الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التّبسي – تبسة-

كلّيةالآداب واللّغات

قسم اللّغة والأدب العربي

حوار الحضارات وإشكاليَّة الأنا والآخر

- دراسة في الرواية العربية المعاصرة في الألفيَّة الثالثة-

مذكرة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي

تخصص: أدب حديث ومعاصر

إعداد الطالبة:

بسمة جديلي

إشراف:

أ.د سليمة لوكام

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	عمر زرفاوي	أستاذ	جامعة العربي التبسي تبسة	رئيسا
2	سليمة لوكام	أستاذ	جامعة محمد الشريف مساعدية- سوق أهراس	مشرفا ومقررا
3	ذياب قديد	أستاذ	جامعة قسنطينة 02	ممتحنا
4	عمار رجال	أستاذ	جامعة باجي مختار–عنابة-	ممتحنا
5	عبدالوهاب شعلان	أستاذ	جامعة محمد الشريف مساعدية- سوق أهراس	ممتحنا
6	سلاط قدور	أستاذ مح أ	جامعة العربي التبسي	ممتحنا

السنة الجامعية: 1438- 1439هـ/ 2017-2018م

إهـــداء

إلى قطعتين من روحي , والديَّ الكريمين حفظهما الله ورعاهما ...

إلى عزيز غيبه الموت عنا فسكنت ذكراه قلوبنا , أخي" فيصل" رحمه الله ...

إلى أعزائي إخوتي وأخواتي الذين رافقوني وشاركوني مشقة مسيرتي العلمية ...

إلى زوجي وقرة عيني الذي لم يتوان يوما عن تشجيعي...

إلى كل القرَّاء , أهدي هذا العمل المتواضع...

شكر و عرفان

إلى من رافقتني في مسيرتي العلمية بحب وعطاء غير محدود, وعرفت معها أصول التعلم خلقا وتحضرا وضميرا مهنيا وإنسانيا...مشرفتي ومعلمتي الأستاذة الدكتورة: سليمة لوكام...

الشكر موصول إلى الروائي العراقي "الإنسان" سعد محمد رحيم على كل إعانة بمرجع أو كتاب, وعلى كل لحظة خصصها لي من وقته الثمين...

الشكر موصول إلى كل من قدم لي يد العون ولو بكلمة نصح أو تشجيع...

قال تعالى:

﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالونَ مُختَلِفينَ﴾

(هود, ١١٨)

مقدمـــــة

مقدمـــــــة:

تبحث الإنسانية منذ فجر التاريخ عن السَّلام, فعلى الرغم من كون الاختلاف سنّة كونيّة وناموس ربَّاني, إلاّ أنّ ما سجّله تاريخ البشرية من صراعات ومآسي انطلقت شرارتها الأولى من الاعتقاد الرَّاسخ بمدى التّغاير والتّضاد الذي ينفي المختلف إلى الدّرك الأسفل من حيّز الآخريّة ,أيًّا كانت الأسس التي يقوم عليها مبدأ التغاير عرقية, أو قومية, أو دينية, أو مذهبية, أو حضارية أو غير ذلك.

من هنا جاءت مقولة **روديار كيبلنج** "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا" لتختزل قضية جدلية, وخصومة حضارية طويلة بين الشرق والغرب, تقوم على توضُّع كلا الطرفين في حيز الآخرية أو على أساس أنَّ الذّات هي الصَّواب والخير المطلق, وأنَّ الآخر هو الخطأ والشر المطلق, وبذلك ينبغي إقصاؤه من معادلة الحضارة الإنسانية, ولا يخفى ما جرَّته هذه الايدولوجيا الاقصائية على الطَّرفين قديما وحديثا من صراعات دامية جاءت مقولات مثل"صدام الحضارات" و"نهاية التاريخ" في عالمنا المعاصر, ومنذ نهاية الحرب الباردة لتشكل وقودا يؤجج نيرانها, ليصل هذا الزّخم إلى ذروته منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر بصفة خاصة ,وما تلاها من تداعيات مبرزا ما أضحى عليه وزن الأبعاد الدينية والثقافية والحضارية والأبعاد القيمية في التحكم في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر, أو بين الشرق والغرب, أو بين الشمال والجنوب.

في ظل تنامي المخاوف من هذا الوضع, طفت على السَّطح أطروحة "حوار الحضارت" التي جاءت لتدارك خطورة هذه الإيديولوجيات الإقصائية, والمقولات الصّدامية على التّعايش الإنساني والسّلم العالمي, مؤكّدة على الحاجة الملحة للحوار باعتباره ضرورة تقتضيها الفطرة البشرية ,والحاجات الإنسانية لصياغة نسيج لشبكة علاقات لا يمكنها أن تستقر إلا بالحوار والتفاهم, لأنَّ البديل لن يكون غير دقّ طبول الحرب الذي يدفع ثمنه الجميع غاليا.

وتعتبر فكرة حوار الحضارات من الأفكار والمفاهيم الأساسية التي انتهى بها القرن العشرون , ولمَّا أضحى التوقف عند هذه الأطروحة ضرورة أكاديمية وفكرية وعملية في آن, فإنَّها باتت تحتل مكان الصدارة في قائمة الاهتمامات لدى العلماء والنخب الفكرية والسياسية وحتى الفنية والأدبية.

ولم يكن بمقدور الإنتاج الروائي العربي المعاصر أن يكون بمعزل عن التَّعاطي مع هذه القضية الراهنة وإدارتها بشكل أو بآخر, وهو ما شكل نقطة جذب قوية شدَّتنا **لاختيار** موضوع "**حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر-دراسة في الرواية العربية المعاصرة للألفية الثالثة-**"؛ وهذا لما رأينا فيه من أهمية تتمحور حول فاعلية الحوار بصفته مطلبا إنسانيا وحضاريا يُعوَّل عليه في احتواء المشاكل التي يواجهها العالم , وإرساء سبل التفاهم لإحلال السلام العادل والدائم بين الشعوب والحضارات, بدل منطق الاحتراب والاصطراع والهيمنة والسَّيطرة، غير أنَّه لا يمكننا الحديث-والحال هذه-عن حوار فاعل دون إرساء أسس واضحة المعالم, وتفكيك المعوّقات والصُّعوبات التي تعرقل خطواته.

من هذا المنطلق, جاءت دراستنا لتسليط الضَّوء -بشكل أساسي- على معوقات الحوار بين الأنا والآخر, أو بين الشرق والغرب من منظور سردي تخييلي, وهذا من أجل الكشف عن الدَّور الذي يضطلع به المتخيّل الرّوائي العربي المعاصر للألفية الثالثة في دعم حوار الحضارات, وتذليل معوّقات الحوار بصفته خياراً أساسيا ومفهومًا حضاريًا.

أما اختيارنا للعمل الروائي دون غيره من الفنون الأدبية للاشتغال على هذه القضية, فجاء إيمانا منَّا بكون الرواية هي من الفنون الأدبية الحديثة التي تتيح للمبدع أن يقف من الحياة موقف المؤرخ والمفكِّر، والفيلسوف ,والسياسي، وعالم النفس، والمصلح الاجتماعي، كما أنَّ المرونة اللغوية والتَّعددية الصَّوتية التي تتمتع بها الرواية –المعاصرة خاصة- تفسح المجال في أغلب الأحيان لتعددية الرؤى على اختلافها, ولضربٍ من العلاقة الحوارية التبادلية على تنوعها بأناها وآخرها, دون نفي أو احتكار أو إقصاء ,ولعل هذا ما يشكِّل ضربا من الخصوصية الدقيقة التي تنطوي عليها اللغة السَّردية عبر عدها

مشتركا إشكاليا بين الأنا والآخر, مما جعلها وعاء يتسع ليشمل أكثر القضايا أهمية, وأشدَّها حساسية كقضية حوار الحضارات التي باتت تشكل إحدى أكبر القضايا المطروحة في عدد لا بأس به من الأعمال الروائية العربية المعاصرة التي استطاعت أن تثير الكثير من إشكاليات العلاقة الحضارية بالآخر على غرار: الخصوصية والكونية، ومفاهيم الهوية، وقضية النقد الذاتي, والعلاقة بالآخر (الغرب) بفكره وحضارته وغيرها.

وإذا كان هذا ما يبرر اختيارنا للفن الروائي دون غيره للاشتغال على هذه القضية(حوار الحضارات), فإنَّ اختيارنا للألفية الثالثة كإطار زمانيٍّ لمدونتنا الروِّائية المختارة جاء استجابة لما شهدته وتشهده هذه الألفيَّة من حضور قوي للبعد الحضاري في إدارة العلاقة بين الأنا والآخر ,لاسيما بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر التي خلَّفت أزمة شاملة على جميع المستويات والأصعدة؛ إذ شكلت هذه الأحداث وما تمخَّض عنها من تداعيات عديدة على غرار الغزو الأمريكي للعراق(2003), وقرار الإعلان عن القدس عاصمة لإسرائيل منعرجا بارزا في تاريخ العلاقة السياسية والحضارية بين الأنا والآخر.

تأسيسا على ما سبق, تبلورت **إشكالية** بحثنا التي نحاول مقاربتها عبر استنطاق نماذجنا الروائية المختارة للإجابة على جملة تساؤلات من قبيل:

ما هي أهم الإشكاليات أو المعوقات التي تعرقل الحوار بين الأنا والآخر من منظور المتخيل الروائي المعاصر للألفية الثالثة؟ ما مدى الإمكانية التي يكتنزها هذا الحوار في ربطه بهذه الإشكاليات ؟ كيف استشرفت الرواية العربية المعاصرة للألفية الثالثة مستقبل العلاقة بين الأنا والآخر في ظل هذه الإشكاليات؟ هل يمتلك الروائي العربي مقترحات أو توصيات أو مشاريع رؤيوية يروم من خلالها الإسهام فى تغليب محفِّزات الحوار بين الطرفين؟ ما مدى إيمان رواية هذه المرحلة بأطروحة حوار الحضارات؟ إلى أي مدى استطاعت هذه الروايات تكريس التعددية الصوتية وإتاحة الفرصة للآخر من أجل التعبير عن توجهاته وإيديولوجياته؟

لأجل تقديم مقترب رؤيوي لهذه الإشكاليَّات, اخترنا أن ينصرف مجهودنا إلى ثلاث مدونات روائية نحسبها تغطي-تقريبا- جملة هذه الإشكاليات, كما نحسبها تغطِّي كذلك مفهوم الآخرية أو الغيرية بالنسبة للشخصية العربية المتخيَّلة؛ فجاءت المدونة الأولى لترصد تمثلات العلاقة الحضارية مع الآخريْن الأمريكي والأوروبي على صعيد إشكاليات الحوار في جانبيها السياسي والفكري أو الثقافي, وجاءت المدونة الثانية لترصد أهم إشكاليات الحوار والعلاقة الدينية بالآخر اليهودي, كما جاء اختيارنا للمدونة الثالثة استجابة لبحثنا عن تمظهرات إشكالية الأنا في بعدها الحضاري , وكذا عن أهم إشكاليات الحوار الحضاري والديني مع الآخر النَّصراني, وهذا كان مدعاة لدينا لتجديد طرح التساؤلات المتعلقة هنا بمفهوم الآخر بالنسبة للأنا كما تمثلتها هذه النماذج الروائية؛ فهل سيكون مفهوم الغيرية أو الآخرية (في بعدها الصِّدامي أو التنافري) واحدا بالنسبة لهؤلاء "الآخرون"؟ أم أنه سيكون متباينا ومتفاوتا؟ وما سبب هذا التفاوت إن كان قائما حقا؟

وقد وجدنا من الضروري أن ننوِّه إلى كون اختيار هذه المدونات كان استجابة لإشكاليات الحوار بين الأنا والآخر كما هي متمثلة على أرض الواقع, وهي إشكاليات تحددت عبر ثلاثة محاور رئيسة شكلت أرضية انطلق منها بحثنا, واستهدفت رصد معوقات الحوار على كل من المستوى الفكري والسياسي والديني, وهذا إيمانا منا بكون الرواية هي خطاب جمالي ثقافي يحيل إلى الواقع حتى وإن توسل بالمخيلة , وعلى هذا الأساس تمَّت صياغة **خطة بحثنا** التي تمثلت في مدخل وفصل نظري وفصلين تطبيقيين.

فأما **المدخل** فقد اخترنا أن يكون مخصَّصا لتوضيح مصطلحات البحث المركزية والمعتمدة في دراستنا؛ فقمنا بعرض مفهوم الحوار مركِّزين على بعده الحضاري, كما ركزنا على توضيح مفهوم الحضارة من الوجهتين العربية والغربية مع التركيز على مفهوم الحضارة كهوية ثقافية عليا.

وإذ يكون قد اكتمل لدينا بهذا الشكل مفهوم كل من "الحوار" و"الحضارة" المعتمديْن في دراستنا, فإنَّنا رأينا من المهمِّ عرض مفهوم "حوار الحضارات" في كلِّيته موضِّحين الفرق

بينه وبين مصطلحين متداخلين معه وهما؛ حوار الثقافات وحوار الأديان, كما قمنا بتقديم إضاءة للمقصود بمصطلح" الإشكالية" عموما, وفي ربطها بموضوع دراستنا (حوار الحضارات) خصوصا , وبعدها عرضنا مفهوم كل من الأنا والآخر المعتمديْن في بحثنا مع التركيز على البعد الحضاري للمفهومين بما يتماشى ومقتضيات دراستنا.

أما **الفصل الأول** فبسطنا فيه الأرضية النظرية التي سنستند إليها في مقاربتنا, والتي تمثل إطاراً لعنوان دراستنا؛ ففي سبيل الكشف عن إشكاليات ومعوقات الحوار الحضاري بين الأنا والآخر كما هي متمثلة على أرض الواقع, وكذا عن دور المتخيل السَّردي بصفته فاعلا ومشاركا ثقافيا في العلاقة الحضارية بالآخر, أدرجنا عنصرا شاملا موسوما ب"**إشكاليات حوار الأنا والآخر ودور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا**", تحدثنا في شقِّه الأول بشيء من التفصيل عن"إشكاليات ومعوقات حوار الأنا والآخر", فناقشنا المقصود "**بإشكالية الأنا**"(العربية والإسلامية) في صلتها بتباين وتضارب وجهات النظر حول من يحاور الآخر؟ وحول منطلقات الحوار ومرجعيته؟ مركزين في هذا كلِّه على تيارين رئيسين هما؛ التيار الإسلامي , والتيار الحداثي ,كما رصدنا في عنصر "**إشكالية الآخر**" أهم معوقات الحوار الحضاري التي يكون الآخر سببا مباشرا لها(كالاستشراق والاستعمار والاسلاموفوبيا...),هذا ولم تهمل دراستنا الجانب التيولوجي(الدِّيني) نظرا لمركزيته بصفته مكوِّنا هوِّياتيا حضاريا من جهة, ونظرا لأهميَّته في إدارة العلاقة الحضارية بين الأنا والآخر من جهة أخرى؛ فجاء عنصر "**الحوار وإشكالية الأنا والآخر دينيا**" ليحاول رصد صورة الآخر وطبيعة النظرة إليه في الفهم الديني للأديان السماوية الثلاثة (اليهودية,النصرانية,الإسلام), هذا وقد خصَّصنا مساحة معتبرة للحديث عن الرواية العربية في صلتها بموضوع بحثنا, فأدرجنا عنوان "**دور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا**", للكشف عن المبرِّرات التي تجعل من الجنس الروائي جنس التمثيل الثقافي بما يجعله أقدر الفنون الأدبية على احتواء موضوع مترامي الأطراف كحوار الحضارات, فتحدثنا عن "**سلطة السرد/ الرواية من المتخيل إلى الواقع** ", كما بيّنا المؤهلات الفنية

التي تُكسب الجنس الروائي هذا الامتياز (التمثيل الثقافي), فتحدثنا عن "**تعدد الأصوات وحوار الأنا والآخر في الجنس الروائي**" , وحتى نتمكن من رصد الخصوصيات التي تنطوي عليها روايات الألفية الثالثة في جانبها المتعلق بالعلاقة الحضارية مع الآخر, فقد خصَّصنا حيِّزا معتبرا للحديث عن كيفية تمثُّل الرواية العربية الحضارية منذ نشأتها وحتى قبيل الألفية الثالثة للعلاقة مع الآخر حواراً وصراعا؛ ذلك أننا وجدنا من الضروري لنا وللقارئ أن نرى كيف وجد النقاد والدارسون هذه العلاقة والصور في الفترات السابقة لهذه الأَلفيَّة, وكان هذا غالبا بالاعتماد على من كتب في الموضوع من نقاد وليس على قراءتنا نحن لها.

ونحسب أن دراستنا التطبيقية قد جاءت متناغمة في معظمها مع المفاهيم النظرية السالفة الذكر ؛فقد خصصنا **الفصل الثاني** لرصد أهم المعوقات الفكرية والسياسية للحوار مع الآخريْن الأمريكي والأوروبي في رواية "ترنيمة امرأة... شفق البحر" للعراقي **سعد محمد رحيم** ,أما **الفصل الثالث** فخصصناه للمحور الديني, وعلى وجه الخصوص لإشكاليات حوار الأديان, فقسمناه على مدونتين روائيتين, إحداهما لرصد إشكاليات الحوار الإسلامي- اليهودي في رواية "اليهودي الحالي" **لعلي المقري**, والأخرى لرصد إشكاليات الحوار الإسلامي- النَّصراني في رواية "كتاب الأمير" **لواسيني الأعرج**. أما **الخاتمة** فقد ضمَّناها أهم النتائج التي انتهت إليها دراستنا ضمن إشكالياتها المطروحة سابقا.

هذا وقد وجدنا أن **المنهج الموضوعاتي** هو أكثر المناهج تلاؤما مع طبيعة دراستنا ,ومع مقتربها الرؤيوي الذي يركز في معظمه على رصد أهم قضايا وإشكاليات الحوار الحضاري مع الآخر في المتخيل الروائي العربي المعاصر للألفية الثالثة, كما وجدنا من المفيد أن نعزِّز هذا المنهج بتقنية تعدد الأصوات التي هي من أهم الآليات التي بإمكانها تمثيل هذه الإشكالية على مستوى المتخيل السردي, ومن ثمَّ إسعافنا في الكشف عن وجهات نظر الشخوص الروائية حسب أصواتها, ومعرفة مدى هيمنة صوت المؤلف على أصوات شخوصه, عبر محاولة التمييز بين أنا الروائي وأنا الشخصية التخييلية في صلتها

بسياقها المرجعي (التاريخي والفكري), وهذا كان مدعاة لدينا للتساؤل عن: مدى اعتماد الرواية المعاصرة للألفية الثالثة على تقنية تعددية الأصوات؟ وعن مدى هيمنة صوت المؤلف على أصوات شخوصه عبر تقليص حريتها وحرمانها من سياقها الفكري والثقافي والحضاري؟

ولا يخفى أنَّ بلورة رؤية ومعالم بحثنا على هذه الشاكلة-على بساطتها- لم يخل من **صعوبات** وتحدِّيات عديدة ؛ذلك أنَّ الدُّخول في أتون موضوع كحوار الحضارات بإشكالياته المتعددة والمتجددة لهو مغامرة, إن لم نقل مقامرة تكتنفها الكثير من العقبات والمنزلقات التي قد تؤدي بالدارس إلى حافَّة الضَّياع في لُجَّة عمق واتساع وتعدد وتواشج الأنساق الفكرية والحمولات التاريخية والفلسفية التي تتجاذب أطراف هذا الموضوع, وهي أنساق تفتح بابا يتلوه بابا آخر وهكذا دواليك , مما يدلل على الطبيعة الزَّلقة الهلامية التي تسم هذا الموضوع وتحكم سيرورة مقاصده, وهذا ربما يقف عائقا أمام الدارس في لملمة أطرافه, وفرز جوانبه, وهو أمر رأيناه ضربا من العبث الذي كاد يثبِّط عزيمتنا لولا اهتداؤنا بكوكبة من المراجع التي أرشدتنا في مسيرتنا المضنية, وهي في الحقيقة مراجع كثيرة كان من أهمها: "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية" **لإدوارد سعيد**, "مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية" **لرقية العلواني وآخرون**, "نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة" **لنجم عبد الله كاظم**, "إشكالية الأنا والآخر" **لماجدة حمود**, "حوار الأديان" **لعبد الحليم ايت أمجوض**, سحر السرد **لسعد محمد رحيم**.

ومع كل ما واجهناه في هذه الرحلة البحثية المضنية من صعوبات كادت تقتل الإرادة, إلا أن أطروحتنا قد أنجزت بفضل من الله وعونه وتقديره, فالحمد لله والشكر لله والإنابة إليه, وكان لنا في إنجازها عونا وإرشادً ونصحا وتوجيها من أستاذتنا الفاضلة **سليمة لوكام** التي تحملت مشقة الإشراف على هذا العمل بصبر جميل وخلق نبيل وتعامل رفيع, والشكر موصول إلى أعضاء لجنة المناقشة لتجشمها عناء قراءة هذا البحث وتقويم ما يعتوره من نقص حتى يستقيم مرجعا يمكن أن يفيد الباحثين في هذا الجانب.

تبسة في:

01 رجب 1439ه الموافق ل 17 مارس 2018

المدخـــــــل:

في ماهية: حوار الحضارات - الأنا والآخر

"يجدر بنا أن نحدِّد قدر الإمكان معنى المصطلحات التي نستعملها، لأنَّ كثيرا من الالتباس المؤدّي إلى الاختلاف ناتج عن الخلاف حول دلالات المصطلح، وأنَّ المسألة لا تنحصر في حدود فقه اللغة، بل تتجاوزها إلى أبعاد سياسية وثقافية وأيديولوجية."

"أحمد طالب الإبراهيمي"

أولا: الحوار, مفهومه وأصوله :

لا يخفى على أحد أنَّ الحوار قيمة إنسانية عليا , وضرورة من ضرورات التَّواصل بين بني البشر, ونهجً حضاري يمكن من خلاله مناقشة كافة القضايا الخلافيَّة من أجل التفاهم والتواصل والعيش في سلام بما فيه خير للإنسانية جمعاء, فما مفهوم الحوار؟ وما الأسس والأصول التي ينبغي أن يقوم عليها هذا الفعل الحضاري حتى يكون رهانا يُعوَّل عليه في تجسير العلاقات بين الأنا والآخر بمعناهما الضَّيق والواسع؟

1- مفهـــــــــوم الحـــــوار:

1-1- المعنى اللغـــــــــــــوي:

للحوار في اللغة معان تدور في مجملها حول معنى: الرجوع والمراجعة والرّد؛ فقد جاء في لسان العرب: "الحَوْرُ: هو الرجوع عن الشيء إلى الشيء وحارَ إلى الشيء وعنه: حَوْرًا مَحَارً ومحارة وحَؤُورًا، رجع عنه وإليه"[1]، وورد في مفردات ألفاظ القرآن "الحوار: المرادَّة في الكلام ومنه التحاور"[2].

1-2- المعنى الاصطلاحي:

هناك من يعرّف الحوار على أنه "نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب وهو ضرب من الأدب الرّفيع وأسلوب من أساليبه"[3]

ويرى **محمد الكتاني** أن الحوار في راهنية اِستعماله يعني "سلوكًا حضاريا مبنيا على منظومة من القيم الكونية، كالقبول بالتعددية والاِختلاف واِعتبار التعايش بين الأمم والشعوب، والتَّعاون فيما بينها لرفع تحديات الفقر والأوبئة وتلوث البيئة ونضوب المياه"[1]

---

[1]-لسان العرب: مج3، ص383.

[2]-الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: صفوان عدنان داوودي ، دار القلم، الدار الشامية، 2009، ط4، ص262.

[3]-الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **في أصول الحوار**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر،1998، ص6-8.

ويعرّفه البعض الآخر بكونه "أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كلٌّ منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقه، وفكره قاصدًا بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره"[2].

مهما يكن من أمر فإنَّ الحوار يبقى خطوة حضارية ضرورية لفهم الآخر بشكل موضوعي لدرء الأحكام النمطية أو المسبقة أو المغلوطة, بما يمكن أن يفضي إلى تقريب الرؤى, وخلق مساحة تفاهم تتقلص معها الصدامات الناتجة عن سوء الفهم أو عن ضبابية الرؤية بين الأنا والآخر.

2- أصول الحوار:

لاشك أن الأهداف المرجوة من الحوار لا يمكن أن تتحقق في ظل غياب جملة من الآداب والأسس العامة التي لابد أن يلتزم بها أطراف الحوار ,نذكر منها[(3)]:

- التعدد وإلغاء مركزية الذات.
- احترام الآخر.
- حسن المعاملة والتجاور والإحسان إلى الآخر.
- التَّواضع وتجنب الغرور واستخدام الأسلوب المهذب.
- عدم تعميم الأحكام.
- الإخلاص في كشف الحقائق وإبرازها وعدم التمويه أو التستر عنها.
- تحديد المفاهيم وضبط الأحكام.
- أن يؤدي الحوار نفعا عام.

---

[1]-محمد الكتاني: **ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأهيل**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، 2007، ص5.

[2]-عبد الستار إبراهيم الهيتي: **الحوار، الذات، الآخر**، سلسلة كتاب الأمّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد99، 2004، ص40.

[3]- غزلان هاشمي:**أهمية الحوار الإسلامي: الحرية المضبوطة وتعددية الحضور**/http://jilrc.com/أهمية- الحوار- الاسلامي-الحرية-المضبوطة/(07-01-2018).

- البحث عن نقاط الاشتراك.

وقد ذكر بعض الباحثين شروطا أخرى على غرار[1]:

- أن يكون المتحاور حسن الإستماع لأقوال الآخرين ويتفهمها فهمًا صحيحا لا مرية فيه, ولا يقاطع المتكلم أو يعترض عليه أثناء التحدّث إلى الناس بنية إرباكه أو إحراجه.
- ألا يعتقد أو يعلن أن الحق حكر عليه وحده، وأنّ غيره بعيد عن الحق، وبالتالي يبعد عن ظنه أن أقواله جميعها هي الصَّواب لا تحتمل الخطأ، وأقوال غيره عكس ذلك.
- أن تكون غايته الوصول إلى الحق، والإعتراف به والخضوع له.
- التراجع عن الخطأ والاعتراف به إن فعله.
- أن يبتعد عن اللجاج وهذر الكلام، وأن يكون واضحًا بينًا مؤيدًا بالحجج، وأن لا يرفع صوته أكثر مما يحتاج إليه السَّامع فإنَّ ذلك رعونة وإيذاء ولا يخفضه كثيرًا، وإنّما بين بين.

ثانيا: الحضارة مفهومها وأبعادها, من الدلالة المحايدة إلى الحضارة كهوية عليا:

1. مفهوم الحضارة:

لاشك أن مفهوم الحضارة من أوسع المفاهيم وأكثرها صعوبة في التحديد، وهو الأمر الذي تدلِّل عليه غزارة التعريفات التي حامت حول هذا المصطلح بفعل التَّطور الدَّلالي الذي حظي به عبر تاريخ الحضارة نفسها, وكذا بفعل المنظور الذي ينطلق منه الدَّارس في صوغ فهمه ورؤيته لهذا المصطلح؛ فاللغوي والفيلسوف والأنتربولوجي وعالم الاجتماع وعالم النفس والسياسي كلٌّ يتعاطى معه انطلاقا من خلفيته البحثية والابستمولوجية التي تنظم أفكاره, بما في ذلك النسق المعتقدي الثقافي والإيديولوجي الذي يجعل رؤية هذا المصطلح تختلف من الشرق إلى الغرب ضرورة.

[1]-سيف الدين شاهين: **أدب الحوار في الإسلام**، دار الأفق، الرياض، 1993، ص93.

ولأن هذا الاعتبار الأخير ينطوي ضمن محدِّدات إشكالية بحثنا(حوار الحضارات), فإننا سنحاول مناقشة مفهوم الحضارة لغة واِصطلاحًا من الوجهتين العربية والغربية للتمكُّنِ من تحديده بما يجعل منه واضحًا وقابلاً للتعامل معه ضمن المنحى العام المتّصل بمنظور بحثنا الذي نحاول صياغته.

1-1-مفهوم الحضارة لغة:

جاء في المعجم الوسيط؛ "حضارة أقام في الحضر وتحضّر، تخلّق بأخلاق أهل الحضر وعاداتهم"[1].

وقد ورد في لسان العرب "الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية وفلان حضري، فلان بدوي، والحِضارة: الإقامة في الحضر، وكان الأصمعي يقول: الحضارة بالفتح والحاضرة والحاضر: الحي العظيم أو القوم"[2].

أما في اللغات الأوروبية وعلى وجه الخصوص في اللغتين الفرنسية والانجليزية؛ فلفظ الحضارة هو الترجمة الشائعة للفظة الفرنسية(civilisation) التي يعود أصلها إلى عدّة جذور في اللغة اللاتينية، منها [civilités] بمعنى مدنية، و[civis]؛ أي ساكن المدينة، و[cites]؛ وهو المواطن الروماني المتعالي على الهمج، ولم يُتداول الاشتقاق حتى القرن الثامن عشر[3].

وأقرب المعاني المستعملة اليوم أنَّ الحضارة "مرحلة متقدّمة من النُمو الفكري والثقافي والمادّي في المجتمع الإنساني[4].

---

[1]-مجموعة من الكتاب: **المعجم الوسيط**، مّادة حضر، دار الدّعوة، تركيا، اسطنبول، ط2 ،1989، ص181.

[2]-لسان العرب، ، مج4، ص196-197.

[3] -Dictionnaire de la langue française, imprimé en Italie, collection; 60, edition;02, hachette, spadem-adag1999,p160.

[4] -The American heritage dictionary of the English language,3gd (new york; Houghton mittin compary,1992) pp349-350 .

2-1- مفهوم الحضارة اِصطلاحًا:

أ- عند أهم المفكرين العرب:

ابن خلدون:

ينطوي الفهم الخلدوني للحضارة على فلسفة خاصة, لعلها نابعة في معظمها من استقراء الواقع التاريخي والحضاري لمختلف الأمم والشعوب ؛إذ نجده يخلص إلى رؤية ترى في طور التحضر إيذانا بالانهيار والتدهور, وذلك لأسباب عزى جلها إلى الكسل والخمول بعد الدَّعة والاطمئنان إلى الملك والسلطان ؛ فقد ورد في المقدِّمة أنَّ " الدّولة تمُرّ بثلاثة أطوار هي: البداوة والتحضّر والتدهور، وكل منها متواصل مع الآخر، وبإفراط الملك والسيطرة التي كان يطْمَحُ لها البدو بصفتهم القبلية والعصبية، وهذا الملك والحكم بطبيعته يستدعي التّرف والدّعة، وبالتّرف ستكون الدّولة في طور الحضارة وذلك الترف هو ما يجعلها آيلة إلى الانهيار والسقوط"[1].

وإذ يربط **ابن خلدون** مفهوم الحضارة بالإفراط في الترف المؤدي بدوره إلى خفوت بل إلى انطفاء شعلة الانطلاق والعمل الجاد الذي كان سببا في بنائها ,فإنَّ الحضارة من هذا المنطلق تعبِّر عن "نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشّر والبعد عن الخير"[2]. لذلك يذهب **ابن خلدون** إلى أن الإفراط في التّرف وليس بداية التّرف يجعل من طور التحضّر سببًا في الانهيار، إذ يقول: "والجيل الثاني تتحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة...ومن عزِّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة...وتؤنس منهم المهانة والخضوع"[3].

مالك بن نبي:

إذا كان **مالك بن النبي** يعتبر أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري منذ **ابن خلدون** , فذلك لأنَّ موضوع الحضارة قد شغل حيِّزا كبيرا من حياته الفكرية؛إذ تمكن من

1- اِبن خلدون، **المقدمة**، ، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ج1، ص170-171.

2-المرجع نفسه، ص123

3-المرجع نفسه

مدارسة هذا الموضوع وتحليله وتقليبه من شتى وجوهه وجوانبه وبكثير من العناية والدقة والعمق ,ليخرج إلينا بنظريته في الحضارة ؛فالحضارة بالنسبة إليه تمثل "مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي البيولوجي حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها" [1].

وإذ يزاوج **ابن النبي** بين المادي والمعنوي في صوغه لمؤثثات الحضارة في عمومها, فإنَّ التحضر بالنسبة إليه مرهون بجملة مؤهلات لا تقتصر على الجانب المادي(العمران, التكنولوجيا,...) فحسب, ولا على الجانب المعنوي بمفرده(الروحي, الأخلاقي), وإنَّما هي موازنة بين المؤهلين تساير حركة الفرد في جميع مراحل حياته, وإذ يؤكد **ابن النبي** في كل حديث له عن شروط الحضارة عن مدى جوهرية الجانب الروحي أو الأخلاقي أو المعنوي في تشييد صرحها,فإننا نجده يرى في هذا الجانب(الروحي) نواة أولى لانطلاق كل حضارة أثبتت وجودها في التاريخ الإنساني أو في تاريخ الحضارات, إذ لا تختلف في هذا المنطلق الحضاري الحضارة المسيحية عن الحضارة الإسلامية أو حتى عن غيرهما ؛"فهما تنطلقان من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص وتوجهه إلى غايات سامية، فالحضارة لا تنبعث إلاَّ بالعقيدة الدّينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعلّه ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية...فالحضارة تقوم أسسها في توجيه النّاس نحو معبود غيبي"[2].

ويركز **علي عبود المحمداوي** في تعريفه للحضارة على وصلها بالهوية والانتماء لتكون الحضارة من هذا المنطلق "أوسع مستويات الهوية والإنتماء الديني والثقافي والإجتماعي والجغرافي، وهي بذلك تمثل الكلّ الذي يتضمّن العملية المتفاعلة من العوامل الأربعة السابقة، والتي تحكم على أساس تشريعي وقانوني تنظيمي، تارة بإسم الدين،

[1]-مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دار الفكر، سوريا، ط9، ص41.

[2]-المرجع نفسه، ص48-50

وتارة أخرى على أساس القوانين الوضعية الإنسانية، ومحورها الإنسان والمجتمع، ولغة تعاملها مع الآخر هو ثقافتها، وتجمعها أرض تمثل الإستقرار الذي هو أساس كلّ حضارة"[1]

والحضارة بهذا المعنى تحيلنا إلى مجموعة من الخصوصيات الدينية والثقافية والاجتماعية والجغرافية التي تميز شعبا عن آخر أو أمة عن أخرى.

ب- عند المفكرين الغربيين:

يعتبر **ألبرت شفايتزر** من المفكرين الغربيين الذين عملوا على صياغة معنى إنساني أخلاقي لمفهوم الحضارة، حيث عبّر عنها في كتابه "فلسفة الحضارة" بأنها "التقدّم الرّوحي أو الأخلاقي والمادي للمجتمع أو الفرد"[2]، وفي نصٍّ آخر له نجده يصبغها بصبغة إنسانية حين يقول" إنَّ معناها بكل بساطة بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية"[3]، وفي محاولة منه لاحتواء المعنى العملي للحضارة داخل التعريف، حاول **شفايتزر** صياغة تعريف آخر يقول فيه "إنّها-الحضارة- جماع كل تقدم حقَّقه النَّاس وكل فرد في كل مجال من مجالات العمل من حيث كون هذا التقدم يساعد الكمال الروحي للأفراد"[4].

وفي كتابه "قصة الحضارة" يقدم **ويل ديورانت** مفهوما للحضارة يقوم على جملة شروط مادية ومعنوية, هي في جملتها كانت قد شكلت إجماع المنشغلين في حقل الدراسات الحضارية في رؤيتهم لشروط النهضة الحضارية, غير أنَّ **ديورانت** رأى أنه من الضروري إلى جانب هذه الشروط, ضرورة توفر "الجانب الأمني" الذي يراه سببا بل دافعا وباعثا للعطاء الإبداعي والحضاري؛ فالحضارة بالنسبة إليه "نظام اجتماعي يعين

---

[1]-علي عبود المحمداوي: **خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح** (دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون,بيروت- لبنان, 2012 ص36.

[2]-ألبرت شفايترز: **فلسفة الحضارة**، تر: عبد الرحمان بدوي، زكي نجيب محمود؛ وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصرية، المؤسسة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، آذار/مارس،1963، ص34.

[3]-المرجع نفسه، ص5.

[4]- المرجع نفسه، ص113.

الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي, وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الإقتصادية، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الإضطراب والقلق؛ لأنّه متى ما أمِن الإنسان من الخوف، تحرَّرت في نفسه دوافع التَّطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضيِّ في طريقه إلى فهم الحياة وإزدهارها." [1]

أما **صموئيل هنتنغتون** فنجده يقدم للحضارة مفهوما ثقافيا إيديولوجيا في معظمه ؛إذ يشكل المعطى الثقافي بالنسبة إليه مرآة الحضارة الأولى, كما يشكل ذات المعطى (الثقافي) مكونا جوهريا للذات الحضارية إزاء غيرها من الذوات؛فالحضارة كما يذهب **هنتنغتون**"هي أعلى تجمع ثقافي للبشر وأوسع مستوى من الهوية الثقافية يكاد يكون شعب ما قد وصل إليها, والتي تميز بني البشر عن الأنواع الأخرى"[2].

وبهذا المعنى يعرّف **هنتنغتون** الحضارة باعتبارها كياناً ثقافيا واسعا يمثل أوسع مستويات الهوّية الثقافية بحيث لا يوجد مستوى أعلى للتحديد والتمايز الهوّياتي من مستوى الحضارة.

ولأن بحثنا يستهدف رصد العلاقات الحضارية وإشكالاتها بين الأنا والآخر ,أو بين الشرق والغرب, فإنَّنا سنعتمد في دراستنا -في المقام الأول- مفهوم الحضارة باعتبارها محورا هوِّياتيا عامًّا لتفسير هذه العلاقات (حوار/صراع) ؛أي باعتبارها "أوسع مستويات الهوية والانتماء الديني والثقافي والاجتماعي والجغرافي".

وإذ نكون بهذا وصلنا إلى تحديد معنى كل من الحوار والحضارة المعتمديْن في بحثنا, فإنَّ بإمكاننا الانتقال لتوضيح المقصود بالمصطلحين في ربطهما معا ؛أي "حوار الحضارات" وقد وجدنا من المفيد إلى جانب هذا تقديم عرض توضيحي لبعض المفاهيم

---

[1]-ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، مج1، تر: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، 2001، ص03.

[2]-صمويل هنتنغتون: **صدام الحضارات(إعادة صنع النظام العالمي)**، تر: مالك عبد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ص106.

المتداخلة ؛إذ يغلب استخدام حوار الأديان, حوار الثقافات, حوار الحضارات كمترادفات, غير أن ضبط مفاهيم بحثنا تقتضي التمييز بين المستويات الثلاثة وإن لم يكن الفصل بينها , حيث تتقاطع هذه المستويات بطريقة أو بأخرى انطلاقا من تعدد تعريفات كلٍّ من الدِّين والثقافة والحضارة.

ثالثا: مفهوم حوار الحضارات والفرق بينه وبين حوار الثقافات وحوار الأديان:

1- حوار الحضارات:

يمكن القول إنَّ مفهوم حوار الحضارات يقوم على المعنى العام للحضارة, والذي يحدد الحضارة باعتبارها أوسع مستويات الهوية والانتماء الديني والثقافي والاجتماعي والجغرافي, لتشمل بذلك مختلف جوانب الوجود الخاص بالمنتمين إليها سواء أفرادً أو جماعاتٍ معينة كالثقافة والفكر والفلسفة والمعتقدات والدّين والقيم والتقاليد والعادات والسلوك والفنون وغير ذلك, وبموجب هذا المفهوم الواسع للحضارة, فإنَّ ما يحدد حوار الحضارات ليس هو مجاله أو موضوعه بقدر ما هو تعدد أطرافه من حيث الانتماء الحضاري, سواء أفرادً أو جماعات أو حتى هيئات, وانطلاقا من هذا المعطى بإمكاننا أن نذهب إلى أنَّ "حوار المنّظمات والمؤتمرات الدّولية تعدُّ حوارات بين الحضارات سواء كان موضوع الحوار شأنا اِقتصاديًا أو سياسيا أو اِجتماعيا أو أخلاقيًا، وسواء كان الموضوع مثار خلاف بين المجموعات الحضارية كبعض المواضيع المتعلقة بالأسرة والمرأة وحقوق الإنسان والاِستنساخ البشري, أو كان محلَّ إجماع دولي كسائر المواضيع المجمع عليها في الاِتفاقيات" [1].

وإذا كان هذا الكلام قد استهدف توضيح الأطراف التي يمكنها تنظيم حوار الحضارات والمواضيع التي يمكن طرحها على طاولة الحوار بين الأنا والآخر, فإنَّ **عباس محجوب** في سياق تعريفه لحوار الحضارات يتكلم عن الأهداف والمقاصد التي يمكن أن ينظم من

[1]- حوار الحضارات , المفهوم والمقومات:http:/.montadarabi.com/t5378-topic (25-06-2017)

أجلها هذا النوع من الحوارات, وهذا في سياق إدراجه لمفهوم حوار الحضارات من منظور إسلامي ؛إذ يقول"والمقصود بحوار الحضارات في المفهوم الإسلامي الوصول إلى كلمة سواء بين الأنا والآخر، رضا وقناعة لتقليص الفجوة بينهما، وليس هدفه تحويل "الآخر" إلى "الأنا" بل هو رؤية مستقبلية لموقع الأنا في هذا العالم المتغيِّر المقبل على آفاق جديدة تتطلب فعلا حضاريا مؤثرًا وتفاعلاً حضاريا إيجابيا يضمن له موقعه وأثره في المجتمع الإنساني تعزيزًا لاستقرار الحياة, وعملاً على إشاعة الأمن والسلام في الأرض"[1].

عموما, فإنَّ مفهوم حوار الحضارات في ضوء معنى كل من الحضارة والحوار كما سبق وأن اعتمدناهما في بحثنا, "هو عنوان للمواطنة الإنسانية القائمة على أسس راسخة من الفهم والتفاهم والتسامح والتعايش والاحترام المتبادل للتعددية الثقافية وللخصوصيات الروحية والثقافية والحضارية للأمم والشعوب"[2] والحوار بهذا المعنى, هو ما تسعى الأصوات والمجهودات الباحثة عن السلم العالمي إلى العمل من أجل تكريسه وترسيخه كلغة تخاطب وتواصل وتفاهم بين الشعوب والحضارات.

2- حـــــــــــوار الأديان:

ما من شكٍّ في أنَّ حوار الأديان ليس أمرا طارئا أو جديدا, بل هو قديم ربّما قدم الأديان نفسها ؛ ذلك أنَّ الأديان بطبيعتها تستدعي دائما حوارات ومباحثات حولها , سواء بين أتباع الدين الواحد أو بين أتباع الديانات في العالم.

وقد حاول بعض الباحثين بيان المراد من حوار الأديان ؛حيث اِعتبر **يوسف الحسن** في حديثه عن الحوار الإسلامي المسيحي نموذجًا،أنّ حوار الأديان "هو أن يتبادل المتحاورون من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات التي تزيد من معرفة كلّ فريق بالآخر بطريقة موضوعية تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اِختلاف

---

[1]- عباس محجوب: **الحكمة والحوار علاقة تبادلية**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،2006، ص249-253.

[2]-عبد العزيز عثمان التويجري: **حوار الثقافات والحضارات لمواجهة العنصرية**, منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة,إيسيسكو - المملكة المغربية- الرباط,2016, ص22.

مع اِحتفاظ كلِّ طرف بمعتقداته في جوٍّ من الاِحترام المتبادل, والمعاملة بالتي هي أحسن بعيدًا عن نوازع التشكيك ومقاصد التجريح، بل ما يرجى منه هو إشاعة المودة وروح المسالمة والتفاهم والوئام والتعاون فيما يقع الـــــــــتوافق عليه من أعمال النفع العام للبشرية"[1]، وإذ يمثل الدين أو المعتقد منهج حياة كامل للأنا بدءًا, ولعلاقتها بالآخرين على مستوى داخلي وخارجي تباعًا, فإنَّ حيّز حوار الأديان شديد الاِتساع من حيث حدودُه وموضوعاتُه وقضاياهُ وجدلياتُه؛ فقد يكون الحوار مقصورًا على أكبر ديانتين سماويتين كالإسلام والمسيحية, أو الأديان الثلاثة السماوية، وقد يشمل كذلك المعتقدات الوضعية وقد يتناول أبعادً عقدية بحتة متصلة بقضايا الألوهية والكتب السماوية والنقاش حول الثوابت في كل ديانة، أو قد يقتصر على موضوعات حياتية متصلة بالدّين مثل العلمانية, وعلاقة الدين بالسياسة وقضايا حقوق الإنسان, ودور الدين في حلِّ النزاعات، وكلّ ما يتصل بقضايا الواقع المعاش, سواء كانت آنية أم ممتدَّة.

وحوار الأديان حسبما سلف مفهوم واسع يشمل أصنافا متنوعة* بتنوع أطرافه وأهدافه وموضوعاته ووسائله والجهات المشرفة عليه؛ وسنمثل لهذه الأصناف بنموذجين هما؛ حوار الأديان العقدي أو اللاهوتي، وحوار الأديان الواقعي بما وجدناه يخدم مقتضيات بحثنا.

1-2- حوار الأديان العقدي أو اللاهوتي:

إنَّ الأساس في حوار الأديان العقدي أن يكون وثيق الصلة بالثوابت العقدية أو المسلَّمات الدِّينية لكل معتقد، من هنا يعرفه **عبد الحليم آيت أمجوض** بكونه "الحوار الديني الذي يجعل من عقائد المتحاورين موضوعًا للنقاش بقصد تحقيق الفهم المتبادل

---

[1]-يوسف الحسن: **الحوار الإسلامي المسيحي: الفرص والتحديات**، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي،1997، ص13.

* من هذه الأصناف: حوار الأديان الأخلاقي، حوار الأديان التوافقي، حوار الأديان العملي، حوار الأديان المؤسساتي، حوار الأديان التاريخي، حوار الأديان التبشيري، للتوسع: عبد الحليم آيت أمجوض: **حوار الأديان (نشأته وأصوله وتطوّره)**، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، 2012 ، ص79-95.

من جهة، وتغليب وجوه الصَّواب والخطأ فيما علق ببعض المفاهيم العقدية من رواسب التفسير البشري التّاريخي، ويعتمد بالأساس على الحجاج والإقناع العقلي ويُفترض فيه أن يبتعد عن الإنفعال والذّاتية"[1] , حسب هذا المعنى فإنَّ حوار الأديان يعمل على مناقشة قضايا عقدية بين الأنا والآخر بقصد توضيح صورة الذات للآخر, ودرء اللَّبس الناتج عن الجهل بدين الآخر, وهذا سعيا لتقليص أسباب الصِّراع وتغذية روح الحوار والتعايش بين أتباع الديانات, غير أن هناك من يرى غايات أخرى لهذا النوع من الحوارات ؛ وهنا يذهب **محمد مهدي شمس الدين** في تعريفه لحوار الأديان إلى الكشف عن أهداف هذا النوع من الحوارات, وهي أهداف تتوزع –حسبه- بين هدف ترسيخي لمعتقد الطرف المحاوِر, وآخر تبشيري به, لذلك فحوار الأديان يكون في رأيه "لأجل تحقيق مكسبين؛ أحدهما تعزيز مركز كلّ دين في وجه أتباعه، وتوفير القناعات الكافية لديهم بأنّ عقيدتهم تمثل الحق المطلق، وثانيهما اِجتذاب أتباع الدين الآخر وحملهم بالإقناع العقلي على اِعتناق الدين الجديد والتخلي عن صيغة إيمانهم القديمة"[2], وحوار الأديان حسب هذا المعطى, لا يبحث عن تجسير العلاقات بين أتباع الديانات, وتغذية روح التعايش بينها عبر البحث عن المشترك, بقدر ما يبحث عن تعزيز أحقية كل دين في قناعة معتنقيه وزيادة عدد أتباعه ممن يدينون بغيره, وهو فيما نعتقد, أمر طبيعي في فلسفة الأديان وتاريخها وأسباب وجودها.

2-2- حوار الأديان الواقعي:

لاشك أنّ لمفهوم الحوار الواقعي علاقة وثيقة بمعنى الواقع باعتباره ما يتصل بحياة النّاس في جميع المجالات بكلِّ مظاهرها وظواهرها وأعراضها وطوارئها ,انطلاقا من هنا فإن" الرّكيزة الأساسية للحوار؛ الإجابة على السؤال: كيف نعيش معًا؟ وهذا العيش إمَّا أن

---

[1]- عبد الحليم آيت أمجوض :المرجع نفسه, ص98.

[2]-محمد مهدي شمس الدين: **الحوار الإسلامي المسيحي**، نحو مشروع للنضال المشترك، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بيروت،2004، ص13-14.

يكون بين أبناء الوطن الواحد، أو بالتعايش بين الدّول المختلفة، وهنا يكون الحوار إنسانيا يستهدف العيش الواحد والعيش المشترك"[1].

حسب هذا المعطى فإنَّ حوار الأديان الواقعي يستهدف بسط أرضية التفاهم والتعايش, لاسيما في ظل التعددية الدينية وما يمكن أن ينجرَّ عنها من اصطدام في رؤيا العالم بين أتباع كل دين أو معتقد, وفي ذات السياق, يفيدنا **عبد الحليم آيت أمجوض** بأنَّ حوار الأديان الواقعي "تدخل فيه مدارسة كافّة القضايا المتعلقة بالواقع المشترك بين الأديان على المستويين الوطني والدولي؛ سياسيا وإجتماعيا وإقتصاديا وأمنيا، كقضايا الأقليات وحقوق الإنسان والسلم العالمي وغيرها، ويعتبر موضوع التعايش السلمي بين الأديان من الموضوعات التي بحثت في إطاره قديما وحديثا بإعتباره معيار نجاحه وحجر الأساس فيه"[2].

مما سبق ذكره, يمكن أن نخلص إلى كون التعايش السلمي بين أتباع الديانات يعتبر إحدى أهم الدَّعامات والغايات المعلنة لحوار الأديان, بغض النظر عمَّا يمكن أن يتضمنه هذا النوع من الحوارات من أهداف أو غايات أخرى.

3- حـــــــوار الثقـــــافـــــات:

يتحدد مفهوم حوار الثقافات في ضوء المعنى العام للثقافة بوصفها خصوصية وجودية بين الأنا والآخر من شأنها أن تكون عامل صدام بين الهويات الثقافية, لاسيما في ظل الجهل المتبادل بين أتباع الثقافات, من هذا المنطلق يتحدد مفهوم حوار الثقافات بوصفه " مشاركة الأفكار والآراء الثقافية المتنوّعة بين فئات شعبية أو عرقية، ويؤدِّي ذلك إلى فهم الإختلاف بين الثقافات والعمل على تقريب الآراء معًا من خلال توضيح التقارب الثقافي المبني على خصائص محدّدة مثل: اللغات والأخلاق والتاريخ...الخ"[3]

---

[1]- وسام الضويني: **الحوار بين الأديان: قضايا وخبرات عبر العالم**, في نادية محمود مصطفى و سيف الدين عبد الفتاح: حولية أمّتي في العالم, العدد8, , مركز الحضارة للدراسات السياسية, القاهرة, 2008, ص133.

[2]-عبد الحليم ايت أمجوض: المرجع السابق, ص104.

[3]- مجد خضر: **مفهوم حوار الثقافات**,/ مفهوم- حوار- الثقافات mawdoo3.com(27-12-2017).

وفي سبيل توضيح الفروقات بين كل من حوار الحضارات, الأديان , الثقافات سيكون من البديهي أن نذهب بالقول إنَّ حوار الحضارات هو الكل الجامع لكل من حوار الأديان وحوار الثقافات ؛ذلك أن الحضارة هي الكل الجامع للثقافة والدين,غير أن المصطلحات الثلاثة وإن اختلفت من حيث الاتساع فهي تتفق من حيث الأهداف والغايات, التي تأتي في سدَّتها العمل من أجل إحلال السلام, وتعزيز ثقافة العيش المشترك في ظل الاختلاف والتعددية الدينية والثقافية والحضارية بين الأمم والشعوب.

رابعا: الإشكالية, مفهومها ودلالاتها:

تندرج مقاربتنا لحوار الحضارات في صلته بالأنا والآخر كإشكالية نظرا لما أحيط به (الحوار) وبطرفيه خاصة (الأنا والآخر) من ملابسات, ولما تتضمنه هذه القضية من مسائل متشابكة بأبعاد إيديولوجية، تاريخية، فلسفية وسياسية لازالت تبحث لها عن إجابات وحلول، الأمر الذي يقتضي منَّا – قبل الخوض في هذه المسألة- ضرورة تقديم توضيح دلالي ومعرفي؛ فالحديث عن إشكالية الأنا والآخر في علاقتها بالحوار لا يرادف الحديث عن "مشكلاتها"، وهو ما يوضحه الفرق بين الاثنين؛" فالمشكلة هي بالتعريف كل مسألة يمكن الإجابة عنها، بعد الدّرس والتقصي، بطريقة علمية أو برهانية, ولكن الإشكالية بالمقابل هي كل مسألة أو مجموعة مسائل تكتنف الإجابة عنها صعوبات وتبدو قابلة لأجوبة متعددة، بل متناقضة"،[1] وهذا التَّعدد والتَّناقض الذي يفرضه الطابع "الإشكالي" لقضية من القضايا هو ما يجعل الإجابة عنها معلَّقة أو مؤجَّلة، وذلك "بانتظار توفر شروط أفضل للإجابة، سواء من منظور وضوح الرؤية لمضمون الإشكالية، أم من منظور تقدّم وسائل المعرفة، أم من منظور تطوُّر الممارسة التاريخية التي من شأنها أن تسهِّل ما كان يبدو معقداً أو أن يحل عمليا ما كان يبدو غير قابل للحل نظريا" [2]؛ فإذا كان الجواب عن مشكلة متاح وممكن، بل ويقيني في كثير من الأحيان، فإنَّ الأمر مختلف بالنسبة للإشكالية

2- جورج طرابشي: **هرطاقات (عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية)**، رابطة العقلانيين (العرب) – دار الساقي، بيروت – لبنان، 2006، ص 09.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

؛لأن هذه الأخيرة "لا تتحرّى عن جواب، ولكن بالأولى عن جواب يقيني، بقدر ما تُعنى بصياغة السؤال وبسَوْقه إلى الوعي وبالتحريض على البحث عن جواب، أو أجوبة عنه" [1]. ولعل هذا الاعتبار الأخير هو ما كان إحدى أهم غايات بحثنا في هذه القضية (حوار الحضارات) ؛إذ لا نتحرى أجوبة نهائية فيها , بقدر سعينا لتجديد طرح أسئلة حولها وتقصِّي إجابات أو بالأحرى مقاربات لمختلف سياقاتها وإشكالياتها.

وإذا كان الطابع الإشكالي هو أهم ما يسم العلاقة بين الأنا والآخر "حضاريا"، فإنَّ ربط هذه الإشكالية بأطروحة كحوار الحضارات يوسِّع من جدليتها ويجعلها تنفتح على الكثير من القضايا والتساؤلات؛ ذلك أنَّ الدعوة إلى حوار الحضارات باتت تشكل إحدى أهم القضايا المثيرة للجدل, خاصة في الوقت الراهن على إثر التغيرات التي طرأت على الساحة السياسية العالمية, ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر, وما خلفته من زيادة في حدة التوترات بين الأنا والأخر حضاريا , الأمر الذي جعل أطروحة حوار الحضارات في ربطها بإشكالية الأنا والأخر أطروحة مثيرة للجدل أثارت قضايا جديدة, وجدَّدت طرح أخرى قديمة مثل: الهوية, النقد الذاتي, الموقف من التراث, الموقف من الحداثة, الموقف من الآخر بفكره وحضارته, والموقف من الخطاب الديني وغيرها من القضايا التي مثلت فلسفة إشكالية الأنا والآخر, ومن ثمَّ مادة تشتغل عليها أطروحة حوار الحضارات في إطار بحثها على مخرج سلس لهذه الإشكالية التي نتوسل مقاربتها, ولكن الأمر يقتضي منا بدءا تقديم توضيح دلالي لكل من مفهومي الأنا والآخر, والمعنى المعتمد لكل من المصطلحين في بحثنا , وهنا نتساءل: ما الأنا؟ ما الآخر؟ ما النطاق الجغرافي والهوياتي الذي يميز الواحد منها عن الآخر؟

[1]-جورج طرابيشي: المرجع السابق,ص 09.

خامسا: الأنا والآخر, المفهوم والحيِّز الجغرافي والهويَّاتي

1- مفهـــــــــوم الأنا:

لعله من البديهي أننا حين نتحدث عن"الأنا" في سياق دراستنا (حوار الحضارات) , فإننا نعني بها الأنا الجماعية الحضارية أو(نحن) في مقابل الآخر الجماعي أو الحضاري (هم), وهنا يذهب **إدوارد سعيد** ومعه جملة من الدراسيين إلى اعتبار الأنا الجماعية مصطلح يدل على ثلاثية(العرب, الإسلام, الشرق) *, فلا نكاد نذكر- والحال هذه- في الكثير من الأحيان واحدا من هذه المصطلحات الثلاثة حتى نستحضر معه الآخريْن, ومع ذلك فإننا نجد عند **نور الدين أفاية** تفصيلا لواحد من هذه المصطلحات, وهو(الشرق), ولكنه تفصيل لا يكاد يخرج عن دائرة بقية المصطلحيْن, بل يشملهما معا, يقول **أفاية** " اعتبر الشرق مفهوما يمثل نقيض الغرب, وليس له حدود, بل يجوز أن يعني كل العالم الذي لا يدخل في دائرة الغرب, وداخل امتداده المباشر...لكنه اقتصر على الشرق الأكثر قربا الذي كان ولا يزال الغرب يحتك به, وهذا الشرق يضم العالم العربي وإيران وتركيا"[1].

كما يبدو واضحا, فإنَّ مفهوم الشرق كما قدمه **أفاية** يشمل بقية المصطلحيْن الآخريْن (العرب والإسلام)؛ فالعرب يشمل العالم العربي, أما الإسلام فيشمل العالم العربي ومعه إيران وتركيا.

---

* إدوارد سعيد: **تغطية الإسلام**، تر: محمد عناني,رؤية للنشر والتوزيع, القاهرة,2006 , ص 26.

1- محمد نور الدين أفاية: **المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)**، دار المنتخب العربي، لبنان، 1993، ص 95-96.

وإذا كنا قد جمعنا بين العرب والإسلام- تجاوزًا- فإنَّ الآخر أو الغرب كما يذهب **عابد الجابري**" لا يفرق بين العرب والمسلمين, لا في ذاكرته الثقافية الدينية التاريخية, ولا في رؤيته الحالية لمصالحه ومجال هيمنته" [1].

وعليه, فإنَّ علينا أن نعترف بعدم إمكانية تجاوز مثل هذا التداخل ودلالة المصطلحات الثلاثة على شيء واحد في الكثير من الأحيان, ولكن إذا كان الأمر كذلك, فلماذا ينظر إلى هذه الأنا على أنها " أنا إشكالية" لاسيما في صلتها بالحوار عموما, وبأطروحة حوار الحضارات خصوصا؟

2- مفهوم الآخر: من هو آخر ال"نحن"؟

على الرغم من أنّ مفهوم الآخر في أبسط صوره هو "مثيل أو نقيض الذات أو الأنا"[2]، فإنه يظل من المفاهيم الزّلقة والموارية التي لا نكاد نمسك بها من طرف حتى تتفلت من الآخر، لذلك فقد كان " الآخر" من أكثر المفاهيم التي أسالت ومنذ القدم حبر الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع، بل والساسة أيضا على مختلف مشاربهم الفكرية، الأمر الذي جعل رصيد المفاهيم التي حظي بها هذا المصطلح "الجدلي" يصعب على الحصر أو التحديد، الأمر الذي جعلنا لا نأخذ منها(المفاهيم) إلاّ بالقدر الذي يتماشى ومتطلبات بحثنا؛ ونعني به مفهوم الآخر في صلته بالأيديولوجيا الحضارية، وعلى هذا الأساس, وجدنا أن مصطلح الآخر يعرف على أنه" تصنيف استبعادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، ولذا فهو مفهوم مهم في آليات الأيديولوجيا" [3] ، وإذا كان عنصر "الاستبعاد" هو أكثر ما ينطوي عليه مفهوم

---

[1]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية (العروبة والإسلام... والغرب)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001، ص 139.

[2]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا أو مصطلحا نقديا معاصرا)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2002، ص21.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الآخر من صفات، فإنَّ الأمر لا يتوقف عند هذا الحدّ, بل يتعداه إلى "شعور التهديد" الذي يمثله هذا "الآخر" في مواجهة "الأنا"؛ ذلك أن "سمة "الآخر" المائزة هي تجسيده ليس فقط كلّ ما هو غريب و"غير مألوف" أو "ما هو غيري" بالنسبة للذاّت أو الثقافة ككلّ، بل أيضا كل ما يهدّد الوحدة (الصمّاء) ، فالآخر في أكثر معانية شيوعا يعني شخصا آخر، أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوّية موحّدة بالمقارنة مع ذاك الشخص أو المجموعة أستطيع (أو يستطيع) تحديد اختلافي (أو اختلافنا) عنها، وفي مثل هذه الضدّية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الذات أو الهوية، ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات خاصة، وهذا ما يسود عادة في الخطاب الاستعماري"[1]

وإذا كان مفهوم الآخر انطلاقا مما سبق يحيل على الاستبعاد حينا, وعلى التهديد حينا آخر، وإذا كانت الذات الجمعية أو "النحن" فيما أعطي لها من تحديدات تتمثل في كل من الشرق/العرب/المسلمون، فإن سؤالا ملحا يفرض نفسه هو: من هو آخر "النحن"؟!

في الحقيقة تعددت الإجابات على هذا السّؤال في كتابات الكثير من مفكّرينا العرب، ولكنها – ورغم تعددها-لم تختلف كثيرا في فهمها لهذا الآخر؛ فمنهم من رأى أن الآخر " ومع دلالته الشاملة على كل من هو غيرنا نحن الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فإننا نعني به (الغرب) تحديدا ، وذلك بخصوصية علاقتنا به"[2].

وإذا كان الآخر يتمثل في الغرب عموما من خلال هذا التعريف، فإن المفكر **محمد عابد الجابري** يخصص أكثر ليعتبر أن "معطيات الحاضر العربي تتحدّد في جزء كبير منها بآخرين اثنين: وجود إسرائيل ذات الطموحات الصهيونية المعروفة من جهة، ووجود الغرب صاحب المصالح الإمبريالية المفروضة من جهة أخرى، وغني عن البيان القول

---

[1]-ميغان الرويلي وسعد البازعي: المرجع السابق، ص22- 23.

[2]- نجم عبد الله كاظم: **نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت ,2014, ص39.

إنّ هذه الطّموحات والمصالح تشكل بوصفها مشروعا للمستقبل، مستقبل إسرائيل ومستقبل الغرب، ذلك الآخر" الذي يزاحم "الأنا" العربي على مستقبله [1].

وإذا كان الآخر حسب **الجابري** هو إسرائيل خاصة والغرب عامة، فإن **فتيحة السعيدي** تعطينا تخصيصا أكثر تحتفظ فيه بإسرائيل لتحصر فيه الغرب في دائرة أمريكا وبريطانيا، تقول: "ومع بداية العصر الحديث ضاق مجال الآخرية وانحصر في الغرب، فأصبح آخر النّحن غربا، لينحصر في الزّمن الرّاهن في أمريكا وإسرائيل وبريطانيا، وهذا ما يؤكده البحث الميداني"[2]. وليس ببعيد عن هذه الدراسات, نجد **إدوارد سعيد** يركز في تحديده للآخر على الغرب عموما, وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة خصوصا, وهو ما كشف عنه في سياق تقديمه لكتابه "تغطية الإسلام" حين يقول: "هذا الكتاب هو الثالث من سلسلة ثلاثية حاولت فيها معالجة العلاقة الحديثة القائمة بين عوالم الإسلام والعرب والشرق من جهة، وبين الغرب وفرنسا وبريطانيا, ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية من جهة أخرى"[3].

إن نظرة سريعة للآراء السالفة الذكر في فهمها للآخر, بإمكانها أن تحيلنا إلى القبض على ما يمكن اعتباره "علاقة طردية" بين الآخر في بعده الصِّدامي أو التنافري, والمؤثِّر الكولونيالي الذي يحدد علاقة هذا الآخر بالأنا , فقد شكل العامل الكولونيالي نقطة مشتركة بين "الآخرين" كما حدَّدتهم هذه الدراسات حين ركزت على كل من إسرائيل والغرب عموما, كما اختزلت مفهوم آخرية الغرب في كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص, وهما ولاشك قوتان غربيتان تزعمتا ولا تزالان تتزعمان المد التوسعي والكولونيالي تجاه الشرق في الألفية الثالثة.

---

[1]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهويّة (العروبة والإسلام...والغرب)**، ص94.

[2]- فتيحة السعيدي وآخرون: **فهم الذّات**، دار سحر للنشر، الجزائر، 2007، ص92.

[3]-إدوارد سعيد: **تغطية الإسلام** , ص 26.

والحقيقة أن مشروعا كحوار الحضارات ,لا يمكنه أن يجد طريقه المؤدية إلى تحقيق أهدافه ومساعيه في ظل انعدام مبادئه وأسسه الأولية , وإذا ما نظر الكثيرون إلى هذا المشروع بعين الرّيبة والتشاؤم, فلأن الإشكاليات والمعوقات التي يفرضها واقع العلاقات الحضارية لاسيما في عالمنا المعاصر, هي من الضراوة بحيث يصعب ترويضها على "طاولة حوار", وهي إشكاليات ومعوقات اشترك ويشترك في صناعتها الأنا والآخر, أو الشرق والغرب على حد سواء, مما يجعلنا نتساءل عن مؤثثات هذه الإشكاليات وعن خلفياتها وانعكاساتها:

فما المقصود بإشكالية الأنا؟ وما المقصود بإشكالية الآخر؟ ولماذا يتوجب علينا ربط قضية حوار الحضارات والدعوة إليها بمناقشة هاتين الإشكاليتين؟

الفصـــــــــــل الأوَّل:

إشكاليات حوار الأنا والآخر ودور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا

"..وكثيراً ما يفترض أن الأدب والثقافة بريئان سياسيًا، بل حتّى تاريخيا، ولكن الأمر بدا لي بصورة مطَّرِدةً مغايرًا لذلك، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعني (وآمل أنّها ستقنع زملائي من دارسي الأدب)، بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما أو يدرسا إلاَّ معاً. "

إدوارد سعيد "الاستشراق"

أولا: إشكاليَّات ومعوقات حوار الأنا والآخر

أ- الحوار وإشكالية الأنا والآخر فكريا وسياسيا:

1- الحوار وإشكالية الأنا/ الأنوات:

لاشك أنَّ "الأنا" التي تعنينا في سياق بحثنا هي الأنا الجماعية (الحضارية), والتي نقصد من ورائها العرب/ الإسلام/ الشرق, كما ننوِّه إلى أنَّ دلالة الواحد من هذه المصطلحات الثَّلاثة في حقل دراستنا(الرواية العربية المعاصرة) كثيرا ما تعني دلالة الآخريْن, غير أنَّ الأمر لم يكن أبدا بالبساطة التي يمكن أن توحي بها هذه المصطلحات في ربطها بمفهوم الأنا الجماعية ؛ ذلك أن هذه الأخيرة مجتزأة إلى أنوات كثيرة مختلفة, بل ومتناقضة إلى حد الصّراع فيما بينها في كثير من الأحيان, مما يجعلها" أنا إشكالية" بامتياز, لاسيما في ربطها بقضيَّة الحوار مع الآخر؛" فمن المشاكل الفكرية التي نعاني منها نحن العرب اليوم تعدّد المرجعيات في ثقافتنا"المعاصرة", وسنكون مخطئين إذا نحن اكتفينا بالتّمييز بين مرجعيتين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية عربية إسلامية، ومرجعية عصريّة أوروبيّة الأصل والهوّية، ذلك لأنه بالإضافة إلى هاتين المرجعيّتين تقومان كلتاهما على التعدّد (مرجعية الفكر الشيعي، تختلف عن مرجعية الفكر السُّني، مثلما أنّ مرجعيّة الفكر الفرنسي تختلف عن مرجعية الفكر الأنجلوساكسوني...)، فإنّ هناك مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيّتين التّراثية والأوروبية، وهي المرجعيّة التي أصبح يشكلها فكر ما نسّميه اليوم بعصر النّهضة العربيّة الحديثة"[1].

ولأجل هذا, فقد تعددت الخطابات داخل الدّائرة العربية والإسلامية-خاصة- وتضاربت حول هذا الحوار وطرفه الآخر(الغرب)؛"فمنها من رأت فيه مُنقذا يخلّصها من عصور

[1]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهوّية (العروبة والإسلام...والغرب)** ، ص37.

الظّلامية، ومنها من رأت فيه استعماراً عسكريا سياسيا، ومنها من تعاملت معه على نحو اجتزائيّ"[1].

لذلك فقد تشبث كلّ فريق بمسلماته وتعصّب لمرجعياته، وراح "كلّ حزب بما لديهم فرحون"، فتعدّدت المواقف بين مؤيد للحوار مع الغرب, وبين معارض له جملة وتفصيلا، وتباينت وجهات النظر حول من يحاور "الآخر"؟ وحول منطلقات الحوار ومرجعياته؟، فهل نحاور الغرب من منظومة علمانية قريبة من منظومته أم من منظومة إسلامية؟ ومن يمثل هذه المنظومة الأخيرة؟ ومن يعبّر عن الهوّية العربية الإسلامية أمام الآخر الغربي؟

إزاء هذا التشرذم الجلي داخل الأنا العربية الإسلامية في نظرتها الإيديولوجية المتعدّدة، وفهمها المختلف, ومنهجيتها المتباينة في معالجة العلاقات داخليا وخارجيا، نستطيع أن نميّز عموما بين موقفين من الحوار مع الآخر كالآتي:

1 - موقف معارض للحوار، متَّهِم لغاياته.

2 - موقف مؤيّد ومؤكّد لمشروعية وأهمّية الحوار مع الآخر, وينقسم أصحاب هذا الموقف إلى تيار حداثي علماني, وتيار توفيقي إسلامي.

وبما أن أكثر ما يعنينا هنا هو الكشف عن طروحات كل تيار وخارطة طريقه للحوار مع الغرب, ومن ثمّ الوقوف على نقاط الاختلاف, وعدم الاتفاق بينها بما يعبّر في النهاية عما نطلق عليه في بحثنا مفهوم "إشكالية الأنا" في الحوار مع الآخر، فإننا لن نطيل الكلام في الموقف المعارض للحوار، على أن نتناول بشيء من التفصيل مواقف ورؤى وطروحات الموقف المؤيد له .

[1]- غريغوار منصور مرشو: سيد محمد صادق الحسيني: **نحن والآخر**، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 2001، ص11.

1-1- الموقف الرّافض للحوار مع الآخر:

يعتبر الرّافضون الحوار خديعة وتحايلا، لاسيما في ظل الأزمات التي يمرّ بها العالم العربي والإسلامي؛ حيث "اعتبر عدد من المهتمّين دعوات الحوار من قبل المسيحيين في ظروف الغلبة والقهر الاستعماريَّين، وفي ظل سياسة الاقتناص مساراً لتمويه مقاصد الهيمنة والاحتلال"[1] ؛ "فمع من نتحاور؟ فهذا الحوار هو حوار الحمل مع الذئب"[2] ، كما أنَّ هذا الحوار هو "نوع من الاستدراج للمسلمين للتخلّي عن الإسلام والقبول بغيره من الأديان المحرّفة" [3].

كما أن فريقا من أصحاب هذا التيار يؤسسون موقفهم ووجهة نظرهم الرافضة للحوار على أساسٍ من قوله تعالى: "**وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ" (البقرة، الآية. ١٢٠)**"[4].

لذلك فمنهم من يقول: "كيف نحاور من ينكر أن القرآن وحي وأنّ محمدا رسول؟ ألا يعني هذا تشكيكا للمسلمين في دينهم" [5]، لذلك فالحوار في نظر هذا الفريق "هو نوع من الاستجابة والخضوع لمكيدة الآخر الذي يشنّ بالحوار حربا صليبيّة من نوع جديد، لكن بوسائل أخرى"[6].

وانطلاقا مما سبق, يضع فريق الرّافضين للحوار أسبابا لرفضهم أهمها:

- انعدام التكافؤ بين أطراف الحوار.

---

[1]- عبد الحليم آيت أمجوض: المرجع السابق، ص177.

[2]- إبراهيم الخولي: **حوار الأديان**، برنامج الاتجاه المعاكس، قناة الجزيرة الفضائية، قطر https://www.youtube.com/watch? V=jj855R3inA+

[3]- حامد بن أحمد الرفاعي: **نحن والآخر وإشكالية المصطلح والحوار**، سلسلة إصدارات (لتعارفوا)، السعودية، 2006، ع23، ص56.

[4]- إبراهيم الخولي: المصدر السابق.

[5]- المصدر نفسه.

[6]- حامد بن أحمد الرفاعي: المرجع السابق، ص57.

- عدم اعتراف الآخر بالإسلام والمسلمين.

وبانعدام هذين الأمرين فالحوار في نظرهم سيكون لصالح الآخر، ومن أجل ألا يكون الحوار مع الآخر "حوار طرشان"، فهم يصرُّون على شرطين اثنين:[1]

- أولهما: أن يعترف الآخر بسيدنا محمد-صلى الله عليه وسلم- نبيا ورسولا, وأن الإسلام دين الله.

- وثانيهما: أن تتكافأ إمكانيات المسلمين مع إمكانيات غيرهم في الحوار.

2-1- الموقف المؤيد للحوار مع الآخر:

2-1-1-التيار الإسلامي..."الإسلام هو الحل"!

أما التيار الإسلامي فيعتبر أنه أولى بالحوار مع الآخر, لكونه أكثر تمثيلا للهوّية العربية الإسلاميّة من غيره؛ وهو بذلك يركزّ على المدلول الرّسالي للحوار، فالإسلام في نظر هذا التيار "هو دين الحوار والتعارف والاعتراف بالآخر، وهو شريعة تطوير القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه الإنسان"[2] ، وأما القرآن الكريم فهو "منهج حضاري متكامل في ترسيخ مبادئ الحوار بين الشعوب والأمم[3] لذلك فالحوار ممكن في نظر هذا التيار؛ "لأن هناك قواسم مشتركة، وهناك مجال للتفاهم والتقارب, وهي الإيمان بما أنزل على المسلمين وغيرهم , فالمصدر واحد وهو الله فليتعارفوا وليعرفوا بعضهم بعضا ومن ثم فليتقاربوا وليتعاونوا على ما هو صالح لهم جميعا، فالقرآن يعطينا أسلوب بدء اللقاء والحوار وكيف نستغلُّ نقط التلاقي بين المتحاورين، فيبين الأصول التي يمكن الاتفاق عليها ويركز على ذلك فيقول: **"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ**

---

[1]-حامد بن أحمد الرفاعي: المرجع نفسه

[2]- محمد مسعد ياقوت: **الإسلام ودوره في مشروع حوار الحضارات.**

http:// saaid.net/arabic/167. Htm (27/08/2016).

[3]- الموقع الالكتروني نفسه.

إِلَّا اللَّـــهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّـــهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿ ال عمران ,٦٤﴾""[1].

وتذهب **نادية محمود مصطفى** إلى أنه "لا يكون الحوار أحد سبل جهاد العصر إلا من خلال تحرّي نموذج المقاصد الشرعية، وقيم الاستخلاف والتزكية والعمران والتعارف"[(2)]، ولذلك يرى أصحاب هذا التيار أنّهم أولى من غيرهم بخوض الحوار مع الغرب، فعلى الغرب كما يرى **محمد خاتمي** أن يحاول خوض الحوار مع أولئك الذين هم يمثلون بجدارة الفكر والثقافة الإسلاميَّيْن، أما المغتربون الذين هم في حقيقة الأمر تمثيل ناقص مشوّه للغرب نفسه، فإنَّ حوار الغرب معهم لا يشكل ديالوغا(حوار ثنائيا)، ليس ذلك وحسب، بل إنّه لا يشكل مونولوغا و(مناجاة أحادية) أيضا[(3)].

ولأجل هذا, يعتمد أصحاب هذا التيار على معطيات الحضارة العربية الإسلامية بجانبها العقدي خاصة من أجل رسم خارطة للحوار تُحترم فيها الخصوصيات الثقافية للمتحاورين, دون تقديم تنازلات تؤدي إلى التغريب أو "الاستلاب الحضاري" كما يرى **زكي الميلاد** الذي يوجّه نقده للتيار الحداثي, حيث يعتبر أن "الخيار التغربيي لم يستطع أن يقدم لواقعنا خطابا موضوعيا وإيجابيا ونقديا حول الغرب في تجربته الحضارية، كما نحتاجها نحن لمجتمعاتنا في مرحلتنا التاريخية التي نمرّ بها، وحول النهوض الحضاري الذي يناسبنا ,لا الذي يريده الغرب لنا، ولم تستطع هذه الخطابات التقدم بهذه المهمّة بسبب الانبهار والتحيّز وفقدان الثقة بالذّات، والدفاع عن الغرب الذي أفقدها التّوازن والموضوعية."[4]

---

[1] -محمد مسعد ياقوت: الإسلام ودوره في مشروع حوار الحضارات: الموقع الالكتروني السابق.

[2] - نادية محمود مصطفى: **جدالات حوار/صراع الحضارات(إشكالية العلاقة بين السياسي-الثقافي في خطابات عربية وإسلامية**، مركز الحضارة والدّراسات السياسية، القاهرة، 2006، ص31.

[3] - الزهراء عاشور: **حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر**، مجلة الكلمة ، تصدر عن المنتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع68، 2010. نسخة إلكترونية.

[4] – زكي الميلاد, تركي علي الربيعو : **الإسلام والغرب- الحاضر والمستقبل**, دار الفكر , دمشق ,1998, ص46.

