



قسم اللغة والأدب العربي

جدلية الأنا والآخر في ثلاثية نجيب محفوظ "ليالي تركستان - محذراء جارتما - عمالقة الشمال" - مقارنة تأويلية -

أطروحة معدة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د (L.M.D) في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي

• إشراف الأستاذ:
- أ.د/ بوجمعة بوحفص

• إعداد الطالبة:

- قمر ترمي

• أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
1/ بلقاسم رحمون	أستاذ	جامعة الشهيد العربي التبسي - تبسة -	رئيسا
2/ بوجمعة بوحفص	أستاذ	جامعة الشهيد العربي التبسي - تبسة -	مشرفا ومقررا
3/ جلال خشاب	أستاذ	جامعة محمد الشريف مساعديّة - سوق أهراس -	ممتحنا
4/ الهاشمي قشيش	أستاذ محاضر أ	جامعة الشهيد عباس لغرور - خنشلة -	ممتحنا
5/ جمعة طيبي	أستاذ محاضر أ	جامعة الشهيد العربي التبسي - تبسة -	ممتحنا
6/ بوقفة صبرينة	أستاذ محاضر أ	جامعة الشهيد العربي التبسي - تبسة -	ممتحنا

السنة الدراسية: 1447هـ/1448هـ - 2025م/2026م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ

أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾.

[المجادلة: 11]

إهداء

{ إلى الوالدين اللذين هما سبب وجود الإنسان وهما غاية الإحسان }

بين سُطور البوح وأهانت الحنين... إلى من في التراب

أرتدي ثوب الخزن المرفوع بالابتسامة...

رغم أن عيونني تكتحل بالدموع...

أهدي ثمار هذا العمل المتواضع...

إلى من كلله الله الهيبة والوقار...

إلى من أحمل اسمه بكل افتخار...

إلى روح أبي الغالي لمبارك تُركي...

إلى خُلوّة اللبن التي ما خالط لبنها يوماً سكر المصالح...

إلى ذات الصدر العنون الذي كان لي ظلًا بارحًا في هجير الحياة...

إلى صاحبة الحبل السري الذي لازال باقياً فيّ حتى الآن...

لأكون (قمر) كما أسمتني، وعطاءً كما ربّنتني...

إلى روح أمي العالمة خلافة عائشة...

إلى من أفتقد حرارة تضيئهما فرحاً بإنجازي في هذه اللحظة...

ولا أفتقد دعواتهما التي أجنبي ثمارها كل لحظة...

* شأبيب الرحمة تنزل عليكما*

ابنتكما الباحثة:

قمر

والله ولي التوفيق

شكر و عرفان

خلق الإنسان حاملاً الفكر والمشاعر... لتؤثر التجربة على ما سبق مولد
الإبداعات البشرية في الغرب والشرق فكانت موانئ للنجاح... إنَّ الشكر كلَّ
الشكر لمن حملني في أمواج الفكر المتلاطمة إلى موانئ نجيب الكيلاني
واهياً إياي من رُوحه وعقله ومخيلته... فسلاً إلى الذي مرَّ على مرَّنا
فحلاً... ومن رأنا مُنمكين فأراحنا بكلماته التي يستنيم لها الفؤاد... إلى
أستاذي الجليل البروفيسور بوحفص بوجمعة الذي أخذني عليّ من جميل
عطائه وسامي فكره وطيب روجه...

جزيل الشكر ووافر الامتنان إلى رجل الخفاء الذي كان يعمل بصمتٍ ويزرع
الأثر النبيل في نفوس طلبته... إلى من كان جناحي الذي به أخلق في
فضاءات الثقافة والحياة... إلى من رافقني في مسيرة العمر والعلم من -
شهادة الليسانس إلى شهادة الماجستير وصولاً إلى شهادة الدكتوراه- وكان
سداً يُزيح عن القلب أثقاله أستاذي وأبي الروحي البروفيسور لطرش
يوسف- من جامعة خنقلة- ...

وأقدم عظيم شكري وامتناني لمن جمع بين حزم العالم ورفق الأب، وبين ألق
الفكر ونبل الخلق... إلى رائد الفكر والثقافة والأدب... إلى من يحمل مشعل
التنوير وحبّ التطوير أستاذي الفاضل الوقور البروفيسور بودريالة الطيّب
من جامعة باتنة...

دتمت بهذا الزخم من العطاء... ودائم حضوركم المتميز...

الباحثة

تركي قمر

مقدمة

يُعدّ موضوع رؤية العالم واسع الأفق، فقد تناوله البحث كثيرًا تحت أسماءٍ ومفاهيم متعدّدة، كنظرة العالم وصورة العالم، وبالتالي فإنّ البحث في العلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، بوصفها أحد الموضوعات المشتقة من الرؤية الكلية للعالم، أصبح جزءًا من المنظومة العالميّة للثقافة، كونها تثير جدلا و/أو جدلية بينهما، وهو جدل قائم منذ الأزل. تعود جذور هذا الجدل إلى زمن بداية الخلق، زمن أبينا آدم عليه السلام وأمنا حواء، بعدما تأصل الوعي لديهما، وأدركا مدى العقاب الذي أسقط عليهما بخروجهما من الجنة، ليَشقيا في الأرض جزاء وسوسة الشيطان الذي مثّل الآخر.

هذا "الآخر" الذي ثُمّله اليوم وجوه عدّة، تُثبت فاعليّة الصراع بينه وبين "الأنا"، بحيث أنّ الوعي بـ"الأنا" يستوجب الوعي بـ"الآخر"، وإنّ غاب أو انعدم هذا الأخير، فإنّه يستحيل الحديث عن وعي حقيقي بـ"الأنا".

بناءً على هذا فإنّ موضوع "الأنا" و"الآخر" ذو أهميّة بارزة في النصوص الأدبيّة والنقدية، باعتبار أنّ الكشف عن صورة "الأنا" لا يتأتى إلّا من خلال الكشف عن صورة "الآخر"، وهي علاقة من شأنها أن تنهض على افتراض الغيرية، التي يتألف منها الوجود الإنسانيّ، المتضمّن دائمًا قطبين مختلفين.

يعيش الإنسان المعاصر في عالم تتجاوزه الصّراعات بين الأمم والشعوب، نتيجة الاحتكاك والتفاعل الدائم والمتواصل بين قطبين رئيسين هما "الأنا" و"الآخر"؛ حيث يسعى كلّ منهما إلى بناء علاقات إنسانيّة، بهدف تحقيق المصالح المشتركة، وتبادل الأفكار والثقافات بين الشعوب والأمم.

تُعتبر قضية "الأنا" والآخر" قضية معقّدة في العصر الحديث، بحيث يسعى كل طرف إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينهما واختزالها، وجعلها في حدود "الأنا" الجمعيّة فقط؛ فـ"الآخر" يسعى دومًا إلى إلغاء مقومات "الأنا" الأصليّة، ما يجعل هذا "الأنا" يشعر بفقدان هويته وخصوصيّته في علاقته الجدليّة مع "الآخر".

يُعدُّ الرّوائي نجيب الكيلاني (1931- 1995) واحداً من الذين شاركوا في مسيرة الحركة الواعيّة للأدب الإسلاميّ الحديث، تنظيراً وإبداعاً منذ نشأتها في خمسينيات القرن العشرين، إلى أن استوت على سوقها، واستبانَتْ ملامحها، ثمّ انتهت في ثلاثين سنةٍ بعد ذلك بوعي شامل ناضج مشفوعٍ بسبيل من الإنتاج في مختلف أجناس الأدب، يعتمد على أقلام وطاقت، وهياكل وإرادات عديدة متنوعة ومختلفة.

يَنحَتْ نجيب الكيلاني عالماً سردياً يتصارع فيه "الأنا"، المُتمثّل في الذات الإسلاميّة، مع "الآخر" الذي يتخذُ صوراً متعدّدة؛ المستعمر الأجنبيّ، الطاغية المحلّي، والنسق الأيديولوجي المُعادي. لا يظهر في هذا الفضاء الروائي "الآخر" ككائن مجرد، بل كقوّة ضاغطة تحاول تهميش "الأنا"، أو تفكيك هويتها، أو مصادرتها جسداً وروحاً؛ نظراً لهذه الأهميّة التي تميّز النّتاج الرّوائي عند هذا الكاتب، اخترتُ له ثلاثُ روايات تمثّل توجهه الفنيّ والجماليّ، كما تمثّل فكره وأيديولوجيته، هي:

- رواية "ليالي تُركستان"، التي تتناول جدل "الأنا" و"الآخر" على مستوى الاختلافات الدينيّة والثّقافيّة، وتصورُ طُغيان "الآخر"، حيث صوّر فيها الصّراع المرير الذي يخوضه المسلمون في تُركستان الشّرقية ضد كل من الصّينيين والرّوس. والجدير بالذكر أنّ أغلب شخصيات هذه الرّواية حقيقيّة، سواءً أكانت شخصيات إسلاميّة أم صينيّة. تصوّر هذه الرّواية بلوغ الطّغيان مستوى الاستيلاء حتّى على الإنسان في حد ذاته، إلى درجة فرض أحقيّة الأجنبيّ الرّواج من المرأة المسلمة، التي لا حول ولا قوّة لها للدّفاع عن نفسها.

- الرّواية الثّانيّة هي "عذراءُ جاكرتا" التي تُصوّر الصّراع بين الشّيوعيّة المدعّمة من أكبر دولة في آسيا "الصّين" بوصفها "الآخر"، والإسلام بوصفه "الأنا" في إندونيسيا أكبر بلدٍ إسلاميّ؛ وتجسد الصّراع بين الحزب الشّيوعي والحكومة الإندونيسيّة من جهة،

والقوى الإسلاميّة والجيش الإندونيسيّ من جهة أخرى، كما كشفت أيضًا عن تواطؤ الرئيس "أحمد سوكارنو" مع الشيوعيين ضدّ المسلمين.

- الرواية الثالثة هي "عمالقة الشمال" التي تتناول واقع الأمة الإسلاميّة في نيجيريا، وفي إفريقيا بعامة، واقع تتجاذبه قوتان؛ قوّة المجتمع التقليديّ الأصيل الذي يمثّل "الأنا"؛ وقوّة أجنبية مهيمنة تُمثّل "الآخر" العازي المحتل. عبّرت هذه الرواية عن التآمر الغربيّ على بلاد نيجيريا. يُضاف إلى ذلك التّدخل الإسرائيليّ في شؤون هذه الدولة عن طريق الشركات والخبراء، لا سيما في مجال الزراعة واستصلاح الأراضي. وقد عملت إسرائيل في التحريض على انفصال إقليم "بيافرا الشرقي" عن نيجيريا، وتدعيم سكّانه ذوي الأغلبية المسيحيّة بالأسلحة.

أخترت هذه الروايات لِمَا لها من أهميّة في مجال دراسة الصّوراتيّة، التي تُعدّ من أهمّ مجالات الدّراسات النّقدية بعامة والدّراسات المقارنة بخاصة؛ لا يعني هذا بأن دراستي هنا تنحصر في مجال النّقد المقارن، إنما طبيعة موضوعات النّصوص الروائيّة التي اخترتها تُمدّد التحليل إلى توجّهات نقدية مختلفة، بهدف الإلمام بجميع الجوانب التي صوّرتها هذه الروايات.

لقد ارتبط اهتمامي بنتاج نجيب الكيلانيّ الروائي، منذ أن قرأتُ رواية "عذراء جاكارتا"، التي أثارت بقوة قضية الصّراع بين "الأنا" و"الآخر"، مما شوّقتني كثيرا للتوسّع في هذا المجال، بحيث اكتشفتُ قوة حضور جدليّة "الأنا" و"الآخر" في رواياته، ومن ثمّ اخترتُ أن أبحث في هذا الموضوع.

لا يعني هذا أن السبب الرئيس لاختياري هذا الموضوع كان ذاتيًا فحسب، إنما كنتُ معجبة بهذا النوع من الدّراسة لِمَا لها من فائدة معرفيّة، بحيث مكّنتني تحليل هذه الروايات من اكتشاف عوالم غريبة، وفضاءات زمكانيّة، وضّحت لي مدى مُعاناة الشعوب المغلوبة على أمرها، ومدى هيمنة قوى الشرّ في عالم تتحكّم فيه الامبرياليّة العالميّة،

وانعكاس الصّراع الأيديولوجي والسياسي على الشّعوب المُستضعفة. هذا إلى جانب العديد من القضايا التي استفدتُ منها خلال الدّراسة والتحليل.

لقد شدّ هذا النوع من الدّراسة اهتمامي الشّخصي، وحرك فضولي العلمي، ورغبتني في دراسة أدب نجيب الكيلاني بعامة، وتحليل الروايات التي اخترتها لتكون نموذجاً عملياً لهذا الفضول العلمي. كما كان ولعي الشديد بالرواية كجنس أدبي يعالج مختلف القضايا الاجتماعية والإنسانية والثقافية، ويستمد مادته الأساسية من تجارب واقعية، إلى جانب إعجابي الشديد بأسلوب هذا الكاتب، لما قرأت له بعضاً من رواياته.

حاولتُ قدر الإمكان التزام الحياد الفكري وموضوعية الرّؤية المنهجية، تجنّباً للوقوع في ذاتية تُخرّجني عن مسار البحث العلمي. على الرّغم أنّ روايات نجيب الكيلاني نالت اهتماماً واسعاً من قبل الباحثين والنقاد، إلا أنّ دراستي تدور حول "الأنا" و"الأخر" في روايات معينة، لم تنل حظاً من الدّراسة والتحليل، على حدّ ما توصلتُ إليه من خلال تقصي الدّراسات السابقة حولها.

ومما زاد تمسّكي بهذا الموضوع، كون نجيب الكيلاني يُعدّ واحداً من الرّواد الذين قادوا حركة الوعي بالأدب الإسلامي الحديث منذ نشأته، ومهدوا الطّريق لهذا اللون من الأدب، وذلّلوا مسالكه، وكانوا في طليعة الكوكبة التي تجسّمت كلّ الصّعاب، وتحملت كلّ المشاق، لإمطاة اللّثام عن وجه أدبٍ جديد، رسمت ملامحه الفنية، لم تكن معهودة من قبل، ومن ثمّ كان له السّبق والأولوية في إرساء قواعد هذا اللون من التّعبير الأدبي الرّاقى؛ هذا، على الرّغم من أنّه لا ينتمي لميدان الأدب، بحيث كان اختصاصه الطّب، إلا أنّ ميوله الفنية كانت أقوى من أن يقاومها، ومن ثمّ سلك طريق الكتابة الأدبية، تلبيةً لهاجس فنيّ سكنه منذ الطفولة.

كما كان ذا رؤية سياسية وفكرية حاول أن يترجمها فنياً من خلال الكتابة، مما زاد من أهميته، وضاعف أسباب اختياره موضوعاً للبحث في درجة الدكتوراه، لاكتشاف مدى

تماسك فنّه، وأصالة أفكاره، واستواء قيمه الاجتماعية. هذا كله سعيًا لإثراء مكتبة النّقد والدراسات الأدبيّة بدراسة تفتح مجالاً للباحثين مستقبلاً لتناول قضية "الأنا" و"الآخر" من وجهة نظر موضوعيّة، بعيداً كل البعد عن أي اتجاه أيديولوجي.

أمّا من حيث إشكالية البحث، فإن جدلية "الأنا" و"الآخر" تعد من أبرز الثنائيات المفاهيميّة، التي شكّلت جوهر التفاعلات الحضاريّة والثّقافية والوجوديّة في الأدب والفكر الإنساني. برزت هذه الجدلية في السّياق العربي الإسلامي الحديث، في ظل التّحولات السياسية والاجتماعية، نتيجة قوى الاستعمار التي عصفت بمقومات العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر؛ ومن هنا ارتسم مشروع **نجيب الكيلاني**، بوصفه خطاباً أدبياً مشحوناً بالبعد الهويّاتي، يسعى إلى تأكيد الذات الحضاريّة في مواجهة التّهميش، والاختراق الثّقافي، والاستلاب الأيديولوجي.

تُرَكِّز دراستنا هذه على "الأنا" و"الآخر" في رواياته المُنتميّة للتّيّار الإسلامي، بحيث يُدرج الكثير من النقاد ومؤرخي الأدب أعماله ضمن ما يسمى بـ"الأدب الإسلامي"؛ نظراً لتوجهه الفكري وقناعاته الأيديولوجية، التي سخّرها لخدمة الدّين الإسلامي في مؤلفاته النقدية. كما يبرز ذلك في مختلف آرائه الفكرية ونتاجه الروائي؛ فقد ساعدته مهنته كطبيب على ترجمة آرائه ووجهة نظره حول الواقع، وفي مؤلفاته التي سخّرها لإعلاء كلمة الحقّ، والمطالبة بحريّة واستقلال كافة الشّعوب الإسلاميّة. لقد وجد في تيار الإخوان المسلمين ميداناً للتّعبير عن قناعاته الأيديولوجية، ووجهة نظره السياسيّة، ممّا عزّضه للاعتقال والمتابعة القضائيّة.

لقد أجمعت مختلف المراجع التي تمكّنت من الاطلاع عليها، على أنه طبيب حاذق، وأديب موهوب، سخّر كتاباته الأدبيّة والعلميّة لنشر القيم الإنسانيّة، في إطار العقيدة الإسلاميّة، التي تدعو إلى الفضيلة والصدّق والتّسامح.

أنتجت هذه الرؤية الأيديولوجية لـ **نجيب الكيلاني** أعمالاً أدبية صنفت ضمن "الأدب الإسلامي" كما قلنا، لأنه وظّف التاريخ الإسلامي، وواقع الأمة الإسلامية في رواياته وقصصه القصيرة ودواوينه الشعريّة، مما يتطلب أبحاثاً عديدة ومختلفة، لهذا السبب اخترتُ هذه النماذج من أدبه الروائي، التي كانت أقرب إلى قضية "الأنا" و"الآخر"؛ قادمي هذا الاختيار لطرح جملة من التساؤلات، حاولت قدر الإمكان الإجابة عنها، انطلاقاً من التساؤل الرئيس: كيف جسّد **نجيب الكيلاني**، من خلال هذه الروايات الثلاثة الجدليّة الوجودية بين "الأنا" و"الآخر"، في ضوء منظومة فكرية إسلامية؟

قادمي هذا التساؤل المحوري إلى طرح جملة من التساؤلات الفرعية، منها: ما مفهوم "الأنا" و"الآخر" في السياقين اللغوي والاصطلاحي؟ ما مفهوم "الأنا" و"الآخر" في الفكر الغربي والعربي؟ ما مفهومهما في العلوم الفلسفية والنفسية والاجتماعية؟ هل يكتفي الباحث بمفهومي القراءة والتأويل للإجابة على هذه التساؤلات؟ كيف تتجلى مظاهر هيمنة "الآخر" وذوبان "الأنا" في رواية "عمالقة الشمال" على المستويات الثقافية والمكانية والهوياتية؟ كيف صور **نجيب الكيلاني** "الأنا" في مواجهة "الآخر" الاستعماري في رواية "ليالي تركستان"؟ ما هي آليات المقاومة والانبعاث التي وظفها **نجيب الكيلاني** في رواية "ليالي تركستان"؟ وكيف تجلّى صراع الأنا (الإسلام) والآخر (الشيوعيّة) في رواية "عذراء جاكارتا"؟

كانت هذه التساؤلات منطلقاً لتحقيق جملة من الأهداف، أبرزها: الوقوف على مفهوم "الأنا" و"الآخر" من وجهات نظر مختلفة، لغوية، اصطلاحية، ومفهومهما في مختلف العلوم، وما هي الطرائق التي تحقق جملة هذه المفاهيم، وما هي البيئة التاريخية والثقافية والاجتماعية لبلد "تركستان"، التي كانت وراء هذا النتاج الأدبي المتميز، الذي صور صراعاً بين قوى غير متكافئة، وعبر عن الوعي القومي، وطرائق مواجهة "الآخر" المستبد، في ظل واقع متأزم على جميع المستويات.

استعنت، لتحقيق هذه الغايات النقدية، بجملة من المناهج، نظرا لتنوع موضوعات النماذج الروائية، وبالتالي لا يمكن أن يستجيب منهج واحد لكل ما تصوره كل رواية؛ استعنت بالتأويلية (الهيرمينوطيقا)، بوصفها إطارا نظريا منهجيا، يُمكن الباحث من تفكيك العلاقة المعقدة بين "الأنا" و"الآخر" في هذه الثلاثية، والكشف عن أبعادها النفسية والثقافية والأيدولوجية والرمزية؛ لأن التأويلية طريقة تهدف إلى تجاوز القراءة السطحية للنصوص، وتتوغل في طبقات المعنى العميق، وتتبع الدلالات الرمزية والأنساق الثقافية الكامنة، وفهم السياقات الفكرية والتاريخية التي تشكلت فيها شخصيات "الأنا" وشخصيات "الآخر"، داخل البنية السردية لعالم الرواية.

كما استعنت بالمنهج التاريخي من أجل فهم الخلفيات الواقعية التي تستند عليها هذه الروايات، بحيث أثبتت على وقائع تاريخية حقيقية، كاحتلال آسيا الوسطى في رواية "ليالي تركستان"، والصراع في إندونيسيا بين الإسلام والشيوعية في رواية "عذراء جاكرتا"، والمد الشيوعي الذي طال دولة نيجيريا في رواية "عمالقة الشمال"؛ مما يجعل الدراسة غير دقيقة دون العودة إلى تتبع السياقات التاريخية والاجتماعية التي شكلت ملامح "الأنا" و"الآخر"، وفهم كيفية توظيف الكاتب لهذه الوقائع التاريخية في بنية المعمار السردية.

اعتمدت في هذه الدراسة، إلى جانب هذين المنهجين، بما توفره البنيوية والسميائية من أدوات إجرائية، لتحليل مختلف العناصر السردية المشكّلة للفضاء الروائي؛ أبرزها الشخصيات، المكان، الزمان، الحوار. إلى جانب الأسلوب الذي لا يمكن الاستغناء عنه، من أجل وصف مظاهر الصراع، والتوتر، والانبعاث، وما إلى ذلك من العناصر الأسلوبية التي تُميز عملا عن عمل آخر فنياً وجمالياً.

أما من حيث الدراسات السابقة، فإن مؤرخي الأدب ونقاده صنفوا الكاتب نجيب الكيلاني ضمن الرؤية الجمالية التي أطلقت على التوجه نحو الكتابة حول الإسلام "الأدب الإسلامي"، الذي يعتبره العديد منهم نظرية أدبية حديثة لها خصوصياتها ومجالها وأدواتها

الفنية ومجالها الجمالي، وبالتالي فإن معظم الدراسات السابقة حول أدبه -التي تمكنت من العثور عليها في شبكة النت- تناولت الأبعاد الإسلامية في مؤلفاته، سواء أكانت إبداعية أم نقدية أو فكرية. معظم هذه الدراسات أبحاث أكاديمية في جامعات مختلفة من البلدان العربية والإسلامية، منها:

1- دراسة روبيي يسرى، هني صبرين عام 2021/ 2022، بعنوان "توظيف التاريخ في رواية "الرايات السوداء" لـ نجيب الكيلاني، رسالة ماجستير، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر. تمحورت هذه الدراسة حول الكشف عن المنظور الفني للروائي من القضايا التاريخية التي طرحها، ومدى تفاعله معها، مع البحث عن الأبعاد الدلالية وراء اعتماده على السرد التاريخي.

2- دراسة إسرائ حمد مرزوق ماضي عام 2017، بعنوان "سيمائية السرد في روايات نجيب الكيلاني: دراسة تحليلية"، رسالة ماجستير، جامعة الأقصى، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، غزة، فلسطين. تناولت هذه الدراسة مقارنة روايات نجيب الكيلاني سيميائياً ودلاليًا، والوقوف على العناصر السردية في نصوصه الأدبية، وصولاً إلى تحليل سيميائي لكل هذه العناصر.

3- بحث علي محمادي عام 2013/2014، بعنوان "الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني"، أطروحة دكتوراه، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، الجزائر. ناقش الباحث فيها أهم القضايا الإنسانية التي اهتم بها الكاتب في أغلب أعماله، لتنتهي الدراسة بالإشارة إلى غزارة الصفات الإنسانية التي أغنت أعماله الروائية.

4- كما كانت دراسة نصر الدين دلاوي عام 2011/2012، بعنوان "القيم الإنسانية والجمالية في قصص نجيب الكيلاني"، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية الآداب

واللغات والفنون، الجزائر. استخلصت هذه الدراسة جملة القيم الإنسانية والأبعاد الجمالية التي ميّزت قصص نجيب الكيلاني..

5- وكانت دراسة زحاف حبيب عام 2006/2005، بعنوان "الآخر في روايات نجيب الكيلاني: تمظهر الآخر في الرواية العربية المعاصرة"، رسالة ماجستير، جامعة وهران، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، الجزائر؛ قد اهتمت بتحليل بعض الرؤى والتصورات التي انتهى إليها الروائي قياساً على فترات تاريخية ماضية وأخرى راهنة، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج هامة تمحورت حول صراع "الأنا" مع "الأنا".

6- ومن بين الدراسات الهامة كذلك كتاب **حلمي محمد القاعود**، الذي ظهر عام 1994 بعنوان: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني: دراسة نقدية، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، القاهرة. اهتمت هذه الدراسة بنقد الواقعية الإسلامية في روايات **نجيب الكيلاني**، على الرغم من انتمائها لقضايا الأمة، لأنها في معظمها تقوم على إرضاء الله، وتغييب قضايا المجتمع؛ وعلى الرغم من تغليب العقيدة على الواقع، فإن **نجيب الكيلاني**، كما يرى الناقد، يعد رائداً من رواد الأدب الإسلامي.

هناك، من دون شك، أبحاث أخرى ودراسات حول أدب **نجيب الكيلاني** وفكره، كمقال **فاوية حاج مامينج**، و**منجد مصطفى بهجت**، بعنوان "مقاربات نظرية الأدب الإسلامي وتطبيقاتها بين نجيب الكيلاني وسحنون أحمد"، المنشور في مجلة الإسلام في آسيا، مج16، ع03، عام 2019، الذي قدم مقارنة نظرية وتطبيقية لروايات **نجيب الكيلاني** و**سحنون أحمد**، حول الكيفية التي صورت رواياتهما كافة نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والمقال الذي نشره الباحث في الجامعة الوطنية للغات الحديثة بإسلام آباد، باكستان، في مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب، لاهور، باكستان، **محمد سيف الرحمن** عام 2017، بعنوان "إسهامات الدكتور نجيب الكيلاني في الأدب العربي الإسلامي"،

تتاول فيه حضور نجيب الكيلاني في الأدب العربي الإسلامي، بوصفه رائد هذا التوجه الفكري والأدبي في العالم العربي.

هناك أيضا أبحاث أخرى، إلا أنها لم تتناول جميعها -على حد علمي- قضية "الأنا والآخر" في نتاجه الروائي بعامة، وفي النماذج التي أخترتها للدراسة والتحليل بخاصة، وبالتالي سأحاول أن أقدم إضافة لمكتبة الأدب العربي، تضيء أكثر نتاج هذا الأديب الكبير، الذي أبهر العالم بكتاباته المختلفة، والتي تنوعت بين الرواية والقصة والشعر والنقد والفكر.

اتبعت، للإمام بالموضوع، خطة تتشكل من مدخل وأربعة فصول، وخاتمة بالإضافة إلى الملاحق وقائمة المراجع؛ جاء المدخل عبارة عن تفسير لمختلف المفاهيم والمصطلحات التي بنيت عليها الدراسة والتحليل، بعنوان: مقاربات في مفاهيم ومصطلحات الدراسة والتحليل؛ قسمته إلى فقرتين؛ الأولى بعنوان: جدلية "الأنا" و"الآخر" المفهوم والمصطلح، حاولت تفسير العلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، تفسيراً إجرائياً، استعداداً لتناول المصطلحين عملياً في فصول البحث، بوصفهما من أهم الأدوات التي تحدد الرؤية المنهجية للدراسة والتحليل؛ الثانية بعنوان: القراءة والتأويل، بوصفهما القضيتين الهامتين المتعلقةتين بطريقة التحليل، وهما في الوقت نفسه إجراءان يقومان بالأبعاد الفنية والجمالية للنص الروائي.

الفصل الأول جاء بعنوان: "رواية ليالي تركستان" أو "الأنا" في مواجهة "الآخر"؛ تناولت فيه البيئة التاريخية والثقافية لتركستان، "الأنا" في مواجهة "الآخر"، مبيّنة مدى ضعف "الأنا" في مواجهة "الآخر"، كما تصوره الرواية، التي هي بشكل من الأشكال انعكاس للتاريخ في الفن؛ انطلاقاً من تحليل عنوان الرواية، وإظهار مدى هيمنة "الآخر" من خلال صورة شخصيات الرواية.

الفصل الثَّاني جاء تحت عنوان: انبعاث الوعي وأساليب المقاومة في رواية "ليالي تركستان"، تناولت فيه مسألة انبعاث الوعي في هذه الرواية، ثم أساليب المقاومة، وحللت صورة "الآخر" الاستعماري الآسيوي، مركزة على أهم صفاته، كالهمجية، الإجرام، الافتقار للقيم الإنسانية، الدكتاتورية، الخيانة، وما إلى ذلك من الصفات لهذا "الآخر" المتوحش.

الفصل الثالث عنونته بـ "تجليات الصراع الأيديولوجي الداخلي -ال"أنا" ضد ال"أنا"- في رواية "عذراء جاكارتا"؛ عرضت في مستهلها مفهوم الأيديولوجية وأنواعها، ثم العلاقة بين الإسلام والأيديولوجية كما صورتها الرواية. ثم انتقلت إلى مواجهة الإسلام للشيوعية، بمعنى الصراع بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية الفكرية، أو الصراع على البقاء وإثبات الذات بين "الأنا" و"الآخر".

الفصل الرابع جاء بعنوان "رواية "عمالقة الشمال" أو هيمنة "الآخر" وذوبان "الأنا"؛ تناولت فيه هيمنة الآخر وذوبان "الأنا" في هذه الرواية، حللت فيه قضية الهيمنة التي يفرضها "الآخر"، من وجهة النظر الثقافية، وكيفية إمكانية التعايش مع "الآخر" الأجنبي، كما صورت ذلك هذه الرواية، التي عبرت عن ثقافة كل من الأنا و"الآخر". ثم انتقلت إلى صورة هذا الصراع على مستوى المكان بوصفه من أهم المكونات السردية، لما يحمله من دلالات شحنتها الكاتب فيه. خلُصت بعد هذا إلى موقع الهوية في ظل هذا الصراع الحضاري، عبرت عن هذا الموقع بذوبان الهوية، ومحاولات النهوض بها نتيجة انبعاث مقوماتها الثقافية والحضارية.

أنهت البحث بخاتمة حاولت أن أُلخّص فيها جملة النتائج التي توصلت إليها، من خلال دراسة وتحليل مختلف القضايا التي صورتها هذه الثلاثية، وعبرت عنها بأسلوب في منتهى الفن والجمال.

جاءت قائمة المصادر والمراجع، التي اعتمدها في إنجاز هذا البحث، الذي أرهقني كثيرا، وفي الوقت نفسه تمتعت كثيرا باكتشاف عوالم لم تكن في ذهني بتلك

الصورة التي نقلتها هذه الروايات. وضعتُ في الصفحة الخلفية للبحث ملخصًا باللغات الثلاث (العربية، الفرنسية، الإنجليزية)، من أجل فتح المجال للباحثين للاطلاع بسرعة على موضوع البحث، وأهم محطاته.

أشير في الأخير إلى تذييل البحث بملحق ينيّر بعض الجوانب التي أثارها البحث دون التوسع فيها، خاصة بالكاتب **نجيب الكيلاني**، سيرته، نتاجه، الجوائز التي تحصل عليها في مساره الأدبي، آراؤه النقدية والفكرية، رؤيته للأدب الإسلامي.

في الأخير عرضتُ فهرس الموضوعات، التي تناولها هذا البحث، لتسهيل مهمة الذهاب لقضية معينة من قضاياها.

كُلّي اعتراف وتقدير لكل من قدم لي يد العون، من قريب أو من بعيد، أخص بالذكر قسم اللغة والأدب العربي، بكلية الآداب واللغات، جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي -تبسة-، الذي منحني فرصة البحث والتقصي، وعلى كل ما بذلته هيئاته البيداغوجية والإدارية من أجل تحقيق هذه الدرجة العلمية (أساتذة، طلبة، إدارة، عمالاً). شكري وتقديري لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور **بوجمعة بوحفص**، الذي لم يبخل عليّ بالتوجيهات المعرفية والمنهجية، والدكتور المتألق إنسانا وعلما البروفيسور **يوسف الأطرش**، الذي كان له الفضل في مراجعة هذا البحث، وتصويب الكثير من هفواته. جزاكم الله الخير كله.

والله ولي التوفيق

مداخل

مدخل

مقاربات في مفاهيم ومصطلحات الدراسة والتحليل

- تمهيد

أولاً: جدلية "الأنا" و"الآخر": المفهوم والمصطلح

1- مفهوم "الأنا والآخر"

أ- معنى "الأنا" و"الآخر" لغة

ب- مفهوم "الأنا" و"الآخر" اصطلاحاً

2- "الأنا" و"الآخر" في الفكر الغربي

3- "الأنا" و"الآخر" في الفكر العربي

4- مفهوم "الأنا" و"الآخر" في العلوم الإنسانية

أ- "الأنا" و"الآخر" في الفكر الفلسفي

ب- "الأنا" و"الآخر" في علم النفس

ج- "الأنا" و"الآخر" في الفكر الاجتماعي

ثانياً: القراءة والتأويل

1- مفهوم القراءة: أبعادها واهدافها الجمالية

2- مفهوم التأويل: أبعاده وغاياته النقدية

- تمهيد

يُعد مفهوم "الأنا والآخر" من أكثر المفاهيم إشكالية وجدلية في الفكر الإنساني، إذ يتقاطع مع قضايا الهوية، الذات، الانتماء، الصراع الحضاري والثقافي. وقد شغل هذا المفهوم حيزاً واسعاً من النقاش في ميادين متعددة، كالفكر، الفلسفي، الأنثروبولوجيا، علم النفس، السوسيولوجية والأدب؛ حيث يتجلى من خلال علاقة الذات بالغير، أو الداخل بالخارج أو المثل بالنقيض، وتتبع أهمية هذا المفهوم من كونه يشكل الأساس الذي تُبنى عليه تصورات الإنسان عن نفسه وعن العالم من حوله، ويعاد إنتاجه باستمرار عبر آليات اللغة والثقافة والسرد.

نسعى من خلال هذا المدخل إلى استقصاء هذا المفهوم من زواياه المختلفة، بدءاً من تحديد دلالاته اللغوية والاصطلاحية، مروراً إلى رصد تمثلاته في الفكر الغربي والعربي، وصولاً إلى حضوره في العلوم الإنسانية. كما يتناول محوراً مكماً يتصل بعملية القراءة والتأويل، لكونهما آليتين معرفيتين تلعبان دوراً محورياً في إنتاج المعنى وتفسير الخطاب، لا سيما الخطاب الروائي الذي يُشكل ساحة خصبة لتجلي العلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، وتأويلها من منظور ثقافي وجمالي؛ بمعنى أنهما يساعدان على ضبط الرؤية المنهجية مهما كانت مرجعيتها وآلياتها.

- أولاً: جدلية "الأنا" و"الآخر": المفهوم والمصطلح

تعتبر جدلية "الأنا والآخر" من الموضوعات التي شغلت اهتمام الأدباء والمفكرين والفلاسفة والنقاد والمؤرخين والمتقنين في الغرب وفي الشرق على السواء، فجعلوا منها موضوعاً لإبداعاتهم الأدبية والفنية والفلسفية والنقدية، ولا سيما إذا كان الآخر يمثل العدو، ويضع "الأنا" في موقع صراع وجدل بشكل دائم.

1- مفهوم "الأنا" و"الآخر"

أ- معنى "الأنا" و"الآخر" لغة

ورد في معجم لسان العرب بأن كلمة "أنا" هي "اسم مكني، وهو للمتكلم وحده وإنما يبني على الفتح فرقاً بينه وبين "أن" التي هي حرف نصب للفعل والألف الأخيرة إنما هي لبيان الحركة في الوقف، فإنَّ وسطت سقطت إلا في لغة رديئة، واعلم أنه قد يوصل بها تاء الخطاب فيصيران كالشيء الواحد من غير أن تكون مضافة إليه، وقد تدخل عليها كاف التشبيه"¹، وورد في المنجد في اللغة والاعلام أن "أنا" هو "ضمير رفع منفصل للمتكلم والأناة قولك أنا"²، كما ورد في "محيط المحيط" بأن "أنا" هو "ضمير منفصل للمتكلم مذكراً ومؤنثاً، مثناه وجمعه نحن"³. وجاء في المعجم الوسيط أن كلمة "أنا" هو "ضمير للمتكلم أو المتكلمة"⁴. أما في معجم اللغة العربية المعاصرة فقد وردت لفظة "أنا" بأنه "ضمير رفع منفصل مبني على السكون للمتكلم أو المتكلمة، ألفه الأخيرة لا تكتب ولا تلفظ إلا في الوقف أو ضرورة الشعر، يجمع على "نحن"، ولا يثنى ولا يقع مضافاً ولا نعتاً ولا منصوباً"⁵. ووردت في كتاب العين لـ الخليل بن أحمد الفراهيدي أن كلمة "أنا" فيها لغتان حذف الألف وإثباته، وأحسن من أن تثبتها في الوقوف"⁶. أما "الأنا" في المعجم الفلسفي فقد وردت "أنا" بأنها "ضمير المتصل الواحد وهو التعبير عن النفس الواعية

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. دار صادر، بيروت. مج01، ط04. 2007. مادة (أنا)، ص: 182

² لويس معروف. المنجد في اللغة والاعلام. دار المشرق والمكتبة الشرقية، لبنان. ط03. 1999. ص: 19

³ بطرس البستاني. محيط المحيط. مكتبة لبنان، لبنان. د ط. 1987. ص: 18

⁴ إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية، مصر. ط04. 2005. ص: 28

⁵ أحمد مختار عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب- مصر، ج01. ط01. 2008. ص: 125-126

⁶ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. تح: عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. مج01. ط01. 2003. ص: 91

لذاتها"⁷. تُجمع كل هذه المعاجم على أنّ معنى الـ"أنا"، تدل على ذات المتكلم المفرد، يقابلها ضمير الجمع "نحن"، وكلاهما يستخدمان للمذكر وللمؤنث.

وردت لفظة الـ"أنا" واضحة وجلية في القرآن الكريم، إذ نجدها في الكثير من الآيات، كقوله سبحانه وتعالى: {إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى} (سورة طه، الآية: 12). وهي آية كريمة يخاطب فيها سبحانه وتعالى نبيه الكريم موسى عليه السلام، مشيراً إلى ذاته الإلهية (أنا ربك). ثم جاءت في آية أخرى في السورة نفسها: {إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} (سورة طه، الآية: 14). إضافة إلى هذا فقد وردت "الأنا" بصيغ أخرى كالأنا المستجيب لرسول الله من الثقلين في صورة الحواريين الذين أعلنوا نصرهم لله في قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتِ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ} (سورة الصف، الآية: 14).

أما عن "الآخر" فقد وردت اللفظة في معجم الصّحاح بمعنى أنه "أحد الشّيئين، وهو اسم على أفعال، والأنثى أخرى إلى أنفيه معنى الصفة لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة"⁸. كما جاءت في المنجد في اللغة العربية المعاصرة بأن الآخر هو "أحد الشّيئين ويكونان من جنس واحد"⁹.

وردت لفظة "الآخر" في القرآن الكريم بصيغة فعل في عدّة مواضع، منها قوله تعالى: {يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ} (سورة القيامة، الآية: 13). وقوله عز وجل: {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ} (سورة الانفطار، الآية: 5)، ودلّت كلمة "آخر" على خلق الله للإنسان

⁷ مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة، القاهرة. 2007. ص: 95

⁸ الجوهري، أبو نصر. الصحاح- تاج اللغة وصحاح العربية. دار الحديث، مصر. 2009. ص: 29

⁹ صبحي حموي وآخرون. المنجد في اللغة العربية المعاصرة. مراجعة: مأمون الحموي وآخرون. دار المشرق، لبنان.

في رحم أمه كقوله تعالى: {ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} (سورة المؤمنون، الآية: 14). كما وردت كلمة "آخر" بمعنى التطير السيني انطلاقاً من أن كل شيء مخلوق ينقسم إلى زوجين، وأن "الآخر" هو شاكله الأول، حيث تجمعهما صفة المشاكلة والأزواج وليس التباين المطلق؛ من ذلك قوله تعالى: {وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا} (سورة ص، الآية: 58). وقد وردت لفظة "آخر" في القرآن الكريم لبيان أن بعض البشر وقعوا في الشرك فنهى عنه الله عز وجل وبين عاقبته، قال تعالى: {فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ} (سورة الشعراء، الآية: 213). وقال أيضاً: {الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ} (سورة الحجر، الآية: 96)

نَحْضُصُ إِلَى أَنَّ الـ"أَنَا"، تُعْنِي ذَاتَ الْمُتَكَلِّمِ، وَالـ"آخِر"، تُعْنِي كُلَّ مَا هُوَ بَعِيدٌ عَنِ الذَّاتِ، وَنَلَاظِظُ بِأَنَّ إِدْرَاكَ وَجُودِ الْوَاحِدِ يَسْتَدْعِي وَجُودَ الثَّانِي؛ فَلَا تُدْرِكُ وَجُودَ الذَّاتِ إِلَّا مِنْ خِلَالِ وَجُودِ الـ"آخِرِ".

ب- مفهوم "الأنا" و"الآخر" اصطلاحاً

يُمْكِنُ أَنْ يَجِدَ الْبَاخِثُ صَعُوبَةً جَلِيَّةً فِي تَعْرِيفِ الْأَنَا وَالْقَبْضِ عَلَى مَفْهُومِهِ الْإِصْطِلَاحِيِّ الْوَاحِدِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعَدِيدَ مِنَ الْعُلُومِ تُتَشَارِكُ فِيهِ مِنْ فِلْسَفَةِ وَعِلْمِ النَّفْسِ وَالْأَدَبِ، لِذَلِكَ نَجِدُ كُلَّ عِلْمٍ عَرَّفَهُ تَعْرِيفًا خَاصًّا حَيْثُ ذَكَرَ "عَبَاسُ يُوْسُفُ حَدَادٌ" بِأَنَّ "الْأَنَا" مَفْهُومٌ مُرَاوِعٌ يَسْتَعْصِي عَلَى التَّعْرِيفِ الْوَاحِدِ الْإِصْطِلَاحِيِّ؛ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي مِشَارَكَةِ كَبِيرَةٍ فِي أَغْلِبِ فُرُوعِ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، علوم عربية، والعلوم السياسية)¹⁰.

¹⁰ عباس يوسف الحداد. الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاضل أنموذجاً. دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا. ط02.

الأنا، إذًا، مرتبطة بالشعور والادراك، فهي كيفية التعامل مع الآخرين في شكل احترام بين "الهو" و"أنت"، فالأنا تشكّل الجهاز التنفيذي لشخصية هذا الجهاز يتحكم في الهو/الآخر ويدير شؤونها¹¹، وحين يقوم "الأنا" بالوظائف التنفيذية باعتدال وبحكمة سيطغى التوازن والانسجام، بينما حين يستسلم الأنا الهو أو الأنا الأعلى أو العالم الخارجي ينتج ذلك الاضطراب والتنافي، إذن فالأنا هي مركز الشخصية في نفس الإنسان بحيث تنمو وتتطور وتبين قدراتها من خلال البيئة والمحيط الاجتماعي الذي يحيا به بحيث يبرر الشعور بالأنا من خلال اللازم الذات مع الآخر¹².

بالنسبة إلى نفسه "وكل شخص هو آخر بالنسبة لأي شخص على وجه الأرض"¹³، ويُعرف الأنا بأنه "شعور بالوجود الذاتي المستمر المتطور بالاتصال مع العالم الخارجي"¹⁴.

كما تُعرّف "الأنا" بأنها "الذات التي تُرد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية وهو دائماً واحد ومطابق لنفسه، وليس من اليسر فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية"¹⁵.

أما عن مفهوم "الآخر" فهو مفهوم نسبي إذ تتعدد مدلولاته وتتشعب، فقد يُشير "الآخر" إلى كل ما اختلف عن الذات في الجنس، الطبقة والمجتمع؛ فالذكر يمثل الآخر بالنسبة للأنثى، الفرد والجماعة، الفقير والغني، الشرق والغرب، وقد يكون قريباً أو بعيداً،

¹¹ سعد فهد الذويخ. صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي. عالم الكتب الحديث، الأردن. ط1. 01. 2009. ص: 08

¹² المرجع السابق، ص: 88

¹³ صلاح صالح. سرد الآخر عن اللغة السردية. المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت. 2003. ص: 10

¹⁴ عبد النور جبور. المعجم الأدبي. دار الملايين، بيروت. ط2. 1986. ص: 36

¹⁵ إبراهيم مذكور. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة. 1983. ص: 23

بحيث تنفي علاقة القُرب المكاني أو البُعد في تحديده أو علاقة الصداقة والعداء، فقد يكون الآخر قريباً كما يمكن أن يكون بعيداً أو قد يكون صديقاً أو عدواً¹⁶، وحيثما وجدت الأنا إلا وقد وجد معها الآخر المختلف عنها، فهو ليس غريباً عنا بل هو مندسٌ فينا متبطنٌ لنا منزل في أعماق الوعي واللاوعي منا¹⁷، بمعنى أنّ القرب أو البعد المكاني ليس هو المحدد الرئيسي لماهية الآخر فهو موجود داخلنا وفي أعماق أنفسنا وليس بالبعيد عنا.

إنّ الآخر ضد الأنا ويعنى هذا إقرار بوجود حياة أخرى خارجة عن دائرة الذات، ويرى عمر عبد العليّ علام أنّ الآخر هو "عبارة عن مركب من صفات وخصائص النفس البشرية والاجتماعية والسلوكية والفكرية، ينسبها فرد ما إلى الآخرين، وكل تعريف يطلق على الأنا من شأنه أن يطلق على الآخر أيضاً، أي في حالة أن تكون الأنا ترتبط بعلاقة اختلاف - سواء في الجنس أو الفكر أو الانتماء - مع (أنا الأخرى)، تكون الأخيرة هي الآخر"¹⁸.

