساطة سطور سردية تتناول جدلية العلاقة بين الشرق والغرب؛ إذ كان للخصوصية الثقافية والحضارية التي يعيشها الفرد داخل المجتمع الدور

الفاعل في صقل فكره وسلوكه انطلاقا من الرواسب الاجتماعية والدينية والثقافية والطبيعية المحيطة به، وهذا ما يمكن تمييزه بسهولة من خلال الإبداع الأدبي والفني لكل حضارة.

يقف التاريخ الحضاري للشعوب في النصوص الروائية الحضارية موقف الحاضر الدائم، وهو ما جعل المكتبة السردية العربية تعرف نصوصا روائية انطلقت من الخلفية الاستعمارية ورواسبها على الفكر العربي، سواء تلك المعبرة عن الفترة الاستعمارية أم عن الفترة التي تليها؛ حيث اتسمت النظرة للآخر بالعداء لكونه عدو الأمس ومغتصب الأرض والعرض، وقد صنفت هذه الروايات ضمن ما يعرف بالرواية الكولونيالية والرواية مابعد الكولونيالية اللتان بدورهما عكستا صورة الآخر من منظور الأنا والعكس صحيح.

لا يبتعد هذا النوع من الروايات كثيرا عن دائرة الرواية الحضارية العربية مهما كانت جنسية كاتبها والدولة التي استعمرت بلاده؛ إلا في كون الآخر مستعمرا أو أن البلد حديث العهد بالاستقلال؛ كون القضية التي تطرحها جل هذه الأعمال الروائية تعدت حدود الصراع بين بلد مستعمر وآخر مستعمَر إلى نزعة قومية شاملة، لتعمم صورة الغرب الطاغية أمام الشرق الضحية في أغلب الروايات التي تناولت قضايا الحوار والصراع مع الآخر، على خلفية صراع المصالح وتصادم الإيديولوجيات.

تبرز قضية الهوية والانتماء كموضوع مواز في جل الروايات الحضارية العربية المعاصرة في ظل اتصال دائم ومحتوم مع الآخر المختلف، يقف فيها الأنا بحمولاته الثقافية مترنحا بين محافظ ثابت وبين منجرف مسلوب الهوية أمام زخم الحضارة الغربية، ما أحدث صدعا في مفهوم الهوية الوطنية عند هذه الفئة التي أصبحت تعاني اضطرابات تهدد وجودها، وذلك ما جعلنا نختار وبرغبة موضوع:

جدلية الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية:
(ثلاثية "سأهبك مدينة أخرى" لأحمد إبراهيم الفقيه نموذجا)

ليكون البحث متعلقا بدراسة حدود العلاقة بين الأنا والآخر، وبضبط أكثر، بين ما يعززه الائتلاف من حوار وتعايش، وبين ما يفرزه الاختلاف من فواصل حضارية كبرى تعمقها المصالح والإيديولوجيات معلية صوت الصراع والتنازع.

تكمن أهمية الموضوع في كونه بحثا يعمل على التعريف بالآخر وثقافته وخبايا مجتمع يعكس حال الأنا المثقف بكل حمولاته الشرقية أمام المد الحضاري الغربي، وعواقب الانبهار

بثقافته على الهوية الدينية والوطنية، وكيف يؤثر الاختلاف الثقافي بين الحضارات ليصنع ثنائية المركز والهامش والتابع والمتبوع في حال ما لم تتمكن الأنا من التأقلم مع التيار الغربي وجعله مطية حضارة، لا سيلا يجرف الأنا ويفقدها كينونتها وأصالتها.

يتناول هذا البحث موضوع الرواية الحضارية لدراسة زاوية أخرى من علاقة الأنا بالآخر، متمثلة في جدلية الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية، بالاعتماد على ثلاثية: (سأهبك مدينة أخرى) للروائي الليبي: (أحمد إبراهيم الفقيه)، والتي جاءت لتعكس طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب في العصر الحديث من جهة، ولتؤصّل للقفزة النوعية وللنضج الروائي الذي بلغته الرواية الليبية المعاصرة رغم قصر مدة تبلورها من جهة أخرى، وقد تم اختيار الرواية تحديدا كونها فضاء سرديا تخييلا رحبا لمناقشة عنصري الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية، وانتقاؤنا لثلاثية (الفقيه) تحديدا مرده إلى:

أولا: الرغبة في التعريف أكثر بالأدب الليبي الذي يخطو خطوات رائدة في فرض مكانته في الساحة العربية والعالمية.

ثانيا: كون الثلاثية رواية حضارية بينت جوانب كبرى من علاقة الأنا بالآخر.

ثالثا: كون الثلاثية عملا إبداعيا ضخما لم ينل حظه الكافي من البحث رغم انتسابه لروائي قدم الكثير للأدب الليبي والعربي عموما.

وقد ورد المتن الروائي –قيد الدراسة– والمتمثل في ثلاثية (الفقيه) الصادرة (سنة 1991)، والتي عنونت الرواية الأولى منها بـ: **(سأهبك مدينة أخرى)** وهو الوسم الذي عمّم فيما بعد على الثلاثية ككل. تناول فيها الراوي صورة الآخر وعلاقته بالأنا "المثقف العربي في المجتمع الغربي" وأحوال "الأنا " بعيدا عن سلطة المجتمع العربي المحافظ، وكيفية تأقلمه مع الآخر في ظل اختلاف تفرضه البيئة الجغرافية والحمولات الثقافية بين الحضارتين العربية والغربية.

لتعنون الرواية الثانية بـ: **(هذه تخوم مملكتي)** حيث تعيش الأنا واقعا مأساويا لتبنيها نمط حياة الآخر وذوبانها فيه، وعدم قدرتها على التأقلم داخل المجتمع العربي من جديد. لتهرب بذاتها إلى عالمها الخاص الذي أسّسه وعي ممكن لم يسمح له أن يرى النور، وسعيا لتحقيق توازن نفسي في تخوم مملكة جديدة شيدت دعائمها من رواسب الماضي وتراكماته، لنسافر رفقة البطل لمدينة بيوتوبيا خاصة نسجها التخييل، مناشدة لمنطق وسط يتجمع فيها ما للآخر وبعض قيم الأنا.

بينما وردت الرواية الثالثة بعنوان: **(نفق تضيئه امرأة واحدة)** تصور واقع المثقف المغترب بعد العودة للوطن، وصراعه الداخلي الساعي للتأقلم مع بيئته الجديدة القديمة، في محاولة لخلق توازن نفسي يسمح له بالاندماج من جديد وسط أهله وعشيرته. كما سلّط الضوء على واقع المرأة العربية بنظرة مأساوية مبرزا الضغوط التي تحياها وسط المجتمع الباطريكي وسعيها الدائم للتحرر من سطوته.

وتعود أسباب اختيار هذه النصوص الروائية إلى:

- كونها رواية حضارية صورت واقع المجتمع العربي والغربي بشكل واضح، خدم البحث في الوقوف على مواطن الائتلاف والاختلاف.
- تصوير واقع المثقف العربي وتأثره بزخم الحضارة الغربية.
- وضوح موقف الروائي من الحضارة الغربية.

حدّد مجال البحث من تاريخ (1991 إلى 2001)؛ أي من تاريخ صدور ثلاثية (الفقيه) إلى سنة أحداث (هجومات 11 سبتمبر 2001) بـ(أمريكا) وما صحبها من توتر صريح في العلاقات بين الشرق والغرب تحت تسمية (الإسلاموفوبيا)، ولتسليط الضوء من خلال هذا العمل على طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر قبل تلك الأحداث، تم الوقوف على المؤتلف والمختلف بين مجتمعين وحضارتين عظيمتين: الحضارة الشرقية "الأنا" والغربية "الآخر"، بهدف تغطية فترة مهمة سبقت اضطرابا كبيرا شوّه صورة "الأنا" في نظر "الآخر" والعكس صحيح.

وقد سعت الأطروحة إلى مقاربة إشكالية سعيت من وراءها لبلوغ غاية البحث، والوقوف على حدود الائتلاف والاختلاف في ثلاثية (الفقيه) ليرد فيها:

- ما تجليات ثنائية الائتلاف والاختلاف في ثلاثية الفقيه؟
- ما هي مقومات التلاقح والمثاقفة الحضارية بين الأنا الشرقي والآخر الغربي؟
- ما هي انعكاسات الائتلاف الحضاري على الهوية العربية؟
- ما هي مرتكزات الاختلاف الحضاري بين الأنا والآخر؟
- هل تغلّب جانب الائتلاف والحوار الحضاري في الرواية؟ أم كان الصراع الحضاري والاختلاف الأيديولوجي هو الغالب؟
- ما مظاهر التوافق والتباين الحضاريين بين الشرق والغرب في الثلاثية؟

وقد جاء البحث مقسما إلى: مدخل وثلاثة فصول (فصل نظري وفصلان تطبيقيان) وخاتمة، أما المدخل فيضم أبرز مفاهيم مصطلحات البحث والمتمثلة في:

الجدل، الائتلاف، الاختلاف، الحضارة، والأنا والآخر لتتناول الدراسة بعد ذلك ثلاثة فصول:

عنون الفصل الأول منها بـ: "**الرواية العربية الحضارية والطروحات الأيديولوجية**" تناولنا خلاله إحاطة بمسار الرواية العربية عموما والحضارية بوجه خاص، وما تحويه من توجهات أيديولوجية تعكس فلسفة العلاقة بين الأنا والآخر في الرواية العربية المعاصرة. كما تطرقنا فيه إلى المسار المشرف الذي تخطوه الرواية الليبية وأهم أعلامها، وخصصنا بالذكر الروائي والقاص الليبي **(أحمد إبراهيم الفقيه)** وأثره الفاعل في الكتابة السردية الليبية.

في حين عنون الفصل الثاني التطبيقي بـ: "**الائتلاف الإنساني والحوار الثقافي بين الشرق والغرب في الثلاثية**" تطرقنا فيه إلى مشارب الائتلاف ودعائمه بين الأنا والآخر، وأثر المثاقفة في خلق روابط الائتلاف الحضاري وتضييق الفوارق؛ من خلال تقبل الاختلاف والاعتراف به والتعايش معه، ووقفنا كذلك عند ائتلاف الوعي الممكن والرغبة في تحقيق واقع مأمول ينشده الأنا والآخر والتحديات التي تواجهه من الوعي القائم. كما تناولنا خلال هذا الفصل عواقب المثاقفة، وما تجرّه من استلاب وأزمة هوية وأخلاق على الأنا نتيجة الانبهار بثقافة الآخر.

ليعنون الفصل الثالث بـ: "**الاختلاف الثقافي والصراع الحضاري في الثلاثية**" والذي تناولنا فيه الهوة الحضارية وتأصيل الاختلاف بين الأنا والآخر، وتوقفنا عند المرأة وقضاياها في المجتمعين الشرقي والغربي. لنصل في ختام الفصل إلى تحليل رؤية العالم عند الروائي (أحمد إبراهيم الفقيه).

في **خاتمة** البحث عرضت الدراسة أهم النتائج المتوصل إليها، إضافة إلى تحديد نوع العلاقة المترتبة عن اللقاء الحضاري في الثلاثية والدعوة الصريحة فيها إلى التغريب والانفتاح على الآخر، والوقوف على جذور الاختلاف وأثرها على اللقاء الحضاري بين حضارتين غير متكافئتين في العصر المعاصر، لننهي الدراسة بأهم التوصيات التي رأيناها تفرض نفسها في هذا الموضوع.

وقد فرضت فصول البحث ونوعية المتن الروائي تبني **منهج** مقتدر على تحديد معالم الائتلاف والاختلاف والغوص في التركيبة الاجتماعية العربية والغربية، لذلك سعيت إلى اعتماد **المنهج السوسيوثقافي**، تحديدا المنهج **البنيوي التكويني** والذي أراه الأنسب لتحليل جدلية الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية، ودراسة مجالات ائتلاف الأنا والآخر من خلال الحفر في معاني متغيرات الدراسة عبر مستويات الوعي (الغولدماني) وجهود (بيير زيما) للوصول لرؤية العالم عند الروائي (أحمد إبراهيم الفقيه) كما اعتمدنا بعض آليات المقاربة الثقافية المنبثقة عن النقد الثقافي عند: (عبد الله الغذامي)، والتي نسعى من خلالها لقراءة الممارسات الخطابية والأنساق المضمرة وعلاقتهما بالبنية الثقافية والاجتماعية على نطاق واسع.

كأي بحث علمي يتطلب جهدا فكريا وجمعا للمادة، لا أنكر أن هناك جملة من العوائق والمصاعب التي واجهتني أثناء إعدادي له، لعل أبرزها أزمة (الكوفيد) التي ضيقت الخناق على سيرورة البحث جراء الحجر الصحي وغلق المكتبات الجامعية والعمومية، دون أن أنسى صعوبة الحصول على المدونة الروائية الورقية، والتي لم أتمكن من حيازتها إلا في السنة الثالثة من انطلاق العمل في مشروع الرسالة.

من الأمور التي شجعتني على خوض غمار البحث بثقة أكبر إطلاعي على بعض الدراسات السابقة التي قاربت موضوع العلاقة الحضارية بين الأنا والآخر، وأخرى درست الثلاثية من جوانب مختلفة، وهو ما فتح أماني طريق البحث وتيسير بعض جوانبه. ولعل أبرز الدراسات الأكاديمية التي تطرقت للموضوع هي:

– جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة (2001–2011)، أطروحة دكتوراه، من إعداد: عامر جميل الصرارة، جامعة مؤتة، العراق، 2013.

– حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر (دراسة في الرواية العربية المعاصرة في الألفية الثالثة، أطروحة دكتوراه، من إعداد: بسمة جديلي، جامعة الشيخ العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2017–2018.

– توظيف الموروثات الشعبية القصصية في روايات أحمد إبراهيم الفقيه دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، من إعداد: المصري منصور فضل الله المصري، قسم اللغة العربية، جامعة بنغازي،2015.

– العجائبي في المتخيل السردي عند أحمد إبراهيم الفقيه دراسة في نصوص مختارة، رسالة ماجستير، من إعداد: سليمان خالد صالح جاد الله، قسم اللغة العربية، جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا.2024

– الزمن في الرواية الليبية (ثلاثية أحمد إبراهيم الفقيه أنموذجا)، أطروحة دكتوراه، من إعداد: فاطمة سالم الحاجي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 2000.

– المكان في الرواية الليبية في سرديات أحمد الفقيه، أطروحة دكتوراه، من إعداد: أريج خطاب، مصر ،2019.

– مستويات الصراع الحضاري في الرواية العربية (دراسة في نماذج روائية من القرن العشرين)، دراسة، من إعداد: الأستاذ الدكتور شريف بموسى عبد القادر، ط1، لندن، مارس2024.

ختاما وأنا أقدم هذا البحث بين أيديكم أقرر بكل نقص قد ورد فيه فادعاء الكمال كبر وغرور، ويبقى عملنا عملا بشريا يقوّم ويعدّل وينتقد، فسبحان الواحد الكامل الذي وفقنا إلى ما وصلنا إليه، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أسأت فمن أنفسنا والحمد لله على كل حال.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أقف مجددا وقفة شكر وعرفان للمشرفة: البروفيسور (نسيمة زمالي)، وكل أعضاء لجنة المناقشة الذين تكبّدوا مشاق قراءة وتوجيه هذا البحث.

مدخل

ضبط مفاهيمي لأهم مصطلحات البحث والمفاهيم المجاورة.

1. في ماهية الجدلية الجدل (Dialectique)
2. في ماهية الائتلاف والاختلاف (Homogeneity)/(Différence)
3. في ماهية الحضارة والتحضّر (Civilisation)
4. في ماهية الأنا والآخر: (The self and the other)

قال الله تعالى:

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ ﴾

[سُورَةُ هُودٍ:١١٨]

1. في ماهية الجدلية والجدل (Dialectique)

ورد في معاني الجدل اللغوية أن: " الجيم والدال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام"[1] والجدل كلمة إغريقية معناها الحوار والمحادثة.

كما جاء في (لسان العرب) لـ(ابن منظور) أن: "الجدل: اللَّدَدُ في الخصومة والقدرة عليها، ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلا أي: غلبته ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام وجادله أي خاصمه، وهو شدة الخصومة ومقابلة الحُجة بالحُجة"[2] والمجادلة النزاع بين طرفين.

وجاء في معجم المعاني أن أصل كلمة جدلية ذات الجذر اللغوي جدل أنها: "فن الحجة وهو منهج في البحث المنطقي يعتمد على طرح السؤال والإجابة عنه، ولقد طور هذا المفهوم الفيلسوف المثالي الألماني هيجل في القرن التاسع عشر إلى طريقة تفهم بواسطتها العمليات الطبيعية والتاريخية"[3] فالجدلية أو **ديناميكتيك** حوار بين طرفين أو أكثر يسعى كل طرف إلى إقناع الآخر بصحة رؤياه معتمدا حججا وبراهين تحت لواء المنطق وقوة البرهان.

والمجادلة "محاورة تدور حول اعتقادات وقناعات معينة"[4] إذ تبنى على قناعات الأفراد وسعيهم لإثباتها بالحجة والبرهان انطلاقا من قناعاتهم الشخصية. وقد يصل أحد طرفي الجدال لإقناع الطرف الآخر ما قويت حجته ووافقت المنطق.

---

[1] –محمود شاكر: أباطيل وأسمار، مطبعة مدني، ط2، القاهرة، 1972، ص 238.

[2] –محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري(ابن منظور): لسان العرب، م1، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، دت، ص 571.

[3] –معجم المعاني الإلكتروني: باب (جَدَلَ) https://www.almaany.com /

[4] –سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1985، ص60.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد عني الجدل باهتمام كبير من قبل المفكرين والفلاسفة اليونان، باعتباره منهجا فكريا خصبا فتعددت مفاهيمه وآليات تطبيقه من مفكر لآخر، حسب زمنه وبيئته، فنجده قد قام عند أرسطو*[1](Aristote) على السعي لإثبات العكس سعيا

لإفهام الخصم وتغيير رأيه من خلال تغليطه واكتشاف نقائص وعيوب فكرته. ليأخذ معنى الجدل بعده معنًا آخر مع من عرفوا بالسفسطائيين الذين اعتبروه فنا يستخدم فيه المنطق لتحقيق الانتصار على الخصم لا بحثا عن الحقيقة، وهو ما أسماه أفلاطون (Platon) "الجدل المموه" وهذا لاعتماده الحيلة والسفسطة وكل الطرق الملتوية التي تسعى في الأخير لغلبة الخصم. فالجدل معركة لا يجب الخروج منها إلا بالفوز على الخصم.

كما انحصر مفهوم الجدل عند الفلاسفة العرب كـ (ابن رشد) على أنه: " المخاطبة بين اثنين قصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"[2]

لنخلص إلى أن الجدل هو اختلاف في الرؤى يرجع لاختلاف الحجج والبراهين الداعمة لكل موقف حول قضية ما، قد تقبل الرأيين معا في حال النسبية المطلقة في الموضوع، وقد ترجح كفة دون الأخرى في حال كان موضوع الجدل لا يقبل إلا رأيا محددا كما هو الشأن في العلوم التجريبية والعلوم الدقيقة.

2. ماهية الائتلاف والاختلاف (Homogeneity، Différence)

يرد مصطلحا الائتلاف ونقيضه الاختلاف في استعمالات مختلفة لمجالات متعددة كالحديث والفقه، والبلاغة، والتراث، والفلسفة، بل وحتى الاقتصاد. لذلك نجد أن حصر مفهوم المصطلحين مرتبط إلى حد كبير بالمجال الذي استخدما فيه، الأمر الذي يوحي

*– أرسطو طاليس (Aristotle): (385 ،322 ق.م) فيلسوف يوناني من مواليد قرية "آستاغيرا"، نهل من علم أفلاطون لمدة عشرين سنة، كان فائق الذكاء لدرجة أن لقبه أفلاطون ب" العقل" وتتلمذ على يديه الإسكندر الأعظم. يعد من عظماء المفكرين والمؤثرين في الفكر الغربي ليوم الناس هذا. يعد أرسطو من أنصار النزعة الواقعية عكس معلمه أفلاطون صاحب النزعة المثالية. من أهم مؤلفاته: كتاب فن الشعر، المقولات، السياسة، ميتافيزيقا أرسطو، ينظر:يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،دط، مصر، 2014، ص 138.

[2]– أبو الوليد بن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، 1980 ص30.

بزئبقية المصطلحين واتساع نطاق استخدامهما. وكثيرا ما يتضح معنى المصطلحين باللفظ الذي اقترنا به كقول: الائتلاف السياسي، الائتلاف المرجعي، والاختلاف الإيديولوجي، الاختلاف الثقافي... إلخ.

ورد في الدلالات المعجمية لمادتي: "ألف" و"خلف" ما يتناسب والسياق الاصطلاحي لعبارتي ائتلاف واختلاف نذكر منها:

1.2. الائتلاف (*Homogeneity*)

ورد في "مادة "ألف"، نذكر: ألفت الشيء وألفت فلانا، إذا أنست به. وألّفت بينهم تأليفا، إذا جمعت بينهم بعد تفرق. وألّفت الشيء تأليفا، إذا وصلت بعضه ببعض. وألِف الشيء لزمه. وآلفت فلانا الشيء إذا ألزمته إياه"[1]

قال ابن فارس: ألّف: الهمزة واللام والفاء أصل واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء، والأشياء الكثيرة أيضا. والأُلفة مصدر الائتلاف وكل شيء ضممت بعضه إلى بعض فقد ألّفته تأليفا، والتأليف إيقاع الإلف بين شيئين أو أكثر، والإلف والائتلاف والألفة اجتماع مع التئام"[2] وهو بذلك التوافق والانسجام بين الجماعة البشرية وتقبل متبادل بين الفرد وغيره.

لننتقي منها معنى التقبل لدرء الخلاف والأنس والالتزام المشترك بين المجموعة البشرية يقول تعالى: ﴿وَٱعتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾ [سورة آل عمران,103]. فالائتلاف تقارب معنوي في حين يكون التشابه ماديا. من جهة أخرى نجد أن ضد المؤتلف في اللغة هو المختلف، وكلاهما يدل على المعنى المجرد لا الملموس، والائتلاف اتفاق في الأفكار وتشابه في الرؤى ولا يعني الائتلاف التطابق بل تقبل الاختلاف والتعايش معه.

جاء في معجم المصطلحات الأدبية أن مصطلح الائتلاف اصطلاحا يطلق على "مجموعٍ يمتلك وحدة مشتركة بين جميع عناصره، ويمكن للائتلاف أن يتأسّس على:

---

[1]–ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2004، ص 18.

[2]–صالح بن غانم السدلان: الائتلاف والاختلاف أسسه وضوابطه، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط2، الرياض،1417، ص11.

أ- اختيار عناصر من نفس المستوى.

ب- اختيار وحدات ذات بعد واحد وعلاقات ذات نمط واحد "[1]

كما نجد أن معنى الائتلاف يرتبط كثيرا بنقيضه "الاختلاف" فيكون تاليا له وموضحا لمعناه. ومن ذلك نجد الفيلسوف (علي حرب) * في كتابه: (النص والحقيقة) يربط معنى الاختلاف بالطبيعة، والائتلاف بالثقافة التي تعمد إلى كسر كل الفوارق، وتشجع تقبل الآخر المختلف بكل مميزاته وخصوصياته من منطلق أن الاختلاف أمر محتوم وسنة كونية في الخلق، ترى بالعين المجردة إذا ما تعلق الأمر بالماديات وتدرك عقليا إذا ما ارتبطت بالجانب المعنوي.

يقول (على حرب): إن الاختلاف كان في بدايات تشكل الكون، أي إن الطبيعة هي من تصنع فروقات تميز البشر عن بعضهم البعض من خلال السمات والصفات البيولوجية عند الجنس البشري، في حين أن التوحد والائتلاف والتماثل صناعة عقلية ونتاج ثقافي ف: "فالاختلاف طبيعي والائتلاف ثقافي. الاختلاف عياني مشهود، والائتلاف معقول غائب. الأول وحشي بدوي أو هامشي فرداني، والثاني أنسي حضاري أو مركزي جمعي"[2]، وإذا ما أسقطنا رؤية الاختلاف من منظور (علي حرب) على علاقة الأنا بالآخر، فإننا نجد الاختلاف بينهما من صنع الطبيعة، لاسيما ما ارتبط باللون والعرق واللغة... الخ. أما الائتلاف فهو توافق وانسجام في الأفكار والرؤى التي تنشأ جرّاء تفاعل ثقافي وحوار حضاري بين طرفين يكون الاختلاف بينهما في الأصل واردا ومقبولا.

وقد يرتبط الائتلاف الحضاري إلى حد كبير بمعنى التّقبل والتوافق والانسجام الإنساني الذي يتقبل المختلف حضاريا ويتعايش معه. فيكون التعامل بين الأنا والآخر المختلف مبنيا على الاحترام المتبادل، وهو ما يخلق اتزانا وحالة من الرقي الحضاري تسمح لكل طرف أن ينهل من معارف الآخر، ويستفيد من علومه وتجاربه وثقافته.

---

[1]-سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص27

*-علي حرب: كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني شديد التأثر بجاك دريدا وبالتفكيكية عموما.

[2] -علي حرب: النص والحقيقة2 (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1993، ص30.

2.2. مفهوم الاختلاف (*Différence*)

ورد في قاموس (المحكم والمحيط الأعظم) أن: "الخلاف والاختلاف من مادة واحدة تخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف"[1] ويقصد منه التباعد وعدم التطابق، وقد قال (ابن فارس): "مصدر اختلف. والاختلاف نقيض الاتفاق، واختلف الأمران لم يتفقا وكل ما لم يتساو فقد اختلف. الاختلاف والمخالفة أن ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله أو في قوله"[2]. ويعرفه (الكلفوي) في (معجم الكليات) بأنه: " لفظ مشترك بين معان، يقال: (هذا كلام مختلف) إذا لم يشبه أوله آخره في الفصاحة أو بعضه على أسلوب مخصوص في الجزالة وبعضه على أسلوب يخالفه"[3]، ويقصد بها هنا المغايرة، والمخالفة، وعدم المشابهة.

وقد ورد ذكر الاختلاف في مواقع عديدة من الذكر الحكيم نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [سورة آل عمران,105] ليشير معناه إلى التفرق بعد الهداية، وسلك طريق الغواية والضّلال التي تستوجب العذاب العظيم منه عز وجل.

وقد سجّل جدل بين علماء اللغة حول وجود فرق بين الخلاف والاختلاف من عدمه إذ يرى (أبو البقاء الكلفوي) أن: "الاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفا والمقصود واحدا.

والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفا.

أما الاختلاف: فما يستند إلى دليل. والخلاف: ما لا يستند على دليل. والاختلاف من آثار الرحمة. والخلاف من آثار البدعة"[4]

كما يعرف الخلاف على أنه: "المضادة، خالفه إلى الشيء عصاه إليه أو قصده بعد أن نهاه عنه، ويفرق بين الاختلاف والخلاف: بأن الأول يستعمل في قول بُنِيَ على دليل، والثاني فيما لا دليل عليه"[5] ومنه فالخلاف لفظ يستعمل للدلالة على النزاع في حين يستعمل الاختلاف للدلالة على اللاتماثل حسب (الكلفوي).

---

[1]–أبو الحسن بن سيدة المرسي: المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2000، ص 5.

[2]– صالح بن غانم السدلان: الائتلاف والاختلاف أسسه وضوابطه، ص11.

[3] – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات،مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت،1998، ص61.

[4] – المرجع ن، ص ن.

[5] – صالح بن غانم السدلان: الائتلاف والاختلاف أسسه وضوابطه، ص 12.

أما فيما يخص المعنى الاصطلاحي فيعد وضع تعريف جامع مانع لمصطلح الاختلاف من الأمور الشّاقة على الباحث، لاسيما وأن المصطلح متشعب الاستعمال على تعدد المجالات الفكرية، والفقهية، والاجتماعية والنقدية...الخ، التي يتداول فيها. لذلك يبقى تعريفه نسبيا وفضفاضا وملوّنا بصيغة اختصاص الباحث المقدِّم له.

استقطب الاختلاف بوصفه موضوعا فكريا ومعرفيا جهود الباحثين والمفكرين الغربيين، الذين أعلنوا تبنيهم لفكر الاختلاف ضد المركزية الغربية والتحالفات السياسية، وعلى رأسهم (جاك ديريدا Jacques Derrida)، (جيل دلوز Gilles Deleuze)، (ميشال فوكو Michel Focco)، (جوليا كريستيفا Julia Christiva)، (جون فرونسوا ليوتير Jean-François lyoutier) ...الخ. ونجد بينهم اشتراكا في الحكم على زئبقية المصطلح وصعوبة وضع تعريف جامع مانع له.

فنجد منهم من يعرفه من منطلق منطقي وهو أن العقل يميل للغة تخاطب الفكر عن شيء واقع وماثل قابل للبرهنة (محسوس)، غير أن الاختلاف يكون غيابا للحاضر وحضورا للغائب (معنوي)، وعند أي محاولة لحصر معناه لا بد من إعمال الفكر، يقول (جاك ديريدا): "الاختلاف بالذات لا يمكن_صياغته من خلال الفكر أو اللغة، لأنه ليس حضورا ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر، ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل"[1] فما ظهرت صعوبة ضبط معنى الاختلاف إلا لكونه الغائب المخالف للحاضر المحسوس.

نصل إلى أن الاختلاف الدال على المغايرة واللاتشابه مرتبط بالطبيعة البشرية منذ أول الخلق، ليختلف آدم عن حواء في الجنس، ويختلف أبناؤهما بعدهما كذلك في الجنس وفي اللون واللسان، والفكر. ليصبح الاختلاف سنة كونية ظاهرة في تركيبة البشر البيولوجية والفكرية والسوسيوثقافية. قال تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [سورة الروم. 22]. ويرد لفظ الاختلاف في القرآن الكريم لتبيين الحكمة الإلهية من وجود هذه السنّة الكونية التي تحثّ على التكامل بين الشعوب وتقبل اختلاف الآخر الفكري والهوياتي والديني والثقافي. فالاختلاف ناموس رباني يُلمس مع

[1]-محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف (في المرأة، الكتابة والهامش)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ت، ص26.

إيمان الأنا بذاتها، واستلزام إقرارها بوجود الآخر ليشكّلا وجهين لعملة واحدة تعرف (بإنسانية الإنسان)

كما تطرّق علماء الدين لماهية الاختلاف في أمور العقيدة؛ ويقصد به ما يحصل بين المسلمين من تباين في الرؤى في أمور الدين والدنيا، فيحمد منه ما نتج عن توافق وانسجام في الأصول والأهداف، ويذم منه ما ولّد النزاع والفرقة في صفوف المسلمين.[1]

يعرف (سعيد علوش) الاختلاف على أنه أحد المفاهيم الهامة المعتمد عليها في نظرية الأدب، وأنه "توجد في اللغة اختلافات؛ أي أن العلامة لا تملك مضمونها، وهذا ما يميزها عن باقي العلامات داخل محور الاستبدال. كما يكون الاختلاف أول شرط لظهور المعنى؛ إذ يمكن التعرف عليه من رصيد التشابهات (الهوية /الغيرية)[2]، وعبر الثنائيات الضدية يبرز الاختلاف عبر اللغة بالتضاد والنفي؛ فالمختلف عن الأنا هو الآخر والمختلف عن الشرق هو الغرب. فغياب طرف في إحدى هذه الثنائيات حضور للآخر وضبط لكنهه ومعناه على حد ما ذهب إليه (ديريدا) سابقا.

ولقد عرفت القرون السابقة جدلا فكريا وفلسفيا في تطرقهم للاختلاف، ليُتناول موضوعه من زوايا عديدة: فلسفية وعلمية ودينية في الشرق على يد (الإمام الغزالي)، ونظرياته الصوفية، و(ابن رشد) صاحب النظرة العقلانية خلال القرن (الحادي عشر)، والتي سرعان ما وصل أثرها إلى (أوروبا) حيث مهدت لظهور العلمانية الغربية بوصفها نظاما سياسيا وتربويا تدعي احتضان الجميع على اختلافهم، والقضاء على الفوارق الاجتماعية، والنزعات الطائفية التي تجاوزها الزمن.

كما يعد الاختلاف من المعاني التي تتصل بمفاهيم نثرية أخرى تخدم معاني سياقية كأن نقول: (الاختلاف الديني، الاختلاف الفكري، الاختلاف الثقافي...) فلم يبق المصطلح قابلا لتعريف واحد بل توسعت رقعة استعماله وكثر تداوله في ميادين عديدة، ليشرح من زاوية مجال استخدامه. يقول (سعد البازعي): "الاختلاف كمفهوم اكتسب بعدا اصطلاحيا

[1]– ينظر: سعد البازغي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي. ط1، الدار البيضاء، المغرب 2008، ص 16، 17.

[2] – سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص86.

تداوليا.. صار ذا صلة بمفاهيم رديفة نثرية بطريقة غير مباشرة"[1] وهذا الاتساع في رقعة توظيف المصطلح مردّه أن لكل مصطلح مجالا ولكل شيء ما يختلف عنه.

تشير الشريعة الإسلامية إلى أن الاختلاف البشري أمر طبيعي، فلكل فرد عقيدته ودينه ونمط معيشته، ولكل مجموعة بشرية آراؤها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ومن الاستحالة أن يجتمع كل البشر على شاكلة وفكر ومعتقد ودين واحد[2]. ولعل أبرز الاختلافات القائمة بين الجماعة البشرية الاختلاف الثقافي الذي ينتج جراء تراكمات حضارية تصنع التمايز انطلاقا من معطيات عديدة كاللغة، والدين، والعادات، والتقاليد...الخ ولكون الرواية الحضارية تعنى بقضية الاختلاف بين الثقافات باعتبارها أحد أهم روافد الاختلاف.

نطرق باب الأنثربولوجيا لاهتمامها بدراسة الاختلافات الثقافية وتحليلها وتأويلها؛ إذ إن الهدف منها هو التمييز بين الأنماط الثقافية المتعددة ومقارنتها وتحليلها، حسب أوجه الاختلاف والتماثل فيها من خلال دراسة نمط حياة الشعوب، لتظهر الثقافة في نظامهم الاجتماعي وعاداتهم وتقاليدهم وفنونهم ودينهم، من حيث هي خاصية إنسانية تكتسب عن طريق التنشئة والتعليم من خلال التفاعل الاجتماعي الحر، فهي في النهاية تعدّ بمثابة الإرث الاجتماعي الذي ينتقل عبر الأجيال المتلاحقة في سلسلة ثقافية متوالية ومستمرة.[3] وتعدّ الثقافة في الدراسات الأنثربولوجية أسلوب حياة له خصائص تختلف من ثقافة لأخرى، ولكون الدراسات الأدبية قد انفتحت على مختلف الحقول المعرفية عبر المقاربات والدراسات النقدية مابعد–الحداثية، يتوسع مفهوم الثقافة لدينا ليمتد لكل ما له علاقة بالإنسان من حيث هو كائن اجتماعي.

فإن كانت الثقافة مشروعا "يرمي إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم، وأنها قاعدة تقنّن الحاجة ومعيارا يضبط الرغبة ومبدأ ينظم السلوك ويرتب الأفعال والغايات"[4] فهي في الوقت نفسه تحفظ حق الاختلاف والخصوصية الثقافية لكل حضارة، لتنزل منزلة الدستور المقنن لحياة الجماعة البشرية، الساعي لخلق الألفة بين جميع سكان المعمورة بعيدا عن

---

[1] – سعد البازعي:الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط01، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2008، ص 13.

[2] – أحمد إدريس المشهداني: مفهوم التسامح بين الإسلام والغرب، مجلة الوعي، ع 230، 2006، ص2.

[3]–زكي ميلاد: الثقافة والأنثربولوجيا قراءة في نظرية الأنثروبولوجيين، مجلة الكلمة، العدد 44 ،6 أفريل 2004 م 1425 هـ.

[4] – علي حرب: النص والحقيقة2. نقد الحقيقة، ص 30

الإيديولوجيات المتطرفة الساعية للهيمنة والتسلط، مناشدة بذلك الرقي الإنساني في مختلف مجالات حياته. لكن الواقع قد يجعل تحديد مرامي الثقافة أمرا صعب المنال في ظل وجود نزعات متطرفة لاسيما إذا تعلق الأمر بعلاقة ثقافة بغيرها، كما هو شأن الحضارة الغربية التي تنتهج رؤيا توسعية ورغبة جامحة في أوربة العالم.

ارتبط الاختلاف في الدراسات الإنسانية والأدبية كثيرا بالمجال الثقافي لكونه مجالا متشعبا يسيل في تحليله الكثير من الحبر، لاسيما إذا ارتبط بثنائية "الأنا والآخر" والاختلاف بينهما، ويعدّ الناقد (سعد البازعي) أحد الأقلام النقدية البارزة التي تطرقت لموضوع الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف؛ إذ يرى أن الاختلاف الثقافي "عبارة يقصد بها الإشارة إلى الاختلاف بوصفه ظاهرة ثقافية وسمة رئيسة من سمات الثقافة، أيّ ثقافة، تماما مثلما نتحدث عن "التفوق الاقتصادي" أو "التفاوت الاجتماعي" أو "التطور السياسي"[1]، بل ويجعل الاختلاف أساسا لوجود الثقافة، يزيد وينقص حسب معطيات تاريخية وجغرافية وثقافية مطلقة مرتبطة بتكوين الإنسان. فالاختلاف يصنع الثراء الحضاري عبر الزمن.

يحيلنا التعريف السابق أيضا إلى نقطة أساس، تتمثل في أهمية اكتساب ثقافة الاختلاف الحضاري؛ لكون الاختلاف الثقافي أمرا واقعا وأكيدا، ما استوجب على الجميع وفي مختلف الحضارات تبني فكرة تقبل اختلاف الآخر (المختلف حضاريا) رغم صعوبة تحقيقه، لاسيما في ظل هيمنة فكرة المركز والهامش، وسعي الحضارات الكبرى والأقوى اقتصاديا وعسكريا فرض منطقها وثقافتها لاعتبارها الأفضل والأرقى، ولعل هذه الظاهرة هي نتاج حقبة استعمارية طويلة كوّنت صورة الغالب والمغلوب، ورسّختها في ذهن الأفراد والجماعات.

ومن جهة أخرى تبرز ظاهرة الاستلاب الحضاري عند "الأنا" الذي هو في الأساس احتقار وشعور بالدونية لما هي عليه وإعلاء لحضارة الآخر، والجنوح للتقليد الأعمى في شتى المجالات لاسيما الثقافية منها كإتباع طريقة اللباس وقصات الشعر، والاستماع لنوع معين من الموسيقى التي لا تمثل في الواقع إلا قشور حضارة.

[1]–سعد البازغي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص9.

تكمن دعائم الحضارة في اللحمة الاجتماعية التي تعلي من قيمة الأخلاق، والتي ترفع قيمة العلم والتطور العلمي والتكنولوجي الذي يحقق الثروة والرفاهية. ما ينعكس على باقي مجالات الحياة كالأدب والفنون... الخ

يقف المتتبع لتاريخ الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية بمصر، والحضارة البابلية بالعراق، والحضارة الفارسية بإيران وغيرها، على الاختلاف الكبير بينها سواء من حيث العمران أو العادات والتقاليد، أو اللغة... الخ. وهو ما يصنع فسيفساء حضارية منشئين بذلك ثراء حضارة الإنسان المتألّقة عبر الزمن، فـ"الاختلاف الثقافي ظاهرة أنطولوجية؛ أي منفصلة عن الذات التي تمارس النظر والتحليل والتحكيم والحكم"[1] حيث يتجاوز عالم الملموس إلى عالم الميتافيزيقا لدراسة ما هو واقع؛ لأن أي تحليل للظواهر الثقافية على اختلافها يتطلب بحثا فكريا يدرس جذورها وخلفياتها ومكوناتها.

يذهب العديد من الباحثين إلى أن أوجه الائتلاف بين الحضارات أكثر من أوجه الاختلاف بحجة التماثل الإنساني في كل حضارة؛ ولكون الإنسان صانع الحضارة وأي اكتشاف يقدمه هو إضافة للإنسانية جمعاء فلا ضير في أن يكون التبادل الحضاري بين المجتمعات البشرية، ما دامت المنفعة منفعة إنسانية محضة.

من جانب آخر يظهر فريق يرى أن الاختلاف والتباين بين الحضارات أمر لا يمكن حجبه أو تجاوزه، لأن لكل حضارة خصوصياتها المادية (العمران، جغرافية المكان...) والمعنوية (الثقافية والفكرية...)، والتواصل الحضاري بينهما يكون قائما على الوعي بالاختلاف وتقبله وليس العكس. يرى (البازعي) أن الجدل بين الطرفين لم يكن جدلا معرفيا حيث شابته نوازع سياسية وإيديولوجية.[2]ولعل الجدل المفضي إلى النزاع –في الغالب الأعم– بين الحضارات سببه الأساس الرغبة في التميز والاستحواذ الثقافي والإيديولوجي على أوسع نطاق.

---

[1]– سعد البازغي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف،ص9.

[2] – المرجع ن، ص ن.

* صامويل فيليس هنتنغتون: (Samuel P Huntington)، (1927،2008)، عالم وأكاديمي وسياسي أمريكي، أحد أبرز أساتذة جامعة هارفرد الأمريكية حيث درس بها مدة 58عاما، كان اسمه ضمن قائمة العلماء الأكثر تأثيرا في القرن العشرين، له العديد من المؤلفات لعل أهمها: كتاب من نحن؟، الجندي والدولة، النظام السياسي في المجتمعات، صدام الحضارات.

لا تختلف رؤيا (البازعي) لعلاقة الأنا والآخر وتحديدا بين (الشرق والغرب) إلى ما ذهب إليه (صامويل هنتينغتونSamuel P Huntington)* حين قال: "ما دام الغرب سيبقى غربا والشرق سيبقى شرقا، فإن الصراع سيظل قائما بينهما كما ظل قائما ل 14قرنا"[1] ويقصد (هنتغنتون) بالشرق "العالم الإسلامي" دون غيره من حضارات الشرق، فالمدة التي حددها هي تلك التي تفصلنا عن بداية البعثة المحمدية، وهو بذلك يشير إلى الصراع الحضاري بين الشرق والغرب الناتج عن الاختلاف الديني، مستحضرا أغلب الصراعات والحروب بين الدولة الإسلامية ودول أروبا المسيحية وإن كان منطلقه في ذلك اقتصاديا.

انطلاقا من موضوع البحث الذي يعنى بالرواية الحضارية والتي سنتطرق لها بالتفصيل في الفصل الأول، ارتأينا عبر هذا المدخل تسليط الضوء على أهم مفاهيم الحضارة باعتبارها كلمة مفتاحية تستوجب الوقوف عند حدودها وإدراك معناها عند مختلف المفكرين.

3. في ماهية الحضارة والتحضر:

اختلفت مفاهيم الحضارة وتعددت باختلاف الخلفيات الفكرية للباحثين، ومجالات اختصاصهم بل وحتى باختلاف بيئاتهم الثقافية والفكرية التي ينتسبون إليها، ولكون المصطلح يرتبط ارتباطا رئيسا بإشكالية بحثنا، سنسعى إلى مقاربة مفهوم الحضارة تماشيا ومتطلباته.

جاء في (لسان العرب) أن معنى الحضارة هو "الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية، وفلان حضري، وفلان بدوي، والحضارة: الإقامة في الحضر، وكان الأصمعي يقول: الحضارة بالفتح والحاضرة والحاضر: الحي العظيم أو القوم"[2]

يترجم مصطلح الحضارة في اللغة الفرنسية والانجليزية إلى لفظ(civilisation) مع مراعاة اختلاف النطق في كل لغة، ويرجع أصل المصطلح إلى اللغة اللاتينية فنجد فيها: (Civilités) وتعني المدنية، (Civis) أي المقيم بالمدينة والقاطن بها، و(Cites)؛ هو

[1] – صامويل فيليس هنتنغتون: صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، تر: طلعت الشايب، دار النشر سطور، ط 2، 1999، ص 98.

[2] – ابن منظور(محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري): لسان العرب، مج 4، ص 196-197.

الروماني المترفع عن الهمج.[1] ويجعلنا المعنى اللغوي لمصطلح الحضارة ندرك مقاربته لبعض المصطلحات كالمدينة، والاستقرار، والسكن، والنهوض بالأخلاق، والمثاقفة، والرقي الإنساني داخل المجتمع الواحد. لتتوسع دائرة المعاني بصوره أكبر خلال القرن الثامن عشر، وتختلف رؤى معالم التحضر وشروطها حسب الانتماء الثقافي لكل مجموعة، فرؤى التحضر عند الغرب تختلف عنها في الشرق؛ إذ لكل معاييره وضوابطه.

وقد عمدت الدول الغربية في موجتها الاستعمارية خلال القرنين الثامن والتاسع عشر إلى نشر الحضارة الغربية والترويج لها، فكان معنى الحضارة مرتبطا بما توصلت إليه الجماعة البشرية من إنجاز فكري، وفني كالعمارة، والأدب، والموسيقى والعلوم، والفلسفة، والنحت. ما حقق التفوق والنجاح الذي يمكّن المجموعة البشرية من فرض نفوذها على الآخر فكريا وماديا.[2] فالحضارة بالمعنى الغربي ترتبط دائما بصنع القوة المؤثرة في الآخر والهيمنة عليه، هذه الفكرة وليدة فكر استعماري عشّش في الفكر الغربي الذي تتجاوز طموحاته حدوده الإقليمية.

ورد تعريف الحضارة كمفهوم أنثربولوجي عند عديد المفكرين العرب والغرب حسب السياق الثقافي المميز لكل اتجاه، والذي بالضرورة ينتج عنه اختلاف في الرؤى والأفكار من منطلق أن لكل طرف فلسفته ومنظوره الفكري.

1.3. الحضارة عند العرب:

ارتبط مفهوم الحضارة عند العرب بـ (ابن خلدون) الذي يعدّ من أبرز الأسماء العربية التي اهتمت بموضوع الحضارة وتطورها وانهيارها. فقد ورد ذكرها في مقدمته على أنها حالة من التقدم والترف المادي والمعنوي تصلها المجتمعات بعد أن تتجاوز مراحل البداوة، بما فيها من حل وترحال وعصبية. تصل بعدها إلى درجة من الرقي والترف. إلا أن هذا الأخير سيكون –حسبه– إيذانا بانهيار الحضارة جراء الغلو في الملذات والابتعاد عن العمل الجاد البناء الذي كان سبب التحضّر وأصله.

---

[1]–بسمة جديلي: حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر– دراسة في الرواية العربية المعاصرة في الألفية الثالثة، مخطوط دكتوراه، جامعة تبسة، الجزائر، 2018، ص13.

[2]–بدران بن لحسن: مفهوم الحضارة دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات، مجلة أنثربولوجيا، مجلد 7، العدد 2، مركز ابن خلدون، جامعة قطر، 2021، ص 163.

تمر الدولة من المنظور الخلدوني بمراحل ثلاث: أولها البداوة بما فيها من عصبية وخشونة سلوك ترتبت حسبه عن قساوة الطبيعة. لتليها مرحلة التّحضر الناتجة عن الاستقرار في بقعة معينة من الأرض مع العمل الجاد لتطويرها ورقيها، فيزدهر العمران وترتسم معالم الملك بكل ما يرافقه من مظاهر التّحضر والترف، وارتقاء فنون التعامل والتواصل الحضاري، لتصبح للدولة هيبة ومكانة بين الدول؛ فـ "بالترف ستكون الدولة في طور الحضارة وذلك الترف هو ما يجعلها آيلة إلى الانهيار والسقوط"[1] فالإفراط والغلوّ في التّرف يبعد المجتمع عن سعيه الدؤوب وراء الإعمار والبناء الحضاري، كما تتراجع الفضيلة والأخلاق فيه لتتراجع القيم الأخلاقية ويحل محلها العبث والمجون، الأمر الذي يُعجل بقدوم المرحلة الثالثة والتي يكون فيها سقوط وانهيار الحضارة أمرا منطقيا.

كما يشير بأن العلم والصناعة –على اعتبارهما أحد ركائز التحضر– ينسبان في الكثير الغالب إلى العجم أولا؛ لأنه لاحظ أن جل العلماء في الإسلام هم من العجم وخاصة الفرس وهذا "لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس. أما العرب أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة وحمايتها"[2]، وهو بهذا يشير إلى أن العجم كانوا سباقين إلى التحضّر قبل العرب، كون اتصال العرب بالحضارة جاء متأخرا، وهذا لاعتمادهم على حياة الحلّ والتّرحال بحثا عن الماء والكلأ، تماشيا وطبيعة البيئة الصحراوية التي عاشوا فيها، عكس العجم من (فرس) و(روم) ممن أتيح لهم الاستقرار، وسهلت عليهم الطبيعة سبل العيش فكان تحضّرهم أسبق جراء الاستقرار، مما جعلهم يقبلون على بناء المدن ودور العبادة، ومارسوا التجارة فانتظمت حياتهم وتقاربت مصالحهم واستقرت أوضاعهم فانتظموا وأبدعوا، ومن ذلك قامت حضارتهم، أما العرب فقاربوا الحضارة واهتموا بالملك ومشاغل حمايته فلم ينلهم من الحضارة ما نال غيرهم حسبه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن (ابن خلدون) لم يكن أول العلماء العرب الذين خاضوا في قضية الحضارة ونظمها، إلا أن مقارباته كانت الأنضج والأوضح والأقرب لما يتداول حديثا

[1]–ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص 170–171.

[2]–عبد الرحمان ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1984، ص 544. عن بدران بن لحسن: مفهوم الحضارة دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات.

في هذا الموضوع. تلته عديد المقاربات الاصطلاحية للفظة الحضارة، والتي اختلفت حسب اختصاص وزمن كل باحث وبيئته التي ينتمي إليه.

أما إذا ما بحثنا عن معنى الحضارة عند المفكر الجزائري المعاصر **(مالك بن نبي)** فإننا نجد رؤياه تختلف نوعا ما عن رؤيا (ابن خلدون)، فـ (ابن نبي) يضع للتحضر معطيات أساس ينبغي توفرها لصنع الحضارة، هذه المعطيات يجملها في ثلاثية الإنسان والتربة والوقت، وهو ما يعرف بمعادلة الحضارة الآتية: الحضارة= الإنسان+ التربة+ الزمن. ليكون منظور (ابن خلدون) تاليا لنشوء الحضارة في حين يؤسس (مالك بن نبي) لكيفية وشروط قيامها.

كما يرى (مالك بن نبي) أن الحضارة هي: "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك"[1] فطالما وجد الإنسان الرعاية والدعم المادي والمعنوي من المجتمع وعبر كل مراحل حياته، من الطفولة إلى الشيخوخة يمكن الحكم حينها أن المجتمع متحضر. فـ (مالك بن نبي) يربط الحضارة برفاهية الإنسان وعيشه الكريم داخل المجتمع الذي لا يجد صعوبة في حفظ كرامة الفرد داخله، وتلبية متطلباته باعتباره أهم حلقة فيه.

يرتبط أصل الحضارة عنده إذا بالعقيدة الدينية، فهو يرى أن أساس التحضر الإنساني مرتبط في أساسه بالسكينة الروحية الناتجة عن توجيه الناس لعبادة ما أسماه بـ: (المعبود الغيبي) وما يقتضيه الأمر من سكينة ورقي روحي، وتحلٍ بالأخلاق الفاضلة. يقول: "الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها.. فالحضارة تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي"[2] لأن الحضارة تنشأ من الأصل الديني والالتزام بتعاليمه التي تعمل على تهذيب سلوك البشر وجمع تفرقهم من خلال عبادة إله يشترك الجميع في عبادته، فهو يرى في البوذية بذور الحضارة الهندية وفي الإسلام بذور الحضارة الإسلامية...إلخ، وهو ما يعرف بالتوالد الحضاري.

---

[1]–مالك بن نبي: آفاق جزائرية(للحضارة، للثقافة، للمفهومية) ، مكتبة عمار، القاهرة، 1971، ص 38.

[2]–مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار فكر، ط1، سوريا، ص 41.

2.3. الحضارة عند الغرب:

يرى (صامويل هنتيغنتون) أن "الحضارة بمفهوم الفرد تشير إلى مزيج معقد من الأخلاق والدين والتعليم والفن والفلسفة والتكنولوجيا والرخاء المادي"[1] فهي كتلة من العلائق التي تربط الفرد بالمجتمع، وقد استهلها بالأخلاق والدين؛ لما لهذين العاملين من سلطة على الفرد وفكره فدونهما يستحيل تحقيق أي رقي وازدهار إنساني، ليعلي من قيمة العلم الذي بفضله يرفع قدر الأمم ويصبح الفرد به منعتقا من سطوة الجهل والتخلف، كذلك الفن والفلسفة والتكنولوجيا، فبهم تترجم الحضارة كإبداع فني وتميز فكري وابتكار صناعي يحقق الرفاهية الحضارية، وما الرخاء المادي الذي اختتم به (هنتيغنتون) تعريفه للحضارة إلا تحصيل حاصل لما سبقه من مقدمات. والذي يظهر في فخامة العمران والبحبوحة المادية التي تعيشها المجتمعات المتحضرة.

يعد كتاب (صدام الحضارات) لـ:(هنتيغنتون) أحد الكتب المثيرة للجدل، لا سيما ما تعلق برؤيته للشرق عموما وللمسلمين خصوصا، ونظرته المتعالية والمستندة إلى أن الحضارة الغربية هي المركز الحضاري، وما التعدد الحضاري الذي تلا فترة الحرب الباردة[2] إلا لتقبل الحضارة الغربية له.

يعد كتاب (هنتيغنتون) من أبرز الكتب المؤيدة للخلاف الحضاري الدائم بين الشرق والغرب، والذي يستشرف فيه أن أسباب الصدام الحضاري في قادم الأيام لن تكون بخلفيات اقتصادية وإيديولوجية كما كانت قديما، بل يرى أن الحضارات المتشابهة والمتآلفة سوف تتجمع في حين تتباعد الحضارات المختلفة، ليحل بذلك نوع جديد من الصراعات تحركها الهويات الثقافية والتعصب لها والتي تنتهي بإعادة رسم حدود جديدة يكون الدين والعرق والثقافة الاجتماعية أحد أهم عوامل تشكلها.

كما يجد **(إدوارد تايلور)** "أن حضارة أي مجتمع هي كلّ معقد مكوّن من المعرفة والعقيدة، والفن والأخلاق والقانون والتقاليد"[3]؛ فهي إذن تشكيلة من متعدد، ونجد الكثير ممن

---

[1]–صامويل فيليس هنتنغتون: صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ص 511.

[2]–صامويل فيليس هنتنغتون: صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ص 38

[3]–ضيف الله بطانية محمد: مفهوم الحضارة، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد1، https://hawzah.net/ar/Article/View/89739 تاريخ الاطلاع:22-08-2023،22:00 سا.

يخلط بين الحضارة والثقافة؛ إذ الأولى تشمل الثانية والعكس غير صحيح؛ لأن الحضارة تضم الجانب المادي والمعنوي المحيط بالمجتمع من عمران ومنحوتات وفنون تشكيلية ملموسة، بالإضافة إلى الجانب المعنوي الذي يعرف بالثقافة بتخريجاتها المرتبطة بالفكر البشري، فنجد الملقب بالمثقف ونجد المتحضّر نسبة إلى التحضر. كما يرى (ليمبارد E.lembard) أن التحضّر يتجاوز انتقال الفرد من البادية إلى المدينة وتحوّل نشاطه من الزراعة إلى الصناعة، بل هو ما يطرأ عليه من تغيير في الفكر ومواقف الحياة، وتطور في وجهات النظر[1] أي إن المتحضّر يقارب الحضارة بشقّيها المادي والمعنوي.

4. في ماهية الأنا والآخر (The self and the other)

1.4. مفهوم الأنا (*The self*)

ورد مصطلح "الأنا" في معجم (لسان العرب) لـ:(ابن منظور) على أنه:"اسم مكنى، وهو المتكلم وحده، وإنّما يبنى على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل، والألف الأخيرة إنّما هي لبيان الحركة في الوقف، فإن وُسطت سقطت إلا في لغة رديئة"[2] لتدل الأنا على ضمير المتكلم المفرد لا الجمع في شقه اللغوي.

يعد مصطلح الأنا من المصطلحات الأساسية في مجال علم النفس ويقابل مصطلح الأنا/الذات في اللغة الانجليزية مصطلح "ego" الذي يعني جانب النفس الشعوري ويعرفه العالم النفساني (سيغموند فرويدSigmund Freud) على أنه الذات بكل ما تحويه من "خصائص وسمات نفسية، عقلية أو مزاجية، ودفاعية، من أفكار وطموحات وصراعات، أو توترات وحاجات فيزيولوجية، وحاجات نفسية كالحاجة للحب، والانتماء أو الأمن، وتحقيق الذات وغيرها من الحاجات والدوافع"[3] فالأنا هي حياة الفرد الواعية بكل متطلباتها النفسية والفيزيولوجية وهي في صراع دائم مع "الهو" الذي يمثل الحياة اللاواعية للإنسان، والتي

---

[1]– Philips .Bernard .sociology from concept to practice .Mcgrowhill Book company. New-York. 1979.p361

[2]– ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال ابن منظور الأنصاري): لسان العرب، دار صادر، ط4، بيروت، لبنان، 2005، مج1، مادة (أنن، أنى)، ص 182.

[3]–عمرو عبد العلي علام: الأنا والآخر (الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر)، دار العلوم، ط1، القاهرة، مصر،2005، ص9.

تطالب بإشباع فوري للغرائز. لتقف الأنا مترددة بين ما يمليه "الأنا الأعلى" من مثل وقيم أخلاقية عالية وبين "الهو" التي تمثل حاجات الإنسان البيولوجية وميولاته الغريزية التي يسعى لتحقيقها.

كما يوضح (كلفن هال*[1] Calvin Springer Hall) أنه "في الشخص السوي نجد أن "الأنا" هو الجهاز التنفيذي للشخصية وهو الذي يتحكم في "الهو" و"الأنا الأعلى"، ويدبر شؤونهما، وهو الذي يحفظ الاتصال بالعالم الخارجي من أجل مصالح الشخصية كلها ومطالبها البعيدة. وحين ينجز "الأنا" وظائفه التنفيذية بحكمه، يسود الانسجام ويعم الاتزان"[2]

لنجد أن قوة الأنا وفرضها سلطتها القيادية، يجعل اتصالها بالمحيط الخارجي متزنا من خلال احترام حقوق الآخر وعدم تجاوز دائرة حقوق الأنا، الأمر الذي لا يتحقق إلا بقيامها بسلطتها التنفيذية على أكمل وجه، مواجهة في ذلك سلطة الغرائز الجامحة التي تسعى للبروز إلى السطح في كل فرصة، وتعتمد الأنا في ذلك على العقل الواعي وصرامته. فالصراع بين "الأنا" و"الهو" صراع دائم؛ كون نتائجه متغيرة تنتهي في الغالب لصالح الطرف الأكثر سلطة على الإنسان.

استعمل مصطلح الأنا في مجال علم النفس للدلالة على الحالة النفسية للفرد بمعزل عن غيره وكان توقفنا عند معناه في هذا الاختصاص لغاية يتطلبها الشق التطبيقي للبحث، إلا أن اهتمامي الأكبر بالمصطلح يتطلب النظر إلى "الأنا" نظرة أوسع، وأشمل لكونها تعبيرا عن اشتراك إنساني يفضي إلى تقاسيم إيديولوجية جعلت من الأنا تشمل الجماعة البشرية التي تشترك في اللغة، والدين، والإقليم؛ ليكون "الأنا" شاملا كل مسلمي الشرق، والمغرب العربي وتركيا وإيران[3]، الذين يتحدثون اللغة العربية، أو على الأقل يقيمون بها عبادتهم (الصلاة، تلاوة القرآن)، وهم في الكثير الغالب يصنفون إيديولوجيا كنقيض للآخر المسيحي الغربي.

---

*- كلفن هال Calvin Springer Hall (1985/1909) عالم نفس أمريكي وأستاذ بجامعة (رادبود نايميخن) من أهم مؤلفاته (الشخصية في تحليل سيغموند فرويد، علم النفس الفرويدي، أصول علم النفس الفرويدي).

[2]-عمرو عبد العلي علام: الأنا والآخر (الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر)، ص9،10.

[3]-محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب دراسة، المنتخب العربي، لبنان، 1993، ص95،96.

نحن إذا أمام مصطلح يشمل في ثناياه عديد المضامين الحضارية، الدينية، العقائدية والسياسية، ونرى أن هذا التداخل الذي يجمع الشرق والعرب والإسلام تحت دلالة اصطلاحية واحدة، مقبول وجائز لحد كبير لدعم الفكرة من خلال نظرة الغرب للإسلام والعرب؛ إذ يقول (محمد عابد الجابري): "الغرب لا يفرق بين العرب والمسلمين، لا في ذاكرته الثقافية الدينية التاريخية ولا في رؤيته الحالية لمصالحه ومجال هيمنته"[1]. ومنه فالأنا مصطلح يرتبط ارتباطا وثيقا بالهوية الفردية من حيث هي: جملة من التراكمات المعرفية، والمكونات الفكرية والعقائدية، والمقومات الاجتماعية المكتسبة التي تميز الفرد عن غيره "الآخر"، والذي بدوره له هوية فردية تشكلت من مقومات مغايرة –في تركيبها– عن الهوية الفردية للأنا.

2.4. مفهوم الآخر (*the other*)

وجد الباحثون أن إفراد معنى ثابت ومستقر للفظ الآخر أمر صعب، ومرد ذلك "المرونة التي تضبط مساحته، تبعا لاختلاف معناه في المرجعية الثقافية للمهتمين به. فقد يميل المفهوم نحو (الآخر المختلف) الذي لا يخرج عن إطار النسق الثقافي للجماعة التي تعده آخر، وقد يراد به (الآخر المخالف) الذي يخرج عن إطار النسق الثقافي لتلك الجماعة"[2]؛ فالرجل قد يعد آخرا بالنسبة إلى المرأة وهو لا يخرج عن النسق الثقافي الذي تنتمي إليه، في حين قد ينظر للآخر على أنه الخارج عن النسق الثقافي شأن الشرق والغرب، والشمال والجنوب، والمسلم والكافر...إلخ.

جاء في معجم (لسان العرب) لـ:(ابن منظور) أن لفظ "الآخر" يكون "أحد الشيئين، وهو اسم وزن أفعل، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة، والآخر: بمعنى غير ولك رجل آخر وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر"[3] والمعنى الأقرب لمجال اشتغال هذا البحث هو: الغير، المغاير، والمختلف.

---

[1]–محمد عابد الجابري: مسألة الهوية (العروبة والإسلام... والغرب)، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2021، ص139.

[2]–لؤي خليل: الأدب والموقف الآخر (حي بن يقظان لابن الطفيل وروبنس كروز لدانييل ديغو نموذجا)، مجلة جامعة دمشق، سوريا، مج 30، ع 1–2، 2014، ص 74.

[3]– ابن منظور(محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري): لسان العرب، مادة (آخر)، ص 65.

كما ورد لفظ "الآخر" في (المعجم الوسيط) على أنه: "أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد.

قال المتنبي

وَدَعْ كُلَّ صَوْتٍ غَيْرَ صَوْتِي فَإِنَّنِي أَنَا الصَّائِحُ المَحْكِيُّ وَالآخَرُ الصَّدَى"[1]

جاء في المعنى الاصطلاحي للفظ "الآخر" أنه ما اختلف أساسا عن "النحن"؛ فحسب (أرسطو): "إن الآخر المستعبد هو الغريب، الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اليونانية) ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفا للمطاردة. أي أصبح عبدا"[2]؛ فاختلاف اللسان يخرج الفرد عن دائرة النحن بل ويدنيه قيمة ومنزلة حسب (أرسطو) بل ويجعله عبدا، لتتجلى فكرة المركز والهامش انطلاقا من منطق مركزية اللغة اليونانية وهامشية أي لغة عداها. كما أن هناك من يجعل من الآخر كل مختلف دينيا وعرقيا وإيديولوجيا... عن الأنا.

يذهب (صلاح صالح) إلى أن أي شخص يعدّ "آخر" لأي شخص غيره على وجه الأرض[3] فلا يهم أن يكون صديقا أو عدوا، مسلما أو ملحدا، أبيض أو أسود، امرأة أو رجلا، فالآخر هنا هو كل ما انفصل عن الذات.

فيما تذهب (ماجدة حمود) إلى أن "الآخر": "هو المختلف في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي"[4]؛ هذا الاختلاف يجعل "الأنا" يستبعد أي مختلف عنه ويقف منه موقف الحذر والرَيبة، فإما أن يدنيه منه منزلة أو يضعه مرتبة العدو الواجب الاحتراز منه.

وعليه تعنى العلوم الإنسانية بدراسة ثنائية الأنا والآخر لتعبر من خلالها عن الاختلاف بين "نحن" و"هم"، وكثيرا ما عبرت هذه الثنائية عن "الشرق" و"الغرب"، فالآخر هنا (الغرب) يرى في النحن (الشرق، العرب) تهديدا يقضّ مضجعه، نظرا للخلفيات التاريخية والدينية التي كثيرا ما سيرت العلاقة بين الطرفين.

---

[1]– مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار شروق الدولية، مصر، ط4، 2008، ص 8.

[2]–فيهلو هارلي: مفهوم ومواريث <العدو> في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوربية، ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، إشراف: الطاهر لبيب وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان،1999، ص 54.

[3]–صلاح صالح: سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2003، ص 10.

[4]–ماجدة حمود: إشكالية أنا والآخر (نماذج روائية)، سلسلة عالم المعرفة. دط، الكويت، 2013، ص 17 .

وهذا الاحتكاك المفروض بين الحضارتين –الذي اقتضته الحاجة– من شأنه أن يغير خريطة التألق الحضاري؛ لأن الحضارات لا تأفل إلا ببزوغ فجر حضارة أخرى تأخذ ألقها وتطفئ شعلتها.

الفصل الأول

الرواية الحضارية العربية والطروحات الأيديولوجية

1. مسار الرواية العربية والمغاربية (من المحاكاة إلى الإبداع)
2. في ماهية الرواية العربية الحضارية (القضايا والخصائص)
3. الرواية العربية الحضارية والإيدولوجيا
4. فلسفة الائتلاف والاختلاف في الفكر العربي والغربي

اعتلى الشعر لعقود طويلة الريادة في الأدب العربي فكان فخر العرب وديوانهم، أما الفن السردي فقد انتقل بين الحكاية والمقامة والقصة بنوعيها القصيرة والطويلة، وهي أجناس عربية ولدت في حضن البيئة العربية فأبدع فيها العرب وتميزت كتاباتهم من بلد لآخر، ومع ظهور الرواية الغربية وانتشارها في الساحة الأدبية أقبل الكتاب العرب على هذا الجنس الأدبي الجديد، جراء احتكاكهم بالغرب، فحاولوا النسج على شاكلته حتى استقامت لهم قوالب الرواية وبلغوا فيها حد الإتقان في هذا العصر، لتعتلي منصة المقروئية وتصبح الديوان الجديد الذي يضمن أحوال العرب وتاريخهم وباب متعتهم القرائية.

اختارت الدراسة الفن الروائي متنا للتحليل بحثا عن أجوبة للإشكالية المطروحة، وقد وقع اختيارنا على الرواية الليبية تحديدا؛ لذلك ارتأينا تتبع مسار الرواية العربية والمغاربية عموما، والليبية بشكل أخصّ. فإن كان المشرق العربي قد حظي بشرف السبق في كتابة هذا النوع الأدبي فإن الرواية المغاربية لا تقل شأنا وامتيازا، لاسيما بعد استقلال دول المغرب العربي؛ إذ أخذت الرواية فيها منحًا متميزا من حيث التعدد اللغوي الذي عُدّ (غنيمة حرب) على حد تعبير (كاتب ياسين)، كذلك الأمر فيما يخص الرواية الليبية التي، وبالرغم من تسجيلها تأخرا في صدور أول الأعمال الروائية فيها، إلا أنها لحقت بالركب وامتازت في كتابة نصوص أثرت المكتبة المغاربية والعربية مما أكّد حضورها وتألقها في الساحة الأدبية.

وككل فن إبداعي تنقل الرواية خطابا ذاتيا يحمل بين سطوره إيديولوجيا مؤلفه التي تتسرب ضمنيا أو ظاهريا عبر كتاباته حسب طبيعة المواضيع والقضايا، التي امتازت بالتعدد، ولعل قضية علاقة الأنا بالآخر أحد أبرز مواضيعها؛ إذ نجد أن الروايات الحضارية تعمد في الكثير الغالب إلى تبني موقف معين من الآخر، يكون نتيجة الاحتكاك والمثاقفة فيعبر العمل الإبداعي عن تلك العلاقة التي يشوبها الصراع والتوتر باعتبار الآخر المستعمر القديم الحديث، وكونه المنافس الثقافي والطرف الأقوى اقتصاديا وعسكريا، فيرد العمل الروائي معبرا عن الخصائص الحضارية لكل طرف، وموضحا نوعية العلاقة بينهما من خلال رؤية الروائي وموقفه منه.

كثيرا ما تنحصر هذه الرؤية ضمن ثلاث اتجاهات، أولها: إعلاء قيم الحوار والتفاعل مع الآخر كنتيجة لواقع تفرضه العولمة، فلا يكاد ينفصل الشرق عن الغرب إلا جغرافيا جراء

الاحتكاك والتأثر والتأثير الحاصل بين الحضارات، أو بإبراز فجوة الصراع الحضاري العائدة لحركية التاريخ الطاحن بين الحضارتين وما تخلله من صراع وعداء دام قرونا جراء الحملات الاستعمارية المسعورة على الشرق. أو بنموذج ثالث يتبنى الوسطية ويطالب بالحوار الحضاري الراقي الرامي لتقبل الاختلاف وإعلاء المصلحة الإنسانية فوق كل اعتبار، بعيدا عن كل تعصب طائفي أو إيديولوجي أو ديني.

ولم يكن الموقف من الآخر في الأعمال الروائية وليد الفراغ، فجدلية العلاقة بين الأنا والآخر من المواضيع الشائكة التي أسالت حبر العديد من الفلاسفة والمفكرين العرب والغرب الذين أثروا المكتبة العالمية بأفكارهم ورؤاهم؛ بين مرحب بالحوار وبين مؤجج للصراع والتنافر، شأنهم شأن الدراسات الإستشراقية والإستغرابية التي اهتمت بموضوع الأنا والآخر، كل حسب انتمائه ومجال دراسته، ناهيك عن الاحتكاك المباشر بين الأنا والآخر لتكون الخلفية الحضارية مؤسسة على رواسب فكرية واجتماعية وثقافية، ويجد الروائي نفسه أمام فضاء رحب يستحضر خلاله تفاصيل العلاقة في قالب فني جمالي هادف ممثلا في الرواية الحضارية.