أما **حسن حنفي** فيرى أنّ التيار التَّحديثي ذو جذر غربي وهو مزروع في تربتنا من الخارج، إضافة إلى ذلك يرى **حنفي** أن التيار التحديثي "ثقافة صفوة لا تشمل الواقع كله ولا أن تصبح بديلا عن الثقافة الموروثة، إنها- ثقافة التحديثيين- غير معروفة أو مألوفة إلاّ للمثقفين من الصفوة المختارة التي أتيح لها الإطّلاع عليها، أما عند الجماهير فإنَّ الوافد لا يزاحم الموروث أو الدّخيل يعجز أمام الأصيل"[1].

وفي المسار ذاته يعتمد **محمد خاتمي** على عنصر التّراث ركيزة أساسية ينطلق من خلالها في رسم رؤيته لأطروحة حوار الحضارات، وهذا من خلال قناعة منه مفادها ضرورة الوعي بمركزية التّراث وسلطته المتجذرة في الوعي الجمعي للمجتمعات، لذلك يؤكّد على أنّه"لا يمكن التعامل مع التراث بسخرية أو استخفاف" , كما يذهب إلى أنه " لا مفر من الاتّكاء على التّراث حتى في الصّراع معه"[2].

ويذهب **سليمان الخطيب** في تشخيص له لأسباب الوهن الذي تعاني منه المجتمعات العربية إلى اعتبار أن "محور أزمتنا الفكرية هو كون واقعنا الإسلامي يفتقد ذاتيته الثقافية وخصوصيته الحضارية، هذه الذاتية حددتها قيم عقدية وأخلاقية وعملية شكلت الأسس الفكرية لحضارة الإسلام، واستوعبها العقل المسلم عبر الأزمنة والقرون الخوالي، فكان له من الحصاد الحضاري ما كان"[3].

أما **نادية محمود مصطفى** فهي من الذين يؤمنون بإمكانية الحوار مع الغرب على الرغم من الصعوبات التي لا يمكن إنكارها, وفي إطار نشاطها المؤسساتي الميداني في ميدان حوار الحضارات, نجدها تعتمد رؤية يمثل فيها عامل الدين "فصل الخطاب"؛ حيث

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية: **جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)**، سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر(1)، 1997، ص270.

[2]- محمد خاتمي: **الإسلام والعالم**، تقديم محمد سليم العوّا، مكتبة الشروق، القاهرة، كوالالمبور، جاكرتا، لوس أنجلس، ط3، 2002، ص64.

[3]- منى أبو الفضل وآخرون: **الحوار مع الغرب(آلياته-أهدافه-دوافعه)**، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2008، ص130.

تقول: "لا بدّ أن ندرك أنّ حوار الحضارات هو موضوع سياسي يقوم على قاعدة ثقافية تستدعي الديّن بالضرورة، ومن ثمَّ فعلينا أن نحسن من توظيف البعد الثقافي كأداة من أدوات السياسة الخارجية[1] .

وبعد التأكيد على ضرورة التمسك بخصوصيات الهوية العربية الإسلامية-مع عدم رفض التجديد-كشرط أولي للحوار مع الغرب, تأتي المرحلة اللاحقة التي تتمثل في الخطوات العملية التي يأمل هذا التيار تفعيلها كمنهجية من أجل بسط أرضية صلبة للحوار أولا، ولتحقيق الأهداف المرجوة منه ثانيا؛ ففي نظر **نادية محمود مصطفى** يجب أن تكون أولى الخطوات التي نقوم بها للحوار مع الغرب هي إقامة "حوار بيني" أو "داخلي" بما في ذلك تحسين صورة الإسلام، ذلك أن التشوّهات الذّاتية-حسبها- تمثل منطلقا تبنى عليها التشوّهات والشبهات المقصودة والمتعمَّدة من جانب بعض الدّوائر في الغرب، حيث تقول: "إنّ إقامة حوار بين الحضارات يسبقه أو على الأقل يوازيه ضرورة إقامة حوار داخل الحضارة أي حوار إسلامي-إسلامي، أو حوار بيني، وكذلك حوارات وطنية بين التيارات الفكرية السياسية المتنوِّعة، وإن تواجدت في دائرة واحدة هي الدّائرة العربية الإسلامية، ومن ثمّ فإنَّ الآخر قد يكون في الدّاخل وليس في الغرب فقط، وبالمثل على صعيد المسيحيين في الدّائرة الحضارية الإسلامية، حيث يمكن رصد التنويعات بين الأقباط والبروتستانت والكاثوليك"[2] .

أما الأهداف التي يُرجى تحقيقها من هذا الحوار الدّاخلي, والتي من شأنها أن تعبّد طريق الحوار الخارجي(مع الغرب) فتوضحها قائلة "لا بدّ أن نسعى إلى تحقيق تحالف منظّم بين المسلمين والمسيحيين في الدّائرة الحضارية العربية الإسلامية للتوصّل لمنظومة

[1]- نادية محمود مصطفى: المرجع السابق، ص14.

[2]- المرجع نفسه، ص16.

قيميّة أخلاقية تعكس المشترك الإنساني القيمي الذي يميّزنا معا كطرف متماسك في الحوار مع الآخر الغربي"[1] .

وإذا كان الحوار ممكنا في نظر هذا التيار من خلال ما تمّ عرضه من مقترحات من شأنها أن ترسم طريقا سلسا للحوار بين الحضارات-إذا ما تم أخذها بعين الاعتبار- فإنَّ هذا التيار لم يغفل عن العقبات أو المعوقات* التي من شأنها شلُّ حركة الحوار، هذه المعوقات التي يتحدث عنها **محمد خاتمي** مع تقديمه لتوصيات للمضيّ قدما من أجل تفعيل الحوار، يقول **خاتمي**: "وفي الوقت الراهن على مفكري العالم الإسلامي والعالم المسيحي الذين يطالبون بالحوار فيما بينهم أن يسلِّطوا الضوء أكثر على المعوّقين التاريخي والعصري ، وأن يحذروا بشكل خاص من تحول الدين والمسائل العقائدية والفكرية إلى أدوات بيد الساسة وأصحاب المصالح السياسيّة والاقتصاديّة، كما أنّ على المفكّرين الحريصين، انتزاع زمام المبادرة في استئثار المحافل الدّولية من يد الساسة المهتمّين بالمصالح الشخصيّة وأحيانا غير المشروعة، وإن كان هذا العمل عسيرا إلاّ أنّه قابل للتحقق"[2].

على أساس ماسبق, فإنَّ خصائص الطرح الإسلامي للحوار تركز على مجموعة نقاط للحوار أهمها:

1- الإطار المرجعي للحوار هو الإسلام.

2- الحوار أساس من الأسس الإسلامية , ومنه أصالة الطرح الإسلامي للحوار.

---

[1]- نادية محمود مصطفى: المرجع السابق.,ص16.

* يلخصها **محمد خاتمي** في "المعوق التاريخي" المتمثل بشكل خاص في الحروب الصليبية التي تسبّبت في إرباك العلاقة بين العالمين الإسلامي والمسيحي ,وكذا "المعوق العصري" ويقصد به الاستعمار الحديث الذي تبنته الحضارة الغربية, والذي شمل الكثير من أراضي وشعوب العالم الإسلامي. للتوسع : محمد خاتمي: **الإسلام والعالم**, ص124-125-126.

[2]- المرجع نفسه، ص125.

3-نقد الحداثة التي قام عليها الفكر الغربي أساسا للمدخل الإسلامي للحوار.

4-استنباط منهج الحوار وأهدافه من القرآن الكريم.

5-ضرورة المحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية.

تلكم إذا نظرة موجزة عن بعض جوانب الرؤية العامة التي يحتكم إليها أصحاب التيار الإسلامي في نظرتهم للحوار مع الآخر الغربي, وإذا كانت الرؤية الحداثية تختلف ولاشك في جوانب كثيرة عن سابقتها (الإسلامية) فما هي أهم الطروحات والرؤى التي تستند إليها في رؤيتها للحوار مع الآخر؟

2-1-2-التيار الحداثي..."العلمانية هي الحل"!

أما الحداثيون, فيجعلون الحداثة إطاراً مرجعيا للحوار؛ فمنطلق الحداثة هو منطلق التغيير, وفي إطار رسمهم لخارطة الحوار مع الآخر وكيفية تجاوز الاختلافات التي تحول دون هذا الحوار، يذهب أنصار التيار الحداثي إلى البحث أولا عن مركز الدّاء الذي يعرقل مسيرة المجتمعات العربية الإسلامية في المضيّ قدما، ومن ثمّ في الحوار مع الآخر وتجاوز الصراع معه أو حتى تخفيفه؛ فحسب **السّيد ياسين**: "تبدو هذه المشكلة أوضح ما تكون في الوهم الذي يعتنقه أنصار التيار المثالي بأنّ مجرّد رفع شعار" الإسلام هو الحل" من شأنه حلّ كافة مشاكل المجتمع لو طبّقت الشريعة الإسلامية كما يفهمون هم هذا التطبيق، ذلك أنّ المجتمعات الإنسانية وإن كانت تتأثر بالمثاليات والقيم إلاّ أنّ السلوك الفعلي للبشر عادة ما ينزع إلى الابتعاد عن هذه عن هذه المثاليات والقيم "[1] وليس ببعيد عن هذه الرؤية يرى **السعيد بنكراد** أن مركز الدّاء يكمن في "استنساخ ما هو موجود في

[1]- السيد ياسين: **الكونيّة والأصولية وما بعد الحداثة (أسئلة القرن الحادي والعشرين)**، ج2 (أزمة المشروع الإسلامي المعاصر)، المكتبة الأكاديمية، ، القاهرة - مصر، 1996, ص140.

تراثنا"[1] ليصوغ **بنكراد** تصوره لأطروحة حوار الحضارات من خلال الدّعوة أوّلا إلى نقد النظم الفلسفية والأنساق القيميّة (الدينية) للمجتمعات العربية الإسلامية فهو يرى أن "هذا الوضع الأخير هو منطلقنا نحو تحديد العوائق التي تجعل العلاقة مع الآخر مشوبة بالكثير من التوتر وسوء الفهم، وهو ما يحول دون إقامة حوار منتج للاختلاف والتعدد، لا داعيا إلى وحدة لا يمكن أن تتحقق أبدا، فأن تكون الحقيقة جزءا من ماضي هو أصل الزمنية الإنسانية ومنتهاها، معناه أنّ كلّ شيء يجب أن يتم وفق هذه الحقيقة، ووفق ممكناتها في استيعاب المعطى الجديد، إنّ الأمر يتعلق بتقابل مروّع بين حقيقة ثابتة وواقع متجدّد"[2].

وتشبّث أنصار التراث بهذه "الحقيقة الثابتة"-كما يذهب أصحاب هذا التيار-هو ما يدعوه **جورج طرابيشي** "قرونا وسطى جديدة"[3]؛ حيث يرى أن "خطاب الارتداد إلى التراث غالبا ما يقترن عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر"[4] ، ويشاطره **برهان غليون** الرأي حين يتوجّه بنقده إلى أصحاب "الرؤية التراثية الماضوية" كما يدعونها، حيث يرى "أن الاستمرار في المباهاة بقوة الثقافة العربية القديمة وعظمتها، وعدم الاعتراف بالأزمة الحقيقية والعميقة التي تمرّ بها، لا يعني النجاح في تأكيد موقعها وتثبيت أقدامها أمام الغزو الفكري الأجنبي، بل هو الطريق الرئيسي لتوسيع مجال هذا الغزو والتمكين له، فهو يشكل تجاهلا للدّوافع العميقة نحو الحضارة، ومطابقة آلية بين الحضارة والاستلاب"[5].

---

[1]- السعيد بنكراد: **وهج المعاني (سيميائيات الأنساق الثقافية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب،بيروت-لبنان، ط1، 2013، ص70.

[2]- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3]- جورج طرابيشي : **هرقطات (عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية)**، ص63.

[4]- جورج طرابيشي: **المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - المملكة البريطانية، 1991، ص11.

[5]- برهان غليون: **اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)**، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص134.

وإذا كان **برهان غليون** يعتبر أنّ اللُّجوء إلى الحداثة بما يسبقه من نقد للتراث هو الحل والمخرج من أزمة الصّراع مع الآخر، فإنه يرى كذلك أنّ أنصار التراث يكتفون بنقد أنصار الحداثة دون طرح أي بديل، يقول: "لعل أهمّ ما حملته التيارات التراثية للفكر العربي هو إشارتها إلى نقائص العمليّة التحديثية وكشفها، ولو بصورة عشوائية عن التّناقضات الكامنة فيها, والأخطار المرتبطة بها أكثر مما كانت تحمل بديلا لها"[1]

وإذا كان مركز الدّاء الذي يعرقل الحوار مع الآخر-في نظر هذا التيار- هو ما يسمونه "الرؤية الماضوية" لأنصار التراث, وما يتلوها من رفع شعار "الإسلام هو الحل" مما يوسّع الهوّة بين الأنا والآخر, ويقلل فرص الحوار، فإنّ رفع شعار "العلمانية هي الحل" يمثل الدّواء الذي يرى فيه أنصار التيار الحداثي النَّهج المثالي لدعم سبل الحوار واللقاء, وردم الهوّة بين الأنا والآخر, وتجاوز الخلافات والصّراعات التي عادة ما تنشأ عن التعددية الثقافية والدينية, سواء على الصعيد الداخلي (الأنا/الأنا) أو الخارجي (الأنا/الآخر)، وهنا يصف **محمد أركون** العلمانية بأنها "إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[2].

ويعلّل **أركون** هذا الأمر بما يراه من مكتسبات وحلول عديدة تقدمها العلمانية كما يستوحيها هو من النموذج الغربي والفرنسي تحديدا؛ فحسب **أركون**" علينا ألا نقلّص العلمنة إلى مجرّد خط للقاء بين المسلمين والمسيحيين؛ فالخصوصية الدينية ليست موجودة فقط بين الأديان نفسها, وإنما أيضا بين العلمنة والدّين كما مورستا عليه في فرنسا وبقية بلدان الغرب طوال الفترة الماضية، يضاف إلى ذلك أن المشاكل التي نعالجها هنا تخصّ أيضا مواقف اللاأدريين والملحدين"[3]، والموقف ذاته من العلمانية يتبناه **جورج طرابيشي**

---

[1]- برهان غليون :المرجع السابق، ص138.

[2]- محمد أركون: **العلمنة والدين-الإسلام-المسيحية-الغرب**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط3، 1996، ص9.

[3]- المرجع نفسه، ص69.

مع تركيزه على العلمانية بوصفها رهانا من شأنه تضميد الجرح المنفتح للطّائفية في الدّائرة العربية الإسلامية؛ "ذلك أنَّ العلمانية فلسفة آليَّة لتسوية العلاقات، لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدِّين الواحد، والحال أن التعدّدية في الدّائرة العربية الإسلامية ليست فقط محض تعددية دينية أو إثنية، بل هي أيضا تعددية طائفية؛ فالإسلام العربي بواقعه الدّيمغرافي الحالي ، يتألّف من غالبية سُنِّية بكلّ تأكيد، ولكن أيضا من أقليات شيعيّة، ونُصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية وإباضيّة" [1]،

ومن حيث دعمُه للنموذج العلماني الذي يرى فيه الحلَّ الأمثل لتفعيل أطروحة الحوار, والتعايش السلمي في ظل الاختلاف، يقدم لنا **معاذ بني عامر** تحليلا ناقداً لما يمكن أن تمثله القراءة التّراثية للنص القرآني, ومن ثم للإسلام من عائق يحول دون الانفتاح على الآخر المختلف, والتعايش معه, إذ يعتبر أن الفهم التراثي "المنغلق" للنّص القرآني يشكل في حدّ ذاته عاملا يغذّي مشاعر كراهية الآخر"المختلف" عن المسلم, ويجعله في علاقة صراع لا حوار, مما يشكل خطرا يواجه "الحضارة الإنسانية" بمعناها الواسع والمنفتح على الاختلاف والتنوّع، فالنص القرآني ومن خلال فهم القرآنيين له –حسب الكاتب- "يتشرنق داخل صدفته مانعا على نفسه أيّة انفتاحات وجودية أخرى، وغالقا الباب على أيّة دخولات خارجية عليه، وعبر هذا الإنهاء اللاهوتي انتهى المسلم إلى أنّ فكرة الخير الدّنيوي تنحصر فيه تحديدا وفي تمثلاته لرؤى العلي القدير، أما ما تعارض مع هذه التمثلات فهو (شر) ينبغي مكافحته ومحاربته والقضاء عليه، وبهذا دخل المسلم في كراهيات متتالية لكل ما يتقاطع تقاطعا توافقيا مع رؤيته، قاطعا بذلك الطريق على أيّة

[1]- جورج طرابيشي: **هرطقات2 (عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية)**، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت- لبنان، 2008، ص11.

(خيرية) يمكن أن تنفع الناس في شؤون دنياهم وتفيدهم في مشروعهم الكبير المتمثل بعمارة الكون وبناء الحضارة الإنسانية"[1] .

على أساس ما سبق, فإنَّ منطلقات ومرجعيات الطّرح الحداثي العلماني لحوار الحضارات هي:

1. الإطار المرجعي الرئيس للحوار هو: الحداثة.
2. الاستناد إلى العلمانية باعتبارها من مقومات الحداثة.
3. بلورة قراءة وفهم جديدين للنّص القرآني بما يتلاءم والحضارة الإنسانية المعاصرة.
4. تجاوز الرؤية الماضوية للتراث.
5. تجاوز جملة من الخصوصيات الثقافية للوصول إلى القيم العالمية المشتركة.

بعد عرضنا لإشكالية الأنا كما ترجمها تيّاران رئيسان في الدائرة العربية والإسلامية, نكون قد عرفنا أن نواة هذه الإشكالية في صلتها بالحوار مع الآخر تقبع في الصراع البينيّ للأنا, وهو صراع يرتكز على تضارب المرجعيات الإيديولوجية التي يرى كل فريق من وجهة نظره أنها الأنجع في إقامة حوار الحضارات مع الآخر .

وسنحاول فيما يلي من صفحات, أن نضيء أبرز معالم إشكالية الآخر, ومن ثم أبرز العقبات التي يمثلها الجانب الغربي في حوار الحضارات, وهي إشكالية تترجمها سلسلة الثنائيات الضدية التي يتعامل من خلالها الآخر/الغرب مع الأنا/الشرق, وقد اخترنا أن نركّز فيها على عرض ثنائيّتين ضدِّيتين تمثلان الآن أهم أبجديات إشكالية الآخر في علاقته بالأنا ؛ ونعني بهما ثنائية (شرق/غرب) , (إسلام /غرب).

[1]- معاذ بني عامر وآخرون: **التعددية الدينية ومنطق التعايش (أو في الحقيقة المفتوحة)**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، 2015، ص43.

2- الحـــــــــــوار وإشكالية الآخر:

2-1- الآخر وإشكالية الثنائيات الضدية... لماذا هذه الثنائيات الضّدية؟ من مخترعها؟

في إطار بحثه عن جذور ثنائية الأنا والآخر في كلّ من الثقافتين العربية والغربية, يعتبر **عابد الجابري** أن "فكرة الآخر كما نجدها في الثقافة الأوروبية فهي غائبة تماما عن فضاء الفكر العربي الإسلامي"[1]، لذلك يخلص **الجابري** لكون ثنائية الأنا/الآخر وما يندرج في إطارها من ثنائيات متضادة أخرى لا يعدو كونه "صناعة غربية" بامتياز!؛ ذلك أن "العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلاّ من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى " الأنا" إلاّ عبر "الآخر"، وهذا شيء معروف في الفكر الأوروبي منذ القدم، ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع بارمينيدس الكلام على الوجود إلاّ من خلال طرح "اللاوجود"، ولا الحديث عن المتناهي إلا من خلال المتناهي"[2].

وإذا كان هذا هو الحال منذ الفلسفة اليونانية, فإن الأمر ينسحب على جميع الفلسفات الغربية على مرّ التاريخ ؛"فسواء تعلق الأمر بالمثالية (هيغل) أو المادية (ماركس) أو الوجودية (سارتر)، أو بغيرها من مذاهب الفكر الأوروبي ، فإن الوجود ميتافيزيقيا كان أو اجتماعيا أو سيكولوجيا يُنظر إليه على أنه صراع بين أضداد، بل إن اللاّهوت المسيحي نفسه يحكمه التقابل بين "الخطيئة" و"الخلاص"، بين "الأب" و"الابن"...الخ [3].

وإذا كان الأمر كذلك فعلا, فإنه وكما يؤكد **إدوارد سعيد**: "ما من مهرب لأجد من التعامل مع الانقسام إلى شمال/جنوب، إن لم يكن مع شرق/غرب، من يملكون/من لا

---

[1]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهوّية (العروبة والإسلام...والغرب)**، ص194.

[2]- المرجع نفسه ، ص184.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يملكون، الإمبريالي/ المناهض للإمبريالية، الأبيض/الملوّن، وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بأنها غير موجودة"[1].

بإمكاننا القول إن كلام **سعيد** هنا يحيل بوضوح إلى مدى واقعية وتجذّر خطاب الثنائيات الرّديفة لثنائية أنا /آخر في مكونات الفكر الغربي, وإيديولوجيا المركزية الغربية بشكل عام, وهي ثنائيات تقوم ولاشك على خطاب تحيّزي إقصائي للآخر المختلف عن الأنا الغربية.

ولعل ثنائيتي شرق/غرب , إسلام/ غرب هي من الثنائيات التي أحدثت ولازالت تحدث جدلا في علاقة الأنا بالآخر , ما يجعلنا نتساءل عن أبرز معالم إشكالية الآخر في ربطها بهاتين الثنائيتين, ومن ثم بأطروحة حوار الحضارات بين العالميْن؟

2-2- الآخر وإشكالية "الشرق المخترع":

إذا كان لنا أن نتحدث عن ثنائية شرق/غرب باعتبارها معوّقا أساسيا للحوار مع الآخر, فإننا لن نجد مشروعا غربيا يترجم لنا فلسفتها المكرِّسة لمعنى "الآخرية" في بعدها الإقصائي خيرا من مشروع الاستشراق؛ "فعلى صعيد موقع المشكلة والإشكالية...[يعتبر الاستشراق] الشرق والشرقيين "موضوعا" للدراسة، موسوما بآخرية- بوصفه كل ما هو مختلف، سواء أكان "فاعلا" أو"موضوعا للفعل"، غير أنها آخرية مكونة ذات طبيعة جوهرانية خالصة، و"موضوع" الدراسة هذا سيكون كما هي العادة سلبيا لا مشاركا موهوبا، ذاتية "تاريخية" وفوق كل شيء غير فاعل غير مستقل الوجود غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه[2]،وإذا كان يُنظر إلى الشرق على أنه "اختراع غربي"[3] حسب توصيف **إدوارد سعيد؛** فذلك لأنّ "البحث في شأن الآخر وجودا وثقافة، يتحوّل بالنسبة للمركزية

---

[1]- إدوارد سعيد: **الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)**، تر: كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ط6، 2003، ص324.

[2]- المرجع نفسه، ص121.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الغربية إلى نوع من البحث عن صدى تلك المركزية في الآخر، فدراسة الآخر لا شأن لها بخصائصه الذّاتية، إنّما بإعادة إنتاج لمركزية الغرب مقابل تهميش الآخر[1]، لنكون هنا بصدد مواجهة ثنائية أخرى هي ثنائية المركز/الهامش؛ فإذا كان الغرب حسب الأبجديات الغربية هو "مركز الوجود" , فإن هذا الهامش/الشرق لا يمكن أن يتم الاعتراف به "كهامش" إلا بعد أن يكون المركز/الغرب قد مارس عليه نوعا من "الوصاية الفكرية" أو "الجسر الهوياتي", ليحيله إلى كائن "هجين" حينا , و"تابع" حينا آخر؛" فالشرق الوحيد أو الشّرقي الوحيد، أو "الفاعل" الوحيد الذي يمكن أن يُعترف به هو في الحدّ الأقصى، الكائن المغرّب المستلب فلسفيا، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته، مُموضع، مفهوم، محدّد – ومفعول- من قبل الآخرين"[2].

أما الأساس الذي تستند إليه المركزية الغربية في صياغة هذه الثنائيات الإقصائية، فيقوم على عامليْ "العرق" و"الثقافة", لذلك "فالهوّية الغربيّة تقوم في تفوقها على غيرها، منذ العصر الإغريقي إلى اليوم على التميّز في مكوّنين، تفوق الشعب (العرق) , وتفوق الثقافة (الحضارة)، وباندماج هذين المكوّنين بفعل التاريخ، بدأ الوعي الغربي يكشف عن نفسه ليتقدم إلى الآخر، متمركزا حول ذاته عرقيا وثقافيا"[3] ، وحسب هذا المعطى, لا عجب أن يكون العرق الشرقي هو الموضوع الأثير لعلم الأحياء في الغرب، وأن تخصص لهذا الموضوع مصنّفات قائمة بذاتها، وهو ما يوضحه **إدوارد سعيد** في قوله: "ارتبطت الأطروحات حول التّخلف والانحطاط الشرقيّين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية <علم الحياتية> للتفاوت العرقي، وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في <كتاب> كوفييه مملكة الحيوان و<كتاب>غويتو مقالة في التفاوت بين العروق الإنسانية و<كتاب> روبوت توكس عروق

---

[1]- عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف (بحث في نقد المركزيات الثقافية)**، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، لبنان- دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2004، ص601.

[2]- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص 121.

[3]- عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف** ، ص603.

الإنسان السوداء شريكا رغوبا في الاستشراق الكامن، وإلى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية, بدا أنها تؤكد السّريان "العلمي" لتقسيم العروق إلى متقدمة ومتخلفة أو أوروبية-آرية شرقية- إفريقية"[1].

ويعتبر **إدوارد سعيد** أن هذه الأطروحات قد أحالت الشرق الواحد إلى مشارق متعدّدة حسب تصنيفات عرقية؛ " وهكذا فقد كان ثمة (وثمَّة إلى الآن) شرق لغوي، وشرق فرويدي، وشرق اشبنغلري، وشرق داروينى وشرق عرقي- إلى آخره. لكنّما, لم يكن ثمة أبدا ما هو شرق صافٍ غير مشروط"[2], وفي ذات السياق يعتبر **عبد الله ابراهيم** أنه "منذ اليونان والرّومان و "المواطن" يتعرف إلى هويته من خلال "العبد" داخليا و"البرابرة" خارجيا" [3]، ويذهب **عبد الله إبراهيم** إلى أن تجلّيات هذا التقسيم كانت تأخذ مظاهر متعددة حسب الحاجة والظرف التاريخي؛ ف "فيما كان العالم طبقا للتقسيم اليوناني، يتكون من "أحرار" و"عبيد", أصبح في القرون الوسطى يتكون من "مؤمنين" و"كفّار", وانتهى في العصر الحديث إلى "متحضرين" و"متخلفين" [4].

وإذا كان **صموئيل هنتنغتون*** قد أفاض في كتابه "صراع الحضارات" في ترجمة رؤية الغرب للحضارات عامة, وللحضارة الإسلامية خاصة، فإنّه من المفيد أن نذكّر هنا بأن إنجازات الحضارة الإسلامية على مدار تاريخها العريض, قد اختزلها الغرب في كونها

---

[1]- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص217-218.

[2]- المرجع نفسه، ص 55.

[3]- عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف** ، ص86.

[4]- المرجع نفسه، ص594.

* أحد أكبر علماء السياسة الموسوعية وأحد رواد العلوم السياسية المقارنة, له نفوذ ومكانة مرموقة في الدراسات الاستراتيجية؛حيث كان رئيسا لأكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والإقليمية,أسندت إليه مابين 1977و1978 مسؤولية قسم التحليلي والاستشراف بمجلس الأمن القومي,واعتاد **هنتنغتون** على تقديم تقارير ودراسات واستشارات إلى الدوائر الرسمية والاستراتيجية في الولايات المتحدة الأمريكية ,ولا تخرج دراسته حول"صدام الحضارات" عن هذا الإطار. للتوسع: محمد سعدي: **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**, مركز دراسات الوحدة العربية,بيروت ,لبنان, 2008, ,ص80.

"نقل عن الإغريق"، ليعتبر الغرب بذلك أنه "لم يكن للحضارة العربية الإسلامية من أهّمية إلاّ لأنها وظفت المعطيات الإغريقية فيها"[1].

وكما استعان العقل الأوروبي بثنائيات مثل: إغريق/برابرة، أحرار/عبيد، مؤمنون/كفار، متحضرون/ متخلفون ليؤكد مركزيته , ويتعرف إلى ذاته، فإنه "استعان بالألوان أيضا للغرض نفسه، وهكذا ف "الآخر" هو تارة "الخطر الأصفر" وتارة "الخطر الأحمر"، وها نحن نسمع اليوم عن "الخطر الأخضر" (الإسلام)"[2]. ولعل هذا المعطى الأخير(الخطر الأخضر وصفا للإسلام), قد شكَّل بؤرة صراع محورية أسهمت ولازالت تسهم في إحداث شروخات في العلاقة بين العالمين (شرق/غرب), وهو ما يجعلنا نتساءل عن مؤثثات صورة الإسلام في الغرب باعتباره إشكالية ومعوقا مركزيا للحوار مع الغرب؟

2-3- إشكالية الآخر بين "شَيطنة الإسلام" و"الإسلاموفوبيا*" :

مهما تعدّدت وتنوّعت أسباب الصدام بين الغرب والشرق (الإسلامي تحديدا), فإنَّ ظهور الإسلام يعتبر أحد أكثر مؤثرات هذا الصّدام على مدار التاريخ الطويل في العلاقة بين الحضارتين, والسبب يرجع في معظمه لما صاحب ظهور هذا الدين من أفكار ومعتقدات لا تنسجم بالضرورة مع النسق الفكري للحضارة الغربية, وهنا يقول **صموئيل هنتنغتون** : "إنّ مشكلة الغرب ليست في الأصوليّة الإسلامية، بل هو الإسلام في حدّ ذاته، لأنه حضارة يعتقد أصحابها بتفوق ثقافتهم، وإن مشكلة الإسلام ليست مركز الاستخبارات الأمريكية، ولا وزارة الدّفاع الأمريكية، بل هي الغرب، لأنها حضارة مختلفة يعتقد

---

[1]- عبد الله إبراهيم : **المطابقة والاختلاف** ، ص601.

[2]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهويّة**، ص186.

* الإسلاموفوبيا (islamophobie): نعني بها ذلك الخوف المرضي الجماعي من الإسلام وكل مايرتبط به, والفوبيا (ترجمها البعض بالرهاب) هي خوف غريزي وغير عقلاني يحفّز على الكراهية والاشمئزاز تجاه مجموعة ظواهر وأشياء تثير التوتر والخوف. للتوسع: محمد سعدي :المرجع السابق, ص96.

أصحابها بعلوّهم وتفوق ثقافتهم"[1]، وقبل أن نذهب إلى إضاءة جوانب من هذه المقولة، ومحاولة كشف ما تختزله من زخم تاريخي طويل بين ثنائية الإسلام/الغرب، فإنه حريّ بنا أوّلا أن نكشف "الفلسفة" أو المنطلق الذي صيغت على أساسه هذه الثنائية "اللامتجانسة"!؛ حيث يذهب الكثير من الدارسين إلى أن هذه الثنائية هي ثنائية مغلوطة؛ إذ كيف تجوز المقارنة بين "الإسلام" بوصفه منظومة فكرية ودينية، وبين "الغرب" بوصفه رقعة جغرافية؟[2].

هنا يقدّم لنا **إدوارد سعيد** مقاربة يعتبر فيها أن "السبب يكمن في افتراض أن "الغرب" أكبر من المسيحيّة، وأنه تخطى مرحلة الدين المسيحي، وهو الدين الأساسي في الغرب، وأن عالم الإسلام-على الرغم من تنوع مجتمعاته وتواريخه ولغاته لا يزال غارقا في الدين، وفي الحياة البدائية والتخلف ,والافتراض يعني إذن أن الغرب حديث الطّابع، وأكبر من مجموع أجزائه، وحافل بالتّناقضات الثّرية المثرية، ومع ذلك فهو دائما ذو هوية ثقافية "غربية"، وأمّا عالم الإسلام، فهو يتجاوز مصطلح "الإسلام"، ويقبل الاختزال في عدد محدود من الخصائص الثقافية رغم ما يبدو فيه من تناقضات وخبرات التنوع التي تبدو على السّطح بالكثرة التي يتميز بها الغرب"[3] .

إذا كانت فحوى المقاربة التي قدمها **إدوارد سعيد** تشير إلى أن الإسلام-في نظر الغرب- لا يعدو عن كونه "حجر عثرة" في طريق المجتمعات التي تدين به ليحول دون تقدمها ورقيها إلى مصاف الحضارة الغربية, فذلك لأن الإسلام في نظر هذا الآخر "لا يدلُّ على دين أو حضارة بقدر ما يشير إلى نوع خاص من "المسلمين" هم تارة "العرب" وتارة

---

[1]- محمد دكير: **الإسلام والغرب (عشر سنوات من المواجهة، المثاقفة،الحوار)**، مجلة الكلمة، ع26، 2000، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث.http// : www.kalema.net/v1/?rpt=162&art/21/01/2017

[2]- محمد عابد الجابري: **الغرب والإسلام2 (نمط آخر من الوعي بالآخر)**، مجلة الجابري، العدد3، الموقع:/الغرب-والإسلام- نمط/www.hekma.org : //http

[3]- إدوارد سعيد: **تغطية الإسلام**، ص80.

"المهاجرون"، وحينا آخر "المتطرفون الأصوليون" وحينا آخر ما يتخيله صانعو تلك الصورة أن "الإسلام" يمكن أن يكون شيئا مخيفا!"[1].

وأما عن الأسباب التي تقف خلف هذه التُّهم , وهذه الصورة الشَّوهاء التي حاكها الغرب عن الإسلام فهي كثيرة ولاشك, يعلّلها بعض الباحثين بكون "الإسلام بالمنظور المسيحي ألغى "التجسيد الإلهي" وفكرة الثالوث المسيحي", رغم أنّه يلتقي مع اليهودية والمسيحيّة في "التوحيد الإلهي"، لهذا يعتبر أنّه رفع شارة التحدي، فتوجبت مقاومته بشراسة"[2].

ولأجل هذا فقد جاءت الحروب الصليبية-كما يرى **عبد الله إبراهيم**-لترسّخ صورة مشوّهة للشرق العربي-الإسلامي في المخيّلة الغربية، بسبب المواجهة الدّموية؛ "ذلك أن الأذى الذي جلبته الحروب الصليبية لم يقتصر على اصطدام استعملت فيه الأسلحة ، بل كان أوّلا وقبل كل شيء أذى عقليا نتج عنه تسمم العقل الغربي ضد العالم الإسلامي عن طريق تفسير التعاليم والمثل العليا الإسلامية تفسيرا خاطئا متعمَّدا، لأنه إذا كان للدّعوة إلى حملة صليبية أن تحتفظ بصحتها، فقد كان من الواجب والضروري أن يوسم نبيّ المسلمين بعدوّ المسيح، وأن يصوّر دينه بأكلح العبارات كينبوع للفسق والفجور والانحراف عن الحقّ."[3].

وإذا كان الغرب-وعبر تاريخه الطويل-قد تفنَّن في رسم صورة مزيفة مدنّسة للإسلام ,وحمَّلها أبشع الأوصاف ف" حتى يومنا هذا وردود الأفعال الغربية الحديثة إزاء الإسلام يسيطر عليها نمط تفكير تعرض للتبسيط بصورة جذرية, مازلنا نستطيع أن نطلق عليها صفة التفكير الإستشراقي"[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهويّة**، ص169.

[2]- التهامي الهاني: **الفكر الاستشراقي والإسلام**، مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، 2010، ص15-16.

[3]- عبد الله إبراهيم: : **المطابقة والاختلاف** ا، ص596.

[4]- المرجع نفسه، ص74.

هذا التفكير الذي تبدو مظاهره وتمثُّلاته واضحة في أهم مؤثّثات الثقافة الغربية, وأشدها بساطة أيضا؛ "فسواء قرأت رواية حديثة هلّل لها النقاد مثل رواية "منحنى النهر" التي كتبها ف-س.نايبول، ومثل رواية "الضربة الرابحة" التي كتبها جون أبدايك، أو كتب التاريخ المدرسية أو القصص المرسومة بالكاريكاتير، أو مسلسلات التلفزيون, أو الأفلام أو الرسوم الكاريكاتورية، فسوف نجد التصوير الذي لا يختلف أبدا للإسلام، وتحسّ وجوده دون تغيير في كل مكان، وترى أنّه يستمد مادّته من نفس الصورة القديمة التي ثبتها الزمن للإسلام، ومن هنا جاءت الصّورة الكاريكاتورية المتواترة للمسلمين, باعتبارهم مورّدين للنّفط وإرهابيّين، وأخيرا باعتبارهم جماهير غوغائية متعطشة للدم"[1], وهذه الصّفة الأخيرة التي قرنت بالإسلام وكُرّست بشكل منقطع النظير بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، قد كانت متجلّية من قبل, حتى في أهم المعالم التّذكارية في الغرب، لنجد مثلا "أن باحة المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية تحتوي رخاما يحمل نقش18 صورة لعظماء البشرية, من بينهم النبي موسى عليه السلام و"كونفوشيوس" والملك "شارلمان" والرسول محمد صلى الله عليه وسلم يحمل بيده المصحف الكريم, وبيد أخرى سيفا، ...وهذه الصورة منحوتة منذ1935، ورغم مطالبة مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية (كير) بإزالتها لكن الطلب رفض عديد المرّات"[2].

لعل كلَّ هذا الزّخم الذي أثير حول الإسلام في الغرب والذي يشكل واحدا من أعتى معوقات الحوار بين الأنا والآخر, يجعلنا نتساءل عن مدى تباين أو تماثل المنظور الذي يرى من خلاله كلٌّ من الغرب الأوروبي والغرب الأمريكي هذا الدّين؟ ومن ثم التساؤل عن آفاق وإمكانات الحوار في ربطها بهذا المنظور؟

---

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- التهامي الهاني: المرجع السابق، ص31.

2-4- الإسلام وآفاق الحوار بين الآخر الأمريكي والآخر الأوروبي:

إذا كنا نستطيع أن نطلق على المظاهر السابقة وغيرها صفة "التفكير الاستشراقي"-كما يقرر **إدوارد سعيد**- فإن الإستشراق المعاصر بات يرتدي حلة أمريكية في المقام الأول، لا سيما في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ ففي كتابه "تغطية الإسلام" يقدم **إدوارد سعيد** تحليلا علميا دقيقا لعناصر الداء الذي أدّى إلى تشويه صورة الإسلام وتغطية حقيقته في أعين الغرب, وفي الولايات المتحدة بصفة خاصة ، وعملا على توضيح هذه الرؤية فإن **إدوارد سعيد** يعتمد على عامل "الخبرة الثقافية" لكشف الفرق بين الموقف الأوروبي, والموقف الأمريكي من الإسلام؛ " فحتى عهد قريب كانت فرنسا وانجلترا مثلا تمتلكان إمبراطوريات إسلامية شاسعة/.../وتراثا طويلا متَّصلا من الخبرة المباشرة بالعالم الإسلامي، ويتجلى هذا في المبحث الأكاديمي الأوروبي المتميز الذي نسميه الاستشراق"[1], ويرى **إدوارد سعيد** أنه "مهما يكن العداء بين أوروبا والإسلام، فلقد نشأت خبرة مباشرة به، كما أبدى كثير من الشعراء والروائيين والعلماء-مثل جيته، وجيراردي نيرفال وريتشارد بيرتون وفلوبير ولويس ماسيون-إفتتانهم به الذي تجلى في إبداعاتهم وأعمالهم المرهفة المستلهمة من الإسلام[2].

وإذا كانت خبرة أوروبا عميقة بالعالم الإسلامي، فإن الأمر مختلف تماما بالنسبة للولايات المتحدة؛ "فالإسهام الأمريكي تحديدا في تاريخ الاستشراق يمكن التأريخ له بصورة تقريبية بالمرحلة التالية للحرب العالمية الثانية عندما وجدت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها في الموقع الذي كانت بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب، ولقد كانت التجربة الأمريكية قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة "[3]، كذلك يخلص **إدوارد سعيد** إلى أن "عدم وجود الماضي الاستعماري أو الاهتمام الثقافي طويل الأمد بالإسلام

---

[1]- إدوارد سعيد: **تغطية الإسلام** ، ص83.

[2]- المرجع نفسه، ص85.

[3]- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص 290.

في أمريكا يزيد من غرابة انشغالها إلى حد الهوس حاليا به، إذ إنَّ عدد الأمريكيين الذين يتمتّعون بخبرة التّعامل المباشر مع المسلمين بالغ الضآلة نسبيا"[1].

ما نفهمه من قراءة **إدوارد سعيد** في هذا السياق, هو أنّ التجربة الأوروبية التي توجهت إلى الشرق بحملاتها الاستشراقية لأغراض توسعية, كانت قد استندت إلى رصيد معرفي هائل عن الشرق وثقافته ومعتقداته, خاصة منها الإسلام , ليصاحب الاستشراق الكولونيالي استشراقا ثقافيا معرفيا، وهذه المعرفة الأوروبية بالشرق ومعتقداته -خاصة منها الإسلام- تقابلها معرفة سطحية, إن لم نقل جهل بهذا الدين في المجتمعات الأمريكية التي لا تكاد تعرف عنه شيئا, إلا عبر ما يصلها عنه من طرف الساسة ووكالات الأنباء, وخاصة عبر "التغطية الإعلامية" التي تجتهد في تشويه صورة الإسلام والمسلمين لأجل أغراض جيوسياسية بحتة، وبناء على هذا, لعله من البديهي أن تكون العوامل المساعدة على الحوار مع الآخر "الأوروبي" أكثر منها مع الآخر "الأمريكي" ولعل هذا ما تصدّقه شواهد وشهادات أوروبية كثيرة عن الإسلام والحضارة الإسلامية.

وإذا كانت العلاقة بين الإسلام والغرب-كما رأينا-يغلب عليها طابع الصّراع في أغلب الأحيان، فإنَّ الموضوعية العلمية تقتضي منّا أن نطرح جانبا, ولو لبعض الوقت "نظرية المؤامرة" لنقر بوجود الكثير من المنصفين-والحال هذه- في الغرب من علماء وفلاسفة ومفكرين وحتى رجال دين, ممن لديهم استعداد كبير لمدّ جسور السلام, وإشادة روح الحوار الموضوعي بين العالمين، خاصة وأن بعض الخطابات الغربية قد شهدت في الآونة الأخيرة مراجعة ونقدا وتطورا في النظر إلى الإسلام , وعطاءات حضارته عبر التاريخ الإنساني، مما أسهم في تشكيل نظرة إيجابية جزئية حوله يمكن أن تستغل لترقية الحوار، ولعل أهم هذه الخطابات على الإطلاق هو ما جاء على لسان الأمير **تشارلز** ولي العرش البريطاني في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد في أكتوبر1933،

[1]- إدوارد سعيد: **تغطية الإسلام**، ص84.

حيث يقول في مقتطف من محاضرته الشهيرة عن الإسلام والغرب: "هناك سوء فهم شديد بين العالمين الإسلامي والغربي هنا في بريطانيا/.../ إنَّ علينا أن نميز بين الأصولية المتطرفة وبين الصحوة الدينية التي تجعل المسلمين يتمسّكون بقيمهم ومثلهم العليا/.../إنّ التطرف ليس حكرا أو خاصا بالمسلمين، فعلى الجانب الآخر هناك تطرف مسيحي وتطرف يهودي بنفس الدرجة/.../لقد أسدى المسلمون خدمات كبرى إلى الحضارة والثقافة""[1].

وإذا كان عامل الدّين يمثل-والحال هذه- محور إشكالية الأنا مع الآخر والحوار بينهما، فإنه سيكون من الأهمية بمكان أن نكشف الغطاء في بحثنا هذا عن الرؤية الثيولوجية أو الدينية للآخر على مستوى الأديان والشرائع السماوية الثلاثة, لنعرف جوانب مما تحمله من رؤى وتصورات عن الآخر المختلف دينيا, وإذا كان الطابع الديني عموما هو ما يؤطّر الثقافة العربية, فإن الثقافة الغربية هي الأخرى وحسب ما تؤكده الكثير من الأبحاث والدراسات لا تعدم هذا الجانب (الديني)، لذلك فإننا "سنكون مخطئين إذا اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجّه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص عقلاني براغماتي لا غير"[2] ولذلك كما يؤكد **الجابري**"لا بد من التذكير مرة أخرى بأن الفكر الغربي اليوم يجمع بين الاثنين ويصف حضارته بأنها حضارة يهودية/مسيحية(Judeo- Chritienne) [3] .

وإذا كان المؤثر الديني أو العقدي هو من الموجهات المحورية التي تحكَّمت ولا زالت تتحكم في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر, سواء أكان حوارً أو صراعا، فإن هذا يجعلنا نجدد طرح التساؤلات:

---

[1]- عبد الودود شلبي: **الإسلام والغرب(خواطر وتجارب وذكريات)**، دار الآداب، القاهرة، مصر، 2004، ص115-117.

[2]- محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية**، ص135.

[3]- المرجع نفسه، ص142.

- من هو "الآخر" من منظور كل شريعة أو دين سماوي؟
- ما مدى إيجابية أو سلبية صورة الآخر من منظور كل منها؟
- ما طبيعة العلاقة التي يجب أن تحكم الأنا بالآخر على مستوى كل رؤية دينية؟
- إلى أي حد تحكمت وقد تتحكم الصورولوجيا الدينية في إدارة العلاقة مع الآخر على أرض الواقع ومن ثمَّ في إدارة أطروحة حوار الحضارات؟

ب- الحوار وإشكالية الأنا والآخر دينيا:

1- الأنا والآخر في اليهوديَّة:

إذا أردنا أن نكشف فلسفة ثنائية الأنا والآخر في الفهم اليهودي، فإنه يتوجَّب علينا التفتيش في ثنايا أوراق ومسارات النص الديني اليهودي, الذي يمثّل المرجع الرئيس الذي رُسمت وتُرسم من خلاله صورة الأنا والآخر، وكذا القوانين والتشريعات التي تحكم اليهوديَّ في علاقته بالآخر، وهنا علينا الرجوع إلى ما يعرف ب"الشريعة اليهودية*"، التي يراد من خلالها " الإشارة إلى النسق الديني اليهودي ككل"[1] ، وكما تثبت العديد من الدراسات والأبحاث, فإن "الشريعة اليهودية" تتكون من قسمين؛ فهناك الشريعة المكتوبة التي يمثلها التوراة, وهناك الشريعة الشفوية التي يمثلها التلمود.

فما المقصود بكلٍّ من الشريعة المكتوبة والشريعة الشفوية؟ وما الأحكام والمعاني التي تتضمنها كل واحدة من الشَّريعتين إزاء الأنا اليهودي والآخر (غير اليهودي) وإزاء العلاقة التي ينبغي أن تحكم اليهودي بغيره من "الآخرين"؟

---

*"يشير اليهود إلى عقيدتهم بكلمة "توراة"، أما مصطلح "اليهودية" فيبدو أنه ظهر أثناء العصر الهيليني للإشارة إلى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادات جيرانهم/.../وقد أصبحت كلمة "يهودية" و"توراة" كلمتين مترادفتين، ولكن ثمة اختلافات دقيقة بينهما؛ فمصطلح "اليهودية" يؤكد الجانب البشري, بينما يؤكد مصطلح "التوراة" الجانب الإلهي، ولذا يمكن الحديث عن "اليهودية العلمانية" بينما يصعب الحديث عن "التوراة العلمانية". عبد الوهاب المسيري: **موسوعة (اليهود واليهودية والصهيونية)**، مج5 (اليهودية...المفاهيم والفرق) ، ص02. موقع الدكتور المسيري المصدر:// http : arab-files.org

[1]- المرجع نفسه ، ص22.

1-1- الأنا والآخر في الشريعة اليهودية المكتوبة (التوراة):

يذهب **عبد الوهاب المسيري** إلى أن الشريعة المكتوبة: "هي إشارة إلى الشرائع التي تلقاها موسى مكتوبة، وتشير الكلمة بالدَّرجة الأولى إلى أسفار موسى الخمسة* ,ولكنها تشير كذلك إلى كتب الأنبياء, وكتب الحكمة, والأمثال باعتبار أنها هي الأخرى مدوّنة، ولكن هذه الكتب الأخيرة ليست ملزمة، ولذا يشار إليها بأنها: "يفري قبّالاه"؛ أي "كلمات التراث"[1].

وفيما يخصُّ الأنا والآخر وطبيعة العلاقة التي تحدّدها التوراة لهذه الثنائية, تذهب العديد من الأبحاث والدراسات التاريخية للقول إنَّ "أسفار التوراة قد أعيدت كتابتها في مرحلة السبي البابلي...فأصابها قدر كبير من روح الحقد على الأغيار، والتّعصُّب الأعمى ضدَّ جميع هؤلاء الأغيار[2]، ولعله-حسب ما تؤكد عليه الكثير من الدراسات-ليس أدلّ على هذا التَّعصب الأعمى عند اليهود من اعتقادهم "بفكرة الاختيار الإلهي" والتي تعتبر "مقولة أساسية في النسق الديني اليهودي"[3]، وهي فكرة ترتقي باليهودي إلى رتبة القداسة الإلهية، وحسب ما يذهب إليه **المسيري** , فإن فكرة الاختيار هي "تعبير آخر عن الطبقة الحلوليّة التي تشكلت داخل التركيب الجيولوجي اليهودي وتراكمت فيه، والثالوث الحلولي مكوّن من الإله والأرض والشعب, فيحل الإله في الأرض لتصبح أرضا مقدّسة ومركزا للكون، ويحلّ في الشعب ليصبح شعبا مقدسا وأزليا، وهذه بعض سمات الإله، وبهذا السّبب يشار إلى الشعب اليهودي بأنه "عم قادوس"؛ أي الشعب المقدس"[4]، وقد جاء في سفر التثنية : "إنك يا إسرائيل شعب مقدس للرب إلهك لأنك أنت مقدس للرب إلهك...

---

*سفر التكوين(Genesis)، وسفر الخروج(Exodus)، سفر اللاويين(Leviticus)، العدد(numbers)، التثنية(Denteronomy)، للتوسع: رقية العلواني وآخرون, : **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2008ص48-49.

[1]- عبد الوهاب المسيري: المرجع السابق، ص23.

[2]-محمد عمارة: **الإسلام والآخر (من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟)**، دار الشروق الدولية، ص49.

[3]- عبد الوهاب المسيري: **الموسوعة**، مج5، ص88.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إياك اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب، التصق الرب بكم واختاركم لأنكم أقل من سائر الشّعوب، بل من محبة الرّبّ إياكم،أخرجكم الرب بيد شديدة وفداكم من بيت العبودية من يد فرعون ملك مصر(التثنية٧/٨).[1]"

وإذا كان قد وقع الاختيار على اليهود من بين جميع شعوب الأرض ليكونوا "أبناء الله وأحباءه"-حسب زعمهم-بما يسبغ عليهم طابع "القداسة"، فسيصبح من البديهي إذا لهذه الأنا اليهودية أن تنظر من علياء لكل " الأغيار", وأن تنفصل عنهم في ترفّع له مبرراته العقدية، لذلك "فإن فكرة الاختيار على وجه العموم تؤكد فكرة الانفصال والانعزال عن الآخر, تعبيرا عن القداسة الناجمة عن الحلول الإلهي للشّعب"[2]، والتأكيد على فكرة الاختيار نجده مثبتا في العديد من مواضع التوراة كما جاء مثلا في سفر إشعياء الإصحاح التاسع والأربعون-والخطاب لصهيون-"وبالوجوه إلى الأرض يسجدون لك ويلحسون غبار رجليك "سفر إشعياء (٤٩/٢٣) وفي موضع آخر "وبنو الغريب يبنون أسوارك وملوكهم يخدمونك ...تنفتح أبوابك دائما... ليؤتى إليك بغنى الأمم وتقاد ملوكهم" سفر إشعياء(٦٠/٦٠).

انطلاقا مما سبق, نفهم أن فكرة "الاختيار" تمثل مفهوما محوريا في الشريعة اليهودية المكتوبة أو التوراة, وهي فكرة تكون في ظلّها الأنا اليهودية "أنا متفرّدة", ترتقي بتفردها إلى مستوى القداسة, مقابل "الآخر" الذي لا تتحقق كينونته إلا باعتباره "عبدا" لهذه الأنا المتسيّدة , وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى تماثل أو تباين الشريعة الشفوية مع هذا المضمون التوراتي في نظرته للأنا وللآخر؟

---

[1]- الكتاب المقدس: دار الكنائس في الشرق الأوسط, الطبعة الأولى, 1992م معتمد من الموقع www.inarabic.org/bible:

[2]- عبد الوهاب المسيري: **الموسوعة**، مج5، ص 89.

1-2- الأنا والآخر في الشريعة الشفوية (التلمود):

تتمركز الشريعة الشفوية حول ما يعرف "بالتلمود", والذي يبدو أنه بات يشكل مرجعا فاقت أهميته كتاب التوراة بالنسبة لليهود؛ "فحسب الرؤية اليهودية الحاخامية تلقَّى موسى في سيناء الشريعة أو التوراة الشفوية تماما كما تلقى المكتوبة/.../والشريعة الشفوية في اليهودية مجموعة فتاوى وأحكام وأساطير وحكايات وخرافات, وُضعت لشرح وتأويل أسفار العهد القديم، وتناقلتها حاخامات اليهود شفهيا على مدى قرون طويلة, ثم جُمعت ودُوّنت في القرن الثاني الميلادي في التلمود أساسا"[1]، وفي سياق حديثة عن الخلفيات التاريخية التي أسهمت في صياغة ومنحى التلمود, وفيما يحكم رؤيته للعالم, يخبرنا **المسيري** بأنَّ التلمود من حيث كونه تفسير للعهد القديم , فإنَّ هذا التفسير الحاخامي "جاء بما يتناسب مع وضع اليهود باعتبارهم جماعات منتشرة في العالم، وليس باعتبارهم شعبا مستقلا في أرضه, وله عاصمته وهيكله وديانته المرتبطة بالأرض والعاصمة والهيكل"[2].

وفي وصل هذا الكلام بنظرة التلمود إلى الآخر, ومدى اختلافها أو تناغمها مع ما ورد في التوراة , يفيدنا **محمد عمارة** بأن "الشروح والتعليقات التي مثلت التلمود البابلي-والذي غدا أكثر محورية في الفكر والحياة اليهودية من التوراة-قد اصطبغت هي الأخرى بالعنصرية التي كانت طابع تلك المرحلة في حياة وتاريخ اليهود"[3].

وفي السياق ذاته, تعتبر **رقية العلواني** أنَّ التلمود من أكثر النصوص الدينية عنصرية عند اليهود، خاصة في ظل ما يطرأ عليه من تأويلات مستمرة تجعل من القطيعة مع الآخر ووضعه في مرتبة دونية ركنا قارًّ, بل ومقدّسا ؛"فقد ساهمت النصوص التّلمودية وأقوال الحاخامات في تكريس اتجاه اليهود عن الأغيار ووسعوا نطاقه، وعلى هذا نجد

---

[1]- عبد الوهاب المسيري: **الموسوعة**، مح5، ص23.

[2]- عبد الوهاب المسيري: **اليد الخفية(دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية)**، دار الشروق، ط2، القاهرة، مصر، 2001 ص26.

[3]- محمد عمارة: المرجع السابق، ص49.

عددا كبيرا من النصوص التّلمودية يسهم في هذا الفصل والانعزال ويعززه"[1] لعل هذا الكلام يقودنا إلى الرغبة في معرفة تمظهرات الآخر غير اليهودي في المرآة التّلمودية, وهذا ما يعكسه جانب من النصوص الواردة في التلمود-كما أوردتها الموسوعة اليهودية- حول (الأغيار) وكيفية تعامل اليهود معهم:[2]

1. اليهود هم البشر أما غيرهم فهم ليسوا من البشر بل وحوش وشياطين.
2. العكومي (غير اليهودي) مثل الكلب-حقا إن الكتاب المقدس يعلمنا أن نقدر الكلب أكثر من غير اليهودي-رغم أن الرَّب خلق (الأغيار)، إلا أنهم مع ذلك حيوانات آدمية، ولأن اليهودي لا يخدم من قبل حيوان، كانوا في صور آدمية.
3. المرأة الحامل من الأغيار ليست أفضل من الحيوان الحامل.
4. أرواح غير اليهود جاءت من أرواح غير نقيَّة تسمى خنازير.
5. على الرّغم من أنَّ اليهود لهم ذات التركيب الجسدي لليهود إلا أنهم في المقارنة كما نقارن بين القرد والإنسان.
6. تناول الطّعام مع غير اليهودي كتناوله مع الكلب.
7. يجوز قتل غير اليهودي.
8. كل يهودي يريق دم يهودي فإنما هو يقدم أضحية للرَّب.
9. ضرب اليهودي كضرب الرَّب، وإذا ضرب غير يهودي يهوديا فلا بد من قتله.

1-3-الأنا والآخر في الفكر المعاصر لدى الجماعات اليهودية:

إذا كانت نزعة العداء للآخر أو الأغيار-حسب التعبير التلمودي- قد وجدت ما يبررها ويزيدها تطرّفا وضراوة في تعليمات التلمود لتُترجم بذلك إلى أفعال وممارسات اجتماعية وسياسية، فإنَّ الحركة الصُّهيونية تعدّ من أبرز نتاجات هذه النصوص وهذا الفكر التلمودي عدائية للآخر في عصرنا الحالي؛ ذلك أن فكرة الصهيونية "قد كرَّست

---

[1]- رقية العلواني وآخرون: المرجع السابق، ص61.

[2]- المرجع نفسه، ص64-65.

عزل اليهود عن الآخرين, وأكدت أهمية الاهتمام بالهوّية القوميّة والحفاظ عليها، وعدم الذّوبان في (الآخر) أو الاندماج معه، وتأكدت هذه الفكرة بعد إنشاء الدّولة الصهيونية التي انطلقت من فكرة استبعاد الأغيار وتأكيد الفصل عنهم"[1].

وإذا كانت الحركة الصهيونية ببعدها العدائي العنصري ضد الشعوب غير اليهودية تعدُّ "الابن الشرعي" للتعاليم الواردة في نصوص التّلمود، فإنَّ هذه الحركة السياسية قد سنَّت هي الأخرى تعاليم لم تخرج فيها عن جلباب الفكر التلمودي؛ حيث "ترتكز تعاليم الحركة الصهيونية على ترسيخ مفهوم (الوطن القومي لليهودي) الذي يعيش فيه شعب يهودي له تراثه القومي عبر التاريخ، كما تؤكِّد محوريَّة اعتبار الشعب اليهودي (شعب الله المختار) الذي هو فوق كل الشعوب التي سُخِّرت لخدمته، وتتوسل إلى ذلك بطرق منها: إحياء اللغة العبريَّة في جمع الشَّتات اليهودي، وتعزيز الارتباط بالأرض، وتنمية العنصرية تجاه الآخر"[2].

وعلى الرغم من نزعة "الإقصاء" التي طبعت الفهم الديني اليهودي بميسمها, والتي أثبتتها نصوص التوراة والتلمود على حد سواء ,فهناك من الدارسين من يرى مخالفة الصّواب في الاحتكام إلى هذه النصوص والنظر إليها باعتبارها وحدها مرجعا نهائيا للكشف عن معالم الآخر اليهودي بفكره وإيديولوجيته ورؤيته للعالم ؛ففي إطار انتقاده لنظرية المؤامرة التي تبنَّاها الكثيرون من أعداء اليهود, والتي يرون من خلالها أن اليهود هم وراء كل ما يطرأ في العالم من خراب بسبب تمثلهم للأفكار والتعليمات التلمودية، ومن حيث إقرارُه بكون "التلمود ليس كلاًّ متجانسا كما أنَّ اليهود ليسوا على معرفة بما جاء فيه ككلّ، وهو لا يحدِّد سلوك كافَّة اليهود في كل زمان ومكان" [3]، يرى **المسيري**- بعد عرضه للكثير من الأفكار التلمودية المتطرفة-أنّ "من يحوِّل التلمود إلى نموذج

---

[1]- رقية العلواني وآخرون: المرجع السابق، ص71.

[2]- المرجع نفسه، ص73.

[3]- عبد الوهاب المسيري: **اليد الخفية**، ص 34.

تفسيري لسلوك اليهود أو أعضاء الجماعات اليهودية (كما يفعل الكثير من الدارسين) يكون قد حكم على نفسه بالانفصال عن الواقع والفشل الذَّريع في التنبؤ"[1]

كما يذهب **المسيري** بعد تأكيده على أثر الظرفية التاريخية في صياغة فكر التلمود, إلى أن هذا الأخير يضم أيضا أفكار متناقضة جدّا بخصوص الأفكار المحورية ذاتها، ويذهب إلى كون المعادين لليهود يقتصرون عادة على اقتباس الأفكار السّلبية الحلولية الانعزالية وحدها, متجاهلين الأفكار الإنسانية, وحتى يبرهن **المسيري** على "مدى عمق التناقض" الذي يطبع التّلمود, نجده يقتبس بعض النصوص ذات البعد الإنساني، ومن بين الأمثلة التي أوردها **المسيري** والتي تدل على التناقض الذي يطبع التلمود, أنه "جاء في جطين (٦/٦) أن أحد الحاخامات قد أوصى بإطعام فقراء الأغيار مع فقراء اليهود وبزيارة مرضاهم مثلما نزور مرضانا، وأن يدفن موتاهم مع موتانا حتى تدعم سبل السلام"[2].

وفي السياق ذاته دائما, تذهب **رقية العلواني** إلى "عدم جدوى تفسير مفهوم (الآخر) والبحث عنه لدى الجماعات اليهودية من خلال العودة إلى الدراسات التوراتية والتلمودية فقط ، وكثرة الاستشهاد بها في سبيل تأكيد البعد التوراتي المقدس للموضوع-كما هو الحال في عدد من الدراسات-مع إغفال شبه تام للظرفية التاريخية المتغيرة المحيطة بها[3], ولعل فحوى هذا الكلام تقضي ضرورة تدبّر فكر الآخر في سياقاته الحياتية والتاريخية المختلفة, دون الاحتكام إلى معطيات نمطية تعميمية نهائية تقولب هذا الآخر في جملة تصورات تعميمية اختزالية, يكون في ظلها الآخر اليهودي هو الآخر التوراتي التلمودي في كل زمان ومكان.

---

[1]- عبد الوهاب المسيري: **اليد الخفية**، ص 34.

[2]- نقلا عن: المرجع نفسه ص 37.

[3]- رقية العلواني وآخرون:المرجع السابق, ص 76-77.

2- الأنا والآخر في النصرانية:

2-1 - الكتاب النصراني المقدس ورؤيته للآخر:

إذا أردنا أن نكشف رؤية النَّصرانية للآخر، فلابد أن نرجع إلى المصدر الدّيني الذي تعمل بمقتضاه الكنائس النَّصرانية في إدارة رؤيتها للآخر ، وكيفية التعامل معه؛ "فرؤية الكنائس المسيحية للآخر وللعلاقة بالآخر، هي في أساسها واحدة مشتركة بين الجميع، وهي نابعة من الكتاب المقدس ومن أساسيات الدّين المسيحي"[1], وحسب **محمد فاروق الزين** "تطلق في العربية عبارة "الكتاب المقدس" اختصاراً ترجمة لما يسمى في الانجليزية والفرنسية "Bible"؛ أي الكتاب المسيحي المقدس، وهو يشمل-من ضمن أمور عديدة أخرى-على أساس العقيدة المسيحية"[2]، وينقسم إلى قسمين رئيسين أولهما العهد القديم "*وثانيهما العهد الجديد**.

أما نظرة العهد القديم إلى الآخر(وفق التفسير المسيحي) فترتكز على ثلاثة أسس؛ وهي "الخلق" و"الخطيئة" و"تاريخ الخلاص", وهي أسس فصَّل فيها القول **الأب كريستيان فان نيسبن*** ويمكن تلخيصها كالآتي: [3]

---

[1]- رقية العلواني وآخرون:المرجع نفسه، ص81.

[2]- محمد فاروق الزين: **المسيحية والإسلام والاستشراق**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط2، 2002، ص45.

* وهو أول أقسام الكتاب المسيحي المقدس "وهو الكتاب اليهودي الذي قبلته المسيحية جزءا من كتابها المقدس باعتبار تسلسل النبوات من عهد إبراهيم عليه السلام"، ويتكون العهد القديم من "أسفار التوراة والأسفار التاريخية والأنبياء والمزامير وأسفار الحكمة" محمد فاروق الزين: المرجع السابق، ص45.

** يقصد بالعهد الجديد "الكتاب الخاص بالمسيحيين فقط/.../ وهو مكوّن من 28 سفرا يطلق مجازا اسم الأناجيل Gospelsعلى الأسفار الأربعة الأولى من العهد الجديد، وهي أسفار منسوبة إلى متى ومرقس ولوقا ويوحنا. محمد فاروق الزين: المرجع السابق، ص47-48

* أستاذ الفلسفة بكلية الدراسات الإنسانية واللاهوتية بالقاهرة.

[3]- رقية العلواني وآخرون: المرجع نفسه، ص82-84.

1- الإنسان هو أساسا كائن جماعي صاحب علاقة بغيره، وبكون هذا الإنسان هو جماعة متَّسمة بالمساواة في الاختلاف، أي بعلاقة الغيرية، هو وحدة في تميُّز.

2- يصف سفر التكوين وجود الخطيئة في الجماعة البشرية بطرق متعدّدة نجد من ضمنها تحول بناء الحضارة إلى أعمال الكبرياء، كما تعبّر عنه قصة بناء برج بابل أن نتيجة هذا التكبر هو عدم التفاهم بين الناس، فيتحول الاختلاف الذي هو صفة إيجابية للإنسان ,إلى خلاف وعدم قدرة على التفاهم بين الناس (تكوين١١).

3- إنَّ من ضمن عناصر تاريخ الخلاص دعوة الله للناس واختياره لهم, واختيار الله للإنسان لم يقصد أن يكون ضد الناس (الآخرين) ولكنه من أجلهم، ونجد هذا القصد من الاختيار بكل الوضوح في سفر التكوين, عندما يحكي اختيار الله لإبراهيم ودعوته: "انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك، وأنا أجعلك أمة كبيرة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة... ويتبارك بك جميع عشائر الأرض" (تكوين١٢/٣٠١)، وهذا هو الحال في جميع الاختيارات أيضا عندما يختار شعبا، يكون هذا من أجل الجميع، وكلما يضع الشعب يده على هبة الله واختياره له ويتكبر، يخون هذا الشعب معنى الاختيار ويفسد الأوضاع ويفقد ثمر الاختيار.

أما نظرة العهد الجديد إلى الآخر, فتظهر من خلال أقوال المسيح عليه السلام؛ "فالعهد الجديد محوره شخص يسوع المسيح ذاته، والنظرة إلى الآخر تظهر -أولا- في أقوال المسيح وأعماله ومواقفه"[1]؛ فعن معاني السَّلام والتَّعايش والرَّحمة والتَّسامح ومعاملة الناس بالحسنى, تذكر الروايات عن المسيح عيسى عليه السلام في إنجيل متى- وهو من أقدم الأناجيل المسيحية: "هنيئا للمساكين في الرّوح، لأنَّ لهم ملكوت السماوات والأرض، هنيئا للمحزونين لأنهم يعزون، هنيئا للودعاء لأنهم يرثون الأرض، هنيئا للجياع وللعطّاش إلى الحق لأنهم يشبعون، هنيئا للرحماء لأنهم يرحمون، هنيئا لأنقياء القلوب لأنهم يشاهدون الله، هنيئا لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون، هنيئا للمضطهدين

[1]- رقية العلواني وآخرون: المرجع نفسه, ص85.

من أجل الحق لأن لهم ملكوت السماوات، هنيئا لكم إذا عيَّروكم واضطهدوكم وقالوا عليكم كذبا كل كلمة سوء من أجلي، افرحوا وابتهجوا لأن أجركم في السماوات عظيم، هكذا اضطهدوا الأنبياء قبلكم"[1]

– ويقول المسيح ذاته في التطويبات: "طوبى للساعين إلى السلام فإنّهم أبناء الله يدعون"[2]

– كما نقرأ في إنجيل متىّ عن المسيح قوله "سمعتم أنّه قيل العين بالعين والسِّن بالسِّن، أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير بل من لطمك على خدّك الأيمن، فاعرض له الآخر سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك وأبغض عدوّك، أما أنا فأقول لكم: أحبّوا أعداءكم وصلّوا من أجل مضطهديكم، لتصيروا بني أبيكم الذي في السماوات...فإن أحببتم من يحبّكم فأيّ أجر لكم؟ أو ليس العشَّارون يفعلون ذلك؟ إن سلمتم على إخوانكم وحدهم فأي زيادة فعلتم؟ أو ليس الوثنيون يفعلون ذلك؟ فكونوا أنتم كاملين كما أنّ أباكم السّماوي كامل"[3]

يتضح إذا من خلال النماذج التي قمنا بعرضها, أنَّ الأساس الذي قامت عليه شريعة عيسى عليه السلام هو الحب الذي يسمو بالنّفس الإنسانية إلى آفاق بعيدة, ولعل هذا هو سبب وصف الكثيرين للشريعة المسيحيّة ب"شريعة الحب".

2-2- الحوار مع المسلمين من المنظور المسيحي المعتدل:

إذا كان من مسلَّمات الكنيسة المسيحية أنَّ الخلاص لا يكون بحال من الأحوال خارج الكنيسة، وخارج تعاليم المسيح عيسى عليه السلام-كما تفهمها الكنيسة-فإنَّ هذا الأمر لم يمنع من وجود مواقف موضوعية صادرة عن مؤسسات دينية مسيحية رسمية, علما أنَّ ما

[1] العهد الجديد إنجيل متى، الاصحاح١٢/٣.

[2] العهد الجديد, إنجيل متى ٩/٥.

[3] العهد الجديد , متى٣٨/٥-٤٨.

صدر عن هذه المواقف لا يتناقض مع وجهة نظر المسيحيَّة في حدِّ ذاتها، الأمر الذي يعكسه بشكل واضح ما صدر عن المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني الذي دعا إليه "البابا يوحنا الثالث والعشرون"، حيث جاء في القرارات الصادرة عن المجمع بتاريخ (1965/10/28م), بيانا يتعلق بالمسلمين والعلاقة معهم، وقد ورد فيه: "تنظر الكنيسة بعين الاعتبار إلى المسلمين الذين يعبدون الله الأحد، الحيّ القيوم، الرحمان القدير، فاطر السماوات والأرض، والذي خاطب البشر، والذين يجتهدون في أن يخضعوا من صميم الفؤاد لأحكام الله حتى ولو كانت خفية [أي: العقائد الغيبية]، كما خضع له إبراهيم الذي يشير إليه الإيمان الإسلامي بطيب خاطر.

وهم وإن كانوا لا يعترفون بالمسيح كإله، إلا أنهم يجلّونه كنبيّ، ويكرمون والدته العذراء مريم، بل وأحيانا يذكرونها بكلّ تقوى، وعلاوة على ذلك, فإنّهم يترقبون يوم الدينونة، حيث يجازي الله جميع الناس الذين يقومون من بين الأموات، وهذا ما يجعلهم يقدرون الحياة الأبدية، ويعبدون الله، خاصة بالصلاة والزّكاة والصّيام, وإن كانت قد نشبت منازعات وعداءات غير قليلة بين المسيحيين والمسلمين على مدى الأجيال، فإن المجمع المقدس يهيب بالجميع أن ينسوا الماضي ويعملوا بإخلاص على إحلال التفاهم المتبادل بينهم، ويتعاونوا على حماية وتعزيز العدالة الاجتماعية والقيم الأدبية والحرّية للنّاس أجمعين"[1]

وقد كانت هذه التصريحات التي وردت من جهة رسمية لها وزن ثقيل في العالم النَّصراني كالمجمع المسكوني الفاتيكاني, واحدة من أهم الجسور التي مدها الجانب النصراني لرأب الصدع بين أتباع الأديان, وتذليل صعاب الحوار بينهم ؛فقد " أحدث المجمع الفاتيكاني الثاني برأي الأب موريس برومانس ثورة ورحية بكل معنى الكلمة، إذ

[1]- نصري سلهب: **لقاء المسيحية والإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1970، ص43. النص موجود كذلك في موقع الكنيسة بتاريخ(2009-05-14) :http// www coptcatholic net/file-lib php? hash

دعا إلى العودة إلى الأصل الإنساني الواحد، وإلى إعادة النظر في التاريخ وتزكية الضمائر كما أنه أطلق نظرة جديدة في العلاقات بين الأديان"[1].

إذا كانت كل من الرؤيتين اليهودية والنصرانية قد حملت صورا مختلفة للآخر عكستها كتبها المقدسة-حسب ما أتيح لنا في مصادر بحثنا-فإنه من البديهي أن يحمل الدين الإسلامي باعتباره "دينا آخر" مفهوما ورؤية وتصورا -قد يكون إيجابيا أو سلبيا- للآخر وهنا نتساءل:

من هو الآخر في الإسلام (القرآن والسنة النبوية)؟ وما الذي يجعل من الآخر آخرا في هذا الدين؟ ما التسميات والصفات التي ظهر بها الآخر في النص القرآني والمنهاج النبوي؟ ما منهاج التعامل مع الآخر في دين الإسلام عموما؟

3- الأنا والآخر في الإسلام:

3-1- من هو الآخر من منظور إسلامي؟

لاشكَّ في أنَّ الدين الإسلامي ممثَّلا في القرآن والسُّنة النبوية, يحمل رؤية للأنا والآخر هي في عمومها نابعة من القاعدة العقدية والإيمانية التي قام عليها هذا الدين؛ فقد "تضمن النص القرآني والنبوي تصورا عاما عن "الإنسان من جهة", وعن "الإنسان المسلم" من جهة ثانية، وعن الآخرين الذين دخل معهم المسلمون في علاقة حوار سلمية أوسجالية متوترة أو حربية دموية"[2].

وإذا كان "الآخر" في كثير من الأحيان يحوي بداخله "آخرين" يجمع بينهم عنصر "الاختلاف عن الأنا"، فهناك من يذهب في تحديده للآخر في الإسلام انطلاقا من انتمائه لهذا الدين (الإسلام) من عدمه، ليكون الآخر بذلك "آخرون" , وهم حسب بعض الباحثين"

---

[1]- عبد الحليم آيت أمجوص: المرجع السابق، ص175.

[2]- نادر كاظم: **تمثيلات الآخر(صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، 2004، ص116.

أصناف كثيرة يجمعهم جامع واحد وهو عدم الدخول في الإسلام"[1]، ويحتكم **الشهرستاني** إلى ذات العامل (الانتماء الديني) لنجد بذلك أن الآخر في الإسلام مقسم إلى ثلاثة أقسام؛ فهؤلاء الآخرون "إما أن يكونوا ممن لديه كتاب منزل محقق، مثل: اليهود والنصارى، وممن له شبهة كتاب مثل: المجوس والمانويّة، وممن له حدود وأحكام دون كتاب مثل: الفلاسفة الأُوَّل, والدهرية ,وعبدة الكواكب والأوثان, والبراهمة"[2].

وإذا كان عدم الدخول في الإسلام هو ما يجمع بين هؤلاء ليجعل منهم آخرون عموما بالنسبة للأنا (المسلمون)، فإنَّ هؤلاء الآخرون "هم عند التحديد يمثلون المشركين من قريش، والمشركين من أهل الكتاب من اليهود والنصارى"[3].

وقد جمعت الآية الكريمة في سورة الحج أسماء غالبيتهم، قال الله تعالى: "**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّـــهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّـــهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿الحج,١٧﴾** ، وهناك آيات أخرى تتحدث عن أصناف آخرين كالدّهرية مثلا, من ذلك قوله تعالى: "**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿الجاثية,٢٤﴾** "[4].

3-2- الآخر وتحوّلات الصورة في النص القرآني:

يذهب الكثير من الباحثين إلى كون صورة الآخر بأسمائه وصفاته(سلبا وإيجابا) في النص القرآني, تتماشى مع ما طرأ على العلاقة مع الأنا المسلم من تحولات على أرض الواقع ؛"فالتصور الشمولي للإنسان وهذا الاعتقاد بوحدة الأديان السماوية, لم يكونا قادرين على منع الصّدام على أرض الواقع بين المسلمين من جهة, والمشركين واليهود من جهة

---

[1]-[1] - نادر كاظم: المرجع السابق، ص487.

[2]- الشهرستاني: **الملل والنحل**، تح محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، لبنان، 1986، ج1، ص37.

[3]- نادر كاظم: المرجع السابق، ص116.

[4]- المرجع نفسه، ص118-119.

ثانية"[1]، وتبعا لذلك فقد كانت تمظهرات الآخر وصوره في النص القرآني مرتبطة بسياق علاقات الأنا (المسلم) مع الآخر(غير المسلم) من جماعات مناوئة في مكة والمدينة، ولذلك "بدأت الصور السلبية للجماعات المناوئة في الظهور، فالكفار والمشركون نجس "إنما المشركون نجس" وضالّون، وضلالهم أشد من ضلال الأنعام، وهم يعيشون في جهل شامل وبدائي، وبحسب المصطلح القرآني، فإنهم يعيشون عيشة جاهلية"[(2)].

وإذا كان للآخر (غير المسلم) صور وتمظهرات متعددة يجمع بينها رابط عدم الدخول في الإسلام، فإنَّ أكثر ما يهمنا في سياق بحثنا عن الآخر في الشرائع السماوية هو "الآخريْن الكتابيَّيْن"؛ ونعني بهما اليهود والنصارى، "وأما مصطلح اليهود والنصارى فهما مصطلحان مَدنيَّان، وبدله استعمل مفهوم "أهل الكتاب" لأول مرة في الفترة المكية الأخيرة بعد أن كان الكفّار ومشركو قريش هم الآخر المناوئ الأبرز للوجود الإسلامي، إلا أنَّ مصطلح "أهل الكتاب" سيتكرر استعماله بشكل متواتر في الفترة المدنية الأولى للإشارة إلى اليهود والنصارى"[(3)].