يقوم معنى الآخر على ثلاثة محاور كبرى؛ فالآخر في أكثر معانيه شيوعاً يعني شخصاً آخر، أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة، وبالمقارنة مع ذلك الشخص أو المجموعة نستطيع تحديد اختلافنا عنها، وفي مثل هذه الضدية ينطوي التّحديد على التقليل من قيمة الآخر وإعلاء قيمة الذات أو الهوية، ويشيع مثل هذا المصطلح في تقابل الثقافات خاصة، وهذا ما يسود عادةً في الخطاب الاستعماري؛ أما المحور الثاني لمصطلح الآخر فيتمثل في الآخر المشهدي، فلا يختلف عن الأول إلا في

¹⁶ سعد فهد الذويخ. صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي. ص: 10

¹⁷ عبد الصمد زايد. المكان في الرواية العربية - الصورة والدلالة. دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس. ط01.

2003. ص: 93

¹⁸ عمرو عبد العليّ علام. الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. دار

العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات. ط01. 2005. ص: 17

حالة الذات وتبلورها في مرحلة المرآة عند **جاك لاكان** (Jacques Lacan)¹⁹، فالطفل في مرحلة النمو يحاول دائماً تحقيق صورته المثالية المنعكسة على المرآة في كل مكتمل أو السيطرة على جسده لكن لهذا المشهد أثراً تغريبياً إذ أنّ السيطرة محالة²⁰؛ أما المحور الثالث والأخير فيتم تجسيده من خلال الآخر الرمزي وهو عند "جاك لاكان" كينونة المرء التي تتحقق من خلال القدرة على القول، شريطة أن تعتمد هذه القدرة على استخدام نظام تمثيلي للغة سابق عن الوجود²¹؛ مما يعني بأنّ مفهوم "الآخر" يدخل كعنصر مقوم في صميم وجود "الأنا وماهيتها ومن ثم فإنّ "الأنا" مرتبط مفهوماً بـ"الآخر"، بحيث لا يمكن وجود أحدهما دون الآخر؛ فالآخر في المعنى القريب البسيط هو كل ما يقارب الأنا والنحن. هذا بالمعنى الظاهر، أما من ناحية الوجود الفعلي لهذين المصطلحين، فإنهما يرتبطان بالشرق والغرب؛ فإذا كان الشرق هو "الأنا"، فإنّ الغرب هو "الآخر"، والعكس صحيح²²؛ نقف، بهذا المعنى، عند العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب، التي تميّزت بالصراع الحضاري والثقافي، نتيجة الهيمنة الاستعمارية على الشرق العربي والإسلامي.

2- "الأنا والآخر" في الفكر الغربي

إنّ إشكالية "الأنا والآخر" كانت قائمة منذ القدم، ضاربة بجذورها في الحضارات القديمة غير أن الاهتمام بهذه الإشكالية كان مع اليونان وبالتحديد مع "سقراط"، فاليونان هم أول من أقام التمييز بينهم وبين الشعوب الأخرى، فاعتبروا غير اليوناني بربرياً، وذلك

¹⁹ لاكان جاك (1901-1981). محلل نفسي فرنسي ولد في باريس وتوفي بها. اشتهر بقراءته التفسيرية لسيغموند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينيات من هذا القرن، وبالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي ومناهجه.

– Johnston, Adrian. "Jacques Lacan". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2018 Edition.

²⁰ ميجان الرويلي. سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002. ص: 23

²¹ نظر: المرجع نفسه، ص: 24

²² ينظر: يوسف بكر خليل الشيخ. الأدب المقارن. الشركة العربية المتحدة، القاهرة، مصر. 2009. ص: 46

بالاعتماد على اللّغة، فكل ما لا يتكلم لغتهم فهو بربري²³، وبالتالي إنّ الأنا عند اليونان كانت تنظر إلى غيرها نظرة الاستعلاء زاعمة أنها أكثر إنسانية وأكثر وعياً، وكان الآخر عند اليونان يحمل ثلاث معاني؛ أولها الآخر بالنسبة إلى ذات الفرد، ويظهر هذا من خلال قول سقراط: "أعرف نفسك بنفسك"، أي أن معرفة النفس تقوم على أنا الانسان لا على غيره بالاعتماد على ذاته؛ أما المعنى الثاني فيتمثل في "الآخر" الذي تحدث عنه أفلاطون في كتابه الجمهورية²⁴، عندما قسم المجتمع إلى طبقات، فكانت "الأنا" عنده هي طبقة الحكام والفلاسفة، والآخرون هم العبيد والأجانب، وبالتالي يجب اقصاؤهم من الحكم؛ في حين أن المعنى الثالث له علاقة بالموقع الجغرافي فـ"الأنا" هي دولة أثينا، والآخر هو الدول الأخرى التي تسعى إلى الإطاحة بالمدينة وغزوها، ليكون بذلك "الأنا" عند اليونان مقتصرًا على الحضارة اليونانية، في مقابل "الآخر" الذي يشمل كل الحضارات الأخرى.

أما أرسطو²⁵ فقد حصر الأنا بالآخر في الصداقة، معتبرًا أن وجود "الآخر" ضروري لاستمرار "الأنا"، ووجود "الأنا" لا يمكن أن يوجد إلا بوجود هذا "الآخر"؛ لا ينحصر وجود هذا الارتباط في العلاقات الإنسانية فحسب، وإنما يوجد أيضًا لدى جميع الكائنات الحية، إنّما يُبرز بقوة على المستوى البشري.

²³ القصد هنا لفظة (Barbare) التي تعني الهمجي المتخلف، وليس (Berbère) التي تعني البربر سكان شمال إفريقيا؛ والأصح أن تكتب "باربار"، لكنها وردت في مختلف المراجع دون التدقيق في قصديتها. (صاحبة البحث)
²⁴ ينظر: جورج طرابيشي. من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة. دار الساقي، بيروت.

ط101. 2000. ص: 95

²⁵ ينظر: أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، كتاب الصداقة. الترجمة الفرنسية بارتلمي سانتيلير. نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة. ج101. 1924. ص: 220

هذا، بخلاف "الرواقية" و"الأبيقورية"²⁶ اللتين تعتبران الصداقة جوهر العلاقات الإنسانية، من أجل إقامة امبراطورية عالمية شعارها الإنسانية قبل كل شيء، التي تقتضي بدورها المؤاخاة، لذا حنّت هاتان المدرستان الناس على معاملة بعضهم البعض كإخوة، ما داموا متساوين، وتجمعهم جملة من الخصائص، وحدة العقل، القرابة، وحدة العقل التي تفوق القرابة الدموية.

أما في المسيحية التي نادى بالأخوة، فإنها نوع من إقامة بين "الأنا" و"الآخر" تقوم على هذه العاطفة الإنسانية التي تتميز بالتسامح والمحبة. نقرأ في إنجيل "متى" المقطع التالي: "سمعتم أنه قيل العين بالعين والسن بالسن أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير بل من لطمك على خدك الأيمن أعرض له الآخر، سمعتم أنه قيل: أحبُّ قريبك وأبغض عدوك، أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وصلوا من أجل مضطهديكم"²⁷؛ وانعكست تلك النظرة المسيحية على العديد من القديسين، فوجد **أوغسطين** يقول "مجنون هو الإنسان الذي لا يعرف أن يحب الناس"²⁸، وكذلك **توما الأكويني** فقد كان متأثراً بأستاذه **أرسطو** إذ اعتبر أن وجود الآخر ضروري، وذلك من أجل تحقيق الحاجات الضرورية، فالإنسان لا يمكن أن يعيش بمعزل عن بني جنسه من البشر؛ لأنه حيوان مدني واجتماعي بطبعه غير أن هذا الاجتماع البشري لا يعني سلب حرية الآخر ولا التسلط عليه²⁹.

هذا بالنسبة للمرجعيات القديمة التي تناولت مسألة "الأنا والآخر"، أما في العصر الحديث فقد تحولت هذه المسألة إلى قضية اجتماعية وسياسية، حيث أصبحت محورا رئيسيا لنظرية "العقد الاجتماعي"؛ نستخلص هذا التحول من الآراء التي تناولت هذه

²⁶ ينظر: ابن سليمان صادق. الأسس الفلسفية في العصر الهلنستي الرواقيون أنموذجاً. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. 2005-2006. ص: 29

²⁷ ذكره: رقية العلواني وآخرون. مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية. دار الفكر، دمشق. ط1. 2008. ص: 85

²⁸ القديس أوغسطينوس. كتاب اعترافات. تر: الخوري يوحنا الحلو. دار المشرق، بيروت. ط04. 1991. ص: 65

²⁹ توما الأكويني. الخلاصة اللاهوتية. تر: الخوري بولس عواد. مجمع انتشار الايمان المقدس. 1887. ص: 552

القضية من وجهات نظر مختلفة، ف **توماس هوبز** (Tomas Hobbes 1588-1679) يرى بأن علاقة الإنسان بغيره تطبعها الأنانية وحب الذات، وهذا ما يجعل الصراع متبادلاً بين "الأنا" و"الآخر"، بهدف قضاء أحدهما على الآخر³⁰. أما **جون لوك** (John Locke 1632-1704) فقد رأى أن السبيل الوحيد للحد من الصراع والحروب هو إقامة سلطة تنظم العلاقات الإنسانية؛ لأن الافتقار إلى سلطة حاكمة يضع الناس في حالة الطبيعة والاعتداء بدون حق على شخص آخر يعني وجود حالة حرب³¹، أما **جون جاك روسو** (Jean-Jacques Rousseau 1712-1772)، فإنه يرجع إشكالية الصراع إلى الملكية، عندما سيّج أول شخص قطعة أرض وقال هذه لي، ويُقر بأن الشفقة هي التي تسيّر أحياناً العلاقات بين الناس؛ لأنها تدفعنا إلى مساعدة الذين يعانون، وهي التي تعوّض في حالة القوانين والعادات والفضيلة خصوصاً وأنها تتمتع بإيجابية وهي عدم تمرد أيّ كان على صوتها العذب³².

أما بالنسبة للإنسان في نظر الوجودية يدخل في صراع مع هذا الآخر من أجل أن يثبت وجوده ويحقق ماهيته، وهذا لا يتحقق إلا من خلال التملص من سلطة الغير، الذي يسعى هو الآخر إلا سلب الأنا ماهيته، لتحقيق ذاته في مقابل ذلك. ويتضح تأثير "الآخر" على "الأنا" من خلال نظرة شعور "الأنا" بالخجل، وفقدان الحرية نتيجة وقوعه تحت رحمة "الآخر"، ومن هنا يفقد هذا "الأنا" التوازن ويصبح صورة لرؤية "الآخر"³³؛ وقد يحدث لـ"الآخر" أيضاً ما يحدث لـ"الأنا" في حال هيمنة هذا "الآخر"؛ فالصراع ينتج

³⁰ الحاج رباني. نظرية العقد الاجتماعي كتأصيل فلسفي لحقوق الإنسان عند هوبز، لوك، روسو. رسالة ماجستير.

جامعة الجزائر. 2002 / 2003. ص: 12

³¹ جون لوك. الحكومة المدنية. تر: محمود شوقي الكمال. الدار القومية للطباعة والنشر، د. م. د. س. ص: 113

³² محمد الهاللي، عزيز لزرقي. الغير، دفاتر فلسفية. دار تويقال للنشر، المغرب. ط01. 2010. ص: 20

³³ ينظر: جان بول سارتر. الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهرية. تر: عبد الرحمن بدوي. منشورات دار

الأداب. بيروت. ط01. 1966. صص: 587-588

من خلال محاولات تحرر أحدهما عن الآخر، فالعلاقة جدلية مثيرة للتحليل من وجهات نظر علمية مختلفة.

3- الأنا والآخر في الفكر العربي

إنّ ثنائية "الأنا والآخر" كانت حاضرة في التراث الفكري منذ عصر ما قبل الإسلام، بحيث كانت "الأنا" العربية تتمثل في الجماعة التي تعيش في شبه الجزيرة العربية، التي تنتمي إلى عرق واحد، وصفات جسمية وخلقية موحدة، ولسان عربي واحد. لقد تطورت إشكالية "الأنا والآخر" في الفكر العربي مع بداية ظهور الإسلام، الذي حثّ على الانفتاح على الآخر، والتعرف عليه وقبوله؛ فالكثير من فلاسفة الإسلام مثل الكندي (185-256 هـ/801-873م)، الفارابي (260-339 هـ/874-950م)، وابن سينا (370-427 هـ/980-1037م)، كان لهم دور كبير في التعريف بالحضارات الأخرى، كالحضارات الشرقية وبخاصة الحضارة اليونانية، فاهتموا بمعرفة علومهم واستعانوا بها في تأسيس معارفهم، فانقسموا إلى قسمين؛ قسم قَبِلَ بالعلوم اليونانية وعمل بها مثل الفارابي وابن رشد (450-520 هـ/1058-1126م)؛ وقسم آخر تعرف على علوم اليونان لكن لم يأخذ بها، بل عمل على إيجاد البديل مثل ابن سينا والغزالي (450-505 هـ/1058-1111م)، وذهب أيضًا البيروني (362-440 هـ/973-1048م) إلى أنه لا بد من الانفتاح على ثقافة الآخر اليوناني، والاعتماد عليها وتوظيفها داخل الأمة الإسلامية، باعتبار أنّ الدين الاعتقاد لا يمنع ذلك بل يحث على البحث عن المعرفة والعمل بها. وفي مقابل ذلك يذهب ابن سينا إلى أن معرفة علوم الغير أمر ضروري، فكانت معرفته بالمنطق قد دفعت به إلى تأسيس منطق آخر وهو منطق المشركين³⁴؛ بمعنى وجوب تعميم مصادر المعرفة، ووجوب انفتاحها على مختلف الثقافات، بما فيها ثقافة المشرق، حتى لا ينحصر مفهوم "الآخر" في الغرب فقط.

³⁴ ينظر: سعد البازعي. الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 2008.

أما المتصوفة فقد كان لهم موقف آخر من إشكالية "الأنا والآخر"؛ فالآخر عندهم يتمثل في الذات الإلهية في مقابل الأنا البشرية، حيث تسعى هذه "الأنا" إلى بلوغ الآخر الإلهي والانمحاء فيه، لأنه يمثل "الآخر" غير المتناهي، إنه المطلق الكلي، وبالتالي تفنى هوية المرء في هوية غيره. لذلك دعا الصوفية إلى أن يمحو الإنسان من قلبه التفكير في الغير، ولطالما تمثلت الصوفية بالحكاية التالية: "تاجى بعض الرجال ربه في المنام، فقال: يارب، دلني كيف أصل إليك؟ فجاءه الجواب: اخلع نفسك وتعال"³⁵؛ نلاحظ بأن "الآخر" عندهم لا وجود له بالمعنى المتداول ابستمولوجيا، إنما أشرنا إليه هنا لتغذية المفهوم لا غير.

أما بالنسبة للفرق الكلامية فقد كان الاختلاف قائما بينهم؛ يعود هذا الاختلاف إلى تعدد مشاربهم الثقافية، بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية والديانات الطبيعية الأخرى. مما انعكس على التوجه الفكري لكل متكلم، فامتزج الثقافة الإسلامية بغيرها من الثقافات لم يكن أمراً عارضاً ولم يكن حدثاً يمكن تجنبه³⁶. ومن بين المسائل التي اختلفوا حولها نجد مسألة كلام الله ورؤية الله والخلافة والقضاء والقدر وغيرها من المسائل الأخرى؛ فالمعتزلة جعلوا من أهم أهدافهم الدعوة إلى الإسلام والرد على المخالفين، وما كان يتسنى لهم الرد إلا بعد الاطلاع على أقوالهم وأدلتهم، فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها³⁷. وهو نفس الطريق الذي سلكه الأشاعرة الذين سعوا هم أيضاً إلى الدفاع عن الدين الإسلامي، والرد على الفرق المخالفة لها من الديانات الأخرى؛ لأنهم لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم، بل نجدهم يفيضون في نقد آراء الفرق المخالفة

³⁵ ينظر: محمد الشيخ. كتاب الحكمة دليل التراث العربي إلى العالمية. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

ط01. 2008. صص: 121-122

³⁶ فيصل بدر عون. علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. ط06. 2010. ص: 20

³⁷ أحمد أمين. ضحى الإسلام. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر. 1999. ص: 08

لهم، إذ إنَّ القول برأي من الآراء فيه الاختلاف عن الآراء الأخرى، لا بد أن يحتوي على الرد والنقد لآراء تتجه اتجاهاً مختلفاً عنه³⁸.

نجد المناظرات التي كان يمارسها المعتزلة مع الآخر كانت مبنية على الانصاف والعدل واحترام الآخر وحقوقه، وبالتالي فإنها تعترف بوجود الغير وهذا ما يتضح في مفهومهم للعدل الذي يعني "توفير حق الغير واستيفاء الحق منه"³⁹، وهو الأمر نفسه الذي أكد عليه ابن رشد من خلال دعوته إلى احترام رأي الآخر حيث يقول: "من العدل كما يقول الحكيم -أرسطو- أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أنه يُجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه"⁴⁰.

أما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فقد كان لهما موقف مغاير من إشكالية "الأنا والآخر"، حيث ذهبوا إلى أن "الآخر" ليس ضرورياً من أجل معرفة "الأنا" لذاتها؛ لأنها تستمد مقوماتها من دينها، فإذا أرادت أن تتقدم كان عليها العودة إلى الإسلام، وأن تشخيص واقعها كفيل بتحديد نقائصها، حيث يقول محمد عبده: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة..⁴¹

³⁸ عاطف العراقي. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف، القاهرة. مصر. ط06. 1993. ص: 65

³⁹ محمد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح،

الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط01. 1997. ص: 31

⁴⁰ ذكره: المرجع السابق، ص: 23، نقلا عن: ابن رشد. تهافت التهافت. تحقيق: سليمان ... ط3، ج1، دار المعارف،

القاهرة، 1980. ص: 369

⁴¹ محمد عبده. الأعمال الكاملة. تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة. ط1. دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1993.

ص: 181.. اختار المحقق الدكتور محمد عمارة هذا القول لمحمد عبده في العنصر الخاص بالإصلاح الديني.

وذهب أصحاب الفكر الليبرالي إلى أنّ "الآخر" في فلسفتهم له حضور كبير، حيث انتهى بهم الأمر إلى إعطاء الأولوية له على حساب "الأنا"، بل دعوا إلى تبني ثقافة "الآخر" باعتبارها ثقافة التقدم والرقي، على عكس حضارة "الأنا"، التي تتميز بالتخلف والانحطاط. ومن رواد هذا الاتجاه **زكي نجيب محمود**، و**شليبي شميل**، و**سلامة موسى** وغيرهم من المفكرين الذين تأثروا تأثراً شديداً بالحضارة الغربية. هذا ما يؤكد **عبد الله العروي** بقوله: "إنّ الكتاب العرب كلما حاولوا تشخيص عيوب وعلل مجتمعهم ضمّنوا ذلك التشخيص صورة معينة عن الغرب"⁴²، وهذا يدل على أن ثنائية "الأنا والآخر" ثنائية متلازمة، فلا يمكن الحديث عن أحدهما إلا بوجود الطرف الآخر. وهذا ما نجده عند **حسن حنفي** الذي ذهب إلى أنّ إشكالية "الأنا والآخر"، كانت قائمة منذ القديم؛ فالغرب من أجل التعرف على العالم العربي الإسلامي أسس علم الاستشراق الذي كانت غايته في البداية سياسية محضة؛ وفي مقابل الاستشراق وضع هو "علم الاستغراب"، الذي يهتم بدراسة الغرب دراسة نقدية، تكشف عن مواطن الخلل والنقص الكامنة في المجتمع الغربي. هذا من أجل القضاء على ذلك الشعور بالنقص الذي يعاني منه الفرد العربي، ومن ثم كسر فكرة المركزية الأوروبية، التي تُعدّ أسطورة عمّرت داخل عقل الإنسان منذ النهضة الأوروبية⁴³.

نخلص بعد هذا العرض لمختلف الآراء الفكرية العربية، إلى أن قضية "الأنا والآخر"، شكلت موضوعاً متشعباً، بسبب الدقة في تحديد مفهوم "الأنا" بمعزل عن الآخر، والعكس صحيح؛ مما أدى إلى استحالة تعريف طرف دون حضور الطرف الثاني؛ فوجود "الأنا" لا يتحقق إلا بوجود "الآخر".

⁴² عبد الله العروي. الإيديولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 1995. صص: 37-38

⁴³ ينظر: حسن حنفي. "الاستغراب في مواجهة التغريب". مجلة الاستغراب. ع01. 2015. ص: 318

4- مفهوم الأنا والآخر في العلوم الإنسانية

اختلف مفهوم "الأنا والآخر" باختلاف العلوم الإنسانية، سواء أكان ذلك في الفلسفة، أم في علم النفس، أو في العلوم الاجتماعية، فكل علم يهتم بدراسة مسألة "الأنا والآخر" وفقاً لنظريته، نعرضها هنا باختصار:

أ- الأنا والآخر في الفكر الفلسفي

يعتبر "الأنا" بالمعنى التقريبي له "النفس"، إذ نجد ذلك عند كثير من الفلاسفة وعلى رأسهم الفيلسوف روني ديكارت (René Descartes 1596-1650) الذي يربط بين الأنا فكراً والأنا وجوداً بقوله: "أنا أفكر إذن أنا موجود"⁴⁴؛ بمعنى أنه يرى أن الفكر مرتبط بالوجود، فكوننا موجودون يعني أننا دائماً نفكر في صحة الأشياء من حولنا، وهذا التفكير يبنى على أساس الشك ليصل إلى حقيقة مفادها "أنا صفته التفكير"، فعندما يكون "الأنا" يكون التفكير، وعندما يكون التفكير يُثبت الوجود. وضمن هذا المبدأ الفلسفي تمكن ديكارت من إظهار مفهوم "الأنا" المفكرة، ودون هذا الوجود لا وجود للذات، هذا، وقد حمل مصطلح "الأنا" في الفلسفة الحديثة عدة معانٍ، نلخصها فيما يأتي⁴⁵:

- **المعنى النفسي الأخلاقي:** تدل لفظة "أنا" الفلسفة التجريبية على "الشعور الفردي الواقعي"، بمعنى أنها تجمع بين كل الصفات الشعورية.
- **المعنى الوجودي:** تعني "أنا" من وجهة النظر الوجودية الجوهر، أي أصل الشيء الذي يحمل جميع الأعراض الآتية الدالة على الشعور، أو المتعاقبة، بمعنى أنه يجمع بين

⁴⁴ أحمد ياسين سليمان. التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر المعاصر. دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا. ط01، د.س. ص: 85

⁴⁵ ينظر: جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب، لبنان، بيروت. ج01. د ط، 1982. ص: 140-141 يشير صاحب المعجم إلى أنه استعان في ضبط هذه التعريفات بـ:

- Lalande, André. Vocabulaire, Techniques et critique de la philosophie. Librairie FELIX ALCAN, Paris, 1932

الأحاسيس والعواطف والأفكار، ولا يتغير بتغير هذه الصفات، أي إنه "صورة لا موضوع".

• **المعنى المنطقي:** من وجهة نظر المنطق فإن الـ"أنا" تدل "على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما التركيب المختلف الذي في الحدس"، وبالتالي فهو "ارتباط التصورات في الذهن و"الأنـا" المتعالي هو الحقيقة الثابتة التي تعد أساساً للأحوال والمتغيرات النفسية".

فـ"الأنـا" من المنظور الفلسفي الحديث يحمل دلالات عديدة، فالفيلسوف **هيوم** (David Hume 1911-1976) يُنكر أن تكون "الأنـا" مادة، وفي المقابل يرى **كانط** (Emmanuel Kant 1724-1804) أن "الأنـا" تشير إلى مصطلح الأنـا الخالص، كما تدل كلمة "الأنـا" على ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه، نحو: أنا فعلت، أنا أبصرت⁴⁶. كما يصف **بول ريكور** (Paul Ricœur 1913-2005) الـ"أنا" بقوله: "تتسم هوية كوجيتو -الهو- المتمركز حول نواة الـ"أنا" من خلال أفعال الشك والادراك والاثبات والنفي والإرادة وعدم الإرادة والتخيل والاحساس باللاتاريخية، إنها هوية لا تاريخية، الـ"أنا" يقع في لُجج التنوع إنما هويته "الهو" الذي يفر من بدائل الديمومة والتغير في الزمن لأن هذا الكوجيتو لحظوي"⁴⁷؛ يُوسّع هذا التعريف المجال الذي يتحرك فيه "الأنـا"، بحيث لا يتوقف عند الشعور بالذات، وإنما يرتبط بكل ما يرتبط بعلاقة أو أخرى بهذه الذات، أي إنه يمتد إلى العالم الخارجي ليقف موقف رد الفعل.

بناء على ما تقدم يتضح بأن الضمير "أنا"، لفظة تجتمع فيه جملة من العناصر، منها أحاسيس الفرد ومشاعره، شريطة أن يكون هذا الفرد واعياً بذاته بوصفها ذات خصوصية تتفاعل مع غيرها، لأن الاعتراف بهذه الخصوصية لا يتم إلا عن طريق

⁴⁶ ينظر: سعد سامي محمد. الـ"أنا" والآخر في المعلقات العشر. رسالة ماجستير في الأدب العربي. جامعة البصرة.

العراق، 2012. ص: 01

⁴⁷ حاتم الورقلي. بول ريكور، الهوية والسرد. دار التنوير، تونس. د. ط. 2009. ص: 36

"الآخر"، ومن ثم نشأت التبعية، التي يسعى كل طرف التخلص منها، عن طريق الإقصاء، بحيث كل طرف يسعى بثتى الوسائل إلى إلغاء هذا "الآخر"، للحفاظ على سلامة الذات (الأنا)⁴⁸. هذا، لأن "الأنا" في الفكر الحديث هو "تعبير عن الذات الواعية، والشعور بالوجود الذاتي المستمر، وهي مركز ارتباط الانسان بمجتمعه وتحقيق رغباته، وقد يستخدم المصطلح ليشير إلى تلك السمة أو ذلك المكون من مكونات الشخصية الذي يسيطر على السلوك"⁴⁹؛ مما ينبئ بجدل و/أو صراع بين طرفين، كل طرف يسعى للسيطرة على الطرف الآخر، وبالتالي فإن "الأنا" من المنظور الفلسفي تعبر عن الذات الفردية المكونة من مشاعر وأحاسيس كل فرد، وهناك من يرجعها إلى الذات المدركة والتصورات الواقعية، كما تدل على وجود الوجود الإنساني.

أما عن "الآخر" فلم يستقر على تعريف واحد، منذ نشأته بداية من الجذور اليونانية إلى غاية العصر الحديث، وهذا لاختلاف الرؤى والأفكار الخاصة بكل مدرسة أو مذهب فلسفي؛ فمصطلح "الآخر" في بداياته عند اليونانيين كان يعني كل ما ينتمي إلى هذه البيئة، أو هو لفظ يطلق على غير اليوناني، سواء أكانوا في الشمال أي في العمق الأوروبي، أم في قارتي إفريقيا وآسيا، بهدف التمييز بين اليوناني المتحضر وغيره المتخلف⁵⁰؛ بمعنى أن "الآخر" يقصد به كل من لا ينتمي لـ"الأنا"، تاريخياً وجغرافياً.

وقد استخدم أرسطو اللغة باعتبارها أهم عناصر الهوية اليونانية، فأطلق لقب بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استبعاده إذا وقع أسيراً، وبهذه تم تحديد هوية "الأنا" وربطها بالعنصر اليوناني، و"الآخر" من هو خارج الدائرة اليونانية، وقد عرف "أرسطو" الآخر بقوله "الآخر المستبعد هو الغريب الذي يتمكن من استخدام وفهم اللغة

⁴⁸ ينظر: طاهر لبيب. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط01. 1999. صص: 341-344

⁴⁹ محمد التونجي. المعجم المفصل في الأدب. دار الكتب العلمية، لبنان. ط02. 1999. ص: 133

⁵⁰ ينظر: عبد الله بوقرون. الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل. أطروحة دكتوراة العلوم في الفلسفة. جامعة منتوري، قسنطينة. الجزائر. 2006/2007. ص: 01

المشتركة"⁵¹؛ فيتضح أنّ اللغة عنصر أساسي في البنية الخصوصية لـ"أنا"، منذ العهد القديمة، هذا ما يبرر تمسك الأمم في الوقت الحاضر بلغتها، بوصفها مرجعية الهوية.

أما عند سارتر (Jean Paul Sartre 1905-1980) فقد عرّف "الآخر" بقوله: "هو الأنا التي ليست أنا"، ويضيف "الآخر ليس أنا، وأنا ليست هو، إن عبارة (ليس) تدل على العدم من حيث هو عنصر مُعطى يفصل بين الآخر وبينني، وهذا العدم لا يستمر أصله مني ولا من الآخر، إنه غياب أصلي لكل علاقة"⁵²، وبالتالي فقد رأى سارتر أن الآخر هو الأنا لكنه يختلف عن الأنا الفعلي، مما يدل على تداخلهما، إلى درجة عدم التمييز بينهما، وإلا ما معنى "أنا" هو "الآخر"، و"الآخر" هو "الأنا"؟

أما مفهوم "الآخر" وعند هيدجر (Martin Heidegger 1889-1976) فإن مفهوم "الآخر" يرتبط بالسقوط، فهذا "الآخر" قد رُمي في هذا العالم غير أنه لا يملك سوى التسليم⁵³، حيث يقول موضحاً هذا السقوط: "إن الدّازين من حيث هو كينونة واقعيّة في العالم، هو قد سقط بعد ما هو منحط من ذات نفسه، وهو ليس منحطاً إلى شيء كائن به قد يصطدم أو أيضاً لا يصطدم في مسار كينونته فحسب بل إلى العالم الذي ينتمي هو ذاته إلى كينونته"⁵⁴؛ "الدّازين"⁵⁵ (Dasein) مصطلح وضعه الفيلسوف هيدجر بمعنى "الوجود"، أو "التواجد" الإنساني المختلف عن باقي الموجودات، كلمة ألمانية تعني الحضور بعامة. كما يؤكد في موضع آخر على أن "الآخر هو الوجه الثاني للموجود

⁵¹ ينظر: طاهر ألييب. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. ص: 54

⁵² حلوز جيلالي. "علاقة الأنا والآخر في فلسفة جون بول سارتر". مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها. مجلة لوغوس. ع09. 2018. ص: 25

⁵³ عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية. دار النهضة العربية، القاهرة، مصر. 1966. ص: 85

⁵⁴ مارتن هيدجر. الكينونة والزمان. تر: فتحي المسكيني. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. 2012. ص: 337

⁵⁵ ينظر: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Dasein>

الإنساني⁵⁶؛ أي الشعور بوجود "الأنا" من خلال وجود "الآخر"، مما يولد نوعاً من الجدل الوجودي بين كائنين.

عند ميشال فوكو⁵⁷ فإن مفهوم "الآخر" مرتبط بالذات، إلى درجة لا يمكن التخلص منه، وقد شبه هذا الارتباط بالحياة والموت، ويعرف الآخر على أنه "الهوية"، أو ما أطلق عليه "الفضاء الذي يتشكل فيه الخطاب". بأنه "متعلق بالذات تعلقاً لا فكاك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت، فالآخر بالنسبة إلى فوكو هو الهاوية أو الفضاء المحدود الذي يتشكل فيه الخطاب"؛ يتضح أن مفهوم "الآخر" يتحدد وفق "الأنا"، مما يجعل "الآخر" مختلفاً عنه، ولهذا ف"الأنا والآخر" مرتبطان لا يمكن فصلهما، فهما متلازمان، على الرغم من أن استبعاد الواحد منهما يعني إلغاء الثاني.

ب- الأنا والآخر في علم النفس

أول من كانت له الصدارة في الحديث عن "الأنا" من وجهة النظر النفسية هو عالم النفس سيغموند فرويد⁵⁸ (Sigmund Freud)، الذي رأى بأن شخصية الإنسان تتشكل من ثلاث صفات رئيسية، تتحكم في سلوكه، هي⁵⁹:

- **الدهو (Le ça):** يطلق المصطلح للتعبير عن المخزون في اللاشعور، وهو عبارة عن شحنة من "الميول والرغبات والدوافع التي تولد مع الإنسان"، وتكمن وظيفته في "إشباع الرغبات" بأي طريقة كانت، حتى عن طريق الحلم والخيال.

⁵⁶ جمال محمد أحمد سليمان. مارتن هيدجر، الوجود والموجود. دار التنوير، مصر. 2009. ص: 124

⁵⁷ ينظر: مقدم علي، أ. د قادة محمد. "الحوار الثقافي بين نحن والآخر من منظور عبد الملك مرتاض". مخبر

السيمياء وتحليل الخطاب. جامعة أحمد بن بلة، وهران، الجزائر. مج16. ع02. سبتمبر 2020. ص: 325

⁵⁸ (Sigmund Freud 1856-1939)، طبيب نفسي نمساوي، صاحب نظرية التحليل النفسي، التي أثرت في

مختلف التخصصات، وأسست لتوجه نقدي أدبي يعتمد على العقد النفسية التي اكتشفها. مكتشف الرغبة الجنسية لدى

الطفل، الكبت، اللاوعي، وغيرها من الصفات التي تصنع شخصية الفرد. للتوسع راجع:

https://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Sigmund_Freud أو <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

⁵⁹ ينظر: سعد سامي محمد. الأنا والآخر في المعلقات العشر. ص: 02

- **الأنا (Le moi):** يُستخدم هذا المصطلح للتعبير عن الذات المدركة للعالم الخارجي، وهو الجانب الواعي الذي يتحكم في الوظائف الإرادية لدى الإنسان، ومن ثم يتحكم في الغرائز والرغبات التي تصدر من اللاشعور (الهو)؛ فالأنا-بحسب فرويد "يمثل الحكمة وسلامة العقل على خلاف الهو الذي يحوي الانفعالات"⁶⁰. كما يرى أيضا بأن قوة "الأنا" تمكن من إشباع الرغبات في حال توفر الفرص، وفي حال ضعف هذه "الأنا" فإنها تستسلم لـ "الهو"، وتتحول الرغبات إلى مكبوتات، مما يؤدي إلى اضطراب شخصية الفرد؛ على هذا الأساس يرى يونغ بأن "الأنا" ترتبط حسيا بالذات بوصفها هي محتواها الذي يمكن معرفته، ومنه فإن "الأنا" هي موضوع وعي في حين أن الذات هي موضوع كلية النفس بما فيه اللاوعي؛ "بناء على ذلك فإن "الأنا" مسؤول عن شعور المرء بهويته واستمراريته، وهو من وجهة نظر الشخص ذاته يعتبر في مركز الشخصية"⁶¹.

- **الأنا الأعلى (Le surmoi):** يستخدم هذا المصطلح للتعبير عن الجهاز النفسي المكلف بضبط سلوك الشخصية، يعتمد على "القيم والمبادئ الأخلاقية"، وبالتالي يواجه كل ما يقوم على خلاف ذلك، والتي تأتي أساسا من "الهو"، وتتحول إلى مكبوتات. وبحسب فرويد فإن "الأنا الأعلى" ينشأ بناء على عاملين: عامل بيولوجي ينشأ خلال فترة الطفولة؛ والثاني عامل تاريخي ينشأ مع الزمن. وكلاهما يشكلان وظيفيا الرغبة في الحصول على اللذة⁶²؛ بمعنى أن اللذة هي الغاية في نهاية الأمر، التي تسعى الذات إلى تحقيقها، نتيجة الأخذ والرد بين هذه العناصر المُشكّلة للشخصية الإنسانية.

وفقاً لهذا التقسيم للشخصية الذي عمل به فرويد، يرى أن "الأنا" الوسيط الذي تنتقل عبره تأثيرات العالم الخارجي، وأن العلاقة التي تربطه بـ"الهو" هي علاقة اشراف

⁶⁰ سيغموند فرويد. الأنا والهو. تر: محمد عثمان نجاتي. دار الشروق، عمان. ط04. 1982. ص: 17-18

⁶¹ ينظر: أحمد ياسين السليمان. التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر. ط01. دار الزمان

للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009. صص: 99-100

⁶² ينظر: سعد سامي محمد. الأنا والآخر في المعلقات العشر. ص: 02-03

ومتابعة⁶³. أما عن "الأنا" وفقاً لمدرسة التحليل النفسي، هو "ذلك الجانب من النفس الذي يتميز نتيجة الاتصال بالعالم الخارجي، والذي يقوم بوظيفة الوقوف على الواقع وبوظيفة قبول بعض الرغبات والمطالب التي تصدر عن الدوافع الفطرية بعد ضبطها والانتقاء منها"⁶⁴؛ تبرز هنا لفظة و/أو مصطلح "الأناية" للتعبير عن ميول "الأنا" التي تتميز شخصية الإنسان.

كما تشير ماري مادلين دافي⁶⁵ (Marie-Madeleine Davy) إلى أن "الأنا" تمثل الوحدة الشخصية مثبتة بهذا التمثيل استقلالها الذاتي، ومع ذلك فإن هذه الأنا لا تعبر إلا عن ذات عارضة⁶⁶، بمعنى لا توجد ذات مستقرة و/أو ثابتة، إنما هي ذات تتكيف بحسب معطيات وعوامل خارجية، وبالتالي يمكن أن تقبل الشيء وترفضه في الآن نفسه.

كما يشير روني لوكيبي⁶⁷ (René l'Ecuyer) إلى أن "الأنا" هو "مجموع التنسيق للسمات الشخصية التي يسدها الفرد لنفسه حيث تنظم أولى التصورات بتعمق من خلال إدراك التصورات الذاتية مما يؤدي إلى بروز إحساس عميق بالوحدة والانسجام والثبات وديمومة في الوقت تسمح للفرد بالتعرف على نفسه في كل الأوقات مقارنةً لنفسه

⁶³ سيغموند فرويد. الأنا والهو. المرجع السابق ص: 16

⁶⁴ يوسف خياط. معجم المصطلحات العلمية والفنية. دار لسان العرب، لبنان. د.س. ص: 40

⁶⁵ هي (Marie-Madeleine Davy 1903-1998).. مؤرخة، فيلسوفة، شاعرة، روائية، ومحاضرة فرنسية..

متخصصة في "اللاهوت الصوفي القرسطي" (Théologie mystique médiévale)، من أهم أعمالها:

- La connaissance de soi (1966). PUF, Paris, 1988
- L'homme intérieur et ses métamorphoses (1974). Albin Michel, Paris, 2005

⁶⁶ ماري مادلين دافي. معرفة الذات، تر: نسيم نصر. منشورات عويدات، لبنان. ط03. 1983. ص: 44

⁶⁷ هو (René l'Ecuyer 1938)، مدير مختبر البحث حول مفهوم الذات، جامعة شربروك (كندا)، اشتغل منذ 1967 في البحث عن تطور مفهوم "الأنا" من الطفولة إلى الشيخوخة، اهتمامه الأساسي هو دراسة التطور "العادي" للأنا (le soi)، ولاحظ بأن السيكلوجية، كما في مختلف العلوم الإنسانية، تهتم عادة بدراسة عدم التكيف وعلم الأمراض المختلفة.. يطرح دراسة مفهوم "الأنا" منظوراً إليه من الداخل، أي التركيز أساساً في التحليل على التجربة الشخصية لـ"الأنا"، كما عاشها الأشخاص أنفسهم.. ينظر:

<http://www.estimedesoietdesautres.be/concept.html>

بالآخرين⁶⁸؛ بمعنى التركيز على ما اكتسبه الفرد في حياته من صفات وسلوك، والتي تمكنه من معرفة نفسه منظورا إليه من الخارج (الآخر)؛ مما يؤكد مرة أخرى عدم حضور "الأنا" في غياب "الآخر"، فهما ثنائية جدلية لا يمكن أن يحضر الواحد في غياب الآخر.

ج- الأنا والآخر في الفكر الاجتماعي

يولد الانسان ضعيفاً عاجزاً فتزوده البيئة الاجتماعية بوسائل حفظ البقاء، لذلك فهو مدين للمجتمع ببقائه، مثلما هو مدين للطبيعة بوجوده. وهذا هو الذي يؤكد لنا أن في كل فرد منا وجودين اثنين⁶⁹؛ وجود اجتماعي يكتسبه الإنسان من بيئته؛ ووجود فردي يكتسبه الإنسان من خلال حياته الخاصة، وبالتالي لا يمكن أن يكون الإنسان إنساناً إلا إذا انسجم في ذاته هذين الوجودين. هذا، ولن يتحقق هذا الوجود إلا إذا تجرد هذا الإنسان من الجسد، وفي هذه الحال يمكن أن نطلق عليها "الأنا" من وجهة نظر السوسولوجيين، الذين يرون⁷⁰ بأن تكوين الإنسان يتأثر بثلاثة عوامل، هي: الحس الجسدي بوصفه عاملاً حيوياً؛ العامل النفسي بوصفه مخزون الذكريات والتصورات والأفكار؛ والعامل الاجتماعي بوصفه المؤثر المباشر في شخصية الإنسان.

إن اهتمام علم الاجتماع الأساسي ينصب على البناء الاجتماعي ككل بما يحويه هذا البناء من مكونات، وما يحدث فيه من علاقات وتناقضات⁷¹، فالأنا هي "فرد واع

⁶⁸ ذكرته: حسينة لصقع. "مفهوم الذات وعلاقته بتصورات الأمومة لدى الفتاة الجامعية". مجلة العلوم الإنسانية

والاجتماعية. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة. ع07. جانفي 2017. ص: 123

⁶⁹ ينظر: جميل صليبا. موسوعة علم النفس. دار الكتاب النسائي. ط02. 1984. ص: 100

⁷⁰ ينظر: المرجع نفسه، ص: 386

⁷¹ عبد الباسط المعطي. اتجاهات في نظرية علم الاجتماع. سلسلة عازم المعرفة، الكويت. ع44. 1981. ص: 16

لهويته المستمرة ولا ارتباطه بالمحيط"⁷²، وهذا لا يعني انه لا وجود للأنا بمعزل عن الآخر إلا نادراً⁷³.

يجمع الباحث عمرو عبد العلي علام الخصائص التي تميز "الأنا" في قوله: "أن صورة "الأنا" أو "الذات" عبارة عن منظومة سيكولوجية اجتماعية تتحدد بطبيعة تطويرية خاصة حيث أنّ صورة الذات هي نسق تصوري تطوره الكائنات البشرية، أفراداً كانت أم جماعات، وتتبناه وتتسبه إلى نفسها. ويكون هذا النسق التصوري من مجموعة من الخصائص الفيزيائية والنفسية والاجتماعية، ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو تعتقد الجماعة أنها تتم بها"⁷⁴؛ يلخص هذا التعريف مفهوم "الأنا" بوضوح تام، على أنه كل المميزات التي يعرف الشخص من خلالها، ويميزه عن غيره.

وبالتالي فإن "الأنا" من وجهة النظر الاجتماعية ارتبط بالهوية الفردية للشخص، وتصوره للذات التي تسكنه، وما تملك من خصائص معرفية، دون نسيان مكوناتها الفكرية والاجتماعية⁷⁵، وذلك من خلال التقاليد والقيم الموروثة والمكتسبة من طرف هذه الذات. كما أن "الأنا"⁷⁶ تحافظ على حياة الشخصية وتواجه العوامل الخارجية التي تهددها، وتقوم بإشباع ما تتطلبه الذات وفق السلوك الاجتماعي العام.

⁷² ميخائيل إبراهيم أسعد. شخصيتي كيف أعرفها. دار الآفاق الجديدة، لبنان. ط03. 2003. ص: 70

⁷³ مالك بن نبي. ميلاد مجتمع، مشكلات الحضارة. دار الفكر، سوريا. د. ط. 2000. ص: 94

⁷⁴ عمرو عبد العلي علام. الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. ط1. دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات، القاهرة، 2005. ص: 10. نقلا عن: فتحي أبو العينين. "صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي" -تحليل سوسولوجي لرواية "محاولة الخروج". مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2008. ص: 92

⁷⁵ حاتم زيدان، العيد جلولي. جمالية المراوغة والتوظيف الضمائري للأنا والآخر عبر اللغة الشعرية دراسة في قصائد مختارة من ديوان مسقط قلبي لسمية محنش. مجلة الأثر. ع29. ديسمبر 2017. ص: 198

⁷⁶ ينظر: فرج عبد القادر طه، وآخرون. معجم علم النفس والتحليل النفسي. دار النهضة العربية، لبنان. ط08.

ومن بين المفكرين الاجتماعيين الذين اهتموا بفكرة الذات اجتماعياً، نجد **ويليام جيمس** (William James 1842-1910)، الذي يربط التفكير بالشعور وبوجود النفس، مما يجعل الذات مزدوجة الحضور، أي أنّ هذا الحضور يتشكل من جزئين؛ "جزء معروف، وجزء غير عارف"، أو "جزء موضوعي وجزء سببي"، هذا لأن "الأنا تتميز بجانبين مختلفين غير مفترقين؛ لأن تعريف الفعل والأنا وتمييزها يؤكد المعنى المشترك"، بناء على ذلك فإن الأنا الفردية تتشكل من "مجموع ممتلكات الفرد، ولا تقتصر فقط على جسمه وقدراته النفسية بل أيضا على ملابسه، منزله، زوجته، أولاده، أجداده، أصدقائه، سمعته"، وبالتالي فإن الأنا-كما يقول⁷⁷، هو كل هذه الأشياء التي اكتسبها الإنسان، والتي تتشكل ممّا هو بشري، وممّا هو اجتماعي، وممّا هو روحي.