1. مسار الرواية العربية والمغاربية (من المحاكاة إلى الإبداع)

1.1. الرواية العربية (النشأة والتطور)

تشير القواميس اللغوية إلى أن الرواية "Novel" مصطلح منشق عن كلمة "novella" الإيطالية والتي بدورها تعد تطورا للكلمة اللاتينية Novus والتي تدل على معاني الجِدّة[1] والتميز، ليكون لفظ Roman اللفظ المقابل للرواية في اللغة الفرنسية والمتطور عن لفظ Romance التي تعني نوعا من القصص التي تسرد بطولات وأمجاد الفرسان وأخبارهم، واللفظ في حد ذاته ينسب للفظ اللاتيني Romanice[2] الدال على نوع جديد غير مألوف يكتب باللهجة المحلية لا باللغة اللاتينية.

[1]–oxford English Dictionary. Oxford university press, Ely House, London, reprinted,1970, vol,5 p.241

[2] oxford English Dictionary. Oxford university press p.241

ينسب الفن الروائي في أصوله وبداياته إلى الغرب، وكانت الرواية في بداياتها الأولى عبارة عن حكايا شعرية وأناشيد تروي البطولات الشعبية وتتغنى بالأمجاد الوطنية، كما تتميز بالجنوح للخيال وسرد أحداث لا تمت للواقع بصلة، فالرواية الغربية ترتبط "في جذورها وأصولها بالملحمة والأسطورة وبجل أشكال القص الأسطوري والخرافي، غير أن أساليبها ما فتئت تتغير باعتبار التغاير الحضاري"[1]. وهو ما جعلها بعيدة في مضامينها عن واقع شعوبها إذ تأثرت بالملحمة وما تنشده من بطولة ومثالية.

وقد تطور الفن الروائي تدريجيا ليصبح فنا نثريا غربيا في القرن الرابع عشر، وتكون رواية (دون كيشوت) لـ(سيرفانتس)[2] أول رواية مكتملة فنيا، بما لها من خصوصية تميزها عن القصة والقصة الطويلة، وبقيت الرواية الغربية حتى القرن السادس عشر عبارة عن "سرد نثري لمغامرات خيالية حتى التخمة"[3] للتطور تدريجيا وتصبح الفن الأدبي الأكثر مقروئية على يد كبار الكتاب، الذين بلغوا بأعمالهم الروائية مصاف العالمية أمثال: (شكسبير Shakespeare) و(فكتور هيغو Victor Hugo) و(موليير Moliere) ...الخ.

تزامن ظهور الرواية في (أوروبا) مع بداية القرن الثاني عشر مواكبة لروح العصر، فالرواية نتاج الطبقة البرجوازية التي رفضت مثالية الأدب وابتعاده عن واقع الفرد واعتماده على الأساطير والبطولات والخوارق؛ لذلك فقد عدّت بديلا عن الملاحم التي ميزت (أوروبا) سابقا، فإن كان اهتمام الملحمة بقضايا المجتمع فإنّ الرواية في (أوروبا) قد اهتمت بالفرد ومغامراته في رحلته الشاقة والعسيرة لإثبات وجوده[4]، فنصرة الفردانية في (أوروبا) بدأت فكرا خصّ الأدب ليتطور ويعزّز مع معطيات الثورة الصناعية فيها.

---

[1]–محمد قيسومة: اتجاهات الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، الدار التونسية للكتاب، ط1، تونس، 2013، ص7.

[2]–ينظر: علي جواد طاهر: مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1، بيروت، لبنان، 1979م، ص221.

[3]–ينظر: ر.م ألبيريس، تاريخ الرواية الحديثة، تر: جورج سالم، منشورات البحث المتوسط ومنشورات عويدات. بيروت باريس، 1982 ص 20.

[4]– George Lukacs: Théorie du Roman, Éditions Gallimard,1968, P 35

وصل الفن الروائي الغربي درجات كبرى من الإتقان وتحقيق نسبة عالية من المقروئية، إذ ترجمت الروايات الغربية إلى عديد اللغات الإنسانية معرفة بأدب (أوروبا)، وقد صنفت عديد الأعمال الروائية الغربية كآداب عالمية، نذكر منها (مئة عام من العزلة. لجبريال جارسيا ماركيز 1967)، و(الإخوة كامازوف. لـفيودور دوستوفيسكي1880)

ويعرف (إدوارد الخراط) الرواية بأنها: "جنس أدبي يشترك مع الأسطورة والحكاية في سرد أحداث معينة تمثل الواقع وتعكس مواقف إنسانية وتصور ما بالعالم من لغة شعرية، وتتخذ من اللغة النثرية تعبيرا لتصوير الشخصيات والزمان والمكان والحدث يكشف عن رؤيته للعالم"[1] فالرواية حسب (الخراط) ترجمة فنية لرؤية الروائي للعالم.

يذهب النقاد والباحثون في الشأن الأدبي أن من أبرز العوامل التي دعمت الرواية كفن أدبي وعزّزت تواجدها، هو عدم التزامها بقواعد تحدد كتابتها لتبقى نوعا أدبيا غير مكتمل بعد[2]، فرغم المحاولات الحثيثة التي سعى إليها النقد الروائي لضبط شكل الرواية وتحديد خصائصها الفنية إلا أنه أقر بالفشل والعجز في تحقيق ذلك؛ إذ "ليس للرواية قواعد، فكل شيء مسموح به فيها. إنها تنمو كعشب متوحش في أرض بوار"[3] لتبقى الرواية تصنع من تحررها بذور استمراريتها وملاءمتها لمختلف الأذواق الإبداعية وهو ما يبرّر التجريب فيها ويعليها قيمة كونه يجعل منها فنا زئبقيا لا يثبت على شكل ولا على موضوع محدد، مما جعلها تتوافق ومتطلبات العصر وحركيته.

تؤكد الأبحاث أن الفن القصصي له امتداد عميق في التراث العربي، وقد سار جنبا إلى جنب مع الشعر؛ حيث إن "الأدب العربي عرف فن القصص من قديم العصور من ملاحم وقصص شعبية ومقامات، وكان له أثر في تطور فن القصص في الغرب"[4]، وهذا من خلال اطلاع الآخر على الأعمال القصصية العربية الرائدة، ولكون الأدب عموما والرواية

---

[1]–إدوارد الخراط: الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، ط1، 1981، ص 303،304.

[2]–ينظر: رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991، ص 30.

[3]–حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، 1990، ص12.

4–سيزا قاسم: بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية محفوظ، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة دراسات أدبية. دط، مصر، 1984م، ص19.

خصوصا عند العرب كانت نتيجة تأثر بالآخر، وهو ما جعل هذا الفن يظهر ويتطوَّر في الوطن العربي مستعينا بذلك على الموروث الثقافي العربي الزاخر بشتى صنوف الحكي والسرد ومعتمدا على كتابة الفن الجديد بالقالب الغربي السّباق والرائد في هذا المجال، ما جعل الرواية العربية تصل في ظرف وجيز إلى تحقيق خصوصيتها من حيث المواضيع واحتكامها للخصائص الفنية للرواية عبر محاكاة النموذج الغربي.

تتصل الرواية العربية في مختلف أشكالها بالحكايات العربية والسير الشعبية، وتحديدا بالمقامة والقصة، مما ينفي خلو الساحة الأدبية من نصوص سردية راقية. وتعد قصص (ألف ليلة وليلة) أحد أبرز النماذج السردية في الأدب العربي، فالقصة في الأدب العربي نوعان في "فنها وغرضها وهي قسمان: مترجم دخيل. والعربي الأصيل ونذكر من النوع الأول، "كليلة ودمنة"، ثم "ألف ليلة وليلة" ومن النوع الثاني نعرف "المقامات" و"رسالة الغفران" و"حي بن يقظان".[1] لذلك فقد عرفت الساحة الأدبية العربية مرحلة سبقت مرحلة التأسيس للرواية العربية المكتملة المعالم وهذا بظهور أعمال أدبية مهدت لظهور الرواية العربية نذكر منها مؤلف (عيسى بن هشام. للمويلحي) و(في وادي الهموم. لمحمد جمعة) الصادرتين (سنة 1905)، و(عذراء دمنشواي. لمحمد الطاهر) سنة 1906[2]، وغيرها من الأعمال السردية التي قاربت الرواية شكلا ومضمونا، إلا أن أول عمل روائي حاز لقب الريادة كان رواية (زينب) لـ (محمد حسين هيكل) سنة 1914 وهذا لتوفرها على شروط كتابة الفن الروائي الغربي.

وقد عرفت الرواية العربية تطورا ملحوظا لاسيما بعد البعثات العلمية نحو (أوروبا) وانفتاحهم على فن السرد والقصص الغربي، ويعد (رفاعة الطهطاوي) و(فرح أنطون) و(حافظ إبراهيم) من السّباقين في كتابة هذا اللون الفني، إلا أن كتاباتهم لم تكن ترقى إلى مستوى الرواية الغربية باعتبارها أولى محاولات الكتابة الروائية التي بدأت بخطى متواضعة حتى اشتد عودها واستقامت صنعتها، يليهم جيل ثان اهتم بكتابة الرواية العربية أمثال (طه حسين، محمد تيمور، وجرجي زيدان، ومحمد حسين هيكل، وتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ)

[1]–محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، 1987م، ص 537.

[2]–ينظر: محمد قيسومة: اتجاهات الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ص 76.

ثم (صالح مرسي، وعبد الرحمن الشرقاوي، وإبراهيم الكوني) وهم رواد الجيل الثالث الذين تطور على أيديهم الفن الروائي ليصل إلى مرحلة الإبداع في هذا العصر.

تشير المحاكاة الأرسطية في الأدب إلى أن دور الفنان المبدع، تحديدا الشاعر، هو عدم "رواية الأمور كما وقعت فعلا، بل رواية ما يمكن أن يقع"[1] وهو ما عكفت عليه الرواية العربية التي أتيح لها أن تشغل هذه المكانة المهمة دون غيرها من الأجناس الأدبية الأخرى، بفضل تعدد شخصياتها وتركيباتهم الاجتماعية مما يسمح بتعدد الموضوعات والرؤى، بالإضافة إلى اتساع حيزها الكتابي والسماح باستضافتها لعديد من القضايا ضمن الرواية الواحدة بل وقد تكتب الرواية ذاتها عبر أجزاء متلاحقة، فتصور بذلك الماضي والحاضر وتستشرف المستقبل وتستحضر الأمكنة بخصائصها ورمزيتها.

تعد الرواية العربية الجنس الأدبي النثري الأنسب لمعالجة مختلف القضايا الإنسانية، كونها تنبثق من رحم الواقع الاجتماعي حاضره وماضيه عبر استضافة التاريخ بأزمنته الغابرة وأمكنته البعيدة في سطور متنها السردي فهي: "الجنس الأدبي الأقدر على التقاط الأنغام المتباعدة، والمتنافرة، المركبة، والمتغايرة الخواص لإيقاع عصرنا ورصد التحولات المتسارعة في الواقع الراهن"[2] وبهذا تصبح الرواية شاهدا على أحداث وتطورات فترة معينة في منطقة معينة من جميع نواحيها الفكرية والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية...إلخ. كما أنها بمثابة المستشرف لما هو آت مستقبلا عبر رؤى وتوقعات المبدع الذي لا ينفك يكون أحد أصوات المجتمع المنتمي إليه فيكون النص الإبداعي عصارة فكر اجتماعي سواء عبّر عن واقع معاش أو تمرد ضده.

كما نجد أن تطور الرواية العربية عموما يرجع إلى "تراكم الخبرات الفنية والأدبية وتطور الوعي الجمالي والاحتكاك والتواصل مع تجارب الروائيين الأجانب، وكل هذه العوامل أدت إلى الإحساس بضرورة التغيير والتغير، كما أدت إلى شحن الوجدان الجماعي بالقدرة على التخطي والتجاوز"[3] فلم تعد الروايات العربية نسخة طبق الأصل عن الروايات الغربية

---

[1]–أرسطو طاليس: فن الشعر، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، ط2، بيروت، لبنان، 1973، ص 26.

[2]–حسان رشاد الشامي: المرأة في الرواية الفلسطينية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق،1991، ص 15

[3]–شكري عزيز ماضي: أنماط الرواية العربية الجديدة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 2008، ص13.

بل تميزت بخصائص تعكس هويتها العربية، وذلك من خلال إبرازها التراث العربي الأصيل وخلفيتها الدينية الإسلامية. كما أدخل على الرواية العربية مجموع القيم الحداثية التي تستند إلى الفكر القياسي وإعلاء الضمير الفردي وتشجع على التقدم والتحضر، وبهذا فإن الرواية كانت شكلا أدبيا استثنائيا لمرونتها وقابليتها التكيف مع المتطلبات العربية الفكرية منها والثقافية.

الجدول1: أبرز الروائيين والعناوين الروائية في المشرق العربي الفترة ما بين (1991-2001)

عنوان الرواية	اسم الروائي	البلد	تاريخ النشر
نازك سابا يارد	تقاسيم على وتر ضائع الحب	لبنان	1992
نوال السعداوي	في زمن النفط	سوريا	1992
حنان الشيخ	بريد بيروت	مصر	1992
حنا مينا	الشراع والعاصفة	لبنان	1993
بهاء طاهر	الحب في المنفى	مصر	1995
إلياس خوري	باب الشمس	لبنان	1998
عيون البنفسج (ثلاثية)	علاء ديب	مصر	1999

لم تكن الرواية العربية وإن شابهت الهيكل الفني الغربي صورة طبق الأصل عنه من حيث المضامين بل تمكنت، وفي ظرف وجيز، من أن تصنع لنفسها مسارا خاصا بها[1]، فالرواية العربية انطلقت من محاكاة النموذج الغربي، لاسيما من حيث الشكل الفني، إلى الإبداع الخاص والذاتي الذي يعكس ثقافة الأنا ولمستها الخاصة المتشبعة بالهوية والتراث العربي الأصيل، وقد وصلت الرواية العربية مصاف العالمية بحصول (نجيب محفوظ) على جائزة (نوبل) للآداب عن روايته: (أولاد حارتنا) سنة1988، فتكون بذلك الرواية العربية الرابط الفاعل بين الحداثة والعالم العربي جراء انشغالها الموضوعي بالحداثة.

[1]-ينظر: فاطمة سالم الحاجي، البناء النقدي في الرواية الليبية الكوني خشيم والفقيه نموذجا، تر: رشا أحمد طاهر، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، ط1، ليبيا، 2010، ص 16.

2.1. مسار الرواية المغربية (النشأة والتطور)

كانت بدايات الرواية العربية قد رسمت بأقلام مشرقية، إلا أن المغرب العربي، وإن كان حديث عهد بالفن الروائي، فقد امتاز بطابعه الإبداعي الخاص، الذي تميّز باستحضار التاريخ بحركية مكثفه جراء تعاقب حضارات عديدة صنعت تراثا معنويا ثريا ميّز الروايات المغاربية عن غيرها، خاصة فترة السبعينات. واستطاعت الرواية المغاربية أن تصنع لنفسها مسارا خاصا تميزت به عن نظيرتها المشرقية خاصة من حيث المواضيع ونوعية اللغة السردية المستعملة. وقد اختلفت مواضيع الرواية المغاربية حسب خصوصية كل منطقة فيها وحسب ثقافتها.

1.2.1 الفن الروائي في الجزائر:

يرى النقاد والباحثون أن شرف الريادة في كتابة الفن الروائي في الجزائر يعود للكاتب الروائي (عبد الحميد بن هدوقة 1925-1996) بروايته (ريح الجنوب. سنة 1970) المكتوبة باللغة العربية، إلا أن هناك رأيا آخر يرجح أن تكون رواية (غادة أم القرى) للكاتب (أحمد رضا حوحو سنة 1943) هي أول الأعمال الروائية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية؛ إذ نجد الكاتب والروائي الجزائري (واسيني الأعرج) يذهب إلى تصنيف هذا العمل الأدبي مع الرواية أكثر منه مع القصة، واصفا إياها بالمعبرة عن " تبلور الوعي الجماهيري بالرغم من آفاقها المحدودة"[1] فيحدد (الأعرج) تاريخ أول رواية جزائرية إلى أربعينيات القرن العشرين، مفندا ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن مؤلف (غادة أم القرى) عمل قصصي لا رواية.

امتازت الرواية الجزائرية، خاصة في بداياتها، بتصوير وقائع الثورة التحريرية ومخلفات الحقبة الاستعمارية الثقيلة على المجتمع الجزائري، وقد ظهرت الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية تحديدا خلال الفترة الممتدة بين (1945-1953) نتيجة الاحتكاك الكبير بالفرنسيين وفرنسة التعليم في الجزائر، ومن أشهر كتاب هذا النوع (مولود فرعون)، (كاتب ياسين) وغيرهما.

[1]-واسيني الأعرج: ص 42، نقلا عن فرانس فانون، معذبو الأرض، تر: سامي الدويبي، جمال الأتاسي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 18.

أما في فتره الستينات فقد عرفت الساحة الروائية الجزائرية شحا كبيرا، فلم تسجل إلا رواية واحده تحت عنوان (صوت الغرام) للروائي (محمد منيع سنة 1966)، وهذا العزوف عن الكتابة كان مرده إلى صعوبة الحالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للجزائريين عقب الاستقلال وانشغالهم بمرحلة البناء.

إلا أنه وفي فترة السبعينات عرفت الرواية الجزائرية انتعاشا كبيرا وتنوعا، ولم يقتصر الإبداع والتنوع على الرواية فحسب بل لامس المسرح والشعر والقصة معتمدا على اللغة العربية، التي كان الكثيرون يرون في الكتابة بها تخلفا ورجعية[1] وهذا كنتيجة لطول الفترة الاستعمارية وعمل الاستعمار على طمس معالم الهوية الوطنية، ودليل ذلك أن الرواية في فترة الاستقلال لم تتمكن من تجاوز فترة الثورة وما غرسته في نفوس الجزائريين من أثر لاسيما من حيث المواضيع والأحداث التي لا تكاد تبتعد عن الثورة وعظمتها، ولم يختلف الأمر كثيرا فترة الثمانينيات إلا في ازدياد الأعمال الرواية التي صورت الواقع الجزائري بكل طموحاته وأحلامه.

في فترة التسعينات (1991-2001) تميزت الساحة الأدبية الجزائرية بظهور أقلام روائية أثرت المكتبة الجزائرية بنصوص إبداعية اتسمت في غالبها بالنزعة التشاؤمية والمأساوية، جراء الفترة العصيبة التي مرت بها الجزائر خلال العشرية السوداء نذكر أبرز الروائيين ومؤلفاتهم في الجدول أدناه.

[1]-ينظر: علجي فؤاد، الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية بحث في التأسيس والتأصيل، مجلة الكلم، المجلد 06، العدد02،2021، أدرار، الجزائر، ص 672-673/ https://www.asjp.cerist.dz/en/article/171919 تاريخ الاطلاع 22-04-2024،سا 22:00

الجدول2: أبرز الروائيين والعنوايين الروائية في الجزائر الفترة ما بين (1991-2001).

اسم الروائي	عنوان الرواية	تاريخ الصدور
رابح خدوسي	الغرباء	1992
أحلام مستغانمي	فوضى الحواس–ذاكرة الجسد	1993
رشيد بوجدرة	تيميمون	1994
واسيني الأعرج	سيدة المقام	1995
محمد ساري	الورم	1995
لحبيب السائح	ذاك الحنين	1997
الطاهر وطار	الولي الصالح يعود إلى مقامه الزكي	1999
إبراهيم سعدي	فتاوى زمن الموت	1999
أحميدة العياشي	ليل الفتنة	2000
عز الدين جلاوجي	سرادق الحلم والفجيعة	2000
بشير مفتي	أرخبيل الذباب	2000

لكن تبقى الروايات المشار إليها في الجدول أعلاه ليست سوى عينة بسيطة من بين عدد كبير من الأقلام الروائية في الجزائر التي ميزت مرحلة التسعينات من القرن الماضي، حيث تشهد الكتابة الروائية في الجزائر انتعاشا في هذا العصر جراء الإقبال الكبير على هذا الفن، الذي تمكن الرواة خلاله من التعبير عن الأوضاع الاجتماعية التي عاشتها الجزائر خلال فترة اعتبرت الأصعب منذ استقلالها.

2.2.1 الفن الروائي في تونس:

عرفت (تونس) كباقي بلدان المغرب العربي الفن الروائي خلال القرن العشرين لكن تاريخه لم يضبط بدقة؛ إذ يذهب الدكتور (بن جمعه بوشوشة) إلى أن الرواية في (تونس) لها منطلقان أولهما رواية (حدّث أبو هريرة قال...) لـ(المسعدي) والتي كانت نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات من القرن الماضي، وقد أخذ عليها أنها لم تنشر كرواية واحدة بل وردت في عدة فصول فلم تر النور كرواية كاملة إلا سنة 1973، وكذلك الأمر مع كتابه (مولد النسيان) الذي ظهرت أولى أجزاؤه سنة 1945 ونشر كاملا سنة 1974.

أما المنطلق الثاني فيشير إلى أن الرواية في (تونس) ظهرت نهاية الستينات برواية (البشير خليف) (الدقلة في عراجينها)[1] التي يقف عندها العديد من الباحثين بما لها من شرف الريادة، ومع ذلك فإن اعتماد فترة الأربعينات أو حتى الستينيات تاريخا لصدور أول الأعمال الروائية التونسية لا يعني خلو الساحة الأدبية من أعمال سردية مهّدت لظهور الرواية فيها، نذكر منها مؤلف: (المصلح صالح السويسي القيرواني) بعنوان (الهيفاء وسراج الليل) ومؤلف (محمد صالح الرزقي) بعنوان (الساحرة التونسية) ومؤلف آخر للأديب (محمد رزق) بعنوان (نجاة) الصادر عام 1933[2]. إلا أنها أعمال لم ترق إلى مستوى الكتابة الروائية في شكلها وحبكتها مما جعل النقاد يحجمون على اعتبارها أول الأعمال الروائية التونسية.

اهتمت الرواية التونسية في بداياتها إذا بالتاريخ كتعبير عن مجريات الحقبة الاستعمارية التي اجتازتها (تونس1881–1956) تحت سلطة الاستعمار الفرنسي، فتأثرت رواياتها باستحضاره بشكل مكثف، خاصة رواية (العروسي المطوي) بعنوان (ومن الضحايا 1956)، رواية (حليمة 1964) ورواية (التوت المر1967)، وقد أخذ على (العروسي) أنه أخلط بين كتابة التاريخ وكتابة الرواية مما جعل أعماله أقرب إلى التقارير منها إلى العمل الفني، كما اهتمت الرواية التونسية المعاصرة بالقضايا الاجتماعية كالحب، والفقر، والصراع بين الرجل والمرأة وهذا كون الرواية امتدادا فنيا للواقع.

كما كتب الروائيون التونسيون أيضا في قضايا التاريخ السياسي والجنوح للثورة ضد الظلم والاستبداد والسعي الدائم نحو الحرية، وكان للقضايا الثقافية حضور في الرواية التونسية؛ فرواية (ومن الضحايا 1956) لـ (العروسي المطوي) مثلت الآخر في جانب من جوانب الصراع الحضاري بين الهيمنة الفرنسية وبين الرفض التام لها من قبل البطل، الذي دخل حالة من الصراع الداخلي جراء احتكاكه المفروض مع ثقافة الآخر.

[1]–ينظر: بن جمعة بوشوشة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، 1999، ص 29.

[2]– بن جمعة بوشوشة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي ، ص 29

الجدول3: أبرز الروائيين والعناوين الروائية في تونس الفترة ما بين (1991-2001).

اسم الروائي	عنوان الرواية	تاريخ الصدور
محمد الهادي بن صالح	من حقه أن يحلم	1991
محمد العروسي المطوي	رجع الصدى	1991
محمد الهادي بن صالح	عودة عزة المغتربة	1994
الحبيب المرموش	غروب الشرق	1995
حافظ الحديدي	القبو والمطرقة	1996
نور الدين العلوي	ريح الأيام العادية	1998
محسن بن هنية	ثبات	1998
فاطمة الشريف	عذراء خارج الميزان	1999
محمد الهادي بن صالح	بيت لا يعرف الدفء	2000
المحسن بن هنية	مرافئ الجنون	2001
إبراهيم بن سلطان	وردة السراب	2001

3.2.1 الفن الروائي في المغرب الأقصى:

تشير بعض الدراسات والأبحاث إلى أن بداية الرواية المغربية تعود إلى الثلث الأول من القرن الماضي، وقد عدت رواية (الرحلة المراكشية عام 1924) للروائي (عبد الله الموقت) أول الأعمال الروائية، إلا أنها امتازت بكثرة الصنعة اللفظية وطابعها التقريري المفتقر للخيال الفني، مما جعل بعض النقاد ينسبونها إلى أدب الرحلات بدل الرواية[1] لذلك يذهب البعض من النقاد والدارسين للشأن الأدبي في المغرب إلى أن نشأة الرواية فيه كانت على يد (عبد المجيد بن جلون) برواية (في الطفولة)، وقد كانت بداية الرواية في هذا القطر شبيهة بباقي الأقطار العربية إذ كانت امتدادا وتطورا لفن القصص الذي مهد لظهور الرواية واستقامتها كفن مكتمل الأركان.

[1]-ينظر: صالح مفقودة، نشأة الرواية العربية في الجزائر التأسيس والتأصيل، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، ص 17.

https//www.asjp.crist/en/down Article/104/2/1/24207 ، تاريخ الإطلاع: 15-04-2024، سا 22.00.

امتازت الرواية المغربية في بداياتها باهتمامها بالتاريخ والسير الذاتية، لتعرف بعدها تطورا وتنوعا في مواضيعها وصلت حدّ التميز المنجز بأقلام رجالية ونسوية. وقد كتبت الرواية باللغتين العربية والفرنسية، كما أن العديد من هذه الأعمال اقتحمت عالم السينما والتلفزيون كرواية (صلاة الغائب) لـ(الطاهر بن جلون 1995)، ورواية (الحوت الأعمى) لـ(ميلودي الحمدوشي 2001) مما يشير إلى التفاعل القائم بين الرواية والسينما.

عالجت الرواية المغربية إذا مواضيع مختلفة تراوحت بين المواضيع الإصلاحية والدعوة الدينية والتباهي بالتراث وإحيائه، كما عمدت إلى معالجة عديد القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والاهتمام بالمواضيع المستجدة على المجتمع، ومن أشهر الأقلام الروائية في المغرب الأقصى (محمد عز الدين التازي) و(محمد زفزاف).

الجدول4: أبرز الروائيين والعناوين الروائية في المغرب الأقصى الفترة ما بين (1991-2001).

اسم الروائي	عنوان الرواية	تاريخ الصدور
شعيب حليفي	مساء الشوق	1991
محمد عزالدين التازي	أيام الرماد	1992
سالم حميش	محن الفتى زين شامة	1993
عبد الغني أبو عزم	الضريح	1994
الحسين الحيل	صراع عبر الزمان	1995
محمد الأشعري	جنوب الروح	1996
عبى أفيلال	الآن ياهند	1997
أحمد طليمات	المختصر من تخرصات الكوارثي	1998
عبد القادر أمهاوي	الاستفاقة +المثلث	1999
خديجة مروازي	سيرة رماد	2000
فاطنة البيه	حديث العتمة	2001
محمد رايس	تذكرة ذهاب وإياب	2001

4.2.1 الفن الروائي في ليبيا:

مقارنة بباقي الأقطار العربية عرف الفن الروائي المغاربي تأخرا في الظهور، فإن كانت مصر رائدة النهضة الأدبية في الوطن العربي بلا منازع فإن بداية الإبداع الروائي في (ليبيا) كان في المنتصف الثاني من القرن العشرين وهذا لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية. فقد أصدر الدكتور (الصيد أبو ديب) معجما للرواية الليبية تتصدره رواية (مبروكة) لـ(حسين بن موسى) واعتبرها أول الأعمال الروائية الليبية، والتي نشرت سنة 1937 في (سوريا) في إشارة منه إلى كونها رواية تاريخية صورت جرائم الحرب الإيطالية ضد الليبيين، مما جعل القنصلية الايطالية تصادرها وتمنع نشرها[1] إلا أن عديد الباحثين والأكاديميين الليبيين قد نفوا وجود رواية (مبروكة) أساسا وأعلنوا أن الريادة كانت لرواية (اعترافات إنسان) للروائي الكبير (محمد فريد سيالة عام 1957). لتظهر بعدها روايات لثلة من الروائيين الليبين أمثال (محمد علي عمر)، و(الصادق رجب النيهوم)، و(سعد عمر غفير سالم) و(محمد صالح القمودي)، و(مرضية النعاس)...إلخ، إلا أن الرواية في (ليبيا) لم تخرج من قوقعتها ولم يستقم عودها إلا مع روايات (أحمد إبراهيم الفقيه)، (صالح السنوسي) و(إبراهيم الكوني)، و(عبد الله غزال) وبفضل هؤلاء تمكنت الرواية الليبية من فرض وجودها وتحقيق مكانتها بجداره وسط الروايات العربية [2] وهذا لتمكن هؤلاء من الكتابة السردية الراقية وإلمامهم بشروط الكتابة الروائية، فكانت الرواية الليبية تسير من حسن إلى أحسن مع مرور السنوات.

كان السبق في (ليبيا) لكتابة الشعر التقليدي الذي بسط نفوذه على الساحة الأدبية لسنوات عديدة وكان السرد يتطور جنبا إلى جنب مع الشعر، كما كانت البداية السردية في (ليبيا) ممثلة بالقصة وبالقصة القصيرة، التي يعدها الباحثون في شأن الأدب الليبي مهدا للرواية التي كانت بداياتها بأقلام مسرحية وقصصية أمثال (إبراهيم الكوني) و(أحمد إبراهيم الفقيه) و(مرضية النعاس) و(نادرة عويتي) و(خليفة حسين) و(علي خشيم) الذين انتقلوا إلى

[1]–ينظر: فاطمة سالم الحاجي، البناء النقدي في الرواية الليبية الكوني–خشيم والفقيه نموذجا، ص 18.

2– ينظر: الصيد أبو ديب، معجم المؤلفات الليبية المطبوعة في الأدب الحديث، مجلس الثقافة العام، 2006م، ص149.

كتابة الرواية مواكبين بذلك الجنس الأدبي الجديد[1]، وأعلنوا اقتدارهم وجدارتهم في التعبير عن جوانب شتى من حياة الإنسان العربي والليبي معا.

في سبعينات القرن الماضي امتازت الرواية الليبية ببنيتها البسيطة وشخصياتها الواضحة، وعمد الروائيون إلى سرد الأحداث حسب تعاقبها الزمني، كما امتازت بجلاء صوت الراوي المتدخل في سرد الأحداث وحركيتها تعبيرا عن أفكاره الشخصية والاجتماعية، وقد عكست روايات هذه المرحلة –رغم قصورها الفني– واقع المجتمع الليبي ونمط الحياة فيه بعد الفترة الاستعمارية العصيبة.

ومع تأسّس اتحاد الكتاب الليبيين وتشجيعه للأعمال الروائية في ثمانينيات القرن الماضي، ازداد عدد الروايات المنشورة بشكل كبير لتعرف الرواية في فترة التسعينيات انتشارا بارزا، وقد امتازت الرواية حينها بظهور أقلام روائية مبدعة أعلت مكانة السرد الليبي عموما والرواية على وجه الخصوص. فاهتمت الرواية الليبية بمواضيع عديدة وامتاز (إبراهيم الكوني) بالكتابة المبدعة عن الصحراء مما منح الرواية الليبية امتيازا خاصا خصوصية البيئة الصحراوية وأصالة أصحابها.

في حين اهتم الروائي (أحمد إبراهيم الفقيه) –وبشكل لافت للنظر– بقضايا المرأة وشجع خروجها للتعليم، ودعا المجتمع لكسر الحاجز التقليدي الذي ميز جل البلدان العربية الحديثة الاستقلال والذي حرم المرأة من حقها في التعليم لاسيما في المناطق الريفية والمعزولة، وقد عمد (الفقيه) جاهدا إلى تشجيعها على الكتابة والتعبير بحرية حتى أنه كتب مستعيرا لسان المرأة الليبية، ونشر تحت اسم (ليلى سليمان) نصوصا جريئة لقيت سخط العديد من الأسماء الليبية المثقفة، في (مجلة الأسبوع الثقافي) التي كان رئيس تحريرها[2] وهي مجلة ضمت مقالات في السياسة والأدب والاجتماع وغيرها.(صورة مجلة الأسبوع الثقافي.)

وقد تفاعلت المرأة مع الليبية مع دعوتها للكتابة والتعبير عن رأيها بكل حرية، فسجل الأدب الليبي أقلاما إبداعية في شتى المجالات لاسيما مجال القصة والرواية نذكر منها (نجوى بن شتوان)، (شريفة القيادي)، (وفاء البوعيسى)... إلخ. لتقف المرأة جنبا إلى جنب مع الرجل في صناعة المشهد الأدبي الليبي.

[1] – ينظر: فاطمة سالم الحاجي، البناء النقدي في الرواية الليبية الكوني – خشيم والفقيه نموذجا، ص 19.

[2]–حسين المزداوي، عضو رابطة الأدباء والكتاب الليبيين، طرابلس، ليبيا، mizdawi @hotmail.com.

صورة من مجلة الأسبوع الثقافي:[1]



الاسبوع الثقافي

ليلى سليمان +

رسالة إلى ليلى سليمان

صديقتي ...

لا تفزعي ، لا تجزعي .. فالحياة حبل بالعاشقين ..

المقلة عطرا .. ومن صوتكن الهامس من بعيد حبا .. ومن نسيج من حياتكن املا .. ومن ابتسامتكن خلف النوافذ هوجسنا اسطورة .

رغم ما نستشعره من وحدة قاسية بدونكن .. وما يلفه الضباب حول حياتنا من ملل ، وسام .. رغم كل هذا .. لم نخط خطوة واحدة من شأنها ان تقرب المسافة التي بيننا .

أنسودة الحياة تعزف لنا الحنا على الايقاع .. الا اننا نحيله الى سيمفونية حزينة الآهات .. لاننا نرفض في كبرياء مزيف أن نعيش القرن العشرين .. وما يفرضه هذا القرن العجيب .. الغريب .. من تطور زمني في نفوسنا .. في عيوننا .. بل وفي قلوبنا ايضا .

صديقتي ...

عندما مارست معنا رحلة الحرف المتعبة .. الموغلة في المعاناة .. احسست بالخوف عليك من الذين يتجنون من قصص الخيال بطولة .. ومن تورتكن على مخلفات القرون الماضية فلسفة رديئة يمضغون بها وقتهم المتكرر فوق المقاعد الصدئة بالقرب من الارصفة اللزجة .

التمزق الفكري الذي تعايشينه كل لحظة على امتداد يومك الطويل .. هو مجرد مرحلة بالغة الدقة من عمرك . بل من عمركن جميعا .

التقد لاى شيء هو مجرد اعتراف بوجوده وعندما يفسون عليك أنت بالذات انما هم في الواقع يفعلون ذلك بانفسهم ، لانك تستلهمين من حياتهم ما تكتبين .

من أجلهم .. من اجل غدهم .. بل غدنا جميعا .. تحترقين لكي تضيء فيما بعد بعضا من حروف بارزة في دنيا حياتنا المليئة بالمتناقضات والتشنجات

لكن كل شيء ..

لكن قلمك خنجرا يمزق صمتنا الرهيب لكن ناذا تحرق بساعاتنا الثانية .

فلتقفز سطورك فوق العرف .. لكي توقظ شموع دنيانا .

لا تفزعي ، لا تجزعي .. فالحياة حبل بالعاشقين وبالعاجزين عن كل شيء ...

فوزي ج

[1] - فوزي جلال: إلى ليلى سليمان، مجلة الأسبوع الثقافي ، العدد 28، ليبيا، الجمعة 10 ذي القعدة 1392 الموافق ل 15 ديسمبر 1972.دص.

الجدول5: أبرز الروائيين والعناوين الروائية في ليبيا الفترة ما بين (1991-2001).

اسم الروائي	عنوان الرواية	تاريخ الصدور
سيد قذاف الدم	ظمآن في الليل	1991
إبراهيم الفقيه	سأهبك مدينة أخرى	1991
إبراهيم الكوني	الهجرس	1991
أحمد محمد نصر	السهل	1991
عبد الوهاب الزنتاني	الفقي مصباح مؤذن الفجر	1991
خليفة حسين مصطفى	الجريمة	1992
شريفة القيادي	هذه أنا	1994
إبراهيم الكوني	السحرة +خريف الدراويش	1995
عبد السلام السيدي	الحوت	1995
علي فهمي خشيم	اتيارو	1995
محمد فركاش حداد	حجف العقاب	1996
إبراهيم الكوني	بر الخيتعور	1997
عبد الرسول العربي	أبواب الموت السبعة	1998
صالح السنوسي	سيرة آخر بنو هلال	1999
إبراهيم الكوني	الدنيا ثلاثة أيام	2000
إبراهيم الكوني	المجوس	2001

5.2.1. الفن الروائي في موريتانيا:

تحتل **موريتانيا** آخر المراتب في انفتاحها وكتابتها للفن الروائي؛ إذ يعود أول عمل روائي فيها إلى سنة 1981 على يد الشاعر (أحمد ولد عبد القادر) في روايته (الأسماء المتغيرة) ثم تلتها رواية (القبر المجهول أو الأصول) عام 1984[1]، والملاحظ في الرواية الموريتانية تأرجح لغتها بين تطويع اللهجة الحسانية، واعتماد لغة أميل للشعر وهذا لميل

[1]-ينظر: إسماعيل بن مبارك بن سالم العجمي، نشأة الرواية في الدول العربية، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، سلطنة عمان، 15 جانفي 2024، ص4-5.

الكبير للموريتانيين إلى نظم الشعر وتذوقه، ويرجع ظهور الرواية بـ(موريتانيا) إلى سعيها الدؤوب للخروج من دائرة الوصاية الثقافية الفرنسية، بالإضافة إلى البعثات الشبابية إلى المشرق كـ:(مصر والعراق والسعودية وسوريا)، والتي أسهمت بعد رجوعها في نشر الوعي والحس الأدبي.

وقد تميزت الرواية الموريتانية بأصالة موضوعاتها المستمدة من بساطة وعمق البيئة الصحراوية، كما عد الريف مكانا ميّز أغلب الروايات الموريتانية التي كانت تعلي من شأن تمسكها بعاداتها وتقاليدها، وهو ما يعكس أصالة المجتمع الموريتاني وتمسكه بتراثه الشعبي، ومن أشهر الأعمال الروائية فترة التسعينات رواية (مدينة الرياح) لـ(موسى لولد أبنو).

يمكن أجمالا أن نقول أن الرواية المغاربية ظهرت من ناحية الترتيب في (الجزائر) ثم (تونس) و(المغرب الأقصى) و(ليبيا) و(موريتانيا) على التوالي وكانت البداية مع الرواية العربية الجزائرية مع ظهور النهضة الأدبية إبان الحقبة الاستعمارية[1]، أما مواضيع الرواية المغاربية فهي متعددة المسارات لكنها اشتركت في كونها اعتمدت طابع الإرشاد والوعظ في مرحلة التأسيس، وبعدها –كنتيجة للاستعمار وتبعاته– تبنت البعد القومي وعملت على كشف سياسة الاستعمار، لتهتم بعدها بقضايا الرجل والمرأة على اختلافها وبما يواجهه الفرد أمام المجتمع وسلطته لتعكس تلك الروايات ماغشيها من مآس اجتماعية جراء الفقر والجهل.[2] وما حملته في طياتها من بذور الأمل والرغبة في الإصلاح عبر المنتج الفني الروائي.

كما تنوعت مواضيع الرواية العربية حسب مستحدثات العصر وظهرت تسميات تحدد نوعها، لنجد الرواية التاريخية، الرواية الكولونيالية، الرواية الواقعية، والرواية الحضارية هذه الأخيرة كانت بمثابة قفزة نوعية في مجال الكتابة الروائية التي تجاوزت في طرحها علاقة

[1]–لطيفة محمد حسيب القاضي، الرواية المغاربية بين الوعي والتطور، مجلة الرافد.
https://arrafid.ae/Article-Preview?I=WVkZpDeigxc%3D&m=5U3QQE93T%2F0%3D تاريخ الاطلاع:13-09-2024 ، 21:30سا.

[2]–ينظر: لطيفة محمد حسيب القاضي، الرواية المغاربية بين الوعي والتطور.
https://arrafid.ae/Article-Preview?I=WVkZpDeigxc%3D&m=5U3QQE93T%2F0%3D، تاريخ الاطلاع:13-09-2024 ، 21:30 سا.

الفرد بنفسه وبمجتمعه، لتخوض غمار العلاقة بين الأنا والآخر بكل ما فيها من أخذ ورد، لاسيما مع التطور العلائقي الكبير الذي تفرضه العلاقات السياسية الممتدة إرهاصاته من تاريخ الشعوب، وما تفرضه العولمة من احتكاك بين الشعوب والحضارات.

2. في ماهية الرواية العربية الحضارية (القضايا والخصائص)

كان للبعثات العلمية الموفدة من (مصر) ومن بعض الأقطار العربية إلى دول (أوروبا) الفضل في نقل أخبار الغرب وثقافتهم والاحتكاك بهم، كما استفاد الفن الروائي العربي من الترجمة والصحافة استفادة كبرى؛ إذ أتاحت للعربي فرصة الاطلاع على أدب الشعوب الأخرى.

فظهرت في الساحة الأدبية العربية أقلام بارزة اهتمت بنقل صورة الآخر وحضارته كما هو الشأن لدى (رافع رفاعة الطهطاوي) الذي أعلى من قيمة المسؤولية الحضارية، مما دفعه إلى تسجيل رحلته إلى (باريس) والمعنونة بـ: (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) والتي عدها الكثيرون من (أدب الرحلة) احتكاما إلى أسلوبها المعتمد على الحكي[1] فلم يكن عمله تخييليا بل اعتمد فيه على الملاحظة العينية، إلا أنها شكلت خطوة سابقة في تعريف الشرق بالغرب.

ثم توالت الأعمال الروائية الحضارية التي جعلت الآخر موضوعا لها فتعمقت في تصوير ثنائية الشرق والغرب وعالجت قضايا الصراع الحضاري بين "الأنا ≠ الآخر" باعتبارها إحدى القضايا الجوهرية التي تهم المثقف العربي الذي يود معرفة ذاته من خلال معرفة الآخر.

وتعد الرواية الحضارية أحد أنواع الكتابة الروائية التي تعددت مسمياتها وائتلفت تعاريفها، فالرواية الحضارية، أو رواية المواجهة الحضارية، أو رواية الصراع الحضاري كلها مصطلحات دلت على نوع روائي يعنى بعرض وتصوير علاقة الأنا بالآخر انطلاقا من كون طرفي الحضارة أحد الحضارات الكبرى المتمثلة في: (الحضارة العربية الإسلامية) و(الحضارة الغربية).

---

[1]–محمد نجيب التلاوي: الذات والمهماز (دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 11.

يذهب (جورج طرابيشي) إلى أن الرواية الحضارية هي التي عنت موضوعاتها بتجسيد العلاقة بين الحضارات الكبرى، مرتكزة في ذلك على أيديولوجيا الروائي وموقفه من الآخر، لنصل إلى أن الرواية الحضارية نوع من أيديولوجيا الرواية كون "موضوع الصراع الحضاري في روايات المواجهة الحضارية يستند في منطلقه وتنفيذه على أبعاد سياسية وفكرية وأيديولوجية"[1]. فالرواية الحضارية عمل إبداعي وثيق الصلة بالأبعاد السياسية وما تفرضه من فكر وتوجه أيديولوجي لا يمكن تجاوزه أو إنكاره. وأطلق اسم الرواية الحضارية على الروايات التي يقصد فيها البطل بلاد الغرب طلبا للعلم والمعرفة الغربية؛ أي أن الأنا تطلب حضارة الآخر، لكن وبعد حوادث (سبتمبر 2001) وتغير المعطيات في الوطن العربي لاسيما بعد أزمات (الربيع العربي) ظهر نوع جديد من الروايات صنفت بأنها روايات ما بعد حضارية؛ وهذا لأن "الأنا" تسافر إلى الغرب طلبا للرزق جراء الأزمات الاقتصادية التي شهدتها البلدان العربية.

فنجد أغلب الروايات الحضارية العربية تروي مغامرات وتفاصيل عن حياة الفئة المثقفة التي قصدت الحضارة الغربية طلبا للعلم والفن والأدب وسواء وردت الرواية بضمير الأنا أو غيره. يذهب الكثير من الباحثين إلى جعل هذا النوع من الروايات جنسا من أدب الاعترافات[2]؛ لأن أعمالهم الروائية من منظورهم لا تكاد تخلو من أحداث تعرضوا لها خلال فترة تواجدهم بالغرب، ليروي عملهم الروائي تجربتهم وحصادهم الفكري والثقافي بعد الاحتكاك بالآخر.

تقدم الرواية الحضارية صورة مقربة عن الآخر بغض النظر عن موقفها منه، صورة تنفرد بها الرواية الحضارية دون غيرها من الأجناس الأدبية، و"يبدو فيها الآخر واضحا بصورة لا تتوفر في غيرها فهي في طليعة الفنون الغيرية بسبب طبيعتها الفنية، فإنها

---

[1]–محمد نجيب التلاوي: الذات والمهماز، ص33.

[2]–ينظر: جميل الصرايرة: جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة، 2001–2011، مخطوط دكتوراة، جامعة مؤته، 2013، ص 19.

*–يشير لفظ **الأنا** في هذا البحث إلى الأنا العربية الإسلامية شرقية كانت أم مغاربية، في مقابل **الآخر** الغربي. فترد خلاله ثنائيات ضدية عديدة ك **(الشرق، الغرب)**، **(الشمال، الجنوب)**، **(العرب، الغرب)** إلا أنها لا تخرج في دلالتها عن أن الأنا هي المجتمع العربي المسلم وعن أن الآخر هو المجتمع الغربي الأوروبي تحديدا دون تعد إلى الدلالة الجغرافية التي تضم دول آسيا غير المسلمة لمصطلح الشرق.

تستوعب المجتمع بأسره وتتساوى قدرتها في تصوير الأنا مع مقدرتها في تصوير الآخر"[1] فميزة الرواية الحضارية تكمن في تخصيصها المساحة السردية التي تمكن القارىء من التعرف على الآخر بنفس القدر الذي تخصصه للتعريف بالأنا.

الجدول6: أبرز الروايات الحضارية العربية والمغاربية خلال القرن العشرين.

عنوان الرواية	اسم المؤلف	جنسية المؤلف	تاريخ صدور الرواية
عصفور من الشرق	توفيق الحكيم	مصري	1938
قنديل أم هاشم	يحي حقي	مصر	1940
الحي اللاتيني	سهيل أدريس	لبنان	1953
موسم الهجرة إلى الشمال	الطيب صالح	السودان	1966
ما لا تذروه الرياح	محمد العالي عرعار	الجزائر	1970
الغربة	عبد الله العروي	المغرب	1971
المرأة والوردة	محمد زفزاف	المغرب	1972
ثلاثية سأهبك مدينة أخرى	أحمد إبراهيم الفقيه	ليبيا	1991
كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك	عمارة لخوص	الجزائر	2001

1.2. قضايا وخصائص الرواية الحضارية العربية:

عاشت الحضارات القديمة في إطار حضاري مستقل ومنفصل بذاته، له خصوصيته الثقافية وتصوراته الروحية، يعلن الفرد خلالها انتماءه للجماعة البشرية طواعية كنتيجة للولاء وللارتباط الوجداني الذي يجمعه بهم، وقد كانت القبيلة أحد أول هذه الأشكال الاجتماعية المتراصة التي تحيي نظامها وتفرض قوانينها، لتتسع رقعتها فيما بعد بفضل الدين كجامع روحي عمل على توحيد القبائل وربطها روحيا وفكريا باتجاه واحد محققة اندماجا واتساعا حضاريا، ويعزز هذا الاندماج في التاريخ المشترك الذي يجمع هذه الطائفة وغيرها؛ ولأن الائتلاف والاختلاف سنتان كونيتان عند بني البشر يفضي وجودهما إلى ردود فعل متغيرة

[1]–محمد أحمد محمد الشيلابي: القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية، ص27،28.

تنحصر في الغالب بين ائتلاف وحوار نتيجة لتقبل الاختلاف والتعايش معه، أو أنّ الاختلاف قد يصل في أقصى حالاته إلى الصراع نتيجة لعدم تقبل الآخر.

كما أن الرواية الحضارية العربية والمغاربية كانت الوعاء الأنسب لدراسة علاقة الأنا بالآخر، باحتسابها القضية المتقادمة المتجددة التي تعكس رؤية الأنا للآخر حسب الوقائع والأحداث التاريخية التي يسجلها كل عصب، ولكون الاختلاف بين الأنا والآخر أمرا مسلما به لوجود خصائص وميزات ثقافية تميز الحضارتين الشرقية والغربية عن بعضهما البعض، دون أن نهمل ما للتاريخ وأحداثه من أثر في تحديد دعائم الائتلاف.

من الملاحظ أن جل الروايات العربية الحضارية تعمد إلى تجنيس العلاقة الحضارية بين الأنا والآخر، لتظهر الأنا بفحولتها مجسدة في الشخصية الذكورية، بينما يظهر الغرب ممثلا بشخصياته الأنثوية، وهذا الطرح يعكس الخلفية اللاشعورية التي تتجاوز الضعف الحضاري أمام قوة الآخر بفعل الفحولة التي تنسبها الأنا لنفسها من باب أفضلية الذّكر على الأنثى[1] وامتيازه بالقوة البدنية مقارنة بها.

لعل من أهم الأسباب المساهمة في ظاهرة تأنيث الغرب أن شخصية الأنا المهاجر، الطالب للحضارة، تقتصر في الغالب على شخصية الرجل الذي يتاح له السفر خارج بلاده عكس الأنثى العربية التي –ولأسباب اجتماعية ودينية– تمنع من السفر وحيدة بعيدا عن بلدها دون رفقة، لذلك ترد العلاقة بين الشرق الذكوري والغرب الأنثوي في الروايات الحضارية عبر ثنائية (الرجل والمرأة)، وهي ثنائية لا تكاد تفارق الرواية الحضارية مما جعلها التيمة الأبرز في جل هذه الروايات.

سجلت الساحة الأدبية العربية ميلاد عديد الروايات الحضارية لعل أبرزها رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) للروائي السوداني (الطيب صالح) سنة 1966، والتي ترسم صورة الحقد الكبير الذي يحمله الأنا اتجاه الآخر نتيجة الرواسب الاستعمارية واحتقار الآخر للأنا، مما جعل العلاقة بينهما في المتن الروائي تتسم بالعنف والعداء. فبطل (الطيب صالح) اعتمد

[1]–شريف بموسى عبد القادر: مستويات الصراع الحضاري في الرواية العربية (دراسة في نماذج روائية من القرن العشرين)، e–kutub Ltd، ط1، لندن، مارس 2024، ص 176.

على الجنس سبيلا للانتقام من الآخر، لتظهر رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) كأبرز الروايات المجسدة للصراع الحضاري بين الأنا والآخر، هذا النوع من الروايات يستحضر صورة الآخر المستعمر أو المركز الطاغي الكابت للحريات والمكمم للأفواه، والساعي لبسط نفوذه وفرض هيمنته كواقع يعيشه الروائي في مجتمعه بعقله الواعي، بالإضافة إلى العقدة الاستعمارية المتجذرة في الفكر العربي والتي يدعمها الغرب ويؤكدها في طريقة تعامله مع الأنا في كل مناسبة مؤسسة لحقد دفين ترسبت مكوناته في العقل الباطن، مما جعل الأعمال الروائية تصور هذه العلاقة وتبيّن تداعياتها في أسلوب إبداعي تخييلي.

من جهة أخرى تظهر روايات تدعو للحوار وتعلي من شأن الائتلاف الحضاري وتطالب بتقليد الآخر وبتجاوز الماضي؛ إذ تصنّف الثلاثية الروائية (سأهبك مدينة أخرى) لـ (أحمد الفقيه1991) –الرواية محل الدراسة– من الروايات الحضارية التي رأى النقاد أنها "لا تعد رواية حضارية إلا بوصفها قد اتخذت من الأجواء الغربية تعلّة ومدخلا للثورة على العادات والتقاليد، بما تتيحه تلك الأجواء من إبراز للتباين والتمايز بين عادات وأخرى "[1]. فتكون الثلاثية –بهذا الطرح– أحد أبرز روايات الحوار الحضاري بين الشرق والغرب.

من خلال ما سبق تظهر الأنا في الرواية الحضارية بين رافضة للآخر ومتشبثة بأصالتها وهويتها كما ورد في رواية (في الطفولة)" لـ(عبد المجيد بن جلون)، وبموقف منبهر بالآخر متماه فيه جراء الاحتكاك المباشر في ثلاثية (الفقيه)، أو غير المباشر الذي يسرته العولمة حديثا وبموقف وسطي تجلى في روايات صورت الاعتدال في طرح العلاقة بين الأنا والآخر، داعية للتعايش السلمي، والحوار الحضاري، وعاملة على إعلاء المنفعة الإنسانية وتبادل الخبرات والمعارف، في ظل احترام الخصوصية الحضارية وتقبل الآخر كما هو ما لم يلحق بالأنا الضرر، والعكس صحيح.

3. الرواية العربية الحضارية والأيديولوجيا:

يعد مصطلح الأيدولوجيا من المصطلحات الحديثة التي لم يتجاوز ظهورها مائتي عام ويتكون المصطلح من مقطعين: الأول "(Idea) والمقطع الثاني (logy)، والمقطع الأول في اللغة اليونانية يقابل كلمة (Idea) التي تعني فكرة ما أو ما هو متعلق بالفكر، وأما

[1]–محمد أحمد محمد الشيلابي، القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية، ص 319.

المقطع الثاني فيقابل في اللغة اليونانية (logos) أي علم"[1] وتركيب المقطعين يحيلنا إلى علم الأفكار المهتم بدراسة الأفكار ومعانيها وأصولها وخصائصها وقوانينها بصورة أخص[2] ومع القول بحداثة اللفظ لا ننفي غياب الفكر واحتكام الناس إليه فيما سبق، وهذا لأن المعتقد الديني كان المرجعية الفكرية للمجتمعات بما تتضمنه الكتب السماوية من أحكام وشرائع تنظم الحياة الاجتماعية، وهو ما كان من أمر التلمود عند اليهود، والقرآن والأحاديث النبوية الشريفة عند المسلمين، إلا أن الأمر اختلف مع الإنجيل عند المسيحيين جراء فصل الفكر عن الدين[3]، وهو ما جعل مصطلح الأيدولوجيا يشغل فراغ السلطة الدينية جراء التمرد عليها في عصر النهضة.

عرّف (أنطونيو غرامشيAntonio Gramsci) الأيديولوجية انطلاقا من ارتباطها الفكري بالواقع المادي؛ إذ رأى أنها تصورٌ للعالم يظهر ضمنيا في النشاط الاقتصادي والفني والقانوني، وفي مختلف التظاهرات الفردية والاجتماعية[4] ومردّ ذلك الهيمنة المفروضة على المجتمع انطلاقا من قوة الفكر الذي يتشكل أساسا من وعي الجماعة البشرية. أما (كارل ماركس) فرأى أن الوعي البشري مرتبط كذلك بالطبقية الاجتماعية؛ إذ إن "الطبقة التي تشكل القوة المادية السائدة للمجتمع هي أيضا قوته الروحية"[5] بفضل نظرته الاشتراكية التي ترى في الحياة الاقتصادية للجماعة البشرية تأثيرا على باقي مناحي الحياة؛ باعتبار الاقتصاد عصب المجتمع وشريانه الذي من خلاله تزدهر باقي المجالات أو تخفت.

أما في مجال الأدب، وتحديدا في الفن الروائي، نجد أن الرواية عموما، سواء أكانت عربية أم غربية، تعتمد على مجموع الأساليب والتقنيات التي " تخص البنية واللغة والأهداف والمقاصد والمذاهب والاتجاهات الفكرية"[6]. فالرواية كغيرها من الفنون الأدبية تتأثر بالتركيبة

---

[1]–أحمد عطية موسى، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط3، القاهرة، مصر،1986، ص 161.

[2]–ينظر، مصلح الصالح: الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الرياض، المملكة السعودية، 1999، ص 255.

[3]–ينظر: وسيلة خزار، الأيدولوجيا وعلم الاجتماع جدلية الانفصال والاتصال، منتدى المعارف. ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص17، 18.

[4]–ينظر: جون ماكيوفيوني، فكره السياسي تر: جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1975، ص 182.

[5]–مجموعة من المؤلفين: الأيديولوجيا تر: محمد سبيلة وعبد السلام عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006، ص 32.

[6]–محمد قيسومة: اتجاهات الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ص6.

الاجتماعية ولغتها والإيدولوجيا السائدة فيها، وقد اهتمت الرواية العربية بالقضايا السياسية والفكرية والاجتماعية والفنية والمشاكل التي تواجه الإنسان العربي، وبوجه أخص المثقف العربي، على اعتباره "الضمير الواعي لتلك الرواية، سواء تخفّى وراء شخصية الراوي أو شخصية البطل أو ترجم توجهه على ألسن الشخصيات الروائية"[1] لذلك فكل عمل روائي يحمل أيديولوجيا معينة سواء جهر بها المؤلف أو أضمرها في كتاباته.

كما يحمل كل روائي أيديولوجيا معينة ناتجة عن بؤرة الوعي الجمعي الذي عاشه، فـ " المبدع ينتقل من وعي إلى وعي مغاير عبر تجربته الذاتية والتحامه بقضايا مجتمعه أو طبقته، وقد يظل متقوقعا في ذاته، وقد يمزج بين الموقفين، وهكذا يبدو أن ذاتية الروائي تتجاوز نفسها لتنمات في المجتمع"[2] وهو ما يؤكد استحالة فصل العمل الروائي عن الأيديولوجيا.

1.3. أيديولوجيا الائتلاف وتقبل الآخر:

ليس العمل الروائي في الواقع إلا نتاج حمولات الروائي الفكرية سواء جهر بها أم أضمرها؛ لأن الكاتب وخلال إنتاجه الإبداعي يستحضر تجاربه في الحياة بأبعادها الاجتماعية والنفسية والإيديولوجية التي يتبناها والقائمة أساسا في مجتمعه، وصور انعكاسها في فكره وفكر الجماعة البشرية التي ينتمي إليها[3]ومنه: فالمنتج الأدبي في الأساس هو ترجمه لحمولات أيديولوجية سابقه في قالب خاص يتسم بالأصالة والجدّة ويحمل خصوصيته من حيث المعنى والمبنى، مما يجعل الكتابة الروائية فضاء للإفصاح عن أيديولوجيا الروائي مهما حاول إخفاءها لأنها في الأساس موجودة وواضحة في المجتمع، وأي إشارة داخل النص تجعل مقاربتها أمرا متاحا وإن وردت في سياق جمالي تخييلي.

يحيلنا التحليل السابق إلى نظرية الانعكاس المفضية إلى أن الأدب تفاعل اجتماعي تتجاوز وظيفته المهارة اللغوية والمتعة الجمالية، بل هو تجربه ينقلها الأديب عبر عمله الأدبي بغية التأثير في أفكارنا أو حتى تغييرها، انطلاقا من التجربة الإنسانية ورؤيته للواقع.

---

[1]–محمد قيسومة: اتجاهات الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ص 71.

[2]–حميد لحميداني: الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي (دراسة بنيوية تكوينية)، ص 4.

[3]–ينظر: عمار بلحسن: ما قبل الكتابة حول الإيديولوجيا، الأدب، الرواية، فصول مجلة النقد الأدبي، المجلد 5، العدد 4، ص 167.

ويعد (جورج لوكاش) أهم رواد نظرية الانعكاس ومؤيدي الطرح القائل إن الأدب انعكاس للواقع الاجتماعي، إلا أنه ليس نقلا حرفيا له بحكم التغيير والتحويل الذي يجرى من قبل المؤلف بما يحفظ له خصوصية العمل الأدبي الفني. وترجع نظرية الانعكاس في الأدب إلى فلسفة المفكر الاشتراكي (كارل ماركسKarl Marks) الذي قسم المجتمع إلى بنية تحتية وفوقية، فإن كانت البنية التحتية تشمل كل مرتكزات الحياة الاقتصادية وما تحويه من أدوات إنتاج وآلات ومصانع وأيدي عاملة وغيرها، فإن البنية الفوقية تمثل الدين والفكر والقانون والأدب والثقافة، وبما أن الأدب قد صنف ضمن البنية الفوقية فإن معطيات البنية التحتية تؤثر فيه والعكس صحيح. إذا فالعلاقة بين البنيتين علاقة تأثير وتأثر يسعى الأدب فيها، انطلاقا من معطيات البنية التحتية، إلى تغيير الواقع وتقديم رؤيته لغد أفضل.

وقد حاول (جورج لوكاتشGeorge Lucas) اعتماد سوسيولوجيا ماركسية للأدب والرواية تستوعب العلاقات المعقدة بين الأدب، والرواية، والأيدولوجيا، والمجتمع[1] انطلاقا من العوامل المحيطة بالمؤلف الأدبي الذي لم يظهر من العدم، بل هو نتاج معطيات سوسيولوجية وتاريخية لا تنفك تظهر ضمن الأيديولوجيا المحيطة به خلال الفترة الزمنية التي يعيشها المؤلف.

أما ما أخذ على (جورج لوكاتش) فهو تغليبه دراسة الجانب الاجتماعي والاقتصادي في النصوص الروائية على دراسة الجانب الجمالي الذي لم يأخذ حيزا كبيرا من اهتمامه[2]، لتبدو العملية النقدية أقرب إلى الدراسة الاجتماعية المحضة التي لا تمت للأدب وجماليته بصلة، وهو الأمر الذي يباركه (لوسيان غولدمان) الذي أسس البنيوية التكوينية، وانطلق من فهم النص وتفسيره إلى الوقوف على أنماط الوعي فيه وصولا إلى رؤية العالم، باعتبارها رؤية فكرية تنتج من المجتمع وسط صراع طبقاته فيما بينها، في حركيه دينامية وغير مستقرة تسعى فيها الجماعة إلى فرض رؤيتها وجعل المجتمع يتبناها.

في مرحلة تالية أسس (لوسيان غولدمان) المنهج البنيوي التكويني في كتابه (الإله الخفي) وبيّن أن الغاية من التحليل السوسيولوجي للرواية هي الوصول إلى رؤية العالم بعد التوصل إلى البنية الدالة في العمل الروائي. "إن تحليل النص ينبغي أن ينطلق من بنية

[1]–ينظر: جورج لوكاتش، الرواية التاريخية، تر: صالح جواد كاظم، وزاره الثقافة والفنون، بغداد، 1978، ص 12.

[2]–حسيبة ساكر: علاقة الأيدولوجيا بالأدب، مجلة إشكالات، المجلد 6، عدد3 ،2017، الجزائر، ص 19.

داخلية ذاتها وألا يضاف إليها شيئا خارج عنه"[1] فأيديولوجيا النص الروائي لا بد أن تعرف من داخل النص ولا شيء غيره. ومنه نصل إلى أن الرواية والأيدولوجيا وجهان لعملة واحدة؛ فإن كان العمل الروائي يشكل جسد العمل الإبداعي فإن الأيديولوجية هي ثوبها الجديد الذي يختاره الروائي ويبدع في صناعته.

تجتمع اللغة والفكر لتقديم العمل الروائي، وقد يحدث أن تضمر أيديولوجيا الكاتب ضمن صوت الأيديولوجيات المستضافة على لسان الشخصيات الروائية، وهو ما يتطلب الحفر لاستنتاجها، كون الروائي يعمد إلى استغلال "جميع الوسائل الفنية والتمويهية والسياقية حتى لا يظهر هذا التسلط الإيديولوجي بشكل مكشوف"[2] في حين يعمد البعض الآخر من المؤلفين إلى الجهر بالأيدولوجيا التي يتبنونها، وهذا من خلال الكثافة الأيديولوجية الداعمة لرؤية الروائي من خلال مساندة أصوات الشخصيات الفاعلة في النص الروائي.

في الرواية العربية، مثلت ثلاثية (الفقيه) أحد أبرز النماذج الروائية الحضارية التي تحمل أيديولوجيا الانفتاح على الآخر والدعوة إلى مدّ أواصر اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، متجاوزة كل الرواسب التاريخية التي من شأنها خلق صراع حضاري ممثلة حالة انبهار الأنا بالآخر في أعلى مستوياتها، ومع ذلك تعكس الثلاثية جانبا كبيرا من الائتلاف الإنساني، وتقبل كلّ من الأنا والآخر للاختلاف بينهما مما أعلى الحوار بينهما وجعله الظاهر الأعم.

2.3. أيديولوجيا الاختلاف ورفض الآخر:

نظرا لكون الساحة العالمية لا تخلو من الصراع والصدام الذي مرده التسابق نحو الريادة وبسط النفوذ، وبعد أن عرفت علاقة الأنا بالآخر مشاحنات كبرى وحروبا دامية أفضت في نهايتها إلى استقلال جل البلاد العربية من السلطة الاستعمارية الغربية، لتسود

---

[1]–لوسيان غولدمان: المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، تر: مصطفى المناوي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981، ص67.

[2]–عمرو عيلان: الأيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، ط 1، 2001، ص 46.

العالم مرحلة من الهدوء احتك فيها الأنا بالآخر ونهل من ثقافته وحضارته، إلا أن تلك الفترة لم تكن إلا إيذانا بنشوب صراع جديد.

في محاولة لرصد أسباب هذه الصراعات التي نجدها في الأكثر الغالب نتيجة اختلاف فكري وأيديولوجي وديني مع اصطدام المصالح والأهداف، ففي الحرب العالمية الأولى أو كما يسميها المؤرخون الحرب العظمى (1914-1918م)، كلّف الصراع مقتل أكثر من تسعة ملايين مقاتل وسبعة ملايين مدني، مع فوز دول الحلفاء وتشتت الدولة العثمانية التي كانت ممثلة الدول الإسلامية والحاملة لرايتها، والسبب الرئيس في ذلك تضارب المصالح والرغبة في التوسع من خلال ضم مستعمرات جديدة. تليها الحرب العالمية الثانية (1939-1945) وما خلّفته من مآسٍ وكوارث راح ضحيتها ملايين الأبرياء، لتظهر بعدها الحرب الباردة التي جسدت الصراع الأيديولوجي بأصدق تعابيره فينقسم العالم بعدها لشرق اشتراكي شيوعي وغرب رأسمالي ليبرالي.

وقد عرف العالم أجمع صدمة كبرى جراء حوادث الحادي عشر من سبتمبر من عام 2001 فمع التفجير الجوي الذي استهدف الولايات المتحدة الأمريكية، تأجج صراع جديد استهدف الإسلام والمسلمين مقدما دعما مدروسا للكيان الصهيوني باعتباره العدو الأول للمسلمين، مبررا كل الخروقات والتجاوزات في حق الشعوب العربية بانتهاك مقدساتها واستقرارها. ولتكون حوادث الحادي عشرة من سبتمبر هي الحد الفاصل للحقبة الزمنية المدروسة، والتي بدورها تعمد إلى كشف العلاقة بين الأنا والآخر قبل وبعد الحادثة الشهيرة.

حتى لا نغوص في مجال التاريخ أكثر، نجعل ما سبق ذكره تمهيدا لتلك العلاقة الوطيدة التي تربط التاريخ بالإنسان، ومن ثمة تربطه بالأدب باعتباره إبداعا ناجما عن ذات بشرية تتأثر بما يدور حولها من أحداث، وتعمل بدورها على صقل شخصية الفرد وصناعة ماهيته.

يعكس الأدب، وخاصة الرواية، وبكل شفافية ما يعايشه المبدع في حاضره من خلال الخطاب السردي عموما. ولكون والرواية فضاء رحبا يجمع الأحداث على تسارعها وتعدد شخصياتها عبر أزمنة وأمكنة مختلفة تتراوح بين الواقع والخيال موضحة تفاصيل قد تهملها باقي الأنواع الأدبية لسبب أو لآخر، ليكون الخطاب الروائي في قالب جمالي جسرا ينقل

رؤى الروائي إلى المتلقي، فقد فرض الصراع أعداء لنا وحلفاء معنا، لتنفصل الأنا بفكرها ودينها وأيديولوجيتها عن الآخر المغاير المختلف بفكره ودينه وأيديولوجيته.

تعد رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) لـ (الطيب صالح) أحد أبرز الروايات الحضارية المبينة للاختلاف الحضاري بين الأنا والآخر، وهو اختلاف بين تركيبتين بشريتين أفضى إلى صراع وصدام جراء استحضار الأنا عوادي الغرب وانتهاكاته، مما أثر على نوعية اللقاء الذي شابه الحقد والرغبة في الانتقام.

4. في فلسفة الائتلاف والاختلاف بين الفكر العربي والغربي:

لم تكن الأعمال الروائية التي تناولت العلاقة بين الشرق والغرب وليدة الفراغ، فالفكر العربي قد أثار نقاشات وأبحاثا جادة درست تلك العلاقة بكل مسؤولية، محددة أسباب جنوح الفكر العربي وسيره الأعمى خلف زخم الحضارة الغربية التي تختلف عن الحضارة العربية الإسلامية اختلافا جوهريا، لاسيما ما تعلق بالدّين وبالتاريخ، باعتبار هذا الأخير أخطر محصول أنجبته "كيمياء الفكر" على حد تعبير (بول فاليري). فالفكر العربي وإن اختلفت مواقفه حول نوعية العلاقة بين الأنا والآخر إلا أنها تشترك في البحث الدؤوب عن مصلحة الأنا وسبل الارتقاء الحضاري بها بعد النكسة الحضارية التي ألمّت بها.

وقد شهدت الساحة العربية في العصر الحديث انشغال المثقفين العرب بموضوع المواجهة الحضارية "إلا أن طريقة التفكير ووسائل المواجهة قد تباينت تبعا لمستجدات الأمور فالموضوع الذي تناولوه في عهد الاستعمار اختلف عنه في بداية الاستقلال"[1] وهكذا تكونت لكل مرحلة تاريخية توجهات ورؤى تعالج علاقة الشرق بالغرب.