وكما يبدو واضحا فإن مصطلح "أهل الكتاب" الذي أُطلق في النص القرآني وأريد به أتباع الديانتين اليهودية والنصرانية, هو مصطلح لطيف محايد يخلو من كل ما من شأنه أن يوحي بنوع من الصدام أو الصراع، مما يجعل من الآخر "الكتابيّ" آخرا "من الدرجة الثانية" بعد كفار قريش، لكن هذا المصطلح سيعرف تحولا وتغيُّرا على مستوى النص القرآني ؛"فحين دخل الإسلام في صراع مسلح مع جماعات اليهود في المدينة (بنو قينقاع، بنو النّضير، بنو قريضة)، بدأ مصطلح "أهل الكتاب" يتراجع لصالح مصطلح "هود" و"نصارى" مع ذمّ واضح لليهود، وامتداح للنصارى دون الكف على مجادلتهم نهائيا، قال تعالى:" **لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً**

---

[1] - نادر كاظم: المرجع نفسه, الصفحات نفسها.

[2] - المرجع نفسه، ص119.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿المائدة,٨٢﴾ "[1].

نفهم من هذا أن عامل الصّراع أو الصّدام على أرض الواقع بين الأنا المسلم والآخر الكتابي (غير المسلم), قد تلاه تغّير وتحول على مستوى المصطلح من أهل الكتاب إلى "هود" و"نصارى", ونفهم أيضا أن النظرة القرآنية للآخر "النصراني" تختلف عن نظيرتها للآخر "اليهودي"؛ فإذا كان النص القرآني قد أثنى في مواضع متعددة على النصارى وتسامح معهم، فإنه قد تضّمن صورة سلبية عن اليهود؛ "فمن خصائصهم الجشع والحرص على الدنيا, والخيانة والغدر والمساومة حتى في الأمور الدّينيّة, والاستكبار والتعامل مع الآخرين بغطرسة واستعلاء، والكذب والتحريف والجبن والسفاهة والتآمر، والإفساد في الأرض وقسوة القلوب..."[2].

وقد تكون عرقلة اليهود للدعوة الإسلامية الناشئة في المدينة وعداؤهم لها من بين أهم الأسباب التي جعلت نظرة الأنا المسلم -والنص القرآني عموما- تختلف عن مثيلتها للآخر النصراني، غير أن خلفيات هذه الصورة السلبية للآخر اليهودي في النص القرآني تحكمها-ولا شك-أسباب كثيرة ومتعددة لا يتسع مقام الدراسة ولا طبيعتها للولوج في تفاصيلها.

3-3- من دستور العلاقة مع الآخر في الإسلام:

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن احتكاك الأنا بالآخر مهما كانت صفته هو أمر لا مناص لتجنبه أو إنكاره، بل إن فصل أحدهما عن الآخر (واقعيا، فلسفيا، اجتماعيا، دينيا...) يكاد يكون ضربا من الخيال! ولذلك فإن الأنا(المسلم) مثلا لا يمكن له-والحال هذه-أن يتواجد في انفصال تام عن آخره (اليهودي، النصراني...)، بل إن "الرؤية

---

[1]- ال نادر كاظم:مرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- المرجع نفسه، ص120.

الإسلامية العقدية والفكرية- والتي تجسدت في تاريخنا الحضاري واقعا معاشا عبر القرون-ترى أن الأصل والسنة والقاعدة والقانون هو التّنوع والتّمايز والاختلاف"[1], لذلك فإنّ الأساس والأصل بل وناموس الطبيعة, كلها تقضي بنوع من التواصل مع المختلف, ومنهاج تواصل الأنا (المسلم) مع الآخر (غير المسلم) هو ما تم إيضاحه, بل وتقنينه بشكل محدَّد في الإسلام؛ حيث "وضع القرآن الكريم قاعدة تعد الدستور الأساس في معاملة المسلمين لغيرهم من الناس، وذلك في قوله تعالى"**لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿الممتحنة,٨﴾** "وفيها بيَّن الله جلَّت قدرته القاعدة الإسلامية الكبرى في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم/.../فيجعل المقاطعة خاصة بحالة العداء والعدوان، أما عندما ينتفي العداء والعدوان، فهو البر لمن يستحق البر، وهو القسط في المعاملة والعدل، وهذه القاعدة هي أعدل القواعد وأكثرها انسجاما مع طبيعة هذا الدّين ووجهة نظرته إلى الحياة الإنسانية، بل نظرته الكلية لهذا الوجود"[2].

وفيما يلي من أسطر سوف نعرض مثالين لدستور العلاقة مع الآخر غير المسلم في الإسلام، وذلك على صعيدين؛ أحدهما اجتماعي والآخر عقدي.

3-3-1- الإسلام والآخر اجتماعيا:

يذهب الكثير من الباحثين ومن المصادر التاريخية, إلى أنّ الإسلام قد حفظ للآخر في مجتمع المسلمين حقوقا تجعله يعيش بينهم في مأمن وارتياح؛ ذلك أن الشّريعة الإسلامية تمنع أي أذى من أي نوع يلحق بغير المسلم في مجتمع المسلمين أو خارجه؛ ففي مجتمع المسلمين مثلا يتبدَّى إنصاف الشريعة الإسلامية في حرصها على من يُطلق عليهم "أهل الذمة"، ومن ذلك إعطاء الحرية للآخر الذميّ في اقتناء وامتلاك بعض السِّلع والتصرف

[1]- محمد عمارة: المرجع السابق، ص17.

[2]-عبد الحليم آيت أمجوض: المرجع السابق، ص221-222.

فيها, على الرغم من كونها من السلع المحرمة على المسلم والتي لا يجوز له التعامل بها؛ حيث "اعتبرت الشريعة الخمر والخنزير سلعا لا قيمة لها أبدا عند المسلمين، فلو أنّ مسلما قام بإتلاف هذه السلع لمسلم لما وجبت عليه الغرامة المالية أو التأديب، لأنه بفعل الإتلاف هذا، إنما يتقرب إلى الله تعالى، ولكن إذا كانت هذه السلع ملكا لذميّ وأتلفها مسلم كان ضامنا لها، لأن المسلمين قد أُمروا بتركهم وما يدينون وهذا رأي فقهاء الحنفية والمالكية وغيرهم."[1].

ولعل من أبرز صور الإنصاف للآخر في مجتمع المسلمين, ما تعلق منه بحفظ الشريعة الإسلامية لأموال أهل الذمّة وممتلكاتهم؛ "فلا يوجد خلاف بين الفقهاء في إقامة حدّ السَّرقة-وهو القطع-على المسلم إذا سرق من الذمّيّ وتحقّقت أركان وشرائط القطع، وارتكاب الجريمة، لأن مال الذميّ معصوم مثل مال المسلم"[2]، وعلى الرغم مما يذهب إليه البعض في كون "الفكرة التي تقول إن جماعات "الكتاب" ؛أي الكتاب المقدس يجب وضعها تحت حماية المسلمين لم تعد مقبولة اليوم لأن الأمر يتعلق بوضع دوني لم يخل يوما من إهانات."[3]، فإنه يصعب مجانبة الصّواب وتجاهل ما حفل به تاريخ الإسلام من تعايش واعتراف بالآخر المختلف عنه؛ "فقد وضع الإسلام بروتوكولا للتّسامح في عصر كانت فيه المجتمعات المسيحية لا تسامح بشيء، وقد كان هذا "البروتوكول" ولقرون عديدة وفي العالم كله أكثر أشكال التعايش تقدما"[4]، وإذا ما أتينا على ذكر فلسفة أو ثقافة التعايش مع الآخر, فإنه يتوجّب علينا طرق جملة من القضايا والمُحدِّدات التي بإمكانها أن تكون معيار لتطبيق منطق التَّعايش من عدمه في مجتمع من المجتمعات، أو في معتقد من المعتقدات، ولعل قضية التَّعايش الدّيني أو العقدي مع الآخر (غير المسلم) في مجتمع الإسلام هي "قضية القضايا التي تعامل مع المسلمين حولها الغرب المعاصر على أنّ

---

[1]- صابر طعيمة: المرجع السابق، ص491.

[2]- المرجع نفسه, الصفحة نفسها.

[3]-Amine Maalouf. **les identités meurtrières**, Edition grasset et fasquelle,1998 ,p68.

[4]-Amine Maalouf: ibid, p68.

الإسلام دين عنصريّ منغلق متعصّب، لا يحترم عقائد الآخرين حتى ولو كان لهم شبهة كتاب"[1], وهنا نتساءل:

إلى أي حدّ يمكن أن يكون هذا الادعاء صحيحا? وإلى أي حدّ يحترم الإسلام حرّية الفكر والعقيدة للآخر عموما, ولليهود والنصارى خصوصا? وكيف صوَّر كل من النص القرآني والنبوي الشريعتين اليهودية والنصرانية?

3-3-2- الإسلام والآخر فكريا وعقديا:

لو تحدثنا عن الناحية العقدية للمسلمين, فسنجد أنَّها تستند إلى مُسلَّمةِ ختاميّة رسالة الإسلام وشموليتها للأديان السماوية؛ حيث "يعتقد المسلمون أن دينهم هو الحق المبين, وأنّ ما عداه هي ديانات حُرّفت ونسخت بالإسلام أو ضلالات وقع فيها البشر جهلا منهم بحقيقة الدين والمعتقد/.../ وقد عمل المسلمون على استمالة الأمم والشعوب التي اختلطوا بها إلى الإسلام، وذلك بما أتاهم الله من حجة ظاهرة وخلق قويم ودين ميسَّر تقبله الفطر ولا تستغلق عن فهم مبادئه العقول"[2].

وإذا كانت الدَّعوة إلى دين الإسلام هي إحدى الركائز التي شُيِّد على أساسها هذا الدين منذ ظهوره لأول مرة في جزيرة العرب وإلى يومنا هذا، فإن القاعدة العامة التي انطلقت منها هذه الدعوة واستمرت عليها هي "قاعدة حتمية التنوع والاختلاف"، وهذا ما يذهب إليه **محمد عمارة** الذي يعتبر أن"الرؤية الإسلامية العقدية والفكرية-والتي تجسدت في تاريخنا الحضاري واقعا معاشا عبر القرون-ترى أن الأصل والسنة والقاعدة والقانون هو التنوع والتمايز والاختلاف"[3]، وإذا كان هذا الباحث يذهب إلى أن الإيمان بسنة وحتمية الاختلاف (أنا /آخر) هو "رؤية إسلامية وعقدية" , فذلك لأن هذه الرؤية قد برزت

---

[1]- صابر طعيمة: ص500.

[2]- كارم السيد غنيم: **حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم**، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: quran- m.com/quran/article/2163

[3]- محمد عمارة: المرجع السابق، ص17.

وتركزت في مواضع عديدة من الكتاب المقدس للمسلمين في النص القرآني ، والذي يرى أن التّعدد والتّنوع لا يقتصران على المخلوقات في أشكالها وألوانها وحسب، وإنما التعدد في شرائع البشر ومعتقداتهم، وهذا ما يذهب إليه **كارم السيد غنيم** في قوله إن "اختلاف البشر في شرائعهم هو أيضا واقع بمشيئة الله تعالى ومرتبط بحكمته ، يقول تعالى: **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّـــهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـــكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّـــهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿المائدة,٤٨﴾**"[1]

وإذا كان هذا النَّهج القرآني لا يدع مجالا للشكّ في كون الاختلاف عموما، والعقدي خصوصا, يمثل عقيدة إسلامية راسخة، فإن مبدأ الحرية الدينية يمثل منهاجا قرآنيا عاما يؤطّر السّمت الذي ينبغي أن تنهجه الأنا (المسلم) مع الآخر (غير المسلم) على الصّعيد الدّيني منذ بداية الدعوة الإسلامية وإلى اليوم، وهو ما تقر به صراحة آيات قرآنية كثيرة نذكر منها:

_"**فذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾**" (سورة الغاشية)

_ "**فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّـــهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّـــهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴿ال عمران,٢٠﴾**

_ "**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّـــهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّـــهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ" ﴿ال عمران,٦٤﴾**

"ويلخص القرآن الكريم مبدأ الحرية الدينية بالآية التالية: "**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّـــهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا**

[1] - كارم السيد غنيم: الموقع الالكتروني السابق

وَاللَّـــهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴿البقرة,٢٥٦﴾"، فبعد أن تبين الحق من الباطل لا يصح أن يكون الإيمان مبنيا على الإجبار والقسر، وإنما على الحرية والاختيار، لأن القهر والإكراه ينافيان التكليف فيبطل معنى الاختيار، ونظم ذلك قوله تعالى: **وَقُلِ الحَقُّ مِن رَبِّكُم فَمَن شاءَ فَليُؤمِن وَمَن شاءَ فَليَكفُر "﴿ الكهف,٢٩﴾"**[1]

وإذا كان الدين الإسلامي ومن خلال كتابه المقدس (القرآن الكريم) يقر بكون الاختلاف في الأديان والشرائع هو سنة ربانية وناموس كوني, وأنَّ الدخول في دين من الأديان لا يتأتَّى بالإكراه أو القسر, فإلى أي حد استطاعت الحضارة الإسلامية أن تترجم هذه المبادئ إلى سلوك عملي على أرض الواقع؟

الإسلام والآخر, حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية:

إذا كان الكثير من المتخصّصين والباحثين في الدين الإسلامي-من المسلمين وغيرهم- يؤكدون على كون القاعدة الإسلامية والقرآنية العامة للتعامل مع الآخر المختلف دينيا هي أن "لا إكراه في الدين"، فإنَّ معظم هؤلاء الباحثين من رجال الدين وغيرهم, يؤكدون على كون الحضارة الإسلامية قد ترجمت هذه القاعدة ممارسة فعلية على أرض الواقع؛ فحسب **كارم السيد** "لم يعمد المسلمون طوال تاريخهم الحضاري العظيم إلى إجبار الشعوب أو الأفراد الذين تحت ولايتهم، وذلك تطبيقا لمجموعة من المبادئ الإسلامية التي رسخت فيهم"[(2)]، وإذا كانت حرية المعتقد هي حق قد كفله الإسلام للإنسان عموما، فإن ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي هي "مما لا يحتاج إلى تدليل"[(3)] حسب **صابر طعمية**, حيث يمكن القول "إن حرية المعتقد وممارسة الشعائر وصون أماكن العبادة من قبل سلطات المجتمع الإسلامي مما لا يحتاج إلى تدليل أو برهان، لأن

[1] - ممد فاروق الزين: المرجع السابق, ص23-24.

[2] -كارم السيد غنيم: الموقع نفسه.

[3] - صابر طعمية: المرجع السابق ص500.

النصوص الإسلامية واضحة جليّة في الإقرار بحرية الاعتقاد لكل الناس، فلا إكراه على اعتناق الإسلام، وإن كان يدعوهم إليه ويرغبهم فيه"[1] ، ويذهب **طعمية** أبعد من هذا عندما يؤكد على أن "القرآن الكريم جعل حماية المعابد وأماكن العبادة أحد الأسباب التي أبيح لأجلها الجهاد في الإسلام، وذلك في قوله تعالى:" **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّـــهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ , الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّـــهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـــهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـــهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّـــهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّـــهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿الحج٣٩-٤٠﴾** [2] ، وتجسيدا لهذا المعتقد القرآني في واقع الحضارة الإسلامية, فإن حرية ممارسة العبادة وأداء الشعائر من الأمور البديهية التي يضمنها أي عقد أو ومعاهدة يبرمها المسلمون مع غيرهم. ولعل الأمثلة التي تثبتها الدراسات التاريخية كثيرة في هذا الصدد؛ من ذلك ما يعرف ب "صحيفة المدينة"، "وهي الصحيفة التي وضع فيها النبي الكريم أسس التعايش السلمي المشترك بين طوائف المدينة سواء أكانت قبلية كما يمثلها الأوس والخزرج, أم دينية كما يمثلها اليهود والمسلمون، حيث يذكر ابن إسحاق في السيرة النبوية كيف حفظ الرسول الكريم في صحيفة المدينة الحقوق وهي: حرمة الدماء, وحرمة الأموال وحماية الحرِّيات, وأهمها حرية العقيدة والتعددية والمواطنة والمساواة"[3].

وإذا كانت شهادات من يدينون بدين الإسلام على سماحة دينهم وما يحمله من قيم التعايش كثيرة لا حصر لها، فإن شهادات من يدينون بغير الإسلام من فلاسفة ومؤرخين ومفكرين غربيين هي كثيرة أيضا, نورد منها على سبيل المثال شهادة الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي **وايرل ديورانت** الذي يقول في كتابه "قصة الحضارة": "لقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة

---

[1] - صابر طعمية: المرجع نفسه, ص500.

[2] - المرجع نفسه، ص503.

[3] - معاذ بني عامر وآخرون: المرجع السابق، ص15.

من التسامح، لا نجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام, فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم"[1].

ومن أجل تقريب صورة التعايش والتسامح الديني في التاريخ الإسلامي, يقدم لنا **ديورانت** أمثلة شكلت فيها الحضارة الإسلامية حاضنة لحرية المعتقد والتعددية الدينية؛ فقد "كان اليهود في بلاد الشرق الأدنى قد رحَّبوا بالعرب الذين حرروهم من ظلم حكامهم السابقين...وأصبحوا يتمتعون بكامل الحرية في حياتهم وممارسة شعائر دينهم...وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علنا، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجا آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين...وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية الذين كانوا يلقون صورا من الاضطهاد على يد بطاركة القسطنطينية وأورشليم والإسكندرية وأنطاكية, أصبح هؤلاء أحرار آمنين تحت حكم المسلمين."[2]

وإذا كان الحوار الديني-ومنه الحضاري-مع الآخر (اليهودي والنصراني) يستند في جانب كبير منه إلى طبيعة التّصور أو الصورة التي يرسمها كل دين-أو شريعة-عن الآخر، والتي تتحدد بمقتضاها مدى إمكانية الحوار المثمر من عدمه، فيهمنا في هذا السياق أن نوضح رؤية الكتاب المقدس للمسلمين(القرآن الكريم) لهذا الجانب.

فما هي الصورة القرآنية التي أطّرت الثقافة والحضارة الإسلامية تجاه أنبياء اليهودية وشريعتها وكتابها؟

3-4- **صورة اليهودية في الإسلام**: يأتي النص القرآني في مواضع عديدة منه على ذكر كتاب اليهودية وأنبيائها، وخاصة منهم سيدنا موسى عليه السلام الذي أنزلت التوراة باسمه، "وصورة موسى عليه السلام وأخيه هارون عليه السلام في الثقافة

---

[1]- ول ديورانت: **قصة الحضارة (عصر الايمان)**، تر: محمد بدران، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، م13، ج2، ص130.

[2]- المرجع نفسه، ص132.

الإسلامية التي صاغها وصبغها القرآن الكريم هي صورة حبيب الله... الذي صبغه الله على عينيه وقربه واستخلصه لنفسه... وجعله القوي الأمين...وأتاه الكتاب والفرقان والسلطان...وصورة هذا الكتاب-التوراة- في القرآن الكريم هي صورة " الإمام والرحمة والهدى والنور"[1].

وأما الآيات القرآنية التي تؤكد هذا القول فهي كثيرة ومتعددة منها:

- **"قالَ يا موسى إِنّي اصطَفَيتُكَ عَلَى النّاسِ بِرِسالاتي وَبِكَلامي فَخُذ ما آتَيتُكَ وَكُن مِنَ الشّاكِرينَ ﴿الأعراف,١٤٤﴾**

- **"وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴿الأحقاف,١٢﴾"**

3-5- صورة النصرانية في الإسلام:

تتلخص عقيدة المسلمين تجاه الشريعة النّصرانية في كون نبيها ؛أي المسيح عيسى عليه السلام هو "عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه, جاء مصدقا لما بين يديه من "التوراة"، ومبشرا من بعده برسالة خاتم الرسل محمد عليهما الصلاة والسلام"[2].

وفي وصفه للصورة القرآنية لنبي النَّصرانية المسيح عيسى وأمه عليهما السلام, يقول **صابر طعمية**: " يمكن القول وبغير تجاوز, إنّ حديث القرآن الكريم عن المسيح عيسى وأمّه

عليهما السّلام, بلغ في التعريف بهما ذروة الكمال والسّموّ, بحيث يتعذّر أن يوجد كتاب غيره أضفى عليهما من القداسات ما جاء في القرآن الكريم"[3] .

---

[1]- محمد عمارة: المرجع السابق، ص25-26.

[2]- عبد الصبور مرزوق: **معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم**، ج1ــ دار الشروق، القاهرة، 1995ص98.

[3]- صابر طعمية: المرجع السابق، ص472.

وأما صورة نبي الله عيسى عليه السلام في القرآن, فقد تكونت من خلال مراحل* وأحداث عديدة منذ مولده إلى غاية بعثته، وهذا ما بيَّنته العديد من الآيات القرآنية التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- **"وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّـــهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾"(سورة آل عمران)**
- **"قالَ إِنّي عَبدُ اللَّـــهِ آتانِيَ الكِتابَ وَجَعَلَني نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَني مُبارَكًا أَينَ ما كُنتُ وَأَوصاني بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ ما دُمتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوالِدَتي وَلَم يَجعَلني جَبّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَومَ وُلِدتُ وَيَومَ أَموتُ وَيَومَ أُبعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾" (سورة مريم)**

وإذا كنا نتحدث هنا عن التصور الإسلامي للنّصرانية ونبيّها عيسى عليه السلام، فإنه ينبغي علينا أن نلحق الرؤية النبوية الإسلامية بالرؤية القرآنية حتى تكتمل في أذهاننا صورة الآخر النصراني في الإسلام.

وسنجد أن الأحاديث النبوية كثيرة في هذا الصدد, والتي تعتبر كلها أن الإيمان بأن المسيح عيسى عليه السلام عبد الله ورسوله من مستلزمات الإيمان التي ينبغي على المسلم العمل بها, ومن ذلك ما ورد في الحديث النبوي: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك

* تتلخص مراحل تكوين الصورة القرآنية للمسيح عيسى عليه السلام في: التبشير بميلاده -إيتاؤه البيّنات- تأييده بروح القدس، تعليمه الكتاب والحكمة وإرساله إلى بني إسرائيل-أخذ الميثاق منه، آياته في الناس-عيسى عبد الله ورسوله وما هو بإله-نفي مقولة أن المسيح ابن الله-كفر القائلين بألوهية المسيح أو بالتثليث-المسيح يتبرَّأ ممَّن ألَّهوه-إرساله إلى بني إسرائيل مصدقا لما بين يديه من التوراة-تبشيره برسالة محمد صلى الله عليه وسلم-وجوب الإيمان به وبما أنزل عليه-مثله عند الله كمثل آدم –إيمان الحواريين بعيسى-إنزال المائدة-لعن الكافرين من بني إسرائيل على لسانه-رفعه ونفي قتله أو صلبه-السلام عليه في الميلاد والموت يوم يبعث-عبد الصبور مرزوق المرجع السابق ص98. للتوسع: المرجع نفسه من98-101.

له وأن محمدا عبده وسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنّة حق والنّار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل."[1] وبهذا نجد أن التصور الإسلامي بقرآنه وأحاديثه النبوية يحمل مضمونا عقديا راسخا بضرورة الاعتراف بالآخر النصراني, وعدم إقصائه أو تشويه صورته , ولعل هذا يقودنا للتّساؤل عن منهاج الحوار مع الآخر عموما حسب الفهم الإسلامي الأصيل؟

3-6- الإسلام وقاعدة الحوار مع الآخر:

يلخّص أحد الباحثين الرؤية الإسلامية العامة التي تؤطّر حوار المسلم مع الآخر المختلف دينيا من خلال قوله " وفي دائرة الحوار مع الآخر قد يكون هذا الآخر فردا وقد يكون جماعة، وفي الحالين قد يكون مؤمنا وقد يكون كتابيا, وقد يكون كافرا، الآخر المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدُّ بعضه بعضا، والآخر الكتابيُّ في المجتمع الإسلامي هو في ذمّة المسلم, والرسول يقول "من آذى ذمّيّا فقد آذاني"، أما الآخر الكافر فالعلاقة معه مبنية على قاعدة "لكم دينكم ولي دين"، وفي كل الحالات فإنّ العلاقة بين المسلم والآخر يختصرها الحديث الشريف الذي يقول فيه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: "المسلم من سلم الناس من يده ولسانه"[2]، ولمّا كانت الحرّيّة العقديّة مبدأ قرآنيا راسخا, فإنَّ هذا لا يعدم بحال من الأحوال دعوة الآخر إلى هذا الدّين , وهي دعوة يكون الاختيار الطوعي أساسا لها ؛ "فعندما يرسي الإسلام القاعدة الشرعية بأن "لا إكراه في الدين", فإنه يعطي الآخر فرصة ليُعمل عقله وفكره على الإيمان بالحقيقة الإلهية، حتى إذا توصّل إليها كان الإيمان بالاقتناع والاختيار وليس بالفرض."[3]

---

[1]- رواه البخاري في صحيحه (204/2)

[2]- صابر طعمية: الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص472.

إذا, وبعد هذه الرحلة الطويلة بين عوالم الفكر والسياسة والتاريخ والعقائد , نكون قد عرفنا مدى عمق المحمول الثقافي لأطروحة "حوار الحضارات" في صلتها بإشكالية الأنا والآخر, خاصة في ظل تداخل الأنساق الثقافية التي تحيك أبجديتها وتحدد أبعادها .

وإذا كانت الأنساق الثقافية السالفة الذكر, قد مثلت ميادين فاعلة في الانشغال على أطروحة حوار الحضارات, فإنَّ ميدان الأدب هو أحد هذه الأنساق التي لم تغفل يوما عن الإدلاء بدلوها في هذه القضية ؛ ذلك أنَّ الواقع بسياقاته المختلفة, وإشكالياته المتداخلة هو الأرضية التي ينطلق منها الأدب في نسج عوالمه التخييلية, عبر أجناسه المختلفة , خاصة منها الجنس الروائي الذي ينظر إليه الكثير من النقاد على أنه أكثر الأجناس الأدبية قدرة على تمثيل الواقع, وهنا بالضبط تحضرنا جملة من التساؤلات من قبيل:

_ لماذا يُفترض أن الجنس الروائي هو الأنسب من غيره من الأجناس الأدبية على تمثيل أطروحة حوار الحضارات؟

_ ما الخصائص والمؤهلات الفنية التي تكسب الجنس الروائي هذا الامتياز؟

_ ما مدى قدرة الجنس الروائي على إدارة ثقافة الحوار وبسط أرضية "تخييلية" – لها فاعليتها واقعيا- لتعددية الفكر والرأي والثقافة والايديولوجيا؟

_ كيف تمثلت الرواية العربية "الحضارية" منذ نشأتها, وحتى قبيل الألفية الثالثة العلاقة مع الآخر حواراً وصراعا؟

ثانيا: دور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا

1- سلطة السرد/ الرواية من المتخيل إلى الواقع:

"...إنَّ السَّرد له القدرة على التورط الجريء في أشد القضايا إثارة وحساسية ، وكل ذلك يتم على خلفية من البراءة التي توهمنا أن الموضوع هو مجرد رواية"

"عبد الله إبراهيم"

إذا كان هناك جنس أدبي يستحق أن يتربع على عرش سلطة التمثيل الثقافي-بالمعنى الواسع لهذه الكلمة-فلا شك أن هذا الجنس الأدبي هو الرواية دون منازع، وليس هذا ضربا من بخس بقية الأجناس حقها في المقدرة على التمثيل الثقافي، بل هو من قبيل العرفان بما يملكه السّرد من خصائص ومؤهلات تكسبه هذا الامتياز، حيث "يُعتبر السرد وسيلة جبارة في نسج وإعادة تكييف الأحداث الواقعية والمتخيلة وتوزيعها في ثنايا النص الروائي، وتمثيل المرجعيات الثقافية والتعبير عن الرؤى والمواقف الرمزية"[1].

وعن "الرابطة الدموية" التي طالما جمعت وتجمع بين المتخيل والواقع في عالم الرواية يعتبر **إدوارد سعيد** أن "الروايات صور للواقع في أبكر المراحل وآخر المراحل من تجربة القارئ لها, بل الحق أنها تصوغ بإحكام وتصون واقعا ترثه من روايات أخرى، فتقوم بالإفصاح عنه من جديد وسكناه من جديد تبعا لوضع خالقها ومواهبه وميوله وأفضلياته"[2], بهذا المعنى فإن صوغ عالم روائي هو في فحواه إعادة لصوغ موقع الإنسان والمجتمع في العالم, والتعريف بماهيتهما ؛ فالرواية خطاب جمالي , سردي ثقافي يحيل إلى الواقع والتاريخ حتى وإن توسل بالمخيلة.

---

[1]- عبد الله إبراهيم: **السرد والتمثيل السردي في الرواية المعاصرة**
Aslim net.free.fr/ress/signes/1-htm 07/04/2016/12 :08

[2]- إدوارد سعيد: **الثقافة والامبريالية**، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص142.

وإذا كانت الرواية هي صوغ وصون للواقع حسب **إدوارد سعيد؛** فلأنها "انطوت على قدرة خاصة حين وضعت نفسها في خضم التوتر الثقافي العام، فأصبح العالم بأجمعه موضوعها، بل إنها في كثير من نماذجها قد أصبحت هي موضوعا لنفسها/.../ فالإنسان عن طريق السرد (التاريخي والديني والسياسي والثقافي وأخيرا الأدبي) يشكل صورة عن نفسه ومجتمعه وتاريخه وقيمه وموقعه، وعن الآخر وكل ما يتصل به"[1].

وإذا كان كل هذا المحمول الثقافي بكل أبعاده هو ما يشكل موضوع الرواية بل ومادتها الدسمة، فإن هذا ما يجعل من الرواية جنسا يتطلب "قدرات خاصة تستطيع نقل الواقعي إلى الجمالي بما يعنيه من قدرات تخييلة، وربما كانت معاناتها تكمن في ذلك القلق بين مصداقية الواقع وجمالية تحويله إلى فن"([2]), ولعل هذا "القلق" الذي يسكن الجنس الروائي هو ما جعل ناقدا مثل **باختين** يتحدث عن "عدم استقرار بنية الرواية وعدم اكتمالها، وبالتالي مرونتها العالية"([3]).

ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نعتبر الرواية رهانا فاعلا تعول عليه الأمم –عن وعي أو عن غير وعي- في التأثير على القناعات الجمعية, بل وصناعتها وإنتاجها من أجل إحداث التغيرات التي ينشدها معشر المنشغلين بالسرد, والواعين لدوره الخطير في إحداث التغيير, ليصبح شأنه (السرد) في ذلك شأن الفلسفة والاقتصاد والعلوم، بل ربما فاقها مجتمعه، وكمثال على ذلك نقرأ أن ""كولن ولسن" وجد أن ريجاردسن الذي نشر روايته باميلا في العام ١٧٤٠ في إنكلترا، قد علم العقل الأوروبي الاستغراق في أحلام اليقظة، فالرواية هي التي أحدثت ثورة الخيال فغيرت أوروبا وقدرها، فكانت السبب في الثورة الصناعية والثورة الفرنسية١٧٩٨ التي جاءت بعد نشر (باميلا) بخمسين عاما كما يرى

---

[1]- عبد الله إبراهيم: **السرد والتمثيل السردي في الرواية المعاصرة**, الموقع الالكتروني السابق.

[2]- ماجدة حمود: **إشكالية الأنا والآخر(نماذج روائية عربية)**، عالم المعرفة، الكويت، 2013، ع398، مارس، ص29.

3- سعد محمد رحيم: **سحر السرد, دراسات في الفنون السردية(الرواية، السيرة، السيرة الذاتية، أدب ما بعد الكولونيالية، أدب الاستشراق)**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014، ص26.

ولسن وهو الذي يذهب إلى حد القول " إن داروين وماركس وفرويد غيروا وجه الثقافة الغربية، ولكن تأثير الرواية كان أعظم من تأثير هؤلاء مجتمعين"[1].

ولذلك نجد **عبد الله إبراهيم** بوصفه واحدا من أكثر المنشغلين بالسرد في عالمنا العربي يؤكد على أن " السرد له القدرة على التورط الجريء في أشد القضايا إثارة وحساسية، وكل ذلك يتم على خلفية من البراءة التي توهمنا أن الموضوع هو مجرد(رواية)"[2].

ولعل هذا ما يبرر اشتغال الجنس الروائي أكثر من غيره من بقية الأجناس الأدبية الأخرى على تيمة حوار الحضارات، وكذا العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر بما تحويه هذه الموضوعات من قضايا شائكة, ومسالك وعرة، لنقول بذلك إن توجه جملة من الروائيين العرب لمناقشة مثل هكذا مواضيع في رواياتهم لم تكن ترفا فكريا, ولا ضربا من أدب الاعترافات الروائية، وإنما كان نابعا من عمق إيمان هؤلاء بالرهان الخطير الذي يمكن أن تلعبه الرواية في معترك الساحة الثقافية, بل والحضارية أيضا, وبما يمكن أن تحدثه من تأثير على وجهات النظر والتصورات الجمعية بجمهورها، وهذا ما يذهب إليه **إدوارد سعيد** بصفته من أبرز المنشغلين بهذه القضية (حقل الدراسات الثقافية)، يقول **سعيد**: "يجب أن نستمر في تذكر أن الروايات تشارك وتسهم وهي جزء من سياسات بالغة البطء, لا نهائية الصغر توضح وتعزز بل ربما كانت من آن لآخر تدفع قدما التصورات ووجهات النظر"[3].

وإن كان يمكن للرواية-والحال هذه- أن تمتلك سلطة تأثيرية بالغة الأهمية كهذه فربما يتساءل متسائل ويقول: كيف يتأتى لها ذلك؟

---

[1]- سعد محمد رحيم: المرجع نفسه، ص11.

[2]- عبد الله إبراهيم: **السرد والتمثيل السردي في الرواية المعاصرة**، الموقع السابق.

[3]- إدوارد سعيد: **الثقافة والامبريالية**، ص143.

هذا ما يجيبنا عنه **إدوارد سعيد** في سياق حديثه عن السرد الروائي والفضاء الاجتماعي في كتابه "الثقافة والامبريالية"؛ فبعدما يقرر **سعيد** أنه "لا يستطيع ناقد اليوم ولا ينبغي له أن يعطي رواية ما فجأة سلطة تشريعية أو سلطة سياسية مباشرة"[1] نجده يشرح لنا "الديناميكية" التي تفعل من خلالها الرواية فعلتها في المجتمع انطلاقا من المراهنة على عامل "البعد الزمني"، يوضح **سعيد**: " إن رواية ما ليست فرقاطة حربية كما, أنها ليست تحويلا مصرفيا, بل إن رواية ما توجد أولا كجهد روائي فرد، وتوجد كذلك كشيء يقرؤه جمهور، ومع مرور الزمن تتراكم الروايات وتتحول إلى ما يطلق عليه **هاري لفين** تسمية مفيدة هي "مؤسسة أدبية" لكنها لا تفقد أبدا مقامها كأحداث أو كثافتها الخاصة كجزء من مشروع مستمر يميزه ويقبله القراء والكتاب الآخرون بوصفه كذلك"[2].

وإذا كانت الرواية "مشروعا مستمرا عبر الزمن"-حسب ما ذهب إليه سعيد-فإن هذا بالضبط ما يفترض أن يراهن عليه كل روائي يريد المشاركة في هذا المشروع الثقافي, بما يحمله من بعد مؤسساتي يتسع ليشمل أكثر القضايا أهمية, وأشدها حساسية كمثل العلاقات بين الحضارات على المستوى العالمي (حوار، صراع، تعايش، تنافس...) والتي باتت تمثل إحدى أهم القضايا راهنية من جهة، وأكثرها جاذبية لعدد غير يسير من الروائيين من جهة أخرى ليدلي كل واحد منهم بدلوه فيما يراه يتلاءم ورؤيته للعالم.

وإذا أردنا أن ننهي كلمتنا هنا من حيث ابتدأنا؛أي عما يكسبه "التمثيل الثقافي" لفن الرواية من مكانة مقارنة بغيرها من الأجناس، فإن هذا "الامتياز الثقافي" عادة ما يكون في الرواية مصحوبا ومدعوما "بامتياز فني" يتكئ عليه ليكتسب تمثيلا أجرأ ومشروعية أقوى، "فإذا كان الشعر يقع على رأس الفنون الأدبية من حيث حيوية الذات وفعلها وفاعليتها مهما تناول من هموم الجموع، وإذا كانت القصة تمثل وجهة نظر واحدة هي عادة وجهة نظر القاص أو من يريد القاص لقصته أن تمثلهم، وإذا كانت المسرحية مع ما فيها من صراع

---

[1]- إدوارد سعيد: **الثقافة والامبريالية**، ص143.

[2]- المرجع نفسه ص141-142.

بين طرفين أو قوتين أو محاورين كثيرا ما لا يستطيع تجاوز الميل إلى أحدهما، فإن الرواية قد صارت تقدم وجهات نظر لا يتحقق نجاح كتابتها وإقناعها إلا في تقديمها وفق فرص متوازنة ومقنعة، ومن هنا فإن الرواية الحديثة قد اتسمت بما صار معروفا بالحوارية التي تأتي مستجيبة لتعدد الشخصيات والأصوات ووجهات النظر"[1]. نفهم من هذا أن خاصية الحوارية في الرواية تمثل مركز الفرادة والتميز لهذا الفن الأدبي, لتجعل منه وعاء يتسع ليشمل الوجود بشتى همومه وقضاياه وإشكالاته.

انطلاقا من هنا, تحضرنا جملة من التساؤلات من قبيل: ما مفهوم الحوارية في الرواية؟ لماذا تعتبر هذه التقانة (الحوارية) معلما يسم الرواية -المعاصرة خاصة- أكثر من غيرها من الأجناس الأدبية الأخرى؟ ما مدى إسهام هذه الخاصية الفنية في جعل العمل الروائي ساحة تحتضن داخلها حرية الرأي وتعددية الفكر واحترام وجهات النظر رغم اختلافها , لتعزز بذلك ما يمكن أن نطلق عليه "الحوار الحضاري"؟

2- تعدد الأصوات وحوار الأنا والآخر في الجنس الروائي:

إذا كان التمثيل الثقافي كما رأينا يعد إحدى أهم خصائص فن الرواية ليجعل منها فن التمثيل الثقافي بامتياز، فإنَّ "حضور صوت الآخر المخالف ل"الأنا" الروائي هو إحدى أبرز جماليات الرواية التي أسَّسها الغرب، إذ يتم رسم الشخصية الروائية عبر رؤى مختلفة، فيعايش المتلقي تعدد أصواتها أي وجهات نظرها"[2]، وإذا كان من البديهي أن تضم كل رواية جملة من الرؤى والتصورات التي تعبر عنها من خلال شخوصها وعبر لغة من اللغات، فقد "ذهب ميخائيل باختين إلى أن الكلمة الروائية كلمة حوارية بطبيعتها، أيا كان مصدرها وموقعها وسياقها، فالكلمة-أية كلمة وليست الرواية فقط-لا يحددها أو

[1]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص61.

[2]- ماجدة حمود: المرجع السابق، ص28.

يختارها المتكلم بمفرده، بل يسهم المخاطب الذي نتوجه إليه بالكلام في تحديدها إسهاما عظيما"[1].

ولعل المرونة اللغوية التي تتمتع بها الرواية-المعاصرة خاصة-تفسح المجال في أغلب الأحيان لتعددية الرؤى على اختلافها بل وتعارضها، ولضرب من العلاقة الحوارية التبادلية على تنوعها بأناها وآخرها دون نفي أو احتكار أو إقصاء ,ولعل هذا ما يشكل ضربا من "الخصوصية الدقيقة التي تنطوي عليها اللغة السردية عبر عدها مشتركا إشكاليا بين الأنا والآخر، الأنا بمختلف أشكاله ومستوياته، والآخر أيضا بمختلف التباساته ومراياه، فالانزلاق من الأنا إلى الآخر أو العكس يتمثل أحيانا كثيرة في انزلاق لغوي، حين تنزلق اللغة أو تتسرّب على غفلة من مستعملها أو بوعي منه لتصير لغة الآخر, ويتجلى ذلك أكثر ما يتجلى عبر لغة الحوارات والمناقشات الرصينة والعفوية التي تدفع أحد طرفي ثنائية الحوار إلى ركوب لغة الطرف الآخر من أجل تقويضها أو دحضها أو البناء عليها, بوصف ذلك يندرج في إطار أية علاقة تقوم على طرفين متعاكسين في التّوجه"[2].

وأما عن مدى حوارية الرواية من أحاديتها الصوتية فيحتكم إلى جملة من الخصائص تمثل أبرز أبجديات صفة الحوارية في الرواية، هذه الأخيرة التي لا يمكنها أن تكون رواية حوارية حقيقية إذا ما تجاهلت مجموعة من الميكانيزمات أو الآليات التي تشيد صرح المتخيل الروائي على أساس متين يُتوخى معه حفظ "هامش" من الموضوعية والحياد، لذلك فإنَّ "فقر رواية ما بالتنوع الكلامي يعني نقصا في روائيتها، أو تقليلا من فرص اقترابها من الأنموذج الافتراضي للرواية المثلى، أو الرواية المطلقة إذا جاز

---

[1]- صلاح صالح: **سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت-لبنان، 2003، ص79.

[2]- المرجع نفسه، ص49-50.

التعبير"[1] ، وهي الرواية التي لا تعدم عنصر الحوارية أو التعددية الصوتية والتي تعرف باسم "الرواية البوليفونية"، هذه الأخيرة التي شغلت مساحة واسعة من فكر نقاد كثر لعل أبرزهم الروسي **ميخائيل باختين** الذي يحدد مفهوم الرواية البوليفونية بكونها "الرواية المتعددة الأصوات ذات طابع حواري على نطاق واسع، وبين جميع عناصر البنية الروائية توجد دائما علاقات حوارية، أي أن هذه العناصر جرى وضع بعضها في مواجهة البعض الآخر مثلما يحدث عند المزج بين مختلف الألحان في عمل موسيقي"[2]، وإذا كان التناغم والتناسق هو أبرز ما ينشده العمل الموسيقي ليشق طريقه إلى أذن السامع دون أن يكون صوتا "نشازً" يمجُّه السمع ويمقته الذوق، فإن التنوع الكلامي الذي أشار إليه **باختين** لا يعني أن يكون بالضرورة تنوعا داخل لغات مختلفة، وإنما أيضا هو تنوع داخل اللغة الواحدة؛ "فهو قائم داخل العربية أو الفرنسية أو الروسية، والتنوع في اللغة الواحدة نجده قائما حتى في الروايات التي تجري وقائعها في بلدان متباعدة، وأوساط لغوية مختلفة لا يفهمها الآخر، كأن تجري أحداث رواية ما في دمشق وبرلين وموسكو وباريس، وتسير الأحداث فيها شخصيات عربية وألمانية وروسية وفرنسية" [3]، وبالرغم من كون هذا التنوع قائم في اللغة الواحدة، فليس من شأنه(التنوع) أن يمثل عائقا أو أن يحدث شرخا على مستوى النص الروائي، أما كيف ذلك؛ فلأن "المعتاد في هذه الحالة أن يصاغ كل شيء بلغة واحدة عربية أو ألمانية أو غير ذلك، وحتى لو لم تكن الشخصيات المسرودة قادرة على التفاهم فيما بينها بواسطة لغة واحدة، فإننا نجد لغة الرواية قادرة على تجسيد تماسات الشخوص, وعلائقهم المختلفة سواء كانت عربية أو روسية أو فرنسية"[4]، ولعل هذه المرونة هي أروع وجوه الاحترافية الفنية التي يتسم بها هذا النوع من الروايات،

---

[1]- صلاح صالح: المرجع نفسه، ص50.

[2]- ميخائيل باختين: **شعرية دوستيفسكي**، تر: جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص59.

[3]- صلاح صالح: المرجع السابق، ص51.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا يعني "أن كل شخصية في الرواية البوليفونية لها حرية كاملة ومطلقة في امتلاك وعي مستقل يعبر عن كينونتها وهويتها وطريقة تفكيرها"[1]، وهو الأمر الذي يفسح مجالا لإقامة حوار حضاري بين مختلف الرؤى والتصورات, وتكريس حرية الرأي والرأي المخالف له دون تحامل أو انحياز، ولعل فضل السبق فيما اكتسبته الرواية من هذه المرونة يرجع ولا شك إلى الرواية الغربية ؛فقد "أبدعت الرواية الغربية بفضل هذه التعددية شخصيات لا تنسى، مما حفّز ناقدا مثل باختين إلى دراستها، خاصة لدى الروائي دوستويفسكي الذي أسمعنا صوت القديس والسّكير والجاهل والفيلسوف."[2]

ومن حيث إطراؤها على خاصية التعددية في الرواية الغربية, وما تحفل به من تعدد في الرؤى, ومن عرض للأضداد دون انحياز أو تحامل أو إقصاء ,تعتبر **ماجدة حمود** أن "مثل هذا الانفتاح الفكري لا يملكه إلا مبدع يتسم بانفتاح إنساني يتيح له أن يستمع بقلبه إلى الخاطئين والمجرمين، كما يستمع للأبطال الخيِّرين، فيتيح لوجهي الحياة فرصة التعبير وتقديم ما يضطرب في أعماق البشر من مشاعر ورؤى، عندئذ تتجسد لنا الشخصية ببعدها الجمالي والإنساني والفكري، فتعايش جوانبها السلبية والايجابية، وعندئذ يستطيع الروائي أيضا أن ينزع القداسة عن البطل ويحوله إلى إنسان عادي حتى لو كان يجسّد وجهة نظره في الحياة"[3]، لذلك فإن الرواية البوليفونية حسب ما يذهب إليه **جميل حمداوي** "تقدم عصارتها الإبداعية وأطروحتها المرجعية عبر أصوات متعددة وهذا ما يجعل القارئ يختار بكل حرية الموقف المناسب, ويرتضي المنظور الإيديولوجي الذي

---

[1]- جميل حمداوي: **الرواية البوليفونية أو الرواية المتعددة الأصوات.**

3N.alukah.net/publications.competitions/0/39038/

[2]- ماجدة حمود: المرجع السابق، ص28-29.

[3]- المرجع نفسه: الصفحات نفسها.

يلائمه ويوافقه دون أن يكون المتلقي في ذلك مستلبا أو مخدوعا من قبل السارد أو الكاتب أو الشخصية على حد سواء."[1]

الآن, وبعد عرضنا لما تحفل به الرواية المعاصرة-البوليفونية-من رحابة في احتضان شتى طبوع الفكر الإنساني، بكل ما يحمله من تناقضات وتمايزات وتعددية واختلاف، نكون قد وصلنا إلى قناعة مفادها أن الرواية عموما، والبوليفونية خصوصا تعتبر وبامتياز خير وعاء من شأنه أن يحوي أشد القضايا الإنسانية عمقا وحساسية، وأن أطروحة "كحوار الحضارات", وما تحويه بين جنباتها من إشكاليات متعددة بين الأنا والأنا من ناحية, وبين الأنا والآخر من ناحية أخرى, يمكنها أن تكون أطروحة لأي من الأجناس الأدبية الأخرى، غير أن حقلها "الأثير" يظل هو الجنس الروائي، فإذا كان الحوار الحضاري في مفهومه الأكثر اتساعا وشمولية هو عبارة عن "سلوك حضاري مبني على منظومة من القيم الكونية كالقبول بالتعددية والاختلاف واعتبار التعايش بين الأمم والشعوب"[2]، فإن هذا هو المرتكز الأساسي والهدف المنشود للرواية البوليفونية، فهي إضافة لكل ما ذكرناه "تتضمن تعددا في الأطروحات الفكرية مما يجعلها رواية أطروحة بامتياز، ولكن رواية أطروحة حوارية وديمقراطية قائمة على الأفكار المتعددة والمواقف الجدلية، واختلاف وجهات النظر وتباين المنظورات الايديولوجية، بمعنى ليس هناك موقف واحد أو فكرة واحدة داخل المحكي الروائي."[3]

3- الآخر في الرواية العربية قبيل الألفية الثالثة:

لعله غني عن البيان أن العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب حواراً وصراعا, قد كانت ولا زالت موضوعا أثيرا للكثير من الأعمال الأدبية والروائية بشكل خاص ؛ ذلك أن "مشكلة اللقاء بين الشرق والغرب إنما تتبدّى-أدبيا- في الرواية العربية بوضوح أكثر

---

[1]- جميل حمداوي: الموقع الالكتروني السابق.

[2]- محمد الكتاني :المرجع السابق، ص5.

[3]- جميل حمداوي: الموقع الالكتروني السابق.

جلاء من باقي الأجناس الأدبية الأخرى، لقدرة الرواية على تمثُّل وعكس العملية الاجتماعية-ككل- في حركة نموها وتطورها وتعقيداتها"[1]، ولعل الرواية العربية ومنذ زمن غير يسير لم تكن بمعزل عن الاشتغال بتيمة جدلية العلاقة بين الأنا/العرب والآخر/الغرب، بل إن هذه العلاقة التي لم تنفك يوما عن فرض تواجدها إلى حد الهوس في كثير من الأحيان ؛"فمن وجهة نظر سوسيولوجية صرفة تكاد مقولة "الآخر" أن تكون مقولة مؤسسة للرواية العربية"[2] وذلك لسببين-حسب بعض الدراسات-أولهما أن "الرواية كنوع أدبي تكاد تكون بالتعريف فن الآخر"[3] وأن الرواية في الثقافة العربية الحديثة لا تزيد عن كونها "نوعا أدبيا مستحدثا"[4]، وأما السبب الثاني فهو متعلق بدور البطولة في الرواية العربية حيث أنه "ليس من قبيل المصادفة أيضا أن يكون "للآخر بالمعنى السوسيولوجي للكلمة دور كبير في دور البطولة في الرواية العربية"[5].

وإذا كانت مقولة "الآخر" هي مقولة مؤسسة للرواية العربية، فإنه ليس من الغريب في شيء أن تكون هذه المقولة مؤسسة للرواية الغربية بدءا, لنتحدث هنا عما يشبه علاقة الفعل وردة الفعل؛ "فالغرب بمنظور **إدوارد سعيد** عمل على إنتاج الشرق على شكل تركيب لغوي/نصي وأحد مقاصده هو تحسس وتعزيز الهوية الذاتية عبر الضد/النقيض/الآخر/المتخلف، حتى وإن كان هذا الآخر مختلفا متخيلا/.../ والغرب حين عاش إشكالية البحث عن الهوية أيقظ النزوع نفسه عند الشرقي الذي كان عليه القيام برحلة معاكسة باجتياز حدوده بدخول الحاضرة المتروبولية والتماس بثقافتها...هنا، صار

---

[1]- محمد كامل الخطيب: **المغامرة المعقدة(مقدمة في تاريخ العلاقة بين المجتمع العربي والغرب كما يظهرها الفن الروائي في نشوئه وتطوره)**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق-سوريا، 1976، ص11-12.

[2]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة(دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط4، 1997، ص157.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة** ، ص157-158.

للشرقي أيضا مرويته وتوافر له الشروط والإمكان لكتابة الرواية"[1] لذلك فبعد "صدمة اللقاء بالآخر" برزت إلى ساحة الثقافة العربية ما يعرف "بالرواية المتربولية" أو رواية "الأنثروبولوجيا الحضارية" ، أما المراحل التي مر بها هذا النوع من الروايات فيمكننا تصنيفه في ثلاث مراحل كالآتي*:

المرحلة الأولى (1834-1945):

وتمتد هذه المرحلة من منتصف القرن التاسع عشر، وربما تحديدا سنة1934 إلى نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبشكل عام, يمكننا القول إن الروايات الأولى التي تصدرت هذه المرحلة زمنيا لم تشهد أجواء ولا مظاهر صراع على مستوى العلاقة شرق/غرب، وإنما غلب عليها ما يمكن تسميته ب"عملية مثاقفة أحادية الجانب"، كان فيها الطرف الغربي مرسلا والعربي متلقيا أو مستقبلا لثقافة الآخر الغربي؛ فمع " بدايات عصر النهضة لم يكن الجانب الاستعماري أو السلطوي للغرب قائما في تلك الجذور الروائية عند (رفاعة الطهطاوي -علي مبارك- المويلحي)، ومن ثم كان الهم الأساسي في تلك الروايات هو التزود بالمعرفة من ذلك الآخر: الغرب الذي لا يمثل الخصم، وإنما يمثل التفوق الثقافي"[2] لتكون بذلك "الأطروحة الرئيسة في هذه المرحلة نتاج ذلك الوعي البسيط و(السعيد) كما يقول **ألبيرت حوراني**، حيث كان الآخر(بعيدا عنا غاية الابتعاد)، وبالتالي يمكننا التعامل معه بحرية وراحة لنأخذ ما نحتاجه من(علوم البرانية) وتقنياته الضرورية لنهضتنا ونترك ما لا يتلاءم مع معتقداتنا وقيمنا وعاداتنا, هذا ما كان يلح عليه رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وهما

---

[1] - سعد محمد رحيم: **سحر السرد**، ص26-27.

* اعتمدنا في تصنيف هذه المراحل(تاريخيا) بشكل جزئي على دراسة **نجم عبد الله كاظم** في مؤلفه :نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة.

[2]- رجاء عيد: **لقاء الحضارات في الرواية العربية**، مجلة فصول، م6، ع1998،01/03/14، ص56.

يدشّنان مشروع الكتابة عن الآخر ثقافيا"[1]، وأما الروايات التي غلبت عليها هذه الرؤية في علاقتها بالحضارة الغربية فأهمها: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"1834، وعلي مبارك في "علم الدين"1836، وأحمد فارس الشدياق في "الساق على الساق"1887، ومحمد المويلحي في "حديث عيسى بن هشام"1905، وجمعة حماد في "بدوي في أوروبا".

وعلى سبيل المثال "قدم علي مبارك في ميدان الرواية التعليمية كتابه "علم الدين" وجاء تصريحه في مقدمة الكتاب واضحا، بأنه أراد أن يكتب رواية يكون موضوعها الحوار بين الشرق والغرب، ويقدم لقرائه علوما ومعارف في قالب قصصي روائي هدفه الترفيه والتعليم النافع"[2]، وإذا كان التطلع إلى الاستزادة من معارف الآخر وعلومه بما لا يتعارض-عادة-مع الخصوصيات والثوابت الثقافية العربية عموما هو ما غلب على روايات هذه المرحلة ، فإن ما نتج عنه نوع من التحفظ الذي لم يخل في أحيان كثيرة من الخوف على الانتماء الثقافي الذي من شأن هذا" الغرب الغريب" أن يمس بمقدساته، الأمر الذي انعكس سلبا-حسب رأي عدد من النقاد- على عنصر الموضوعية في كثير منها؛ فقد "دخل أبطال هذه الروايات وبخاصة الفارياق بطل الساق على الساق وسويلم بطل رواية(بدوي في أوروبا) بفكرة مسبقة، وبنظرة تحد صارخ، رغم الفوارق الهائلة والبون الشاسع في معطيات الحضارتين الآتية وأشكالهما دون حيدة أو موضوعية في إبراز سمات العربي الجيدة ومثالب الإنسان الغربي وتخلفه من وجهة نظر غير دقيقة ولا نقدية"[3].

وإذا كان **علي مبارك** قد قدّم ما يمكن أن نعتبره رواية تعليمية هدف فيما هدف إليه من خلالها أن يثير موضوع الحوار بين الشرق والغرب، فإن فارس الشدياق ومن خلال كتابه

---

[1]- فيصل دراج وآخرون: **أفق التحولات في الرواية العربية(دراسات وشهادات)**، دار الفنون، عمان- الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 1999، ص59-60.

[2]- جمال مباركي: **الغرب في الرواية العربية الحديثة**، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، باتنة- الجزائر,2008, ص 118.

[3]- حسن العليان: **العرب والغرب في الرواية العربية**، دار مجدولاي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004، ص73.

"الساق على الساق قدم" إشارة مضوئة على ما هدف إليه الشدياق في كتابه، فقد بين الفوارق بين حضارتين: إحداهما ضاربة بجذورها عمق التاريخ وهي الحضارة العربية، والأخرى الحضارة الغربية التي لم يزد عمرها على أربعة قرون[1].

وأما الاشتغال الحصري على التيمة الحضارية فقد سجله جيل آخر من روايات هذه المرحلة التي جمع بينها همّ واحد ,وهو الهم الحضاري بين الشرق والغرب بكل ما يحمله هذا الهم من قضايا وإشكالات، ولعل أهم هذه الروايات رواية "بديعة فؤاد"1914 لعفيفة كرم، روايات "دعوة الروح"1933 لتوفيق الحكيم و"أديب"1935 لطه حسين، و"عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم 1938، " الدكتور إبراهيم"1939 لذي النون أيوب، و"قدر يلهو" لشكيب الجابري، و"قنديل أم هاشم"1944 ليحي حقي.

وأما الرواية المائزة لهذه المرحلة من بين عديد الروايات فهي ولا شك –حسب إجماع النقاد- رواية "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم, التي تعتبر رواية "حادية" للاشتغال على السؤال الحضاري؛ "فبدءا برواية توفيق الحكيم الثانية "عصفور من الشرق" الصادرة عام1938 اتجه فرع أساسي من الرواية العربية نحو التعاطي الحصري على ما نسميه إشكالية الأنثروبولوجيا الحضارية، أي إشكالية العلاقات ما بين" الشرق" و"الغرب" حسب تسمية أكثر كلاسيكية[2] ، ولذلك فإن قيمة هذه الرواية تتمثل في كونها " أول رواية عربية تطرح مسألة العلاقة الصِّراعية بين الشرق والغرب"[3].

ولأنَّ الناقد **جورج طرابيشي** مثلا يعتمد على عنصر صلة الحاضرة الاستعمارية بمسقط رأس بطل الرواية معيار يختبر من خلاله مدى حدة الصراع الحضاري من ضآلته، فإنه وانطلاقا من هذا المعيار يعتبر أنَّ الصراع الذي عاشه "محسن" بطل رواية

---

[1]- حسن العليان: المرجع نفسه ، ص73.

[2]- جورج طرابيشي: **هرطقات (عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية)**، ص158.

[3]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص47.

عصفور من الشرق هو "صراع من وزن الريشة لا من الوزن الثقيل"[1]؛ ذلك أن "محسن بطل الرواية متواجد "في حاضرة لا تربطه بمسقط رأسه روابط استعمارية مباشرة، وهذا بالطبع ظرف تخفيفي له أبعد الأثر في تجريد عملية المثاقفة تلك من طابع التحدي والعنف والحقد الدفين المميز للعلاقات المتربولية -الكولونيالية [2].

ولأن الأمر كذلك فعلا, فإنّ أجواء الحوار الحضاري شرق/غرب, لا تغيب عن رواية "العصفور" التي نجد فيها حضورا ذا طابع حواري للحضارتين، فمن بين القضايا الحضارية التي سجلت حضورها "قضية المرأة" ورؤية كلّ من الحضارتين لها؛ حيث "يكشف الحكيم في شخصية بطله محسن العصفور القادم من الشرق/.../ رؤية الشرقي لطبيعة العلاقة بالمرأة، وما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة النابعة من مخزونه الثقافي وإرثه التاريخي"[3] ، ويبيّن ذلك الحوار بين محسن وأندريه، فقد كشف به توفيق الحكيم الغطاء عن رؤيتين حضاريتين مختلفتين للمرأة، وكيفية التعامل معها؛ " فالمرأة في وعي محسن (وخلفيته الثقافية) هي رمز شرفه وكرامته ووجوده الإنساني، وأي خلل في رؤية هذه العلاقة يعني تحطم هيبة الرجل وكرامته ووجوده وإلغاء مثله الأخلاقية العليا، يقول محسن ردًّا على سؤال أندريه: "لا زهر ولا عطر إنها أعظم قدرا عندي، وأجل خطرا من أن أقدم لها شيئا أو أن أوجه لها كلاما فبدا العجب في وجه الفرنسي الشاب، وخُيل إليه أنه يسمع ألغازً وطلاسم لا قبل له بفهمها، فهز كتفيه مريحا نفسه: تلك ولا شك فلسفة شرقية."[4].

وإذا كانت قضية المرأة هي جزء من كلّ في الحضارة العربية الإسلامية وهو الدين أو المعتقد، فإن الحوار الديني قد سجل حضوره في رواية الحكيم, ليكشف في الأخير أن

---

[1]- جورج طرابيشي: المرجع نفسه، ص46.

[2]- المرجع نفسه، ص18.

[3]- حسن العليان: المرجع السابق، ص92.

[4]- المرجع نفسه, الصفحة نفسها.

حضور الجانب الديني أو الروحي في الحضارة العربية الإسلامية وغيابه –أو فتوره- في الحضارة الغربية هو من بين أهم معوقات الحوار الحضاري بين العالمين، وهو ما يكشفه الحوار الذي دار بين محسن وأندريه : " أيها العصفور الشرقي تعد نفسك لدخول الكنيسة! ما معنى هذا؟ إننا ندخلها كما ندخل المقهى, أي فرق؟ هناك محل عام، وهنا محل عام، فهناك الأرعن وهناك الأوركستر، فلم يلتفت إليه محسن، وهمس كالمخاطب نفسه: بل هناك السماء! فلم يبد على الفرنسي أنه فهم محسن ولم يكلف نفسه عناء سؤاله"[1].

ولأن الصِّراع الذي كان يدور في رواية "العصفور" "هو صراع من وزن الريشة" فإن "مختتم (عصفور من الشرق) تحمل تفهما لتلك العلاقة التي تفصل بين غرب استعماري وغرب حضاري أو بين شرق له حضارته المتصلة بالضرورة عبر امتداد زمني سحيق بحضارات أخرى، فعلى الرغم من كل ذلك كان محسن يرى أن أفكار الغرب لا تستحق كل النبذ، بل ينبغي أن تضاف لأفكار الشرق، وكان يعتقد أن الحضارة الغربية إذا ما تجردت من كبريائها ومن غرورها صارت الأساس لما نسميه في المستقبل الحضارة العالمية حضارة الإنسان... لأن الشرق والغرب إن هما إلا شقا تفاحة واحدة أو وجها عملة واحدة خلقا ليكونا معا."[2]

وعموما, فإن روايات هذه المرحلة تمثل روايات "المواجهة الأولى تقريبا للعرب مع الغرب"[3] الذي لم تكن درجة الاحتكاك به قوية بالقدر الذي يكوّن فهما ناضجا حوله هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ضآلة المواجهة الاستعمارية بين العالمين في هذه المرحلة قد كانت عاملا تخفيفيا لأجواء الصراع التي لم تغب عن كثير من هذه الروايات,

[1]- رجاء عيد: المرجع السابق، ص59.

[2] - المرجع نفسه, الصفحة نفسها.

[3]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص82.

لنقول بذلك إن "الشعور تجاه الآخر بأنه المتفوق وليس العدو المتحكم"[1]، هو الذي طبع الأعم الأغلب من روايات هذه المرحلة.

المرحلة الثانية(1945-1967):

إذا كنا قد خصصنا الحديث في هذا السِّياق عن مراحل تطور الرواية العربية ذات التيمة الحضارية شرق/غرب وما طرأ على معالجتها لهذا الجانب من تطورات عبر مراحل زمنية متوالية، فإننا وجدنا من الأهمية بمكان أن نشير أيضا إلى ما رافق هذا التطور التيماتي أو الموضوعاتي من تطور فني, خاصة فيما يخدم طرح الحوار الحضاري وما يتطلبه من شروط فنية تدعمه، وهنا يذهب جملة من النقاد إلى أن روايات هذه المرحلة قد وصلت إلى درجة من التطور إلى "ما يسمح للكاتب بتحديد وجهات النظر والخطابات حول إشكالية متعددة المستويات والأبعاد، وتتطلب من (الحوارية) في الأذهان والأساليب والنصوص أكثر مما تتحمله من الرؤى والمواقف الحدِّية والأحادية"[2].

وأما على صعيد رؤية الروائي العربي للآخر/الغرب في روايات هذه المرحلة ونظرته إلى ما يمثله الإنسان الغربي عموما، فيذهب **نبيل سليمان** إلى أنه عموما، وقبل نكسة1967 كان "الروائي العربي متمحورا حول الذات الفردية والقومية، فمن توفيق الحكيم إلى يحي حقي إلى عباس محمود العقاد... بدأ الكاتب ينظر إلى الآخر من خلال ذاته فيراه جنسيا, إلحادً, خيرا مطلقا أو شرا مطلقا على نحو ما بدا عليه الفكر الغربي خلال فترته المعروفة بالمركزية الأوروبية متمحورا حول الذات لا ينظر إلى الآخر إلا عبر موشورها الأمر الذي عنى ألا يبصر في الآخر إلا صورة ذاته"[3].وانطلاقا من هنا,فإن العامل الكولونيالي وما تلاه من مركزية غربية قد تدخلا بصورة واضحة في

---

[1]- رجاء عيد: المرجع السابق، ص57.

[2]- فيصل دراج وآخرون: المرجع السابق، ص61.

[3]- نبيل سليمان: **وعي الذات والعالم (دراسات في الرواية العربية)**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1985، ص6.

إدارة تصور الأنا للآخر, وطبيعة النظرة إليه في روايات هذه المرحلة , وهي نظرة توجُّسية في عمومها, ترى في الآخر غازيا مستعمرا , لذلك يرى **طرابيشي** أنه "ليس من قبيل المصادفة من وجهة النظر هذه أن تكون جميع الروايات العربية التي عالجت مشكلة ما اصطلح على تسميته بالعلاقات الحضارية بين الشرق والغرب ابتداء من (عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم، ومرورا ب(الحي اللاتيني) لسهيل إدريس، ووصولا إلى (موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح، قد اختارت إطاراً مكانيا لها باريس ولندن، أي بالتحديد حاضرتي الدولتين المتروبوليتين السابقتين، فكأن الغرب ليس غربا إلا في هاتين العاصمتين، وكأن الشرقي ليس شرقيا إلا فيهما، وكأن لا معنى للتحدي في غيرهما"[1].

وفي الوقت الذي يربط فيه **طرابيشي** مدى حدة الصّراع الحضاري بالعلاقة المباشرة التي تربط مسقط رأس البطل بالحاضرة الاستعمارية التي يتواجد فيها, فإنه بالمقابل يعلّل "فتور" هذا الفراغ أو انتفاءه بتواجد البطل في بلاد لا تربطها بمسقط رأسه رابطة استعمارية، يقول **طرابيشي**: "أما الروايات التي تدور أحداثها في بلدان أو مدن أوروبية ليس لها ماضي كولونيالي مثل "الساخن والبارد" التي مسرحها الدانمرك أو "قصة حب مجوسية" التي مسرحها يوغوسلافيا، فإن العلاقة الجنسية بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية تجنح في الغالب إلى أن تتغلف بظاهر من الحب والتعاطف الوجداني"[2].

وبالعودة إلى الجانب الفني الذي ميز روايات التيمة الحضارية شرق/غرب، ومن ثمّ روايات هذه المرحلة, فإننا نجد أن اعتلاء المرأة الغربية دور البطولة في مقابل الرجل الشرقي يكاد يكون ديدنا وسنة حتمية في مثل هذه الروايات "وهذه الثنائية في روايات مرحلتي الكولونيالية وما بعد الكولونيالية مباشرة عادة ما تمثل حالة صراع الأنا (الغربي/المستعمِر) مع الآخر(الغربي/المستعمَر) على أرض الواقع"[3]

---

[1]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص12.

[2]- جورج طرابيشي: **هرطقات**، 159-160.

[3]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص89.

وبما أن "تجنيس العلاقات الحضارية في الرواية يمتثل بضرورة فنية ورمزية"[1] فإن **حسن العليان** ومن خلال دراسته المستفيضة لعدد معقول من روايات التيمة الحضارية, يكشف لنا عن بعض أبعاد ومكنونات الدّال الجنسي الرمزي في مثل هكذا روايات، يقول **العليان**: "دخل بعض الكتَّاب للحوار الحضاري بالجنس ليقارب بين الجمود والتزمت, والحرية والتحلل بين التمرد والشذوذ، وبين الرياء والصراحة وبخاصة في علاقة الرجل بالمرأة، ودورها في استكناه المقومات الحضارية لكل فريق"[2] ، ولعل العلاقة الجنسية بين الرجل الشرقي والمرأة الغربية ببعدها الرمزي الحضاري, تمثل نقطة تحوّل هامة سجلتها هذه المرحلة بواحدة من أكثر الروايات تميزا، وهي رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس؛ ذلك أن "الضّجة الأدبية التي رافقت (الحي اللاتيني) منذ ظهورها في مستهل عام1945 ترجع إلى أنها استطاعت ما لم تستطع غيرها أن تكون أنموذجا للرواية التي تعالج العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب من خلال العلاقة الجنسية بين المثقف الشرقي والمرأة الغربية"[3] .

ولأن دال المرأة عادة ما يحيلنا إلى الحضارة الغربية، فإننا نجد هذه الحضارة/الآخر تنطق في رواية "الحي اللاتيني" على لسان "جانين مونترو" كرمز لها , لتكشف لنا من خلالها(مونرو) نظرة الآخر/الغرب للأنا/الشرق بكل ما تحمله هذه النظرة من حسّ استشراقي بما يصاحبه من متخيل غربي "أم تراك قد زللت إذ أنبأتها بأنك من الشرق العربي؟ ما يمنعها من أن تحيل في خاطرها كل ما سمعت أو قرأت على مساوئ العربي فتحسبها ممثلة فيك، ألا ترى الغربي يخاف دائما هذا الشرقي، هذا العربي النابع من رمال الصحراء العائش في حضارات القرون الوسطى؟ وفلوبير نفسه هذا الذي حنَّت هي إلى

---

[1]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص17.

[2]- حسن العليان: المرجع السابق، ص169.

[3]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص71.

الشرق بتأثير ما كتبه، ألم يكن حريصا على تصوير نواحي الناس والحيوانية في حياة أهل الشرق".

ففي قراءة لهذا المقتبس يقول **رجاء عيد** "تبين من خلال هذا المقتبس كيف تتسع حواجز التلاقي لتشمل اتهاما موجها للغرب بمشاركته في تعطيل التلاقي[1] .

وإذا كانت هناك حواجز كثيرة بين الحضارتين تعرقل لقاءهما خاصة فيما يتعلق منها بالترسبات التاريخية التي تأبى الانمحاء والزوال، فإن هامش إذابة ما يمكن إذابته من هذه الحواجز يظل قائما، وهذا بالضبط ما يعبر عنه **رجاء عيد** في قراءته للرواية, حيث يقول: "ولكن جانين مونترو تعد-بعد ذلك-مثلا قويا لحتمية التلاقي، وأن خصوصية كل حضارة لا تمنع ولا تنفي التواصل والترافد، ويتضح ذلك من مذكراتها حيث تقول: "إني سأحاول أنا أيضا أن أنساه، هذا المستقبل كما أحاول أن أنسى هذا الماضي"، وتقول أيضا: "سأصارح حبيبي العربي بأني سأحبه كما تحب المرأة الرجل في الشرق، لا تطلب مقابلا ولا تنتظر عروضا... فسأقول له إنه لا يخيفني بعد أن يذهب، فقد زوَّد حياتي بزاد الحب، لا أحسب أنه سيجف يوما"[2]، ويصل **رجاء عيد** إلى قراءة مفادها أن "وجود هذا النموذج-الذي خلت منه الروايات الأخرى- يومىء إلى حتمية التلاقي والتواصل بين الشرق والغرب التي يسعى إليها الطرفان لا طرف واحد[3] .

وإذا كانت رواية "الحي اللاتيني" هي أكثر روايات هذه المرحلة تميزا وتألقا نظرا لما سجلته من نضج فني, وعمق موضوعاتي في معالجتها لإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب ، فإن رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" لصاحبها **الطيب صالح** تعتبر معلما يسم هذه المرحلة ونقلة نوعية في تاريخ الروايات ذات "الموتيفة الحضارية"، يقول **نجم عبد الله كاظم** في ملخص له حول هذه الرواية: "ربما يكون الطيب صالح من أكثر الروائيين

---

[1]- رجاء عيد: المرجع السابق، ص65.

[2]- المرجع نفسه، ص66.

[3]- المرجع نفسه، ص70.

الذين ترجموا بأعمالهم الروائية مشهد صدمة لقاء الشرق والغرب واكتشافه, لا بل اكتشاف النفس (الأنا) وإماطة اللثام عن مكونات تلك (الأنا) وجاهزيتها في التواصل مع الغرب أو الاشتباك أو الصدام مع مخرجاته، فقد انعكست هذه التجربة في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال)...ذلك أنها ترجمت صدمة ذلك الاحتكاك بين الشرق والغرب , وكشفت بشكل عميق وجوهري عن مكونات النموذج الشرقي الذي شكل وجدانه خليطا من التّوق الصّادق لمعرفة الآخر والتطلع للوصول إلى مرتبته الحضارية المتقدمة، والاعتراف بفضله وتقدمه تارة وإدانته والكشف عن جوهره الاستعماري البغيض تارة أخرى"[1].

وإذا كان الإعجاب بالغرب من ناحية, وإدانته من ناحية أخرى قد شكل ثنائية ضدّية مثلت مأساة "مصطفى سعيد" الذي في شعوره تجاه الغرب "من الحقد بقدر ما فيه من الحب"[2]، فإن النهر يأتي كرمز دال وبليغ للتعبير عن هذه الحال الحضارية "الشيزوفرينية", ليترجم ويختزل أزمة الإنسان العربي في علاقته بالحضارة الغربية, ونظرته إليها؛ ف" النهر هو رمز للحد الحاجز بين حضارتين: الشمال والجنوب، بينما تكون(السباحة نحو الشاطئ الآخر) هي محاولة للوصول إلى ذلك التلاقي، وفي :أحسست أن قوى النهر في القاع تشدني إليها" تتماهى ترسبات "الجنوب" وتراكمات الموروث[3].

لعل هذا المدّ والجزر بين الحضارة الغربية بمغرياتها تارة, والموروث وما يمثله من انتماء هوياتي لحضارة مغايرة تارة أخرى, هو ما مثَّل هاجس "موسم الهجرة" خصوصا ,ومعها روايات هذه المرحلة عموما والتي وجد أبطالها أنفسهم في مواجهة أقرب للحضارة الأوروبية بكل ما تحمله بين جنباتها من تناقضات كثيرة, لنقول بذلك إن روايات هذه المرحلة قد غلّبت "محاولة فهم واستيعاب عقلي ووجداني عميق للغرب، وعالمه الذي

---

[1]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص90.

[2]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص144.

[3]- رجاء عيد: المرجع السابق، ص59.

صار قريبا، ولكن دون التملّص من الانتماء إلى الشرق بإيجابياته وسلبياته، بل عبر فهم ضمني للصراع الحضاري بين الشرق والغرب في مرحلة تشهد بلا شك تفوّقا حضاريا للآخر, وهذا الأمر ربما كان وراء تباين مواقف أبطال الروايات بل أحيانا تباين مواقف البطل الواحد وتذبذبها من الغرب والإنسان الغربي"[1].

وإذا كانت رؤية وموقف بطل الرواية يختزلان-عادة-رؤية وتوجه الرواية ككل، فإن موقف أبطال روايات هذه المرحلة في تعاطيهم مع الغرب لم يكن واحدا بطبيعة الحال، وإنما نجدهم عموما قد "توزعوا أمام الغرب على الأقل شكلا ما بين الانطواء على النفس مصحوبا ضمنيا على الأقل بتحفظ أو متبوعا بهرب وربما بخوف من الآخر وهو الغالب، والانفتاح عليه ولكن مع بقاء التردد في الاندماج به أو حتى اللقاء به"[2].

المرحلة الثالثة(1967-2000):

لعله من الطبيعي أن تتميز روايات هذه المرحلة بنضج أكثر, ووعي سياسي وفكري وتاريخي أعمق إزاء العلاقة مع الآخر الغربي، وذلك نظرا لعدة عوامل تاريخية وسياسية صقلت تجربة الروائي العربي, وزادت رؤيته لطبيعة العلاقة بالآخر شمولا أكثر وخبرة أعمق، الأمر الذي جعل تغييرات مهمة تصاحب هذا الجيل من الأعمال الروائية.

فإذا كان دال الجنس مثلا وما يمثله من إسقاط رمزي على الحضارتين قد مثل ديدنا لجل الروايات المشتغلة على إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر, فإن روايات هذه المرحلة قد استمرت في هذا السّمت ، ولكن مع تسجيل تغيّر مهم ملفت طرأ على بعضها، وهو أن علاقة الرجل العربي بالمرأة الغربية لم يعد محكوما بالصراع التاريخي في بعض الروايات، الأمر الذي رصده لنا **جورج طرابيشي** الذي اعتبر رواية "الأشجار واغتيال مرزوق" هي أول رواية تحدث هذا التغيير يقول **طرابيشي**: "علاقة الحب التي ربطت

---

[1]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص88.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بين(منصور عبد السلام) و(كاترين) طالبي العلم في باريس على امتداد أربع سنوات كاملة هي أول علاقة حب بين شرقي وغربية غير محكومة لا بعداء تاريخي ولا بمشروع انتقام سري أو سافر, ولا بالرضة الاستعمارية، ولا بعقدة النّقص والدونية، ولا حتى بالشّهوة الغرائبية، وهي بهذا المنظور أول علاقة حب إيجابية بين (ابن البلد) وأجنبية"[1].

وإذا كان **طرابيشي** يعتبر أن رواية منيف "أول رواية عربية غير محكومة بصراع تاريخي" إلى جانب كونها" تنفرد بميزة التركيز على العوامل الداخلية أو الذاتية في تخلف الشرق" [2]، فإن الحوار بين الحضارتين ممثلا في "مرزوق" بطل الرواية وحبيبته "كاترين", سجل حضوره مع عدم انتفائه كليا من عدم التواؤم بين الاثنتين؛ ف"الحنين إلى الغرب الحضاري يقابله دحض لفكرة تقسيم العالم إلى الشرق والغرب، الذي هو تقسيم غربي بالأساس الهدف منه الاستعلاء والتمركز على الذات ونبذ الآخر وإخراجه من الدورة الحضارية، هذه الفكرة يناقشها منصور عبد السلام بطل رواية "الأشجار واغتيال مرزوق" لعبد الرحمان منيف مع حبيبته كاترين البلجيكية"[3].