كما كان الاهتمام بالذات ود "الأنا" بخاصة في عدة وثائق، تمكنا من جمع عدد لا بأس به منها، توصلنا من خلالها إلى تشكيل رؤية شبه متكاملة حول هذه المفاهيم التي تعد بوابة هذا البحث؛ فالذات⁷⁸ لا يمكن أن تخرج عن طابعها الاجتماعي، لأنها تنمو ضمن سياق العلاقات الاجتماعية، بحيث يتم التكيف ضمن الخبرة الاجتماعية داخل الجماعة، ومن ثم تلتصق بالفرد منظورا إليه من قبل "الآخر؛ فلا يمكن أن يتحقق الواحد دون الآخر كما أشرنا سابقا.

⁷⁷ ينظر: وينفرد هوير. مدخل إلى سيكولوجية الشخصية. تر: مصطفى عشوي. ديوان المطبوعات الجامعية، بلجيكا. د ط. 1995. ص: 72

⁷⁸ ينظر: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد. مراجعة وتقديم: محمد الجوهري. مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2002. ص: 58

أما عن "الآخر" فهو عبارة عن "مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد أو جماعة ما إلى الآخرين"⁷⁹؛ بمعنى جملة العناصر السلوكية التي لا تنتمي للذات. ويرى **شاكر عبد الحميد**⁸⁰ بأن "الآخر" هو فرد أو جماعة أو أمة، سواء أكان قريبا أم بعيدا جغرافيا، أو كان قريبا في العشرة أو عدوا يجعلنا نفكر في كيفية التعامل معه.

ومفهوم "الآخر" عند الباحث **محمد رضا زائري**⁸¹، يتكامل مع مفهوم الهوية، لأن الهويات تتشكل نتيجة مبدأ الاختلاف، بمعنى أن الآخر هو كل ما يختلف عن هوية "الأنا"، وبالتالي فإن "الآخر" هو ما يختلف عن شعور "الأنا" وخصائصه الثقافية، فهو "اللا ذات واللا نحن".

يقترح **تودوروف** تصنيفا للعلاقات مع الآخرين، مبني على ثلاثة محاور⁸²؛ المحور الأول يتمثل في حكم القيمة، أي أنه سلوك أخلاقي، كأن نحكم على الآخر بأنه جيد أو سيء، أبادله الحب أم لا؛ المحور الثاني يرتبط بالمسافة الفاصلة بين "الأنا" و"الآخر"، بمعنى الاقتراب منه وأقبل قيمه أو الابتعاد عنه وأحاول إقناعه بصورتي الخاصة؛ المحور الثالث الوقوف على الحياد، أي عدم الاهتمام بهذا الآخر وتجاهله.

⁷⁹ عمرو عبد العلي علام. الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. ص: 12. نقلا عن: فتحي أبو العينين. "صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي"-تحليل سوسولوجي لرواية "محاولة الخروج". ص: 93

⁸⁰ المرجع نفسه، ص

⁸¹ محمد رضا زائري. "الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية". مجلة الاستغراب-دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا-. تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 10، السنة الرابعة، 2008. ص: 350. ينظر: <https://istighrab.iicss.iq/files/files/5agpjrq.pdf>

⁸² ينظر: عبد القادر شارشار. "كتابة الآخر في الرواية العربية المعاصرة". مجلة الخلدونية. العدد التجريبي. نشر جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، 2005. ص: 148

وفي موضع آخر يقول⁸³ بأننا جميعا بحاجة إلى اعتراف الآخر بنا حتى نشعر بوجودنا، سواء أكان ذلك عن طريق محاولة التماثل مع الآخر أو الاختلاف عنه، لأن الآخرين هم الذين "يؤكدون وجودنا"؛ يتضح من كل هذا بأنه لا يمكن أن يوجد "الأنا" بمعزل عن "الآخر"، إلا في بعض الحالات الاستثنائية أو الشاذة، لأن وجود الذات التي تجسد "الأنا" تحقق وجودها من خلال العلاقات التي تربطها بـ"الآخر"⁸⁴، وهذا يحدث داخل الحياة الاجتماعية التي تتداخل فيها الذوات وتتفاعل، عن طريق علاقات ودية أو عدوانية. وهذا ما سنحاول أن نبيّنه وظيفيا من خلال تحليلنا لروايات نجيب الكيلاني في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

ثانياً: القراءة والتأويل: المفهوم والإجراء

للقوف على مفهوم كلّ من القراءة والتأويل لابد من معرفة مفهوم النص، لأنهما يقومان على وجوده، ويشغلان على تمفصلاته اللغوية والدلالية، لأنه -النص- يُعد "فائضاً دلالياً، يحتاج إلى وعي يستقبله، ويمنحه شكلاً هو أساس وجوده، فهو شبكة من العلاقات التي تنتظم فيما بينها، استناداً إلى قوانين بنيوية خاصة، يُعد التعرف عليها مطلباً رئيسياً لتحديد المعنى أو المعاني التي يحيل عليها، إنه وحدة دلالية ميزته الرئيسية أنه ليس متتالية من الجمل لا رابط بينها بل بناء قصدي ذلك أن الكلمة مرتبطة بتمثيلات قارة في الذاكرة الدلالية أما النص فمضاف ليس مخلصاً دائماً لهذه الذاكرة"⁸⁵؛ بمعنى أنه يقوم على تكثيف دلالي، يستدعي كفاءة مماثلة أو تفوق لمقارنته بنيويا أولاً، ثم دلالياً

⁸³ تودوروف تزيفيتان. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. تر/ محمد الجرطي. منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، 2014. ص: 102

⁸⁴ مصطفى السوف. الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة. دار المصارف، مصر. 1959. ص: 139

⁸⁵ بخولة بن الدين. آليات القراءة وفتوحات التأويل. مجلة العربية. ع01. مج06. 2019. مخبر تعليم العربية، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر. ص: 10

ثانياً، وهذا ما يدعو إلى تحديد مفهوم الأليتين اللتين تمكن من مقارنته، وهما "القراءة" و"التأويل" بمفهومهما النقدي.

1- مفهوم القراءة: أبعادها وأهدافها الجمالية

تُعدّ القراءة إحدى الطرائق الاستكشافية لمقابلة النصوص الإبداعية، وبها يصل الناقد إلى مبتغاه؛ استخراج المعنى الذي كان يدور في فلك المؤلف فقط. وبالرجوع إلى مدلول القراءة، فهو متعدد في المعاجم اللغوية؛ فالقراءة هي مصدر الفعل الثلاثي "قرأ"، ورد في "لسان العرب": "قرأه، يقرؤه، ويقروه، الأخيرة عن الزجاج، قرأً وقراءة وقرآنًا، الأولى عن اللحياني، فهو مقروء"⁸⁶. والقرآن في الأصل كالقراءة: مصدر قرأ، قراءة، وقرآنًا، ومنه قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (القيامة، 17-18) أي قراءته، فلفظ قرآن في اللغة مصدر مرادف للقراءة أو وصف من القرء بمعنى الجمع، أو أنه مشتق من القرائن، أو من قرئت الشيء بالشيء⁸⁷.

يُردُ مصطلح "القراءة" في المعاجم بعدة معان، تختلف بحسب الاستعمال، أهمها:

- **التلاوة:** وهي توافق المعنى اللغوي الذي يحمل معنى الأداء سواء أكان ذلك جهراً أم سراً، وهي "تحريك النظر على رموز الكتابة منطوقة بصوت عال أو من غير صوت مع إدراك العقل للمعاني التي ترمز إليها في الحالتين"⁸⁸، وكذلك القراءة هي "طريقة قراءة القرآن ونطق ألفاظه، ولا بد لها من التلقي والسماع"⁸⁹؛ يتضح أنّ "التلاوة" مصطلح يرتبط بالعلوم الشرعية، فهي "نقل الرواية التي نسبت إلى أحد أئمة القراء في

⁸⁶ ابن منظور. لسان العرب. مادة (قرأ). ص: 128

⁸⁷ المرجع نفسه، ص: 128

⁸⁸ وهبة مجدي، المهندس كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان، بيروت. ط02. 1984.

ص: 287

⁸⁹ محمد التونجي. المعجم المفصل في الأدب. ص: 703

- قراءة القرآن الكريم كرواية حفص مثلاً⁹⁰، والقراءات القرآنية هي "تلك الوجوه اللغوية والصوتية التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفاً على العباد"⁹¹.
- **التفسير:** مفهوم يعتني بتفسير "الإشارات النصية باعتبارها عناصر رمزية معبرة عن النص، وعن الحضارة التي نشأ أو ظهر فيها، وهذا المفهوم شائع في بحوث ودراسات النقاد الذين يعتمدون في أعمالهم على نظرية التلقي والقراءة المفتوحة"⁹².
- **التأويل:** وهو طريقة من طرائق قراءة النص بناء على قراءات سابقة، بمعنى يأتي التأويل ليعيد النظر في دلالات نصية سابقة، كأن تكون قراءة جديدة لنص قرئ من قبل. شاع هذا المصطلح في الدراسات النقدية المعاصرة، بحيث لم يكن مستخدماً من قبل⁹³. كما أنه يعني "فك كود الخبر المكتوب وتأويل نص أدبي ما"⁹⁴.

لقد تعامل العلماء العرب القدامى مع مصطلح "القراءة" بعدة مسميات، دون أن يطلقوا عليه مصطلح "القراءة"، منها: علم الفصاحة، والبلاغة، والبيان، ونظرية النظم. نجد **عبد الجليل مرتاض**، مثلاً، يرى أن القراءة "عملية تستند إلى دال هي شكل الكتابة، ومدلول هو وظيفة الكتابة أو قل إن القراءة شكل من أشكال القول وليست الكتابة إلا تعبيراً عن هذا القول إنَّ القارئ لا يصنع الدال ولكنه يحاول أن يصل إلى المدلول بوساطة الدال نفسه أو ما يقوم مقامه بحيث يؤدي إلى أن يقترب من أداء وظيفة المدلول المراد الوصول إليه"⁹⁵؛ نفهم من هذا التعريف أن القراءة علامة مبنية على عنصرين و/أو شرطين: الكتابة بوصفها شكل المقروء ويطلق عليه عادة "الدال"، ومدلول بوصفه الصورة

⁹⁰ وهبة مجدي، والمهندس كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. ص: 287

⁹¹ كافي منصور. علم القراءات. دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية. د ط، 2008. ص: 09

⁹² سمير سعيد حجازي. قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر. دار الآفاق العربية، بيروت. 2001. ص: 66

⁹³ وهبة مجدي، والمهندس كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. ص: 287

⁹⁴ سعيد علوش. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. ط1. 1985. ص: 175

⁹⁵ عبد الجليل مرتاض. في عالم النص والقراءة. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. د ط. 2007. ص: 112

الذهنية التي يحدثها الدال في الذهن، ومن ثم ينتج القارئ نصاً جديداً يطلق عليه نص القراءة و/أو نص النقد.

كما يشير **حسني عبد الباري**⁹⁶، إلى أن القراءة نشاط ذهني ينطلق من حاسة النظر في ما هو مكتوب، ثم ينتقل ما تراه العين إلى الذهن عبر الجهاز العصبي، ليتحول إلى مُعطى دلالي، شريطة أن يكون القارئ ملماً باللغة المكتوبة. أما **عبد الله الغدامي** فقد جعل فعالية القراءة ومنهجها سلطة على النص، حين قال: "إن الشعراء يسرقون منا لغتنا ومشاعرنا وأحاسيسنا ليصوغوها سحرًا بيانيًا، يسرقون ما تبقى من أخيلتنا وليس لنا إلا أن نسترد حقنا من سارقه فنحول النص إلينا عن طريق القراءة"⁹⁷. كما أشار **لطيف زيتوني**⁹⁸ إلى أن القراءة سيرورة زمنية وفق حجم النص المقروء، بحيث يحدث خلالها انفتاح فضاء التذلل، انطلاقاً من علامات النص ورموزه، أي إن القراءة مفتاح لأبواب لنص المغلقة على معاني متعددة.

أما **عبد القادر الجرجاني** فقد أفاض في تعريف القراءة في قوله: "وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علماً تمر فيه وتحلي (من الامرار والاحلاء، والمعنى نصيب عالٍ من الإجابة والتّحسين، والمهارة في إخفاء ما ترغب إخفاءه) حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان، وتعرف طبقات المحسنين، وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتُحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدّها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً

⁹⁶ ينظر: حسني عبد الباري عصر. القراءة وتعلمها. المكتب العربي الحديث، الإسكندرية. 1999. صص: 18-19

⁹⁷ عبد الله الغدامي. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية. النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 1985.

صص: 288-289

⁹⁸ ينظر: لطيف زيتوني. معجم مصطلحات نقد الرواية. دار النهار للنشر، لبنان. 2002. ص: 132

شيئاً، وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب، احتجت إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبر"⁹⁹؛ نفهم من هذا القول بأن صاحبه قد جعل من القراءة فصاحة، بمعنى سلامة اللغة من جميع خصائصها، النحوية والصرفية والبلاغية، وإلا لما أمكن من قراءة النص قراءة سليمة.

كما كان للقاضي الجرجاني آراء نقدية تقارب مفهوم القراءة الحديث، والذي يبتعد عن سلطوية الأحكام النقدية، إذ يقول: "والشعر لا يُحبَّب إلى النفوس بالنظر والمحاكاة، ولا يحلى في الصدور بالجدال والمقايسة، وإنما يعطفها عليه القبول والطلاوة، ويقربه منها الرونق والحلاوة، وقد يكون الشيء متقناً محكماً، ولا يكون حلواً مقبولاً، ويكون جيداً وثيقاً، وإن لم يكن لطيفاً رشيقاً، ولكل صناعة أهل يُرجع إليهم في خصائصها ويستظهر بمعرفتهم عند اشتباه أحوالها، ولكن الذي أطلبك به وألزمك إياه أن لا تستعجل بالسيئة قبل الحسنه، ولا تقدم السخط على الرحمة، وإن فعلت فلا تهمل الانصاف جملةً، وتخرج عن العدل صفراً، فإن الأديب الفاضل لا يستحسن أن يعقد بالعثرة على الذنب اليسير"¹⁰⁰؛ هذا تأكيد صريح على الكفاءة التي يجب أن يتميز بها القارئ، لأنه أمام نص متقون، وفي غاية من الدقة اللغوية والبلاغية، إلى جانب سعة الإحالات الدلالية التي تميز اللغة الشعرية بالمعنى المعاصر.

يتضح مما تقدم أن الاهتمام بالقارئ لم يكن مقتصرًا على مناهج النقد المعاصرة؛ فالنقد العربي القديم كشف عن أهمية حضور القارئ أو المتلقي في إنتاج الكاتب لرسالته أو الخطيب لخطبته، حيث يرى قدامة بن جعفر¹⁰¹ بأن الخطيب أو المتكلم لابد أن يكون

⁹⁹ الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني. شكله وشرح غامضه وقدمه: ياسين الأيوبي. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. 2007. صص: 92-93

¹⁰⁰ أبو الحسن علي بن عبد العزيز الشهير بالقاضي الجرجاني. الوساطة بين المتنبّي وخصومه. عني بطبعه وتصحيحه وشرحه: أحمد عارف الزين. مطبعة العرفان، صيدا، سوريا. 1331هـ. صص: 85-86

¹⁰¹ ينظر: قدامة بن جعفر، أبو الفرج. نقد النثر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. 1980. ص: 96

عالمًا بمواقع القول، وأوقاته واحتمال المخاطبين له، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الاطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، وألا يستعمل ألفاظه الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوقة بل يعطي كل قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، كما يقول، على أن يأخذ في الاعتبار مدى قبول المتلقي لكلامه، أو شعوره بالملل، بحيث يكيف كلامه وفق الحال النفسية لهذا المتلقي.

أما ابن طباطبا¹⁰² فقد أشار إلى أهمية النظر في أحوال المتلقين، مما يجعله غير بعيد عن رؤية قدامة بن جعفر بحيث يرى بأنه يجب أن يتناسب القول مع الحال الشعورية للقائل وللمتلقي، حتى تتوافق المعاني مع حالات القول، ليتمكن القارئ من استخلاص مقاصد الشاعر، خاصة إذا كان هذا القول صادقًا مناسبًا للغرض الشعري. "

هذه بعض العينات عن مفهوم القراءة في التراث النقدي العربي القديم، التي تضمنت مرجعية أساسية لنظريات القراءة وجماليات التلقي المعاصرة، كما سيتضح من خلال عرضنا لبعض هذه النظريات و/أو الآراء التي اهتمت بالقراءة والتلقي في الخطاب النقدي المعاصر.

يرى رولان بارت أن داخل النص فكرة تتولد تشير إلى أن النص يصنع ذاته، ويعمل ما في ذاته من خلال تشابك مستمر، تنفك الذات وسط هذا النسيج ضائعة فيه¹⁰³؛ فالنص ليس مجموعة من العلامات المغلقة وإنما يتشكل من مجموعة من العلامات ذات أثر متحول، ومتغير مع تغير القراءات¹⁰⁴، ولعل ذلك يعود إلى الخاصية التي تتميز بها العلامة أو الإشارة في إطار التجربة الجمالية، فبعد أن كان يطلق عليها

¹⁰² ينظر: بن طباطبا العلوي، محمد بن احمد. عيار الشعر. دراسة وتحقيق وتعليق: محمد زغلول سلام. منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر. د.س. صص: 54-55

¹⁰³ ينظر: رولان بارت. لذة النص. تر/ فؤاد صفا والحسين سبحان. دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1988. ص: 62

¹⁰⁴ Barthes Roland. L'aventure sémiologique. Ed. Seuil, Paris, 1985, P: 13

كلمة لغوية في جميع المجالات تحولت إلى إشارة وذلك بتخليها عن التصور الذهني واكتفائها بالجانب الصوتي¹⁰⁵؛ تجمع هذه الآراء على أن النص شبكة من العلاقات بين مختلف العلامات اللغوية، مما يفتح المجال واسعا أمام القارئ لبحث العلاقة بين عناصر بنية العلامة، بوصفها حدثا صوتيا في الأساس، ثم تحولت إلى علامة صورية/مكتوبة.

بناء على هذا لم يعد القارئ/الناقد منوطاً بعرض شهادة ميلاد المبدع بتتبع تاريخ ميلاده، ولا باقتفاء مراحل حياته النفسية أو الاجتماعية، ولا ملزماً بتسجيل وقائع مر بها الأديب أو المبدع بإصدار أحكام حوله، لا ثناءً، ولا قدحاً وتهجماً، بل أصبح عمل النقد اليوم مساوياً لعمل المبدع أو أقل قليلاً عنه أو متفوقاً عليه، مهما يكن فإنه يسعى من خلال القراءة إلى البحث عن البنى العميقة للنص، من أجل إظهار سمات جماليته، وفك شفراته ورموزه، ومن ثم الأفضل أن تسمى قراءة وليس نقداً¹⁰⁶؛ هذا ما سعت إليه المقاربات البنيوية، بحيث اهتمت بدراسة النص الأدبي بوصفه فناً، أو كلوحة لا ظل لها، فتقطع صلته بأيدولوجيا الطبقة السائدة، ولكن ذلك يعني أنهم يريدون نصاً فقيراً لا خصوبة فيه ولا إنتاجية فيكون نصاً عقيماً، إن النص في حاجة إلى ظل كما يقول رولان بارت، وهذا الظل هو انعكاس لشيء من الأيدولوجيا شيء من الذات¹⁰⁷، فالكاتب حين يضمن فكره في عمله الأدبي يسعى إلى ذلك عبر عملية معقدة من البحث والتقصي في الأشكال الأدبية، والقيم الاجتماعية، فيلاحظ السلوكيات وقيم الأفكار، ويرصد الأبعاد النفسية والاجتماعية محافظاً بذلك على حدود الفن وتميزه¹⁰⁸.

¹⁰⁵ ينظر: عبد الله محمد الغدامي. تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة. المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، المغرب. ط2. 02. 2006. ص: 20

¹⁰⁶ ينظر: بسام قطوس. استراتيجيات القراءة، التأصيل والاجراء النقدي. عالم الكتب، بيروت، لبنان. 2005. ص: 17

¹⁰⁷ ينظر: رولان بارت. لذة النص. ص: 37

¹⁰⁸ عمرو عيلان. الأيدولوجيا وبنية الخطاب الروائي، دراسة سوسيو بنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة.

منشورات جامعة منتوري، قسنطينة. 2001. ص: 37

استطاعت المقاربات السيميائية أن تتجاوز حدود المناهج البنيوية لترتقي بها إلى مكانة ينبثق منها خطاب واصف تمثلت وظيفته في البحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية والتي لم تفصلها السيميائية عن أطارها الاجتماعي العام والمغلوبات التي أحاطت بنشأتها وذلك ما تنبأ به فيردناند دوسوسير في محاضراته حول اللسانيات العامة¹⁰⁹، حيث يرى أن اللغة نظام من العلامات الدالة على مؤسسات اجتماعية متنوعة، لما تتضمنه من رموز وعلامات دالة مثلاً على حسن التعامل بين الناس، أو علامات حربية، وما إلى ذلك من العلامات، وهذا ما يستلزم وجود علم يدرس حياة العلامات المنبثقة من الحياة الاجتماعية أطلق عليه مصطلح "السيمويوجيا" والذي يضم بدوره علم اللسانيات¹¹⁰؛ فتح هذا المفهوم للعلامة اللغوية المجال لظهور نظريات عديدة في إطار ما أطلق عليه السيميائية أو السيمولوجية، تهتم أساساً في بنية العلامة الدالة، مما فتح مجالات واسعة لظهور اتجاهات نقدية مؤسسة على مفاهيم العلامة السيميائية.

إنّ تحليل النصّ يتطلب عدة خطوات حتى يصل القارئ إلى إنتاج نصه الخاص، ومن أهم المبادئ العامة لمراحل التحليل: فهم النص، ولتحقيق ذلك يقرأ القارئ النص قراءة أو أكثر قراءة متأنية فاهمة، فإذا ما أدرك مغزى النص ووجد فيه عناصر الجمال أو عناصر الفشل، فإنه يكون قد دخل إلى منطقة أخرى هي القراءة التدوقية البناءة، بحيث عليه أن يدرك العلاقات النحوية، ويتفحص طريقة الأداء اللغوي، والدلالات المركزية والهامشية للألفاظ، ويتوقف عند الكلمات التي تبدو أنها تحمل معاني غير معروفة، أو جاءت بمعاني أخرى، وعليه أن يستشير المعاجم اللغوية¹¹¹، فيكون موقفه كلياً متكاملًا

¹⁰⁹ أحمد يوسف. القراءة النسقية، سلطة البنية وهم المحابطة. الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان. 2007. ص: 113

¹¹⁰ Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale: Essai, présenté par Dalila Morsly, éd. Enag, Alger, 2004, P: 33

¹¹¹ ينظر: عبد القادر أبو شريفة، حسين لافي قزق. مدخل إلى تحليل النص الأدبي. دار الفكر، عمان. ط4. 04.

في النظرة، يبدأ بالتذوق ويعبر منها إلى التفسير والتعليل، ثم التحليل والتقييم، خطوات لا تغني إحداها على الأخرى¹¹². نخلص بعد هذا العرض السريع لمفهوم القراءة، بأنها نشاط ذهني، يهدف إلى فك شفرات النص، وتحليل علاماته اللغوية بحثاً عن مقصدية الكاتب، مستبعداً كل خلفية أيديولوجية في تفكيكه لهذه الرموز والعلامات والإشارات، بهدف إنشاء نص مواز له، يسمى نص القراءة أو نص النقد.

2- مفهوم التأويل: أبعاده وخصائصه النقدية

ارتبط مصطلح التأويل لدى العلماء العرب منذ القدم بالدين الإسلامي، وبمعاني القرآن الكريم، بحيث جعلوا مفاهيم التأويل منوطة بتدبر هذه المعاني، وبذلك يرى بعضهم أن مفهوم التأويل منبثق من أول الكلام وتأوله دبّره وقدره وأوله وتأوله: فسرّه، وقال بعضهم: التفسير كشف المراد من اللفظ المشكل، والتأويل ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر¹¹³، فالتأويل مصدر على وزن "تفعيل"، مادته "أول" من آل يؤول¹¹⁴، وله عدة معان:

- الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وألت عن الشيء: ارتدت¹¹⁵.
- التفسير: وأول الكلام وتأوله: دبّره وقدره، وأوله وتأوله: فسرّه¹¹⁶، وجاء في كتاب العين: التّأوّل والتّأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه¹¹⁷، وفي المعجم الوسيط: أول الكلام فسّره وردّه إلى الغاية المرجوة منه¹¹⁸.

¹¹² احسان عباس. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن. 2001. ص: 646

¹¹³ الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. ج07.

فصل الهمزة من باب اللام. ص: 215

¹¹⁴ ابن منظور. لسان العرب. مج11. مادة أول. ص: 32

¹¹⁵ المرجع نفسه، ص: 32

¹¹⁶ المرجع نفسه، ص: 33

¹¹⁷ الفراهيدي. كتاب العين. مادة أول. المرجع السابق ص: 369

¹¹⁸ مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. ص: 33

- الإصلاح والسياسية: ألت الشيء أوّله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ شكّلت بلفظ واحد لا إشكال فيه، وألت الشيء أولاً وإيالا: أصلحته¹¹⁹.

إن الغرض من التأويل ليس الوصول إلى المعنى الحقيقي فحسب، وإنما يسعى إلى تحقيق متعة جمالية، ويكون بناءً على الكفاءة الثقافية للمؤول، وخبراته الإبداعية ومهاراته في استخدام التلميحات المناسبة لمعطيات النص حتى تتحقق فعاليته؛ لأن التأويل¹²⁰ في الدراسات المعاصرة أصبح قائماً على إعادة ما يملكه القارئ من رصيد معرفي؛ لأن تأويل النصوص مبني أساساً على كفاءة القارئ، ليتمكن من محاوره النص، واستخلاص دلالاته.

يحتل التأويل موقعا لا بأس به في الخطاب النقدي المعاصر، ويسهم في توعية النقد الأدبي وتوجيهه من خلال فتح آفاقه، بخاصةً لما بلغ درجة من النضج؛ فظاهرة التأويل ترتبط، إلى جانب هذه الأهمية، بالدلالة الأسلوبية وغاياتها، وبالتالي فإن التأويل ظاهرة متميزة في تاريخ الفكر الإسلامي، لأن وظيفته تكمن في التفسير والكشف المحجب من المعاني والدلالات، أي -كما يقول محمد أركون¹²¹- تُفسر وتكشف دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكتشف، إنها تعني أيضاً

¹¹⁹ ابن منظور. لسان العرب. ص: 33

¹²⁰ ينظر: أمبرتو إيكو. القارئ في الحكاية - التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية-. تر: أنطوان أبو زيد. المركز الثقافي العربي. بيروت، الدار البيضاء، 1996. صص: 28-29

¹²¹ محمد أركون (الجزائر 1928-باريس 2010). مثقف ومؤرخ، باحث في الدراسات الإسلامية، وفيلسوف جزائري.. درس الأدب العربي، القانون، الفلسفة والجغرافية بجامعة الجزائر، ثم في جامعة السوربون بفرنسا.. تُعرف أبحاثه ودراساته بعنوان "نقد العقل الإسلامي".. اشتغل استاذ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون.. باحث في مركز بحث بيرلين (ألمانيا).. عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن (بريطانيا).. من أهم مؤلفاته: تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي".. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم.. يكتب باللغة الفرنسية، وترجمت أعماله إلى عدة لغات منها اللغة العربية.. للتوسع راجع:

https://ar.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun
https://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Mohammed_Arkoun

الإبانة بلا إبانة أو تحييد وسائل المعرفة¹²²؛ مما يعني بأن التأويل بهذا المفهوم يشتغل وفق رؤية لا تدّعي الكمال والحقيقة المطلقة، إنما يتخذ مجرى لا يلغي المجاري الأخرى.

التأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يُخل بالمعنى"¹²³، بحيث تُحوّل مركز التأويل إلى مجال المقاربات النصية الأدبية باعتباره فناً مجيداً يضيف جمالية على النصوص الأدبية ويعمل على استكناه دلالتها؛ أي أنّ التأويل بهذا المعنى يبحث فيما هو وراء الصور البلاغية ورموزها.

أما عن التأويلية الغربية كنظرية منهجية لعلم اللاهوت والفلسفة، تطورت في القرن التاسع عشر وصارت نظاماً أساسياً للعلوم الإنسانية كلها، عرف بعد ذلك بفن الفهم¹²⁴. ولعل من أبرز رواد فلسفة التأويل شلير ماخر (-Friedrich Schleiermacher 1768) (1834)، هيجل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831)، دلتاي (Wilhelm Dilthey 1833-1911)، هيدجر (Martin Heidegger 1927-1976)، وغادامير (Hans-Georg Gadamer 1900-2002). لم يكن هؤلاء على رؤية موحدة حول التأويلية (الهيرمينوتيقا-Herméneutique)، بل اختلفوا في وجهات النظر حول مهمة التأويلية؛ يشير شلاير ماخر إلى أن التأويلية تعيد كلياً بناء العمل في الفهم، كما تشكل أصلاً حتى لا يقع المؤول في سوء الفهم، وبذلك تفتح المعرفة التاريخية إمكانية استرداد التراث بكل ظروفه الأصلية التي شكلت العقدة في ذهن الفنان وبالتالي تجعل دلالة عمله مفهومة تماماً¹²⁵، فهو ينظر إلى النص على أنه وسيط لغويّ موضوعي، ينتقل من خلاله فكر

¹²² ينظر: محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. تر: هاشم صالح. لافوميك للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. 1993. صص: 90-91

¹²³ ينظر: محمد عزام. التلقي والتأويل بيان سلطة القارئ في الأدب. دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. 2007. صص: 194/202

¹²⁴ ينظر: هانز جورج غادامير. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح. دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا. 2007. ص: 249

¹²⁵ ذكره المرجع السابق، صص: 251-252

المؤلف إلى المؤول، وهذا الوسيط اللغوي يكون موضوعياً؛ لأنه يمثل الجانب المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة¹²⁶. أما عن "هيجل" فقد رأى أن التأويلية أعظم قيمة من تأويلية شلاير ماخر حيث يجعل الفلسفة هي التي تنجز المهمة التأويلية، وذلك باستيعاب الوعي الذاتي للروح ولحقيقة الفن، والسمو به إلى ذروته انطلاقاً من نقد كل من الوعي الجمالي والتاريخي. أما عن دلتاي فقد كان رأيه مشابهاً لرأي شلاير ماخر، بحيث نظر إلى العلامات اللغوية باعتبارها أساساً عاماً من خلاله تتخارج الحياة والأحداث الباطنية، وبذلك يمكن فهم عمل أي شاعر، أو مبدع عظيم، أو فيلسوف حقيقي باعتباره تعبيراً عن حياته الروحية أو الباطنية من خلال رموز على هيئة علامات حسية قابلة للإدراك¹²⁷؛ بمعنى أن التأويل عبارة عن فك الرموز اللغوية التي تعبر عن حياة الكاتب، ويتم ذلك عن طريق إدراك هذه العلاقة.

تأثرت التأويلية بالمنهج الفينومينولوجي الذي كرس دعائمه الفيلسوف الألماني إدموند هوسول، والذي كان يرى أن البحث عن الأصل إنما هو غلو وأبعد ما يكون عن الأصول الحقيقية¹²⁸؛ أي إن القراءة التأويلية هي نوع من المقاربة تلامس الحقيقة، دون أن تحققها، إنما هي توجه نحو هذا الأصل الذي تقترب منه ولا نحققه.

هذه الكينونة التي يرى هيدجر أنّ مسكنها هو اللغة، والتي يسكن فيها الانسان، وبذلك يوجد منتماً على نحو منفتح إلى حقيقة الكينونة حيث يلتزم بحمايتها¹²⁹، انطلاقاً من قانون الهوية التي تنتمي إلى كل موجود من حيث هو كذلك، و"من حيث إنه مطابق

¹²⁶ توفيق سعيد. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان. 2002. صص:

124-123

¹²⁷ ينظر: المرجع السابق، ص: 124

¹²⁸ إدموند هوسول. فكرة الفينومينولوجيا. تر: فتحي إنقزو. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. 2007. ص: 98

¹²⁹ مارتين هيدجر. الفلسفة، الهوية والذات. تر: محمد مزيان. تقديم: محمد سيلا. منشورات الاختلاف، الجزائر.

2015. ص: 136

لذاته"¹³⁰، بالإضافة إلى قانون العلة، فلا شيء يوجد دون علة وكل ما هو واقعي فلواقعية علة، وكل ما هو ممكن فإمكانه علة¹³¹؛ حيث وضع **هيدجر** يده على أولى النقاط المشتركة بين الفينومينولوجيا والتأويلية، ألا وهي دراسة الوجود والحكم على الوجود بما هو موجود. ونقطة الاتصال الثانية هي الكشف عن المعنى، فعملية الفهم أو خلق المعنى ليست عملية اعتباطية؛ فالمعنى ينشأ عندما تتضح العلاقة التي تربط المتلقي بالعالم، هذا المتلقي الذي يريد من المعرفة العلمية السيطرة والفائدة، ولكن الوضع يختلف في مجال التأويل؛ حيث يتم البحث عن لقاء بين الإنسان والعالم، لقاء قوامه الاصغاء والمشاركة والحوار والذي يعني أن هناك احتمالاً جديداً¹³²، فليس هناك معنى مكتمل وإلا لما قام الحوار.

كما أن **غادامير** كان ضد التأويلية الرومانسية، التي ترى بإمكانية التماهي مع المؤلف الأصلي. فهو يرى أن العودة إلى الحياة الماضية واستردادها لا قيمة لها؛ لأن ما يعاد بناؤه ليس هو الأصل وأنها ليست أكثر من نقل لمعنى ميت¹³³. وهذا ما يسمح للمؤول بقراءة النص وهو محمل بتوقعات متعددة حول هذا النص، وهذا ما ذهب إليه **هيدجر** قبله؛ فالتأويل يبدأ بمفاهيم مسبقة، تستبدل بمفاهيم أكثر ملاءمة، وتشكل هذه العملية المستمرة حركة الفهم والتأويل؛ فالشخص الذي يحاول أن يفهم مُعَرَّضٌ لأن ينصرف عن المعاني المسبقة المتاحة له، بل حري به أن يفحص بوضوح شرعية هذه المعاني الكامنة فيه، أي أصلها وصحتها¹³⁴، فالمبدأ الذي تهض عليه إعادة البناء والتي تفضي إلى فهم الكل انطلاقاً من الجزء وفهم الجزء بمقتضى الكل بشقيها اللغوي

¹³⁰ المرجع السابق، ص: 31

¹³¹ المرجع نفسه، ص: 45

¹³² مليكة دحمانية. هرمونيوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر. صص: 44-45

¹³³ ينظر: هانز جورج غادامير. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ص: 252

¹³⁴ المرجع نفسه، ص: 370

والسيكولوجي هو ما يطلق عليه مبدأ "الدائرة التأويلية"¹³⁵، والتي تقوم أساسًا على قراءة النص استنادًا إلى معطيات مسبقة يمتلكها القارئ حول هذا النص، بحيث يكون التأويل تطويرًا وتصحيحًا للفهم المسبق¹³⁶. تتداخل هذه التعريفات والآراء حول مفهوم التأويل، إلا أنها تتفق على كون القارئ/المؤول يقارب النص و/أو العمل الأدبي انطلاقًا من خلفية معرفية مسبقة، وهذا ما يعرف عادة بالاستعداد المعرفي لمقاربة النصوص، ويطلق عليها في بعض الدراسات النقدية ثقافة القارئ.

أما الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur 1913-2005) فيرى أن النص الأدبي من وجهة النظر التأويلية هو "وساطة بين الإنسان والعالم هي ما ندعوه المرجعية، والوساطة بين الناس هي ما ندعوه الاتصالية، والوساطة بين الإنسان ونفسه هي ما ندعوه بالفهم الذاتي والعمل الأدبي يتضمن هذه العناصر الثلاثة: المرجعية والاتصالية والفهم الذاتي"¹³⁷؛ بناء على هذا التوضيح يمكن القول بأنّ التأويلية تفتح العمل الأدبي على مجالات خارجية انطلاقًا من الداخل، أي من لغته، ثم تتجه نحو مختلف العلاقات التي يحيل عليها هذا العمل، أي -كما يقول ريكور بأنّ التأويل يبدأ من حيث تنتهي اللغة، ويبدأ "عند نقطة التقاطع بين الصياغة التصويرية للعمل (الداخلية) configuration وبين إعادة التصوير (الخارجية) للحيوة refiguration"¹³⁸، وبالتالي فإن فعل القراءة هو الذي يكمل العمل الأدبي، ويحوّله إلى دليل للقراءة، نظرًا لما يتضمنه من مزايا غير قطعية، وثروة قابلة للتأويل، وقدرة على أن يعاد تفسيره بطرائق جديدة ومتجددة، بناء على سياقات تاريخية تتجدد عبر الزمن.

¹³⁵ عادل مصطفى. فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان. 2003. ص: 67

¹³⁶ Jacques Bouveresse, Herméneutique et linguistique, Editions de l'éclat, France, 1991, P: 23

¹³⁷ بول ريكور. الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور. تر: سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي، لبنان. 1999. صص: 47-48

¹³⁸ ينظر: المرجع نفسه، ص: 48

يربط ريكور¹³⁹ النص بالكاتب، ويؤكد في الوقت نفسه على استقلالية معنى النص، ومن ثم تصبح مهمة المفسر و/أو المؤول النفاذ إلى عالم النص، وحل مستويات المعنى الكامن فيه: الظاهر والباطن، والحرفي والمجازي، والمباشر وغير المباشر. تتساوى عند ريكور من الناحية التأويلية النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين تجسدا حديثا في شكل لغوي. غير أن تركيزه على استقلالية المعنى وتعدد مستوياته مع التسليم بعلاقته بمؤلفه أثر في نظريته في التفسير، حيث أغفل علاقة المفسر بالنص. ومن الواضح أنه كان ينطلق من موقفه من البنائية التي تغفل المعنى، ومن ثم سعى إلى تأسيس نظرية لتفسير النصوص، مختلفة عن البنائية كونها تركز على المعنى، مما فتح المجال للتفكير في المنهج التأويلي (التأويلية)¹⁴⁰.

ومن أبرز المدارس التي دعت إلى الاهتمام بالقارئ هي المدارس الألمانية، وتمثلت في نظريتين الأولى هي نظرية الاستقبال لـ هانز روبرت ياوس (Hans Robert Jaus 1921-1997)، ونظرية الوقع الجمالي و/أو فعل القراءة لـ فوفغانغ إيزر (Wolfgang Iser 1926-2007)؛ لقد اهتمت نظرية الاستقبال بالأحكام التاريخية للقارئ عبر سلسلة القراءات المتتالية، لاستجلاء التجديدات التي أضفاها القراء المتعاقبون على العمل القديم، وهكذا فإن القراءة المتعاقبة تفتح الأفق أمام إنتاجات جديدة تعالج معضلات المؤلفات السابقة¹⁴¹؛ في حين اهتمت نظرية الوقع الجمالي أو نظرية التأثير والاتصال بالتفاعل الذي يحدث بين بنية العمل الأدبي ومتلقيه، حيث يعد هذا التفاعل أساسيا في قراءة كل عمل أدبي، وظهرت هذه النظرية متأثرة بالفينومينولوجية (الظاهراتية)، التي تقوم على الاهتمام بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع النص، بنفس الدرجة التي يهتم فيها

¹³⁹ ينظر: نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996. ص: 47

¹⁴⁰ ينظر: المرجع السابق، ص: 48

¹⁴¹ مصطفى عمراني. مناهج الدراسات السردية وإشكالية التلقي، روايات غسان كنفاني نموذجًا. عالم الكتب الحديث،

الأردن. 2011. ص: 111

بالنص الفعلي، وبذلك يتشكل للعمل الأدبي قطبين: القطب الفني، ويمثله نص المؤلف، والقطب الجمالي: ويمثله النص الذي ينتجه القارئ¹⁴².

نخلص في ضوء ما تقدم ذكره أنّ جدلية "الأنا والآخر"، ليست مجرد علاقة ثنائية سطحية، بل هي بنية فكرية وثقافية معقدة، تتعكس في مختلف جوانب الوعي الإنساني. فقد اتضح أن هذا المفهوم يتجاوز الحقل اللغوي والاصطلاحي ليعبر عن رؤية العالم، وعن التصورات التي يبينها الإنسان تجاه ذاته وتجاه من يختلف عنه. لقد أظهرت المقارنة بين الفكر الغربي والفكر العربي مدى التفاوت في معالجة هذا المفهوم، بما يعكس خصوصيات التجربة الحضارية والثقافية لكل منهما. كما أن استحضار هذا المفهوم في مجالات العلوم الإنسانية، سواء في علم النفس، الفلسفة أو علم الاجتماع، يساعد كثيراً في فهم عالم الرواية، لأنه يمتد إلى تحليل الذات الإنسانية، والهوية والانتماء الحضاري، والعلاقة التي تربط هذه الذات بالآخر، بناء على عوامل تاريخية، سوسيولوجية وثقافية.

وفي السياق نفسه جاءت مناقشة القراءة والتأويل لتكشف عن أهمية الفهم والتفسير في تشكيل المعنى، وبخاصةً في الخطاب الروائي، الذي يعد من أكثر الخطابات الأدبية قدرة على التعبير عن التوتر بين "الأنا والآخر"؛ فالتأويل لا يقتصر على تفكيك النصوص فحسب، بل يمتد ليكون أداة لفهم الذات والعالم، وتجاوز حدود الانغلاق الفكري والثقافي، والتوجه نحن استشراف حياة أفضل.

¹⁴² فولفغانغ إيزر. فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب. تر: حميد لحمداني، والجلالي الكدية. منشورات

مكتبة المناهل، المغرب. 1995. ص: 12

الفصل الأول

الفصل الأول

رواية "ليالي تركستان" أو "الأنا" في مواجهة "الآخر"

تمهيد:

أولاً: البيئة التاريخية والثقافية لتركستان

- 1- البيئة التاريخية لتركستان
- 2- تركستان الكبرى: بداية الانقسام قبل الفتح الإسلامي
- 3- الفتح الإسلامي لتركستان الغربية
- 4- الفتح الإسلامي لتركستان الشرقية
- 5- تركستان الشرقية بداية الاحتلال الصيني (1759-1884)
- 6- بنية النّسق التاريخي في رواية "ليالي تركستان"
- 7- البيئة الثقافية لتركستان الشرقية

ثانياً: ضعف الأنا أمام طغيان الآخر

- 1- تجليات هيمنة "الآخر" على فضاء "الأنا" من خلال عنوان الرواية
- 2- القيمة الدلالية لعنوان "ليالي تركستان"
- 3- الدلالات الرمزية للعناصر المكونة للعنوان "ليالي تركستان"
- أ- الدلالات السيميائية لليل في كلمة "ليالي"
- ب- الدلالات السيميائية لكلمة "تركستان"
- 4- الدلالة الرمزية لبنية العنوان
- 5- مشاهد تجليات استضعاف "الأنا" على مستوى الشخصيات
- أ- صورة "الأنا" العاجز والمغلوب على أمره: شخصية الملك
- ب- "الأنا" المستلبة/الوطن المغتصب/رمزية "نجمة" و"مصطفى"
- ج- "نجمة الليل" و/أو صورة الوطن المسلوب
- د- الواقع التركستاني يصنعه الاحتلال -مصطفى حضرت واکراهات الحياة والموت

تمهيد:

الحقيقة الإنسانية كامنة في طبيعتها اللغوية، فكل سماتنا الإنسانية: العقلية الفكرية، والنفسية الأخلاقية، والاجتماعية السياسية، تتمظهر من خلال اللغة وفيها، بوصفها حاملا لثقافته ولرؤيته للعالم، واللّتان تشكلان كينونة الإنسان ومعنى وجوده. بل إننا لا ندرك هذه الكينونة كمفكر فيه إلاّ عبر اللغة ومن خلالها ف: "نحن لا نعني ما نفكر فيه إلا عندما نعبر عنه"¹؛ فالاستعمار في حقيقته محاولة لمصادرة هذه الكينونة عبر اقضاء الذاتي والخاص والتمايز وتهميشه ومنعه من الظهور، وطمس ملامحه وإعادة تشكيلها حسب سردية الآخر المُستعمر. فالحركة الاستعمارية حركة سردية تحاول أن تهيمن على فضاء التاريخ، الذي يعزز شعور الذات المُحتلّة بوجودها، ويمنحها القدرة على بناء سردية لوجودها، قبل أن تكون حركة عسكرية تسعى لاحتلال الفضاء السياسي والجغرافي.

بناء على ذلك يحرص المُستعمرُ على أخلّقة العملية الاستعمارية عبر تسريدها تاريخيا، إمّا من خلال محاولة تقديمها كنتيجة طبيعية لتطور التاريخ وحركته، وهو المسلك الذي نراه تقريبا في كل حركات الاستعمار التقليدي، الذي زعم أنه حامل لرسالة التطور والحضارة، وأنّه يحمل على عاتقه واجب تنوير الشعوب المُستعمرة التي وصفها بالتخلف والجهل؛ وبالتالي فهو نتيجة طبيعية للتطور الإنساني، أو عبر تقدمه بوصفه تصحيحا لمسار التاريخ كما نرى في الاحتلال الصهيوني لفلسطين، والذي يحاول أن يقدم نفسه على أنه استعادة للحق التاريخي ليهود العالم في أرض الميعاد، ونوع من التعويض على ما مسهم من الشتات والاضطهاد.

الوعي بهذه الطبيعة السردية للاستعمار هو ما يجعل أغلب الحركات التحريرية وتجارب المقاومة تركز على تسريد الذات، قبل أن تركز على تسليحها؛ فتورة السلاح

¹ باسكال مارسيه. قطار الليل الى لشبونة. تر: سحر ستالة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2019. ص: 481

ربما تكون لحظة انفجار عابر للغضب، ويمكن أن يتم خنقها والقضاء عليها؛ لكن ثورة الفكر هي نشاط مستمر متجاوز الفاعلية وممتد التأثير. كما أن المُسْتَعْمَر لا يمكنه أن يتحرر فعليا إلا إذا كان قادرا على التحرر من أفكار الاستعمار، وتخييل نموذج وجودي بديل، نابع من قناعاته واختياراته، ولعل هذا ما قصده **مارتن هايدجر** (Martin Heidegger) حيث يقول: "اللغة هي بيت الوجود، وفي بيتها يقيم الإنسان. وهؤلاء الذين يفكرون بالكلمات ويخلقون بها، هم حُرّاس ذلك البيت، وحِرّاستهم تحقق الكشف عن الوجود"²؛ فالاستقلال لا يتم على مستوى الواقع ما لم يتم على مستوى الخيال، ولا يمكن للنخب أن تحمل الشعوب على الانخراط في الثورة حتى تحملهم على تخيل الاستقلال.