1.4. فلسفة الائتلاف والاختلاف في الفكر العربي:

يرى المفكر والفيلسوف المغربي (طه عبد الرحمن) أن احتكاك الأنا بالآخر قادنا إلى تحصيل مفاسد ثقافية أربعة أولها: الاستتباع الثقافي الذي يشير إلى أن العديد من الدارسين يطلقون عليه لفظ التثاقف، فهناك من يراه غير مطابق للواقع؛ كون المصطلح يعكس تأثرا وتأثيرا متبادلين، في حين أن الإمداد الثقافي بين الأنا والآخر يتسرب من الحضارة الغربية

[1]–محمد نجيب التلاوي: الذات والمهماز (دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية)، ص8.

إلى الشرقية والعكس غير صحيح. ف (طه عبد الرحمن) يرى في عملية الاستتباع الناتجة عن تلك السياسات التربوية، التي يجعل فيها الغرب الشعوب المسلمة تابعة له فكريا، الأمر الذي يعزّزه تواجده الثقافي والفكري في الأجيال القادمة، غارسا عبره قيمه الأخلاقية وحتى الإيمانية متجاوزين ثقافتهم القائمة على النظر الملكوتي[1] الذي كان سببا –حسبهم– في الحدّ من تحضّرهم ساعين إلى النظر الملكي المادي، الذي لا ينفعهم ما لم يكن مرتبطا بإيمان خالص ملكوتي توحيدي.

كما يشير (طه عبد الرحمان) إلى النتائج الرهيبة للتخريب الثقافي التي تولدت عن الاحتكاك والائتلاف مع الغرب والتي نجملها في:

- المساس بالثوابت العقدية الإسلامية من خلال التشكيك في صحتها وصدقها.
- الطعن والتشكيك في تاريخ الحضارة الإسلامية بحجة النقد العلمي لها.
- العمل على تشويه صورة الفرد المسلم عبر المنتج الأدبي الغربي، ووسائل الإعلام والاتصال الغربية المختلفة ليضمن نفور المجتمع وكراهته للإسلام.
- تخويف الغرب من الدين الإسلامي وتصويره على أنه دين تطرف وإرهاب وكراهية للغرب.
- تشويه صورة الإسلام والمسلمين واعتباره دينا "ينكر حرية العقيدة، وينكر حقوق المرأة، وأنه يقر استعباد الأفراد ونشر الدين بالقوة"[2].وهي من أكثر الركائز التي يعتمدها الغرب لغرس كراهية المسلمين في قلوب الشعوب الغربية بل العالم أجمع، وتلك في واقع الأمر امتداد للحروب الصليبية التي يشنها الغرب ضد المسلمين باعتبار الدين الإسلامي العدو التقليدي لهم، والذي تمكن من فتح ديارهم في أزمنة مضت.

في سياق ذي صلة يحذر المفكرون العرب من عوائد الاحتكاك بالحضارة الغربية، وما تجره من عواقب على الثقافة العربية –خاصة– الموجة الداعية إلى محاكاة الغرب والسير خلف بريقه باعتباره المركز الحضاري الذي أضاء نجمه، لكن "الخيار التغريبي لم يستطع أن يقدم لواقعنا خطابا موضوعيا وايجابيا ونقديا حول الغرب في تجربته الحضارية كما نحتاجها نحن لمجتمعاتنا في مرحلتنا التاريخية التي نمر بها، وحول النهوض الحضاري الذي يناسبنا

[1]–ينظر: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي. ط1، المغرب، 2005، ص 82

[2]–طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 83.

لا الذي يريده الغرب، ولم تستطع هذه الخطابات التقدم بهذه المهمة بسبب الانبهار والتحيز وفقدان الثقة بالذات والدفاع عن الغرب"[1] بل ويجدون في الخطابات الفكرية والأدبية الداعية إلى التغريب أداة عرقلة فكرية تحدد الطريق نحو صناعة نهضة حضارية خاصة، بعيدة عن القالب الغربي المسطر.

يذهب البعض الآخر إلى ضرورة التّمعن والاقتداء بالغرب في طريقة استفادته من الشرق عبر استحضار تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، التي كانت تعتلي سلم الحضارة في أزهى عصورها إذ لم نجد من الغرب حينذاك ذوبانا وتقليدا وانسلاخا، بل على العكس من ذلك أخذوا من ثقافتنا وعلومنا ما يساعدهم على التقدم والازدهار في شتى المجالات "لقد كنا منارة الأمم وكنا نؤثر في الآخرين شاء الآخر أو لم يشأ، ولأننا كنا الأقوى حضاريا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا قبلنا الآخر على اختلافه ولم نفرض عليه ثقافتنا، ومع ذلك اختار منها ما يتناسب وتطلعاته وثقافته الخاصة فلم يذب ولم يتخلف"[2]. ليكون الانبهار والتقليد الأعمى للآخر المختلف ليس سوى أحد أمراض الحضارة التي وجب الاحتياط منها.

لذلك فإن رفض الانفتاح والاحتكاك بالآخر بحجة مواجهة المد الثقافي لا تكون عبر معاداة ثقافة الغرب والتقوقع على الذات، بل الأجدر والأنفع أن يكون عبر التفاعل مع ثقافة الآخر والاحتكاك بشخصه والتواصل معه للاستفادة من تجاربه وخبراته، مع إعلاء قيمة وجوهر ثقافتنا العربية الإسلامية[3]، وهو الأمر الذي نادى به عديد الأدباء والمفكرين العرب أمثال (سلامة موسى) الذي يرى أن "تقارب الثقافات يخصبها كما لو كانت جسما حيا يتلاقح مع جسم حي أجنبي، فتخرج منه السّلالات الجديدة. ثم على مدى التطور الأنوار الجديدة"[4] فـ (سلامة موسى) يرى في (أوروبا) حاملة لواء النهضة، وأنها وحدها القادرة على نقل شرارتها للوطن العربي بحكم تقارب الموقع الجغرافي للحضارتين، ويذهب (سلامة

---

[1]–زكي ميلاد، تركي علي الربيع: الإسلام والغرب –الحاضر والمستقبل، دار الفكر، دط، دمشق، 1998، ص 46.

[2]–أميمة بنت أحمد الجلاهمة: التفاعل الحضاري لا يعني الذوبان العالمي.

http://saaid.org/daeyat/omima/306.htm، تاريخ الاطلاع :22-01-2024، سا23:00

[3]–كمال بوغديري: الأمن الثقافي المغاربي وآليات المواجهة تحديات العولمة، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسة، ص205،223. https://www.asjp.cerist.dz/en/article/45883 تاريخ الاطلاع:10-03-2024، سا19:00.

[4]–سلامة موسى: ما النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2011، ص79.

موسى) إلى ذم انتساب الدول العربية إلى الدولة العثمانية التي لم تحسن تسيير شؤون الدول العربية بل امتازت باستغلالها في حين كانت (بريطانيا) سببا في ارتقاء الحياة العصرية في (الهند) بعد أن كانت تعيش في ظلام وجهل.

بلغ الانبهار بالآخر أعلى مراتبه عند (سلامة موسى) إذ كان يرى أن "الحضارة الأوروبية تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتها، ونعني بالحياة هنا حياة القوة والعلم والثراء"[1] فعلى الرغم من أنه حاول أن يشير إلى استفادة الحضارة الغربية من الحضارة العربية، لاسيما بعد الفتوحات الإسلامية، إلا أنه لا ينفك يعلي قيمة الحضارة الغربية وأثرها على شعوب العالم قاطبة، متناسيا أن حياة الثراء والعلم والقوة التي ينسبها للحضارة الغربية مرحلة عاشتها الحضارة الإسلامية قرونا عديدة حين بلغت أوج حضارتها، فكانت منارة الأمم ومثالها المقتدى به في الوقت الذي كانت فيه (أوروبا) تعيش سنوات الظلم والاضطهاد.

كما تجاهل (سلامة موسى) في كتابه (ما النهضة) مخلفات (أوروبا) الاستعمارية على الدول العربية، وما أوصلتها إليه من جهل وتخلف واستنزاف للثروات عطّل مسيرة الأمة وعاد بها إلى الوراء قرونا. فما يقدمه فكر (سلامة موسى) وأمثاله من المفكرين المناصرين للفكر الغربي دليل على ما يعانيه الفكر العربي من استلاب، وهو الداء العضال الذي افتك فكر الأمة وجعل منها مستهلكا لكل ما يصنع في الغرب، وكأن الفكر العربي قد حكم عليه بالجمود والتخلف.

في السياق ذاته تتعالى أصوات جملة من المفكرين العرب ممن يعلون من شأن الحضارة الغربية على شاكلة (إدوارد سعيد)، الذي يقف شاهدا على أن الحضارة الغربية هي الجنس الأعلى وكل الحضارات دونها شأنا حين يقول: لقد "كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ماللغرب ومالغيره، وبين من هم من الجنس الأعلى، ومن هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجردة، إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراف والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علماء الأحياء، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز"[2]. إن بحثنا في سيرة المفكرين العرب الداعين إلى الاستغراب أوصلتنا إلى أن المد

[1]–سلامة موسى: ما النهضة، ص .79

[2]–إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، عدد 101/ 102، ص 13.

الحضاري الغربي العنيف الذي تعرض له المثقف العربي، جعله يعلن استسلامه ويقر بتفوق الآخر، فالواقع العربي المتردي والأزمات المتعاقبة عليه، جعلت الأنا يعيش حالة من اليأس وفقدان الثقة في نفسه ومحيطه، فلم يجد أمامه إلا الالتصاق بقشة الآخر أملا منه في النجاة والعيش الكريم.

ونجد الناقد المصري (عبد العزيز حمودة) يحذّر من العلاقة الحالية للشرق بالغرب والتي تعتمد على التقليد الأعمى المفتقر لأي منطق سوى أن نكون على شاكلة الغرب؛ إذ يرى أن مسار العلاقة قد أخذ منحًا يؤذن بكارثة "بعد أن وصلنا إلى المنحنى الحالي الخطير في علاقتنا بالغرب، وتحولنا عن التعلم منه إلى الاندماج فيه. أصبحنا مهددين بالانمحاء"[1] فإن كانت بداية العلاقة بالغرب اتسمت بوعي وبرغبة البعثات العلمية الموفدة إليه في الاطلاع على ما توصل إليه من تطور علمي وتكنولوجي جراء الثورة الصناعية والفكرية في (أوروبا)، فإن الأمر اختلف مع ما جرّته العولمة من نقل وبهرج حضاري طبع المجتمعات العربية، بمختلف فئاتها، بما يهدد الأنا بضياع هويته وانمحاء جوهره.

في حين نجد من نظر إلى الآخر نظرة عقلانية ترمي إلى التبادل الحضاري المشترك الهادف إلى منفعة الإنسانية، شرط أن تلتزم الأنا بالمسؤولية التي تقع على عاتقها، والمتمثلة في "البناء الحقيقي الممتد للمجتمع الذي يصنعه العقل والعمل والوعي والفكر بما يُكوِّن البعد الحضاري التحرري الحقيقي للمجتمعات والأمم، وإذا أدركت الأجيال ذلك فإننا سنشهد المئات من الشخصيات الحضارية تصنع تاريخ مجتمعاتها وأوطانها"[2] وبنفس جديد قائم على مبدأ نهضوي واع أصيل.

نصل ختاما إلى أن الفكر العربي موقن بحتمية الاتصال بالغرب، شرط إعمال الوعي واستحضار القيم، فتستفيد الأنا من التطور الحضاري الغربي معلية سبل الحوار الراقي الذي

---

[1]–عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، عالم المعرفة، العدد 272، الكويت أغسطس، 2001، ص 103.

[2]–قاسمي الحسيني عواطف، لالة زينب فكر وحضارة (دراسة سوسيولوجية لشخصية لالة زينب الذين ودورها الحضاري في المجتمع الهاملي (1897– 1904)، مجلة الصوتيات عدد 19، جامعة البليدة، الجزائر، ص 352 https://www.asjp.cerist.dz/en/article/38012 . تاريخ الاطلاع: 13–04–2024، سا 21:00.

يضمن للأنا انتقاء ما يتماشى وخصوصيتها الفكرية، والثقافية، والدينية، ساعية في الوقت نفسه إلى ابتكار نموذجها النهضوي الخالص النابع من كونها حضارة لا تقل شأنا عن غيرها من الحضارات الرائدة.

كما أدركت الأنا أن الاختلاف بين الشرق والغرب عميق وبائن ويستحيل أن يطمس أو يمحى؛ لأن التاريخ الدموي وأسبابه ستبقى حائلا دون استشراق الغرب أو استغراب الشرق بالنموذج الذي يحلم به الغرب خاصة، فالاختلاف سنة كونية لا يمكن طمسها بأي حال من الأحوال، والدليل على ذلك أن الغرب استعمر الشرق لعقود طويلة سعى فيها إلى طمس هويته وتغيير لسانه، إلا أنه فشل في ذلك وانقلب على أعقابه خاسرا.

2.4. في فلسفة الائتلاف والاختلاف في الفكر الغربي:

كان لطغيان الفكر المادي في الحضارة الغربية الأثر البارز في تحديده نوعية العلاقة التي تربطه بالعالم الخارجي، وتحديدا، عوالم الشرق التي كانت غالبا مستعمرات سابقة له، وبحكم الصراع الدامي الذي جمعه بها طيلة عقود طويلة في سبيل انتزاع حريتها منه، أفضى ذلك إلى ظهور عدة جوانب فاعلة في تحديد نوعية العلاقة بينهما.

يستحضر الفكر الغربي التاريخ وأحداثه الحافلة بصراع الشرق والغرب لاسيما فترة الفتوحات الإسلامية التي تكللت بفتح (الأندلس) وانتشار الإسلام في كافة أرجاء (أوروبا)، ما جعل الآخر يدرك خطورة الحضارة العربية الإسلامية التي لها القدرة على تغيير توجه الحضارة الغربية برمتها، فلقد كان وقع جيوش المسلمين التي كانت تتقدم بسرعة لنشر الإسلام كفيلا بزرع الرعب في قلب الغرب ساسة وشعبا. يقول (إدوارد سعيد): "كان الإسلام ولا يزال يمثل تهديدا خاصا للغرب"[1]، وللحضارة الغربية ككل فعلى الرغم من تراجع قوة الحضارة الإسلامية وتأثيرها على العالم بسبب الصراعات الداخلية والفتن المزروعة فيه، وما خلفه الاستعمار الغربي في عديد دوله، لا يزال المفكرون والمستشرقون الغرب يحذرون من خطر الإسلام ودوله "ما يقال الآن عن الإسلام، أنه يمثل تهديدا للحضارة الغربية "[2] لاسيما في ظل الانتشار الواسع للإسلام والذي تحصيه الدول الغربية كل سنة، في ظل تراجع

[1]–إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص 82.

[2]– إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ص82.

الإقبال على المسيحية كديانة، وتزايد عدد المسلمين في البلدان العربية بشكل سريع جعل الكفة تميل لغلبة الأنا عن الآخر.

لفتت علاقة الشرق بالغرب انتباه مفكرين على تعدد اختصاصاتهم من ساسة واقتصاديين وعلماء في النفس والاجتماع، جراء الأهمية البالغة التي يوليها الغرب لعلاقته البراغماتية مع الشرق، وقد أشار المفكر والاقتصادي الأمريكي (صامويل هنتغنتون) في كتابه (صدام الحضارات) إلى الخطورة التي يشكّلها الشرق الإسلامي على الخارطة الاقتصادية العالمية، جراء عاملين أساسيين أولهما الكثافة السكانية الشابة الكبيرة التي تحوزها هذه البلدان، بالإضافة إلى ثرواتها الطاقوية التي تسير اقتصادها، وتجعل من الغرب تابعا لها في تأمين حاجتهم منها ما يجعل التبعية للشرق أمرا حتميا، ولكون البلدان الشرقية الإسلامية قد امتلكت اليد العاملة الفتية والثروات الطبيعية بنوعيها.

كما سعى الغرب ولا يزال إلى تشويه صورة الشرق في عيون شعبه والعالم ككل، فنعت الشرقي بالبربري والهمجي المتطرف المتعطش للدّماء وخلفية ذلك هو التّخوف الغربي من الانتشار الكبير للإسلام؛ الذي لم يستطع الغرب تقبله والحدّ من زحفه ومن هنا أصبح ينظر للإسلام على أنه إلغاء للمسيحية وأن رسوله محمد هو عدو المسيح[1]. وإثارة العداء اتجاه المسلمين ليس بأمر مستحدث، فللغرب ضغائن ضد المسلمين ترجع إلى عهد الفتوحات الإسلامية، وعلى الرغم من استفادة الغرب الجلية من الحضارة الإسلامية في الأندلس وغيرها إلا أنهم ينكرون ذلك ويتهمون العرب المسلمين بنقل معارف الإغريق واليونان وأنهم بعيدون كل البعد عن تأسيس أي حضارة، وهي الصورة التي عمد المستشرقون رسمها عن الشرق الإسلامي تحديدا.

لم يخف الغرب تخوّفهم من الشرق وعلى ادعائهم بأنهم صناع الحضارة، إلا أنهم يجهرون بالعداء لكل ما هو قادم من الشرق، ومع مجيء العولمة وتقليصها للمسافات بين الدول والحضارات أصبح العالم قرية صغيرة تتفاوت فيها القوى وتبرز عبرها المركزيات الكبرى ممثلة في الدول الأقوى اقتصاديا، ومع ذلك تجد الحضارة العربية نفسها مجبرة على التواصل والاحتكاك الحضاري مع الآخر مقاومة مده الحضاري سعيا للحفاظ على هويتها

[1]–رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق، لفرق تسد، تر: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، 1988، ص19.

وأصالتها. يرجع الباحثون أن سبب التهجم الغربي الشرس على الإسلام والمسلمين ورسم أبشع الصور للشرق من خلاله، مرده أن الإسلام "ألغى التجسيد الإلهي وفكرة الثالوث المسيحي رغم أنه يلتقي مع اليهودية والمسيحية في التوحيد الإلهي، لهذا يعتبر أنه رفع شعار التحدي فتوجبت مقاومته بشراسة"[1] إذ لم يتقبل المسيحيون فكرة إلغاء الإسلام تعدد الإله والدعوة لعبادة إله غيبي واحد، فحاربوا الإسلام في بداياته بالسيف ومازال العداء قائما لليوم وإن تعددت واختلفت الأساليب التي ترجمته.

كما ورد في مذكرات (ليفي ستراوس) التي دونها بعد عودته من زيارة الشرق المسلم (باكستان والهند) وصفه سلوك ومظهر المرأة المسلمة التي شاركته رفقة زوجها وابنيها مقصورة القطار "على الرغم من محاولتها الانزواء بحيث جلست مقرفصة على مرتبتها ملحفة بالبرقع مديرة بعناد ظهرها إلي.. فقد بدا الاختلاط شائنا ومخزيا واقتضى الأمر الانفصال.. بينما ظل الزوج يحتل بمفرده المقاعد المحجوزة وهو يغتالني بنظراته"[2] هنا عمد (كلود ليفي ستروس) في مذكراته إلى تمرير صورة التّخلف الذي تعيشه المرأة والتشدد الكبير الذي يتصف به الرجل المسلم في معاملتها، وهذه الكتابات الاستشراقية هي أساس تكوين النظرة الدونية للآخر صوب الأنا. فالآخر يرى أن الشرق متخلّف وأنه هو الوحيد القادر على الأخذ بيده إلى طريق التحضر عبر اندماجه في الثقافة الغربية.

نصل في ختام هذا الفصل إلى جملة من النتائج ندرجها كالآتي:

- ظهرت الرواية كفن أدبي في الوطن العربي جراء الاحتكاك بالغرب، وقد ساعد على تطورها ونضجها الفني السريع الخلفية السردية التي مارسها العرب قديما (مقامات، حكايا، قصص).
- تجاوزت الرواية العربية المعاصرة كونها فنا أدبيا غرضه الإمتاع فحسب، بل أصبحت مرآة تعكس حضارة عريقة وثقافة مجتمعات مترامية أصيلة، ورافدا للتواصل الحضاري والثقافي بين قارات العالم بمختلف لغاتها، كما أن نقد العمل الروائي هو انفتاح على فكر المبدع وفلسفته التي هي في الآن ذاته فكر وفلسفة لمجتمع ولحضارة قائمة.

---

[1]–التهامي الهاني: الفكر الاستشراقي والإسلام، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2010، ص 15، 16

[2]–لطفي بوشنتوف: إثنولوجيا الإسلام في مداريات حزينة لكلود ليفي ستروس، موقع رباط الكتب، 06-10- 2011، https://ribatalkoutoub.com/?p=730الرابط، تاريخ الاطلاع: 9سبتمبر2023، سا07:11.

- على الرغم من تأخر الرواية الليبية في الظهور مقارنة بالجزائر وتونس والمغرب الأقصى، إلا أنها لحقت الركب وأبدعت في هذا المجال أقلام رجالية وأنثوية مثلت الأدب الليبي أحسن تمثيل.
- تناولت الرواية العربية والمغاربية عديد القضايا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية والثقافية، وقد كان لحضور التاريخ فيها حصة الأسد، نتيجة للحقبة الاستعمارية التي اجتازتها أغلب الأقطار العربية والمغاربية.
- لم تكن الراوية العربية في معزل عن قضايا العالم بكل تفاصيلها، لاسيما الروايات المعاصرة التي استفادت بصورة كبيرة من التطور التكنولوجي والمعلوماتي الذي جعل الروائي ينظر إلى العالم عن قرب ويتابع أخباره وحروبه، يسافر بين البلدان والقارات، ويكتشف أسرار الحضارات المترامية على سطح المعمورة ويقف على المؤتلف فيها والمختلف، ناهيك عن سهولة الاطلاع على المنتج الأدبي والفني عند الآخر بفضل الترجمة والاستفادة من تجاربهم والتأثر بفكرهم وفلسفتهم والنهل من زخمهم الحضاري.
- اهتمت الرواية العربية الحضارية بتصوير واقع العلاقة بين الأنا والآخر انطلاقا من نظرة الروائي وحمولاته الثقافية لتنقسم إلى ثلاث رؤى مختلفة، أولها: معجب بالآخر متماه فيه كونه رمزا للحضارة وللتطور، وثانيها: يدعو إلى المحافظة على الأصالة والتراث ويرفض الانفتاح على الآخر، ويحمل في طياته مشاعر الحقد والصراع باعتبار الآخر مستعمر الأمس واليوم والمختلف عنه دينيا وثقافيا، فيما يظهر موقف وسطي يسعى إلى الانفتاح على الآخر والأخذ من حضارته بما يتماشى والخصوصية الثقافية العربية.
- لم يكن موقف الأنا من الآخر وليد العدم، بل هو نتاج فكر وفلسفة مثلها مفكرون وفلاسفة عرب اهتموا بجدلية العلاقة بين الشرق والغرب، كذلك الأمر عند الغرب الذي تميز موقفهم بالحذر والتخوف الدائم من الأنا، ناهيك عن النظرة الدونية لها بوصفها رمزا للعنف والتعصب والتطرف تحديدا عقب حوادث سبتمبر 2001.

انطلاقا من اطلاعنا على ماهية الرواية الحضارية ومواضيعها وتحديدا على جانب الائتلاف والحوار الحضاري بين الشرق والغرب، نسعى من خلال بحثنا للكشف عن مواطن الائتلاف بين الشرق والغرب في ثلاثية (أحمد إبراهيم الفقيه) عبر تحليل وفهم وتفسير

مضمون الثلاثية، سعيا لمقاربة الائتلاف الحضاري بين الأنا والآخر على اعتباره مسعى إنسانيا نبيلا، مع الوقوف على عوائد هذا اللقاء وأثره في الشخصية والهوية العربية.

الفصل الثانـي

الائتلاف الإنساني والحوار الثقافي بين الشرق والغرب في الثلاثية

1. الحوار الإنساني وائتلاف الرؤية الثقافية بين الشرق والغرب
2. ائتلاف الروحانيات وأثر المعتقد بين الشرق والغرب
3. الأيديولوجية وتوافق الرؤية الحضارية في الثلاثية
4. الائتلاف الحضاري وأزمات الحوار الثقافي بين الشرق والغرب

تطرح الثلاثية قضية الائتلاف الحضاري بين الشرق والغرب بطريقه مغايرة تماما لما تعودنا الوقوف عليه في جلّ الروايات الحضارية العربية، التي يغلب عليها إظهار الصراع الحضاري بين الشرق والغرب وبدرجات متفاوتة. وذلك انطلاقا من الحمولات الثقافية والتاريخية المتجذرة في الوعي العربي التي تجهر بعداء الغرب مستحضرة تاريخه الاستعماري الغاصب ومركزيته الحضارية في مقابل تهميش الأنا، فيبدو الأنا فيها من الآخر رمزا للتخلف وللرجعية وللإرهاب وللتطرف وكأنها روايات توحي بسرمدية التنافر بين الشرق والغرب. لتكون الثلاثية –وتحديدا في جزئها الأول (سأهبك مدينة أخرى) – فضاء يتغنى بائتلاف حضاري وحوار ثقافي راق بين حضارتين أساسهما التوافق والانسجام الكبير، الذي يلغي من خلاله (الفقيه) كل مؤشرات التباعد والتنافر بين الشرق والغرب. لنجد الروائي يقدم طرحا آخر لعلاقة الأنا بالآخر يكون الائتلاف والحوار فيه التيمة الأكثر بروزا.

حملت ثلاثية (الفقيه) في سطورها –وبدرجة كبيرة– تمثيلا حضاريا مشرفا للمجتمع الغربي، حيث جعلت منه الحضن الدافئ والبلد المعطاء الذي يستقبل "الأنا" العربي بكل رقي حضاري بعيدا عن كل الفوارق الدينية، والاجتماعية، والثقافية، والفكرية، التي من شأنها أن تحول دون انسجام علاقة المضيف بضيفه. فثنائية الشرق والغرب في ثلاثية الفقيه ترسم خريطة جديدة يلتقي فيها الشرق والغرب بسلام وفق إيديولوجيا تغريبية تعلي شأن حضارة الغرب وترى فيها النموذج الأمثل، وتدعو عبره الشرق –وبأسلوب الترغيب– إلى مواكبة نهضته في شتى المجالات مع التنازل عن الكثير من دعائم الأنا الحضارية التي تراها بالية رجعية لم تعد مناسبة لطموح الإنسان وتطلعاته في هذا الزمن.

وردت الثلاثية بصيغة المفرد المتكلم (أنا) في أجزائها الثلاث، وقد تناولت عديد القضايا الحضارية التي تقارب الواقع الغربي والعربي بكل تفاصيله الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفكرية، والثقافية في القرن العشرين. ومع ذلك فالرواية تصنّف ضمن الرواية الحوارية (المتعددة الأصوات) لمنح السارد شخصياته المختلفة الأيديولوجيات والرؤى حق الكلمة والتعبير عن نظرتها للعالم، والتي كانت في أغلبها تتبع فكر الراوي وتساند أيديولوجيته، مع وجود شخصيات معارضة لتياره الفلسفي نالت حقها في التعبير دون أن يطمس حضورها وفكرها المعارض مرمى السارد في الرواية.

يتوافق الحوار في الثلاثية ورؤيا (باختين) للحوارية الروائية إذ يقول: إن "مؤلف الرواية المتعددة الأصوات مطالب لا في أن يتنازل عن نفسه وعن وعيه وإنما في أن يتوسع إلى أقصى حد وأن يتعمق إلى أقصى حد أيضا في إعادة تركيب هذا الوعي، وذلك من أجل أن يصبح قادرا على استيعاب وعي الآخرين المساوية له في الحقوق".[1] وهو الأمر الذي نجح (الفقيه) في تجسيده عبر الثلاثية إلى حد كبير، إذ تمكن من منح حيز لغوي كاف لشخصياته على اختلاف تركيبتهم الفكرية والأيديولوجية، وهو ما مكّننا من إدراك رؤاها ومواطن ائتلافها واختلافها، ومنح الرواية في الوقت نفسه ثراء وتنوعا يستجيب لحجم طموحات العمل الروائي واتساع هيكله الإبداعي.

تميزت الحقبة الزمنية التي تتناولها الثلاثية (القرن 20) –وتحديدا فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية– بحركية سريعة وتغيرات جوهرية مست العالم قاطبة لاسيما ما تعلق باسترداد الحريات، وتغيير الخارطة السياسية كتعبير جلي عن طموحات الإنسان في تحقيق آماله وسعيه الدائم والمستمر إلى تجاوز كل العراقيل التي تقف أمامه. كما كان للبعثات العلمية المتجهة إلى الغرب (الاستغراب) دورها الفاعل في الاحتكاك بالثقافة الغربية والاندماج معها ونقل أفكارها الحداثية في ظل الازدهار العلمي والتكنولوجي التي عرفته الحضارة الغربية منذ قرون.

نتناول في هذا الفصل مؤشرات الائتلاف الحضاري بين الأنا والآخر من خلال الوقوف عند التفاعل القائم بينهما أثناء استضافة الشرق للغرب والوقوف عند ائتلاف الرؤى والمواقف، والوعي الممكن بينهما، كما نقف فيها عند روافد الائتلاف الحضاري عبر دراسة أثرها في إحداث الائتلاف والتوافق بين الحضارتين الشرقية والغربية، لنصل ختاما إلى دراسة انعكاسات هذا الائتلاف وأثره على الهوية الثقافية والقيم الأخلاقية على المجتمع العربي عموما وعلى المثقف خصوصا.

[1]–ميخائيل باختين: شعرية دوستوفيسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، مر: حياه شراره، توبقال للنشر، د ط، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 96.

1. الحوار الإنساني وائتلاف الرؤية الثقافية بين الشرق والغرب

1.1. التآلف الحضاري وحوار اللغة بين الشرق والغرب

يتجلى الائتلاف بين الأنا والآخر في الثلاثية عبر بعض السلوكات والرؤى المتقاربة لدى الأفراد في المجتمع الشرقي والغربي في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والثقافية والنفسية...إلخ. وقد كان هذا التحرّر والانعتاق الإنساني أحد حوافز الإبداع في الغرب، فالفلسفة الغربية الداعمة لنجاح الإنسان ماديا ومعنويا في شتى المجالات الفكرية والعلمية والفنية. كان كافيا لسطوع الحضارة الغربية وجعلها قبلة العالم الساعي إلى بلوغ ركبها الحضاري حسب توجه الثلاثية. كما أن الأنا وفي سعيها الجاد للحاق بالركب الحضاري جعلها تمد أواصر الحوار والتقارب مع الآخر.

نلمس في الثلاثية شيئا من التداخل والتقارب بين شخصية (أحمد إبراهيم الفقيه) الروائي وشخصية البطل (خليل إمام) واشتراك الشخصيتين في الانتماء لنفس البيئة الجغرافية ممثلة في مدينة (طرابلس) الليبية، مما يجعل منها مسرحا صادقا لتصوير واقع المجتمع والثقافة الليبية العربية. كما أن سفر (الفقيه) والبطل إلى الغرب يجعلنا نقف أمام عمل روائي منسوج بوعي مبدع معايش للحضارة الغربية، وما لسان البطل الواصف لواقع البيئة الغربية إلا لسان (الفقيه) الذي عاش بالغرب لسنوات[1]، واطلع على تركيبته الاجتماعية والثقافية. فكان التأثر بالحضارة والفلسفة الغربية أمرا جليا في الثلاثية وفي رؤية العالم التي تصوغها فلسفته الكونية عبر هذا العمل الفني الذي يعد نموذجا للرواية الحضارية بامتياز.

تعتمد المقاربة السوسيولوجية للمتن الروائي وصلَة بالمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها[2]، آخذا بعين الاعتبار ما امتازت به من تغيرات جمهورية؛ لأن المجتمع عموما

---

[1]– ينظر: أحمد محمد الشيلابي، القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1961–1995) منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط1، ليبيا، 2006، ص 322،323.

*–صدرت الطبعة الأولى لثلاثية الفقيه بأجزائها الثلاث أواخر القرن العشرين، وتحديدا سنة 1991؛ أي قبل هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة الأمريكية، وقبل الحملة الغربية الشرسة على العالم الإسلامي التي عرفت بالإسلاموفوبيا، هذا الأمر الذي نعتمده في تفسير لغة الرواية ومضامينها السلسة والتي تعلي قيم التواصل الحضاري والانفتاح على الآخر كنتيجة للوفاق الظاهري، والإقبال العالمي على تقبل الآخر بوصفه حتمية فرضتها العولمة والحداثة على العالم بأسره.

والجماعة البشرية فيه خصوصا " لها معجمها الخاص وطريقة كلام تميزها، وبلاغة تجسد مصالحها؛ إذ أن لغة هذه الجماعة لا تتميز فقط على مستوى معجمي، ولكن على مستوى البنيات الكبرى كذلك"[1]، ولعل جدلية العلاقة بين الأنا والآخر من أكثر المواضيع التي تكون العودة فيها للتاريخ فيصلا في التعرف على طبيعة اللغة الروائية من زاوية سوسيولوجية؛ لأن العلاقة بين الأنا والآخر تعرف حالة اللاثبات لاختلاف المصالح وتباين الرؤى، ما يجعل اللغة تمتاز في اختيار حقولها اللغوية حسب الوضع السائد وما يميزه من صراع أو حوار، ومن اختلاف وائتلاف.

تبدأ أحداث الثلاثية بسفر البطل (خليل إمام) من مدينة (طرابلس) الليبية إلى مدينة (اسكتلندا) في رحلة إلى عوالم الشّمال المتحرر، ليتم دراسته العليا ويحصل منها درجة الدّكتوراة في الأدب العربي. تُبرز الرواية هنا أشكالا للائتلاف الحضاري بين الأنا العربي والآخر الغربي ضمن متنها السردي، وعلاقة الشّخصيات ببعضها البعض؛ إذ تصور الرّواية التقبل الكبير الذي حظيت به الأنا –المختلفة حضاريا– داخل بيئة غربية اعتيد منها جهر العداء والحذر من كل ما هو غريب عنها عموما، وعربي خصوصا، لأسباب عدة أهمها الاختلاف الدّيني والتّاريخي. هذا التواصل بين الأنا والآخر مكّن كلاّ منهما من التعرف على الخصائص الحضارية للطرف الآخر والعمل على استدراكها وتقبلها.

يعرض (أحمد إبراهيم الفقيه) عبر ثلاثيته مقارنة ضمنية هادفة بين بيئتين متباعدتين جغرافيا وحضاريا، تمثل إحداهما أحد أبرز أقطاب الحضارة الغربية (أسكتلندا) فيما تنتمي الثانية للحضارة العربية في بدايات نموها الحضاري (ليبيا)، وهذا عبر مقارنة أنماط الحياة الاجتماعية، والأخلاقية، والفكرية، والثقافية خلال الفترة الزّمنية التي تلت الحرب العالمية الثانية، والتي مثلت فترة طفولة البطل (خليل إمام) الذي قضى صباه ومراحل تعليمه الأولى في كنف عائلة تعاني الفقر والحاجة. ليسافر بعدها طلبا للعلم ويكتشف عوالم الغرب المتحرر شابا يافعا.

يبدأ اللقاء الحضاري بين الأنا والآخر في الرواية باحتكاك البطل مع أسرة نواة أين استأجر غرفة في الطابق العلوي لمنزل يقيم به زوجان شابان هما (دونالد)، و(ليندا) اللذان

[1]–رشيد وديجي: سوسيولوجيا النص الروائي عند بيير زيما مفاهيم وآليات تحليل الرواية، مجلة دراسات أدبية، العلامة، العدد الخاص، ديسمبر 2017، ص 170.

أكرما نزله وعاملاه معاملة الأخ والصديق المقرب، ليندمج من خلالهما في المجتمع الاسكتلندي وكأنه فرد منه. "شهدت حياتي اندماجا كاملا في حياة العائلة الصغيرة. أصبحت طرفا ثالثا يشارك الزوجين وجبات الإفطار والعشاء. أدفع حصتي في مصروف البيت. وأشارك أحيانا في إعداد الطعام"[1]، فرغم حداثة قدوم البطل للسكن معهما وهو غريب الديار واللسان، إلا أنه لم يعامل معاملة الغريب. لم تجد العائلة من اختلافه الثقافي الفكري والديني حاجزا يجعلهما يحتاطان في التعامل معه بل على العكس من ذلك فتحت له الأسرة أحضانها كأنه فرد منها، له ما لها وعليه ما عليها. فقد بين البطل سهولة الاندماج بين أحضان الغرب المنفتح على الآخر العربي وغيره من الأجناس الأخرى.

كان للاحتضان الحضاري الذي حظي به (خليل) من قِبل الأسرة الاسكتلندية أثر طيب في نفسيته، فالأمان الذي شعر به وسط العائلة الغربية جعله يألف الوسط الغربي ويندمج بسرعة مع البيئة الجديدة التي وفد إليها، وهو ما جعله يتناسى ألم الغربة والابتعاد عن الأهل والخلان، ليعيش معززا في كنف مجتمع غريب عنه، له طقوس وأعراف لم يلمّ بها بعد، ولم يترك لنفسه المجال ليتعرف عليها؛ لأنه عمل على قطع صلته بماضيه الذي يراه مثقلا بالقيود الاجتماعية التي تفرضها سلطة الدين والمجتمع، ليرتمي راغبا في عوالم الغرب المنفتحة على مصراعيها على كل ملذات النفس وأهوائها.

تتميز شخصية البطل بكونها شخصية اجتماعية لها القدرة على التعايش والحوار مع الآخر فـ(خليل) شخصية مثقفة ومسالمة، قصد الغرب ليكمل دراسته العليا في الأدب العربي بعنوان (الجنس والعنف في ألف ليلة وليلة). فقدوم (خليل) للغرب –بصفته طالبا للعلم– سهل وُلوجه ضمن المجتمع الغربي دون أي صعوبات تذكر، وتجلى ذلك في عقده لصداقات وسط الطلاب العرب المهاجرين إلى (اسكتلندا) كشاكلته، كما كان له حظ وافر في التفاعل والاندماج مع طلبة الاسكتلنديين وغيرهم، لاسيما العنصر الأنثوي منهم سواء في فضاء الجامعة أو خارجه.

تستضيف الثلاثية شخوصا من جنسيات مختلفة راسمة بذلك مجالا راقيا للقاء الحضاري الذي توفره البيئة الغربية عبر فضاء جامعة (أدمبرا) الاسكتلندية، وهذا من خلال تعدد الجنسيات المتوافدة إليها من طلاب المشرق والمغرب العربيين والهند وغيرها. هذا التنوع

[1]–أحمد إبراهيم الفقيه: سأهبك مدينة أخرى، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن، ص 50، 51.

الحضاري جعل المجتمع الاسكتلندي يألف وجود أغراب بكل حمولاتهم واختلافاتهم الفكرية، والثقافية، والدينية. مما جعله فضاء رحبا للقاء الحضارات واحتكاكها. فالمثاقفة عملت على إذابة الفوارق اللغوية والعرقية، والدينية، والثقافية ساعية لرسم معالم مجتمع تعلى فيه مكانة الإنسان بصفته إنسانا بالدرجة الأولى.

نجد في الرواية أن الدول الغربية كاسكتلندا تسعى لتقديم امتيازات كثيرة للمهاجرين إليها، الذين يُنزلون منزلة صاحب الجنسية لا الغريب، إذ تطبق عليهم القوانين شأنهم شأن سكان البلاد؛ ويستغل البطل إطلاعه على قوانين البلد المضيف فبعد أن قررت العائلة المستضيفة له عرض منزلها للبيع، حاول مندوب الوكالة إقناعه بأن مغادرته الغرفة سيجعل بيع المنزل أكثر سهولة وثمنه أكثر ارتفاعا. "– ولكن القانون يحمي حقي في البقاء، –إنه يضمن لك أن تبقى مقيما في هذا البيت إلى أن تموت"[1] يجيب مندوب الوكالة.

تشير الرواية في هذه الأحداث إلى نفوذ سلطة القانون في المجتمع الاسكتلندي، ومدى احترام الأفراد له وهو أمر يُحسب للحضارة الغربية، فالقانون يطبق على الجميع دون استثناء سواء أكانوا مواطنين أصليين أم مهاجرين، سعيا لإعلاء دولة القانون وحفظ الحقوق. فـ(خليل) كونه أجيرا بمنزل (دونالد) وجد نفسه تحت حماية قانونية تضمن له حق البقاء فيه إلى أن يموت، أو أن يغادره طواعية دون أي ضغوطات خارجية، كما تنوه الرواية إلى الثقافة القانونية للمجتمع الغربي وإطلاع أفراد المجتمع عليه، وهو ما يجعلهم مدركين حدودهم وامتيازاتهم، ويحول دون قيام صراعات وصدامات بين أفراده.

ينتقل (خليل) بعد رحيله عن منزل (دونالد) للإقامة في حي جامعي للطلبة، ليجد فيه فضاء مفتوحا لكل نزوات الشباب. يلتقي هناك من جديد بـ(ساندرا) الطالبة والممثلة المسرحية الاسكتلندية التي شاركته سابقا بطولة تمثيل مسرحية (عطيل) ويعيش رفقتها حياة اللهو والمجون بكل تفاصيلها. يقول (خليل): "أقامت ساندرا حفلا في غرفتي أرادته أن يكون ختاما لموسم الاحتفالات.. دعت إليه كل من قام بدعوتنا من أعضاء فرقة التمثيل وزملاء الجامعة. أدهشني أن أجد الغرفة تتسع لأكثر من ثلاثين شخصا يشربون ويرقصون."[2]

[1]–الرواية: ج1، ص135.

[2]–الرواية: ج1، ص 211.

فإقبال الطلبة وتلبيتهم للدعوة في غرفة (خليل) الجامعية دليل واضح على صفاء العلاقة وسلاستها، والألفة التي تجمعهم بهذا الطالب العربي.

وقد كان البطل ممتنا للاحتواء والكرم اللذين حظي بهما داخل هذه البيئة التي أصبحت أقرب لقلبه من بيئته العربية المغاربية، التي لا يذكرها إلا وهو يتجرع كؤوس القيد والفقر والحرمان. فاسكتلندا بالنسبة إليه هي ملتقى الثقافات المترامية شرقا وغربا؛ لاحتضانها شتى الأجناس البشرية في ألفة وانسجام. وهو يقرّ بفضلها في منحه شعور انتمائه لعالم الإنسان الحرّ الهارب من جحيم المجتمع المحافظ وسطوته.

إن انفتاح الغرب على العالم ميزة هامة في مساره الحضاري وهو ما أشارت إليه عديد الأعمال السردية العربية المعاصرة، وتحديدا الرواية " فمساحات الغرب كما صورتها الرواية العربية المعاصرة تمتاز بالانفتاح الإنساني والفكري وهي ملتقى الثقافات والمجال الذي تنصهر فيه التجارب وتتمرأى الهويات؛ فضاء متحرر يسمح بالتعدد والتباين والاختلاف"[1] ولعل هذا الانفتاح على العالم كان سببا في ازدهارها ورقيها الحضاري، ومجالا للألفة بين شعبها والوافدين إليها من حضارات أخرى ولهذا السبب صارت قبلة الكفاءات العلمية والطلبة النجباء من شتى بقاع الأرض، يسعون –شأن البطل– للالتحاق بها طلبا للعلم والدراسة أو لاستثمار أموالهم، ففضاؤها المتحرر يجعل الفرد يشعر بالأمان طالما أن اختلافه الديني والفكري والثقافي محترم ولا انتقاد حوله. فالغرب قد سعى إلى توفير البيئة الملائمة لاستقطاب الفئات الناجحة من شتى البلدان، وجعلها تسهم في ازدهاره ورقيه الحضاري.

ينال (خليل) شهادة الدكتوراة ويقرر جمع فيها أصدقاءه في (أدمبرا) للاحتفال بتخرجه من أحد كبرى الجامعات العالمية. فقد حزم أمره وقرر العودة إلى الديار، وهو قرار رأى أنه مناسب مادامت المهمة التي قادته لهذه البلاد قد اكتملت. وفي الحفلة يعرب عن عميق امتنانه لهذا المجتمع المعطاء، وللحظات السعادة الغامرة التي أهداه إياها فيقرر (خليل) اكتراء قاعة، يقول (خليل): "سأكتري قاعة بنادي الطلاب وأدعو جميع هؤلاء الناس إلى ليلة رقص وطرب وشراب، تمتد حتى الصباح وفاء لكل اللحظات التي عشتها معهم"[2]، حفلة

[1]–هاجر مباركي، محمد سعيدي: إشكالية الهوية في الرواية العربية (معالم اغتراب أم بوادر استلاب)، مجلة دراسات أدبية، عدد 6، جامعة مستغانم، جوان 2018، الجزائر، ص137.

[2]–الرواية: ج1، ص 240.

تحضرها (ليندا) وابنه (آدم) الذي لم تصرح له بأبوته إلا أنه موقن أنه ابنه، صبي أسمر تسري فيه دماء عربية قدمه (خليل) قربانا للغرب وجعله امتدادا له في بلاد عشقها وأحبها حد الهوس.

يجد البطل في اختيار (ليندا) اسم (آدم) لمولودها رمزا للألفة الحضارية والإنسانية، يقول (خليل): " لا أعرف اسما يليق به أفضل من هذا الاسم الذي احتوى كل الأسماء وزاوج بين كل الثقافات.. وأيقنت أنها اختارته له مراعاة لصلة الدم التي تربطه بي"[1] فـ(خليل) يرى في اسم (آدم) لقاء للبشرية جمعاء مستحضرا في تناص ديني اسم النبي (آدم) عليه السلام الذي يعد الأصل الإنساني ووالد البشرية الذي انشقت عنه فروع بني البشر باختلاف أعراقها وألسنتها وثقافاتها.

يقرّ البطل بحزنه الشديد وألمه لفراق (اسكتلندا) وأهلها، وعزاؤه الوحيد أنه ترك ابنه بها عربون وفاء ومحبة "سوف لن أقول وداعا أيها الأصدقاء والأحبة، لأنني وأنا أرحل عنكم، فإن جزءا حميما من نفسي سيبقى معكم"[2]؛ إذ يجد في ابنه امتزاجا حضاريا جمع الشرق بالغرب وقضى عبره على كل الفوارق الحضارية التي تفصل بينهما، فهو يرى فيه عهدا لصداقة لا تموت ومشاعر ودّ لا تفتر.

يقر (خليل) بامتنانه للغرب الذي أهداه الوسط الأمثل للحياة التي طالما حلم بها، في انعتاق وتحرر لم يكن ليحظى بهما في بيئته الصحراوية العربية المحافظة، ويجعل في رحيله عن هذا العالم المعطاء الذي كان رمزا للائتلاف الحضاري بين الأنا والآخر مدعاة للذعر والفجيعة والألم. " إنّ ما أحس به من ذعر وفجيعة إنما يأتي نتيجة هذه القسوة التي تتقطع بها خيوط الوشائج والعلاقات الحميمة. بطاقة صعود إلى الطائرة، وإذا بعالم وبشر وعواطف وأشواق.. وكأن هؤلاء البشر الذين عرفناهم وتآلفنا معهم وأصبحوا جزءا من حياتنا قد داهمهم على حين بغتة موت فجائي"[3] وهنا يقر البطل بالألفة التي جمعته بعوالم الغرب والعلاقة الحميمة بهم.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 237.

[2]–الرواية: ج1 ص 241.

[3]–ينظر: هاجر مباركي، محمد سعيدي، إشكالية الهوية في الرواية العربية (معالم اغتراب أم بوادر استلاب)، ص 234.

قد تفسر هذه المشاعر الصادقة نحو الآخر بصفاء قلب (الأنا) ونقاء سريرتها، فالإنسان من طبعه أن يَألَف ويُؤلَف انطلاقا من كونه كائنا اجتماعيا يخشى العزلة والتفرد. فالبطل وجد في الآخر وطنا ثانيا حفظ فيه كرامته ولم يعامل فيه معاملة الغريب، وجد فيه انعتاقا من كل القيود الاجتماعية التي تفرضها المجتمعات العربية على قاطنيها، وجد إشباعا لكل رغباته التي اعتاد كبتها لسنوات، فكان ولاءه للغرب وحضارته واضحا.

توضح الرواية على لسان البطل أن المجتمع الغربي قد مد جسور التواصل الحضاري من خلال تقبله لكل الأجناس والحضارات المتصلة به فالارتماء في مدينة كاسكتلندا متاح ويسير لكونها وفرت أساسيات التعايش الثقافي التي اعتمد فيها البحث عن كل ما تشترك فيه الحضارات بعيدا عن رؤى الانفراد والسطوع الحضاري. فضمن عالم يتغنى بتعددها وتنوعها أدركت أن سبيل البناء يكمن في البحث عن المشترك الحضاري وتقبل الاختلاف.[1]يشير المتن الروائي إلى الوعي الحضاري الذي تمتاز به (اسكتلندا) مما جعلها مدينة سلم وتحرر وحضارة.

يقدم (الفقيه) حالة المثقف العربي لحظة اكتشافه عوالم الغرب، فيصور تفاعله مع البيئة الجديدة، وحواره مع شخوصها وكيفية تأقلمه معهم. ليكون العمل الروائي مرتكزا في نسج هيكله السردي على الشخصيات العربية والغربية التي –وعبر احتكاكها ببعضها ضمن مدارات السرد– تكشف لنا عن مواطن الائتلاف والاختلاف بين الأنا والآخر. فـ "الشخصية تعد الركيزة الأساسية في الكشف عن القوى التي تحرك الواقع وديناميكية الحياة وتفاعلاتها"[2] في العمل الروائي. لتعمل كل من الشخصية العربية والغربية وحتى الأسطورية، وبحمولاتها الفكرية والثقافية على رسم حدود العلاقة الحضارية بين الأنا والآخر.

لم يجد البطل صعوبة في التأقلم مع البيئة الغربية، فقد شكل صداقات كثيرة وأعلن ولاءه للحداثة الغربية، فارتاد حانات (اسكتلندا) وعرف أصحابها، كما احتك بمثقفيها ونخبتها عبر فضاء الجامعة. تجول في بساتينها وحقولها واعتاد برودة مناخها القاسي الذي خفّف أثر شمس الصحراء على بشرته. شارك كممثل في مسارحها فتشرب من تراثها بنهم الباحث المثقف. سهر لياليها البيضاء بكل ما تحمله من لهو ومجون ونساء، فكان لقاء الأنا بالآخر

[1]–صمويل هنتغنتون: صدام الحضارات، ص 516.

[2]–محمد التوتجي: المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب، ط1، بيروت، 1993، ص 456، 457.

لقاء اكتشاف متحرر من كل الضوابط الثقافية التي اعتاد العربي أن يحملها معه أينما ارتحل.

كان إقبال البطل من عالم شرقي نام ومحافظ إلى عالم غربي متطور ومتحرر بمثابة الفرصة الذهبية للبطل لينهل فيها من غدق الحضارة الغربية بكل إيجابياتها، إلا أن مثقف العالم الثالث حسب (جيرار لوكليرك Gérad leclerc) لم يصمد أمام مدّ الحداثة الغربية، فتجاوب معها ونذر نفسه تابعا لها متبنيا ثقافتها بإجلال لا مشروط[1]، تلك المقارنات التي كان يستحضرها البطل بين الشرق والغرب كانت تنتقد انتماءه، وتمقت ضوابطه وترى في الآخر البديل الأفضل. فالثلاثية تعد "أبرز رواية ليبية حتى الآن مثّلت التّمرد والثورة على مواضعات المجتمع ومواريثه، وهي من ثم، تصوير للعادات والتقاليد في جانبها القاتم والمعتم والسلبي"[2] التي يسعى البطل إلى تجاوزها بمحاكاة الواقع الغربي وبالسعي لنسخ رؤاه داخل مجتمعه العربي، لتفضي الثلاثية للقاء حضاري يجمع الشرق بالغرب، ويكون (الائتلاف الواهم) عنوانه المطلق. ائتلاف يرسمه البطل المثقف ومن خلفه السارد عبر أحداث الرواية بكل تفاصيلها الدقيقة. ائتلاف يمحي فيه البطل الفوارق الحضارية متناسيا كل ما يربطه بالشرق الذي لا يظهر أثره إلا في اسم (خليل) وأوراق هويته وسمرته التي توحي باختلاف انتمائه وعرقه.

يمكننا القول إن الصورة التي يرسمها السارد لعلاقة الأنا بالآخر في الثلاثية تثير الكثير من التساؤلات حول سرعة انسجام المثقف العربي داخل المجتمع الغربي، وكيفية تأقلمه ضمن تركيبته الاجتماعية رغم تمرده على أعرافه وعلى منظومته الأخلاقية، لنجد الإجابة تكمن في اختصار البطل طريق الانسجام والتواصل الحضاري مع الآخر بالارتماء الكلي في أحضانه وإعلان الولاء طواعية.

يتطلب الائتلاف الحضاري عادة حيزا زمنيا كافيا لمعرفة الآخر والتأقلم معه والانفتاح على ثقافته كونه ضابطا يشترك فيه الطرفان، فالائتلاف مع الآخر يقتضي معرفة بأحواله

---

[1]– ينظر: جيرار لوكليرك، العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، تر: جورج كتورة، دار الكتاب المتحدة، بيروت، 2004، ص 18.

[2]–أحمد محمد لوكيرك الشيلابي: القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1961–1995) دراسة في المضمون والرؤية الأيديولوجية، ص 235.

وفكره وثقافته، ولا يتأتى ذلك إلا بالاحتكاك والتعايش بينهما ضمن ما يعرف بالمثاقفة. لينتج عن ذلك معرفة توزن بضوابط عقلية بين الطرفين، ليتقبل منها ما يتوافق وتركيبة الفرد وانتماءه الفكري والأيديولوجي والديني، وهو أمر مرتبط بطبيعة الإنسان ككائن بشري اجتماعي له ضوابط منطقية تحيط علاقته بالمحيطين به، سواء أتعلق الأمر بشخص من مجتمعه أم بآخر مختلف عنه.

تشير الثلاثية في بدايتها، وبشكل لافت للنظر، إلى سعة صدر الآخر في احتضان الأنا، وبالمقابل إلى القابلية الكبيرة لديه في تقبل الآخر الغربي. مستبعدة إلى حد كبير ذكر الاختلافات الحضارية والصراعات التاريخية التي من شأنها أن تفسد الالتحام الخيالي الذي تصنعه سطورها السردية. وكأن (الفقيه) وهو يكتب علاقة الأنا بالآخر يكتب ما يريد له أن يكون لا ما هو كائن جراء تأثره بصدمة الحداثة وعوالم الغرب المتحرر. "إن البحث نفسه، والذي يحمل الجديد مع كل نفس يردده الإنسان، هو الطريق وهو الغاية ولا شك. أن مرارة الصراع بين ما هو كائن وما هو محتمل أن يكون، بين المعرفة بالماضي، والجهل بالمستقبل هو محور البناء الروائي"[1] الذي جعل خلاله (الفقيه) البطل رمزا لانفتاح الأنا على الآخر ونموذجا للائتلاف الإنساني والحوار الحضاري المأمول.

وانطلاقا من كون اللغة أداة للتواصل الإنساني بوصفها نسقا من الإشارات والرموز التي تعد أهم وسيلة للاحتكاك والتواصل بين البشر؛ إذ " تشكل اللغة علاقة وطيدة بين الأفكار الإنسانية التي تعمل على ترجمتها وصياغتها في قالب لغوي يسهل استيعابه داخل الجماعة البشرية، وانطلاقا من وجهة النظر التي ترى في اللغة خطابا وشكلا من أشكال الممارسة الاجتماعية نجد أن الخطاب اللغوي يؤسس لبناء جسر حضاري للائتلاف بين الأنا والآخر سيما إن بُني على الاعتراف بالآخر وتقبل آرائه ووجهة نظره. يشكّل فسحة في التواصل عبر اللغة تصل بنا في الكثير الغالب إلى ائتلاف حضاري راق إذا كان الحوار قائما بين حضارتين عريقتين كحضارة الشرق والغرب، والتي تعد اللغة من مواطن الائتلاف بينهما

[1]–غالي شكري المنتمي: دراسة في أدب محفوظ، دار المعارف، مصر، 1969، ص 375.

أكثر من مواطن الاختلاف"[1] من منظور أن السعي لفهم الآخر والبحث في معاني لغته تجعل الاحتكاك به أمرا حضاريا يتطلب صبرا واجتهادا يخلق الألفة بين البشر.

أما إذا عدنا إلى صفحات التاريخ فإننا نقف عند أزمنة عديدة تواصل الشرق فيها بالغرب كانت –وبنسبة كبيرة– جراء الحملات الصليبية والفتوحات الإسلامية في العصر الوسيط، أما حديثا فكان التوسع الاستعماري والتجاري وما جرته العولمة من انفتاح جعل العالم أشبه بالقرية الصغيرة التي لا تغلق أبوابها، ليصبح اللقاء بين الأنا والآخر أمرا حتميا والتواصل بينهما عبر اللغة –وإن اختلفت بين الحضارتين– ضرورة تكفّلتها الترجمة.

يتجلى دور اللغة في أنسنة ما يدور في العالم حولنا "عندما نتحدث عنه، وحين نتحدث نتعلم كيف نصبح بشرا أو كائنات إنسانية"[2] وهذا لكون الإنسان كائنا اجتماعيا يطمح إلى صقل مهاراته وتنميتها بالإطلاع على معارف الآخر وثقافته وتطويعها بما يتماشى وثقافته.

كان للاحتكاك الغربي بالعربي والمسلمين أيام ازدهار حضارتهم واطلاعهم على علومهم وفلسفتهم ومعارفهم الأثر البارز في بناء الحضارة الغربية، عبر ترجمة المكتبة العربية للغة اللاتينية فأخذوا من طب –ابن سينا)، ومن فلسفة (ابن رشد)، ومن رياضيات (الخوارزمي) وغيرها كثير، مما شدّد بنيتهم الثقافية والعلمية وعزّز رقيهم الحضاري. كما كان للحملات الاستعمارية الشرسة التي شُنت على الدول العربية دور فاعل في اكتساب لغة أجنبية جديدة (لغة المستعمر) بحكم الاحتكاك المباشر بينهما، وهو ما يسر عملية الاطلاع على العلوم والمعارف الغربية والنهل منها، وسهل عملية ترجمة كتبهم للغة العربية فبات الاطلاع على ثقافة الآخر ومعارفه أمرا يسيرا.

تصور الثلاثية في جزئها الأول انفتاح الآخر حضاريا وتقبله للأنا العربي في محاولة من السارد كسر الصورة النمطية عن الآخر وعن نظرته الدونية للعرب، تلك المترسبة من الحقبة الاستعمارية التي جسدت ثنائية (المُستعمِر/المستعمَر) و(المركز/الهامش). فـ(خليل) بسفره لاسكتلندا طالبا للعلم وجد ترحابا وقبولا واسعا داخل المجتمع الغربي رغم اختلاف

---

[1]–الزاوي بغوره: بين اللغة والخطاب والمجتمع (مقاربه فلسفية اجتماعية) إنسانيات المجلة الجزائرية في الانثربولوجيا والعلوم الاجتماعية: https://journals.openedition.org/insaniyat/8643، تاريخ الاطلاع23:/2023/07 سا:23:30

[2]–منى أبو الفضل وآخرون: الحوار مع الغرب آلياته– أهدافه –دوافعه، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دار الفكر، دمشق، 2008، ص 73.

لسانه عنهم، إلا أنه حظي بمكانة مرموقة كونه أولا: طالب علم، وثانيا: اندماجه بسلاسة في المجتمع الغربي؛ إذ لم يخالف سنن أهله ولم ينتقد أو يظهر العداء لهم بل على العكس من ذلك لبس رداءهم الحضاري واجتهد في النطق بلسانهم، ارتدى زيهم ومثل بمسارحهم وسعى كذلك للتعريف بحضارته المشرقية الساحرة من خلال ترجمة نصوصها الفنية والأدبية "وأحيانا كنت أهمس لليندا بترجمة الكلمات التي يغنيها عدنان، ضحكت كثيرا عندما ترجمت لها كلمات الأغنية التي انتقل إليها، والتي تقول: "خفيف الروح بيتعاجب، برمش العين والحاجب" وصارت تغمز بعينيها، وتحرك حاجبيها وتبالغ في إظهار هذا التعبير المضحك"[1]وهو الأمر الذي يعكس اهتمام الآخر بمعرفة ثقافة الأنا والاعتماد التام على ترجمتها إلى لغتهم الأم.

يعدّ اكتساب البطل اللغة الإنجليزية أحد أهم سبل الائتلاف والتواصل مع الآخر، مما جعله يتعرف على ثقافته، ويكتشف تراث أهله عبر اللغة " فاللغة ليست مجرد أصوات وألفاظ ومصطلحات ترمز لأصول الأجناس البشرية بقدر ما هي مطية لنقل ثقافتها ومساهمتها لرافد الحضارة الإنسانية"[2]، ولكون الإنجليزية لغة حية تفرض حضورها كلغة علم وحضارة في الساحة الفكرية العالمية، كان إتقانه لها أحد روافد التواصل الحضاري مع الآخر باعتبارها خطابا إنسانيا معبرا عن رؤى حضارية وفكرية تختلف من حضارة لأخرى، ومن بلد لآخر.

كتب (خليل إمام) رسالته باللغة الإنجليزية وهو ما يعكس إتقانه لها " ذهبت إلى الأستاذ الذي وضع نظارة القراءة فوق عينيه، وقلم الرصاص بين أصابعه، وقرأ البحث بصوته الجهوري الذي أحس به يمنح أسلوبي فخامة لا يستحقها، مصححا ما يصادفه من أخطاء في اللغة، واكتفى بعد أن فرغ من القراءة بأن وضع إشارة "صح""[3] فامتلاكه مفتاح اللغة سهل الائتلاف بينه وبين الآخر، ومكّن الآخر من الاطلاع أكثر على عوالم الشرق من خلاله.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 66.

[2]–صاحب الربيعي: دور اللغة في التواصل الحضاري، الحوار المتمدن، العدد 1501 https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=60544، تاريخ الاطلاع: 2023/07/21، سا20:15

[3]–الرواية: ج1، ص 229–230.

2.1. التآلف الحضاري وحوار الفنون والآداب بين الشرق والغرب:

تقف الثلاثية عند الاستعداد النفسي عند الأنا (البطل) في الانفتاح على الآخر ومد أواصر الحوار، ومع أول نسائم التحرر الغربي خلع (خليل) عباءة عروبته مرتديا بعدها ألوان حضارة الغرب بكل أشكالها. لا تبتعد الرواية عن الواقع في وصف حال البطل في عوالم الغرب؛ لأن ما حدث معه هو حال فئة كبيرة من المثقفين العرب الذين قصدوا الغرب وذابوا في ثقافته، هذا بعد إصرار كبير منهم على بلوغ الضفة الأخرى تلبية لبريق عالم فردوسي صورته لهم كتب الغرب وقنواتها التلفزيونية، وعملت العولمة على إعلاء مكانته وجعله قطبا حضاريا صارخا، ليصبح الآخر قبلة الأنا التي ترى فيها فضاء للتكوين العلمي أو منفذا لتحقيق الثروة والخروج من بوتقة الفقر والعوز وسلطة المجتمع المحافظ.

تشير الرواية إلى الإقبال الكبير للعرب على الدول الغربية وخاصة (بريطانيا)، والسعي للحصول على الجنسية الغربية لهم ولأبنائهم "جاء أعضاء الجالية العربية يصطحبون صديقاتهم الأجنبيات أو نسائهم العربيات الحوامل.. سألتني ليندا ونحن نعود إلى الفندق عن سر كثرة النساء الحوامل فقلت لها:

- إنه دليل إعجاب ببلادكم، فكل هؤلاء العرب يتبارون في تقديم شهادة ميلاد إنجليزية لأبنائهم، علها تكون حرزا ضد عوادي الزمن العربية"[1].

وهي ظاهرة تعرفها البلدان العربية على أرض الواقع، كون البلدان المتقدمة تمنح جنسيتها لكل من يولد على أرضها، ناهيك عن امتيازات كثيرة تضمنها لكل من يحمل جنسيتها. مما جعل المغتربين العرب يسعون لأن يولد أبناؤهم هناك طمعا في الحصول على تلك الامتيازات التي تقدم لهم. وما توظيف (الفقيه) لهذه الحادثة ضمن المتن الروائي إلا استحضار وتعبير عن نظرة برغماتية يحملها المغترب، الذي يجد في هجرته مهربا من قسوة واقع سياسي أو اقتصادي مأزوم فرض عليه في بلده. ليهاجر إلى الضفة الأخرى بحثا عن حياة كريمة.

سعى (خليل إمام) أثناء وصوله (اسكتلندا) لإقامة علاقات متعددة مع المرأة الغربية التي رأى فيها رمزا للتحضر والمدنية وجسرا حضاريا يدنيه من الآخر منزلة ورقيا. بل وقد

[1]–الرواية: ج1، ص 40.

كان حضور المرأة بارزا في أجزاء الرواية الثلاث، مما جعلنا نصل في مقاربتنا للعمل الروائي إلى أن الثلاثية تصنف ضمن الروايات الحضارية الطرابيشية المنحى، والتي تجد في الأنثى الغربية جسرا لركوب الحضارة وطريقا للانصهار داخل المجتمع الغربي بسلاسة باعتباره عالم رقي حضاري: "مع ليندا صارت لندن أكثر إنسانية ودفئا. حاذر أن تدخل مدينة كبيرة دون أن تكون مسلحا بامرأة تحبها"[1] فالمغترب يجد في اتصاله بامرأة الآخر دفئا يدفع عنه شبح الوحشة والاغتراب.

تفسر إذا علاقة البطل وميله للأنثى الغربية –انطلاقا من الرواية– بدافع البحث عن السكن الذي لا يتحقق إلا معها وبوجودها مبدئيا؛ فقد كان لها القدرة على ملء وحشة الصحراء القابعة داخل البطل بلا حدود، فاتصاله بها يتجاوز كل المواقف الأخلاقية والفكرية والفلسفية لأنه؛ "احتياج إنساني تصبح معه المرأة شرطا أساسيا لتحقيق العافية النفسية والجسدية وتميمة لطرد أمراض الوحدة والكآبة التي تأتي نتيجة الانتقال من بيئة إلى أخرى.. ومن أوطان نعرفها وتعرفنا، إلى أوطان نعرفها ولا تعرفنا"[2] فالرحيل عن الوطن يجعل الفرد في حاجة لسكن من نوع آخر، سكن الرفقة التي تجسدها الزوجة في الشرائع السماوية، ولكن البطل يخص الجنس الأنثوي بالحاجة دون اشتراط نوع الرابط الذي يجمعه بها.

يتولد عن احتكاك الأنا بالآخر تفاعل ثقافي يقدم فيه كل طرف ما لديه من حمولات ثقافية تتداعى للظهور على أرض الواقع تحت وقع أحداث ومعطيات تستدعيها تباعا، فيبدي كل طرف موقفه أو تصرفه الذي يعكس تركيبته الفكرية والثقافية، وخلال الملاحظة العينية يصبح الانتقاء والتقليد والتبني لموقف الآخر والعكس صحيح. لتكون المثاقفة عنوان هذا الاحتكاك الذي يجمع الشرق بالغرب فاللقاء الحضاري في ثلاثية (الفقيه) جمع بين المثقف العربي ممثلا في (خليل) وصديقه (عدنان) والمرأة الغربية ممثلة في (ليندا)، (ساندرا)، وزوجة (عدنان) وغيرهن من طالبات جامعة (أدمبرا)، وتجدر الإشارة إلى أن كل الأسماء السابقة الذكر تنتمي إلى الفئة المثقفة وهو تقاطع آخر للثلاثية مع رؤية (جورج طرابيشي) للعلاقة بين الشرق والغرب. فالمثقف العربي –حسبه– "لن يرى، وهو في محراب هيكل

[1]–الرواية: ج 1، ص 43.

[2]–الرواية: ج1، ص 41.

الثقافة إلا المرأة"[1] والروائي عمل على وصف واقع الحضارتين العربية والغربية بلسان شخصيات مثقفة.

هنا نجد أن نظرة البطل (خليل إمام) نحو الآخر الغربي في الثلاثية، تختلف تماما عن موقف بطل رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) نحو الآخر، هذا الأخير عكس الحقد الدفين الذي حمله العربي للغرب جراء حمولات تاريخية نسجت بخيوط الكره والرغبة في الانتقام من الآخر عقب فترة استعمارية مريرة، فكانت المرأة هدفا للانتقام الحضاري وإلحاق الأذى بها كان انتقام (الأنا) الجريحة. في حين نجد الثلاثية على خلاف ذلك ترى في اتصال الرجل الشرقي بالمرأة الغربية أحد أشكال اللقاء الحضاري المعبرة عن الألفة بين البشر، وتجعل من عاطفة الحب عنوانا يعتلي صفحة هذا اللقاء ويلغي الحواجز الجغرافية والفكرية والثقافية بينهما.

لقد عرف عن الفن أنه سفير الحضارات بلا منازع ونقطة التقاء وتواصل حضاري بين الشعوب، فالموسيقى والرقص والمسرح والأدب. كلها أشكال للفن وللجمال العابر للقارات دون تأشيرة كونها أداة التعبير المثلى للإبداع الإنساني عبر الزمن. فالفن "هو لغة استخدمها الإنسان لترجمة ما بداخله والتعريف بما حوله. فالفنون مادة للتواصل وأداة للتقارب والبحث عن مساحات الالتقاء المشترك أكثر من الاختلاف"[2] فهي قادرة على زرع طمأنينة في النفس تجاه الآخر وتكوين أفكار إيجابية عنه.

يجد الطلبة المغتربون في الفن العربي غطاء دافئا يرد عنهم صقيع الشمال والشوق للأهل والخلان، فتراهم يعقدون لقاءات للسمر وللاستمتاع بالموسيقى والغناء، "سألوني أن أنشد لهم شيئا من محفوظاتي فغنيت المقاطع الأولى التي أذكرها.. كانت هذه الأغاني غذاء لغربتي في صقيع المدن الشمالية.. أعجبتهم الأغاني برغم كلماتها التي تختلف عن أسلوب نطقهم لها"[3]، كذلك الأمر كان مع صديقه (عدنان) الذي كان نجم الغناء والطرب في الأندية الطلابية، والساهر على تنظيم الحفلات الفنية التي تجمع الطلبة العرب والغرب في مجالس

[1]–جورج طرابيشي: شرق غرب رجولة أنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة، ط 3، بيروت، لبنان، 1982، ص 14.

[2]–منى على محمود: دور الفنون في تعزيز التواصل الحضاري بين الشعوب، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، ط1، الرياض، 1443هـ،2021م، ص 16.

[3]–الرواية: ج2، ص 74.

فنية يتم عبرها التعريف بالثقافة الشرقية والغربية من خلال موروثهما الفني. فتلك الحفلات كانت تخلق جوا من الائتلاف الحضاري رغم اختلاف اللغة المستعملة في أغانيها.