- أريد أن أسألك سؤالا صغيرا: هل أنت مستعدة أن تجيبي عنه يا كاترين?.
- اسأل.
- هل تؤمنين بكروية الأرض?
- هل هذا السؤال جدّي?
- في منتهى الجدّ.
- الجواب بديهي.

---

[1]- جورج طرابيشي: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ص187.

[2]- المرجع نفسه، 186.

[3]- جمال مباركي: المرجع السابق، ص163.

ولكن, على الرغم من علاقة الحب التي جمعت بين "مرزوق" و"كاترين"، إلا أنَّ هذه العلاقة لم تخل من عدم التواؤم بين الاثنين/الحضارتين، وهذا ما يعبر عنه "مرزوق" في إطار حواره مع "كاترين".

"كاترين نحن عالمان التقينا بالصدفة، وبعد قليل سوف نفترق، إنَّ لقاء مثل هذا لا يمكن أن يستمر مهما حاولنا"

وإذا كان حضور المرأة في الرواية الحضارية يكون عادة في مقابل دور البطولة للرجل العربي, فإن تغييرا مهما ومختلفا قد طرأ على هذه الثنائية في روايات هذه المرحلة كما في حال "دخول المرأة العربية لتكون هي صاحبة التجربة في علاقتها مع الرجل الغربي وإن كان هذا محدودا"[1].

ولعل هذا التّحول هو من المستجدات الطبيعية واقعيا في ظل الانفتاح الكبير الذي شهدته المرأة العربية في هذه المرحلة الزمنية, بما صاحبها من انفتاح وحرية للمرأة في المجتمعات العربية، ولكنه لا يخلو من "الغرابة" روائيا, وخصوصا مع الروايات الأولى التي أحدثت هذا التغيير؛ ف "انطلاقا من الموروث والتقاليد والمتحقق على أرض الواقع، كان من الطبيعي أن العربي صاحب التجربة مع الآخر في الرواية العربية، كما هو في عموم الفنون والأشكال الأدبية يكون رجلا"[2]، وإذا كان الأمر كذلك فيما يخص روايات المرحلة السابقة, فإن هذه المرحلة قد "قدمت روايات عديدة المرأة العربية في تجربة مع الآخر الغربي، ولكن من خلال علاقات إنسانية في الغالبية العظمى، وليست عاطفية أو جنسية منها "السابقون واللاحقون" و"الثنائية اللندنية" لسميرة المانع و"الوطن في العينين" و"من يجرؤ على الشوق" لحميدة نعنع و"الرحلة" لرضوى عاشور و"الشاهدة والزنجي" و"الميراث" لسحر خليفة، ومن الروايات المحدودة جدا التي قدمت المرأة الشرقية أو

---

[1]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص94.

[2]- المرجع نفسه، ص96.

العربية في تجربة العلاقة العاطفية أو الجنسية مع غربي هي "الوطن في العينين" لحميدة نعنع ، ومن الطّريف أن غالبية هذه الروايات كما نرى لروائيات، الأمر الذي يشكل هو بحد ذاته ظاهرة جديدة"[1].

وإذا كانت روايات كثيرة من روايات هذه المرحلة قد عكست وبثراء كبير هذا الوعي لدى الشباب الغربي في هذه المرحلة، فإن رواية "الثلج الأسود" **لمحمد أزوقة** تعتبر من الروايات الأكثر تميزا في هذا المجال, "والواقع أن رواية أزوقة من الروايات الأردنية وربما العربية القليلة التي عالجت بشيء من الجرأة ومن تخط لبعض المحظورات المختلفة موضوعة اللقاء بين الشرق والغرب بحوارية هذا اللقاء، وصراعه وتحدياته وأخطاره وإغرائه"[2] .

وإذا كان الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي بكل ما يحمله من ثقل تاريخي هو من أحلك القضايا، بل وأشدها ضراوة في تاريخ العلاقات العربية الغربية، فإن رواية **أزوقة** من أكثر الروايات التي استطاعت ومن خلال ما رافقها من حوار حضاري, أن تشقّ طريقها إلى اقتحام هذه القضية, بما يعكس وعي الشباب العربي في هذه المرحلة, وحملهم للهمّ القومي " ويسجل ذلك الحوار بين سعيد الدوري في رواية (الثلج الأسود) وبعض الشباب الأمريكي في حفلة جانيت سومرز، يقول بيل موجها سؤاله لسعيد الدوري: "لماذا في رأيك لم تحل قضية الشرق الأوسط إلى الآن?.

- لأن إسرائيل ببساطة لا تريد الحل.
- لا أفهم كيف يمكن هذا وهي تعلن ليل نهار على رغبتها في السلام?.
- إسرائيل تريد السلام على طريقتها الخاصة، تحتفظ بكل مكاسب حرب١٩٦٧ ولا تعترف بالفلسطينيين ولا بقضاياهم المشروعة".

---

[1]- نجم عبد الله كاظم: المرجع نفسه، ص96.

[2]- المرجع نفسه, ص194

ولم يقتصر الحوار على مسألة السَّلام وإنما تطرق إلى الهوية والشرعية الدولية, وحق الوجود وتقرير المصير، ففي الوقت الذي يرى فيه بيل الأمريكي ضرورة أن يكون لليهود حق في دولة تضم أبناء الشتات وترعى مصالحهم أينما وجدوا، في الوقت نفسه بيّن "سعيد" ما الذي سيشكله طغيان هذا الوجود على الحق العربي وعلى سيادة الدول العربية التي يعيش فيها اليهود" [1].

وإذا كانت رواية **أزوقة** قد تميزت في إثارتها وطريقة تعاطيها مع أشد القضايا حساسية بين العالمين أو الحضارتين، فإن هذا الأمر لم يكن غائبا عن روايات أخرى من هذه المرحلة التي آثرت أن تجعل من الجرح المتفتح الذي خلفه الغرب في مستعمراته السابقة همّا وهاجسا لها، لتعكس بذلك درجة الوعي التي وصل إليها شباب هذه المرحلة كما في رواية "أصوات" لسليمان فياض.

وإذا كانت روايات هذه المرحلة-وسابقاتها- قد توزعت من حيث تعاطيها مع إشكالية العلاقة بالآخر بين رواية هيمن عليها طرف الصراع والرفض, وأخرى تردّدت بين الصلح والصراع، فإنه من البديهي-واقعيا وروائيا– أن يكون هناك مكان للرؤيا التي تدعو إلى ردم الهوة ,وتجاوز الخلافات بين العالمين، ومد جسور الصلح واللقاء بينهما " وهكذا جاءت مجموعة أخرى من الروايات لتعلو على الصراع الذي عبرت عنه الروايات السابقة أو أنكرته ضمنا، فقالت بإمكانية اللقاء/الحوار إن لم نقل بحتميته, حين حققته أو دعت إليه أو مهدت له أو لمحت له، أو ربما قالت بتضميد الجراح ما بين بلدان الاستعمار والبلدان المستعمرة، ولعل أكثر ما تمثل في الحرية التي تجدها مجموعة العربيات في لندن في رواية "إنها لندن يا عزيزي" لحنان الشيخ وروايات "مذكرات امرأة غير واقعية" لسحر خليفة و"عمارة يعقوبيان" لعلاء الأسواني" [2].

---

[1]- حسن العليان: المرجع السابق، ص146.

[2]- نجم عبد الله كاظم: المرجع السابق، ص265.

ولم يخرج الروائي **عصام أوفقير** في روايته (السنيورة) عن هذه الرؤية، وهي فكرة التَّصالح واللقاء بين الشرق والغرب، حيث "يعكس اختيار الكاتب نموذجه بطل الرواية وزوجته ماريانا رمزا من رموز التقاء الحضارتين العربية والغربية/.../ وقد هدف الكاتب إلى تحقيق غاية في ذاته، وهي الغاية التعليمية كما يرى بعض الباحثين، وتمثلت في أنَّ تمسُّك الإنسان بمبادئه وخلقه ودينه يشكل موقفا إيجابيا يجعل الآخرين يتنازلون عن مواقفهم ويقرون بعظمة الإسلام"[1].

وإذا كان العزف على وتر الدين يمثل مربط الفرس الذي يعوّل عليه الكثيرون من أجل المضي قدما بأطروحة حوار الحضارات وإذابة الجليد بينها، فليس من الغريب في شيء أن يمثل هذا الوتر -في الوقت ذاته- نقطة خلاف جدليّة تمثل سدا منيعا يقف أمامه الداعون إلى الحوار حيارى, لأسباب قديمة جديدة ومتجددة , وهذه القضية بأسبابها المتعددة هي ما شكلت "علامة مائزة" لروايات هذه المرحلة، وخاصة في عقديها الأخيرين؛ حيث "تركّزت رؤى الآخر في العقدين الأخيرين على تحليل عسر الحوار بين الحضارات في غالبية الروايات العربية، من تأزُّم وعي الذات إلى تأزم وعي الآخر، مثلما تشابك الوعي مع إشكالية الحوار بين الحضارات بتأثير خلل ربط الإرهاب والتطرف والعنف بالإسلام وأصوليته، فهناك عشرات الروايات العربية التي عالجت أذى الأصولية الدينية الإسلامية والمسيحية التي تصل إلى حد الإرهاب والتطرف عرقلة للمجتمع المدني"[2] ونظرا لأهميتها البالغة في إدارة العلاقة بين الحضارات فقد شكلت هذه القضية "موضوعا أثيرا", ومحطة رئيسة لجل روائيي هذه المرحلة ؛"فقد ذهب بعضهم إلى تسريب موضوع الطائفية في ثنايا النصوص الروائية ابتغاء إدانتها وبيان شناعة ما ينجرُّ عنها"[3], ليشهد الإنتاج الروائي بذلك غزارة شديدة في هذا الموضوع؛ " إذ نظر بعض الروائيين

---

[1]- حسن العليان: المرجع السابق، ص110-111.

[2]- عبد الله أبو هيف: **صورة الآخر والحوار بين الحضارات في الرواية العربية**، مجلة جامعة دمشق، م24، ع3-4، 2006، ص111.

[3] - سليمة لوكام: **الآخر في الثقافة والأدب , حضور واستحضار**, دار سحر للنشر, تونس, 2017, ص92.

إلى التطرف الديني مرضا اجتماعيا مثل نجيب محفوظ في رواياته "المرايا"1988، و"الباقي ساعة" 1988، و "يوم قتل الزعيم"1988، وحُلّلت صور العنف في الأصولية الإسلامية عند روائيين كثر مثل نجيب كيلاني في رواياته العديدة، ومنها "رحلة إلى الله1978، و"اعترافات عبد المتجلي"1991، و"فتحي غانم في رواياته "الأفيال"1981، و"ست الحسن والجمال"1991 "[1].

وإذا كان نقد الأصولية الإسلامية قد سجل حضوره بقوة في روايات هذه المرحلة فإن المشهد الروائي "ذو النكهة الدينية" لن يكون مكتملا في ظل غياب أحد أطرافه، لذلك فقد "ارتفع نقد الأصولية المسيحية المتصهينة واليهودية الصهيونية في روايات أخرى لدى معالجة صور الآخر الغربي من خلال رؤى التاريخ والواقع المعاصر كما في روايات أحمد عمر شاهين "الآخرون"1989، و "بيت للرجم بيت الصلاة"1990، و"إن طال السفر"1977، وجبرا إبراهيم جبرا "البحث عن وليد مسعود"1973، وغسان كنفاني "عائد إلى حيفا"1967، وأفنان قاسم "الصورة الأخيرة في الألبوم"1980، ونبيل خوري "ثلاثية فلسطين"1974، ومحمود شاهين "الهجرة إلى الجحيم"1984 ...الخ " [2].

لعل كلّ هذا الزخم الفكري والإيديولوجي الذي حفلت وتحفل به الرواية العربية في مختلف مراحلها من بداياتها وحتى قبيل الألفية الثالثة, كان رديفا وانعكاسا لسياقها الواقعي بأحداثه وإشكالاته وهمومه وقضاياه , وهو ما يجعلنا نضع روايات الألفية الثالثة محل تساؤل عن طبيعة تعاطيها مع الذات ومع الآخر في ربطها بسياقها الزمني وما شهده من تغيرات في العلاقة بين الأنا والآخر؟

---

[1]- عبد الله أبو هيف: المرجع نفسه، ص111.

[2]- المرجع نفسه, ص112.

الفصـــــل الثـــــــــانـي:

الحوار وإشكالية المركزية الغربية من الاستشراق إلى الكولونيالية ومابعدها في رواية "ترنيمة امرأة ...شفق البحر"

"... العرب والغرب قصّة طويلة ومعقّدة، وفيها، مثل أي قصّة معقّدة جيّدة وممتعة، الكثير من الصّراع، والكثير من الحبِّ والكراهية. إنَّ العلاقة قديمة قدم الإسلام: طالما وترافقت فيها الجاذبية والنُّفور بينهما إلى مستوى الابتهاج أحيانا ومستوى التراجيديا أحيانا أخرى..."

"جبرا إبراهيم جبرا"

مقدِّمة:

ينطلق الرّوائي العراقي **سعد محمد رحيم** في روايته "ترنيمة امرأة... شفق البحر"(2012) من جرح الاحتلال الأمريكي للعراق ليتَّخذه مَعْبَرًا لمواجهة الشرق بالغرب, معتمدًا في ذلك أطروحة "حوار الحضارات" إطار عاما يثير من خلاله أسئلة حضارية جديدة, ويجدّد طرح أخرى قديمة في محاولة منه لتقديم مقاربة لإشكالية الأنا والآخر من منظور روائي تخييلي ,يحلّل فيه فلسفة ثنائية شرق/غرب, ويختبر من خلاله علاقات لقاء/صراع عبر مراوحة مكُّوكية بين الماضي/الحاضر, والمتخيل/الواقع.

وبما أن استناد الروائي لثقافة مفكري ما بعد الكولونيالية قد بدا بارزًا في نصّه الروائي, فإننا قد اعتمدنا ثالوث: الاستشراق/الكولونيالية/ما بعد الكولونيالية كمحاور كبرى وكمقاربات للنظر في العلاقة المعقّدة بين الشرق والغرب كما يقدّمها **سعد محمد رحيم**؛ فإذا كانت الذاكرة الإستشراقية قد سجلت حضورها البارز في فاتحة الرواية لتتخلّلَ جُلَّ فصولها، فإننا قد اخترنا محوري الكولونيالية "وما بعدها" تماشيا مع طرح الرواية في الإيحاء بأنَّ عصر الاستعمار لا يزال قائما, إلى جانب وجود علاقات دولية غير متَّزنةِ وغير عادلة بسبب عدم خلوّها من ظاهرة الاستعمار القديم وميراثه.

فإذا كانت كلّ هذه القضايا قد مثلت إطارً عاما لرواية **سعد محمد رحيم** فهذا يستدعي طرح تساؤلات من قبيل:

- ما أهم إشكاليَّات ومعوقات الحوار مع الآخر الغربي من وجهة نظر هذه الرواية؟

- كيف نظر الروائي إلى علاقة الأنا والآخر في إطار ثنائية حوار/صراع ماضيا، حاضرا ومستقبلا؟

- إذا كان الحوار هو الآلية المعتمدة لتحليل هذه العلاقة وفهم أبعادها واستشراف آفاقها، فهل فسح الرّوائيُ المجال لتعدُّدِ الأصْواتِ ليضع كل شخصية في سياقها الثقافي وليجعلها

تتحدث بصوتها وتعبِّر عن إيدْيولوجيتها كيفما كانت، أم أنّه نأى عن هذا الأمر ليعتمد رؤية أحادية يهيمن فيها الصّوت الواحد ؟

1- الآخر وإشكالية الأنا "المَعْجَبَة"....في البدء كان الاستشراق:

"إذ ذاك بدأنا أوّل رحلة الكلام، والكلام مع كلوديا مبتدأ الرِّواية ومنتهاها تورّط الذّاكرة في لعبة اللّغة ومكرها، ومأزق اللغة وهي تتقّصَّى في متاهِ الذاكرة..." الرواية

يطالعنا نص **سعد محمد رحيم** منذ البدء بأجوائه الحضارية ؛ فمع أول موطئ قدم في عالمه يعلن أن "الحوار مع كلوديا مبتدأ الرّواية ومنتهاها", ليكون بذلك قد آذن قارئه بالولوج إلى عالم نص روائي صورولوجي تتواجه فيه الحضارات ممثلة في ثنائية أنا /آخر, لتكشف عن رؤاها وبنات أفكارها عبر أطروحة الحوار الحضاري, ليكشف الرّوائي بذلك عن نص ينوء بالأنثروبولوجيا الحضارية, ويهوّم في عوالمها ويقتحم إشكالياتها, وهو ما تُعبِّر عنه أولى ملامح النص بدءًا بعتباته التي تُفُوحُ منها رائحة الثنائيات الضدّية التي استند إليها الغرب في تقسيم العالم إلى: أنا/آخر، شرق/غرب، سيد/عبد، وانتهاءً بمتنه الذي يسبح في فضاء الأيديولوجيا الحضارية.

وإذا لم يكن هناك من مهرب من هذه الثنائيات كما يؤكد **إدوارد سعيد**، فإن واقع هذا النص الروائي أتى ليؤكد هذا الأمر عبر عناوينه الفرعية: "كلوديا تخطفي إلى الشمال"؛ "حنان تثملني بنكهة الجنوب وترحل"؛ "خالد في الصحراء"؛ وهي كلها عناوين تفضح بشكل مسبق اعتماد الموتيفة الحضارية في **نص سعد محمد رحيم**، ليطالعنا الفكر الاستشراقي باعتباره أحد المفاصل الكبرى لهذه الأيديولوجيا, ويفرض حضوره القوي في الرواية ليأخذ منحى إعلانيا سافراً عبر تفوّهات شخصِيّةٍ غربيّةٍ كانت تمارس الوعي الاستشراقي مرتبطا بأيديولوجيا واضحة, وهو ما تبرهن عليه علاقة "كلوديا" المرأة الغربية ذات الأصل الإيطالي بسامر الرجل العربي ذي الأصل العراقي؛ ففي شاطئ سوسة بتونس تتعرف "كلوديا" على "سامر" لتُهَرِّبه معها إلى إيطاليا بجواز سفر مُزَوَّرٍ

ليعيش في كنف رعايتها اليوميَّة، فسامر الذي يعكس صورة الرَّجل العربي الشرقي في الرواية, يصحو على مصيره الكابوسي الشائك في واقع مترع بالتناقضات والمحبطات والكوابيس, وهو واقع يستحيل فيه الحلم إلى عبء، وتغدو فيه محاولات تحقيق الذات إشكالية كبرى هي أشبه في تراجيديتها بعبثية شخوص **بيكيت وسارتر وكافكا**؛ فسامر يعيش في وطنه المكلوم "العراق" حالة من الاغتراب والضَّياع وعدم الانسجام مع القريب والبعيد فقد كان "مصابا بوسواس العطالة , عاطل عن العمل, عاطل عن الحب والأمل...عاطل عن فعل أي شيء"[1]

وقبل أن يغادر مدينته (السَّعدية) ليعمل أستاذاً للأدب الانجليزي في مدينة طرابلس بليبيا, كانت حياته قد "استحالت إلى عطالة وفراغ ولاجدوى"[2] ليعيش "في انتظار غودو الذي لن يأتي أبدا"[3] بمعنى أنه عاش حالة الضَّياع الحارق والمرعب, وحالة الاغتراب الحقيقي في وطنه العراق قبل أن يعرف معنى الغربة.

وعلى الرغم من وسائل الترويج التي خُصَّ بها "سامر" في شقة أعدَّتها له "كلوديا"، إلا أنّ ثمة أسئلة كبرى كانت تنهض من بين مسامات عقله مثل: لماذا هو في إيطاليا؟ وما ينبغي عليه أن يفعل؟. "أسئلة يسأل بها نفسه دون أن يجد لها جوابا".

"إنَّ شخصية سامر بكلِّ ما تملك من إطار ثقافي، ومحتوى معرفي شخصية قلقة بفعل عوامل تاريخية كثيرة؛ فهو في سيرته بدءًا من طفولته حتى وصوله إيطاليا مجموعة مركّبة من المعاناة الممزوجة بالفشل والخيبة التي عاشها العراقيون"[4].

---

[1] - سعد محمد رحيم : **ترنيمة امرأة...شفق البحر**:فضاءات للنشر والتوزيع,عمان-الأردن,2012,ص60.

[2] - الرواية , ص 59.

[3] - الرواية , الصفحة نفسها.

[4] - فاضل عبود التميمي : **ملامح الاستشراق والحوار الحضاري في رواية ترنيمة امرأة شفق البحر** http://www.alnaked-aliraqi.net/article/21502.php

أما "كلوديا" مركز الإيديولوجيا الاستشراقية في الرواية, فهي الفتاة الإيطالية التي تمثل طفولتها رمزا للتّفكك الأسري في الغرب ؛ فقد نشأت بين أبيها "المبتذل في علاقاته النسائية"[1] وأمها "التي انهارت ولم تفدها أسِرَّة الأطباء النفسانيين كثيرا , ولا حتى المصحّ الذي دخلته أربعة أشهر , ولم تستقر حالتها إلا حين انفصلت عن زوجها وغادرت إلى مسقط رأسها روما"[2], وقد مثلت "كلوديا" رمز الفتاة الأوروبية المتحررة ؛ فقد "كانت في السَّادسة عشرة حين وجدت نفسها أكثر حرية في كنف الأب , ومبكرا عرفت الحب ...عرفت الرجل"[3]. و"كلوديا" التي تمثل الوعي الاستشراقي في الرواية كانت" بعد أن انفصلت عن زوجها الأول قد سلَّمت جسدها لرجل في الأربعين, نقل إليها عدوى حلم الشرق, وأعطاها كتابين في أدب الرحلات فحدست ماهية الغاية العميقة لحياتها بعد قراءتهما"[4],وهي في مسعاها الاستشراقي كانت قد اختارت مجالها الثقافي عن وعي وقصديَّةٍ واضحين, لذلك فإن الايديولوجيا الاستشراقية كانت تبدو جلية في التكوين الثقافي لها؛ فهي "تتقن الانجليزية جيدا, وتستطيع التفاهم مع من يفهمها بالعربية"[5], كما أنّها"درست التاريخ واللغات....ذهبت إلى مصر وتونس"[6].

ولعل ما يُحسب للروائي في هذا السِّياق, هو نجاحه في وضع بطلة روايته(كلوديا) في نسق الفكر الاستشراقي, ليجعل القارئ وهو يطالع ملامح شخصية "كلوديا" واهتماماتها الاستشراقية يستحضر في ذهنه هوس الشاعر الفرنسي **لامارتين** بالشرق*, وكذا شغف **نرفال وفلوبير** اللذين "جاءا يبحثان عن الحيويِّةِ التي تَمْنَحُها روعة العريق والغريب

---

[1] - الرواية, ص126.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص 126.

[4] - الرواية, ص 128.

[5] - الرواية, ص08.

[6] - الرواية, ص 128.

المدهش" [1]؛ فكلوديا هي الأخرى "لها شغف بالسفر إلى أصقاع الشرق، ترغب بعبور صحارى إفريقيا وسلوك طريق الحرير في مجاهل آسيا على ظهور الخيل والجمال، أو مشيا على الأقدام وبصُحْبَةِ فتى من الشرق صبور وشجاع يَحْلُمُ أن يخرج لها من أغوار ألف ليلة وليلة"[2]،وأما نظرة الفكر الاستشراقي إلى كل ما هو شرقي على أنَّهُ "كائنُ غريب" أو "نوع من المستحاثات" فيتبدى في قول "كلوديا" أنّها لم تعثر بعد على هذا الفتى الشرقي أو أنها لن تعثر عليه أبدا ؛"لأنّ نوعه انقرض منذ زمن بعيد"[3]، وسيجد القارئ أنّ انعكاس هذه الصورة قد بدا واضحا على "سامر" العراقي، ومنه على الوعي الجمعي الشرقي الذي وجد نفسه-طوعا أو كرها-مصنّفاً ضمن زمرة من الأحكام التي باتت ملتصقة به, وهي أحكام حاكتها حوله مجموعة من المرويَّات الاستشراقية الغربية التي كان أبطالها رحَّالة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو ما يعبّر عنه أحد أوَّل حوارات "سامر" مع "كلوديا" في مستهل التعارف بينهما, إذ يقول لها:

"- لا تنظري لي هكذا، كما لو أنني كائن غريب قدم من الأزمان السالفة.

تقول:

_ في عينيك أرى غبش الصَّحراء.

وهذه المرّة أضحك وأنا أقول:

_ يبدو أنّك سليلهُ رحَّالة حالم من أولئك الذين غامروا في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر بالقدوم إلى الشرق"[4].

*يعلن لامارتين "هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات، كل شيء يزدهر هنا، وكل رجل ساذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبيا"، إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص192

[1] - المرجع نفسه، ص192.

[2] - الرواية, ص 08.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, ص 13.

وإذا كان الروائي قد برع في هذا السياق في إظهار "كلوديا" في لبوس المستشرق الغربي بما ينمُّ عن دراية منه واضحة بأبرز مؤثّثات الفكر الاستشراقي، فإنَّ هذا الأمر قد أسعفه ولاشك في وضع قارئه في السياق التاريخي المناسب للحقبة الاستشراقية، وجعله يتناغم بسلاسةٍ مع الطَّرح العام لروايته, المتضمن علاقة الشرق بالغرب ,وما يحوم حولها من إشكاليات تاريخية وأخرى راهنة؛ فضمن سعيه للتعبير عن التوجه الاستشراقي لبطلة روايته(كلوديا)، نجد الروائي يعمد إلى وصف شقتها في روما على لسان "سامر" وصفا واقعيا يحيل على عنايتها المعرفية التي لا تريد أن تغادر صورة المستشرق الذي يريد أن يعي الشرق:

"....بقيت أمعن النظر فيها لحظات قبل أن تثير انتباهي أيقونة لطوطم إفريقي يحدّق بغرابة فيّ أنّى أدرت وجهي، موضوعة على منضدة أبنوسيّة مضلعة في ركن الصّالة إلى جانب بار برفوف زجاجية صنف عليها قناني النبيذ والشمبانيا والويسكي والكونياك ,في الجهة المقابلة للبار جهاز كومبيوتر ومكتبة حائط صغيرة مشيت باتجاهها بفضول, كتب بالإيطالية وأخرى بالإنجليزية، ومعظم الكتب الأخيرة لرحالة انجليز من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، التقطت كتاب لورنس "أعمدة الحكمة السبعة" وقرأت منه بضعة أسطر قبل أن أعيده إلى مكانه"[1].

وإذ تمتلك "كلوديا" هذه الكتب التي تعكس ميولها وتوجهها الثقافي والايديولوجي, فهي تظهر في صورة القارئة النّهمة لجملة من أشهر كتب الرحلات وكتب الاستكشاف والاستيهام، والوصف الغريب المدهش, وهي في معظمها كتب أنشأت ما بات يعرف في الفكر الاستشراقي ب"معجبة الشرق"؛ فقراءة "كلوديا" مثلا "لقصة (ثلوج كليمانجاور) لهمنغواي قد جعلتها مفتونة بإفريقيا"[2] , وقد لا يخفى على القارئ المطّلع على مرويات الغرب ما تحمله قصة **همنغواي** من صور وتمثيلات ساحرة وغرائبية تجعل لعاب قارئها

[1] - الرواية, ص 21.

[2] - الرواية, ص 128.

يسيل رغبة في اقتحام عوالم الشرق, والانغماس في سحره المدهش والعجيب؛ "فإفريقيا في قصص همنغواي تتوس بين صورتين، فهي مرة بريئة ومستعبدة، ومرة شرٌّ لا يُمْكِنُ قَهْرُهُ, الصورة التي تبقى في القصة هي الأسطورة المألوفة: إنّ إفريقيا جنَّة عدن للأبيض الذي إذا أكل من شجرة الخطيئة فيها فإنَّ ثلوج أعالي كليمانجارو البيضاء كفيلة بمنحه التطهير والغفران"[1]، وإذا كان كل هذا هو ما أوحت به قصة **همنغواي** لكلوديا , فإنَّ الطابع الاستشراقي الذي غلف علاقتها بسامر/الرجل الشرقي يتبدّى من خلال إحدى أقوى صُوَرِهِ التي يبدو فيها الشرق عالما غرائبيا عجيبا، استثنائيا ولابُدَّ لَهُ من وصاية من نوعٍ ما يُمارسها عليه الرّجل الأبيض في إطار مُهِمَّتِهِ في نقل "الرسالة الحضارية" للآخر الشرقي، وهو ما يعكسه في سياق روايتنا تعامل "كلوديا" مع "سامر" على أنَّهُ "مَعجبة", لتمارس عليه مفهوما استشراقيا يعبر عن وضع يكون فيه " موضوع القوة(الأدنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادَّة تُمثِّلُ استعراضيتها في الوقت نفسه نمطا من العقوبة التأديبية التي يُمَارِسُهَا المستعرض(الأعلى، الأقوى)، بحيث تُصْبِحُ العقوبة التّجسيد الأسمى لقوة السّيد وسيادته، وهكذا ترتبط القوة في أعلى صُوَرِهَا بامتلاك القدرة والطَّاقة على تقديم مَعْجَبَة: فرجة مثيرة مفرطة، هكذا يمارِسُ العقل استعراض مَعْجَبَةِ الجنوب ويمارس المستشرق(....) استعراض معجبة الشرق"[2]

وأما تمثيلات "المعجَبَّة" كمفهوم استشراقي محوري, فنجدها تتبلور أكثر عند "كلوديا" بعد اكتشافها لما كتبه المستشرق البريطاني الشهير "**لورنس**", لتستحيل هذه الشخصية

---

[1] - أحمد عمر: **على خطى إدوارد سعيد: توني موريسون تتهم كتابا أمريكيين ب "العنصرية المشفرة" (الشخصيات البيضاء إيجابية أما السوداء فهي بلا أسماء)** , جريدة الشرق الأوسط – الأربعاء 16 صفر 1428ه – 7مارس 2007 , العدد 10326.

http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=409427&issueno=10326

[2] - إدوارد سعيد: **الاستشراق**, ص03.

الاستشراقية بالنسبة لها شخصيةً ذات هالة أسطورية في علاقتها بالشرق؛ ذلك أنها "قد رأت في كتاب لورنس(أعمدة الحكمة السبعة) ذروة ما تصل إليها التجربة الشجاعة"[1].

وإذا ما أنعمنا النظر وتقصّيْنا تجليات "كلوديا" وتفوّهاتها في الرواية، فلن تكون شخصية **لورنس** التي تم استحضارها –لغاية تبدو واضحة-شخصيّة عرضية أو عابرة، بل ستكون شخصية "رمزا" ونقطة بناء تتمحور حولها قراءتنا للآخر الغربي(المستشرق) متمثلا هنا في "كلوديا", التي بدا التحامها بشخصية لورنس التحاما جليا واضحا؛ ذلك أنّ "الرؤيا البريطانية كما يمثّلها لورنس هي رؤيا للشرق في تياره الرئيسي، رؤيا للشعوب والتنظيمات السياسية والحركات التي تهديها وتبقيها تحت وصاية الرجل الأبيض الخيّرة، فالشرق هو شرق(نا) وشعب(نا) ومحميت(نا)" [(2)]، وبإسقاط هذا الفكر علي سياق روايتنا , لن يكون من الصعب أن نجد تماثلا وتماسّا بين الرؤيتين (الواقع /التخييل) ؛ فكلوديا وفضلا عمّا ذكرناه لها سابقا من ملامِحَ استشراقية, تظهر بوصفها مُخلِّصة(سامر) من محنته؛ فهي على حدِّ تعبيره "تريد أن تنقذني من عبء الذّكريات ومن سطوتها"[3] والأشهر القليلة التي عاشها في كنف رعايتها جعلت منه شخصا آخر" هذه الأشهر القليلة معك أنضجتني أكثر ولا شك"[4]، وعلى الرغم من أجواء التفاهم والانسجام التي بدت عليها علاقة سامر بكلوديا، إلا أن شيئا ما من قبيل ثنائية تابع/متبوع كان يلقي بظلاله على هذه العلاقة, ليحيلها إلى علاقة ذات بعد "طبقي" ؛ فبعد أن كانت "كلوديا" هي مُخْلِّصة "سامر" من غربته ومعاناته التي عاشها في وطنه الأم(العراق) لتنجح في تهريبه إلى إيطاليا عبر جواز سفر مُزَوَّرٍ، سيبدأ القارئ في استشعار ضرب من الوصاية التي باتت تمارسها عليه "كلوديا" كونها في مركز القوي المتحرّر المتحضر، وهو في مركز العربي أو الشرقي الضعيف المنهك , والذي وجد عندها ملجأً لإنقاذ ما تبقى منه، وهو الأمر الذي يجعل

---

[1] - الرواية, ص 128.

[2] - إدوارد سعيد: **الاستشراق** ,ص252.

[3] - الرواية, ص 111.

[4] - الرواية, ص 261.

القارئ يلمس نوعا من الالتحام بين شخصية "كلوديا" وشخصية المستشرق البريطاني "لورنس"، بما يستدعي نوعا من الالتحام بين الماضي والحاضر في بعده الاستشراقي المعاصر، وهو ربَّما ما هدف إليه الروائي عبر استحضار هذه الشخصية "الرمز" أو"لورنس"، وهو المستشرق البريطاني الشهير الذي "في عمله يُمْكِن أن نرى إلى أكثر درجات الوضوح الصِّدام بين التاريخ السردي والرّؤيا؛ إذ حاولت-بكلماته هو-الإمبريالية الجديدة خلق مدٍّ فعال لفرض المسؤولية على السكان المحليين [في الشرق][1].

فكلوديا التي جعلت "سامر" يعيش في كنف رعايتها اليوميَّة، لم تتوان في أن تمارس عليه-ومن حيث لا تدري-دور "المرشد الحضاري" عبر ما كانت تقدمه له من توجيهات وملاحظات عن بعض تصرفاته التي كانت ترى فيها ضَرْبًا من ضروب "التخلف الشرقي"؛ فهي مثلا أرادت أن تعلمه بعض الآداب العامة عبر قولها له "للحذاء مكانه، متى ستتعلم!"[2] , وهي أيضا التي رأت فيه صفات سلبية كالكسل والفوضوية لتقول له" لو تتخلص من كسلِكِ وفوضاك"[3] ، ولعلّ كل هذه التفوهات والملاحظات التي جسَّدتْها "كلوديا" تحيلنا بشكل جليٍّ إلى صور وتمثلات الرجل الشرقي في المرآة الاستشراقية؛ "فالشرقيون وخصوصا المسلمين كُسَالى، وحياتهم السِّيَاسيَّة نزويّة، مشبوبةُ لا مستقبل لها"[4].

وفضلا عن كُلِّ هذا, فإن "كلوديا" التي نجحت إلى حدٍّ ما في انتشال "سامر" من أجواء الغُبنِ التي كان غارقا فيها "كأي شرقي يبحث لخيباته وهزائمه عن الأعذار والمواساة"[5] تقول له بكل ثقة "ها أنني أخرجتك من ضجرك وبلادتك", هي "كلوديا" ذاتها التي مارست عليه ضربا من الحماية أو الوصاية التي لم تَخْلُ في أحيان كثيرة مما يُمكن اعتباره نوعا

---

[1] - إدوارد سعيد: **الاستشراق**, ص247.

[2] - الرواية, ص 158.

[3] - الرواية, ص 23.

[4] - إدوارد سعيد: **الاستشراق**, ص192

[5] - الرواية, ص 29.

من "وصاية الرجل الأبيض على الشرق"، وهو الأمر الذي تدلّل عليه تفوُّهات "سامر" في مواضع عديدة أهمها الموقف الذي بدت فيه خشيته من اكتشاف رجال الشرطة لإقامته غير الشرعية بإيطاليا، لتكون "كلوديا" هي من توفر له حماية تنبعث منها رائحة الإهانة والاستصغار الذي عبر عنه شعور "سامر" على الرغم مما تبدو عليه علاقة الاثنين من توافق وانسجام "أرفع كأس الصودا وأقول لكلوديا: ماذا يريدون؟ تقول منهمكة: يبحثون عن أمثالك وتضحك؛ أجاريها في ضحِكِهَا تقول: هل تعتقد أنّ من الممكن أن أدعهم يأخذونك؟ ببساطة هكذا، أولاد العاهرات هؤلاء؟

كلامها يشعرني بالضعف والهشاشة...يخرج رجال الشرطة، أسحب سيجارة وأدخِّن وتقول شيئا عن همنغواي، أقول: همنغواي يبحث عن التجربة، أما أنا فالتجارب تلاحقني"[1].

إذا, كما يبدو جليا فإن هذا المقتطف، ومثل غيره في مواضع عديدة من الرواية جاء ليعكس لنا من خلال شخصية "كلوديا"/الغرب فكر وأيديولوجيا "الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه" [(2)]

وفضلا عن هذا, فإن "كلوديا" ومن خلال حوارها مع "سامر", تعلن وبشكل صريح عن الصناعة الغربية والأوروبية تحديدا لصورة الشرق المتخيَّل؛ إذ تقول له "إنه الشرق أو الجنوب...شرقي، أو جنوني صورته التي صنعتها أنا"[3]؛ ما يعني أنها (كلوديا) -وعلى الرغم من حضورها الرمزي المتعدِّد- مثلت في هذه الرواية نمطا من التفكير الاستشراقي الجديد الذي يريد أن يصنع للشرق صورته الغرائبية التي يتفنّن المستشرق في صناعة شكلها ومضمونها لا أن تكون ناتجة عن واقعها المعيش، وهذا ما أدركه "سامر" أيضا في حواره معها:"كان الرحالة أجدادك...يرسمون صُوَرَنَا كما أرادوا أن تكون، كما تخيلونا

---

[1] - الرواية, ص 110.

[2] - إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص39.

[3] - الرواية, ص 260.

في رؤوسهم"[1] ، وهو ما يعني أنّ "سامر" يستحضر نمط الاستشراق القديم الذي يرمز له بالصورة التي حاكها أجداد "كلوديا" حول الشرق, والتي لازالت أيديولوجيتها فاعلة إلى اليوم كمصدر من مصادر دراسة أحوال الشرق، وأما الاستشراق الحديث أو الجديد والذي تمثله "كلوديا" فيقوم هو الآخر على رسم صورة جديدة مغايرة لأحوال وقضايا الشرق.

وإذا كان هذا هو الطّرح الذي عبر عنه النص الروائي في هذا السياق إزاء علاقة الأنا بالآخر الغربي، فإن رؤيته-ولاشك-لم تحد عن إطار النظرة الروتينية للرواية الحديثة والمعاصرة ذات الموتيفة الحضارية التي تنظر لهذا الآخر في كل زمان ومكان على أنه لا يمكن إلا أن يكون آخرا مستشرقا, وهو ما يوحي بنوع من فقدان الثقة المسبق في نوايا الآخر الغربي عموما, وفي سياق حوار الحضارات كمتحاور خصوصا ,وفقدان الثقة هذا هو ما يمثل عقبة أخرى تضاف إلى ترسّبات الماضي الاستشراقي لتقلل فرص التقارب, وتزيد من عسر الحوار بين العالمين، وهنا نتساءل عمّا إذا كان الوعي التاريخي الشرقي الجمعي هو ما كان يدير نظرة الروائي للآخر الغربي ممثَّلا في "كلوديا", أم أنه(الروائي) كان يستند إلى وقائع معاصرة رأى فيها نزعة استشراقية لازالت تسري في الدّم الغربي إلى اليوم؟

2- إشكالية المركز/الهامش وعسر الحوار مع الآخر الأوروبي:

إذا كانت دراسات ما بعد الكولونيالية تهدف في اشتغالها على ثنائية المركز/الهامش إلى "خلخلة وتقويض المنطق الكولونيالي الذي يصرِّح بأنَّ الآخر غير قادر على تمثيل نفسه كونه عاجزًا وكسولاً وناقص الآدميَّة أو من مرتبة أدنى، ولذا يجب تمثيله"[2], فإنَّ حوار "سامر" مع "ألبرتو" والد "كلوديا" والذي كان امتدادً لموضوع رواية سامر "نحن والآخرون" جاء ليكشف عن حوار حضاريٍّ يستلهم أطروحته وإشكالاته من آداب ما بعد الكولونيالية؛ فحين التقى "سامر" بألبرتو والد كلوديا الذي "كان لطيفا شديد الثقة بنفسه فيه

---

[1]- الرواية ص272.

[2] - سعد محمد رحيم: **أدب ما بعد الكولونيالية-الرؤية المختلفة والسّرد المضاد** http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44341

استعلاء من ذلك النمط الذي يميِّز رجال الأعمال"[1] ، كان الحوار بينهما يأخذ طابعا ثقافيا واضحا؛ حَرِصَ الرِّوائي في مستهلِّه على وضع قارئه في السياق المناسب عبر لفت انتباهه (القارئ) إلى التاريخ البعيد بين الحضارتين مرموز لهما بسامر" و"ألبرتو" ليكون إشعار وإيذانا بالأبعاد الحضارية والثقافية التي سيأخذها مسار الحوار، وهذا عبر الانطباع الذي تلفظ به "سامر" في أول لقاء جمعه بألبرتو الذي يقول عنه "تحدَّث وكأنه يعرفني منذ مدة طويلة"[2] ليأخذ الحوار بعدها بين الطرفين طابعا ثقافيا واضحا أفضى إلى بروز مصطلح "الآخر" و"المعجبة" للإشارة إلى الشرقي البعيد ذي الثقافة المختلفة المحمّلة بالبؤس المعرفي الشرقي الذي يعيش في عصور التاريخ الغابرة:

"رشف من كأس الويسكي ورمقني بابتسامة خفيفة ماكرة قال[3]:

_ "كلوديا عرَّفتك بعبارة: رجل مثير للاهتمام"

_ ضحكت....صاحت كلوديا: "بابا...."

_ قال: ربَّما تراك مختلفا

خيّم صمت مؤثر، وأزاحت كلوديا خصلة شعر وحدَّثتني وكأنّها تعتذر...قلت لأنا كدهما:

_ شكرا، ولكن هل أنا مختلف لأنني مَعْجَبَة...آخر.

_ المعذرة...آخر؟!

_ أقصد، من هناك.

كما يبدو جليًّا, فإنّ "ألبرتو" لم يتردد في إبداء ما يحمِلُهُ الغربي من نظرة دونيَّةٍ عجائبيَّةٍ عن الشرقي, ليمارس على "سامر" ذات التقسيم الغربي للعالم, وهو تقسيم يضع الذات أو الأنا الغربية في مواجهة مع الآخر غير الغربي عبر قوله له "أقصد من هناك", ولا يخفى أنّ "الهناك" التي رمى إليها "ألبرتو" لا يمكن أن تكون غير "الشرق" الذي ينحدر منه "سامر"، لتبدأ من هنا محاكمة الشرق والغرب عبر دغدغة مخبوءات الماضي،

[1] -الرواية ص140.

[2] - الرواية الصفحة نفسها .

[3] الرواية , الصفحة نفسها.

وتعرية دفاتر ساخنة من الحاضر اجتمعت لتحدث شروخات دائمة في العلاقة بين العالمين، وهو بالضبط ما يعكسه عاملي "التاريخ"(الماضي)، والسياسة(الحاضر) من إدارة للعلاقة بين الحضارات, سواء أكانت سلبا أو إيجابا، وبوصل هذا المؤثر بسياق روايتنا سنجد أنه قُدِّم باعتباره أحد أهم الإشكاليات المسؤولة عن إحداث تصدّع دائم في العلاقة بين العالمين؛ فبعد أن أبدى "سامر" احتجاجه لألبرتو في قوله "لماذا أُمنع من دخول هذا البلد أو أي بلد ما دمت لم أقترف ذنبا؟"، يجيبه "ألبرتو" بقوله:

_ "إنّها ملابسات التاريخ والسياسة"[1].

وكأننا بألبرتو هنا يشير إلى كون الوضع بين العالمين هو أعقد بكثير مما يمكن اختزاله في حوار بين طرفين، كما أنّه بدا وكأنه يريد تجاوز الدخول في تفصيلات وشروحات، إمّا لتعقّد الوضع, وإمّا للتهرب من الإدانة التي قد تلحق بحضارته، ولكن المؤكد هنا هو أن إجابته كانت توحي ب"عسر الحوار" أو "عسر اللقاء" في ظل السلطة التي تمثلها كل من السياسة وما يتمترس خلفها من ذاكرة جمعية تحيل إلى التاريخ بكل ما يمثله من سلطة رمزية في إدارة العلاقة بين الحضارتين؛ "فمازالت الذاكرة الجمعية للشرق والغرب تحمل ذكريات لسنوات طويلة من الصِّراع والأحداث السيئة، وكلّ هذا يعرقل طريقا يستهدف التوجه إلى مستقبل مشرق يتسم بالتعاون والعلاقات الودية بين الشرق والغرب"[2]

وحين يُصبحُ الماضي أو التاريخ معول هدم لا حجر بناء لجسور التفاهم عبر إقحامه في أهواء سياسية لا تجد حرجا في العمل بمقولة: "التاريخ يبرِّرُ ما نريد" ، ففي هذا السياق سيكون من الصّواب أن نردّد مقولة "**بول فاليري**" بأن: "التاريخ هو أخطر محصول أنتجته كيمياء الفِكْرِ"، ليكشف النص الروائي انطلاقا من هنا وفي إطار مقاربته

---

[1] الرواية ص141.

[2] - مراد هوفمان: **الإسلام في الألفية الثالثة -ديانة في صعود**- تر: عادل المعلم-ياسين إبراهيم، مكتبة الشروق، ص63.

لإشكالية الأنا والآخر, عن مؤثّريْ التاريخ والسياسة بصفتهما من أكبر معوقات حوار الشرق والغرب.

وإذا كان عسر الحوار والتفاهم هو ما أوحت به عبارة "ألبرتو"، فإنَّ الدليل على ذلك هو مسارعته لمقاطعة الحديث في الموضوع مباشرة, إذ لم يبدِ أي رغبةٍ في الخوض في التفاصيل، بل سارع إلى تغيير دفّة الحوار عبر قوله:

"حسنا أخبرتني كلوديا أنك بصدد كتابة رواية...ترى ما موضوعها؟[1] ، وهذا على عكس "سامر" الذي بدا مُلِحًّا على مراوغته واستدراجه للمشاركة في حوار بدت فيه الأيديولوجيا الحضارية جليَّةً واضحة:

_ "حسنا، أخبرتني كلوديا أنّك بصدد كتابة رواية...ترى ما موضوعها؟

_ شعرت أنّه يريد تغيير دفّة الموضوع.

_ نحن

_ وأشرت إلى نفسي ثم فتحت ذراعيّ.

_ والآخرون...أو أنتم.

_ وأشرت إليه.

_ والآخرون

_ ونقرت بأصبعي على صدري...قهقه ثانية.

_ اعلم يا صديقي أن هذه معادلات عتيقة يتاجر بها بعضهم من أجل مصالح، وحروب قادمة، حروب دائمة.

_ معادلات عتيقة...نعم...غير أنها ما تزال فاعلة، وهي من مبتكرات الغرب[2]

وإذ يظهر "سامر" من خلال هذا المقتطف على أنه شخصية مثقفة متحاورة تنزع إلى ثقافة الحوار وتراهن على وعودها في رأب الصّدع بين الأمم والحضارات، فإنّ هذا ما

---

[1]- الرواية ص141

[2] - الرواية,الصفحة نفسها.

يؤكده عنوان روايته "نحن والآخرون" الذي يبدو أنه مستوحى من أحد أشهر أعمال المفكر البلغاري **تزفينان تودوروف** والذي يحمل ذات العنوان, لاسيما وأنّ سياق روايتنا يصدِّق هذا الأمر؛ فتودوروف -وعلى غرار سامر هنا- "كان يتمسك بالأمل في النموذج الحواري بديلا للأفق الصِّدامي الأسود في العلاقة بين الغرب وبقية شعوب وحضارات العالم"[1].

وإذا كان سياق الحوار الحضاري الذي دار بين "ألبرتو" و"سامر" يؤكّد على أن اختيار عنوان هذا الأخير على شاكلة عنوان دراسة **تودوروف** لم يكن محض صدفة , وإنما كان مدبّرا لغاية ما، فإن هذه الغاية قد تكون مرتبطة بسعي "سامر" لإدارة دفّة الحوار لصالحه، وكأننا به ,وحتى يدعم مرافعته الحضارية مع الآخر الغربي(ألبرتو) ,أراد أن يستند إلى دراسة **تودوروف** ليجعل من مضمونها والرؤى التي تعبِّر عنها شاهدًا, بل وسندا قويًّا يدعم به حواره ويُكسِبهُ قوة ومصداقية أكثر عند محاوره (ألبرتو) على مستوى تخييلي, وعند قارئه "االضمني" على مستوى واقعي؛ ذلك أنّ "اسم الكاتب والمفكر البلغاري تزفينان تودوروف بات علمًا من أعلام الدفاع عن الإنسان المقهور والمضطهد والمقصي خارج سياقه الإنساني والحضاري، وذلك عبر إعادة قراءة تاريخ "الآخر" أوّلاً, ثم عبر قراءة علاقة ال"نحن" ب"الآخر" ثانيا، وذلك ما ضمنه دراسة "نحن والآخرون"1989"[2] .

وإذ يمثل مضمون دراسة **تورودوف** موضوعا لرواية "سامر" , ومنه موضوعا لحواره مع "ألبرتو"، فمن هذا المنطلق يمكننا النظر إلى الآراء الحضارية لتورودوف على أنها تأتي في هذا السياق لتمثل ضربا من التناص الخافت الذي يدعم أطروحة "سامر" ويعضِّد رؤيتها, لا سيما بالنسبة للقارئ الأنموذج أو الافتراضي الذي يستحضر آراء تودوروف

---

[1] -نزار الفراوي: **تزفينان تودوروف...نصير "البرابرة"** /" the what news.net

[2] - تورودوف ترفينان: **نحن والآخرون**، تر: زين حمود، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق- سوريا،1998، ص17.

في موقفه مثلا من الإثنية الغربية التي يقول عنها بأنها "المذهب الذي ينُصُ على تنصيب القيم الخاصة بالمجتمع الذي أنتمى إليه كقيمٍ شاملة"[1] .

وتبدو لنا الحنكة الحجاجية لسامر جلية عبر لجوئه لمواجهة الغرب/ ألبرتو بآراء أبنائه من المفكرين المنتقدين للتوجه الصدامي الإقصائي للحضارة الغربية؛إذ "وجد تورودوف نفسه في موقع النقيض لكُتَابٍ رفضوا فكرة المساواة بين الحضارات واعتبروا أنّ الحضارة الغربية مكمن حقيقة التمدن الإنساني"[2]، ولعل هذا التوجه الأخير هو من بين أهم النزعات التي هدف "سامر" لإدانتها في الحضارة الغربية من خلال حواره مع "ألبرتو".

وإذا كان هذا التصور الغربي المتمحور حول نفسه هو ما أفضى إلى تقسيم العالم إلى ثنائيات ضدية يكون فيها الغرب مركزا وما عداه هاشما, فإن "ألبرتو" وفي نوع من الموافقة النسبية على كلام "سامر" ينزع إلى إقناع هذا الأخير بكون الفروقات والتقسيمات التي صنعتها حضارته الغربية باتت جزءا من الماضي, ليستند بعدها إلى مفهوم "العولمة" في التأكيد على انتفاء هذه الفروقات فيما يطلق عليه صفة "عالم اليوم" والذي بات –حسبه-ينزع إلى نوع من الوحدة الكونيَّة، وهو التخريج الذي يبدو أن "سامر" اعتبره ضربا من "اليوتوبيا":

_ "ليكن...رُبَّما...أجل، أوافقك نسبيا، ولكن العالم يتجه اليوم بالضِّدِّ منها، سيكون عالم المستقبل واحدًا سوقا واحدة كبيرة للجميع فيها الفرصة ذاتها.

_ هذه يوتوبيا سيّد ألبرتو. قد يكون العالم متَّجها نحو اتحاد أكثر، لكن هل ستعم فيه العدالة؟ هل حقا ستكون الفرصة ذاتها متاحة للجميع؟ ألن تبقى حقائق القوة والسلطة تتحكم بأقدار الإنسانية؟[3]

---

[1] - نزار الفراوي: المرجع نفسه.

[2] - الموقع نفسه.

[3] - الرواية ص142.

كما يبدو جليا, فإنَّ هذا المقتطف الحواري ينفتح على أبعاد هي وثيقة الصلة بتحولات الفكر والإيديولوجيا الحضارية الغربية التي لا تزداد انفتاحا على العالم إلاّ لتزداد تمركزًا حول نفسها, تمركز يجعل من أناها مِحوَرًا مهيمنا، ومن "الآخرين" تخوما وأطرافا تابعة في نوع من الاستلاب المادي والثقافي، بل والحضاري أيضا, وهو بالضبط ما يعمل على ترسيخه تيار العولمة في نزعته المؤدلجة المنفصلة عن القيمة، وفي ذات السياق تأتي تساؤلات "سامر" وما فيها من تشكيك في مدى مصداقية "الوحدة الكونية" والعدالة التي تبشر بها العولمة حسب محاوره -ألبرتو- لينفتح الحوار هنا على العولمة وانعكاساتها كواحدة من أبرز إشكاليات الحوار بين الحضارات، وهي إشكالية متعددة الجوانب؛ فيها ما هو متعلق بالآخر الغربي، وفيها ما هو متعلق بالأنا العربي على مستوى خارجي(حضاري), كما على مستوى داخلي(بيني)؛ "ففيما اعتُبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلّي للعالم، فإنّ ذلك الهدف ظل مُجَرَّدَ إطارٍ عَامٍ لا يُقَدِّمُ حلولاً فعليَّةً"[1] ، وهو ما حدا بسامر في سياق روايتنا إلى نعت العولمة الغربية "باليوتوبيا"، وهو المصطلح الذي رآه مناسبا لتوصيف "عالم اليوم" الذي رأى أنه لا ينزع إلى القيم الإنسانية وما تحمله من مناداة بالعدالة وروح التعايش, بقدر ما ينزع إلى لغة المصلحة المنفصلة عن أي قيمة إنسانية أو ثيولوجية يمكن أن تعطي نوعا من الاتزان والتوازن في إدارة العلاقات بين الشعوب والأمم "من هذا المنظور يمكن النظر للإمبريالية الغربية باعتبارها ظاهرة علمانية شاملة؛ إذ قام الإنسان الغربي بتهميش الإله وأصبح مرجعية ذاته، وأدرك العالم باعتباره مادّة استعمالية يُوَّظِفُها لحسابه"[2]، ومن ثمّ تمّت مراهنة الإنسان الغربي على العلمنة والعلمانية لتشييد صرحه الحضاري وإنجاحه, والتفوق على غيره من الحضارات التي لازالت وفية لثوابتها الروحيَّة، وهو بالضبط ما يعبِّر عنه قول "ألبرتو" في محاججته لسامر:

---

[1]-عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف**، ص337.

[2]-عبد الوهاب الميسري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية, القاهرة, 2006 ص70 .

_ "أنتم تتعاملون مع العالم ثوابت أكثر مما تتعاملون معه متغيرات، أمَّا نحن فنفعل العكس، ولهذا رُبَّمَا أو لهذا السبب ترانا أكثر مرونة وقدرة على السيطرة على مقادير الأمور[1]

وإذا كانت مناداة الغرب-ممثلا في ألبرتو-بتقليص حدود الثوابت عند الحضارات المغايرة في سبيل إرساء ما يُطلق عليه "الحضارة الكونية" أو"الحضارة العالمية المشتركة", فإن "سامر" لا يرى في هذه الدعوة إلاّ خدمة لمصلحة الغرب, وترسيخا لتمركز حضارته التي ومع ازدياد سيطرتها على مقادير الأمور, تزداد تكريسا لإقصاء ما دونها من الحضارات, لتظل بذلك الثنائيات الضدِّية الغربية تفعل فعلتها في ظل عدم توازن القوى، وهو ما يترجمه تساؤل "سامر":

"ألن تبقى حقائق القوة والسلطة تتحكم بأقدار الإنسانية؟"[2]؛ ولذلك فإن "سامر"/النص الروائي يرمي إلى الذَّهاب رُبَّما لكون "اعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافات أخرى في العالم، لا يتّصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية إنّما هو متصّل بالمصالح الغربية التي تُبَشِرُ بثقافةٍ خاصةٍ تخدم أهدافها." [(3)]

انطلاقا من هنا, فإنَّ الحوار بين سامر/الشرق وألبرتو/الغرب ينفتح على إشكالية أخرى تنتج عن-أو تنضاف إلى-إشكالية العولمة في وصلها بأطروحة حوار الحضارات، وهي إشكالية الصراع بين "الثابت" و"المتحول" أو بين "الروح" و"المادَّة" كإحدى أهم وجوه التناقص(أو الصّراع) بين حضارة الغرب وحضارة الشرق؛ فإذا كانت هذه الأخيرة تستند إلى بعد روحي عقدي يصعب إن لم نَقُل يستحيل القفز عليه وهو ما يترجمه قول "سامر" لألبرتو" "الإنسان بحاجة دائما إلى بعض الثوابت ليستمر"[4]، وقوله في موضع آخر: "حين استبعد الغرب العاطفة واعتمد العقل الموضوعي المجرد البارد وحده، ماذا فعل بروح

---

[1] - الرواية ص141.

[2] - الرواية ص142.

[3] -عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف**، ص337.

[4] - الرواية ص142.

العالم؟"[1] فإن حضارة الغرب , وإن كانت لا تعدم تماما الجانب الروحي أو الثيولوجي, فإنّ هذا الأخير يظلُّ دوما خافتا وهامشيا، بل ومتغيرا على الدوام بما يخدم مصلحة الإنسان الغربي ويرضي طموحه العلمي والتوسعي، وهو ما يعَبِّرُ عنه تعقيب "ألبرتو" على كلام "سامر" حول الثوابت ليقول له: "بشرط أن تكون قابلة للتغيير هي الأخرى"[2] ليعبِّرَ ألبرتو بذلك عن عنصر "الثوابت"ومدى التمسك بها كعامل مفصلي من شأنه-حسب رأيه-أن يحدث الفرق في مسيرة تطوّر الحضارات, وليعبِّر في الأخير عن حضارته الغربية التي انتصرت عبر تاريخها الطويل لقيم المّادة والحداثة المنفصلة عن القيمة, لتبشر في الأخير بحضارة عالمية ذات طابع غربي وتحدث ردّة فعل معاكسة, وهو الذي "دفع إلى صحوة الثقافات الطرفية التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمق الخلاف بحيث أن مفهوم الهوّية انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصيّة المطلقة وبالجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية بما يوافق ضربا انكفائيا من الأيديولوجيا"[(3)], وليقف حوار الحضارات هنا بين مطرقة العولمة الغربية(الجارفة)، وسندان الرُّهاب منها عند الآخر غير الغربي، الأمر الذي يجعل الحوار يسلك مسلكا وعرا يتعثر فيه بين إشكالية الأنا وإشكالية الآخر؛ فإذا كان "ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة-كما يقول لاتوش-أن يسأل عن همجِيَّةِ الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين"[(4)]، فإن هؤلاء "الآخرون" عندما لا يجدون في العولمة أو الحداثة سوى شكل جديد من أشكال التمركز الغربي أو الغزو الثقافي دون رؤية ما يمكن أن تحمله-والحال هذه-من فرصٍ للنهوض والتقدم بدعوى الخوف على الهوّية "يصبح الكلام على أفخاخ العولمة، دفاعا عن الهوية فخًّا ينْصَبُ للهوِّيات العاجزة والثقافات الكسولة، لكي

---

[1] - الرواية ص237.

[2] الرواية ص142.

[3] -عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف**، ص337

[4] - المرجع نفسه, الصفحة نفسها.

تزداد عجزًا وفقرًا وتراجعًا" [1]، ولعل هذا ما أوحى به كلام "ألبرتو" في إحدى ردوده المنتقدة لتخوّفات سامر -والإنسان العربي عموما-من العولمة الغربية، وهي تخوّفات وإن كانت مشروعة في بعض جوانبها, إلاّ أنّها لا تكاد تخلو من "نظرية المؤامرة" التي بات يهجَسُ بها الكثير من المناهضين للحداثة الغربية "والتي تحيل الاختراعات والمنجزات الحضارية إلى فزّاعات أيديولوجية قومية أو خلقية"[2]، هذا مع العجز عن مجاراتها أو اللحاق بركبها, مما يُسْفِرُ عن إحدى جوانب "أزمة العقل العربي الذي يقف حائرا بين الأصالة والمعاصرة يتراجع القهقرى, ويندب حظّهُ دون أن يُحَرِك ساكِنًا، وهذا الحكم هو ما عَبَّرَ عنه "ألبرتو" في كلامه لسامر بنبرة لا تخلو من التحدي حينا, ومن السّخرية حينا آخر, يقول ألبرتو:

"أنا أثق بالعلم، فهو كفيل بالإطاحة بالمعادلة اللعينة تلك، شرط أن تكونوا أنتم أيضا قادرين على الانخراط في اللعبة"[3]، وإذا كان "سامر" قد نجح في استدراج "ألبرتو" إلى حوار أراد من خلاله أن يُدين المركزيّة الغربية فيما رآه هيمنةً وإقصاءً للآخر غير الغربي, فإن هذه الإدانة التي شكلت موضوع رواية "سامر" "نحن والآخرون" لا تعدو عن كونها إدانة فنِّية مستهلكة تجاوزها زمن الواقع الذي حُسم فيه الأمر لصالح الأقوى(الغرب)، وهذا ما ذهب إليه "ألبرتو" في إيماءة منه إلى عدم جدوى رواية "سامر" وما ضَمّنْها من قضايا تدين الغرب وحضارته عبر قوله:

_ " ألا تعتقد يا صديقي أن زمن الرواية قد انتهى؟"[4]

كلام "ألبرتو" هذا, هو ما فنّده "سامر" عبر إظهاره للغايات الوجودية التي حكمت رواية الغرب بدءًا، ورواية الشرق تباعا في ربطها بإشكالية العلاقة الحضارية بين المركز

---

[1]-علي حرب: **حديث النهايات "فتوحات العولمة ومآزق الهوية"**، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، لبنان، بيروت، ط2004،2، ص13.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

[3] - الرواية ص142.

[4] - الرواية , الصفحة نفسها.

والهامش , وما تحمله من تَصَدُّعَات وأزمات ماضية وراهنة شكلت في مجملها فلسفة رواية الشرق المنتفضة، يردُّ "سامر":

_ "لا، هذا أمر عويص وملتبس، كتب الغرب روايته وقد يكون انتهى منها، ولهذا يتحدث هنا بعضهم عن موت الرواية، إلاّ أننا هناك مازلنا نكتب روايتنا الشائكة والمتشعبة والمتسائلة والباحثة عن الإنسان وحريته وكرامته، ورُبَّمَا لن ننتهي منها حتى وقت طويل"[1].

كما يبدو جليا, فإنّ هذا المقتطف ينفتح على رواية الأنا/الشرق في ربطها بقضايا الكولونيالية وما بعدها، وهي الرواية التي شكلت في مجملها ردّة فعل عكسية على مرويّة الغرب التي قالت كلمتها وفعلت فعلتها في زمن ماضٍ, لتبلغ حدّ التّخمة التخييلية التي أفضت بجمهور من الغربيين إلى الذهاب للقول "بموت الرواية"؛ ذلك أنّ الغرب انطلق من الرواية ليشيّد من خلالها وعبرها صرحه الاستعماري في علاقة صعود حضاري فعلت فيه المرويات الغربية فعلتها حين نجحت في توجيه أطماع "الرجل الأبيض" نحو الشرق الذي شرقنته, فأوحت للغربي أنَّ من شأنه أن يجد في هذا الشرق فردوسه الواعد, ونقلته الحضارية، فإذا كان لبزوغ فنِّ الرواية في الغرب مبرراته الكثيرة وأسبابه المختلفة, فإن **إدوارد سعيد** يجد أن "السبب الأساسي لبزوغ فنِّ الرواية في تطلّع أوروبا إلى ما وراء حدودها مع الاستكشافات الجغرافية والدخول في عصر الاستعمار..." [(2)] ؛ وهذا الكلام هو ما يُصَدِّقَهُ الأعمُّ الأغلب من مرويات الغرب المنشغلة بالشرق والتي اجتهد جلها لإضفاء هالة أسطورية غرائبية حول الشرق، لعب فيها عنصر الخيال دورا محوريا في توجيه أنظار الرجل الأبيض وإغرائه لاقتحام هذا العالم "الآخر" "لتستبطن المروية نفسها موجهات السلطة"[(3)]؛ فإذا كان الخيط النّاظم الذي اجتمعت عنده هذه المرويات هو "أن

---

[1]- الرواية ص143.

[2] - سعد محمد رحيم: **سحر السرد** ,ص26.

[3]- المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

يخترع الغرب شرقه، أن يتخيل شرقه، أن يعيد صياغة العالم"[1] فقد آن الأوان -والحال هذه- فعلا لهذه المرويات أن تنطلق من عنصر الخيال لتعبر من خلاله إلى الواقع وتعيد صياغته.

وإذا كان الأمر كذلك حقًّا إزاء السلطة الرّمزية الفاعلة التي حظيت بها المرويات الغربية عند جمهورها من القرّاء الفاعلين في العالم الغربي لتعبر عن وظيفة"المؤسسة الأدبية"-حسب تعبير **هاري لفين**- , فإن هذا ما يُقِّرُ به "سامر" في رَدِّهِ على ادعاء "ألبرتو" بانتهاء زمن الرواية , ورُبَّما موتها في الغرب بعد أن قامت بمهمتها المحورية، غير أنّ "سامر" يثبت هذا الحكم على الرواية الغربية, وينكر أن يسقطه على الرواية الشرقية، خاصة منها تلك التي تحمل طروحات وقضايا ثقافية وحضارية "باحثة عن الإنسان وحرِّيته وكرامته"، وكما يدلنا السِّياق العام لحوار "سامر" و"ألبرتو" فإن هذا النمط من المرويات هو ما شكّل الأطروحة العامّة لما بات يعرف بآداب ما بعد الكولونيالية، هذه الأخيرة التي ولدت من رحِمِ معاناة شعوب تعرضت وتتعرض لاستلاب وجودي ثقافي غربي وحضاري يُكَرِّسُ بشكل مستمر "عولمة الحضارة" بوجهها الغربي عبر الدّوس-في كثير من الأحيان-على كرامة الشعوب المستضعفة وهوِّيتها وخصوصيتها الثقافية, لتُخَلِّفَ حتى بعد زوالها تبعات وتشوّهات سوسيو-ثقافية أفرزت الإشكالية الأم التي تدندن حولها الآداب المنتفضة عموما, وآداب ما بعد الكولونيالية خصوصا, لاسيما الجنس الروائي، ولعله لهذا بالضبط –وهو ماعبر عليه سامر- "لم تمت الرِّواية كما تنبأ بعض من نقاد وكتاب الغرب، وإنما عثرت لنفسها على فرصة هائلة للبقاء مع دخول كتاب الشعوب التي خضعت للاستعمار الكولونيالي معترك الكتابة الروائية"[2].

وإذا كان أدب ما بعد الكولونيالية هو سليل الاستلاب الذي تعرضت له شعوب العالم جرَّاء الانتهاكات الاستعمارية الغربية قديما وحديثا، فإنّ ما يُوَحِّدُ هذا النوع من الأدب

---

[1] - سعد محمد رحيم: **سحر السرد**, ص26.

[2] -سعد محمد رحيم: **أدب ما بعد الكولونيالية-الرؤية المختلفة والسرد المضاد** , الموقع الالكتروني السابق.

ويُكْسِبُه بُعْدًا مؤسَّساتيا لا يستهان بفاعليته, هو كونه أدبا يتمرد في معظمه" على موجبات وشروط المركزية الغربية في الوقت الذي يؤكد فيه اختلافه"[1]، ولعلّ هذا الكلام يتقاطع بشكل مباشر مع كلام "سامر" على مستوى تخييلي بدءًا بعنوان روايته"نحن والآخرون" وانتهاءً بذوده عن مثيلاتها من الروايات والآداب المنتصرة للشعوب المستعمرة والمُدينة للاستعمار بشتى وجوهه وتمظهراته، وإذا كانت التشوهات التي ألحقتها وتلحقها المركزية الغربية تضرب بأطنابها عبر التاريخ الطويل لهذه الشعوب المستعمرة، فإنَّ مهمة تفكيك هذه المركزية عبر "السّرد المغاير" لن يكون مهمة سهلة وهو ما يؤكدُهُ قول سامر: "وربما لن ننتهي منها حتى وقت طويل"

وإذا كانت رواية "سامر" عن "نحن والآخرون" قد طرحت أبرز الأسئلة, وعرّت أكثر الإشكاليات التي صدّعت وتصدّع علاقة الشرق بالغرب لتجعل اللقاء والحوار بينهما "طيفا هاربا" و"حلما جميلا" يراود الدّاعين إلى السلام والتعايش من الطرفين(الشرق والغرب), فإنّ طرح كل هذه الإشكاليات والتساؤلات قد تم نقله إلى القارئ عبر حوار حضاري بدت فيه التعددية الصوتية جلية واضحة, وهي تعددية أسمعنا فيها الروائي صوت الحداثي والعلماني والليبرالي ممثلا في ألبرتو/الغرب ,كما أسمعنا فيها صوت التراثي والإسلامي والتوفيقي ممثلا في "سامر" /الشرق, كما لا يخفى على القارئ, وهو يطالع هذا الحوار, الالتحام الواضح لصوت الروائي بصوت بطله(سامر) ؛ فإذا كان الروائي قد أسقط على شخصيته المحورية(سامر) مهنته كروائي، فإنه قد أسقط عليه بالمثل همّه ونفسيته المرهقة والمتشنجة بوصفه عراقيا وعربيا اكتوى بلظى المركزية الغربية وتجرَّعَ علقم ما خلفته في مجتمعه من أزمات داخلية, لنكون هنا أمام معادلة ثنائية عويصة وصعبة ومشكلة.

ولعل أبرز مواضع الحوار التي بدا فيها صوت الروائي طاغيا حتى ليكاد يحجب صوت بطله(سامر) هو ما تعلق منه بموضوع "موت الرواية"؛ أين وجدنا سامر(ومعه

---

[1]- سعد محمد رحيم: **أدب ما بعد الكولونيالية-الرؤية المختلفة والسرد المضاد** , الموقع الالكتروني السابق.

الروائي) ينتفض ضدّ هذه المقولة, ويفنِّدها بشكل تام في منافحةٍ منه على بقاء الرواية وبقاء فاعليتها، وكأننا به هنا ينطلق من دافعين؛ أولهما هو الانتصار للحقل الثقافي الذي يشتغل عليه روائيا (الرواية)، وثانيهما هو انتصاره للآداب والروايات الحاملة للأطروحة المشتغلة على إدانة المركزية الغربية, وما خلفته وتخلفه من أزمات على غرار روايات وآداب ما بعد الكولونيالية، خاصة وهو(الروائي) ينحدر من بلدٍ ومن مجتمعٍ طالته أيادي هذه المركزية لتحدث فيه شرخاً مجتمعيا وسياسيا شديد التعقيد.

عمومًا، ومحصِّلة لحوار "سامر" و"ألبرتو", فإنَّ ما يسجّل **لسعد محمد رحيم** هو توفقه في طرق إشكاليات محورية في علاقة الشرق والغرب ضمّنها الحوار الحضاري بين العالمين , مرموزا لهما بسامر وألبرتو، وهي إشكاليات تتمحور في معظمها حول: الاستشراق الغربي, وما أفرزه من ثنائيات إقصائية ساهمت في توسيع الهُوَّة بين العالمين، الماضي الكولونيالي والعولمة الغربية، وكذا مادية الحضارة الغربية وبعدها عن الثوابت الدينية, وهو ما شكّل في النهاية ما يعبر عنه ب"إشكالية الآخر" في سياق دراستنا، كما أن الرِّوائي لم ينزع إلى شنق صوت الآخر الغربي، بل ترك له مسافة سردية لا بأس بها كطرف متحاور عرَّى من خلاله إشكالية الأنا العربية- الإسلامية, وأبرز مكامن ضعفها, وما يعرقل مسيرتها الحضارية-من وجهة نظره-سواءٌ في الحوار مع الآخر, أو في اللِّحاق بالركب الحضاري الغربي، وهذا على غرار: ندب الماضي والحساسية المفرطة منه، التّمسك الصارم بالثوابت والتراث ، ونقد العولمة والمنجزات الغربية دون القدرة على مجاراتها, وكذا مسكونية العقل العربي بنظرية المؤامرة...، وقد استطاع الروائي أن يصوغ كل هذه الإشكاليات وأن يدير دفة الحوار فيها في ضوء حقل الدِّراسات الثقافيَّة وآداب ما بعد الكولونيالية التي بدا واضحا اطّلاعه الواسع عليها، كما بدا تأثره جليا بكتابات **إدوارد سعيد**، لا سيما "الاستشراق" باعتباره عملا رائدا استند إليه في تعضيد طرحه وصياغة رؤيته للحوار مع الآخر.

وإذا كان الحوار الذي دار بين "سامر" و"ألبرتو" قد تم باستدراج وإلحاحٍ واضحين من الطرف العربي/ سامر، فإنه لا يخفى على القارئ وهو يطالع هذا الحوار ما أبداه "سامر" من اندفاع ورغبة في الحوار مع "ألبرتو"، على العكس من هذا الأخير الذي لم يظهر رغبة ولا جدية كبيرة في خوضه, فضلا عن كونه كان ينزع وفي كلّ مرة إلى إنهائه والتهرب منه (الحوار) ، وهو الأمر الذي تدَلِّل عليه المقتطفات الآتية التي تخللت الحوار بين الطرفين:

"شعرت أنّه يريد تغيير دفة الموضوع"[1]

"وحاول هو أن يغيّر مجرى الحديث ثانية"[2]

"لستُ خبيرا في مثل هذه الأمور وأنا شخصيا لم أقرأ رواية منذ عشرين سنة[3]

"أتدري...الحديث معك ممتع، لم أحظ بعراقيين أتحدث معهم، سنلتقي مرّة أخرى"[4]

لعل تواتر هذه المقاطعة للحوار من طرف "ألبرتو"/الغرب يستفز ذكاء القارئ للإجابة على تساؤلات من قبيل:

هل كانت مقاطعة الحوار من الطرف الغربي متمثلا في "ألبرتو" هي تعبير من الروائي عن تعثر الحوار بين الشرق والغرب بسبب تنكُّرِ الغرب للقضايا الأساسية في الحوار, والمتمثلة في إدانة ممارسات المركزية الغربية؟ أم أنَّ هذه المقاطعة هي تعبير عن اعتقاد الروائي **سعد محمد رحيم** بعسر انعقاد حوار بين الحضارات في ظلِّ عدم تكافؤ موازين القوى شرق/غرب، خاصة في ظلِّ النبرة الاستعلائية التي يبديها الغرب تجاه بقية شعوب وحضارات العالم؟

---

[1] - الرواية ص142.

[2] - الرواية , الصفحة نفسها.

[3] - الرواية ص143.

[4] - الرواية ,الصفحة نفسها.

3- الإنساني والحضاري وإمكانات التفاهم في ظل جدلية حوار/صراع:

"كلوديا هذه أفهمها ولا أفهمها ...تفهمني ولا تفهمني، بيد أن شيئا ما سريًّا آسرا معتقا يصلني بها في العمق..." الرواية.

إذا كان موضوع الاستشراق والاستشراق الجديد قد مثّل إحدى التيمات التي أطّرت حوار الحضارات بين الأنا ممثلا في "سامر" والآخر ممثلا في "كلوديا"، فإن حضور هذه الأخيرة في رواية **سعد محمد رحيم** كان حضورا متعدّدا, كما أنه امتد ليكون انعكاسا للحضارة الأوروبية ككل, وليؤسس حواراً بين الأنا (الشرق) والآخر (الغرب) يتجاوز عرض صوت المستشرق المعاصر ليقدم تمثيلا لحضارة الآخر الغربي، وهو ما بدا جليا في النص الذي ارتبط فيه حضور "كلوديا" كأنثى غربية مغرية, بمفاتن حضارتها وسحر رموزها وأعلامها: "...فراحت تحدثني عن دافنشي، عن فلورنسا عصر النهضة، عن مايكل أنجلو وجيوتو وتوشللي، عن متحف الأوفيري الذي قالت عنه: لم تر إيطاليا إن لم تر هذا المتحف"[1]، ومن حيث تمثيلُها لحضارتها الغربية, لا تخرج "كلوديا" هي الأخرى عن نمط البطلة الأوروبية التي بيدها إخراج البطل الشرقي من غبنه, وإنقاذه من جحيم نفسه ووطنه, وإغرائه بفردوسه الموعود"أي وعد بالفراديس تنطوي عليه كينونة هذه الأنثى؟"[2] وكلوديا كما يقول عنها "سامر" "تريد أن تنقذني من نفسي(كما تقول) من عبء الذكريات وسطوتها"[3].

وهي إذ تقرر ذلك, ومن حيث تمثيلها لحضارتها الغربية تختار مدينة "فلورنسا" بوصفها رمزا حضاريا معلميا غربيا لتجعل سامر-ومعه القارئ- يستلهم عظمة هذه الحضارة

---

[1] - الرواية ص38.

[2] - الرواية ص28.

[3] - الرواية ص111.

,ومكانتها التاريخية بين الحضارات ؛"ففي فلورنسا تحس بخفة التاريخ، بعشرين قرنا مختزلا في نهار واحدٍ"[1] .