استنادًا إلى ذلك تقوم أهمية أدب المقاومة، والذي يلعب دورا أساسيا في تعزيز القدرة على تخيل الاستقلال، في رفض الواقع الاستعماري، لأن الشعور بالرفض والغضب تجاه الاستعمار مرهون بحقيقة أنّ المشاعر بنات التصور؛ فالإنسان لا يشعر بالرفض والغضب تجاه واقع ما، إلا إذا كان قادرا على تصور واقع آخر هو أفضل منه، وقادر على تخيل إمكانية تجسيده فعليا وعمليا. إلى هذا الباب من أبواب الأدب تنتمي رواية "ليالي تركستان"، للروائي المصري **نجيب الكيلاني**، التي تعد من أهم الأعمال الروائية البارزة التي تسلط الضوء على معاناة الشعوب المسلمة في آسيا الوسطى، تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، وخصوصًا الاستعمار الروسي والسوفييتي. حيث تعرض في سردية مشحونة بالعاطفة والمأساة صراع الثنائيات الضدية بين "الأنا" و"الآخر"، "الوفاء" و"الخيانة"، "المقاومة" و"الاستسلام"، "القمع" و"الثورة"، لترسم ملامح النضال التركستاني في سبيل الحرية وحماية الهوية والدين والثقافة، ومواجهة سياسات القمع والطمس والإبادة.

تتجاوز، إذا، قيمة رواية "ليالي تركستان" القيمة الفنية والجمالية، لتكتسب قيمة تاريخية، بوصفها شهادة أدبية حية على مرحلة تاريخية مغيّبة عن الوعي الإسلامي والعربي، لتفتح نافذة تُطل على مشهد من مشاهد مأساة الأمة الإسلامية الممتدة من غانا

² مارتن هايدجر. الكينونة والزمان. المرجع السابق ص: 31

إلى فرغانا، ومن طنجة إلى جاكرتا. فنروي حكاية "الموت" و"الحياة"، "الاستبداد" و"المقاومة" في تركستان المسلمة. وهو موضوع نادرا ما تتطرق إليه السرديات العربية الحديثة، مقارنة بالقضية الفلسطينية مثلا، بحيث ننسى في كثير من الأحيان أن التزامنا العقائدي ومسؤوليتنا الأخلاقية تُجاه الجرائم الروسية الصينية في حق مسلمي "الإيغور" في تركستان، وتجاه الجرائم "البورمية" في "ميانمار" ضد مسلمي "الروهنغا"، وتجاه جرائم ميليشيات "أنتي-بالاكا" المسيحية في حق مسلمي جمهورية إفريقيا الوسطى، ليس بأقل مما علينا من واجب والتزام عقائدي وأخلاقي تجاه جرائم الاحتلال الصهيوي-أمريكي في فلسطين، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون 55).

إلى جانب كل هذا فإن هذه الرواية - وإن كانت ترسم من خلال شخصياتها وأحداثها، صورةً معقدةً للصراع بين "الأنا" التي تمثل الهوية الإسلامية التركستانية، و"الآخر" الذي يتجسد في المستعمر الآسيوي، سواء كان روسيا أو صينياً - ما تطرحه من إشكاليات كبرى يتجاوز البعد المحلي التركستاني، والبعد القومي الإسلامي، ليكتسب بُعداً إنسانياً عاماً، بحيث ترتبط الرواية بقضايا إنسانية أوسع، مثل الاستعمار، والاضطهاد، والهوية، والمقاومة، وبالتالي تعكس قدرة "الجمالي والفني" على نقل مشاعر المأساة والأمل، من خلال توظيف أساليب سردية متنوعة، تعكس تحولات الوعي بين القهر والمقاومة، بصورة تتجاوز فضاءات الذات القومية والثقافية والدينية، لتعبر عن فضاءات إنسانية عامة. وهذا ما يجعلها نصاً يستحق دراسة عميقة، لفهم أبعاده الفكرية والفنية، ضمن سياق الأدب العربي الحديث.

تأسيساً على ما سبق يُحاول هذا الفصل استكشاف البنية الفكرية والسردية في رواية "ليالي تركستان" عبر تشريح العلاقة بين "الأنا" المُعَبَّر عنها والمجسدة من خلال الشخصيات التركستانية المسلمة، وبين "الآخر" الذي يمثّل المستعمر الآسيوي، سواء أكان روسيا أم صينياً. هذا، لأن هذه الرواية تطرح إشكالية عميقة تتعلق بالعلاقة المتوترة بين "الأنا" التركستانية المسلمة و"الآخر" المستعمر الآسيوي، الذي يسعى إلى طمس الهوية الدينية والثقافية، وفرض سيطرته السياسية والفكرية.

في هذا السياق، تتمحور الإشكالية الرئيسية لهذا الفصل حول السؤال التالي: كيف تجسد الرواية صراع "الأنا والآخر" في ظل الاستعمار؟ وما هي التحولات التي تطرأ على وعي الشخصيات بين الاستلاب والمقاومة؟ وتتفرع عن هذين السؤالين جملة من التساؤلات الفرعية التي توجه التحليل، منها:

- كيف تبرز الرواية ملامح البيئة التاريخية والثقافية لتركستان، وما أثرها في تشكيل وعي الشخصيات؟
- ما هي مظاهر ضعف "الأنا" أمام طغيان "الآخر"، وكيف يتم تمثيل الاستلاب النفسي والاجتماعي في الرواية؟
- كيف يتشكل الوعي المقاوم داخل الرواية، وما الأساليب السردية التي تعكس هذا التحول؟
- كيف يتم تصوير المستعمر الآسيوي في الرواية، وما الفروقات بينه وبين صور المستعمر الأوروبي في الأدب العربي؟

تهدف الإجابة عن هذه التساؤلات إلى محاولة فهم كيفية تجسيد الرواية لصراع الهوية، وتكشف عن الآليات التي استخدمها المُستعمر لفرض سلطته، وتعرض كيفية تشكّل الوعي المقاوم لدى المُستعمر، وهو ما يتيح لنا فهم رسين يستند إلى تحليل معمق لكيفية بناء الرواية لصراع الهوية، سواء أكان على مستوى الشخصيات والأحداث، أم على المستوى الجمالي والسردية، مما يساعد على فهم دور الأدب في توثيق النضالات التاريخية، وإعادة تشكيل الوعي الوطني والإنساني.

هذا ما سنحاول أن نبينه من خلال البحث في مكونات البيئة التاريخية والثقافية لتركستان، ومن خلال المواجهة بين "الأنا و"الآخر" كما تصورها رواية "ليالي تركستان".

أولاً: البيئة التاريخية والثقافية لتركستان

يختلف التوظيف الأدبي والفني بعامة للتاريخ عن التاريخ كحقل معرفي ومجال للتحقيق الموضوعي في الوقائع والأحداث زمنياً ومكانياً؛ كون الروائي أو الفنان لا ينظر إلى التاريخ بعين المؤرخ على أنه حقيقة يبحث فيها، فهو يستحضره استحضاراً رمزياً ليكشف عن تصوراته حول الكيفية التي يتصل بها الماضي بالحاضر، بما يراه محققاً للمصلحة وللوظيفة الرسالية الأيديولوجية للأدب، ومن هنا يصبح التوظيف الفني للتاريخ عملية تأويلية، تقوم بإعادة تشكيله بحسب مواقفه الأيديولوجية، لإظهار أو إخفاء أو الربط بين مفاهيم الحاضر والماضي؛ فالأحداث التاريخية تتحول عند الروائيين إلى "متكآت لهم ينطلقون من خلالها عوالمهم الروائية الشاسعة، فيبنون عالماً متخيلاً على أساس علامّ لهم، بحيث يهندسونه بطريقتهم الخاصة وأساليبهم المبتكرة، حتى لتكاد تنافس التاريخ المفترض أو المدون، وتتقدم باعتبارها تاريخاً لا تخيلاً، وهنا قوة الخلق والابتكار والتخييل"³؛ يتضح أن كتابة التاريخ روائياً أقرب إلى إعادة الإنتاج منه إلى التمثيل، ولعل هذا مرد دعوة عبد الله إبراهيم إلى اقتراح استبدال مصطلح "الرواية التاريخية" بمصطلح "التخيل التاريخي"، حيث يقول: "أن الأوان لكي يحل مصطلح التخيل التاريخي محل مصطلح الرواية التاريخية"، الجملة التي استهل بها كتابه التخيل التاريخي-السردي والأمبراطورية والتجربة الاستعمارية، ويقول في مقدمة الكتاب موضحاً رأيه هذا: "فهذا الإحلال سوف يدفع بالكتابة السردية التاريخية على تخطي شكل الأنواع الأدبية، وحدودها ووظائفها، ثم إنه يفكك ثنائية الرواية والتاريخ، ويعيد دمجها في هوية السردية الجديدة"⁴؛ هذا، لأن عادة ما يكون استحضار التاريخي في الفنّ، تمثيلاً رمزياً يشكل صورة نموذجية عن الماضي،

³ من افتتاحية مجلة الجديد، عدد 60، يناير كانون الثاني 2020، لندن. التي خصصت فيه ملفاً للعلاقة بين التاريخ

والرواية (استلهم التاريخ في كتابة الأدب)، شارك في إعداد الملف عواد علي وهيثم حسن. ص: 08

⁴ عبد الله إبراهيم. التخيل التاريخي-السردي والأمبراطورية والتجربة الاستعمارية. ط1. المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، 2011. ص: 05

الذي تتم إعادة إنتاجه لأجل خدمة الراهن، وليس لأجل الكشف عن كيف حدث هذا الماضي.

هنا تصبح المواد التاريخية الممتصة داخل "الرواية التاريخية" مادة خام لتاريخ تخيلي، يقدم تمثيلات تتصل بالجوانب التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية والثقافية للواقع، ما يجعل قراءة هذه الأعمال تتطلب الوعي بالعناصر التاريخية فيها، وهو ما يفرض على هذه القراءة الوقوف عند سياق البيئة التاريخية والثقافية لمجتمع المعني. هذا ما جسّدته رواية "ليالي تركستان"، بحيث تصور هذه الرواية موضوع الاحتلال المزدوج "الصيني" و"الروسي" لبلاد تركستان المسلمة، هو ما يستدعي حضور أهم المحطات التاريخية لهذه البلاد، قصد وضع عالم الرواية في إطاره التاريخي، ومن ثمّ محاولة فحص كيفية استحضار وتوظيف هذا السياق من قبل الكاتب وتحليله، وكيف عبرت الرواية عن الصراع الدائر بين الشعب التركستاني المسلم والاحتلال الصيني.

1- البيئة التاريخية لتركستان

تركستان كلمة فارسية تطلق على وعاء جغرافي متنوع التضاريس (جبال، سهول، صحاري، أنهار وبحيرات)، يمتد عبر آسيا الوسطى بمساحة تبلغ حوالي ثلاثة ملايين ونصف مليون كلومتر مربع. تشمل مناطق من الصين، وكازاخستان، وأوزبكستان، وتركمانستان، وقيرغيزستان، وطاجيكستان، وتستمد اسمها من القبائل التي عاشت بها، يقول **ياقوت الحموي** في معجم البلدان: "تُرْكِسْتَانُ: هو اسم جامع لجميع بلاد الترك...، وأوسع بلاد الترك بلاد التغرغز، وحدّهم الصين والتبّت والخرلخ والكيماك والغزّ والجفر والبجناك والبذكش واذكس وخفشاق وخرخيز"⁵. وأصل الكلمة فارسي منحوت من جذرين هما: "تُرْك" أي شعب الترك، و"ستان" أي أرض أو محل، بمعنى أرض الترك.

⁵ ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: معجم البلدان، ج2. دار صادر، بيروت. ط02. 1995. ص: 23

كانت هذه البلاد عند العرب مؤلفة من أقاليم عدة، منها: خوارزم، وصغد، وما وراء النهر، ومرغيانة، وأريانة، وخرقانيا، وباقتريا، وأشروسنة⁶، والتي عرفت في اللغات التركية القديمة باسم "توران"، بمعنى ما وراء النهر، إشارة للأراضي الواقعة بين نهري "سيحون" و"جیحون"، اللذان تقع أجزاء كبيرة منهما في آسيا الوسطى. ومن مدنها التاريخية "سمرقند" و"بخارى" و"خوارزم"، و"مرو" و"طشقند"، و"فرغانة"، وغيرها من المدن التي كان لها دور كبير في تاريخ الحضارة الآسيوية⁷، بحيث كانت هذه المدن مراكز للتعليم والحركات التجارية، ومختلف النشاطات الثقافية والعلمية خاصة في العصور الإسلامية الأولى.

تحتل تركستان موقعا استراتيجيا هاما كقلب آسيا الوسطى، وحلقة رابطة بين الشرق والغربي، ومركز طريق الحرير التاريخي، وثراءها الطبيعي الذي يصفه **ياقوت الحموي** في كتابه **معجم البلدان** قائلا: "ما وراء النهر: يُراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان،... من أنزه الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيرا وأهلها يرجعون إلى رغبة في الخير والسخاء واستجابة لمن دعاهم إليه مع قلة غائلة وسماحة بما ملكت أيديهم مع شدة شوكة ومنعة وبأس وعدة وآلة وكراع وسلاح، فأما الخصب فيها فهو يزيد على الوصف ويتعاضم عن أن يكون في جميع بلاد الإسلام وغيرها مثله، وليس في الدنيا إقليم أو ناحية إلا ويقط أهله مرارا قبل أن يقط ما وراء النهر، ثم إن أُصيبوا في حر أو برد أو آفة تأتي على زروعهم ففي فضل ما يسلم في عرض بلادهم ما يقوم بأودهم حتى يستغنوا عن نقل شيء"⁸؛ جعل منها هذا الموقع مركز تنافس القوى الكبرى عبر التاريخ، منذ عهد الاسكندر المقدوني وحتى العصر الحديث، وهو التنافس الذي يشير إليه الكاتب **نجيب الكيلاني** بقوله: "أنا أعرف جيدا ما تريده روسيا؟؟ إنهم لا يريدون لنا الاستقلال، من قديم وهم يريدون أن

⁶ عبد العزيز جنكيز خان. تركستان قلب آسيا. طبع ونشر الجمعية الخيرية التركستانية، دن. دت. ص: 10

⁷ ينظر: السيد عبد المؤمن السيد كريم. أضواء على تاريخ توران. تقديم: أحمد محمد جمال. رابطة العالم الإسلامي،

المملكة العربية السعودية. دس. ص: 75

⁸ ياقوت الحموي. معجم البلدان. ج5. المرجع السابق ص: 45

يثبتوا أقدامهم في ديارنا طمعا في خيراتها...."⁹؛ جلب هذا الثراء جلب النعمة على البلاد وجعلها محط أنظار الطامعين؛ حيث يستحضر الروائي الجمال الطبيعي للبلاد وخضرة الحياة، ليضعه في مقابل القبح الاستعماري وفي مواجهة الموت العام، فيقول الراوي معلقا على ما آلت إليه البلاد: "تحولت بلادي الخضراء، ذات الفواكه والزرور المتنوعة والمعادن الكثيرة، أقول تحولت إلى جحيم لا يطاق وكيف يعيش الإنسان في أرض فيها الموت، ويبعث الرعب في جنباتها ويلهوا بمصائرهما الأجانب الغرباء؟! "¹⁰، في هذا المقطع يوقفنا الراوي عند قدرة الاستعمار على تحويل الجنة إلى جحيم، وكيف أنه حوّل تلك البلاد التي وصفها **ياقوت الحموي** بأنها لا تعرف الموت، وأنّ القحط نفسه يعجز على تجويع أهلها، فضلا على قتلهم لوفرة خيراتها، إلى مكان مفعم بالموت، كيف أصبح مصير الإنسان في أرضه ووطنه مرهونا في يد المحتل، الذي قادته أطماعه لسلب ما في أيدي الناس بقوة النار والحديد.

2- تركستان الكبرى بداية الانقسام قبل الفتح الإسلامي

يُرجع تاريخ الصراع على هذه المنطقة، إلى "أواخر القرن السادس والسابع للميلاد وقبيل التوسع الإسلامي، فكانت تهيمن على المنطقة ثلاثة قوى، حيث كانت تركستان الكبرى تقع في الغرب والشمال الغربي من الإمبراطورية الصينية، وإلى الشمال والشرق من الإمبراطورية الساسانية الفارسية، فكانت المنطقة اقرب ما تكون إلى منطقة تفاعل ونفوذ بين هاتين الامبراطوريتين"¹¹. لكن ذلك لم يحل دون وجود قوى ثالثة مستقلة مثلتها القبائل التركية الموحدة فيما بين سنة 552م و581م، عُرفت بمملكة "الخاقانية" التركية الأولى، التي حكمت تركستان الشرقية، المعروفة الآن في ظل الاحتلال الصيني باسم "شين جيانغ"، وتركستان الغربية التي تشمل حاليا أجزاء من "كزاخستان"

⁹ نجيب الكيلاني. ليالي تركستان. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1974. ص: 48

¹⁰ المرجع السابق، ص: 105

¹¹ عبد العزيز جنكيز خان. تركستان قلب آسيا، ص: 55

و"قرغيزستان" و"أوزباكستان" و"تركمانستان"، هذا في ظل حكم مؤسس المملكة المنغولية "بومين خاقان"، الذي ينتمي إلى قبيلة "الغوك تورك"¹². لكن هذه المملكة لم تستمر طويلاً فبعد موت ثالث حكامها وحفيد مؤسسها "موكان خاقان" سنة 572م، تولى الحكم شقيقه "تصغابو خاقان"، الذي لم يكن مسيطراً على القبائل التركية التي شكلت المملكة، وبدأ الحكم المركزي يضعف تدريجياً، إلى أن توفي سنة 581م، فنشب صراع حول العرش بين أمراء القبائل التركية، تولى خلالها الحكم "أشبار خاقان" بدعم من "سلالة سوي" الصينية، في الجهة الشرقية منه "الخاقانية"، وضمت مناطق حكمه تركستان الشرقية ومانغوليا وأجزاء من الصين حلياً. وحكم تارود خاقان القسم الغربي من الخاقانية الأولى وشملت مناطق حكمه دول تركستان الغربية اليوم بالإضافة إلى أجزاء من إيران وخورسان¹³، فكان هذا الصراع النواة الأولى لتقسيم تركستان إلى شرقية وغربية.

حاول "تادور خاقان" أن يوحد المملكة ودخل في صراع مع "إشبار خاقان" المدعوم من قبل الإمبراطورية الصينية، فانتتهت الحرب بانهزام "تادور". وفي سنة 603م استطاعت الصين ترسيم الانقسام بين المملكتين، وأصبحت تركستان دولتين، هما: "الخاقانة التركية الشرقية"، التي خضعت للنفوذ الصيني؛ و"الخاقانة التركية الغربية" المستقلة، التي كانت غارقة في الصراع مع الإمبراطورية الساسانية قبل زوالها على يد المسلمين.

¹² ينظر: أحمد فراد متولي، وهويدا محمد فهمي، الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز: الحاضر

والمستقبل. مركز الدراسات الشرقية، القاهرة. ط01. 2000. ص: 36

¹³ المرجع نفسه، ص

3- الفتح الإسلامي لتركستان الغربية

كان أول اتصال بين دولة الإسلام الناشئة والامبراطورية الساسانية سنة 628م/6هـ، حينما كتب النبي -صلى الله عليه وسلم- كتاباً¹⁴ إلى كسرى عظيم فارس يدعو إلى الإسلام، فمزق الكتاب وكتب إلى عامله على صنعاء، التي كانت في ملكه يقول له: "ألا تكفيني أمر رجل قد ظهر بأرضك يدعوني إلى دينه؟ لتكفينيه أو لأفعلن بك. فبعث عامل كسرى على صنعاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم للمبعوث أخبره أن ربي قد قتل ربه الليلة"، فقبض كسرى الثاني "ابرويز" تلك الليلة، ودخلت فارس حالة من الفوضى والصراعات الداخلية، كأن الحكمة تعدها للغزو والزوال، فلم تأت سنة 633م إلا وجيوش المسلمين تخرج بأمر الخليفة الأول أبي بكر الصديق لفتح العراق، وبحلول سنة 636م أنتهى حكم الفرس للعراق على يد سعد أبي وقاص في معركة القادسية المعروفة تاريخياً، ثم توجه إلى فتح المدائن عاصمة الفرس الكبرى ففتحها سنة 617م.

استمر الفتح الإسلامي لبلاد فارس فكانت سنة 642م معركة نهر اوند¹⁵، آخر المدن المهمة لفارس بقيادة النعمان ابن مقرن، الذي هزم "قرخ هرمز"، وفقد "يزدجرد الثالث" ملكه، وأخذ ينتقل من مدينة إلى أخرى محاولاً جمع جيش جديد لقتال المسلمين، لكنه لم يفلح، حيث قُتل سنة 651م في مرو بخراسان، على يد أحد أتباعه، وبذلك انتهت رسمياً الإمبراطورية الساسانية، ومن ثم فرض المسلمون سيطرتهم على كل الأراضي

¹⁴ ينظر: نص الكتاب (الرسالة): لسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأدعوك بدعاء الله، فإنني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأذنر من كان حياً ويحق القول على الكافرين. فإن سُلمتْ تُسلم وإن أبيت فإن إثم المجوس عليك. راجع: <https://alimam.ws>

¹⁵ ينظر: عيساني شفيقة. "الفتح الإسلامي لتركستان الكبرى" ما وراء النهر"-القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي". مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية. مج05، عدد02، ديسمبر 2021، جامعة الوادي، الجزائر.

الفارسية، واستكملوا فتح المدن التي بقيت تحت حكم قادة وأمراء فارسيين، "فوصلوا سنة 652/هـ/32 م مدينة "بلخ" الواقعة في أقصى الحدود الشرقية للأراضي الفارسية حيث نهر بلخ (جيحون)، الفاصل بين فارس و"خاقانات التوكيو"، أي "الترك الغربيين". لكن الفتح توقف بفعل الفتن الداخلية التي شغلت الخلافة الإسلامية بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان ابن عفان رضي الله عنه، ولم تفتح "بلخ" حتى سنة 664 أي بعد 12 سنة من الفتح الأول في عهد معاوية ابن أبي سفيان"، لكن تركيز المسلمين بقي مُنصبًا على استقرار الحكم الإسلامي في "خورسان" و"بلخ"، وباقي البلاد المفتوحة "فكانت الحملات العسكرية على حدود ما وراء النهر لا تتعدى أن تكون استطلاعية ولتأمين الجهات الأمامية"¹⁶، لحدود الدولة الإسلامية الجديدة، وتوقف الفتح مرة أخرى.

مثلت تركستان الكبرى ملتقى حضاريًا بين الفرس والصينيين والهنود والعرب والأتراك، نظرا لموقعها الجغرافي، كما يوضح ذلك ابن الأثير قائلا: "تركستان باب إلى بلاد الشرق، من داتها دانت له أمم عظيمة، ومن أهملها كانت عليه وبالاً"، ففرض كلا من واجب تبليغ الدعوة وحماية الدولة الإسلامية فتح هذه البلاد خاصة في ظل محاولة "أسرة تانغ" الصينية توسيع نفوذها في المنطقة والسيطرة عليها، "فجرد الحجاج ابن يوسف الثقفي -والي الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان على العراق والشام- سنة 705م جيشا لفتح ما وراء النهر بقيادة قتيبة ابن مسلم سنة 705م"¹⁷، وهكذا بدأ الفتح الإسلامي لتركستان الغربية.

استمرت حملة قتيبة ابن مسلم على تركستان الغربية حتى سنة 715م، وفتح بعضا من أهم حواضر تركستان الغربية، فحاصر "بخارى عدة مرات وكانت مركزا رئيسيا للبوذية، حتى تم له فتحها سنة 709م ودان أهلها بالإسلام، ثم فتح "سمرقند" أكبر مدن ما

¹⁶ ينظر: المرجع السابق، ص: 623

¹⁷ ذكره: المرجع نفسه، ص: 626

وراء النهر سنة 711م، وجعلها مركزا لنشر الإسلام في باقي البلاد، ثم فتح سنة 713 "فرغانة" و"خجند" ومن ثم تمكن من تأمين حدود الدولة الإسلامية مع الصين¹⁸.

كان قتيبة¹⁹ يجمع بين الرحمة والقوة، ويقدر ما كان شديدا على المحاربين، كان حريصا على تآلف قلوب أهل البلاد، وإظهار عدل الإسلام لهم، فاستطاع بذلك أن يتآلف مع قلوب الناس ويستميل أهل البلاد إلى الإسلام حتى جعل منهم أنصارا لهذه الدعوة وسيوفا لها. وفي ذلك يقول المقدسي²⁰: "كانوا أول الأمر متوجسين، ثم لما رأوا عدل الإسلام وقوته دانوا به، حتى صاروا خير أنصاره، لكن الدولة الأموية بدأت تضعف بعد موت الوليد ابن عبد الملك، وأخذ أمراءها يتنازعون على السلطة، فقتل سليمان ابن عبد الملك قتيبة، الذي كان مواليا لخصومه، وتوقف المد الإسلامي في آسيا الوسطى مؤقتا، وبالتالي تمكنت القبائل التركية، التي ظلت على الوثنية، أن تستعيد شيئا من قوتها ونفوذها، بفعل تضعف سلطة الدولة الأموية وتراجع قوتها.

بعد قُلول نجم الأمويين، جاء العباسيون سنة 750م، حاولت أثناء ذلك سلالة "تانغ" الصينية بقيادة "غاو شيان تشي" أن تستغل انشغال العباسيين بتمتين الحكم في

¹⁸ ينظر: المرجع السابق، 628

¹⁹ للتوسع في معرفة سيرة قتيبة راجع: هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز. عين للدراسات والبحوث الإنسانية، مصر. ط01. 2004. صص: 56/11

²⁰ هو شمس الدين المقدسي (336هـ/947م-380هـ/990م) ولد في القدس وتوفي في بغداد.. رحالة مسلم.. احترف التجارة فكثرت رحلاته وأسفاره، إلى أن صار رحالة جغرافيا.. من أهم مؤلفاته: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم..

للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/> موقع الكتاب: <https://ebook.univeyes.com/161293#>

* للتوسع في تاريخ وجغرافيا آسيا الوسطى، ومختلف راجع: المقدسي، محمد بن أحمد. رحلة المقدسي-أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. حررها وقدم لها: شاكرا لعيبي. ط1. دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2003

* وكذا كتاب: بارتولد فاسيلي فلاديميروفيتش. تركستان من الفتح العربي إلى الغزو الماغولي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981. نقله من الروسية للعربية: صلاح الدين عثمان هاشم. على الرابط: <https://www.noor-book.com/-pdf>

خلافتهم الفتية، لاستعادة نفوذها على تركستان الغربية. وقاد "غاو شيان تشي" سنة 751م جيشا قويا من مقاتلي الصين والقبائل الوثنية التركية التي حالفها، فتصدى لهذه الحملة الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، فأرسل زياد بن صالح على رأس جيش قوي عدة وعددا لصد هذه المحاولة؛ فالتقى الجيشان بالقرب من نهر "طلاس"، انهزم فيها الصينيون انهزاما مخزيا، إلى درجة أنّ وصف هذا الانهزام بالنكبة للصين على المستويين العسكري والنفوذ على آسيا الوسطى،، فكانت هذه المعركة آخر محاولات الصينيين للسيطرة على تركستان الغربية بعدها ترسخ الحكم الإسلامي للمنطقة²¹.

4-الفتح الإسلامي لتركستان الشرقية

وضعت معركة "طلاس"²² حدا لتدخل الصيني في تركستان، ومن ثم انعكس هذا الانتصار على الحياة العامة، بحيث أبعد الصينيون عن المعركة بين العرب والأتراك الشرقيين، وبدا التقارب بين الطرفين، مما جعل الأتراك الشرقيين يفقدون الدعم الصيني، وضعفت قوتهم، وقلت مواردهم، فتراجع خطرهم. بعد ذلك بنى العباسيون أسورا وأقاموا حصونا حول مدينة "بخارى"، وبعض المدن الواقعة على الحدود بين "تركستان الغربية والشرقية"؛ وبعد ذلك عم الأمن والحماية مما فتح المجال أمام انتشار الإسلام. فأمنت بذلك البلاد واطمأن العباد، وخفّت ضرورة الجهاد بالسيف، وقويت ضرورة الجهاد بالدعوة إلى الله وتعلّم أهل البلاد تعاليم الحق وإظهار عدالة الإسلام لهم، وتأليف قلوبهم²³. وتشير العديد من المراجع التاريخية أن العباسيين اعتنوا عناية خاصة بنشر الإسلام في

²¹ ينظر: هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز. عين للدراسات والبحوث الإنسانية، مصر. ط1. 2004. ص: 51 وما بعدها

²² "طلاس": نهر طلاس.. ما يعرف في تاريخ الفتوحات الإسلامية في آسيا بمعركة "طلاس"، وقعت في شهر ذي الحجة سنة 133هـ، الموافق لشهر يوليو 751م، أوقع فيها المسلمون هزيمة ساحقة بالجيش الصيني.. كانت آخر معركة للفتوحات الإسلامية في آسيا..

²³ ينظر: هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز، صص: 51-52

آسيا الوسطى، بخاصة عهد المأمون²⁴ (170هـ-218هـ/786م-833م) الذي تولى الخلافة سنة 198هـ/813م إلى غاية 218هـ/833م، والذي أظهر العناية بالأتراك المسلمين فأحسن صلتهم وتآلفت قلوبهم، بحيث دعا الكثير من الأتراك للدخول في خدمته وفي حرسه الخاص، مع العلم بأن أمه كانت تركية. أسهم هذا التقارب في تولي العديد من الأتراك مناصب عليا في الدولة العباسية، بخاصة الأسرة السامانية التي تولت السلطة على بلاد ما وراء النهر، ومن ثم بدأ عهد الدولة "السامانية (نسبة لأسد بن سمان) (199هـ-389هـ/814م-999م)،²⁵، فأصبحت هذه الأسرة حاملة لواء الجهاد والدعوة إلى الإسلام، إذ لعبت دوراً مهماً في نشر الإسلام في تركستان الشرقية.

اعتمد السامانيون على التجار المسلمين والدعاة لنشر الإسلام بين القبائل التركية، دعمت الدولة السامانية تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية، ما ساعد في انتشار الثقافة الإسلامية بين الأتراك، وجعلوا من "بخارى" و"سمرقند" مركزين دينيين وعلميين كبيرين، ومنهما انطلق الدعاة إلى تركستان الشرقية. وحدث بين سنتي 954-964م أن أسلم "ساتوك بوغرا قراخان" أمير خاقانية كاشغر، على يد أحد الأمراء السامانيين، وأطلق عليه اسم "أبو نصر الساماني"، في عهد عبد الملك بن نوح الساماني (954-964)، كان تاجراً تقياً، فأخذ يجوب الأمصار بقافلته، فأعجب بعض الأمراء بسلوكه وبالأمانة التي يتميز بها الإنسان المسلم، كما أعجبوا بإتقان المنسوجات التي يبيعهها، فاعتنق بعضهم

²⁴ هو: خليفة عباسي.. هو أبو العباس عبد الله المأمون بن هارون الرشيد.. عالم ومجدد (170هـ/786م-218هـ/833م)، سابع الخلفاء بني العباس، حكم الدولة العباسية فيما بين 198هـ/813م-218هـ/833م (حكم 20 سنة)، عرف بذكائه وثقافته الواسعة، تولى ولاية خراسان وكامل المشرق في عهد خلافة أخيه محمد الأمين، الذي خان العهد وأبعده مما أدى إلى نشوب حرب أهلية دامت 3 سنوات، انتهت بوصول جيوش المأمون من خراسان وسيطرت على بغداد، وتمت مبايعة المأمون للخلافة سنة 813م.. ورث بلاداً مترامية الأطراف، تمتد من بلاد ما وراء النهر والسند شرقاً حتى إفريقيا ربا، ومن اليمن جنوباً إلى آران وبلاد الكرج شمالاً.. تمكن المأمون من السيطرة على كل الاضطراب التي ظهرت هنا وهناك عن طريق القوة العسكرية وعن طريق سياسة حكيمة كان يتميز بها..

للتوسع ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

²⁵ ينظر: هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز، ص: 52

الإسلام، نتيجة هذه الصفات الحميدة التي يتمتع بها التاجر المسلم.²⁶، وبذلك فإن إسلام القراخانيين في أواخر القرن العاشر يُعتبر نتيجة مباشرة للنفوذ الساماني، تحولت الدولة القراخانية إلى الإسلام، فكانت نواة الإسلام في تركستان الشرقية كلها، كما تشير مختلف المراجع التي اعتمدها في هذا المسح التاريخي الذي يفسر اعتماده كنسق معرفي في رواية "ليالي تركستان"، كما سيتضح لاحقاً في هذا الفصل والذي يليه.

لكن الإسلام النهائي للمنطقة لم يتم إلا في أواخر القرن الرابع عشر، فبعد غزو "جنكيز خان" لتركستان عام 1218م، وبدأ اعتناق الإسلام بين النخبة المغولية بشكل بطيء، حتى كان إسلام "تغلق تيمور خان" الحاكم المغولي لتركستان الشرقية بين 1347-1363م، التي أصبح اسمها خلال فترة الحكم المغولي "خانية جغتاي"، وأجبر رعيته على الدخول في الإسلام، ولعل هذا الدور التاريخي للمغول في نشر الإسلام هو الذي يشير إليه **نجيب الكيلاني** في رواية "ليالي تركستان"، حين يستحضر شخصية "جنكيز خان" في هذا المقطع السردي: "هنا عاش جنكيز خان وأولاده... وهنا قصص كثيرة عن البطولات من كل فن ولون"²⁷؛ فبفضل إسلام أحفاد "جنكيز خان"، وحملهم لباقي القبائل التركمانية التي كانت ماتزال على البوذية على اعتناق الإسلام. بناء على ذلك أصبح الإسلام منذ القرن الرابع عشر الميلادي الدين السائد في أغلب أقاليم تركستان الشرقية، وتحولت إلى جزء راسخ من العالم الإسلامي.

5- تركستان الشرقية بداية الاحتلال الصيني (1759-1884م)

بدأ الضعف يسري في الدول الإسلامية المتعاقبة على حكم تركستان الشرقية، بسبب الصراعات الداخلية بين القبائل على السلطة، مما فتح المجال للمغول البوذيين في إقليم "خوانغار" للسيطرة على المنطقة، فتم احتلالها سنة 1680م، إلا أنهم لم يتمكنوا من

²⁶ ينظر: المرجع السابق، ص: 54

²⁷ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 05

فرض ديانة أخرى غير الإسلام، استمر ذلك حتى منتصف القرن الثامن عشر، إلى أن هاجمت الامبراطورية الصينية الإقليم وأبادت أغلبية سكانها فيما بين 1788 و1758، وتم تحويل تركستان الشرقية إلى مقاطعة تابعة للإمبراطورية الصينية²⁸، التي سلكت سياسة قمعية صارمة ضد الشعب التركستاني المسلم، بحيث فرضت عليهم ضرائب باهظة، وصادرت أراضيهم، واستعبدتهم، وأجبرتهم على العمل الشدائق. كما قمعت المقاومين ونكّلت بهم. أدى هذا الوضع إلى انتفاضات شعبية "ثورة الشيخ جهانجير خوجة" (1826م)، و"ثورة ولي خان" (1857م و1862م)؛ قاد مسلمو قبيلة "ألهم" في شمال الصين، و"الإيغور" في تركستان تمردا كبيرا ضد الأسرة الحاكمة "تشينغ"، عرف هذا التمرد بـ"ثورة المسلمين الكبرى"، التي دامت حتى سنة 1877م²⁹.

أحيت هذه الانتفاضة الروح الإسلامية في تركستان الشرقية، بعد أن تمكن يعقوب بك من "طرد القوات الصينية من تركستان الشرقية، وتأسيس إمارة كاشغر الإسلامية (1865-1877م)، فاستقلت تركستان مؤقتا واستعاد فيها المسلمون دولتهم.

بعد أن قمعت الصين ثورة مسلمي "الهان" في الصين، عادت من جديد لاحتلال تركستان، بمساعدة الروس سنة 1977، وقضت على دولة يعقوب بك. رغبة منها في القضاء على كل إمكانية لثورة جديدة، وتوطيد سلطانها في تركستان الشرقية، عبر ربطها بالصين وتحويل هويتها الإسلامية عبر سياسات استيطانية واسعة، بحيث صدرت أوامر بتحويل المنطقة إلى مقاطعة صينية، تحت اسم "شينجيانغ"، بمعنى الأرض الجديدة، وبدأت عمليات القمع الديني، وحملات تهجير المسلمين الأويغور، وعلى الرغم من ذلك لم تتوقف المقاومة؛ بحيث اندلعت ثورات متكررة ضد الحكم الصيني، فكانت "ثورة خوجا

²⁸ ينظر: د. لطفي خياري، وشناز بن قانة. "السياسات الصينية لأمننة إقليم تركستان الشرقية: الخلفيات والدوافع". مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي، مج9، ع3، ديسمبر 2022. من ص: 534 إلى ص: 552. يعطي هذا المقال مسحا معرفيا تاريخيا لبلاد تركستان الشرقية في منتهى الدقة والتوثيق.

²⁹ ينظر: وليد دوزي. "قضية الإيغور في تركستان الشرقية بين المطالب الانفصالية وسياسة الهيمنة الصينية". مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية. مج11، ع2. ديسمبر 2018. جامعة العربي التبسي -تبسة- الجزائر. ص: 328

ناياز" سنة 1931، التي استطاعت أن تؤسس أول جمهورية إسلامية في "كاشغر" سنة 1933؛ التي قاومت الهيمنة الصينية، ولم يتم القضاء عليها إلا بمساعدة السوفييات، الذين دعموها عسكرياً حتى قُضي عليها سنة 1934. قامت بعدها جمهورية ثانية فيما بين 1944-1949، التي دعمها السوفييت في البداية، إلا أنها استسلمت للسلطة الشيوعية الصينية سنة 1949.

مع استكمال الصين لسيطرتها، لجأت إلى القمع العسكري والثقافي، مما أدى إلى انتفاضات متفرقة في الستينيات والثمانينات من القرن العشرين، لكنها قمعت جميعها بشدة، وأمام البطش الاستعماري تراجعت المقاومة المسلحة تدريجياً حتى خمدت بصورة شبه كلية، وتحولت المقاومة من العمل المسلح إلى العمل السياسي والحقوقى، قادته منظمات دولية، مثل "مؤتمر الإيغور" العالمي الذي سعى إلى فضح سياسة الإبادة الثقافية التي تنتهجها الصين³⁰؛ ومازال هذا النشاط الحقوقى والسياسى والثقافى مستمرا حتى اليوم، لكن دون أن يتمكن من تحقيق تغيير ملموس على أرض الواقع؛ والدليل ما يعيشه العالم اليوم من ظلم واحتقار، الذي تمارسه القوى الكبرى ضد الشعوب المستضعفة، وهذا مجال آخر إن بحثنا فيه سيخرجنا حتما عن مسار بحثنا، المحصور في انعكاس البيئة التاريخية لتركستان في رواية نجيب الكيلاني "ليالي تركستان".

6- بنية النسق التاريخي في رواية "ليالي تركستان"

نكتشف من الوهلة الأولى عند قراءتنا لرواية "ليالي تركستان"، بأنها أقرب إلى نوع الرواية التاريخية منها إلى الرواية الفنية البحتة، إلى درجة أننا عند تحليل النسق التاريخي المهيمن على أحداثها، نتردد بين أن نحلل الرواية من وجهة نظر تاريخية أم من وجهة نظر فنية-نقدية. كما نجد أنفسنا أمام موقفين؛ أحدهما يرى بأنّ نحلل موقع الرواية في سياقها التاريخي، بمعنى بحث في تاريخية الرواية مما يحيلنا على البحث عن وظيفة

³⁰ ينظر: المرجع السابق، ص: 334

الرواية في إطار تاريخ الأدب؛ الموقف الثاني يقودنا إلى تحليل الرواية في ضوء البيئة التاريخية التي نشأت فيها، بمعنى تحليل النسق و/أو الأنساق التاريخية التي وظفتها الرواية في عالمها المتخيل.

يقودنا هذا التصور إلى الرؤية النقدية عند روبرت إسكاربيت³¹ (Robert Escarpit)، الذي يرى بأن الأدب يخلق مجرى تبادل عبر جهاز إرسال معقد جدا، يتشكل في الوقت نفسه من الفن، التكنولوجيا، والتجارة ويجمع أفرادا معينين ينتمون إلى جماعة محددة. وبالتالي فإن حضور المبدعين يطرح مسألة التأويل السيكولوجي، الأخلاقي، الفلسفي، ووساطة الأعمال الأدبية تطرح المسألة الجمالية، الأسلوب، اللغة، والتقنية؛ وأخيرا مسألة وجود جمهور يطرح قضايا تتعلق بالتاريخ، بالسياسة، المجتمع، وحتى الاقتصاد. بمعنى آخر، هناك على الأقل ثلاثة آلاف صفة لاستغلال الفعل الأدبي - كما يقول³² -

بناءً على هذا التصور و/أو الرؤية فإننا إذا أردنا أن نُمَوِّع رواية "ليالي تركستان" ضمن إطار زمني محدد داخل هذا التاريخ الممتد، نجد أنّ أحداث الرواية تتناول في قسمها الأول الفترة بين 1931-1934، وهي الفترة التي قامت فيها الجمهورية الإسلامية

³¹ هو: (Robert Escarpit 1918-2000)، سوسيولوجي وأستاذ جامعة، وصحفي فرنسي.. اشتهر بنشاطه في جريدة "لومند" (Le monde).. تمثل نشاطه في مجال النقد الأدبي.. اهتم أساسا بعلاقة الأدب بالحياة الاجتماعية (سوسيولوجيا الأدب)، من أهم مؤلفاته:

- L'Angleterre dans l'œuvre de Madame de Staël, Paris, Didier 1954.
- Lord Byron, un tempérament littéraire, Paris, Le Cercle du Livre 1957.
- Sociologie de la littérature, Paris, Presses universitaires de France, 1958. (coll. Que sais-je ?
- Le Littéraire et le social : éléments pour une sociologie de la littérature, sous la dir. de Robert Escarpit. Paris, Flammarion, 1970 [Nouvelle édition : Flammarion 1977.
- L'Écrit et la communication, Paris, Presses universitaires de France, 1973. (Que sais-je ?
- Théorie générale de l'information et de la communication, Paris, Hachette, 1976. [Nouvelle édition sous le titre : L'information et la communication : théorie générale, Hachette, 1991. (Hachette université. Communication)].

- للتوسع ينظر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Escarpit

³² Escarpit, Robert. Sociologie de la littérature. Editions Dahlab, 8^{ème} édition, Paris, 1992. (Collection Que sais-je?) p : 03

الأولى في "كاشغر"³³، وهو الذي يظهر بوضوح من خلال العديد من الشواهد الروائية التي تحيلنا على هذه المرحلة من تاريخ تركستان الشرقية، حيث يفتح الراوي خطابه بقوله: "نحن الآن في مقاطعة "قومول" وكانت الصين قد احتلت هذه المقاطعة، وبعد الاحتلال أصبح القائد الصيني للمقاطعة بأمره كل شيء يجري على هواه"³⁴، فتشير الرواية إلى التحول المفصلي لتاريخ المنطقة والذي حصل بعد "إصدار الصين سنة 1930 قرار بإلغاء الصين لخاوية قومول التي كانت إحدى الكيانات القليلة في تركستان الشرقية المتمتعة بالحكم الذاتي... وكان بحكمها ملك ينحدر من سلالة جغاتاي خان"³⁵، وهو ما يشير له الراوي بقوله "وكانت الصين قد أعادت احتلالها".

بعد إعادة الاحتلال هذه، بدأ "جين ش رين" الحاكم العام لتركستان الشرقية خطة استعمارية "سيطر من خلالها على طرق التجارة في تركستان، وجعل من المعمرين الصينيين والجنود الصينيين رجال أعمال وأصحاب متاجر، بينما ضيق على السكان المحليين من المسلمين الإيغور، الذين غرقوا جراء هذه السياسة الاستعمارية في الفقر والأمراض والجهل"³⁶، لقد أصبح الصينيون متحكمين في كل شيء ومسيطرين على موارد البلاد وخيراتها كما يشير الروائي في الفقرة السابقة حيث يقول: "أصبح القائد الصيني للمنطقة هو الحاكم بأمره... كل شيء يسري على هواه، والحسرة تملأ النفوس،

³³ إحدى أشهر مدن تركستان الشرقية، كانت عاصمة هذا الإقليم، ومركزا كبيرا للتجارة مع روسيا، اجتاحت القوات الصينية هذه المقاطعة سنة 1949 واحتلتها، وأطلقوا عليها اسم "سينكيانغ" بمعنى المستعمرة الجديدة، .. إلا أن المسلمين تمسكوا باسمها القديم "تركستان الشرقية"، لعبت دورا كبيرا في التجارة العالمية؟، بحيث كان طريق الحرير المشهور يمر من هناك.. للتوسع ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³⁴ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. المرجع السابق ص: 05

³⁵ المرجع نفسه، ص: 64

³⁶ هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز. ص: 113

وتطل من العيون الحزينة"³⁷، فبينما كان أصحاب الأرض يعانون من كل أشكال الظلم والفقر والمجاعة، كان مغتصبوها يملكون كل شيء فيها حتى حياة الناس.