تتعرف (ليندا) على الفن العربي الأصيل بصورة مباشرة من خلال عزف (عدنان) على آلة العود "أبدت ليندا إعجابها بعزفه عندما جاءنا تلك الليلة، واشتياقها لسماع عوده مرة أخرى"[1] فتجاوب (ليندا) مع العزف العربي تجاوب إنساني للموسيقى ومدى نجاحها في اختراق أغوار النفس "إنها تخترق داخل الروح وتستولي عليها بأكثر فعالية"[2] فللموسيقى تأثير كبير على الإنسان كونها لغة خاصة يمكن للجميع تذوقها، متجاوزة بذلك كل اختلافات البشر؛ إنها السفيرة دون اعتماد.

يعد الانفتاح على الفنون الأخرى بناء لجسر الألفة والحوار وكسب ثقة الآخر. إنه صك أمان لطيب النوايا ورقي الفكر، فتذوق الآخر للفن واعترافه به وتفاعله معه هو اعتراف بالكينونة والهوية والاختلاف وتقبله كطرف شريك في الحضارة الإنسانية "فمهما تنوعت الحضارات واختلفت تظل الفنون منجزات إنسانية متشابهة مما يجعل تواصل الحضارات أمرا غير مستحيل"[3] وهذا التشابه لا ينفي الاختلاف، بل يجعل الفن منجزا يشترك فيه البشر مهما اختلفت طبوعه؛ فالموسيقى وإن تعددت آلاتها وأنغامها تبقى إبداعا إنسانيا يفرض وجوده.

لا يختلف الأمر كذلك مع الأدب باعتباره بطاقة تعريف حضارية لأي حضارة إنسانية، كونه يعمل على تصوير واقع الإنسان وفلسفته، وفكره، وثقافته، وعمرانه...الخ "ولعل البحوث المستفيضة وحدها هي التي تستطيع أن تجزم بأن الشرارة الحضارية الأولى كانت للأدب، وأن زيت الحضارات ومشكاتها عبر الأجيال والعصور هو الأدب الحضاري"[4] وقد برز دور الأدب كفاعل حضاري في ثلاثية الفقيه عبر الأدب العالمي المتمثل في (ألف ليلة وليلة)، التي تروي مغامرات وحكايات عن عوالم الشرق بأساطيرها وغرائبها، لتكون لسانا حضاريا ناطقا يسمح لكل من يقرأه أن يأخذ فكرة عن الحياة الشرقية. فـ (خليل إمام) الذي يعِد أطروحة الدكتوراه خاصته عن (الجنس والعنف في ألف ليله وليلة). جعله يقدم صورة عن

---

[1] – الرواية: ج1، ص 32

[2]–تومادو كونلنك: الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، تر: منصور القاضي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 189.

[3]–منى على محمود: دور الفنون في تعزيز التواصل الحضاري بين الشعوب، ص 52.

[4]–محمد الحسناوي: في الأدب والحضارة، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1975، ص 37.

هذا العمل الإبداعي العربي، ويعرّف به في عوالم الغرب، بل ويجعل منه تعريفا إضافيا لشخصه "هل قال لكنّ أنه يكتب رسالته عن ألف ليلة وليلة، وهو لا يكتبها عن سندباد والبساط السحري، وإنما عن العنف والجنس في هذه الأسطورة"[1] فـ(خليل) يدرك قيمة الأدب العالمي ويدرك اطلاع الآخر ولو بالشيء اليسير عليه، وهو ما جعله يعرف نفسه بموضوع بحثه وعنوانه اللافت للنظر.

ختاما نصل إلى أن الآخر الغربي كان شغوفا للإطلاع على الثقافة العربية بعاداتها وتقاليدها، موسيقاها وطربها، أدبها وأساطيرها. في دعم واضح لفكرة مفادها رغبة الآخر في مدّ جسور للتواصل، والائتلاف الحضاري مع الأنا بعيدا عن كل تهميش أو إقصاء. فالثلاثية صورت الجانب الإيجابي في علاقة الآخر بالأنا.

2. ائتلاف الروحانيات وأثر المعتقد في الشرق والغرب

1.2. المرجعية الدينية وتآلف الرؤية البراسيكولوجية في الثلاثية

يعيش الإنسان منذ القديم حالة من الخوف الدائم من الغيب والمجهول، لذلك يسعى لمقاربة ما فيه بفضوله البشري الملحّ. وإن كانت المرجعيات الدينية الصحيحة تنسب عوالم الغيب لله وحده فإن بعض الإرهاصات المشفرة التي يعيشها الإنسان والتي لا يجد لها تفسيرا منطقيا تجعله في رحلة بحث دائم عن أسرارها ومقاصدها، فالتخاطر، والأحلام، والتعرف المسبق، والاستبصار كلها نوافذ تطل على عالم يشوبه الغموض يعرف بعالم الروحانيات (البرسيكولوجياPara-psychology)[2] التي صارت فرعا من علم النفس القائم على تحليل التجربة الإنسانية الكاملة للشعور واللاشعور البشري والبحث في الخوارق والمعجزات، التي

---

[1]–الرواية: ج1، ص 187

* البراسيكولوجيا: (Para–psychology) وتعرف أيضا بما وراء النفس أو الخارقية وهي دراسة علمية تهتم بحدوث إدراك عقلي أو التأثير البشري في مواد فزيائية دون تماس معها، فهو علم يهتم بعلائق الروح وقواها فوق الطبيعية والسعي لإيجاد تفسير لها، وقد نالت الدراسات البراسيكولوجية اهتمام عديد المدارس العالمية على رأسها: جامعة (سي كوليدج) في (نيويورك) وكلية (أدنبرة) الروحية بـ(بريطانيا) والتي أصبح بها معمل للبحوث المعروف بـ (المعمل الوطني للبحث الروحي). ينظر: علي الزهراني، البراسيكولوجيا.. علم قديم في ظواهره وقدراته جديد بمنهجيته، جريدة الرياض، العدد 17287، 23أكتوبر 2015، أم القرى. https://www.alriyadh.com/1093668 ، تاريخ الاطلاع 09–05– 2024،18، سا 17: 00.

يعتلي أصحابها مكانة خاصة فيوصفون بالصلاح وقوه البصيرة وأهل الدين وأصحاب الكرامات.

تعرض الرواية وبتركيز لافت للنظر قضية سلطة المعتقد –الناتج عن الخبرة الدينية تحديدا– على المجتمعين العربي والغربي وحتى على مدينة الحلم (عقد المرجان) على حد سواء، وهذا عبر تواتر الأحداث الدالة على حضوره القوي وسيطرته على الفكر الإنساني. فالمعتقد هو"أول أشكال التعبيرات الجمعية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني. ويبدو أن تَوَصُّلَ الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد ما هو حاجة سيكولوجية ماسة. لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول"[1] فانطلاقا من تعاليم دينية غير مفهومة فهما صحيحا أو لإضافات عشوائية واعتباطية ينصّبها العقل البدائي الساذج، وتتوارثها الأجيال كإرث حضاري جيلا عن جيل تصبح للأحلام والمعتقدات قوة فاعلة على الذات البشرية.

لقد عاش العقل البشري حالة تقصّ دائم للأمور الغيبية، وللعالم الموازي الذي يسمع عنه ولا يراه، متخوفا من قدره المجهول. ليجد نفسه في حالة حيرة وبحث مستمر عن أي مؤشرات تكشف له خبايا المستقبل المجهول. فكثيرا ما يأنس لتأويل أحلامه ويربطها بطريقة أو بأخرى بواقعه، وقد يزيد الأمر عن الاستئناس إلى السعي في البحث عنها وطلبها من المنجمين، والعرافين، والكهنة كلما وجد في نفسه حاجة لذلك. وما يثير الانتباه أن يشمل الاهتمام بالظواهر البراسيكولوجية فئات المجتمع بأطيافه المتعددة، فنراها عند أهل الشرق كما عند أهل الغرب، يهتم بها المثقف والعامي بشكل عام، وإن تباينت حدة التأثر والإيمان بها من صنف لآخر.

وقد عرفت (أوروبا) بعد الثورة الصناعية قفزة نوعية في ميدان الصناعة والتكنولوجيا وسعت لتقديس العلم والعقل معلنة القطيعة مع الكنيسة وظلماتها، وهو ما جعل الساحة الروحية في المجتمع الغربي تعرف نوعا من الخواء الذي سعى المجتمع لسده بطريقة أو بأخرى فتجاوز الإيمان بالخوارق والفضول لمعرفة الأمور الغيبية نطاق الكنيسة ليتم إشباعه بطرق أخرى كالبحث في الكتب المهتمة بهذا المجال أو الاتصال بالكهنة والعرافين.

[1]–فراس السواح: دين الإنسان، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط4، سوريا، دمشق، 2002، ص49.

تقف الثلاثية عند هذا الجانب من الحضارة الأوروبية في أواخر القرن العشرين عبر إبراز سلطة المعتقد على الفكر الغربي وعلى الحضارة الغربية تحديدا في شخصياتها الروائية، لتعطي للمعتقد والأحلام حيزا معتبرا وسلطة نافذة على شعبها ونلمس ذلك في شخص (دونالد) زوج (ليندا) الذي يمثل شخصية دينامية محركة للأحداث بطريقة مميزة، كونه المثقف المولع بقراءة الكتب؛ خاصة ما تعلق بها بالديانة البوذية وكتب قوى الروح. شاب يافع مقبل على الحياة يعيش رفقة زوجته (ليندا) في بيت جعلا مستأجرا عربيا (البطل) يستأجر غرفته العلوية.

يتنبأ (دونالد) بخيانة (ليندا) له مع المستأجر العربي (خليل إمام) من خلال تفسير حلم رآه في منامه. تقول (ليندا): "رأى في الحلم شيئا جعله يوقن أن علاقة سوف تنشأ بيني وبينك، وكان كل ما طلبه مني بعد ذلك هو أن تستمر حياتي معه مثلما كانت قبل أن أعرفك، فهو لا يريد لعلاقة عابرة أن تكون سبب انفصالنا"[1] فاطلاع (دونالد) على الكتب المتراكمة في مكتبة الجامعة التي يعمل بها عزّز إيمانه بأن الحلم رسالة لأمر واقع لا مجال لرفضه أو تغييره، إلا أنه كان يبني أحكاما مصيرية في حياته انطلاقا من أحلام يراها في منامه.

توضح الثلاثية مدى سطوة الأحلام في توجيه سلوكيات الشخص، وليس (دونالد) إلا عينة من فئة اجتماعية كبيرة تتبنى فكره ومعتقده. فـ(دونالد) الذي لم يكلف نفسه عناء تقصي حقيقة هذه الإرهاصات التي تضج مقعد أي رجل وتهز كيانه بل قابل الأمر بالصمت والتجاهل، ودون تفكير حتى في طرد هذا الوافد الذي أسكنه بيته فهز دعائمه بلؤم الخيانة بل سلّم أن ما يحدث قدر لا بد من حصوله طالما أنه رآه في حلمه، ومن منطلق إيماني بالقدر الذي أرسل له رسائل عبر الحلم رضخ للأمر الواقع وأعلن الاستسلام.

تعد هيمنة الحلم وتأثيره ظاهرة ضاربة في القدم حيث يرى (سيغموند فرويد) أنه "كان من المسلم به عند "القدامى" أن للأحلام علاقة بعالم الكائنات فوق الإنسانية التي كانوا يؤمنون بوجودها وأنها –أعني الأحلام – تحمل كواشف من الآلهة والجن. وكان يدخل في اعتقادهم فوق ذلك أن الحلم يأتي الحالم لمقصد ذي خطر هو في القاعدة الكشف عن

[1]–الرواية: ج1، ص 38.

الغيب"[1]. إذن فالإيمان بالحلم عند طبقة اجتماعية ما –إن لم نقل عند جل المجتمع الغربي– وعي قائم فرضته جملة من المؤثرات النفسية والعقدية.

تأكد الرواية هنا إيمان الفرد الغربي بأن الأحلام رؤى حقيقية وإن كانت مشفرة تصلنا من العالم الغيبي، وهو ما جعل (دونالد) يخبر (ليندا) رؤاه الصادقة التي لم تكذبه أبدا، "إذا تحدث لا يتحدث إلا عن كتبه، أو عن أحلامه في الليلة السابقة فهو رجل كثير الأحلام، ويؤمن أن الأحلام التي نراها ماهي إلا تجارب أولية سنراها في المستقبل بشكل ما"[2] فمهما اختلفت تأويلات الرؤى فهي لا شك إيذان بحدوث أمر لا مفر منه. "أخبرها بأنه سبق أن رأى ذلك في أحلامه وأنه كان يعرف منذ بداية لقائه بها، بأنها ستكون زوجته"[3] توحي الرواية بأن لـ(دونالد) قوى روحية تميزه عن غيره وهو ما يعرف بامتلاك الحاسة السادسة التي تجعله يستشعر حدوث الأشياء قبل حدوثها سواء برؤيتها عبر الحلم أو بالإحساس بمكروه ما قبيل حدوثه، وهو ما جعل (ليندا) تقف حائرة أمام هدوء زوجها وتفضيله العزلة والغوص في عالم الكتب.

ينتقل الروائي بعد إبراز أثر المعتقد في الآخر الغربي إلى أثرها على الأنا العربي عبر شخصية البطل الذي يشهد ظاهرة استحضار الأرواح في المجتمعات الغربية ومحاورتها، يقول (خليل): " كانت القاعة مليئة بنساء عجائز يستمعن إلى الوسيطة الروحية التي وقفت على المنصة تتلقى رسائل الموتى وتنقلها إليهن"[4] وكأن الرواية تشير إلى فئة معينة تتمثل في النساء العجائز اللاتي يصغين باهتمام كبير لما تقوله الوسيطة الروحية، إلا أن الأمر يعمم في سياق الرواية ليشمل الجميع عربا وغربا يقول (خليل) وهو يراقب حلقة الوسيطة الروحية التي أشارت إليه دون غيره: "نظرت إليها مذعورا. فهي على اتصال بسيدة من قريباتي، انتقلت إلى الآخرة محنية الظهر، وقد جاءت من تلك البلاد البعيدة تبغي إبلاغ رسالة لي. وأنّ هناك من يناديني نداء ملتاعا يطلب عوني ونجدتي، وأنّ أمامي سفرا قريبا إلى هناك"[5] تصور الرواية الخوف الكبير الذي انتاب البطل حين وجه الكلام له وليس لغيره،

---

[1]–سيغموند فرويد: تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، دط، القاهرة، دت، ص 44.

[2]–الرواية: ج1، ص16.

[3]–الرواية: ج1، ص18.

[4]–الراوية: ج1، ص 60.

[5]–الرواية: ج1، ص 60.

وما الذعر الذي اعتراه إلا تخوفه مما ستقوله العرافة عن مستقبل يجهله، وعن ثقة كبيرة وتصديق لما سيسمعه.

نشأ (خليل إمام) داخل مجتمع يؤمن أغلبية الناس فيه بهذه التنبؤات، إلا القلة القليلة التي تشربت وفهمت الدين الإسلامي وتعاليمه بحق، وألحقت كلام العرافين بدائرة الشرك فلم تكن تؤمن به أو تصدقه. لذلك فهو وإن أظهر عدم اهتمامه بكلامها إلا أن شيئا بداخله جعله يحلل نبوءتها باهتمام كبير في قرارة نفسه.

كما تركّز الرواية على فئة الشباب المثقف الذي ينساب مُسَلِما بهذا الطرح الغيبي دون أي اجتهاد أو إعمال للعقل، وهو وعي قائم في ذهن الجماعة البشرية استجمع سلطته من تاريخ ودين وتراث حضاري نسج قوانينه عبر الزمن ليؤسس سلطته على جميع أفراد المجتمع دون استثناء. فـ(دونالد) و(ليندا) موظفان بمكتبة الجامعة و(خليل) و(عدنان) طالبان عربيان يحضران لنيل شهادة الدكتوراه، وكأن الرواية تؤكد شمولية سلطة المعتقد على العقل البشري مهما كان عمر صاحبه، أو جنسه، أو دينه أو حتى مستواه الفكري.

لم يدم اعتراض (خليل) على نبوءة الوسيطة طويلا حتى وصله اتصال هاتفي من (طرابلس) يبلغه خبر وفاة والده ليسافر بعدها مباشرة إلى مسقط رأسه، يقول: "تذكرت تنبؤات الوسيطة، وتساءلت إن كان حديثها عن الإنسان الذي يناديني، والسفر القريب إلى وطني. لعل النبوءة هي التي تصنع الأحداث قبل وقوعها إنها هي التي تصنع الأحداث وتصوغها حسب مشيئة المنجمين"[1]، فالبطل يقرّ بأن نبوءة العرافة تصوغ القدر حسب رغبتها وهي من ترسم أحداثه.

نصل إلى أن الخلفية الدينية للمجتمعات المسيحية والإسلامية وما تضمنته ديانتهما من معجزات وخوارق جعلت القاعدة الفكرية للمجتمعين تنسب الروحانيات لله عز وجل. وهو ما نلمسه في الرواية من خلال كثرة الجمعيات الروحية التبشيرية في المجتمعات الغربية وكثرة المنتسبين لها، والمكانة المرموقة التي يحظى بها أصحاب الكرامات والأولياء الصالحون في المجتمع الليبي خاصة والمجتمعات العربية خاصة.

[1]–الرواية: ج1، ص 73.

2.2. المرجعية الاجتماعية والتآلف البراسيكولوجي في الثلاثية

ذهب المختصون في علم الأنثربولوجيا إلى أن المعتقدات الأولية للإنسان تقوم على " عدم وجود حدود فاصلة بين عقل الإنسان والعالم المحيط به، أو بين الجسم والروح أو بين الحلم والحقيقة، بل إن هناك التحاما وانصهارا بين كل هذه الجوانب في بعضها البعض؛ على ذلك فالقوى فوق الطبيعية منتشرة في كل شيء بصورة غامضة "[1]هذا التسليم بسلطة القوى فوق الطبيعية يجعل من الشخص ضعيفا ومسلوب الإرادة، وهذا لتسليمه المطلق بصدق الأحلام ونبوءات العرافين التي تهيمن على فكر الفرد والجماعة البشرية مهما كان مستوى أفرادها الفكري والثقافي.

يمكن القول إن هذه الظاهرة تخص البشر جميعا، ويرجع سببه الأساس إلى خوف الإنسان من قدره المجهول. ومنه نجد أن لهذه السلطة انعكاسا عميقا على التركيبة الاجتماعية التي تتبناها وتؤمن بها مُشَكِّلة إحدى حلقات الوعي القائم الذي يستجمع أسسه من كل المواريث الحضارية التي ينسجها التاريخ، والفكر، والعادات، والتقاليد، ويصقلها المجتمع برؤاه. مؤسسا منها تشريعا يحترمه القاصي والداني، وكل من يخرج عن هذا الإطار ينزل منزلة الشاذ الذي يحفظ ولا يقاس عليه. هذا إن لم ينف اجتماعيا لدى بعض المجتمعات.

يصوّر(الفقيه) حال المجتمع الغربي واهتمامه بعالم الغيب في شخص (ليندا) المرأة المثقفة، الهادئة، الواثقة من نفسها والمتمردة على نظم المجتمع وقواعده، إلا أنها تبدي اهتماما كبيرا للما–ورائيات وللعوالم الغيبية؛ إذ تسعى لكشف أسرارها وفك رموز إشارات لا تفهمها، فلما أعلمها (خليل) بأنه تلقى رسالة من العالم الآخر عن طريق عرافة قابلها في مكان ما، أبدت اهتماما شديدا للأمر"سألتني بلهفة لم أتوقعها عن فحوى هذه الرسالة، فأخبرتها بأنه كان كلاما غامضا لم أعرف له معنى. كانت تضع الأطباق وتعبر عن رغبتها في حضور جلسة ترضي فضولها لمعرفة هذه العوالم الغريبة الغامضة"[2] ففضول (ليندا)

[1]–علي عبد العزيز النفيلي: أسرار التقدم والتأخر بين تنوع البشر واختلاف الثقافات، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2008، ص66

[2]–الرواية: ج1، ص 62.

ظاهرة إنسانية يشترك فيها جميع البشر، وهي التوق لمعرفة المجهول وكشف أسراره وإن اختلفت بعض التفاصيل التي تعمل العقائد على توجيه فكر أصحابها.

تواصل الرواية في تواتر لافت تصوير سلطة المعتقد والحلم على شخصياتها في أحداث مفصلية وأخرى جزئية من المتن الروائي، في تأكيد لسلطة المعتقد وأثره البالغ في التركيبة الاجتماعية الغربية بكل طبقاتها.

هذا التتابع السردي في تحقق حلم (دونالد)، سواء بزواجه من (ليندا) أو من خيانتها له، وصدق نبوءة العرافة بسفر (خليل) إلى بلاد بعيدة بعد هلاك من كان يستنجد به، كان دليلا واضحا عن أن التصورات الاجتماعية المترجمة والمجسدة اجتماعيا عبر العادات والتقاليد العريقة المتوارثة أبا عن جد، أمر يؤكد أصالتها وعمق تقبلها اجتماعيا، وبذلك نعي الإشارة –المقصودة إبداعيا– إلى سلطة المعتقد ونمضي إلى الحكم على سيطرتها على المجتمع العربي (ليبيا) والغربي (أسكتلندا)، فالعمل الإبداعي لا يقطع صلته عن عالم الكاتب ومحيطه، وما زفراته إلا صدى للدائرة الاجتماعية المحيطة بالكاتب، بكل حمولاتها الفلسفية والفكرية والسياسية والثقافية...إلخ.

يتوالى ظهور المعتقد عبر سطور السرد الروائي معلنا عن بنية دلالية داخلية تعانق حبكة السرد عبر فصول الرواية الثلاث تأكيدا لتقبل المجتمع العربي والغربي له وتمسكه به، وهو ما يتجلى عبر سطور الرواية حين يعاني البطل من مرض يعجز الأطباء والأخصائيون النفسانيون عن علاجه، وهو مرض نفسي تعرض له بعد عودته لبلاده وعدم قدرته على الاندماج فيه رغم استقراره في شقة مريحة وزواجه التقليدي من (فاطمة)، وعمله أستاذا بالجامعة. يجد البطل أن كل تلك المستجدات في حياته تعد صلحا مع المجتمع فقط، فينهار نفسيا وينتهي به المطاف إلى محاولة انتحار غير واعية في عرض البحر.

يظهر المعتقد الشعبي من جديد مقدما الحلول والبدائل، فتنصحه زوجته وأخوه بالذهاب إلى فقيه عالم بالله يكون الشفاء على يديه لحكمة مُنِحها وأسرار أحاط بها: "إن كائنا من هذه المخلوقات الخفية المجهولة التي تعيش معنا دون أن نراها قد انتقل من شقوق إحدى الخرابات ليسكن جسمي، وسيكون هذا الفقيه قادرا على إحراقه بالأوراد والأحجبة السليمانية... تعلق زوجتي حرزا في عنقي فلا أعترض، وتسقيني شرابا ممزوجا بصمغ

كتاباتهم فأشربه كارها مشمئزا "[1] هذه الوقائع ومثلها تتكرر كثيرا في الدول العربية، فالناس كانوا ولا زالوا يقصدون (الشيخ) أو (الولي) ويتبركون به حيا وميتا اعترافا بكراماته واستنجادا بها، فتجدهم يوقدون الشموع ويصغون لتمتمته بذكر الله والرسول في خشوع مستنشقين البخور الذي ينشره من حوله لزرع الرهبة والقداسة لشخصه.

يشعر المريض بنوع من الطمأنينة الروحية، كتداع نفسي قد ينتهي بشفائه في بعض الأحيان جراء تلك الأقوال والأفعال، وهو أمر يقر به الطب النفسي الحديث. مما يجعل المريض وأهله يظنون أن الشفاء كان على يد ذلك الشيخ أو المريد أو القديس[2]، والحقيقة أن الأمر أشبه ما يكون بالعلاج النفسي فاعتقاد المريض أن قصد روحاني مقتدر يجعله يتماثل نفسيا للشفاء يبرمجه على مقاومة مرضه النفسي حتى وإن لم يقدّم له طبيبه الروحي أي شيء.

تشير الرواية في السياق ذاته إلى مسألة زيارة الأضرحة والتبرك بها، فبعد أن يقصد البطل ضريح (الشيخ الصادق) من جديد يلتقي بامرأة تزوره رفقة ابنها "ذهبت إلى الجهة المقابلة من الضريح تشعل عود ثقاب وتضيء به شمعة وضعت الشمعة فوق رخام القبر وجلست تتمتم بالأدعية.. كانت المرأة تضع يدها فوق رخام القبر ثم ترفعها وتمسح بها وجه الطفل الذي يضيئه الوهج"[3] فالمعتقد الشعبي يؤمن بالتبرك بالأولياء الصالحين وقدرتهم على تقديم النفع لمن يزور أضرحتهم.

لكن تهمل الرواية أية إشارة إلى أحكام الدين الإسلامي في قضية اللجوء إلى السحرة والمشعوذين والمدعين بعلم الغيب أو نهيها عنه، ولا تشير كذلك إلى تحريم زيارة الأضرحة والتبرك بها، بل تكتفي بوصف تلك السلوكات التي تعكس الثقافة الشعبية للمجتمعين الشرقي والغربي. مما يوحي بتمسك المجتمع بالمعتقدات وببعض العادات والتقاليد المتوارثة أبا عن جد، فما زال الناس يعلّقون التمائم والودائع طلبا للشفاء والبركة والإنجاب ولا يجدون في الأمر حرجا، بل ويحسبون أنهم يتقربون لله عبر تلك الطقوس التي يمارسونها ويدعون غيرهم

---

[1]–الرواية: ج1، ص10–11.

[2]–عبد المحسن صالح: الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1978، ص 70

[3]–الرواية: ج3، ص 66.

للسير على خطاهم وخطى أجدادهم؛ إذن فما ورد في الرواية ترجمة لواقع المجتمعات العربية والغربية وخضوعها لسلطة المعتقد.

يمكن القول إن سلطة المعتقد اكتسبت قوتها من السلطة الاجتماعية وهذا ما نلاحظه على البطل الذي كان في البداية يرفض التسليم لتلك المعتقدات ويرفض الانسياق وراءها، لكنه ما لبث أن سلم بها واتبعها دون مقاومة. كما تطرح الرواية فكرة أن هيمنة المعتقد على الفكر قد تخص فئة معينة من الناس ممثلة في النساء العجائز اللاتي يصغين باهتمام كبير لما تقوله الوسيطة الروحية في (اسكتلندا)، إلا أن الأمر يعمم في سياق الأحداث ليشمل الجميع عربا وغربا، يقول (خليل) وهو يراقب حلقة الوسيطة الروحية التي أشارت إليه دون غيره: "نظرت إليها مذعورا... فهي على اتصال بسيدة من قريباتي، انتقلت إلى الآخرة محنية الظهر، وقد جاءت من تلك البلاد البعيدة تبغي إبلاغ رسالة لي... وأنّ هناك من يناديني نداء ملتاعا يطلب عوني ونجدتي، وأنّ أمامي سفرا قريبا إلى هناك"[1] نقف عند لفظة (مذعورا) التي تعكس الخوف الكبير الذي انتابه حين وُجه الكلام له دون غيره، وما خوفه إلا علامة على أهمية وقع ما ستنقله له ومدى تصديقه لها.

يلجأ الناس في المجتمع العربي والغربي على حد سواء إلى الاتصال بمن يدّعون علم الغيب من وسطاء ومريدين روحانيين؛ (الشيخ، أو الولي أو القديس) مع الإيمان المطلق بأن تنبؤاتهم صادقة وبأن تعاويذهم وطلاسمهم لها القدرة على شفائهم من عللهم وإبعاد الأرواح الشريرة التي تحاصرهم، كونهم يمتلكون قوة خارقة تمكنهم من استبيان القدر واستخباره قبل حدوثه، وتندرج هذه الممارسات ضمن دائرة الوعي القائم الذي تتبناه طبقة اجتماعية معينة أو مجتمعات برمتها جراء تراكمات (فكرية، تاريخية، دينية، اقتصادية واجتماعية)، وتتفاوت سطوة المعتقد من مجتمع لآخر إلا أنه لا يمكن القول بانعدامها مهما كان نصيب ذاك المجتمع من التقدم والرقي.

هذا "لأنّ الاعتقادات الخرافية موجودة وإن اختلفت أثوابها التي تلبسها بين بيئة وأخرى"[2] فهي موروث جمعي تتناقله الأجيال جيلا عن جيل ليتسم بطابع الشمولية مهما كانت الاستثناءات؛ لأن المعتقد حسب الرواية راسخ في فكر المجتمعين شيوخا وشبابا

[1]–الرواية، ج1، ص 60.

[2]–عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص 69.

ومثقفين وجهلة، فهو المقدس الواجب احترامه، وهذا البعد التقاربي يفضي إلى ائتلاف وتشابه خارج حدود العلاقة التفاعلية بين الأنا والآخر؛ لأنه ببساطة ائتلاف مرتبط بإنسانية الإنسان الذي يتفاعل في حركية دائمة بحثا عن ذاته.

تعرف المجتمعات الغربية سيطرة النزعة العقلية على الحياة الاجتماعية، مما يجعل من الميل المجتمعي للإيمان بالمعتقد محاولة لخلق توازن بين النزعة المادية والنزعة الروحية التي لا يمكن إبعادها نهائيا عن المجتمع الغربي، الذي يجد أن الاتصال بعالم الأرواح أمر ممكن وله مختصون ومؤهلون على دراية بالأمور الغيبية، وهو يكنّ لهم من القداسة والرهبة الشيء الكثير. يقول (خليل) في وصف (اسكتلندا): "الجمعيات الروحية.. تنتشر في كل مكان، لكي تعيد التوازن إلى هذا المجتمع الذي احتفل بإنجازات العقل وتناسى جلال الروح"[1] إذن فالوعي القائم "يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة أو المجموعة الاجتماعية من حيث علاقتها المتعارضة ببقية الطبقات أو المجموعات"[2] والمجتمع الغربي في ظل طغيان المادة وجد في المعتقد حلا لمشكلته، ومنه فالوعي القائم حاليا كان في فترة سابقة وعيا ممكنا تنشده طبقة معينة لم تجد توافقا لها مع النهج العقلي المطلق الذي فرضته النهضة الأوربية، والذي بدوره أبعد عن المجتمع روحانيات ألفتها لقرون خلت، فوجد في الأحلام نبوءات صادقة وقدرا محتوما يستأنس بها للتخفيف من مفاجآت القدر المجهول.

ومنه نصل إلى أن العلاقة الجدلية بين الوعي القائم والوعي الممكن هي علاقة نزاع دائم وتقبّل المجتمع للوعي الممكن لن يكون إلا تقبلا مؤقتا يتلاشى مع مرور الزمن ليظهر وعي آخر يسعى إلى تقويضه وفرض الجديد. كما نصل إلى أن هيمنة المعتقد وعي قائم كان ولا يزال ساريا على الفرد العربي والغربي على حد سواء ولغاية يومنا هذا، وهو ائتلاف وتشابه ثقافي بين الثقافتين العربية والغربية مفاده أن للموروث الشعبي سلطته التي لا يمكن أن تطمس أو أن تتجاوز بسهولة في كل المجتمعات؛ لأنه أساسا يرتبط بهوية الشعوب وثقافتها.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 57.

[2]–جابر عصفور: نظريات معاصرة، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص110.

3. الإيديولوجيا وتوافق الرؤية الحضارية في الثلاثية

1.3. الرؤية وصراع الوعي (القائم والممكن) في الغرب

يعيش العقل البشري في أي مكان وزمان رحلة دائمة في البحث عن تطوير ذاته وتوفير الجو الأنسب للحياة، بتحقيق سبل الرفاهية المادية عبر تطوير أو اختراع وسائل تكنولوجية جديدة. كما يسعى أيضا إلى ضمان راحته النفسية وحقوقه المكتسبة التي يعمل على تثمينها، وتوسيع دائرتها كلما استطاع لذلك سبيلا، وهذا من خلال سن قوانين وإتباع قواعد تنظيمية تثمن مدنية الإنسان وتحضره. ومع هذا يدخل الوعي البشري لفئة معينة تتبنى فكرا مغايرا في صدام مع ما هو قائم في المجتمع، بالسعي لتجاوزه وإحلال وعي بديل يكون دائما مدعوما بتأييد فئة تنتمي للمجتمع ظاهريا، وتسعى لإحداث التغيير الذي تطمح له كلما سنحت لها الفرصة لذلك.

يذهب (لوسيان غولدمان) عبر الآليات الإجرائية للبنيوية التكوينية إلى تقسيم الوعي البشري لأنواع، ويمكننا أن نصنف **الوعي القائم** بأنه الوعي الأساس لأي مجتمع من المجتمعات، فهو النظام الذي يعتمده أي مجتمع دستورا فوقيا يسعى لتنظيم الحياة الاجتماعية وتحقيق انسجامها. فتظهر سلطة الوعي القائم من خلال الأعراف الاجتماعية، وصوت المجتمع الرافض لأي اختراق يخالف مضامينه العريقة والمتوارثة جيلا عن جيل. والتي يرى أنها أساس تحقيق العدالة الإنسانية وعلى الجميع الالتزام بها.

تعرض ثلاثية (الفقيه) جانبا هاما من حياة المجتمعين الشرقي والغربي من خلال تصويرها نمط الحياة الاجتماعية، مع الإقرار بوجود اختلافات جوهرية بين ثقافة المجتمعين والتي ترجع للاختلاف الديني والفكري والفلسفي...إلخ، إلا أننا نجد توافقا في كبرى المعالم التنظيمية للوعي القائم عند الشرق والغرب، والتي تشترك في مراميها الإنسانية، المستمدة أسسها بالدرجة الأولى من إنسانية الإنسان.

يميز (غولدمان) بين **الوعي القائم** و**الوعي الممكن** فالأول وعي بسيط ساذج يفرض كسلوك لا مجال للتأمل والتفكير فيه وكثيرا ما يرتبط بسلوك عامة الناس، أما الوعي الممكن فهو مرتبة لا يرقى إليها إلا من كان له حظ من الثقافة والفكر يسخرهما لبلورة مصالح الجماعة، حينها يرتفع الوعي القائم إلى مستوى الوعي الممكن؛ لأنه نتاج فئة لها حضورها

الفكري وارتباطها الإيديولوجي الذي من خلاله يتطور الفكر الاجتماعي في حركية ترفض جموده[1]، فالصراع بين الوعي القائم والممكن حركة فكرية تعرفها جميع المجتمعات الإنسانية كتعبير عن التطور ومواكبة متطلبات العصر.

يجد فكر البطل المتمرد انسجاما والمعطيات الأيديولوجية للمجتمع الغربي، فكل من (دونالد) و(ليندا) و(ساندرا) شخصيات تتبنى وعيا مناهضا للوعي الاجتماعي القائم بـ(اسكتلندا)، ليتآلف الوعي الممكن المناهض لكل القيود الاجتماعية وعلى رأسها مؤسسة الزواج وعلاقة الرجل بالمرأة في دائرة أوسع، والتي تقف أمام رغباتهم الجارفة وحريتهم المطلقة تحت دعوى الامتثال للضوابط الدينية والأخلاقية، لتعمل هذه الفئة على فرض حمولاتها الفكرية الجديدة وتطبيقها على أرض الواقع متجاوزة قوانين المجتمع الغربي (الوعي القائم) وأعرافه.

تبدأ شرارة التمرد من أسرة تعرف استقرارا ظاهريا: " ليندا ودونالد مثال لصفاء العلاقات الزوجية وثباتها، وسط بيئة تزهو بتناقضاتها، وحرية العلاقات فيها، وتمرد أهلها على سلطة المؤسسات بما في ذلك مؤسسة الزواج"[2] فرغم اعتبار الأسرة المؤسسة النواة والأساس لبناء مجتمع متماسك سليم. نجد أن الروائي يشير إلى تمرد الغرب عليها ونقض عهد الوفاء الذي يقسم عليه الطرفان أمام راهب الكنيسة أثناء مراسم الزفاف، فـ(خليل) يرى في سلوكهم إنصافا للنفس وتحررا من قيود بالية فرضت منذ قرون طويلة تحت مسمى مؤسسة الزواج، "الزواج ذاته. هذه المؤسسة الاجتماعية المهولة، التي عاشت عبر عشرات آلاف السنين محاطة بالإكبار والإجلال. كيف جاءت؟ ومن أين جاءت؟ وما الذي أوجب ظهورها؟ ولماذا بقيت معنا الآن؟ لماذا إذن نمنحها قدسية لا تستحقها، ما الذي سيحدث لو اتفقنا جميعا على إلغائها؟"[3] وهنا يوجه البطل دعوة صريحة للتمرد على الوعي البشري كافة، والانقلاب على سنن البشرية ككل وليس وعيها القائم فقط؛ لأن الزواج رابط تتبناه الأمم والحضارات من سالف عصورها وما الدعوة لإلغائه إلا تطاول وتمرد عليها. فالتساؤل والتشكيك في مصداقية

[1]–رحاب صبرا: البنيوية التكوينية وقراءة النص الأدبي، أوراق ثقافية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج1، عدد4، 2013، ص9

[2] –الرواية، الجزء 1، ص 16

[3] –الرواية، الجزء 2، ص 53

هذه المؤسسة سعي صريح لغرس بذور الشك والريبة في أحد أسس المجتمع ودعائم استمراريته.

يعيش البطل في عالم تُكسر فيه القوالب التنظيمية والأخلاقية بسهولة مما جعله يتمرد هو الآخر على الوعي الاجتماعي القائم، شأنه شأن الكثيرين من قاطني المدينة عربا كانوا أم غربا. فالمجتمعات الغربية تمردت على نظمها الاجتماعية تحت غطاء الحرية الشخصية التي يطالب بها الوعي الممكن بإصرار. وهو الأمر الذي يتبناه البطل ويسعى لتجسيده عند رجوعه للوطن، غير أن توافق فكر البطل مع فكر الآخر في بيئته ونصرته له لا يؤتي نفس الثمار في بيئة عربية إسلامية لها مقوماتها وفلسفتها وفكرها الخاص.

يبدأ صراع الوعي الممكن ضمن الثلاثية داخل الأسرة الاسكتلندية النواة التي كان طرفاها (دونالد) و(ليندا)؛ تمثل (ليندا) نموذج الزوجة الشابة، والمرأة المثقفة المسؤولة عن أمور بيتها وزوجها. إلا أنها تقدم على الخيانة الزوجية أمام مرأى ومسمع زوجها دون إقامة اعتبار للوازع الديني والأخلاقي، ولا حتى للرقابة الاجتماعية. يظهر (خليل إمام) هنا شريكا لها في الخيانة وهو الطالب الأكاديمي الوافد الليبي العربي إلى (اسكتلندا) الذي استأجر غرفة بالطابق العلوي لمنزل (ليندا) هروبا من الرطوبة التي ميزت الأحياء الجامعية هناك. بعد مدة من قدومه منزل (دونالد) تتطور علاقة مشبوهة بين المستأجر وربة البيت، علاقة غير مرحب بها اجتماعيا تثير حفيظة المجتمع وتصبح حديث العام والخاص. كون (ليندا) تتجاوز عتبة المحظور وتتبع أهواء الجسد متجاهلة الأطر القائمة في المجتمع الغربي وقيمه الأخلاقية التي تنبذ الخيانة تحت أي عنوان.

يقول (خليل): "هناك من يتحدث عنا ضاحكة قالت ليندا، تقول ذلك بلهجة بطل في مسرحية إغريقية يتحدث عن تعليمات أصدرها زيوس رب الأرباب، لقد انتهى عصر الآلهة الأولمب الذين يقررون مصائر البشر، وأضحى الإنسان حرا.. أطردهم جميعا من ذهنك"[1] تحاول (ليندا) التظاهر بأن الإساءة لشرفها لا تعنيها، وتعلن موقفها المتمرد الرافض للسلطة الاجتماعية التي تَذكُرها و(خليل إمام) بالسوء وتدين ما اقترفاه معا وما تشبيهها لـ(خليل) بالبطل الممثل لإحدى المسرحيات الإغريقية، والمتحدث عن تعاليم الآلهة إلا باب من أبواب التهكم والسخرية؛ لأنها تراه خاضعا ومنساقا لوطأة القيد الاجتماعي السائد في وطنه العربي

[1]–الرواية: ج1، ص 63–64.

بل وتجد فيه رجعية وكأنه قادم من عصور غابرة لا تعرف حقوقا للبشر ولا تحترم رغباتهم، وهي النظرة الدونية للغرب عموما تجاه كل قادم من البلاد العربية، فالغرب يرى في أناه مركز الحضارة والتطور وفي الآخر العربي رمزا للتخلف والتبعية، وهي نتيجة توصل إليها العديد من النقاد والباحثين الذين درسوا علاقة الشرق بالغرب ولم يعد من الصعب الوقوف عليها في الأعمال الأدبية الإبداعية عربية كانت أم غربية.

لم تكن العلاقة التي جمعت (خليل) بـ(ليندا) انتصارا لنداء القلب كما كان يظن، بل كتشف فيما بعد قيامها على أيديولوجيا نفعية سعت من وراءها لتحقيق أمومتها التي لم تُحصلها قبل قدومه. ورغم إدراكها أن ما تقدم عليه يؤذي زوجها المسالم والمحب (دونالد) ووعيها بأن ما تقدم عليه يعد سلوكا منبوذا لا يقبله أي زوج ولا أيَّ مجتمع، مهما بلغ من التحرر والانعتاق عن منظومة القيم أعلى درجاته، إلا أنها تنفذ خطتها حتى النهاية.

أصبح منزل (دونالد) مسرحا للخيانة العلنية، التي ذاع صيتها لاسيما مع جرأة (ليندا) ومرافقتها (خليل) وسهرها معه لساعات متأخرة من الليل، في غياب تام لأي رد فعل من زوجها الذي يقف موقف المتفرج على مسرحية تراجيدية كان بطلها الغائب. هذه السلوكات التي يرى فيها الغرب نوعا من الحرية الشخصية كانت أساس تصدع العلاقات الزوجية فيه. فما (دونالد) و(ليندا) إلا عينة من الأسرة الأسكتلندية التي –وإن عرفت وِفاقا في بداياتها تكوينها– إلا أنها في مواقف كثيرة تنتهي بالانفصال. وهو ما وقع مع (دونالد) الذي ادعى قبول العلاقة الناشئة بين (خليل) و(ليندا) لكن صموده لم يدم فترة طويلة، فغادر المنزل وترك الوظيفة وسعى لإقامة علاقة مع نادلة بإحدى الحانات ردا لاعتباره ولرجولته المهانة ولكبريائه الجريح. فقد كان موقفه مسالما وانسحابه عن المشهد سلسا، فـ(دونالد) شخصية إشكالية تحمل فكرا متأثرا بالديانة البوذية وبكتب الأرواح مما جعله مختلفا وغريبا في مواقفه وردود أفعاله، حتى وإن تعلق الأمر بتقبل الخيانة الزوجية التي تحاك أمامه.

يشهد المجتمع الغربي ظواهر كثيرة مماثلة لما يحدث بمنزل (دونالد). فالأمر عائد إلى كون البيئة الغربية بيئة مليئة بالمغريات التي تجعل من الخطيئة أمرا توافرت مقدمات حدوثه، لاسيما ما تعلق بالاختلاط بين الجنسين، وانتشار بؤر الفساد، والعري، ومرافق الطرب، والرقص، والمجون. كل هذه الأجواء والمغريات كانت تمهيدا لسلوك طريق الانحراف والتمرد

على القيم الاجتماعية والأخلاقية، التي جعلت المجتمع الغربي يعيش حالة من الشتات الأسري أدت إلى ارتفاع نسب الطلاق به إلى أرقام قياسية.

مهد (الفقيه) في بداية الثلاثية إلى الانعتاق والانحلال الأخلاقي الصارخ الذي يعيشه الفرد داخل البيئة الغربية، إلا أن ذلك لم يخفّف حدّة الدهشة السردية التي صنعها قبول (دونالد) أن يشاركه رجل آخر زوجته شرط أن لا يخسرها؛ " إنني لا أقيم اعتبارا للمؤسسات. وإذا اتسعت دائرة السعادة التي تصنعها ليندا لتشمل إنسانا غيري، فإن ذلك لن ينقص من سعادتي شيئا"[1]

يصاب البطل بدهشة كبرى وهو يتلقى موقف (دونالد) من علاقته بـ(ليندا)، فهو كلام يرفضه المنطق والطبيعة البشرية معا ويجد العقل صعوبة في استيعابه "صنعنا مثلثا تتساوى أضلاعه، ووقفنا في زواياه نراعي المسافة التي تحفظ له استقامته واتساقه"[2]، إن الأصل في أي علاقة زوجية أن تبنى على وفاء متبادل بين الرجل والمرأة، في حين نجد (دونالد) يتقبل نشوء علاقة بين زوجته وأجير غريب حل بمنزله، قاتلا بذلك غيرة الرجل وراميا بكرامته سطح الأرض.

يصف (خليل) سلوك (دونالد) "بالمأثرة الإنسانية"[3] فقد أراحه حسب قوله من تأنيب الضمير الذي كان يضج مضجعه كلما خلا إلى نفسه، وهو بهذا يجد دعما آخر لاستمرار علاقته بـ(ليندا) التي تكتسي شرعيتها وتخرج –حسبه– من دائرة الخيانة طالما أن الزوج على دراية بها. لنصل عبر الأحداث السردية المتواترة أن المجتمع الغربي يعرف خللا في تركيبته الاجتماعية انطلاقا من تمرده على الأخلاق والضوابط الاجتماعية تحت قناع الحريات الشخصية.

في سياق مشابه يعيش (عدنان) صديق البطل تجربة محزنة، فبعد أن أحب وتزوج امرأة اسكتلندية ورزق منها بطفل، جاءت تطلب منه الطلاق ببساطة لأنها أحبت شخصا غيره، لتتركه يجوب أروقة المحاكم مطالبا بابنه، لذلك يجد (خليل) في موقفه من علاقته بـ(ليندا) أثر جرح قديم لا يزال ينزف "إنه لا يستطيع أن يرى في ليندا إلا نسخة من زوجته

[1]–الرواية: ج1، ص52.

[2]–الرواية: ج1، ص 43.

[3]–الرواية: ج1، ص58.

التي هربت مع رجل يسميه رفيقها في الخيانة"[1] في حين أن (خليل) لا يرى فيما أقدمت عليه زوجة (عدنان) أي خطأ طالما أنها انتصرت لعواطفها وصارحته بالأمر. لكن لا تنسب الرواية موقف البطل من قصة (عدنان) إلى كون البطل شريكا في الخيانة بل لكون الوعي الممكن فيها يتبنى فكرا تحرريا يقفز فوق كل الحواجز، فيدعم التمرد على جميع القيم التي من شأنها أن تقف أمام ما يريد، سواء أكان ذلك في المجتمع الغربي أم العربي.

لم يقف الوعي الجمعي القائم موقف الصامت أمام ما يحدث داخل منزل (دونالد)؛ إذ نجد (عدنان) الصديقَ المقرب من (خليل) يحذره من مغبة التورط في علاقة مشبوهة ومستنكرة أخلاقيا واجتماعيا مع امرأة متزوجة، وقد جاء يعلمه أنه سمع أحد رواد حانة العناقيد يطلب من (دونالد) أن يطرده من بيته لاسيما بعد أن صارت قصته مع (ليندا) حديث جميع رواد (حانة العناقيد). فيقف (خليل) موقف المدافع عن (ليندا) وينفي عنها الخيانة طالما أن زوجها على دراية بالأمر.

- "عدنان: هل تصدق أن رجلا يرضى بشيء كهذا؟
- المشكلة أنه راض وأنت الذي لا تريد أن ترضى.
- وهل تثق أنت بامرأة تخون زوجها أمام عينيه"[2]

يتكلم (عدنان) بمنطق الرجل العربي الغيور الذي لا يقبل الفاحشة على أهله، ويرى ما يحدث مع (خليل) من الطابوهات الكبرى ما دام الأمر منافيا للأخلاق والقيم الإنسانية. ف(عدنان) هنا يتبنى الوعي القائم في المجتمع الغربي والذي لا يختلف كثيرا عن الوعي العربي القائم الذي ينبذ الخيانة ويجرمها.

يقف كل من البطل و(دونالد) و(ليندا) في مواجهة الوعي القائم الذي لا يقبل بأي حال من الأحوال الخيانة الزوجية. غير أن البطل يسعى إلى تجاوز الواقع الفعلي عبر قناعاته الخاصة "إن ما بيني وبينها شيء فوق هذه المعايير التي يقيس بها الناس المشاعر والعواطف. فوق تعاليم المؤسسات التي تريد أن تمسح أشواق الإنسان وتطالبه أن يتنكر لذاته الحقيقية ويرفض الإنصات لأي هاتف يصدر من داخله"[3] ف(خليل) ينتصر لما يسميه

[1]–الرواية: ج1، ص45.

[2]– الرواية: ج1، ص46.

[3]– الرواية: ج1، ص46.

الهاتف الداخلي (المشاعر) ويقر أنها فوق تعاليم المؤسسة الاجتماعية والدينية الصارمة التي توصد في وجهه كل سبل النوال، وتجاهل هذه المشاعر والعواطف خيانة للنفس قبل أن تكون خيانة للآخرين.

يعمل كل من البطل و(دونالد) و(ليندا) على محاولة إبقاء العلاقة المشبوهة طي الكتمان، لأنهم موقنون برفض المجتمع لها مهما كانت صفتها، وهي أمر تنبذه كل الأعراف والمجتمعات شرقية كانت أم غربية، أما ائتلاف الوعي هنا فهو ائتلاف إنساني بعيد عن كل الأيدلوجيات والمصالح، لذلك تتجنب الأسرة –بعد نشوء هذه العلاقة– استقبال الأصدقاء مخافة أن تصير العلاقة المشبوهة حديث العام والخاص" لم أعد أرى أحدا من الجيران الذين تعودت أن أراهم يزورون أحيانا دونالد وليندا. إنهما عن عمد لا يريدان زوارا في بيتهما خوف أن يشك أحد في هذه العلاقة التي تربطني بليندا"[1] فيجد الوعي الممكن الذي يتبناه البطل بمعية (ليندا) و(دونالد) والقائم على كسر قداسة الرابطة الزوجية وجعلها شراكة ثلاثية رفضا من الوعي القائم الراسخ في الذهنية الاجتماعية، لذلك نجد الوعي الممكن يعمد إلى التجسّد في الخفاء بعيدا عن أعين الرقابة الاجتماعية التي ترفض الخيانة وتنكرها وتحارب مرتكبيها بالنبذ والقطيعة في عوالم الغرب المسيحية، وبالرجم والجلد في عوالم العرب المسلمين.

تقف الدراسات السوسيولوجية الغربية على أسباب استفحال ظواهر اجتماعية مماثلة، كقضية الأم العازبة، وزواج المثليين والطلاق وغيرها، والتي تقابل في البداية بالرفض الكلي من السلطة الاجتماعية، لكن ومع انتشار الظاهرة واستفحالها تصبح ظاهرة مألوفة بعد كسر الحاجز النفسي المستنكر لها. بل وتصبح مع الوقت ظاهرة متقبلة اجتماعيا، وقد تخصص قوانين تشرعها وتحمي أصحابها. ففي (أوروبا) وبعد التمرد على الكنيسة وسلطتها أصبح التمرد على أي شيء آخر ممكن الحدوث.

لذلك فالوعي الممكن في المجتمع الغربي أو غيره يعمل على عامل المطالبة المستمرة والممتدة حتى يقبل اجتماعيا ويصبح وعيا قائما. فقضية المثليين كانت في بداياتها أمرا مبتذلا ومع استمرارية طرحها صارت فئة يُفرض تقبلها ضمن المجتمع مشكّلة نموذجا لانتصار الوعي الممكن على الوعي القائم في المجتمع. وهنا نصل إلى أن الوعي الإنساني وعي متغير وغير ثابت ما لم يكن مستندا على أسس أصيلة ترتبط في الغالب بالوحي

[1]–الرواية: ج1، ص 56.

السماوي المشرع والمنظم لحياة البشر، لأن التغير الكوني وحركية الفكر البشري غير المستقرة تأبى الثبات على نهج واحد، فما يرفضه الوعي اليوم قد يقبل غدا طالما ظل الطرح قائما.

يدخل النص الإبداعي أحد سبل فرض الوعي الممكن ومحاولة إقراره وتجسيده على أرض الواقع فـ(غولدمان) يرى أن "الفرد يبدع كونا متخيلا يعبر به عن رؤية اجتماعية تمتلك وعيا تريد أن تكوّنه عن الوضعية التي تطمح الوصول إليها"[1] ولعل أهم وضعية تسعى إليها الثلاثية هي تحرير علاقة الرجل بالمرأة من أي ضابط أو قيد تنظيمي وإعلانها حرية شخصية، فـ(خليل) يرى في علاقته بـ(ليندا) شيئا يتجاوز المعايير التي تقاس بها المشاعر والعلاقات وأي تجريم لها يعد " خيانة لأنفسنا قبل أن تكون خيانة للآخرين"[2] فنجد أن الرواية تصنع من (خليل) و(دونالد) و(ليندا) شخصيات تتبنى وعيا ممكنا يقف في حالة صراع مع وعي قائم داخل المجتمع الغربي.

تقدم الرواية (دونالد) شخصية مثيرة للجدل؛ فما من رجل يتقبل فكرة أن يشاركه آخر زوجته كونه أمرا منافيا للطبيعة البشرية، والأصل أن يدافع باستماتة عن شرفه وعرضه ولكن طرح (دونالد) جاء موافقا لمسار الرواية وأيديولوجيتها التمردية الرافضة للالتزام بأي شيء. فلو تفحصنا مسار الرواية من بدايتها إلى نهايتها لوجدنا أن رؤية البطل ورؤية (دونالد) تسيران في خط واحد، فـ(الفقيه) يحاول أن يدعم رؤيته بتأييد شخصية فاعلة أخرى ممثلة في (دونالد)؛ " كنت أعرف أن هذا الضعف لم يأت إلا لأنني أمثل دورا ليس دوري.. حاولت طويلا أن أرمي نفسي على القبول بتلك الارتباطات البيتية والوظيفية التي لم أخلق لها إلى أن جاءت الانهيارات العصبية تطالبني بلغتها القوية أن أحرر روحي من تلك القيود وما إن فعلت ذلك حتى تعافيت من مرضي"[3] فدونالد بدوره صار يري في مؤسسة الزواج قيدا لا بد من التحرر منه.

---

[1]–لوسيان غولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: يوسف أنطاكي، مراجعة محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، دط،1996، ص 16.

[2]–الرواية: ج 1، ص 46.

[3]–الرواية: ج1، ص 140.

بعد انفصال (دونالد) و(ليندا) يقر لـ(خليل) أنه لم يتمكّن من الصمود طويلا أمام مسؤولية الزواج والتزاماته القاسية، التي انعكست سلبا على صحته النفسية والجسدية " كنت طبيعيا قبل الزواج ولكن ما إن تحوّلت العلاقة إلى زواج وطقوس وواجبات حتى أحسست بالضعف الذي تحول فيما بعد إلى عجز كامل، ولهذا لم أعارض أن يكون لليندا علاقة جانبية وجئت أنت لتقدم خدمة لي ولها كان ترتيبا يناسب الجميع"[1] فنجد أن ما يصرح به (دونالد) في نهاية الأمر يعد تأييدا لتوجه البطل في ذم مؤسسة الزواج والإقرار بفشلها في صنع سعادة البشر.

2.3. الرؤية وصراع الوعي (القائم/الممكن) في الشرق

مهما ابتعدت البلدان واختلفت الأيديولوجيات واللغات يبقى طموح البشر في إحداث تغيير لكل ما هو قائم أمر تطلبه الذات البشرية، فـ(خليل إمام) بإقامته في الغرب وتشربه من الثقافة الغربية بطريقه مباشرة تبنى الفكر التمردي الخاص بها، وعند عودته لبلده المعروف عنه الالتزام والمحافظة يجد جماعة تتبنى فكرا تمرديا مناهضا للواقع أيديولوجيا وتحرريا، فعاد الوعي الممكن يعمل بالخفاء محاولا كسر الصورة النمطية التي ألفها المجتمع الليبي، ونجد ذلك في شخص المرأة الليبية تحديدا (سناء) المثقفة التي ترفض أن ينظر إليها فقط كجسد أنثوي، بل تعمل على فرض وجودها وتحقيق نجاحها وأحلامها، فتبدو متمردة في لباسها وزينتها في مقر عملها مما جعلها تواجه ضغوطات المجتمع ووعيه الجمعي الرافض.

يظهر التمرد كذلك في شخص (سعاد) المرأة المتحررة التي تقبل أن تكون بائعة هوى، فتعيش فرحه الصيف في اللهو والعبث، لتستقبل الخريف بمحاوله قطع شريانها محاولة الانتحار أكثر من مرة. أو في شخص ملحنين ورفقاء (سمر) في القرية السياحية الذين يحملون أفكارهم المتمردة عن الواقع والعيش في عوالم شبيهة بعوالم الغرب المتحرر "فالزخم الجمالي والموسيقي واللغوي الكامن في النص الأدبي، هو نفسه أيديولوجي"[2]فاستحضار الفنون واختيار نصوص الغنائية بعينها لا ينفك يخدم إيديولوجية الروائي.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 140.

[2] –حلم سالم: الشعر والأيديولوجيا: خواطر في فكر الشكل، أدب ونقد، العدد 87، نوفمبر 1992، ص 48،49.

يظهر إذا التوافق والائتلاف بين المجتمع الغربي والشرقي من خلال الخضوع للوعي القائم الذي تفرضه المؤسسة الاجتماعية عليه. أو في تبني مجموعات بشرية فيها وعيا ممكنا تعمل جاهدة على إرساء دعائمه وجعله وعيا قائما بديلا عن الوعي الجمعي السابق في حركة دؤوبة وصراع دائم تفرضه سنة التغيير لا الثبات.

4. الائتلاف الحضاري وأزمات الحوار الثقافي

1.4. الحوار الثقافي وتشكل أزمة الهوية بين الشرق والغرب:

تشكّل الفئة المثقفة قاعدة اجتماعية لها وزنها وتأثيرها على المجتمع، فالمثقف أشبه ما يكون بالترسانة المسلحة؛ لأنه يربط بين البنية الاجتماعية والبنية الحاكمة باستيعابه وترجمة ما يدور في الحياة السياسية، ونقلها للطبقة البسيطة التي حتى وإن صعب عليها فهمها فإنها تسلم بموقفه ورضاه سواء بالقبول أم بالرفض، إلا أن وظيفة المثقف ليست متاحة لجميع المثقفين على حدّ تعبير (أنطونيو غرامشي[1]Antonio Gramsci) * لعدم امتلاكهم القدرة على أداء دور المثقف الفاعل. وفي جهة أخرى يظهر المثقف العضوي الذي يعتبره (غرامشي) مرتبطا على نحو مباشر بجهات تجارية تسعى عبره لاكتساب القوة وفرض السيطرة بل وأن يكون دعامة للحكم وضمانا لاستمراريته.

تمنح الثقة الاجتماعية للمثقف وسام الاستحقاق الاجتماعي؛ كونه عنصرا فاعلا يتم به ضمان الاستقرار للجميع. هؤلاء الذين يطلق عليهم (إدوارد سعيد) لقب **المثقف الحقيقي**؛ فـ " هم الذين لا يهدف نشاطهم أساسا إلى تحقيق أغراض عملية، وكل الذين ينشدون السعادة في ممارسة فن ما أو علم ما أو في تأملات ميتافيزيقية؛ أي باختصار في التحلي بمزايا

---

[1]– Georg hoare. Nathan Sperber. La trajectoire d'Antonio Gramsci https://www.cairn.info/introduction-a-antonio-gramsci--9782348045752-page-11.htm?contenu=article22:00، 2023/09/22

*أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci): فيلسوف إيطالي، ومناضل ماركسي، وناقد مسرحي (1891–1937)، يطلق على فكره اسم الغرامشية وهي فلسفة البراكسيس، أدخل السجن لمدة عشر سنوات ومات تحت التعذيب لأفكاره المعادية والمناهضة لستالين، ومن أهم مؤلفاته: دفاتر السجن (the prison notebooks)، تأثر به عديد المفكرين الغرب أمثال دفيد هارفي (David Harvey)، نعوم تشامسكي (Naom Chomsky)، ميشال فوكو (Michel Foucult).

غير مادية "[1] فـ(إدوارد سعيد) يمنح لقب المثقف الحقيقي إلى كل فاعل ومؤثر في المجتمع، يجعل غايته المثلى تحقيق المصلحة العامة بعيدا عن كل غرض مادي دنيوي.

وإذا أسقطنا فكر (غرامشي) ونظرته التصنيفية للمثقف على الرواية نجد أن مثقف (الفقيه) يدرج ضمن لائحة **المثقف التقليدي** بل والأقل شأنا منه، كون هذه الفئة تضم المعلمين ورجال الدين والإداريين الذين يمضون حياتهم في تقديم خدمة واحدة تتكرر عبر الزمن، وعلى نبل مهمتهم إلا أنها لا ترقى لإحداث التغيرات الكبرى التي من شأنها تغيير الموازين التي يقودها في الغالب رجال الفكر والفلاسفة عبر تطلعاتهم الفاعلة وقوة الإقناع لديهم، والمعتمدة على رجاحة العقل وحسن الاستشراف والتقدير.

وبوصف البطل فردا ينتمي للفئة المثقفة كونه يحمل أعلى رتب الجامعات العالمية، التي أهلته لشغل وظيفة أستاذ جامعي للغة الانجليزية في جامعة (طرابلس). نجد أن دوره كشخص فاعل اجتماعيا يتسم بالسلبية والفتور؛ لأنه جعل من وظيفته كأستاذ بالجامعة لا تتعدى كونها مصدر رزق يقتات منه، ولعل السبب في ذلك هو عجزه عن تغيير الواقع ليكون على الوجه الذي يتمناه فقرر الانطواء والسلبية " فأزمة المثقف تتمثل في شعوره بالمسؤولية يرافقها الشعور بالعجز عن تغيير الواقع وتتكثف مأساته ليس فقط في ملايين الجدران التي تفصل ما يتبناه من قيم مع ما يعيش عليه الناس في المجتمع، ولا لأنه كذلك لا يحصل على امتيازات اجتماعية في مقابل امتيازاته الثقافية إنما هي أساسا في فقد لغة التواصل، ولذلك فهو في الغالب يكتفي بتدجين أفكاره مؤثرا العزلة"[2] فمثقف (الفقيه) وأمثاله كثر في الوطن العربي ممن يرى في شهادته الجامعية وسيلة لكسب الرزق، شأنها شأن باقي المهن والحرف اليدوية التي يتقنها عامة الشعب. مما يجعل دور المثقف ينحرف عن مساره الصحيح معلنا اضطرابا هوياتيا صارخا قد ينتهي بقطيعة وتنكر لكل مقوماته وأصوله ويفضي لأزمة هوية صارخة تستوجب البحث عن حلول طارئة. وهو ما يذهب إليه كذلك المفكر (علي حرب) في كتابه (أوهام النخبة) حين يشير إلى الصراع الداخلي الذي يعيشه

[1]–إدوارد سعيد: صور المثقف (محاضرات ريس سنة 1993)، تر: غسان غصن، قصر النهار للنشر، دط، بيروت، 1994، ص 22، 23.

[2]–أميرة الزهراني: الذات في مواجهة العالم تجليات الاغتراب في القصة القصيرة في الجزيرة العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 182، 183.

المثقف؛ إذ يرى أن صورة المثقف قد اهتزت "سواء في نظر نفسه أو في نظر غيره، ‘نه لم يعد يثق بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكونه صاحب عقيدة صلبة قادرة على قود الناس لتطوير المجتمع وتغيير العالم"[1] هذه السلبية التي تمس النخبة كفيلة بغرس عجز متجذر في الفكر العربي، وقتل أي فكر تنموي وحضاري بناء يكون بمثابة الدرع الواقي للهوية من التشتت والاستلاب وهذا باسترداد الأنا ثقتها بنفسها، ويقينها بإمكانية استرداد المكانة الحضارية الغابرة.

تفرض قضية الهوية نفسها على الساحة العربية والعالمية، لتكون من أبرز القضايا المعاصرة: فكريا، وسياسيا، وثقافيا لارتباطها الوثيق بالماهية الحضارية وعلاقتها بالآخر. لذلك فقد لقيت اهتماما كبيرا لدى الباحثين في عديد التخصصات. بل صارت حديث الساعة لارتباطها بقضايا متشعبة كالتراث والأصالة والعولمة...إلخ. والأصل في قضية الهوية الاختلاف لأن الهوية العربية الإسلامية تختلف عن الهوية الغربية، إلا أن موضوع الهوية العربية وأزمتها في الثلاثية كان نتاج اللقاء الحضاري الذي جمع الأنا بالآخر.

من الناحية اللغوية نجد لفظ الهوية مشتقا من: "هُويّة هُوَّةُ وقيل، الهُويّة بئر بعيدة المهواة، وعرشها سقفها المعميّ عليها التراب فيغمر به واطئه فيقع فيها ويهلك"[2] ليقصد بالهوية العمق والغور إلى أعمق نقطة.

كما ورد في (معجم كشاف اصطلاحات العلوم والفنون) "أن الهُويَّة بضم الهاء وياء النسبة هي عبارة عن التشخص وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين.. وقد تطلق على الماهية مع التشخص"[3] فيرتبط معنى الهُوية ب "هُوَ" و"هي" أي بالتميز والتشخيص والانفراد عن الغير.

أما من الناحية الاصطلاحية فيتعذر وجود تعريف جامع مانع للمصطلح لنقف أمام تعريفات عديدة تختلف باختلاف الانتماءات الفكرية والفلسفية والمراحل التاريخية باتجاهاتها الأيديولوجية، فعلم الاجتماع وباعتباره المجال الأقرب للدراسة يجعل من الهوية ظاهرة اجتماعية تميز الجماعة البشرية عن غيرها لاشتراك عناصر متجانسة في تكوينها، كالدين

---

[1]–علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط 3، بيروت، لبنان2004، ص 41

[2]– محمد بن مكرم بن علي(ابن منظور): لسان العرب، ج15، ص.116

[3]–محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مكتبة ناشرون، ج2، لبنان، 1996، ص 1745.

والثقافة والسياسة والاقتصاد. يعرفها (محمد الكوني) على أنها "مجموعة من التصنيفات الانتمائية التي يرى بواسطتها الإنسان نفسه ومحيطه"[1]

فالهُوية بوصفها تمثلا ذهنيا يحفر في وجدان كل فرد منا (الهوية الشخصية)، وداخل وعي المجموعات الاجتماعية التي تصنع تميزها عن غيرها عبر جملة الخصائص الحضارية لكل جماعة بشرية (الهوية الجماعية) التي يعرفها (يان آسمنJan Assman) على أنها " نوع من "الانعكاس" يحدث على مستوى أفراد المجموعة. معنى هذا: أنه من الضروري أن يكون لدى كل فرد هوية "فردية شخصية" ولكن ليس من الضروري أن تتحول هذه الهوية الفردية الشخصية إلى "هوية جماعية"، فالذي يجعلها هكذا هو نوع من الإدراك، نوع من إظهار هذه الهوية وجعلها مرئية بحيث يمكن للأفراد أن يتماثلوا ويتطابقوا معها"[2]، هذا التطابق المدرك من الجماعة يخلق هوية جماعية تتبنى مواقف وسلوكات مشتركة أمام وقائع وأحداث قد لا يتوافق معهم فيها من كان خارج سرب هذه الجماعة. وهي بذلك " تتحكم في تحديد التصورات التي نكونها عن الآخرين وعن أنفسنا، وعن علاقاتنا بالآخرين"[3].

يشير (قوفمان Evving Goffmha) إلى وجود هُويتين، الأولى: يَعرِفنا بها الآخر كقول: "الهوية العربية الإسلامية" والأخرى: هوية شخصية تكون مرتبطة بوعي الفرد الخاص والمختلفة في تكوينها الدقيق من شخص لآخر، والتي "تتحقق من خلال لعبة التداخل بين هوية لنا يعرفها الآخر وهوية تعرفها الذات"[4]، فالهوية الشخصية هوية دائمة وملازمة للشخص ملازمة الروح في حين يرى (يان آسمن) أن الهوية الجماعية قد تصاب بالفتور والذبول حتى تفقد معناها، وكثيرا ما يحدث ذلك في "حالات الهجرة: هجرة أفراد مجموعة معينة إلى مكان آخر، أو أيضا في حالات التحول عن الدين والدخول في دين آخر.. ومع

[1]–محمد الكوني: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والتاريخ والثقافة، المغرب، دط، 2014، ص13.

[2]–يان أسمن: الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2003، ص 246.

[3]–شريفة بريجة: مفهوم الهوية، النشأة والتطور في أوروبا الحديثة، مقاربة سوسيو–أنثربولوجية، مجلة أنثربولوجيا، مجلد 07، عدد 2، 2021، ص 129.

[4]–: شريفة بريجة: مفهوم الهوية، النشأة والتطور في أوروبا الحديثة، مقاربة سوسيو–أنثربولوجية، ص 131.

هذا تستمر الحياة"[1] إذن فالهوية الجماعية تتأثر بمؤثرات خارجية قد تعززها وتزيد من اتقاد شعلتها في حال ما إذا كان الفرد يتلقى شحنات فكرية تعزز قناعاته وانتماءاته سواء لدين أم لقومية أم لوطنية. من جهة أخرى قد تفتر تلك العاطفة وذاك الارتباط بمجرد الخروج عن مجالها التأثيري عند البعض كحال بعض المغتربين الذين تتضاءل قوة انتمائهم واعتزازهم بهويتهم تدريجيا جراء الابتعاد عن أوطانهم واحتكاكهم بثقافة مغايرة مثل بطل الثلاثية، وكذلك الأمر عند اعتناق دين جديد؛ لأن الفكر بذلك يغير معايير ولائه ويتبنى رؤى جديدة قد تفصله كلية عن جذوره الهوياتية السابقة.

كما ظهر على الساحة الفكرية مصطلح الهوية الثقافية التي تعني مجموع الصفات التي تطبع أي شعب في نمط حياته ورؤيته للعالم، ومنه فالهوية الثقافية هي التي تعمل على تصوير الاختلاف بين الشعوب وثقافتها ورؤيتها للعالم التي تتداخل في تكوينها جملة من المقومات الحضارية.

أثار (الفقيه) قضية الهوية في الثلاثية بطريقة ذكية، وهذا بإظهارها والاعتزاز بها حينا والتنكر لها أحيانا. فالبطل يقر بانتمائه العربي الإسلامي الليبي ويتباهى بتراثه الأدبي الزاخر الذي بلغ صداه العالم بأسره، المتمثل في حكايات (ألف ليلة وليلة) = (هوية عربية) جعل منها موضوعا لدراسته، كما نجده فخورا بالشاي الليبي وبطقوس إعداده مقرا بانتمائه للصحراء الشاسعة=(هوية وطنية) لاسيما في حواره مع الآخر، وكأنه يرد على انتماء الآخر لحضارة الغرب بانتمائه هو الآخر لحضارة العرب.