وإذا كان عدم انتماء البطلة (كلوديا) لحاضرة متروبولية كولونيالية بالنسبة للبطل(سامر) قد فسح مجالاً لتأسيس علاقة بدت فيها مظاهر التقارب والانسجام طاغية, فإنَّ هذا لم يكن من شأنه أن يمنع حضور أجواء الصّراع التي كانت تفرضها أسباب فلسفية ووجودية (أنا/آخر), وأخرى تاريخية اجتمعت كلها لتنتج إشكالية بين الأنا والآخر, وهي إشكالية لم تكن غائبة عن وعي "سامر" في علاقته بالآخر مرموز له هنا بكلوديا التي يقول عنها "أعرف أن أسئلة مرهقة، عصية تصدّني عنها, أسئلة تراكمت منذ فجر التاريخ حتى باتت جبلا من صخور مسنَّنة، ناتئة، جارحة، أسئلة جواب رجيم، أسئلة مؤجّلة عارية من قبيل من الصياد فينا ومن الطريدة..."[2]

وإذ تقدم علاقة سامر بكلوديا تمثيلا رمزيا للعلاقة بين حضارتيهما, فإن هذه العلاقة, وانطلاقا من هنا ستشكل مقاربة للتساؤلات التي وردت على لسان "سامر" في محاولة منه لفهم مواطن الخلل , ولتقدم بذلك مقاربة للإشكالية التي طرحها, وفي هذا المنحى سنجد أن صداقة سامر بالآخر/كلوديا جاءت لتعبر عن علاقة تردّدت بين مدٍّ الحوار وجزر الصّراع من الطرفين؛ فعلى الرّغم من اجتهاد "كلوديا" في جذب "سامر" نحو حضارتها , وجعله يستشعر جنَّاتها ويعايش أجواءها المريحة المغرية، فإنها لم تعدم في علاقتها معه هامشا من التحفظ الذي يوحي بنوع من فقدان الثقة خلفه ماضي العلاقة بين الطرفين, مثل لها الروائي هنا بتناص أدبي مع رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" التي تحيلنا مباشرة إلى علاقة الصراع بين **جين موريس ومصطفى سعيد**, وهو مايكشفه الحوار الآتي:

---

[1] - الرواية ص112.

[2] - الرواية ص14-15.

"كنت مسحورا وقلت لها؛ كم أنت رائعة جنتي، بوغتت بعبارتي وطاف في عينيها ظلّ حيرة وقلق...امتدّ بيننا صمت طويل قبل أن تفاجئني بسؤال؛ "أتراك أنت الآخر جئت غازيا؟

_ ما الذي يجعلك تقولين هذا"[1].

وكردَّة فعل على هذا الموقف يظهر "سامر" في نوع من الانهزامية التي تجعله لا يرتقي لقوة وصمود "مصطفى سعيد" بطل رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" :

_ "ضحكت بارتباك وقلت" "إن كنت تلمحين لمصطفى سعيد في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) فلست أسطورة مثله، هو أقوى مني...أنا إنسان بسيط أبحث عن الدفء في صقيع أوروبا وأحسبني وجدته بعينيك"[2], وفي قالب من الدُّعابة الملطّفة للأجواء يكشف سياق الحوار عن دغدغة كلوديا لفكرة شهوانية الرجل الشرقي: "فاستدرك سامر لكي يجرد ذاته من الشهوانية المدمرة لذات الآخر، مقترحا الرجوع إلى الطبيعة الإنسانية التي لا تقيم وزنا للأخلاقيات التي تسلب ذوات الآخرين"[(3)]

"فتضحك وتقول شيئا عن الشرقي، فأقول: لو تنسي هذا التحديد المفبرك فنعود لطبيعتنا بشرا على كوكب واحد"[4]

وفي الوقت الذي تعرب فيه "كلوديا" على حسن نيَّاتها وتؤكّد فيه على قربها من "سامر" عبر تقبيلها خدِّه, يفاجئنا "سامر" بحالٍ من الضعف والوهن النفسي الشديد حيال كلامها "فيكون سامر أمام اعتراف خطير يبنى على ردِّ التهمة التي لم يرتكبها؛ فهو إنسان لا يبغي في علاقته معها(إلاّ التفاهم)، ولا يمثِّل في هذا الكون(إلاّ نفسه)" [(5)]

---

[1] - الرواية ص39.

[2] - الرواية ص142.

[3] - فاضل عبود التميمي : **ملامح الاستشراق والحوار الحضاري في رواية ترنيمة امرأة شفق البحر**, الموقع الالكتروني السابق.

[4] - الرواية, ص39.

[5] - الرواية : الصفحة نفسها.

"فتضحك ثانية وتقول: أمزح معك، لا تأخذ كل ما أقوله لك بحساسية زائدةً وتقبِّل خدِّي، أقول: "لم أفكِّر بالثأر، لست أبغي إلاّ التفهّم، ولا أمثّل إلاَّ نفسي، هل فهمت؟"[1]

وإذ يطالعنا "سامر" بهذا الموقف النفسي الانهزامي تجاه الآخر المنتصر(كلوديا)، فإن التفهم أو التفاهم الذي يدفع به التهمة التي لم يرتكبها سيكون محل تساؤل من القارئ "أهو تفاهمه مع كلوديا، أم تفاهمه مع محيطها الثقافي والسياسي؟ ولماذا أراد أن يؤكّد لها أنه لا يمثل إلاّ نفسه؟ أكان في موضع الدِّفاع عن نفسه، أم عن حضارته؟ أم عنهما معًا؟[(2)]

وفي سياق حوار الأنا والآخر دائما, يكشف النص الروائي عن أبرز مكامن الصراع التي ألمح لها "سامر" بعبارات "الثأر" و"التفهم" , وهنا يظهر مؤثر ماضي الصراع بين العالمين كإشكالية يبدو أنها خلفت نوعا من التصدع في العلاقة وحاجزا من سوء الفهم وفقدان الثقة, وهو ما يعبر عنه هذا المقتطف على لسان "سامر" : "كأنّ ألف هوَّة بيني وبين كلوديا، كأن صفوفا لا تنتهي من قبور بصلبان وأخرى محفورة عليها سورة الفاتحة تسعى أن تقف بيننا, كأنّ قرونا من سوء الفهم تحاول فصل روحي عن روحها، جسدي عن جسدها، كأن صقيع القطب ممزوجا بعواصف دكناء رملية، يروم على الرغم منا تكفين قلبينا، كأنها ليست معي، كأني لست معها، كيف لي أن أفُكَّ هذا اللغز العنيد...هذا الانجذاب المدمر، وهذا التنافر المموّه بيني وبين كلوديا؟"[3].

وإذ يثير"سامر" موضوع ماضي الصِّراع وما خلفه من سوء فهم أحدث هوّة سحيقة بين العالمين، نجده في حواره مع "كلوديا", وضمن كشف النص الروائي دوما عن إشكاليات العلاقة بين الأنا والآخر، يستحضر موضوع حضارة الغرب بوصفها حضارة متناقضات تحدث الاضطراب في التعامل معها, والحكم عليها, وهو مؤثِّر آخر يفعل فعلته في إرباك خطى حوار الأنا والآخر, وتشويش رؤيته وإجهاض مقاصده, خاصّة في ظلّ معادلة عدم التكافؤ وما تعتريها من سيكولوجية(قوي/ضعيف)، (منتصر/منهزم)؛"فعندما يحضر الغرب

---

[1]- الرواية , الصفحة نفسها.

[2] - فاضل عبود التميمي : الموقع الالكتروني السابق.

[3] - الرواية ص167.

المخترع يكون الاندهاش والانتماء الخجول لإنسانية مثاليَّة, ولكنّه عندما يحضر كغاصب متعّطش لتحقيق الأرباح والمصالح، فإنّه يكون بالنسبة للعرب والمسلمين ذلك الصليبي الذي يعود ليأخذ ثأره التاريخي ضد الإسلام"[1] "فلا نكاد نلمح ملامح الغرب إلاّ لتزداد غموضا، وما تكاد تتسق وتنسجم حتى تزداد تناقُضًا"[2] ، وهذا التناقض هو ما ألمح إليه "سامر" في حواره مع "كلوديا"/الحضارة الغربية, عبر تخريج رمزي:

_ أقول لها:

"مثل البحر عيناك كلوديا، أرى فيهما السِّحر أحيانا، وأحيانا أخرى أرى الهول؛ زرقة متألقة لكنها منذرة وغامضة تغري بالمغامرة وتخبئ المفاجآت، وتُذَكِّر بملابسات الوجود، اسمعي إنك تمسكين بالمتناقضات كلّها بين أصابعك الجميلة هذه التي تشعل اللّذة وتبعث الرعب والألم"[3].

وكردة فعل لها على كلام "سامر", تعبِّرُ "كلوديا" عن رفضها للصورة النمطية التعميمية الجاهزة التي خلفها الماضي عن الغرب وحضارته، وكأننا بها تتحدث لسامر بصوت جيل اليوم من جمهور الغربيين الدّاعمين للسلام ,وتدعو ضمنا لتجاوز الماضي, وهذه الصورة التي تعطّل سبل اللقاء وتشعل فتيل الصراع من جديد, تردُّ كلوديا:

_ "أنت مجنون يا سامر...تريد أن ترى تاريخ الغرب فيَّ...هذا ظلم...إنّك بدل أن تصنع جسرا تحرق المراكب، وتعلن الحرب.

_ الحرب؟ أنا الذي أعلن الحرب؟ أنا؟ أنا الذي تباغتني الحروب دائما، وتحرق مخطوطات رواياتي وتقتل حبيباتي وتعرِّض بلادي للخراب؟ أنا أعلن الحرب يا كلوديا؟[4]

وإذا كان الانفعال النفسي الشديد قد بدا جليا على ردِّ "سامر", فإنه جاء ليعكس ولا شك شعور الهزيمة والهوان اللذين آلت إليهما حضارته، وهو الهوان الذي يخلفه

---

[1]-الزهراء عاشور: الموقع الالكتروني السابق.

[2]-المرجع نفسه

[3] - الرواية ص167.

[4]- الرواية , الصفحة نفسها.

المستعمِر(الغرب) في نفسية المستعمَر(الشرق)، وهذا ما أكده "سامر" في سياق حِوَارِهِ مع الآخر الغربي(كلوديا) عبر قوله: "أنا الذي تباغتني الحروب دائما".

وعلى الرغم من كون هذا الآخر لا يعدم-والحال هذه-هامشا واقعيا يدعم فيه سبل اللقاء "فالتعقد يحيّر العقل ولا شك، ويشوش الخيال، ولكن الحضارة الغربية هي ذاتها حاملة للتناقضات وعمليات الخلط، ويضاف إلى ذلك نظرة مشوّهة معتدّة بمركزيتها الإسلامية, شاعرة بالهوان والذّل بسبب أوضاعها المنحطّة، معقدة بما ينتابها من إحساس بالدّونية"[1].

ولعل حال الهوان والهزيمة وإحساس الذل والدّونية التي باتت تطبع سيكولوجية "سامر" والتي يعبّر عنها قوله "أنا الذي تباغتني الحروب دائما" جعلت من "كلوديا" ترى فيه كائنا ضعيفا تشاؤميا، فاقدا للثقة في نفسه وفي العالم الذي حوله:

"هذا غير معقول...لماذا لا ترى في العالم غير الأبيض والأسود؟[2],ويأتي ردّ "سامر" على هذا الانتقاد, ليعبّر مرة أخرى عن تشنجات نفسية الأنا المنهزم المستعمَر والضعيف الذي أحالته كثرة الخيبات, وتوالي الانتكاسات إلى كائن تشاؤمي فاقد للاختيار, وفاقد للثقة في نفسه، متوجسا من العالم الذي حوله، كونه عالم مخادع بات يسوده الظلم والتضليل, وتلتبس فيه قيم الخير/الشر، الحق/الباطل، الصديق/العدو، وهذا ما عبر عنه "سامر" بدال اللون الرمادي الذي يتردد بين لونين(أبيض/أسود) ليستحيل إلى لون ملتبس, موارب و"مخادع", تماما كحال العالم الذي ضاع فيه السلام مع ضياع الشفافية وحرية الاختيار, ليضيع معها وطن "سامر" مرموزا له هنا بحبيبته "حنان", يرد "سامر":

_ يا ليت...ليت خيارنا كان بين الأبيض والأسود، إذن لم تكن لتوجد هناك مشكلة, ولكان بإمكاننا أن نختار، غير أنّ الرمادي الذي هو بآلاف الدرجات يغطي وجه هذا العالم الآن، والرّمادي ملتبس يا كلوديا وخدّاع.

_ لكنّه الواقع.

---

[1]-الزهراء عاشور: الموقع السابق.

[2] - الرواية ص167.

_ لسوء الحظ هذا صحيح، وأنت لست مسئولة، لكن حنان ماتت...ماتت في التباس الرمادي...

_ أتريدني أن أموت أنا الأخرى؟

_ على العكس كلوديا على العكس...يبدو أنّك لم تفهميني جيِّدًا، على العكس أريدك أن تعيشي وحنان في ضميرك[1].

وإذ تظهر" كلوديا" رغبة في فهم ما يجول في خاطر "سامر"، وما يمكن أن يكنّه من نية للثأر أو تفكير في الانتقام عبر سؤالها: "أتريدني أن أموت أنا الأخرى" يأتي جواب محاورها(سامر) ليعبِّر عن موقف مسالم يبدي تسامحا تجاه الآخر, ولا يطالبه إلا بالنّزر الضئيل "أريدك أن تعيشي وحنان في ضميرك"، وهو موقف وإن بدا تعبيره جليا على التسامح قيمة إنسانية تغذي روح التعايش وتدعم سبل السلام بين المتخاصمين, إلاّ أنه جاء في هذا السياق(قوي/ضعيف) مفرغا من أية فاعلية أو تأثير؛ كونه أولا صادرا من الطرف الضعيف في الحوار(الأنا /الشرق) وثانيا كونه -وانطلاقا من طغيان منطق البراغماتية في راهن العلاقات العالمية- لا يعد بإحداث صدى فاعل في الطرف القوي(الآخر/الغرب), ولعل هذا ما يتأكد عبر بقية الحوار اللامتكافئ الذي يدور بين الأنا/سامر والآخر/كلوديا حول قضية الصّراع في العالم, وتحديدًا حول أسباب مقتل حبيبة سامر(حنان) والمسؤول عنه، وكذا عمّا يمكن التوصل إليه من سبل التعاون بين الأنا والآخر لتجاوز الحروب والصّراعات, وما تخلفه من أحقاد ومآسي وخيبات؛ ففي الوقت الذي يرى فيه "سامر" أن "خطأ في نظام هذا الكون هو الذي قتلها "وأنه ينبغي أن لا يكون هذا الخطأ لكي لا تُقتلي أنت أيضا وأقتل أنا" ، يأتي بقية الحوار ليعبر على موقفين متناقضين, بما يسفر في النهاية عن نوع من الانقطاع وتضارب الرؤى ، تُرَّد "كلوديا":

_ سامر ما أكبر وهمك...لست سوى امرأة في عالم يتحكم فيه الرجال.

_ ولست سوى رجل من ذلك العالم الثالث.

---

[1] - الرواية ص168.

_ ما الذي نستطيع أن نفعله؟

_ أشياء كثيرة كلوديا.

_ مثل أي شيء؟

_ أي شيء

_ حالم حالم أنت يا سامر ومجنون.

_ الحلم هو البدء، وجنونا يستفزّهم، يسخر منهم.

_ ممن؟

_ منهم, هم هم.

_ شربت كثيرا[1].

يبدو جليا من هذا المقتطف كيف أنَّ الأنا العربي, وانطلاقا من موقفه كخاسر ومنهزم, يراهن في حواره على قيم رومانسية يوتيوبية من أجل إحداث التغيير في العالم, وإحلال السلام فيه، وذلك على العكس تماما من الآخر الغربي الذي يستند غالبا إلى موجِّهات أو خلفيات براغماتية واقعية تحكم بنية الفكر الغربي منذ زمن بعيد، لذلك فقد بدا كلام "سامر" حول(التسامح والمبادرة إلى التعاون لإحلال السلام في العالم) بالنسبة لكلوديا محض أماني لا تزيد عن كونها وهْما حينا (ما أكبر وهمك يا سامر) وحلما وجنونا حينا آخر (حالم حالم أنت يا سامر ومجنون).

وإذ يكشف النص الروائي عبر علاقة سامر بكلوديا عن انعدام نيّة الغرب في تغيير فكره البراغماتي في التعامل مع العالم كعقبة تسهم في عسر الحوار، فإنَّ غطرسة الغرب واستعلاءه وتعصُّبه الحضاري الذي يمنعه من الاعتراف بما خلفته هذه البراغماتية من صراع في العالم, ينضاف ليشكل عقبة أخرى تزيد من اتساع الهوة ومن ثمّ من عرقلة الحوار أو اللقاء ؛ ولعل هذا ما عبر عنه بقية حوار الأنا والآخر في سياق روايتنا؛ فعلى الرغم من البعد الإنساني الواضح الذي طبع علاقة سامر بكلوديا والذي تضاءلت معه

[1] - الرواية ص168- 169

أجواء الصراع أو الصّدام، إلا أنّ "النعرة الحضارية" أبت إلاّ أن تفرض تواجدها في الحوار الحضاري بينهما, لتحدث نوعا من صراع الرؤى وتضارب المفاهيم؛ فهذه "كلوديا" تنتفض غضبا دفاعا عن حضارتها بعد الانتقاد الذي وجهه لها "سامر" بقوله:

_ "أتدرين، إلى جانب مميزاتها الرائعة...هذه الحضارة حاذقة في صناعة الموت...لقد فاقت في حذاقتها أيّة حضارة أخرى"

انتفضت كلوديا:

_ "تبا سامر أنت تضجرني...خلتك مختلفا...أنتم الشرقيون مصابون بمرضين لا شفاء منهما...الهيام بالماضي والسياسة...لا تكفون عن الحديث فيهما[1].

يأتي هذا المقتطف الحواري ليكشف عن نوع من الانقطاع بين الأنا والآخر، وهو انقطاع وإن كان مرده تمترس كل طرف , وتمسكه بالدفاع عن حضارته مقابل انتقاد حضارة الآخر, إلاّ أنه لا يعبّر بالضرورة عن نوع من الأيديولوجيا الحضارية ببعدها المؤسساتي؛ ذلك أنّ الأفراد هم الآخرون قد يحكمهم نوع من الوعي الجمعي ذي البعد التاريخي والذي يكون مسؤولا-غالبا-عن إدارة الرؤى والتصورات إدارة تكون موجهة عادة بأحكام مقولبة جاهزة، وهو الأمر الذي يعتبر في سياق موضوعنا-حوار الحضارات-من أكبر المعوقات التي تحول دون بناء جسر للتواصل بين الأنا والآخر.

4- المشترك الحضاري والإنساني طريقا لحوار الحضارات:

على الرغم مِمَّا سبَّبته الذاكرة التاريخية من شروخ , وما خلَّفته من أحكام ومن سوء فهم بدت آثاره جلية في العلاقة التي جمعت بين الأنا/سامر والآخر/ كلوديا ، فإن رؤية النص الروائي لم تعدم وجود روابط إنسانية مشتركة تفرض وجودها لتعيد نوعا من التفاهم والاتزان بينهما، حتى في ظل أعسر معوقات الحوار واللقاء من تعصُّب للذات الحضارية, وسوء فهم خلفه الماضي، وعن هذا يقول سامر: "كلوديا هذه أفهمها ولا

[1] - الرواية, ص169.

أفهمها...تفهمني ولا تفهمني، بيد أن شيئا ما سريًّا آسرا معتَّقا يصلني بها في العمق..."[1].

وفي إطار عرضه لرهانات الحوار بين الأنا والآخر يكشف النص الروائي على عامل "المشترك الحضاري" محطة لقاء وحلقة وصل إنسانية تعلو على كل الفروقات , والتفاصيل, والحدود السياسية والقانونية التي يسطرها البشر بأنانيَّتهم البغيضة, لتمثل أرضية إنسانية جامعة من شأنها أن تضمن الحدّ الأدنى من التعايش في ظل الاختلاف العرقي أو الهوياتي ، ولعل هذا ما أفضت إليه علاقة "سامر" و"كلوديا" في غمرة ما كان يتخلَّلها من مدٍّ وجزر بين صراع وحوار, لتكون إمكانات اللقاء واردة"، يقول "سامر":

_"أيّة مفارقة في أن أكون هاربا من صحرائي إلى جنتك الدّافئة.

"_ قالت: وأين المفارقة؟"

_قلت: "في أن يجتاح روحي أنا ابن الشمس الحارقة الصَّقيع، وأن أعثر على الدِّفء عندك أنت ابنة الشمال.

_ قالت: لا تنس، كلانا ينتمي إلى حضارة الأبيض المتوسط"[2].

وإذ تمثل السياسة والدّين والفكر بشتى مناحيه ميادين فاعلة في حوار الحضارات, سواء على مستوى الأفراد أو المؤسسات، فإنَّ ما ينطوي تحت "مبحث الجمال" كما تحدث عنه الفيلسوف الفرنسي **جارودي*** يمثل رهانا فاعلا في المضي قُدُمًا من أجل تقريب الشعوب, ومدِّ جسور التواصل ودعم روح التعايش بينها، وفي إطار عرضه لفرضيات الحوار بين الشرق والغرب وما من شأنه أن يدعم هذه الأطروحة، فإنَّ ما يحسب **لسعد محمد رحيم** في سياق روايته , هو وعيه بما يمكن أن يمثله الفنّ والموسيقى تحديدا من

---

[1] - الرواية ص164.

[2] - الرواية ص184.

* حين حاول **روجيه جارودي** أن يحدّد ما يريده من أطروحته لحوار الحضارات في نقاط رئيسية, أكَّد على وجوب أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.للتوسع: روجيه غارودي: **حوار الحضارات**،تعريب:عادل العوا, منشورات عويدات, بيروت, لبنان, ط4 ,1999 ص186.

رهان في مدّ الجسور بين الحضارات والثقافات, خاصة حين "تكون الموسيقى أساسا لحوار بناءٍ مفعم برغبة التَّعرف والمعرفة، ويمكن أن تزرع في النّفوس الأمان والاطمئنان تجاه الآخر، وتكوين أفكار إيجابية عنه"[1]؛ ولعل هذا المؤثر الايجابي ذا البعد الرومانسي الإنساني هو ما سَجَّلَ حضوره في علاقة الحوار الحضاري بين "سامر" و"كلوديا"؛ حيث عبَّرت هذه الأخيرة عن إعجابها بموسيقى الشرق ممثَّلة هنا في رمز من رموزها, ونعني بها المطربة اللبنانية "**فيروز**" التي تمثل صوت الشرق, أو عصفورة الشرق التي لم تتوقف يوما عن الغناء للحرية والحبِّ والأمل والإنسان، وإذ تبدي "كلوديا" إعجابها الشديد بموسيقى الأنا/العربي عبر قولها: "فيروز عجيبة الشرق", فإن هذا الإعجاب هو ما جعلها تحفظ أغانيها ومن ثمّ تستقبل بإيجابية جانبا من ثقافة الآخر(سامر) وتتعايش بحبٍّ معها في ضرب من ضروب المثاقفة الإيجابية الفاعلة, يقول "سامر":

"أسألها إن كانت تحفظ أيًّا من أغنيات فيروز؛ تقول: "فيروز عجيبة الشرق".

" تغمض عينها لعلَّها تستدعي من الذاكرة فسحة نشوة قصية، تفتح عينيها وتغني بلكنتها التي تهيج زرازير الفرح في الدّم "تك تك تك يا أم سليمان، تك تك تك زوجك ولهان، تك تك تك جنب الحقل، عم يقطف خوخ ورمان"[2].

وإذا كان هذا المقتطف يعبّر عن دور الموسيقى باعتبارها رهانا فاعلا في دعم سبل التعايش بين الحضارات, وحلقة وصل "إنسانية عالمية" تتجاوز حدود الجغرافيا دون تأشيرة عبور؛ فذلك لأنَّ "الموسيقى تتصل بالوجدان والمشاعر بلا وسيط أو بلا حاجة لمترجم أو لطرق نقاش وجدال ومحاولات إقناع"[3].

وإذا كان الفن أو علم الجمال يمثل أرضية حوار إنسانية مشتركة بعيدا عن الجانب المؤسساتي بكلّ ما يحمله من مصالح وأطماع تقتل روح التعايش وتغذي روح الصِّراع,

---

[1]-سحر طه: **المرأة الموسيقية العربية ودورها في حوار الحضارات**، مداخلة مقدمة في "ملتقى المبدعات العربيات"، تونس2009 (14.08.2017) 11جويلية wwww.mobdiaat-avaiet.com-index.php?

[2] - الرواية ص256-257.

[3]-سحر طه: المرجع نفسه.

فإن المنحى الحواري الذي طبع علاقة سامر بكلوديا قد انحاز في كثير من الأحيان إلى التعويل عمّا يمكن أن تقدمه الشعوب والأفراد خارج الإطار المؤسساتي من دعم لروح التّقارب والتعايش، وهذا ما لمسنا له توجها في علاقة سامر بكلوديا "الإنسانة الغربية" إن تلميحا أو تصريحا، وكأننا بالروائي/سامر إذ يخاطب الآخر(كلوديا) لا يخاطب الجهات الرسمية أو الأنظمة السياسية، بقدر ما يخاطب معشر المنصفين من الغربيين الذين يدعمون سبل التعايش, ويعيدون الأمل في إحلال السلام بين الحضارات, بعيدا عن أي إطار مؤسساتي مرتبط بسياسة أو إيديولوجية ذات مصلحة، ولعل هذا ما يترجمه خاصة هذا المقتطف من كلام سامر لكلوديا:

"أنت شريكتي كلوديا، أو يجب أن تكوني هكذا...شريكتي ضد الموت"[1].

"أقول لكلوديا لا شك أن ثمة أمل، لا شك، مادام باستطاعة هذا العالم إنجاب نساء مثلك ومثل حنان"[2].

5- ثنائية شرق/غرب...وسرمدية الجاذبيّة والنُّفور:

في إطار علاقة سامر بكلوديا , يستمرُّ النص الروائي **لسعد محمد رحيم** في محاولته لفك شفرة إشكالية الأنا والآخر, فنجده يراوح بين ما يتجاذب طرفيها من مدّ وجزر, بين حوار وصراع ليختبر في هذه المراوحة فرضيات اللِّقاء التي تراهن على المشترك الحضاري في أوجّ التناقض الفكري والصِّراع القيمي المحتدم بين العالمين (شرق,غرب)، لنجده يعبّر عن هذا الطرح عبر تخريج يعتمد على الرموز, وبشكل خاص على التَّناص مع الموروث الصوفي, ليستحضر لنا ملامح من شطحاته التي يتحرّر فيها المتصوف العارف من إزار الزمان والمكان ليعلو به الخيال عن الواقع، يقول "سامر":

"أطير بنفسي أطير بالدّراجة المارقة في نزق البرد وجنوب الأبيض المتوسط, تأخذنا الطرقات عميقا في الزمان الذي نشرخه، وفي المكان أيضا، نجنح إلى ما ورائهما، لكن

---

[1] - الرواية ص36.

[2] - الرواية,, ص257.

لهنيهة قبل الصحو"[1]، وتتمثل لنا مجهودات حوار أو لقاء الشرق(سامر) بالغرب(كلوديا) مرموز لها بمحاولة الجمع بين طرفي البحر الأبيض المتوسط, لتأخذ لها تخريجا هو عبارة عن الحلول الصوفي الجرياني أين "يكون أحد الشيئين طرفا للآخر مثل الماء للكأس"[(2)]، يقول "سامر": "جسدها لصق روحي يعطيني دفئا يليق بهذا الشمال، وقشعريرة لاظية، كما لو أنها تقترح الكمال المتناقض لطرفي البحر ولجهات لهاثنا، كما لو أنَّني مقود برغبتها التي تنشد أقصى احتمالات الحياة إذ يروِّض الموت"[3].

ويستمرّ استحضار الموروث الصوفي من اتّحادٍ وحلول ليجسد هذه المرة تماهي الطرفين المتناقضين(الأنا/الآخر) في بعضهما في نوع من التّعالي السوريالي عن الواقع بصرامته وقوانينه, بل وبخيباته ومنغّصاته "حتى ليغدو التفكير بالخوف أو الفناء من دون معنى"[4]، و في تناص ضمني خافت يصادفنا **الحلاَّج** كواحد من أبرز رموز التصوف بأشهر أبياته:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا جسدا

ليعبّر عن جدلية الاتحاد و الحلول[(5)]*بين العالمين ممثلين في سامر وكلوديا "أُحِسُّهَا أقرب إِلَيَّ من أي وقت مضى، كأنَّ أحدنا يتلاشى في الآخر، كأنني أتقمص الحلاج في أوّجِّ استخفافه بجلاَّديه"[6]

---

[1] - الرواية ص254

* عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه، عبد الرحمان بدوي: **شطحات الصوفية**، ج1، (أبو يزيد البسطامي)، وكالة المطبوعات، الكويت، ص10.

[2]- المرجع انفسه، ص15.

[3] - الرواية ص254

[4] - الرواية ص255.

*-الاتحاد أن يصير المحب والمحبوب شيئا واحدا فعلا: سواء في الجوهر والفعل؛ أي في الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر منها، فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، عبد الرحمان بدوي: المرجع نفسه، ص14

* يسميها سامر روز.

[6] - الرواية ص255.

وفي غمرة علاقة الحلول والتماهي التي عبَّرت عن محاولة اللقاء بين العالمين "المتناقضين", تتبجس الثنائيات المؤكدة للصِّراع, لينتهي الوضع في كليته للتعبير عن جدلية الأنا والآــخر وكيفية ترددها بين ثنائية حوار/صراع , تواصل /انقطاع ؛ ذلك أنّ دوال دفء/قشعريرة, حياة /موت, ضعيف/قوي، مفعول/فاعل، ضحية/جلاد ....سَجَّلَت حضورها صراحة وضمنا لتكشف عنها المقتطفات حينا, والرموز حينا آخر؛ ففي أوج علاقة الالتحام التي بينهما تظهر كلوديا(الآخر/الشمال) فاعلا قويا مقابل سامر(الأنا/الجنوب) الذي يظهر مفعولا/مقودا "جسدها يعطيني دفئا يليق بهذا الشمال...."، "كما لو أنني مقود برغبتها..." ويتجلى دال ثنائية أنا/ضعيف، آخر/قوي في رمز الحلاّج وجلاَّديه، والذي يمثّل هنا سامر(الحلاج) مقابل كلوديا(الجلاّد)، وتنتهي هذه الصورة لتكشف عن تلازم ثنائية حوار/صراع، وربَّما عن أزليتها حتى في غمرة علاقة الحُبِّ والانسجام التي قد تجمع بين الاثنين, لتكشف هذه الثنائية في الوقت الراهن وفي سياق روايتنا عن تداعيات اللاتكافؤ الحضاري بين أنا/آخر حين يكون هناك طرفٌ أدنى من طرف, لتنشأ بذلك علاقة سيِّد/عبد, ليجد هذا المصنّف الأخير نفسه-والحال هذه- مقودا أو تابعا لسيد "يرجو جنته ويخشى عذابه", ولعلّ هذا ما كشف عنه سياق روايتنا أين وجدنا "سامر" الذي يقول: "أن أكون هاربا من صحرائي إلى جنتك"و"أي وعد بالفراديس تنطوي عليه كينونة هذه الانثى؟"، يقبع في علاقته بكلوديا في أعماق عذابات المتصوف القائل:

أباحت دمي إذ باح قلبي بحبها وحلّ لها في حكمها ما استحلّت

وفي حوار الوداع أو اللقاء الأخير بين "سامر" و"كلوديا", يكشف النص الروائي عن استحالة القطيعة التّامة بين الشرق والغرب, كما يكشف عن ديمومة الصراع بينهما, بما يعبِّر في النهاية عن فلسفة إشكالية الأنا والآخر التي تبقى فيها التساؤلات حائرة مرتبكة ومعلقة بين فكرين وحضارتين لا تجتمعان إلا لتفترقا ولا تفترقان إلاّ لتجتمعَا، تقول كلوديا[1]:

[1] - الرواية ص260-262.

_ ولم يجب أن نفترق؟

_ علينا يا روز* أن نفترق كي نلتقي ثانية، ونلتقى قبل أن نَخبر أسى الوداع.

_ مازلت ذلك الرومانسي...أهو قدرٌ أم ماذا؟

_ هو قدرنا يا روز...أن نلتقي ونفترق...أن نفترق لنلتقي...أن نلتقي لنفترق/...

_ أتحبني على الرغم من كل شيء؟

_ أكون كذّابا إن قلت أنني لست مهتَّمًا...حقًّا روز أحسك قريبة مني، ربما أقرب الآن من أي كائن آخر.

_ وغدًا؟

_ من يعلم بأمر الغد، غير أنني لن أنساك، وإن بقينا على قيد الحياة فقد نلتقي.

ويأتي المقتطف الذي يلي هذا الحوار ليعبِّر في شكل تخريج دراماتيكي عن جدلية علاقة الشرق والغرب, أو الأنا والآخر كثنائية متلازمة سرمدية استطاعت أن تجمع بين جنبيها متناقضات" الحب/الكره، الحوار/الصّراع، الانجذاب/التنافر وكلّ هذه المضامين "الجدليةّ" استطاعت ترجمتها العلاقة التي جمعت سامر بكلوديا عبر الحضور الرمزي المتعدد لهذه الأخيرة، وهي علاقة وإن بدا فيها جانب القبول والتفاهم واضحا, إلاَّ أنها لم تستطع أن تعدم جانب الصراع والصدام، وثنائية الحوار/الصراع هي ثنائية استطاعت أن تعبر عنها دوال سيميائية تمثلت في دالّ الضم/اللقاء من ناحية، ودالّ الريح /الصراع/ الصدام/الزعزعة من ناحية أخرى، لتكون ثنائية الأنا والآخر أو الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب بذلك "ثنائية طالما ترافقت فيها الجاذبية والنفور بينهما إلى مستوى الابتهاج أحيانا، ومستوى التّراجيديا أحيانا أخرى.." [1]

[1] Jabra Ibrahim Jabra: Modern Arabic Literature and the West , Journal of Arabic Literature, Leiden, E. J. Brill, Vol. II, 1971, P. 77. نقلا عن :نجم عبد الله كاظم, المرجع السابق, ص15.

"خرجنا...صفعنا هواء الشتاء القارس، وكنا نسير تجاه السّيارة حين توقفت كلوديا واحتضنتني وراحت تقبلني، وأنا أقبّلها، صار طعم دموعها المالح في فمي، على لساني، بتنا كائنين يضم أحدهما الآخر إليه كأنما إلى الأبد، **والريح الحادّة تهبّ**..."[1].

6- الغطرسة الأمريكية وأفق الحوار بين الحقيقة والسّراب:

"..فما أريده في النهاية هو أن أجرح الواقع، أن أنزع عنه القناع لأرى ماذا وراءه..قد أخفق، لكنني أحاول، فلتحاولوا معي..." **الرواية**.

كما هو معلوم, فإنّ إمساك الولايات المتحدة الأمريكية لمقاليد الحكم في العالم المعاصر لم يكن "بردًا وسلامًا" على العالم العربي والإسلامي الذي لم يفتأ الانفلات من قبضة المركزية الأوروبية ليقع في جوف نظيرتها الأمريكية, بكل ما تحمله من نزعة أحادية على الصعيد السياسي كما على الصعيد الفكري والفلسفي وحتى الحضاري, وهو ما ترجمته تصريحات فلاسفة ومفكرين أمريكيين **كصموئيل هنتنغتون وفرانسيس فوكوياما** وغيرهما, ليؤسس ويرسِّخ الآخر الأمريكي بهذا نظرية "صراع الحضارات" , ولتحتل أمريكا بذلك مركز الصدارة في الغيرية أو الآخرية بالنسبة للأنا العربي والإسلامي في الوقت الراهن، وهو الأمر الذي جاءت لتعضده أحداث الحادي عشر من سبتمبر بما جرَّته خلفها من حروب وأزمات على العالم العربي بدأت باحتلال العراق سنة2003.

انطلاقا من هذا الحدث الأخير, يختار **سعد محمد رحيم** أن يتَّخذ حوار بَطَلِهِ "سامر" مع الآخر الأمريكي طابعا يكاد يكون مغايرا للحوار مع نظيره الأوروبي؛ فإذا كان الحوار مع "كلوديا" و"ألبرتو" قد تغلَّف عموما بطابع فكري وحضاري واضح تعلق في معظمه بتيمة الاستشراق لينفتح بذلك على قضايا الهويّة والعولمة والتراث والحداثة...وغيرها

[1] - الرواية ص260- 262.

,فإنَّ الطابع السياسي المتمركز حول تيمة "الحرب" هو ما سنجده مهيمنا على مجريات الحوار "الافتراضي" مع الأمريكي "مايكل"؛ حيث يحضر هذا الأخير مستعمرا مسؤولا عن وفاة "حنان"/العراق حبيبة "سامر" إثر إصابتها بورم جرَّاء اليورانيوم المنضَّب الذي تسببت فيه الولايات المتحدة.

وإذا كانت المأساة الكبرى لسامر تتمحور حول هذا الحدث الأخير (مقتل حنان) ,فإنّه يصور "مايكل" الذي "كان طيارًا برتبة كابتن"[1] على أنّه "الرّجل الذي أطلق ذلك الصاروخ اللعين, والذي من ذرّاته أصيبت حنان بمرضها"[2] .

ينطلق النص الروائي من هذا الحدث ليؤسس منه وعبره إدانته للنزعة الدّمويّة للحضارة الغربية في وجهها الأمريكي المعاصر, وليعبِّر عن تفنُّنها في صناعة الموت "كم هم قادرون أولئك وبارعون في صناعة الموت؟[3]، وهو المنطلق ذاته الذي تأسّس عبره الحوار مع الآخر الأمريكي, ليعزف الروائي بذلك على وتر الكولونيالية الأمريكية بوصفها إشكالية محورية تقتل روح التعايش الإنساني, وتحدث الصّدع والقطيعة بين الحضارات, وهنا ينزع النص على الدوام إلى التأرجح بين الواقع والمتخيل, فنجده يستحضر الأول ليصدِّق به الثاني سعيا منه لتعضيد طرحه وتصديق رؤيته؛ فإذا كان "مايكل" الأمريكي هو الذي "لا يخطر ولن يخطر بباله البتَّة أنه من البدن المفتت لصاروخه العجيب ذاك ستدخل ذرات شهيق حنان ودمها لتصنع في فردوس جسدها الخراب... " [4]، فإن السَّارد وفي إطار تأكيده على أن "الخيال هو مقولة الواقع أيضا ومقولة التاريخ"[5] ينزع دوما للمزاوجة بين الاثنين(المتخيل/الواقع) ليستحضر هنا اقتباسا تاريخيا يمثل مقتطفا من كتاب **دان فاهي** "توصيف حالة التعرض لليورانيوم المنضب"

---

[1] - الرواية ص176.

[2] - الرواية ص115.

[3] - الرواية ص118.

[4] - الرواية ص117-118.

[5] - الرواية ص116.

ليكون شهادة واقعية لدعم رؤيته, وإثبات تفنن الغرب "في صناعة الموت"، *"قامت الولايات المتحدة والقوات البريطانية خلال عملية عاصفة الصحراء/1991 بإطلاق الألوف من مخترقات اليورانيوم المنضّب على المعدات العراقية والقطعات العسكرية والخنادق، وعند نهاية الحرب تناثر على الأرض أكثر من630000 باوند من اليورانيوم المنضّب على شكل غبار وشظايا..."*

"توصّل مسح أجري عام1994 من قبل317طبيبا لصالح الجمعية العراقيّة لحماية البيئة وتحسينها إلى النتائج الآتية؛ معدّلات أعلى من العقم، العيوب الولاديّة، مرض سرطان الرِّئة، التهاب الجيوب الأنفية، فقدان السمع، الأمراض السّرطانيّة، أمراض الدّم بين السكان[1]".

وإذا كان السارد قد رمى عبر استحضاره لهذا الاقتباس إلى إدانة وترسيخ صورة الطابع الصدامي الدموي المعبر عنه ب"صناعة الموت" في الحضارة الغربية ممثلة هنا في الآخر الأمريكي(مايكل)، فإنه وفي إطار رسمه للعلاقة المتخيلة مع هذا الآخر "المحتلّ" وكأننا به ينزع إلى تمثيل "تداعيات الاحتلال كهزيمة قوميّة تتخطى مشاعر الحزن إلى حدود الصدمة"[2], وهذا عبر سعيه إلى قلب معادلة منتصر/منهزم في إطار ما يسميه السارد(سامر) ب "جرح الواقع" في عمله التخييلي "نحن والآخرون".

7- نحن والآخرون ...هزيمة ال"نحن" واقعيا وجرح "الآخرون" بمدية "المخيلة":

إذا كانت تداعيات الاحتلال"تُنتج على المستويين السِّياسي والنفسي عدة نزعات ثقافية ينتمي بعضها لردِّ الفعل الرافض للهزيمة، وينتمي بعضها لفعل التكيف معها"[3], فلربّما يمثل اللقاء الذي جمع "سامر" بمايكل -مع ما يحمله الاثنان من تمثيل رمزي لبلديهما

---

[1] - الرواية ص118.

[2] - محمد فرج: **ماذا بعد سقوط بغداد؟ دراسة في أسرار الحرب الأمريكية وتداعياتها**,كتب عربية,ابريل_ مايو 2003, ص61.

[3] - المرجع نفسه, الصفحة نفسها.

ولوضعيتهما كمستعمِر/مستْعْمَر,منتصر/مهزوم- نموذجا صارخا لهذا التوصيف , ولرفض الهزيمة المحكوم بأبعاد نفسية جعلت هذا الرفض يؤسس لنوع من "الانتقام الفني"، وهو انتقام بدا وكأنَّ السارد لجأ إليه للاستعاضة "تخييليا" عن المفقود "واقعيا", لنجده وكأنه ينزع عنوة إلى التحكم بأقدار شخوصه الأمريكية, بل والتلذّذ بتعذيبها, تماما على الطريقة السادية التي تعبِّر عن "مرضٍ نفسي حقيقي عندما يصيب شخصًا ما يجعل غايته ألم الآخرين" [1]، وإذ يعلن السَّارد "إنَّ من حقي أن أصوِّر شخصياتي بالشكل الذي أشاء"[2], فإننا نجده يحيل شخوصه الأمريكية إلى كائنات روائيّة مغضوب عليها, ليسومها سوء العذاب في نوع من الاستعاضة بسلطة المتخيل عن سلطة الواقع الذي يرفضه ليعلن جرحه والتمرد عليه "تخييليا"، يقول سامر: "فما أريده في النهاية هو أن أجرح الواقع، أن أنزع عنه القناع لأرى ماذا وراءه...قد أخفق، لكنني أحاول، فلتحاولوا معي"[3]، ولعل استراتيجية "جرح الواقع" التي نزع إليها "سامر" في روايته "نحن والآخرون" تتأسس عبر دالّين رمزيين؛ أحدهما يتمثل في "مايكل" الذي يبدو أنّه يحيلنا إلى الجانب المؤسساتي العسكري المحكوم بلغة السياسة والمصلحة، والثاني زوجته "تيكول" التي يبدو أنها تحيلنا إلى الجانب الإنساني الذي قد لا نعدمه في فئة من الشعب الأمريكي التي تنزع إلى السَّلام العالمي, أو التي طالتها تبعات الحروب ضد "الآخرين".

وعملا على ممارسة سلطته "الرمزية" على شخوصه الأمريكية, فإنَّ السارد وفي إطار ما سماه "جرح الواقع" يصوّر لنا "مايكل" على أنه ذلك الجندي الأمريكي الذي "شارك في حرب الخليج وعاد بمرض غامض يبَدِّد شيئا فشيئا قواه الحيوية"[4], كما أنه "ومع استفحال مرضه أدمن الشراب والقمار"[5]، وكل هذا أحاله إلى شخص مأزوم نفسيا تسكنه كوابيس

---

[1] - محمود عبد الرحيم غلاّب: **مرض الساديزّم أسلوب حياة غرضه التلذذ بآلام الآخرين**
http://www.youm7.com/story/2013/11/16(25-03-2017

[2] - الرواية , ص116.

[3] - الرواية ص175.

[4] - الرواية ص176.

[5] - الرواية, الصفحة نفسها.

الحرب وتطارده لعناتها "....تلك الحرب صيّرتني كائنا آخر...مريضا وهشًّا، ومشروخا في الداخل، ومملوءًا بالرؤى المخيفة....بالكوابيس...."[1] , وهذه الحال التي آل إليها "مايكل" جرّاء الحرب التي خاضها ضد "الآخرين", هي ما أثّرت على علاقته بزوجته "نيكول" لينتهي بهما الأمر إلى الانفصال بقرار منها.

وضمن سياسة "الانتقام الفني" دوما نجد السارد يتفنن في تعذيب "مايكل" حين يجعل "جزاءه من جنس عمله"؛ فإذا كان "مايكل" هو ذاك الطّيار الأمريكي الذي يستخدم طائرته لقتل "الآخرين" وإبادتهم, وهو الذي تسبب في مقتل "حنان" حبيبة "سامر", فإنه يظهر لنا هنا أسير كابوس يجد فيه نفسه يبيد أقرب الناس إليه, لتستحيل حياته بذلك إلى جحيم أبدّيٍ "ودائما أراني في الطائرة تقودني إلى حيث لا أرغب، وتطلق النار على من هم قريبون مني، ولا أريد لهم الموت، وكان هذا يفاقم من حالتي، ويدفعني للجنون"[2] .

وتتكشف سياسة "الانتقام الفني" التي انتهجها "سامر" ومعها سياسة "جرح الواقع" متمّثلة في تلذّذه وتفنّنه في رسم الكوابيس التي تحلُّ بحياة الآخر الأمريكي/مايكل، وهنا تتكشف بجلاء ملامح السَّادية التي ينتهجها السارد/الروائي إزاء شخوصه الأمريكية, وإزاء "مايكل"/القوة العسكرية بالتحديد؛ إذ "يكفي المريض بحالة الساديزم أن يرى الآخر يتعذب نفسيا أو اجتماعيا، فهو يهيئ كلّ الوسائل الممكنة لإذلال الآخر والشعور بألمه يخرج من صَدْرِه"[(3)]، ولعل هذا الكلام بالضبط هو ما ينطبق في سياق روايتنا على وصف السارد لحال "مايكل" في معاناته من كابوس الطائرة التي يبيد بها أقرب الناس إليه ؛ "فالكابوس نفسه يتكرر، وفي كل مرة يحاول الصّراخ يتحشرج تنفسه، ويختنق صوته فيستيقظ وحلقه جافّ في دخيلته الخوف والكدر....هو في طائرته، منطلق نحو هدف لا يعرفه، الطائرة تخرج من نطاق سيطرته، تصير فوق مدينته ثمّ في مواجهة المبنى الذي في شقته، يعلم أن نيكول الآن في الشقة، ينفلت الصّاروخ من دونِ إرادته، مصوِّبًا ومُسْرِعًا باتجاه نافذة

---

[1] - الرواية ص199.

[2] - الرواية ص201.

[3] -محمد عبد الرحيم غلاب: الموقع الالكتروني السابق.

الغرفة التي تنام فيها نيكول، يحاول الصّراخ، يستيقظ قبل أن يصطدم الصّاروخ بالنافذة وينفجر داخل الغرفة"[1] .

وفي احتمال ليس ببعيد عن دلالة "نيكول" على الضمير الإنساني لفئة من الأمريكيين الداعمين للسلام، فإنها تظهر لنا في صورة المستنكرة لممارسات زوجها (مايكل), بل والمتعاطفة مع ضحايا الحرب التي يخوضها ضدّ الآخرين, وكلّ هذا يتأسس عبر تخريج رمزيّ يعكس واقع العلاقة بين أنا/آخر، ضعيف/قوي "فأما نيكول فأخيرا استقرت على برنامج مُصَوِرٍ عن الافتراس في الغابات...ظباعٌ تنقضَّ على حِمارٍ وحشي...أسود تفتك بأيل ضخم...ثعلب يطارد غزالاً صغيرًا، بدت نيكول منزعجة ومتعاطفة مع الطّرائد، واستمرّت تتفرَّج على البرنامج نصف ساعة أخرى"[2] .

وإذ يعرض لنا هذا المقتطف-بداهة-العلاقة بين ثنائية قوي/ضعيف في إطار احتكامها لقانون الغاب على مستوى الطبيعة أو على مستوى "المجتمع الحيواني"؛ فإن هذا المقتطف جاء في سياق روايتنا ولا بد بصفته "معادلاً موضوعيًا" ليمثل طبيعة العلاقة بين أنا/آخر على مستوى المجتمع البشري وكيفية احتكامه إلى القانون الداروينيي(البقاء للأقوى) , خاصة في ظل عدم تكافؤ موازين القوى بين الشعوب والحضارات، وإذا كان الأمر كذلك فعلا، فإنّ السَّارد وفي إطار "الانتقام التخييلي أو الفني" المعلن عنه, وضمن غايته لجرح الواقع, نجده يستقرئ هذا الأخير(الواقع) ليستلهم من خلاله آفاق العلاقة بين الأنا والآخر من وحي الواقع الدّاروينيي حينا، ومن وحي مخيلته المنتفضة على هذا الواقع حينا آخر, ليؤسس عبر الاثنين (الواقع والمتخيل) رؤيته لما قد تخلفه طبيعة هذه العلاقة "الحيوانية" بين أنا/آخر، قوي/ضعيف من تبعات وتداعيات من شأنها زعزعة استقرار القوي في معادلة ينقلب فيها السّحر على السّاحر، ولعلّ هذا ما أوحى به سياق العلاقة بين أنا/آخر أمريكي عموما، وما أوحى به أيضا المقتطف الذي يكشف رؤى وتوجسات "نيكول" زوجة

[1] - الرواية ص123.

[2] - الرواية ص119.

"مايكل" في منامها بعد مشاهدتها لبرنامج "الافتراس في الغابات"؛حيث نجدها "تغفو على إيقاع القانون الدّاروينيي (البقاء للأقوى) حين تجسّد أمامها على الشاشة، ترى نفسها تتحدّر في غابة كثيفة الأدغال، وكائن ما يطاردها-شبح أو حيوان، أو وحش لا تراه غير أنها تُحِسُّهُ، كما لو أنّ أنفاسه تلفحُ رقبتها، تركض فتعُوقُها النباتات، تحاول الصّراخ فيختنق صوتها في حنجرتها، وذلك الكائن يقترب أكثر فأكثر...تستيقظ مذعورة" [1] .

وفي وصل دلالي لهذا المقتطف بسابقه, سيقبض القارئ على قراءة لواقع العلاقة بين الأنا والآخر الأمريكي من منظور السارد (سامر) الذي وجدناه قد تسلّل إلى عقر البيت الأمريكي ليكشف معاناته من انقلاب لعنات الحروب التي يخوضها ضد الضعفاء "من الآخرين"، وإذا كانت هذه القراءة قد أوحت بها رؤية السارد في إطار مخططه "لجرح الواقع"، فإن موقف "نيكول" يأتي ليؤكد هذه الرؤية؛ فهي وإذ "تستيقظ مذعورة" من وقع الكابوس المرعب نجدها لا تتردّد في تحميل زوجها "مايكل" وزر عذابها عبر قولها له:

"غير معقول هذا الذي تفعله... -اِهدئي- إنَّك تُضيِّع نفسك وتُضَيِّعُنِي"[2].

وما توحي به ردة فعل "نيكول" هو تعبيرها عن موقفها الرافض لممارسات زوجها بسبب ما تخلّفُه هذه الممارسات من تبعات نفسية واجتماعية, بل وأمنية تقضُّ مضجع البيت الأمريكي وتربك أمنه واستقراره.

8- تجليات صوت الآخر الأمريكي بين غياب الديالوج وأوهام المونولوج:

ليس ببعيد من المنطق "الميلودرامي السَّادي" الذي رأينا أنه حكم حضور الآخر الأمريكي في رواية سامر"نحن والآخرون", نجد الحوار الحضاري الذي سيدور بين "سامر" و"مايكل" ينزع إلى نوع من اليوتوبيا الحالمة التي تعيد ترتيب الأمور كما ينبغي لها أن تكون من منظور السارد , لا كما هي كائنة فعلا في الواقع؛ لذلك سيكتشف القارئ أنَّ الحوار بين الاثنين , وإن استطاع أن يكشف عن إشكاليات مركزية في علاقة الشرق

[1] -الرواية ص119-120.

[2] - الرواية ص120.

بالغرب، وبأمريكا بشكل خاص, وبخصوصية الحوار معها وأهمِّ معوِّقاته، فإنه كان قد خضع في النهاية لسلطة السارد ولرؤيته الأحاديّة وبل ولنيَّته المعلنة سلفا في "جرح الواقع" بمدية المخيّلة.

فإذا كان الحوار الذي دار بين "سامر" و"مايكل" قد اشتغل على تيمة الاحتلال كإشكالية مركزية تتوالد منها المواقف, وتتناسل منها الرؤى, وتتحدّد منها فرضيات الحوار أو الصّراع ، فإنَّ الزاوية التي اختارها الروائي نافذة للحوار بين "سامر" و"مايكل", ومن ثمّ بين الشرق والغرب, تمثلت في الآثار والتبعات النفسية للجنود الأمريكيين المشاركين في الحروب ضد الآخرين, لتكون منطلقا يصوغ السارد عبره ومن خلاله رؤيته للحوار مع الآخر الأمريكي ,والذي متّل له هنا بمايكل بشكل أساسي ,فمايكل الذي يعبر عن صراعاته الداخلية بقوله: "تلك الحرب صيرتني كائنا آخر....مريضا وهشًّا، ومشروخاً في الدّاخل، ومملوءًا بالرؤى المخيفة...بالكوابيس"[1] كان قد دفعه صراعه الدّاخلي هذا إلى حتمية مراجعة العديد من الأفكار والقناعات, وإلى طرح أسئلة سياسية فكرية وحضارية متعلقة بطبيعة العلاقة بالآخر محل الصراع, والممثل له هنا بسامر, لتبدأ بذلك أولى ملامح الحوار الذي سيدور بين الطرفين على لسان "مايكل" الذي خاطب "سامر" قائلا:

_ "كأن القدر ساقك إليَّ لتثير في رأسي أسئلة وأفكارً طالما حاولت أن أصرف النّظر عنها وأن أدعها بعيدا كي لا أنهار"[2].

وإذا كان هذا الكلام يدل على نيَّة الطرف الأمريكي ورغبته في الحوار مع الآخر العربي/العراقي, فإنَّ الحوار الذي سيدور بين الاثنين سيكون نزولا عند رغبة "مايكل" الذي بادر "سامر" بقوله:

_ "تعال نشرب شيئا إن لم يكن لديك مانع"

_ قلت "لا مانع لدي"[3].

---

[1] - الرواية ص199.

[2] -الرواية ص198.

[3] - الرواية ص187.

وباتفاق الطرفين على الجلوس حول طاولة واحدة للحوار، نجد الآخر الأمريكي (مايكل) الذي بادر إلى هذا الحوار, ووفق الأسلوب الأمريكي الذي ينحو للاختصار والمباشرة، لم يعتمد كثير مقدمات بل آثر ولوج الحوار من النقطة المحورية التي اعتبر أنها تمثل "مشتركا" بينهما, والتي يقصد بها "الحرب", التي انطلق منها ليؤسس لحوار ينفتح على أبعاد سياسية إنسانية وحضارية وحتى فلسفية ووجوديّة، ولعل الأمر الذي سيمثل مفارقة هنا بالنسبة للقارئ, هو أنَّ الطرف الأمريكي قد لعب غالبا في هذا الحوار دور الطرف المتواضع, والمذنب الراغب في افتكاك "صكّ الغفران" من الآخر العربي, وهو ما سنلمسه في مواضع عديدة من الحوار بين الطرفين، وهذا ولاشك يعكس النية والمنهجية التي أعلن عنها الروائي ضمن رغبته في "جرح الواقع"[1]:

"نفث دخان سيجارته وقال:

_ حسنا، في ذلك اليوم تمنيت أن أكلمك طويلا، ولكن تعرف ما حصل...أثرت انتباهي.

_ ألأني عراقي؟

_ لأن بيننا أشياء مشتركة كثيرة.

_ أحقًّا ترى هذا؟

_ على الأقل خضنا حربًا مشتركة...حربا لعينة مشتركة.

_ كنت طيّارًا

_ غص بالدّخان وراح يسعل.

_ آسف لأني لم أعطك سيجارتك المفضلة.

_ لا بأس الأمر سيان....سألت عني إذن؟

_ هززت رأسي وقلت: روبرت أخبرك!

_ روبرت. أجل كنّا ننفذّ الأوامر....يحدّدون الأهداف ويقولون لك، أطلق.

_ ويموت البشر.

[1] - الرواية ص-188-189.

_ آسف مستر سامر، إنها الحرب بقوانينها الغبية، أن تقتل أو أن يقتلك من لا تعرفه، هل حاربت يوما؟

_ نعم في الجبهة مع إيران.

_ عمّال في مصنع الموت، وفقط هناك تلك المقولة السخيفة، المصالح العليا للأمّة.

كما يبدو جليا, فإن هذا الحوار جاء لينفتح منذ البدء على بؤرة الصّراع المركزية مع الآخر الأمريكي, والمتمثلة في "الحرب" أو "المؤثر الكولونيالي" الذي قُدّم باعتباره "شيئا مشتركا" بين الطرفين, ليعكس بشكل مباشر الطابع الصِّراعي أو الصَّدامي الذي يؤطر العلاقة بين المتحاوريْن من حيث تمثيلهما لبلديهما (أمريكا/العراق).

ويأتي الحوار منذ البدء أيضا ليمارس نوعا من خرق أفق توقع القارئ عبر موقف الطرف الأمريكي الذي يجسد واقعيا معنى الغطرسة والإقصاء, ليظهر لنا هنا(تخييليا) بمظهر الإنساني المنصف والمتواضع، وهو ما يعكسه بجلاء موقف "مايكل" الذي أبدى استنكارً واضحًا للحرب وما تخلفه من مآسي للإنسان عامة، وهو ما تترجمه عبارات "حربا لعينة مشتركة"، "عمّال في مصنع الموت".

وإذا كان الطرف الأمريكي, أو "مايكل" قد أبدى هذا الموقف الايجابي في الحوار عبر إدانته للحرب ، فإنه ومن الناحية الأخرى نزع لإشراك الآخر(سامر) في تحمل مسئولية الصراع بين العالمين ليدفع بذلك التهمة المطلقة عن بلده, وعن حضارته وذلك عبر كشف موقفه من أمّة "سامر" التي وجه لها انتقادً محمّلا إياها مسؤولية الحال التي هي عليها , وليكشف بذلك صورة نمطية مأثورة لهذه الأمة في مرآة الآخر الغربي عبر لفظ "يقال" :

_ يُقال أنَّكم أمة مغرمة بإلقاء تبعة خيباتها على الآخرين، وتتخيلون سيناريوهات ومؤامرات تحاك ضدكم، وكأن لا شُغلَ للغرب سوى التفكير بتدميركم.[1]

في الوقت الذي يكشف فيه "مايكل" جوانب من صورة الأنا العربي في مرآة الآخر الغربي، وهي صورة العربي المنهزم/الموهوم/المسكون بنظرية المؤامرة، نجد "سامر"

[1] - الرواية ص192.

يوافق نسبيًّا على هذا الحكم, ليكشف هو الآخر عن جوانب من "إشكالية الأنا" من جهة ,ويصر على إدانة الغرب بما يكشف عن "إشكالية الآخر" من جهة أخرى، ليفضي الحوار بذلك إلى تضاربٍ في المواقف والرؤى, وإلى عسرٍ في التّواصل جاء كلام" مايكل" ليؤكده[1]:

_ ما تقوله صحيح إلى حدّ ما، ما نفتقر إليه هو التعلم من التاريخ ومراجعة النّفس، وروح النقد الذاتي، لكن الغرب كذلك ليس بريئًا.

_ أشعر أن ثمة انقطاعا في التواصل بيننا وبينكم...كما لو أنّ أحدنا لا يفهم الآخر, كأن اختلافا محزنا بين الجهتين في طريقة التفكير ورؤية العالم....أتراه سوء فهم مزمنٍ لا سبيل إلى تخطيه؟

وإذ يطرح "مايكل" إشكاليات من قبيل سوء الفهم, واختلاف الرؤى بين العالمين باعتبارها أسبابا في انقطاع التواصل، فإن "سامر" وفي محاولة منه لتقديم مقاربة لهذه الإشكاليات, وفهم حيثياتها, ينزع إلى تقديم المحمول الاستشراقي الغربي, وما شكله من رؤى وتصورات مصطنعة حول الآخر (الشرقي) كواحد من أهم المؤثرات التي رأى أنها تحدث شرخاً بين العالمين , وقد استند في تعضيد طرحه في هذا السياق إلى رؤى الناقد **إدوارد سعيد**، وهو ما لن يجد تجاوبا من طرف الآخر الأمريكي (مايكل), ليعبر الحوار بذلك عن نوع من ضبابية الرؤية بين العالمين خلّفها غالبا جهل الأنا بالآخر، وهو الأمر الذي يستوجب -حسب سامر- وجوب "التعارف" وقراءة الأنا للآخر عملا على درء اللبس وسوء الفهم, والتَّوصل إلى توضيح الرؤى وتقريبها؛ يقول سامر[2]:

_ الصّدع يبدأ من اللحظة التي يشرع فيها أحدنا بتمييز الآخر أو إعادة خلقه في تصوّر ما في قولبته والحكم عليه مسبقا.

_ لا أفهمك.

---

[1] - الرواية , الصفحة نفسها.

[2] الرواية ص192-193.

_ الشرق الذي في ذهنك صناعة غربية خالصة...أتعرف البروفيسور إدوارد سعيد؟

_ لم أسمع به.

_ أتمنى أن تقرأ كتبه

_ يضحك، أقرأ؟!

_ علينا أن نقرأ، أن يقرأ أحدنا الآخر....عليك أن تقرأني لتثبت براءتك إن كنت بريئا حقًّا.

_ أعلم أنني لست بريئا، ولكن هل أنت متأكد من براءتك؟

_ لم أقل إنني بريء تماما، منذ زمن بعيد فقدت البشرية براءتها، هذا العالم مركب بطريقة خاطئة، ولا أعلم كيف يمكن إعادة صياغته وتركيبه، ومن بإمكانه أن يفعل ذلك، وإن كان هناك حلٌ حقًّا في مكان ما أو عند أحدٍ ما، يمكن العثور عليه.

وإذ يظهر لنا "سامر" هنا في صورة الرّوائي العراقي المثقف الذي يبدي قدرة كبيرة على المراوغة في الحوار والمراهنة على أهميّة القراءة والاطّلاع في إحداث التعارف وتقريب الرؤى والتصوّرات ودرء سوء الفهم، فإن هذا الأمر هو ما أثار اهتمام محاوره (مايكل) الذي أقرّ بإعجابه بالطريقة التي يُفَكّرُ بها، وهو ما يعكس في سياق روايتنا احتفاء الروائي وإشادته بمدى فاعلية الفكر والثقافة والحوار السلمي المؤسس ثقافيا ومعرفيا في افتكاك ورقة العبور إلى الآخر "المختلف" , ودفعه إلى إعادة مراجعة مواقفه ورؤاه المسبقة, بل وتغييرها في بعض الأحيان، وهو ما يعبِّر عنه جانب من المقتطف الموالي[1]:

نشرب ونشرب ويستمر حوَارُنَا، وتتبدل الأدوار يومئ لي مايكل أنّه مندهش من قدرتي على التفكير هكذا.

_ ربّما لم تكن تتصور أنني أفكر أصلا...أو إن كان العراقي يُفَكِّر أصلا.

_ لم أفكِّر بهذا يا صديقي.....لم أفكِّر إن كنتم تفكرون.

_ أو كنّا بشرا حقا.

[1] - الرواية ص196.

_ أنا آسف.....أنت تغالي أحيانا في الحكم.

ويستمر حوار "سامر" و"مايكل" ليطرح في كل مرة أسئلة جديدة ويجدّد طرح أخرى قديمة، وهي أسئلة تتسع حدودها لتبلغ حدّ الفلسفة بحثا عن "وجودية" الإشكاليات والمعوقات التي تحدث الخصومة الدّائمة بين الحضارتين, وتوسّع الهوَّة بينهما رغم استحالة انفصال الواحدة منهما عن الأخرى, وهو ما تعكسه بنات أفكار "مايكل" في بقية حواره مع "سامر":

_ "يبدو لي أن لقاءنا ذاك كان محتَّمًا؛ فأي منّا كان لا بدّ أن يجد الآخر في طريقه, بيد أن شيئا ما كان يعيق تواصلنا، شيء لم أصنعه أنا ولا أنت، ولكنه موجود بحكم طبيعة الأشياء، هل تفهمني؟ بالمناسبة أريد أن أسرَّ لك بشيء, أحيانا أشعر أنّ خيطا ما مقطوع بيننا، كما لو أن كلاّ منا يفَكِّر بطريقة مختلفة...أهو اختلاف الرؤية أو اختلاف التجربة أو اختلاف المعايير والقيم، أو هذا كلُّهُ؟ أمن يدري؟"[1].

كما يبدو جليا، فإنّ الحوار الحضاري بين الأنا/سامر والآخر/مايكل, وفي إطار تنقيبه المستَّمِرِّ على أبرز الإشكاليات التي تحكم علاقة الاثنين، ينفتح على جملة من التساؤلات والفرضيات التي من شأنها أن تزيل اللبس وأن تقرِّب الرؤى ,وأن تساعد على الفهم وتشخيص موطن العلَّة والدّاء، ولعل الأمر الملفت للانتباه في هذا الحوار هو أن الجانب القيمي أو المعياري، وإن سجل حضوره اللافت في إطار التساؤلات التي طرحها "مايكل" ضمن بحثه عن أسباب القطيعة والصّراع "أهو اختلاف الرؤية، أو اختلاف التجربة، أو اختلاف المعايير والقيم؟" فإن هذا الجانب(القيمي) سيكون, وطيلة الحوار بين الطرفين هامشيا وخافتا مقارنة بالجانب المادي المتمثل هنا في تسليط الضوء على المؤثر" الكولونيالي"(الحرب) وتقديمه باعتباره عاملا محوريا في إحداث القطيعة, وتأجيج الصراع، وهنا ينطلق السارد في مقاربته لإشكالية الأنا والآخر الأمريكي من استثماره للرّاهن السياسي(الواقعي) تخييليًّا, وذلك حين يربط إشكالية الأنا والآخر الأمريكي

[1] - الرواية ص199.

بالكولونيالية الأمريكية المعاصرة عموما، وبخلفيات الحملة الأمريكية ضد العراق خصوصا، ليتمحور طرحه في هذا الجانب حول استبعاد الجانب الحضاري أو الثقافي لهذه الحملة فيما يطلق عليه البعض ب "صراع الحضارات" ليربطها بالجانب التوسعي(المصلحة المادية)، لذلك فإنَّ رؤيته تذهب لكون استدعاء الجانب الحضاري "أراد أن يخفي الأهداف الاقتصادية والبترولية من الحرب ضدّ العراق"[1] ، وفي هذا السياق بشكل خاص سنكون إزاء قراءة للوضع تنظر للبعد الحضاري باعتباره "شمَّاعة" تعلق عليها أهداف توسعية تمت فيها المراهنة على إثارة العداء ضد الآخر "المختلف" حضاريا لتمرير خططها وإنجاح سياساتها، وهو ما سيتوافق مع طرح النص الروائي الذي يؤكّد على ربط الحرب إشكالية مركزية مع الآخر الأمريكي, بمصالح وأطماع اقتصادية بالدرجة الأولى, وليس بالجانب القيمي وإن لم يعدم حضوره كذلك, والتأكيد على هذا الطرح هو ما نجده يتواتر بشكل ملفت أثناء الحوار بين الطرفين في إطار بحثهما عن فهم لأسباب التنافر والصّراع ,ليتم التركيز في هذا كلّه على النزعة التوسعية التي تحكمها أطماع ماديّة؛ فعن أهم أسباب النفور يقول مايكل لسامر: "الحرب التي نكرهها، مثلما أظن كلانا -في مقابل شيء آخر أقل قوّة ينفرني منك"[2].

ويؤكد مايكل في موضع آخر:

"لست بريئا من تهمة القتل، ولا أبحث الآن عن مسوّغات لجريمتي، ولكنها الحرب، كما قلت لك في ذلك المقهى؛...الحرب بقوانينها الغبية، والأطماع والمصالح والأهواء المريضة التي كنت ذرة في كتلتها الهائلة الملعونة، أو بيدقا مغفلاّ على رقعتها المرعبة"[3].

---

[1] -محمد فروخ: المرجع السابق، ص42.

*تقوم فكرة صراع الحضارات فيما يخص سياق روايتنا على أساس فرضية تقول "بوجود صدام حضاري بين الحضارة الغربية المسيحية ذات البناء الثقافي العقلاني الديمقراطي والتي أنتجت نظما تقوم العلاقات فيها على الطابع المؤسسي والموضوعي= والحضارة العربية الإسلامية ذات البناء الإيمائي العاطفي الاستبدادي ,أو غير الديمقراطي والتي أنتجت نظما تقوم العلاقات فيها على الطابع الفردي أو العائلي أو الشخصي. محمد فروخ : المرجع السابق ,ص43-44.

[2] - الرواية ص202.

[3] - الرواية ص203.

وإذا كانت الرؤيا العامة التي تؤطر الحوار الحضاري بين الطرفين تستند لربط الصراع بينهما إلى الحرب بأطماعها المادية والتي يبدو معها الجانب القيمي أقل بروزا بل وثانويا أحيانا، "في مقابل شيء آخر أقل قوّة ينفّرني منك", فإن ما يحسب للروائي هنا هو تناغم طرحه ورؤيته مع المشهد الفكري والسياسي العام الذي يقدم مقاربة لمقولة "صراع الحضارات"* في ربطها بالغزو الأمريكي للعراق تعتبر أن هذه النظرية لا تزيد غالبا عن كونها ذريعة يعلق عليها الغازي أهدافا وأطماعا مادّية، ولذلك فقد "تم استدعاء فكرتين مركزيتين لدعم الخطاب السياسي والثقافي للحملة العسكرية الأمريكية، الفكرة الأولى هي فكرة صدام الحضارات, والفكرة الثانية هي فكرة نشر الديمقراطية"[1].

وفي إطار نهجه المعلن عن "جرح الواقع" يكتشف القارئ أنّ حوار "سامر" مع الآخر الأمريكي قد انزاح تماما عن أبجديات فن الحوار الذي هو" أسلوب يجري بين طرفين , يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به"[2] ليحيله إلى ضرب من "المونولوج" بأسلوب من التلفيق المدبَّر, وكأننا بالسارد ينزع عنوة إلى إنطاق من يفترض أن يكون متحاورا أمريكيا -ونعني به مايكل- بصوته كروائي ليخضعه فنيا إلى سياسة "خنق الصوت"، ليشهد القارئ بذلك أحادية صوتية سافرة، وإذا كان لجوء الروائي لهذا الإجراء الفني فيه نوع من "القمع" و"الإقصاء" لصوت الآخر ووجهة نظره الحقيقية, فإنّ هذا الإقصاء بدا محكوما ولاشك بنفسية المنهزم حين "تتخطى مشاعر الحزن إلى حدود الصدمة"؛ فهذا "مايكل" الذي مثل له الروائي هنا بفئة الجنود الأمريكيين المتضررين من تبعات الحروب التي خاضتها بلادهم ضد الآخرين , لا يتردد في الإقرار والاعتراف لسامر بجور هذه الحرب ,وخبث نواياها وغاياتها، وإذ يقرّر الروائي الوفاء لنهجه المراوح بين الواقع والمتخيل، فإنه يمثل لهذا الأمر بكلام "مايكل" عن إحدى أشهر تبعات

[1]- محمد فرُّوخ: المرجع السابق, ص43-44.

[2] عبد الستار إبراهيم الهيتي:المرجع السابق ,ص40.

الحرب الأمريكية ضد العراق, والتي سبّبت صدمة نفسية تركت أثرها العميق, ونعني بها حادثة "ملجأ العامرية", يقول "مايكل":

"في بدء الحرب كنّا نتصوّر عمليات التّحليق والقصف لعبا نتسلّى بها، وكان تفكيرنا ينصب على شيء واحد, وهو أن يثبت كلٌّ منّا كفاءته ومقدرته في إصابة الأهداف، حتى كان ذلك اليوم حين ضُرب ملجأ العامرية ليحترق فيه أكثر من أربعمائة من البشر، معظمهم كما عرفنا في ما بعد نساء وأطفال، قيل أن هناك مركزا لقيادة العدو...وأعتقد أن تلك القيادة أفلحت في نصب فخٍّ لنا لغاية دعائية وإعلامية لا غير"[1].

وتظهر هيمنة صوت الروائي خارقة للمألوف حين يبدو "مايكل", وكأنه يتنصل من أمريكيته ليتحدث بلسان من وقع عليهم الضرر من العراقيين، يقول: "أظنّك توافقني أنهم لا يتورّعون عن فعل شيء مثل هذا"[2].

وسنجد أن الموقف السلبي من الحرب لدى الآخر الأمريكي (مايكل) سيتجاوز حدّ استنكار الاحتلال, ليصل إلى مستوى شديد السّمو من الحسّ الإنساني العميق بآلام الآخرين، أين نجد صوته يتوارى تماما خلف صوت الروائي، وكأننا بكلامه(مايكل) يجسّد معاناة السارد(أو الروائي) لا وجهة نظره فيما يحدث "هذا يعني كم اكتويت أنت في اللحظة التي كنت فيها أنا ألعب وأتسلى؟ وكم رأيت أنت بينما كنت أنا أعيش ذلك العمى؟ وأي جرح ذاك الذي اسمه حنان-بعدما حدثتني عنها كلوديا- وقد أحدثته أنا، ربّما أنا مع آخرين بعضهم من بني جلدتك في قلبك"[3].

وتتجسد هيمنة صوت الروائي بشكل تام حين يظهر الآخر الأمريكي(مايكل) في صورة المذنب المنكسر لتستحيل عبره الغطرسة الأمريكية "واقعيا" إلى لطف وتواضع "تخييليا"، وكأننا بالروائي وفي إطار لعبته التخييلية المعلن عنها يريد أن يرضي شعورا لديه بممارسة سلطة معينة تجاه هذا الآخر, ليخضعه فنّيا أو تخييليا لما عجز عنه واقعيا؛

---

[1] - الرواية ص198.

[2] - الرواية , الصفحة نفسها.

[3] - الرواية ص202.

فمايكل وهو الطيار الأمريكي الذي يفترض فيه أن يمثل رمز الآخر الكولونيالي, البراغماتي, المحتل, الذي لا تعرف الرومانسية طريقا إلى قلبه, يظهر لنا في الأخير في صورة الأمريكي الذي لا يعدم إيمانا, والذي بات يعوّل على افتكاك "صك الغفران" من "سامر" كطوق نجاة وحيد بات يعوّل عليه للخروج من عذاباته النفسية, وذلك دون أن يعي تماما طبيعة الكيمياء التي تربطه بسامر, والتي تُحتّم عليه التواصل معه بشكل أو بآخر"لا أدري لم أختارك أنت بالذات لأعترف لك بهذا؟ وما هو ذاك الشيء الذي يجذبني إليك ويصلني بك، كما لو أنّك كاهن بمستطاعك أن تمنحني السلوى والغفران"[1] وإذا كان هذا المقتطف يوحي بشيء من "صحوة الضمير الإنساني" للآخر الأمريكي (مايكل) حكمتها معادلة مذنب/ضحية, فإن القارئ وضمن شطحات السارد وإدارته الأحادية للحوار سيشهد بعد هذا ضربا من انقلاب الأدوار لثنائية شرق/غرب، ضعيف/قوي، حين يستحيل الآخر الأمريكي(مايكل) إلى كائن ضعيف بين يدي الآخر العربي(سامر) الذي ارتفع به المقام ليكون بمثابة كاهن يستمع إلى خطايا "مايكل" فيما يشبه سرّ المصالحة أو سر الاعتراف* بالذنب على الطريقة النّصرانية، يقول مايكل[2]:

"أعتذر منك لأني أفسدت عليك متعة الرحلة إلى تلك الجزيرة، وقد كنت مثلي بحاجة نفسية إليها، وأعتذر منك لأنني أطلقت صواريخ وقنابل على بلدك، وتسببت في قتل أناسٍ من أبناء شعبكِ، ومنهم ربّما أقرباء لك...ولا تنس أنك أيضا مسؤول عما حصل وأنت أيضا بحاجة إلى العزاء والغفران:

فلتغفر لي

وليغفر لي ولك الرّبّ".

وتأتي اعترافات "مايكل" وطلبه للمغفرة من "سامر" لتمثل المشهد الأخير في الملتقى/المفترق مع الآخر الأمريكي, الذي تجرّد فجأة من مادّية الغرب وبراغماتيته, ليدنو

---

[1] - الرواية , الصفحة نفسها.

[2] - الرواية ص204.

كثيرا من روحانية الشرق ورومانسيته بوصفه المؤمن الذي تؤرقه ذنوبه وترهقه خطاياه، وهو ما يبدو أنه خضع لأهواء وأمانيّ الروائي في ضرب من ضروب التلفيق, ليفضي الحوار في الأخير إلى نوع من قلب معادلة قوي/ضعيف , وإلى وضع "سامر" في خانة المنتصر" فنيا" أو "تخييليًّا" على الآخر، وذلك عبر إكسابه(سامر) سلطة رمزية روحانية تتمثل في "صكّ الغفران" ليأتي كلّ هذا في قالب من اليوتوبيا الحالمة بتواطؤ معلن بين الروائي وشخوصه, وربّما القارئ "المهزوم "أيضا. وإذا كان الحوار مع الآخر الأمريكي قد انطلق من عتبة تخييلية ليهوِّم في مسارات طوباوية أفضى معها إلى التساؤل عن مدى واقعية الحوار من وهميته, فإنَّه لن يكون من الصعب على القارئ أن يقبض على الرؤية التي حكمت هذا النص الروائي في موقفه من الحوار مع الآخر الأمريكي؛ فعندما يكون الواقع محكوما –والحال هذه- بمبدأ **ميكيافيللي** "الغاية فيه تبرِّر الوسيلة", فإنَّ الحوار أو اللقاء في ظلّ هذا الواقع لن يعدو عن كونه "أضغاث أحلام" يهجس بها الباحثون عن السلوى في أحضان الحلم"!

وهنا يتساءل "سامر":"أسأل فيما إذا كان مايكل قد جلس معي هنا حقا ثم غادر قبل نصف ساعة....أفكر أن أسأل النّادل لأتأكد، غير أنني لا أفعل، ما الفائدة؟ كما قال مايكل؟[1].