غير أن الاستبداد الصيني لم يتوقف عند هذا الحد، حيث يقول: "يقول عز الدين أحمد الورداني فرج: "انفجرت الثورة فجأة حين حاول رئيس الشرطة وجامع الضرائب الصيني الزواج عنوة من إحدى الفتيات المسلمات فثارت ثائرة الأهالي وكان اندلاع الثورة ربما قبل أوانه"³⁸، وهذه الحادثة هي نفسها التي يجعلها نجيب الكيلاني سببا للثورة، رغم أنه -نجيب الكيلاني- يجعل من هذه الحادثة المنفردة توجهها عاما للإحتلال الصيني الذي كان يهدف إلى مسخ الهوية الثقافية الإسلامية للشعب التركستاني، مما يجعل ابنة الأمير موضوعا لهذه الحادثة.

أمام هذا الواقع لم يجد أهل "تركستان الشرقية" إلا مبايعة "خوجة نياز حاجي" على الثورة والقتال في سبيل حريتهم، يقول الراوي: "... وكان في مدينتنا رجل شهير يقال له "خوجة نياز حاجي" وهو من رجال الفكر والدين والوطنية، معروف بشجاعته وصدق بلائه، وكان من الرجال في قومول يذهبون إليه حاشرين مستفسرين.. فكان يقول: أدوات النصر أنتم تعرفونها.. الصبر والصمود ... حتى الموت.. لا جديد بعد كلمات محمد ... انظروا لا يفل الحديد إلا الحديد .. كل ما أعلمه أنّ أقواما بلا شرف .. هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفسون .. لا تستكروا تصرفات العدو وحده، ولكن أبكوا على تهاونكم واستكروا استسلامكم"³⁹؛ نلاحظ هنا استحضار الرواية لشخصية مجاهدة "خوجة نياز حاجي"، وهو أحد قادة ثورة تركستان التي انطلقت شرارتها "شهر مارس سنة 1930

³⁷ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 05

³⁸ المرجع نفسه، ص: 65

³⁹ المرجع نفسه، ص: 15-16

بعد أن هاجم حاج خوجة نياز المستشار السابق لخان قومول مقر الحاكم الصيني في قرية قومول وقتله مع رجاله وسلب أسلحتهم⁴⁰؛

إنها الحادثة التي يشير إليها السارد في هذا المقطع والمشهد:

"تململ خوجة نياز، واحتقن وجه العلماء... وسمعنا صوتا في جنبات القصر يدوي الله اكبر... الله أكبر، قالها أربع مرات، وفي وقت قصير لمعت السيوف، وانطلقت البنادق القديمة، واندلعت المعركة التي أشعلها رجال الجبل، الذين أخذوا يتوافدون من كل ناحية، ومن الدور الأعلى، ومن باطن الأرض، ومن فوق أسوار القصر، وفي وقت قصير كان القائد الصيني ومن حوله من الضباط العظام والرجال الكبار جنثا متناثرة في أروقة القصر، لقد تم القضاء على كل الرجال الصينيين، وساد الذعر جنبات "قومول" .. وخرج الأهالي عن بكرة أبيهم يفتكون بالصينيين ويستردون بناتهم التعيسات ويحررون الأسرى والماسورين في السجون ودور الشرطة .. وما بقي من الصينيين كان يفر هاربا، أو يتوسل ضارعا، أو يسجد على الأرض طالبا العفو معلنا إسلامه وإيمانه بالله"⁴¹؛ يبين هذا المشهد روح الترابط الوثيق بين الرواية وثورة "خوجة نياز"، الذي أقام جمهورية تركستان الشرقية الأولى بين عامي 1930-1934، والتي انتهت إلى قيام جمهورية الجمهورية الأولى بقيادة "خوجة نياز". يقول الراوي واصفا هذا الحدث:

"ساد السكون شتى الأنحاء، وأعلنت الجمهورية الجديدة في كاشغر، واختير خوجة نياز رئيسا للجمهورية التركستانية"، كما أختير رجل صالح آخر كان مهاجرا إلى القاهرة اسمه مولانا ثابت رئيسا للحكومة التي تم تأليفها، وقد تكون مجلس للنواب والوزراء

⁴⁰ عز الدين أحمد الورداني. تطور قضية تركستان الشرقية في الفترة 1760-1949. رسالة ماجستير، جامعة

الزقازيق، مصر. 2001. ص: 63

⁴¹ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 36

.. ووتحرت أراضينا تقريبا"⁴²، والتي انتهت بالقضاء عليها من قبل الصين والروس كما تشير إلى ذلك مختلف المصادر التاريخية، وعبرت عنه الرواية فَنَيَا.

أما القسم الثاني من الرواية فيتناول ثورة كل من "عثمان باتور"⁴³، التي بدأت سنة 1940، وثورة "علي خان" التي بدأت سنة 1944، واستطاعت أن تقيم "جمهورية تركستان الشرقية في 30 جانفي 1945، وعاصمتها مدينة "غولجا"، وهي الجمهورية الثانية لـ"الإيغور"، التي قامت خلال فترة الاحتلال الصيني للبلاد"⁴⁴، وإليها تشير الرواية في هذا المقطع السردى: "وبدأت حرب العصابات من جديد، وبدا للصينيين أن المعركة لم تنته بعد، وفي كل ساعة ينحدر الرجال من الجبال ليقوموا بعمليتهم الانتحارية، ويخطفوا الغزاة ويدمروا منشآتهم، ويبددوا الأمن الذي ظنوه حقيقة واقعة، وتحول النصر الصيني إلى آلام وتضحيات وعذابات مستمرة... وفي الوقت نفسه اندلعت ثورة شعبية أخرى في مقاطعة إيلي يتزعمها وطني مخلص هو عالم إسلامي كبير اسمه الشيخ علي خان، الذي استطاع بعد معارك عنيفة مع الصينيين أن يستولي على المقاطعة ويحررها، وأصبح الشيخ علي خان رئيسا لجمهورية تركستان الشرقية الإسلامية، وكان الجنرال عثمان باتور قد انضم إليه هو ورجاله"⁴⁵؛ انتهت هذه الحرب سنة 1949 بفعل التحالف الصيني الروسي، بعد أن حُطِف "علي خان" ومجموعة من قيادي الجمهورية التركستانية في 28 جويلية 1946، من قبل المخابرات السوفياتية"، يقول الراوي: "داهم القصر فئة من الشبيبة حاملين السلاح تعلن عيونهم وملامحهم الغدر والخيانة:

⁴² المرجع السابق، ص: 67

⁴³ عثمان باتور (1899-1951).. ولد في مقاطعة كوكتو غاي، ولاية التاي، سنجان جمهورية الصين الشعبية.. أحد أبطال سنجان المعروفة تاريخيا بتركستان الشرقية، حيث كافح لأجل رية الشعب الكازخي.. وبعد نضال طويل من أجل الحرية، أُلقي عليه القبض، وأُرسل إلى أرومتشي حيث أعدم ي أبريل سنة 1951.. فر أنصاره بعد موته عبر جبال الهملايا. وقد تم نقلهم إلى تركيا بعد ذلك، حيث يقيمون حتى الآن.. ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

⁴⁴ ينظر: عز الدين أحمد الورداني. تطور قضية تركستان الشرقية. العنصر المعنون "ثورة الولايات الثلاث عام 1944م-1363هـ"، صص: 97 وما بعدها

⁴⁵ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، صص: 164-165

- "ماذا تريدون؟؟".

- "قم معنا".

- "أنسيتم أنني الرئيس؟؟".

- "نحن نعرف ذلك وليس أمامنا وسيلة إطلاق الرصاص إذا لم ترافقنا..".

اختفى الشيخ "علي خان"، ... وفوجئ الناس بالاستخبارات من جديد.. لقد اندسوا في الشوارع والمزارع والمصانع، وأخذوا يعتقلون المناوئين في الولايات الثلاثة التي طمع فيها الصديق، وصدر قرار بتعيين أحمد خان التركستاني المعروف رئيساً على المقاطعات الثلاثة "إيلي" و"آتاي" و"تشوشك"⁴⁶،

و"أحمد جان أو خان"⁴⁷ هذا الذي يذكر الكاتب أنه حكم المقاطعات الثلاثة التي كانت تطمع فيها روسيا، هو شيوعي تركستاني، وكان قد خلف "علي خان" على حكم الجمهورية التركستانية الثانية حتى سقوطها سنة 1949، كما بينا ذلك في الهامش.

⁴⁶ المرجع السابق، صص: 172-173

⁴⁷ هو أحمد جان قاسمي (1914-1949).. الرئيس الثاني والأخير لجمهورية تركستان الشرقية الثانية، زعيم سياسي للأويغور في تركستان الشرقية.. درس في الجامعة الشيوعية لكادحي الشرق في موسكو.. كان عضواً في الحزب الشيوعي للاتحاد السوفيتي.. وصف بأنه "رجل ستالين" وبأنه "تقدمي ذو فكر شيوعي".. توفي في ظروف غامضة بعد تحطم الطائرة التي كان على متنها ومعه قادة جمهورية تركستان الشرقية الثانية، حيث ماتوا جميعاً بعد أن كانوا متجهين إلى بكين لحضور المؤتمر الاستشاري السياسي للشعب الصيني الأول في بكين مع الزعيم الشيوعي الصيني ماو تسي تونغ.. كان عضواً في المجلس الحاكم لجمهورية تركستان الشرقية الثانية المدعومة من الاتحاد السوفيتي، لم يشارك في التخطيط للتمرد، الذي كان بقيادة "علي خان شاكراجان"، الذي فضل تشكيل حكومة إسلامية محافظة، لكن تم وضعه تحت الإقامة الجبرية في الاتحاد السوفيتي عام 1946.. حينها كان قاسمي زعيماً للجنة التحررية الوطنية لعموم تركستان الشرقية الموالية للاتحاد السوفيتي.. حاول قاسمي التوصل إلى اتفاق سياسي مع الزعيم الصيني القومي "تشانغ تشونغ" لتشكيل حكومة مقاطعة ائتلافية في "أورومتشي"، على إثر هذا الاتفاق تم حل الجمهورية الثانية شكلياً فقط؛ لكن المقاطعات الثلاث احتفظت بالحكم الذاتي. ودعا قاسمي إلى الوحدة والدعم لحكومته ورفض الحكومة الائتلافية الإقليمية.. وترأس وفداً إلى الجمعية الوطنية الصينية في "نانجينغ" للتفاوض بشأن العلاقات الثنائية بين

يستثمر نجيب الكيلاني هذه الفترة التاريخية المشحونة بالأحداث، ليجعل الراوي "مصطفى حضرت" يحكي لنا قصة الحب التي جمعته بـ"نجمة الليل" خادمة أمير "قومول"، محولا قصة حب المرأة إطارا يحكي من خلاله قصة حب الوطن، وليصور في روايته "ليالي تركستان" الصراع بين الظلم والمقاومة والأمل والخيبة، الانتصار والهزيمة، الشرف والرذيلة، الإخلاص والخيانة.

إنّ نجيب الكيلاني إذ يفعل ذلك فإنما ليعبر عن نموذج خاص من الكتاب الذين يحولون القلم إلى وسيلة من وسائل المقاومة، ويجعلون الأدب منبرا من منابر الدعوة، ويجعلون من الكلمة جنديا من جنود الثورة؛ حاول في هذا العمل أن يجعل الأدب خادما للحقيقة، وللقيم الإنسانية والدينية والوطنية، دون أن يجرده من طبيعته الجمالية، في محاولة لتسريد المقاومة ضد المستعمر عبر تصوير جدلية "الأنا والآخر"، بحيث يتحول الخطاب الأدبي إلى خطاب مؤدلج لا يهدف للإمتاع فحسب، بل يهدف للاستنهاض والوقوف في وجه الطغيان، وتذكير القارئ بأن واجب الأديب ليس الوقوف على الحياد،

جمهورية تركستان الشرقية وجمهورية الصين (1946).. في 22 أغسطس 1949 تم دعوة قادة جمهورية تركستان الشرقية من قبل الزعيم الشيوعي الصيني "ماو تسي تونغ" لحضور المؤتمر الاستشاري السياسي للشعب الصيني الأول في بكين للتخصير لتأسيس جمهورية الصين الشعبية، وفي 24 أغسطس 1949 استقل أحمد خان قاسمي، وعبد الكريم عباس، وإسحاق مونونوف، ودالخان سو غيربايف، ولو زهي وغيرهم من ممثلي جمهورية تركستان الشرقية طائرة من "ألماتي" عاصمة جمهورية كازاخستان الاشتراكية السوفياتية متجهة إلى بكين، وتحطمت بهم الطائرة في ظروف غامضة بالقرب من بحيرة "بايكال" في طريقها إلى "بكين"، مما أسفر عن مقتل كل من كان على متنها.. بعد هذه الحادثة سافر سيف الدين عزيزي وزعيمان آخران من تركستان الشرقية إلى بكين بالقطار، حيث اتفقا على دمج تركستان الشرقية في جمهورية الصين الشعبية التي تم تأسيسها حديثا، ولم يتم الإعلان عن تحطم الطائرة ووفاة أحمد قاسمي حتى أوائل ديسمبر، بعد أن أمن جيش التحرير الشعبي المنطقة. وتم حل جمهورية تركستان الشرقية الثانية رسميا في 20 ديسمبر

1949. ينظر : <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

لأن "أحلك الأماكن في الجحيم، محجوزة للذين يلتزمون الحياد، في الأزمات الأخلاقية"⁴⁸؛ هذه هي الرسالة التي أراد الكاتب أن يوصلها لجمهور القراء.

7- البيئة الثقافية "لتركستان الشرقية"

تركستان عريقة بتاريخها الحضاري وتراثها الثقافي والعمراني، وهي تنفرد بوضع وخصائص طبيعية -وتاريخية تميزها عن مختلف مناطق آسيا. وهي عين القلب من عالم آسيا الوسطى، الأمر الذي يمنحها موقعها استراتيجيا بامتياز، إذ تقع في قلب "طريق الحرير التاريخي"، الذي كان يمثل نقطة الالتقاء الرئيسية بين الشرق والغرب، ما جعل هذه المناطق مركزا للتبادل التجاري والثقافي والحضاري عبر العصور. كما كانت ومعبراً للحضارات، ومركزاً للتجارة والتبادل الثقافي عبر العصور، بحيث نشأت هذه البلدان، من ضمنها تركستان، التي كانت مركز ثقلها، في البلاد التركية، منذ العهود القديمة⁴⁹؛ جعل هذا الوضع "تركستان" تمتاز بتركيبة ثقافية واجتماعية غنية متعددة الأبعاد، إذ لعب الدين والتقاليد الثقافية دوراً محورياً في تشكيل هوية سكانها. وعلى الرغم من محاولات الاستعمار طمس هذه الهوية، إلا أنّ المجتمع التركستاني ظل متماسكاً بفضل غرتهابطه

⁴⁸ هو شعار أو مثل سائر وشائع في كل الثقافات، يرجح أنه مأخوذ من الكوميديا الإلهية للشاعر الإيطالي الكبير دانتي الجيبري، بحسب ما شارلت إليه مختلف المراجع، بناء على وصف دانتي مدخل الجحيم رفقة الشاعر الإيطالي الكبير فرجيل، جاء الوصف كما يلي: "عندما وصل دانتي وفرجيل باب الجحيم، وقرا دانتي في أعلاه وصف ما بداخله من العذاب، سمع دانتي أصوات المعذبين وعويلهم، وقد أحدث دويًا أشبه بعاصفة هوجاء. فبكى من هول ما سمع، عرف دانتي أن هؤلاء "هم الذين لم تكن لهم في الدنيا الشجاعة لسلوك طريق الخير أو الشر، فلم يعصوا الله ولم يطيعوه، ولم يعملوا في الدنيا إلا لمصلحتهم الذاتية، ولذلك طردتهم السماء حتى لا ينقضوا على جمالها. ولفظتهم أعماق الجحيم حتى لا يكون لمرتكبي الآثام إلى جانبهم سبيل إلى التفاخر عليهم. ولهذا فإنهم يبقون في مدخل الجحيم، وهم يحسدون الناس على الخير وعلى الشر، ويحسدون من هم أسوأ منهم حالًا، ولذلك فهم لا يستحقون الذكر في الدنيا وتحقرهم العدالة لإلهية". ينظر: دانتي الجيبري. الكوميديا الإلهية-الجحيم-. تر/ حسن عثمان. دار المعارف، القاهرة،

الوثيق بعناصره الثقافية الأساسية، وفي مقدمتها الدين، اللغة، والأدب الشعبي؛ أي كل ما من شأنه أن يشكّل هوية اجتماعية وطنية.

يتضح بأنّ "تركستان" تتميز بتنوعها الثقافي العميق، بفعل تعدد القبائل التركستانية، بحيث "ينقسم سكان تركستان الشرقية إلى قبائل مختلفة من أصل تركي، يشكل كل من الإيغور والقازاق والقيرغيز والأوزبك والتاتار أغليبتهم"⁵⁰، وهذا التنوع في التركيبة السكانية كان على تركستان سيفا ذا حدين؛ فهو من جهة أحد أهم عوامل ثراء الهوية الثقافية والدينية للتركستانيين، حيث عملت "الفواصل الطبيعية بين مناطق هذه القبائل، من صحاري قاحلة وجبال وشعاب وغيرها"⁵¹، على تعزيز التعدد القومي واللغوي في تركستان؛ وعلى أن تحتفظ كل مجموعة من المجموعات القبلية، وكذلك كل مدينة من مدينتها بطابعها الثقافي الخاص.

والأكيد أنّ كثيرا من هذه القبائل عرفت الكتابة "منذ" عهد دولة كوك ترك⁵²، علماء الآثار سموا هذه الكتابة ألف باء كوك ترك، أو كتابة أورخون⁵³. كما تكلمت أغلب هذه القبائل "لهجات مختلفة من اللغة الجغتائية، والتي هي صورة قديمة عن الايغورية المعاصرة، والفرق بين الجغتائية والايغورية المعاصرة أنّ الجغتائية مجردة من الحركات العربية، أما الايغورية المعاصرة تستخدم الحروف العربية وتتشكل من اثنين وثلاثين حرفا"⁵⁴. وبالإضافة إلى لغتهم الأصلية فقد تعلم العديد من التركستانيين، وبحكم

⁵⁰ دنيا السيد دويدرا. الحياة الأدبية في تركستان الشرقية في القرن الحادي عشر الميلادي من خلال المصادر التركية. رسالة دكتوراه. كلية اللغات والترجمة، القاهرة. 2017. ص: 17

⁵¹ محمد أمين بوغرا. تاريخ تركستان الشرقية. المرجع السابق ص: 62

⁵² هي خانية غوك تورك أو خاقانية غوك تورك (552-744م).. تم تأسيسها من طرف قبيلة أشيا، وهي من الغوكتورك في العصور الوسطى داخل آسيا تحت قيادة الخاقان بومين (ت552) وابنه.. ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

⁵³ محمد أمين بوغرا. تاريخ تركستان الشرقية، ص: 62

⁵⁴ دنيا السيد دويدرا. الحياة الأدبية في تركستان الشرقية في القرن الحادي عشر الميلادي من خلال المصادر التركية. ص: 13

احتكاكهم الحضاري بالدول الكبرى، اللغة الفارسية، الصينية والمنغولية، قبل الفتح الإسلامي.

ثم تعلموا العربية في العصر الإسلامي للبلاد، وفي هذا السياق يقول الراوي في "ليالي تركستان" مشيراً لهذا التنوع اللغوي في تركستان: "تعلمتُ القراءة والكتابة باللغة العربية، وبلغتُ البلاد وأنا أعرف الصينية أيضاً.. نحن نجاور الصين.. ويمكنني في الوقت نفسه أن أتحدث بلغة أهل منغوليا القريبة منا، والواقعة تحت سيطرة الروس"⁵⁵. أما من الناحية الدينية فقد "كان دين الأتراك القدامى هو دين شامان (قالق ليق)، وهذا هو المعلوم من التاريخ، والأتراك القدامى وإخوتهم في الدم وبعض الأقوام المجاورة لهم كانوا يدينون بهذا الدين منذ القدم"⁵⁶، ولكن وكنيجة للاختلافات القبلية واحتكاك كل قبيلة بالحضارة المجاورة لها، منها الصينية والفارسية ومنغوليا، اعتنقت العديد من القبائل الديانة البوذية والمانوية، وغيرها من الديانات التي كانت سائدة آنذاك، كتقديس الأرواح وعبادة الطبيعة، وغيرها من الكائنات الطبيعية⁵⁷.

وهذا التنوع القبلي، بقدر ما جلب لتركستان الشرقية الرفاه الحضاري، جلب عليها الازمات والمشكلات والصراعات؛ فمند القديم استغلت القوى المحيطة بهم، من الفرس والصينيين والمغول، وحتى المسلمين، وكما رأينا في العنصر السابق، الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية بين قبائل الترك لتفريقهم والسيطرة عليهم، واستعملت سيوفهم ضدهم وعلى الرغم من أن شعوب المنطقة تأثرت بالحضارة الإسلامية، لكنها احتفظت بلغاتها وتقاليدها الخاصة، وهذا وإن كان يبرز قوة الشخصية التركستانية، فقد أبقى على تركستان أيضاً على مشكلاتها القبلية القديمة، والتي عمل الاحتلال الصيني على استغلالها لتفريق كلمة التركستانيين، واضعافهم منذ القدم. يشير **نجيب الكيلاني** ضمناً إلى هذه الممارسة

⁵⁵ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 05

⁵⁶ محمد أمين بوغرا. تاريخ تركستان الشرقية، ص: 66

⁵⁷ للتوسع في مسألة ديانة الأتراك القدامى، ينظر: المرجع نفسه، صص: 69/66

الاستعمارية، في هذا المقطع السردى: "لدينا مجموعة ضخمة من المنشقين من أبناء تركستان الشرقية ونحن واثقون منهم تمام الثقة وفي إمكاننا أن نستعين بهم، ونجعلهم في مقدمة الجهاز الإداري والعسكري للحاكم .. عندئذ تبدو المعركة وكأنها معركة بين الرجعيين من أمثال خوجة نياز وجماعة من المنشقين"⁵⁸، هكذا يستعمل العدو الخلافات الصغيرة، في الرؤى والعداوة والأفكار، وحتى في طريقة نطق الكلمة الواحدة لتفريق الجماعة وإضعاف الشوكة، واغتصاب الوطن.

مع ذلك فإنه بعد دخول الإسلام إلى تركستان في القرن الثامن للميلاد، تحول تدريجياً مع رسوخ تعاليمه السمحة في النفوس، إلى أبرز مقومات الهوية الثقافية والحضارية للشعب التركستاني؛ حيث تبوّأ اللغة العربية في العلوم والدين، وتأثروا بالثقافة الإسلامية في العادات والتقاليد. ومن ثم عزز الإسلام من تخفيف النزعة القبلية، وقوى التماسك الاجتماعي، بحيث تمت إعادة تشكيل المجتمع التركستاني على أساس مبادئ الإسلام، بوصفه ركيزة أساسية للهوية.

دخل الإسلام إلى تركستان في القرن الثامن الميلادي، وعلى الرغم من أن الاستعمار سعى جاهداً لتفكيك هذه الوحدة، إلا أن واقع الهيمنة والقهر والمذبحة العامة التي فرضها الاحتلال الصيني والروسي على الشعب التركستاني، قد أدى دوراً عكسياً، بحيث أسهم في تشكيل وعي قومي جديد، وأصبح السكان يرون أنفسهم جزءاً من هوية تركستانية مشتركة في مواجهة الاستعمار. على الرغم من أن التجربة التاريخية أثبتت أن الهوية التركستانية ظلت مستهدفة عبر العصور، سواء من خلال محاولات الطمس الثقافي أو فرض سياسات الاستيعاب القسري، إلا التمسك بالدين، وباللغة، وبالآداب الشعبي ظل عناصراً أساسية ساعدت السكان على الحفاظ على وعيهم وهويتهم. هذا ما مهّد لاحقاً لظهور حركات المقاومة التي استثمرت كل ما تملكه تركستان من الثراء ثقافياً، أدبياً، دينياً، تاريخياً وحضارياً، في استنهاض الأمة التركستانية، وتعزيز خطاب المقاومة،

⁵⁸ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 86

وهذا ما جسّدته رواية "ليالي تركستان"، من خلال العديد من المشاهد السردية، والحوارات بين مختلف التوجهات والرؤى، التي سنتوقف عندها في موضعها من هذا البحث، عند الحديث عن "انبعاث الوعي وأساليب المقاومة" كما تتمظهر في الرواية.

ثانياً: ضعف الأنا أمام طغيان الآخر

العلاقة بين "الأنا والآخر" علاقة جدلية، إذ من المتعذر وجود "أنا" من دون "آخر"، وكل "أنا" تمثل "آخر" بالنسبة لـ"أنا" غيرها. هذا، لأنّ حب الذات والانتصار لها طبيعة إنسانية غالبية، فالعلاقة بين "الأنا والآخر" هي علاقة ضدية محكومة بالحوار. ولكن حين يرتبط هذا الحب الطبيعي للذات عند أحد طرفي هذه العلاقة بالطغيان وحب الهيمنة ويتعزز بالقوة والتفوق، مع تغييب الرادع الأخلاقي، عندها يتجرد الإنسان من إنسانيته، ويتحول إلى كائن أناني وجشع، تقوده غريزة حب الذات والانتصار لها في المواطن كلها، إلى الاعتداء والظلم ومحاولة طمس الوجود الحضاري لكل من لا ينتمي لهذه الذات المتضخمة وهذا ما يتجلى في كل التاريخ الاستعماري الذي يحاول أن يطمس معالم المظلوم المستعمر، ويجرده من وجوده. وحيث ما وجد صراع المُسْتَعْمَرِ أمام المُسْتَعْمَرِ تحضر جدلية الصراع بين "الأنا والآخر" بالمعنى الصوراتي وفق الرؤية المقارنة في الدراسات الكولونيالية وما بعدها.

عند هذا الحدّ يبدأ سؤال الهوية يؤرّق الذات الضعيفة، جرّاء احتكاكها بالآخر القوي والمتفوق حضارياً، والذي بدأ يهدد وجودها حين زحف نحوها مستعمراً؛ فالذي يرهب الأنا المُسْتَعْمَرَةَ ليس احتكاكها بـ"الآخر"، بل قوة هذا "الآخر" وتفوقه مادياً وعسكرياً، لذلك كان "أجدادنا، لم يشعروا بالخوف على هويتهم ووجودهم حين انفتحوا على ثقافة الآخر، لأنهم كانوا أقوياء واثقين بأنفسهم حتى عصر النهضة"⁵⁹، ولكن رهبته تأتي من ضعفه،

⁵⁹ ماجدة محمود. إشكالية الأنا والآخر-نماذج روائية عربية-. سلسلة عالم المعرفة (398)، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، الكويت، ط01، مارس2013. ص: 13

من شكه في قدرته على المقاومة والصمود، ثم من شكه في الانتصار. لقد استطاع الكاتب **نجيب الكيلاني** أن يصور لنا هذه الحال من الخوف والقلق التي تعيشها "الأنا" المستضعفة عند الشعب التركستاني، أما "الآخر" فيصوره قويا مستبدا يتمثل في المُستعمر الصيني. ويبرز ذلك من خلال العديد من الشواهد التي سننوقف عندها، بحيث نسعى إلى تحليل صورة "الأنا" التركستانية في عين نفسها، في ظل وجود "الآخر" ولو ضمنيا، لأن الرواية تركز على صورة "الأنا" أكثر من تصويرها "الآخر". نحاول أن نبين هذا الحس النفسي والاجتماعي بدءا بتحليل عنوان الرواية سيميائيا.

1- تجليات هيمنة "الآخر" على فضاء "الأنا" من خلال عنوان الرواية

العنوان عتبة النص، وبابه الذي يُولجُ إليه عبره، إنه بطاقة التعريف الخاصة بالنص، وإطاره المرجعي الذي يحيل بشكل رمزي على هويته وموضعه. فالعنوان أول ما يشكل ملامح عالم الرواية، بحيث يجعله قابلا للرؤية والتصوير، ويميزه عما حوله من عوالم وفضاءات. فالعنوان يمارس سلطة مزدوجة؛ فهو يمارس "سطوته وتجبره على المبدع/ المنتج باعتباره صاحب الخطوة والصدارة في النص، إذ يتصدر اللوحة الفنية بالنسبة للغلاف"⁶⁰، وبالتالي فإن كينونة النص تستمد من عنوانه لا من كاتبه، فالعنوان أول ما نراه من كل كتاب، وهو تكثيف اختزالي لمحتوى النص، بصورة تجذب المتلقي إليه.

بذلك فإن العنوان يمارس سطوته "وتجبره على القارئ من خلال فرض نفسه عليه لأجل استئذانه للدخول إلى عالم النص"⁶¹. بالتالي فإن العنوان من خلال الكشف عن نفسه، إنما يفصح عما في النص، ليغدو "مدعاة للتأويل السيميائي"⁶²، باعتباره دالا قسديا تحكمه علاقة فنية جمالية، ورمزية موضوعية بالعمل، تعبر عن سمة الإرادة

⁶⁰ عبد القادر رحيم. علم العنونة دراسة تطبيقية. دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق. ط1. 2010. ص: 36

⁶¹ المرجع نفسه ص: 36

⁶² المرجع نفسه، ص

القصدية للعنوان، من طرف الكاتب، وهي سمة أساسية وضرورية وقارة في عنوان النص، حيث يحاول كل كاتب استفراغ وسعه في إبداع عنوان ملائم للنص الذي أبدعه، من حيث قدرته على الإحالة على مضمونه العام.

بناءً على ذلك يعتبر العنوان من كل نص عتبة القراءة والتأويل، التي تحوّل العلاقة بين الخطاب الأدبي والقارئ إلى لعبة غواية، إذ يتقصد العنوان أن يستهوي القارئ ويلفت انتباهه إلى النص ويثير فضوله حوله، في محاولة ليعيش لأنّ النص الذي لا يُقرأ هو نص ميت، فيحاول هذا القارئ تتبع القصدات الخطابية لهذا الكائن الخطابى ومحاولة فك دلالاته الرمزية وشفراته الإيحائية، للبحث عن الارتباط الضروري والجمالي بين العنوان، باعتباره نصاً صغيراً ومكثفاً، وبين النصّ باعتبارها عنواناً ممتداً. من هنا تأتي أهمية الوقوف عند عنوان المدونة التي بين أيدينا "ليالي تركستان"، ومحاولة استجلاء دلالاتها على النص وتصوير الصراع بين "أنا" التركستاني المستضعف، و"الآخر" الصيني الطاغية.

2- القيمة الدلالية لعنوان "ليالي تركستان"

تعود نجيب الكيلاني -كما في جميع أعماله، "أميرة الجبل"، "الرايات السوداء"، "مواكب الأحرار"، "عذراء جاكارتا"، "عمالقة الشمال" وغيرها- استخدام العناوين كأداة رمزية تحمل معاني متعددة، تتجاوز الكلمات الظاهرة، لتكشف عن أبعاد عميقة ومعقدة تتصل بالموضوعات التي يتناولها في أعماله الأدبية عموماً والروائية خصوصاً؛ وهو ما نلاحظه أيضاً في رواية "ليالي تركستان"، الذي جاء في صيغة مركب إضافي أسندت فيه الليالي إلى تركستان، حيث "استند على بُعد سياسي وطني، يحمل في طياته إيديولوجية السارد في رصّ معاناة تركستان المحتلة وويلات الحرب والفقر والتشرد التي تعاني منها، وقد ربط الروائي تركستان بلفظة الليل وما تحمله لفظة الليل من مدلولات الحزن والظلام

والضياح⁶³، فالعنوان "ليالي تركستان" عنوان يعكس تضاريس نفسية وثقافية تزدهم بالأسئلة حول الهوية والوجود في مواجهة الآخر. إذ يمكننا ومن خلال فحص سيميائي لهذا العنوان، أن نستكشف دلالات الرموز التي يحملها، وكيف يعكس الضعف والتمزق الداخلي للذات في مواجهة طغيان الآخر.

3- الدلالات الرمزية للعناصر المكونة للعنوان (ليالي، تركستان)

كما سبق وأشرنا فإن العنوان "ليالي تركستان" الذي اختاره السارد ليكون إطارا مرجعيا، لتشكيل التصور الأولي لدى المتلقي حول الرواية، جاعلا منه وسيطا بين النص والقارئ، هو عبارة عن مركب لفظي يتكون من لفظتين هما "ليالي" و"تركستان"، وفيما يلي محاولة استدلاء الاحالات الرمزية لكل من هتين اللفظتين.

أ- الدلالات السيميائية لليل في كلمة "ليالي"

يرتبط الليل في الوعي الإنساني عموما بالظلام بكل معانيه، ظلام العالم وظلام الروح؛ فظلام الليل يُحوّل الإنسان من كونه سيد العالم الذي يحتال ليصيد الوحوش إلى فريسة، وظلام الروح يثير غرائز الشرّ فيه، ويعطل سلطان العقل. لقد ارتبط الليل بالظلام، وارتبط الظلام بالخوف من الزوال والانمحاء، ومن ثمّ ابتكر الإنسان النّار للانتصار على خوفه من الظلام، وابتكر الكتابة للانتصار على خطر الزوال والانمحاء عبر الإبقاء على أثره، وإذا كان حدّ اللّيل يخالف النهار الذي يعني النّور ووضوح الرؤية، فإنّ القصد الرمزي يذهب إلى المدلولات التي تحملها لفظة الليل، التّيه والحزن والضياح، بمعنى أنّ تركستان تعيش ليلا طويلا لا نهاية له، تنتظر بصيصا من النور ليخترق الظلام الحالك، لهذا فإنّ المستوى اللّساني للغة يتظافر مع المستوى الأيديولوجي والجمالي

⁶³ سيخ فاطمة الزهراء، مسالتي محمد البشير. "أدلجة الخطاب في رواية ليالي تركستان لنجيب الكيلاني". مجلة إشكاليات في اللغة والأدب. مج12. ع04. ديسمبر 2023. ص: 233

للعنوان⁶⁴، ولذلك فقد ارتبط الليل في المخيال العربي والإسلامي بمعاني الظلام والوحشة والبؤس والهم. كما ارتبط أيضا بمعنى الطغيان والهيمنة، وحجّب الحقّ من جهة كونه قرين الظلام الذي يستمد من الظلم معناه. وهذه الدلالات هي التي يستحضرها الكاتب في المفردة الأولى من عنوان روايته "ليالي تركستان"، إذ يحيلنا معنى الليل في لفظة ليالي على:

- **دلالة الخفاء والانعزال:** يرتبط الليل في معناه الأوّلي، بمعاني الخفاء، الغموض والظلام، وهو وقت الخفاء والانعزال. في هذا السياق قد ترمز "الليالي" إلى فترة زمنية مظلمة، أو حالة يتوارى فيها الفرد أو "الأنا"؛ الليل يشير أيضاً إلى غياب النور والوضوح، وهو ما يعكس حالا من الضياع والتشتت.
- **دلالة الانكسار والضعف:** الليل هو فترة للانكسار أو للانعزال الذاتي، ففي الليل يَضعف الإنسان ويُصبح أقلّ قدرة على مواجهة الأخطار، حيث يتراجع الأفراد عن مواجهة التحديات. قد يرمز إلى أن "الأنا" تتعرض للإذابة أو التفكك في مواجهة قوة خارجة عن إرادتها، أو سيطرة ثقافية أكبر منها.
- **دلالة الهيمنة والطغيان:** الليل هو هيمنة الظلام بما فيه من معاني الوحشة والقسوة والشر، على نور النهار بما فيه من معاني الألفة والجمال والخير؛ وبالتالي تتجه لفظة "ليالي" في عنوان الرواية إلى هيمنة "الآخر" المحتل الصيني، بقسوته ووحشيته وشره، على ما كانت البلاد تعرفه من معاني الرخاء والجمال والخير.
- **دلالة الظلام والظلم:** الليل كما قلنا هو هيمنة الظلام على كل نور، وإذا كان النور هو تجلي الحق والحقيقة، فإن الليل وباعتباره طمساً لكل ما يكشفه

⁶⁴ المرجع السابق، صن

النور المعبر عن هذا الحق وهذه الحقيقة، يصبح حاملا لمعنى الظلم الذي هو "بطر الحق وغمط الناس"⁶⁵.

ب- الدلالات السيمائية لكلمة "تركستان"

تركستان هي الفضاء المكاني للرواية، وإطارها الجغرافي الذي تتصارع فيه "الأنا" التركستانية المستضعفة، مع "الآخر" الصيني المستعمر، وإن كانت الكلمة تحيل إحالة مباشرة إلى "تركستان الشرقية" بوصفها مكانا، فإنما يمنح المكان وجوده وهويته الذاتية لا يتمثل في عناصره المادية، وإنما يتمثل في عناصره الإنسانية؛ فالإنسان هو الذي يصنع هوية المكان، ومن هنا فإنه يمثل الهوية الثقافية المعتادة للذات التي تتجلى في الرواية. في هذا السياق، يمكن أن ترمز "تركستان" إلى كل أهاليها، على أساس أنها اختزال لجميع التركستانيين، لأن تركستان هي فضاء "الأنا" الذي يحاول الآخر الهيمنة عليه.

4- الدلالة الرمزية لبنية العنوان

عندما يتلاقى "الليل" مع "تركستان"، يتجلى في العنوان الصراع بين الذات (الأنا) المستلبة والمعبر عنها بـ"تركستان"، و(الآخر) الطاعي المتمثل في صورة "الليالي"، هذا الليل الذي يعبر عن معاني القوة والسطوة والهيمنة، ويُعبر في مضافه "تركستان" على الخضوع والانكسار والضعف، أمام شرور الآخر القوي الظالم (المظلم)، غير المنتمي لـ"تركستان" ولثقافتها، الذي يأتي بمنطق الظالم غير المفهوم، مهددا لوجود "الأنا". بناء على هذه الدلالات فإن العنوان المركب من اللفظتين "ليالي تركستان" يشير إلى حالة من الضعف والتشتت الذاتي في مواجهة هيمنة السلطة الخارجية للمحتل، الذي يتسلط على

⁶⁵ بمعنى احتقار الناس والتقليل من شأنهم، وعدم الاعتراف بفضلهم أو مكانتهم.. الاحتقار والاستصغار وعدم التقدير والتعالي.. هو تعريف للكبر في السنة النبوية الشريفة، حيث أن بطر الحق يعني رده وعدم قبول ما يأتيك من حق، وغمط الناس يعني الاستخفاف بهم وعدم إنزالهم منازلهم.. راجع الحديث النبوي الشريف "الكبر بطر الحق، وغمط الناس"، للتوسع ينظر: موقع الموسوعة الحديثية: <https://dorar.net/hadith>

هذه "الأنا" كما يخفي الليل النهار، ليجلب للناس التشويش والفوضى واختفاء شروط النظام الاجتماعي المعتاد. يعبر الليل، إذاً، في هذا العنوان على "الآخر" الذي يشكل قوة مهيمنة، تحاول فرض نفسها على "الأنا" تركستان الأصل، مما خلق صراعاً داخلياً حول الهوية والوجود. تشعر "الأنا" في هذا الوضع وكأنها في ظلام لا تستطيع أن ترى النور فيه، ولا أن تخرج منه، في ظل قوة "الآخر" وسيطرته.

يتضح مما تقدم بأن عنوان الرواية "ليالي تركستان"، جاء مفعماً بالدلالة الرمزية التي تعكس انكسار الذات، وضعفها أمام "الآخر" الذي يجعل ليلاً مستمراً ومتواصلاً، لأنه يحجب عنها الأمان، كما يحجب عنها الرؤية للمستقبل، ويحجب عنها أيضاً الماضي، إذ يحاول بكل ما فيه من قوة أن يطمس وجودها، ويخنق حياتها، ويعزلها عن تاريخها، ويبتلعها في ذاته، كأنه ليل امرؤ القيس، حينما قال⁶⁶:

- وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ * * عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي
- فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ * * وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّ كَلِّ
- أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي * * بِصُبْحٍ، وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ
- فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ * * بِكُلِّ مُغَارٍ الْقَتْلُ شُدَّتْ بِيَدْبُلِ
- كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَتْ فِي مَصَامِيهَا * * بِأَمْرَاسٍ كَثَّانٍ إِلَى صُمِّ جَنْدَلِ

إنه ليل متتال متتابع، شديد السواد، يبتلع كل شيء حوله، يحيط بتركستان وأهلها كما يحيط البحر بالغريق، هو ليل يزرع الهم، يخنق الأنفاس، ويسلب كل شيء حتى الروح. ليل محيط بكل شيء كما صورته لنا السارد في هذا المقطع، تعبيرا عن هيمنة المستعمر، قائلاً: "المنتصر لا يعطي المهزوم شيئاً أصيلاً أبداً، إنه يعطيه الفتات والنفايات .. وشعبنا المسكين -شعب تركستان- محصور تحيطنا الحراب المسمومة ... والمدافع والنيران .. والتحريض قادم من بعيد .. أنا أعرف دعاة الصليبية في العالم، إنهم

⁶⁶ ديوان امرؤ القيس. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط4. دار المعارف، القاهرة، دت. على الرابط التالي:

<https://www.noor-book.com/-pdf>

ينتهزون فرصة ضعفنا وهواننا ويحتشدون من حولنا .. ويثيرون نغرات شعبية وإقليمية .. إنهم يريدون أي شيء على ألا نكون مسلمين... هل تفهمون؟؟⁶⁷، هكذا يُصور المتن الروائي ما يعكسه العنوان من صراع بين الوجود والطمس، من خلال تجميعه بين "ليالي" و"تركستان"، ليكشف عن صراع وجودي، بحيث يرمز "الليل" بسواده إلى هيمنة وطغيان "الأخر" على "الأنا" المستضعف.

بينما تمثل "تركستان" الضعف والانكسار والخفاء، بفعل هذا الظلام الطّاعي والمهيمن، ومن ثم فإن التفاعل بين هاتين الكلمتين يكشف حالا من الضعف الوجودي والثقافي، طالت "الأنا" التركستانية، أمام تهديد الآخر الصيني وسطوته. جعل كل هذا من عنوان الرواية "ليالي تركستان" لوحة ترسم من خلال الكلمات معاني ضعف هذه "الأنا" أمام هذا الحضور الطّاعي لـ"الأخر"؛ بحيث تصور إحساس الذات التركستانية بالانكسار، وهي التي تجد نفسها في مواجهة مع قوة لا تستطيع مُجابتها؛ قوة مهيمنة طاغية على كل ما حولها، وغاشمة تحمل في طياتها لتركستان كل ما يحمله لهذا الإنسان الليل الممتد والمتعدد "الليالي"، من معاني الخوف والقلق والضياع والضعف. يحمل الليل هنا رمزية مزدوجة؛ فهو يحيل من جهة على مرحلة الانهيار، أو الضعف والانكسار الجاثم على تركستان؛ ويرمز من جهة ثانية إلى طغيان "الآخر" الذي يفرض ثقافته وتاريخه، مما يسبب تآكل الهوية الذاتية وصعوبة التأقلم والتكيف معها.

يُظهر لنا هذا التحليل كيف يجسد عنوان "ليالي تركستان"، ضعف "الأنا" التي تنوب أو تتلاشى، أو على الأقل تحجب عن العالم والوجود، في مواجهة "الآخر" المهيمن والطّاعي. "الليالي" تمثل الفترات المعتمة التي تشعر فيها الذات بالضعف والعجز، أمام هذه القوة السوداء الممتدة واللامتناهية التي تجسد هذا "الآخر"، الذي يمثل قوة خارجية تضغط على الهوية الذاتية، وتعرقل وجودها المستقل؛ كأنّ السارد يستدعي ذلك المعنى الكامن في المخيال العربي، الذي كان يرى في الليل صحراءه الممتدة والكثيفة، تجسيدا

⁶⁷ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 20

لمعاني السطوة والقوة والهيمنة، كما رأيناها عند إمرئ القيس في الأبيات السابقة، أو النابغة الذبياني⁶⁸، وهو يخاطب الملك النعمان بن المنذر معتذرا:

- فإنك كالليل الذي هو مُدركي * * وإن خلتُ أنّ المُنتأى عنك واسع

فالملك هنا يمثل القوي والمهيمن والطاغي، الذي تطال يده كل شيء، وبهذا المعنى يوظف المؤلف دلالة الليل ليجسد طغيان الآخر، وليعكس صراعا وجوديا وثقافيا بين "الذات" المستضعفة والمتكسرة، وهي تسعى للحفاظ على هويتها ووجودها، وبين هذا "الآخر"، كقوة خارجية قاهرة وطاغية تهدد هذه الهوية، مما ولد نفورا وصراعا لا تحمد عقباه، صورته الرواية تصويرا في منتهى الجمال، أسلوبا وبنية.

5- مشاهد تجليات استضعاف "الأنا" على مستوى الشخصيات

تمثل الشخصية في النص الروائي القوة الفاعلة والمحركة للحدث، إذ عادة ما يمارس السارد جبروته على الشخصيات، بحيث ترسم سلطته على النص صورة كل شخصية، فهو أعلى وأكبر من جميع الشخصيات الروائية، لأنه يرسم ملامحها كما يريد، وفق رؤيته، ويحدد متى تتكلم ومتى تسكت، متى تقاوم ومتى تخضع، فهو "يحكم منطق بنية القص"، إنّ أصوات الشخصيات على تنوعها واختلافها، ورغم الحوار والصراع بينها تبقى في هذا النمط، محكومة بمنطق هذا الراوي⁶⁹، القابع خلف الشخصيات يرى كل أفعالها قبلها، ويُمليها عليها، ويأخذ سلطة الكاتب ويمارسها بالنيابة على النص.