كما تظهر في الثلاثية قضية التفاخر الحضاري؛ فالبطل وأمام انبهاره بالتحرر الغربي نجده يفاخر بأن التحرر الجنسي الذي يدعيه الغرب لأنفسهم ليس لهم فيه أسبقية لأن العرب كانوا إليه أسبق، ودليله في ذلك ما تحويه حكايا (ألف ليلة وليلة) من تحرر جنسي واضح[2]. وكأن الحضارة ككل لم ترتبط بشيء إلا بالجنس.

يدرك البطل أن حكايات (ألف ليلة وليلة) بقيت حبيسة صفحات بحثه وأن الواقع الذي ينتمي إليه بعيد كل البعد عنها، فكان في خلوته يمقتها ويمقت قيودها ويقرّ بأنه قصد بلاد الغرب هربا منها " كنت أعرف أن القرون الوسطى ما تزال تمارس قمعها الجنسي في تلك

[1]–يان أسمن: الذاكرة الحضارية الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ص 247

[2]–الرواية: ج1، ص 11، 12.

المجتمعات الشرقية التي جئت هاربا منها"[1]، فلم يكن البطل ينظر بعين الرضا لنفسه ولا لميراث مجتمعه الذي يحمله معه، والذي يسعى بكل الطرق للتخلص منه والانعتاق من سطوته "وأفتش عما تبقى من هذا الميراث في وعي ولاوعي الرجل الذي خلع أغطيته البدوية وتخلى عن خيمته وشياهه ونياقه واكترى مقعدا في طائرة تحط به في أكثر مناطق العالم تحررا وانعتاقا من سطوة القرون الوسطى"[2]، ومن هنا يظهر الوجه الآخر لأزمة الهوية مع البطل الإشكالي في ثلاثية (الفقيه).

يعيش البطل إذا بعيدا عن كل الالتزامات التي من شأنها أن تعزز انتماءه لهوية جماعية تحيا أركانها داخله، فعالم الغرب قد سلبه ذكريات الأهل والوطن، وصار رجلا بلا انتماء "نامت في خاطري ذكرى الأهل والوطن فلم أوقظها"[3] فـ(خليل) يدرك أن هناك شيئا ما يربطه بوطنه وقومه في شريط الذكريات التي كان يستحضرها عن طفولته ووالده وعن حياة الفقر التي كان يحياها، عن معلم الكُتّاب وقسوته وتعنيفه له، عن قيود المجتمع وأعرافه، وكان يجعل منها دافعا لقطع صلته بالماضي محاولا نسيانه. فقد صار يرى في شمس بلاده جحيما وفي بيوتها علب إسمنت تسجن داخلها الأرواح قبل الأجساد.

وبعد عودته إلى الديار ومحاولته الجادة تجديد انتمائه لأهله ووطنه كفرد صالح وأستاذ جامعي مرموق يفشل فشلا ذريعا في التواصل مع أهله وزملائه في العمل، فمشاعر الانتماء التي كان يحفظها الوطن وتوطدها اللغة وتزينها العادات والتقاليد، لترسم بها فسيفساء الهوية انقضت وحل محلها شعور الاغتراب واللا–انتماء، فاندثرت الهوية الجمعية رغم محاولات إحيائها "أراهم فلا أرى إلا جُزءًا من الفراغ الذي يغلّف الكون، وأسمع كلامهم فلا أسمع إلا ضجيجًا لا أفهمه ولا أتواصل معه.. إنني فعلاً لا أعيش معهم"[4] وكأنه لم يبق التنكر والرفض للمجتمع حبيس النفس لأن كل من عرف (خليل) بعدها أدرك أنه يعيش خارج السرب الذي يجمعه بهم.

---

[1]–الرواية: ج1، ص12.

[2]–الرواية: ج1، ص 41.

[3]–الرواية: ج1، ص 156.

[4]–الرواية: ج1، ص 1.

غير أن الهوية العربية الإسلامية تظهر بصورة أقوى في شخصية (عدنان) فإقامته الطويلة بـ(اسكتلندا) لم تنقص من عزيمته واعتزازه بعروبته ودينه، ولا من نشاطاته المتعددة في الأندية الطلابية العربية، فهو يلبس الكوفية الفلسطينية ويحمل الرايات التحررية وصور (جيفارا) و(موندیلا)، وفي الوقت ذاته هو نجم ليالي الغناء والعزف التي تنظمها الجالية العربية بالجامعة، وعضو فاعل بالمكتب التنفيذي للطلاب العرب..[1] فـ(الفقيه) قدم في شخصية (عدنان) صورة مناقضة لشخصية (خليل) بغية التركيز على هذه النقطة الجوهر في حياة المغترب المثقف، ليبرهن على أن التنكر للهوية منوط بالحمولات الفكرية والثقافية لكل فرد دون غيره وليست فرضا يساق إليه كل مغترب.

فمثل (عدنان) في الثلاثية صورة الرجل العربي الغيور على هويته وقوميته، فنشاطه الدؤوب لتمثيل الأنا بكل حمولاتها الثقافية داخل حضارة الآخر، وعدم انجرافه أمام غوايته وملذات الدنيا المعروضة، جعلته يحمل رسالة مثقف حقيقي غيور على شرفه وأمته وعروبته، فما يقوم به من نشاطات وتظاهرات يعكس ولاءه للقضايا الإنسانية العادلة في كل العالم، مما يجعل البطل يندهش أمام تلك الطاقة الكبرى التي يحملها الرجل ونجده يقر أن كل هذا الالتزام والاندفاع "لا تجمع إلا في قلب عربي مثل عدنان"[2]

وينظر (عدنان) إلى نشاطاته التحررية العادلة وإلى غيرته على عروبته ودينه ووطنه نظرة الواجب، ويجد في سلوك (خليل) نكسة وركودا وتهاونا عظيما في أداء واجبه كعربي، بل وينظر لرفضه تبني أي فكر بناء فاعل في المجتمع وتخاذله في الدفاع عن قضايا أمته أمرا مخزيا. فكثيرا ما كان ينقل له استياء الطلاب العرب لغيابه عن اجتماعاتهم، لكن الأمر لم يكن يغير في قناعات (خليل) أي شيء. "أعدنا إحياء جمعية أصدقاء القضايا العربية، وكنت أريدك أن تكون معنا. من العار أن تمتلئ القاعة بالاسكتلنديين ويختفي العرب"[3] فـ(عدنان) يرى في سلوك (خليل) وتخاذله سلبية وانمحاء حضاريا. هذه السلبية حسب (جورج لوكاتش) لها دور فاعل في عملية البناء السردي وإبراز صوره إذ يقول: " سلبية بطل الرواية

[1]–ينظر: الرواية، ج 1، ص 32.

[2]–الرواية: ج1، ص 32.

[3]–الرواية: ج1، ص 115.

هي ضرورة لابد منها حتى نستطيع أن نبرز صورة العالم المتعاظمة من حوله وعلاقته بها"[1] وقد فضل (الفقيه) أن يتسم بطله بالسلبية تعبيرا عن رفض للواقع الذي يحياه.

ويشير (عبد العزيز حمودة) إلى خطورة الانمحاء الحضاري جراء الاندماج المؤسس والمدروس من قبل الغرب لأغراض يعرفها العام والخاص، والتي يقابلها للأسف تهاون واستسلام عربي للتصدي لهذا المد الحضاري، فالمثقف العربي يجد نفسه تائها تتقاذفه أمواج الحضارة الغربية بعد أن قطعت أواصره العربية بوعي منه ورغبة، كما هو شأن مثقف الثلاثية الذي تنكر لهويته وأعلن لجوءه للآخر. إن ما يعانيه البطل من شرخ هوياتي يرجع لتعكر علاقته بالمحيط القادم منه، وهو ما تصرح به الرواية من خلال ذكريات حياة البطل بليبيا قبل سفره لاسكتلندا. ولعله حال المثقفين الذين يقصدون بلاد الغرب دون إعداد وتهيئة مسبقة؛ لذلك فـ "الشرخ الذي يعيشه المثقف العربي أو الفصام الذي يتهدده كل يوم يرجع إلى غياب المشروع الثقافي القومي أو العربي"[2] الذي كان ينبغي أن يبني أصول الانتماء العربي والإسلامي في أفراده منذ نعومة أظافرهم بسبل حضارية تضمن تشكل وحدة عربية إسلامية ملتحمة، لها القدرة على الصمود أمام أي مد حضاري أو استعماري من شأنه أن يهدد لحمة الأنا واستقرارها، أما ما وصلنا إليه في علاقتنا بالغرب فيعد منحا خطيرا وهذا لانتقالنا من التعلم من حضارته إلى الاندماج فيها، الأمر الذي يوحي بالانمحاء[3]، الذي يهدد وجودنا كحضارة.

لقد كان لأزمة الهوية والاغتراب أثر واضح في حياة البطل الذي لم يتمكن من جديد في الاندماج ضمن المجتمع الليبي المحافظ، رغم محاولاته الكثيرة لإعادة ربط جسور الانتماء التي قطعها في الغرب فباءت بالفشل. مما قاده للعزلة والانطواء ومحاولة الانتحار دون وعي منه في بداية الأمر، ليتطور الأمر للأسوء مع نهاية الرواية حيث يصبح البطل عنيفا ناقما على المجتمع وسلطته التي وقفت حاجزا أمام رغباته ويصل في لحظة انفلات نفسي إلى محاولته الاعتداء على شرف (سناء) قبيل زفافها له؛ "إن فقدان الهوية أي

[1]–جورج لوكاش: نظرية الرواية وتطورها، تر: نزيه الشوفي، دار كوان للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، ص26.

[2]–عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، (نحو نظريه نقدية عربية)، ص 21.

[3]– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، (نحو نظريه نقدية عربية)، ص103.

الاغتراب قد يؤدي إلى ردي فعل متضادين مثل العزلة والانطواء أو الانتشار والعنف"[1] وقد كان العنف ختام الثلاثية وكان الفشل عنوان حياة البطل لتطبق عليه القاعدة التي تقول "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"[2] وانتهت الرواية بمأساة فرضها التهور والعبث.

لا يختلف اثنان في أن البطل كان يعاني من استلاب حضاري وأزمة هوية كانت نتيجة انبهاره بثقافة الغرب وعوالمه، وهي إحدى أبرز أزمات احتكاك الأنا الشرقي بالآخر الغربي، فإما أن يتمسك الأنا بخصوصيته الثقافية ليضمن بذلك استقرارا ضمن الهوية الجماعية، وإما أن ينجرف ضمن المد الغربي شأن بطل الثلاثية، فبين أصولي يرفض الحداثة وانفتاحها وبين حداثي يتنكر للتراث ويرتمي في حضن الآخر تكمن أزمة الفرد والمجتمع العربي، وهو ما أشار إليه (موسى بن سماعيل) حين لخص أزمة الهوية الثقافية عند العرب " إذا كان خطأ الأصولية التنكر لكل جديد فإن خطأ التحديثيين هو الإسراف في التنكر للقيم الثقافية الخاصة، وإذا كان الأصوليون قد وقعوا في فخ الاستلاب للتراث فإن التحديثيين قد وقعوا في فخ الاستلاب للثقافة الغربية"[3] وفي كل استلاب ضرر.

إلا أن قضية حفظ الهوية –لاسيما في عصر العولمة– بات أمرا صعب المنال، فإما أن تعيش المجتمعات العربية حالة من العزلة والتخلف الحضاري جراء عزلتها عن العالم ككل، وهو أمر صعب المنال في ظل زحف العولمة، وإما أن تندمج محاولة التأقلم مع الأضرار الناجمة عن هذا الاحتكاك على هويتها الثقافية. لذلك وجد المختصون بالشأن الحضاري أن أحسن الحلول هو أن تسترجع الحضارة العربية مكانتها فتعود مؤثرا ثقافيا إيجابيا عوضا عن متأثر سلبي يستهلك كل الحمولات الثقافية ما تلاءم منها مع قيمه وما اختلف، وهذا ما أشار إليه (أومليل) صاحب كتاب (سؤال الثقافة) حين وضع شرطين أساسيين يجعلان الثقافة العربية تفرض وجودها أمام الآخر؛ يكون الشرط الأول قوة سياسية واقتصادية تسندها، والثاني أن تكون ثقافة حداثية تستغني عن تمسكها وتشبثها بالتراث لأن

---

[1]–حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2012، ص25.

[2]–ناصر بن محمد بن مشري الغامدي: قاعدة من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة جامعة، أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، جزء16، عدد28، شوال 1424هـ.

[3]–موسى بن إسماعيل: الهوية الثقافية وخطر الاستلاب المزدوج في الفكر القومي العربي المعاصر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، مجلد 19، عدد 39 ديسمبر،2018، ص 282 .

هذا الأخير يجعلها تعاني انغلاقا حضاريا تحت مسمى الخصوصية الحضارية لا الانفتاح [1] هذا وإن كان دعمنا لما يراه (أومليل) في أن القوة السياسية والاقتصادية شرطان أساسيان لاسترداد الحضارة العربية مكانتها، إلا أننا نخالف طرحه في شرطه الثاني؛ لأن تبني ثقافة حداثية بعيدا عن كل مقوماتنا الحضارية والتنكر للتراث أمر يرفضه المنطق، فالتراث والدين لم يكونا أبدا سبب انتكاستنا الحضارية ورؤيته المادية للعالم لا يمكن أن تنطبق على الشرق بروحانيته التي لا تزيد إلا من إنسانيته وتحضّره.

تبقى الهوية الفردية والجماعية العربية تعاني أمام المد الغربي وأمام إغراءاته الحضارية التي تفرض جاذبيتها على الفرد العربي عموما، والمثقف خصوصا، لاسيما في ظل الثورة التكنولوجية التي جعلت الاحتكاك بالآخر أمرا بسيطا، فصار لقاء الحضارات أمرا مفروضا لا يمكن تجنبه. أضف إلى ذلك شعور الأنا بالدونية التي عمّقت الهوة بين الأنا والآخر على خلفية تبني فكر (المركز والهامش) مما جعل الهوية تدخل منعرجا خطيرا ينبغي تداركه قبل فوات الأوان.

يدعو (الفقيه) في ثلاثيته دعوة صريحة للتغريب كنتيجة حتمية لأزمة الهوية الثقافية التي عانى منها البطل، وانطلاقا من كون التغريب "شيئا من النمط الغربي وسمت به العربية المعاصرة"[2] فهو دعوة جادة من أصحابه إلى استبدال الفكر العربي بالفكر الغربي، كونه النموذج الأفضل الذي يجب أن تقتدي به البشرية جمعاء للخروج من براثن الجهل والتخلف والرجعية في نظرهم.

لهذا يقع بطل الثلاثية ضحية التبعية العمياء لثقافة الآخر الذي لا يكاد يخفي استراتيجيته في تعزيز دعائم مركزيته التي تسعى لكسر كل المقومات الثقافية والهوياتية لباقي المجتمعات لاسيما العربية، وإخضاعها من جديد لاستعمار أشد فتكا من الاستعمار القديم، متمثلا في الاستعمار الثقافي الذي يجعل ولاء الأنا أمرا مرغوبا فيه طواعية، وهي حرب جديدة دون خسائر بشرية ولا أسلحة دمار شامل، إنها حرب العقول والأفكار.

هذا الشَرك الغربي يصبح أداة فاعلة بالتعدي فهو أشبه بالفيروس المعدي الذي يصيب كامل القطيع ويستعصي على القائمين عليه إيجاد لقاح شاف له. حيث نلحظ تأثر الساحة

---

[1]–علي أومليل: سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1، لبنان، 2005، ص 76.

[2]–إبراهيم السامرائي: التغريب في اللغة العربية، مجلة عالم الفكر، مجلد 10، عدد 04، 1980، ص 211.

الثقافية عموما، والأدبية خصوصا، بثقافة الغرب. لتنقل تجربتها الحضارية المنبهرة ببريق الآخر وتطوره العلمي وتحرره الإنساني، والبزخ الدنيوي الذي يعيشه الفرد هناك نتيجة اقتصاد الوفرة، التي تعرفه جل الدول الغربية ليسهم هذا الإبداع العربي في شيئين اثنين:

- أولهما: مثاقفة راقية تسمح للأنا بالتعرف على حضارة الآخرين، ونمط تفكيرهم والتعريف أكثر بعاداتهم وتقاليدهم وذاك مما يحمد جانبه.
- أما الثاني: فهو تعزيز الشعور بالدونية واحتقار الذات التي تجد نفسها حبيسة عوالم متخلفة لم يتمكن أهلها بعد من ضمان لقمة العيش الشريفة، مما يجعل الكثيرين يفكرون بالهجرة لبلاد الغرب ولو كلفهم الأمر حياتهم.

فالثلاثية بأنساقها الثقافية العديدة المترامية عبر أجزائها جعلت القارئ يقف مجبرا على إجراء مقارنة بين الأنا والآخر، مقارنة تمكنه من تمييز عوالم الغرب وثقافته أمام تقاليده ونظرته للحياة، فتبين شغفهم بالمطالعة وحب الفن والموسيقى، ودعمهم لتحرر العلاقات بين النساء والرجال، ومن جهة أخرى صورت الواقع الاجتماعي والثقافي في (ليبيا) والبيروقراطية التي ميزت حينها أعلى مؤسساتها (الجامعة) وإلى الالتزامات الخانقة للوظيفة والقيود الاجتماعية التي تفرضها الأعراف الاجتماعية على رأسها مؤسسه الزواج.

لهذا يدعو (الفقيه) في مواطن عديدة على لسان شخصيات روايته إلى التأكيد أن الآخر مصدر الحضارة في حين أن الأنا (المجتمع الليبي) لا يزال تحت سطوة العصور الوسطى، أما زحف الحضارة الغربية فقادم لا ريب فيه شئنا ذلك أم أبينا. ولعل أبرز ما أشار إليه حول نقطة مجاراة الحضارة الغربية أن فئة كبيرة من المجتمع العربي ترى أن التقدم يكمن في مجاراة الانفتاح الغربي في تمرده على الأخلاق بإحياء سهرات الخمر والنساء" لا أدري إن كنت قد أبديت ملاحظة تحمل اندهاشا لما حدث من انفتاح اجتماعي لم أكن واعيا به، إذ سمعت أحد الحاضرين يلقي بتعليقه وهو ينظر نحوي قائلا: إن التقدم يحفر أنفاقه تحت الأرض يا دكتور خليل أراد من أراد وكره من كره"[1] فتثير الرواية إشكالية النظرة القاصرة للأنا لمفهوم التقدم والتحضر، فالأنا في الثلاثية ترى في التقدم اختلاطا وتحررا، ترى فيه معاقرة للخمر ورقصا حتى الصباح. وإشكالية الأنا تكمن في رغبتها الجامحة تقليد الغرب ظاهريا وفي أشياء يقف أمامها الغرب على أنها أزمات يسعى لإيجاد حل لها، وهي النظرة

[1]–الرواية: ج 3، ص 121.

القاصرة التي حالت دون أن يواكب الأنا الآخر تقدمه العلمي وثراءه الاقتصادي، فتظهر الأنا في الثلاثية عبر شخصية البطل مهزومة تائهة تحاكي قشور الحضارة الغربية لا لبها.

2.4. المثاقفة وتشكل أزمة الأخلاق بين الشرق والغرب

انطلاقا من الرؤية الخلدونية القائمة على أن انشغال الحضارة باللهو والمجون كفيل بهدمها وإسقاطها من علو تقدمها وازدهارها. ومن جهة أخرى الوقوف على دور الأخلاق في بناء الحضارة وضمان استمراريتها ورقيها ومثال ذلك ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من علو شأن وتأثير كبيرين، كان العامل المؤثر فيهما وبنسبة أكبر أخلاق المسلمين التي كانت كافية لتعريف العالم بالدين الإسلامي وسماحته.

يفرض موضوع الأخلاق في الثلاثية نفسه كونه أحد أهم النقاط التي تمرد البطل عليها وهو يعيش في كنف المجتمع الغربي، مما يوحي بتدهور منظومته الأخلاقية تحت غطاء التحرر والديمقراطية. ليخوض احتكاك المثقف العربي، الذي لم يتلق في منشئه تربية صحيحة، أزمة أخلاقية تقوده إلى تقليد سلوك الآخر بما يجعله يرتع في العفن والانحطاط. فالبطل وجراء تعرضه لتلك الصدمة الحضارية التي "أدت به إلى الكفر بكل القيم في مجتمعه التي من بينها العادات، والتقاليد، والأعراف، والمواصفات، والقيم الناتجة عنها"[1] يصل إلى خسارة ذاته في المكانين.

وتصور الرواية الانحلال الأخلاقي للمجتمع الغربي وكذلك العربي؛ حيث تنتشر الخيانة والفواحش وتمتهن الرذيلة كمكسب للقوت، شأنها شأن باقي الوظائف الحكومية دون إحساس بالخجل أو تأنيب للضمير في ظل غياب كبير للسلطة الدينية الرادعة، التي كان لها في زمن مضى سلطة حفظ الأخلاق.

يقدم (خليل) حال المومس الغربية التي لا ترى في عريها أو فيما تقدم عليه أي خجل أو إخلالا بالأخلاق العامة في المجتمع؛ "فهي فيما يبدو فخورة بمهنتها ولا ترى فيها تهمة يجب إنكارها"[2] ولعل هذا الشعور بالرضا عن الذات مرده قبول المجتمع لهذه الظاهرة كونه

---

[1]–أحمد محمد المليل الشيلابي: القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1955،1961) دراسة في المضمون والرؤية والأيديولوجية، ص236.

[2]–الرواية: ج 1، ص 190.

مجتمعا ألف الانحلال والفساد الأخلاقي تحت مسمى الحرية الشخصية، بل وترى في مجونها مهنة لكسب القوت شأنها شأن باقي المهن "ما أقوم به ليس إلا عملا يجلب رزقا كأي عمل آخر"[1] فتظهر شخصية المومس الغربية في الثلاثية لتعبر عن فكر طبقة اجتماعية لها رؤيتها وفكرها الخاص، وتتقاطع مع غيرها من الطبقات الاجتماعية التي تشكل في مجموعها التركيبة الاجتماعية الغربية، هي فئة تختار نمط حياتها انطلاقا من رغبتها الشخصية وليس جراء ضغوط اجتماعية أو اقتصادية تقودها لهذا النمط من الحياة. كما هو الشأن في مجتمعات أخرى وبالأخص العربية منها. وهي نتيجة توصل إليها (خليل) بعد حواره مع إحدى بائعات الهوى باستكتلندا.

يقدم (الفقيه) –من جهة أخرى– على لسان بطله حال المومس في (ليبيا)، والتي شغلت دور البغاء قبل إصدار الحكومة قرار غلقها، واصفا إياها بالهاربة من وضعها؛ لأن الضرورة هي التي رمتها لهذه الطريق القذرة في الاسترزاق، وما إن تجد رجلا يخرجها من عفن الماخور إلى بيت الزوجية إلا وتقدم استقالتها وتعلن توبتها "صارت تسألني أن أهرب من أهلي لكي أتزوجها فهي لديها من المال ما يكفي لإعالتي حتى أكمل تعليمي"[2]، وكأن (الفقيه) يجري مقارنة اجتماعية بين المنظومة الاقتصادية والأخلاقية في المجتمع العربي والغربي، ليصل إلى أن الانحراف الأخلاقي عند المرأة موجود في الشرق كما في الغرب إلا أنه في الغرب يأتي برغبة صاحبته بينما تفرضه عوامل عدة في المجتمع العربي على رأسها الفقر والحاجة، لاسيما وأن المجتمع ينظر نظرة احتقار لهذه الفئة، ويجعلها منبوذة لأنها تمردت وخالفت تعاليم الدين الإسلامي وكسرت أطر الأخلاق.

يذهب عالم الاجتماع (إيميل دوركايمDavid Émile Durkheim) *[3] إلى أن " الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطا وثيقا منذ أمد بعيد وظلا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقات التي تربطهما علاقات خارجية أو ظاهرة، ولم يعد من السهل فصلهما

---

[1]–الرواية: ج1، ص191.

[2]–الرواية: ج1، ص169.

[3] * إيميل دوركايم دافيد 1858–1917فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي .أبرز مؤسسي علم الاجتماع الحديث، حيث عمل على وضع منهجية مستقلة له قائمة على التنظير والتجريب معا. أبرز كتبه «في تقسيم العمل الاجتماعي» (عام 1893)، و«قواعد المنهج السوسيولوجي» (عام 1895). أسس رسميًا الانضباط الأكاديمي لعلم الاجتماع –مع كارل ماركس وماكس فيبر و دو بويز.

بعملية يسيره"[1] ومع أن (دوركايم) من أبرز علماء الاجتماع المنادين بانفصال الأخلاق عن الدين إلا أنه يقر باستحالة فصلهما، فحينما يسود الدين تكون الأخلاق وأينما كان الدين والأخلاق كانت الحضارة. فمنظوره لعلاقة الدين بالأخلاق ليس بعيدا عن نظرة (مالك بن نبي) فدورهما أساس في الرقي بالحضارة الإنسانية؛ فضبط الأخلاق يكون بربط البشر بعباده مخلوق غيبي بيده سلطة الجزاء والعقاب.

تحاول الرواية أن تضع التمرد على المنظومة الأخلاقية في الغرب بموقع يشبه ما يحدث في (ليبيا)، إلا أنه في الأولى يحدث جهارا بعد أن تجاوز محطة المحظور وأصبح حرية شخصية، بينما يحدث في (ليبيا) في تستر عن الأعين جراء قبضة المجتمع والخلفية الدينية التي تحكمه.

لكن تستنكر الثلاثية في عمومها تمرّد الغرب على المنظومة الأخلاقية، بل تجعل من القضية التزاما شخصيا مرجّحة كفة التحرر الإنساني، في إشارة مبطنة ينقلنا في الجزء الأخير من الثلاثية إلى واقع المجتمع الليبي، الذي يرى أنه يحيى هو الآخر صراعا بين المنظومة الأخلاقية ودعاة التمرد عليها. فإن كانت هناك فئة تتقبل الوعي القائم وتحترم طقوسه التي تعلي شأن الفضيلة والأخلاق والتعفف، فهناك فئة أخرى ترفضه وتعيش في الخفاء تلبس أقنعة الوقار نهارا وتكشف عن وجهها المتمرد ليلا. وقد بدأ ذلك مع لقائه بصديق طفولته (جمعة أبو خطوة) الذي كان يُنتظر منه أن يكون أحد رجال الدين في (ليبيا)، كونه أحد تلامذة (الأزهر) لكن البطل يصطدم به ملحنا يدعى (أنور جلال) كاسم فني له؛ "هل تظن ذلك شيئا غريبا. إنني لم أقم إلا بواجب الوفاء لمدرسة الفنانين العظماء من أمثال الشيخ سلامه والشيخ سيد كلهم بدؤوا بارتداء العمامة وانتهوا إلى صناعة الفن"[2] ولم يجد (أنور جلال) حرجا في أن يسقي ضيفه كأسا من عصير البرتقال كما يوحي به إبريقه ليكتشف البطل أنه قد سُقي خمرا بلقب المشروب غير البريء" اشرب واحفظ السر"[3]

يرى الناقد الليبي (علي برهانه) أن سبب تمرد البطل على الأخلاق" يندرج ضمن القيم الموروثة التي تشربتها ذات البطل عن طريق الإكراه، فليست قيما تحملها الذات نتيجة

[1]–مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص 102.

[2]– أحمد إبراهيم الفقيه: نفق تضيئه امرأة واحدة، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن، 1991، ص 119

[3]–الرواية: ج 3، ص 119

الاقتناع ولهذا يأتي التخلي بسهولة عنها ما دامت وسائلها التي اعتمدت عليها في التشرب قد اختفت أي أن البطل يمثل النقيضين الأخلاقي وغير الأخلاقي"[1] فالبطل من منظوره وجد في البيئة الغربية تمردا على الأخلاق فأقدم عليه، لكن تمرده هذا كان مؤقتا وغير متأصل فيه؛ لأنه أرغم على العيش في هذه البيئة، وله القدرة على تبني أخلاق فاضلة طالما أن وسائل التمرد وبيئته قد قوّضت.

وقد نجد تفسير أحداث الرواية يقودنا لفهم مغاير تماما لما ذهب إليه الناقد (على برهانة)، وذلك انطلاقا من كون البطل كان متمردا على الأخلاق وسلطتها قبل أن يسافر إلى (بريطانيا)، رغم أنه كان يعيش في وسط محافظ وسلطة أبوية تعلي من قيمة الدين والأخلاق الفاضلة، ومع ذلك وفي فترة مبكرة جدا من عمره دخل عوالم الماخور واكتشف غوايتها. وبعد سفره إلى الغرب يقر بأنه يجد متعة في الاستيلاء على حصة غيره من النساء، ويطعن شرف رجل أدخله داره وأكرم نزله، وبعد العودة إلى (طرابلس) من جديد وفي لحظة جنون غرائزي يقدم على اغتصاب خطيبته بكل وحشية وعنف. فالأخلاق جوهر كامن في الإنسان لا ترتبط بالمكان والزمان الذي يعيش داخله الفرد لتظهر في هذا وتختفي في ذاك. يخطئ بطل الثلاثية ويتمادى في الخطأ ويبرر ذلك لكل من يقع فيه متجاوزا حقيقة أن الأخلاق مكسب روحي لا تنفصل عن صاحبها في مكان لتتصل به في آخر.

من أكبر معضلات الفكر العربي أن يبتلى بفئة ترى في التمرد على الأخلاق تقدما وحضارة، فبدل تعزيزها والارتقاء بحياة الفرد والجماعة إلى أعلى مراتب النقاء والصفاء الروحي، نجد فئة تنتصر لتغليب الغرائز والتحول بالمجتمع إلى غابة تفوح منها رائحة الخيانة والرذيلة، فتصبح أزمات الغرب في أعين العرب لبا للحضارة والرقي" فإذا كان الشرق عالما ذا حضارة فإن حضارته الآن تلاشت لواقعه الاجتماعي الرديء الذي تحمل الغرب جزءا منه، وإذا كان الغرب عالما ذا حضارة تتلاشى بواقعه الذي تمسخ فيه آدمية الإنسان وكرامته" [2] فالحضارة ترتقي بأخلاق الإنسان وتضمحل بضياعها.

في ختام هذا الفصل نصل إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

---

[1]–علي برهانه: الرواية الليبية مقاربة اجتماعية، منشورات جامعة التحدي، ج2، سرت، 2006، ص 152.

[2]–عبد الغني مصطفى: الاتجاه القومي في الرواية العربية، دار المعرفة، عدد 188، الكويت، 1994، ص 109

- ائتلاف الأنا مع الآخر أمر مطروح ووارد، لاسيما مع تقادم عقدة المستعمِر والمستعمَر التي تتجاهلها الذاكرة الإنسانية في بعض الأحيان ضمن إنتاجها الأدبي لتبقى محفوظة عبر صفحات التاريخ.
- إن الائتلاف الحضاري بين الشرق والغرب وارد كون الحضارات تتجانس فيما بينها فلا توجد حضارة غابرة منقطعة الأثر ولا توجد حضارة أصيلة نقية لأن "الحضارات لا تموت، وما يموت لا يستحق اسم حضارة، الحضارات كلها باقية (بقاء بعض عناصرها في غيرها)، بشكل متفاوت"[1] مما يخلق نقاط التقاء بين الحضارات المتباعدة.
- تصور الثلاثية الأنا الحضارية المنفتحة على الآخر واندماجها السريع ضمن المجتمع الغربي داخل أي مجتمع يعيش فيه، بعيدا عن أي استحضار لعداء الأنا والآخر وعقدة المستعمر والمستعمر.
- لقد سوقت الثلاثية للقاء حضاري راق جمع الأنا بالآخر عبر كافة مسارات السرد، فكانت اللغة، والترجمة، والأدب، والفن أهم روافد الائتلاف في ثلاثية (الفقيه). يكون الائتلاف بين المجتمع الشرقي والغربي منصبا حول كل ما هو إنساني، كالميل للفن وإعلاء شأن الأدب والتخوف من الغيب وأسراره، ونبذ العنف والخيانة.
- الائتلاف الحضاري الذي استشعره (الفقيه) كان له أثر فاعل في رسم رؤية العالم في الثلاثية، وهي تعد دعوة صريحة للتغريب والائتلاف الكلي مع الأخر والسير على نهجه الحضاري، مع ترك كل الأعراف والتقاليد البالية التي تحتكم إليها البلدان العربية الإسلامية في تنظيم مجتمعاتها؛ إذ يرى في الآخر النموذج الأفضل والأصح لمواكبة متطلبات العصر ومنح الإنسان ما يستحق من تحرر واستقلالية.
- تشير الثلاثية إلى نقطة هامة تتمثل في ترتبات الاحتكاك المباشر بالغرب على الثقافة والفكر العربيين، مما يجعل هذه الفئة (المغتربين) تندمج داخل المجتمعات الغربية وتتشرب من حضارتها ليصبح الإشكال القائم ليس إشكال اندماج وتعايش مع الآخر بل ما ينجر عن هذا الائتلاف من قضايا أخرى كالانبهار بالآخر

[1]–حسن إبراهيم حسن: صدام المصالح وحوار الحضارات، ط1، مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع، دمشق، سوريا، 2004، ص 14.

والذوبان فيه، والتنكر للهوية الوطنية وعدم القدرة على الاندماج من جديد في المجتمع الأم، والتمرد على الأخلاق. بل قد يتعدى الأمر ذلك إلى السعي لتقليد الآخر في عيوبه الحضارية لا في نجاحاته وامتيازاته، ونقل حضارته وتجسيدها في بيئة غير بيئتها فيصبح المحتك بالغرب أداة حية للتغريب ونشر أفكار الآخر وتعميق مركزيته وهيمنته الفكرية من جديد. من منطلق النظرة الدونية لكل ما هو عربي وإعلاء قيمة كل ما غربي.

- كان الائتلاف بين البشر ولا يزال سلوكا حضاريا يعكس توافق وانسجام الشعوب وتوافق رؤاها وأفكارها، مما خلق مسافة من الاحترام الإنساني الفاعل الذي يحفظ حقوق الأنا والآخر، ويحفظ حقهما في الاختلاف ليقف كل طرف على احترام الآخر المختلف ويتقبله بكل فروقه الثقافية والدينية والعرقية دون عصبية أو تطرف، هذا التوافق المأمول يبقى حلما تنشده الإنسانية أمام واقع يوسع هوة الاختلاف بين الأنا والآخر ليتحول إلى خلاف وتصعيد ونزاع، تقوده المصلحة والهيمنة والمركزية الغربية.

الفصل الثالث

الاختلاف الثقافي والصراع الحضاري في الثلاثية

1. الهوة الثقافية والحضارية وتأصيل الاختلاف:
2. قضايا المرأة وترسيخ الاختلاف
3. الاختلاف والصدمة الحضارية المعاكسة
4. رؤية العالم في الثلاثية (نتاج المثاقفة بين الشرق والغرب)

يستند التواصل الحضاري بين الشرق والغرب إلى معطيات عديدة ترتبط بجوانب اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، فتركيبة الفرد الحضارية وكيفية تفاعله مع الآخر المختلف عنه ثقافيا تبين حالة اللقاء الحضاري بين الأنا والآخر وتوضح معالمه التي تكون غالبا ممثلة لحوار وائتلاف أو صراع واختلاف.

تستوجب أي دراسة للعلاقة القائمة بين حضارتين الوقوف على مقوماتهما ومرجعياتهما الحضارية. ولكوننا أمام دراسة لجدلية العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" وتحديدا الاختلاف الثقافي والاجتماعي والديني والتاريخي بينهما، كان لزاما الوقوف عند أهم الميزات الحضارية في النص السردي محل الدراسة، فإن كانت الحضارة الغربية التي تنتهج العلمانية الليبرالية التي قطعت أشواطا كبرى في التطور التكنولوجي والاقتصادي محققة اكتفائها الذاتي، والطامحة عبر فلسفتها العلمانية إلى قفزات نوعية من التحرر والانعتاق الفكري والديمقراطي حسب توجهها، ساعية في الوقت نفسه لنشر أيديولوجيتها وعقيدتها خارج حدودها الإقليمية بأهداف توسعية معاصرة تتلاءم والعولمة باستراتيجياتها المعلنة والمضمرة. فإن الحضارة العربية وبعد أفول مجدها القديم لا تزال في حركة نامية بطيئة، تعتمد –في مناح كثيرة– على محاكاة الحضارات الرائدة وتسعى لاسترداد مجدها الضائع واللحاق بالركب الحضاري المتصاعد.

تتخبط الحضارة الشرقية (العربية) في العصر الحاضر في مواجهة السبق الحضاري الذي يحياه العالم بأسره، كونها مازالت مثقلة بمخلفات استعمارية عرقلت وتيرة نهضتها الحضارية وجعلتها تابعة اقتصاديا وفكريا وثقافيا للآخر، وهو ما ترتب عنه تشكل عقدة النقص عند الأنا التي ما تنفك تتسرب عبر أنساق الأعمال الإبداعية الروائية المعلنة والمضمرة. فالمتتبع جدلية العلاقة بين الشرق والغرب يصل إلى أن البون الحضاري بينهما جعل حلقة التواصل الحضاري بين الأنا والآخر تعرف حالة من اللاتساوي، فبين غرب أو شمال متحضر وشرق أو جنوب سائر في طريق النمو، نجد الكثيرين تشرئب قلوبهم نحو اعتناق الفكر الغربي وفلسفته متجاوزين الاختلافات الشاسعة بين الحضارتين، وهي التي كان من شأنها أن تبعدهم عن دائرة الوهج الحضاري الغربي الزائف في كثير من محطاته.

تبدأ دراسة الاختلاف بين الأنا والآخر في الرواية العربية المعاصرة انطلاقا من الإقرار الفعلي بوجود الآخر بوصفه طرفا أساسا في المنظومة الحضارية بكل مميزاته الثقافية

المختلفة؛ إذ يمكن التمييز بين الاختلاف المطلق والاختلاف الديالكتيكي الجدلي، فالأول ينشأ عن الفكر المزدوج على أساس تعبيري (أ عكس ب)، والاختلاف الثاني ينبثق عن فكر ديالتيكي أ مطروحة ب معارضة ل "أ" من أجل أن تبدو "س" حلا للتعارض[1] ونجد في المعادلة الأخيرة النموذج الأنسب للدراسة؛ كون الاختلاف بين الأنا والآخر يبقى نسبيا، لاسيما ما تعلق بالاختلاف الثقافي المرتبط بإبداع الإنسان ومنتجاته الثقافية التي لا يمكن نسبها كليا لمجتمع دون آخر، جراء الاحتكاك والمثاقفة التي تعد أحد أبرز عوامل التلاقح الحضاري في عصر العولمة.

لم تكن الراوية العربية في معزل عن قضايا العالم بكل تفاصيلها، فقد استفادت الطبقة المثقفة المبدعة –وبصورة كبيرة– من التطور التكنولوجي، والمعلوماتي الذي جعل المبدع ينظر إلى العالم عن قرب؛ يتابع أخباره وحروبه، ويسافر بين البلدان والقارات، ويكتشف أسرار الحضارات المترامية على سطح المعمورة ليقف على المؤتلف فيها والمختلف. يحبذ منها ما يتوافق وقناعاته وقيمه ويرفض ما يتناقض وهويته الثقافية ونظرته الأيديولوجية.

تتحد ملامح علاقة الأنا بالآخر انطلاقا من الإقرار الصريح بالاختلاف الحضاري الذي قد يترتب عنه نفور وصراع مجسد في الميز العنصري، والصراع التاريخي، والعصبية الدينية. في حين يمكن أن تكون العلاقة نقيض ذلك؛ علاقة يسودها التعايش والتضامن كون الآخر أخا في الإنسانية حسب رؤيا الأنثربولوجي والمفكر الفرنسي (كلود ليفي ستراوس Cloud Lévi–Strauss*)[2] مما يفسر جدلية العلاقة بين الأنا والآخر وقيامها بين صراع وحوار. وإن الصراع يساق في كثير من الأحيان إلى الاختلاف وتحديدا اختلاف المصالح. لكون صور الائتلاف الحضاري تعتمد أساسا على تقبل اختلاف الآخر والتعايش معه.

يتطرق البحث في هذا الفصل من الدراسة إلى تحليل خلفيات الاختلاف بين الأنا والآخر على المستوى الاجتماعي، بالاشتغال على موضوع المرأة كعنصر أساس في

---

[1]–دانيال هنري باجو، الأدب العام المقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق، 1994، ص 123

[2]– الفرفار العياشي، الأنا والآخر: مسارات الائتلاف والاختلاف. 2019/06/04–

#:https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=639381~: تاريخ الاطلاع12–09–2023 – سا22:00

*– كلود ليفي شتراوس(Claude levis strauss) عالم اجتماع وأنثربولوجي وفيلسوف فرنسي (1908–2009)

المجتمع ومكانتها الاجتماعية ضمن المجتمع الذكوري في الحضارتين الشرقية والغربية، ورؤية الرجل المشرقي من منظور الغرب باعتباره الوافد المختلف ومدى تأثير الأسرة في تنظيم الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الشرقي والغربي. كما تتناول موضوع الاختلاف الحضاري انطلاقا من اختلاف المرجعيات الثقافية للأنا، كالاختلاف الثقافي والديني والتاريخي ودورهم في تحديد شخصية الفرد، ومن ثمة تحديد نوعية العلاقة مع الآخر. ليختتم الفصل باستنتاج رؤية الروائي الليبي (أحمد إبراهيم الفقيه) للعالم في الثلاثية.

1. الهوة الثقافية والحضارية وتأصيل الاختلاف

1.1. الاختلاف العرقي والثقافي بين الشرق والغرب

يقوم التواصل الحضاري على الاحتكاك المباشر بين حضارتين مختلفتين عبر مسارات المثاقفة، مما يجعل أفق التعرف والاستفادة من تجارب الآخر والتأثر بفكره وبفلسفته، والنهل من زخمه الحضاري – بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات– أمرا ممكنا ومتاحا.

يؤسس الإنسان الحضارة التي تصنع هويته وكينونته وتميزه من خلال مكتسباته المعرفية المتعددة الروافد؛ إذ يمكن لعملية التوالد المستمر أن تُحَصِّل ثمارا راقية لحضارة يكتب لها الخلود. فليس بالإمكان القول القاطع باختلاف كلي للحضارات طالما أنها تتوالد من رحم بعضها[1] عبر اتصالها الحضاري واحتكاك الإنسان وتنقله من حضارة لأخرى.

إن أي حضارة، مهما بلغت من النقاء والرقي، تدين لحضارات أخرى أضافت لحمولاتها الثقافية والفكرية قدرا لا يستهان به من المعارف والعلوم، وهو حال الحضارة الغربية التي نهلت من علوم الحضارة الإسلامية وعمرانها أيام مجدها، لتكون بلاد (الأندلس) خير شاهد على التلاقح الحضاري بين الشرق والغرب. ومهما تراجعت الحضارات وخبا بريقها فإنها تبقى مستمرة في حضارات أخرى نهلت منها وقويت بعلومها؛ لذلك فـ" الحضارات لا تموت، وما يموت لا يستحق اسم حضارة، الحضارات كلها باقية بقاء بعض عناصرها في غيرها بشكل متفاوت"[2] مما ينفي مقولة التميز والسطوع لحضارة دون أخرى كونها جميعا نتاج فكر إنساني مستمر، واستمرارها تثمين لجهود الفكر الإنساني بالدرجة الأولى.

---

[1]– حسن إبراهيم حسن: صدام المصالح وحوار الحضارات، ص 14

[2]– حسن إبراهيم حسن: صدام المصالح وحوار الحضارات، ص 14.

امتازت الثلاثية بالدعوة إلى التمرد على العادات والتقاليد التي يرى بطلها أنها لم تعد تناسب متطلبات العصر مما جعل الرواية تصنف على أنها رواية حضارية، كونها تصور مقومات الحضارة الغربية بكل خصائصها وتطالب بها بديلا لبعض الممارسات والمعتقدات العربية التي تعد قيدا بشريا متوارثا وجب التخلص منه.

1.1.1 الاختلاف العرقي

يرى كثير من الباحثين أن الاختلاف بين البشر يرجع إلى اختلاف أعراقهم وإلى المكتسبات الجينية التي يرثها الأبناء من الآباء، كلون البشرة وشكل الوجه والعينين. التي تشكل في حقيقة الأمر فوارق بيولوجية لا تصل إلى حدّ الفصل التام بين البشر بحكم أن الزنجي الأفريقي الذي ينشأ في (أوروبا) يتبنى ثقافة شعبها، لذلك فإن الاختلاف القائم بين البشر يرجع أساسا لاختلافات ثقافية أكثر منها عرقية لأن الأمر يتجاوز ما تحمله الجينات المنتقلة من جيل إلى جيل ضمن الجماعة البشرية الواحدة وإنما يعود إلى الثقافة المكتسبة عند كل مجتمع.

يشير (الفقيه) في الثلاثية لاختلاف العرق من خلال وصف لون بشرة ابنه آدم «استعار من ليندا لون عينيها. أما الشعر الذي بدا أجعد، يميل إلى السواد، فهو شعري.. أخذ من أمه لون بشرتها وشيئا من سمرتي، فصار كمن سبح في البحر"[1] وفي كلام البطل إشارة إلى ارتباط خصائص العرق بالبيئة التي يعيش فيها البشر والتي تتلاءم وطبيعة المناخ، ومع اختلاف العرق العربي والإنجليزي يعلن البطل الوفاق والائتلاف مع الحضارة الغربية التي لم تجد في اختلاف عرقه مانعا من الاندماج فيها، إلا ما نقف عنده من أنساق مضمرة يحملها الكاتب في لا شعوره كحمولة ثقافية لا تنفك تظهر عند أول حفر في النسق. كالشعور بالدونية والنقص أمام الآخر والسعي نحو بريق الغرب وحضارته من خلال التشبع بثقافته وانتهاج أيديولوجيته.

تقف الانتماءات العرقية أو الإثنية شاهدا على الاختلاف بين الشعوب وعلى إثرها قد تتحدد علاقة الأنا بالآخر. فالإثنية ولدت انشطارا بين المجتمعات فمن أصالة الجنس الآري، إلى أفضلية البيض عن السود، والتفاضل بين العرب والأمازيغ، لتعقبها انقسامات أخرى

[1]–الرواية: ج1، ص 237.

ارتبطت بعد النوع بالدين والمعتقد واللغة وغيرها، لتجعل من اختلاف النوع أساسا لصنع حدود المركزية الإثنية عند الشعوب؛ إذ يرى كل طرف أنه المركز من خلال تبني ذهنية إقصائية تعلي قيمة الأنا وتحط من قيمة الآخر وتبني على أساسها رؤيتها له.

2.1.1 الاختلاف اللغوي

تقف الثلاثية كذلك على اختلاف اللغة باعتبارها مقوما حضاريا بارزا يميز الأنا عن الآخر، وسبق وأن أشرنا في الفصل السابق إلى أن الترجمة كانت أحد سبل الائتلاف الحضاري بين الأنا والآخر وذلك من خلال محاولة كل طرف اكتشاف ثقافة الآخر وفنه من خلال اللغة، إلا أن أساس هذا الائتلاف يرجع في الأساس إلى اختلاف اللغة، فبين شرق يتكلم اللغة العربية وبين غرب يتكلم اللغة الإنجليزية بون شاسع بين اللغتين لا تفك شيفرتهما إلا الترجمة.

كان (خليل) يعتمد على ترجمة الأغاني العربية لـ(ليندا) و(دونالد) حين كانا يرافقانه إلى الحفلات التي يقيمها الطلبة العرب فاللغة لسان الثقافة وناقلتها، وإن كانت الثقافة "جملة من الصفقات والعمليات والتحولات والممارسات والتكنولوجيات التي تنتج أشياء وأحداثا.. يجري اكتشافها ومعايشتها وإعطاؤها معنى وقيمة[1]" فقيمها لا تدرك إلا عبر مسارات اللغة التي تصنع خصوصيتها وتميزها، والمنتجات الثقافية كالأدب والسينما والموسيقى والطرب كلها مرتبطة بلغة معينة تشكلت أساسا في لبنة تكوينها.

تشير الثلاثية إلى الاختلاف الثقافي أيضا عبر خصوصية المنتج الثقافي المميز للحضارة العربية الشرقية من خلال استحضار (ألف ليلة وليلة)، واستحضار بعض الشخصيات الفنية العربية كـ(زرياب) و(سيد درويش) وبعض الأغاني العربية التي كان البطل وغيره من الطلبة العرب يرددونها في سهراتهم تعبيرا عن هويتهم وانتمائهم كأحد سبل رد الشعور بالاغتراب داخل عوالم الغرب. من جهة أخرى تستضيف الرواية المسرح الغربي عبر تمثيل مسرحية (عطيل) لـ(شكسبير) على اعتباره أحد أبرز كتاب الأدب العالمي ومفخرة البريطانيين جميعا، والذي كان للبطل فيها شرف تمثيل دور البطولة رفقة (ساندرا). ولم يكن

[1]–سايمون ديرونغ: الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر: محمود يوسف عمران، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2015، الكويت، ص 23.

(خليل) يتكلم الإنجليزية بالجودة التي يتكلم بها الإنجليز، ومع ذلك أدى دورا يعتمد فيه على الحركة أكثر من الحوار وهو يمنّي نفسه بالاقتدار اللغوي ليكون لسانه قويا على خشبة المسرح.

3.1.1 اختلاف الموروث الثقافي (العادات والتقاليد)

ينتج عن عملية الاحتكاك بين الأنا والآخر تفاعلات حضارية عميقة تتداخل في تكوينها الحمولات الفكرية والعقائدية والثقافية لكل طرف لتخلص إلى الائتلاف أو الاختلاف بينهما، وطالما أن لكل حضارة خصوصياتها فإننا سوف نجد كل طرف يقف مدافعا عن ثوابت هويته الثقافية التي تميزه عن الآخر، ويرسم من خلالها مصير العلاقة بينه وبين الآخر حيث كثيرا ما تغلب المصلحة الخاصة. فـ "هذه الحدود الأوسع للهوية الحضارية تعني وعيا أعمق بالاختلافات الحضارية والحاجة إلى ما يميز "نحن" عن "هم""[1] والأمر الجدير بالذكر في هذا المقام أن قضية الهوية الثقافية لصيقة بمتغيري البحث سواء تعلق الأمر بانعكاسات الائتلاف وأثره فيها، أو من زاوية كونها هوية ثقافية مختلفة عن غيرها ولها خصوصيتها الحضارية واختلافاتها الجوهرية عن الهوية الثقافية للآخر.

يتجلى الاختلاف الثقافي في ثلاثية (الفقيه) عبر الفوارق الثقافية التي تميز الحضارة العربية عن الحضارة الغربية. فالبطل الذي عايش الحضارتين معا تنكر للأولى وأقبل بنهم على الثانية التي أوقعته في شباك الغواية وملاحقة الجسد، مما جعله عاجزا عن الانسجام مجددا في بيئته العربية التي نشأ فيها وتربى على قواعدها. هذا الاختلاف الثقافي بين العرب والغرب فسر سبب اضطراب (خليل إمام) وحالة الضياع التي عاشها.

تعرف الحالة التي عانى منها البطل في مجال علم النفس باضطراب الإدراك Imperception الذي يدل على أمراض نفسية واضطرابات على مستوى الإدراك، تجعل من المريض يؤمن بوجود أشياء لا مكان لها في أرض الواقع، وهو ما يعرف بالهلاوس التي تتمثل كتنبيهات خارجية لا يشعر بها إلا المريض طبعا، حيث يتهيأ أن شخصا ما يناديه،

[1]–محمد بن سعد التميمي: العولمة وقضية الهوية الثقافية في ظل الثقافة العربية المعاصرة، دار النهضة، ط1، مصر،1422هـ،2001م، ص 244.

وهو في الواقع يستمع لصوته الداخلي ويتلقى عنه، دون أدنى شك، في أن ما يحس ويشعر به ليس إلا وهما زائفا"[1] وهي الحالة المرضية التي أصابت البطل بعد عودته من الغرب.

لم يتقبل البطل الاختلاف الثقافي بين البيئة العربية والغربية، ولم يستسغ صرامة العمل وانضباطه، حرارة البيئة، عمران المدينة. الليالي الليبية الحارة والشقق المتراصة، والليالي الساكنة والمتشابهة. الفراغ الرهيب الذي يميز المدينة صيفا تحت الشمس الحارقة، والمقاهي التي لا تقدم خمرا ولا سهرا حتى الصباح. كل هذا أحدث في نفسية البطل ألما غائرا جعله يفقد الرغبة في الحياة ويدخله في دائرة المرض والهلوسة.

وجد البطل في المدينة السياحية ملاذا ومتنفسا فهناك ومع الأجانب القادمين من وراء البحر استعاد عوالم البيئة الغربية التي ربطته بها ألفة كبرى، كما أنه وجد بها رفاقا وافقوا المجتمع تقاليده ظاهريا وتمردوا على سلطته تحت غطاء الليل، ليكون السهر والشرب ومجالس النساء عالمهم المتخفي ولياليهم البيضاء.

يستحضر البطل في المدينة السياحية الأجواء التي عاشها بالغرب بعد أن افتقدها في منزله ومدينته ومقر عمله، فلا مكان لطموحاته وتطلعاته داخل مجتمع تربّى على الحشمة والحياء والابتعاد عن المحرمات. لا يجد البطل مراده إلا تحت جنح الليل رفقة متمردين يعلنون الولاء والطاعة للأعراف والتقاليد نهارا ويتمردون عليها في حجب الليل شكلا ومضمونا.

يظهر الاختلاف الثقافي أيضا من خلال نوعية الأزياء التي ترتديها النساء في الحضارتين، وفي نوعية الأكلات المقدمة في بلاد الغرب واختلافها عما يقدم في الشرق، فكثيرا ما كان (خليل) يرتاد مطاعم عربية رفقة طلاب الجالية العربية لتناول الأطباق التقليدية التي تذكرهم بالوطن والأهل، لاسيما وأن لكل منطقة أصناف طعام خاصة بها والتي تعتمد على مكونات قد لا توجد في منطقة أخرى؛ إذ تبرز الرواية بعض مظاهر الاختلاف الثقافي المتمثلة في نمط إعداد المأكولات والمشروبات الشرقية والغربية. التي لم ينكر النص الروائي في حوار للبطل مع (ساندرا) أنها تفاصيل تعكس الهوية والاختلاف بين الأنا والآخر." صنعت لها كوبا من الشاي الأخضر المخلوط بالنعناع.

- (تقول ساندرا): أنت تحب أن تكون **مختلفا**.

[1]–ينظر: فرح عبد القادر طه وآخرون، موسوعة علم النفس والتحليل النفسين، ط1، دار سعاد الصباح، 1993، ص 94.

- لست صاحب فضل في اختراعه، هكذا نشرب الشاي في بلادنا"[1] وقد تبدو هذه التفاصيل أمرا بسيطا لكنها في واقع الأمر تعكس اختلافا ثقافيا مهما بين الأنا والآخر، فإن كان الشاي البريطاني يمزج بالحليب، فالشاي في (ليبيا) يمزج بأوراق النعناع، فلكل منطقه طقوسها في الطبخ واللباس وحتى في ترتيب ديكور المنزل. هذه الطقوس تكبر لتصنع اختلافا جوهريا في ثقافة الأنا التي تختلف اختلافا كبيرا عن ثقافة الآخر.

يقر البطل في حواره مع (ساندرا) باختلاف البيئة والتقاليد التي ترعرع وسطهما " إنني أحمل بداخلي تقاليد قبائل البدو التي أنحدر منها. يحمل البدوي بيته في قلبه لأنه لا بيت له"[2] فـ(خليل) يذكر (ساندرا) بأنه ابن الصحراء الواسعة وابن الخيام المتنقلة فحياته لا تعرف استقرارا، لذلك لم يكلف نفسه عناء تجهيز الشقة التي اكتراها ما دام مكوثه فيها مؤقتا وفي هذا إشارة لاختلاف المكان، فبين بلد أغلب مساحته صحراء أجبرت بيئته الحارة سكانه على التأقلم مع حرارة الجو وندرة الماء، وبين (اسكتلندا) المدينة الشمالية التي تمتاز بضبابها وبصقيع شتائها وبصيفها اللطيف، تظهر عوامل تخلق اختلافا في سلوك الفرد وطعامه، وطرق تجاوبه مع البيئة التي يعيش بها.

كما يظهر الآخر في الثلاثية تواصلا حضاريا من خلال تقبل اختلاف الأنا وحقها في إظهار هذا الاختلاف الذي تعبر من خلاله عن هويتها واستقلالها درءا للاغتراب الذي تعيشه بعيدا عن وطنها وأهلها؛ "لا تخطيء فهمي. فليس خطأ أن تقوم بفعل ما مهما كان بسيطا تعلن به هويتك وتؤكد به ذاتك وشخصيتك، وتستمد منه إحساسا بالاستقلال. نوع من آليات الدفاع العفوي.. إن هذا الكوب من الشاي يقول ذلك"[3]. تقر (ساندرا) بأحقية الاختلاف وبأن الإنسان أينما وجد يحمل في أقواله وسلوكاته بطاقة تعريف تكشف عن هويته وانتمائه بقصد أو دونه. كما تسعى (ساندرا) من خلال تتبع سلوك وأقوال (خليل) إلى التعرف على عوالم الشرق، لكنها لا تجد فيه استقرارا وصورة واضحة تبني عليها تصورها إلا ما ظهر منها بطريقة عفوية.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 99

[2]–الرواية: ج1، ص 99

[3]–الرواية: ج1، ص99

إن الاختلاف الحضاري بين الشرق والغرب غير مقصود كهدف لذاته ف "المختلف لا يشترط فيه قصدية المخالفة، بل هو في كثير من الأحيان نتاج لفعل معرفي يؤطره مدى هام من التلقائية والاستقلالية عن الإكراه الخارجي الذي يؤثر في الذات العارفة"[1] لذلك تظهر (ساندرا) ذات وعي حضاري يحرج البطل الذي يفند شعوره بالاغتراب ويرجع أن ما تراه (ساندرا) مجرد اختلاف سلوكي تربى عليه وألفه.

ويرفض البطل التصريح بشعوره بالاغتراب " إنك تتحدثين عن غربة لم أشعر بها في يوم من الأيام. من أين تجيئين بهذه الأفكار؟"[2] فكلمة الاغتراب كانت تخلق من منظوره حواجز تفصله عن العالم الغربي الذي تبنى فكره وآمن به إلى حد كبير، ليقف في الثلاثية عند التناقض الكبير في شخص البطل الذي يقر برهبة المهاجر في أولى أيامه بعيدا عن الوطن لاسيما إن كانت وجهته أحد المدن الكبرى كاسكتلندا " تلك المدينة التي جئتها غريبا وبقيت خلال إقامتي بها غريبا. أرى وجودي يتلاشى في حضورها الشامخ فأحس نحوها بمشاعر غامضة من الخوف والرهبة والكراهية والإعجاب"[3] ثم يجد البطل نفسه بين أنا تسكنه وهي الحاضرة في حواره الذاتي الناكر والرافض لها وبين الأنا المستلبة التي تريد أن تكون الآخر بكل تفاصيله، يعيش (خليل) حالة من التناقض بين ما يصرح به داخليا وما يحاور به الآخر في كثير من المواطن مما يفسر حالة الاضطراب النفسي الذي يحياه.

كما يعبر عن حالة الشتات التي يعيشها من خلال ذمّه اختلافه؛ لذلك ينتهج سياسة الهروب إلى الأمام ورفض أي مؤشر يربطه بأصوله ويذكره بهويته التي تكشف اختلافه، وإن كان مجبرا على الحديث عنها فإننا نجده يركز على النقاط التي يحبذها الآخر ويألفها، كالحديث عن تحرر العلاقات في التراث الأدبي العربي والمغامرات المثيرة في (ألف ليلة وليلة). وكأنه يتحدى الغرب بأن حضارته كانت الأسبق نحو تحرر الإنسان وتحرر العلاقات بين الجنسين، وكأن مجتمعه كان سباقا إلى كسر قيود الدين والمجتمع، جاعلا من الفرد داخله يعيش الحرية المطلقة "ما زلت في بداية البحث، ولكنني أقول لكم إن ما تسمونه تحرر العلاقات الجنسية، وتنظرونه اكتشافا حديثا من اكتشافات بلادكم، كانت مجتمعاتنا الشرقية

---

[1]–ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، ص 18.

[2]–الرواية: ج1، ص91.

[3]–الرواية: ج1، ص 42.

قد اهتدت إليه منذ مطلع القرون الوسطى"[1] لقد وجد أخيرا في موروثه وتراثه ما يفاخر به الغرب ويعلن السبق إليه.

بهذا يقدم (الفقيه) بطله مسلوبا انتهازيا، رجلا يجري خلف إشباع غرائزه بنهم متنكرا لأصوله وهويته، فعلى الرغم من شعرية الرواية وسلاسة عباراتها ومعانيها إلا أن الغلو في التنكر للذات والثورة على الدين والجرأة عليه وعلى العادات والتقاليد، جعل دلالة الرواية تسري في ظاهرها لنصرة المرأة وتحررها وتمهد بها بالثورة على الدين والتقاليد، وقد عمد (الفقيه) إلى تصوير واقع فئة اجتماعية اصطدمت بالآخر فذابت في ثقافته. فكان الارتماء المطلق في أحضان البيئة الغربية الجاذبة أمرا واضحا في فكر البطل وسلوكه، فمن يصادف (خليل) في شوارع (أدنمبرا) لا يميزه عن غيره من الشباب الغربي إلا شكله العربي.

يظهر الاختلاف الثقافي في الرواية كذلك إلى اختلاف الأزياء لاسيما فيما ترتديه المرأة. فإن كان لباس المرأة الغربية يتصف عموما بالعري وكشف المفاتن تحت غطاء التحضر والعصرنة ومسايرة الموضة، كما كان وصف لباس (ليندا) و(ساندرا) وغيرهما من نساء الغرب، فإن لباس المرأة العربية يظهر أكثر حشمة لاسيما ما ورد في رواية (هذه تخوم مملكتي) حيث جاء لباس أميرة مدينة عقد المرجان (نرجس القلوب) محاكيا للطراز الإسلامي في العصر العباسي. أما لباس المرأة العربية المعاصرة فهو صنفان الأول يعكس الهوية العربية الإسلامية وهو ما مثله لباس والدة (سناء) التي استقبلت البطل وهي ترتدي قفطانا طويلا وتضع على رأسها منديلا[2]، وهو لباس ذو أصول مغاربية أضفى على المرأة وقارا وهيبة حسب قول البطل، وبين صنف ثان عايش الحضارة وتأثر بها فانعكس ذلك على اللباس الذي نجده محاكٍ وبدرجة كبيرة للباس المرأة الغربية كنوع من التقليد لحضارة الآخر، مع الحفاظ على شيء من الاحتشام أسهمت في فرضه سلطة المجتمع المحافظ، وهو ما مثله لباس (سناء) خطيبة البطل.

تقف بنا الرواية كذلك على اختلاف كبير في طقوس الزواج وتقاليده، بدءا من حرية اختيار الشريك وفترة الخطبة، فتشير إلى أن المجتمع الليبي المحافظ يتشدد في تمكين الرجل من رؤية المرأة التي من المفترض أن تكون زوجته حتى في فترة الخطبة إلى غاية يوم

[1]–الرواية: ج1، ص 11،12.

[2]–الرواية: ج3، ص 108.

الزفاف، ولأجل هذا تنسب مهمة البحث عن زوجة إلى عجائز العائلة "لا أريد أن أعود إلى طرابلس فأرسل عجائز العائلة يبحثن عن امرأة يزوجنها لي"[1] فالبطل وفي حوار له مع صديقه (عدنان) يؤثر أن يطلب يد (ليندا) ويقنعها بالزواج منه، حتى وإن لم يعد متأكدا من مشاعره اتجاهها وذاك أهون عنده من العودة إلى الوطن، والزواج من امرأة أخرى في بلده لا يعرف عنها شيئا[2] وهو ومع وعيه الكامل بتقاليد بلده يخشى أن يتزوج زواجا تقليديا يكون نجاحه ضربة حظ، الأمر الذي جعله يفضل الارتباط بالمرأة الغربية التي يكون التواصل معها أسهل في ظل اختلاف العادات والتقاليد التي تحدد نوعية العلاقة بين الرجل والمرأة.

يدرك (خليل) وهو ابن (ليبيا) العارف بتقاليدها أن مجتمع النساء في بلده لايزال منعزلا عن مجتمع الرجال، فأبسط ملاحظة للمدينة الليبية ودون جهد كبير كفيلة بكشف وجود مجتمع نسائي وآخر رجالي يحيا كل منهم في عزلة عن الآخر ظاهريا[3] هذا التباعد الذي فرضته السلطة الاجتماعية كان يقف حائلا دون اختيار البطل لشريكة حياته وأن يلتقي بها ويتعرف عليها قبل الزواج.

2.1. الاختلاف الديني: (إسلام الشرق/ مسيحية الغرب)

برز الاختلاف الديني في ثلاثية (الفقيه) من خلال تمظهر الديانتين الإسلامية والمسيحية مجسدتين في أقوال وأفعال الشخوص الروائية. ليظهر الإسلام ممثلا في كل من ينتمي للبيئة العربية التي تعتنقه مثل أهل مدينة (طرابلس) الليبية وفي بعض أصدقاء (خليل) في (أدمبرة) كـ(عدنان)، في حين تظهر الديانة المسيحية عند العائلة المضيفة لـ(خليل) ممثلة في (ليندا) و(دونالد) وإن كانا الزوجان مسيحيان لكن دون ممارسة عبادات المسيحيين، مع وجود بعض الإشارات الدالة على ذلك كارتداء (ليندا) صليبا ذهبيا[4] واحتفال المجتمع الغربي بعيد الفصح.

لم تذكر الرواية الكثير عن الدين في المجتمع الأسكتلندي إلا شذرات متفرقة، وهو تفسير لواقعها المادي الذي أبعد الدين وغيب دوره في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وكأن

---

[1]–الرواية: ج1، ص 236.

[2]– ينظر: الرواية، ج1، ص 236.

[3]–ينظر: مصطفى عمر التير، مسيرة تحديث المجتمع الليبي، معهد الانتماء العربي، 1992، ص 100.

[4]–الرواية: ج1، ص 21.

(الفقيه) يرجع بنا عبر شخصية (ليندا) الرافضة لتعاليم الكنيسة لفترة النهضة الأوربية في (أوروبا) في القرن السادس عشر أين أعلن الجميع القطيعة لأي قرار يصدر عن السلطة الدينية. فكان هذا التمرد إعلانا لسقوط عصر الخضوع وبزوغ فجر الحرية والانتصار للفردانية بأوروبا.

كما يعرف المجتمع الغربي انتشار الحانات والمراقص، فلا يكاد يخلو شارع من حانة تبيع المشروبات الروحية ليل نهار، بل تجعل الثقافة الغربية لتقديمها طقوسا اجتماعية تجعل من احتسائها ترفا اجتماعيا فهي الحاضرة الأولى في كل احتفالاتهم ومناسباتهم. ولا يُمنع تناول المشروبات الكحولية في بلاد الغرب تحت أي ضابط ديني أو اجتماعي. فقط تُحضر المبالغة فيه أثناء القيادة من باب حفظ السلامة المرورية.

على نقيض ذلك، وانطلاقا من الخلفية الدينية التي تضبط سلوك المجتمع تحرم الخمور في الدول العربية والإسلامية فهي أم الخبائث كونها تذهب العقل وتجعل الفرد خارج سيطرة الوعي، وقد ورد تحريمها بالنص القرآني الصريح ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [سورة المائدة. 90] فيرد تحريم الخمر في النص القرآني ويلحق بأعمال الشيطان لما له من ضرر على الفرد والمجتمع، انطلاقا من كونه سببا في غياب العقل، الذي يعد الرقيب الأول على السلوك البشري.

يتنافى الأمر الرباني المحرم للخمر وما يريده البطل، فغياب الحانات في مجتمعه أمر يثير حفيظته "إنني ابن الصحراء التي تكره النبيذ وقاعات الرقص"[1] بل ويجد في انتمائه لمجتمع يحرم الخمور أمرا مؤسفا وحرمانا إنسانيا فرضه المجتمع والدين. فحين يلتقي البطل بأحد أساتذة الجامعة (لاري) الذي هجر وظيفة التدريس ليرمم أحد الحانات القديمة ويبيع الخمور بعد أن أسماها حانة المثقفين. يدعوه في حوار بينهما إلى ترك البحث العلمي وينصحه بالعودة إلى بلده ليفتح هو الآخر حانة، يحقق بها ثروة تغنيه عن العلم ومشاق تحصيله وقلة مردوه المادي: "دع عنك هذه الشهادات التي لا تجلب نقودا وارجع إلى بلادك

[1]–الرواية: ج1، ص 239.

وافتح حانة هناك قبل أن يفوت الأوان"[1] ولأن (لاري) يجهل تماما أن الخمر محرم في بلاد المسلمين، فيكلم (خليل) من منطلق المادية الغربية التي لا يهمها إلا تحقيق المنفعة والثروة، ويعلن اندهاشه عند معرفة حرمة بيع الخمر لديهم يستغرب أقواما تحيا دون احتساء الخمور "ولكن لماذا سمحت لوالديك بأن ينجباك هناك؟"[2] يتساءل (لاري) وكله أسى ودهشة.

يظهر الاختلاف الديني بين الشرق والغرب وتحديدا بين الإسلام وغيره من الأديان في صنوف المباح والمحرم. فالدولة الليبية تمنع فتح الحانات امتثالا لأمر ديني مفادة تحريم الخمور، في حين يستغرب (لاري) الأمر كونه لم يطلع على ثقافة الأنا العربي المسلم وإن كان من فئة المثقفين، ولكون عدد الحانات في (اسكتلندا) والغرب عموما قد يتجاوز عدد المطاعم والمقاهي، لذلك وجد غرابة في أن تمنع في مكان ما على الأرض.