"أحدث هذه حقيقة؟ أتراني حقًّا التقيت مايكل على أرض الواقع، وليس في فضاء المخيّلة؟ أي خيط رفيع قابل للانقطاع في أي لحظة بين ما يجري لنا في العالم، وما نتصوره عنه في أوهامنا؟[2]. عموما, فإن أبرز ما يمكننا استنتاجه في نهاية مقاربتنا للحوار مع الآخر الأمريكي, هو أنّ هذا الحوار وإن لامس المؤثر الحضاري أو الثقافي لإشكالية الأنا والآخر, إلا أنّه لم يعزف على وتره كثيرًا, وهذا على خلاف الحوار مع الآخر الأوروبي الذي وجدنا أنّه وإن لم يعدم استحضار المؤثر الكولونيالي للمركزية الغربية(الأوروبية),

[1] - الرواية ص197.

[2] - الرواية , الصفحة نفسها.

إلاّ أنه ركَّزَ بشكل محوري على "المؤثر الحضاري" ,وخاصة على انعكاسات الفكر الاستشراقي الأوروبي على علاقة شرق-غرب، وهذا ما يعني أن الروائي قد خاطب الجانب الفكري والحضاري للآخر الأوروبي, في حين أنّه خاطب الجانب السياسي والإمبريالي للآخر الأمريكي ، وإذا كان هذا التّصنيف محكوم على مستوى النص الروائي بنظرة صاحبه للآخر الأمريكي على أنه آخر محتل ,أو مستعمر بالنظر إلى وطنه(العراق) ليكون آخرًا بالدرجة الأولى، فإنه(التصنيف) محكوم كذلك بخلفيات تاريخية تدير وإلى الآن راهن وآفاق العلاقة مع كلّ من الآخريْن(الأوروبي والأمريكي)؛ فإذا كان النص الروائي في إدارته للحوار مع الآخر الأوروبي قد ركَّز على موضوع الاستشراق ليجعل منه ومن محمولاته قضية مهيمنة على الحوار؛ فذلك لأن شرقنة الشرق والصورة الغرائبية التي حيكت حوله والتي لازالت آثارها فاعلةً إلى اليوم قد رُسمت بريشة أوروبية بامتياز, لتكون الخصومة مع الآخر الأوروبي في معظمها خصومة تاريخية حضارية يظل على الرغم منها هامش الحوار معه (الآخر الأوروبي) أكثر رحابة منه مع الآخر الأمريكي، وإذا كان هذا الأمر هو ما عبرت عنه تخييليا رؤية النص الروائي عبر أطراف الحوار(كلوديا , ألبرتو, مايكل), فإن هذا أيضا ما عبّرت وتُعَبِّر عنه واقعيا وتاريخيا مؤثرات التجربة الاستشراقية لكل من الآخريْن؛ ذلك أن التجربة الطويلة للإستشراق الأوروبي وطابعه الثقافي وإن حملت صورًا مشوّهة عن الشرق وعوالمه المختلفة, فإنّها قد أنتجت-والحال هذه-درجة من الفهم والاستيعاب بين الأنا والآخر الأوروبي، يمكن معها الحديث عن إمكانية للحوار، هذا مقابل تجربة استشراقية أمريكية مغايرة وأقل رسوخا ودراية بأحوال وثقافة الشرق من نظيرتها الأوروبية, وهو الأمر الذي خلَّفَ غيابا شبه تام للفهم والاستيعاب, فاسحًا المجال لسيطرة الجانب التوسعي "الأعمى" مما أحال أطروحة الحوار بين الأنا والآخر الأمريكي إلى ضرب من الخيال والوهم عبَّرت عنه بجلاء رؤية النص الروائي ممثلة في الحوار "الافتراضي" بين "سامر"

و"مايكل", وهو كما شهدناه حوار ذو تخريج طوباوي لا يخلو من مسحة تراجيدية بسيكوباتية تجعلنا نتساءل:

هل إن شعور الروائي العربي بثقل الهزيمة, والعجز عن التغيير أو الانتصار واقعيا جعله يستعيض عن هذا الواقع المأزوم بالخيال ليجد فيه ملاذاً آمنا يسجِّل فيه انتصارات "ملفقة", وهميَّة, دونكيشوطية؟

"...رُبَّمَا بهذا التلفيق أحاول التعويض عن خسارات تتراكم بالرَّغم مني....من يدري؟"[1]

[1] - الرواية ص204.

الفصـــــــــــــل الثالث

حوار الأديان وإشكالية الأنا والآخر في روايتي:
"اليهودي الحالي" لعلي المقري و"كتاب الأمير"
لواسيني الأعرج

أولا:

محنة التَّعايش وإشكاليات الحوار الإسلامي - اليهودي في رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقري

مقدمـــــــــــــــــة:

تتواشج في أعمال الكاتب والروائي اليمني **علي المقري** كثير من المسارات الفنية والفكرية والسياسية, مكوِّنة حالات من الانجذاب والتنافر, والائتلاف والاختلاف, والحوار والصراع ,وقد باتت الكتابة في المحظور سمة مائزة لأعمال هذا الروائي, وهي أعمال تقرن الخوف بالسياسة والتاريخ، وتدخله في إهاب الأدب, إذ تشكل في جملتها تحدّيا صارخا واختراقا حادّ للأفكار والصُّور النمطية التي ترسخها وتكرسها الثقافات والإيديولوجيات والجماعات المختلفة, **فالمقري** نزع وعلى نحو بالغ الجسارة التيماتية والرؤيوية إلى تفكيك ونقد الكثير من الحقائق والمسلَّمات والصور النّمطية الذّهنية للآخر باختلاف مسمياته وإيحاءاته, الدينية والمذهبية والإثنية والجندرية.. فجاء منجزه الروائي والأدبي في عمومه ليحدث أصداء جدلية في الأوساط القرائية العامة والنقدية على حدٍّ سواء, لاسيما في رواياته "طعم أسود...رائحة سوداء"(2009)، "اليهودي الحالي"(2009)، "حُرمة"(2011)، "بخور عدني"(2014).

ومن خلال اختيار صادم وجريء, يختار المقري في روايته "**اليهودي الحالي**" مواجهة قضية الاحتراب في المجتمعات التي تضمُّ أقلياتٍ دينيةً, ليرصد لنا من خلال الصّراع التاريخي الممتد بين المسلمين واليهود محنة التعايش, وأزمة الوطن والهوية حين تكون بين قبضة التّعصبات الدينية والإيديولوجية والكراهيات الكبرى في مجتمع يمور بالفوارق والصّراعات والاستلابات , حيث تستوقفنا أحداث هذه الرواية الحزينة والجريئة في آن عبر قصة حبّ رمزية محرَّمة بين مسلمة ويهودي, ليكشف **المقري** عبرها الكثير من المواجع والإشكاليات للتقاليد المعاشة بين الأقليات العرقية والطوائف الدينية في قرية "ريدة" اليمنية خلال منتصف القرن الحادي عشر الهجري, أين تبدو إشكالية العلاقة مع الآخر اليهودي في صلب التكوين التّاريخي للهوِّية الثقافية الاجتماعية اليمنية زمن الأئمة.

1_ إيـــحـــاءات عتبة الـــعـــنـــــــوان والمفارقة التأويلية:

تُطلّ عتبة عنوان رواية المقري"**اليهودي الحالي**" بوشاية مبكِّرة تفضح تيمة الآخرية أو الغيرية التي بدا أنها ستتشكل فضاء عاما تسبح فيه أطروحة النص, وهي على ما يبدو آخرية يمثل طرفاها كلٌّ من اليهودية والإسلام ؛ذلك أنه لا معنى للحديث عن انتماء ديني لأحدهم "يهودي" إلا إذا كان هذا الحديث في مقابل ذات أخرى بالمعنى الدِّيني كذلك , أمَّا أن يكون اليهودي هو الآخر في هذه الرواية فهو أمر لا تدل عليه لغة الرواية فحسب(العربية) بل تدل عليه كذلك عتبة اسم المؤلف التي لا تخلو من محمولات تحيل على الهوية العربية الإسلامية لصاحبها"**علي المقري**", ولعل المفارقة التي أحدثها عنوان الرواية هو إيحاؤه البديهي بدلالة مفردة "الحالي" باللغة الفصيحة على المعنى الزمني, ليُقرأ العنوان بهذا المعطى على أنه "اليهودي في الزمن الحاضر", غير أنَّ الطابع المراوغ والمخاتل لهذا العنوان سرعان ما سيكشف عن خيبة ظن تأويلية وقع فيها القارئ ليتبرأ منها نص **المقري** ,ولعل هذا التَّمويه الدلالي يذكرنا بعنوان رواية "الأمريكي القبيح" للروائي الأمريكي"**يوجين بيرديك**" التي نشرت سنة 1958؛ فعلى الرغم من كون رواية **بيرديك** تنتقد الفشل الّذريع الذي وقعت فيه السياسة الأمريكية تجاه المجتمع الآسيوي, فإن "الأمريكي القبيح" أطلقت فيها صفة لبطلها المهندس الأمريكي الناجح **إتكنير** الذي كان قبيح الخلقة لكنه طيب ويمثل طيبة الشعب الأمريكي, ليتمكن من كسب عقول وقلوب الآسيويين من سكان المنطقة أيام المد الشيوعي, ويكاد الأمر نفسه ينسحب على رواية "اليهودي الحالي" التي سيخرق متنها أفق التوقع الذي أوحت به عتبتها ؛ ذلك أن صفة "الحالي" التي قرنت باليهودي ستكشف, وبعد الاطلاع على المتن عن دلالتها على صفة "الحلو أو الجميل" حسب اللّهجة المحكية اليمنية, ولتحدث بهذا المعنى(اليهودي الجميل أو الحلو) إرباكا وخرقا جليا لمألوف وأفق التلقي, وليؤشر نص **المقري** مع أول موطئ قدم للقارئ في عالمه على منظور روائي بدا وكأنّه ينزع إلى كسر نمط العلاقة الثقافية العربية

الإسلامية بالآخر اليهودي، ليخترق متَّصل الخطاب وليثير حدثا بالمعنى الروائي والتداولي.

2_ صورة الأنا المسلم/المتحاور/ المتعايش:

يختزل نص **المقري** وجهته المؤيِّدة لتفكيك التعصبات الدينية والثقافية عبر بطلته "فاطمة", والتي يُفترض حسب طرح الرواية أن تكون نهجًا إنسانيا وأنموذجا حضاريا مقترحا لتجسير العلاقات مع الآخر المختلف المتمثل هنا في فئة "اليهود العرب بوصفهم كانوا إلى زمن قريب –ربما لا يزالون- جزءا من النسيج البشري لبعض الحواضر العربية ,التبس بهم الماضي في الزمان, وتلتبس بهم الجغرافية العربية الراهنة في المكان, وفي الاداء السياسي والعسكري – وربما الحضاري أيضا"[1], ولعل الرِّهان المركزي الذي بدا نص **المقري** معوِّلاً عليه بإلحاح من أجل تفكيك إشكاليته المتمثلة في "محنة التعايش" مع الآخر اليهودي هو"التسامح الديني" والإنفتاح الفكري المبنيان على ثقافة دينية مؤسسة على سعة الإطلاع والتنوع الثقافي الذي شكَّل أبرز مؤثثات شخصية بطلته؛ فشخصية "فاطمة" كما يرسمها لنا **المقري** تعكس اطلاعا وذكاء وفكرا حرًّا نيِّرا رغم صغر سنها ومكوثها في المنزل , كما أنها تحمل اِسما يعكس محمولاً دينيا إسلاميًّا أصيلاً يحيلنا إلى واحدة من بنات نبي الإسلام محمد –صلى الله عليه وسلم- ,وهي إذ تحمل هذا المسمّى الإسلامي الرمزي بدت متمثلة عبر سلوكها رسالة الإسلام الداعية لقيم الرحمة والسلام, التي بدا اجتهاد نص **المقري** جليا في ترسيخها, وكأننا به يحاول عرض صورة الإسلام النقية المغايرة لما لحق بها من تشويه ليس بفعل صناعة الآخر, بل بفعل صناعة الأنا بالصورة التي تظهر عليها في السِّياق الزمكاني الذي ترصده الرواية, لذلك نجده يعول في طرحه المنادي بالتعايش على تكريس صورة ومضمون الإسلام كما تترجمه "أمثولته" فاطمة "فالحبُّ والسلام والمسامحة طريقها"[2], وهذه كلها بدت فيها قيما شعورية لا تتجزأ

[1] - صلاح صالح: سرد الآخر,ص12.

[2] - علي المقري: **اليهودي الحالي**, دار الساقي, بيروت- لبنان , ط2 , 2011, ص102.

,بل مثلت منهج حياة شامل متكامل بالنسبة إليها ؛ فهي التي تنهمل دموعها بكاءً على ذبح خروف العيد " شعرت أنَّ عضوًا من روحي قطع، قتلوا أخي"[1] ، وإذ يبدو اجتهاد نصّ **المقري** واضحا من أجل ترسيخ قيم الإسلام النابذة للعنف عبر جعل بطلة روايته مثالاً إسلاميًّا لقيم الحبّ والسلام, ونبذ مشاعر الكراهية والإقصاء، فإنّ هذه القيم تظهر في شخصية "فاطمة" وتعاملها برفق حتى مع أضعف المخلوقات "تذكِّرني كلماتها بمساكِن النّمل بموقفها في عدم إبادة أي كائنٍ حي"[2] ، وحرص "فاطمة" على أمن وسلامة النّمل كأضعف مخلوق, جعلها تطلب من سالم اليهودي "إيضاح النقش المرسوم، ولم تقل إصلاح"[3]؛ فالنّمل لم يقم بشيء خطأ أو عبث كي نُصلِحَهُ "**إنَّه** سلام فاطمة حتى في اللغة"[4]؛ وإذ تظهر "فاطمة" كروح فريدة في حساسيتها تجاه كلِّ الكائنات حتى أكثرها ضعفا, فإنها بدت وكأنها تقوِّض نسقها المجتمعي القبلي في قريتها "ريدة" لتغني خارج سربه, وتسبح عكس تيَّاره ,فنجد حسَّها المسالم وروحها المحبة المتعايشة لها امتداد واسع وعابر للملل والنِّحل والمعتقدات والاثنيات، وهو ما تبدى بشكل مباشر عبر تمرُّدِها على مفهوم الآخرية كما سنَّتها قوانين وأعراف مجتمعها, بدءًا بالآخر اليهودي وانتهاءً بكل آخر ومختلف في الملّة والنّحلة والعرق ؛فهي التي تتمنى "لكلِّ اليهود والمسلمين، وكذلك لأتباع جميع الملل والنَّحل، ومن لا مِلّة له، سلامة الأيام وبهجة الدّهر" [5].

وإذ بدا طرح الرواية الداعي إلى تفكيك الآخرية جليا عبر مواصفات بطلته, فإنَّ تفكيك مفهوم الآخرية في صلتها بالآخر اليهودي –تحديدا- قد جاء ليكون واحدا من أهمّ المغامرات أو "المقامرات" التي سيندلف في أتونها نص **المقري**, بدءًا بصورة اليهودي

---

[1] - الرواية: ص18.

[2] - الرواية:ص61.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية:ص62.

[5] - الرواية, ص59.

وانتهاء بطبيعة العلاقة الاستثنائية التي ستربطه بالأنا المسلم الممثل له هنا بفاطمة بنت المفتي.

3_ صورة الآخر اليهودي...سؤال الهوِّيّة وفجيعة الاختلاف:

لعلنا لا نفشي سِرًّا إذا قلنا إنّ حضور الآخر اليهودي في الأدبيات الغربية والعربية على حد سواء كان محكوما في الأعمِّ الأغلب بصورة موغلة في السلبية والقبح ؛"فمن الصور الأساسية في أدبيات معاداة اليهود تصويرهم على أنهم شياطين؛ فالشَّرُّ لصيق بطبيعتهم، فهم يخربون أي مجتمع يعيشون في كنفه، وهم يحيكون المؤامرات عبر التاريخ للقضاء على الجنس البشري(رُبَّمَا مثل إبليس منذ أن خرج من الجنة)" [1] ، ولعلَّ صورة اليهود على هذه الشاكلة, كانت قد وسمت الكثير من الأعمال الأدبية الغربية لزمن طويل, جسَّدتها أعمال **شكسبير** و**دستويفسكي** بشكل صارخ, وإذا ما التفتنا إلى أدبنا العربي فسنجد أن"النصوص الروائية العربية التي تناولت طائفة "اليهود" نادرة , فهي لم تعدُ أن تكون إمَّا إشارات عابرة تخلَّلت بعض النُّصوص وخاصة الفلسطينية, وإما نصوصا كتبها يهود عرب, أو عرب يكتبون باللغات الأجنبية"[2], وفضلا عن هذا,فإنَّ حضور الآخر اليهودي كمصّاص دماء وكعدوٍّ مستعمر مُدَمِّرٍ طبع جلَّ الأعمال الأدبية العربية قديمة وحديثة ومعاصرة بميْسمه، ولعلّه من هنا جاءت رواية **المقري** لتصنع المفاجأة في رؤيتها وتعاطيها مع الآخر اليهودي؛ إذ استطاعت أن ترسم نموذجا جديدًا وجريئًا للشخصية اليهودية في الرواية العربية؛ فسالم بطل الرواية يهودي يحمل صفات بشرية لم نعتدها كثيرا في الرواية العربية التي تناولت على وجه الخصوص اليهودي الإسرائيلي، فهو وكما تشير أولى عتبات النص يهودي "حالي"؛ أي جميل باللهجة المحكية اليمنية، و"سالم" ليس شخصا عدوانيا أو بخيلا أو جشعا أو غادرًا أو لئيما أو واشيا أو ناقضًا للعهود والمواثيق كما تظهر الصور النّمطية عن اليهود في الأدب العربي الحديث, وفي المخيال

---

[1]-عبد الوهاب المسيري: **اليد الخفية**، ص45.

[2] - سليمة لوكام: **الآخر في الثقافة والأدب "حضور واستحضار"**, ص 101.

العربي والإسلامي على حدٍّ سواء، بالعكس بطل اليهودي الحالي منفتح وغير متعصِّب لديانته وبريء إلى حدٍّ كبير.

طبعًا هذا الرسم المغاير لبطلِ الرواية ليس ساذجًا، إذ لا تُغْفل الرواية الصِّراع التاريخي القائم بين المسلمين واليهود والعداوات المتبادلة بينهما منذ ظهور الإسلام، بالعكس جاءت الرواية لتعكس بشكل ساخن الصِّراعات الحادَّة بين أتباع الدِّيانتين, مركزة بشكل جليّ على القمع الذي تعرّض له اليهود أيام حكم "المتوكل بن اسماعيل" آنذاك لتبئّر على العلاقة الإشكالية التي تعيشها الأقليات المحتقرة في مجتمع ذو أكثرية مسلمة ترى في الآخر اليهودي كل صور البذاءة والانحراف الديني، "وقد كانت تلك الفترة التاريخية في اليمن داعمة لصدقيَّة ما تؤشِّر عليه الرواية من تعصّب وإقصاء للآخر بسبب تخلّف مستويات التعليم فيها, ومجافاة الإستنارة العقلانية, وهما أمران متّصلان بتغوُّل السلطة واِستبدادها في ذلك الزَّمن, واِستمداد شرعيتها واِستمرارها من وقود خطاب ديني شديد الانغلاق والتّعصّب"[1] ، ومع ذلك, فلم يبدُ اشتغال **المقري** مركزا على الجانب المرجعي (التاريخي) الذي من شأنه أن يقدم رؤية شمولية لتلك الظرفية التاريخية, وحيثيَّات العلاقة الصّدامية التي كانت سببا مباشرا في إفراز النّزعات الإقصائية التي يرصدها النص الروائي بين الأنا والآخر اليهودي, فبدا تركيزه منصبا في معظمه على توصيف محنة تعايش الأقليات الدينية الممثل لها هنا بالأقلية اليهودية, ورصد سيكولوجيتها حول أزمة الوطن, ومحنة التعايش التي تعانيها كأقلية, وهواجسها ورغبتها في الذّود عن هويتها المهددة.

انطلاقا من هنا, وفي خضم هذا السياق الإيديولوجي المشحون بالأحقاد من الطرفين, يصبح البحث عن الهوية معضلة وجودية, حين تتحول الهوية إلى مصدر إعاقة للحياة، وحين تحول عقابيلها دون تفتح الذات وانطلاقها في أفق حر, فسؤال الهوِّية يبرز على

[1] -صالح زيّاد:"**اليهودي الحالي" لعلي المقري: الرواية وتفكيك التعصب**-http://www.al-jazirah.com/culture/2012/09022012/fadaat25.htm(10-01-2018)

لسان "سالم" مترجما مرارة الأقليات الدينية: يوم بدأت أسأل نفسي من نحن؟[1]، اِنطلاقًا من هذا السؤال الهوياتي, يبدو جليا تـــدخل وعي **المقري** في طرح إشكالية الاندماج والآخرية من منطلق أن "وعي الذّات الوجودي يتأسس تحت تحديق الآخر؛ لكن الآخر ليس آخرًا خيّرا بل ينطوي على عداءٍ يُدَمَّر اِنسانيتنا" [(2)].

فسالم الذي يمثّل الأقلية الدينية في قرية "ريدة" لم يكن يعي من سؤاله الاِشكالي "من نحن؟" سوى ما هو إنساني عمومي محايد وموضوعي "أعرف فقط أنّ اِسمي سالم، واِسم أمّي عفراء وأبي يوسف النقّاش وأخي يدعى هزّاع، وأكبر معلومة أعرفها هي اِسم القرية ريدة"[3].

وإذ يحيل هذا الكلام على أنّ الواحد مِنَّا لا يولد بالفطرة كائنا حِدّيا عنصريا _بالمعنى الإيديولوجي الديني_ فإنَّ بداية اِنفتاح "سالم" على فضائه الجغرافي والمجتمعي "قرية ريدة ذات الأغلبية المسلمة", يأتي ليضعه في مواجهة ثنائية "النحن" و"الأنتم" : "من أين أنتم؟ سألني حسين ونحن نلعب أمام دكّان أبيه المجاور لمحلِّ أبي"[4]، وإذ تأتي إجابة "سالم" لتدلّ على صفاء سريرته من أدران التّعصبات "أنا من ريدة....من هذه البلاد"[5]، يأتي كلام الطفل "حسين" ملوّثا بهذه الأدران التي يبدو جليا أثر بيئته في تكوينها "مش حق أبوك...أنت يهودي كافر."[6] ويصور لنا النص تواتر الشتائم التي كان يتلقاها "سامر" من الصغير والكبير على حدٍّ سواء, وهي شتائم كانت مركَّزة على ربط صفة "اليهودي" بكل لا مرغوب فيه, لتجعله على صغر سنَه يعايش مرارة الإقصاء, ويتجرع علقمها "قبل

---

[1] - الرواية, ص22.

[2] -ميغان الرويلي: المرجع السابق، ص23

[3] - الرواية, ص22.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها.

[5] - الرواية, الصفحة نفسها.

[6] - الرواية,الصفحة نفسها.

يومين من سماع هذه الكلمات مازحني عجوز كبير فنتفت شعرة بيضاء من لحيته، صرخ فيَّ وقرص أذني وهو يقول: شوف على يهودي اِبن يهودي...ملعون"[1].

اِنطلاقا من هنا بالضبط, وفي ضوء سياق الرّواية ككل, يأتي نص **المقري** ليمتحن إشكاليات وجودية وإنسانية يضع من خلالها مفهوم الهوّية والانتماء في علاقتهما بقيم الإنسانية محل تساؤل: متى تشكل الهوِّية تهديدا للإنسانية والعيش المشترك؟ فسامر يظهر لنا كطفل و"كإنسان" بريء من أي نوع من التحيّزات التي يعيش كبار مجتمعه تحت وطأتها "لم أعرف ماذا تعني كلمة كافر، أعرف فقط أنني يهودي"[2] ...."رأيت الأمر سهلاً، ظننت أنني يهودي نسبة إلى اِسم الحي ليس إلاَّ"[3].

ومن هنا تسلِّط الرواية الضوء على الدور الخطير للمحيط الخارجي المؤدلج - ولاسيما في مجتمع الأقليات الدينية- في تشكيل وعي الأشخاص وفق تحيّزات هوّياتية بالمعنى الأنطولوجي بدءًا، وبالمعنى الصِّدَامي تباعًا، وهي بالمعنى الأخير مرتبطة بمؤثرات خارجية لا بأصل أصيل في الإنسان كما تؤكد الرواية؛ فقبيل أن يكوِّن أحدنا صورة عن مجتمع ما, فإنه يأخذ عديدا من ملامح هذه الصورة ممّا تلقّاه من تكوين وثقافة في مجتمعه الأصلي, ومن هنا يأتي مفهوم المسلم أو "غير اليهودي" ليمثِّل آخرا بالنسبة لسالم (كمثال للأقلية الدينية) , وليعني المسلم أو غير اليهودي بالنسبة إليه "شخصًا آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوّية مُوَحَّدَة وبالمقارنة مع ذلك الشخص أو المجموعة أستطيع (أو نستطيع) تحديد اِختلافي (أو اِختلافنا) عنها"[(4)]، وهذه هي الصّورة التي ولّدها "الآخرون" في وعي "سالم" ليبدأ بعدها في البحث عن ذاته, أو عن فجيعته "كمختلف" في قرية ريدة باعتباره ينتمي إلى أقلية يهودية غير مرغوب فيها، ومن هنا تبرز أهمية الآخر عبر "جوهريته الأساسية في تكوين الذّات وتحديد الهوِّية, وكذلك من إسهامه في تأسيس

---

[1]- الرواية, ص 23.

[2] - الرواية, ص22.

[3] - الرواية, ص23.

[4]-ميغان الرويلي: المرجع السابق، ص23 .

وتوجيه المنطلق الذّاتي الشخصي والقومي الثقافي[1]."في البيت شرح لي أبي ماذا تعني كلمة اليهود وما هي الممنوعات عليهم"[2].

4_ الحوار الإسلامي-اليهودي في ظل ثقافة التّعايش المُفترضة:

يمكننا القول بكل ثقة إن مكمن الجرأة في نصِّ **المقري** يتمحور حول اِختياره لشخصية نسوية ,وفي بيئة شديدة التعصب الديني, بمواصفات قرية ريدة اليمنية, وفي حقبة زمنية هي القرن الحادي عشر, لتحمل فكرًا ثائرًا ضدّ مواضعات اِجتماعية ودينية تمثل منهج حياة مقدّس يعد الخروج عنه ضربًا من الهرطقة والكفر؛ فإذ تمثل "فاطمة" مركز القوي في الرواية بحكم اِنتمائها للأكثرية المسلمة المسيطرة ,فإنها تكسر هذا التصنيف الطبقي في علاقتها بسالم لتخالف السائد والمألوف في التعامل مع "يهودي" في بيئتها المتعصِّبة ؛فسالم الذي يقوم بجلب الحطب لعائلة "المفتي" يفاجأ على الدَّوام بحسن المعاملة التي يتلقاها من ابنته "فاطمة", وهو ما لم يألفه من غيرها من المسلمين في مجتمعه؛ ففاطمة وخلافا للأغلبية المسلمة, لم تكن تتعامل معه كخادم يهودي عديم الشأن , مغاير في الملّة والاِنتماء، بل كانت قبل أن تسلِّمه حفنة من النقود -كما يقول "سالم"- "ترفع قبل ذلك من قدري: "هكذا الرِّجال وإلاّ فلا"، تكرمني بكلماتها الدَّاعية لي"بارك الله فيك...عافاك وقوّاك...حفظك حفظك"[3].

وإذ تخالف "فاطمة" مألوف بيئتها لتنادي "اليهودي" باِسمه "سالم", فإنها بهذا بدت وكأنها حفظت له أولى مؤثثات إنسانيته التي اِختزلتها بيئتها في تصنيف ديني إقصائي غير مرغوب فيه, ونعني بذلك لفظة "يهودي" بمقصدها الآخري السلبي "كشتيمة" لا كانتماء ديني مختلف، خلافا لهذا, فقد جاءت "فاطمة" كما يقول عنها سالم "لتشفي جراح الآلام التي كنت أتلقاها وكبرتُ معها"[4], فجاء "سالم" ليكتشف عبر فاطمة المتعايشة كيانه "كإنسان" في

---

[1]- المرجع نفسه:ص21.

[2] - الرواية, ص 22.

[3] - الرواية, ص 08.

[4] - الرواية, ص 22.

المقام الأوّل "أعجبني اِسمي وهي تنطقه من شفتيها، كنت كمن يكتشف اِسمه ووجوده لأوّل مرَّة"[1].

لا يخفى أن نص **المقري** يعبِّر اِنطلاقا من هنا عن وعي وعن رؤية نقدية للدّور الخطير الذي يمكن أن تلعبه النعوت والصِّفات النَّمطيَّة المؤدلجة ضد الآخر من توريث للطابع الصّدامي المبني على جملة أحكام نمطية مطلقة, يكون الآخر عبرها وفي كل زمانٍ ومكان, هو آخر عدو، آخر خائن، آخر مرابٍ، آخر كافر...

وإذ يعبِّر نص **المقري** عن إيديولوجيته الرامية لتفكيك مثل هكذا تعصبات ,فإنّه يرَسِّخُ عبر أنموذج بطلته "فاطمة" تَمَرُّدًا صارخا على طبيعة الصفات المؤدلجة التي طبعت لزمن بعيد مجتمعها وثقافتها إزاء الآخر اليهودي, لتأتي المزاوجة بين اليهودي وصفة الجمال والبهاء "اليهودي الحالي" لتُعـــــبِّر عن جرأة فاطمة –والرواية -في العمل على زعزعة نسق إيديولوجي تطبعه صورة قارَّة للآخر اليهودي الذي بدا أنّه يمثل العدو السّرمدي بامتياز.

و"فاطمة" كما يصورها نص **المقري**, تعكس إيمانا ووعيا شديدين بفاعلية الثقافة والمعرفة وتشبّعا بقيم المحبة والتعايش في سبيل إحلال السلام في النفوس والقناعات، لذلك تأتي رغبتها في تعليم "سالم" دروسا في اللغة العربية كأولى خطوات تعزيز تعارف الثقافات والأديان من أجل الفهم والتفاهم مع الآخر عبر فتح نافذة اللغة التي تعكس وعاءً ومحمولاً للثقافة, بل للديانة والحضارة الناطقة بلسانها, يقول البطل الصّبي "فاجأتني في صباح أحد الأيام بقولها إنها ستبدأ منذ الغد تعليمي القراءة والكتابة, وعلي الاستعداد للمكوث معها ضحى كل يوم من أجل ذلك"[2].

غير أن قرار "فاطمة" تعليم "سالم" لم يكن بردا وسلاما, بل جاء لينزل كالصاعقة على حيّه اليهودي, وعلى طائفته اليهودية التي بدت كأقلية دينية وكأنها مهدّدة باختراق ديني

[1] - الرواية, ص11.

[2] - الرواية, ص 10.

ثقافي من قبل الأكثرية المسلمة، "فما فعلته فاطمة كان كمن أشعل حريقا في الحي اليهودي، مع أنها لم تعمل شيئا، علمتني القراءة والكتابة فحسب"[1]، وهذا ما عبّر عنه حاخامات اليهود كما عبرت عنه ردة فعل والديْ "سالم" بعد سماعه يردّد آيات قرآنية من سورة الشمس وسورة الضحى"هذا قرآن...دين الإسلام هذا....سيفسدون الإبن...سيفسدون إبن اليهودي...سيفسدون إبن اليهودي....بإغارة الله ...ياغارة الله"[2].

وإذ يترتب على حال الإستنفار هذه منع "سالم" من التردّد على بيت المسلمين (بيت المفتي) ,وتوجيه أبناء اليهود لتلقي الدروس من الحاخامات, فإنَّ "فاطمة" تصنع حدثا وتغاير مألوفًا بذهابها إلى الحي اليهودي للإستفسار عن سبب إنقطاع "سالم" عن دروسها, وهو ما عبّر عنه أخ "سالم" (هزاع) في نبرة من التَّعجب "ما لم أعرفه هو أنّ زيارة مسلمة إلى الحي اليهودي كانت نوعًا من المستحيل"[3].

وقد جاءت زيارة "فاطمة" لبيت "سالم" في إطار فكر واعٍ يقدّر قيمة التعارف بين الأنا والآخر في تقريب الرؤى, ودرء أي سوء فهم قد يترتب عن القطيعة وعدم التواصل، ومن هذا المنطلق سيأتي الحوار بين الأنا والآخر اليهودي (والد سالم) ليعبّر من خلال أنموذج بطلة المقري "فاطمة" عن فكر منفتح ,وعن رؤية فسيحة متواضعة حاضنة للآخر بكل ما يحمله من إختلاف, وقد تبدّى هذا السُّمُوّ الفكري والبعد الإنساني في إدارة "فاطمة" لحوارها مع الآخر,وحتى في حسن إنتقائها لكلماتها التي تنبض حبًّا وسلاما, وفي حرصها على تعبيد طريق من الألفة والمودّة بينها وبين الآخر"ما به اليهودي الحالي لم يجيء عندنا."[4].

وإذ يمثل مُحاوِر فاطمة(والد سالم) صوت الأقلية اليهودية المستضعفة في مجمع تسيطر عليه أكثرية مسلمة، فـــإنَّ تـــــعاطيه مـــــــع محاورته المسلمة (فاطمة) جاء

---

[1] - الرواية, ص13.

[2] - الرواية, ص 13.

[3] - الرواية, ص14.

[4]- الرواية, ص 14.

ليعبّر عن وضعية محاور "أدنى" مقابل محاور "أعلى"؛ فــكان لأجل هذا شديد الحرص على تجنب أي سوء فهم من جهته قد يَجُرُّ عليه غضب محاورته, أو يجعلها تستاء منه أو تنتفض ضد أقواله:[1]

_ أجابها وهو يحاول أن يواري اِرتباكه: "لا يوجد شيء...قلت فقط، يبقى ينفعني....أنا محتاج له".

_ أعتقد أنّك غاضب لقراءته لعلم العرب.

_ بدا أنّه فوجئ بقولها. تمتم ببعض كلمات، كأنّه يرتّبُها لتكون عندها أقل إزعاجًا.

_"سأقول لكِ الحقيقة...أنتم مكانتكم غالية وكبيرة عندنا، وأبوكم على رأسنا وعيوننا، والمسلمون كلهم سادتنا، ولا نقول لهم لا أبدًا..."

كما يبدو جليا, فإنّ اِرتباك الآخر اليهودي, وإعلائه من شأن محاوِرِهِ (الأنا المسلم) عبر مخاطبته بصيغة الجمع(أنتم), وعبر عبارات التعظيم والإكبار التي خصه بها (مكانتكم غالية وكبيرة، سادتنا, لا نقول لكم لا...) , كلها ملفوظات جاءت لتترجم إحساس الدونية الذي بدا مسيطرا على نفسية الآخر اليهودي في ذلك الفضاء الزّمكاني ، لكن رَدَّة فعل "فاطمة" جاءت لتغاير أفق توقع محاورها, ولتأخذ لها سمتا حواريا يُنمّ عن إحاطة بمرتكزات الحوار البناء، ورؤية نيّرة تعكس ثقافة وفكرًا يحترمان حرّية الانتماء ,ويقيمان وزنا للمشترك الإنساني الجامع لبني البشر ضمن اِنتماءٍ أنطولوجي واحد "ما درَّسته هو علوم في اللغة العربية حتى يعرف القراءة والكتابة,أنا أعرف أنّه يهودي، لكم دينكم ولنا ديننا، لا توجد مشكلة، كلنا من آدم وآدم من تراب، اللغة ليس فيها دين فقط، فيها تاريخ وشعر وعلوم وأقول والله، توجد كتب كثيرة في رفوف مكتبتنا لو قرأها المسلمون سيحِبُّون اليهود، ولو قرأها اليهود سيُحيُّون المسلمين"[2].

[1] - الرواية, ص 15.

[2] - الرواية, ص 15- 16.

لقد جاء كلام "فاطمة" ليختزل وليكرّس – عبر الروائي- نهجا إسلاميا منفتحا في الحوار مع الآخر، وهو نهج يرتكز على عدم إكراه الآخر على تغيير معتقده أو الحياد عنه لمعتقد آخر؛ ذلك أنّ الدين الإسلامي يكفل حرية المعتقد للآخرين، وقد عزّزت "فاطمة" كلامها هنا بآية قرآنية تعترف للآخر بحق الإختلاف والحرية الدينية "لكم دينكم ولي دين" (الكافرون، الآية6)،غير أنَّ هذه الخصوصية الدينية كما ذهبت "فاطمة", لا ينبغي لها أن تكون سدًّا يفصل بين أتباع كلّ معتقد, أو سببا للاصطراع فيما بينهم، ذلك أنَّ الأصل الإنساني واحد كما يؤكدّ الحديث الشريف الذي عزّزت به "فاطمة" كلامها والذي يحيل على دلالة الوحدة الكونية التي تجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان "كلنا من آدم وآدم من تراب"، وتختتم "فاطمة" كلامها بطمأنة محاورها عن عدم تعصّبها الثقافي أو الديني, وعن تبنّيها لخلفية إيديولوجية وثقافية تُعلي من قيمة التعايش مع الآخر المختلف, وهذا ما ترمز إليه وتدلّل عليه محتويات مكتبتها المنزلية "توجد كتب كثيرة في رفوف بيتنا ..."، وإنتماء "فاطمة" إلى الأكثرية المسلمة التي تمثل المركزية الثقافية والسياسية آنذاك, لم تجعلها تنزع إلى ممارسة الاستلاب المعرفي ولا الاستتباع الثقافي للآخر, ولا إلى إحتكار الحقيقة وادعاء امتلاكها، بل ترجم حديثها فكرًا موضوعيا مؤمنا بالتعددية الثقافية , تُحترم معه خصوصيات الآخرين، لذلك فقد بدت خبيرة متخصصة مؤهلة، عارفة بموضوع الحوار، متمرِّسة على سلوك دروبه وبلوغ غاياتها منه، ملمَّة بثقافة دينية تقوي حجتها, وتعضد رؤيتها، ولعل هذا ما جعلها تفلح في كسب قناعة محاورها وإدارة دفة الحوار لصالحها, ولتقنعه بنبل غايتها وطيب مقصدها؛ فبعد أن "إنبسط وجهه وتجلَّى, كمن إستعاد بعض كرامته"[1] جاءت رَدَّة فعل والد "سالم" لتترجم ثمرة الكلمة الطيبة والحوار العقلاني الموضوعي المتّزن والبعيد عن العنف اللفظي أو الفكري, والمدعم بأســس ثقافية مــعرفية "الإبن إبنكم إعملوا فيه ما تريدونه...كلامكم حالي، يدخل القلب، ويزن

[1]- الرواية, ص16.

العقل...ولا ألف رجل مثلك، ما تريدينه اِعمليه، علميه الذي ترغبين، أنت سيّدتنا، عيوننا وتاج رأسنا"[1].

لاشك أن سوْق هذه التوليفة الحوارية بين الأنا والآخر اليهودي, جاء ليثمّن ويعزّز عبر الروائي دور الحوار المبني على نيّة التّعارف لا الإقصاء, وعلى مبدأ الانفتاح لا التعصُّب في تجسير العلاقات ودرء سوء الفهم وإعادة النّظر في الصُّور المسبقة التي نكوّنها عن الآخرين في شكل أحكام مقولبة تعميميّة, تعمل عادة على بناء الحواجز وتعميق الأحقاد، لذلك فقد أزاح كلام "فاطمة" جانبا كبيرا من الضبابيّة التي كانت تحجب رؤية اليهودي للآخر المسلم , وللقيم المتسامحة التي قد تنادي بها ثقافته الإسلامية.

5_ المثاقفة المتوازنة سبيلا للتعايش وتفكيك التعصبات:

رغم الطرح الجريء, والمسلك الوعر الذي يشقّه نص **المقري** في رسم علاقةٍ مع الآخر اليهودي بدت مغايرة لمألوف المتخيل العربي والإسلامي عموما, فإننا نجد لديه مراهنة عنيدة على دور القراءة والتعارف في تفكيك التعصبات الكبرى, وأنّ هذا التفكيك يجب أن يتم بقبول التعددية الثقافية, وهي تعددية قائمة في عمومها على المثاقفة الإيجابية المتوازنة التي لا تسطو فيها ثقافة على أخرى, ولا معتقد على آخر، لذلك فقد حرص الروائي على إحداث نوع من التوازن الثقافي في شخصية بطله(سالم), وتحصيلها الثقافي حتى لا تبدو مستلبة من ثقافة الأغلبية التي تمثلها "فاطمة"؛ فعلى الرغم مما أبدته هذه الأخيرة من اِحترام للخصوصيات، فقد كان ردّ الفعل الأوّل على قبول ثقافة الآخر المسلم هو ضرورة تلقي واكتساب "سالم" للثقافة الدينية اليهودية من مصدرها المخول له ذلك " رجعت إلى تلقي الدروس, لكن أبي طلب إليّ أيضًا في اليوم نفسه أن أذهب إلى بيت الحاخام لأتلقى دروسه هو الآخر"[2].

---

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص17.

وتتطور العلاقة الثقافية بين "سالم" و"فاطمة" في سرّية من طائفتيهما لتتفتح على فضاء مثاقفة إيجابية متوازنة, وكأننا بفاطمة جاءت لتمثّل بعدًا رمزيا لحضارتها العربية الإسلامية في أوجّ ازدهارها وتفتحها حين كانت حاضنة تعددية ثقافية وفكرية من شتّى الملل والأجناس والنّحل ؛ ففاطمة المسلمة العالمة المتبصرة في الفقه وعلوم العربية والتاريخ, تفتح مكتبتها التي تنبض بتنوع ثقافي شديد أمام فكر الآخر اليهودي حتى يتعرف إلى الثقافة العربية الإسلامية في مظانّها مباشرة, ودون وسيط، لذلك فبعد أن صار "سالم" يجيد القراءة والكتابة بدأ قراءة مخطوطات مختصرة في الفلسفة والفقه الإسلامي، وفي علوم الحساب، "أعجبني كتاب في علم الفلك وآخر في الطِّب بدون عنوان قالت فاطمة إنّه لابن سينا"[1]، وبعد أن تمكن "سالم" من إجادة القراءة والكتابة بالعبرية وتعمّق في دراسته لكتاب التلمود والمنشأ والجمارا , لم تتردد "فاطمة" في إبداء رغبتها الجادة في تعلم القراءة والكتابة باللغة العبرية، وبالرغم من كونها "كانت تعرف الكثير عن الدِّيانة اليهودية رُبَّمَا أكثر من بعض اليهود"[2]، إلاّ أنّها وبعد أن تمكنت من إجادة اللغة العبرية ,عبرت عن رغبتها في التعرف على الشريعة اليهودية في مظانّها ودون وسيط إسلامي أو ترجمة عربية "والآن لو تتفضلوا أو تتكرّموا وتعلموني الشريعة اليهودية، لأعرف هل توافق ما قرأته منها وعنها في الكتب العربية؛ قلت: "لم يبق بعدها إلاّ منافستك الحاخام نفسه" ضحكت: "أنتم أبناء عمومتنا وأحبّاؤنا في الله وجيراننا"[3]. لقد جاء هذا المشهد ليعبر عن ثقافة التعايش التي لا تشوبها شائبة الإقصاء, ولا تعكر صفوها نرجسية الذات المتمركزة حول نفسها , فعلى العكس من هذا "نجد الشخصية المتدينة (فاطمة) تعترف بقرابة اليهود أنتم أبناءُ عمومتنا" وتجعلها قرابة إنسانية تقوم على الدّم المشترك الذي يسيل في العروق مما يعزّز مشاعر المحبّة بين النّاس جميعا، وكذلك تلتفت إلى القرابة الجغرافية التي قد

[1] - الرواية, ص21.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص22.

تؤدي إلى قرابة روحيّة خاصة في ظل قيم دينية توحِّد البشر ولا تفرقهم(أنتم أحبتنا في الله وجيراننا)" [1].

ولعل رغبة "فاطمة" في التعرف على الشريعة اليهودية من مصدر يهودي كانت صادرة عن وعي منها بضرورة معرفة الآخر دون وسيط قد يكون منحازً ,أو ترجمة قد لا تخلو من أدلجة مخلّةٍ بالموضوعية, أو من اِنحرافٍ في فهم الموروث الديني للآخر، وهو ما من شأنه أن يُخلِّفَ صورة شوهاء عنه (الآخر), ويكون مدعاة لنسج هواجس حول ما يتبناه من أفكار وما يؤمن به من معتقدات.

وقد يكون هذا المعطى الموضوعي نابعا من تأكيد الرواية على ضرورة فهم الذّات فهما سليما من خلال فهم الآخر فهما دقيقا بعيدا عن المهاترات والشعارات والأحكام المسبقة، الأمر الذي يُمكِنُ أن يسهم في صياغة تجربة إنسانية فَذَّة أساسها فهم الآخر, وإدراك كيفية التفاعل مَعَهُ وفق تلك المعطيات, وقد لا يخفى على القارئ في هذا السياق ما نزع إليه نَصُّ **المقري** من اجتهاد في الخروج بقارئه من دائرة الأحكام المسبقة الناتجة عادة عن الجهل بالآخر؛ "فالحكم المسبق يُعرف على أنّه حكم خاطئ تحمله النّفس على طبيعة الأشياء، وذلك لضعف التجربة الذّهنية وعدم اِكتمالها, مما ينتج عنه الجهل بالأشياء، وهذا الجهل يعمي العقل ويحتوي عليه ويجعله تابِعًا له، بعبارة أخرى نقول بأنّ الحكم المسبق هو أن نحكم على الموضوع دون أن نطَّلع جيّدًا على حيثياته"[2].

انطلاقا من هنا, يسعى **المقري** عبر بطلته "فاطمة" إلى اختراق وكسر الأفكار والقناعات النمطية, ومن ذلك محاولة الخروج بقارئه من دائرة الاعتقاد البديهي لديه بعدم صدقيّة الكتاب المقدس لليهود(التوراة والتلمود) وتعرّضه للتحريف, وكأنه يحاول أن يتجاوز بقارئه المسلم مألوفا أو مسلَّمة عقديَّة تطغى بشكل جلي على قناعته, في وعيه ولا وعيه, وخلافا لهذا, تأتي "فاطمة" لتنزاح عن هذه "المُسلَّمة" في فكر الأنا, فتطّلع على

---

[1]-ماجدة حمود: المرجع السابق، ص179.

[2]-رشيد رايس: **صورة الجزائر والجزائري في الكتابات النثرية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر**، رسالة دكتوراه 2004, ص39.

مصادر الشريعة اليهودية دون أن تبدي تحفّظا أو ملاحظة سلبية بكون الموروث الديني للآخر اليهودي تشوبه شائبة أو تطبعه عدوانية أو صدامية ضدّ الآخرين؛ فقد كانت تقرأ تلموده لتبدي إعجابها بمضامينه "أثارتها الأناشيد والمزامير"[1].

وإذ يصل "سالم" إلى مرحلة المتعة في القراءة, فإن الكتب التي شكلت دائرة اِهتمامه في هذه المرحلة بدت عاكسة ميولا ثقافيا وفكريا متناغما مع طرح الرواية الداعي إلى قبول التعددية الثقافية والفكرية ، وهذا ما عبَّرت عنه جملة الكتب التي وقع عليها "سالم" في مكتبة بيت المفتي والد فاطمة "قرأت الفصل في الملل والأهواء والنِّحل" لابن حزم الأندلسي و"الملل والنحل" للشهرستاني، قرأت الأسْفار والأناجيل بالعربية, وكتابا عن الأصنام لابن الكلبي ولا أنسى القرآن طبعا و"نصوص الحكم" لابن عربي وديوان الحلاّج وسيرة عنه"[2].

ولعل الحدث الأهم على الإطلاق في علاقة المثاقفة السِّرية بين "سالم" و"فاطمة", هو أنَّ هذه العلاقة ستنتقل من موضوعية الاِّطلاع إلى ذاتية التَّجسير العاطفي المتجسّد في كتاب اِبن حزم (طوق الحمامة) الذي أهدته فاطمة لسالم، ليفجِّر هذا الكتاب ما تبلور بينهما من مشاعر عبَّر عنها "سالم" بقوله: "حوَّلني هذا الكتاب، وما قرأته من قبل إلى كائن آخر أو لنقل إنسان له إحساس"[3].

وسيكون هذا الحدث وما سينجرُّ عنه من تطوّر في العلاقة بين الاثنين, هو ما سيشكِّل المأساة الدّامية لرواية **المقري**, التي ستبدو في الأخير عاجزة عن محاربة التعصّبات والكراهيات الكبرى بين أتباع الدِّيانتين, لذا ستكون العلاقة بين ""فاطمة و"سالم" في بعدها الرمزي(مسلم/ اليهودي) "بمثابة محاولة إدخال مفتاح مختلف في قفل باب موصدٍ لعلَّه يُفتَحُ فجأة"![4].

---

[1] - الرواية, ص 25.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص27.

[4] - الرواية, ص 29.

6_ الهويات القاتلة والخطاب التكفيري بين الأنا والآخر اليهودي:

حين تقع "فاطمة" في غرام "سالم", فإنها تبدو كمن يشعل الحرائق ليس في أحياء المسلمين واليهود فحسب, بل وفي خارطة الأديان جميعها؛ وهنا بالضبط تتمحور جرأة الطّرح الذي بنى عليه **المقري** روايته بين "سالم و"فاطمة" واقعيا أو رمزيا(إسلام/يهودية)؛ فقد وُجدت في المجتمع اليمني وعبر قرون بعض حالات الزواج لرجل مسلم بيهودية، أمّا أن يكون العكس فهذا من الندرة التي قد تدخل في الاستحالات، ومع هذا يُصِرُّ **المقري** على اِختيار هذا المزج الجريء جدًّا في طرحه في بقعة مكانية هي اليمن, وفي زمن الأئمة الذي كانت فيه اليمن على درجة كبيرة من الانغلاق والمحافظة, مما سيشكل تحدِّيا خطيرا للتَّعصبات الكبرى عند اليهود والمسلمين على حد سواء ، إذ يعايش القارئ "محنة التعايش" كإشكالية بين الأنا والآخر متمركزة حول حدَّة الخطاب التكفيري الذي بدا مسيطرًا على الرؤى والتصوّرات؛ فكل طرف ينعت الآخر بالكافر، لتبدو مفاهيم الكفر والإيمان والحق والباطل خاضعة لفهم ديني مطلق مغلق, هو من التجذّر في وعي الأفراد والجماعات بحيث يصعب إن لم نقل يستحيل المساس به, فضلا عن تغييره، وهذا ما وجدناه يطبع شخوص **المقري** في قرية ريدة, مسلمة كانت أم يهودية؛ فأما تعصب الأنا المسلم ضد الآخر اليهودي فقد وجدناه متجسدًا بشكل بارز في شخوص مثلها كلٌّ من "صالح المؤذن"، والمتوكل بن اِسماعيل" ووالدي فاطمة، ولعل هذا الثالوث المسلم جاء رمزيا ليعكس التعصّب بوصفه إيديولوجية مهيمنة متكاملة متصلة الأطراف بين الدين(صالح المؤذن)، والسياسة(المتوكل بن اِسماعيل) وعامة الشعب(والدي فاطمة), لنكون هنا إزاء نسق إيديولوجي مغلق يمثل منهج وجود مقدس في قرية ريدة اليمنية زمن الأئمة.

فأمّا **صالح المؤذّن**, فهو "شيخ ذو لحية طويلة غير مهذّبة"[1]، يؤذّن للصلاة، ويمثل رمزيا صوت رجل الدين محدود الفهم والذي تحكمه نظرة شديدة التعصب ضد اليهود

[1] - الرواية, ص 34.

تترجمها عادة اعتداءاته اللفظية العنيفة ضدهم "متى ستخرجون من بلاد العرب"[1]، "أنتم تقولون إنّ بلادكم بيت المقدس....روحوا إليها"، "أو روحوا إلى جَهَنَّم"[2]، وإذ يمثل "أسعد اليهودي" العدّو الأوّل لصالح المؤذن في قرية ريدة، فقد جاءت قصَّة الحبِّ التي جمعت اِبنيهما لتكلَّل بمأساة هي نتيجة مباشرة لسقوط أي محاولة للجمع بين طرفين متنابذين(مسلم/يهودي) في ظل سيطرة سلطة بطريركية ببعدها الأيديولوجي الرمزي؛ "فقد وجد قاسم بن الحاج صالح المؤذن منتحِرًا تحت شجرة في الوادي، وبجواره ترقد نشوة اِبنة أسعد بدون حراك"[3]، "اِنتحرا بسبب رفض أسرتيهما فكرة زواجهما، كان هذا أوّل تبرير لما قاما به، اِنتشر بين الجميع"[4].

وهنا تأتي رؤية الرواية لتوميء بأنه إذا كان هناك من شيء يوحِّد بين مسلم ويهودي, فهو ولا شكّ شعور الكره حتّى الموت "لقد وحّدهما الشعور بالخزي أخيرًا كما لم يوَحِّد أيُّ شيء غيره من قبل بين يهودي ومسلم في قرية ريدة"[5].

وإذ يمثّل **والدي فاطمة** أو "بيت المفتي" في الرواية عامّة النّاس من المسلمين في قرية "ريدة", فإنّ ما بدا عليهما من تساهل أو عدم تشدُّد تجاه تردد سالم(يهودي) على اِبنتهم "فاطمة" بغرض تعليمه كان لديه ما يُبَرِّرُهُ من أسباب هي دائمًا وثيقة الصّلة بالنسق الإيديولوجي الديني الذي يدير طبيعة العلاقة مع الآخر اليهودي في السياق الزمكاني الذي ترصده الرواية ؛ فحتى تضمن "فاطمة" بقاء "سالم" بجانبها, فقد بحثت لها عن ذريعة دينية تشرعن اِحتكاكها بطفل يهودي الملّة, غير مرغوب بأمثاله في أوساط المسلمين، لذلك فقد أوصلت إلى فهم والديها نيتها بتنحية "سالم" من يهوديته نحو الإسلام, وذلك عبر

---

[1]- الرواية, ص 35.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص 61.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها

[5] - الرواية, ص69.

تدريسه علوم اللغة العربية، وقد توسلت لإقناع والديها بهذا الكلام بحديث نبويٍّ قامت بتطويعه على شاكلة تخدم غرضها "قلت لهما إنَّني سأعلمك اللغة العربية حتّى أجذبك إلى دين الإسلام، لم يوافقا بسهولة، أوردت إليهما حديث النبي عليه الصلاة والسلام أنَّ المرء يولَدُ على الفِطْرَةِ وأنَّ أبويه هما من يهوِّدانه أو يُنَصِّرانِهِ/.../فسَرَّتْ لهما الحديث بأنه لم يقل إنَّ الأبوين يمكنُ أيضا أن يُصَيّرا ولَدَهُمَا مُسْلِمًا، كأنَّ الخطاب مُوَجَّهٌ إلى المسلمين، يدعوهم إلى العمل على أسلمة أطفال اليهود والنّصارى والكفّار الذين مازالوا على الفطرة."[1]

وأما "**المتوكّـــل بن إسماعيل**", فيمثل حضوره تـــغـــوّل السلطة الســـياســـية في اليـــمـــن آنـــذاك، وهو تغوّل بدا مستمدًّا مشروعيـــــته من وقود خطاب دـــيـــني متشـــدّد, ترجمه بشكل جلي مشهد دخول "سالم" للإسلام, وحادثة إجلاء اليهود من اليمن بقرار من الإمام المتوكل, ولعل مشهد تحوّل "سالم" من اليهودية إلى الإسلام جاء ليختزل صورة الآخر اليهودي من منظور السلطة الحاكمة آنذاك, وهي صورة عكستها ممارسات وعبارات على غرار "أعـــزّكم الله" التي بدت تُستخدم لازمـــــة تسبق ذكر اِسم أيّ يهودي، وكأنها تطهّر نجاسة تأتي بعدها، وهي العبارة ذاتـــها التي ذكرت أمام الإمام المتوكل قبل ذكر اِسم "سالم" بعد قـــراره دخـــول الإسلام "حـــفـــظ الله عزّكـــم مولانا الإمام، جئت إلـــيكـــم، أعزَّكم الله، بسالم اليـــهودي يريد منكم قبول توبتـــه وإسلامه"[2].

بعـــد أن تـــحسَّر"سالم" متـــسائلاً بينه وبـــيـــن نفسه: "من أيـــن لي بفاطـــمة أخرى، بأنـــاس يشبهونـــــها بإسلامهم؟"[3]عبَّرَ عـــن مـــرارة شعوره بقوله: "تساءلت وأنا أستعيد الكلام المذلّ الذي سمعته مـــئات المرات، فـــلا ينطق اِسم يهودي إلاَّ بـــعـــد الدّعاء

[1] - الرواية, ص 88.

[2] - الرواية, ص 105.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

للمخاطب بالقول: "أعزّكـــم الله، وكأنّه سيسمع اِسم إنسان ناقص، أو شيء غير عزيـــز أو كريم"[1].

ويكتمل المشهد مع "القاضي أحمد" الذي كان حضوره يعكس بجلاء صوت الخطاب التكفيري للآخر، وقد اِعتبر نفسه مسؤولا عن تأهيل "سالم" ليصبح مسلمًا كامل الأهلية: "نحن سنقوِّمك ونطهِّرك من رجس الشيطان وآثام الكفر"[2].

وإذا يمثل الاِسم جزءًا من وجـــود الإنسان وكيانه وهوّيته, فإنّ تطهير "سالم" من آثام الكفر لن يكون مكتملاً دون تغيير اِسمه، وإذ يختار "سالم" لنفسه اِسم "عبد السلام" ,فإنّ رغبته هذه تجابه برفض مطلق "عندما تولد يسميك أبوك، أمّا إذا كان أبوك كافرًا ثم دخـــلـــت الإسلام، فإنَّ من يسمِّيك هو دين الإسلام الذي أصبح أباك الجديد"[3].

وإذ ينجو "سالم" من تجديد ختانه بعد رفع رجائه إلى الإمام المتوكّل, فإنّ أهليته للإسلام لم تكن لتكتمل دون قص زنّاريه اللذان يدُلاَّنِ على "الكفر", "بقاؤهما يعني أنّك يهودي كافر غير مسلم جميعهم ردّدوا هذا القول، قليلون منهم فقط لم يذكروا كلمة كافر "[4].

وأما حادثة إجلاء اليهود من اليمن, فقد جاءت في نص **المقري** لتعبِّر عن قمّة ما وصل إليه حكم الإمام المتوكل من كراهية مسلّطة ضدَّ اليهود, وهي كراهية ظـــهـــرت مشفوعة بخلفية دينية تـــرى مصلحة في هذا الإجلاء "إنَّ هذه الطّائفة الموجودة لا ذِمَّة لهم، وأنّه يجبُ إجلائهم من اليمن لصِحَة الأحادـــيث النـــبويّـــة بذلك...ولا عبرة بكلام فـــقـــيه من الفقهاء كائنًا من كان، لمخالفته الحديث الصَّحيح"[5].

وغنيٌّ عن البيان أن اللّغة العنيفة التي أخدت لها طابعا دينيا في هذا السّياق, لا علاقة لها بالدين الإسلامي, ولا بالقانون الذي يحكم اليمنيِّين والذي هو بالأساس مستمَدّ من

---

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 107.

[3] - الرواية, ص 108.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها.

[5] - الرواية, ص 128.

القرآن الكريم في معاملة أهل الذِّمة*, وإذ تؤكد الناقدة **ماجدة حمود** هذا الكلام في سياق تسليطها الضوء على الخلفية التاريخية للرواية, فإنها تذهب إلى"أن اللغة الإستعلائية التي تحتقر الآخر فتؤسس للكراهية في القلوب، وتدمِّر إمكانية العيش المشترك قد اِشتدَّت نبرتها بإعتقادنا ضمن تعاون اليهود مع العثمانيين أثناء غــزو اليمن، وذلك في الفترة التي رصدتها الرواية، لهذا لمسنا تعصُّبًا ضدَّ اليهود، لكن الرواية لم تستطع أن تلقي الضَّوء على النسق التاريخي الذي جرت فيه أحداثها، رُبَّمَا لشغفها بتلك العلاقة الإستثنائية بين مسلمة ويهودي، الذي يَضْمَنُ حماس المتلقي لمتابعة السّرد، لهذا بحث الرِّوائي عن تفاصيل تقوي هذه العلاقة وأهمل التفاصيل التاريخية."[1]

وإذ تبدو مشاعر العداء والكراهية ضد اليهود مسيطرة على المسلمين في قرية ريدة, فإنها كانت تبدو بالمثل مهيمنة على وعي الأفراد والجماعات من اليهود,يمثَّل لها بردّة الفعل التي أحدثها خبر تلقي فرد يهودي(سالم) دروسا من مسلمة يُفترض أنها تنتمي لطائفة العدو (المسلمين), فقد بدا الأمر وكأنه تهديد لهوية اليهود واِختراق للغيتو اليهودي المنغلق على نفسه؛ ف"النقاشات والحوارات الصّاخبة التي كانت تجري في اِجتماعات بيت الحاخام لم تعد خافية على أحدٍ من اليهود صغارً وكبارً، جميعها دارت حول ما تلقيته من دروس في بيت المفتي، حتى ظننت أن القضية لن تنتهي"[2].

وإذ بدا التّعصب الديني اليهودي مؤطَّرا وممثلا في الرواية بشكل قوي في حاخامات اليهود لخلفيتهم الدينية المتعصبة والتي تكيل العداء لكل ماله علاقة بالإسلام والمسلمين، فإنّ هذه النزعة اِنعكست بالمثل على شخوصٍ يهوديّة عامّة مثلها بشكل خاص كل من اليهوديَّيْن "أسعد" و"هزَّاع".

---

* تم التطرق لشيء من هذا القانون القرآني في الصفحات71-75 من بحثنا .

[1] -ماجدة حمود: المرجع السابق، ص168-169.

[2] - الرواية, ص 15.

فأما **أسعد**, فهو "يختص بصناعة وإصلاح الأحذية...لا يرفع رأسه ويرى بعيدًا إلاَّ إذا سمع أحدهم يناديه: يا أسعد اليهودي مع أنهم في الحي ينادونه أسعد فقط"[1] , وهو في الرواية يمثل فكر الانفصاليّة وتجنب الآخر؛ إذ "يُغضبهُ أي تقرب من المسلمين"[2]، كما بدا "أسعد" شديد الحرص على الهويِّة القومية والحفاظ عليها, وعدم الذّوبان في الآخر الذي تمثله الأكثرية المسلمة "بقيت أقرأ الكتب الموجودة في رفوف بيت المفتي ولم أجرؤ على أخذها معي لأقرأها خوفًا من أن يراها أخي أو أسعد"[3] ، وهو إذ ينعت المسلمين بالكفار, فقد ثارت ثائرته لسماع خبر تردد "سالم" على بيت واحد من المسلمين(بيت المفتي) فانتفض في وجه والد سالم "هيا عد تمنع اِبنك من بيت هؤلاء الكفار الملاعين"[4].

وأما "**هزَّاع**", فهو الأخ الأكبر لسالم ,وكان يمثل الفكر اليهودي شديد التطرّف والعنصرية ضدَّ الآخرين أو "الأغيار", كما كان يجسِّد غياب الشعور بالطمأنينة والاستقرار الذي تسببّت فيه طبيعة الحياة التي عاشها اليهود في عالم الشتات أو الدياسابورا، لذلك كانت مشاعر الحقد والكراهية التي تسيطر عليه ضدّ الأغيار من المسلمين, مصحوبة بالحلم المنشود بالعودة إلى أرض الميعاد؛ "أورشليم" وهذا ما بدا مترسِّخًا في وعيه إلى حدِّ الهذيان به في حال المرض" اِستغربت حين سمعته يهذي بالفاتنة المليحة، ساحرة العقل والرّوح، ملجأ اليتيم حاضنة المتشرِّدين، الطّيبة، الحنونة، نبيذ الحياة، سألت أمي: "من هي نبيذ الحياة هذه...بنت من؟"، أجابت" "أورشليم"[5].

وقد بدا صوت "هزاع" وكأنه يختزل ضراوة الفكر اليهودي التوراتي المتطرف, والذي أسهمت طبيعة الظّرفية التاريخية التي مرت بها هذه الجماعات(اليهود) في ظهوره, وتولُّد أفكاره وتوجّهاته وصياغة معتقداته وطبيعة نظرته للأغيار أو الآخرين، وإذ يعدّ التلمود

---

[1] - الرواية, ص 24.

[2] - الرواية, ص 47.

[3] - الرواية, ص 25.

[4] - الرواية, ص 17.

[5] - الرواية, ص 31.

في نهاية الأمر "كتاب تفسير وضعته القيادة الدينية لأقليات متناثرة كانت تعيش في قلق وخوف وإحساس بالخطر المحدق (الحقيقي والوهمي)"[1]، فإنه (التلمود) أصبح مجالاً للتعويض عمّا تُلاقيه الجماعات اليهودية من اِضطهاد, فتحوّل بذلك إلى "صياغات لفظية يمارسون من خلالها الاِنتقام من أعدائهم عن طريق الحطّ من شأنهم وإظهار التفوّق اليهودي خصوصًا في آخر الأيام بعد عودة الماشيح, حيث يبطشون ويبطش ربُّهُم بكل أعدائهم"[2].

وقد بدا اِنغماس "هزّاع" في هذه التهويمات التّلمودية اللفظية شديد الحدَّة، إذ ترجم صوته ضربا من "العداء الوجودي" بين المسلمين واليهود, لاسيما فيما يتعلق برغبته الاِنتقاميّة الجامحة من المسلمين وحتى الأبرياء منهم, لتصل نزعته الانتقامية هذه إلى درجة رغبته في بقر بطون الحوامل لمنع اِستمرار النّسل الإسلامي الذي يجسِّد معنى العداوة في أوجها بالنسبة إليه, "يُحدِّثني عادة عن العلاقات والاِحتكاكات مع المسلمين، يؤكِّد لي مجيء يوم يظهر فيه المسيح المنتظر الذي سَيُحوِّل المُلكَ إلى اليهود، بغضب كان يقول: "في ذلك اليوم سأنتقم من كلّ المسلمين، حتى الذين لم يفعلوا بي شيئًا، يكفي أنهم صمتوا، سأسقط الأجِّنة قبل أن يولدوا، وإذا حدث فلن أدعهم يعيشون حتى يصبحوا أعداء أقوياء، هم أعداء أصلاً قبل أن يولدوا، قبل أن يتكونوا حتّى"[3].

7_ يوتوبيا اللّقاء بين الأنا والآخر اليهودي وسقوط المتخيّل في أوحال الواقع:

لعل حدَّة العداء الوجودي التي ترجمتها لنا آنفا صور الكراهية المتبادلة بين الأنا والآخر اليهودي, بإمكانها أن تجعلنا نعي حجم المجازفة التي وضع فيها **المقري** بطلي روايته؛ إذ رأينا كيف جاء كلٌّ من "سالم" و"فاطمة" ليعيشا على التّخوم بين جماعتين

---

[1]-عبد الوهاب المسيري: **اليد الخفية**، ص36.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص 32.

متصارعتين, وكائنات تخترقها نوع من الصُّدوع المتجذّرة في أعماق تكوينها الهوِّياتي القائم على التنافر والتنابذ, ليظهر العشيقان كائنان حدوديان بمصادفات مسارهما في قرية ريدة, وأيضا بإرادة واعية للتمرّد على مواضعات مجتمعهما وطائفتيهما, وهو تمرد شكلت قصة الحب التي خلّفتها علاقة المثاقفة أولى فصوله بين العشيقين, لتأخذ لها طريقا ملغومة بالنيران في ذاك السياق الزّمكاني الذي يقوِّم البشر على أساس القرابة الإيديولوجية, ويواري المشتركات لصالح ما يشعل الفتن، ويُكثر الخنادق ؛ وعلى الرغم من هذا, فالأمر لم يتوقف عند قصة حبّ محرّمة بين الاثنين, بل على العكس من ذلك , فقد بدت بطلة **المقري** ملحَّة مؤمنة بما هي مقبلة عليه من خطوات لتصنع المفاجأة، إذ تمارس تحديًا غير مسبوق لجميع الأعراف, وفي فضاء مجتمعي شديد التعصب كقرية ريدة لتطلب يـد حبيبها اليهودي للزواج عبر رسالة تعكس ضربا من الجرأة الواثقة "اِعلم عافاك الله أنّني وهبت لك نفسي، حرَّة عاقلة لتصبح زوجي إذا تجاوبت معي وأبلغتني بقولك: قبلت"[1].

وقد بدا قرار "فاطمة" بطلب يد حبيبها المغاير في الدّيانة صادرًا عن بحث واِطلاع, ثم عن قناعة رأتها لا تتضارب وشريعتها الإسلامية, مستندة في ذلك إلى فتاوى رأتها تجيز هذا القرار " قراري هذا وصلت إليه بعد أن درست أقوال الشريعة ورأيت فيها بحر اِختلاف بين جميع علماء الإسلام بدون اِتفاق/.../ وزادني سرورًا المجتهد اللبيب أبو المعارف بهاء الدين الحسن بن عبد الله بفتواه المدونة في التصاريح المرسلة التي يجيز فيها للمسلمة الزّواج من يهودي أو نصراني"[2].

وإذ يكرّس النصّ إدانته للتعصبات الدينية المتشددة التي يراها سببا وجيها في بث روح الكراهية وقتل ثقافة التعايش بين أتباع الديانات، فإنه بدا وكأنه يقدم لنا عبر بطلة روايته مثالاً للتدين المنفتح الذي يخمد نيران الأحقاد والصراعات الدينية, ويغذي روح التعايش في بعده الإنساني الفسيح، لذلك يمكن حسب سياق الرواية أن يكون للأديان مساحات رحبة

---

[1] - الرواية, ص 74.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

لاحتضان الآخر إذا أردنا لها أن تكون كذلك حقاً, وهذا بالنأي عن الرؤى والتأويلات الأحادية المتشددة والمنغلقة إلى غيرها من التأويلات والرؤى المنفتحة على الآخر وعلى الإنسان عمومًا "ولقد اِكتملت لديّ الفتوى، فاِتخذت العبرة، وعزمت بعدها على الحيلة بما يرضى الله ويماثل صفته، الله الخالق لنا كلَّنا: المسلمين واليهود والنّصارى والمجوس والهندوس والكفار"[1].

واِستئناس "فاطمة" برأي ديني منفتح رأته يجيز اِختيارها, جعلها لا تتردّد في دعوة حبيبها اليهودي إلى الإنفلات من قبضة مجتمع يدين بشدة هذا الفعل, ويرى فيه كفرا وتدنيسا للأديان "لا تتأخر عن نداء رغبتي، وتدبَّر أمر سفرنا من بلدة يضيق أهلها بلقائنا ويُحرِّمونَ زواجنا."[2]

وخلال هروبهما من ريدة إلى صنعاء, تواصل "فاطمة" خرق التّراتبية الطّائفية في العلاقة مع الآخر اليهودي, ومنها ألاّ يمتطي هذا الأخير خيلا, وأن لا يبني بيتا يعلو على بيت مسلم ولا يحمل سلاحًا, يقول سالم: "شعرت أنني في حلم، لم أتخيّل في يوم ما ظهوري على مركوب أمام مسلم، فكيف أصدّق أنني أمضي أمامه راكبا بوجوده ورغبته، أمّا وقد صارت مسلمة زوجتي، فإنني لست في حلم بل في أكثر من حلم."[3]

لقد بدت الدعوة إلى قيم التعايش في ظل التعدديّة الدينية والثقافية منبثة في أدق تفاصيل رواية **المقري**, وحتى في اِنتقائه لأسماء شخوصه التي لم تكن محايدة أو اعتباطية, بل بدت مدبّرة بإحكام, خادمة لطرح روايته متناغمة معه، فجاءت مسمّيات: "الحالي"، و"سالم" لإحلال صفات الجمال والسلام محل القبح والصّراع لصورة وشخصية الآخر اليهودي, وبحلول "فاطمة" و"سالم" في بيت خال هذا الأخير بعد هروبهما, يكون اِختيار "فاطمة" لاسم تنكري يوحي بيهوديتها هو"فطيماه" يتناغم رمزيا مع طرح التعايش في ظل الاختلاف؛" "ففطيماه" هو اِسم يصلح للمسلمين(فاطمة) ولليهود(إذ يشبه اِسمها بالعبرية

---

[1] - الرواية, ص 75.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص 83.

فطيماه) إذ يتشارك الإسمان في أغلب الحروف، وبالدّلالة أيضا مما يشعر المتلقي بأنّ ثمة لقاء بين اللغتين العبرية والعربية فهما ينتميان إلى أرومة واحدة(اللغة السامة)[1].

يبدو جليا أنّ رواية **المقري** كانت تبحث لها عن عقلانية مفترضة, وصيغ نادرة لصوت المحَبَّة في خضم أجواء الصِّراعات الدينية الملبّدة بالعداء والكراهية, غير أن تحقيق هذا يبدو أشبه بحلم سرعان ما يتم إجهاضه؛ إذ تموت "فاطمة" لحظة تضع مولودها البكر "سعيد" ليُقطع حبل أمل شدّ "سالم" كثيرا إلى الحياة، يسعى الزّوج المكلوم في الحيِّ اليهودي والمسلم طالبا إرضاع الطّفل، بيد أن الجميع يرفض ذلك "زناراي المتدلّيان على جانبي رأسي أبعدا المسلمين عن إلقاء نظرة رحمة واحدة عليّ، كما أنّهما لم يشفعا لي لدى اليهود، لم يعودا دليل ثقة ليهوديتي عندهم."[2]

وإذ يتمترس كل طرف خلف نسقه الفكري الذي يرى في الآخر رجسا من عمل الشّيطان ينبغي اِجتنابه، هنا يأتي نص **المقري** ليبين كيفية تحوّل هذه الأنساق في ظل الانغلاق والتعصب وأحادية النظرة الدينية إلى هوّيات قاتلة تعصف بقيم الإنسانية؛ إذ يضيق أتباع ديانتين في قرية ريدة بطفل رضيع وبريء رأوا فيه ثمرة تدنيس لمقدَّس ديني يقضي بتحريم الزواج من الآخر "الكافر"، فيتبرأ منه الطرف اليهودي بسبب أمه المسلمة "أنت تعرف، الابن يتبع أمَّه، هذا مكتوب في شريعتنا اليهودية، كما قالوا، وقد أصبحت مسلما مثل أمّه ما يبقى"[3]، ويتبرأ منه الطرف المسلم بسبب والده اليهودي "نحن المسلمين عندنا الولد يتبع أباه، لا يتبع أمَّه، وأنت أبوه يهودي اِبن يهودي، وهو يهودي اِبن يهودي"[4].

---

[1]-ماجدة حمود: المرجع السابق، ص163.

[2] - الرواية, ص 101.

[3] - الرواية, ص 96.

[4] - الرواية, ص 97.

ولأنّ الفهم الدّيني المتعصب والمنغلق هو ما يجمع بين الطرفين "فبذلك يحمل الاتفاق هنا دلالة سلبية إذ يشتركان في كراهية طفل لا ينتمي والداه للنسق الإجتماعي التقليدي"[1].

وهنا تنفتح رمزية "الرضيع اللامنتمي" على فشل وعدمية الزواج الرمزي الذي أراده **المقري** بين الأنا والآخر أمام سلطة رسوخ الموروث الدّيني, لاسيما في ظل الفهم المنغلق الذي يرى في الآخر(المسلم/اليهودي) الكافر الأول والعَدُوَّ الوجودي السرمدي.

وإذ يعبِّر "سالم" عن يأسه ومرارته بقوله "شعرت بألم شديد كدت معه أمقت كل يهودي ومسلم"[2] ، فإنّ اِختياره لدخول الإسلام لأجل إنقاذ طفله كان مشفوعا بطرح **المقري** في رؤيته للإسلام المتعايش عبر بطلته المتديّنة "فاطمة"، لذلك فقد اِختار بطل **المقري**(سالم) من الإسلام الصورة التي عكستها له "فاطمة" عبر فكرها الإنساني وإيمانها بالعيش المشترك مع الآخر "حتى أنهم حين طلبوا مني ذكر اِسم المذهب الذي لقنوني إيّاه على اِعتبار أنّه الصحيح، وما عداه من المذاهب الإسلامية باطل، كدت أقول: مذهب فاطمة...أنا من مذهب فاطمة."[3]

وإذ يستند الرِّوائي لزمن الرواية (الماضي/ق17م) خلفية رمزية لزمن كتابتها(الحاضر/ ق21)، فإنه وعلى قدر وعيه بعسر وتعقد الوضع, يكشف عبر نصّه المكلوم بمحنة الاندماج والتعايش عن عصارة طرحه المتسائل عن مدى إمكانية إعادة النّظر في الأنساق الدينية في بعدها المتعصّب المنغلق, بما يتيح فرصة لفهم ديني تكون معه إمكانية التعايش أو تخفيف الصدام متاحة, بما يعني إمكانية التعاطي مع المعتقدات في بعدها الإنساني المتعايش والمتعالي على كل الكراهيات والتعصبات والهوّيات المتكلسة القاتلة ، ولكن مع هذا فإن طرح **المقري** في الأخير بدا عاجزا أمام حدّة الخطاب العدائي التكفيري المتبادل بين الأنا والآخر اليهودي، وهو خطاب يصل مداه إلى عالم الأموات والميتافيزيقا في تعبير دلالي عن "أزلية اللالقاء" بين الاثنين، وهذا ما دلّلت عليه في الأخير فجيعة

---

[1]- ماجدة حمود: المرجع نفسه: ص166.

[2] - الرواية, ص101.

[3] - الرواية, ص 109.

"سالم", أو بالأحرى مأساة نص **المقري** عبر رمزية "قبر المعزولة" أو "فاطمة" أو صوت التعايش الذي لم يجد له مكاناً حتى في عالم الأموات من الطرفين؛"فاليهود قبروها بجوار ذلك القبر، وفي الليل عادوا وفتحوا القبر، أخذوا جثتها ودفنوها هناك، عزلوها عن اليهود...قالوا هي مسلمة كافرة"[1]، والمسلمون أجمعوا على أنه "لا يوجد مكان لهذه الكافرة، إلاّ مع الكفّار اليهود في مقبرتهم"[2].

وبموت "سالم" ودفنه في قبر معزول عن اليهود والمسلمين هو الآخر, تكتمل التراجيديا الإنسانية لرواية **المقري** في بحثها البائس واليائس عن تعايش بدا يوتيوبيا بين الأنا والآخر اليهودي ؛"فاليهودي الحالي وفاطمة لم يجتمعا حتّى في مقبرة واحدة"[3].