تسمح هذه السلطة التي يتمتع بها الراوي على الشخصيات، بأن يجعل الشخصية تعبيراً عن وجهات نظر متعددة تجاه العالم. إنها أقنعة رمزية ونماذج إنسانية عن الأفكار

⁶⁸ شاعر عربي عاش في عصر ما قبل الإسلام (535-604).. هذا البيت الشعري من اعتذارياته، من قصيدة يعتذر فيها للملك النعمان بن المنذر (ملك الحيرة)، يطلب منه العفو عن زلة سابقة.. ينظر ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم

عباس عبد الساتر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996. ص: 56، الرابط: <https://www.noor-book.com/pdf>

⁶⁹ الصادق قسومة. طرائق تحليل القصة. دار الجنوب، تونس. د.ت. ص: 136

والإيديولوجيات والقيم المختلفة المتصارعة داخل النص، بحيث تعبر كل منها عن موقف فكري خاص، وحالة نفسية واجتماعية مميزة يتخذها ويعيشها إنسان ما في هذا العالم، وتتحدد من خلالها علاقة هذا الإنسان بالعالم، والواقع ونفسه. ومن هنا يمكن أن نشبه دور الشخصيات في العمل الروائي بنُوتات الآلة الموسيقية، التي تصدر كل واحدة منها صوتا يعبر عن قيمة نفسية أو اجتماعية خاصة تتمثل من خلال الرواية، بحيث تشكل كل مجموعة من هذه النوتات لحنا مختلفا بلغة الموسيقى، وصوتا مختلفا بلغة الرواية.

يقدم لنا نجيب الكيلاني في هذه الرواية -"ليالي تركستان"- نمذجة لأنماط مختلفة من الشخصيات، بحيث تعبر كل شخصية، أو مجموعة من هذه الشخصيات، على صوت معين داخل عالم الرواية، يرتبط هذا الصوت بالاستضعاف أو المقاومة، أو الاستلاب، أو الطغيان والهيمنة، مع إمكانية تعبير نفس الشخصية على أكثر من صوت، تبعا لتحول الحالة العقلية والنفسية لهذه الشخصية وتطورها، بفعل قدرتها على تغيير مواقفها. يُعد صوت "الأنا" المستضعفة والمنكسرة أمام طغيان "الآخر" أحد أهم الأصوات التي جسدها رواية "ليالي تركستان"، بحيث استطاعت أن تصور ضعف الإنسان وانكساره، وشعوره بمعاني الهزيمة والإحباط. تم ذلك في طار تصويرها للواقع التركستاني، باعتبار الإنسان الضعيف والمنهزم هو جزء من واقع هذا البلد الذي يعاني من ويلات الاستعمار. نعرض فيما يلي أهم المواقف التي استطاع فيها الكاتب أن يجعل من شخصياته الروائية أصواتا خافتة غير مسموعة في فضاء يتشابك فيه صراع "الأنا" و"الآخر".

أ- صورة "الأنا" العاجزة والمغلوبة على أمرها -شخصية الملك-

وظّف نجيب الكيلاني شخصية "أمير قمول" في الرواية كشخصية محورية، تعبر عن معاني الألم والقهر والانكسار والضعف التي يعيشها الشعب التركستاني تحت وطأة الاحتلال الصيني، اختار الكاتب شخصية "الأمير" لتوظيفها بطريقة فنية عميقة تعكس معاناة الأمة التركستانية ككل، بحيث لا تظهر شخصية "الأمير" شخصية فردية، ولكنه

يجعل منها رمزا للهوية والتراث والثقافة والإنسان في تركستان، ومن ثمَّ يجعل منها صوتا للقهر والانكسار، وتجليا للانكسار الجمعي والفردي للشخصية التركستانية أمام الطغيان الصيني؛ ف"الأمير" كشخصية سردية لا تعبر عن نفيه فحسب، بل تمثل صوت أمتة؛ وهو إذ يئنُّ فإنَّه يئنُّ بالنيابة عن شعبه، فأمر كل أمة هو صورة كرامتها وعزتها وفخرها وقوتها. و"أمير قمول" يعبر عن كل هذه المعاني في تركستان، وهو إذ ينكسر ويذل ويتعرض للإهانة ويُستضعف، فإنه بذلك يُعبّر عن ذلِّ وإهانة واستضعاف كل الأمة التركستانية في مواجهة القوة الصينية الساحقة. ومن خلال هذا التوظيف يحقق نجيب الكيلاني تأثيرا سرديا عميقا، يُظهر للقارئ مدى ضعف "الأنا" التركستانية أمام هذا الطغيان المهول لـ"الآخر" الصيني. يمكن أن نوضح ذلك من خلال ثلاثة مشاهد سردية، تعكس هذا المعنى بوضوح في الرواية، تتمثل في:

- المشهد الأول: الاحتلال وهيمنة الآخر

يبدأ الكاتب رواية "ليالي تركستان" بمشهد عميق الدلالة على طغيان القوة الصينية وهيمنتها على الأنا التركستانية، حيث يعبر نجيب الكيلاني عن بداية استضعاف "الأنا" التركستانية، عبر تجردها من سلطتها وقدرتها على اتخاذ القرار، بحيث يفتح الراوي و/أو المؤلف الضمني، بوصفه صوتا وقناعا وأنا ثانيا للكاتب، وذاتا ثانيا للمؤلف⁷⁰، بهذه الفقرة التي يهيئ من خلالها القارئ للدخول إلى عالم النص، فيقول: "نحن الآن في مقاطعة قمول، وكانت الصين قد احتلت هذه المقاطعة، وبعد الاحتلال أصبح القائد الصيني للمنطقة هو الحاكم بأمره .. كل شيء يجري على هواه، والحسرة تملأ النفوس، وتُطلُّ من العيون الحزينة وحاكم قومول المسكين يعيش في قصره لا يتمتع إلا بسلطة اسمية"⁷¹. يُظهر هذا الوصف الاحتلال كفعل متجاوز للبعد السياسي والعسكري، ليصبح

⁷⁰ أسماء معكيل. نظرية التوصيل في الخطاب الروائي العربي المعاصر. دار الحوار للنشر، سورية. ط01. 2010.

ص: 156

⁷¹ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 05

فعل هيمنة حضارية، واستعباد بسلطة القوة، بحيث تغطي سلطة "الآخر" المحتل على كل جوانب الحياة في تركستان.

تعكس عبارة "الحاكم بأمره"، كل ما يمكن أن يتخيله الإنسان من معاني الهيمنة والسلطة المطلقة، التي يفرضها ممثل الاحتلال -القائد الصيني- على "قومول" وسائر بلاد تركستان، بحيث يعكس الهيمنة السياسية الكاملة لهذا "الآخر" على "الأنا" التركستانية. ثم إننا وبلاستثناس بالمعنى الكامن في التصور الإسلامي من اعتبار الحاكم في الأمة الإسلامية "حاكم بأمر الله"، باعتباره ممثل للإرادة الإلهية من جهة كونه المسؤول الأول عن تطبيق أحكامه وشريعته، فإن هذا الوصف في حق الحاكم الصيني يجعل هيمنة الاستعمار تتجاوز الإطار السياسي والاقتصادي، لتتحول الى سيطرة مطلقة يصبح فيها الحاكم الصيني لـ"قومول" منفذا لإرادة القائد الصيني "صن يات صن"، الذي يكون بمثابة الإله، وبالتالي فإنّ هذا التّوصيف يعكس الهيمنة المطلقة لـ"الآخر" الصيني على كل مناحي الحياة، وسحقه لكل شكل من أشكال المقاومة الذاتية، بصورة تُجرّد الأمة من قوتها السياسية والروحية.

وفي المقابل، واستكمالا لهذا المعنى، فإن عبارة "حاكم قومول المسكين" تعكس قمة الضعف الذاتي والانكسار، نظرا لاستخدام لفظة "مسكين"، التي تعني في الثقافة العربية الهوان والدّل، ومعاني الحاجة الشديدة، وانقطاع الحيلة، والضعف. كما تحمل معاني العجز إذ يرتبط اللفظ بمعنى السكون، وهو انقطاع الحركة وانحباسها⁷²، وبالتالي فإن الكلمة تعكس أبلغ معاني الانكسار والضعف، فإذا اقترنت بصفة الملك أو الإمارة أصبحت أبلغ تعبيراً عن هذه الصّورة، لأن المعهود في الأمير العزّ والشرف والقوة والسّطوة والقدرة، فإن صار الأمير ذليلاً ضعيفاً منكسراً منقطع الحيلة ساكن الحركة عاجز

⁷² ينظر: ابن منظور. لسان العرب. ج13. صص: 214-216

عن الفعل، فلا تسأل عن حال من دونه وقد جاء في الحديث "ارحموا عزيز قوم ذل"⁷³. وعموما فإن هذا المشهد يعبر بصورة بالغة عن ضعف "الأنا" التركستانية، التي يعجز أقوى رجالها وأكثرهم سلطة وأقدرهم على الإرادة -ملكهم-، عن مقاومة السلطة الصينية. كما يعكس ذلك تواجد الحاكم في قصره، دون سلطة فعلية، حيث يُوضح هذا المشهد أنّ القوة ليست بيد "الأنا"، ولكنها مملوكة لـ"الأخر".

- المشهد الثاني: صورة الأنا المستصغرة في مواجهة الآخر المستكبر

يُجسد "الأمير" هذا الضعف والانكسار الذي تعيشه "الأنا" فُبالة "الآخر" في مشهد آخر من مشاهد الرواية، عندما يخبره القائد الصيني بأنّه عزّم على الزواج من ابنته، يقول السارد⁷⁴:

"وفي يوم من الأيام أصدر القائد الصيني منشورا هزّ البلاد من أقصاها إلى اقصاها..

هذا المنشور يلزم أي تركستاني بأن يزوج ابنته من صيني يتقدم لطلب يدها، رغم اختلاف العقيدة ..

واستدعى القائد الصيني أمير قمول المسكين وقال له:

- "أيها الأمير.. لقد عزمت على مصاهرتك أنت بالذات" ..

شحب وجه الأمير وارتعشت أنامله قال بصوت واهن:

- "أنت تعلم أيها القائد أنذ هذا مستحيل".

فقهقه القائد في سُخرية:

⁷³ ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ج14. تح: علي محمد معوض. دار الكتب العلمية، بيروت. ط01. 1999. ص: 80

⁷⁴ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 06

- "انا لا أعرف المستحيل أيها الأمير".

- "هذا أمر الله".

- "لا دخل للآلهة في شؤون القلوب .. لقد أحببتها".

في هذا المشهد يتجاوز الصّراع بين "الأنا" و"الآخر" الغطاء السياسي، ليتحول إلى صراع وجودي بكل معاني الكلمة؛ فالمنشور الصيني، وتصرف القائد الصيني، هو بمثابة خطوة نحو هدم الهوية الثقافية والدينية للمجتمع التركستاني، لأنه مشهد درامي يسلط الضوء على عجز "الأمير"، ومن ثم تركستان كلها، على مواجهة هذا التهديد الوجودي لـ"الأنا"، والاقْتباس الذي بين أيدينا هو اقتباس غني بدلالات ضعف هذا "الأنا" أمام إكراهات الاحتلال.

يكشف استخدام كلمة "المنشور"، عن حالٍ من خضوع الداخل التركستاني لهذه القوة الخارجية القاهرة، إذ توحى الكلمة بالسلطة المطلقة للقانون الصيني على تركستان، بحيث يجرّد هذا القانون الصادر عن "الآخر" "الأنا" من كل شيء؛ إنها سلطة تحرم حق الاختيار لا في الشأن السياسي فحسب، بل حتى في أبسط الشؤون الشخصية كالزواج، وبالتالي فإن هذا القرار يعبر عن السلطة الثقافية والوجودية لـ"الآخر" على "الأنا" التركستانية المجبرة على التصرف وفق إرادة المستعمر، الذي يجعل من قانون قوة الحرب قانوناً للحياة برمتها.

بالمقابل فإنّ إجابة "الأمير" بقوله "أنت تعلم أيها القائد أن هذا مستحيل"، لا توحى بالرفض بقدر ما توحى بمعاني الالتماس والرجاء؛ فالأمير لا يُظهر أي رد فعل عنيف على هذا الاعتداء السافر على سلطته الأبوية، وعلى رؤيته القيمية، حين يقول له القائد الصيني: "لقد عزمْتُ على مصاهرتك أنت بالذات"، مقدماً هذا الأمر على أنّه أمر محسوم ومنقضي، بل إنه حين يشفعه بعبارة "أنت بالذات"، يجعل الأمر يظهر كأنه منة يمتن بها على الأمير المسكين. لكن الأمير رغم هذه الإهانة يحرص، في إجابته، على

إظهار التبعية والاحترام للقائد الصيني. فهو حين يبدأ جوابه بعبارة "أنت تعلم أيها القائد"، يجعل الجواب كأنه صادر من القائد الصيني نفسه، لأنه يعلم به مسبقاً، وبالتالي لا يظهر نفسه في صورة المعارض والمواجه للقائد، بل في صورة المنبه له إلى أمر هو في علمه السابق، فالعبارة رغم أنها جاءت بلفظ مستحيل، فإنها لا تعلن رفضاً حاسماً لقرار القائد، وإنما حسبها أن تحمل صدى لرفض داخلي ضعيف ومكتوم.

يرد عليه القائد بسخرية قائلاً: "أنا لا أعرف المستحيل"، وهذه الجملة هي نقطة التحول التي تظهر التفوق الكامل لـ"الآخر"؛ فأمام النبوة الاستعطافية والضعيفة للأمير، تأتي النبوة الساخرة من القائد الصيني لتعلن في حزم: "أنا لا أعرف المستحيل... لا دخل للآلهة في شؤون القلوب"، لتكشف عن التحدي الساخر، واعتداء سافر على قيم "الأنا" في تركستان، وتؤكد بحزم على السلطة المطلقة للقائد الصيني، ولإرادة "الأنا" الصينية. وهذه السخرية التي يبديها القائد الصيني من قيم "الأنا" التركستانية، وهذه اللهجة الحاسمة التي تعكس استخفافه بإرادة الأمير في شأن هو ألصق ما يكون بالحياة الشخصية للأمير، تعكس أشدّ معاني الإذلال والهيمنة والسّطوة، فهو حين يقول: "لا دخل للآلهة في شؤون القلوب"، كأنه يقول له: أنا لا أحدد سلطتك فقط بل أحدد أيضاً سلطة إلهك الذي تستمد منه سلطتك. ما يزيد من شدة الإذلال والإهانة.

- المشهد الثالث: محاولة للاسترضاء

يسعى "أمير قومول" في هذا المشهد في محاولة أخرى، لاستعطاف القائد الصيني، والدفاع عن تقاليده وشعبه وعقيدته، محاولاً حمل هذا "الآخر" على احترام المقومات الثقافية لـ"الأنا" التركستانية، أو على الأقل الإبقاء عليها، إن لم يكن لاعتبارات أخلاقية، فلاعتراف سياسية. هو في هذه المحاولة يحرص الحرص كله على عدم إشعار القائد الصيني بأي نية للتحدي، إنه يسعى لاستمالتة واسترضائه، لا إلى مواجهته وتحديه؛ فهو يطلب منه بكل خضوع أن يتراجع عن قراره، ولا يعلن رفضه لهذا القرار، فيكتب للقائد قائلاً:

"إنّ الأمر أيها القائد المنتصر يخرج عن دائرة تصرفي؛ لأنّ ديننا يمنع ذلك، ثم إنّ ابنتي لا تفكر في الزواج ومن ثم تراني خاضع لاعتبارات عقائدية وإنسانية، وأنّ الصين العريقة لا تقبل أن تهمل تقاليد جيرانها، أو تتنكر لعقائدهم أو تهزأ بمشاعرهم، وليست القضية تتعلق بكبرياء الصين وجيشها المنتصر، إنها أمر ثانوي لا ينعكس عليها بالضرر بعد أن دانت لها البلاد، وامتلكت مصائرنا السياسية والمادية .. وصدقني فإنّ أمراً كهذا قد تكون له عواقب وخيمة، تضر بالعلاقة التاريخية بين الشعبين الصيني والتركتاني .. ولو أمعنا التفكير معا في آثار هذا القانون الذي يرغم التركستانيات المسلمات على الزواج من الصينيين، لوجدناها بالغة الخطورة، ولا أعني بذلك التهديد، وإنما أقصد مصلحة الأصدقاء، واستتباب الأمن في البلاد إنني لأستحلفك بكل عظيم ومقدس أن تعيد النظر في هذا الأمر.. لعل جوانبه جميعا تتضح لديك... مع أطيب تحياتي واحترامي." ⁷⁵؛ بعد هذا التوسل جاء ردُّ القائد الصيني ليكشف مرة أخرى على التفوق المطلق لـ"الآخر"، أنه أمام هذا التفوق لا يمكن أن يلتمس "الأنا" التركستاني طريقاً سلمياً للوجود، فلا مكان لثقافتها ولا لهويتها ولا لدينها، لأن العدالة هي ما يقرره القوي المنتصر. فيجيب رسول الأمير قائلاً: "قل لمولاك إنه يعبث كما يعبث الصبية .. هذه قوانين "صن يات صن" أبو الصين الأعظم .. ولن تستطع قوة في الأرض أن تبطل قوانينه .." ⁷⁶، ثم زج بالأمير في السجن في ذات الليلة، وهو ما يؤكد أن وجوده في القصر، وحتى احتفاظه بلقب "الأمير" وبسلطته الاسمية، على الرغم من ذلك، فالأمر حاصل بإرادة "الآخر" الصيني، وهو ما يعكس الخضوع التام لـ"الأنا" التركستانية الضعيفة، لقوة "الآخر" وطغيانه.

عندما نقف عند نص خطاب "الأمير" إلى "القائد الصيني" في هذه الرسالة، نلاحظ حرص الأمير، الممثل الشرعي لـ"الأنا"، على استرضاء القائد الصيني ممثل

⁷⁵ المرجع السابق، ص: 11

⁷⁶ المرجع نفسه، ص: 12

"الآخر" المحتل، وذلك من خلال كتمان موقفه الشخصي من هذا الزواج، وإظهاره للقائد أنّ رفضه لا يعبر عن رفض شخصي من قبله لتزويج ابنته، إنما هو رفض ثقافي وديني، يتجاوز إرادة الأمير نفسه، كما يتّضح من خلال هذه العبارة التي يبرر بها رفضه، "إنّ الأمر يخرج عن دائرة تصرفي"، ثم يشفع هذا الرفض بجملة من كلمات الاعتذار، مثل التي نلاحظها في قوله: "ثم إنّ ابنتي لا تفكر في الزواج ومن ثم تراني خاضع لاعتبارات عقائدية وإنسانية"، كأنه يقول له إنني لأتشرف بهذه المصاهرة، ولكنني أجد نفسي مجبرا على التضحية بهذا الشرف الشخصي، لصالح الحفاظ على التقاليد الدينية والإنسانية لشعبي. بعد ذلك نراه يتلمس السبيل التي يمكن أن يأتي من خلالها هذا القائد، فيحمله على أن يمنن عليه بإلغاء القرار، فهو مرة يستجديه باسم القيم الصينية، وحق الجيرة، ويحدثه بلهجة المستجير، فيقول: "إنّ الصين العريقة لا تقبل أن تهمل تقاليد جيرانها"، ويأتيه من جهة تبسيط الأمر وتصغيره في عينه ويحدث بلسان المنبّه، فيقول: "وليست هذه القضية تتعلق بكبرياء الصين أو جيشها المنتصر، وإنّها أمر ثانوي لا ينعكس عليها بالضّرر بعد أن دانت لها البلاد"، ويأتيه من جهة النّاصح المشفق فيحدثه بلسان النّد، فيقول: "ولو أمعنا التفكير معا في آثار هذا القانون ... لوجدناه بالغ الخطورة"، ثم كأنه ينتبه إلى أنّ القائد ربما رأى في هذه اللهجة الأخيرة جرأة عليه، أو استشعر منها تهديدا، فيعتذر عنها موضحا: "ولا أعني بهذا التهديد، وإنما أقصد مصلحة الأصدقاء"، فيخرج من موقف الخصم المخالف، إلى موقف الصديق الموالي، لعله يستعطف بذلك القائد الصيني. ولكنه لا يكاد يقف هذا الموقف حتى ينتبه، إلى أنّ القائد ربما وجد في هذه النّبرة، بأنّه يحدثه بلسان النّد للنّد، ثم يقف منه موقف الصّديق الناصح من صديقه تطاولا على مقام القائد، ومبالغة في الاعتداد بذاته، فيتقهقر "الأمير المسكين" إلى مكانه من الضعف والانكسار والذل، ليتحدث بلسان المتوسل المستجدي قائلا: "لأستحلفك بكل عظيم ومقدس أن تعيد النظر في هذا الأمر"، عندها تتكشف أعماق معاني الضّعف والانكسار أمام هذا "الآخر".

ففي هذه العبارات دلالتان عميقتان في التعبير عن الشعور بالهوان؛ أولاهما أن "الأمير" يعلن أنه قبل بأقل ما يقبله الضعيف العاجز، من القوي ذي القدرة والسلطان، فهو لم يعد يتوسل لإلغاء هذا القانون، لكنه فقط يرجو أن يعيد القائد النظر فيه؛ وثانيهما أنه باستحلافه للقائد بكل ما هو مقدس، اعتراف ضمني بعقيدة "الآخر" وثقافته، فهو لم يستحلفه بالله، لأن الصيني لا يؤمن به، وهو لم ينفك يسخر ويهزأ من الأمير ومن عقيدته الإيمانية، لذلك جمع الأمير المسكين المقدسات جميعا في قسم واحد، لعله يجد في قلب "الأمير" شيئا يؤمن به ويقدمه، فيقبل رجاءه لأجل ذلك الشيء، وفي هذين المعنيين يتجسد تمام ضعف "الأنا" وذلها وانكسارها وخضوعها.

بناء على هذه التحليلات، يتضح لنا كيف استطاع نجيب الكيلاني أن يجعل من شخصية "الأمير"، مرآة عاكسة لـ"الأنا"، وهوية وكرامة وقيم الأمة التركستانية التي تتعرض للإذلال والإهانة من طرف الاحتلال الصيني، بحيث جعل من كل كلمة ينطق بها ويوجهها "أمير قومول" على القائد الصيني، سواء أكان اعتذارا أم تفسيراً لموقفه، أو حتى إعلانا للرفض، تظهر فداحة انكسار "الأنا" التركستانية أمام استبداد "الآخر" وطغيانه. نشير هاهنا إلى أنّ شخصية "الأمير" في الرواية لا تحمل اسما محددا، فهو يقدم طوال المسار السردي بوصفه "أمير قومول"، وهذا ما يمنحه دلالة رمزية عميقة؛ إذ تسمح عدم تسمية الأمير بإضفاء حالة تجريدية على شخصيته، لتغدو أكثر شمولية، وتعبيرا عن الإنسان التركستاني، وأقل خصوصية وتعبيرا عن الذات المفردة التي يرتبط بها الاسم. هذا، لأنّ "الأمير" لا يغدو تجسيدا "لفلان" أو إعلان، ولكنه يصبح -من خلال إخفاء هويته الشخصية- تجسيدا للأمة التركستانية ككل، وبذلك فإنّه يصبح رمزا لهذه "الأنا" المستضعفة والمستعبدة والخاضعة، فهو تجسيد للأمة التركستانية التي تعيش حالة من الانكسار والتخبط والعجز في مواجهة طغيان الآخر الصيني.

ب- الأنا المستلبة/الوطن المغتصب/ رمزية "نجمة" و"مصطفى"

وظّف نجيب الكيلاني أيضا صورة المرأة التركستانية عموما، وبخاصة شخصية "نجمة الليل" خادمة قصر "أمير قومول"، ومحبوبة الراوي، ليظهر لنا من خلالها ما يعيشه الشعب التركستاني تحت الاحتلال الصيني من استلاب لمقومات الشخصية الوطنية، وكيف يتم استضعاف هذه الشخصية، بحيث تجسد "نجمة الليل" في دلالتها البسيطة، شخصية وصوت المرأة التركستانية، التي تؤخذ عنوة، وتبحث عن الخلاص فلا تجده. كما تجسد في دلالتها العميقة صورة تركستان الوطن المغتصب.

سنحلل في هذا المستوى من البحث -بناء الشخصية الروائية-، كل جانب من الجوانب الرمزية التي تمثلها شخصية "نجمة الليل"، بدءاً من الرمزية العميقة المرتبطة باسم "نجمة الليل" وعلاقته بعنوان الرواية، وصولاً إلى تحويل نجيب الكيلاني لشخصية "نجمة الليل"، وللمرأة التركستانية بعامة، إلى أيقونة تجسد صورة الأرض والوطن المستعمر، لتتحول بذلك إلى رمز صارخ لاستضعاف الشخصية التركستانية في ظل هيمنة الاحتلال والاستعمار.

ج- "نجمة الليل" و/أو صورة الوطن المسلوب

يحمل اسم "نجمة الليل"، الذي اختاره الكاتب للصوت الأنثوي الأعلى والأكثر حضوراً في رواية "ليالي تركستان"، دلالة رمزية عميقة مرتبطة بعدد المعاني التي تتضح للقارئ في المسار السردى للرواية. إذ يرمز الاسم "نجمة الليل" إلى الجمال والإشراق في الظلام، مما يعني بأنها ترمز للأمل واستشراق المستقبل للاستقلال، كما أنها ترمز لروح تركستان وهويتها، التي تظل حاضرة عبر المقاومة المستمرة، على الرغم من الظلام المحيط بها.

هذا الحضور القوي للمقاومة الذي يعبر عنه الراوي "مصطفى" واصفا زحف المقاومة لمحاربة المستعمر: " لكن الجنيرال عثمان باتور قاد عملية بارعة وزحفنا حشودا

ضخمة صوب آتاي، (...) ودخلنا المدينة وخرجت النسوة المحجبات يستقبلن الجنرال بالأغاني وخرج الرجال بالهتافات المدوية، والأطفال بالأناشيد الحماسية .. كلما حققنا شيئاً من النصر يظهر وجه بلادي الحقيقي تغمره الفرحة، وتضيء المآذن وينطلق منها التكبير والتسبيح لله⁷⁷. كذلك ترمز النجمة إلى حلم الاستقلال والحرية والحب والأمن والحياة. وهو أيضاً معنى يعبر عنه الراوي الذي حكى قصة حبه لتركستان ونجمة، حين يجيب "نجمة" حين سألته: "أهناك حياة أجمل وأروع من هذه الحياة التي نحيها الآن؟؟". نعم (...) عندما يحلّ السّلام، وترجع بلاد الإسلام للإسلام.. ويفر الأعداء.. عندئذ نستطيع أن ننعّم بالحياة، ونكون سعداء حقاً.. إننا نعيش لمعنى كبير (...). أكبر من الحب الذي بيني وبينك⁷⁸، لكن هذا الأمل في "نجمة الليل" هو أمل مكسور أو مكبل، إذ إن النجمة التي تشرق في الليل، هي في النهاية محاصرة في الظلام، وهذا يشير إلى واقع تركستان تحت الاحتلال، حيث تحاول أن تبرز وتثبت نفسها وتعلن وجودها من خلال المقاومة، لكنها لا تستطيع الهروب من الظلام الذي يحيط بها.

كذلك يعبر اسم "نجمة الليل" عن حال من الانفصال والتباعد عن الحقيقة، عن نور الحرية الذي تحاول تركستان أن تطاله بيدها فلا تطاله؛ فهي ليست نجمة حقيقية أو مستقلة، بل هي مجرد انعكاس للوضع الذي تعيشه في هذا العصر المظلم؛ إذا كان الليل يمثل الاحتلال والصراع، فإنّ النّجمة هي الكائن الوحيد الذي يتنقل في هذا الليل، كما تنتقل تركستان بين أيدي القادة الصينيين والروس، دون أن تتمكن من التحرر من قبضتهم المظلمة والظّالمة، عن هذا المعنى تفصح شخصية البطل "عثمان باتور"، كما يتّضح في هذا المقطع الدّال على الهيمنة والاعتداء على البلد: "من لا يملك وجود على

⁷⁷ المرجع السابق، ص: 176

⁷⁸ المرجع نفسه، ص: 138

من لا يستحق.. كأن بلادنا مزرعة خاصة لهم..⁷⁹، ولكن لا يمكنها الهروب منه؛ بهذا المعنى يصبح اسم "نجمة الليل" تعبيراً عن الخضوع والضياع الذي تعيشه تركستان.

تكمن العلاقة بين اسم "نجمة الليل" وعنوان الرواية "ليالي تركستان"، في أنّ الليل في هذا السياق يمثل الحقب الزمنية القاسية التي مرت بها تركستان تحت الاحتلال، وكل "ليلة" من ليالي تركستان تحمل ألمًا ومعاناة. على الرغم من أنّ الليل يشير إلى الظلام، فإنّ النجمة في السماء لا تزال تحاول إضاءة الطريق، وهذا يشير إلى صراع الأمل في ظل الاحتلال، يقول "مصطفى" معبراً عن هذه الحال النفسية التي يحيهاها: "أصبحت نجمة الليل كمدينة أسيرة احتلها العدو، المعنى الذاتي في العشق والحب تحل على لوثة وطنية"⁸⁰، ولكن في الوقت نفسه، تمثل "الليالي" في الرواية فترات القهر والظلام التي تجتاح الشعب التركستاني، وبخاصة المرأة. كما أن "نجمة الليل" نفسها تصبح رمزاً للمقاومة الداخلية، التي لا يمكن أن تجد طريقها بسهولة في وسط الاحتلال الصيني، مما يربط هذا الاسم بالعذاب المستمر للتركستانيين في تلك "الليالي" المظلمة.

د- الواقع التركستاني يصنعه الاحتلال -مصطفى حضرت وإكراهات الحياة والموت

الرجاء. الأمل، الحق في الاختيار هذه المعاني الكبرى هي التي تعطي للإنسان معنى العيش والحياة، وتجعل لوجوده قيمة، لكن الاستعمار يسلب أول ما يسلب الحق في اختيار أي معنى من معاني الحياة، كما يجعل الفرد يكره الموت حتى في سبيل تحرير الوطن، هذه الحقيقة عبّر عنها السارد من خلال قصة "مصطفى حضرت" و"نجمة الليل"؛ فبعد أن كانت هذه الأخيرة ترفض "مصطفى"، رغبة في الزواج برجل أعلى مركزاً منه، وبعد أن كان هو يبذل كل ما في وسعه لينال قبولها، تتغير بفعل الواقع الاستعماري المفروض عليهما معاً، أي من قبل "الآخر" المهيم على كل مظاهر الحياة؛ فلا هي

⁷⁹ المرجع السابق، ص: 163

⁸⁰ المرجع نفسه، ص: 112

تستطيع أن تستمر في رفضه، نتيجة تریص الكافر بها، يريد أن يأخذها كرها؛ ولا هو يستطيع أن يتزوجها وهو يعلم أنه على الموت سائر، فيكون بينهما هذا الحوار الذي نقتبسه بشيء من الاختصار يقول: "أنا لي قصة ظريفة .. كنت قد أحببت فتاة تخدم في القصر منذ عام .. كانت تتمتع علي وترفض الزواج، وتطمع في رجل أعلى مركزا مني .. أنا مجرد حارس في القصر .. والقصر يدخل عليه القوم، (...) وعندما سيق الأمير إلى السجن أتت إليّ مهرولة والدموع تغرق وجهها: مصطفى .. ها أنا ذا بين يديك، ... ربما أكون قد أسأت إليك .. لكني أحبك، ... لم لا تردّ يا مصطفى حضرت؟ ماذا تنتظر؟ سوف تتدم حتى آخر حياتك إذا ما جاء صيني لئيم وضمني إليه". يجيبها مصطفى قائلا: "أنا أرفض الزواج الاضطراري"⁸¹.

نرى هنا شخصية "نجمة الليل" تعرض نفسها على "مصطفى"، في حين أنها كانت قد رفضته في الماضي بسبب تطلعها لمستقبل أفضل، لكن بعد الاحتلال تجد نفسها مضطرة للخضوع للمستعمر. هي تعبّر عن شوقها وحبها لـ"مصطفى"، ولكن مع التغيير الجذري في حياتها بسبب الاحتلال، ترى أنّ "مصطفى" هو "الذي تبحث عنه". يشير هذا إلى التغيير في أولوياتها، حيث كانت في البداية تسعى للزواج من "رجل ذي مركز أعلى"، ولكن بعد الاحتلال تجد نفسها مضطرة للتكيف مع الواقع الجديد، حيث بدأت في قبول الزواج من الجنود الصينيين، خوفاً من العنف والاعتصاب الجماعي من قبلهم. هكذا يُظهر السارد كيف أنّ "الأنا" التركستانية أصبحت مستضعفة أمام قوة الآخر الصيني، حيث لا تملك القدرة على اتخاذ قرارات حرّة. هذا الاستضعاف يظهر في قصر خيارات هذه الشخصية المترددة؛ إما أن تقبل الزواج من الضباط الصينيين، أو تعيش حياة العنف والإذلال.

يعرضُ السارد هذه الإكراهات الاستعمارية على الشّخصية التّركستانية أيضا من خلال موقف "مصطفى" الذي رفض الزواج من "نجمة" على الرغم من حبه لها، لأنّه رأى

⁸¹المرجع السابق، صص: 13-14

في هذا الزواج شكلا من أشكال الاحتلال الذي يُجرد الحب من معناه فيقول: "أنا أرفض الزواج الاضطراري"⁸²، لكن هل في رفضه هذا تملّصا من سلطة الاحتلال وإكراهاته؟؟.

طبعا لا؛ لم يستطع "مصطفى" أن يخرج من هذا الواقع المفروض على تركستان كلها، لقد فرض عليه الاحتلال أن يعلق وجوده بالموت لا بالحياة، بالحرب لا بالحب، باليأس لا بالأمل، فنراه في موقف آخر و"نجمة الليل" تسأله: "من أنتم؟؟ أتعقدون أنكم قادرين على هزيمة ملايين الصينيين؟؟ دعنا نتزوج ونرحل عن هذه البلاد"⁸³، يقول: "وأين البلاد التي يحلو لنا فيها المقام.. الوباء قادم من الشرق والموت يزحف من الغرب، ونحن خيارى لا حياة لنا ولا موت إلا هذا.."⁸⁴، وحواره مع نجمة التي تسأله: "هل أنت راحل؟. أو تظنين أن مصطفى يبقى ليقدم الزاد للخيل ويرعى الأغنام؟ كلكم ذاهبون نعم فلا معنى للحياة في ظل الهوان، (...). قلبي يحدثني بأنك لن تعود، (...). خروج الرجال في هذا اليوم المشهور ذكرى رائعة يجب أن ترقصوا وتغنوا لها.. وحرب المبادئ يا نجمة الليل تصنع الرجال .. فيصبحون رجالا حقيقيين"⁸⁵؛ نلاحظ بأن إجاباته تعكس تراجعته عن فكرة الزواج، والتخلي عن مفهوم الحياة الطبيعية في ظل الاحتلال، الذي فرض على الحياة التركستانية واقعا جديدا، تترتب فيه أولويات الجماعة والأفراد بطريقة مختلفة؛ كأنّ يحولوا رجاء الحياة الكريمة والفرص الجيدة، إلى النجاة بالكفاف والعفاف، أو رجاء الموت الشريف دفاعا عن المبادئ والقيم.

هكذا يفرض هذا الغريب "الآخر" على الحياة التركستانية منطقته، ويفرض على التركستانيين واقعا جديدا، ورؤية جديدة للحياة، فكل ما يفعلونه، بدءا من قبول الزواج أو رفضه، وحتى الموت، أو القتل، مفروض عليهم بسلطة المحتل. في هذا السياق يقول

⁸² المرجع السابق، ص: 14

⁸³ المرجع نفسه، ص: 40

⁸⁴ المرجع نفسه، ص

⁸⁵ المرجع نفسه، ص: 46

"مصطفى": "لا أريد أن أقتلهم وإنما أريدهم فقط أن يكفوا عن قتلنا.. أريد لأسلحتهم أن تصمت.. والكارثة أن أسلحتهم لا تصمت إلا إذا صمتوا هم أولاً.. هذا محزن.. لا بد أن يموتوا لكي تكف أسلحتهم عن الجنون.."⁸⁶؛ بهذه الطريقة يفرض "الآخر" المحتل على "الأنا" التركستانية منطق وأخلاقه ورؤيته للعالم، ويجردها من كل قدرة على اختيار الحرب. لم تكن "نجمة" تريد أن تتزوج "مصطفى"، لكن الاحتلال يفرض عليها أن تأتيه وتتوسله للزواج منها؛ كان "مصطفى" يريد أن يتزوج "نجمة"، لكن الاحتلال يرغبه على التخلي عنها، لم يكن يريد أن يقتل أحداً، لكن "الآخر" الذي يتربص بحياته وحياة تركستان كلها، يرغبه على القتال.

بناءً على ما سبق، ومن خلال هذه الاقتباسات، والكثير غيرها، تظهر الصورة المعقدة لكل من "نجمة الليل" و"مصطفى حضرت"، بحيث تتجاوز كونها مجرد شخصيات فردية، وإنما تمثل الشعب التركستاني بأسره. ويتجاوز واقعها التعبير عن حياة الأفراد، ليعكس واقع الحياة الاجتماعية التركستانية برمتها، في ظل صراعها ضد الاستعمار الصيني. وبينما يعكس رمز "النجمة" الأمل القابع في الظلام، يُظهر اسم "نجمة الليل" صورة الانكسار في مواجهة قوى الاحتلال، لتقدم الرواية نقدًا اجتماعيًا وسياسيًا للواقع التركستاني في ظل طغيان الاحتلال، من خلال تحويل المرأة إلى رمز للوطن المستعمر، ويجعل من محبها "مصطفى" رمزاً للمواطن المضطهد؛ فلا الوطن، ولا المواطن يستطيع الهروب من مصيره القاسي، والمفروض عليه من طرف عدوه، وبذلك تكون هاتان الشخصيتان تجسيدا حيا لأعمق صور استلاب الأنا المستضعفة واستعبادها.

يتضح لنا كيف استطاع السارد أن يستثمر عناصر رواية "ليالي تركستان"، بدءاً من العنوان وحتى الشخصيات ليجسد الواقع المعقد الذي يعيش فيه الشعب التركستاني في ظل الاحتلال الصيني، راسماً لوحة بانورامية يتداخل فيها الواقع الاجتماعي والسياسي مع دلالات رمزية عميقة تتجسد من خلال كل مكون من المكونات السردية للرواية. فبينما

⁸⁶ المرجع السابق، ص: 69

يعكس العنوان "ليالي تركستان" هيمنة ظلام وظلم المستعمر على الوطن "تركستان"، يصبح الليل المتعدد والمتكرر في صيغة ليالي مظهرا للقهر والمعاناة المستمرة. يجسد "أمير قومول" الضعيف والعاجز، الضعف الوطني العام، وضعف الإرادة الوطنية، ثم تتوسع هذه الدلالة الرمزية لتجسد كل الضعف الذي يعتري الذات والهوية الوطنية التركستانية المستلبة، في مواجهة الهيمنة الاستعمارية.

كما جسّد واقع الوطن المغتصب الذي يحارب ويفاوض لأجل البقاء، كما يحارب الغريق الذي كلما حارب أكثر، وهنّ أكثر وضعف أكثر. هذا الواقع الذي عبر عنه، "منصور ادرا" أحد المجاهدين، حين قال محدثا "مصطفى حضرت": "نحن كالغريق.. يقاوم بذراعيه قوى الموت، ويضرب ويضعف، ويدفع الأمواج في وهنٍ، ثم يغوص، هناك في المجهل المظلمة في أعماق البحر يودع الحياة في صمت وحنن.. آه يا مصطفى حضرت نحن هكذا"⁸⁷؛ نلاحظ ما تضمّنه هذا القول من صراع بين قوتين غير متكافئتين، مما جعل روح المقاومة تضعف أمام قوة المحتل. تبرز شخصية "نجمة الليل" لتجسد أيقونيا ثورة هذا الوطن بكل ما فيه من هوية وجمال، وتعبيرا عن الأمل في الحرية، هذا الأمل الذي يبقى مأسورا ومكتوما في عمق الظلام، فنرى في هذه الشخصية صورة الوطن المستلب، ونرى في محبها "مصطفى حضرت" صورة المواطن الذي يحاول أن يحافظ على هويته الشخصية والعاطفية، كما يحاول أن يحمي وجوده التركستاني في ظل الإكراهات الاستعمارية المفروضة من قبل "الأخر" الصيني المستبد القاهر.

يُجسّد نجيب الكيلاني في رمزية أخرى وهي ضعف هذا "الأنا"، وغلبة "الآخر" المستعمر، من خلال عالم الأشياء، كما الاستضعاف الذي تضمنه هذا المقطع السردى الواصف للحال النفسية التي عليها الأمير وهو في قصره:

⁸⁷ المرجع السابق، ص: 177

"أبواب القصر المفتوحة على مصارعها، وأردية الحشم والخدم المزركشة تخبب اللب، لكن مولاي يا إلهي كسير النفس.. مال نحوي هامسًا:

- "يا مصطفى ما معنى أن تكون أميراً؟؟".

- (...)

- أن تُطاع .. أن تكون حولك هذه الأبهة كلها".

- (...)

فهقه في مرارة ثم قال:

- الأمير هو الذي يرضى عن نفسه..".

- أين هي الحرية إذا؟؟ ثم كيف أَرْضَى عن نفسي وأنا أرى العدو يعيث في

الأرض الفساد ، ويحاول أن يُمرِّغ شرفنا في الرغام .. إبي مصطفى.. ديننا

هو شرفنا ..⁸⁸،

كما تُجسد الرواية الحطّ من القيمة المادية للأشياء التي تحمل رمزية الوطن والمواطن، في المساجد وهي تتحول إلى مخازن ومراكز إدارية على يد المستعمر، وفي وجوه التركستانيين وهم يتمسّحون سرا بجدرانها، ويبللونها بدموعهم، ويهمسون لها بتسايبهم ودعائهم، يحتضنونها كأنهم يستحضرون نبيهم صلى الله عليه وسلم ويحتضن جذع النخلة في مسجده، كأنهم يسمعون أنين جدران مساجدهم، كما سمع النبي ذلك اليوم أنين اجذع⁸⁹؛ فيعرفون أنها تحنّ إليهم كما يحتنون إليها.

⁸⁸ المرجع السابق، صص: 29-30

⁸⁹ يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب وهو على جذع نخلة، فقام الصحابة وصنعوا له منبرا، وبعد أن بدا النبي صلوات الله عليه وسلامه يخطب عليه، سمع الصحابة أنينا وحنينا يصدر من الجذع، وأدركوا أن الجذع يحن إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فاستجاب له ووضع يده الكريمة على الجذع فسكن أنينه، للتوسع راجع الموقع:

<https://islamqa.info/ar>

ضُعننا نراه في صورة السيف حين يتحوّل إلى مجرد أثر عن مجد الماضي، في صورة البندقية حينما تكفّ عن إطلاق الرصاص في سبيل الدين والوطن، فتغدو كالجثة جسدا بلا روح، في المصاحف وكتب الحديث يعلوها الغبار، ويغيب معناها في القلوب، نستوحي هذه المعاني من هذا المقطع السردّي الذي يعبر ضمناً على نوع من الاستسلام، والرّكون إلى غلبة الأمر الواقع، يقول الراوي: "ودخل الأمير قصره .. السيوف الأثرية تتدلى في عناء والبنادق الفارغة ساكنة فوق الجدران كجثث الشياخ المتعفنة، وتاريخ أجداد نائم في أحضان الصفحات المتراسة التي غلفها الغبار .."⁹⁰؛ يتجسد هذا الضعف في هذا الوصف الذي يصور الواقع الذي آلت إليه البلاد، جراء اعتداءات العدو المحتل، يقول الراوي واصفاً قوله "المصاحف تفاسير القرآن، وكتب الحديث وخاصة كتاب الإمام البخاري جدنا العظيم وغيرها من "كتب الفقه والتوحيد، كثير منها ممزق ومُلقى في الشوارع، والجنود يشعلون النار فيه ليستدفئوا من شدة البرد"⁹¹، ولو نظرنا في الاقتباس السابق لَمَا كان لنا إلا أن نتساءل عن قيمة هذه السيوف والبنادق المعطلة والمعلقة على الجدران، وهي تعجز عن حماية الدين والعرض والأرض والهوية والوطن، فلا نسمع إلا صدى نزار قباني، الذي يقول في قصيدته "من مفكرة العاشق الدمشقي:

يا ابن الوليد.. ألا سيفٌ توجّره؟ * * * فكل أسيافنا قد أصبحت خشبا⁹²

ها هنا لا يقتصر الاستعمار على الجغرافيا فقط، ولا تطال إكراهاته الحياة السياسية وحسب، ولكنه وحشٌ أسود جاثم على الروح والهوية والوطنية والثقافية لتركستان؛ إنّه استلاب يطال كل شيء، من العلاقات السياسية إلى العلاقات الشخصية. ولا يستثني هيمنة "الآخر" على أحاسيس "الأنا" ومشاعره، وخيارته العاطفية. فإذا كان "الأمير" يمثل الاستلاب السياسي والضعف العسكري، فإن "نجمة الليل" تمثل معاناة الوطن المغتصب.

⁹⁰ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 7

⁹¹ المرجع نفسه، ص: 181

⁹² نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة. ج3. منشورات نزار قباني، بيروت. د.ت. ص: 421

بينما يعبر "مصطفى حضرت" على معاناة المواطن الذي يظل -رغم ما يبذله من جهد خرافي، وما يقدمه من معاني البطولة- عاجزا عن تغيير الواقع المفروض عليه.

رواية "ليالي تركستان"، وإن كانت تمثل صورة حيّة لاستلاب "الأنا" التركستانية، التي تجد نفسها محاصرة بين متطلبات العيش وإكراهات الحرب، بين القبول بالقهر أو الموت، في ظل عالم محكوم بالكامل من قبل الآخر الغاشم، فإنها تمتد وتنتسح لتعبر عن واقع الأمة الإسلامية كلها، تماما كما تنتسح كل شخصية من شخصياتها، وكل رمزية من رمزياتها لتُصبح أيقونة تجسّد صورة تركستان كلها. تنتسح تركستان، كما تصورها الرواية، لتكون أيقونة تجسّد واقع الأمة الإسلامية كلها في ظل الاستضعاف، وهو المعنى الذي عبّر عنه بطل الرواية "عثمان بانور"، الذي نسمعه بعد أن هُزم أمام التحالف الصيني الروسي، واستتيفن نهاية تركستان: "

" وسمعته يُعَمِّم على الأندلس السلام ..".

- "إنها مشيئة الله".

- "أفكر كثيرا، لماذا لا يعيش البشر بسلام".

وضحك ضحكة حزينة وقال:

- "أرض الصّين شاسعة .. والبشر هناك كالنمل .. لماذا يطمعون في ثروتنا وأرضنا؟؟ هل نسوا ما عانوه على أيدي الطغاة، الإنسان لا يتعظ".⁹³.