نلاحظ أن للدين تدخلا في الحياة الاقتصادية في الحضارة العربية؛ إذا يحدد المشروع فيها والمحظور فيرى (كارل ماركس) أن إنتاج الجماعة البشرية وسائل الإنتاج تضمن لها نمطا معينا من العيش، يجعل الناس تحيى وفقه ضمن ظروف خارجة عن إرادتها لتتلاءم ومرحلة تطور هذه الوسائل التي تشكل معطيات كفيلة بتحديد البنية الاقتصادية والقاعدة الحقيقية للمجتمع، التي تشكل أساسا ما يعرف بالبنية الفوقية للمجتمع، فالوجود الاجتماعي هو من يحدد الوعي الاجتماعي وليس وعي الناس من يفعل ذلك[3]. فـ(ماركس) وانطلاقا من كون الحياة الاقتصادية نقطة أساسا في حياة المجتمعات يجعل منها اللبنة في تحديد الوعي الاجتماعي، لكن في المجتمعات الشرقية المسلمة يتحكم الدين في الاقتصاد من خلال التحليل والتحريم مما يجعله المؤسس الأول للوعي الاجتماعي.

تلتزم الدول الإسلامية بتعاليم الدين الذي يعد شريعتها وأصل تنظيمها، على الرغم من أن العرب قديما كانوا من أكثر الشعوب معاقرة للخمور، إلا أن الوحي السماوي كان كفيلا بنهى الناس عنها حفظا للعقل وإعلاء لقيم الفضيلة والأخلاق، كما نجد أن تحريم شرب الخمر في البلاد العربية ارتبط كذلك بحرمة بيعها، فالشريعة الإسلامية نظمت حياة البشر

---

[1]–الرواية: ج1، ص 77.

[2]–الرواية: ج1، ص 77– 78.

[3]–ينظر: عمار بلحسن، الأدب والإيديولوجية، دار النشر تانسيقت، ط2، الدار البيضاء، 1991، ص 8– 9 .

ليس فقط في الجانب التعبدي والعلائقي، بل أسست لتنظيم الحياة الاقتصادية للجماعة المسلمة وحرمت المتاجرة في كل ما من شأنه أن يلحق بها الضرر.

كما عملت التعاليم الدينية المفروضة على البلدان الإسلامية على امتداد جغرافيتها على خلق وحدة تجمعها برغم اختلافاتها الثقافية "إن الحالة الإيمانية التي خلقها الإسلام في حياه الفرد وتصوراته للكون والحقوق والمصير مكنت أمة الإسلام من إنتاج نظام عالمي بل كوني أسلمت وسلمت له تلكم الأمم التي رضيت له بالقيادة والانقياد طوعا رغم كثرة التنوع وشدة الاختلاف في الأعراف والعادات والألسن"[1] حيث حققت عبره الريادة الحضارية وضمنت استقرارها الاجتماعي.

في حين نجد أن الغرب بماديته عمل على قطع علاقة الإنسان بالسماء، وجعل المصلحة تسمو فوق كل اعتبار. فالفكر الغربي بماديته المطلقة وعلمانيته الطاغية التي تنتهج فصل الدين عن الدولة جعل المصلحة المادية فوق كل اعتبار. فـ(لاري) بنظرته المادية وجد أن وظيفته كأستاذ جامعي لن تحقق له الثروة التي يحلم بها لذلك هجر الوظيفة ودعا زملاءه في الجامعة ليحذوا حذوه، وقد علق (لاري) في حانته إعلانا موجها لزملائه من أساتذة الجامعة يقدم فيه عرضا مغريا لمن يرغب بالعمل في (حانة العناقيد) مقابل أجرة تعادل ضعف ما يتقاضاه في الجامعة دون احتساب إكراميات الزبائن[2]. ويجد البطل في هذه العريضة ردا من (لاري) على زملائه الذين انتقدوا تحوله من أستاذ جامعي أفنى زهره شبابه في طلب العلم لينتهي به الحال إلى صاحب مخمرة لا يتطلب إنشاؤها أدنى المؤهلات العلمية. فإن كان الإسلام دينا يتحكم في التنظيم الاقتصادي، فإن الدين في الغرب سلطة غائبة تماما حلت محلها المنفعة المادية التي تعلو فوق أي اعتبار.

يظهر الاختلاف الديني بين الشرق المسلم بشعائره الدينية من صلاة وصيام واحتشام في لباس المرأة، وبين الغرب المسيحي بكنائسه القائمة، واحتفالاته بأعياد (الكريسمس) وارتداء حلي تحمل شارة الصليب عند الرجال والنساء. نجد عبر السطور السردية للثلاثية

---

[1]–رضا بودراع: استراتيجيات الصراع العالمي نحو فهم طبيعة الصراع القادم، زقاق الكتب للنشر والتوزيع، ط1، اسطنبول، تركيا، 2023، ص 248.

[2]–الرواية: ج1، ص 78.

انفتاح وتقبل البطل شرائع الآخر واحترامه لها، بل ومشاركة المسيحيين احتفالاتهم بأعيادهم التي كانت تقام داخل شقته بتنظيم من صديقته (ساندرا).

نجد البطل من جهة أخرى ينسى صيام شهر رمضان الذي لم ينزله منزلة الشعيرة الدينية بل اكتفى بذكره على أنه عادة تربى على ممارستها منذ كان صغيرا "عادة نشأت عليها منذ أن كان والدي يرغمني وأنا في العاشرة من عمري على أن أصوم مثل الكبار"[1] فيبرر تنكره لتعاليم الدين الإسلامي بالقسوة التي كان يتلقاها في صغره من والده ومن مشايخ الكتاب وهم يعلمونه الدين، ويجد في سفره بعيدا عن (ليبيا) انعتاقا له منهم، لقد كان يحدث (ساندرا) عن قساوة الشيخ الضرير الذي كان يعلمه الدين بجامع (الباشا)، ومن صرامة تعاليم الأب الذي يجبر طفلا في العاشرة على أداء صلاة الفجر تحت تهديد السوط.[2] وفي ذلك إشارة إلى اختلاف الشعائر الدينية التي يمارسها الفرد في الشرق عن تلك التي يمارسها الآخر في الغرب، لتظهر الصلاة كخاصية دينية تبرز الاختلاف بين الدين الإسلامي والدين المسيحي وإن كانت الديانتان من مشكاة واحدة تدعو لتوحيد الواحد الأحد.

فتنكره للدين انعتاق ونجاة من سلطة الأب والشيخ "تحررت بعون الله من سلطتهم، وهجرت مدينة الملائكة أبحث عن مكان بين البشر. لم يبق في نفسي شيء من تعاليمهم، ولا أعترف لهم بأية مديونية، سوى هذه الأيام العشرة التي قررت أن أصومها، وأقدمها نذرا لهم مقابل عتقي"[3] فالدين من منظور البطل عادة وولاؤه في تطبيق تعاليمها ليس إلا ردا جميلا لمشايخه الذين حرصوا على نقلها له، فالوقوف عند معنى الدين عند بطل الثلاثية يقودنا نحو موضوع آخر طرفاه التدين والإلحاد.

يمتزج الدين في عوالم الشرق امتزاجا ظاهرا بالحياة الاجتماعية، فأغلب الظواهر الاجتماعية تستمد قواعدها من خلفية دينية إسلامية، لذلك كان التمسك بتعاليمه أحد دعائم الهوية الجماعية التي ترفض أي تمرد على هذه السلطة الروحية العليا. إلا أن البطل وبكل ثقة يقر أنه قطع آخر شعيرة تربطه بالسماء وبأهله وأصله وانتمائه "وكنت أقول لمن يراني صائما في هذه المدن التي لا ترتفع في سماواتها الأهلة والمآذن، بأن هذا هو الخيط الوحيد،

[1]–الرواية: ج1، ص 166.

[2]–الرواية: ج،1 ص، 166.

[3]–الرواية: ج،1 ص 166،167.

بعد أن تمزقت كل الخيوط الأخرى التي تصلني بأهلي وأصلي وانتمائي وجذوري. وها أنا قد مزقت هذا الخيط"[1]. لم يكن الدين بمنأى عن ثورة التمرد التي شنها البطل على كل المؤسسات القائمة في المجتمع العربي، لكن قطع علاقته بها ترتب عنه انقطاع الصلة بالأهل والأصل والانتماء، إنها تماما ثورة ما بعد الحداثة في الفكر العربي.

3.1. الاختلاف التاريخي: (هامش الشرق / مركز الغرب)

إن جدلية العلاقة القائمة بين الشرق والغرب ترجع أساسا إلى الصراع التاريخي المتجذر بينهما، ولعل أهم أسباب هذا الصراع هو اختلاف الدين والمعتقد مما جعل الأمم تنقسم كل بحسب دينه ومعتقده، فكانت الحروب الصليبية والفتوحات الإسلامية أهم الفواصل التي فصلت الشرق عن الغرب وجعلت كل حضارة تطمح للامتداد ودمج الحضارات الأخرى إليها والسير على منوالها واعتناق دينها وفكرها وأيديولوجيتها. فصورة العلاقة بين الحضارتين قاتمة وشائكة رغم كل ادعاءات الحوار الحضاري لأنها في الأساس قائمة على المصلحة المرجوة حسب الكثير من المفكرين الغرب، الذين اهتموا بشأن الصراع الحضاري بين الشرق والغرب.

تعود بنا الرواية إلى (ليبيا) بعد الحرب العالمية الثانية، هذا التأطير الزمكاني يمكننا من تحديد خلفية السرد الروائي، حيث تقوم الإشارات التاريخية التي تقدمها الرواية على مرجعيات واقعية ضمن البناء الروائي "والعلاقة تبعا لذلك تأخذ طابع علاقة جدلية بين المتخيل والواقعي، وضمن هذه العلاقة ينبني النص وينتج دلالاته الفكرية والفنية معا"[2] حيث يستحضر (الفقيه) في ثلاثيته مخلّفات الحرب العالمية الثانية على (ليبيا) لتمتزج بالسرد التخيلي محققة جمالية السرد المستوحى من عبق التاريخ، متناولة في الوقت ذاته مميزات حقبة تاريخية لها أثرها على التركيبة الاجتماعية للمجتمع الليبي.

يروي (خليل إمام) أحداثا عن طفولته نقشت في صميم ذاكرته، أهمها حالة الفقر والعوز التي عاشها رفقة عائلته في الصحراء الليبية، "لقد كانت لقمة العيش الممزوجة بهول الفاجعة المنتظرة كل يوم قدر الكثير من العائلات التي ارتبط رزقها بتفجير القنابل المدفونة

[1]–الرواية: ج1، ص 166.

[2]–سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1989، ص 142.

تحت الأرض، وبيعها كخردة لوكالات الحديد مقابل ثمن زهيد"[1] وقد كان والد (خليل) أحد هؤلاء الناس الذين يخرجون صباحا للصحراء ويعودون مساء، وقد غطت وجههم طبقة من الغبار والسواد المتراكم الناجم عن تفجير الألغام.

يتذكر البطل جيدا بكاء النسوة داخل منزله بعد أن شاع خبر وفاة والده عقب سماع دوي هائل إثر انفجار أحد الألغام، انغرس صوت نواح النسوة في ذاكرة (خليل) وهو يشاهد ويسمع عبارات العزاء والمواساة لأمه الموجوعة بهول الخبر، لكن الأب يتراءى حاملا جراحه ناقما على النسوة اللاتي قدمن لعزائه وهو على قيد الحياة. ويشهد البطل لوالده بالقوة والصلابة، فقسوة البيئة وصعوبة تحصيل لقمة العيش لا تصنع إلا رجلا صلبا لا يعرف اللين والضعف، وهو حال الرجل الليبي الذي يصارع الموت كل يوم حتى يحفظ كرامة أبنائه ويحصل لقمة العيش الكريم لهم.

توضّح الرواية الحالة الاقتصادية الصعبة للمجتمع الليبي عقب الحرب العالمية الثانية ومعاناة السكان من الفقر"كان زمن بؤس ومجاعات"[2] لم يتحسن وضع البلاد كثيرا بعد تلك الحقبة فأغلب قاطنيها كان شغلهم الشاغل توفير لقمة عيش شريفة لأبنائهم. فالتاريخ يشهد أن المنطقة العربية سواء الشرقية منها أو الغربية كانت محل أطماع المركزيات الكبرى التي كانت تسعى للهيمنة عليها، واستعمارها بالقوة طمعا في خيراتها وثرواتها الباطنية ومواقعها الإستراتيجية.

كانت الأوضاع الاقتصادية المتردية نتيجة الوضع السياسي المأزوم وحصيلة سنوات طويلة من الحرب مرت بها (ليبيا) حتى بعد نيلها الاستقلال سنة 1951، فقد "كانت أفقر دولة مستقلة على وجه الأرض، فمواردها كانت منعدمة، وطبقتها الوسطى كانت ضئيلة. سادت البطالة وكانت الأمية متفشية بنسبة 94%"[3]، فترة طويلة قضتها تلك الدول بعيدا عن التحضر والرقي جراء مخلفات الموجة الاستعمارية التي شنها الغرب عليها، وحتى بعد

---

[1]–ينظر: الرواية، ج1، ص 69

[2]–الرواية: ج1، ص69

[3]–ليبيا: الحرب العالمية الثانية وتأسيس المملكة الليبية.https://fanack.com/ar/libya/history-of-libya/libya-world-war-ii/ ، تاريخ الاطلاع: 10-01-2024 ، سا20.38.

الاستقلال كان النهوض بهذه الدول أمرا صعبا جراء الاستنزاف الكبير الذي مسها طيلة سنوات احتلالها.

وقد خلفت الحقبة الاستعمارية هشاشة البنية القاعدية ونقص الكفاءة اللازمة للنهوض باقتصاد الدول العربية التي عجزت عن ضمان الحياة الكريمة لسكانها وتحقيق التنمية الاقتصادية، مما أفضى إلى أن أعدادا واسعة من المجتمعات العربية تعاني البطالة والأمية[1] هذه المعطيات كانت كفيلة بانقسام المجتمع الدولي إلى مركز وهامش. وهو تقسيم أيديولوجي كان وليد عقود من الصراع بين الشرق والغرب لتصبح المركزية الغربية المسيطرة على العالم سياسيا وعسكريا واقتصاديا خالقة بونا شاسعا في التطور الحضاري الذي تعيشه الحضارتان. فالفترة التي كان الشرق فيها يرمم جراح الاستعمار ومخلفاته، قفز الغرب قفزات نوعية في شتى المجالات العلمية والاقتصادية والعسكرية.

يشعر البطل بانزعاج عند زيارته والد (ليندا) الذي يروي له أحداثا تاريخية تعود لحقبة الحرب العالمية حين كانت (بريطانيا) حليفا لـ(ليبيا) وكيف أن (رومل) كاد أن يقلب موازين الحرب العالمية كلها حين زحف بجيشه عليهم بمعاونة الريح التي جعلها خلفه "كنا حلفاء بلادكم في الحرب في حين تحالفت رمالكم مع أعدائنا... إن رمالكم لا أمان لها نعم لا أمان لها"[2] يكشف الحوار قوة الجيش البريطاني والغرب بصفة عامة، هذه القوة العسكرية فتحت اعتلاء المركز وتوجيهه العالم أيديولوجيا نحو الرأسمالية الغربية.

تقف الرواية عند مرحلة تحالف (ليبيا) مع (بريطانيا)، وهزيمة الاحتلال الإيطالي، وكان والد (ليندا) جنديا في الجيش البريطاني أثناء الحرب العالمية الثانية، وهو يحدثه عن معركة خاضها ضد الجيش الايطالي كادت أن تقلب موازين الحرب، بسبب استعانة (رومل) بالعاصفة الرملية، كان والد (ليندا) يصف الرمال بالخيانة وهو الأمر الذي لم يستسغه البطل، بعد أن حركت فيه العبارة أواصر الانتماء لبلده وقبيلته، ومن جهة أخرى استحضر خيانته لـ(دونالد)، وربط وصف الآخر الصحراء التي ينتمي إليها بإثم الخيانة الذي ارتكبه.

---

[1]–ينظر: نغم نذير شكر، التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد 48، 2011، ص7.

[2] – الرواية: ج 1، ص 55.

لم تغفل الرواية الوقوف عند شعور الآخر واعتزازه بمركزيته الحضارية، في مقابل تذكير الأنا بهامشيته المترتبة عن جهله أمورا كثيرة حظي بها الغربي بانتمائه لعوالمه البعيدة كل البعد عن العوالم العربية "لا تقاطعني أرجوك فمن أين لبدوي مثلك أن يعرف طبائع الملوك"[1] فلا تغفل (ليندا) في كل مناسبة بتذكير البطل بأصول انتمائه وكونه ابن الصحراء، فقد كانت تلقبه بالبدوي وتنتقد طريقة شربه الكحول من فوهة القنينة ولو ممازحة.

دعا الأنثربولوجي الفرنسي (جيرار لوكلركGérad Leclerc) إلى" أن نغير التفكير في الإشكالية التاريخية والسوسيولوجية للشعور بالمركزية. إن ما أطلق عليه اسم الإثنية المركزية العرقية لم يكن صنع الأوروبيين المحتلين وحدهم. كان صنيع العرب والصينيين"[2] فـ(لوكلرك) ينفي أن تكون فكرة المركزية غربية الأصل، بل يربطها بالعرق ومركزيته؛ إذ أن كل شعوب العالم من عرب وصينين وهنود. يعملون على إعلاء انتمائهم العرقي وتحقيق المركزية لشعوبهم في حين ينزلون المختلف عنهم منزلة الهامش، فالنظرة الدونية للآخر المختلف تتولد أولا من إعلاء الأنا لذاتها وهي خاصية إنسانية شاملة وليست حكرا على الغرب فقط. قد نجد حجة (لوكلرك) مقنعة إلى حد بعيد إلا أن المقارنة بين المركزية الغربية وغيرها من المركزيات تشهد للغرب بالتغول الذي حققه عبر عقود من الانتصار والاستعمار والتطور العسكري والاقتصادي، مما جعل منه قوة يصعب الوقوف أمامها وعدوا يخشى لقائه.

وتختلف الحضارة الشرقية عن الغربية والبون بينهما شاسع، لذلك نجد الائتلاف بينهما مرتبط بكل ما هو إنساني، أما الاختلاف بينهما فمتعدد الأسباب والخلفيات وفي هذا يقول الفيلسوف الأمريكي وعالم اللسانيات (نعوم تشومسكي**Noam Chomsky**): "أننا ككائنات إنسانية، نحن نسلم بشكل طبيعي بما هو متشابه بين البشر ومن ثم ننبه إلى ما يميزنا وذلك

---

[1]–الرواية: ج1، ص 34.

[2]–جرار لوكلرك: العولمة الثقافية الحضارات على المحك، تر: جورج كتورة، دار الكتب الجديدة المتحدة. ط1 ،2004، ص 24.

* جيرار لوكلرك: (1951–2023) الأنثربولوجي والفيلسوف الفرنسي الحائز على دكتوراه في الأنثربولوجيا سنة 1969 من مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ألف عدة كتب أشهرها: مراقبة الإنسان، الأنثربولوجيا والاستعمار، مجتمع التواصل، تاريخ السلطة، والعولمة الثقافية.

انطباع كامل عن كوننا بشرا... نحن مختلفون ولغاتنا مختلفة جدا ومجتمعاتنا مختلفة جدا"[1] فاختلاف المجتمعات سمة إنسانية حضارية لازمت البشرية منذ فجرها الأول.

2. قضايا المرأة وترسيخ الاختلاف

1.2. المرأة والسلطة الاجتماعية (بين الشرق والغرب)

قطعت المرأة الغربية أشواطا كبرى لاسترداد مكانتها في المجتمع الغربي، كونها كانت ضحية تهميش واضطهاد لاسيما خلال القرون الوسطى، جراء الظلم والاحتقار اللذين كانت تفرضهما الكنيسة على المجتمع كافة وعلى المرأة تحديدا.

كانت المرأة الغربية لعقود طويلة تمتهن الزارعة وتعمل بمناجم الفحم بأرخص الأثمان. فقد كان البؤس والحرمان واقعها جراء الوضع الاقتصادي المتردي في أوروبا ككل بالإضافة إلى غياب عدل اجتماعي ينصفها ويحفظ حقوقها. كانت المرأة تتقاضى نصف أجرة الرجل دون وجود فارق في ساعات العمل، بالإضافة إلى التزامها بالأعمال المنزلية وتربية الأبناء. لذلك سعت المرأة الغربية لفرض مكانتها واحترامها واكتساب حقوقها كطرف شريك للرجل في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. متحدية بذلك كل العوائق التي تحط من قيمتها كإنسان.

وقد كان لإقدام المرأة الغربية على التعليم خاصة في العصر الحديث الدور الأساس في صقل شخصيتها واسترداد ثقتها بنفسها وفرض وجودها. لتتمكن من مجاراة الرجل في كافة مجالات الحياة. أما عن خروج المرأة الغربية للعمل فكان ضرورة فرضتها الحرب العالمية الأولى والثانية حين جند الرجال لخوض المعارك الطاحنة التي أودت بحياة الكثيرين. فعملت المرأة بمصانع النسيج والفحم لتحصيل رزقها ما جعلها تحقق استقلالها المادي وتنشط مع مرور الزمن اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا جنبا إلى جنب مع الرجل، متبنية فكر العلمانية المنتشر في (أوروبا) حينها. فتتجاوز بذلك المرأة الغربية قرونا من التهميش فرضها المجتمع الذكوري برعاية الكنيسة وفكرها المتعصب ضد المرأة، ويكون تحرر المرأة الغربية جهدا

[1]–نعوم تشومسكي: لقاءات ومقالات، تر: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010، ص 81.

خاصا حققه الإصرار والرغبة في فرض الوجود. ووعيها للفلسفة الغربية التي سعت لتحرير الإنسان من كلّ ما يقيد حريته.

انعقد بـ(فرنسا) في عام (673م) مؤتمر يحدد من خلاله الطبيعة القانونية للمرأة هل هي إنسان أم حيوان؟ والذي خلص بعد أخذ ورد على أن إنسانية المرأة بعد أن كانت تلقب بالكائن. نخلص من خلال مخرجات المؤتمر إلى وجود خلل كبير في الفكر الاجتماعي الغربي المضطهد للمرأة والمتنكر لأبسط حقوقها كإنسان. فمن منظور السلطة الغربية المتأثرة بفكر الكنيسة فإن المرأة تفقد حقوقها القانونية لاعتبارها تخلو من الروح التي لو صلحت لكانت رجلا.

اجتاحت (أوروبا) عامة و(فرنسا) على وجه الخصوص خلال 'القرن 12 ميلادي) فكرة أن المرأة ليست سوى روحا شيطانية، وما ذاك إلا امتداد لما رسخه مؤتمر (فرنسا) عام (673م)[1] لتعيش المرأة واقعا مأساويا يرتبط أساسا بخلفية فكرية دينية تحمل المرأة سبب خروج (آدم) من الجنة بسبب إلحاحها المستمر وتأثيرها على الرجل، وظل هذا الفكر سائدا لفترة طويلة (من القرن 5م إلى القرن15م) عانت المرأة خلالها المتاجرة بجسدها وبيعها في سوق النخاسة، وجعلها خادمة للرجل ومصالحه وملبية غرائزه دون أدنى مراعاة لبنيتها المورفولوجية الخاصة.

ننطلق من الوضع العام للمرأة ومسار ثورتها في (أوروبا) لاعتماده كبنية خارجية تساعدنا على تفسير العمل الروائي الذي خص المرأة باهتمام كبير، وجعلها بنية دلالية تثري أحداث الثلاثية. فقد صورت الرواية واقع المرأة موضحة تركيبتها الثقافية في المجتمعين الغربي والشرقي، وعلاقتها بالرجل من حيث هو الزوج والأب والصديق ورب العمل. وإن كان المنحى العام للثلاثية يسير في أفق نصرة تحرير المرأة العربية من كل القيود الاجتماعية وجعلها نسخة عن المرأة الغربية. فإننا نجد (الفقيه) من زاوية أخرى يشير للعواقب الوخيمة التي تواجه المرأة المنساقة خلف أهواء الذات أمام سلطة وهيمنة المجتمع الذكوري.

توضح الرواية الاختلاف الكبير في نظرة وتعامل المجتمعين الشرقي والغربي للمرأة، فإن كان المجتمع الغربي يدّعي تحريرها فهو في الوقت نفسه يعنفها ويجعل منها فريسة

[1]–هبة محمد علي، مؤتمر فرنسا 673، 30 ديسمبر 2021 https://mrsisis.com/، تاريخ الاطلاع: 02-11-2023، سا 09:37.

لنزواته، إذ تنحصر دائرة الأخلاق والروحانيات بعيدا داخل قانون العلاقات الإنسانية، مفسحة المجال أمام الغرائز البيولوجية لتطفو على السطح، لتخلق مجتمعا متصدعا يلف كسوره برداء الحضارة الزائف.

نسجل حالة من المد والزجر تلف موقف (الفقيه) من الحضارة الغربية، فبين الانبهار بثقافتها وتأييده الواضح لموجة التحرر التي يشهدها، وانسياقه على لسان بطله خلف محافل السعادة والترف التي يوفرها المجتمع الغربي، إلا أنه في الجزء الأول من الرواية (سأهبك مدينة أخرى) يضع يده على أهوال ما يقود إليه التمرد على منظومة الأخلاق والسير اللامعقول خلف متعة الجسد، وكأنه يضع للتحرر شروطا يجبر المجتمع على احترامها حماية لحق المرأة في أن تحيا حريتها شأنها شأن الرجل.

تظهر المرأة الغربية المتحررة في ثلاثية (الفقيه) في شخصيات (ليندا)، زوجة (عدنان)، (ساندرا)، و(المومس) على اعتبار أن كل واحدة منهن تحمل رؤية مختلفة للحياة وتحديدا ما تعلق بعلاقتها مع الرجل. داعمة انتصارها وتحررها من القيود والأعراف الاجتماعية التي تفرض سلطتها التنظيمية داخل المجتمع. فيشيد الروائي بقوة المرأة التي تضرب كل القيم والالتزامات عرض الحائط في سبيل أن تعيش الحياة بحرية توازي حرية الرجل.

في حين تظهر المرأة العربية مجسدة في شخص (فاطمة) التي تمثل نموذج المرأة الليبية الحييّة الشريفة، هذه الشخصية مستوحاة من الواقع الاجتماعي الليبي، كما يوظف (الفقيه) شخصية (بدور) و(نرجس القلوب) من عالم الحلم كنموذج أنثوي متحرر ومتسامح يمثل النوع المرغوب به. لتكون مرحلة الحلم تجسيدا للوعي الممكن المنشود الذي يأمله الراوي ومن يوافق فكره، والذي يبقى حبيس الحلم لاستحالة تحقيقه على أرض الواقع. فـ(الفقيه) يستحضر في روايته درجات الوعي عند (فرويد) ويمرر لنا عبر اللاوعي رسالته ورؤياه للحياة بلسان بطله (خليل إمام)؛ هذا الأخير لا يجد انسجاما وتوافقا كاملا يجمعه بالمرأة الشرقية التي تقف الأعراف والسلطة الاجتماعية حائلا دون اجتماعه بها على الشاكلة التي يريد. فالبطل وبعد عودته من عالم الغرب لم يعد ذات الشخص ولم يعد يؤمن بنفس القناعات، فـ(خليل إمام) كان ضحية صدمة حضارية أثرت بفكره وسلوكه.

تصف الرواية انكسار البطل عند عودته لبلاده وعدم قدرته على الاندماج فيه من جديد، على الرغم من كونه الوطن الذي شب فيه حتى اشتد عوده، فعودته إلى المدينة التي

ربي فيها لم تكن محملة بأمان كثير لاسيما فيما يتعلق بحياته العاطفية وحظوظ اختيار شريكة الحياة "كنت قد جئت رافعا الراية البيضاء ممتثلا لأوامر سدنة المجتمع الأجلاء، فسألتهم أن يمنحوني امرأة يختارونها لي بذوقهم وحكمتهم وتكون على مقاس قوانينهم ومساطرهم ويعقدون لي عليها لأفوز بانسجام مع عالمهم"[1] فالمجتمع العربي وبنخوة ذكورية يعلن الوصاية على المرأة إكراما لها وحفظا لشرفها فيمنع اتصالها بالرجل الأجنبي إلا ضمن أطر مشروعة حددتها الديانة الإسلامية، الأمر الذي يرى فيه البطل قيدا صارخا يحول دون ما يريده وما ألفه في الغرب من تحرر في العلاقات بين الجنسين دون رقيب أو حسيب. لذا يرى البطل أن المرأة الشرقية لازالت أسيرة مكبلة كما كانت في العصور الجاهلية الغابرة طالما أنها لا تحظى بما تحظى به المرأة في الغرب من تحرر.

يقودنا تصفح تاريخ المرأة العربية في العصور القديمة إلى الوقوف على معاناتها من السبي بسبب السطو على القبيلة أو وأدها في المهد بسبب الرفض الاجتماعي لها، والذي يعزى للخوف من الفاقة والخشية من الفضيحة بين القبائل العربية[2]. لكن بمجيئ الإسلام تغير واقع المرأة لتحفظ حياتها وتنال جميع حقوقها فتصبح بعد ذلك المؤنسة الغالية التي يحفظ الجميع قدرها ومكانتها وحقوقها. فالدين إذن كان الداعم الأول للمرأة، وهو من أعلى قيمتها وفرض على الرجل وحفظ حقوقها وصان كرامتها بوصفها شريكا في الحياة وكانت الغيرة على شرفها والدعوة للحفاظ عليه أحد أبرز وصاياه.

يقدم (الفقيه) مقارنة ضمنية بين واقع المرأة في المجتمع الغربي ونظيرتها في المجتمع العربي الليبي. ليظهر إعلاء نسق تحرر المرأة الغربية واستغناءها عن الرجل أحد أبرز الأنساق الثقافية المهيمنة على المتن الروائي، فـ(ليندا) التي لم تجد عائقا في خيانة زوجها لعجزه الجنسي متحدية بذلك سلطة المجتمع وأخلاقه وأعرافه، كما لم تجد صعوبة في الانفصال عن (خليل) بعد أن اكتشفت قضاء (ساندرا) الليل في غرفته.

يتشابه الأمر كثيرا مع ما حدث لـ(عدنان) صديق البطل، فبعد أن أحبت زوجته رجلا غيره طلبت الطلاق غير آبهة بمشاعره وبمصير الطفل الذي يجمعهما، لتجعل زواجها منه تجربة اقترنت فيها برجل من الشرق، تجربة بدأت برغبتها وقناعتها وانتهت كذلك برغبتها

[1]–الرواية: ج3، ص 146

[2]–ينظر: عبد الله الغذامي، الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، ط1 بيروت، لبنان، 1991، ص 18–22.

وقناعتها. أما النموذج الثالث فتمثل في (ساندرا) الطالبة الجامعية التي تترك حضن العائلة لتعيش حياة اللهو والمجون رافضة أي سلطة تحول دون فعلها ما تريد، وانتهاء قصتها بحادث اغتصاب مريع أدى إلى استئصال رحمها، والقضاء على حلم الأمومة لديها جراء نزيف حاد كاد يودي بحياتها. لتنجو من الموت مع عاهة نفسية ترافقها مدى الحياة.

ونجد في تبني المرأة الغربية فكر الفردانية الذي اجتاح (أوروبا)، وصنع منها عالما انبساطيا تحيا فيه بعيدا عن أي سلطة عدى سلطة الذات تجاوزا يعرّضها لأخطار مهولة. إن الحرية المطلقة للمرأة الغربية جعلتها تتبنى ثقافة العري التي تكشف جمالها وأنوثتها، كما أن الاختلاط الذي يعرفه المجتمع الغربي جعله يسجل أرقاما مخيفة للنساء اللاتي تعرضن للاغتصاب والتعنيف. ولسوء الحظ تنتهي أحلامها نهاية مأساوية أمام تعاطف كبير من البطل " فإذا بشيء في قلوب البشر يخونها ويخون نظرتها الصافية للحياة يقول لها بلغة جارحة كحد السكين سوداء كقلب الغابة، بأنه لا يجوز أن تتعامل بصدق السريرة وعفوية الإرادة الحرة، أن تهجر السير مع القطيع عبر الدروب التي صنعتها في التقليد والتكرار ووصايا أسلافنا الموتى"[1] يستدرك البطل بعد حادثة (ساندرا) نظرته حول المجتمع الذكوري الغربي المتحرر الذي لم يراعِ تحرر المرأة وتمردها، فالتمرد الأنثوي سيقابله تمرد آخر ليتحول المجتمع إلى غابة يأكل فيها القوي الضعيف، وكأن (الفقيه) ومع كل دعواته الصريحة للتحرر يقر بأن الخروج عن التقاليد ووصايا الأسلاف له ضريبة غالية، وهو بهذا يصور الهوة الكبرى بين الواقع والمأمول.

بقدر ما كانت الثلاثية شاهدة على التمرد الأنثوي في الغرب، كانت شاهدة أيضا على الضريبة التي دفعتها المرأة جراءه. ليظهر العنف الجنسي في الثلاثية كأحد أبرز مخلفات التمرد على سلطة الأخلاق في المجتمع الغربي، فما حدث مع (ساندرا) من أهوال كان سببه الأول الاختلاط بالجنس الآخر والسير خلف أضواء الشهرة والنجومية بعيدا عن كنف الأسرة ورعايتها، فبعد أن أبدى أحد الشباب إعجابه بتمثيلها لم تجد مانعا في مرافقته لاحتساء كأس في إحدى حانات المدينة، وبعد أن أقلها معه في سيارة يقودها صديقه يلتقط بدوره أصدقاءه الثلاثة، فتصبح الفتاة في يد عصابة بشرية تنهش جسدها في ظلام الغابة.

[1]–الرواية: ج 1، ص 226، 227.

يمارس العنف ضد المرأة الغربية نتيجة ضعف الوازع الديني وتحت تأثير المهلوسات والكحول، تقع (ساندرا) في قبضة شباب يقودهم الطيش والغريزة الحيوانية لارتكاب أبشع الجرائم الإنسانية، فتحت تهديد الموت وبسكين على الرقبة تجرد الممثلة الشابة من ثيابها " استل الولد الذي بجوارها سكينا يهددها به، تناوبوا على اغتصابها الواحد بعد الآخر. ظلوا يشربون ويهرجون ويعودون إلى اغتصابها"[1] وعلى الرغم من كمية الرعب التي صورتها الثلاثية وتأثر البطل الظاهر من حادثة اغتصابها ونجاتها من القتل بأبشع الطرق. نجد (خليل) ينسحب من حياة (ساندرا) بعد أن أجزم أن علاقته بها كانت علاقة مؤقتة فرضتها البيئة ووحشة الاغتراب.

تشرب (خليل) من الثقافة الغربية والفكر المادي البراغماتي، لتنتهي علاقته بـ(ساندرا) بانتهاء المصلحة، فلم تكن (ساندرا) إلا نزوة عابرة في حياة البطل وأحد المحطات الداعمة لفكره المتمرد. فـ(ساندرا) لم تعد تلك الزهرة المنفتحة على الحياة التي تنشر عبقها أينما حلت، صارت عبارة عن طيف امرأة ترتعد عند سماع مزمار أي سيارة بالشارع. وترجع (ساندرا) إلى كنف الأسرة أخيرا مشوهة الروح عليلة الجسد جزاء اندفاعيتها المفرطة في عالم لا يرحم.

ويُرجع البطل المأساة التي انتهت إليها ساندرا إلى استهتارها وغلوها في العبث وعدم تفكيرها في عواقب ذلك، كما يحمل المجتمع وسلطته الذكورية المتوارثة اغتصاب صفاء الروح وبريق الحياة في شخص (ساندرا) التي مثلت روح الاندفاع الشبابي الذي قادها إلى الهلاك، ومع ذلك تواصل الثلاثية دعوتها المعلنة والضمنية لمحاكاة المجتمع الغربي في تحرّره عبر أجزائها.

تجد المرأة عموما نفسها وجها لوجه أمام الرجل وسلطته وقوته البدنية وتركيبته الثقافية وخلفيته الدينية، هنا تتحدد نوعية العلاقة بين الجنسين فإن كانت المرأة الغربية قد تمردت على الأخلاق سواء في عريها أو إقامتها علاقات شاذة ومتعددة فإن تمرد الرجل على هذه المؤسسة يجعل منها أولى ضحاياه، وليس الاغتصاب الذي طال (ساندرا) إلا حال الكثيرات من نساء الغرب اللاتي ارتمين في حضن المد التحرري العارم، ليذقن أشد أنواع البطش والإقصاء الذكوري ردا على تمردهن.

[1]–الرواية: ج 1، ص 220.

يدرك (خليل) أن تحرر (ساندرا) أمر ألفته المجتمعات الغربية. وأنها ليست حالة شاذة كونها تمثل فكر جماعة بشرية تتبنى أفكارها وفلسفتها، وبهذا فهي وبكل اندفاعها وعبثيتها شخصية تمثل الوعي الممكن لتلك الجماعة داخل المجتمع الغربي؛ هذا الأخير الذي –وإن أباح للفتاة أن تنفصل مبكرا عن سلطة العائلة– فهو يظل متحفظا حول الغلو والعبث اللذان كانت تحياهما (ساندرا). فحالة اللاثبات هي ميزة الوعي البشري. وقد ظلت (ساندرا) تخفي عن (خليل) حقيقة عائلتها حتى ظنها ابنة ملاجئ لا أهل لها، فمن الغريب حسب ثقافة البطل أن تقضي فتاة مواسم الأعياد بعيدا عن العائلة، وأن تحيا حياة الفقر والحاجة مستعينة فقط بمنحتها الجامعية دون أدنى دعم عائلي تتلقاه.

وتواصل الرواية تتبعها لواقع المرأة داخل المجتمع الغربي معجبة بإقبالها على الحياة داعمة انتفاضتها على كل القيود الاجتماعية. فعلاقة البطل بنساء الغرب علاقة متتالية فلا يكاد ينهي ارتباطا بإحداهن حتى يدخل في ارتباط جديد مع غيرها، وهو ما عبر عنه بقانون الوفرة الذي توفره المجتمعات الغربية. في حين أن إمعان الرجل في رؤية وجه امرأة في شوارع (ليبيا) يعد قلة حياء وأمر قد يفضي إلى الذم الاجتماعي.

يسأل (خليل) بعد أن انتقل للعيش في الحي الجامعي (ساندرا) عن أهلها، وسبب بقائها بإقامة الجامعة وقت الإجازة السنوية، لتجيبه باستهتار ولامبالاة بأنها منذ ما يربو عن عامين قد قطعت صلتها بهم؛ لأنهم ينظرون إليها كفتاة قاصرة، وقد اجتهدت للحصول على منحة جامعية وهجرت بيت العائلة[1]، وهو أمر شائع في المجتمع الغربي كون الشاب أو الشابة عادة ما ينفصلان عن الأسرة بعد بلوغهما سن الرشد. ويصبح كل منهما مسؤولا عن نفسه وتصرفاته وهو ما جسدته (ساندرا) التي جعلت حياتها مسرحا للعب والرقص والعبث. والسهر لساعات متأخرة من الليل "كان أعضاء الفرقة الموسيقية يغنون ويعزفون ألحانهم الشعبية.. شبكت ساندرا ذراعها في ذراعي ودفعتني للانضمام معها في إحدى الحلقات.. تضرب الهواء بساقيها أعلى من كل السيقان"[2] باندهاش يرقب (خليل) تصرفات (ساندرا) لكنه ما يلبث يسايرها في لهوها وعبثها في مدينة لا تعرف السكون، في فواصل زمنية يرجع البطل بذاكرته

[1]–ينظر: الرواية، ج 1، ص146.

[2]–الرواية: ج1، ص148.

إلى (طرابلس) تلك المدينة التي يشبه بناياتها بعلب الإسمنت يلعن قيودها، وأعرافها التي لا تعرف الفرح.

يرجع المفكر وعالم الاجتماع المصري (عبد الوهاب المسيري) أن ما يعيشه الفرد الغربي وتحديدا المرأة من تطاول على القيم الاجتماعية والحضارية يعود إلى "الواحدية الإمبريالية" التي تجعل الفرد ينطق على لسان البشرية جمعاء باعتباره نموذجا إنسانيا واعيا، وفي ظل غياب مرجعية عليا تتجاوز فردانية الذات " ينغلق الإنسان على هذه الذات، فتصبح تدريجيا إنسانا فردا لا يفكر إلا في مصلحته ولذته، ولا يشير إلى الذات الإنسانية وإنما إلى الذات الفردية. ويصبح إنسانا إمبراليا"[1] قد تكون استعارة لفظ الإمبريالية كمعنى أيديولوجي، وسياسي بهدف توضيح السلطة والقوة التي تمارسها الذات في سبيل تحقيق منفعتها ولذتها وإصرارها على تسخير كل ما يحيط بها للوصول إلى ذلك، فيصير الفكر الإمبريالي مطبقا ضمن مجموع العلاقات الاجتماعية والروابط الأسرية. لينتهي الحال إلى أزمة علائقية بين أفراد المجتمع الغربي واضطراب دائم يهز أركانه.

2.2. المرأة والأخلاق في الغرب

تتسع دائرة الحقوق والحريات في المجتمع الغربي بشكل خطير جدا، لتصبح الاستجابة للغريزة لدى الجنسين حقا مباحا يتطلب إشباعه بشتى الطرق. فـ(ليندا) لا تجد حرجا في إقامة علاقة آثمة تلبية لرغباتها البيولوجية، وتحقيقا لأمومتها المنشودة خارج إطارها المنطقي والأخلاقي(الزواج). ويكون (آدم) نتاج علاقة آثمة تدينها كل الشرائع السماوية وتباركه الواحدية الإمبريالية ونزعات الذات "لعله جاء برغبتها وتخطيطها، رأت بيت الزوجية يتقوض فأرادت أن تنتزع من بين الأنقاض طفلا"[2]، وتشير الرواية إلى أن المجتمع الغربي لا يمانع في نسب الطفل لوالدته باعتباره مواطنا يتمتع بكل حقوقه، خلاف الوضع في المجتمعات العربية التي ترى في الأمر فضيحة لا تغتفر.

يولد (آدم) ابن (خليل) من صلب عربي، ويعيش في كنف والدته دون رعاية أب، أمر اعتاده المجتمع الغربي الذي جعل تحقيق الغايات هدفا مهما ابتذلت وسائله. هذه الإباحية

[1]–عبد الوهاب المسيري: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للتوزيع والنشر. دط، القاهرة، 1999، ص 05.

[2]–الرواية: ج1، ص 95.

المطلقة المتخفية خلف زيف الديمقراطية الغربية جعلت المجتمع الغربي مستهلَكا وعلى حافة الدمار. وعلى عكس ذلك في المجتمعات العربية الإسلامية التي ترفض الطفل المجهول النسب أو الطفل الذي يولد خارج مؤسسة الزواج وتلحق بوالدته أبشع الصفات وتقصى اجتماعيا مع وسمة عار تحملها حتى الموت.

قد يشترك المجتمع الغربي والمجتمع العربي في ذم الخيانة بصفة عامة باعتبارها سلوكا منافيا للأخلاق، لكن الاختلاف يظهر في ردة فعل المجتمعين اتجاهها، فإن كان المجتمع الغربي يكتفي بلوم الخائن وجعله مدار استهجان لفظي، ومحط حديث العام والخاص مرده كون القضية لا تعدو كونها مسألة شخصية. مما يجعل طرفا الخيانة يتجاهلان الاحتكاك بالآخرين كما كان شأن (دونالد) و(ليندا) اللذان قطعا ببساطة صلتهما بالجيران فلم تعد الأسرة تستقبل أحدا منهم للدردشة أو شرب الشاي[1] كما كان معتادا تجنبا لثرثرة تنتقد العلاقة القائمة بين (ليندا) و(خليل) وتشين صمت وتواطؤ (دونالد).

يصرح البطل بالاختلاف الكبير في ردة فعل المجتمعين في تلقي الخيانة الزوجية "أعرف أن الأمر يختلف هنا، وأن مثل هذه القضايا تصبح شأنا شخصيا لا يهم إلا صاحبه"[2] فانحصار تبعات السلوك المرفوض ظاهريا في المجتمع الغربي، هو أحد أشكال الانتصار للفردانية داخله، والتي تجاوزت أي ضوابط دينية أو اجتماعية تضبط سلوك الأفراد عكس المجتمعات العربية الإسلامية عموما والمجتمع الليبي المحافظ خصوصا التي ترفض أي مساس بالعرض والشرف.

تعد المرأة في المجتمع الشرقي لبنة أساسا في المجتمع ومحور نهضته، فهي الساهرة على نشر الأخلاق الفاضلة وتجسيدها في أقوالها وأفعالها. فالمرأة وإن تعالت الأصوات التي تبالغ في نصرتها وتدعو لتحررها هي سيدة مجتمع ولها مكانتها الاجتماعية التي لا ينازعها فيها أحد، وأي تطاول عليها يعد طعنا في كرامة أهلها وقبيلتها، وقد ارتبطت الأخلاق في المجتمعات الشرقية الإسلامية بالدين الذي أعلى الفضيلة والتسامح، وذم الزنا والخيانة، فانعكست تعاليم الدين على الفكر الاجتماعي المتبني لها، ما جعل للتجريح في شرف المرأة والرجل وقع بالغ الأثر قد يصل حد القتل إعلاء لقيمته وانتصارا لعلو قدره. يستغرب (خليل

[1]–ينظر: الرواية، ج1، ص 56.

[2]–الرواية: ج1، ص 60.

إمام) سخاء العلاقات بين الجنسين في الغرب، ويرجع ذلك لاختلاف البيئة التي قدم منها فهي "بيئة تضع اعتبارا كبيرا لكلام الناس؛ لأنه يتحول أحيانا إلى خناجر تجز الأعناق، وأعيرة نارية تخترق الصدور عندما يتصل الأمر بالشرف والنساء "[1] فالمجتمع الشرقي عموما شديد الحرص والغيرة على المرأة التي تحظى بمكانة كبيرة فيه سواء أكانت أما أم بنتا أم زوجة أم أختا.

يشهد التاريخ الإسلامي عن قيام معركة (بني قينقاع) بين المسلمين واليهود أو ما تعرف بحرب الفجار الأول في المنتصف من شهر شوال من العام الثاني للهجرة، والتي كانت أولى شراراتها قيام أحد اليهود بربط طرف ثوب امرأة مسلمة بطرف خمارها في سوق صاغة اليهود كاشفا بذلك عورتها، ليثأر مسلم شهد الواقعة لشرفها فيقتل اليهودي، ويجتمع بذلك اليهود على المسلم فيقتلونه. وبرغم أن اليهود كانوا في هدنة مع المسلمين، وقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الحادثة نقضا للعهد وأمرا بمحاصرة اليهود. دام الحصار مدة خمسة عشر يوما ليُهجّروا بعدها إلى (الشام) بعد شفاعة (ابن سلول) فيهم[2]، وتظهر الواقعة مكانة المرأة داخل المجتمع المسلم التي تشن الحروب نصرة وحماية لها، إن تراكم الأحداث التاريخية وقيام حروب طاحنة بسبب المرأة أسس قاعدة ثقافية يتوارثها الأبناء عن الآباء والأجداد، ليتشكل المجتمع المحافظ الذي تربى فيه البطل وأنكر بعدها قيمه ومبادئه.

تقابل المرأة هذه الحصانة بالالتزام بالآداب العامة والأخلاق الفاضلة، فلا يتقبل منها أي سلوك مناف للأخلاق والأعراف الاجتماعية، وفي حال ارتكابها الخطيئة يكون الذم والإقصاء الاجتماعي أشد وقعا عليها من الرجل. فالمرأة تحظى بمكانة رفيعة في المجتمعات الإسلامية وبالنص القرآني الصريح وبالحديث النبوي الصحيح. حيث يعلي الدين قدرها ويوصي بحمايتها والعمل على تنشئتها تنشئة صحيحة، كونها النواة الأساس لبناء جيل سوي وتنشئة شباب وفتيات يحملن مشعل استمرارية مجتمع مسلم قويم. فالمرأة العربية المسلمة محور بناء المجتمع وحافظة موروثه الثقافي على اختلاف أشكاله، وحرص المجتمع على سلامة أخلاق المرأة خصوصا والفرد فيه عموما أحد أبرز نقاط قوته والتحامه.

---

[1]–الرواية: ج1، ص 60.

[2]–ينظر: علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي أبو الفرج نور الدين بن برهان الدين، كتاب السيرة الحلبية= إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون دار الكتب العلمية، 1428هـ، ص 284.

يرجع تجريم الخيانة في المجتمع العربي إلى احتكام بلدانه لتعاليم الدين الإسلامي الحنيف والذي يجعل حد المحصن الزاني من امرأة أو رجل الرجم حتى الموت أمام الملأ عقابا لما اقترفاه من جرم. يقول تعالى في محكم تنزيله ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [سورة النّور. 1، 2] في حين يكون عقاب الزاني غير المحصن من رجل وامرأة الجلد ثمانين جلدة. وهذا للحد من ظاهرة الزنا التي تنخر لبنة المجتمع وتهدده باختلاط الأنساب وانتشار الفسق والرذيلة فيه. يدرك البطل الخلفية الدينية السليمة التي تعالَج بها قضية الخيانة في مجتمعه لكنه ينساق وراء أهواء النفس التي وجدت ضالتها في أحضان المجتمع المتحرر، متنكرا لكل حمولاته الدينية والثقافية بل ومتطاولا عليها.

ينبذ المجتمع العربي المحافظ المرأة المتحررة الخارجة عن تعاليمه وأعرافه بل ويجعل الزواج منها جرما عقوبته القطيعة الاجتماعية؛ لأن الإقدام على الارتباط بهذا الصنف من النساء يعد استنقاصا من قيمة العائلة وطعنا في شرفها، وهو الأمر الذي تشير إليه الرواية حين تذكر زواج والد (سناء) بأمها التي كانت راقصة في أحد الملاهي التونسية. لقد ترتب عن هذه العلاقة إقصاء اجتماعي طال والد (سناء) بل وطال الحكومة الليبية ككل باعتباره أحد الأسماء اللامعة فيها.

تشدد الرقابة الاجتماعية في المجتمعات العربية على استقامة سلوك الفرد فيه وبدرجة أكبر على سلوك المرأة، فوالدة (سناء) وبعد سنوات من زواجها تجد الأقلام الفاضحة تترصدها وزوجها جراء عملها راقصة فترة شبابها بأحد الملاهي التونسية "اكتشفت هذه الصحف بعد سنوات من زواجه بها أنها كانت تشتغل بالرقص... ونشرت صورة إعلان لأحد الملاهي يحمل صورتها إحراجا للحكومة ومهاجمة لرمزها القوي عامر عبد الجواد، خبا نجمه بعد ذلك وتحمل قطيعة أهله"[1] توصّل الأمر بالرجل الرمز أن يتوارى عن الأنظار بعد استقالته من وظيفته ليحيا منعزلا عن المجتمع رفقة زوجته وابنته (سناء). لم يشفع له تميزه وهيبته كرمز من رموز الدولة أن يجتاز حاجز السلطة الاجتماعية لارتباطه بامرأة سيئة

[1]–الرواية: ج3، ص 107.

السمعة، ليظهر عبر هذه الحادثة أن الوعي القائم المتشبع بتعاليم دينية وعي يصعب اختراقه.

إن ذاكرة المجتمع الشرقي المحافظ لا تنسى ولا تتسامح مع أي سلوك يتعدى أعرافها وقيمها، فلعنة زواج والد (سناء) من أمها لحقتها هي الأخرى، حيث صارت مطمعا لمرضى النفوس " أدركت لماذا اتخذ منها الأستاذ شعبان هدفا لمطارداته. إن أحدا لا يريد أن يغفر أو ينسى"[1] فـ(سناء) التي تعمل أستاذة معيدة بكلية الصيدلة لم تسلم من النظرة الدونية للمجتمع الذي لم يتقبل توبة أمها، وصار يعاقبها بجريرتها لا سيما بعد وفاة والدها. فلم تسلم الفتاة اليافعة من التحرش اللفظي والجنسي في محيط الجامعة وكل مكان يعرف فيه نسبها، على خلفية أنها فتاة منحرفة وستكون لقمة صائغة ومتاحة، لكونها ابنة امرأة عرفت حياتها مرحلة انحراف. لم يرحم المجتمع العربي (سناء) ولم ترحب العائلة بها وبقدومها لتعيش حياة الخوف والريبة عند محاولة أي رجل التقرب منها.

يرى (سيجموند فرويد) "أن حلقة المجتمع تضيق بالمرأة أكثر منها بالرجل، فالبيئة والتقاليد والحياء والاجتماع والدين والآداب والعرف، كل هذه الاعتبارات تؤاخذ المرأة وتحملها المسؤولية أكثر ما تؤاخذ الرجل مما يؤدي بها إلى الحرمان فتدفن المرأة أحزانها في قلبها، وتشيع فيه انفعالات نفسيه ثم يذهب بها الطريق إلى الأمراض العصبية"[2] هذه الأحكام الاجتماعية هي نتاج تراكمات عديدة وجدت في ضعف تركيبة المرأة الجسدية، واختلاف جنسها دافعا لجعلها ضحية فكر اجتماعي متسلط يحملها اللوم حال الخطيئة أكثر ما يتحمله الرجل مما يجعل المرأة عرضة لأزمات نفسية وعصبية، وهو ما عاشته (سناء) جراء الظلم الذي طالها في الجامعة.

تصف الرواية الحالة النفسية لـ(سناء) بعد الشائعات المغرضة التي نشرها الأستاذ (شعبان) عنها في فضاء الجامعة، يشيع أنها على "علاقات فاجرة مع الرجال النافذين في الحكومة، الذين كانوا وراء نجاحك وتعيينك معيدة في الجامعة. يعتبر بيتكم بيت فسق ودعارة، ويقول إنك قمت بحالات إجهاض بلغت رقما قياسيا"[3] فالأستاذ (شعبان) وجد في

---

[1]–الرواية: ج3، ص 107.

[2]–سيجموند فرويد: وليم شتيكل: الكبت، تر: على اليوحضاره، المكتبة الشعبية، دط، مصر، دت، ص 5.

[3]–الرواية: ج3، ص 62.

ذاكرة المجتمع المعادية لأسرة (سناء) فضاء رحبا للنيل من شرفها ونشر الشائعات المسيئة لها كونها لم ترضخ لمطالبه الدنيئة ومطاردته الدائمة لها.

تنزل الأخبار الزائفة التي ينشرها الأستاذ (شعبان) كالصاعقة على (سناء) بعد أن يخبرها (خليل) ما سمعه عنها في الجامعة "رفعت سناء وجهها الذي لم يكن وجها، وإنما قطعة شفق أحمر. بللته الدموع، واكتساه تعبير حزين"[1] فسناء وإن كانت توقن ببراءتها مما يحاك حولها من دسائس إلا أنها على يقين أن الطعن في شرف المرأة في مجتمعها يعد كبقعة حبر فوق رداء أبيض يستعصي إزالتها.

لا تمثل السلطة الاجتماعية المحافظة في المجتمع العربي سلطة الذكر فحسب بل نجد السلطة الأنثوية فيه أيضا تدعم الأصالة والثبات على القيم والتقاليد؛ لأن المرأة العربية المتشبعة بالموروث الثقافي العربي الإسلامي هي الأخرى تمارس سلطة الرفض لكل ما هو مناف لأعراف وتعاليم الدين حتى وإن كانت لا تفقه في تعاليم الدين الشيء الكثير، إلا أنها تغرس في بنيها نظرتها ونظرة أجدادها للحياة وكيف ينبغي لها أن تكون. إن أولى لبنات السلطة المجتمعية الذكورية في المجتمعات العربية بحِكمها وتعصبها، بتحررها وانغلاقها مغروسة في بداية الأمر بأنامل أنثوية. فالوعي القائم يكتسب مع الزمن تغلغلا وانغراسا في فكر الجماعة البشرية ما يستعصي تجاوزه بسهوله، وما قفزات الوعي الممكن فوقه إلا نتيجة إصرار وتحد كبير من فئة تعمل بجد على تغيير أسسه كونه لم يعد يواكب حركية الزمن ومع ذلك يبقى الانتقال تدريجيا وبطيئا.

تبين الثلاثية صورة المجتمع الغربي المنفتح مقابل صورة المجتمع العربي المحافظ وحال المرأة فيه. فبين تحرر صارخ يجعل المرأة فريسة انحلال أخلاقي تام، ما يجعل تربية النشء في الغرب تدق ناقوس الخطر باعتبار الأم القيمة على تربية الأبناء وأحد أهم أركان الأسرة. ليظهر في المقابل مجتمع عربي محافظ يحفظ للمرأة مكانتها وشرفها ويجعل الموت أهون من التعرض لها بسوء. كما يصل به الحد أحيانا لظلمها ومحاصرة طموحها خوفا عليها من أي سوء يطالها فإن كان النبل والشرف شعار المجتمعات العربية المسلمة فإنها كذلك لا تخلو من فئات لا ترى في المرأة إلا مطلبا غرائزيا بحتا.

[1]–الرواية: ج3، ص 63.

ينظر (خليل) للمرأة نظرة شهوانية باعتبارها وعاءً بيولوجيا، وما سعيه إليها إلا تلبية لغرائزه وما دفاعه عن حريتها وثورته ضد التقاليد في بلده وعلى رأسها مؤسسة الزواج إلا تسهيلا لوصوله إليها. ومع كل محاولات المؤلف إقناع القارئ برؤى البطل نجد النزعة البرغماتية للرجل تطفو على السطح، كاشفة عن المغزى الأساسي خلف السعي لتحريرها وبعبارة أخرى بتحرير الجسد وجعلها نموذجا شبيها للمرأة الغربية السهلة المنال.

تشير الثلاثية إلى الخصوصية الثقافية للمرأة العربية التي تقدس الزوج والحياة الزوجية وتدافع عنها بكل ما أوتيت من قوة، باعتبارها مملكتها الخاصة وحصنها المنيع الذي يوفر لها الأمن والحماية وتعمل الأسرة العربية على تنشئة البنات منذ الصغر ليكن ربات بيوت. فداخل هذا الإطار تحظى المرأة بمكانة اجتماعية محترمة حيث توكل لها مهمة تربية الأطفال ورعايتهم، تحت وصاية الزوج ورعايته.

نجد أن الزواج في المجتمع العربي هو الرابط المقدس الذي يجمع بين الرجل والمرأة، وأي علاقة خارجه تدخل حيز المدنس، وهو ما يجعل المجتمعات العربية تحافظ على هذه العلاقة وتشجع الشباب على الارتباط حفظا لهم وللمجتمع من الانحراف. بل ويعد عقد القران بين الجنسين أكبر فرحة تعرفها العائلة ويباركها الدين والمجتمع ككل.

تدافع زوجة البطل (فاطمة) عن علاقتها الزوجية بشراسة، بعد أن اكتشفت علاقة زوجها بـ(سناء) تعلن ثورة كبرى ضده وضدها. ليكتشف (خليل) الوجه الآخر لـ(فاطمة) التي ظن للحظة أنه لم يعرفها يوما " تتفجر غضبا وحقدا على المرأة التي اعتبرتها غريمة لها، قائلة أنها لن تسمح لامرأة من الشارع أن تهدم بيتها وتعبث بحياتها. وتريها كيف أن خطف الأزواج ليس سهلا كما تظن"[1] فلم تتقبل (فاطمة) ظهور امرأة أخرى في حياة (خليل) وهذا كون المرأة العربية تحديدا تربط حياتها وسعادتها بشخص الزوج الذي لا ترى نفسها قادرة على الحياة دونه. وهو فكر اجتماعي متوارث يقر بأن المرأة مهما حققت من نجاح، فمكانها الأنسب ضمن أسرة تتشارك تأسيسها مع الرجل، وما زادها غضبا وسخطا ما سمعته عن سمعة (سناء) وكونها امرأة منبوذة اجتماعيا بسبب تاريخها الأسري غير المشرف.

كان لسلوك البطل وعلاقته بـ(سناء) ردة فعل عنيفة من طرف زوجته، فقد كتبت (فاطمة) عديد رسائل الشكوى والتظلم لإنصافها. توجه إحداها لرئيس الجامعة وأخرى إلى

[1]–الرواية: ج3، ص 102.

شرطة المحافظة على الآداب، وواحدة كتهديد لـ(سناء)، وأخرى لقياديين وسياسيين بارزين في الدولة.[1] كل تلك الرسائل كانت تعبيرا عن سخط امرأة جرحت كرامتها فلم تترك سبيلا لإنقاذ زواجها وردع (خليل) عن هجرها. كانت (فاطمة) في أحايين كثيرة تستسلم لنوبة بكاء مرير جراء انسياق زوجها خلف امرأة أخرى، ضاربا كرامتها عرض الحائط معتبرا إياها أثاثا قديما انتهت فترة صلاحيته. فلم يفهم (خليل) أن الحياة الزوجية عند (فاطمة) ومثيلاتها من النساء العربيات تنزل مرتبة القداسة وأن الطعنة التي تلقتها منه تسببت لها في أذى نفسي بالغ الأثر.

يبرز الاختلاف بين المرأة العربية والغربية في الثلاثية عبر مقارنة ضمنية لما جاء في المتن السردي، فالمرأة العربية تنشأ منذ نعومة أظفارها لتكون أمّا وربة أسرة، تقيدها ضوابط أسرية تمنعها من الاختلاط وتلزمها ضرورة حفظ الشرف، وتحذرها من مغبة التفريط فيه؛ لأن المجتمع بأعرافه والتزاماته الدينية يفرض قواعده وتعاليمه التي تميزه عن غيره من المجتمعات، وهو ما كانت عليه (فاطمة) زوجة البطل امرأة توافق إرادتها إرادة زوجها، همها السهر على راحته وتنظيف بيته "وفية للتقاليد العريقة التي عامل بها المجتمع نساءه جيلا وراء جيل.. تستسلم في الفراش خجولة حيية كأنها تمارس إثما"[2] لم يستسغ البطل حال (فاطمة) رغم كونها امرأة متعلمة تشغل وظيفة معلمة بأحد المدارس الليبية، أخذت عن والدتها مهارة الطبخ وأساسيات العناية بالمنزل وطاعة الزوج والامتثال لأوامره، فـ(فاطمة) في عين البطل ليست إلا نموذجا لامرأة تقليدية خاضعة لسلطة المجتمع وهي بذلك تخالف رؤيته المتمردة للحياة، مما جعل علاقته بها طيلة ثلاث سنوات تتسم بالرتابة والفتور.

ترجع تنشئة فاطمة الاجتماعية بالدرجة الأولى إلى الأم التي تشربت بدورها من والدتها أسس الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الليبي المحافظ، فأساسيات التنشئة الاجتماعية موروث حضاري قائم في المجتمعات العربية، وما صراعها مع السلطة الذكورية فيه إلا نتاج الفهم الخاطئ لتعاليم الدين، والانصياع خلف بعض التقاليد البالية التي تجعل الرجل أعلى قدرا من المرأة وبطريقة مفرطة تتجاوز الإطار الشرعي المعلوم، وتجعل منها أسيرة أهوائه ولا

[1]–ينظر: الرواية، ج3، ص 104.

[2]–الرواية: ج2، ص 12.

اتزانه، ومع ذلك نجد المرأة العربية عموما تصبر أمام ظلم الرجل معلية مصلحة العائلة والأبناء، مضحية بسعادتها بهدف الحفاظ على الأسرة.

يختلف الأمر كثيرا في المجتمع الغربي الذي صورت الرواية أن العلاقة الزوجية فيه تنتهي بهدوء، وبرغبة أحد الطرفين في إنهاء علاقته بالآخر، وكأن العلاقة الزوجية شبيهة بصفقة تجارية تنتهي في وقت يحدده طرفاها ببساطة. فـ(ليندا) وبعد انفصالها عن (دونالد) وبيعها منزل الزوجية وجدت أنه يترتب عليها أن ترد إليه نصيبا من عائدات البيت "جاءت إلى هنا تبلغني بذلك، وتقول أن مبلغا كبيرا سوف يبقى بعد سداد القرض"[1] فالفكر المادي الغربي يتجسد في علاقات أفراده بعضهم ببعض حتى بين الأزواج فالعلاقات الاجتماعية في الدول الليبرالية قائمة على المصلحة المحققة عند كل طرف، مما جعل المجتمع الغربي يحيا تشتتا صارخا في تركيبته الاجتماعية.

ينتقل بنا (الفقيه) عبر أجزاء ثلاثيته حينا في الشرق وحينا في الغرب وحينا آخر يسافر بنا عبر عوالم العجائبية والحلم، في حركية دقيقة تضفي على النص السردي متعة وجاذبية، وهو ما أسمته الناقدة الليبية (فاطمة سالم الحاجي) بالاسترجاع التكراري الذي يساعد في "التشديد التكراري على معنى الواقعة بطريقة مختلفة أو الإضافة إلى ذلك المعنى لاسيما تلك المتعلقة بطفولته"[2] فعودة البطل إلى طفولته واستحضاره عوالم الشرق الوطن جعل من العمل الروائي أكثر مصداقية مما سهل فهم الرواية وتفسيرها.

3.2. المرأة ومؤسسة الأسرة (بين الشرق والغرب)

نقف في تحليلنا للرواية على الاختلاف الكبير بين الأسرة الشرقية والغربية، لاسيما من حيث العلاقات والروابط الاجتماعية. تتمتع الأسرة في المجتمع الشرقي بسلطة تنظيمية وتوجيهية لسلوك الأفراد، سواء كانت الأسرة نواة تضم الزوجين والأبناء فتكون السلطة أبوية يمتثل لها الأبناء، أو أسرة ممتدة تتعدى إلى الأجداد والأعمام والأخوال وذريتهم ترجع فيها المشورة للأكبر سنا والأكثر حكمة، في جو من التقدير والاحترام المتبادل.

[1]–الرواية: ج1، ص 139.

[2]–فاطمة سالم الحاجي: البناء النقدي في الرواية الليبية، (الكوني –خشيم والفقيه نموذجا)، ص 185.

تعمل الأسرة الشرقية على دعم روابطها الاجتماعية عبر صلة الرحم والتواصل الاجتماعي انطلاقا من العائلة الواحدة لتشمل الجيران وأبناء الحي الواحد وتمتد إلى القرية والمدينة ثم الوطن ككل. فالمجتمع الليبي مجتمع يعلي قيمة العائلة وقبلها القبيلة التي كانت تحتضن الفرد وتؤطر مساره. هذا التراحم الاجتماعي لا يستثنى منه أحد مهما كان مختلفا أو شاذا فقد كان (خليل) أيام طفولته وفي الأعياد يقصد غرفة الشيخ الروحاني (أبو الخيرات) حاملا إليه الطعام حتى لا يحرم أكل البشر الذي لا توفره له امرأته الجنية حسب ما تقوله والدته[1]. فالشيخ وإن كان يعيش عالمه الخاص بين الأبخرة المتصاعدة وتمتماته الغريبة التي تجعل الناس تخافه وتتجنبه، إلا أنه كان يحظى بتعاطف المجتمع الذي كان يتذكره في المواسم والأعياد.

تعود متانة الروابط الاجتماعية للأسرة الشرقية في الأساس إلى التعاليم الدينية الإسلامية التي توجب اهتمام الأسرة بأفرادها وتفقد أحوالهم والمشاركة في حل نزاعاتهم ومشاكلهم. يظهر ذلك جليا في ثلاثية (الفقيه) فعند انقطاع أخبار (خليل إمام) عن عائلته لعدة شهور يتلقى اتصالا من أخيه الذي أخبره أن العائلة كانت تنتظر عودته تلك الصائفة، ولكونه لم يسافر إليهم وانقطعت عنهم أخباره فقد عزم السفر إلى (اسكتلندا) للاطمئنان عن أحواله، وما يفصله عن ذلك سوى انتظاره انتهاء شهر الصيام[2]، تظهر متانة الروابط الاجتماعية في المجتمع الليبي وتحديدا داخل الأسرة الواحدة ما يعكس الألفة والمحبة بين أفرادها واهتمامهم بكل فرد منهم مهما بعدت المسافة التي تفصلهم عنه.

يظهر دور الأسرة كذلك في المساهمة في حل النزاعات الأسرية وسعيها الجاد لإيجاد حلول ترضي الجميع، فخلاف البطل مع زوجته (فاطمة) بعد اكتشافها علاقته بـ(سناء) استوجب تدخل العائلة لفك النزاع، والمطالبة بإحكام العقل بغية الوصول إلى حل يرضي الطرفين "رجعت إلى البيت فوجدت أنها أعلنت حالة استنفار في صفوف العائلة.. جلست في غرفة المكتب بين أخي وعديلي، أستمع إلى صوت الحكمة يطالبني بالتعقل والابتعاد عن التهور ومصالحة فاطمة"[3] تتولى عادة عائلة الزوج والزوجة في المجتمعات الشرقية الإسراع

[1]–ينظر: الرواية، ج1، ص 18.

[2]–ينظر: الرواية، ج1، ص 166.

[3]–الرواية: ج3، ص103.

إلى فك الخلافات الزوجية والاستماع للطرفين بغية الخروج بحل وسط يرضي طرفي الخصام حفاظا على الأسرة من الاندثار.

تعد الخلفية الدينية أحد أهم ركائز الأسرة العربية القائمة على حفظ الأسرة من أي عارض يهددها. ويعد الطلاق أبغض الحلال الذي لا يلجأ إليه الزوجان إلا لرفع الضرر عن أحدهما أو كليهما. لذلك يبذل المجتمع ممثلا في العائلة الممتدة وكبار القبيلة مجهودا لإيجاد حلول لأي نزاع يتهدد أمن واستمرارية الأسرة النواة. ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا﴾ [سورة النساء. 35] فللأهل والأقارب دور أساس في لمّ شمل الأسرة الشرقية والحفاظ عليها. وهذا بالتدخل وإسداء النصح والمطالبة بالتعقل حفاظا على رباط الزوجية المقدس داخل الثقافة العربية.

يجد البطل في كون فاطمة امرأة عاقرا حجة ودافعا مقنعا أمام المحكمة لإنهاء علاقته بها وطلاقه منها، والمضي في مشروعه الجديد بالزواج من (سناء)، ورغم اعتراض إخوته عليها كونها ابنة راقصة، وأن ارتباطه بها أمر ينتقص من قدر العائلة ومن شأنه كأستاذ جامعي له مكانته وهيبته الاجتماعية. إلا أنه يتجاوز جميع الموانع التي تحول بينه وبين الارتباط بها ويقدم على خطبتها من والدتها رافعا التحدي من جديد أمام أعراف المجتمع ومنتصرا لمشاعره نحوها، فالبطل يرى في (سناء) ضحية مجتمع حمّلها جريرة إثم لم ترتكبه. وهي المرأة التي ستنسيه ألم الاغتراب الذي عاناه والخذلان الذي عاشه زوجا لـ(فاطمة).

تضمن الثلاثية غياب دور العائلة الغربية تماما في فك الخلافات الزوجية، فلم تشر لأي حضور أو محاولة من عائلة (ليندا) أو (دونالد) لإصلاح العطب الذي اخترق العلاقة الزوجية. فكما كان زواجهما برغبة واختيار منهما كان الانفصال بينهما كذلك أمرا منوطا بشخصيهما لا غير. مما يعكس الغياب الكلي لدور العائلة في الحفاظ على الأسرة النواة، والعمل على إيجاد حلول لعوارض تهز استقراها.