وإذ تدلّل رمزية "الرضيع اللاّمنتمي" و"القبر اللامنتمي" على حدة التعصبات الدينية التي ذُبحت في ظلها قيم الإنسانية من الوريد إلى الوريد, فإنّ نص **المقري** بدأ بأمل مثلته قصّة حبٍّ إنسانية بين مسلمة ويهودي, وإنتهى بفجيعة أكّدت عبثية محاولة الجمع بين أتباع الطائفتين, وهذا ما عبّرت عنه آخر المشاهد التي ظهر فيها "سعيد" يحمل عظام والديه في صرّة ليبحث لهما عن مكان يجتمعان فيه، في صورة هي أشبه بالعبثية "السّيزيفية" التي تورَّط فيها هذا النص الروائي, لتسقط رسالة السلام التي أراد أن يَخُطّها **المقري** بمداد من الحُبِّ في أوحال الواقع ومستنقعاته وإيديولوجياته القارَّة "أخبرونا أنّ أبانا سعيد ذهب وبيده صُرَّةُ نحو الشرق، آخرون قالوا نحو الغرب، البعض ظَنَّ أنَّه اِتجه شمالاً فيما أكّد غيرهم أنّه مضى نحو الجنوب قليلون اِعتقدوا غير ذلك، غير ذلك تماما"[4].

---

[1] - الرواية, ص 95.

[2] - الرواية, ص 146.

[3] - الرواية, ص 149.

[4] - الرواية, ص 149.

8_ صراع الأديان وإشكالية المقدّس والمدنّس بين الأنا والآخر اليهودي "القدس/أورشليم" نموذجا:

يلحّ نص **المقري** على السير في مسالك وعرة, لينغمس في أتون تجربة حوار الأديان في صلتها بسياق الرواية رؤية آنية واستباقا زمنيا واِستشرافيا؛ لنعايش معه مواجهة ساخنة بين الأنا والآخر تداخلت فيها أزمنة بعيدة, وتلاقحت فيها تناصّات قرآنية، وأخرى توراتية وتاريخية اجتمعت لتنتج لنا توليفة حوارية دينية لا تبحث لها عن إجابات أو حلول تبدو فوق مستوى الحوار بين الطرفين, بقدر ما تتوسّل سَوْق قراءة ناقدة, وعرض نبوءة ممكنة لآفاق الصّراع بين الأنا والآخر اليهودي في ربطه بإشكالية "الجغرافيا المقدسة"[1] أو القدس كمدينة دينية جدلية "تحققت لها قداسة قلما حظيت بها مدينة على وجه الأرض؛ إذ تهفو إليها نفوس أتباع أكثر ثلاثة أديان وأكثرها اِنتشارًا في العالم"[2].

اِنطلاقا من هنا, يسوق **المقري** موضوع القدس بؤرة صراع محورية في صلتها بصراع الأديان, وبشكل خاص بين الأنا المسلم والآخر اليهودي الممثل لهما هنا بكل من "صالح المؤذن" و"أسعد اليهودي".

لقد جاءت فاتحة الحوار لتشي منذ البدء بالطّابع الصِّراعي الذي سيغلف أجواءه وسيحدّد آفاقه بين ممثل لأكثرية مسلمة مهيمنة, وممثل لأقلية يهودية عزّزت لديها إيديولوجيا الإقصاء المسلطة ضدَّها شعورًا مستديما بالحنين والحلم بالعودة إلى أرض الميعاد ؛ لذلك جاء جواب "أسعد" اليهودي على عبارة صالح الشهيرة "اِرحلوا من بلادنا...وإلاَّ سنرمي بكم في البحر" لتعبر عن هذه الإرادة اليهودية الراسخة "للمه، ترموا بنا في البحر...سنيسر بلادنا أورشليم"[3], وإذ ينتفض "صالح المؤذن" ضد كلام "أسعد"

---

[1]- محمد جلاء إدريس:**أورشليم القدس في الفكر الديني الإسرائيلي , مركز الإعلام العربي** الجيزة_ مصر, 2001,ص07.

[2]-المرجع نفسه :ص08.

[3] - الرواية, ص 48.

مؤكدا له بأن "القدس مش حق أبوكم، هي حق المسلمين"[1] فإن عبارة "صالح" هذه بدت وكأنها فرصة تحينها "أسعد" لخوض غمار الحوار حول موضوع بدا مسيطرا على وعيه كيهودي وكأقلية مضطهدة, فإستند إلى أسفار الشريعة اليهودية ليثبت أحقية اليهود في أرض الميعاد(أورشليم), والتي يراها إنطلاقا من معطيات تلمودية وتوراتية هبة ربّانية للشعب المقدس أي اليهود؛ فقد أصبحت المدينة مقدّسة عند اليهود بعد أن فتحها النبي والملك داوود, وجعلها عاصمة مملكة إسرائيل الموحَّدَة، وكانت إسرائيل تحوي الهيكل الذي بناه سليمان إبن داوود الذي يسميه اليهود هيكل سليمان "اسمعني أعزَّ الله قدرك، أورشليم تعرف أنها مدينة إبراهيم وداوود وسليمان وفيها جبل الهيكل، دمّرها نبوخد نصر وتمت إعادة بنائها، منحها الرّب يهوه لبني إسرائيل شعبه المقدس الذي إختاره من بين جميع شعوب الأرض، هذا ما جاء في أسفارنا المقدّسة"[2].

وإذ مثلت الإثباتات التي تقدم بها الطرف اليهودي للتدليل على زعمه مسلمات تعلو على مستوى المراجعة والنقاش بالنسبة إليه وبالنسبة لليهود بشكل عام, فإن هذه المقدّسات اليهودية لا تعدو عن كونها تُرّهات بل ومدنّسات مردودة على مدّعيها بالنسبة للأنا المسلم(صالح) الذي قابل حجج محاوره بالتّفنيد المطلق, لنشهد بهذا صراعا وتضاربا عنيفا بين المرجعيات الدينية يصعب معه التوفيق بين الرؤى والتقريب بين الأفهام ؛ ذلك أن الأنا المسلم (صالح) انطلق هو الآخر من مرجعية إسلامية تفسِّر الموقف السلبي من اليهود في القرآن الذي لا ينطلق من يهوديتهم وإنتمائهم للتوراة، بل من عدوانيتهم وتمرّدهم على الخطِّ التوحيدي والقيم الروحية التي نادت بها التوراة, وجاء بها موسى عليه السلام، ومن هذا المنطلق تأتي تهمة "تحريف التوراة" لتحدث تصدّعًا ومنعرجًا كبيرا في مسار الحوار "قاطعه المؤذن: "إسمع...إسمع...أنتم حرّفتم كتاب التوراة المنزّل من الله على موسى."[3]، وإذ يتصلَّب الأنا المسلم خلف "بديهة" "تحريف كتاب اليهودية" حجّة رآها

---

[1] - الرواية, ص 48.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

فاصلة في إبطال أحقية اليهود في القدس, فإنه في المقابل ذهب إلى إثبات نسبها الإسلامي عبر اِحتكامه إلى مرجعيته الإسلامية التي ترى في القدس إرثا إسلاميا خلَّفه تاريخ تبليغ رسالة الإسلام؛ فقد أصبحت القدس مدينة ذات أهمية دينية عند المسلمين بعد أن أسرى الملاك جبريل بنبي الإسلام محمد إليها وفق المعتقد الإسلامي؛ حيث عرّج من الصّخرة المقدّسة إلى السماوات العلى, لتكون كلٌّ من قبّة الصّخرة والمسجد الأقصى مَعلمين شاهدين –حسب الأنا المسلم- على اِرتباط القدس برسالة الإسلام الذي هو "الدين الحقّ" كما أكّد (صالح) لتفنيد كلام محاوره "...القدس هي إحدى القبلتين، منها عُرِّج إلى السماء برسول الله محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، ونبي الإسلام، الدين الحق، فيها المسجد الأقصى ثالث الحرمين، وقبة الصّخرة ومنارة إبراهيم، ومصلّى جبريل، ومصلى الخضر، وقد لعنكم الله لعنة الله عليكم"[1].

وإذ يتمترس كل طرف خلف كتابه المقدس ومسلماته الدينية لإثبات أحقيته في القدس/أورشليم ليفضي الوضع إلى ما يشبه حوار الطّرشان بين الطرفين، فإن إدارة دفة الحوار بينهما بدت متناغمة والظرفية التاريخية التي ترصدها الرواية, لنعايش عبر "صالح المؤذن" صوت الأكثرية المتعصّبة والمتسلطة التي تبدي شعورا بالفوقية في رضى تام عن الذّات واِطمئنان إلى سلطانها وهيمنتها، وهو ما عكسته مقاطعة الحوار والعنف اللفظي (السبّ واللعن ورفع الصوت), وكلها ممارسات تنمّ عن مجانبة آداب الحوار أراد الرّوائي أن يصوّر عبرها الانغلاق الفكري والتعصب المطلق الأعمى للذات الدينية الجاهلة رغم تدينها في قرية ريدة؛ فإذ يفترض تمثيل "صالح" للأنا المتدينة(مؤذن), إلاَّ أنه نأى عن النهج الإسلامي القرآني في الحوار الذي هو ضرب من الأدب الرَّفيع وأسلوب من أساليبه؛ فحسن التواصل وجميل الحوار ومـــدّ جـسور التفاهم هــو ما أمــر بــه الــقرآن "**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴿**العنكبوت,٤٦**﴾ ، وجميل

[1] - الرواية, ص 48-49.

الخطاب مع "الناس أجمعين" بغض النظر عن مللهم ونحلهم هو سمت الخلق القرآني ومنهجه في الحوار مع الآخر "**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا** " ﴿**البقرة,٨٣**﴾

وفي مقابل عبارات العنف التي نسمعها من صالح المؤذن نسمع عبارات من قبيل "خفض صوته" "اِسمعني أعزّ الله قدرك" لأسعد اليهودي, بما يعكس صوت الأقلية اليهودية التي تخشى غضب الأكثرية؛ ويحكمها قلق على الذّات والمصير نظرًا للإحساس "باللاأمان" الاجتماعي والوجودي والعقدي, والرغبة في الاحتياط والحماية، لذلك بدا الآخر اليهودي (أسعد) كـــاتمًا غضبه, ممارسا رقابة ذاتية على ردود أفعاله, ومع ذلك بدا واثقا من أفكاره, مؤمنا بقضيته محل الحوار لذلك "واصل كبح توتّره إلاّ أنه لم يصمت: من أين جاء اليهود، ألم يخلقهم الله...أنت سيّد العارفين، وتعرف حكايات اليهود مع يـــعقوب ومـــوسى وهـــارون ويسوع، وما جـــرى لهم في مـــصر، ومع مـــلكي أشـــور وبابل و..."[1].

وإذ يستشعر الآخر اليهودي نوعًا من الإقصاء الوجودي لطائفته (ليهود) في خطاب محاوره, وهو شعور ترجمته عبارة أسعد "من أين جاء اليهود ألم يخلقهم الله"، فإنه ومن أجل الدّفاع والمنافحة عن هذا الوجود يستند دائما إلى التاريخ الديني القديم للرسل، ولكن مع تغيير جلي للوجهة من المحمول الديني التاريخي التوراتي الذي رماه محاوره بالتدنيس والتحريف, إلى المحمول التاريخي الإسلامي الذي يمثل القرآن مصدره الأول, والذي يفترض أن محاوره على إيمان ودراية به, لذلك خاطبه قائلا"أنت سيد العارفين" وهذا ينم عن مسايرة ومخاتلة حوارية أُريد من خلالها مواجهة الأنا المسلم بمعتقده, وبشكل خاص بكتابه المقدس(القرآن) الذي يمثل تاريخ اليهود جزءًا كبيرًا منه؛ ذلك أن المسلم يعيش مع اليهود في القرآن أكثر من الطوائف والأقوام الأخرى؛ فالناظر في القرآن يجده مملوءًا بالآيات التي تتحدث عن بني إسرائيل, والأحداث المتّصلة بحركتهم في التاريخ منذ زمن موسى عليه السلام, مرورا بمن جاء بعده من الأنبياء إلى زمن سيدنا محمد صلى الله عليه

[1] - الرواية, ص 49.

وسلم مع إطلالة على مستقبل واقعهم في الحياة، وتعقيدات حياتهم السياسية والاجتماعية والدينية، وإذ يمثّل هذا المعطى القرآني (تاريخ اليهود في القرآن) دعامة معرفية ودينية ثريّة كان من شأن الطرف الإسلامي الانطلاق منها لمجابهة محاوره ومحاججته بشكل موضوعي متزن, إلاّ أنّه (صالح) نأى عن هذا السَّمت الحواري, فبدا حواره نتاج رؤية نرجسية، ضيّقة النظر، وقامعة , اِنتهت بإقصاء كلي للآخر , إذ أدار ظهره لحجة محاوره التي كانت فيها دعوة جلية لمعاينة التاريخ اليهودي في كتاب الإسلام(القرآن) , ملخّصًا ردّه في حكم مطلق بدا مجرَّدًا من أية أدلة أو إثباتات من شأنها إقناع محاوره, أورَدُّ اِدعاءاته "الكلام الذي تقوله غلط، وغير صحيح، هذه أساطير الأوّلين كما قال الله تعالى في القرآن الكريم"[1].

وإذ يُحدث الأنا المسلم اِنقطاعًا وتشويشا جليا في مسار الحوار, فإننا نشهد خرقا لأفق التوقع أحدثه الروائي عبر تناصّ قرآني بصوت اليهودي "سالم"، وكأنه أراد أن يملأ من خلاله الفراغ المعرفي الذي خلفه تعصب الأنا المسلم لذاته, فجاء تفعيل الروائي لثقافة "سالم" الإسلامية عبر تلاوته لآيات من سورة المائدة لتشكل "صدمة ثقافية" للأنا المسلم, وحجّة بدا أنها ترضي رغبة اليهودي "أسعد" الذي رأى فيها(الآيات) إقرارً بيهودية القدس مستندًا إلى فهمه للآيتين:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّـهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ , يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّـهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿ المائدة ٢٠ - ٢١﴾

وقد صور الروائي كيف أحدثت تلاوة يهودي للقرآن مفاجأة غريبة, وخرقا لمألوف" صالح المؤذن", ليومئ إلى الانغلاق الدينيّ وتضخم الأنا الثقافية الذي تعيش تحت وطأته الأكثرية المسلمة في قرية ريدة "هذا قرآن كريم من سورة المائدة" قال المؤذن الذي لم

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

يكن أمامه سوى الصمت، وهو يسمع الآيات مرتلة بصوتي"[1]..."تمتم: يهودي ويرتل القرآن ...كيف هذا؟"[2].

والآيات القرآنية التي استهدفها "أسعد" تقصُّ جانبا من تاريخ بني إسرائيل, وطبيعة العلاقة التي تحكمهم بالقدس لتؤكد عبر المعتقد الإسلامي في عمومه بأنه لا أحقية دينية لليهود في فلسطين , وأن الله قد حكم على بني إسرائيل بالتّيه في الأرض, وأن عودتهم إلى القدس وإقامة كيان لهم يُعتبر خرقا لأمر الله ومخالفة لمشيئة الربّ, غير أن "أسعد" رأى فيها شهادة قرآنية بيهودية القدس انطلاقا من فهم اصطلحت عليه حتى العديد من تفاسير المسلمين أنفسهم "اِفهموا القرآن حين يقول إنّ الله كتب الأرض المقدسة لقوم موسى, وإنه لم يحرّمها عليهم سوى أربعين سنة يتيهون فيها على الأرض عقابًا لهم لعدم مصارعتهم القوم الجبارين الذين كانوا فيها"[3].

وبغض النظر عن القضية محل الحوار, فقد بدا طرح الآخر اليهودي(يهودية القدس) صادرًا عن رؤية حصيفة رصينة تعكس إيمانه بقضيته، وهو إيمان جعله يترسن العدّة المعرفية والشواهد الثقافية المتعددة(توراة، قرآن، تاريخ...) التي اِدّعى أنها تخدم وجهته، وهو أمر يعكس سعة في الاطلاع وموضوعية في الطرح, كما يعكس هوسًا يهوديا وحلما يقظًا بالعودة إلى أرض الميعاد، غير أن المتلقي يستشعر في سياق هذا الحوار أن مراوغة الآخر اليهودي لمحاوره(الأنا المسلم) عبر سوْق حجج من كتاب اليهودية(التوراة) ثم من كتاب الإسلام(القرآن) لم تلق أي مراجعة أو تفاعل حواري من طرف الأنا المسلم الذي اِكتفى بالتعقيب التّفنيدي والاقصائي على حجج محاوره عبر قوله: "هذا تفسيرك اللعين للقرآن"[4]، ليبدو شخصية مسطَّحة, تنطلق من وعي منغلق, ومن محدودية فكرية, فبدا تعصّبه لقضيته(القدس) صادرًا لاعن فهم ووعي وإحاطة, بل كان صادرً في مطلقه عن

---

[1] - الرواية, ص 50.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, ص 50.

نوع من السّذاجة الفكرية تديرها أحكام جاهزة تفتقر إلى التحليل, بما أفضى في النهاية إلى تقزّمه أمام خصمه اليهودي الذي خاطبه بنبرة لا تخلو من تحدٍّ "أعطني تفسيرا آخر لو عندك"[1]؛ وحتى يقيم "أسعد" الحجة على محاوره, فقد وجدناه يسترسل في ذكر تفاسير إسلامية متعدّدة "للأرض المقدسة التي كتبها الله لبني إسرائيل"؛ فيذكر تفسير قتادة ومجاهد وابن عباس وابن يزيد والزّجّاج والكلبي والضّحاك والثّعلبي. وبهذا تكتمل صورة التفوق الثقافي للآخر اليهودي في هذا الحوار حين كشف عن دراية بدت ملمّة بأصول الفكر الإسلامي, من قرآن وتفسير وتاريخ ليكشف عن فكر يهودي يقظٍ فطن إلى الأهمية التي يشكلها "فهم الذّات" و"دراسة الآخر" في كسب المعارك الثقافية والحضارية, وحتى شرعنة ما لا يشرعن أحيانا, وهذا على خلاف الأنا المسلم الذي بدا مكتفيًا بقشور ثقافية, رافضا أي دخولات خارجية، فجعل خصمه "اليهودي" يهاجمه بثقافته ويتمكن من إرباكه, فبدا هزيل الحجة سليب البيان، فلجأ إلى مقاربات لغوية يتوسل من خلالها دحض تأويلات خصمه أو حفظ ماءِ وجهه ربما" فقد قيل إن (لأربعين سنة) ظرف لقوله يتيهون في الأرض أي يتيهون هذا المقدار، فيكون التحريم مطلقا والمؤقت هو التيه، وهو في اللغة الحيرة...فهمت وإلاّ..."[2].

وقد لا يخفى على القارئ ما نزع إليه نص **المقري** من تعدّدية صوتية استطاع معها الحفاظ على خصوصيات شخوصه, وعدم حرمانها من التعبير عن توجهاتها وهواجسها الفكرية والإيديولوجية , وقد لاحظنا أن التّباين في نقاط القوة بين المتحاوريْن قد تجلىّ عبر مستويين؛ أسلوبي مثله تسلط الأنا المسلم, ومعرفي مثله قوة حجاج الآخر اليهودي, وكأنّ **المقري** أراد أن يثبت القوة السّلطوية للأنا مقابل القوة المعرفية للآخر, وقد بدا هذا صادرً عن رؤيته العامة الناقدة للذات في جانبها المتحيّز المنغلق في ربطه بالسياق الزمكاني للرواية, لاسيما وأن **المقري** بدا وكأنه يضع قارئه أمام أنموذجين افتراضيين

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 52.

متناقضين للحوار, ولِما يمكن أو ينبغي أن تكون عليه الأنا في علاقتها بالآخر؛ أحدهما يتبناه ويعززه طرح الرواية وهو ما مثله نهج حوار "فاطمة" بنت المفتي, والآخر ينتقده ويقوّضه طرح الرواية, وهو ما مثّله نهج حوار "صالح" المؤذّن؛ فخِلافا لبطلة المقري "فاطمة" المتديّنة المثقفة والعالمة المنفتحة والمتحاورة الموضوعية, بدا "صالح" جاهلا رغم تدينه, وعاجزا عن تمثيل ثقافته الإسلامية رغم منافحته عنها, كما بدا مفتقرًا للمنهج القرآني الأصيل في الحوار، وهو المنهج القائم على عدم تجاهل اِدّعات الخصوم أو مصادرة أقوالهم، بل الرّد عليها بالمجادلة بالتي هي أحسن , والحوار بالمنطق والحجّة الدّامغة ,ومع هذا فقد كشف الأنموذج الحواري بين "صالح" و"أسعد" في رواية **المقري** عن خصوصية الحوار الدّيني مع الآخر اليهودي, ومكمن عسره في آن, والذي يتمثل في بعده الديني التاريخي الموغل في التاريخ القديم للرسالات, لنكون هنا إزاء حوار الأديان التاريخي الذي "يتعامل مع الدِّين بوصفه تاريخا أو مجموعة من التراكمات التاريخية تختلط بـــأصل الدّين نفسه حتى تُصبح جزءًا منه فتتحول فيه الأحداث، بل وأحيانا الممارسات التاريخية إلى دين"[1]، ولعل هذا ما عايشناه في حوار الأنا والآخر اليهودي في رواية **المقري**، حيث اِختلطت أحداث تاريخية كالسبي البابلي والروماني وهدم المعبد وبناء الهيكل وغيرها بالعقيدة والدين اليهودي نفسه, وسيطرت على الحوار مع الآخر, لذلك فقد بدا موضوع الأحقية في "القدس" أو "أورشليم" بين الأنا والآخر في رواية **المقري** موضوعا جدليا إشكاليا يعلو على مستوى الحوار ؛ إذ بدا كل طرف بما قدمه من إثباتات على يقين تام بأحقيته في القدس وجودًا وتملُّكًا.

وإذ استهدف **المقري** من خلال نصه تسليط الضوء بشكل خاص على محنة التعايش في صلتها بالأقلية اليهودية في السياق الزمكاني الذي شكل حقلا لطرح الرواية, فإنه استطاع أن يرصد لنا سيكولوجية وهواجس هذه الأقلية في صلتها بالإيديولوجيات والأنساق الفكرية التي ينتقدها النص, لذلك رأينا كيف عكس "أسعد" في هذا الحوار صورة

[1]- عبد الحليم ايت أمجوض : المرجع السابق ,ص82.

اليهودي المتغذي بالمخزون التّلمودي المشترك بين يهود الشتات الموزّعين في الأرض، كما أنّ الحنين إلى أرض فلسطين, وإلى المجد الضائع هو العلاقة العاطفية التي بدت مؤلفة بين الشخوص اليهودية في نص **المقري**, وبشكل خاص "هزّاع" و"أسعد"، إذ عكست الرواية قلقهم الوجودي ومعه همّ العودة إلى "أورشليم"، وإذ يُظهر "سالم" خيبته الوجودية بعد سماع كلام المؤذن بقوله: "أليس لليهود غير البحر يغرقون فيه"[1].

فإنّ "أسعد" الذي يمثل في الرواية الفكر اليهودي التلمودي الأصولي, حاول أن يعبِّر عن الشعور المكبوت بالانتماء والصُّمود التاريخي, والحنين الدائم لأرض الميعاد, والانعتاق من أرض الشتات أو الدياسبورا , وهو انعتاق يتحقق مع نزول "الماشيح" ليخلِّص "شعب الله المختار" كما يعتقد اليهود، لذلك بدا "أسعد", وبرغم خيبات الظرفية التاريخية التي يعانيها اليهود في زمن الرواية(ق11ه) مطمئنا إلى عقيدة تلمودية إسكاتولوجية*, تصوّر نهاية للصّراع بحتمية معينة ينتهي بها هذا العالم, يكون المنتصر الأخير فيها هم اليهود, وهي عقيدة تشترط ثلاثة أمور أساسية عبّر عنها كلام" أسعد" وهي[(2)]: إبادة عالم الشر وفي مقدّمته العالم الإسلامي، قيام دولة إسرائيل الكبرى دعامتها الأبدية مدينة القدس، بناء هيكل سليمان فوق أنقاض المسجد الأقصى ومسجد قبة الصخرة حيث يمثل الهيكل مبنى الحكومة العالمية التي سوف يحكم منها الإله، أو بمعنى أدق الشعب اليهودي شعوب الأرض الأخرى"، وهذا بالضبط هو ما أوحى به كلام "أسعد" الذي حاول طمأنة "سالم" بعد أن شعر بهــواجسه القــلقة من كلام "صالح" "لا يفجعك كلامهُ...اليهود لن يسكنوا أورشليم فقط، بل سيسيطرون على كلِّ الدُّنيا.عندما يظهر المسيح المخلِّص سنحكم في أورشليم، آح، آح..."، تنهد وأضاف: "سيجلس اليهودي

---

[1] - الرواية, ص 52.

* "الإسكاتولوجيا": معناها الحرفي "وصف النهاية" للتوسع:عبد الوهاب المسيري: الصهيونية وخيوط العنكبوت, دار الفكر, دمشق, ط1, 2007, ص77.

[2]- محمد الحسيني إسماعيل: **حوار الأديان أمام القضاء العالمي,المؤامرة, معركة الأرماجدون وصراع الحضارات** , مكتبة وهبة ,القاهرة,2004,ص22. "

الأصيل، اليهودي اِبن اليهودي، ولا أحد غيره، على كرسي الملك في أورشليم، وسيأمر بإبادة كلِّ الأعداء...هذه إرادة الرَّبِ"[1].

وإذ تمثل هذه التكهنات عقيدة يهودية راسخة, فإن سَوْق **المقري** لها بين تضاعيف نصه بدا مدفوعا بنظرة تخييلية ثاقبة, تتكئ على الماضي لتستقرئ الراهن وتخترق حجب المستقبل , ولمّا كان الاستشراف الروائي فعلا لذات في الزمن تهدف به إلى استباق معرفة لاحق معيَّن, انطلاقا من معطيات سابقة وأخرى ماثلة في حاضرها, فإن الرؤية الاستشرافية لمصير جدلية القدس/أورشليم ومنها لمستقبل العلاقة بين الأنا والآخر اليهودي في رواية **المقري** تصل عراها إلى قرابة العقد بعد زمن كتابة الرواية(2009م/2017م) لتلامس واحدا من أكبر الأحداث التي سجلها التاريخ لمدينة القدس والتي جسّدها قرار الرئيس الأمريكي **دونالد ترامب** الذي يقضي بجعل القدس عاصمة لدولة إسرائيل... "تجادل بائع يهودي مع مسلم على قيمة فأس من حديد , فقال البائع:"أعطني فيه ما شئت, فهو اليوم معك,وغدا معي, أضرب به رأسك". وتوعَّد آخر يهودي بهدم ما بناه المسلمون في أورشليم, وتحويل مساجدهم إلى كنَّس" [2].

[1] - الرواية, ص 52.

[2] - الرواية, ص 118.

ثانيا:

المأزق الحضاري للأنا وقضايا الحوار الإسلامي- المسيحي في رواية "كتاب الأمير" لواسيني الأعرج

"وفقط حين نقرأ التاريخ كما نقرأ الأدب، بروح تتسلى، وعقل يتعلم، من غير أثقال الإيديولوجيا، من غير عُقد جذورها في الصحارى البعيدة وفي الأزمنة السحيقة، من غير أن نسحب أدران التاريخ وسوءاته إلى راهننا، سنقلل احتمالات النزاعات، وسننعم بفرص سلام أكبر..."

"سعد محمد رحيم"

مقدمـــــــــــــــة:

لاشك أن"الهم الحضاري" للعالم العربي والإسلامي يشكل وبوضوح محور جلّ أعمال الروائي الجزائري **واسيني الأعرج**, وهي أعمال تمتحُ حيواتها من الذاكرة التاريخية التي تمثل فيها قاسما مشتركا عبر استحضار أحداث وسِيَر ليس فقط لممارسة لعبة سردية مشوّقة, بل أيضا لصنع مسافة موضوعية تسمح بمقاربة الواقع بخلفية تاريخية وقدرة أكبر على الفهم والاستشراف.

ضمن هذا المعطى الأخير, تبرز رواية "**كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد**" كواحدة من أهم المنجزات السردية لواسيني الأعرج الذي يستلهم فيها جوانب من تاريخ الأمير عبد القادر الجزائري في مقاومته للمستعمر الفرنسي في منتصف القرن التاسع عشر, ليقدم لنا عبره رؤية أعمّ تسائل المأزق الحضاري للعالم العربي والإسلامي في علاقته بذاته أولا, ثم بالآخر الغربي فكرا وحضارة.

ضمن هذه الرؤية, يصاحبنا **واسيني الأعرج** في رواية "كتاب الأمير" لاقتحام قضايا ملحة وضاغطة على المستوى العالمي,يخصنا منها في عالمنا العربي والإسلامي نصيب وافر, وهي قضايا تمثل في مجملها إشكاليات بدت مركزية في أطروحة "حوار الحضارات" التي أدارتها شخوص من الأنا والآخر, لتأخذ لها بعدا دينيا واضحا أطّره بشكل خاص كل من "الأمير عبد القادر" و"مونسينيور ديبوش" قسّ الجزائر الأكبر الذي قدِم ضمن الحملة الاستعمارية زمن الاستعمار, ليؤسس الطرفان حواراً يستلهم من التاريخ والواقع رؤاه وطروحاته الفلسفية, محاولا الفهم والاستكشاف, ليصنع لنا دربا من الخيارات المفتوحة, التي رغم صعوبتها إلا أنها تسعى العودة بنا إلى إنسانيتنا الحضارية, لندرك ذواتنا ونعيد صياغة علاقة جديدة معها ثم مع الآخر, وبهذا يضعنا نص **واسيني الأعرج** في مواجهة حوار يمتزج فيه الواقعي بالخيالي, وهو يحمل وعودا بالإجابة على جملة من التساؤلات من قبيل:

ما هي أهم قضايا وإشكاليات الحوار البَيْني والحضاري في رواية الأمير؟

كيف يعزف المخيال الواسيني على أوتار الجرح المنفتح على الاختلافات والصراعات الدينية في محاولة منه لعلاج هذه الإشكالية, وتجاوز العداء الإيديولوجي إلى رحاب الديني بمعناه الإنساني والحضاري؟ ما طبيعة الحلول التي يقدمها الطرح الواسيني من منظور سردي لجملة التحديات التي تطرحها إشكالية الصراع الحضاري والديني في عالمنا المعاصر؟ وفي الألفية الثالثة بشكل خاص ؟

هل يمكننا القول إن واسيني يمتلك مشروع إصلاح خاص به إزاء هذه الإشكاليات؟

1- تعايش الأديـــــــان:

في غمرة السرد التاريخي الذي تسبح فيه رواية "كتاب الأمير", تطفو على السطح أطروحة "تعايش الأديان" لتشكل خيطًا ناظمًا تتلملم فيه الرؤى, وتتَّحد فيه المواقف, في محاولة لإعادة بناء القناعات بين الأنا والآخر على أساسٍ من التسامح وتعزيز ثقافة العيش المشترك بين أتباع الديانات والحضارات ؛فغاية التعايش الديّني في معناه الحضاري الواسع هي" أن تلتقي إرادة أتباع الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جوٍّ من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعمُّ بين البشر جميعًا دون اِستثناء"[1].

ضمن هذا المعطى يتجلى طرح تعايش الأديان في رواية "كتاب الأمير" عبر الحوار الإسلامي- المسيحي ممثَّلًا في الجزائري الأمير عبد القادر(الإسلام) والفرنسي الأسقف ديبوش قس الجزائر الأكبر (المسيحية),وإذ يختار الروائي هاتين الشخصيتين التاريخيتين للعزف على وتر أطروحته, فإننا وجدناه يجتهد ليجعل منهما "شخصيتين تتقاربان إلى درجة أنهما تقفزان على الحدود العرقية والحضارية الفاصلة, وتتجاوزان الواقع السياسي

[1] - عبد العزيز عثمان بن التويجري: **الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21**, منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو, ط2, 2015, ص13.

الذي يجعلهما على طرفي نقيض, لينصهرا في ذوب إنساني قوامه الحرية والتسامح والمساواة"[1] لنشهد بذلك علاقة بين ديانتين مختلفتين ينتفي فيها عامل الصِّراع الذي تؤجِّجه التحيزات الهوياتية, ليعلو بها الحوار الديني إلى مصاف إنسانية شديدة الصفاء ، وهذا تماما ما عبّرت عنه علاقة الاثنين على مدار النّص الرِّوائي وترجمته عبارات المحبّة والألفة التي لم يتردّد كل طرف في التصريح بها للآخر؛ فديبوش يعبر عن هذه المحبّة قائلاً: "لا أدري من أين جاءني كلّ هذا، ولكنني أحبّك أكثر مما يمكنك أن تتصور"[2]، وهو ذات الشعور الذي يبادله إياه الأمير:

"أشعر بالصداقة الكبيرة التي تجمعنا والتي أتمنى أن تستمِرَّ إلى أن يأخذنا الله بجواره"[3]

"كانت صورتك السَّمحة دائما مطبوعة في عمق قلوبنا جميعًا ولن تمحى أبدًا"[4].

وفي سياق الحوار الديني الذي جمع بين الاثنين، بدت مراهنة الروائي جلية على ما عرف عن "الأمير" من تعايش وتسامح بوصفه شخصية لها وزنها التاريخي في الذاكرة الجمعية العربية والإسلامية بل والعالمية, لتُقدَّم هذه الشخصية انطلاقا من تطويع مواصفاتها الواقعية, ومزجها بالمتخيل السردي كأنموذج إسلامي يُقتدى لتجسير العلاقات مع الآخر النصراني, وتعزيز التعايش السلمي معه, لنعايش في نص **الأعرج** صورة "الأمير" كشخصية تنبض بروح التسامح وقبول الآخر لتجعل هذا الآخر -ممثلا في القس ديبوش بشكل خاص- في علاقة إعجاب ثم انسجام وتوافق معها, ليتعايش الطرفان في محبة وصفاءٍ, دون أن يشكِّل الاختلاف العقدي أو الثقافي بينهما بؤرة صراع أو تنافر "كان مونسيور مندهشًا من سماحة الأمير الذي لا شيء كان يجعله يختلف عن كبار

---

[1] - سليمة لوكام: **متون وهوامش(قراءات في روايات)**, دار سحر للنشر , تونس,2012, ص76.

[2] - الرواية, ص 50.

[3] - الرواية, ص 415.

[4] - الرواية, ص 497.

النّاس الطّيبين الذين قضوا العمر في عزلة الرّهبان بحثًا عن طريق يقرِّبهم أكثر إلى الله"[1].

وقد ظهر الإنفتاح الفكري الثقافي والديني للأمير في نص **الأعرج** ليقدم باعتباره إحدى أهم الرهانات التي يعوّل عليها في تعبيد سبل الحوار البنّاء الذي يقوم على أسس معرفية, لا على تصورات وأحكام مسبقة , وهذا ما أكدت عليه الرواية بوصفه واحدا من أبرز مؤثثات شخصية "الأمير" ؛إذ لم تمنعه هويته الإسلامية, ولا خصوصيته الثقافية, ولا فكره الإسلامي العميق من الإنفتاح على ثقافة الآخر بفكره وفلسفته، وهو إنفتاح جعله في علاقة حوار لا صراع, ولقاء لا تنافر مع الآخر الذي لا يشاركه ذات الثقافة والمعتقد.

_ "لا شيء سوى أنّي كتبت كثيرًا وقرأت كثيرًا، وقد ساعدني بواسوني في الاطِّلاع على ثقافتكم وعلومكم وأصبحت قريبًا منكم"[2].

ولما كانت معرفة الذات ومعها معرفة الآخر تشكل خطوة أولى لتقليص المسافة بين الطرفين, فإن "الأمير" ورغم تكوينه الثقافي الإسلامي بدا بعيدا عن التعصب, مؤمنا بالتعددية الثقافية, لنجده وفي إطار علاقة المثاقفة التي جمعته بيواسوني ينفتح بل ويعجب برموز وأعلام الحضارة الغربية من علماء وفلاسفة وحتى أكثرهم إيغالاً في المادِّية "كنت أعرف قليلاً من الفلسفة اليونانية سقراط، أفلاطون وخصوصًا أرسطو الذي حفظه من التّلف أحدُ أكبر مفكرينا: إبن رشد، عندما كان ظلام اللاّتسامح ينخر أوروبا من الدّاخل، ولكن إكتشافي لديكارت قَرَّبني من هذه الأرض، روسو حَبَّبَ إلَيَّ المجتمع، وهو على حقٍّ فيما يتعلق بالحرية، حزنت لغاليليو، كان يفترض أن يبقى على رأيه ولا يتراجع أمام القضاء، وهو سيد الحق"[3].

---

[1] - الرواية, ص 49.

[2] - الرواية, ص 556.

[3] - الرواية, ص 557.

وباعتبار التعايش الديني وما يجلبه من سلام للإنسانية يمثّل بيت القصيد, بل لعله غاية الغايات من حوار الأديان في نص **الأعرج**, فإننا وجدنا هذا الأخير وفي إطار تركيزه على هذه القيمة يتخذ من بطله شخصية دينية إسلامية جسرا لتمرير رسالته للقارئ, ومن ثم تكريس قيمة التعايش وقبول الاختلاف لديه؛ ولأجل هذا, نجده يعزف على وتر رابطة المحبة بين الأمير المثقف ومحتويات مكتبته التي تعكس ولاشك جانبا من ملامح فلسفة التعايش لديه, ولما يفترض أن تكون عليه علاقة الأنا بالآخر ليحاول عبره إعادة صياغة الرؤى وبناء القناعات تجاه الأنا والآخر؛ فقد حوت مكتبة "الأمير" في تكدامت كتاب اليهودية (التوراة) والنصرانية (الإنجيل) والإسلام(القرآن)، ولا يخفى أن وجود هذه الكتب جنبًا إلى جنب في مكتبة "الأمير" فيه ما فيه من إيحاء رمزي بتعايشها في سلام في فكر "الأمير" بل وفي رؤيته للعالم.

ويستمرُّ الإيحاء الرمزي ليعبِّر عن التنديد بالأحقاد كمؤثر يُهدِّد التعايش بين أتباع الديانات(مرموز لها بالكتب السماوية) ليخلف بينها صراعات تبدِّدَ قيم المحَبَّة والسلام، ولعل كلّ هذا، هو ما يوحي به مقتطف حواري مُرَكَّز بين "ديبوش" و"الأمير" يُظهر فيه هذا الأخير كمده ولوعته على اِحتراق كتبه أكثر من لوعته على هلاك أحبابه:

- حتى مكتبتي في تكدامت لم أنقذ منها إلاّ ما اِستطعت إخراجه.
- الكتب أحرقت؟

_ أحرق القرآن والتوراة والإنجيل في تاكدامت، النّار كالحقد، عمياء، أحرق اِبن خلدون، واِبن عربي وكتاب عن نابليون ترجمه لي اِبن التّهامي وغيرها من المخطوطات النّفسية، يحدث معي أن أبكي على كتاب أكثر من بُكائي على أعزّائي الذين أكلتهم الحرب[1]

وإذ يشكّل "المختلف"عامل تنافر وصراع وسوء فهم في كثير من الأحيان رغم كونه سنة كونية وناموسا ربانيا, فإنّ المشترك الدّيني يظهر هنا باِعتباره رهانا يعوَّل عليه في تجسير العلاقات بين أتباع الديانات, وضمان الحدِّ الأدنى من التعايش فيما بينهم، ولعل هذا

[1] - الرواية, ص 330.

ما جاءت علاقة "ديبوش" بالأمير لتؤكده, وهي علاقة وإن لم تخل تماما من تجاذبات, ومن مثاقفة بدت وكأنها أحادية الجانب مثلها الآخر(الأقوى) غالبا, فإنها ركّزت في عمومها على الجوهر والمشترك الديني أكثر من غيره، وهذا ما عبّر عنه مقتطف من الحوار الذي أبدى فيه "الأمير" رغبته في اِكتشاف المشترك الديني بين كتاب المسيحية وكتاب الإسلام، عبر قوله:

"كم أشتهي أن أحدِّثك عن كلِّ ما يجمعنا، بدأت أقرأ كتابكم الإنجيل، وفي فترة إقامتك بجانبي أتمنى أن تسمح لي بمساءلتك عن بعض القضايا الغامِضة، لم تتح لي الحروب والتنقلات المستمِرَّة إلا قراءة شذرات صغيرة هنا وهناك، ولكني هذه المرَّة مصمّم على قراءته كاملاً، وفهمِهِ إن أمكن، سادتنا القدماء فعلوا مثل هذا الأمر بدون أن يختل إيمانهم"[1].

وفي الوقت الذي يبدي فيه "ديبوش" اِستعداده, بل تحمّسه الكبير لتلبية رغبة "الأمير" في معرفة المسيحية عبر كتابها(الإنجيل)"أنا مستعد من كلِّ قلبي لأسئلتك"[2]، فإنّ "الأمير" يبادر إلى الكشف عن طيب مقصده ونبل غايته من هذا الطّلب وطرح أسئلة حوله؛فليست غايته التّشكيك ولا تتبع الثغرات أو الزّلات، بل وجدناه يؤكد لمحاوره بأنّ "النّية الطّيبة هي سيِّدة السّؤال والمقصد"[3].

لعلّ هذا الأسلوب الرّزين في الكلام، وهذا اللطف والتّفهم في اِنتقاء العبارات هو ما أضفى على الحوار نوعا من السُّمُوِّ المميز الذي انعكس على نفسية ومشاعر محاوره "ديبوش"ليبادله ذات اللّطف والتفهم عبر قوله:

- لك كلّ المحبّة التي تقرب أحدنا من الآخر، وحتى ولو اِختلفنا لتستقِرَّ روحانا داخل الحقيقة الإلهية الكبيرة نفسها"[4].

---

[1] - الرواية, ص 49.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها.

يأتي هذا المقتطف الحواري ليضع القارئ أمام أمثولة للحوار الديني البنَّاء الذي "لا ينزع إلى إبراز مظاهر الاختلاف والتناقض الحادّة بين رجلي دين يستند كلّ منهما إلى تراث روحي وثقافي تحكمه علاقات الصّدام الدموي منذ الحروب الصليبية, والتي تجعل الهوية مفارقة للغيرية مفارقة عقدية دموية, حين يدفع هذا الجدل نحو التسامح بدل الاحتراب, والتلاقي والتماثل في تبني أطروحات إنسانية من أجل تحقيق المصالحة, ولو على مستوى المتخيل الروائي بين أعداء الأمس التاريخيين, وكأنه يتخذ من شخصية الأمير المتخيلة مرجعا لتأويل ممكن وإعادة تحيين لواقع لم يعد قائما , وهو واقع يدرك واسيني الأعرج أنه صعب لكنه قد لا يكون متعذرا"[1], فالأمير بوصفه رجل دين مسلم بدا شديد الإيمان بثقافة التعايش في ظل الاختلاف, و"ديبوش" بوصفه رجل دين نصراني يُقِرُّ بأن هذا الإختلاف يعلوه مشترك أكبر يجمع ولا يُفَرِّق وهو ما يُطلق عليه "الحقيقة الإلهية الكبيرة نفسها".

ومع بهاء صورة الحوار الديني الإسلامي – النصراني هنا, وجمال تخريجه ولطف معانيه، فإننا وجدناه ورغم ما بدا عليه من لمسات اجتهاد لإضفاء التوافق والانسجام بين طرفيه(مسلم/نصراني), فإنه لم يخل تماما من نزعة الاستقطاب والاستتباع التي قلما يستطيع المركز أو الطرف الأقوى التّجرد تماما منها ؛ إذ "يلاحظ أنّ فكرة التنصير لدى "الراهب ديبوش" شكّلت أحد هواجسه المتكرّرة، مما يوحي للمتلقي بمدى أهمية نزع هوّية الأمير الإسلامية في وجدان الآخر"[2] وقد تأكدت سيطرة هذه الفكرة في مرات عديدة منها المقتطف الذي يبين شعور "ديبوش" بعد إبداء "الأمير" رغبته في معرفة المسيحية وإمكانية اعتناقها في حال الاقتناع ؛" فقد شعر كأن شيئًا كان يعتمل في داخله، منذ أن فاوضه في السّجناء تأكدّ له أنّ هذا الرجل لو اِمتلكته الكنيسة في صفّها لتحوّل إلى قوة كبيرة لمواجهة

---

[1] - الطاهر روابنية: **جدل التاريخي والمرجعي في رواية الامير لواسيني الاعرج**
http://www.crasc.dz/ouvrages/index.php/ar/60-le-roman-alg%C3%A9rien-de-1990-%C3%A0-nos-jours-faits-et-t%C3%A9moignages-dans-les-%C3%A9criture-fictionnelles/734-(2017/12/17)

[2] - ماجدة حمود: المرجع السابق, ص233.

كل الخيبات والانتكاسات"[1], ومنها المقتطف الذي يترجم ما تهجس به نفس "ديبوش" تجاه "الأمير" "في تلك اللحظة رأى مونسنيور ديبوش الأمير وهو يركب بصحبته القطار المتجه إلى روما ليتلقى التّعميد من يدي البابا الأكبر"[2]

إنَّ التواتر الجلي والإلحاح السافر في سرٍّ وعلن, ووعي ولا وعي ديبوش في ضمِّ "الأمير" إلى معتقده من شأنه أن يثير حفيظة القارئ الذي يشارك "الأمير" ذات الهوية, وأن يستفِزَّ مشاعره الرّوحية بما قد يفضي في النهاية إلى خلخلة الطّرح النبيل الذي يُفترض أنّ النص الروائي يرسخه ويدعو له، وهو تعايش الأديان لإحلال السلام بين أتباعها؛ فقد بدا القس "ديبوش" وفي كل مرة وكأنه يصر على وفائه لرغبته الجامحة لتنصير "الأمير" لما رأى فيه من صفات إيجابية من شأنها أن تكون مكسبًا قويًّا لدعم معتقده وزيادة عدد أنصاره ومريديه:

"أتعرف يا جون، كلما تأمّلت هذا الرجل، إزددت محبَّة له ولأخلاقه, الأنانيّة أحيانا مؤذية، في البداية تمنيته مسيحيا، نزهو به كأخ ونلقنه تعاليمنا ليذهب بها عند ذويه ويشيعها...ولكن مع الزّمن تأكدت أن هذا الرجل الذي يشبهنا في كلِّ شيء، لا يُمكِنُ أن يكون إلاَّ هو رجُلٌ مُحِبٌّ لكلِ شيء يقرب الإنسان من المحبّة ومن الله"[3].

قد يقول قائل هنا إنّ من حقّ الطّرف النّصراني في الحوار(ديبوش) أن يبشّر بدينه, فهو أمر طبيعي طالما أنّ ذلك يكون بوسائل موضوعية ومشروعة يكون منطلقها توضيح رؤية هذا المعتقد وإضاءة مغاليقه بما قد يترتب عليه في النّهاية الإقتناع والتقبل أو العكس, غير أن المفارقة تتمثل في كون سياق الرواية يوحي ب "درس في حوار الحضارات, ومحاورة كبيرة بين المسيحية والإسلام"[4] لغاية يفترض أن تكون هي التعايش

[1] - الرواية, ص 51.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - الرواية, ص 248.

[4] - الرواية, الغلاف الأخير.

في ظل الاختلاف,وترسيخ قيم التسامح عبر البحث عن المشترك الإنساني في الأديان," فهناك فارق دقيق وصارم بين التّبشير والدعوة من جهة والحوار من جهة ثانية"[1].

لعل لجوء الروائي لإدارة العلاقة الدينية بين المتحاوريْن (الأمير/ديبوش) على هذه الشاكلة, كان محكوما بسياق العلاقات بين الأنا والآخر على أرض الواقع, وتحديدا في زمن كتابة الرواية ؛أي الألفية الثالثة وهي ألفية شهدت ولاشك بروز مفهوم "الإسلاموفوبيا" في الغرب الذي بدت إدانته للإسلام والمسلمين شديدة الحدّة, لاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر, وبربط السياق التخييلي بهذا السياق المرجعي, فسنجد وكأن **واسني الأعرج** أراد أن يصل بقارئه إلى رؤية وإن كانت تبريرية اعتذارية للآخر في معظمها, إلا أنها بدت وكأنها تستهدف تقويم الفهم الصّدامي الخاطئ للإسلام في قناعة الأنا (العربي/المسلم) من جهة, وتصحيح الصّورة المشوهة عنه(الإسلام) لدى الآخر الغربي من جهة ثانية , وكل هذا عبر عرضه لأنموذج الإسلام وموقف الآخر منه كما يمثله بطل الرواية(الأمير) بالمواصفات التي أظهره بها الروائي في متخيله السردي, وهو ما يمكن أن يكون الروائي قد رآه يصب في مصلحة قيمة التعايش بين الأنا (المسلم) والآخر (النصراني), وذلك عبر اِستهدافه لتصدير قيمة التعايش لقرائه واقعيا من الجهتين(أنا/آخر)، لذلك وجدناه يراوح بين كسب قارئه من الأنا (المسلم) حينا وقارئه من الآخر(النصراني) حينا آخر، أما كيف ذلك؟

فهو من خلال المقتطفات التي أبدى فيها رغبة "ديبوش" في تنصير "الأمير" قوية, كان قد وضع قارئه من الأنا/المسلم أمام مشهد قد يثير حفيظته الدينية, ويحرّك غيرته الهوِّيانية الإسلامية, غير أن "الأمير" قام بالتجربة الروحية استجابة لديبوش ولكنه اِقتنع بسلامة عقيدته الإسلامية العميقة ,وهو ما جعل "ديبوش" يعدل عن "أنانية المؤذية" ويقرُّ بأنّ "هذا الرجل لا يمكنه أن يكون إلاَّ هو" ليفضي المشهد في الأخير إلى نتيجة من شأنها أن تخلف انطباعا إيجابيًا لدى القارئ العربي(المسلم) من ناحية كون الروائي لم يخدش مشاعره

[1] - السعيد بنكراد: المرجع السابق, ص79.

الهوِّياتية (والدينية تحديدا), وأيضًا من ناحية ما أبداهُ الآخر(ديبوش) في النهاية من قيم اِحترام الخصوصية والتعايش بحب معها ليصدّرها(ضمنيًا) كقيمة لقارئه (المسلم).

وإذا كان هذا التكتيك السّردي هو ما تمَّ بناؤُهُ على عبارة "ديبوش" السالفة الذِّكر "هذا الرجل لا يمكنه أن يكون إلاَّ هو", فإنَّ العبارة ذاتها قد جاءت في النّهاية لتختزل رؤى وأفكارً تتماشى وتوجّهات القارئ الغربي(خاصة الذي تحكمه صورة مشوّهة عن الإسلام)، فكأننا بالروائي أراد أن يوصل إلى فهم الآخر وقناعته بأن الإسلام (كما يمثله الأمير هنا) ليس إسلاما مختلفًا في جوهره عن المعتقد الغربي (النّصرانية)، وهو بهذا ليس محلَّ صدام معه "هذا الرجل الذي يشبهنا في كل شيء".

كما أن الإسلام كما يمثله "الأمير" بأخلاقه وانفتاحه وسماحته هو إسلام محبَّة لا ضغينة, وإسلام اِحتواء لا تفرقه "رجل مُحِبّ لكلِّ شيء يقرِّب الإنسان من المحبَّة ومن الله", كما أن الإسلام كما يمثله الأمير هو إسلام-وعلى غرار النصرانية- ذو بعد إنساني غايته الكبرى "مصلحة الإنسان" و"الدعوة إلى الله"، "...كليهما يخدم الناس والله بطريقته...ورُبَّمَا بنفس الحماس والعزيمة".

لعل البعد الإنساني للأديان هو ما أراد الرِّوائي في النهاية الوصول إليه وترسيخه، ومن ثمَّ المراهنة على دوره في بذر بذور التعايش في قناعة المتلقي ووعيه, والعمل من ثمَّ على إحلال السلام في العالم، وذلك عبر الوصول بأتباع الأديان إلى تجاوز الفروقات الثانوية, وتركيزهم على المشترك الإنساني في الأديان, وهو مشترك من شأنه أن يدرأ الصراع والتناحر ويحلَّ الأمن والسلام , ولعل هذا ما جاء ليوحي به وربّما ليؤكده المشهد الأخير من حديث "ديبوش" عن رغبته في تنصير "الأمير" ثم العدول عنها، وهو مشهد جاء في النهاية ليلَخِّص العلاقة الدينية بين الاِثنين (ديبوش/الأمير، النصرانية/الإسلام) كما أرادها الرّوائي وليحدّد بعدها المستهدف وغايتها المنشودة:

-"كنت أريده مسيحيًا يخدم رسالة المسيح العالية، وكنتُ مستعدًا أن أرحل بصحبته إلى البابا لتعميده ليصير واحدًا منَّا...ولكنّه كان أقوى من أن يكون رجل دين واحد، فقد كان مسلما في قلب كلِّ المعارك الكبرى لمصلحة الإنسان"[1].

وهنا جاء المشهد الأخير لرغبة التنصير والعدول عنها كنتيجة هي صادرة في النهاية عن كون الإسلام كما يمثله "الأمير" هنا هو إسلام منفتح على اِحتواء كلّ الأديان "كان أقوى من أن يكون رَجُلَ دينٍ واحدٍ"، ولأجل هذا فليس الإسلام الحقيقي محلَّ صراع ولا صدام, لأنه بانفتاحه هذا لا يتعارض و"مصلحة الإنسان" بمعناها الواسع "فقد كان مسلما في قلب كلِّ المعارك الكبرى لمصلحة الإنسان".

لعل هذا الأمر هو ما قد يخلّف انطباعا بكون الروائي, وفي إطار سَوْقه للبعد الإنساني للأديان وللإسلام تحديدًا (ممثلاً في الأمير) باعتباره رهانا يُعوّل عليه في الدّعاية لطرحه العام(تعايش الأديان), أراد أن يرشد قارئه من الأنا/المسلم إلى الصورة الحقيقية للإسلام الذي هو في جوهره إسلام متعايش, وهو الإسلام كما صوّره الرِّوائي للأمير في نصِّه التخييلي؛أي الإسلام المحب للإنسان ولكل شيء ,والمنفتح على الآخر، كما قد يكون الروائي رأى أنّ صورة الإسلام هذه (كما يمثلها الأمير) من شأنها إحداث تغيير في الصورة المغلوطة المشوّهة التي كوّنها الغربي عن الإسلام ,لا سيما وأنّ هذه الأحكام كان قد أسمعنا إياها الروائي بصوت الآخر (رجل دين نصراني) وذلك حتى تكون قريبة أكثر من تقبل وقناعة الآخر الغربي، ولتخلِّف بذلك أثرًا إيجابيًا واِنطباعًا حسنا لديه عن الإسلام, بما من شأنه في النِّهاية أن يغذّي روح التعايش بين الأنا والآخر, وأن يعمل على إحلال السلام العالمي بين أتباع الديانتين .

[1] - الرواية, ص 615.

2- التطرُّف الديني والإقصاء الفكري:

"اليقين بإمتلاك الحقيقة يعمي صاحبه ويقوده إلى الهلاك..."

"الرواية"

باتت ظاهرة التطرّف الديني تمثِّل كابوسًا مخيفًا وداءً عضالاً يفتك بجسد عالمنا المعاصر مُخَلِّفًا يومًا بعد يوم تشرذما عالميا, وتصدّعًا حضاريا مستمرًا ومتصاعدًا, ومشكلاً أزمة وُجودية وسياسية حادّة في صلتها بالمؤثر الثيولوجي الذي بات يُتَّخذ شماعة لاستباحة فكر الإنسان قبل دمه، وغطاءً لقمع الرأي المخالف, وذريعة لطمسِ حرية الفكر والاختيار, ليضرب بذلك مبدأ التعددية والتعايش وقيم السلام في مقتل, وإذ باتت هذه الظاهرة تُمَثِّل "قضية القضايا" في الألفية الثالثة فإنها جاءت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر بشكل خاص, لتأخذ لها مساراً شديد الضراوة والعنف عبّرت عنه الصدامات الدّموية بين أتباع الديانات وحتى الصراعات الطائفية بين أتباع الدين الواحِد.

وقد بدا اِنعكاس هذه القضية جليًا في "رواية الأمير"عمومًا, وفي الحوار الديني بين الأمير/الإسلام وديبوش/النصرانية خصوصًا؛ فقد جاءت أحد المشاهد التي يؤدي فيها "الأمير" صلاته في قصر أمبواز منفذًا لحوار مدجَّج بالأيديولوجيا الدّينية بينه وبين "مونسيور ديبوش"، إذ أبدى "الأمير" اِرتياحه لتمكنه من ممارسة الصلاة كإحدى شعائر دينه (الإسلام) في ديار تدين بغيره (النصرانية), يقول لمحاوره:

- مونسيور، جيد أنهم يتركوننا نُصلي على الأقلّ، وإلاّ لتحوَّل هذا القصر إلى محشرة"[1].

وهنا يأتي تعقيب **ديبوش** على ما قاله محاوره ليعبّر بشكل غير مباشر على كون اِحترام الاِنتماء العقدي للآخر هو إحدى القيم الإنسانية التي من شأنها أن تكسب الإنسان اِستحقاقا لهذا اللقب "إنسان":

[1] - الرواية, ص 145.

_ لا أعتقد أننا وصلنا إلى هذا الحدِّ أيها السلطان الكريم وإلاّ فلن نتحدَّث عن كائن اِسمه إنسان، الإنسانية يا سيدي عبد القادر اِستحقاق وليست إرثًا سهلاً"[1].

يعقّب "الأمير" موافقا على كلام "ديبوش" عن الإنسانية, ومعبِّرًا عن توافق دينه (الإسلام) مع ذات الرؤية والطرح, لينفتح الحوار بين الاثنين على مشهد ديني سمح يعلي قيمة الإنسانية, ويؤكِّدها كغاية لم تأت الأديان إلاَّ لترسيخها لتكون بذلك اِستحقاقًا أخلاقيا لا مجانيًا:

_ معك حق، الاستحقاق يحتاج إلى مجهودات دائمة للوصول إلى تحقيقه, ديننا يقول ذلك كذلك، يقضي الإنسان العمر كله بحثا عن تأكيد إنسانيته"[2].

إذا كان هذا المقتطف الحواري يأتي أمثولة رساليّة لما ينبغي أن تكتنزه العلاقات بين البشر من بعد إنساني تُحترم معه الخصوصيات, وتُحفظ معه القناعات والاختيارات، فإنه جاء ليكون مهادً ومدخلاً لواقع معاكس اِستحالت معه القيم الدينية إلى شمّاعات تعلق عليها صراعات وأحقاد اِنتُهكت فيها حرمات الإنسانية, وسيطر فيها الظلم, وقمعت فيها الحريات بدعوى اِمتلاك الحقيقة المطلقة!

ففي الوقت الذي أراد فيه "القس ديبوش" تخفيف "وهن العزلة والخيبات المؤلمة" على "الأمير" في قصر أمبواز عبر قوله:

_ أيها السلطان، أنت محظوظ كثيرًا في هذا القصر، ترتاح قرب أكبر فنان أنجبته البشرية: ليوناردوفانشي، رُبَّمَا هوَّن هذا قليلاً من حزنك"[3].

يأتي تعقيب "الأمير"على كلام محاوره لينبش جراحا دامية في نفسه, وهي جراح خلَّفتها تجربته القاسية مع ذويه ومع الآخرين على حد سواء, لتنفتح على هموم تاريخية وأخرى إنسانية ووجودية؛ فالأمير الذي يتواجد في وضعية شبه سجين في قصر أمبواز بالرغم من توقيع معاهدة الاِستسلام لا يُمكنه بحال من الأحوال أن يكون منشرح النَّفس أو أن

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 415.

[3] - الرواية, ص 146.

ينظر بعين التفاؤل لذاته أو للعالم المحيط به؛ فهو يعيش تحت وطأة شعور الظلم الذي تحجب عنه مرارته رؤية كلِّ شيء جميل أو إيجابي, لتجعله أسير هموم ومخاوف ومشاعر سلبية نحو ذاته ونحو الآخر، ليؤكّد لديبوش أن "الظّلم يبعد عنَّا رؤية الأشياء الجميلة ويقرِّبُنا من الخوف والظلام والسَّواد"[1]، ولهذا السبب لم يكن متاحا للأمير أن يرى من شرفات قصر أمبواز الذي يقبع فيه أسيرًا جمال لوحة "دافنشي", وإنّما يرى فقط ما يمثّل اِنعكاسًا لنفسيته المهترئة المكلومة بمشاعر الظلم والمخاوف التي تبدت له عبر"الشرفات التي علَّق عليها أتباع البارون كاستلنو البروتستانت الذي سلم نفسه للكاثوليك وللملك ولكنّه لم يسلم هو بدوره من قطع رأسه"[2] ولذلك أكَّدَ "الأمير" لمحاوره قائلاً بأن: "الوضع مختلف يامونسيور"[3]، لتكشف هذه العبارة الأخيرة عن رؤية أنطولوجية وسيكولوجية عميقة, ومقارنة بين مفهومي الإقصاء والاحتواء, والمصير الذي يفضي إليه كل واحد من المُعطيين؛ فإذا كان "دافنشي" قد خرج إلى الحضارة الإنسانية بتحفة فنية خلدها تاريخ الحضارات, فلأنّه لم يكن في وضعية مماثلة لحال الأمير "فهو على الأقل جاء بخياره بدعوة من الملك"[4].

وإذا كان "دافنشي" قد أتحف الفن الإنساني بلوحته, فلأنّ هذه الأخيرة كانت عصارة فكر حُرٍّ منطلق لا تُكبِّله قيود ولا تشله أغلال لتحُدَّ من اِنطلاقه أو تقلص من عطائه ؛ "فهو جاء ليواصل رسومه واِكتشافه على راحته وردَّ الخير للذين منحوه له بأن سلمهم لوحته الكبيرة؛ موناليزا"[5].

ولذلك فإنّ ما أراد أن يقنع به "الأمير" محاورهُ (ديبوش) هو كون الأشياء الجميلة, والعطاءات الجليلة التي يُخلِّدُها التّاريخ لتكون شاهدة على رُقِيِ الحضارة الإنسانية لا

---

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 146.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها.

[5] - الرواية, الصفحة نفسها.

يُمكنها بحال من الأحوال أن تُنتج في مَناخ من القلق والخوف والحذر المَرَضيِّ, وإنّما تكون ثمرة من ثمار العدل والحرية والفكر المتحرّر.

من هذا المنطلق, يتواشج الحوار ويتناسل ليأخذ له مساراً أكثر عمقًا عبر انفتاحه على العـــــــــلاقـــــة بين الإنسان والدين والحرية, وعبر التهويم في عوالم تاريخية وحضارية لتفكيك علائق هذه المعادلة الثلاثية التي يشكل فيها "الدين" رقما صعبا!

لذلك نجد "الأمير" يشرح لمحاوره كيف يمكن أن يكون للأديان "أوجه أخرى مظلمة جدًّا"[1]،وكيف أن"اليقين بِامتلاك الحقيقة يعمي صاحبه ويقوده نحو الهلاك"[2]، ولأجل هذا نجده يقلّب في ذاكرته صفحات كئيبة"هي من القساوة بحيث يصعب تحمّلها"[3] فيستحضر أحداثًا ويستدعي وقائع شكلت فيها الدّوغمائيات الدينية المتطرفة كابوسًا يتربَّص بكل من يغايرها الرؤية في الفكر والفلسفة والعلم, بدعوى مروقه وتمرّده على الحقيقة المطلقة التي يدَّعي وحده اِمتلاكها؛ ذلك أن "التّطرف فعل وجودي مؤسس على الغلوِّ والاِعتداد بالذات وادّعاء اِمتلاك الحقيقة(الدينية وغير الدينية) على جهة الإطلاق, وإقصاء المُخالِفِ والتّمكين للأنا بديلاً من الآخر"[(4)]، وهذا الفهم المحدود المتحيِّز للأنا على حساب الآخر - أيا كان هذا الآخر(داخلي أو خارجي)- هو ما لم يسلم منه غرب ولا شرق, لذلك يستحضر "الأمير" كليشيهات من التطرّف في تاريخ الأنا/الشرق والآخر/الغرب على حد سواء، فيصوِّر لنا مشاهد من التاريخ الإسلامي شكلت فيها نزعات التطرّف بعبعا متربِّصًا حين حجبت الرأي, وحاربت العقل, وطغت بظلم وعدوان على العلماء والحريات الفكرية باسم الدين، ليفضي الصِّراع المرير بين العلماء والفلاسفة من جهة, والفهم الخاطئ للدين من جهة أخرى إلى قصص محزنة اِنتهت كلها بالتعذيب والإعدام والتنكيل ؛"فكبار علمائنا

---

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 147.

[3] - الرواية, ص 146.

[4] -نبيل علي صالح: **التطرف الديني في العالم العربي- نصوص معاصرة** http://nosos.net- (2017/11/28)

أحرقوا، وابن المقفع شوي حيًّا، الحلاّج مُزِّقَ قطعة قطعة، ابن رشد كاد أن يُحرق مع كتبه لولا ضربات الحظِّ، ابن عربي اتهمه الجهلة بالمروق وغيرهم"[1].

ولعل سَوق الروائي لهذا الجانب المظلم من الاصطراع بين التطرف وحرية الفكر يأتي ضمن مقاربته لأسباب وحيثيات المأزق الحضاري للعالم العربي والإسلامي, ويومئ عبر استحضاره هذه التجارب التاريخية إلى القول إنّ محاولات تكفير هؤلاء العلماء الأعلام, وتشويه صورهم بهذه الأساليب العنيفة تهدف في حقيقتها إلى تكريس الجهل والتخلُّف, وتأخير ميلاد الإبداع في المجتمعات العربية والإسلامية؛ ذلك أن "المتطرف يحصر الصّواب في الطَّرف الذي اختاره وحده دون غيره وبالتالي يُهمل الباقي ويُقصيه، فإنه بذلك يمارس عدوانا على الأشياء وتعسُّفًا في الأحكام معتبرًا ذلك صوابًا ومعرفة"[(2)], لذلك فالتطرّف كان وما زال من أبشع الأسلحة التي تستخدم ضدّ الفلاسفة والعلماء والمفكّرين, فتزرع بذلك بذور الظلم والخوف والشك في المجتمعات لتنمو أشجار الجهل والتخلف والظّلامية.

وإذا كان هذا هو حال جانب من التاريخ الإسلامي في معاناته مع التطرف الديني, وما خلفه من طمس للفكر وحجبٍ للعقل وتضييق على الحريات باسم الدِّين, فإنَّ "الأمير" وفي إطار تقريب رؤيته نجده يذهب بالمثل إلى سرد أحداث عنيفة من التاريخ الغربي أبيدت فيها الأرواح, وقطّعت فيها الرؤوس, ونكلت فيها الجثث باسم الدِّين لنجده يستحضر عبر قراءته لمذكرات الماريشال "**فيايفيل**"[3] قصص الحروب التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى والتي كان الدَّافع الرئيس وراءها هو الدين؛ فكان قادتها ومحرّكوها يرون أنها تطبيق لإرادة الرَّب، فقد بلغت الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا زهاء أربعين عامًا متتالية "فالدّم كان يملأ شوارع المدينة, الزَّبانية المكلفون بقطع الرؤوس والشنق الذين أتوا بهم من كلِّ مكان لأداء هذه المهمّة لم يكونوا كافين، بدون محاكمة كان

---

[1] - الرواية, ص 146.

[2] - محمد عابد الجابري: **المسألة الثقافية في الوطن العربي**, ص118.

[3] - الرواية, ص 197.

الرجال يرمون مكَتَّفي الأيدي حتى اِمتلأ نهر اللوار بالجثث التي بقيت هناك حتى تعفنت"[1].

وإذ يستند الروائي في تعزيز طرحه الداعي إلى نبذ الإقصاء والتطرف إلى "الأمير" باعتباره شخصية تاريخية مثَّل تدينها المعتدل المتسامح مثالا للتعايش وقبول الآخر بل والدفاع عن حريته الدينية والفكرية , فإننا وجدنا انزياحا ملفتا بهذه الشخصية عن سياقها الديني والفكري, وهو انزياح عكسته عبارة"في كلِّ الأديان شيء من التطرّف يؤدِّي إلى هلاكها"[2] "فهل يُمكن لمن عاش رسالة الدّين السَّمحة في حربه وسِلمه أن يقول بتطرف الأديان؟ هل يُمكن أن يخلط بين الدّين السَّمح والمتدين الذي قد يكون متطرفًا أو معتدلاً؟"[(3)]؛ لذلك فمن الغرابة أن يغيب عن وعي ""الأمير المتشبع بالثقافة الدينية أنَّ "كمال النظرية لا يُقاس بنسخة من نسخها/.../فالثابت في تاريخ البشرية ألاَّ وجود لدين دعا في مبادئه الصّريحة أو الضّمنية إلى الشَّرِّ أو نادى بازدراء الإنسان أو حطّ من قيمته"[(4)].

لعلّ السّياق المرجعي للرواية (الألفية الثالثة) قد فرض تواجده في وعي الروائي وفي إدارته لأصوات شخوصه، فبدا جليا أنَّ تبعات أحداث الحادي عشر من سبتمبر, وما خلفته من صراعات عنيفة بين أتباع الفهم الخاطئ للديانات تلقي بظلالها على النّص، لذلك وجدناه يتراوح بين زمنين؛ زمن الأمير وزمن كتابة الرواية، ليعبِّر عن إدانته للتوجهات الإقصائية التي ترى الحقيقة بعين واحدة، فوجدنا " الأمير" يخبر "ديبوش" بأنه لم يكن يُحارب الغزاة فحسب "ولكن كنت أقاتل حالة العمى التي كانت تصيب بعض خلفائي فيظنّون أنهم ملاّك الحقيقة فيُكفِّرون ويقتلون من يشتهون، صحيح أنّ الحروب هذه هي،

---

[1] - الرواية, ص 147.

[2] - الرواية, الصفحة نفسها.

[3] - ماجدة حمود: المرجع السابق,ص226.

[4] - السعيد بنكراد: المرجع السابق,ص72.

لكن يُمكننا أن نَحُدَّ من جرائمها وإنزلاقاتها حتى عندما تكون هذه الأخيرة عادلة في عُمقها، أو على الأقل لها ما يبرِّرها"[1].

وما يمكن أن نخلص إليه في هذا السياق (التطرّف الديني والإقصاء الفكري), هو أن اختيار الروائي لمواجهة هذه القضية الشائكة من زاوية تاريخية قد يكون رغبة منه في "فهم السلوكيات الإنسانية ومعرفة الدّوافع النّفسية والعوامل التي أثرت في فاعلي التاريخ وصياغة الحقائق التاريخية في قالب قصصي"[(2)]، وكل هذا لأجل الخروج بطرح وصياغة رسالة يتكآن على الذاكرة التاريخية للماضي من أجل تقويم إنزلاقات الحاضر "فحبذا لو يتَّعظ الإنسان وهو يرى هذه الجروح ويُحسّ وقعها"[3].

3- التسامح وتجاوز الذاكرة الكولونيالية طريقًا لحوار الحضارات:

بإمكاننا القول إن التّسامح تيمة وقيمة إنسانية وحضارية قد شكلت نواة أساسية تتناسل منها وعبرها رؤية الرواية وطرحها العام؛ فقد وجدنا رغبة جامحة عند **واسني الأعرج** في تأسيس علاقة جديدة بين الأنا والآخر الفرنسي سعيا إلى تجاوز ميراث الكراهية الذي خلفه ماضي الصراع, وذلك عبر صياغة رؤية مغايرة في تعاملها مع الوعي التاريخي والذاكرة الجمعية تتبلور في معظمها عبر معطيين؛أولهما تجاوز الرؤية الماضوية للتاريخ كمحرّك ذاكراتي جمعي يولِّد في معظمه مشاعر سلبية تجاه الآخر, والنظر إليه دائما كعدو مستعمر(في الماضي) ,أو كعدو مرتقب(في الحاضر) ،وثانيهما الاشتغال بنقد الذات والتطلع إلى اللحاق بالمنجز الحضاري لهذا الآخر عوض الاشتغال بإجترار مآسي الأمس, و نبش المخزون التاريخي الذي بات يشكل صفحة من الماضي الذي لن يعود.

---

[1] - الرواية, ص 148.

[2] - فرانسواز ريفاز :**كتابة التاريخ بين فنّ السرد والعلوم الدقيقة. ترجمة باتسي جمال الدين** , مجلة فصول , العدد 67, 2005, ص190.

[3] - الرواية, ص 146.

من أجل صياغة هذه الرؤية تخييليا, يراهن الروائي على الثقل التاريخي لشخصية بطله (الأمير) كرمز للتسامح ليجعل من متن روايته عبر هذه الشخصية الرمز ساحة حوار حضاري, ومحطّة مراجعة حقيقية مع الذّات ومع الآخر, وهذا عملا على إذابة الضغائن والأحقاد والتحيزات, والتجرد من نزعات الأنانية والذاتية، لذلك وجدنا "الأمير" في تأسيسه للحوار يستلهم الإمكانات, وفي عرضه للحروب والصّراعات يستبعد الإفرازات السلبية الآيلة إليها, ليبدو لنا شخصية تتمثّل قيمة التسامح في أسمى صورها الحضارية ,لا تفرق فيها بين عدو أو صديق "فهو يعذر حتى الذين تسببوا في عذابه الكبير, مسلمين كانوا أم مسيحيّين. ويعزو كل ذلك إلى الظّروف القاسية التي تسلط فجأة على الأفراد والجماعات"[1],كما أنّ الأمير "لا يطلب الشيء الكبير من الدنيا ولا يشتكي أبدًا، ويجد الأعذار حتى لخصومه في الميدان, ولا يسمح لأحدٍ أن يمسّهم بسوء"[2].

ومن بين مشاهد كثيرة تعزز فيها الرواية هذه القيمة الإنسانية, يأتي المشهد الذي يعفو فيه "الأمير" عن "العقّون" كعدوٍّ أراد قتله, ليعزف على وتر التسامح ويدغدغ مشاعر العفو, فوجدناه بدل معاقبة "العقّون" أو قتله يعامله معاملة الضيف العزيز, وكأننا به (الأمير) أراد أن يبعث هذه الطاقة الإنسانية في نفوس جنوده وأتباعه في أوجٍّ وأحلك ظروف الحرب والصراع ليخاطبهم قائلاً: "أطلقوا سبيله، لو كان يريد قتلي لفعل منذ أكثر من ساعة حيث لم يكن إلاَّ هو وأنا، فهو واحد منَّا إذا شاء، وإذا شاء أن يعود لذويه أعطُوهُ حصانًا وساعدوه على تخطّي الحواجز المنصوبة"[3].

ولا يخفى أن هذا الموقف عندما يصدر من شخصية لها وزنها العسكري والتاريخي والديني كالأمير عبد القادر يكون كلامًا مرجعيًا, وموقفا "أنموذجا" جاء ليكرس وليعزّز قيم العفو والرحمة والتسامح داخليا على مستوى جنوده وأتباعه (الأنا), وليخلف اِنعكاسا واِنطباعًا إيجابيًا له أثره خارجيا على مستوى أعدائه (الآخر) كما على مستوى

[1] - الرواية, ص 47.

[2] - الرواية, ص 46.

[3] - الرواية, ص 430.

المتلقي(واقعيا), وهو موقف يدفع ولا شك خطوات التقدم نحو السلام إلى الأمام وعندها "يصبح من السهل التحدث عن عدُوِّكَ بإحترام وتسامُح" ,وهذا الكلام هو ما عززه حوار "مونسيور ديبوش" مع "جون موبي" عن شخصية "الأمير" المتطلّعة دوما إلى تجاوز الأحقاد, وحقن مشاعر الضغينة وروح الانتقام لتكون سماحته (الأمير) أمثولة أخلاقية يقرّ بها البعيد قبل القريب, والعدوّ قبل الصديق:

_ "تعرف يا عزيزي جون، الناس الكبار عندما يصلون إلى درجة عليا من نكران الذّات تنتفي تماما أنانيتهم، أرأيت كيف كان يحكي عن دوميشال؟

_ طبيعي لم تعد بينهما حرب، لقد إنتهى كل شيء.

_ لا يا جون الأحقاد تشتعل أكثر خاصة عندما تنتهي الحروب بمنتصر ومنهزم ومع ذلك يملك الأمير القدرة الكبيرة على تأمّلِ كلِّ شيء بتبَصُّرٍ وبعد نظر."[1]

لقد بدت نظرة "جون موبي" للوضع محدودة بإطار زماني تاريخي براغماتي محكوم بثنائية (منتصر/منهزم) , غير أنّ نظرة "ديبوش" بوصفه رجل دين جاءت مغايرة, لتأخذ لها بعدا فلسفيا عميقا متأمِّلا متبصرا للمواقف في بعدها الإنساني المطلق والمتعالي على التقسيمات والتصنيفات البشرية, ليرى في "الأمير" "إنسانا بإستحقاق", وليقرر لأجل هذا التّماهي معه والذّوبان في حُبِّه والعمل على المنافحة عنه للنهاية," فقد استمات في الدفاع عنه حتى جعل حياته كلها رهن إطلاق سراحه"[2]

وإذا كان الروائي قد نزع إلى التبئير على التسامح قيمة إنسانية وحضارية أثبتها الواقع التاريخي قبل المتخيل الروائي لشخصية الأمير, فلأنّه أراد أن ينسج بخيوطها قراءة حداثية مابعد كولونيالية للتاريخ الجزائري-والعربي- مع المستعمر, وهي قراءة تستند في عمومها إلى إحداث قطيعة مع الذاكرة التاريخية في جانبها السلبي المولِّد للصراع مع الآخر أولا, ثم الإشتغال بالتطلع إلى اللحاق بالمنجز الحضاري لهذا الآخر ثانيا، وقد حاول

[1] - الرواية, ص 104-105.

[2] - الرواية, ص 14-15.