هذا، لأنّ المأساة التي عاشها وشهد عليها مسلمو الاندلس في القرن الخامس عشر، لهيّ المأساة عينها التي عاشها وشهداها مسلمو تركستان في القرن العشرين. وإنّها المأساة نفسها التي نشهدها اليوم جميعا في فلسطين، جميعها روايات تحكي قصة

⁹³ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 200

الاستعمار الذي لا يقتصر على احتلال الأرض، لأنه لا يقبل إلا الهيمنة على الهوية الشخصية والاجتماعية للأمة، هذه الهيمنة الحضارية التي رأى أجدانا فصلها الأول في الأندلس، ورأى أباؤنا فصلها الثاني في تركستان، ورأينا نحن فصلها الثالث في فلسطين، وسوف يرى أبنائنا وأحفادنا فصولها الأخرى تتعاقب في قطر من أقطارنا الإسلامية حتى "تهدم الكعبة حجرا .. حجرا ويُلقى حجرها الأسود في البحر الأحمر"⁹⁴، إلى أن ينبهنا الله برحمته من غفلتنا، ويخرجنا بكرمه من الهوة السحيقة التي وقعنا فيها، وهذا يقتضي منا إيجاد السبل للمقاومة وانبعث الوعي. وهو أحد الجوانب التي جسدها خطاب المقاومة التركستانية كما تقدمه رواية "ليالي تركستان"، والذي سنتوقف عند إبراز معالمه في الفصل التالي، الذي خصصناه لانبعث الوعي وأساليب المقاومة في الرواية نفسها، نظرا لأهمية هذا الموضوع في حياة المسلم في عصر الهيمنة على جميع المستويات.

⁹⁴ من باب التوضيح والاستشهاد، نشير إلى الحديث النبوي الشريف المتعلق بهدم الكعبة الشريفة، الحديث رواه الصحيحان (البخاري ومسلم)، مفاده "يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة" .. يقع هذا الحدث في آخر الزمان .. يُفسَّر الحديث على أن رجلا من الحبشة أسودا دقيق الساقين (ذو السويقتين) يقدم على تجريد الكعبة من حللها وكسوتها وهدمها حجرا حجرا، ليستخرج كنزها، ولن تعمر بعد ذلك أبدا، تشير المراجع المتخصصة إلى أن هذا الحديث يبين علامة من علامات قيام الساعة الكبرى، كما تبين بأنه لا يتعارض مع كون الكعبة الشريفة حرما آمنا، لأن الأمن - كما يرى الفقهاء - سيستمر حتى قيام الساعة .. والله أعلم .. للتوسع راجع: <https://www.islamweb.net/ar>

الفصل الثاني

الفصل الثاني

انبعاث الوعي وأساليب المقاومة في رواية "ليالي تركستان"

- تمهيد

أولاً: انبعاث الوعي في رواية "ليالي تركستان"

- 1- "خوجة نياز" و"عثمان باتور"، الاستنهاض وبتث الوعي الوطني:
- 2- "مصطفى حضرت" و"منصور درغان" التّحول من العجز إلى الفعل

ثانياً: أساليب المقاومة في رواية ليالي تركستان

- 1- المقاومة المسلّحة -تأثر يسقط تأثر يقوم-
- 2- رمزية جبل الرماة -المقاومة استنزاف-
- 3- العمل السياسي -ثمار السلاح-
- 4- المقاومة الثقافية والفكرية -معركة القيم-

ثالثاً: صورة الآخر الاستعماري الأسيوي

- 1- الآخر الصيني -همجية متجردة من الإنسانية-
- 2- الآخر المجرم -وحش متجرد من الإنسانية-
- 3- صورة الاستعلاء الموهوم -الافتقار للقيم الأخلاقية-
- 4- صورة الدكتاتورية البرجوازية
- 5- صورة الاستغلالي -سياسة التلويح بالعظام-
- 6- صورة الآخر الروسي -تحالف الشر-
- 7- صورة الخديعة -الشیطان الأحمر-
- 8- صورة الوحش العاقل -فن الجريمة-
- 9- صورة الخائن -تاجر الحرب-

- تمهيد

تعرّضنا في الفصل السابق إلى تمظهرات ضعف الأنا "التركستانية"، وانكسارها في مواجهة هيمنة الآخر الاستعماري وطغيانه، وكيف أنّ هذا "الأنا" ظهر في كثير من مشاهد رواية "ليالي تركستان" في صورة ذات عاجزة، وبطبيعة الحال فإن هذا العجز لا يمكن أن يكون قَدراً محتوماً على الإنسان، وإنما هو نتيجة لواقع مفروض من طرف "آخر"، الذي يريد من خلال ممارسة مختلف أشكال الظلم والاستبداد كسر قدرات "الأنا" على مقاومته، وتقديم نفسه بوصفه قَدراً محتوماً، ويُحاول عبر ممارساته الاستبدادية أن يكرّس العجز ليصبح بنية ثقافية مستقرة في وعي المُستعمر؛ أي إنّه يحاول أن يُوجدَ جيلاً يرى الوجود الاستعماري، والعيش تحت العبودية وفي ظلها، وضعا طبيعياً، فلا يستشعر القدرة على تحديه ورفضه، فضلاً على تغييره. وهكذا فإن "الآخر" لا يكتفي بصناعة ما يسميه مالك بن نبي¹ بـ"القابلية للاستعمار"، بل يعمل على صناعة هذه القابلية.

¹ مفكر إسلامي جزائري (1905-1973)، اهتم بدراسة مشكلات الحضارة بعامة، وحضارة العالم الإسلامي بخاصة.. مزدوج اللغة (فرنسية/عربية).. تكون في المدرسة الفرنسية خلال الاستعمار، وفي المدارس القرآنية في الوقت نفسه.. انتقل إلى فرنسا سنة 1930، ودرس فيها.. تعود إليه المقولة الشهيرة "القابلية للاستعمار" (Colonisabilité)، التي استخدمها في كتابه (Vocation de l'islam -1954) بمعنى أن المجتمعات المتخلفة، التي ضيعت حيويّتها الاجتماعية، تجد نفسها في حال ضعف، هو بمثابة نداء للاستعمار الأجنبي.. وضع في كتابه أسس الحضارة نظريته في التعبير الاجتماعي، مفادها أن الحضارة والنهضة تقومان على تآلف ثلاثة عناصر هي: الإنسان، التربة، الوقت.. من أهم مؤلفاته:

- Le Phénomène coranique (1947) (الظاهرة القرآنية)
- Les Conditions de la renaissance (1949) (-1957) (شروط النهضة -1957)
- Vocation de l'islam (1954) (وجهة العالم الإسلامي)
- Le Problème de la culture (1957) (مشكلة الثقافة)
- SOS Algérie (1957) — Brochure politique (en arabe et en français) (النجدة... الشعب)
- La Lutte idéologique en pays colonisé (1958) (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة)
- Islam et démocratie (1965) (-1968) (الإسلام والديمقراطية-1968)
- Le Problème des idées dans le monde musulman (1970) (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)
- Le Rôle du musulman dans le dernier tiers du XX^e siècle (1972) (دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين - محاضرة -)
- للتوسع راجع الموقعين: https://fr.wikipedia.org/wiki/Malek_Bennabi
- <https://ar.wikipedia.org/wiki>

رغم ذلك فإنّ "الأنا" تظل قادرة على المقاومة، ويبقى بمقدورها الخروج من هذه الوضعية التي يعمل الاستعمار على تكريسها، والخلاص من رؤية الهزيمة كـ"رؤية للعالم"². لكن تحقق ذلك مرهون بشرطين ضروريين للنّجاة، وأولّهما: الوعي بما تحاول الممارسة الاستعمارية تكريسه من رؤية للعالم، والعمل على التفكيك النقدي للاستعمار ومن ثمّ الانخراط فيما يشبه جراحة للوعي، تستأصل التصورات والأفكار التي عززها الاستعمار في سبيل تكريس القبول بوجوده وتسلّم "الأنا" المستعمرة بهذا الجوب. ذلك لما كان من القواعد المقرّرة في أصول الفقه الإسلامي، أن: "الحكم على الشيء فرع من تصوره"³، فإنّه من غير الممكن للامة اتخاذ موقف الاستعمار بالرّفص والمقاومة، حتى تستطيع أن تتصور واقعا ممكنا مختلفا، عن الواقع الاستعماري، وتستطيع بعد ذلك أن تتصوّر في نفسها القدرة على فرض هذا الواقع الممكن وتحويله إلى واقع قائم. أعني أن تتصور نفسها كفاعل لا كمفعول به، وهي لا تستطيع ذلك ولا يمكنها أن تتحرر من الشعور بالعجز والوهن والاستضعاف حتّى تكفّ عن الكلام بلغة جلادها الذي استعمرها، وهذا يقتضي وجود خطاب فكري يستنهض الأنا ويبعث فيها هذا الوعي الجيد.

لكن خطاب الاستنهاض وبت الوعي وحده لا يكفي لتحقيق الغاية، وتحويل الواقع الممكن والمتصور على مستوى الخيال الفكري إلى واقع قائم، إلا إذا ترجم هذا الخطاب إلى فعل مقاومة، وجسد هذا الوعي الساكن كحركة ثورية، تحول فكرة المقاومة الكامنة في خيالها الصوري للامة إلى تمثّل سلوكي في أفعال الأفراد والجماعة، فتخرج الذات المستضعفة من الانغماس في الاستسلام، إلى الانغماس في المقاومة وهنا فقط تستطيع أن تحافظ على وجودها أو على الأقل - أن تزول إذا قُدّر لها الزوال - وهي تكافح هذا

² مقولة من مقولات النبيوية التكوينية، تعود للمفكر الفرنسي لوسيان غولدمان (1913-1970)، مؤسس هذا التوجه لما بعد بنبوي.. يرى أن الأدب والفلسفة يعبران عن رؤية للعالم، وأن هذه الرؤية تنعكس على واقع اجتماعي، بوصفها منظومة فكر مجموعة بشرية تعيش في ظروف متماثلة.. راجع: <https://mawdoo3.com/>

³ سالم علي البهنساوي. تهافت العلمانية في الصحافة العربية. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية. ط01.

الزوال وتجاهد من أجل وجودها، وهذه طبيعة الوجود الإنساني؛ فالحياة تقوم على الجهاد والمقاومة، مثل ما جاء على لسان أحد شخصيات رواية "سانين"، للكاتب الروسي الشهير ميخائيل أرتزيباشيف⁴: "الحياة جهاد"

"نعم، ولكن في سبيل مَنْ، إن لم تكن في سبيل الذات، ومكان المرء تحت الشمس"⁵، ولأجل ماذا، إن لم تكن من أجل الخروج من الظلام إلى النور، إلى شمس الحريرة.

ضمن هذا الإطار فقد جعل نجيب الكيلاني من نصّ "ليالي تركستان"، وثيقة أدبية وتاريخية، تعرض تضحيات الشعب التركستاني في مقاومة الاحتلال الصيني، وتتمثل جهوده في سبل استنهاض الوعي الثوري، وتروي بطولاته في سبيل الحفاظ على وجوده وهويته؛ وهذا ما سنقف عنده من خلال هذا الفصل الموسوم بـ"انبعاث الوعي، وأساليب المقاومة في رواية ليالي تركستان"، للبحث وتحليل الكيفية التي قدّم بها هذا الكاتب الروائي انبعاث الوعي الوطني لدى الشعب التركستاني، والأساليب المختلفة التي استخدمها في مواجهة الاستعمار، وكيف وزع هذه الأدوار بين شخصيات الرواية، والكيفية

⁴ هو (Mikhaïl Artsybatchev 1878-1927) كاتب روسي، اشتهر في مطلع القرن العشرين، قبل ان يهمله النظام "التساري" (Tsariste)، ثم أبعدته نهائياً النظام السوفيتي (URSS).. لم يُعدّ طبع أعماله إلا بعد سنة 1994.. من أشهر رواياته "سانين" (Sanine)، التي أثارت ضجة عند صدورهما سنة 1907.. من صفات بطل هذه الرواية ظهر مصطلح جديد "السانينية" (Saninisme)، الذي يعني تعطل الوظائف الحيوية للإنسان، الشعور بالوحدة، اليأس، القلق، السخرية، الهوس، الفوضى، العدمية، الانتحار، وما إلى ذلك من الصفات المحيطة لشخصية الإنسان.. انتشر هذا التوجه الفني في فرنسا بعد ذلك.. من أهم رواياته:

- **Sanine** («Санин», 1907). Préface et traduction du russe en français par Geneviève Dispot, aux éditions "L'âge d'Homme", dans la collection "Classiques slaves" (2013) [archive]
- **Le Baiser au néant**, titre de la première traduction française dite intégrale de *Sanine*, par Jean Leclère, Bruxelles, éd. La Boétie, 1946.

- للتوسع راجع:

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Mikhaïl_Artsybatchev
- <https://fr.wikipedia.org/wiki/L%27%C3%A9thargie>

⁵ ميخائيل أرتزيباشيف. سانين ابن الطبيعة. تر: إبراهيم عبد القادر المازني. مؤسسة هندواي، القاهرة، 2011. ص: 44

التي تم بها التحول من شخصية مستضعفة مستسلمة، إلى شخصية قوية رافضة للاستعمار.

أولاً: انبعاث الوعي في رواية "ليالي تركستان"

يُعتبر النص الأدبي بكل أشكاله، والنص الروائي على وجه الخصوص، إنتاجاً إيديولوجياً لا ينفصل بأية حال من الأحوال عن محاولة تكريس شكل من أشكال الوعي لدى القارئ، بالاستناد إلى حقيقة أنّ فعل الكتابة، لا يمكن أن يصدر إلاّ عن ذات واعية بحق الإنسان في العيش بكرامة في موطنه وبهويته. يقول هومي بابا⁶ (Homi. K. Bhabha) موضحاً هذا الشعور الذي يكمن وراء الكتابة الأدبية: "الإيمان بأنه علينا أن نغيّر لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنما إحساسنا بما يعنيه أن نعيش وأن نكون -في أزمنة أخرى وفضاءات مختلفة- إنسانيين وتاريخيين على السواء"⁷؛ بمعنى أنّ هناك ترابطاً ضرورياً بين الكتابة والوعي، فكل كتابة هي كتابة منخرطة ضمن مشروع توعوي، يصدر عن رؤية العالم لدى الكاتب وفكرته التي يؤمن بها، وبناء الوعي وتعزيز الإدراك الواقعي والموضوعي للعالم وموقع الذات.

يحيلنا مفهوم الوعي في دلالاته اللغوية إلى معاني "الحفظ والاحاطة والفتنة والحدق، وكل ما يقتضي: الفهم القويم وسلامة الإدراك، وحسن التقدير واستقامة التدبير"⁸؛ فهو غاية المعرفة والفهم، إذ يقتضي ثلاثة أبعاد معرفية أولها: الحفظ والإلمام المتعلق بجمع المعرفة وتخزينها، وثانيها: إدراك العلاقة بين الأشياء، وفهم أوضاعها، وهو البعد

⁶ (Homi. K. Bhabha 1949).. أستاذ جامعي أمريكي من أصول هندية، اشتغل في عدة جامعات، منها البريطانية والأمريكية، تنقل عبر عدة بلدان في أوروبا وآسيا، يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، من مؤسسي نظرية ما بعد الكولونيالية، متأثر بأفكار جاك دريدا، جاك لاكان، ميشال فوكو، وبخاصة فرانتز فانون وإدوارد سعيد.. للتوسع راجع: https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Discussion:Homi_Bhabha&action=edit&redlink=1

⁷ هومي. ك. بابا. موقع الثقافة. تر: نائر ديب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان. ط1. ص: 442. 2006.

⁸ ابن منظور. لسان العرب. ج15. ص: 396.

المتعلق بسلامة الإدراك، وثالثها: القدرة على توظيف ذلك كله في تصريف الأمور، وإمضاء المطلوب؛ وهو البعد المتعلق بحسن التقدير وسلامة التدبير، لأن "الإمام بالمدرجات يسمح بالانتقال إلى مستوى أعلى من التعاطي مع تجليات الواقع والحياة، في صورة نشاط وجداني مشبّع بالجوانب المعرفية، تتجاوز مستوى التذكر إلى مستوى الإدراك"⁹؛ يتم هذا الانتقال بكيفية تسمح "بتوجيه السلوك الرشيد في الاتجاه المرغوب به"¹⁰، عبر استثمار فهو "محصلة تفاعل مع بيئته وتأثيره فيها وتأثره بها، مما ينعكس على أفكاره وإدراكه للعالم المحيط به"¹¹؛ وبالتالي ينعكس على طريقة التفاعل مع هذا العالم، ويوجه ردود فعل الذات وطاقتها بكيفية إيجابية، تسمح باستثمار الطاقة الفردية والجماعية تُجَاه تحقيق الغايات المنشودة.

يُعرف الوعي، من وجهة النظر هذه، عادة، بأنه: "حصار جدلي لمشاعر وإدراكات وتصورات فردية وجماعية للواقع الاجتماعي، لا يقتصر فقط على عنصر الإدراك والمعرفة، وإنما يتعدى ذلك إلى الاستيعاب والفهم والتقييم، وتوجيه ردود الفعل والتصرف"¹²؛ إنه، بهذا المعنى، حال عقلية وسلوكية تتجاوز الإدراكات المَحْضَة للذات الفردية، في اتجاه خلق تناغم جماعي في السلوك الاجتماعي، وتفاعل الأفراد مع الواقع بصورة تتيح لهم العبور نحو المأمول، أو على الأقل تعزز إمكانية هذا العبور، أو يرجى منها أن تفعل.

تُشكّل هذه الفاعلية محورا أساسيا في رواية "ليالي تركستان"، تظهر بوضوح من خلال عديد الشخصيات الروائية مثل "خوجة نياز"، "عثمان باتور" و"علي خان" الذين

⁹ نادية محمود محمد بنداري. برنامج لتنمية الوعي البيئي لدى الأطفال في علاقته التوكيدية. رسالة دكتوراه. جامعة الزقازيق، مصر. 2002. ص: 69

¹⁰ أحمد حسين اللقاني، علي أحمد الجمل. معجم المصطلحات التربوية، المعرفة في المناهج وطرق التدريس. عالم الكتب، مصر. ط02. 1999. ص: 219

¹¹ المرجع نفسه، ص

¹² نادية محمود. برنامج لتنمية الوعي البيئي لدى الأطفال في علاقته التوكيدية. ص: 70

يدركون المعاناة التي يعيشها الشعب التركستاني، من شعور بالعجز والانكسار أمام "الآخر" المستعمر المستغل المهيمن، ويفهمون طبيعة "الآخر" الغريب عن طبيعة وجودهم، ومن ثم يبذلون كل ما في وسعهم لتحريك المقاومة، والخروج بالتركستانيين من الغضب السلبي، المقيد بشعور الوهن والعجز، إلى حال الغضب الإيجابي، يحرك الهمم القاعدة، والنفوس المنكسرة الغارقة في شعورها بالعجز. يتم هذا عبر محاولة إفهامه أن صمته واستسلامه وخوفه لن يجلب له إلا إطالة أمد المأساة، وأن يحملها على تحمل عبء الدفاع عن وجودها، ومن خلال هذه الشخصيات تتجلى عدة أشكال من الوعي في الرواية، نعرضها فيما يلي:

1- "خوجة نياز" و"عثمان باتور"، الاستنهاض وبث الوعي الوطني

شكّل الوعي الديني والوطنيّ أحد أهم الرّكائز التي أسهمت في التّحول الداخلي لشخصيات الرواية، من حيث موقفها من الذات و"الآخر"، بحيث عملت كل من شخصية "خوجة نياز"، "مصطفى حضرت" و"عثمان باتور" على طرح خطاب يدعو إلى انبعاث الحس الوطني، يُخرج الشخصيات الأخرى والشعب التركستاني من الجهل واللامبالاة والرّكون إلى الصّمت والسّكون، إلى الإدراك السياسي والتاريخي والثقافي الذي يُترجم إلى حركة ثورية، بحيث يظهر الوعي كشرط أساسي للفهم والتغيير.

تُحاول في هذا الموضع من البحث، الوقوف عند الكيفية التي عبر عنها هذا الوعي الوطني عن نفسه من خلال خطاب الاستنهاض، الذي تَرَدّد صداه في الرواية، ليُشكّل أهم أسس تحوّل الشخصيات نحو مواجهة التّحدي الاستعماري، وتمثّل شخصيّة "خوجة نياز" صوت هذا الوعي، وتجسيده الإنساني الحي. كما يتضح هذا في هذا المقطع السردي الذي يصور صفات هذه الشخصية التي يمكن أن تنتشر الوعي الوطني وتقود المقاومة: "ومرت أيام كلها آلام وأحزان، وكان في مدينتنا رجل شهير يقال له "خوجة نياز حاجي"، وهو من رجال الفكر والدين والوطنية، معروف بشجاعته وصدق بلائه، وكان الرجال في "قومول" يذهبون إليه حاشرين مستفسرين .. فكان يقول دوما:

- "أدوات النصر أنتم تعرفونها.. الصبر الصمود.. الجهاد حتى الموت.. لا جديد بعد كلمات محمد.. انظروا .. لا يفل الحديد إلا الحديد .. كل ما أعلمه أن أقواما بلا شرف .. هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفسون .. لا تستكروا تصرفات العدو وحده، ولكن ابكوا على تهاونكم واستكروا استسلامكم .. أتفهمون؟؟"¹³.

نلاحظ في هذا المشهد السردي صفات هذا الرجل الموصوف، بأنه رجل فكر ودين ووطن، يوجه الشخصيات -الشعب التركستاني- إلى استبطان ذاتها، والنظر في دخيلتها ليجهر لها بذلك الصوت الذي يُصرّ كل واحد على كتمانها في نفسه، واسكاته خوفاً من تبعاته؛ فهو لا يقول هلموا أعرفكم شروط النصر، ولكنه يقول "أدوات النصر أنتم تعرفونها"، ثم يحصي هذه الأدوات تأكيداً وتنبئها، لا إخباراً وتعليماً. فهو حين يعدها لا يبيث إليهم معرفة جديدة غائبة عنهم، بل يخرج هذه المعرفة من طي الكتمان في النفس والتغيب في الذهن، إلى الظهور في القلب والحضور في الذهن؛ يتضح هذا لما يقول مخاطباً مستمعيه: "الصبر الصمود.. الجهاد حتى الموت .. لا جديد بعد كلمات محمد.. انظروا .. لا يفل الحديد إلا الحديد.. كل ما أعلمه أن قوماً بلا شرف.. هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفسون". كان هذا الخطاب صوتاً نافذاً لضمائرهم، يُسمِعهم ما بين جوانحهم، وهو يؤكد هذا المعنى من خلال عبارته: "لا جديد بعد كلمات محمد"، إنه يذكرهم بقوتهم العليا، ومثلهم الأكمل وقائدهم الأول؛ كأنه يقول لهم أمر محمد وصوته - صلى الله عليه وسلم- في قلب كل رجل منكم، إشارة منه لما جاء في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، منها قوله "وأعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف"¹⁴، و"لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا"¹⁵، توضيحاً لأمر الله عز وجل في القرآن لكريم، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا

¹³ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 15-16

¹⁴ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي. صحيح البخاري. ج.4. ط.1. دار التأصيل،

القاهرة، 1433هـ/2012. صص: 59

¹⁵ المرجع نفسه، ص: 63

فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿38﴾ [التوبة: 38]. والآية الكريمة ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 41]، هذا، حتى يثبتوا عند لقاء العدو، مستبعدة جميع الأمور الذاتية، ولا يدعوهم إلى أمر في نفسه، ولكنه يدعوهم إلى أمر هذا القدوة العليا الذي يجتمعون جميعا عليه، ويؤمنون به ويقدمونه.

ثم يذكرهم، بعد أن حدثهم عن طبيعة الحرب، وذكرهم أمر نبيهم صلى الله عليه وسلم، بالتمسك بأخلاقهم والدفاع عن شرفهم، كما يتضح من هذه العبارات التي وردت في خطابه، "كل ما أعلمه أن قوما بلا شرف.. هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفسون.. لا تستكروا تصرفات العدو وحده، ولكن ابكوا على تهاونكم واستكروا استسلامكم أتعلمون؟" يتضمن هذا الخطاب هزاً مشاعر النفوس الكريمة والقلوب الأبية، وتقريع لها على سكونها وخورها واستسلامها، هذا التقريع الذي نجده بحدة أكثر وقوة في موقف آخر "لخوجة نياز" حين أظهر لمن حوله من الساسة والعامّة العجز والخوف، وتحدثوا عن تفوق الصينيين وكثرتهم، عارضين الاستسلام والاعتذار.

يُصَوِّرُ الرَّأْيُ هَذَا الْمَوْقِفَ الْجَبَانَ عَلَى لِسَانِ أَحَدِ الْمَشَارِكِينَ فِي الْاجْتِمَاعِ بَيْنَ "خوجة نياز" و"أمير قومول": "إن ثمانية ملايين من أبناء تركستان لا يمكن أن يصمدوا أمام شعب الصين الذي يربو تعداداه عن أربعمئة مليون، وإذا كان من الممكن أن تُرسل وفداً إلى الحاكم الصيني الأعلى، وتجري معه مفاوضات سلام لعلمهم يخفون الوطأة، ويلغون القوانين الجائرة التي تتعارض مع ديننا وكرامتنا، وما لا نستطيع أن نأخذه بالحرب كان من الجائز لنا أن نحصل عليه بالسياسة، أعني بالمفاوضات.. ولقى هذا الكلام ترحيباً لدى بعض السياسيين القدامى الذين حضروا الاجتماع، واقترحوا أن يرسل وفداً إلى الحاكم العام الصيني"¹⁶، ويسمى "خوجة نياز" خطاب العجز والوهن، وتدابير الذل

¹⁶ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 42-43

والاستسلام، وصوت الخذلان والخيانة، يُقَدَّم على أنه خطاب الحكمة والعقل، وتدبير النجاة والسّلامة، وصوت النّصح والإخلاص، فيردّ عليه في حزم قائلاً:

"الرأي عندي أنه لا وسيلة سوى الحرب، (...).

ثم هب خوجة نياز حاجي واقفا، وصاح بأعلى صوته:

- "سمعتكم تتحدثون عن الأربعمئة مليون صيني، كما لو كنتم حضرتم هذا الاجتماع بصفتكم وفدا عن الصين وليس جماعة من الفدائيين المسلمين، وإذا كنتم تقيسون الجيوش بعددها فو الله إن الإسلام ما كان لينتشر، وترفع راية الله في الأرض لو أنّ المسلمين الأوائل فكّروا كما تفكرون، وكأني بكم لم تقرأوا قول العلي الأعلى {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ} (البقرة 249). ولكي نُكره خصومنا على احترام ديننا، فعلينا معشر المسلمين أن نتخذ القرآن إماما لنا"¹⁷.

يُردّ "خوجة نياز" على ذلك الصّوت الواهين المستكين والمستسلم، الصوت المُستنكّر النكرة، الذي لم ينسبه السارد إلى شخص بعينه، لأنه يمكن أن يكون صوت أي أحد، لكن هذا الأحد لا يمكن أن يكون إنسانا كامل الإنسانية، إذ لا يرتضي العبودية من كملت إنسانيته، لأنّ الحرّية ذروة سنام الوجود الإنساني، يردّ مُذكرا بما يشهد به التاريخ من معاني البطولة الأولى، التي عرفتها أرضهم وجماعة من الأعراب، يحذوها الإيمان بوعد ربها، مستشهدا بالآية الكريمة: {كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله}، نحو الاستبسال في قتال ممالك فارس والروم والصين، حتى بلّغوا دعوة الإسلام إلى أرضهم وسلّموا "شعلته" إلى الأبطال من أجدادهم أمثال "أسد ابن سمان"، "وساتوك قراخان" اللذان حفظا على هذه الشّعلة، وأذكوا لهيبها حتى عمّ نورها شرق تركستان وغربها، فإذا ذلك كله حزم الخطاب وقطع الجدل وقدم من نفسه القدوة الحسنة في الإقدام، فقال: ".. وإني أعاهد الله على أني لن أضع سلاحي حتى ألقاه وأنتقم لديني وبلادتي، فمن كان أبواه مسلمين فليتبعني.."

¹⁷ المرجع نفسه. صص: 43-44

وخرج خوجة نياز حاجي من قصر الأمير، قاصداً إلى المخازن التي وضعت فيها أسلحة القتلى الصينيين، وسار الجميع وراءه¹⁸.

هذه الكلمات تكاد تكون نفسها التي تصدر من القائد "عثمان باتور"، الذي يقود الجهاد بعد "خوجة نياز"، القائل:

- "تعلمتُ من بين سطور القرآن أن أعيش حرّاً وأموت مكافحاً عن الشرف والعقيدة..."
دقّ الأرض بقدمه وهتف:

- "الحياة قصيرة .. ما أروع الحياة إلى الأبد .. ولهذا كانت إرادة الله أن تكون الآخرة دار المقام والخلود، ... ولذا ترى الموت في سبيل الله حياة، .."
وتطلّع حواليه، وهو يمسخ على لحيته وشاربه الطويل وقال:

- "أمنت بالله .. العالم اليوم لا يعبد الله.. العالم يسجد للقوة والرعب، هذا عالم العبيد، سواء الذين هزموا في برلين أو الذين انتصروا في لندن وباريس وأمريكا"¹⁹.

هذا الحزم الذي يظهر في خطاب "خوجة نياز"، ضد الذين لاحظ عليهم التخاذل والتهاون، لم يُجل بينه وبين لين الحديث وبساطة الجواب، لِمَ التمس فيه الإخلاص، واستشعر أن ضعفهم هو ناتج عن طبيعة الإنسان، إذا استشعر الوحدة واستقل جهده، وضافت به حيلته. فعندما يقول "مصطفى حضرت!": "لكن موجة الطغيان تمتد وتتداح .. وأصوات الاستغاثة تعلو، والسياط تعلو وتهبط وتمزق الأجساد العارية، والنسوة يُسَقَنَ إلى الجند الغزاة.. والرّجال يشعرون بالخجل والضعف والهوان.. والجنود يقهقهون ويمرحون ويتحسسون أجساد النساء في نشوة ولذة، كأنما يفحصون ماشية معروضة للبيع.. وقومول

¹⁸ المرجع السابق. ص: 44

¹⁹ المرجع نفسه، ص: 201

تغلي كالمرجل، ولا تجد متنفساً لمكبوتاتها، وأميرها يعاني الوحدة والعذاب في السجن.. وأنا العبد الضعيف مصطفى مراد حضرت ماذا أستطيع أن أفعل؟²⁰.

يأتي الجواب على هذا السؤال الذي يُطرح اليوم على كل مسلم، وهو يرى عزة الإسلام تنقض، ومقدسات الإسلام تُدنس، وأرض الإسلام تُسلب في فلسطين وتركستان، وغيرها من بقاع الأرض: "وأن العبد الضعيف... ماذا أستطيع أن أفعل"، فيقول "مصطفى" مباشرة بعد هذه الكلمات: "قال لي خوجة نياز حاجي زعيم بلدتنا الهمام: يا مصطفى.. اذهب إلى أميرك في السجن.. وقل له يجب أن يبحث عن مخرج.."²¹، إنه أمر بسيط لم يلتفت إليه "خوجة نياز" ولكل كلام مصطفى السابق، فقط يصدر الأمر قائلاً هذا ما تستطيع أن تفعله الآن، وهو رغم بساطته مهم، وحين يأتي وقت ما هو أكبر من ذلك ستفعله لكن الآن افعل ما تستطيع من موقفك، "فمقامك حيث أقامك"، ومن خلاله يجيب كل المتسائلين افعل ما بيدك لأن مهما بدا بسيطاً وقليلاً وغير ذي أثر، تعرف في نفسك الكبير، فليس العيب أن تضعف ولكن العيب أن تستسلم.

2- "مصطفى حضرت" و"منصور درغا" التحول من العجز إلى الفعل

لعل هذا الرد الذي جاء من هذا الزعيم الهمام كما يصفه "مصطفى"، كان في نفس السائل أبلغ من الجواب، وأصدق أثراً من الخطاب، كما يتضح من التحول الذي حدث في شخصية "مصطفى مراد حضرت"، الذي انتقل من العجز إلى الفعل، ومن طرح هذا السؤال المليء بالانكسار والضعف، إلى الإجابة عنه بخطاب ملؤه اليقين والحزم، كما يظهر في مواقف لاحقة من المسار السردى للرواية. كما في هذا المشهد الحزين، حين يلتقي "مصطفى" بصديقه "منصور درغا"، فيقول هذا الأخير: "الثوار يذبحون في مقاطعة "أيلي".. ومقاطعة "أقصو" و"تشوشك".. ومدينة "شهباز" تعاني من السجن والكبت والانتقام المرعب،.. الشيء نفسه في "كوتشار" وفي "ألتاي" الاستبداد في كل مكان.. إن الأعداء

²⁰ المرجع السابق، ص: 16

²¹ المرجع نفسه، ص: 16

ويُدبِّرون ويُخطِّطون .. إنَّ خبراءهم ليسوا للمعارك والتجارة والدعاية فحسب .. بل لديهم خبراء في فن التعذيب والقتل والقضاء على الإسلام والمسلمين..²²؛ نستشف من كلمات "منصور" لـ"مصطفى" الحيرة نفسها والجزع الذي كُنَّا من قبل قد شهدناه في كلمات "مصطفى" لـ"خوجة نياز".

ثم يمضي "منصور" في كلامه لي طرح سؤالاً أخطر من سؤال "مصطفى"؛ سؤال يُظهر اهتزاز العقيدة وتزعزع اليقين بالله، فيقول: "هل هذا يرضي الله؟؟ .. لماذا يتركنا هكذا نتعذب ونلاقي الدلَّ؟"²³. فيجيبه "مصطفى" بإيمان ثابت ويقين راسخ: "الله عادل يا منصور لكن الظلم أغرق الأمة في طوفان من الأحزان، ومع ذلك فإن الله عادل يا منصور.."²⁴. ويستمر "منصور" مُجادلاً: "العدل هو أن يسحق هؤلاء الكفرة"²⁵، فيأتي ردُّ مصطفى حازماً: "ومن العدل أيضا أن نكون مسلمين حقيقيين حتى ينصرنا"²⁶، وهنا يفطن "منصور" من غفاته، ويبدأ في التسليم للحقيقة فيصدق "مصطفى" قائلاً: "صدقت .. ففينا الخونة الذين تعاونوا مع العدو.."²⁷.

يستغل "مصطفى" هذه اللحظة من الانتباه من الغفلة ويقظة الروح، التي يظهرها "منصور" فيتوجه إليه بخطاب مزدوج، ينتشله من اليأس ويخرجه من عتاب الغير، إلى تحريك النَّفس، فيقول له: "هم قلة.."

- "نعم.. وفينا الذين انسحبوا من الحياة ولم يشاركوا بشيء.."²⁸.

²² المرجع السابق، ص: 54

²³ المرجع نفسه، ص: 55

²⁴ المرجع نفسه، ص: 55

²⁵ المرجع نفسه، ص

²⁶ المرجع نفسه، ص:

²⁷ المرجع نفسه، ص

²⁸ المرجع نفسه، ص

يقول له لا تجزع لا تيأس الخونة موجودون لكنهم قلة، وهم مع الظلمة معدودون، الخائن عدو يعامل معاملة العدو، لكن الأضرّ بالأمة من الخائن المخلص القاعد، والصديق الخاذل. يقول له معرضاً به: "وفينا الذين انسحبوا من الحياة ولم يشاركوا بشيء"، نعم يا صديقي العدو الغريب يقويه العدو القريب، والصديق المجاهد يضعفه الصديق الخاذل. ويحاول "منصور" أن يتملص من النظرة في نفسه، بأن يعيد صرف بصره إلى غيره، فيقول: "وفينا من كفروا بالله وآمنوا بالقادمين من هناك.. وفينا نساء جميلات.. لا يعرفن شيئاً اسمه الفضيلة.."²⁹؛ فكأنه انتبه إلى تعريض "مصطفى" به، وبتخلفه عن الجهاد. فيردّ تعرضاً بتعريض، فيتعمد ذكر النساء الجميلات اللاتي لا يعرفن الشرف والفضيلة، وهو بذلك يُذكر "منصور" بحبيبته "تجمة الليل"، التي تزوجت قائداً صينياً، مخالفة كل الأعراف ومقومات الشخصية الإسلامية.

تضايق "مصطفى" بهذا التعريض، وتضايق أكثر بهذا الاستسلام الذي يظهر من صديقه، ولكنه يلتبس العذر، فيتوجه -وهو الراوي- إلى القارئ قائلاً: "ضقت ذرعا بكلمات منصور فهو في ثورة من اليأس القائلة، ويعاني من أزمة نفسية مدمرة، لأن الأمر ليس على الصورة التي يرويها فشعبنا صابر مقاتل لم يستسلم، والخونة فئة قليلة جداً..."³⁰، ثم يعود موجهاً الحديث لمنصور سائلاً: "والحل يا منصور"³¹، ويوجه الحديث مرة أخرى على القارئ يصف له انفعال منصور وجوابه عن هذا السؤال المباغت قائلاً: أدرك ما أرمي إليه، دارت عيناه في حركة قلقة، وكأنه يكتشف أفاق نفسه، ويحاول أن ينشر أفكاره القديمة، ويُمعن النظر في آرائه: نموت يا مصطفى نموت كما يموت الأبطال.. احتضنته في سعادة وقلت لك ها أنت ترانا متفقين، بكل تأكيد.. وقد كنت عازماً على اللحاق بكم في الجبال"³²، ويستطيع هنا أن يلمس هذا التحول في شخصية

²⁹ المرجع السابق، ص: 56

³⁰ المرجع نفسه، ص

³¹ المرجع نفسه، ص: 57

³² المرجع نفسه، ص

"منصور" الذي أحدثه خطاب "جوجة نياز حاجي" في نفسه، فانقلب من حال إلى حال، بحيث لم يعد ذلك العاجز الخائر القوة، بل صار فاعلا متحركا، ومؤثرا في محيطه.

يلمس القارئ كذلك هذا التحول في شخصية "منصور"، وإن كان يبقى أقل قوة منه في شخصية "مصطفى"، ولن يصعب عليه أن يقف عند تجليات الصّراع الداخلي في شخصية "منصور" الذي يظل طوال المتن السردى يتنازع الشعور بالعجز، والسعي الحثيث للعمل. ويتجاذبه سلطان الخوف وشجاعة الإقدام؛ هذه القوى التي تتنازع هذه الشخصية تتجلى بوضوح في آخر مشهدين سرديين، اللذين يظهر فيهما قبل أن يستشهد؛ ففي أولهما يظهر "منصور" عاجزا خائفا، مختبئ كالجرد خفا من الموت، والجنود الروس يعبثون بشرفه، يصف ذلك في نفسه وهو يقول لـ"مصطفى": "ألا تدري؟؟ لقد أفلتت زوجتي من الضباع والموت لكنها دفعت الثمن ..".

- "أي ثمن؟".

- "كانت تستضيف الأعداء.. لقد حضروا.. رأيتهم يدخلون البيت سُكاري.. هل فهمت؟؟".

- "أنا اختبأت كالفأر في أحد الأركان حتى لا يقتلني أحدهم، وهي.. هي.. زوجتي أخذت تمازحهم وتُقبلهم.. من أجلي.. هكذا قالت.. تكلمي أيتها المومس الفاضلة"³³.

وفي المشهد الأخير له نراه مستتبلا مجاهدا يدافع وحده عن المسجد الذي حاول الجنود الروس تدنيسه، فيصف الراوي "مصطفى" هذا المشهد من مشاهد البطولة والإقدام والتضحية، قائلا: "تأوه وعيناه تُحملقان في الطريق الطويل وقال: ... الواجب في أعناقنا حتى نموت.. ما دُمت حيا فلا بد أن تفعل شيئا، ويوم أن تشعر أنك بيست وأنه لا جدوى من أي عمل فقد خنت الأمانة،... ووجدنا من بعيد حشدا هائلا من الناس بأيديهم المعاول والفؤوس، ... ما هذا؟؟، الأعداء يريدون أن يستولوا على المسجد ويحولوه إلى مخزن لبعض المواد الخام،... توقفنا عن المسير، قال منصور: لماذا توقفت؟؟. يجب أن ننتقل إلى طريق آخر، ضحك منصور ... كان يخفي غدارته، وكمية من الطلقات تحت

³³ المرجع السابق، ص: 189

معطفه الرث، وقبل أن انتبه لما سيفعله، وجدته يجري، ثم يقصد المسجد من الخلف، .. وبينما الشبيبة يضربون شيخ المسجد ويقهقهون ويسخرون انطلقت بضع رصاصات ووقع ثلاثة من الشبيبة على أثرها .. وسمعتة يصيح بأعلى صوته أيها الكلاب.. هذا بيت الله ولن تطأه أقدامكم النجسة"³⁴، ويستمر "منصور" يدافع عن المسجد في استبسال وشجاعة ورجال الشبيبة الخونة، والشرطة الروس يردون عليه بالرصاص والقنابل اليدوية ويتساءل مصطفى: "إن منصور ميت لا محالة، وبعد فترة ستأتي النجدة، إنّه يخوض معركة يائسة، ترى لماذا يفعل ذلك؟؟"³⁵،

بعد نهاية المعركة يقول "مصطفى": "بحثتُ عن منصور درغان لكنني وجدته ملقيا على باب المسجد والسلاح في يمينه، .. رحمه الله كان يؤمن بأنّ الواجب باق في عنقه حتى الموت.. وقد استشهد على عتبة المسجد..."³⁶

هكذا يُلاحظ القارئ كيف استطاع "نجيب الكيلاني" أن يجسد الوعي الوطني وخطاب الاستنهاض من خلال صوت كل من "خوجة نياز" و"عثمان بانور" صوتا الدّين والوطن والجهاد في تركستان، واستطاع أن يُجل صدى هذا الصوت ظاهرا جليا في هذا التحول الذي رأيناه في كل من "مصطفى مراد حضرت" و "منصور درغا"، وهو صوت لم يغير طبيعتهما فقد ظلّ يعتريهما شيء من اليأس، ويدهمهما الخوف، ويشعران بالعجز، فهذه العواطف كلها من طبيعة الإنسان الذي لا يستطيع لها تبديلا، ولكن هذه العواطف كلها لم تعد تشلّ حركتها، في منصور ومصطفى نلمس كيف استطاع خطاب الاستنهاض وبتّ الوعي الوطني في النفوس، أن يجعل الانغماس في العمل النضالي والتحرر من سلطة الشعور بالعجز والخوف، وإن لم يتحررا من وجود هذا الشعور.

³⁴ المرجع السابق، ص: 192

³⁵ المرجع نفسه، ص: 193

³⁶ المرجع نفسه، ص: 195

يَلْمَسُ القارئُ في رواية "ليالي تركستان" بسهولة تجسّداً روائياً لمقولة فيلسوف المقاومة فرنز فانون³⁷ الذي يرى بأنّ النضال الفعلي لا يمكن في قتال القوى المعادية، وإتّماً إلى جانب ذلك يجب أن يحارب نقاط اليأس التي تسكن جسم المستعمر (Le colonisé).

ثانياً: أساليب المقاومة في رواية ليالي تركستان

يتوجّه الخطاب الثوري العالي الموجود في رواية "ليالي تركستان"، نحو غاية واضحة لا تقبل المساومة، إنها الغاية التي مثّلت الحلم الأكبر لكل الشعوب التي واجهت ويلات الاستعمار. فكان الوعي بالمطلوب وسبل البلوغ أساس المسير نحو هذا الحلم؛ فقد عرف الشعب التركستاني أنّ عدوهم لا يمكن أن يُخلى الطريق بينهم وبين هذه الغاية، كما عبّر عن ذلك "خوجة نياز حاجي" في الرواية، قائلاً:

- "أنا أعرف جيداً ماذا تريد روسيا؟؟ إنهم لا يريدون لنا الاستقلال، من قديم هم يريدون أن يثبتوا أقدامهم في ديارنا طمعا في خيراتنا..".
(...)

- "إنّ لم نكن قادرين على تحرير أرضنا بأنفسنا فلا نستحق الاستقلال.."³⁸.

يبرز هذا الحوار وعياً نضالياً عميقاً يفهم طبيعة العدو وأطماعه، ويُدرك ثمن الاستقلال وطريقه، فهو يدرك تمام الإدراك أنّ القتال يجب أن يكون من أجل مصلحة الشعب، وليس من أجل المصالح الخاصة. ما من أحد يبقى مكتوف الأيدي لا يدافع عن حقوق شعب، وفي الوقت نفسه يدافع عن حقوقه، لأنّ الاستقلال ليس هدفة تأتي من الخارج، ولكنّه مشروع يبني في الدّاخل، وحقّ مسلوب لا يستعاد إلا بقوة أصحاب هذا الحق وتضحياتهم. يجيب في هذا الحوار الذين يقترحون عليه المفاوضات وإرسال الوفود

³⁷ ينظر: فرانز فانون. المعذبون في الأرض. تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي. دار الطليعة للنشر، بيروت. ط3. 03.