نلحظ أن دور العائلة ينتهي باكرا في حياة الشباب الغربي مقارنة بالمجتمع العربي، فانفصال المرأة عن الأسرة فيه وعيشها بمفردها أو رفقة من تشاء من أصدقاء وقضاؤها بياض نهارها وسواد ليلها خارج المنزل دون رقيب أو حسيب تحت حجة أنها شخص راشد له الحرية المطلقة في فعل ما يشاء، واتخاذ كافة قرارتها بمفردها بعيدا عن وصاية الأسرة، كان

كفيلا بتوفير مناخ ملائم للانحلال والتمرد الأخلاقي، ليجعل منها فريسة سهلة لكل مرضى النفوس. فـ(ساندرا) التي كانت تخفي عن البطل انتسابها لأسرة ثرية كان بحجة أنها لا ترغب أن تعيش بقيمة مستعارة من ثراء عائلتها، وأن خصامها مع أسرتها كان ضرورة ملحة سعت من خلالها "لاختبار قدرتها على مواجهة الحياة خارج هذه المظلة العائلة"[1] ليكون عيش (ساندرا) لمدة سنتين ونصف السنة كفيلا بغرس جرح غائر ومستديم في نفسية الفتاة الشابة بعد حادثة الاغتصاب.

يحاول (الفقيه) إذا الإحاطة بقضايا المرأة غربية كانت أم شرقية مع إدراج النموذج المثالي لها المجسد في شخصيتي (نرجس القلوب، وبدور) اللتان تمثلان النموذج الأمثل الذي يراه البطل ومن خلفه الروائي للمرأة داخل المجتمع العربي. تعيش الشخصيتان داخل عالم الحلم في مدينة حددت تفاصيلها وسطر دينها، وقضى فيها الانعتاق على كل سلطة تقنن المشاعر وتكبحها، ليكون للمرأة كما للرجل الحق المطلق في ولوج الحياة من أوسع أبوابها دون قيد أو شرط.

يصنع خيال البطل عبر حلمه مدينة تعرف استثناءات كثيرة تغاير فيها ما ألفته النفس البشرية عامة. مدينة لا تغار فيها المرأة على زوجها، ولا الأب على ابنته وهو الذي لا يجد حرجا أن تقضي ابنتهما الصبية الليل في غرفة واحدة مع ضيف مجهول الهوية "ذهب الرجل وزوجته إلى النوم بعد أن رحبا ببقائي في بيتهما هذه الليلة. اصطحبتني بدور إلى غرفة نومها وأعدت لي فراشا في ركن من أركانها"[2] يأتي أسلوب السرد متواترا يخلو من الدهشة والاستغراب والتساؤل كون المدينة مكانا وزمانا مجرد نسج خيالي للبطل لا تمثل إلا تداعيا لعقله الباطن أو ما يعرف في علم النفس بالتداعي الحر[3]. الذي وظفه الروائي كحل لحالة الانفصام التي عاناها البطل جراء الاختلاف الحضاري بين الغرب والشرق.

---

[1]–الرواية: الجزء 1، ص 227.

[2]–الرواية: ج2، ص 74 .

[3]–جامعة المستنصرية: سيغموند فرويد، المحاضرة 5، التداعي الحر: طريقه ابتكرها سيغموند فرويد لمعالجة اضطرابات مرضاه، حيث اعتمد في البداية على التنويم المغناطيسي لجعل المريض يدخل في حاله تعبير عن ماضيه، وكل ما يرغب فيه ثم انتقل إلى مرحلة جديدة تجاوز فيها التنويم المغناطيسي لصعوبة تطبيقه على بعض المرضى واعتمد على استرخاء واستلقاء المريض على سريره، والعمل على تشجيعه على استرجاع الماضي، والتنفيس عن كل ما في نفسه وجعله يعيش أحلام اليقظة ليفصح بكل تلقائية عن أفكاره مهما كانت محرجة ومخجلة ينظر: فرويد أساليب البحث Technique of Inquiry.

قد تستوجب جرأة (الفقيه) في تصوير الجنس بأدق التفاصيل التوقف والنظر إلى هذه الظاهرة التي أصبحت تميز عديد الكتابات الروائية العربية تحت غطاء الفن للفن، إلا أن الذائقة الأدبية تستوجب بعض الاحترام للمتلقي وبعض الالتزام الاجتماعي فحين يعي المبدع أنه يكتب لفئات شابة وراشدة وحتى لمراهقين لم يعوا بعد أطر الحياة الجنسية الصحيحة، يذكر خطورة القلم ودوره في ترشيد المجتمع أو تضليله، فإن كان الإبداع إمتاعا زاده قدرا أن يحمل في طياته رسالة سامية تحمل في ثناياها الأدب والأخلاق.

3. الاختلاف والصدمة الحضارية المعاكسة

1.3. اختلاف الأنا والآخر بين الوعي والنسق المضمر

شكلت علاقة الرجل بالمرأة جدلا واسعا على امتداد الثقافات الإنسانية، حيث تعلي المجتمعات في غالبها من قيمة الذكر وتنتقص قيمة الأنثى لجملة من الأسباب يمكن ردها لضعف المرأة البيولوجي وإلى الموروث الثقافي المؤثر في طرق التنشئة الاجتماعية، والفهم الخاطئ للدين. لتتجلى قوة الذكر وتظهر على الصعيد الاجتماعي انطلاقا من ضعف المرأة كبنية جسدية لينة الطبع. فالهيمنة الذكورية في عديد المجتمعات "خاصية كونية متجذرة في لاوعي الأفراد ذكورا كانوا أم إناثا، وبالرغم من أنها لا تعلن عن نفسها باعتبارها معطى طبيعيا فإنها تظل في الأصل بناء تاريخيا واجتماعيا وثقافيا في آن معا تعيد مجموعة من المؤسسات إنتاجه وتكريسه"[1]، وعلى الرغم من أن جل الحضارات الإنسانية تعلي من قيمة الذكر إلا أن نسبها للمجتمعات الشرقية ميزة مشاعة. بل وأحد أبرز نقاط الاختلاف الثقافي بين الأنا والآخر.

يؤدي الاختلاف الثقافي بين الحضارتين الشرقية والغربية إلى صراع واحتقان في العلاقة بينهما، لاسيما في حال الاحتكاك المباشر وتعرف كل طرف على حمولات الطرف الآخر وميزاته الثقافية وتوجهاته الأيديولوجية، ولكون الروائي قد عايش الغرب واحتك بهم

https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/8/8_2021_01_04!01_10_51_PM.pdf

[1]–آمال علاوشيش، المرأة في المخيال الذكوري، قراءة في الهيمنة الذكورية لبيير بورديو،ص1 https://www.asjp.cerist.dz/en/article/44996 تاريخ الاطلاع 20-02-2024، سا18:30.

لفترة طويلة تنعكس نتائج هذا الاحتكاك في كتابته الإبداعية عبر أنساق ثقافية معلنة ومضمرة جاءت خلاصة للقائه الحضاري مع الآخر.

نجد في رؤية (الفقيه) في الثلاثية انجذابا صارخا لزخم الحضارة الغربية ودعوة صريحة للحاق بركبها، باعتبارها قدوة الشعوب في التحرر الإنساني إلا أنه وفي كثير من الأحيان، يقع في تناقض مع الذات وفي تحديد نوع علاقته بالآخر، والتي تظهر لنا عبر أنساق الرواية المضمرة وجملها الثقافية.

2.3. نسق الدونية والاحتقار

اتسمت نظرة الآخر الغربي للأنا بالخوف والحذر كونها تراه متعصبا عنيفا ومتخلفا، هذه النظرة هي في الواقع ثمرة الحملات الاستشراقية التي حطت من قيمة العرب والمسلمين لاسيما إذا ما تعلق الأمر بواقع المرأة وحياتها داخل المجتمع العربي فـ(إدوارد سعيد) يرى أن الشرق ورغم اعتباره "جزءا متخلفا من العالم، قد أصبغ عليه دوما حجم أكبر وقدرة كامنة أكبر من الغرب.. فقد كان قدره الإسلام الخاص في نطاق النظام الاستشراقي العام، ثم ينظر إليه بنوع خاص جدا من العداء والخوف"[1] فلا أحد ينكر تلك الرهبة التي تسبق تعامل الآخر مع الأنا والتي ترجع دائما إلى كون الأنا مختلفا عنه.

نجد ثلاثية (الفقيه) تشير إلى هذه النقطة لتوضح صورة الأنا من منظور الآخر الذي يبني تصوره انطلاقا من المعطيات التي تصله عن حياة المسلمين العرب عبر الكتب والوسائل السمعية البصرية. ولكون الأنا يختلف اختلافا ثقافيا بائنا عن الثقافة الغربية إذ نجد أن كل محاولات الائتلاف تتطلب انسيابية وتوافقا فكريا متبادلا بين الطرفين، إلا أنها تقف أمام أحداث تكشف الاختلاف الحضاري والصدع الكبير في العلاقة بين الحضارتين. فالصورة التي يرسمها الآخر عن الأنا هي في غالبها نظرة إقصائية دونية.

كان أول احتكاك بين (خليل إمام) والغرب مع (ليندا) و(دونالد) الذي امتاز بالصمت والانكباب على الكتب البوذية، مما جعله يعيش حالة سلام مع الجميع مهما تعرضوا له بالأذية، عكس (ليندا) التي كانت شغوفة بالتعرف على كل ما يدور حولها، معتزة بانتمائها

[1]–إدوار سعيد: تغطية الإسلام، كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم. تر: سميرة نعيم خوري، دار الآداب. ط 1، بيروت، لبنان ،2011، ص 88، 89.

لبلدها وحضارتها وفي نقاش لها مع البطل وهما بمحاذاة حديقة (الهايد بارك) لاحظ (خليل) شغفها بالتاريخ والتماثيل التي ترمز لوقائع وأحداث كان يجهلها، وفي ممازحة لها كونها ساذجة في تصديقها كل ما يروى في كتب التاريخ، كان ردها لاذعا "من أين لبدوي مثلك أن يعرف طبائع الملوك"[1] فـ(ليندا) تستحضر دائما أن (خليل) لا ينتمي إلى عالمها ولا إلى ثقافتها فكان ردها محملا بمعاني السخرية والإقصاء.

في واقعة ذات صلة يقف البطل موقفا مشابها في حوار مع المرأة الغربية (ساندرا) التي لم تخف استنكارها للوضع الذي تحياه المرأة في المجتمعات العربية، بعد أن استغرب (خليل) اختيارها عنوان قصة دون غيرها يقوم فيها رجل غريب باختطاف امرأة وسجنها مطولا في بيته "إذا هو أنت إنك لا تحتاج إلى قراءة هذه القصص، لأن هذا ما تفعلونه في الشرق مع نسائكم كل يوم"[2] فـ(ساندرا) تحمل حمولة ثقافية مغلوطة عن حياة المرأة المشرقية نقلت لها عبر الكتب الاستشراقية التي تعكف على مطالعتها، والتي ترى أن المرأة في الحضارة العربية مستنزفة ومهانة، وأنها في الواقع ملك لأبيها وإخوانها ثم لزوجها مما يجعلها عاجزة عن إدارة وتسيير حياتها ولا رأي لها حتى في اختيار شريك الحياة.

يرى الغرب أن "الإسلام قد أنزل منذ ظهوره حتى الآن بالنساء ألوانا من الذل والازدراء وجعلهن أسيرات في البيوت لا تتجاوز رغبتهن في أكثر أحوالها الأكل والشرب والزواج"[3] وهي في الغالب صورة مغلوطة يسعى عبرها المستشرقون لتشويه صورة الإسلام والمسلمين، وقد نجحوا إلى حد كبير في غرسها مما عزّز شعور الكراهية والاحتقار للأنا، وما جعل الأنا في كثير حالاته يستشعر الدونية أمام الغرب لتصديقه ما يروى عنه أو لرغبته الجامحة في الانتماء للآخر فيما يعرف بالاستلاب الحضاري، وما هذه النظرة الدونية إلا نتاج اختلاف ثقافي شاسع بين الأنا والآخر.

تجمع الرؤية الغربية على أن عوالم الشرق المسلمة مجتمعات متخلفة تسيء للمرأة، وتحرمها حريتها، ويهَاجم الدين الإسلامي بالدرجة الأولى كونه المشرع والمنظم للمجتمع، إذ نجد عالم الاجتماع الفرنسي (كلود ليفي ستروس) يعيب على الإسلام "تطوره على النقيض

---

[1]–الرواية: ج1، ص 34.

[2]–الرواية: ج1، ص 143.

[3]–ينظر:غافن هامبلي، المرأة في العصور الوسطى الإسلامية، تر: أحلام عثمان وآخرون، مرا: حمدي عبيد، مكتبة التنوير، ط 1، بيروت، 2014، ص 15.

من ذلك في اتجاه ذكوري، إذ أغلق الولوج إلى ذلك الحصن بحبس النساء وتحويل عالمهن إلى عالم مغلق"[1] فالآخر يرى في احتشام المرأة العربية وحجابها وامتناعها عن مخالطة الأجانب من الرجال أمر يدل على الرجعية والتخلف.

فإذا تفحصنا هذه الجملة النحوية في الثلاثية من جزئها الأول ومن منظور النقد الثقافي "هذا ما تفعلونه في الشرق مع نسائكم كل يوم"[2] نجدها تتجاوز معناها النحوي ودلالتها اللغوية المباشرة لتكون ولعمق دلالتها الثقافية جملة ثقافية تختزل الكثير من الدلالات التي تستوجب التوقف عندها. فمن منظور النقد الثقافي نجدها تصنف ضمن الجمل الثقافية المركزة المثقلة بالحمولات الثقافية التي تحمل في طياتها الاحتقار والنظرة الدونية التي يحملها الآخر للأنا مهما حاول إخفائها. فالآخر ومهما أبدى تجاوبا وحوارا مع الأنا فإنه يرى في اختلافه الحضاري ميزة تعلي مكانته، حيث يرى في نفسه هرم الحضارة ومركزها في حين يرى في الأنا هامشا وتابعا لتفوقه الحضاري.

يرى الناقد السعودي (عبد الله الغذامي) أن بعض الأنساق الثقافية عرفت تراكما ما جعلها تشكل أسسا ثقافية زيفت حقيقة العمل الإبداعي، لذلك كان لزاما على النقد تعريتها وكشف حقيقتها[3]، فالنظر إلى الجملة النحوية السابقة يعطينا مفهوما مباشرا يعكس اطلاع (ساندرا) على أن المرأة في الشرق تعيش حصارا ذكوريا كون الرجل هناك يتصف بالشدة والغلظة، في حين أن الحفر في أنساق الجملة يكشف النظرة الإقصائية التي يحملها الغرب اتجاه الشرق، وهذا لأن الصورة التي نقلت إليهم صورة مشوّهة بسبب العداء القديم بين الحضارتين منذ الفتوحات الإسلامية، وكما أن المهاجرين العرب إلى الغرب وفي الكثير من الأحيان لم يعملوا على التعريف بحضارتهم ودينهم، بل انساقوا وراء ترف الغرب وإباحيته متنكرين لكل حمولاتهم الثقافية وانتماءاتهم الحضارية.

---

[1]–مداريات كلود ليفي ستروس:https://ribatalkoutoub.com/?p=730 تاريخ الاطلاع 18-12-2023، سا 23:03.

[2]–الرواية: ج1، ص 143.

[3]–ينظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، ص 46.

ينظر الغرب إلى المرأة العربية على أنها ضحية القمع والظلم وسلب الحرية، ينظرون إلى حجابها وتسترها على أنه تخلف ورجعية، ولعفتها ومحافظتها على شرفها ووفائها لزوجها على أنها جبن وخوف من سلطة المجتمع الذكورية، وقلة وعي وتنازل عن حقها الكامل في التصرف بجسدها، هذه الصورة عالقة في فكر (ساندرا) والمجتمع الغربي من خلال الدراسات الإستشراقية التي انتقت كل ما يذم العرب والمسلمين، ودونته في كتبها لتحمله معها إلى الغرب.

3.3. نسق الفحولة

جاء في (لسان العرب) لـ(ابن منظور) أن جذر "ف ح ل" المعروف أن "الفحل معروف: الذكر من كل حيوان وجمعه أَفْحُل وفُحُول وفُحُولَة وفِحَال وفِحَالة"[1] ويدل على القوة والذكورة، وقد تناول النقاد القدامى المصطلح للدلالة مجازا على اقتدار الشعراء وتميزهم في نظم الشعر، فنجد في النقد العربي القديم كتاب (ابن سلام الجمحي) المعنون ب (طبقات فحول الشعراء)، فيما عنون الأصمعي كتابه (فحولة الشعراء)[2] إذن فلفظ الفحولة مصطلح تعددت دلالاته بحسب مجال استخدامه.

تتغنى الرواية بما يخدم توجهها الأيديولوجي القائم على نصرة المرأة وتمردها على كل القيود الاجتماعية التي تحول دون تحقيقها لكل ما تطمح له، وكأنها تبحث عن نقطة اللانهاية. (ساندرا) "امرأة تقبل على الدنيا بقلب مفتوح تحتضن الكون.. تضع ثقتها فيه وتمنح نفسها له. تهزأ بما يقيمه الناس من عفة وشرف وتأبى وتعلن تجاوزهما"[3] إن الاندفاعية الكبرى في سلوك (ساندرا) جعلها تقتحم عوالم الغواية وتحلق بأحلامها خارج إطار المنطق الذي يحكم سلوك البشر، لقد قابل البطل تمرد (ساندرا) باستغلالها وتحقيق رغباته الذكورية المتمردة كذلك.

لم تكن علاقة البطل بـ(ساندرا) تتجاوز حدود الرغبة الجنسية[4].. فلم يكن يجد في نفسه أي شعور بالغيرة إن رآها مع غيره، ولم يكن يكلف نفسه عناء البحث عنها إن غابت عنه

---

[1]– محمد بن مكرم بن علي (ابن منظور): لسان العرب، مج11، دار صادق، بيروت، دط، دت، ص 516.

[2]–ينظر: محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث العربي، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان ،2010، ص 271.

[3]–الرواية، ج 1، ص 226، 227.

[4]–الرواية: ج1، ص149

لأيام. لا يختلف الأمر كثيرا عند (ساندرا) التي لم تر في (خليل) إلا عابر سرير تقضي معه أوقات فراغها وتهجره إن وجدت رفقة غيره. لتقف الرواية عند نموذج ذكوري وأنثوي متمرد على كل ما وضعه الإنسان من قوانين وأعراف صنعت إنسانيته وأبعدته عن حياة الغاب والبدائية الاولى.

يتشابه البطل و(ساندرا) كثيرا في تبنيهما للفكر التحرري وسعيهما الدائم لتحصيل متعة الجسد، فالبيئة الثقافية التي نشأت بها، وإن اختلفت كثيرا عن بيئة البطل العربية، إلا أنهما عاشا في وفاق كون البطل قد خلع أثواب الفضيلة والشرف التي كان يلبسها مجبرا في بلده، وتملص من قبضة الدين وموانعه ليعيش رفقتها حياة الزندقة والفجور بعد أن تشبع بالثقافة الغربية "إن الحضارة الغربية لا تسلم نفسها لطالبها الآتي من الشرق، أو من الجنوب إلا إذا خلعته من تاريخه وقطعته من ماضيه وجردته من تراثه وفصلته عن شخصيته الحضارية بل الدين"[1] فهي حضارة طاغية ومهيمنة لا ترتضي أن تشاركها حضارة أخرى فكر الإنسان وتسيير حياته. ولا يجد الشرقي أمام ضعفه الحضاري إلا أن يرتبط بالمرأة الغربية كوسيلة للغلبة والانتصار أو كمطية تلحقه بالركب الحضاري حسب رؤية (طرابيشي). بل ويجد في علاقته الجنسية معها استحواذا على ناصية الحضارة الغربية أو انتقاما منها كما كان شأن بطل (الطيب صالح) في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال).

امتازت الروايات الحضارية في غالبها بعلاقات المهاجر العربي المتعددة بنساء الغرب، واحتفائه بهذه العلاقات متغنيا بفحولته وضاربا عرض الحائط قيمه التي نشأ عليها وأعرافه التي كان يحسب لها ألف حساب، ليعيش تمرده على وعيه القائم الذي يحمله معه بواسطة وعي قائم في مجتمع مخالف تماما لمجتمعه. في هذا الصدد نجد (الإمام الغزالي) * يشير إلى مسؤولية المهاجرين الذين عليهم "أن يتعهدوا رسالة الإسلام الروحية والثقافية وأن يتعارفوا بينهم تعارفا صادقا حارا فإن تلاقي الأجساد لا ثمرة له"[2] فبطل الثلاثية قد أخلى مسؤوليته

---

[1]–جورج طرابيشي: شرق غرب رجولة أنوثة، ص 164.

* محمد الغزالي 1917

1996 عالم ومفكر إسلامي عرف عنه اتجاهه التجديدي في الفكر الإسلامي في العصر الحديث من أحد أشهر المفكرين الرافدين للتعصب والتشدد والغلو في الدين. ألف ما يربوا عن 205 كتابا أشهرها: جدد حياتك، عقيدة المسلم، فقه السيرة، خلق المسلم، هذا ديننا.

[2]–محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق د ط، د ت، مصر، ص 50

الثقافية والحضارية وارتمى في حضن الآخر بحثا عن الجسد ولا شيء سواه بعدما تشبع بفكر غربي وفلسفة وجودية غرقت في نصرة الجسد وأهواء النفس سلوكا وفكرا.

4.3. اليوتوبيا والتنكر للأنا

ترتبط اليوتوبيا بشكل كبير بالأيديولوجيا باعتبارها نوعا من "التفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة"[1] ويلتقي البطل مع عالم آخر في الجزء الثاني من الثلاثية في رواية (هذه تخوم مملكتي) والمتمثل في مدينة (عقد المرجان) التي تقارب أجواؤها عوالم (ألف ليلة وليلة) بأساطيرها وخوارقها. أتى هذا اللقاء عبر رحلة علاجية روحية، أشرف عليها الشيخ (الصادق أبو الخيرات). ليمتطي البطل صهوة الأبخرة المتصاعدة أمامه مغمض العينين يوجهه فيها صوت الشيخ ليعبر الصحراء الحارقة، وبعد أن أوشك على الهلاك تتراءى له المدينة الحلم بقبابها الناصعة وشعبها المسالم، هي مملكة البطل الفاضلة التي عجز عن إقامتها وتجسيدها على أرض الواقع، هي المأمول الذي صورته المخيلة هروبا من مجتمعه وقيوده.

بعد حالة الاغتراب والتقوقع التي أصابت البطل عند عودته إلى (طرابلس) التي عاش جراءها حالة من التعب والأرق نتيجة طيور سوداء كانت تملأ سماء غرفته، وأصوات قرع ليلي مخيف تهز باب شقته، قرع لا يجد له صاحبا وأصواتا لا يسمعها سواه. سعت العائلة جاهدة لعلاجه عند الأطباء والمختصين النفسانيين "أعرف أنه يرتدي معطفه الأبيض متنكرا في ثياب هذه المهنة بينما هو عميل سري لكل أعراف المجتمع وقوانينه الظالمة التي جاء يبرئ ساحتها، متواطئ مع كل المؤسسات الوحشية التي تدير شؤون الكرة الأرضية"[2] في ذروة التيه والضياع تقوده الأقدار إلى خرابة الشيخ (الصادق أبو الخيرات) الذي كان جارا لهم في حيهم العتيق المهجور. ويكون صاحب الفضل في نقله للقاء الآخر الحلم.

كان هذا اللقاء سبيلا لعلاج البطل وإعادة إدماجه من جديد في بيئته الأم، يسافر بنا إلى مدينة خيالية معبقة بتراث مستوحى من الثقافة العربية الأصيلة وأساطيرها، وفكر تحرري مستوحى من الثقافة الغربية التي حن إليها ولم يجد إليها سبيلا. أصبحت (عقد المرجان)

[1]–عبد الله العروي: مفهوم الأيدولوجيا، المركز الثقافي العربي. ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص 43.

[2]–أحمد إبراهيم الفقيه: هذه تخوم مملكتي، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن ،1991، ص10.

المدينة الحلم والملجأ، التي يجد فيها (خليل) أحلامه وطموحاته بعد أن تعسر عليه ذلك في واقعه، أمام سطوة الهياكل الاجتماعية والثقافية في بلده والتي لم يستطع التعايش معها، فقد صار بعد عودته غريبا عن قومه سقيما يعاني اغترابا وشتاتا في أرضه وبين ذويه. يقول البطل متذكرا لقاءه بالشيخ (الصادق أبي الخيرات): "رآني متبرما بحياتي هناك، نافرا من وجودي بين أولئك القوم يائسا من أحوال الدنيا.. تثقل بدني وروحي أمراض الاغتراب والكآبة"[1]

وتُفسر الحالة التي آل إليها البطل في علم النفس بحالة الاغتراب عن الذات، وأصل العلة كونه اغترابا متمركزا حول الذات؛ "قد يؤدي إلى أنماط أخرى كالاغتراب عن المجتمع، أو الاغتراب الديني، أو بأكثر شمولية الاغتراب عن العالم الموضوعي"[2] وهي المرحلة التي يعيشها البطل الذي لم يتمكن من العودة إلى حضن مجتمعه ولا أن يساير واقعه بكل ضوابطه الأخلاقية وروحانيته السمحة. لم يجد طعما للوظيفة ولم ينظر لزواجه بعين الرضا، ولم يتقبل حياته داخل مجتمعه لأنه بقي حبيس عالم آخر حجبه عنه بحر شاسع.

عبر محاولة لا واعية لخلق بيئة آمنة تحول دون جنون البطل، يعمل العقل الباطن على خلق بيئة فضفاضة مغايرة يجد فيها (خليل) ما ترغبه النفس عبر عوالم المتخيل المشبع بكل تطلعاته وآماله الضائعة. يقول (خليل): "سأجعل اتصالي حقيقيا وعميقا، لا باعتباره حلما بل باعتباره بديلا رائعا لذلك العالم القديم الذي تقوض وانتهى حتى صار دخانا من الذكريات"[3]هو عالم جديد يصنعه خيال البطل، يحاكي عبره النموذج الغربي بكل إباحيته وتحرره، هي رحلة بحث عن الآخر وحضارته بعد أن استحالت عودته الآمنة لربوع الأنا وحضارتها واندماجه فيها من جديد.

يصل (خليل) مدينة (عقد المرجان) ويُستقبل فيها بحفاوة فمن عادات ومعتقدات أهلها –بعد وفاة أميرهم– الخروج أمام بوابة الصحراء وانتظار أول وافد إليهم ليكون أميرهم المنتظر. وقد وردت هذه الأحداث لتكون تمهيدا لسرد مرحلة هامة في هيكلة الثلاثية التي نراها مرحلة مركزية تجسد الأفق الفكري للسارد وتعكس رؤيته للعالم.

---

[1]–الرواية: ج2، ص 59.

[2]–عيد إبراهيم: الاغتراب النفسي، الرسالة الدولية للإعلان، د ط، القاهرة، 1990، ص 101.

[3]–الرواية: ج2، ص 39

فحين يرفض البطل مجتمعه ويأبى العودة إلى حضنه ويشبّه نفسه بقطرة الزيت التي تظل طافية حتى عند إرجاعها إلى خابيتها. تتضح صورة الانفصال الحضاري الذي يعيشه البطل بتقوقعه على نفسه ورفضه عالمه الخارجي معلنا القطيعة معه، متعلقا ببقايا ذكرياته التي عاشها في الغرب. ويجد (خليل) رفقة سكان (عقد المرجان) ائتلافا وانسجاما تاما، فالمدينة مليئة بالفرح والبهجة والتحرر، مدينة لا تعرف القيد ولا الخيانة.

كانت الرحلة سفرا من أرض الواقع التعيس المليء بالكوابيس إلى أرض اجتمع كل من فيها على إسعاده وتحقيق ما يحلم به. هنالك فقط اختفت الطيور السوداء وقرع الباب المخيف الذي كاد يقوده إلى الجنون" اختفت مظاهر البؤس ومشاهد العنف وأكداس القبح التي كنت أراها في المدن الأخرى، لم ألتق بمتسول أو محتاج، ولم ألتق بمشهد يصيبني بالضيق والكدر"[1] فيبين البطل أن الاستقرار والاكتفاء المادي في مدينته الفاضلة جعل منه شخصا متزنا عكس حاله أيام طفولته القاسية، التي لم يبق في ذاكرته منها إلا القساوة والحاجة والعوز.

ولا يعد جنوح البطل صوب مدينة (عقد المرجان) علاجا لأزمة الاغتراب فحسب، بل تنفيسا عن رواسب نفسية تتداعى عبر الحلم باحثة عن علاج شاف لأدران النفس، يمرر عبرها نظرته للعالم وما يريد له أن يكون عليه فهي عالم ولد من حلم جميل رسمه إبداعه وخياله، مدينة ولدت من رحم التوق الإنساني العاشق لينابيع تروي القلب وضمأه[2]. فـ(خلي)ل يرى في مدينته التي أنشأها ملاذ الإنسانية جمعاء، وخلاصها من التعب المفروض عليها إلى السعادة المطلقة التي لا تعرف الحدود؛ مدينة لا تعرف إلا الحب.

يسترد البطل عافيته بعدما استحضر عوالم الغرب بطراز عربي وعاش فيها من جديد في عالم بديل عوضه عن جنته الضائعة التي لا يجدها إلا عبر عوالم الحلم والأسطورة. وقد برع الروائي في تسويق فكره الأيديولوجي المحاكي للحضارة الغربية في انعتاقها وتحررها، فكان أن صوّر نموذجا حضاريا ثالثا مزج فيه بعض ما راق له من حضارته العربية وكثيرا من حضارة الغرب. فكانت عقيدة مملكة (عقد المرجان) إسلامية بعد أن تجاوزت مرحلة عبادة القمر، فأهل المدينة مسلمون لكن دون شرائع ولا عبادات غير أداء الصلاة التي

[1]–الرواية: ج1، ص 47.

[2]–الرواية: ج 2، ص 64.

يستهلون بها نهارهم بقراءة سورة الفاتحة، مع تمرين روحي يحفظون به جذوة الروح متقدة في نفوسهم فلا تنطفئ[1]، فعلى الرغم من نظرة البطل السلبية للدين إلا أنه يقر بضرورته وأهميته لحياة الفرد.

وقد كان الدين في (عقد المرجان) معدلا لاسيما وقد "اختلط عليهم ببعض تقاليدهم القديمة التي لم تضر بوجوده"[2] فالتقاليد المتوارثة أبا عن جد تجد عند الشعوب مكانة ترفعها وتعلي من قيمتها، وفي هذه العبارة إشارة ذكية من السارد أثار فيها إلى قضية هامة من واقع المجتمعات العربية والمتمثلة في الخلط بين الدين والتقاليد وأعراف المجتمع، كونها ظاهرة اجتماعية تشهدها جل الشعوب والتي في الغالب الأعم ترجع للجهل بتعاليم الدين الصحيح ومعرفته الحقة لتصير بعض الطقوس والعادات بمرور الزمن تأخذ قدسية كبرى داخل المجتمع، ويحتكم لها كما لو كانت تشريعا سماويا.

كما لا يجد البطل ضيرا في تغيير فرائض الدين ويكيفها حسب رغباته وأهوائه، ينزع منها ما يشاء ويضيف إليها ما يشاء في عبثية واضحة وتمرد صارخ. ليجعل من مدينة (عقد المرجان) مدينة لمنح الحقوق أكثر من كونها مدينة التزام وانضباط بقوانين تنظيمية يفرضها المجتمع. ويرجع البطل فضل السعادة الغامرة التي يحياها أهل المدينة لأيديولوجيته وفكره حيث يقول: "أنا الذي زرع هذه الفرحة فوق وجوههم وأضاء بقيم الخير والمحبة قلوبهم وصنع لهم هذا النظام الذي ينبع من ذواتهم ويحكم سلوكهم.. ونسج هذه الأسباب من حرير القلب وزبرجد الروح"[3] فكانت مدينة (عقد المرجان) المدينة الفاضلة التي:

- لا يعرف أهلها الكذب، فهو شيء لم يخترع بعد، ولا حاجة لهم به مطلقا لكون الصدق أحد أهم دلائل نقاء السريرة البشرية التي لا تكتمل إلا به.
- لا يعرف سكان (عقد المرجان) الحاجة والفقر، ولا يعمل أحد عند أحد لأنهم اعتمدوا نظام المقايضة، يعرض كل واحد سلعته ليستفيد منها الآخرون في حين يأخذ حاجته التي يعرضها غيره، فلم تكن بذلك حاجة للتعامل بالعملة مطلقا.

[1]–الرواية: ج2، ص 53.

[2]–الرواية: ج2، ص 53.

[3] – الرواية: ج2، ص 64.

كان هذا النظام الاقتصادي لسكان (عقد المرجان)، يعملون متى أرادوا، ويرتاحون متى أرادوا. يتقاسمون ثروات المدينة بينهم بالتساوي فيشتركون كلهم في صنع الثروة والاكتفاء الذاتي، يخصصون شهرا واحدا من وقتهم للقيام بما تحتاجه المدينة من ترميم وتحصين وحراسة. أما لوازمهم التي لا تصنع محليا فيجلبونها من الممالك المجاورة بالمقايضة. فلا صراع من أجل الرزق، ولا شرطة لفك النزاع، ولا سجون لتهذيب العصاة.

نجد أن الوضع الاقتصادي في مدينة (عقد المرجان) يتبنى نظاما اقتصاديا اشتراكيا، تكون فيه الملكية جماعية لوسائل الإنتاج وتوزع فيه ثروات المدينة بالتساوي بين أهلها، الأمر الذي جعل الفقر يهجر المدينة ليحيا سكانها في بحبوحة وهناء، فالبطل وبعدما عانى ضغوطات نفسية كبيرة بالجامعة التي وظف بها كأستاذ لمقياس اللغة الإنجليزية والتي كان يمضي إليها مجبرا من أجل تأمين لقمة عيشه، صنع منظومة اقتصادية توفر الاكتفاء للجميع، فكل ما كان يطبق قبضته على خناق البطل إلا وقدّم له اقتراحا بديلا في مدينته الفاضلة، فالبطل جعل من الحلم وصفة علاج لكل أمراضه النفسية وأزماته الحياتية.

يبدو جليا تبني الروائي للأيدولوجيا الاشتراكية من خلال النظام الاقتصادي الذي أقره في مدينة (عقد المرجان) كون الفكر الاشتراكي حسب رواده هو النظام الاقتصادي الذي بشر بالمساواة، وإلغاء الطبقية، وضمان العيش الكريم لكافة أفراد المجتمع. ف "في المجتمع الاشتراكي فحسب سيكون في مستطاع الإنسان أن ينمي طاقاته البيولوجية والفكرية وأن يطور شخصيته ويدمجها وأن ينبذ جانبا تلك التركة الثقيلة الموروثة عن آلاف السنين من الفاقة المادية واللامساواة والاضطهاد"[1]، ولو ربطنا مضمون الرواية بالواقع المعاش لوجدنا أن النظام الاقتصادي الذي عاشه (الفقيه) وانتمى إليه في تلك الحقبة كان النظام الاشتراكي الذي ورغم كل ما له وما عليه يقر متبنوه بأنه " لا مفر من أن تتصوغ بعطر يوتوبيا"[2] كل الكتابات التي تقدم له، لكونه نظاما يعد بالكثير الذي قد لا يستطيع تحقيقه.

من جهة أخرى تشير الرواية إلى أن النظام السياسي في المدينة قد عمد إلى السلم، فقد دعمت أواصره من خلال كسب صداقات الملوك بتقديم الهدايا، وإلى اعتماد الصلح مع

[1]–إسحاق دويتشر: الإنسان الاشتراكي، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط2، بيروت، لبنان، 1981، ص111

[2]– إسحاق دويتشر: الإنسان الاشتراكي، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط2، بيروت، لبنان، 1981، ص 107

الآخر إن شب أي خلاف. حتى أن المدينة محاطة بجبال وبوابة تطل على صحراء قاحلة صنعت لهم حصنا طبيعيا يحميها من أي خطر. كما أن المدينة لا تحمل أي علم أو نشيد؛ لأنّها حسب البطل انتهت بانتهاء الدول التي تستعملها لإثارة العصبية وتشعل بها حماس الجماهير في المحافل القومية.[1]وعلى عكس المتعارف عليه في كون العلم والنشيد الوطني رمزين وطنيين تجتمع بهما اللحمة الوطنية فإن البطل يرى فيهما وسيلة استغباء للشعوب وأداة لإثارة العصبية التي لا يرجى منها أي خير لذلك فقد استغنت مدينته عنهما واستبدلتهما بولاء طوعي تام لأميرها.

تعتمد المدينة في نظامها التربوي على التربية الصوفية التي تعلم للصغار بالمدارس لتغرس في نفوسهم أواصر المحبة وترتقي بمشاعرهم عن كل ميل للعنف والظلم.[2]نلحظ هنا أن الروائي ورغم كل العدائية التي يبديها البطل للدين والموروث الثقافي إلا أن استحضار الألفاظ الدينية يرد بشكل لافت للانتباه وهو ما يعكس تأثر (الفقيه) بالبيئة الإسلامية التي نشأ فيها، إذ نجده يربط المشايخ بالتصوف ويجعل هداية الناس وعلاجهم يتحقق على يديهم.

كما نجد أن النظام الاجتماعي في المدينة قد كان تحصيلا لهذا التوافق مع الكون، وبما أنهم جميعا اشتركوا في صنع هذا العالم المليء بالتوافق والانسجام. كان لهم أن يحتفلوا بإنجازهم ومدينتهم وقوانينهم كل يوم. فتركز الرواية بشكل لافت على علاقة الرجل بالمرأة في هذه المدينة والتي عرفت تحررا كبيرا في العلاقات فلا تكاد تختلف عن تلك التي عايشها البطل في بلاد الغرب "كلهم يحبون ويعشقون ويمارسون عواطفهم بصدق وعفويه"[3]، ويقصد بالعفوية العلاقات المتعددة خارج منظومة الزواج؛ لأن هذه المؤسسة تعد قيدا خانقا لحرية الإنسان حسبه فـ"حتى علاقات الحب والجنس بين نسائهم ورجالهم صارت تعبيرا عن هذا السلوك الذي تحرر من قمع الفضائل المفروضة... صارت المسألة تتم بين رجل وامرأة يحبان بعضهما ويرتبطان بهذا الرباط، وإذا نضب الحب يفترقان"[4] لا يتزوج شباب (عقد المرجان) في سن مبكرة، بل يؤجلون ذلك لسن الثلاثين بعد أن يكونوا قد أخذوا فترة كافية

[1]–ينظر: الرواية، ج 2، ص 50.

[2]–ينظر: الرواية، ج2، ص 48، 49، 50.

[3]–الرواية: ج2، ص56.

[4]–الرواية: ج2، ص 56.

للاستمتاع بالحياة، بعدها تأتي مرحلة اختيار الزوج والتفكير في إنجاب الأطفال وهو ما تسير عليه المدينة قاطبة دون جدل أو نقاش.

نجد أن (خليل إمام) سعى إلى إقامة مدينته اليوتوبية بعيدا عن أرض الواقع الذي ضيق الخناق على طموحة وأحلامه، فنجد أن الروائي يلجأ أولا للحلم باعتباره المساحة الآمنة التي تبرز فيها مكبوتات العقل الباطن (الليبيدو) بكل حرية، فيجعل منها المتنفس الطبيعي للبطل ولغرائزه التي عانت الحصار أمام ضوابط وأعراف المجتمع في بلاده، بحكم التزام مجتمعه بضوابط الزواج كما جاء في الشريعة الإسلامية. فلجأ إلى تغيير المكان باعتباره أحد أسس السرد الروائي لينقلنا من البيئة الليبية المحافظة إلى مدينة أخرى (عقد المرجان) التي تصور التحرر الذي يتقبله الجميع سلطة وشعبا، ولا نجد في هذه النقلة إلا هروبا من قبضة بيئة ترفض رؤيته إلى أخرى يجد فيها اتساع الأفق والتحرر.

يختار (الفقيه) عالما تخييليا عجائبيا يسقط فيه رؤاه التي يخشى طرحها أمام واقع دوغمائي عنيد، وهنا يتحول المكان إلى رمز وقناع يخفي المباشرة ويسمح لفكر المبدع أن يتسرب من خلاله، فيكون المكان تقنية مستقبلية يتجاوز بها المبدع مكانه وواقعه[1]، وقد جعل السارد المدينة تتسم ببعض المثل الأفلاطونية التي تهذّب صور التمرد في سلوك أهلها، وتجعله منسجما ومقبولا بإبراز إيجابياته وجعله فضاء للسعادة الإنسانية. وبهذا نصل إلى أن الثلاثية تحمل في طياتها قضية صراع الأنا مع الذات انطلاقا من كون البطل في حالة صراع بين حاضره وماضيه وهويته وارتمائه الحضاري، وقضية الصراع بين الأنا والآخر المختلف ممثلة في ثنائية الشرق والغرب (ليبيا/ اسكتلندا).

وحقيقة هذا الصراع قبل أن تنسب إلى الائتلاف والاختلاف الثقافي هي في حقيقة الأمر صراع للوعي الإنساني باعتباره محرك الحضارة وصانعها.

5.3. الوعي الزائف (ضريبة مثاقفة)

يظهر الوعي الزائف للبطل في الثلاثية مع نهاية كل عقدة سردية فالرواية فقط من تقرر زيف الوعي من عدمه حسب مقولات البنيوية التكوينية، فبعد رحلته المتحررة وعلاقاته

[1]–حكيم أومقران: البحث عن الذات في الرواية الجزائرية (الطاهر وطار نموذجا) مقاربة سوسيو ثقافية، دار الغرب للنشر والتوزيع، (د ت)، ص 113.

المتعددة بنساء الغرب يعود إلى بلاده وقد كان سببا في تحطيم أسرة فتحت أمامه ذراعيها، ليخسر (خليل) (ليندا) وابنه (آدم) بعدما خسر ثقة وصداقة (دونالد). كما تنتهي علاقته الطائشة والعبثية بـ(ساندرا) بعد مأساتها التي كانت ختام تهورها واندفاعها فكانت لقمة سائغة للذئاب البشرية التي قتلت فيها إقبالها المندفع على الحياة.

يعود تجلي الوعي الزائف في الثلاثية إلى الاختلاف الحضاري بين الأنا والآخر، فالبطل وبفشله في خلق محيط شبيه بالمحيط الغربي يقع في حالة اضطراب للوعي؛ وهو ما تبينه الرواية كوعي زائف يجسده فشل البطل في تحقيق ما يريد (تحقيق الوعي الممكن) على أرض الواقع، فيجعل من الحلم عالما بديلا يكون علاجا من حالة الانهيار والاغتراب التي مر بها جراء عدم قدرته على الاندماج من جديد داخل وطنه.

تنتهي فترة زواج البطل من (فاطمة) المرأة الفاضلة التي تمثل نموذج المرأة الليبية الطاهرة المحافظة على شرفها وشرف أهلها، والتي لم يرفضها قلبه إلا لأنها لا تحاكي نموذج المرأة الغربية المتحررة ولا اندفاعها ولا تحررها المطلق، مقدما للمحكمة دليل عقمها ذريعة للانفصال.

بقيت روح البطل تنشد ثقافة الآخر ومغريات العيش فيه وحتى في رحلة الحلم والأسطورة يتجلى زيف الوعي في النهاية المأساوية التي آلت إليها مدينة (عقد المرجان) على يد البطل المتمرد على كل التعاليم والقوانين جراء عدم التزامه بتجنب فتح الباب المحرم الذي أوصى الأجداد ببقائه موصدا؛ "أدرك الآن وأنا على وجه هلاكي أنني لم أكن ضحية تلك الغرفة السرية المدفونة في الجبل، وإنما ضحية غرفة سرية أخرى مدفونة في كهوف الذات تمتلئ بهواء أصفر ظل ملوثًا منذ أن قتل قابيل أخاه هابيل"[1]. إذ يقضي تهوره على المدينة الحلم التي بنتها مخيلته ونصبت فيها شريعة أفلاطونية وضع فيها (الفقيه) بهارات فكره وفلسفته ليعلن البطل بنفس زيف ما يحمله فكره "لم أكن منساقًا لكسر الباب إلا بإرادتي وإرادة العطب الناغل في دمي، أنا الذي قتلت المدينة"[2] ليقف البطل على عقده النفسية التي تترجم عبر الحلم.

1-الرواية: ج2، ص92- 93.

2-الرواية: ج 2، ص93

يمثل البطل صورة المثقف التائه بين الواقع والمأمول، بين ما هو كائن وما يريد له أن يكون ليعيش الضياع النفسي والانفصام المؤكد. فقد كان البطل يسير عكس التيار دائما، يتزوج امرأة ليحب غيرها ويسكن مدينة ليحلم بغيرها، فالرضا بما يحيط به من معطيات أمر غير وارد حتى حين ظن أن الدنيا قد ابتسمت له وأنه وجد المرأة التي لها القدرة على انتشاله من ألمه الغائر والتي ستوفر له أجواء شبيهة بما ألفه في عوالم الغرب، إلا أنه وفي لحظه انحراف بشري وغريزة حيوانية جارفة يحاول اغتصابها بوحشية، أياما قليلة قبل موعد زفافهما.

كما نجد أن الحبكة الفنية للثلاثية تعكس ذكاء السارد وتميزه في سرد أحداث الرواية وتمرير أفكاره ورؤاه من جهة أخرى، ليجعل القارئ يمقت البطل حينا، ويتعاطف معه أحيانا. وبين الواقع والخيال تمرر حمولات أيديولوجية يمكن تعريتها لتظهر في شكل دعوة جهرية للتغريب مع سبق الإصرار والترصد.

من زاوية أخرى قد نفسر أن الرواية تشير إلى " أهمية حماية وعي الإنسان من الأوهام المتعالية التي تحجب عنه الواقع العياني، وتضع روحه في عالم الظلمة وتجعله غريبا عن حياته الحقيقية، ولن يتم ذلك إلا بفعل تربوي تنويري يسعى إلى رفع الغطاء الذي زيف وعي الإنسان بحقيقة نفسه وما يحيط به من حقائق في واقعه الاجتماعي[1]"فالإنسان يبقى ابن بيئته وإن كانت الثقافة مكسبا بشريا متطورا، فالأصول تبقى ثابتة ويستحيل بأي حال من الأحوال أن نقلب موازين الكون؛ لأن الشرق شرق والغرب غرب ولكل خصوصياته، إلا أن الائتلاف والحوار الحضاري بينهما يبقى منشدا ساميا للتعايش وتقبل كل طرف الآخر سعيا للرقي الإنساني بعيدا عن أيديولوجيا المصالح والسعي نحو الهيمنة أو الخضوع للاستلاب.

4. رؤية العالم في الثلاثية ونتاج المثاقفة

بعد المرور بمرحلة الفهم والتفسير لثلاثية لفقيه واكتشاف البنية الدلالية فيها وكشف أنساقها الظاهرة المتمثلة في مستويات الوعي، والغوص في الأنساق المضمرة التي استعنا

[1] – صابر جيدوري: كيف يتكون الوعي الزائف؟ https://resalapost.com/2020/05/22/%D9%83%D9%8A%D9%81-، تاريخ الاطلاع 2023/06/08 – 22.00.

فيها بآليات النقد الثقافي. نخلص ختاما إلى استنتاج رؤية العالم عند الروائي الليبي (أحمد إبراهيم الفقيه) والمتمثلة في:

1.4. الرؤية المأساوية

لا تقتصر دراستنا للرواية في الكشف عن "دور رؤية الكاتب للعالم فحسب بل دور نظرة أبطاله، الذين يعرضهم في أعماله للعالم"[1] هذه الرؤى وإن تشابهت في كثير من الأحيان ورؤية الروائي إلا أن بعضها الآخر كان كافيا لعرض الرؤى المعاكسة له، ما حقق صراعا داخليا ومجالا للجدل أضفى حيوية على النص الروائي وفتح المجال أمام كل طرف كي يدافع عن أفكاره بكل أريحية.

تتمثل الرؤية المأساوية في الوضعية المزرية التي وصل إليها البطل جراء الصدمة الحضارية المعاكسة، مما جعله يعيش حالة اضطراب نفسي جعلته يعيش حالة من الهستيريا فيشعره من حوله بانفصاله التام عنهم "كأنك لا تعيش معنا"[2] وهي عبارة ظل يسمعها البطل من المحيطين به كل يوم، فـ(خليل الإمام) أصبح شخصا تهاجمه الوساوس والأصوات الغريبة التي تضج مقعده وتؤرق نومه. صار يعيش العزلة التامة ويفضل الخروج بسيارته بعيدا عن ضوضاء المدينة الحارقة بعد أن صار جوها وأهلها يشعرانه بالاختناق، أصبح (خليل) يعيش حالة من البؤس والحسرة لأن مدينة (طرابلس) عاجزة عن تقديم ولائم التحرر والانعتاق كما تفعل مدن الغرب التي ألفها طيلة رحلته الدراسية بـ(اسكتلندا)، والتي جعلته يتعلق بها ويأبى الاندماج في مجتمعه من جديد رغم محاولاته الكثيرة الانصياع لأوامر المجتمع، فكان يحظى بالفشل ويدخل حالة من الكآبة والحزن ولوم النفس على الجهود والتضحيات التي كان يقدمها قربانا لاندماجه من جديد بعد أن صرّح البطل بانهزامه ورضوخه لسلطة مجتمعه على مضض.

يعيش (خليل) حالة من الانطواء والعزلة عن مجتمعه فحتى تبادل الزيارات العائلية صار أمرا يقوم به "إرضاء لنداء الواجب الاجتماعي"[3]، وهذه الرؤيا المأساوية للكون لم

---

[1]–جورج لوكاتش: دراسات في الواقعية، تر: نايق بلوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، لبنان،1985، ص 61.

[2]–الرواية: ج1، ص8.

[3]–الرواية: ج2، ص14

تتشكل في حياة البطل مباشرة بعد العودة من (اسكتلندا) بل كان لها امتداد عميق في حياته منذ شبابه، فقد حاول مرارا –معتمدا على كتبه ومكتسباته– إعادة صياغة العالم من جديد وبنائه وفق ما يراه مناسبا، أراد تجسيد وعيه الممكن وصياغة عالم جديد بأيدولوجيا جديدة من أجل تحقيق عالم يضمن له فضاء بلا قيد؛ فضاء غارق في الملذات والشهوات، عالم لا يخضع للأعراف البالية ولا للشرائع المسيطرة.

يرى (لوسيان غولدمان) "أن رؤى العالم كانت التعبير النفساني عن العلاقة بين بعض المجموعات الإنسانية ووسطهم الاجتماعي والطبيعي، وعددهم محدود بالضرورة خلال فتره تاريخية طويلة نسبيا"[1] فرؤية العالم ليست سوى ترجمة لدواعي نفسية تولدت نتيجة التفاعل بين المجموعة البشرية والمجتمع المحيط بها، علاقة تختلف من توافق إلى صراع حسب استجابة المجتمع وتوافقه وما تصبو إليه الجماعة البشرية التي تحيا ضمنه.

أراد بطل (الفقيه) أن يصنع عالما بديلا، عالما يضمن سعادة المجتمع ككل لكنه يصطدم بواقع أقوى منه، فيعلن فشله وتبدأ مأساته "حاولت أنا أيضا إعادة صياغته، وعندما فشلت تركت له نفسي يصيغها كما يشاء، تنازلت مثل نبي لم يجد من يؤمن برسالته، ورضيت بهزيمتي"[2] فيقر (خليل) باليأس الذي عاشه فترة شبابه داخل بلده جراء قيود المجتمع وأعرافه وسلطتة وضوابطه الأخلاقية المستمدة من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، والتي يتنكر البطل لها ويعلن القطيعة معها. ومع إعلان انهزامه لم يجد سبيلا آخر إلا العودة إلى السرب الذي انشق عنه وكله أسى وحسرة "عدت مسرعا إلى صفوف الذاهبين إلى المعبد، ممن أنكرت عليهم دينهم، أنضم إليهم وأعبد ما يعبدون"[3] ويشبه (خليل) السلطة الاجتماعية بالسلطة الدينية لما لها من قوة وسيطرة على النفوس.

وقد كان سفر البطل إلى مدينة (عقد المرجان) لحظة صفاء للذات لتجد عبرها فسحة لتحقيق المرغوب المحظور، إلا أن حيزها الزمني غير الممتد أعاد البطل لحالته المأساوية التي كان عليها من قبل. "ها أنا أخرج من تخوم مملكتي لأدخل دائرة العادة والروتين أكابد الحياة.. أمشي وسط عالم انطفأت فيه الأنوار التي كانت تشع"[4] فنفس البطل تنبذ العادة

[1]–لوسيان غولدمان، الإله الخفي، ص 50.

[2] –الرواية: ج1 ص 107.

[3]–الرواية: ج1، ص 107

[4]–الرواية: ج2، ص 7، 8

والروتين فهي تحيا في رحلة دائمة للبحث عن المغامرة والمتعة خارج كل الأطر التنظيمية والسلطة الردعية لأي مؤسسة كانت "سأواجه الحياة كما واجه آدم الحياة عندما وجد نفسه ملقا في الخلاء مطرودا من بساتين الله خارجا من الزمن المطلق.. داخلا زمن الأرض والخطيئة"[1] فالرؤية المأساوية عند (خليل إمام) ترتبط ارتباطا وثيقا بالزمان والمكان الذي يحياهما داخل مجتمعه الليبي الذي وجد نفسه مكبلا فيه بعد أن اعتاد الحرية المطلقة في مكان آخر وزمان قد مضى.

تتجلى الرؤيا المأساوية أيضا في تلك المرارة التي عاشها البطل أمام كبح رغباته فتجمد الزمن جراءها وتوقفت حركيته، ليبقى حبيس عالم الحرمان ساخطا على القيد الاجتماعي، بل ويشارك في صناعة مأساة أخرى، تمثلت في إقدامه على اغتصاب خطيبته (سناء) بشكل تراجيدي يجسد من خلاله فصله التطبيقي لرسالته عن الجنس والعنف، مطلقا العنان لسوداوية الفكر المستورد الذي لم يثمر معه في زمانه ومكانه. فـ"حين يجمد الزمن من خلال اجتياف مرارة الحياة.. نفهم طغيان الطابع الحزين على الحالة المزاجية للإنسان المسحوق"[2] وهي حالة من الاضطراب النفسي يجعل الكون سوداويا خانقا.

ويتحكم المؤلف في مسار السرد باعتباره الراوي العليم فيجعل بطله يصرح هو الآخر بعلمه النهاية المأساوية لعلاقته بـ(سناء)، كان يدرك أن نهاية العلاقة ستكون مفجعة وأن فلسفته في الحياة لا مكان لها في هذا المجتمع ، لذلك قرر الحياة بها في مناطق الظل رفقة ثلة من المثقفين الذين يتبنون أيديولوجيته ورؤيته للعالم؛ هذه الرؤية هي في الأساس تعبير عن مجموع العواطف والأفكار التي تجمع جماعة –وفي الغالب أعضاء طبقة جماعية – وتجعلهم على تضاد مع الجماعة الأخرى فـ(خليل) و(أنور جلال) وشلته جماعة تحيا نهارها بعد غروب الشمس بعيدا عن المثل والأخلاق والقيود التي لا تستسيغها، بل تجعلها قناعا تلبسه نهارا لتضمن من خلاله احترام المجتمع وتأمن عبره سخطه، وتخلعه ليلا لتعيش حياة السكر والعربدة محاكية حياة الآخر الغربي في أدنى مستويات تحضره.

تصنع الرؤية المأساوية للعالم من خلف سوداويتها مأساة متبنيها حين يكون الوعي زائفا يستحيل تحقيقه أو أنه يحمل في طياته بذور كارثة حضارية لا تتصور عواقبها.

---

[1]–الرواية: ج2، ص8

[2]–مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ص 68

فالمجتمع العربي ومع كل مقوماته يعاني تصدعات وخللا جراء تمرد الأفراد عليها فما بالك بإلغائها والعودة لحياة الغاب، لذلك نجد (الفقيه) يتخفى خلف الوعي الزائف للبطل وخلف مرضه النفسي ليمرر رؤياه التمردية للعالم، فإن كان المجتمع الليبي والعربي عموما قد يتغاضى عن جرأته في كتابة الطابو (الجنس) فإن التطاول على الدين والأخلاق يستفز حفيظة النقاد ويفسد متعة القارئ. لذلك تكون الرؤية المأساوية له عملة ذات وجهين، مأساوية حقيقية يولدها الرفض للواقع ولوعيه القائم، ومأساوية تنكرية يتخذها الروائي نهاية لأحداث الرواية التي أخذت مساحتها الكافية في نشر أيديولوجيتها وأفكارها ولبست ثوب الندم والانهزام في نهاية المطاف.

فيقرر بطل الثلاثية التعايش مع عاهة احتقار الذات بقية حياته " احتقار لنفسي وللنوع الإنساني الذي أنتسب إليه، وأرى أن هذا الشعور بالاحتقار يليق بي"[1] فـ(خليل) يعلن انهزامه أمام طوفان الذات بعد أن قضى داخله على كل القيم التي بنت إنسانيته، بعيدا عن كل الأضواء والمسؤوليات والمهمات التي كان من المفروض أن يتقلدها المثقف العربي. ليكون حصيلة مواجهة حضارية غير متكافئة، هدمت الأصل وشوهت الروح. نهاية متوقعة لوعي زائف يعمل في الخفاء لفرض وجوده، لكنها نهاية رواية وليست نهاية فكر إنساني يتبناه الكثيرون.

2.4. الرؤيا التمردية

انطلاقا من كون المجتمع الليبي مجتمعا محافظا يعلي من قيمة الفضيلة والحياء، نجد (الفقيه) بلغته الجريئة يقتحم تخوم المحظور ويصور نزوات بطله بكل تفاصيلها عبر أجزاء الرواية الثلاث، والتي كانت في غالبها علاقات محرمة شرعا لا هدف من ورائها إلا انتصاره للوعي المتمرد على الأعراف الاجتماعية، وللتحرر الجنسي والعلاقات الآثمة بعد المطالبة بتحرر المرأة.

بدت لغة الرواية –على شاعريتها– لغة جريئة يسرد فيها الروائي الأحداث وكأنه يحيا في عالم يصنع بداياته مجتمع بدائي لم يعرف الدين ولا القوانين إلا قوانين الرغبة وتطلعات الجسد، لغة لم تتوافق مضامينها إلا مع مجتمعات الغرب في انفلاتها وتمردها. فكان الرفض

[1]–الرواية: ج3، ص253.

والاستنكار للضوابط والأعراف الاجتماعية والتنظيمات الدينية للحياة الاجتماعية لسان حال بطله. الذي حاول كسرها وتطويعها منتصرا لميوله الغريزية ورغباته الجامحة. فهو التمرد والرفض والتجاوز لكل تنظيم يمنعه عن إقامة علاقة متحررة مع المرأة خارج كل التنظيمات الاجتماعية التي يرى فيه قيدا ورجعية وكبتا للحريات.

بهذا يرفض (خليل) التأطير الاجتماعي المنبثق عن الدين الإسلامي، والمتمثل في مؤسسة الزواج التي تحفظ للزوجين حقوقهما وتبين واجباتهما، وتحفظ عرضهما من أي سوء قد يطالهما. ففي مجتمع مسلم محافظ تحاط فيه العلاقة الزوجية بقدسية مطلقة سواء كللت العلاقة بالنجاح أم بالفشل إذ تحظى باحترام الجميع لقيامها وفق قواعد ونظم إسلامية تحفظ الأنساب وتجعل المجتمع في منأى عن الرذيلة والفجور. إلا أن رؤية البطل تستنكر هذا التنظيم الإلهي وتراه كبتا وتقييدا للحرية الشخصية؛ لأن العواطف أقوى من أن يجمعها قيد في مكاتب البلدية. ويجد في محاولة الاندماج في مجتمعه والزواج من امرأة تحترم أعرافه سذاجة وضعفا منه "كنت واهما وغشيما"[1] وهي عبارة توضح الندم على تلك المحاولة الجادة التي اعتزمها البطل عودة لحضن مجتمعه الأم.

يمثل الوعي الممكن "باعتباره الحد الأعلى من التلاؤم الذي يمكن أن تدركه الجماعة بدون تغيير طبيعتها"[2] أول منافس للوعي القائم الذي يرتبط وجوده بماضي الجماعة البشرية، وما الضوابط الاجتماعية التي يسنها إلا شذرات لوعي ممكن سابق ترتب عن معطيات ومقدمات مختلفة تبنتها الجماعة البشرية لتلاؤمها والطموح الجمعي، وما التمرد إلا حالة طبيعية لصدام الوعي الممكن وسلطة الوعي القائم.

تتجاوز رؤية (خليل) رفض السلطة الاجتماعية والدينية كونها تقف أمام رغباته، بل يتعدى الأمر إلى الاستمتاع بذلك التمرد على القيم والأخلاق والفضائل التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات التي لها ميل غريزي فطري؛ فهو يرى في علاقته بـ(ليندا) إثارة كبرى كونه تخطى عتبة المحظور"سر الإثارة في علاقتنا هو أنني أستولي على امرأة رجل آخر وأعتدي على حصته في النساء التي حددتها له الشرائع والأعراف والقوانين"[3]، ولأن

---

[1]–الرواية: ج3، ص 146.

[2]–لوسيان غولدمان: الوعي القائم والوعي الممكن، لوسيان غولدمان وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية. ط2، لبنان، 1986، ص 37.

[3]–الرواية: ج1، ص 30.

المجتمع الغربي مجتمع يعاني خللا أخلاقيا نتيجة الغلو في المطالبة في التحرر، والخروج عن الأطر الدينية والأخلاقية التي تحفظ نظامه، يجد البطل لفكره المريض مرتعا خصبا، ولا يجد فيما يفعله خجلا، ولا ينجر عن فعلته تأنيب ضمير كونه تملص من كل انتماء لأصله ولثوابت مجتمعه وأعرافه.

يرى البطل أن كل تدخل أو تقييد للعواطف هو ظلم لها وكبت. وعلى الإنسان أن يترك لنفسه حق اختيار رفيقة يجمع بينهما الحب ولا شيء سواه، بعيدا عن أي التزام بالوفاء؛ لأن العلاقة بينهما تنتهي بانتهاء العاطفة المقدسة حسبه "هكذا يجب أن تبدأ العلاقات بين المحبين خالية من الأوهام والأقنعة.. وترعاها آلهه الفرحة والمتعة والجنس علاقة تبدأ الآن متحررة من كل الالتزامات والتعهدات التي يتورط فيها الرجال والنساء ثم يندمون عليها فيما بعد"[1] فالبطل يجد أن تعاسة الرجال والنساء في مجتمعه ترجع إلى تلك الارتباطات، والقوالب الدينية والاجتماعية التي تنظم علاقة الرجل بالمرأة بما جعله ينتصر للتمرد ويدعو إليه.

كان للتمرد على الدين الحظ الكبير من التمرد ويسعى الروائي إلى تبرير ذلك على لسان البطل بالقسوة الكبيرة التي لقيها في صغره من مشايخ بلدته، والتي كان يتعرض فيها للضرب بالعصي المقطوعة من أشجار الجنة حسب قوله "كيف أستطيع أن أشرح لها ما عانيته من شقاء حتى تحررت من سطوة ذلك الشيخ الضرير الذي كان يعلمني الدين بجامع الباشا ومن تعاليم الأب الذي كان يحمل سوطا ويرغم طفلا دون العاشرة على أن يقوم قبل الفجر ليتوضأ ويذهب للصلاة"[2]، فالدين الإسلامي يحث الصبية على الصلاة في سن مبكرة حتى تألفها نفوسهم ويعتادوا على أدائها، والصلاة فرض عين وميثاق بين العبد وربه، وما استنكار البطل نهوضه المبكر للوضوء وللصلاة إلا مفتاح تمرد على كل الأوامر الإلهية وقد سبقت الإشارة لتمرده على فريضة الصوم.

يحاول (خليل) أن يبرر لـ(ساندرا) سبب نفوره وتمرده على الدين، مرجعا سبب ذلك إلى الألم الذي تكبده في صغره رفقة أخيه بسبب قسوة والده الذي كان يمني نفسه أن يراه فقيها في الدين كجده. فكان يصر على ابنيه أن يحفظا القرآن الكريم، وأن يتلقيا علوم الشريعة على أيدي شيوخ المساجد. كان أخوه يكبره سنا وقد حاول مرارا التهرب من قسوة التعليم

[1]–الرواية: ج1، ص153.

[2]–الرواية: ج1، ص166.

وصرامته بغيابه عن حلقة الدرس والكتاب، ليقوم الأب بإعداد مشنقة وسط الغرفة بغيته إخافته وتحذيره من تهاونه في دراسته. فيقدم الطفل على الهرب من المنزل ويلتحق بصفوف الجيش فرارا من سلطة الأب وقسوته[1]. يحاول (الفقيه) أن يحدد دوافع سخط البطل ومن هم في شاكلته على المنظومة الدينية مرجعا السبب للعنف في تلقينه، وهي تداعيات سردية قد تفسر على أنها أحداث عايشها الروائي وكانت سببا في رؤياه التمردية.

ينتصر البطل لسعادة الإنسان الكامنة في تخلصه من كل القيود ليعيش حرية مطلقة يضمن بها سعادته الكونية بعيدا عن كل التزام أو دور له في هذه الحياة، وكأن المهمة الموكلة للإنسان فوق سطح الأرض هي أن يسعد ويستمتع بكل ما هو عليها، بعيدا عن كل سلطة دينية أو أخلاقية أو اجتماعية تضبط سلوكه، متناسيا ومتجاوزا حقيقة خلق الإنسان والغاية من وجوده على الأرض: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات.56] فالأصل أن الإنسان خلق للعبادة، وأن حقه في السعادة الدنيوية مكفول ومحفوظ، فكانت حريته تنتهي حين تبدأ حرية الآخرين.

يصل التمرد أعلى مستوياته حين يتمرد البطل على نواميس الكون فإن كانت الغيرة عند الرجل أمرا فطريا، فإن البطل يدعو لكسر هذا الشعور الذي يرى فيه تخلفا ورجعية "سيصبح عطيل الذي كان عنوانا للغيرة مثالا للرجل المتسامح في عصر التحرر وانعتاق النساء، وتتحول المأساة التي أبكت الناس جيلا وراء جيل، ملهاة تفرح القلوب"[2] يخبر (خليل) (ساندرا) بأنها ستكون ملهمته لكتابة مسرحية جديدة يكون بطلها (عطيل) لكن بطريقة عصرية يتغير فيها شخصه من رجل غيور إلى رجل متسامح عن زلات (ديدموندة) وعلاقاتها المتعددة. ويدرك البطل ما للأدب من تأثير في الفكر، لذلك يجد في الكتابة الإبداعية وسيلة للقضاء على ما يراه تخلفا ورجعية.

في ختام هذا الفصل نصل إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

- تحيلنا ثلاثية (الفقيه) إلى مجتمعات مختلفة ثلاث، لكل منها خصوصيتها الفكرية والثقافية والدينية والجغرافية. فبين مجتمع غربي متحرر، ومجتمع عربي أصيل

[1]-ينظر: الرواية، ج1، ص66.

[2]-الرواية: ج1، ص 157.

محافظ، ومجتمع يوتيوبي ثالث يسعى للجمع بين ما للآخر وما للأنا من خصائص، إنه المجتمع المأمول الذي أقامته مخيلة الروائي على ألسنة شخصياته.

- الاختلاف الحضاري حالة سليمة وثراء إنساني يسعى فيه البشر للوصول للتحضر كل حسب معطياته وتركيبته، وما اللجوء للذوبان في الآخر والانبهار بحضارته إلا مرحلة من التيه الحضاري الذي يلقي بصاحبه للانهيار.
- يظهر الاختلاف بين الأنا والآخر في النصوص الروائية الحضارية –وفي الثلاثية تحديدا– التي تروي التفاعل الحضاري القائم بين الحضارات المختلفة كالتاريخ، الثقافة، اللغة، الدين، هذه الاختلافات التي نشأت جراء تراكمات عقود طويلة إن لم تؤدّ إلى الصراع فقد كانت أحد أسبابه في زمن مضى.
- يكون لإدراك الاختلاف الحضاري بين الأنا والآخر الفضل في خلق مناخ هادئ تتعايش فيه الثقافتان على اختلافهما دون صراع، فتقبل الأنا للآخر على اختلافه والعكس صحيح منعرج أساس في نشوء علاقة حضارية قائمة على احترام الآخر المختلف دينيا وثقافيا.
- تختلف التركيبة الثقافية للمرأة الغربية عن نظيرتها العربية بل وتختلف النظرة الاجتماعية للمرأة من حضارة لأخرى؛ إذ تجتهد المرأة الغربية لتحقيق مكانتها ليحفظ الدين حق المرأة كاملا في الثقافة العربية.
- ينقسم المجتمع الغربي اجتماعيا لفئة محافظة وأخرى متحررة وفي الحالتين نجد اختلافا كبيرا بين تركيبتهما والتركيبة الثقافية العربية، التي تقف عوامل عديدة في تنشئتها لعل أهمها اختلاف الدين والمعتقد واختلاف البيئة واللغة والعادات والتقاليد، وما يترتب عنها من فلسفة وفكر وأيديولوجيا تجعل من الغرب غربا ومن الشرق شرقا بكل السمات الثقافية للحضارتين.
- تعمل المركزية الغربية على تزيين الموبقات التي يعيشها الغرب عبر قوانينهم ووسائلهم الإعلامية وفنونهم المسرحية والسينمائية والأدبية، ليصبح للشواذ قانون يحمي شذوذهم وانحلالهم، مزينة بذلك عيوب الحضارة الغربية بقناع الديمقراطية وحفظ الحريات.

- نجد أن الصورة العدائية والسوداوية التي يحملها الغرب الشرق والمسلمين هي في الأساس الصورة النمطية التي رسمها الغرب للشرق، والتي تبين أن الشرق موطن العنف والإرهاب واضطهاد المرأة.
- تكشف الأنساق المضمرة في الثلاثية عن عقدة النقص في الذات العربية وشعورها بالدونية أمام الآخر، ومرد ذلك الشعور بالاختلاف وبأفضلية الآخر عن الأنا.
- تعكس الرواية الرؤية المأساوية والتمردية الثورية التي يحملها (أحمد إبراهيم الفقيه) للوعي القائم ودعوته الصريحة عبر نصه السردي لتجاوز الواقع، وخلق فضاء أوسع تتحرر فيه المرأة والرجل من كل القيود التي تحول دون السعادة المطلقة.