الروائي تمرير هذه الرؤية المابعدكولونيالية لإعادة قراءة التاريخ عبر تكتيك سردي بوليفوني استند إلى عرض الرؤية الكلاسيكية الماضوية للتاريخ لأجل نقدها وتقديم بديل عنها, وهو بديل يمثل في النهاية رؤية الروائي وموقفه من الذاكرة التاريخية مع الآخر (كمستعمر)؛ فأمَّا الرؤية الأولى فهي التي ترى ضرورة تقفّي آثار الذاكرة التاريخية (الإستعمارية), وتتبع ما قد لحق بها من تشويه أو طمس أو تدنيس من قبل المؤسسة العسكرية وهو ما يترجمه في سياق روايتنا الإنتقاد الذي توجّه به "الأمير" لبواسوني بعد زيارته لباريس ورؤيته للوحة الإستيلاء على الزمالة في قصر فرساي:

_ لماذا لا تصوِّرون إلاّ الإنتصارات, وتنسون تصوير المواقع التي إنهزمت فيها قواتكم، كم يكون الأمر رائعًا عندما يكون مشفوعًا بالعقل, وتقدِّمون كلَّ شيء في توازُنِهِ، ليس هناك أمّة تنتصر دائما ولا قادة لا يُهزمون أبدًا"[1].

قد يمثل هذا الكلام وجهة النظر القائلة بأن "التاريخ الرسمي لكلا المؤسستين السلطويتين للأنا والآخر لا بُدَّ وأن يعاد النظر فيه وأن تعاد صياغته صياغة من شأنها أن تكشف عن حقائق ليس كما طلبها المنتصِر ولا كما كتبها المنهزم، ولكن أن نقرأ التاريخ في كلّيته"(2).

ولكن الرؤية التي ينقلها الروائي بصوت "بواسوني" ترى خلافا لهذا الأمر؛ فبالرغم من إعتراف هذا الأخير (بواسوني) بكون "المنتصر هو الذي يحدّد دائما شكل الأشياء" [3]فإنّه لا يرى من "جدوى" أو من نفع في محاسبة ومحاكمة التاريخ؛ ف"الآن" كما يقول "بواسوني" للأمير "كلّ شيء إنتهى ولن تصير هذه الصّور إلاّ جزءًا من التاريخ"[4] ليؤكد هذا متسائلاً: "من بقي من الذين صنعوا ذلك التاريخ القاسي؟ بيجو مات، ولي العهد الدوق دوما

---

[1] - الرواية, ص 583.

[2] عمر عبد الحفيظ: **كتاب الأمير لواسيني الأعرج أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ**, مجلة عمان, العدد140, شباط,2007 ص8.

[3] - الرواية, ص 583.

[4] - الرواية , الصفحة نفسها.

نُفي...ومن كان ماريشالا صار متقاعدا ومن كان متقاعدا لم يعد اليوم بيننا..."[1], كما أن عبارة "الآن" لم تأت على لسان "بواسوني" لتعبر عن انقضاء التاريخ القاسي بمن صنعوه فحسب, بل كذلك لتحدث وعيا بسيرورة الزمن التي لا ترتد إلى الخلف, ولا تتوقف عند زمن بعينه, بل تتسارع ولا تنتظر من يقف عند أطلال زمن مضى بأفراحه وأتراحه, لذلك نجد "بواسوني" يؤكّد على أن "الدّنيا تتغير والناس كذلك، الطرقات التي كانت تملأها الأحصنة، صارت اليوم تملأها السيارات والمركبات البخارية وغيرها، العالم يسير بسرعة إما أن نلحق به أو نتركه يطحنُنَا"[2]،وكل هذا الكلام جاء ولاشك ليؤكد عبر الرواية على ضرورة "عقلنة" المواقف والرّؤى وعدم خلط الأزمنة والسياقات بما يفضي إلى نقل حمّى زمن (الماضي) إلى آخر (الحاضر), وهو ما يؤدي إلى تشويش رؤية الحاضر وعرقلة مسيرته في النّهوض والتجديد والانطلاق نحو المستقبل.

ضمن هذه الرؤية التجاوزية ينتهي الحوار بتوافق وتفاهم وإقتناع من "الأمير" بكلام محاوره (بواسوني) الذي رأى فيه دعوة جلية للتّصالح والتّسامح وتجاوز الصّراع الذي يؤججه الالتفات لأحقاد الماضي، كما رأى فيه رؤية ناضجة حكيمة في قراءتها للماضي وتطلّعها للمستقبل:

_ بواسوني، تفاجئني دائما سماحتك وحكمتك.

_ مثلما تعلمت مني تعلمت من لطفك وسماحتك وصبرك الكبير[3]

لقد جاء الحوار بين الأمير/الأنا وبواسوني/الآخر بما يغلّفه من مثالية ,وبما يطبعه من تعال عن الواقع ليغازل فرضيات التجاوز في غمرة الارتداد, وليتوسل احتمالات الائتلاف والتوافق في غمرة الاختلاف والتّعارض؛ فقد "كان يُفترض أن يأخذ حوار الأمير مع الآخر المستعمر منحى التغالب والاستعلاء, وأن ينزع نحو التبكيت والقطيعة والتغليط والتضليل بخاصَّة من جانب الآخر القوي المنتصر، ولكن واسيني الأعرج أراد أن يقفز

---

[1] - الرواية , الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 584.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

خارج الزَّمان والمكان وأن يتجاوز الأطروحات التي كانت قائمة على التعارض الحادّ في القرن التاسع عشر بين المستعمِر الغالب والمستعمَر المغلوب، وأن يعيد تحسين التاريخ بما يتلاءم وحوار الحضارات وحوار الأديان في نهاية القرن العشرين وأن يذيب كلما يصعب تذويبه والمتعلِّق بحدث الإستعمار وما ترتّب عليه من آثار بالغة العنف لا يمكِنُ لأيةّ دراما فجائعية أن تستوعِبَها"[1]

لذلك فقد انتصرت الرواية ضمن هذا الطرح المابعدكولونيالي إلى تعزيز وتكريس التسامح كقيمة إنسانيّة من شأنها تضميد جراح الماضي الصّراعي, والمساعدة على المضي قُدُما في بناء الحاضر، ولعل بيت القصيد فيما ذهب إليه حوار الإثنين خصوصًا والرواية عمومًا, هو الدّعوة إلى تأسيس "مرحلة جديدة من العلاقة مع التاريخ الجزائري والتاريخ الكولونيالي مضمونا ومنظورًا حيث يتشكل فضاء مغاير فيه معطيات سوسيوثقافية وتاريخية وسياسية، تشير إلى أنَّ التاريخ رموز وحيوات مليئة بالحياة والإيحاء فليس مُجديًا إعادة تسجيله بهيكَلِهِ، ولكن بإكتشاف القدرات الحيَّة الموحية لإنسان الألفية الثالثة لإعادة بناء نفسه بوعي جديد في علاقته الإنسانية بالآخر"[2]

4- المرأة في الإسلام (تعدّد الزوجات):

لقد جاء الدّين الإسلامي وتعدّد الزوجات كان أمرا مباحا عند الأمم والديانات بما في ذلك اليهودية والنصرانية, إلا أنّه أصبح اليوم يشكِّل إحدى أهم القضايا وأكثرها إثارة لجدل الغرب وتحفظاته على الإسلام ,وهو من الانتقادات التي لطالما ردّدها بعض المستشرقين بشكل خاص, والكثير من مفكري الغرب بشكل عام؛إذ ينكر الغرب على الإسلام إباحة تعدد الزوجات زاعمين أنه من ابتداع "محمد" الذي شرّعه ليستميل به النفوس نحو دينه, وأنّه نظام بدائي أباحه الإسلام لأن العرب كانت أكثر شهوانيّة, وهو

---

[1] - الطاهر روابنية: المرجع السابق.

[2] - عبد الوهاب بوشليحة: **استراتيجيا الكتابة التاريخية, رواية كتاب الأمير , مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج**, مجلة دراسات جزائرية, ع3, مارس, 2006,

شكل من أشكال التخلّف والرجعية, كما أنّه ظلم للمرأة وإهدار لكرامتها وتمييز للرجل عنها.

لعل هذا الفهم الغربي السّلبي لشِرعة تعدّد الزوجات في الإسلام, هو ما اختمر في ذهن الآخر الغربي في رواية "كتاب الأمير", ممثلا في المرأة الغربية التي تقدّمت بأسئلتها للأمير إثر تواجده في قصر أمبواز, لتشكل قضية تعدد الزوجات وموقف الغرب منها عبر حضور المرأة الغربية وحوارها مع "الأمير" أحد محاور حوار الأديان بين الأنا والآخر في رواية **واسيني الأعرج**.

وقد اِختار الروائي مواجهة هذه القضية عبر حوار بين "الأمير" كمتفقه في الدِّين, وممثل لوجهة النظر الإسلامية واِمرأة غربية من عامّة النساء, نظرًا لطبيعة الموضوع الذي تمثل فيه المرأة ركنا أساسيًّا, كما أنه يمثل انشغالا لمعشر النساء في المقام الأول.

وبالرغم من اختيار المرأة الغربية لتكون طرفا ومحاورا رئيسا للأمير في هذه القضيَّة, إلا أنَّ الروائي أراد لمونسيور ديبوش أن يكون مشاركًا وممثلا ضمنيًا للطرف النّصراني عبر حضوره ومتابعته للحوار, وكأنّ الروائي أراد أن يكسب الحوار مصداقية وموضوعية أكثر لدى القارئ, وليجعل منه حوارً دينيا متكافئا ومتوازن الأطراف ثقافيا ومعرفيا ؛ فقد "جلس مونسيور واِنزوى يستمع بإهتمام بعدما حيَّا برأسه الحضور"[1].

لقد جاءت أولى مشاهد الحوار بين "الأمير" والمرأة الغربية لتوحي بكثرة الأسئلة التي كانت قد سبق وأن طرحتها على "الأمير", وهي أسئلة اِنتهت بإثارة هذه القضية التي يبدو أن الروائي اِختارها لما رأى فيها من جدل مستمر بين الأنا والآخر من ناحية, والأنا والأنا من ناحية أخرى, لذا وجد أنها تستدعي إضاءة من نوعٍ خاص.

تسأل المرأة:

- طيِّب، ألا يربككم سؤالي الأخير أيها السّلطان: سؤال أخير وأترككم لضيفكم الكريم، لا أريد أن آخذ من وقتكم.

[1] - الرواية, ص 499.

- لم يعد هناك ما يربك، كلِّي آذان صاغية[1].

لعلّ أول ما يستوقفنا في مستهل هذا الحوار, هو عبارة المرأة "ألا يربككم" وهي عبارة بدت وكأنها تؤذن بما سينطوي عليه سؤالها من إحراج قد يجعل محاوِرها مشوشا أو مضطربا، وهو الأمر الذي يوحي بعدم جدِّية السائل في البحث عن جواب قد يكون في غنى عن مضمونه بقدر نيته في خلخلة وتعجيز الطرف المحاوِرِ والكشف عن هزالة حجّته وضعف أدلّته؛ فالإرتباك يحيل على معاني الاضطراب والتَّحير والتَّشوش والتَّعتعة في الكلام، ولعل الوصول إلى هذه النتيجة هي النّية المضمرة للمرأة "التي كانت تبحث عن الإحراج أكثر مما كانت تبحث عن إجابة ترضي فضولها"[2].

وإذا كان هذا الكلام يومئ سَلَفًا بشيء من عبثية إقناع الطرف المحاور(المرأة/الغرب) بهذه الشرعة الإسلامية أو تبريرها له, فإنّ هذا لم يحل دون خوض غمار الحوار فيها, فكيف أضاء "الأمير"/النص هذه القضية؟ وكيف وضح علَّة إباحتها للآخر الذي لا يقاسمه ذات المرجعية الدينية؟

لقد بدأ "الأمير" إجابته من حيث أنهت المرأة توضيح سؤالها الذي تقول فيه "لماذا تتزوّجون نساء كثيرات وليس واحدة مثلما نفعل نحن في ثقافتنا"[3]، فوضّح لها هذا بكون تعدّد الزوجات هو أمر مرتبط بالخصوصية الثقافية لكل قومٍ، وكذا بخصوصيّة المكان الذي نزل فيهم الدّين الذي يبيح هذا الأمر.

- "قولك ثقافتنا يبيّن أنّ هناك عادات وتقاليد وثقافات وخصوصيات, كلّ دين له ميزة المكان والقوم الذين نزل فيهم"[4].

لعل هذه الإجابة تبدو غريبة عن التكوين الثقافي والدّيني للأمير الذي لا يعقل أن يخفى عليه أنّ الإسلام لم يستحدث هذا الأمر الذي وجد في غيره من الأديان والثقافات

---

[1] - الرواية, الصفحة نفسها.

[2] - الرواية, ص 500.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, الصفحة نفسها.

والأمم, وإنما قام بتقنينه وتنظيمه فحسب , كما لا يعقل أن يغيب عن وعيه وهو المتفقه في الدّين, أن الدين في كليته (عموما) والإسلام بالنسبة للمسلم (خصوصًا) هو رسالة عالمية للناس أجمعين وليس للعرب وحدهم, بما في ذلك شرعة تعدّد الزوجات **"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴿ الأنبياء ,١٠٧﴾.**

وإذا كان فعلاً لكلّ دين أن يحمل ميزة القوم الذين نزل فيهم, فإن الأمر كما هو معلوم متعلق بالتدليل على نبوَّة كل نبي بما أوحي إليه من معجزات, وليس من أجل حصر رسالة كلّ واحد منهم في قومه, وحبسها عندهم؛ فقد برع قوم موسى (عليه السلام) بالسحر، وقوم عيسى (عليه السلام) بالطب والعرب بالفصاحة والبلاغة والبيان, فجاءت معجزة كل واحد من هؤلاء الأنبياء وفق ما برع به قومه.

وإذ يوحي كلام "الأمير" بأنّ تعدد الزوجات هو "دينيا" وثيق الصلة بميزة المكان والقوم الذين نزل فيهم (أي العرب), فإنّه بعد هذا ينزع إلى الكشف بشكل ضمني عن علّة تعدد الزوجات عند هؤلاء القوم عبر قوله: "لا توجد أديان خارج الناس الذين اِحتضنتهم ورسّخت أشواقهم وأفكارهم وحنينهم إلى الكمال"[1].

فإذا كان تعدّد الزوجات في الدّين الإسلامي اِنطلاقًا من هذا المعطى مرتبطا بالحنين إلى إدراك "الكمال", فهذا يجعلنا نتساءل عن طبيعة الكمال الذي يقصده "الأمير" أو النص الروائي في هذا السياق؟

من أجل إقناع سائلته الغربية، فإننا نجد "الأمير" يرجئ هذا التوضيح ليُمهِّد له بما يُمكنُ اِعتباره اِنتقادً للمجتمع الغربي في هذا السياق عبر قوله:

- سيدتي الطيبة، نقوم علانية بما تقومون به سرّيًا[2].

[1] - الرواية, ص 500.

[2] - الرواية , الصفحة نفسها.

وإذا كان هذا الكلام هو ما يثبته واقع المجتمعات الغربية كما تصدّقه شهادات غربيّين أنفسهم* .فإننا نجد "الأمير" يكشف بعد ذلك بشكل جلي عن الإجابة التي كان يتراوح حولها, والتي يبدو أنّ سائلته كانت تريده أن يصل إليها:

_ "بين المرأة والرجل سحر ربّاني خاصّ وجاذبية لا تقاوم، الإنسان قد يحبُّ اِمرأة من أجل عينيها، وأخرى من أجل شفتيها، وثانية لجسدها وأخرى لتنوّر علمها واِنفتاح قلبها"[1].

يستشعر القارئ هنا وكأن صوت الروائي قد قمع صوت شخصيته (الأمير) وأظهرها في صورة مختزلة شوهاء ؛ ذلك أنه لم يفسح لها مجالاً يتلاءم وتكوينها الثقافي العميق الذي يمكّنها كشخصية محبة لدينها, منافحة عنه من عرضه بجوهره الحقيقي ورسالته الواضحة, وإبراز جماله وشموله لكل جوانب الحياة الإنسانية الخاصة والعامة, وصلاحية تشريعه لكل زمان ومكان, بما يقرّب الرؤية الإسلامية في تعدد الزوجات للمرأة الغربية الباحثة -ولو باستخفاف- عن "الحكمة" من هذا التعدد: "فيجيبها بلغة غريبة عن فقيه خاض حربا دفاعًا عن أرضه ودينه، وأدَّت إلى إزهاق أرواح عدد من رجاله، لذلك يأتي تعدد الزّوجات حلاًّ اِجتماعيا قبل أن يكون حَلاً دينيا لمشكلة تزايد أعداد النساء"[2].

وخلافا لهذا السبب أو الدافع الذي لم تكن المجتمعات الغربية في حدِّ ذاتها بمنأى تماما عنه , فإنّنا نجد من الغريب أن ينظر "الأمير" العالم بالثقافة الدينية إلى الكمال الذي ينشده العربي بدءًا والغربي تباعًا من تعدد الزوجات هو وثيق الصّلة في أغلبه بالغريزة الجسدية والشهوة الجنسية, ليميط اللثام على غيرها من المبرِّرات التي تفوقها أهمِّية ووجاهة, وهو ما لا نعتقد أنه يمكن أن يكون قد غاب عن وعي رجل متشبع بالثقافة الدنية كالأمير, وقد بدت هيمنة صوت الروائي على صوت شخصيته (الأمير) سافرة حين أظهر

---

*- على غرار الفيلسوف الألماني **شوبنهاور** الذي يقول مؤكِّدًا "إنّه لمن العبث الجدال في أمر تعدّد الزوجات ما دام منتشرا عندنا (أي في الغرب) لا ينقصه إلاّ قانون ونظام" نقلا عن : محمد عبد الغني: العدالة في النظام الاجتماعي في الاسلام https://www.kantakji.com/media/5093/r326.doc (2016-03-20)

[1] - الرواية , ص500.

[2] - ماجدة حمود : المرجع السابق , ص 242.

لنا "الأمير" في جرأة غير معقولة لشخصية دينية عرف عنها صفات الهيبة والوقار؛ "إذ لا يُمكن لمتديّن ومتَّصوِّف لم يعتد الإختلاط مع النساء أن يتحدث بهذه اللغة بصوت عالٍ خصوصًا أنها تعلي من شأن الجسد في العلاقة بين المرأة والرجل" (الشفتين، الجسد، الأحضان...)"[1].

فهل يمكن أن تكون التَّصورات الغربية الإستشراقية قد فعلت فعلتها في التأثير على وعي الروائي وإدارته للحوار لتجعله يحجب صوت "الأمير" العالم بالدين؟ وتجعله يربط حكمًا إسلاميا له مبرراته الكثيرة بنظرة المستشرق إلى المجتمع الشرقي والإسلامي تحديدًا؟

5- الحوار البيْني وإشكالية الأنا بين التّراث وتحدّيات العصر:

"أنهم لخلق التّوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ؛فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدّين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم, فسهل انقيادهم واجتماعهم"

ابن خلدون(المقدمة)

يتَّخذ **واسيني الأعرج** من علاقة الأمير بأتباعه ممرًّا يقدم من خلاله قراءة نقدية للأنا(العربية الإسلامية) في علاقتها بذاتها أولاً وفي علاقتها بالآخر (الغرب) ثانيا، ليقع القارئ في ثنايا "رواية الأمير" على مواجهة جليَّة بين ثنائية التراث والحداثة, أطَّرتها حوارات بينية (أنا/أنا) كانت تبحث لها عن جواب للسؤال الإشكالي القديم المتجدّد: لماذا تأخرنا (نحن العرب/ المسلمون/ الشرق) وتقدّم غيرنا (أوروبا/المسيحية/ الغرب)، وبعبارة أخرى: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ينطلق الروائي في مقاربته لهذه الإشكالية من استلهامه لبنات أفكار خلدونيّة (ابن خلدون) بدا جليا أنها كانت تؤطر رؤيته للأنا كما كانت تترجم موقفه من الآخر؛ فالأمير الذي كان يبدي تحفظه المستمرّ من النسق الفكري القبلي الذي يدير مجتمعه، كان يظهر

[1] - المرجع نفسه,ص243.

لنا وفي كلِّ مرّة في لبوس المحلل المنتقد والمنقِّب عن داء ما كان يُقعد مجتمعه ولا يقيمه لنجده يتساءل بعمق: "هل كان اِبن خلدون غبيّا إلى هذا الحدّ الذي يعمى فيه بصره وبصيرته؟ لا أعتقد هناك شيء في المجتمع الذي دَرَسَهُ ما يُبَرِّرُ موقِفَهُ"[1].

لقد كان "الأمير" بصفته قائدًا حربيًا يجد نفسه أمام تحدِّيات جسام تدفعه وفي كلّ مرّة إلى إعادة النظر في الكثير من القناعات والرّؤى؛ فرغم إيمانه بقضيته كان يعي أنّه يخوض حربا غير متكافئة القوى بينه وبين عدوِّه ؛"فالمواجهات اليوميّة والغارات بيّنت أنّ الفرنسيين مجهّزون لحرب طويلة الأمد سيِّدها الأسلحة الحديثة, والبارود, والعربات النّقالة التي لا يملكُ الأمير شيئًا منها"[2].

ووعيا منه بالبون الحضاري والتكنولوجي الشاسع الذي يفصل بينه وبين الآخر (المستعمِر), فقد أراد أن ينقل إلى فهم جنده وأتباعه حجم التحدّيات التي هم مقبلون عليها إزاء حرب باتت الآلة الحديثة فيها تشكل فصل الخطاب:

_ الإيمان أيها الإخوة لم يعد وحده كافيا، نحتاج إلى دعامة أخرى أكثر صلابة وأكثر جدوى"[3].

يكشف كلام "الأمير" عن اِنتقاد عميق لما وجده منافيا للعقل، مجانبا للصّواب في الركون ليقينيات والتعويل عليها وحدها, دون الوعي بحقيقة ما آلت إليه الأمور في الحاضر من تطوّر وتغير في موازين القوى؛ "فلم يعد السّيف والشجاعة كافيين"[4]، كما أنه "زمن لم تعد البطولة والقصائد تنفع فيه كثيرًا"[5] ، ولكنّ ردَّة فعل أتباعه أتت لتكشف عن تشبُّث شديد بنسق فكري (قيمي) يغَلف وعيهم الجمعي ويجعلهم في نوع من التَّعالي على العصر بمعطياته ومستجدّاته, والركون إلى رؤية ماضوية تعيش على أصداء أمجاد

[1] - الرواية, ص 74.

[2] - الرواية, ص 130.

[3] - الرواية, الصفحة نفسها.

[4] - الرواية, ص 465.

[5] - الرواية, ص 572.

الأمس(الماضي), لتستمدَّ عبرها رؤيتها للواقع، وهي رؤية "تستند في هذا الحكم إلى وجود شرعيّة إلهية يتحدّد ضمنها الإنتماء باعتباره قيمة إيجابية في المنطلق والمآل"[1] لذلك "لم يكن كلام الأمير مرضيا لكل السَّامعين"[2] :

- نحن نملك ما لا يملكون، نملك الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر[3].

يأتي ردُّ "الأمير" ليعبِّر عن موقف عقلاني يرى ضرورة الوعي بما يقتضيه السياق والوضع من اِلتفاتٍ لمعطيات دنيويّة من شأنها أيضا أن تكون سندًا قويا ومساعدًا على إحداث نوع من التكافؤ في موازين القوى: "صحيح أننا نملك إيمانا مخلصا بهذه الأرض، ولكنَّنا ننسى أننا نشتري أكثر من تسعين بالمئة من حاجاتنا من الأسلحة من الخارج وإن لا قدّر الله أغلقت كل الموانئ فسنختنق"[4]

يفضي الحوار هنا إلى صورة تكشف ازدواجية في الرؤية بين وعيين يقفان على طرفي نقيض؛ وعي حداثي عقلاني يرى ضرورة مواكبة العصر, ومحاولة اللّحاق بالركب الحضاري للعالم الجديد بمعطياته الجديدة عبر التقليص من دائرة اليقينيات التي يراها متناقضة مع روح العصر، ووعي تراثي ماضوي تحكمه موجهات قيميَّة تجعله في نوع من التعالي والتعامي عن الواقع, وفي نوع من الركون إلى أمجاد آفلة وإلى ماضٍ لن يعود "ثقتنا فيك كبيرة لأنك من ذرّيّة الحسن والحسين، وسنقضي عليهم ببركة الله والأولياء الصالحين، سيدي عبد القادر سيجعلهم كعصف مأكول، في يسار سيدي النّار وفي يمناه السّلام، ولهم أن يختاروا"[5] أمّا تعقيب "الأمير" على هذا الكلام فبدا جليا تعبيره عن نوع من الخيبة والمرارة النابعين من انسداد في أفق الحوار خلفه اِنشطار وتناقض في الرؤية والوعي:

---

[1] - السعيد بنكراد: المرجع السابق, ص71.

[2] - الرواية, ص 130.

[3] - الرواية , ص131.

[4] - الرواية , الصفحة نفسها.

[5] - الرواية , الصفحة نفسها.

- يا شيخي الفاضل، في الوقت الحاضر العصف المأكول هو نحن"[1] .

والمتأمّل في التّوجه الرؤيوي والأيديولوجي العام للأمير في علاقته بالآخر في سياق الرواية, سيجد أن العلاقة الكولونيالية مع هذا الآخر لم تمنعه من النّظر إليه بإيجابية وبموضوعية في الكثير من الجوانب, التي يمثل التفوق الحضاري أبرزها ؛ فرؤية "الأمير" لهذا الآخر بوصفه أنموذجًا حضاريا ناجحًا, جعله بشكل مستمر يتطلّع إلى حذو حذوه حينا, وإلى وضع أمّته محل نقد وتساؤل عن أسباب هذا البون الحضاري حينا آخر.

أمّا اِكتشاف "الأمير" لفرنسا بعد توقيع معاهدة الإستسلام فقد جاء ليمثل بالنسبة إليه صدمة وجودية وحضارية, جعلته يقارن ويسائل فكرين وعالمين يقفان على طرفي نقيض زمانيا وحضاريا, ليعبِّر بذلك عن وعي ب"الخلل الوجودي الذي يطال الهوِّية في سعيها الحثيث من أجل خلق حالات تطابق كلِّي بين "وجودها الزمني" المحدّد في التاريخ والجغرافيا وتعاليم مجرَّدة"[(2)], وهذه المفارقة بين حضارته وحضارة الآخر, جعلته يعي حجم الهوَّة الزمنية السحيقة التي تفصل بين العالمين، والتي أفضت في النهاية إلى خسارة حربه أمام الغربي الذي يمثل الحضارة الأقوى؛ لذلك "شعر الأمير بأن ما كان يحدث أمام عينيه كان مذهلا وكبيرا، عرف لماذا خسر حربه الأخيرة, العالم كان يتغير بعمق وبسرعة لم يعد السيف والشجاعة يكفيان، فالمدافع الضّخمة والآلات السريعة والسفن والعوّامات البخارية التي تجوب الوديان والبحار وتنقل آلاف الناس والجيوش المجهزة والمنظمة غيرت كلّ الموازين, الناس يشبهون عصورهم"[3]

وتأتي عبارة "الأمير" الأخيرة "الناس يشبهون عصورهم" لتؤكّد حضور صوت الروائي, ولتختزل وعيه الحداثي بعلاقة الإنسان بالزَّمن أو بالسيرورة التاريخية؛ فالزمن لا يأخذ صورة دورات متكرّرة صائرة إلى بداياتها، إنّه لحظات متقطعة متنافرة متقدّمة، ولعل ما يدندن حوله السياق في هذا كله هو أن "الحقيقة الدينية ثابتة، أما الواقع الإنساني

---

[1] - الرواية , الصفحة نفسها.

[2] - السعيد بنكراد: المرجع السابق , ص75.

[3] - الرواية , ص571.

فمتجدّد، إنّ الجمل ليس وجها آخر للطائرة، وكتل الإسمنت ليست بديلا وظيفيا عن الخيمة, إنّ الأمر يتعلق في الحالتين برؤية جديدة للزمان والفضاء"[1].

وفي ذات السياق دائما يأتي الحوار البيني بين "الأمير" و"السّي مصطفى" ليعبّر عن اِنشطار في الرؤية للآخر بمظهرين ؛"مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة...الخ، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادّية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية...الخ"[2]؛ ففي الوقت الذي يعبِّر فيه "السي مصطفى" عن مشاعر الغضب والكراهية تجاه الآخر المستعمِر، وعن تحفظه من إقامة أي علاقة لقاء أو تصالح معه عبر قوله للأمير:

_ أليس من حقنا أن نرفض نحن كذلك مسَّ أيدي من أحرقوا الناس أحياء في جبال الظاهرة وغيرها أو قطعوا رأس سيدي مبارك وغيره؟[3]

في هذا الوقت يأتي جواب "الأمير" لينفتح على تصويبات لمغالطات رآها تتحكم في عقول أصحابه ومجتمعه (النحن), وتوجه طبيعة رؤيتهم للغرب (الآخر)، وأول هذه المغالطات في نظره هو اِدّعاء اِمتلاك الحقيقة الدّينية المطلقة التي تجعل المسلم يرى نفسه دائما في مرتبة أسمى من الآخر الذي لا يشاركه ذات المعتقد ,الأمر الذي يشكل في حدِّ ذاته تمويها وتعتيما جعله يركن إلى التّطلع لاِنتصار "وهمي" أو "مجّاني" بعيد عن الواقع بقوانينه "كنّا نظنّ أننا الوحيدون الذين ينظر الله إلى وجوههم يوم القيامة, وأنّ الجنّة حكر لنا, وأنّ الله ملك المسلم، وكلما تعلق الأمر بالآخرين أنزلنا عليهم السّخط والمظالم"[4] .

كما يبدو جليا, فإن كلام "الأمير" هذا يحمل اِنتقادً صريحا لمقولة "نحن نملك ما لا يملكون" ولما تحمله في نظره من إقصاء للآخر (غير المسلم) أولاً, ومن تعتيم للرؤية المتجدّدة ثانيا، وهو ينزع في ذات السّياق إلى التعبير عن رؤية حداثية ترتكز في عمومها

---

[1] - السعيد بنكراد: المرجع السابق, ص74.

[2] - محمد عابد الجابري: **المسألة الثقافية في الوطن العربي**, ص75.

[3] - الرواية , ص591.

[4] - الرواية , الصفحة نفسها.

على التوجه بالانتقاد إلى "اليقينيات" والتحيزات المسبقة التي تضرب أسس التفكير, وتشلّ قدرة العقل في الكشف عن ماهية الأشياء، لذلك فما يريد النص قوله -عبر "الأمير"- هو ضرورة "التّعاطي مع الآخر بإعتبار اِنتمائه إلى الزّمنية الإنسانية لا بإعتبار اِنتمائه إلى هذا المعتقد أو ذاك أو إلى هذه الثقافة أو تلك[1]"، ومن هذا المنطلق سيكون الحديث ضروريًا عن الهوّة السحيقّة التي باتت تفصل زمن الأنا عن زمن الآخر؛ فالأوّل هو زمن ثابت يراوح نفسه، والآخر هو زمن متجدّد متقدّم، وهذا ما أوحى به كلام "الأمير" في إطار مقاربته لأسباب الهزيمة أمام الآخر؛ "فالعالم يا السي مصطفى تغيّر وتغيّر كثيرًا, ونحن على حافة عصر كلّ شيء فيه تبدّى لنا على حقيقته، عندما كان النّاس يحفرون الأرض ويستخرجون التربة ويحوّلونها إلى قطارات بخارية وسفنٍ حربية وسيارات وقوانين لتسيير البلاد, كنّا نحن غارقين في اليقينيات التي ظهر لنا فيما بعد ضعفها، وأننا كنا نعيش عصرًا اِنسحب واِنتهى"[2].

وفي الوقت الذي نزع فيه "الأمير" إلى إظهار تفوق الآخر بوصفه تفوّقا ناتجا عن فكر لا تحدّه قيود ولا حدود, فإنّه نزع بالمثل إلى تفكيك القداسة "الوهمية" التي تحجب عن الذات العربية والإسلامية طريق اللّحاق بحضارة العصر" ونحن لا نشير إلى هذا لذاته إذ هو تحصيل حاصل في الرواية, وإنما لنطرح السؤال التالي: لم كرر الأمير الحديث عن التفاوت؟ ليس الأمير إلا صوتا ممتدا من الماضي إلى الحاضر يحاول أن ينظر إلى الواقع في تحوله الدائم وإلى الآخر في أبعاده كلها وهو يسائل حظ أمته من هذه المتغيرات في تجربة الآخر في تطورها , وليس هذا النّظر المزدوج إلا مدخلا من مداخل الحداثة لأنه نفي لكل ثبات وإلغاء لكل رؤية أحادية"[(3)]

وإذ يكشف النص الروائي-عبر الأمير- عن رؤية نقدية حداثية ليبرالية ترتكز على تفكيك أسس مناهج تفكير الأنا, والكشف عن العوائق الابستمولوجية (المعرفية) التي

---

[1] - السعيد بنكراد: المرجع السابق, ص79.

[2] - الرواية , ص591.

[3] - عمر عبد الحفيظ: المرجع نفسه, ص8.

تحجب عنها الرؤية الواقعية, فإنّه يعبِّر عن شعور درامي بعمق الهوّة التي تفصل بين اليقينيات ومضامينها المعرفية والأيديولوجية والمعيارية، وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية, وهو شعور يعبِّر عنه بقوله "غلبونا بهذا"[1].

وينتهي الحوار بين "الأمير" و"السي مصطفى" ليكشف عن نوع من التشظي في رؤية الأنا للعالم وللآخر؛ فالسي مصطفى يمثل موقف الأنا الرافض للحوار والتصالح مع الآخر؛ ذلك أنّه يمثل بالنسبة إليه العدوان والهيمنة والغزو الاستعماري, وهذا يستدعي ضرورة اِستمرار مقاومته, والنظر إليه كعدو لا كصديق: "أليس من حقنا أن نرفض نحن كذلك مسّ أيدي من أحرقوا الناس..."، "ولكن يا سيدي السلطان، هناك أرض بعيدة هي اليوم دين على ظهورنا، قد لا نحارب ولكننا نحاسب عليها أمام الله" [2]، "رُبَّما كانت أحصنتهم أكثر رحمة منهم"[3], ولكن "الأمير", وعلى العكس من محاوره (السي مصطفى) لا يرى أية جدوى من اِستمرارية الصِّراع مع الآخر, أو من إلقاء تبعات الخسائر والهزائم عليه "لا يعرفون أن الدّنيا تغيرت, وأنّنا على حافة عالم في طريقه إلى الزوال, وعالم يطل بخشونة برأسه. لا خيار لنا إلاّ أن نفهمه وننسجم مع ظروفه أو نظل نغنّي ولا أحد يسمع أصواتنا إلا الذين نريهم الهزائم اِنتصارات دائمة"[4] ؛ فالأهم من هذا كما يرى "الأمير", هو إعادة بناء الرؤى والقناعات، فسبب التراجع بالنسبة إليه ليس مسؤولية المستعمر بقدر ما هو من مسؤولية ذهنية الذات المرتدة إلى الماضي بيقينياته التي يرى أنها تعطل العقل, وتبدِّدِ كلَّ إمكانات التطوّر والإبداع الإنساني, وتدفع بالإنسان إلى دوائر العطالة والجمود والاِنتكاس، وهذا يقتضي-حسبه- من جملة ما يقتضيه, ضرورة الاِعتراف بتفوق الآخر بل وضرورة التعامل معه باِعتباره نموذجًا حضاريًا يُحْتَذى, لا عدوًّا متربِّصا, "نريد أن

[1] - الرواية, ص 572.

[2] - الرواية , ص 592.

[3] - الرواية ,ص 495.

[4] - الرواية ,ص 223- 224.

نستفيد منهم ومن خبرتهم، وأن نبني هذه البلاد على أسس صحيحة وقارّة, نطمح من هذه الحضارة أن توقظ هذا الشعب النائم على الكذب"[1]

لذلك يأتي موقف "الأمير"(أو النّص) ليعبِّر عن رؤية نقدية حداثية ليبيرالية مابعد كولونيالية متضارِبَة مع رؤية محاوره التي ينتقدها ويرى فيها رؤية اِرتدادية متعالية على الواقع مشدودة إلى أمجاد ماضيه آفلة لن تعود "لكنّك ما تزال مشدودًا لعالم صنعناه ولكنّه أصبح لغيرنا، رُبَّمَا كان أقدر مِنَّا على الرؤية"[2].

وهنا بالضبط يفضي الحوار إلى إشكالية إيديولوجية تعكس نوعًا من الانشطار في موقف الذات العربية والإسلامية إزاء بحثها عن الطريق, وإزاء إجابتها على السؤال الإشكالي: لماذا تأخرنا (نحن) وتقدّم غيرنا (هم)؟

[1] - الرواية , ص 263.

[2] - الرواية , ص593.

خـــاتمة

خاتمـــــة:

لقد استطاعت النماذج الروائية المدروسة في عمومها أن تختبر إمكانات الحوار الحضاري مع الآخر وأن تعرِّي أبرز إشكالياته عبر لغة روائية حوارية تعددت فيها الأصوات, وتنوعت فيها زوايا النظر ورؤى العالم بين الأنا والآخر, بما يعبر جليا عن انفتاح الرواية العربية المعاصرة للألفية الثالثة على مبادئ التعددية الفكرية والثقافية, وتكريسها لتقبل ثقافة الاختلاف وحرية الرأي؛ إذ عايشنا عبرها صوت الأنا ووجهة نظرها وصوت الآخر ووجهة نظره في أبرز قضايا وإشكاليات الحوار ومعوقاته, وهي معوقات تَبيَّن لنا أنها متبادلة بين الشرق والغرب وليست ذات مصدر واحد فقط هو الغرب.

وقد كشف استنطاقنا للنماذج الروائية المختارة عن رؤى متعددة لهذه المعوقات, وكذا عن جملة مقترحات مثلت ترجمة لرؤيا العالم لدى كل روائي في فهمه لإشكالية الأنا والآخر:

إشكاليات ومعوقات حوار الحضارات كما جسدتها النماذج الروائية:

1_ **الاستشراق القديم والجديد**؛إذ ركَّزت رواية **سعد محمد رحيم** على دور تيارات الاستشراق التقليدي والحديث في التأسيس المعرفي والفكري الغربي لخطاب صراع الحضارات الذي ينهض على ضرب من التَّعصب العرقي والثقافي, الذي يكون كتلة متجانسة قوامها أفضلية الذات جنسا وتفكيرا ودونيَّة الآخر عرقا وثقافة.

2_ **الموروث والذاكرة التاريخية**:

إذ تم تصوير ماضي الصراع بين الشرق والغرب في النماذج الروائية باعتباره جرثومة تعمل باستمرار على تسميم العلاقات بين العالمين لتمثل إحدى أهم معوقات الحوار؛ إذ تستدعي الذاكرة دائما حالة الخوف من الآخر في إطارٍ لم يستطع الطرفان التخلص منه

لأنه رُسِّخ في الذاكرة وتناقلته الأجيال في صورة تعكس ما في الباطن من فقدان للثقة في الآخر وكراهية له وحقد عليه.

3_ **العولمة** التي تم طرحها في رواية **سعد محمد رحيم** كإشكالية مزدوجة بين الأنا والآخر ؛ إذ بيَّنت الرواية العجز الحضاري للأنا في مجاراة تيار العولمة في جانبه العلمي والتقدمي, كما بينت الوجه الاستلابي والتوسعي للعولمة الغربية التي تعمل في مجال الحضارة والانتماء والهوية الحضارية والثقافية وتعتمد منهجية الفكر الواحد والأنموذج المتفرد الذي يعارض ما تعتمده فكرة تعارف الحضارات من إغناء التنوع الهوياتي والحضاري.

4_ **نظرية المؤامرة** التي طُرحت بصفتها "وسواسا قهريًّا" يسيطر على العقل العربي, ويصوِّر الغرب على أنه المتآمر على مدى الأزمنة والعصور , وهو تصوُر يتجلى في كل مشروع غربي حتى لو كان الأمر يحمل معالم الخيرية والإنسانية.

5_ وجَّهت النماذج الروائية (لاسيما "اليهودي الحالي" و"كتاب الأمير") انتقادً شديداً للفهم المنغلق للدين والجهل بروحه السَّمحة, وهو فهم يغضُّ الطَّرف عن حق التنوع والاختلاف كناموس كوني تقره الأديان في جوهرها وتتنكَّر له الإيديولوجيات المتعصِّبة, بما لا يترك مساحة للاندماج بالآخر أو حتى التقرب منه.

6_ **الكولونيالية الغربية** التي كرست التخلف والتبعية الاقتصادية والثقافية؛ ؛ ففي ظل سياق عالمي متدهور طرح السؤال بقوة في رواية **سعد محمد رحيم** عن مصداقية الحديث عن حوار بين الحضارات في الوقت الذي تتصاعد فيه لغة القوة العسكرية الغاشمة من جانب الغرب ومن جانب الولايات المتحدة الأمريكية تحديدا ضد الشرق؛ إذ رأت الرواية أنه لا يمكن إقامة حوار جدي مبني على الاحترام المتبادل بين طرف جان وآخر ضحية ,كما أن الخضوع والتبعية يجعلان من الحوار إن وجد أصلا مجرد سلسلة من الإملاءات يفرضها القوي على الضعيف.

7 _ طرحت رواية "**المقري**" إشكالية المواطنة والاندماج لدى الأقليات الدينية في مجتمع أكثرية متحيزة تدعي مركزية ثقافية ودينية, ولا تعترف بمبادئ الاختلاف والتعددية الدينية والثقافية بما يغذي نيران الحقد والعداء لدى الآخر المضطهد من الأقلية ويؤجج مشاعر الثأر والانتقام لديه, بما يفضي إلى تغليب استمرارية الصراع ووأد فرص السلام.

8_ **عدم تكافؤ موازين القوى** وهو ما ينتج شعور أحد الأطراف بالانسحاق أمام قوة الطرف الآخر نتيجة الإحساس بالهوة الكبيرة الفاصلة.

9_ البكاء على أطلال الماضي والتمسك بالتراث والثوابت بالنسبة للذات العربية والاسلامية.

10_ لقد ركزت النماذج الروائية كثيرا على الجهل المتبادل بين الأنا والآخر باعتباره إشكالية محورية تخلف سوء الفهم, وضبابية الرؤى ,والأحكام المسبقة والمغلوطة ضد الآخر.

11_ سيطرة التَّعصب الدِّيني والخطاب التكفيري ضد الآخر, وهو ناجم –حسب النماذج الرواية- من ادعاء كل طرف امتلاك الحقيقة الدينية في ظل التفاسير الأحادية المنغلقة وغياب الثقافة الدينية المنفتحة.

12_ إشكالية النزاع حول القدس/أورشليم وارتباطها بتواريخ دينية بعيدة تتشابك فيها الرؤى والتأويلات ليبقى هذا النزاع ذو الخلفية العقدية كإحدى أحلك وأشد معوقات الحوار بين الأنا والآخر اليهودي.

13_ القول بتحريف وتدنيس الكتب المقدسة للآخر ومن خلال هذا المنطلق المفاهيمي (الإيماني) يتحول الغربي والآخر بشكل عام إلى كائن جهنَّمي.

14_ لقد وجدنا أن رواية "كتاب الأمير" قد ركزت في معظمها على إشكالية الأنا؛ فجاء تشخيصها لمعوقات الحوار وتسطيرها للمقترحات التي من شأنها تفعيله (الحوار) يدندن

خاتمة:

في معظمه حول القضايا التي تشلُّ الحراك الحضاري للذَّات العربية والإسلامية داخليا وخارجيا, وقد أكدت الرواية في تشخيصها للمأزق الحضاري للأنا على القول بأنَّ التراجع ليس مسؤولية المستعمِر, بقدر ما هو مسؤولية ذهنية الذَّات المرتدَّة إلى التراث بيقينياته التي رأى الروائي أنها تحدث شروخا بين الأنا والآخر, كما تبدد كل إمكانات الحوار والتطور والإبداع الإنساني وتدفع بالذات العربية الإسلامية إلى دوائر العطالة والجمود والانتكاس.

رؤى وطروحات النماذج الروائية لتذليل معوِّقات الحوار بين الأنا والآخر:

1_ تأكيد النماذج الروائية على ضرورة التعارف بين الأنا والآخر من أجل رسم صورة حقيقية لا مشوهة أو مغلوطة للأنا والآخر على حد سواء, وهو ما يعتبر خطوة أولى من أجل الحيلولة دون سوء الفهم الذي قد يخلفه الجهل بالآخر وما يليه من أحكام نمطية مسبقة تعمّق الاختلاف وتؤجج الصراع.

2_ في إطار انتقادها للعجز الداخلي والحضاري الذي تقبع فيه الذَّات العربية, نبَّهت النماذج الروائية إلى ضرورة مراجعة النفس والنقد الذاتي والتعلم من التاريخ.

3_ مراهنة النماذج الروائية في تفعيل الحوار على المشترك الإنساني بين الشعوب لا على المؤسسات والأنظمة السياسية التي تحكمها لغة المنفعة والمصلحة.

4_عبر ترهين التاريخ لمقاربة إشكالية اندماج الأقليات الدينية, ذهبت رواية **المقري** إلى أنَّ الاحترام المتبادل لحقوق المواطنة يتطلب نقدا لتاريخ العلاقات بين الأديان من مناطق السيادة الدينية التاريخية الأحادية.

5_عبر تعزيزها لفاعلية الثقافة المنفتحة والتنوع الثقافي أكدت النماذج الروائية على أنَّه كلما كانت ثقافة المحاور أوسع وأشمل كان تفاعله الحواري أسرع, وكان تفهمه للخصوصيات وتنوع الثقافات أكثر تقبلا.

خـاتمـة:

6_ نبهت رواية **علي المقري** إلى أن عدم التمييز بين الثقافة الدينية ودينية الثقافة يقودنا إلى انتقاص الآخر واضطهاد حقوقه الثقافية وغض الطرف عن الانتهاكات بمختلف أشكالها وصورها وبخاصة ضد الأقليات , وبينت كيف أن سمو الثقافة يعكسه طبيعة المعاملة التي توليها الأكثرية للأقلية في مجتمع من المجتمعات.

7_ نبهت النماذج الروائيَّة إلى ضرورة التعاطي مع المعتقدات في بعدها الإنساني المتعايش والمتعالي على كل الكراهيات والتعصبات والهويات المتكلِّسة, بما يتيح فرصة لفهم ديني تكون معه إمكانية التعايش أو تخفيف الصدام متاحة , وهو ما يتطلب ضرورة إعادة النظر في الأنساق الدينية للأنا والآخر في بعدها التأويلي الإيديولوجي والأحادي المتعصب.

8_ قدمت رواية **علي المقري** رؤية نقدية للدور الخطير الذي يمكن أن تلعبه النعوت والصفات النمطية المؤدلجة ضد الآخر من توريث للطابع الصدامي المبني على جملة أحكام نمطية مطلقة يكون الآخر عبرها وفي كل زمان ومكان هو آخر مختلف ؛أي عدو.

9_ انتهاج مبادئ الفكر الحداثي العقلاني والليبرالي من أجل محاولة اللحاق بركب الحضارة الغربية.

10_ لأجل جعل التعايش ممكنا عززت رواية **واسيني الأعرج** حوار الوحدة بين الأديان الذي يسعى إلى القول بصحة جميع المعتقدات والديانات والإقرار بضرورة وجودها جنبا إلى جنب , تتزامل في الإيمان دون أن يتخلى كل دين عن عقائده وشرائعه الخاصة به.

11_ فسرت رواية "كتاب الأمير" فشل الأنا العربية الإسلامية في إحداث التغيير المطلوب بأنه فشل في تقبل نموذج الحداثة , لهذا اعتبر أن أهم شروط الحوار الحضاري الناجح هو نقد التاريخ والفكر الإسلاميين.

12_ تعزيز وتكريس التسامح كقيمة إنسانية من شأنها تضميد جراح الماضي الصراعي والمساعدة على المضي قدما في بناء الحاضر.

13- تعزيز علم الجمال ودوره في التقريب بين أتباع الحضارات لكونه يخاطب النفس في إنسانيتها لا في انتماءاتها الهوياتية الضيقة.

استشراف النماذج الروائية لمستقبل العلاقة بين الأنا والآخر:

لقد وجدنا أن الموقف من الحوار واستشراف مستقبل العلاقة مع الآخر قد تحدد في نماذجنا الروائية عبر ثلاث رؤى مثلت محصلة لرؤيا العالم وللخلفية الفكرية التي انطلق منها كل روائي في تشخيصه لمعوقات الحوار:

1 _ استحالة الحوار مع الآخر واستمرار العلاقة الصِّدامية:

رؤية تعبِّر عن هيمنة علاقة الصدام بين الأنا والآخر, بما يعني رفض إقامة علاقة الحوار وربما مقاومتها أو عدم إمكانية إقامتها وإخفاق محاولات ذلك معبَّرا عنه بفشل الزواج الرمزي بين الأنا والآخر, ولعل هذا ما ترجمته رواية "اليهودي الحالي" في علاقة الأنا بالآخر اليهودي التي بدت محكومة بعداء ديني وجودي شديد التعقيد, ليمثِّل اليهودي بهذا آخرا من الدرجة الأولى, كما تنسحب العلاقة الصدامية التي تنعدم فيها فرص الحوار على الآخر الأمريكي الذي مثل رمز الحيف والاعتداء والهيمنة والقوة العسكرية الغاشمة ضدَّ الشرق(الإسلامي), لاسيما في الألفية الثالثة.

2 _ تردد العلاقة بين الحوار والصراع مع غلبة الصراع:

رؤية تعبِّر عن علاقة صراع لا ينعدم فيها هامش الحوار الذي يكون بحدود متواضعة, أو بشروط يفرضها المنطق, أو بتوفر أسباب تتعلق به, وهامش الحوار هذا يكون عادة ثمرة موروث حضاري مشترك تؤطره العلاقة الإنسانية العامة بين الشعوب لا بين المؤسسات والأنظمة, وهذا ما عكسه جانب من الحوار الحضاري بين الأنا والآخر

الأوروبي في رواية **سعد محمد رحيم** ممثلا في "كلوديا" بشكل خاص أين وجدنا العلاقة تتراوح بين الحوار والصراع.

3-التحمس للحوار مع الآخر والقول بإمكانيته:

وهو تحمس نابع من النظرة الإيجابية للآخر, والإعجاب به, والدعوة إلى الاقتباس من فكره وحضارته بوصفه أنموذجا حضاريا متفوقا, مع ضرورة تجاوز الذاكرة الكولونيالية المرتبطة بهذا الآخر, بما يعني أنَّ الحوار بين حضارتين غير متكافئتين ممكن بل ضروري لأنه سبيل خروج الحضارة المتخلفة من دائرة التخلف والدخول في عالم التقدم الإنساني, خاصة في ظل النظرة الإنسانية أو الليبرالية المابعد كولونيالية للشخصية العربية المتخيَّلة, وهذا ما وجدناه في رواية كتاب الأمير **لواسيني الأعرج**.

وكمحصلة, فإنَّ الدعوة إلى الحوار بين هذه الثنائية المحمومة (الأنا والآخر) تبدو هزيلة في ظل المعوقات المطروحة في نماذجنا الروائية؛ إذ كادت تُجمع الرؤى العامة لهذه النماذج على أن الحوار الجاد والمثمر بين الطرفين يحتاج إلى الكثير من النقد الذاتي ومعالجة المشاكل الداخلية على المستوى الشرقي (العربي- الإسلامي) وعلى مراجعة آلية الخطاب والرؤية الاستعلائية على المستوى الغربي,وكلا الأمرين في غاية الصعوبة لما للمشكلتين من تجذّر وبناء تراكمي داخل المنظومتين الفكريتين للأنا والآخر على حد سواء, مما يجعل الدعوة إلى الحوار في مثل هذا السياق المعقد الشَّائك كمِثل "سراب يحسبه الظمآن ماء".

وفي الأخير نتمنى أن تكون هذه الدراسة إضافة علمية في مجال دراسة روايات الألفية الثالثة , خاصة فيما يتعلق بحوار الحضارات ورؤية الأنا والآخر.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

العنـــــــــوان **الصفحة**

إهداء

شكر و عرفـــــــان

مقدمة..... أ –ز

مدخل: في ماهية حوار الحضارات - الأنا والآخر..... 10

أولا: الحوار, مفهومه وأصوله **10**

2-3- مفهـــــــــــــوم الحـــــــوارالمعنى اللغـــــــوي..... **10**

2-4- المعنى الاصطلاحي..... **10**

3- أصول الحوار:..... **11**

ثانيا: الحضارة مفهومها وأبعادها, من الدلالة المحايدة إلى الحضارة كهوية عليا..... **12**

1- مفهوم الحضارة:..... **12**

1-1- مفهوم الحضارة لغة:..... **13**

1-2- مفهوم الحضارة اِصطلاحًا:..... **14**

ثالثا: مفهوم حوار الحضارات والفرق بينه وبين حوار الثقافات وحوار الأديان: **18**

4- حوار الحضارات:..... **18**

5- حـــــــــــوار الأديان:..... **19**

2-1- حوار الأديان العقدي أو اللاهوتي:..... **20**

2-2- حوار الأديان الواقعي:..... **21**

6- حـــــــوار الثقـــــافـــات:..... **22**

رابعا: الإشكالية, مفهومها ودلالاتها:..... **23**

خامسا: الأنا والآخر, المفهوم والحيِّز الجغرافي والهويَّاتي..... **25**

1- مفهـــــــــــوم الأنا:..... **25**

2- مفهوم الآخر: من هو آخر ال"نحن"؟..... **26**

الفصل الأول : إشكاليات حوار الأنا والآخر ودور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا

أولا: إشكاليَّات ومعوقات الحوار بين الأنا والآخر..... **32**

ب- الحوار وإشكالية الأنا والآخر فكريا وسياسيا:..... **32**

1- الحوار وإشكالية الأنا/ الأنوات:..... **32**

2-5- الموقف الرّافض للحوار مع الآخر:..... 34
2-1- الموقف المؤيد للحوار مع الآخر:..... 35
3-6-1- التيار الإسلامي..."الإسلام هو الحل"!..... 35
3-6-2- التيار الحداثي..."العلمانية هي الحل"!..... 40
3- الحـــــــوار وإشكالية الآخر:..... 45
3-1- الآخر وإشكالية الثنائيات الضدية... لماذا هذه الثنائيات الضّدية؟ 45
3-2- الآخر وإشكالية "الشرق المخترع":..... 46
3-3- إشكالية الآخر بين "شَيطنة الإسلام" و"الإسلاموفوبيا*" 49
3-4- الإسلام وآفاق الحوار بين الآخر الأمريكي والآخر الأوروبي:..... 53
ب- الحوار وإشكالية الأنا والآخر دينيا:..... 56
1- الأنا والآخر في اليهوديَّة: 56
2-1- الأنا والآخر في الشريعة اليهودية المكتوبة (التوراة): 57
2-2- الأنا والآخر في الشريعة الشفوية (التلمود):..... 59
2-1- الأنا والآخر في الفكر المعاصر لدى الجماعات اليهودية:..... 60
3- الأنا والآخر في النصرانية:..... 63
3-1- الكتاب النصراني المقدس ورؤيته للآخر:..... 63
3-7- الحوار مع المسلمين من المنظور المسيحي المعتدل:..... 65
4- الأنا والآخر في الإسلام:..... 67
4-1- من هو الآخر من منظور إسلامي؟..... 67
4-2- الآخر وتحوّلات الصورة في النص القرآني:..... 68
4-3- من دستور العلاقة مع الآخر في الإسلام:..... 70
4-3-1- الإسلام والآخر اجتماعيا:..... 71

4-3-2- الإسلام والآخر فكريا وعقديا:..... 73
الإسلام والآخر, حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية:..... 75
4-4- صورة اليهودية في الإسلام..... 77
4-5- صورة النصرانية في الإسلام:..... 78
4-6- الإسلام وقاعدة الحوار مع الآخر:..... 80
ثانيا: دور المتخيل السردي فاعلا ثقافيا وحضاريا..... 82
1- سلطة السرد/ الرواية من المتخيل إلى الواقع:..... 82
2- تعدد الأصوات وحوار الأنا والآخر في الجنس الروائي:..... 86
3- الآخر في الرواية العربية قبيل الألفية الثالثة:..... 90
الفصل الثاني :
الحوار وإشكالية المركزية الغربية من الاستشراق إلى الكولونيالية ومابعدها في رواية "ترنيمة امرأة ...شفق البحر" 109
1- الآخر وإشكالية الأنا "المَعْجَبَة"....في البدء كان الاستشراق:..... 111
2-إشكالية المركز/الهامش وعسر الحوار مع الآخر الأوروبي:..... 120
3-الإنساني والحضاري وإمكانات التفاهم في ظل جدلية حوار/صراع..... 135
4-المشترك الحضاري والإنساني طريقا لحوار الحضارات..... 143
5-ثنائية شرق/غرب...وسرمدية الجاذبية والنفور..... 146
6-الغطرسة الأمريكية وأفق الحوار بين الحقيقة والسّراب..... 150
7- نحن والآخرون ...هزيمة ال"نحن" واقعيا وجرح "الآخرون" بمدية "المخيلة":..... 152
8-تجليات صوت الآخر الأمريكي بين أوهام المونولوج وغياب الديالوج..... 156
الفصل الثالث: حوار الأديان وإشكالية الأنا والآخر في روايتي "اليهودي الحالي" لعلي المقري و"كتاب الأمير" لواسيني الأعرج: 170
أولا: محنة التعايش وإشكاليات الحوار الإسلامي- اليهودي في رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقري: 171
1- إيـــحـــاءات عتبة الـــعـــنـــــــوان والمفارقة التأويلية..... 173
2- صورة الأنا المسلم، المتحاور, المتعايش..... 174
3- صورة الآخر اليهودي...سؤال الهويّة وفجيعة الاختلاف..... 176
4- الحوار الإسلامي-اليهودي في ظل ثقافة التعايش المُفترضة..... 180
5- المثاقفة المتوازنة سبيلا للتعايش وتفكيك التعصبات..... 185
6- الهويات القاتلة والخطاب التكفيري بين الأنا والآخر اليهودي..... 189

7- يوتوبيا اللّقاء بين الأنا والآخر اليهودي أو عجز المتخيّل أمام سلطة الواقع..... 195
8-صراع الأديان وإشكالية المقدّس والمدنّس بين الأنا والآخر اليهودي "القدس/أورشليم" نموذجا. 201
ثانيا: المأزق الحضاري للأنا وقضايا الحوار الإسلامي- المسيحي في رواية "كتاب الأمير" لواسيني الأعرج 211
1- تعايش الأديـــــــــــان..... 213
2-التطرُّف الديني والإقصاء الفكري..... 223
3-التسامح وتجاوز الذاكرة الكولونيالية طريقًا لحوار الحضارات..... 229
4- المرأة في الإسلام (تعدّد الزوجات)..... 234
5- الحوار وإشكالية الأنا بين التّراث وتحدّيات العصر..... 239
خاتمة:..... 248
فهرس الموضوعات:..... 256
قائمة المصادر والمراجع:..... 262
ملخص

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش.

المصادر:

1- محمد رحيم ,سعد: "**ترنيمة امرأة...شفق البحر**", فضاءات للنشر والتوزيع والطباعة, عمان- الأردن,2012.

2- المقري, علي: "**اليهودي الحالي**", دار الساقي , بيروت- لبنان , ط2 , 2011.

3- الأعرج, واسيني: **كتاب الأمير "مسالك أبواب الحديد"** , منشورات الاختلاف, 2007.

المراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية:

1- اِبن خلدون، **المقدمة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ج1.

2- ابن نبي, مالك: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دار الفكر، سوريا، ط9.

3- ابن نبي, مالك: **آفاق جزائرية**، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، د.ت.

4- ابن التويجري, عبد العزيز عثمان: **الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21**, منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو, ط2, 2015.

5- آيت أمجوض, عبد الحليم: **حوار الأديان (نشأته وأصوله وتطوّره)**، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، 2012.

6- أفاية, محمد نور الدين: **المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)**، دار المنتخب العربي، لبنان، 1993.

7- أبو الفضل, منى وآخرون: **الحوار مع الغرب(آلياته-أهدافه-دوافعه)**، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2008.

8- أركون, محمد: **العلمنة والدين-الإسلام-المسيحية-الغرب**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط3، 1996.

9- إبراهيم, عبد الله: **المطابقة والاختلاف (بحث في نقد المركزيات الثقافية)**، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، لبنان- دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2004.

10- إدريس, محمد جلاء:**أورشليم القدس في الفكر الديني الإسرائيلي , مركز الإعلام العربي** الجيزة_ مصر, 2001.

11- إسماعيل, محمد الحسيني: **حوار الأديان أمام القضاء العالمي,المؤامرة, معركة الأرماجدون وصراع الحضارات** , مكتبة وهبة ,القاهرة,2004.

12- بنكراد السعيد: **وهج المعاني (سيميائيات الأنساق الثقافية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب،بيروت-لبنان، ط1، 2013.

13- بني عامر, معاذ وآخرون: **التعددية الدينية ومنطق التعايش (أو في الحقيقة المفتوحة)**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربة، 2015.

14- باختين, ميخائيل: **شعرية دوستيقسكي**، تر: جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1986.

بدوي, عبد الرحمان: **شطحات الصوفية**، ج1، (أبو يزيد البسطامي)، وكالة المطبوعات، الكويت.

15- ترفينان تورودوف,: **نحن والآخرون**، تر: زين حمود، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق- سوريا،1998.

16- التويجري, عبد العزيز عثمان: **حوار الثقافات والحضارات لمواجهة العنصرية**, منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة,إيسيسكو- المملكة المغربية- الرباط,2016.

17- جارودي,روجيه: حوار الحضارات،تعريب:عادل العوا, منشورات عويدات, بيروت, لبنان, ط4 ,1999.

18- الجابري, محمد عابد: **مسألة الهوية (العروبة والإسلام... والغرب)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

19- حرب, علي: **حديث النهايات "فتوحات العولمة ومآزق الهوية**، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، لبنان، بيروت، ط2004،2.

20- الحسن, يوسف: **الحوار الإسلامي المسيحي: الفرص والتحديات**، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي.

21- خاتمي, محمد: **الإسلام والعالم**، تقديم محمد سليم العوّا، مكتبة الشروق، القاهرة، كوالالمبور، جاكرتا، لوس أنجلس، ط3.

22- الخطيب, محمد كامل: **المغامرة المعقدة(مقدمة في تاريخ العلاقة بين المجتمع العربي والغرب كما يظهرها الفن الروائي في نشوئه وتطوره)**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق-سوريا، 1976.

23- درَّاج, فيصل وآخرون: **أفق التحولات في الرواية العربية(دراسات وشهادات)**، دار الفنون، عمان- الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 1999.

24- ديورانت, ويل: **قصة الحضارة**، مج1، تر: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، 2001.

25- ديورانت, ول وايريل: **قصة الحضارة (عصر الإيمان)**، تر: محمد بدران، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، م13، ج2.

26- الرفاعي, حامد بن أحمد: **نحن والآخر وإشكالية المصطلح والحوار**، سلسلة إصدارات (لتعارفوا)، السعودية، 2006، ع23.

27- الرويلي, ميجان و البازعي , سعد: **دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا أو مصطلحا نقديا معاصرا)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2002.

28- الزين, محمد فاروق: **المسيحية والإسلام والاستشراق**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط2، 2002.

29- السعيدي, فتيحة وآخرون: **فهم الذّات**، دار سحر للنشر، الجزائر، 2007.

30- سعيد, إدوارد: **الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)**، تر: كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ط6، 2003.

31- سعيد, إدوارد: **الثقافة والامبريالية**، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

32- سعيد, إدوارد: **تغطية الإسلام**، تر: محمد عناني,رؤية للنشر والتوزيع, القاهرة,2006.

33- سعدي, محمد: **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**, مركز دراسات الوحدة العربية,بيروت ,لبنان, 2008.

34- سليمان, نبيل: **وعي الذات والعالم (دراسات في الرواية العربية)**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1985.

35- سلهب, نصري: **لقاء المسيحية والإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1970.

36- شاهين, سيف الدين: **أدب الحوار في الإسلام**، دار الأفق، الرياض، 1993.

37- شفايترز, ألبرت: **فلسفة الحضارة**، تر: عبد الرحمان بدوي، زكي نجيب محمود؛ وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصرية، المؤسسة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، آذار/مارس،1963.

38- شمس الدين, محمد مهدي: **الحوار الإسلامي المسيحي**، نحو مشروع للنضال المشترك، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بيروت،2004.

39- شلبي, عبد الودود: **الإسلام والغرب(خواطر وتجارب وذكريات)**، دار الآداب، القاهرة، مصر، 2004.

40- الشهرستاني: **الملل والنحل**، تح محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، لبنان، 1986، ج1.

41- صالح, صلاح: **سرد الآخر(الأنا والآخر عبر اللغة السردية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت-لبنان، 2003.

42- طرابيشي, جورج: **المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - المملكة البريطانية، 1991.

43- طرابيشي, جورج: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة(دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط4، 1997.

44- طرابشي, جورج: **هرطاقات (عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية)**، رابطة العقلانيين (العرب) – دار الساقي، بيروت – لبنان، 2006.

45- طرابيشي, جورج: **هرطقات2 (عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية)**، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت- لبنان، 2008.

46- عطية, أحمد عبد الحليم: **جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)**، سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر(1)، 1997.

47- العليان, حسن: **العرب والغرب في الرواية العربية**، دار مجدولاي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004.

48- العلواني, رقية وآخرون, : **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2008.

49- عمارة, محمد: **الإسلام والآخر(من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟)**، دار الشروق الدولية.

50- غليون, برهان: **اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)**، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

51- فرج, محمد: ماذا بعد سقوط بغداد؟ دراسة في أسرار الحرب الأمريكية وتداعياتها,كتب عربية,ابريل_ مايو 2003.

52- كاظم, نادر: **تمثيلات الآخر(صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، 2004.

53- كاظم, نجم عبد الله: **نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت ,2014.

54- الكتاني, محمد: **ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأهيل**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، 2007.

55- لوكام, سليمة: **الآخر في الثقافة والأدب , حضور واستحضار**, دار سحر للنشر, تونس, 2017

56- لوكام, سليمة: **متون وهوامش(قراءات في روايات)**, دار سحر للنشر , تونس,2012.

57- محجوب, عباس: **الحكمة والحوار علاقة تبادلية**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،2006.

58- المحمداوي, علي عبود: **خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح** (دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون,بيروت- لبنان, 2012.

59- محمود مصطفى, نادية: **جدالات حوار/صراع الحضارات(إشكالية العلاقة بين السياسي-الثقافي في خطابات عربية وإسلامية**، مركز الحضارة والدّراسات السياسية، القاهرة، 2006.

60- محمد رحيم, سعد: **سحر السرد, دراسات في الفنون السردية(الرواية، السيرة، السيرة الذاتية، أدب ما بعد الكولونيالية، أدب الاستشراق)**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014.

61- المسيري, عبد الوهاب **موسوعة (اليهود واليهودية والصهيونية)**، مج5 (اليهودية...المفاهيم والفرق).

62- المسيري, عبد الوهاب: **اليد الخفية(دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية)**، دار الشروق، ط2، القاهرة، مصر، 2001.

63- الميسري, عبد الوهاب: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية, القاهرة, 2006.

64- المسيري, عبد الوهاب: الصهيونية وخيوط العنكبوت, دار الفكر, دمشق, ط1, 2007.

65- منصور مرشو, غريغوار: سيد محمد صادق الحسيني: **نحن والآخر**، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 2001.

66- الميلاد, زكي وعلي الربيعو, تركي: **الإسلام والغرب- الحاضر والمستقبل**, دار الفكر , دمشق ,1998.

67- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **في أصول الحوار**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر،1998.

68- الهاني, التهامي: **الفكر الاستشراقي والإسلام**، مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، 2010.

69- هنتنغتون, صمويل: **صدام الحضارات(إعادة صنع النظام العالمي)**، تر: مالك عبد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا.

70- هوفهان, مراد: **الإسلام في الألفية الثالثة-ديانة في صعود**- تر: عادل المعلم-ياسين إبراهيم، مكتبة الشروق.

71- الهيتي, عبد الستار إبراهيم: **الحوار، الذات، الآخر**، سلسلة كتاب الأمّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد99، 2004.

72- ياسين, السيد: **الكونيّة والأصولية وما بعد الحداثة (أسئلة القرن الحادي والعشرين)**، ج2 (أزمة المشروع الإسلامي المعاصر)، المكتبة الأكاديمية، ، القاهرة - مصر، 1996.

73- الكتاب المقدس: دار الكنائس في الشرق الأوسط, الطبعة الأولى, 1992م.

المجلات والدوريات:

1-أبو هيف, عبد الله: **صورة الآخر والحوار بين الحضارات في الرواية العربية**، مجلة جامعة دمشق، م24، ع3-4، 2006.

2-بوشليحة, عبد الوهاب: **استراتيجيا الكتابة التاريخية, رواية كتاب الأمير , مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج**, مجلة دراسات جزائرية, ع3, مارس, 2006.

3-الجابري, محمد عابد: **الغرب والإسلام2 (نمط آخر من الوعي بالآخر)**، مجلة الجابري، العدد3، الموقع:/الغرب-والإسلام- نمط.

4-حمود, ماجدة: **إشكالية الأنا والآخر(نماذج روائية عربية)**، عالم المعرفة، الكويت، ع398, ، مارس, 2013.

5-دكير, محمد: **الإسلام والغرب (عشر سنوات من المواجهة، المثاقفة،الحوار)**، مجلة الكلمة، ع26، 2000، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث.

6-ريفاز, فرانسواز:**كتابة التاريخ بين فنّ السرد والعلوم الدقيقة, ترجمة باتسي جمال الدين** , مجلة فصول , العدد 67, 2005.

7-عاشور, الزهراء: **حوار الحضارات وإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر**، مجلة الكلمة ، تصدر عن المنتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع68، 2010. نسخة إلكترونية.

8-عبد الحفيظ, عمر: **كتاب الأمير لواسيني الأعرج أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ**, مجلة عمان, العدد140, شباط,2007.

9-عيد, رجاء: **لقاء الحضارات في الرواية العربية**، مجلة فصول، م6، ع1998،01/03/14.

10- الضويني, وسام: **الحوار بين الأديان: قضايا وخبرات عبر العالم**, في نادية محمود مصطفى و سيف الدين عبد الفتاح: حولية أمّتي في العالم, العدد8, , مركز الحضارة للدراسات السياسية, القاهرة, 2008.

الرسائل الجامعية:

1-رايس, رشيد: **صورة الجزائر والجزائري في الكتابات النثرية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر**، رسالة دكتوراه, قسنطينة- الجزائر ,2004 .

2-مباركي, جمال: **الغرب في الرواية العربية الحديثة**، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، باتنة- الجزائر,2008.

المعاجم :

1-الأصفهاني, الراغب: **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: صفوان عدنان داوودي ، دار القلم، الدار الشامية، 2009، ط4

2-ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.

3-مرزوق, عبد الصبور: **معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم**، ج1ـ دار الشروق، القاهرة، 1995.

4-مجموعة من الكتاب: **المعجم الوسيط**، ، دار الدّعوة، تركيا، اسطنبول، ط2 ،1989.

5- Dictionnaire de la langue française, imprimé en Italie, collection; 60, edition;02, hachette, spadem-adag1999..

6- The American heritage dictionary of the English language,3gd (new york; Houghton mittin compary,1992).

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Amine Maalouf. **les identités meurtrières**, Edition grasset et fasquelle,1998.

المواقع الإلكترونية:

1-إبراهيم, عبد الله: **السرد والتمثيل السردي في الرواية المعاصرة** Aslim net.free.fr/ress/signes/1-htm 07/04/2016/12 :08

2-حمداوي, جميل: **الرواية البوليفونية أو الرواية المتعددة الأصوات.** (2015-07-12)3N.alukah.net/publications.competitions/0/39038/

3-خضر, مجد: **مفهوم حوار الثقافات**,/ مفهوم- حوار- الثقافات mawdoo3.com(27-12-2017).

4-الخولي, إبراهيم: **حوار الأديان**، برنامج الاتجاه المعاكس، قناة الجزيرة الفضائية، قطر.+V=jj855R3inA ?https://www.youtube.com/watch (2016-07-12)

5- روابنية, الطاهر: **جدل التاريخي والمرجعي في رواية الامير لواسيني الاعرج** http://www.crasc.dz/ouvrages/index.php/ar/60-le-roman-alg%C3%A9rien-de-1990-%C3%A0-nos-jours-faits-et-t%C3%A9moignages-dans-les-%C3%A9criture-fictionnelles/734-(2017/12/17)

6-زيّاد, صالح:"**اليهودي الحالي" لعلي المقري: الرواية وتفكيك التعصب**-http://www.al-jazirah.com/culture/2012/09022012/fadaat25.htm(10-01-2018)

7-طه, سحر: **المرأة الموسيقية العربية ودورها في حوار الحضارات**، مداخلة مقدمة في "ملتقى المبدعات العربيات"، تونس2009 (wwww.mobdiaat-avaiet.com-index.php? 14.08.2017)

8- عبد الغني, محمد: العدالة في النظام الاجتماعي في الإسلام https://www.kantakji.com/media/5093/r326.doc (2016-03-20)

9- عبود التميمي, فاضل : ملامح الاستشراق والحوار الحضاري في رواية ترنيمة امرأة شفق البحر http://www.alnaked-aliraqi.net/article/21502.php(2016-08-12)

10- عمر, أحمد: على خطى إدوارد سعيد: توني موريسون تتهم كتابا أمريكيين ب "العنصرية المشفرة" (الشخصيات البيضاء إيجابية أما السوداء فهي بلا أسماء) , جريدة الشرق الأوسط – الأربعاء 16 صفر 1428ه – 7مارس 2007 , العدد 10326.
http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=409427&issueno=10326

11- علي صالح , نبيل: **التطرف الديني في العالم العربي- نصوص معاصرة** -http://nosos.net (2017/11/28)

12- غنيم, كازم السيد: **حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم**، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: quran- m.com/quran/article/2163 (2016-06-13)

13- غلاّب, محمود عبد الرحيم: مرض الساديزّم أسلوب حياة غرضه التلذذ بآلام الآخرين. http://www.youm7.com/story/2013/11/16(25-03-2017

14- الفراوي, نزار: **تزفينان تودوروف...نصير "البرابرة** "/the what news.net.

15- محمد رحيم, سعد: **أدب ما بعد الكولونيالية-الرؤية المختلفة والسّرد** المضاد http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44341(2015-05-12)

16- هاشمي, غزلان:**أهمية الحوار الإسلامي: الحرية المضبوطة وتعددية الحضور** /http://jilrc.com/أهمية- الحوار-الاسلامي-الحرية-المضبوطة/(07-01-2018).

17- ياقوت, محمد مسعد: **الإسلام ودوره في مشروع حوار الحضارات.** https://saaid.net/arabic/167.htm[1](2016-05-14)

Resumé:

Le roman arabe contemporain n'est pas isolé de la thèse du dialogue des civilisations et de sa gestion d'une manière ou d'une autre,d'où notre étude intitulée **«Dialogue des civilisations et problématique du moi et de l'autre» -** "étude dans le roman arabe contemporain du troisième millénaire" est venue pour éclairer les obstacles du dialogue entre le moi et l'autre, l'Orient et l'Occident d'une perspective narrative et plus précisement romanesque dans le but de révéler le rôle du romancier arabe du troisième millénaire dans le soutien du dialogue des civilisations et sa manière de surmonter les obstacles du dialogue comme étantune option de base et un concept civilisationnel.

Notre étude de certains romans a révélé de multiples visions des obstacles du dialogue entre : l'Est et l'Ouest, l'Orient –l'Occident, telles que :ancien et nouvel orientalisme, mémoire héritée et historique, mondialisation, théorie du complot, colonialisme occidental, inégalité des pouvoirs, ignorance mutuelle entre le moi et l'autre, domination du fanatisme religieux et discours d'exclusion de l'autre.

Malgré les obstacles qui rendent le dialogue complexe et difficile, les romans qu'on a étudiés ont souligné un certain nombre de propositions pour soutenir le dialogue et la cohabitation entre le moi et l'autre tel que :Le besoin de faire connaissance entre le moi et l'autre, la nécessité de reconsidérer d'apprendre de l'histoire, le devoir de compter sur l'humanité commune entre les peuples et non sur les institutions politiques et les systèmes gouvernés par la langue d'utilité et d'intérêt, admettre les principes de la pensée moderniste rationaliste et libérale pour tenter de reconcilier avec la civilisation occidentale moderne , promouvoir la culture de la tolérance comme une valeur humaine qui aide à dépasser les blessures du passé et à construire le présent**.**

Nous avons conclu que la prédiction des trois romans qu'on a étudiés pour l'avenir de la relation entre le moi et l'autre a été déterminée dans trois positions**:**

- L'impossibilité du dialogue avec l'autre et la poursuite du conflit.
- La fréquence de la relation entre dialogue et conflit avec la prédominance du conflit.
- Enthousiasme pour le dialogue avec l'autre et la faveur de sa possibilité

RÉPUBLIQUE ALGÉRIENNE DÉMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

L'UNIVERSITE LARBI TÉBESSI -TÉBESSA-

FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
DEPARTEMENT DE LANGUE ET DE LETTRES ARABES

Dialogue des civilisations et problématique du moi et du l'autre

Etude dans le roman arabe contemporain du troisième millénaire

Mémoire présenté en vue d'obtention de Doctorat de Science

Option: littérature moderne et contemporaine

Présenté par :

DJEDILI basma

Sous la direction de:
LOUKAM salima

Membres du jury :

N	Nom et prénom	Grade scientifique	Université d'origine	Qualité
01	ZERFAOUI Omar	Professeur	Université Larbi Tébessi –Tébessa-	President
02	LOUKAM salima	Professeur	Université Mohammed cherif Messaadia - Souk Ahras-	Encadreur et rapporteur
03	KEDDID diab	Professeur	Université Constantine 02	Membre Examinateur
04	AMMAR redjel	Professeur	Université Badji Mokhtar –Annaba-	Membre Examinateur
05	CHAALANE Abd El waheb	Professeur	Université Mohammed cherif Messaadia - Souk Ahras-	Membre Examinateur
06	KADDOUR sellat	Maitre conférence A	Université Larbi Tébessi –Tébessa-	Membre Examinateur

Année universitaire: 2017 /2018