خاتمة

خاتمة:

لقد سعينا جاهدين من خلال هذا البحث إلى الوقوف على جوانب الائتلاف والاختلاف بين الأنا والآخر في الرواية الحضارية بالقدر الذي أتاحه لنا المتن الروائي المنتقى والمنهج النقدي المتبع، لينتهى البحث إلى جملة من النتائج نجملها في النقاط الآتية.

– ظهور الفن الروائي في الوطن العربي في العصر الحديث كان جراء الاحتكاك بالغرب والاطلاع على الفن الروائي لديهم. كما استفادت الرواية العربية في بداياتها من الخبرة الفنية المكتسبة عن كتابة فن المقامة، القصة والقصة القصيرة ... إلخ

– درست الرواية الحضارية العربية عديد القضايا ذات الصلة بالواقع المعاش، وامتازت في غالبها باستحضار التاريخ جراء عقدة الصراع مع الآخر المستعمر، كما تناولت جل الأقلام الروائية العربية– على اختلاف جنسياتها– علاقة الأنا بالآخر بعد استقلال مصورة التحول في رؤية الأنا للآخر، واهتمت بطرح قضايا اجتماعية، وسياسية، وثقافية من رحم الواقع بأسلوب فني جمالي لا يخلو يحمل بين طياته إيديولوجية الكاتب.

– لم تكن إيديولوجية الروائي العربي في الروايات الحضارية وليدة فراغ، بل نتاج تراكمات فكرية وفلسفية ميزت رؤية الأنا العربي للآخر الغربي، لتنحصر بين مطالب بتعزيز الاختلاف والحيطة من ثقافة الآخر، وانعكاساتها على الحضارة العربية، وبين مشجع للائتلاف والحوار الحضاري وضرورة الانفتاح على الآخر، لكونه رائد النهضة والتطور فعدم إتباع نهجه الحضاري إيذان بالتقوقع والتخلف، وموقف ثالث يدعو إلى الانفتاح على الآخر مع الحفاظ على الميزة والأصالة العربية لتجنب الانمحاء والتبعية للآخر.

– ظهر الائتلاف الحضاري في ثلاثية الفقيه بين الأنا والآخر من خلال تقبل الآخر للأنا وفتح باب الحوار والتآخي معه، هذا الأخير الذي أبدا انسجاما واندماجا في المجتمع الغربي من خلال تبني فكره والانصهار فيه وقد تجلى الائتلاف بين الأنا والآخر في الثلاثية عبر بعض السلوكات والرؤى المتقاربة لدى الأفراد في المجتمع الشرقي والغربي نوجزها فيما يلي:

– انفتاح الآخر وتقبله للأنا واندماجه في الحضارة الغربية بكل سلاسة، مع تقبل اختلافه الثقافي والسعي الآخر التعرف على الحضارة العربية وميزاتها.

– اشتراك الأنا والآخر في الميل الإنساني للفن والموسيقى والأدب، ما جعل كل طرف يأنس بالمشترك الثقافي للآخر رغم تمايزه. هذا وقد عملت الترجمة واكتساب لغة الآخر على تعزيز الائتلاف بين الأنا والآخر من خلال التعريف بالثقافات المتعددة، وتعزيز الحوار باعتبار اللغة أول وسيط للتعارف الحضاري.

– ائتلاف الروحانيات بين الأنا والآخر، والخوف من الغيب المجهول واعتمادهما على المعتقد والحلم كمستشرف للمستقبل، وإيمان الطرفين بالظواهر البراسيكولوجية والخوارق، عوامل عززت الائتلاف بين الأنا والآخر باعتبار القضايا الغيبية محل اهتمام وفضول البشر في كل أنحاء المعمورة.

– توافق الرؤية الحضارية الإنسانية عند الأنا والآخر، إذ يسعى الطرفان إلى تحقيق طموحهما من خلال تجاوز المعطيات الحالية (الوعي القائم)، وتحقيق آمال الإنسان في تجسيد غد أفضل (الوعي الممكن)، انطلاقا من معطيات كل مجتمع وخصوصيته الثقافية مع الاشتراك في تبني سنة التغيير باعتبارها صفة إنسانية.

– كان للائتلاف الحضاري بين الأنا والآخر تبعات على الأنا كالانبهار بثقافته والذوبان فيها، والتنكر للهوية الوطنية وعدم القدرة على الاندماج من جديد في المجتمع الأم، والتمرد على الأخلاق. بل ويتعدى الأمر ذلك إلى السعي لتقليد الآخر في عيوبه الحضارية لا في نجاحاته وامتيازاته، ونقل حضارته وتجسيدها في بيئة غير بيئتها فيصبح المحتك بالغرب أداة حية للتغريب ونشر أفكار الآخر وتعميق مركزيته وهيمنته الفكرية من جديد.

– أما في مواطن الاختلاف بين الأنا والآخر، فنجد الروائي قد ركز على قضية المرأة وبين اختلاف ثقافة المرأة العربية عن نظيرتها الغربية من حيث دورها في المجتمع، ومكانتها في الأسرة، وخضوعها للسلطة الاجتماعية. لتكون الثلاثية شاهدا على البون الشاسع بين ثقافة المرأة (الأنا)، والمرأة (الآخر).

– تعد ثلاثية امتدادا لحملة تحرير المرأة العربية وإخراجها من قوقعه المجتمع المحافظ التي تبناها الفقيه في مساره الإبداعي وخلال عقود طويلة، إلا أنه في الثلاثية بين أن الهدف من تحرير المرأة العربية ليس فقط كسر القيود الاجتماعية التي تقزم شأنها، وإنما جعلها نموذجا مطابقا للمرأة الغربية.

– ظهرت تبعات الاختلاف الثقافي على شخصية البطل من خلال الأزمة النفسية التي عاشها جراء عدم تمكنه من الاندماج من جديد في بيئته العربية بروحانيتها وسعيه خلف الحضارة الغربية المادية.

– وقفت الثلاثية عند الاختلاف العرقي (ميزات بيولوجية) بين الأفراد والتي من خلالها يمكن التمييز بين الشرقي والغربي بالإضافة إلى الكشف عن اختلافات ثقافية كاختلاف اللغة، والعادات والتقاليد (الأكل، اللباس، ديكور المنازل) والطقوس بين المجتمعين الشرقي والغربي

– ظهر الاختلاف الديني في الثلاثية كمبرر لجملة من أسباب الاختلاف الاجتماعي بين الأنا والآخر، والتي تظهر في سلوك أفراد كل مجتمع والتزامهم بالشريعة المتبعة التي تفصل في قضايا المباح والمحرم، وأساس العلاقة التي تربط الأفراد داخل المجتمع الواحد لاسيما الرجل والمرأة. فالاختلاف الديني مثل محور جل الاختلافات القائمة بين الشرق والغرب.

– كان لاختلاف التاريخ بين الشرق والغرب ووقوفه شاهدا على حركة سطوع نجم الحضارات وأفولها، أحد أبرز نقاط الاختلاف بين الشرق والغرب، فعلاقة العداء التي دامت لعقود جراء الحملات الاستعمارية على الشرق عززت الاختلاف وصنعت أجواء للصراع والتنافر بسبب تضارب المصالح واختلاف الايديولوجيات. فإعلان التاريخ الحديث تفوق الغرب واعتلائه مركز الحضارة، تبعه تصنيف الشرق منزلة الهامش كنتيجة حتمية لعلاقة الغالب والمغلوب التي أسفرت عنها عقود طويلة من الصراع.

– بينت ثلاثية ضعف المثقف العربي في مواجهة التيار الغربي زمن العولمة، ورغبته في مد أواصر الائتلاف والحوار مع الآخر بل وتبني أفكاره، وفلسفته في الحياة ونقل ايديولوجيته وتجسيدها في موطنه، وفشله في ذلك جعله يعيش الصدمة الحضارية المعاكسة (حالة الاغتراب والقلق الوجودي) ، ومنه جاءت رؤيا العالم لأحمد إبراهيم الفقيه في الثلاثية رؤية مأساوية سوداوية حاقدة على الأوضاع الراهنة من جهة، وتمردية ساعية لإحداث تغيرات جوهرية من جهة أخرى، لاسيما من الناحية الحريات الفردية وإجبارها على الخضوع للسلطة الاجتماعية في المجتمعات العربية .

ومع ذلك نجد أن الاختلاف الحضاري حالة سليمة وثراء إنساني يسعى فيه البشر للوصول للتحضر كل حسب معطياته وتركيبته، وما اللجوء للذوبان في الآخر والانبهار بحضارته إلا مرحلة من التيه الحضاري الذي يلقي بصاحبه إلى اللاوجود.

-كما نقف على أن الائتلاف بين الأنا والآخر مرتبط بكل ما هو إنساني محض أما الاختلاف فموارده متعددة، إذ يرتبط أساسا بالدين، واللغة، والتاريخ، والعادات والتقاليد صانعة بذلك ثراء ثقافيا جعل البشرية تحوز فسيفساء حضارية يعد الإنسان صانع تفاصيلها وحيثياتها.

-بعد السعي الجاد والجاهد للوقوف على جوانب الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية في ثلاثية الفقيه، وعلى تعدد الدراسات المقدمة في جدلية الأنا والآخر نجد أن الموضوع الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية العربية يبقى موضوعا منفتحا يتقبل كل إضافة جادة ومستجدة، لكونه موضوعا خصبا يمكن للباحثين التوسع أكثر في جوانب عديدة منه.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم برواية ورش.**

المصادر:

أحمد إبراهيم الفقيه:

1. نفق تضيئه امرأة واحدة، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن، 1991.
2. سأهبك مدينة أخرى، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن،1991.
3. هذه تخوم مملكتي، رياض الريس، ط1، قبرص، لندن ،1991.

المراجع باللغة العربية:

4. **إبراهيم السامرائي:** التغريب في اللغة العربية مجلة عالم الفكر مجلد 10، عدد 04، 1980.

5. **أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي:** الكليات، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت،1998.

6. **أبو الوليد بن رشد:** تلخيص كتاب أرسطو في الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، دط، مصر، 1980.

7. **أحمد محمد محمد الشيلابي:** القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1961-1995)، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط1، ليبيا ،2006.

8. **إدوارد الخراط:** الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، ط1، 1981

9. **أميرة الزهراني:** الذات في مواجهة العالم تجليات الاغتراب في القصة القصيرة في الجزيرة العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

10. **التهامي الهاني:** الفكر الاستشراقي والإسلام، مكتبة علاء الدين، دط، صفاقس، تونس، 2010.

11. **جابر عصفور**: نظريات معاصرة، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، لبنان،1985

12. **بن جمعة بوشوشة:** اتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، 1999.

13. **جورج طرابيشي:** شرق غرب رجولة أنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة ط 3، بيروت، لبنان، 1982.

14. **حسان رشاد الشامي:** المرأة في الرواية الفلسطينية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق ،1991.

15. **حسن إبراهيم حسن:** حسن إبراهيم حسن، صدام المصالح وحوار الحضارات، ط1، مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع، دمشق، سوريا، 2004

16. **حسن بحراوي:** بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي. ط1، بيروت، الدار البيضاء، 1990.

17. **حسنين حسن الحنفي:** الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2012

18. **حكيم أومقران:** البحث عن الذات في الرواية الجزائرية (الطاهر وطار نموذجا) مقاربة سوسيو ثقافية، دار الغرب للنشر والتوزيع، (د ت).

19. **رضا بودراع:** استراتيجيات الصراع العالمي نحو فهم طبيعة الصراع القادم، زقاق الكتب للنشر والتوزيع، ط1، اسطنبول، تركيا، 2023.

20. **زكي ميلاد، تركي علي الربيع:** الإسلام والغرب –الحاضر والمستقبل، دار الفكر، دط، دمشق ،1998.

21. **سعد البازغي:** الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي. ط1، الدار البيضاء، المغرب 2008.

22. **سعيد يقطين:** انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء،1989.

23. **سلامة موسى:** ما النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2011.

24. **سيزا القاسم:** "بناء الرواية"، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، دط، مصر، 1984.

25. **شريف بوموسى عبد القادر:** مستويات الصراع الحضاري في الرواية العربية (دراسة في نماذج روائية من القرن العشرين)، e-kutub Ltd، ط1، لندن، مارس، 2024.

26. **شكري عزيز ماضي:** أنماط الرواية العربية الجديدة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 2008.

27. **صالح بن غانم السدلان:** الائتلاف والاختلاف أسسه وضوابطه، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط2، الرياض،1417.

28. **صلاح صالح:** سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2003.

29. **الطاهر لبيب وآخرون،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان،1999

30. **طه عبد الرحمن:** الحق الإسلامي في الاختلاف، الفكري المركز الثقافي العربي. ط 1، المغرب، 2005.

عبد الرحمان بن محمد بن خلدون:

31. مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1984.
32. مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1. دت

33. **عبد العزيز حمودة:** المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، العدد 272، الكويت أغسطس، 2001.

34. **عبد الغني مصطفى:** الاتجاه القومي في الرواية العربية، دار المعرفة، عدد 188، الكويت ،1994.

35. **عبد الله العروي:** مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي. ط1، بيروت، لبنان، ص 47، 1993.

عبد الله الغذامي:

36. الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، ط1 بيروت، لبنان، 1991

37. النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 2005.

38. **عبد المحسن صالح:** الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978.

39. **عبد الوهاب المسيري:** قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للتوزيع والنشر، دط، القاهرة، 1999.

40. **علي أومليل:** سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1، لبنان، 2005.

41. **علي برهانة:** الرواية الليبية مقاربة اجتماعية، منشورات جامعة التحدي، ج2، سرت ،2006 م.

42. **علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي أبو الفرج نور الدين بن برهان الدين:** كتاب السيرة الحلبية– إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، 1428 هـ.

43. **علي جواد طاهر:** مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان ،1979م.

علي حرب:

44. أوهام النخبة أو نقد المثقف المركز الثقافي العربي، ط 3، بيروت، لبنان، 2004 م.

45. النص والحقيقة2 (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت،1993 م.

46. **علي عبد العزيز النفيلي:** أسرار التقدم والتأخر بين تنوع البشر واختلاف الثقافات، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة،2008 م.

47. **عمار بلحسن:** الأدب والإيديولوجية، دار النشر تانسيقت، ط2، الدار البيضاء ،1991 م.

48. **عمرو عبد العلي علام:** الأنا والآخر (الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر)، دار العلوم، ط1، القاهرة، مصر،2005م.

49. **عمرو عيلان:** الايدولوجيا وبنية الخطاب الروائي دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد هدوقة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، ط 1، 2001 م.

50. **عيد إبراهيم:** الاغتراب النفسي، الرسالة الدولية للإعلان، د ط، القاهرة، 1990م.

51. **غالي شكري المنتمي:** دراسة في أدب محفوظ، دار المعارف، مصر، 1969م.

52. **فراس السواح:** دين الإنسان، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط4، سوريا، دمشق، 2002م.

53. **فرح عبد القادر طه وآخرون:** موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار سعاد الصباح، ط1، الكويت، 1993م.

54. **ماجدة حمود:** إشكالية أنا والآخر (نماذج روائي)، عالم المعرفة. دط، الكويت، 2013م.

مالك بن نبي:

55. آفاق جزائرية (للحضارة، للثقافة، للمفهومية)، مكتبة عمار، القاهرة، 1971.
56. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار فكر، ط1 سوريا.

57. **محمد بن سعد التميمي:** العولمة وقضية الهوية الثقافية في ظل الثقافة العربية المعاصرة، دار النهضة، ط1، مصر،1422هـ،2001.

58. **محمد الحسناوي:** في الأدب والحضارة، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1975.

59. **محمد عابد الجابري:** مسألة الهوية (العروبة والإسلام... والغرب)، مركز دراسة، الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2021.

60. **محمد عزام:** المصطلح النقدي في التراث العربي، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان ،2010.

61. **محمد الغزالي:** قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، د ت، مصر.

62. **محمد غنيمي هلال:** النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، 1987.

63. **محمد قيسومة:** اتجاهات الرواية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، الدار التونسية للكتاب، ط1، تونس، 2013.

64. **محمد الكوخي،** سؤال الهوية في شمال إفريقيا (التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والتاريخ والثقافة)، إفريقيا للشرق، دط، المغرب، 2014.

65. **محمد نجيب التلاوي:** الذات والمهماز (دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998.

محمد نور الدين أفاية:

66. المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب دراسة، المنتخب العربي، لبنان ،1993.

67. الهوية والاختلاف (في المرأة، الكتابة والهامش)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د، ت).

68. **محمود شاكر:**أباطيل وأسمار، مطبعة مدني، ط2، القاهرة، 1972.

69. **مصطفى حجازي:** التخلف الاجتماعي- مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، ط9، الدار البيضاء، 2005.

70. **مصطفى حلمي:** الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، 2004، بيروت، لبنان ،2002.

71. **مصطفى عمر التير:** مسيرة تحديث المجتمع الليبي، معهد الانتماء العربي، 1992.

72. **منى أبو الفضل وآخرون:** الحوار مع الغرب آلياته– أهدافه –دوافعه، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دار الفكر، دمشق ،2008.

73. **منى علي محمود:** دور الفنون في تعزيز التواصل الحضاري بين الشعوب، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، ط1، الرياض، 1443هـ،2021.

74. **ناجية الوريمي بوعجيلة:** في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، سوريا،2004.

75. **وسيلة خزار:** الايدولوجيا وعلم الاجتماع جدلية الانفصال والاتصال، منتدى المعارف، ط1، بيروت، لبنان ،2013.

76. **يوسف كرم**: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، مصر، 2014.

المراجع المترجمة:

إدوارد سعيد:

77. تغطية الإسلام، كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم. تر: سميرة نعيم خوري، دار الآداب، ط 1، بيروت، لبنان ،2011

78. صور المثقف (محاضرات ريس سنة 1993)، تر: غسان غصن، قصر النهار للنشر، دط، بيروت، 1994.

79. المثقف والسلطة: تر: محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة،2006.

80. **أرسطو طاليس:** فن الشعر، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة. ط2، بيروت، لبنان ،1973.

81. **إسحاق دويتشر:** الإنسان الاشتراكي، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، ط2، بيروت، لبنان، 1981.

82. **توما دو كونلنك:** الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، تر: منصور القاضي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط1، 2004.

جورج لوكاتش:

83. جون ماكيوفيوني فكره السياسي: تر: جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1975

84. دراسات في الواقعية، تر: نايق بلوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، لبنان،1985

85. الرواية التاريخية، تر: صالح جواد كاظم، وزاره الثقافة والفنون، بغداد ،1978.

86. نظرية الرواية وتطورها، تر: نزيه الشوفي، دار كوان للطباعة والنشر والتوزيع، 1986.

87. **جيرار لوكليرك:** العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، تر: جورج كتورة، دار الكتب الجديدة المتحدة. ط1، بيروت،2004.

88. **دانيال هنري باجو:** الأدب العام المقارن، تر: غسان السيد، منشورات إتحاد الكتاب العرب. دمشق، 1994.

89. **رامان سيلدن:** النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

90. ر.م **ألبيريس:** تاريخ الرواية الحديثة، تر: جورج سالم، منشورات البحث المتوسط ومنشورات عويدات. بيروت باريس، 1982.

91. **رنا قباني:** أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد، تر: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والنشر، قد واحد دمشق، 1988.

92. **سايمون ديرونغ:** الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر: محمود يوسف عمران. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2015، الكويت.

93. **سيغموند فرويد:** تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، دط، القاهرة، دت.

94. **صامويل فيليس هنتنغتون:** صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، تر: طلعت الشايب، دار النشر سطور، ط 2، 1999.

95. **غافن هامبلي:** المرأة في العصور الوسطى الإسلامية، تر: أحلام عثمان وآخرون، مراجعه: حمدي عبيد، مكتبة التنوير، ط 1، بيروت، 2014.

96. **فاطمة سالم الحاجي:** البناء النقدي في الرواية الليبية الكوني خشيم والفقيه نموذجا، تر: رشا أحمد طاهر، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، ط1، ليبيا،2010.

97. **فرانس فانون:** معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار الطليعة، بيروت ،1979.

لوسيان غولدمان:

98. العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: يوسف أنطاكي، مراجعة محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، دط،1996

99. المنهجية في علم الاجتماع الأدبي: تر: مصطفى المناوي، دار الحداثة، بيروت، ط1،1981.

100. البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية. ط2، لبنان ،1986.

101. **مجموعة من المؤلفين: الايديولوجيا:** تر: محمد سبيله وعبد السلام عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

102. **ميخائيل باختين:** شعرية دوستوفيسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، مر: حياه شراره، توبقال للنشر، د ط، الدار البيضاء، المغرب، ،1986.

103. **نعوم تشو مسكي:** لقاءات ومقالات، تر: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010.

104. **وليم شتيكل:** الكبت، تر: علي اليوحضاره، المكتبة الشعبية، دط، مصر، دت.

105. **يان أسمن:** الذاكرة الحضارية الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، تر: عبد الحليم عبد الغني رجب المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة،2003.

المراجع باللغة الأجنبية:

106. **George Lukacs** : Théorie du Roman, Éditions Gallimard,1968.

107. **Philips, Bernard:** sociology from concept to practice, Mcgrowhill Book company, New-York, 1979.

المعاجم والقواميس باللغة العربية

108. **أحمد عطية موسى:** القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط3، القاهرة، مصر،1986.

109. **أبو الحسن بن سيدة المرسي:** المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،2000.

110. **سعيد علوش:** معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1985.

111. **الصيد أبو ديب:** معجم المؤلفات الليبية المطبوعة في الأدب الحديث"، مجلس الثقافة العام، 2006.

112. **محمد التوتجي:** المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب، ط1، بيروت، 1993.

113. **محمد علي التهانوي:** كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مكتبة ناشرون، ج2، لبنان، 1996.

(ابن منظور) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الدين الأنصاري:

114. لسان العرب، دار صادر، ط4، بيروت، لبنان،2005، مج1، مادة (أنن، أنى).

115. لسان العرب، مج11، دار صادق، بيروت، دط، دت.

116. لسان العرب، م1، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، دت.

117. مجموعة من الكتاب: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار شروق الدولية، ط 4، مصر، 2008.

118. مصلح الصالح: الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الرياض، المملكة السعودية، 1999.

القواميس باللغة الأجنبية

119. oxford English Dictionary. Oxford university press, Ely House, London, reprinted,1970.

البحوث والأطروحات والملتقيات:

120. بسمة جديلي: حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر- دراسة في الرواية العربية المعاصرة في الألفية الثالثة، مخطوط دكتوراة، جامعة تبسة، الجزائر، 2018.

121. جميل الصرايرة: جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في نماذج مختارة من الرواية العربية المعاصرة، 2001- 2011، مخطوط الدكتوراة، جامعة مؤتة،2013.

المجلات والدوريات:

122. أحمد إدريس المشهداني: مفهوم التسامح بين الإسلام والغرب، مجلة الوعي، العدد230 ،2006.

123. إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، العدد 101/ 102.

124. إسماعيل بن مبارك بن سالم العجمي: نشأة الرواية في الدول العربية، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، سلطنة عمان، 15 جانفي 2024.

125. **بدران بن لحسن:** مفهوم الحضارة دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات، مجلة أنثربولوجيا، مجلد 7، العدد 2، مركز ابن خلدون، جامعة قطر، 2021.

126. **حسيبة ساكر:** علاقة الايدولوجيا بالأدب، مجلة إشكالات، المجلد 6، عدد3 ،2017، الجزائر.

127. **حلم سالم:** الشعر والايديولوجيا: خواطر في فكر الشكل، أدب ونقد، عدد 87، نوفمبر 1992.

128. **رحاب صبرا:** البنيوية التكوينية وقراءة النص الأدبي، أوراق ثقافية مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج1، عدد4، 2013.

129. **رشيد وديجي:** سوسيولوجيا النص الروائي عند بيير زيما مفاهيم وآليات تحليل الرواية، مجلة دراسات أدبية، العلامة، العدد الخاص، ديسمبر 2017.

130. **زكي ميلاد:** الثقافة والانثربولوجيا قراءة في نظرية الانثروبولوجيين، مجلة الكلمة، العدد 44 ،6 أفريل 2004 م، 1425 هـ.

131. **شريفة بريجة:** مفهوم الهوية النشأة والتطور في أوروبا الحديثة، مقاربة سوسيو-انثربولوجية، مجلة أنثربولوجيا، المجلد 07، العدد 02 ،2021.

132. **عطا مجيد،** مفهوم الجدل في الفكر الإسلامي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، العدد51، القاهرة، سبتمبر 2019.

133. **عمار بلحسن:** ما قبل بعد الكتابة حول الإيديولوجيا، الأدب، الرواية، فصول مجلة النقد الأدبي، المجلد 5، العدد 4. 1985.

134. **فوزي جلال:** إلى ليلى سليمان، مجلة الأسبوع الثقافي، عدد 28، ليبيا، 15ديسمبر 1972.

135. **لؤي خليل:** الأدب والموقف الآخر (حي بن يقظان لابن الطفيل وروبنس كروز لدانييل ديغو نموذجا)، مجلة جامعة دمشق، سوريا، المجلد 30، العدد 1-2، 2014.

136. **موسى بن إسماعيل:** الهوية الثقافية وخطر الاستلاب المزدوج في الفكر القومي العربي المعاصر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، المجلد 19، العدد 39 ديسمبر،2018.

137. **ناصر بن محمد بن مشري الغامدي:** قاعدة من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة جامعة، أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، الجزء16، العدد28، السعودية، شوال 1424هـ.

138. **نغم نذير شكر:** التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، العدد 48، 2011.

139. **هاجر مباركي، محمد سعيدي:** إشكالية الهوية في الرواية العربية (معالم اغتراب أم بوادر استلاب)، مجلة دراسات أدبية، العدد 6، جامعة مستغانم، جوان 2018، الجزائر.

المواقع الإلكترونية باللغة العربية:

140. **الزواوي بغورة:** بين اللغة والخطاب والمجتمع (مقاربة فلسفية اجتماعية) إنسانيات المجلة الجزائرية في الانثربولوجيا والعلوم الاجتماعية:
https://journals.openedition.org/

141. **الفرفار العياشي** :الأنا والآخر: مسارات الائتلاف والاختلاف.
https://www.ahewar.org/debat/show.

142. **آمال علاوشيش:** المرأة في المخيال الذكوري، قراءة في الهيمنة الذكورية لبييربورديو.
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/44996

143. **أميمة بنت أحمد الجلاهمة:** التفاعل الحضاري لا يعني الذوبان العالمي
http://saaid.org/daeyat/omima/306.htm

144. **حسين المزداوي:** عضو رابطة الأدباء والكتاب الليبيين، طرابلس، ليبيا،
mizdawi @hotmail.com.

145. **جامعة المستنصرية: سيغموند فرويد، المحاضرة 5، التداعي الحر:** https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/

146. **صابر جيدوري:** كيف يتكون الوعي الزائف؟ https://resalapost.com/

147. **صاحب الربيعي:** دور اللغة في التواصل الحضاري، الحوار المتمدن، العدد1501، https://www.ahewar.org/

148. **صالح مفقودة:** نشأة الرواية العربية في الجزائر التأسيس والتأصيل، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، https//www.asjp.crist/

149. **ضيف الله بطانية محمد:** مفهوم الحضارة، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد1، https://hawzah.net/

150. **علجي فؤاد:** الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية بحث في التأسيس والتأصيل، مجلة الكلم، المجلد 06، العدد02،2021، أدرار، الجزائر. https://www.asjp.cerist.dz/en/

151. **قاسمي الحسيني عواطف:** لالة زينب فكر وحضارة (دراسة سوسيولوجية لشخصية لالة زينب الذين ودورها الحضاري في المجتمع الهاملي (1897- 1904)، مجلة الصوتيات، العدد 19، جامعة البليدة، الجزائر، https://www.asjp.cerist.dz/

152. **كمال بوغديري:** الأمن الثقافي المغاربي وآليات المواجهة تحديات العولمة، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسة، https://www.asjp.cerist.dz/

153. **لطفي بوشنتوف:** إثنولوجيا الإسلام في مداريات حزينة لكلود ليفي ستروس، موقع رباط الكتب، https://ribatalkoutoub.com/

154. **لطيفة محمد حسيب القاضي:** الرواية المغاربية بين الوعي والتطور، مجلة الرافد، https://arrafid.ae/Article-

155. **ليبيا:** الحرب العالمية الثانية وتأسيس المملكة الليبية.
/https://fanack.com/ar/libya/history-of-libya/libya-world-war-ii

156. **مداريات كلود ليفي ستروس**https://ribatalkoutoub.com/

157. **معجم المعاني الإلكتروني:** https://www.almaany.com/ /

158. **هبة محمد علي:** مؤتمر فرنسا 673، 30 ديسمبر 2021.
https://mrsisis.com/

المواقع الإلكترونية باللغة الأجنبية:

159. **Georg hoare, Nathan Sperber** : La trajectoire d'Antonio Gramsci. https://www.cairn.info/.

ملاحق

1. التعريف بالروائي أحمد إبراهيم الفقيه.
2. ملخص الأجزاء الثلاث للثلاثية.
3. صور أغلفة أجزاء الثلاثية.
4. إضاءة على الثلاثية.

- **التعريف بالروائي أحمد إبراهيم الفقيه:**



صحفي ومسرحي وكاتب وأديب ليبي من مواليد مزدة في 28-12- 1942، درس بمسقط رأسه المرحلة الابتدائية وانتقل بعدها إلى طرابلس سنة 1957 ليواصل تعليمه إلى أن حصل على معهد الدبلوم التجاري ، سافر بعدها إلى بريطانيا لدراسة المسرح أين تحصل على دبلوم أكاديمية "نيو إيرا" للدراما بلبنان، عمل في الصحافة منذ عام 1959حيث نشر في : طرابلس الغرب والعلم الرائد، الحرية والميدان، الحقيقة، مجلة الرواد والإذاعة، جريدة الثورة، الفجر الجديد، الأسبوع الثقافي، مجلة الفصول الأربعة، الدستور، والتضامن، الموقف العربي وصحيفة الشرق الأوسط، ليرجع إلى بريطانيا ليواصل دراسته العليا ويتحصل على شهادة الدكتوراه عن جامعة أدنمبرة. قام بتأسيس فرقة مسرحية أهلية حوالي عام 1959ومارس التأليف والإخراج والتمثيل. شغل منصب رئاسة تحرير صحيفة الأسبوع الثقافي، ومجلة الثقافة العربية، والمعهد الوطني للتمثيل والموسيقى، وتولى إدارة الفنون والآداب كما نال عديد الأوسمة والشهادات والجوائز العالمية، توفي سنة 2019 بليبيا.

- **أعماله وجوائزه:**

تحصل أحمد إبراهيم الفقيه على المركز الأول في مسابقة اللجنة العليا للآداب والفنون الليبية عن مجموعته القصصية " البحر لا ماء فيه" سنة 1965.

- تحصل أيضا على شهادة تقدير في عيد العلم الأول بطرابلس سنة 1970.
- صنفت ثلاثيته ضمن أفضل مئة رواية عربية
- صنفت روايته خرائج الروح كأطول رواية عربية
- أقيمت على شرفه جائزة "كتارا للرواية العربية وهي جائزة سنوية أعلنت عنها المؤسسة العامة للحي الثقافي منذ سنة 2014".

- تتوزع أعمال أحمد إبراهيم الفقيه ما بين المسرحية والرواية والقصة القصيرة والدراسة والمقالات، وله من الأعمال:
- البحر لا ماء فيه (قصص قصيرة) 1966.
- امرأة من ضوء (قصص قصيرة) 1985، أبناء النار وأبناء الماء (مقالات)1985.
- اربطوا أحزمة المقاعد (قصص قصيرة) 1968.
- غرف الأبواب المغلقة قصص قصيرة1976.
- اختفت النجوم فأين أنت (قصص قصيرة) 1981.
- كلمات من ليلى سليمان(دراسة) 1981.
- الغزالات (مسرحية) 1984، البحث عن ليلى العامرية (مسرحية)1986.
- القذافي البداية والنهاية (مقالات) 2013 .

كما له العديد من الأعمال الروائية أهمها حقول الرماد (1985)، ثلاثية سأهبك مدينة أخرى (1991) ورواية خرائط الروح (2008) التي ضمت اثني عشرة جزءا. رواية ابنة بانايوتي (2014)، رواية العائد من موته (2016)، رواية خفايا القصر المسحور (2016) كما نشرت بعد وفاته روايتان بعنوان: رواية ما لم تسمعه الجبال سنة (2021)، ورواية الحالة الكلبية لفيلسوف الحزب (2023).

- **ملخص الثلاثية:**

الجزء الأول: رواية سأهبك مدينة أخرى.

تحكي الرواية قصة البطل (خليل إمام العربي) الطالب الليبي الذي يهاجر إلى الغرب (أدنبرة) بـ(اسكتلندا) لاستكمال دراسته العليا في مجال الأدب العربي، ليكتب رسالته عن (العنف والجنس في ألف ليلة وليلة). يقطن (خليل) مع (دونالند) وزوجته ليندا كأجير في شقة بالطابق العلوي، يحظى بصداقة الزوجين واحترامهما ويتقاسم معهما أعمال البيت ويشاركهما مصاريفه دون أن يشعراه بأنه غريب عنها.

مع مرور الوقت تنشأ بين البطل وصاحبة المنزل (ليندا) علاقة غير شرعية كانت أول مرة تحت تأثير المشروب الذي بالغت صاحبة المنزل في احتسائه، بعد أن قصدت غرفة (خليل) منتظرة زوجها المتأخر عنها. فلم يفوت البطل الفرصة واستغل تأثير المشروب للظفر بها. شعرت (ليندا) بالذنب وتأنيب الضمير جراء ما حصل ليلتها، إلا أنها في الليلة الموالية أحضرت زجاجة النبيذ وقضت الليلة معه.

تتطور العلاقة بينهما، وكان (خليل) يستغرب انشغال زوجها عن هذه العلاقة التي تنمو وتطور، كيف له ألا يشك في صعود زوجته وبقائها طويلا معه، حتى أنها سافرت معه لمدة ثلاث أيام إلى (إنجلترا) لقضاء أمور تخصه دون اعتراض زوجها. صارت العلاقة أكثر تمردا في حضرة الزوج، وبدأت ملاحظات الجيران والأصدقاء تزعج الزوجين الذين أصبحا يعزفان عن استقبال الضيوف كما اعتادا.

يلتقي (خليل) بصديقه (عدنان) ويعلمه أن رفيق (دونالد) طلب منه غاضبا أن يطرده من منزله بعد اكتشاف المحيطين بهما العلاقة الآثمة التي تربطه بزوجته. (عدنان) هو الآخر لا يتقبل فكرة ما يحدث ويجعل من (ليندا) شبيها لزوجته الأجنبية التي ارتبطت به لمدة أربع سنوات وأنجبت منه طفلا، وبعد مدة جاءت تطلب منه الطلاق لأنها أحبت رجلا غيره وبعد طلاقهما أخذت منه ولده الذي لا يزال يطالب به عبر أروقة المحاكم.

يخبر (خليل) (ليندا) بما سمعه فلم تكترث وأخبرته أنها لا تهتم بكلام الناس فكل شخص حر بحياته. وتخبره أن (دونالد) يعلم بالعلاقة التي تجمعهما لأنه رأى في منامه أن علاقة ستنشأ بينها وبين (خليل) لكنها علاقة عابرة ولا يرغب أن تكون سببا في انفصالهما. بل وصلت به المأثرة الإنسانية على حد تعبير (خليل) أن يتقبل اتساع نطاق دائرة السعادة التي تصنعها (ليندا) لتضم شخصا غيره، فهي لن تنقص من سعادته شيئا. تأخذ الأحداث مجرى آخر حين تكتشف (ليندا) أنها حامل وتخبر (خليل) بذلك ليعيش حالة من الدهشة والريبة حول نسب هذا الجنين إن كان ابنه أم ابن (دونالد).

تستمر حياة المجون واللهو على مرأى الزوج الصامت ليدخل بعدها (دونالد) في حالة من الاكتئاب والعزلة والتأخر في العودة إلى المنزل مفضلا اللجوء إلى حانة (العناقيد) يداوي بها ألمه الروحي. ليترك (دونالد) المنزل لهما ويفضل البقاء بعيدا عن مسرح الخيانة. فيبحث (خليل) عنه ليجده مقيما بميناء قريب، وبعد الحديث معه يفهم أنه كان يعاني من قصور جنسي لأكثر من سنة بسبب الضغط الذي تفرضه العلاقة الزوجية، أما الآن فقد ترك عمله بالمكتبة واستبدله بعمل في الحانة وأنه صار يواعد فتاة أخرى وهو يشعر بالتحسن جراء استعادته فحولته؛ لأنه ببساطه لم يعد يحتمل الطقوس التي تفرضها العلاقة الزوجية والالتزام الذي تفرضه الوظيفة، فيتأكد (خليل) أن الجنين الذي ينمو داخل أحشاء (ليندا) هو ابنه، ويبدأ الشك في أن (ليندا) ادعت مشاعر الحب فقط لتحقق أمومتها وصار ينظر إلى العلاقة التي جمعته بها نظرة ريبة واستغلال.

استقبل (خليل) مكالمة من (طرابلس) يعلمه فيها أخوه بوفاة أبيه وأنه كان ينوي السفر بعد مضي شهر (رمضان) ليبحث عنه في (اسكتلندا) بسبب انقطاع أخباره عنهم مدة طويلة. فيقرر (خليل) صيام ما تبقى من شهر (رمضان) بحكم أنه الشيء الوحيد الذي لا زال يربطه بالسماء، وبعد عودته إلى (اسكتلندا) يرتمي من جديد في عوالم الغرب ومغرياته مواصلا حياة اللهو جنبا إلى جنب مع كتابة رسالته.

يشارك البطل في إحدى المسرحيات متقمصا شخصية (عطيل) رفقة طالبة جامعية متمردة تدعى (ساندرا) وقد اعتادا أن يقصدا غرفته للتمرن على الدور. وتدخل (ليندا) فجأة فتجدهما في وضع مخل بالحياء، لكنه يؤكد لها أن ما رأته ليس إلا جزءا من التمثيل لا أكثر.

تتوالى زيارات (ساندرا) لـ(خليل) على مرأى (ليندا) بحجة التمرين المسرحي، وبعد نجاح العرض يخرج (خليل) و(ساندرا) للاحتفال ويبالغان في الشرب ولا يستيقظ الرجل من نومه إلا على صوت (ساندرا) الملتفة بمنشفتها، وهي تنزل الدرج لتطلب مجفف الشعر من (ليندا) هاته الأخيرة التي لم تتقبل الأمر وهي ترى امرأة أخرى تقضي الليلة في غرفة (خليل) تقرر

إنهاء علاقتها به رغم كل محاولات الاعتذار والتذرع بتأثير المشروب، إلا أنها تجمع أغراضها وتسافر إلى بيت والدها بعد أن قررت بيع منزل الزوجية.

مع حلول العطلة الصيفية ينتقل (خليل إمام) إلى الإقامة في بيوت الطلبة، التي كانت شبه فارغة بسبب العطلة السنوية، يلتقي هناك صدفة بـ(ساندرا) وتطور العلاقة بينهما فتنتقل للعيش معه في غرفته. (ساندرا) تلك الطالبة المتحررة من كل القيود الاجتماعية تعيش مع (خليل) حياة اللهو والمجون والانحراف بكل تفاصيله، وتقضي الليل خارجا بين شرب ورقص وكلما سألها عن عائلتها تجيبه بتذمر أنها تركت المنزل بسبب معاملتهم لها كطفلة، وقررت التحرر من سيطرتهم والعيش بحرية كما يحلو لها.

مع بداية الموسم الجامعي يتعرف (خليل) و(ساندرا) على ثلاث طالبات التحقن لتوهن بالجامعة وكان اهتمام (خليل) بإحداهن ظاهرا. فتشعر (ساندرا) بالغيرة وتستدرج الفتاة لقضاء الليلة معها، كانت الفتاة رقيقة بريئة لكن (ساندرا) وكانتقام فتحت معها طريق الرذيلة (السحاق).

يتم (خليل) رسالته الجامعية ويرجع إلى (طرابلس) من جديد بعد أن قوبل عرضه للزواج من (ليندا) بالرفض، وانهار حلمه بجمع شمله بها وبابنه (آدم).

الجزء الثاني: رواية (هذه تخوم مملكتي).

يرجع (خليل إمام) إلى (طرابلس) فيشتري بيتا بشرفة تطل على البحر ويتزوج من فاطمة زواجا تقليديا محاولا إتمام انتمائه للمجتمع. كانت معلمة بالطور الابتدائي في مشارف الثلاثين من عمرها وهو أستاذ بإحدى الجامعات الليبية. حاول بزواجه منها العودة لحضن المجتمع الذي ابتعد عنه فدخل في اضطراب نفسي عجز الأطباء والأخصائيون النفسانيون عن علاجه، فقد كان يرى طيورا سودا تزوره أثناء الليل ثم يسمع طرقا على الباب ولا يجد عند الباب أحدا، كان الوحيد الذي يسمع الصوت، تتكرر القصة كل ليلة ولا يستطيع أن ينام بعده.

يزداد الوضع سوءا وينعزل (خليل) عن العالم ويصل به الحد إلى محاولة الانتحار في عرض البحر دون وعي منه، بعد أن تخيل مدينة بلورية من عمق البحر يدخلها أناس شفافوا البشرة وهم يدعونه للالتحاق بهم، ليجد نفسه محمولا إلى منزلة بعد أن تدخل الناس لإنقاذه من غرق أكيد. تتدخل العائلة لتقديم المساعدة وينصح بزيارة العرافين والفقهاء طلبا للعلاج الروحي وتعلق زوجته حرزا في رقبته وتسقيه ماء نقعت فيه أوراق كتبت عليها آيات قرآنية بالصمغ يشربها باشمئزاز فقط لأنه يدرك خطورة ما يحدث معه بعد حادثة البحر.

حاول البطل أن يتجاوز محنته ويخرج من جديد إلى جامعته وإلى أسواق مدينته وفي المساء كان يحمل كتاب (ألف ليلة وليلة) ويقرر ألا يبحث في موضوع الجنس وقصص التشويق والإثارة بل أن يكتب محاضرة عن قضايا المسخ والعنف والقتل في قصص (شهرزاد) ظنا منه أن انشغاله بالبحث سيشفيه من علته. فأعد موضوعا لمحاضرة يشارك بها في موسم المحاضرات بالنادي الأدبي لتبارك العائلة بوادر الشفاء، لكن حالته ما تنفك تعاود التدهور والمرض من جديد، فيخطر بباله أن يزور منزل الطفولة الذي صار أطلالا بعد أن هجر الحي كل سكان المنطقة لينتهي به الطريق إلى خرابة الشيخ (الصادق أبو الخيرات)، وهو الفقيه بعالم الأرواح، وجارهم في الحي الذي كان يقطنه وقد كان في صغره يسمع بعلاقته بالعالم الآخر. وبكرم أهل (ليبيا) كان (خليل) في المواسم والأعياد يحمل له طعاما حتى لا يبقى محروما من طعام أهل الإنس.

يطرق البطل خرابة الشيخ المتربع وسط دخانها الكثيف ويدخل في غيمة البخور القاتم ودون أن يحدثه عن معاناته يبشره بالشفاء من مرضه ومن الطيور السوداء التي تطارده.. يستغرب (خليل) كيف لشيخ عرفه في طفولته أن يبقى حيا طيلة هذه السنين وكيف عرفه بعد مضي أكثر من ثلاثين سنة.

يغمض عينيه بطلب من الشيخ ويرسله عبر رحلة روحية إلى مدينة القباب (مدينة عقد المرجان) فيجد نفسه في البداية في صحراء حارقة وصوت الشيخ يأمره بالمضي قدما حتى يترآى له طيف مدينة شامخة الأسوار، يقترب منها ليجد على بوابتها أناسا يستقبلونه بترحاب

كبير، ويعلم أن من أعراف تلك المدينة بعد موت أميرها الوقوف أمام بوابة الصحراء وانتظار أول وافد منها ليتوج عليهم أميرا وحاكما على رقاب أهلها؛ لأن من ينجو من أخطار تلك الصحراء وكل أهوالها لابد أن يكون صاحب كرامات.

صار (خليل) أميرا تنثر فوقه سلال الورد ويستحم في مسابح البخار والمياه الممزوجة بالمسك يرتدي قفطانا من الحرير وفوقه عباءة مطرزة بالذهب والفضة، وينصب أميرا بعد آدائه القسم، وينتظر الناس كلمته فيبدأ بعفو شامل عن المساجين احتفالا بالعهد الجديد، يرى علامات الحيرة على وجوه الحضور فيستنجد بالأميرة (نرجس القلوب) التي تخبره بأن المملكة لا سجون فيها فظن أنهم يقومون بقتل المجرمين حتى لا تتكفل الدولة بنفقتهم وقرر أن يبدأ عهده ببناء السجون كعمل جليل أو كقرار سياسي أخذه بينه وبين نفسه، بعدها أعلن إعفاء السكان من الضريبة وهو يرى نفس الدهشة على الوجوه المحيطة به، تهمس له الأميرة من جديد أن المكوس وما يوازيها من ضرائب وجبايات نظام تركته هذه المدينة منذ أحقاب طويلة مضت. استغرب إذن كيف تنفق الدولة على أجهزتها وعلى أميرها وحاشيته. لعلهم سبقوا الفكر الاشتراكي العلماني إلى اكتشاف الدولة لملكية وسائل الإنتاج فصار جميع الناس يعملون لصالح الدولة وبما أنهم كذلك فسأصرف لهم راتبا إضافيا يقول (خليل) ليجد نفس الصمت والحيرة، لكن الأميرة تخبره أن الناس يختارون أعمالهم وفق إرادتهم ولا يمتثلون لأوامر أي كان، ظن البطالة تنهك البلد فأمر بتوزيع الهبات والإعانات لكل بؤساء البلد وفقرائه، تخبره نرجس القلوب من جديد أنه يظلم المدينة عندما يتكلم عن البؤساء فلا وجود للفقر ولا للفقراء في هذه المدينة. تخبره بأنهم لا يتعاملون بالمال ولا العملات ولا الليرات الذهبية والفضية.

يستمع لعزف (ياقوت) الشاعر الذي أضفى على نفسه سكينة وهدوءا، عرض عليه كبيرهم (الشيخ جلال الدين) أن يتزوج ليلة تنصيبه بامرأة منهم لأنهم يتبركون بذلك وله أن يختار من يشاء فتزوج من أميرتها الحسناء (نرجس القلوب) التي أيقن حين أُخذ بجمالها أنها (شهرزاد) كما رسمها في خياله لسنوات.

يعرف من الأميرة أن سكان (عقد المرجان) يعملون ما تهواه أنفسهم فمنهم من يشتغل الزراعة ويقدم منتجه للتوزيع على أن يأخذ حاجاته من منتج الآخرين. حتى (جلال الدين) الذي كان مستشارا للأمير السابق بحكم خبرته وحنكته فإن له مهنة صناعة الأحذية. فقرر (خليل) أن يقوم على خدمة بستان القصر طالما أن كرسي الحكم لا يحتاج إليه إلا لاستقبال وفود الممالك المجاورة واستقبال هداياهم وتكليفهم بحمل هدايا لملوكهم. سألها عن الحروب التي تقع بين الممالك فقالت أن مملكة (عقد المرجان) مملكة مسالمة وأن أي صراع يفك سلميا أو بصلح يبرمه الطرفان، كذلك المشاكل الداخلية يكلف مجموعة من كبار السن بتشكيل لجان أحياء ترعى فض أي نزاع أو خصومة.. يقول (خليل) في نفسه أن أسباب النزاع والاقتتال من أجل القوت لم تعد موجودة في هذه المدينة التي لا يعرف أصحابها الحزن طريقا لقلوبهم فهم يعملون صباحا ويقضون المساء في الاحتفال بمختلف الأعياد الشعبية بين عزف ورقص وغناء، وتخبره أن أهل المدينة لا يعرفون الكذب مطلقا كل هذا كان يدور بين (خليل) وبين (نرجس القلوب) أثناء تجوالهما داخل المدينة مع غياب تام لأي مظهر من مظاهر الحكم من حرس أو مرافقين. فينسجم (خليل) مع حياته الجديدة وفي لحظة بوح ومكاشفة يطلع الأميرة على أسرار الرحلة التي قادته على مدينته متأثرا بمناخ الصدق الذي يحيط به، أخبرها أن أتى هاربا من زمن يبعد قرابة الألف عام، حدثها عن مخترعات عصره من طائرة وسيارة وهاتف، فظنت أنه مريض وفي الصباح أرسلت له الحكيم (جلال الدين) يرافقه في نزهة ويسمع منه ما نقلته له (نرجس القلوب) ووجد لما يقول تخريجا فلكونه الرجل القادم من الصحراء ولكونه صاحب كرامات فلا شك أنه كشف له من الحجب وأنه صادق في قوله.

يتعرف البطل على (بدور) الفنانة ذات العزف والغناء الشذي في جولة من جولاته بالمدينة ويقع في حبها، ويرافقها إلى منزل والديها ويتناول معهم العشاء ويقضي الليل معهم وتستمر إقامته مع (بدور) أسبوعين كاملين، وقد قرر أن يصارح الأميرة بحبه لها ورغبته في التنازل عن العرش. لكنه وبعد أن تم العثور عليه يلقى لوما كبيرا من الأميرة ومن (جلال

الدين) جراء اختفائه غير المبرر حيث أن وفدا من بلاد بعيدة ينتظر لقاءه منذ أسبوعين وهم على وشك العودة يحملون أخبار رفض استقبالهم من أمير المملكة، وفي استعجال يلبس ثياب الحكم ويستقبل ضيوفه ويفهم من (جلال الدين) أن أمر الاستقالة أمر مرفوض فعزف عن أخبار (نرجس القلوب) بشأن علاقته بـ(بدور) لاسيما بعدما علم بحمل الأميرة وانتظارها لولي العهد.

تقام احتفالات بالقصر وتحضر (بدور) لتلتقي بالأميرة وتتجول معهما في القصر وهما ينكران معرفتهما ببعضهما، وتعرفها على الغرفة السرية بالقصر والتي حكم عليها أن تبقى مقفلة إلى يوم الحساب لحكمة لا يعلمها إلا الأجداد.

يتعرض (خليل) لمرض وحمى بعد أن قضى الليلة خارج القصر مع (بدور)، وعلى سرير مرضه كان اسمها لا يفارق فمه ويتخيل واهما أنها تزوره في مرضه. بعد أن يتماثل للشفاء يسأل عنها الأميرة فتخبره أنه ما من أحد قدم لزيارته في مرضه وأنها لا تعرف أي شخص باسم (بدور) فيدخل في حالة من الدهشة والاستغراب، يبحث عنها في كل مكان في منزلها في مكان عملها في المكان الذي اعتادا اللقاء فيه ولا يجد لها أثرا، فيسأل عنها (النوتي) الذي أقلهما في آخر نزهة في البحيرة، فيخبره أنه لم ير معه أحدا وأنه كان يناجي السماء طيلة رحلته معه في القارب. فيقارب البطل على الجنون لأن (النوتي) يخبره بأن هناك نوعا من البشر لا يظهر إلا لأصحاب الكرامات أمثالك، ليسمع صوت غنائها بعدها ولا يراها إلى ان أخبره (ياقوت) الشاعر بأنها تخفي نفسها عنه دلالا لتعرف مدى حبه لها، وبعد لقائها بـ(ياقوت) أخبرته بأنها وجدت الأمير قد عشق فيها الجسد ولا بد أن يرتقي إلى عشق الروح حتى تظهر له مجددا، ليفهم (خليل) أن (بدور) لم تكن بشرا.

كان كل من في المدينة ساحرا وكان أن توصل حرفي في مدينة (عقد المرجان) لصنع (المنجنيق) وهو أمر جلل خاف (خليل) من عواقب ذلك على المدينة وعلى الدمار الذي قد يجلبه لها هذا الاختراع السابق لأوانه، وأثناء احتفال أهل المدينة باختراعهم يخرج (خليل) لحديقة القصر التي هجرتها الطيور خوفا من دوي (المنجنيق) حتى صار يسمع صوت غناء

(بدور) يتتبعه شيئا فشيئا حتى يصل إلى الغرفة السرية يدق الباب فلا تجيبه وتواصل الغناء، يبحث عن سبيل آخر للدخول فلا يجد فيخرج للحديقة ليحمل أحد الرفوش التي تركها أهلها ومضوا للاحتفال ويفتح الباب الذي حافظ عليه سكان المملكة جيلا بعد جيل مغلقا فيخرج منها ريح أصفر عنيف أشبه ببركان كريه الرائحة. لم يكن يدري ما يفعل يعجز عن إغلاقه من جديد ورأى الناس يخرجون في ذعر من قاعة الاحتفال يبحثون عن المدارج التي تقود إلى مخازن المؤونة. يصرخ مناديا (نرجس القلوب) ويخبرها بفعله الشنيع وهو يصرخ بشكل هستيري وهي تكرر عبارة واحدة: لماذا، لماذا؟

يظن (خليل) أنه هالك اختناقا لكنه يفتح عينيه ليجد نفسه في غرفة الشيخ (أبو الخيرات) وقد عاش رحلة سنة من الغياب الروحي في عوالم الحلم خلال ساعة واحدة من زمن البشر، وأن الشيخ قد انتقل للعالم الآخر منذ سنين ولم يبق في تلك الخرابة إلا ضريحه لكنه ظن أنه توفي فترة غيابه.

يرجع لمنزله ليجد (فاطمة) لا تكترث لدخوله وتداوي جراحه وهي تحسبه دخل في شجار خارجا، فيغضب لتجاهلها ويخبرها عن سبب برودة الاستقبال لتخبره أنه لم يخرج إلا لمدة ساعة واحدة ليكون الجزء الثاني من الرواية رحلة في عوالم الحلم والخيال.

الجزء الثالث: رواية (نفق تضيئه امرأة واحدة).

بعد رحلة الدراسة في الغرب وبعد رحلة الحلم بمدينة (عقد المرجان)، يجد (خليل) نفسه في مواجهة عالمه الواقعي وواجباته كزوج وأستاذ جامعي. يرجع إلى نشاطه بعد أن استرد عافيته ويكلف برئاسة جمعية للنشاطات والرحلات، والتي من خلالها يتعرف على (سناء) الأستاذة الجامعية المعيدة بقسم الصيدلة في إحدى الرحلات الجامعية وفي ربط بين الواقع والحلم الطويل الذي عاشه في مدينة (عقد المرجان) يكتشف أنه رأى (سناء) في أحد الملتقيات التي قدمها وأنه استعار وجهها ليكون وجه (بدور) الفتاة التي أحبها في حلمه ويقع في حبها.

تواجه (سناء) تحرشا من الأستاذ (شعبان) وهو أحد أعمدة الجامعة وله بها سلطة كبيرة، تتقدم بشكوى ضده لكن مدير الجامعة يطلب دليلا، وتنجح في وضع مسجلة في درج المكتب الذي كانت تعمل فيه مع الأستاذ (شعبان) مسجلة حيثيات محاولته التحرش بها مجددا مستعملا التهديد، تتمكن من الهروب منه وتعود لأخذ التسجيل كدليل لمدير الجامعة الذي فضل جعله يقدم استقالته تفاديا لأي شوشرة وخجلا من فضيحة تهز سمعة الجامعة وسيرة رجل في مثل سنه.

اهتزت نظرة (خليل) لـ(سناء) بعد سماعه لشائعات حول شرفها، لكن عديله الذي كان يدرس معه بنفس الجامعة جاء يحمل بشرى براءتها ويروي له كيف استطاعت التخلص من الأستاذ (شعبان) وجعله يخرج صاغرا ذليلا منها. لكنه في نفس الوقت ذكره بزوجته (فاطمة) وعن مصير علاقته بها إن قرر مواصلة علاقته بـ(سناء). فيجد (خليل) أن الواقع لا يتوافق مع الحلم هذه المرة لأن زملاءه في الجامعة استنكروا علاقته بها فلم يتقبل الجميع فكرة أن يرتبط أستاذ جامعي متزوج بفتاة كانت أمها راقصة. ولم يتمكن (خليل) من إسكات صوت المجتمع الشرقي المحافظ الذي لا يغفل مثل تلك المعطيات.

تنتهي علاقة (خليل) و(فاطمة) بالطلاق بعد أن اشترطت عليه التنازل لها عن الشقة، يوافق على فعل أي شيء مقابل التخلص مما يربطه بها ويذهب للعيش في إحدى البيوت على شاطئ البحر ليسترد عافيته ويكمل مشروع زواجه من (سناء)، في ذلك المكان يلتقي بأشخاص ينتمون للطبقة المثقفة والمحترمة داخل المجتمع ليصف ازدواجية شخصياتهم بين صورة محترمة ملتزمة يواجهون بها العالم الخارجي، وحياة انحراف ومجون وسكر يحيطونها بكتمان وتستر.

كان (خليل) ينتظر موعد زواجه من (سناء) بفارغ الصبر إلا أن طقوس الشرق في تحضير العروس للزواج كانت تتطلب وقتا، كانت تقابله على الشاطئ رفقة أخيها الصغير يقضيان اليوم معا ويسبحان معا، وفي مرة كانا في خلوة بشقته وفي لحظة تهور يقدم (خليل)

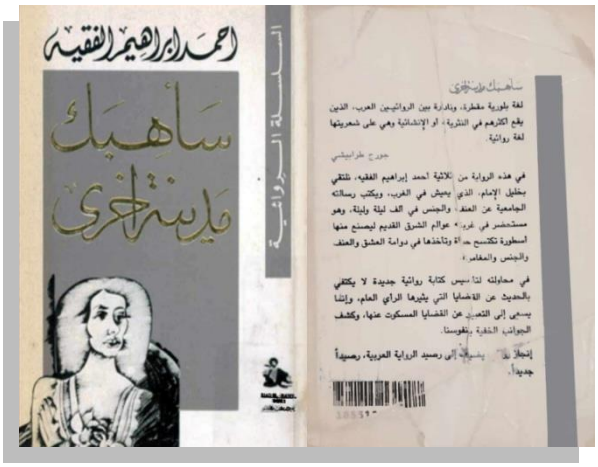
على اغتصاب سناء كوحش بشري، وتهرب (سناء) وهي في حالة ذعر وهيستيريا مما لقيته، ويفسد (خليل) كل شيء في لحظة طيش وتهور.

- **ثلاثية الفقية:**

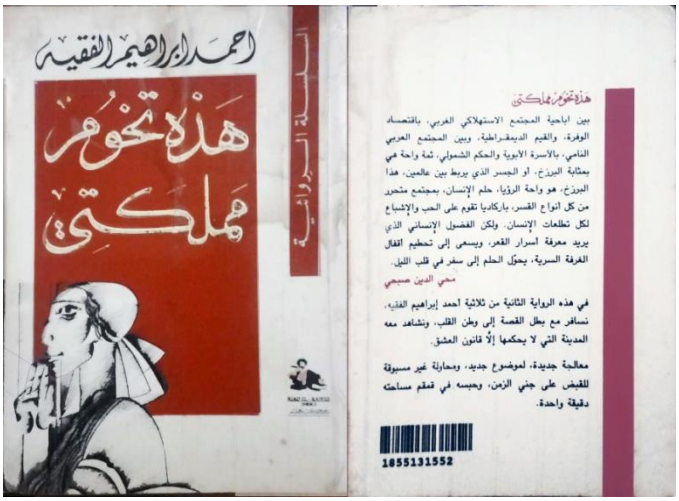
تعد ثلاثية (سأهبك مدينة أخرى) لـ (أحمد إبراهيم الفقيه)، إحدى كبرى الأعمال الروائية المؤسسة لنضج الرواية الليبية المعاصرة وهي الرواية الفائزة بجائزة "الإبداع" التي ينظمها معرض الكتاب العربي ببيروت لأفضل عمل أدبي، والتي صنفت ضمن قائمة أفضل مئة رواية عربية وتمت طباعتها على شكل كتاب واحد يحوي (516 صفحة) ويضم ثلاثة أجزاء: (سأهبك مدينة أخرى، هذه تخوم مملكتي، نفق تضيئه امرأة واحدة). كما طبع كل جزء منها على حدى بدار النشر (رياض الريس بلندن سنة 1991)، تلته طبعات أخرى في عديد دور النشر العربية. وقد ترجمت الثلاثية لعديد لغات العالم ولقيت إقبالا كبيرا في الساحة الأدبية والنقدية.

تلفت نظرَ أيّ دارس لأعمال (الفقيه) الروائية والقصصية تلك الثّقافة الموسوعية المدرجة في أعماله الإبداعية، والتي كانت ثمرة سنوات من الكتابة والتكوين، والانفتاح على الآخر. فقد قضى حياته يجوب مشارق الأرض ومغاربها لطبيعة عمله الدبلوماسي كسفير لليبيا في مختلف الدول خاصة الأوروبية منها، مما أثقل رصيده المعرفي وجعله من الأقلام الإبداعية المؤثرة في الساحة الثقافية الليبية. كما تشهد جل أعماله تأثره بالحضارة الغربية وعوالمها لاسيما ما تعلق بتحرر الفكر الإنساني فيها، واستقلالية المرأة ومساهمتها في بناء مجتمع متحضر.

الجزء الأول: سأهبك مدينة أخرى.



الجزء الثاني: رواية هذه تخوم مملكتي.



الجزء الثالث: رواية نفق تضيئه امرأة واحدة.



الملخصات

1. باللغة العربية

2. باللغة الإنجليزية

الملخص

تتناول هذه الدراسة موضوع "**جدلية الائتلاف والاختلاف في الرواية الحضارية: (ثلاثية سأهبك مدينة أخرى لأحمد إبراهيم الفقيه أنموذجا)** وتستهدف الوقوف على مشارب الائتلاف والمثاقفة، وتبين مواضع الاختلاف الحضاري التي من خلالها تُفسر طبيعة العلاقة التفاعلية بين الشرق والغرب، وتحدد ماهية الرواية الحضارية ومواضيعها ومواقفها المتباينة من الآخر من خلال فهم وتفسير العمل الروائي، والوقوف من خلاله على مختلف أشكال الائتلاف والاختلاف، الفكرية، والثقافية، والدينية بين الشرق والغرب.

تعمد الرسالة الأسلوب التحليلي في تناول الرواية محل الدراسة وفق آليات المنهج البنيوي التكويني والنقد الثقافي (دراسة سوسيوثقافية) من خلال كشف رؤية العالم عند المؤلف وتحليل أفكاره والوقوف على الأنساق المضمرة في الرواية، الناتجة عن التعارف الحضاري بين الأنا والآخر، وأثرها على العقل المشرقي بشكل عام والعربي الإسلامي بشكل خاص.

يقف البحث كذلك عند أزمة الهوية العربية وتشظي الروابط القومية عند الكثيرين كتعبير عن حالة الرفض للواقع العربي المتردي، والسعي خلف بريق الحضارة الغربية المغري، كما يشير البحث لقضايا المرأة وواقعها في المجتمعين الشرقي والغربي بين مجتمع محافظ وآخر متحرر عبر تحليل سرد تخييلي إبداعي لا ينفك يعكس واقعا اجتماعيا معاشا بكل تفاصيله.

خلص البحث إلى أن أزمة الاستلاب الحضاري التي يعانيها المثقف العربي في أرض المهجر ناتجة عن عقدة النقص وشعور الدونية وعدم تكيفه مع المد الحضاري المغري زمن العولمة، لنصل ختاما إلى جملة من النتائج، أبرزها قيام الائتلاف بين الأنا والآخر على كل ما هو إنساني محض، أما الاختلاف فقائم على الخصوصية الثقافية والفكرية والدينية والأيديولوجية لكل حضارة.

Abstract

Novel, using "The Trilogy: I Will Gift You Another City" by Ahmed Ibrahim Al-Faqih as a model. It aims to examine the intersections of coalition and This study explores the dialectic of coalition and divergence in the civilizational dissent, highlighting areas of civilizational divergence that explain the nature of the interactive relationship between the East and the West. The study defines the nature of the civilizational novel and its themes, analyzing its varied positions towards the other through understanding and interpreting the literary work. It also examines different forms of coalition and dissent—intellectual, cultural, and religious—between the East and the West.

The research adopts an analytical approach in studying the novel within the framework of structuralist and cultural criticism (socio-cultural study). This involves uncovering the author's worldview, analyzing his ideas, and examining the underlying patterns in the novel resulting from the civilizational encounter between the self and the other, and its impact on the Eastern mind in general, and the Arab-Islamic mind in particular.

The study also addresses the crisis of Arab identity and the fragmentation of national bonds among many, expressing a rejection of the deteriorating Arab reality, and the pursuit of the alluring Western civilization. It also touches upon women's issues and their realities in Eastern and Western societies, contrasting conservative societies with liberated ones through a creative imaginative narrative that reflects societal realities in all their details.

The research concludes that the crisis of civilizational integration experienced by Arab intellectuals in the diaspora is a result of inferiority complex, feelings of inferiority, and failure to adapt to the seductive tide of civilization during globalization. It ultimately arrives at several conclusions, the most prominent of which is the establishment of a coalition between the self and the other on purely human grounds, while differences are based on the cultural, intellectual, religious, and ideological particularities of each civilization.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

مقدمة..... 5

مدخل 14

1. في ماهية الجدلية والجدل (Dialectique).....11

2. ماهية الائتلاف والاختلاف (Homogeneity، Différence) 12

1.2. **الائتلاف (*Homogeneity*).....13**

2.2. مفهوم الاختلاف (*Différence*).....15

3. في ماهية الحضارة والتحضر:.....21

1.3. **الحضارة عند العرب: 22**

2.3. الحضارة عند الغرب: 25

4. في ماهية الأنا والآخر (The self and the other) 26

1.4. مفهوم الأنا (*The self*).....26

2.4. مفهوم الآخر (*the other*).....28

الفصل الأول 31

1. مسار الرواية العربية والمغاربية (من المحاكاة إلى الإبداع).....33

1.1. الرواية العربية (النشأة والتطور) 33

2.1. مسار الرواية المغربية (النشأة والتطور).....39

1.2.1 الفن الروائي في الجزائر: 39

2.2.1 الفن الروائي في تونس:.....41

3.2.1 الفن الروائي في المغرب الأقصى:.....43

4.2.1 الفن الروائي في ليبيا:.....45

5.2.1. الفن الروائي في موريتانيا: 48

2. في ماهية الرواية العربية الحضارية (القضايا والخصائص).....50

1.2. قضايا وخصائص الرواية الحضارية العربية:.....52

3. الرواية العربية الحضارية والأيديولوجيا:.....54

1.3. أيديولوجيا الائتلاف وتقبل الآخر: 56

2.3. أيديولوجيا الاختلاف ورفض الآخر: 58

4. في فلسفة الائتلاف والاختلاف بين الفكر العربي والغربي: 60
1.4. فلسفة الائتلاف والاختلاف في الفكر العربي: 60
2.4. في فلسفة الائتلاف والاختلاف في الفكر الغربي:.....65
الفصل الثاني.....70
1. الحوار الإنساني وائتلاف الرؤية الثقافية بين الشرق والغرب.....73
1.1. التآلف الحضاري وحوار اللغة بين الشرق والغرب 73
2.1. التآلف الحضاري وحوار الفنون والآداب بين الشرق والغرب: 84
2. ائتلاف الروحانيات وأثر المعتقد في الشرق والغرب.....88
1.2. المرجعية الدينية وتآلف الرؤية البراسيكولوجية في الثلاثية.....88
2.2. المرجعية الاجتماعية والتآلف البراسيكولوجي في الثلاثية 93
3. الإيديولوجيا وتوافق الرؤية الحضارية في الثلاثية 98
1.3. الرؤية وصراع الوعي (القائم والممكن) في الغرب 98
2.3. الرؤية وصراع الوعي (القائم/الممكن) في الشرق 106
4. الائتلاف الحضاري وأزمات الحوار الثقافي.....107
1.4. الحوار الثقافي وتشكل أزمة الهوية بين الشرق والغرب: 107
2.4. المثاقفة وتشكل أزمة الأخلاق بين الشرق والغرب.....118
الفصل الثالث.....124
1. الهوة الثقافية والحضارية وتأصيل الاختلاف 127
1.1. الاختلاف العرقي والثقافي بين الشرق والغرب.....127
1.1.1 الاختلاف العرقي 128
2.1.1 الاختلاف اللغوي 129
3.1.1 اختلاف الموروث الثقافي (العادات والتقاليد).....130
2.1. الاختلاف الديني: (إسلام الشرق/ مسيحية الغرب).....135
3.1. الاختلاف التاريخي: (هامش الشرق / مركز الغرب).....140
2. قضايا المرأة وترسيخ الاختلاف.....144
1.2. المرأة والسلطة الاجتماعية (بين الشرق والغرب).....144
2.2. المرأة والأخلاق في الغرب.....151

3.2. المرأة ومؤسسة الأسرة (بين الشرق والغرب)..... 159
3. الاختلاف والصدمة الحضارية المعاكسة 163
1.3. اختلاف الأنا والآخر بين الوعي والنسق المضمر 163
2.3. نسق الدونية والاحتقار 164
3.3. نسق الفحولة 167
4.3. اليوتوبيا والتنكر للأنا..... 169
5.3. الوعي الزائف (ضريبة مثاقفة)..... 175
4. رؤية العالم في الثلاثية ونتاج المثاقفة 177
1.4. الرؤية المأساوية..... 178
2.4. الرؤيا التمردية..... 181
خاتمة..... 187
المصادر والمراجع 192
ملاحق..... 208
الملخصات 223
1. باللغة العربية..... 223
2. باللغة الإنجليزية 223

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of higher Education and Scientific Research

University of Shahid Shikh Larbi tbessi

Faculty of letters and languages

Department of Language and Letter Arabic

Dialectic of coalition and divergence in the civilizational novel, using

"The Trilogy: I Will Gift You Another City" by Ahmed Ibrahim Al-Faqih as a model

Thesis submitted to obtain a doctoral degree L–M–D In Arabic Literature.

Submitted by:

Amel khoualdi

Supervised by:

PR. Nassima Zameli

Board of examiners:

Number	Name and Surname	Rank	Adjective	University
1	Abd al Wahed Rahal	professor	Chairperson	University of Shahid Shikh Larbi tbessi
2	PR. Nassima Zameli	professor	Supervisor	University of Shahid Shikh Larbi tbessi
3	Hafida Soualmia	Professor	Examiner	University of Larbi ben mhidi
4	Salima Messaoudi	Professor	Examiner	University of Batna1
5	Boudjmaa Bouahafs	Professor Lecturer a	Examiner	University of Shahid Shikh Larbi tbessi
6	Souad Hmida	Professor Lecturer a	Examiner	University of Shahid Shikh Larbi tbessi

Academic year 2024/2025