1979. ص: 75

³⁸ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 48

قائلين بأنهم يستطيعون أن يحصلوا بالسياسة والمفاوضات، ما لم يتمكنوا من الحصول عليه بالحرب³⁹؛ يجيبهم بحزم وعزيمة بأنه "إذا أرسلتم وفدا فلن يعود إليكم سوى خبر ذبحه كما تذبح الشاة"⁴⁰، مبينا لهم أن الذي يستجدي حريته لا يُعطى سوى القيد، وأنّ الذي يوكل غيره ليقه لا يجني إلاّ الخذلان، ذلك لأنّ "الاستعمار لا يمكن إقناعه بالإقناع، وأن التحرر من الاستعمار لا يكون إلا بالعنف. على الثورة أن تستمد عقيدتها وروحها وخطتها من التحليل العقلي والإدراك الموضوعي، وأن تستند دائما إلى وعي واقعي وتنظيم عملي ونظرية متكاملة"⁴¹؛ فالسياسة لا تستطيع أن تحصد على طاولة المفاوضات إلا ما فرضه الرصاص في ميدان الحرب، وما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، كما وصف ذلك الشاعر العربي الكبير أحمد شوقي، عندما قال:

- وللحريّة الحمراء باب *** بكل يد مضرجة يدق

- جزاكم نو الجلال بني دمشق *** وعز الشرق أوله دمشق⁴²

وفسره المناضل الكبير فرانتز فانون⁴³ (Frantz Fanon) بقوله: "محو الاستعمار إنما هو حدث عنيف دائماً لأنّ ذلك يبديل الكون تبديلاً تاماً. لذلك لا يمكن أن يكون ثمرة

³⁹ ينظر: المرجع السابق، ص: 43

⁴⁰ المرجع السابق، ص: 44

⁴¹ فرانتز فانون. المعذبون في الأرض، ص: 11

⁴² من قصيدة للشاعر أحمد شوقي، مطلعها "سلام من صبا بردى أرق". ينظر: ديوان أحمد شوقي، على الموقع:

[/https://www.aldiwan.net](https://www.aldiwan.net)

<https://www.aldiwan.net/cat-poets-egypt>

⁴³ (Frantz Fanon 1925-1961) ... طبيب نفساني وكاتب.. من أصل المارتينيكي (مستعمرة فرنسية) وجنسية فرنسية، من أبرز من دافع على القضية الجزائرية، إلى درجة أنه عدّ مواطناً جزائرياً، اشتغل في مستشفى الأمراض العقلية بمدينة البليدة، كانت تسمى (Joinville) خلال الاستعمار الفرنسي؛ في هذا المستشفى وقف عن قرب على عذابات الشعب الجزائري، بحيث كانت معاشته للحالات النفسية التي يعالجها دليلاً قاطعاً على بشاعة الاستعمار.. يعد من مؤسسي تيار العالم الثالث، وأحد أبرز المناضلين ضد الكولونيالية، بحيث كانت مواقفه إرهاباً للدراسات المابعد كولونيالية.. من أشهر مؤلفاته كتابة معذبو الأرض (Les damnés de la terre 1961)، الذي نقله للعربية سامي الدروبي وجمال الأتاسي.. حلل فيه الجوانب الاجتماعية والفلسفية والسيكولوجية للاستعمار.. أوصى في رسالة لأحد أصدقائه بأن يدفن في الجزائر ويحمل اسم "إبراهيم عمر فانون" (هذا الاسم مطبوع على الشاهد في قبره)، نقلت رفاته سنة 1965 إلى الجزائر، ودفن في مقبرة الشهداء بالقرب من الحدود التونسية الجزائرية، في بلدية "عين الكرمة" ولاية "الطارف"، بعد ان كان مدفوناً قرب الحدود، بحيث نقل جثمانه وفد من الحكومة الجزائرية المؤقتة قبيل الاستقلال.. للتوسع راجع: https://fr.wikipedia.org/wiki/Frantz_Fanon

تفاهم ودي⁴⁴؛ هذا الوعي الثوري الذي نرى حاضره اليوم في معركة طوفان الأقصى في غزة (فلسطين) ضد الاحتلال الصهيوني. استطاع نجيب الكيلاني في "ليالي تركستان"، أن يُسجل شواهد ذكره بالأمس، فعرض صوراً من العمل النضالي، وألواناً من الجهاد التحرري، وملاحم بطولية انطلقت من قومول -غرة تركستان- وامتدت إلى كل مدن تركستان -تركستان الشرق- ضد الاحتلال الصيني-السوفيتي، حيث تأخذ المقاومة أشكالاً متعددة ووسائل مختلفة تتراوح بين المقاومة الفكرية والمقاومة المسلحة. ضمن هذا الإطار نستعرض جملة من الوسائل والأساليب التي اعتمدها المقاومة في تركستان كما تصورها هذه الرواية.

1- المقاومة المسلحة -ثائر يسقط ثائر يقوم-

الأحلام الكبيرة تحتاج جهوداً كبيرة، ويقينها بالله أكبر، والحرية الكاملة أكبر أحلام الإنسانية، وربما حسب الإنسان أن جهده لا يكفي لبلوغ الغاية، فيجد الشيطان في ذلك مدخلاً ليؤيسه من الطلب ويقعده عن السعي، ولكن الإنسان المؤمن يعلم أنه لا يدرك بجهده. أوليس الله هو الذي يتم نُقْصَانًا ويعذر عجزنا ويجزي سعينا. إذا كنا نؤمن بذلك كله قلباً، لنؤمن به فعلاً، فنسعى جهداً ونبذل وسعنا ثم نتوكل على الحي الذي لا يموت. قال حاتم الأنصاري رضي الله عنه: "المرء لا يصل بجهده، أنت تبذل جهدك ثم يفتح الله عليك"، بهذا المعنى جسد "خوجة نياز" و"عثمان باتورتي" الجهاد المسلح، فرغم التفوق الواضح للعدو وكثرة أجناده وتنوع عتاده، لم يجد هذان البطلان في ذلك كله العذر في القعود عن القتال. يُعبّر "عثمان باتور" عن هذا المعنى البليغ الذي ذهب إليه حاتم الأنصاري حين استشعر أنذ الهزيمة اثقلت كواهل رجاله، وكسرت عزائمهم، وأنهم ربّما شكوا في جدوى سعيهم يقول الراوي: "كانت وطأة الهزيمة على أنفسنا قاسية وكان الأصدقاء قد تحالفوا مع الحاكم الصيني الجديد، على استئصال شأفتنا، وأخذنا نتطلع

⁴⁴ فرانز فانون. المعذبون في الأرض، ص: 82

يمنة ويسرة فلا نجد صديقا ولا حليفا، فقال عثمان باتور وهو ينظر إلى السماء ويشير بسبابته:

- "إنه معنا.."

وهتف الرجال المرهقين الذين ينزفون ويتألمون الله أكبر⁴⁵.

هكذا أحيا همهم وبعث عزائمهم، وواساهم بريهم، ثم عاد يعده للمعركة الأخيرة التي سيخوضها هذا البطل الشهيد، وكأنه يعلم مصيره، وأن سره شهادته، فطفق يقول لهم: " تعلمت من بين سطور القرآن أن أعيش حرا وأموت مكافحا عن الشرف والعقيدة ..".

ودق الأرض بقدمه وهتف:

- "الحياة قصيرة.. ما أروع الحياة إلى الأبد.. ولهذا كانت إرادة الله أن تكون الآخرة دار المقام والخلود.. أعجب أن تتصارع الدول والأفراد في سبيل متعة تافهة ومحدودة بأجال قصيرة، ولذا ترى الموت في سبيل الله حياة..".

وتطلع حواليه، وهو يمسح لحيته وشاربه الطويل

- "أمنت بالله.. العالم اليوم لا يعبد الله.. العالم يسجد للقوة والرعب.. هذا عالم العبيد، سواء الذين هزموا في برلين أو الذين انتصروا في لندن وباريس وأمريكا.."⁴⁶، نلاحظ هنا أن "عثمان باتور" قد كُشف له الحجاب فعلم أنها الشهادة، وكأنه يضيق بهذه الدنيا التي تعبد الأقوياء، فيشعر بالغرابة، وأنه لا ينتمي لهذا المكان الذي تُحنى فيه جباه لغير الله، فيذكرنا بنشيد "غرباء" الذي ألفه القارئ المنشد الشيخ سعد الغامدي⁴⁷، الذي أصبح شعارا ونشيدا لكل المجاهدين في بقاع العالم الإسلامي:

⁴⁵ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 180

⁴⁶ المرجع نفسه، ص: 201

⁴⁷ الشيخ سعد الغامدي (1967)، إمام وقارئ مشهور للقرآن الكريم، إلى جانب مهارته في الإنشاد الديني، خريج كلية الشريعة بجامعة محمد بن سعود الإسلامية.. حاليا هو إمام مشارك في المسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة. للتوسع

ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

"غرياء ولغير الله لا نُحني الجباه

غرياء وارتضيناها شعارا في الحياة"

ينطلق "عثمان باتور" بجنوده للمعركة، يصف الراوي هذا المشهد قائلاً:

"في اليوم التالي اندفعت جموع الأعداء صوبنا من كل حذب..

احتدمت المعركة، واندمجنا في المعركة الأخيرة بكل ما نملك من قوة وإحساس وإيمان وانتهى كل شيء..

سقط الجنرال عثمان باتور في يد الأعداء، (...) وتفرق المحاربون (...) أملاً في الوصول إلى كاشمير، وسيق الجنرال عثمان باتور إلى ساحة الإعدام.. كما سيق تسعون ألفاً من التركستانيين والصينيين تحت تهديج السلام ليشهدوا نهاية البطل.. ومات البطل عثمان باتور⁴⁸؛ ارتفع إلى مقام الشهادة "عثمان باتور" ليلحق برئيس جمهورية تركستان الأولى، المجاهد الشهيد "خوجة نياز حاجي"، وبتجنرال حربه المجاهد الشهيد "شريف خان"، ورئيس الجمهورية التركستانية الثانية المجاهد الشهيد "علي خان"، وغيرهم من الشهداء الذين شاركوا معهم من أمثال "منصور درغان". لكن مقاومة الشعب التركستاني ومقاومة هذه الأمة لم تتوقف، ولم تنقطع عن خب جذوتها في مكان إلاّ واندلعت في مكان آخر، وإن كسرت شوكتها في زمان انتشت في غيره، وتلك الأيام دوال؛ عدوهم يعرف ذلك حق المعرفة وهو الذي قال: "ويقولون اشنقوا آخر نائر بأمعاء آخر جندي..."⁴⁹، وقالو: "لقد قلت يجب أن نقتل كل تركستاني يشته في أمره، لكنهم يرفضون وجهة نظري أنّ جميع التركستانيين مشتبه في أمرهم"⁵⁰.

مقابل هذا الخطاب الاستعماري يأتي جواب المقاومة على لسان "منصور درغان"، الذي يعلن: "لا قضايا بدون رجال (...) مات خوجة نياز، ومات الجنرال شريف خان ومات أمير قومول.. نحن لسنا أمراء ولا جنرالات.. لكن القضية حية.. انتظر لا

⁴⁸ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان. ص: 206

⁴⁹ المرجع نفسه، ص: 180

⁵⁰ المرجع نفسه، ص: 126

تقاطعني.. وماتت زوجتي أيضا.. وتزوجت أرملة غيرها.. القضية لم تنزل حية... مازلنا نقاتل الأمواج، أترى سنبلغ شاطئ الأمان، أو تأتي سفينة النجاة.. أم نلاقي الموت في الأعماق السوداء الصامتة؟؟⁵¹؛ هذا السؤال القلق الذي يطرحه "منصور" في آخر كلامه، وجد الجواب على لسان "منصور" نفسه، عندما قال: "أنا أوّمن بالبعث"، فليس في موت شهيد حسرة في قلب الأخ الصديق لأن جوابه:

أخي: إن نَمُتْ نلقَ أحببنا ... فروضاتُ ربي أعدت لنا
وأطيأُها رفرفت حولنا ... فطوبى لنا في ديار الخلود
أخي إنني ما سئمتُ الكفاح ... ولا أنا ألقيتُ عني السلاح
فإن أنا متُّ فإنني شهيد ... وأنت ستمضي بنصر مجيد⁵²

وليس في موت الشهيد بشرى للعدو، ولا سلوى لأن جوابه الخالد:

أُظنُّ أنكَ عندما أحرقتني ... ورَقَصْتَ كالشيطانِ فوق رُفاتي
عبثاً تُحاول ... لا فناء لثائرٍ ... أنا كالقيامةِ ذاتِ يومٍ آت
أنا مثلُ عيسى عائدٌ وبقوةٍ ... من كل عاصفةٍ أُلْمُ شتاتي
سأعودُ أقدمَ عاشقٍ متمردٍ ... سأعودُ أعظمَ، أعظمَ الثورات⁵³

هذا، لأن مشروع الحرية لا يقتضي أن يتحقق على الباذلين فيه، والتغيير لا يحدث دفعة واحدة، لكنه يبدأ من تلك اللحظة التي يوجه فيها الإنسان وعيه بضرورة التغيير إلى ذاته، ويوجه سؤاله العقيم عن سبب عجز الأمة وضعفها وانكسارها، إلى هذه الذات من جهة أنها تتحمل مسؤولية من أجل تجاوز هذا العجز، ومن ثم يوجه نفسه لأن يكون فاعلا لا محايدا، ثم يبذل كل ما في يده لأجل حفظ حقه في العيش الكريم والموت الكريم. فإن هو لم يجد العناية والكفاية بعد بذل ما في يده، فليس عليه جناح أن يبذل

⁵¹ المرجع السابق، ص: 178

⁵² سيد قطب. الأعمال الشعرية الكاملة. مركز النقد الثقافي، سوريا. ط01. 2008. ص: 282

⁵³ مذهب الصقور، موقع الديوان على الرابط: <https://www.aldiwan.net/poem119263.html>

يده وذراعه وروحه في سبيل شرف الحياة، وليس له أبدا أن يبذل شرفه في سبيل حياة بلا شرف لأنّ "كل ما أعلمه أنّ قوما بلا شرف.. هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفسون"⁵⁴، وما أحسن من قول ليلي الأخيلىة:

لَعَمْرُكَ ما بِالْمَوْتِ عازٌّ على الفَتى ... إذا لَمْ تُصِبْهُ في الحِياةِ المَعايِرِ
وما أَحَدٌ حيٌّ وإنْ عاشَ سائِماً ... بأخْذٍ مَمَّنْ غَيَّبْتُهُ المَقابِرِ
ولَيْسَ لذي عَيْشٍ عِنِ المَوْتِ مَقْصَرٌّ ... ولَيْسَ عَلى الأيَّامِ والِدُهُرُ غابِرٌ⁵⁵

2- رمزية جبل الرماة -المقاومة استنزاف-

إذا ظلّ تفكير الجماعة المستعمرة حبيس موقع المستحيل الاستراتيجي، الذي يعززه تفوق "الآخر" الغالب المهيمن، فإنها تبقى مستلبة لصالح هذا "الآخر"، في ظل ذلك التصور المحصور في المنطق الرياضي والقوانين المادية للقوة. لكنها وإذ الضرورة التاريخية في موضع صراع وجودي تقاوم فيه محوها، فإنّ الانخراط في المقاومة لا يغدو خياراً إرادياً يخضع للحسابات العقلانية الخالصة، بل يصبح -والحال هذه- حتمية تاريخية واستجابة وجودية لهذه الوضعية المفروضة على الذات بفعل قوة خارجة، وواقع مفروض على هذه الأمة، ويحتم عليها أن تخلق بديلاً تكتيكياً للقتال في هذه الوضعية المغامرة، وتصبح غير مطالبة بأداء عقلائي غير ممكن، ولكنها مكرهة على تقديم أقصى معاني التضحية في سبيل الحفاظ على وجودها الإنساني، في ظل وضعية مأزقية تضيق فيها الخيارات، وتصبح الحياة لا تطاق وغير إنسانية، وتستعصي أسباب الوجود في ظل القهر، فتقدم الأمة وجودها ثمناً لوجودها، فإمّا عيش بكرامة إنسانية، أو موت بكرامة إنسانية، فإن هي ارتضت لنفسها غير ذلك، خرجت من طور الإنسانية المكرّمة، إلى طور البهيمية المسخرة.

⁵⁴ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 16

⁵⁵ ليلي الأخيلىة. ديوان ليلي الأخيلىة. تح: خليل إبراهيم خليل العطية. وزارة الثقافة والإرشاد، العراق. د.ت. ص: 64

أظهرَ نجيب الكيلاني في روايته كيف استطاعت المقاومة الشعبية في تركستان بقيادة "خوجة نياز" و"عثمان باتور" و"على خان"، إيجاد تكتيك قتالي للضغط على العدو، من خلال استراتيجية حرب العصابات، واستخدام الجبال كحصون طبيعية يحتمون بها، ومن خلالها ينصبون الكمائن للعدو ويباغتونه، محوّلين المعركة إلى معركة استنزاف تهدف لأن تجعل تكلفة الاحتلال أكبر من المنفعة المادية التي يعود بها، عبر استهداف منشآته ومؤسساته ومواقعه ورجاله، كما يتضح من هذا المقطع الوصفي لاحتدام المعركة: "ازدادت المعركة عنفا كنا نمضي في شعاب الجبال، وفي خضم الأنهار والمراعي فنرى الأسلحة وبعض رجال الروس يتفوقون لمساعدة الحاكم الصيني، (...) وخضنا آنذاك معارك دامية راح ضحيتها آلاف من الرجال، وجدنا أنفسنا بعد شهر في حاجة ماسة إلى السلاح والمال والطعام، وكان لا بد أن نُضمد الجراح ونحظى بقسط من الراحة بعد الضغط الروسي الصيني الرهيب، فانسحبنا إلى الجبال، (...) بقينا في هذا الجبل شهورا قاسية، لم نكن نكف فيها عن التدريب ومراقبة الأحداث وتنظيم حرب العصابات، ونصب الكمائن، وبعد أن أعدنا العدة للهجوم الكبير، استدعانا خوجة نياز، وطلب منا أن نتخفى وننتقل في أنحاء البلاد ونجمع الأخبار، وندرس أحوال العدو، ونقاط الضعف في تنظيماته"⁵⁶؛ يعني هذا أن الجبل قد أصبح قاعدة حربية، ومكانا للإعداد والاستعداد، وحصنا آمنا تلجأ إليه البقية الباقية من المجاهدين، بعد ارتقاء آلاف الشهداء منهم، يلجأ "خوجة نياز" ورجاله للجبل، ليكون ملاذهم ومتنفسهم، استعدادا لتجدد المعركة.

كذلك في المرحلة الثانية من الحرب، وبعد استشهاد رئيس الجمهورية التركستانية الأولى "خوجة نياز"، وجنرال حربه "شريف خان"، واعتقد العدو أن الثورة انتهت، قام "عثمان باتور"، الذي تصفه الرواية⁵⁷ بالبطولة والحيلة، بحيث جعل من الجبال مراكز للثورة، على الرغم من صعوبة المكوث فيها، بسبب التقلبات الطبيعية، ومكائد العدو، إلا أنهم مُصرون على المقاومة تحت شعار "الله أكبر.. الله أكبر"؛ ومن هذه الجبال تعود

⁵⁶ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، صص: 52/50

⁵⁷ ينظر: المرجع نفسه، ص: 135

الحرب تقض مضاجع العدو، منها انطلقت حرب العصابات، لثُعلن بأنّ الحرب لم تنته بعد، كما اعتقد العدو، "في كل ساعة ينحدر الرجال من الجبال ليقوموا بعمليتهم الانتحارية، ويخطفوا الغزاة ويدمّروا منشآتهم، ويبدّدوا الأمن الذي ظنوه حقيقة واقعة، وتحول النصر الصيني إلى آلام وتضحيات وعذابات مستمرة.."⁵⁸. هكذا يجد رجال "عثمان باتور" في الجبال حصنًا منيعًا، ومنتفسًا وسلاحًا، يستعينون بها، ويأوون إليها، ويقاتلون منها لتحرير أرضهم، والحفاظ على عرضهم ودينهم، حتى يأتيهم فرج الله مع "علي خان وثورته"، فتقوم دولتهم، فيستأنس الراوي حديثه في الاقتباس السابق قائلاً: "وفي الوقت نفسه اندلعت ثورة شعبية أخرى في مقاطعة إيلي يتزعمها وطني مخلص هو عالم إسلامي كبير اسمه الشّيخ علي خان، الذي استطاع بعد معارك عنيفة مع الصينيين أن يستولي على المقاطعة ويحررها، وأصبح الشّيخ علي خان رئيساً لجمهورية تركستان الشرقية الإسلامية، وكان الجنرال عثمان باتور قد انضم إليه هو ورجاله"⁵⁹.

صحيح أنّ هذا النّصر لن يطول، وأنّ جموع الصينيين والروس سوف يعيدون احتلال الوطن، لكنها أرض أعيدت ولو لثانية؛ لأنّ عودتها القصيرة هذه تؤكد أنّ ذاك العدو الجاثم على صدور التركستانيين، ومثله هذا الجاثم على صدور الفلسطينيين، وكل عدو آخر، يمكن أن يهزّ. وحتى بعد اختطاف "علي خان" رئيس الجمهورية التركستانية الثانية، وارتقائه شهيدا على يد الخونة، ظلت الجبال تقذف العدو بالرصاص، وتحمي أبناءها، فهي الحصن الأخير للبطل "عثمان باتور"، الذي واجه جموع العدو، دون أن يبأس أو يستسلم، واتخذ من الجبل موقعا لانطلاق المعارك وتجدها، وفيه يحزنون ويفرحون بعد كل معركة، بحيث أعطاه الجبل وجيشه العزيمة والإصرار، ومنه عادت الحياة الطبيعية للبلاد والعباد.

⁵⁸ المرجع السابق، ص: 164

⁵⁹ المرجع نفسه، ص: 165

هكذا استمرت المقاومة من خلال حرب العصابات، والعمليات الفدائية، والكمائن، والاستمرارية والعمل المتراكم لتدافع عن الوجود التركستاني، وعن القيم الإنسانية جاعلة من الجبل حصنا للحق وملاداً لحياة الأمل والحرية، كما تصفه الرواية، بحيث تجند كل من كان يعيش فيه أو في سهوله وتلاله؛ هو المكان الآمن الذي لم يتمكن العدو من احتلاله، ولا أن يقترب من بنيته الاجتماعية، مُكتفون بما ينتجونه بأيديهم، من حليب وصوف، متمسكون بعقيدتهم الإسلامية غير القابلة للمساومة، ولا يستطيع العدو الاقتراب من نسائهم، لهذا كانت رغبة المقيمين في المدن الذهاب للعيش في هذه المناطق الآمنة، التي لا يخاف سكانها إلا من الله عز وجل. فالجبل في رواية "ليالي تركستان" يصبح مكاناً لوجود الأمة بالمعنى السوسولوجي، فيه تحيا حياة كريمة؛ الجبل هنا ليس مكاناً مادياً فقط، وليس عنصراً من عناصر الطبيعة، ولكنه مركز لثبات الإنسانية، وصمود الحق، وحامي الهوية الإسلامية لتركستان.

يُمثل الجبل في فضاء الرواية الإرادة التي لا تتزعزع، والقارئ إذ يقرأ الجبل بهذا المعنى في الرواية، يستحضر كل الجبال الشاهدة على قيام الثورة، بوصفها رموزاً لها، وحجة على الظلم في كل المخيال الإسلامي؛ فكما كانت جبال "قومول" حصن الإسلام في تركستان، كانت جبال "الأوراس" حصناً لحضوره في الجزائر، ورمزاً للصمود ضد الاستعمار الفرنسي. وكانت جبال أفغانستان حصناً للوجود الإسلامي فيها أيضاً، وكانت ومازالت غزة رمزا للمقاومة ولعزة الأمة وشرفها وصمودها. وكل هذه الحصون الطبيعية ترمز إلى استمرارية رمزية "جبل أحد"، جبل الرماة الذي كان منعة الإسلام وحصنه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

3- العمل السياسي - ثمار السلاح -

يظهر الاستقراء التاريخي لصراع الاستعمار والحركات التحريرية، أنّ العنف هو الطريق الوحيد أمام المستعمر نحو نور الشمس، والطبقات الاجتماعية في الأمة المستعبدة بألة الاستعمار، كما يُفسر ذلك فرانس فانون، الذي يرى بأنّ العنف لا يقابله إلا العنف، يقول: "تعلم جيداً، وحتى إن أنكر بعض أفرادها بدافع الخوف أو المصلحة أنّها

تعلم فإنها تظل تعلم علم اليقين أنّ الاستعمار لا يرفع يده إذا وضعت السكين في عنقه... إنّ الاستعمار ليس آلة مفكرة، ليس جسما مزودا بالعقل، وإنما هو عنف هائج لا يمكن أن يخضع إلاّ لعنف أقوى⁶⁰، مع ذلك تُعد المقاومة السياسية امتدادا طبيعيا للعمل المسلح واستكمالاً له، فهو يقدم للمستعمر استراتيجية شاملة، تهدف إلى مواجهة طغيان الاستعمار واستبداده في كل الميادين.

الوعي بهذه العلاقة بين البندقية والسياسة لم تكن غائبة عن الوعي التحرري في تركستان كما تقدمها الرواية، وإذا كنا قد وقفنا في تحليل سابق في الفصل الأول، عند ذلك الموقف الصّلب الذي اتخذه "خوجة نياز حاجي" من دعوة الساسة إلى التفاوض مع القائد الصيني، فإن ذلك لا يعبر عن استخفاف هذا القائد بدور السياسة في الثورة، ولكنه يعبر عن وعي كامل بأنّ العلاقة بين البندقية والسياسة هي كالعلاقة بين الزّارع والحاصد، وأنّ الثّاني لا يجني إلا ما بذره الأوّل. فبعد أن استطاع "خوجة نياز" أن يذيق الاحتلال الصيني من الكأس التي سقاها للتركستانيين، وبعد أن برهن على قوة الثورة، عرف أنّ الوقت قد أصبح مناسباً لاستكمال العمل المسلح بالعمل السياسي، فأعلن قيام جمهورية تركستان، كما صورت ذلك الرواية، بحيث "أعلنت الجمهورية الجديدة في كاشغر، واختير خوجة نياز رئيساً للجمهورية التركستانية، كما اختير رجل صالح آخر كان مهاجراً إلى القاهرة واسمه مولانا ثابت رئيساً للحكومة التي تم تأليفها، وقد تكوّن مجلس النّواب والوزراء ... وتحررت أرضنا تقريباً"؛ بهذه الصّيغة أدرك الثوار في تركستان أنّ ثورتهم لم تكن فقط لأجل الخبز، وإنما كانوا يعدون لهذه اللحظة، لحظة النصر التي تتجسد في التمثيل والتفاوض السياسي من منطق القوة والتكافؤ مع العدو، لا من منطق الضعيف المستجدي حقه من القوي الغالب، لأنّ المستعمر لا يعطي المستعمر شيئاً إلاّ إذا أستطاع أن ينتزعه منه انتزاعاً.

⁶⁰ فرانز فانون، المعذبون في الأرض، ص: 361

يظهر هذا الوعي العميق بدور السياسة في إحاطة ثمرة الثورة أيضا في موقف "خوجة نياز" من العرض السوفياتي، فقد فهم أطماع الروس في بلاده، وعلم أنه إذا قبل منهم فلن يكون أكثر من الذي يهرب من الفتنة إلى حضن الشيطان، فنراه يقول:

- "أنا أعرف جيدا ماذا تريد روسيا؟؟ إنهم لا يريدون لنا الاستقلال، من قديم هم يريدون أن يُثبّتوا أقدامهم في ديارنا طمعا في خيراتنا .."

(...)

- "إن لم نكن قادرين على تحرير أراضينا بأنفسنا فلا نستحق الاستقلال.."⁶¹.

وهذا الفهم للروس وأطماعه لم يمنعه أن يُجيب الوفد الروسي جوابا دبلوماسيا يحترم الأعراف السياسية، كما يبدو ذلك في هذا المشهد:

"قال نياز في حزم:

- "نحن نرحب بصدافتكم ولكن نعتذر عن قبول معاونتكم المشروطة، فقد قرر رجالي عدم السماح لجنودكم أو خبائكم أو تجاركم بالنزول في بلادي.. لذا ترى أنّ الأمر لا أمّلكه.. لكنه شعب ثائر وقد قرر خطته بنفسه"⁶²؛ لقد عبّر عن قبوله لعلاقة ودية وسياسية بين دولته وبين روسيا، ولكن لن يقبل قيام هذه العلاقة على أساس التنازل على حقوق الشعب التركستاني، الذي ولاه قيادته في حربه لأجل إقامة دولته، واختاره رئيسا له.

وفي الاقتباس السابق إشارة لطيفة إلى أنّ تولية "خوجة نياز حاجي"، لم تكن من منطلق أنّه قائد الثورة، ولا لأنه قهر الأعداء فولّى نفسه، إنّما تم اختياره اختيارا. ومن هذا المنطلق يستشعر القارئ أنّ توليه للرئاسة كان على الأقل بطريقة توافقية قوامها التشاور. وفي إجابة "خوجة نياز" للوفد الروسي إشارة ثانية لطيفة لهذا المعنى، فهو لم يقرر رفض المقترح الروسي، ولم يقرر طريقة الثورة، ولكن الشعب التركستاني هو الذي رفض وقرر، كما يتضح من قوله: "بذا ترى أنّ الأمر لا أمّلكه.. لكنه شعب ثائر وقد قرر خطته

⁶¹نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 48

⁶² المرجع نفسه، ص: 49

بنفسه"، فهو ليس صاحب السلطة، ولكنه ممثل عن الشعب التركستاني، الذي قدّم النفس والنفيس لهذه الثورة، وله وحده ترجع سلطة القرار الحقيقي.

وبعد سقوط الجمهورية الأولى وإعلان "عثمان باتور" استئناف الثورة من الجبال، ثم قيام ثورة "علي خان"، انظمّ "عثمان" بجنوده إلى "علي خان". يشير الراوي لذلك في هذا المقطع السردى: "وبدأت حرب العصابات من جديد، وبدا للصينيين أنّ المعركة لم تنته بعد، (...) وفي الوقت نفسه اندلعت ثورة شعبية أخرى في مقاطعة إيلي يتزعمها وطني مخلص هو عالم إسلامي كبير اسمه الشيخ علي خان، الذي استطاع بعد معارك عنيفة مع الصينيين أن يستولي على المقاطعة ويحررها، وأصبح الشيخ علي خان رئيساً لجمهورية تركستان الشرقية الإسلامية، وكان الجنرال عثمان باتور قد انضم إليه هو ورجاله"⁶³؛ رضي هذا القائد الهام أن يكون تحت قيادة "علي خان"، وهذا يكشف عن فهم "عثمان باتور" للمقتضيات السياسية للثورة، التي لا يمكن أن تنجح وهي منقسمة على قيادتين، وأنّ الواجب تجاه الشعب التركستاني وتجاه القضية، يستدعي توحيد الصف، والتّجرد من الأطماع الشخصية، فلم يستتف أن يلتحق بـ"علي خان" وينظم إليه.

وعلى نفس نهج "خوجة نياز حاجي" أعلن "علي خان"، بعد أن أذاق الاحتلال الصيني الهزائم المتتالية، عن قيام "الجمهورية التركستانية الثانية"، وفي ذلك إظهار لقيام هذه الدولة هو مشروع شعب وليس مشروع رجل، وأتاه مرة أخرى الروس يريدون قطعة من وطن هذا الشعب، لكن الجواب لم يختلف، والحزم لم يتبدل، كما يظهر ذلك في هذا الرد:

"ومع ذلك فقد أخذت البلاد تستعد للانتخابات، (...) فوجئنا بالدولة الحليفة تحاول السيطرة على المقاطعات الثلاثة إيلي والتاي وتشوشك، ولكن الرئيس علي خان وقف وأعلن على الملأ:

⁶³ المرجع السابق، صص: 164-165

- "إننا لن نفرط في ذرة واحدة من تراب الوطن، ولن نسمح بالتدخل في الولايات الثلاثة.. ونحن على استعداد لاستئناف القتال ضدهم إذا لم ينسحبوا، (...) العالم مشغول بتضميد جراح البشرية، حربهم انتهت وحرينا لم تنته، اقترب الرئيس علي خان من عثمان باتور وقال:
- "يا جنرال.. عد إلى قوائك.. واستعد"⁶⁴.

تُظهر الرواية من خلال هذا الحوار كيف كانت المقاومة السياسية في تركستان، استكمالاً للمقاومة العسكرية، وأنّ المقاومة السياسية كانت دليلاً على وجود مشروع وطني تركستاني، لا يقدم القادة العسكريون والسياسيون أنفسهم بوصفهم سلطة، ولكن بوصفهم نواباً عن الشعب، وأنهم ليسوا بأكثر من ناطقين بكلمته ومفصحين عن إرادته، وناطقين باسمه. بناءً على ذلك استطاع **نجيب الكيلاني** في هذه الرواية أن يقدم العمل السياسي في تركستان، على أنه استكمال للعمل المسلح، وجانب من جوانبه، وأنّ السياسة ليس لها أن تزرع، ولكن حسبها أنها تحصد ما زرعه الثورة، وأن الأمة التي لا تخاطب جلدتها المستعلي على ظهرها بالبندقية لا يُسمعُ صوتها، لأن الاستعمار في كل زمان ومكان يعاني من انسداد في الأذن بفعل صمغ الكبر والطغيان، فهو لا يسمعك حتى تصفعه. كما أظهر كيف أنّ هؤلاء القادة السياسيين والعسكريين لم يكونوا في نظر شعبهم وأنفسهم، أكثر من ممثلين لسلطة الشعب، إذ "يجب ألا يكون الحزب في نظر الشعب هو السلطة، بل الجهاز الذي بواسطته يستطيع الشعب من حيث هو شعب أن يمارس سلطته ويحقق إرادته"⁶⁵، كما يرى فرانز فانون، أحد محلي وقائع الثورة الجزائرية كما بينا من قبل.

4- المقاومة الثقافية والفكرية - معركة القيم-

الحواس الإنسانية مخادعة، ولذلك فإن التركيز على المظاهر المادية للظواهر، كثيراً ما يدفع بنا إلى تبنّي تصورات قاصرة حول طبيعتها الحقيقية، وبالتالي يربط أغلب

⁶⁴ المرجع السابق، صص: 170-171

⁶⁵ فرانز فانون، المعذبون في الأرض، ص: 160

الناس الاستعمار بالسيطرة على الأرض والموارد الطبيعية، ويربطون المقاومة بدفاع المستعمرين عن حقهم في هذه الأرض ومواردها، بحكم سبق الاستيطان فيها، مع ذلك فإن كلا من الاستعمار والمقاومة يتجاوزان المظهر المادي المقترن بالجغرافيا والموارد، إلى مظهر معنوي وجودي؛ فهو -الاستعمار- لا ينحصر في مجرد السطو الاقتصادي على خيرات الأمة، واستيطان أرضها بغير حق، ولكنه "بنية فكرية ونسقا مفهوما متكاملا، فهو بالأساس خطاب ورؤية، وكل مقاومة للاستعمار، إذا لم تتجه إلى تفكيك مسلمات خطابه وفضح مقولاته ونقد مرجعياته الثقافية والإيديولوجية، ستبقى مقاومة للشكل وليس للجوهر"⁶⁶، فهو إذاً صراع أيديولوجي وجودي وحضاري، وهو وإن كان كل من وجوده ومقاومته يتمظهران -في شكليهما الأوضح- مستوى العسكري والاقتصادي والسياسي، فإنهما يستبطنان مظهرا ثقافيا رؤيوبا يمثل جوهر الصراع وحقيقته.

الصراع، إذاً، ليس حول الاحتلال العسكري فقط، بل يمتد إلى مستوى الفكر والثقافة والدين ورؤية العالم ككل. من هذا المنطلق تُظهر رواية "ليالي تركستان" شكلا آخر من أشكال المقاومة، يتجسد في مواجهة محاولات طمس هويتهم، واقصاء وجودهم الفكري والثقافي، وإحلال الوجود الفكري والثقافي لـ"الآخر" محله. يتضح ذلك فيما جسده الرواية في العديد من مشاهد الصراع الإيديولوجي بين "الأنا" التركستانية، و"الآخر" الصيني، لتُعبّر عن الاختلاف العميق في رؤية العالم بينهما. كما تظهر البون الشاسع بين الرؤية المادية المحضة، المتجردة من كل قيمة غير القيمة الترايبية للآخر، والتي يحاول أن يفرضها على "الأنا" بكل الوسائل، في مقدمتها الهمجية العسكرية؛ وبين الرؤية الدينية الأخلاقية والروحانية لهذه "الأنا" التركستانية التي ترفض أن تختزل الوجود الإنساني في بعده المادي، الذي يحاول "الآخر" أن يفرضه عليها بقوة النار والحديد، وبالتالي اتخذت "الأنا" المقاومة العسكرية والسياسية وسيلة للتعبير عن هذا الرفض

⁶⁶ فرانز فانون. لأجل الثورة الافريقية. تر: ماريانا طوق وداليا طوق. دار الفارابي، الجزائر. ط01. 2007. ص: 67

وحماية وجودها، وتجعل في الوقت نفسه من المقاومة الفكرية جزءاً لا يتجزأ من المقاومة العسكرية ضد هذا الاحتلال.

جعل الكاتب في هذه الرواية الثورة، بكل مقوماتها، استجابة لضرورة حماية الوجود الثقافي لـ"الأنا"، كما يبين ذلك الراوي وهو يصف رد فعل التركستانيين على قرار الصين بإجبار النساء التركستانيات المسلمات من الزواج بالجنود الصينيين: "وسرتُ الأنباء في المدينة مسرى النار في الهشيم (...). ألقفها الرجال في قلق وغيظ بالغين، إنَّ احتلال الأرض لفترةٍ ما يمكن أن يكون أمراً يسهل الانتظار عليه حتى تحين الفرصة للخلاص، والعبث بشرفهم ومعقداتهم أمراً آخر يحمل في طياته أشد أنواع الخطورة"⁶⁷؛ وهنا يظهر كيف أنَّ الشعب التركستاني لم يكن قبل هذا القرار مستعداً للحرب، وأنَّ تحرير الأرض واستعادة الأرزاق المسلوقة والثروات المنهوبة أمر يمكن أن يتم تأخيرها إلى أن يحين وقته، وتستعيد الأمة شيئاً من قوتها، لكن العبث بالوجود الروحي الهوياتي للأمة أمر لا يمكن الصبر عليه، لأن نتيجة هذا الصبر هو زوال هذه الأمة وانمحاءها.

ويُضيف الراوي في موضع آخر مؤكداً كون الثورة ثورة لأجل الهوية، قبل أن تكون لأجل التراب والمال. وأنَّ التركستانيين يصبرون على سلب خيراتهم واستيطان أراضيهم، واستلام مقاليد أمرهم من طرف قوة خارجية، تحكّمهم بغلبتها لا باختيارهم لها، كما لا يصبرون على إلغاء وجودهم، فيقول الراوي واصفاً موقف كل طرف من قضية الزواج المختلط الذي دعى إليه العدو: "الصينيون يرون الزواج من بناتنا حقاً لا غبار عليه، وحبّتهم ساذجة وبسيطة، ألا وهي الناس جميعاً أخوة وهم منتصرون ويرون من الرحمة أن يأخذوا نساءنا في ظل القانون بدلاً من أن يأخذوهن كسبائيا وغنائم، والأمر من وجهة نظرنا نحن التركستانيين ظلم فادح وإذا لم يرد الصينيون أن يحتكموا إلى كلمات الله فلا مناص من الحرب.. أعني لا بد أن نُساق إلى الموت.. فالحرب انتهت بهزيمتنا"⁶⁸؛

⁶⁷ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، صص: 11-12

⁶⁸ المرجع نفسه، ص: 17

يكشف هذا الموقف الصّراع الوجودي العميق، بين الهوية والثقافة للشعب التركستاني، ومحاولات الاحتلال الصيني طمس هذا الوجود، وإحلال الإيديولوجية الشيوعية المادية للصين محل الثقافة المحلية لتركستان. وفي السياق نفسه يُبرز هذا النص كيف أنّ الاحتلال العسكري والاقتصادي، بما يتضمنه من اعتداء على الأموال والأنفس، قد يقبل جزئياً ويسكت عنه إلى حين، في انتظار الفرصة للخلاص، ولكنّ الاحتلال الثقافي والاعتداء على القيم الأخلاقية، والعقائد الدينية، والتقاليد الاجتماعية، لا يترك أمام التركستانيين أي خيار سوى خيار المقاومة الشعبية المسلحة، وإن جرت عليهم المذابح العامة، ومهما كلف ثمن مقاومة هذا الهراء ومحاربتة.

يلمس القارئ كذلك في هذا الصّراع الإيديولوجي، وهذه المقاومة الثقافية بين "الأنا" التركستانية و"الآخر" الصيني، في مشهدين سرديين من مشاهد "ليالي تركستان"؛ يتمثل أولهما في ذلك الحوار الفلسفي الذي دار بين القائد الصيني و"أمير قومول" حول الجنة والنار والنشوة والخمر، حيث يقول القائد الممسك بكأسه للأمير في نبرة ساخرة: "أنتم تفكرون كثيرا في الجنة والنار، فيجيبه الأمير: لأنها حقيقية أيها القائد. يسأل هذا الأخير كيف؟؟، أنت تمسك الكأس مملوءة، فاين النشوة التي تحدثها الكأس؟؟ يقول القائد: هذه ليست مادة لم أقرأ عنها شيئا في كتبي المفضلة.. لم يتحدثوا عن النشوة لأنها ليست مادة. يردّ الأمير: لكنك تشعر بها؟! القائد: نعم ولولاها.. لما شربت الخمر هي موجودة. فيقول الأمير كأنه يردّ على سخريّة القائد جين سأله عن الجنة والنار: أريد أن ألمسها، قبل أن يضيف قائلاً: والنشوة العظمى أيها القائد في جنة الله.. وأنا أشعر بها بلا كأس"⁶⁹، يُظهر هذا الحوار التناقض في رؤية العالم بين المادية والروحانية، فالقائد الصيني لا يفهم الجنة والنار وغيرها من المعاني العلوية التي يتحدث عنها المسلمون، وينظر للعالم كله نظرة مادية ترابية تستمد وجودها من الملموس، فالأشياء عنده مادة محضة، والتراتب بين هذه المواد محكوم بمنطق الصراع والقوة، لكن الأمير يردّ على مقولات هذا المنظور عبر

⁶⁹ المرجع السابق، صص: 28-29

استعمال النشوة التي يجدها القائد في الكأس، دون أن يستطيع أن يمسكها بيده كبرهان على وجود معاني تتجاوز المادة وتعلو عليها.

لكنّ هذا الاختلاف الفكري والثقافي والإيديولوجي بين الإيمان الديني والروحي لدى الأمير، وبين المنظور المادي الأصم للقائد لا يبقى متعلقا بقضايا الماورائيات- الميتافيزيقا- فحسب، وإنما يمتد ليُمسّ كل شيء، بداية من الدافع إلى الحرب، حيث يحارب القائد لينتصر، فإذا انتصر ظلم وبطش وقتل، وإذا انهزم لم يكتف بأن يتخلى عن كل شيء حتى يبيع أخته، وهذا ما يظهر من خلال سؤاله للأمير "أعتقد أنه ثمة فرقا بين الصيني والتركستاني؟؟". الأمير: بكل تأكيد (...) الصيني انتصر (...) قهقهه القائد ثم قال: هذا أمرٌ معروف نحن ننتصر دائما.. إنه أمر يمتد في سحيق تاريخنا.. فردّ الأمير قائلاً: منذ حرب الأفيون وقبلها؟ شحب وجه القائد ثم استدرك: لم يستطع التفوق الاستعماري أن يمحو شخصيتنا، (...) يقول العلماء أنّ شعبنا ذو صفات غالبية⁷⁰؛

لقد شحب وجه القائد لما ذكره الأمير بهزيمة الصين أمام الإمبراطورية البريطانية بين سنتي 1842-1893، فهو من جهة فهم أنّ الجواب الساخر للأمير يعرض به، كأنه يقول له أنّ الهوية التركستانية ستبقى صامدة في وجه الاحتلال، كما أن التفوق العسكري للصين لا يمكن أن يدوم إلى الأبد، وأنّها كما قويت من بعد الضعف ستضعف من بعد قوة، وإن كان يظن أنّ قوتهم هذه تدوم للأبد فيا عجباً ما أشدّ ما ينسى الإنسان بسرعة. وأنّ كل ما تبنيه يد الإنسان يمكن أن تهدمه يد إنسان آخر؛ من جهة ثانية يتذكّر مأساة أخته، وفي لحظة عاطفية يحدث "الأمير" عنها، ويقول بأنها فقدت خلال هذه الحرب، قبل أن يقول مرتبكا ومنفعلا: "بعض الحمقى يقولون إنّ أمي باعها حتى تطعمنا.. هذا كذب.. كذب.. كذب"⁷¹.

⁷⁰ المرجع السابق، ص: 25

⁷¹ المرجع نفسه، ص: 27

الفرق، إذًا بين الصّيني التّركستاني يكمن في أنّ الصّيني مغرم بالرّبع المادي للنّصر، والتلذذ بالشراب والطعام، وممارسة السلطة والظلم، فإنّ هُزم استعبد فباع كل شيء ليأكل، بما في ذلك بنات الصين؛ أما التّركستاني فهو روحاني، يحارب ليحافظ على توازن القيم في الأرض، وليحمي المعاني العلوية للروح، ولا يبالي أنّ يقدم في سبيل هذه المعاني جسده لتحيّا روحه، ولهذا فهو يعيش بروحه ويموت بروحه، فلا تطاله يد الموت إلا مجازا. وعن هذا المعنى يكشف "خوجة نياز"، حين يجيب رئيس المخابرات الباحث عن شيء يُخيف به هذا الأسد، إلاّ أنّه يفاجئه بهذا الرّد: "ستموت كما يموت الكلب، ولن يعرف أحد طريق جثتك.. قال خوجة نياز وقد أشرق وجهه: ما قيمة جثتي؟؟ إنّ الروح هناك تحلق في أعالي الجبال إنّها لا تموت"⁷².

وحين يسأله محرر الصّحيفة الصّيني قائلا: "ما معنى الروح يا حاجي نياز؟ نظر إليه حاجي نياز وكان يعرفه: ألاّ تنشر شيئا في صحيفتك عن تعاليم بوذا أو كونفوشيوس؟؟ حسنا الروح من أمر ربي"⁷³؛ وهو إذ يحيله إلى بوذا وكونفوشيوس، إنّما يرد على نبرته الساخرة، كأنه يقول له إنك إذا تسخر مما أوّمن به من المعاني العليا غير المادية، لا تسخر مني، ولكنك تسخر من كل آباءك الذين آمنوا بمعاني هي شبيهة بما أوّمن به، إنّك تحاول طمس وجودي، فلا تطمس إلاّ وجودك من حيث لا تدري.

تتجلّى في هذه المشاهد السردية أبعاد الصّراع الإيديولوجي، والمقاومة الفكرية والثقافية التي خاضها الشعب التّركستاني ضد الوجود الاستعماري الصّيني، كما تمثّلتها رواية "ليالي تركستان"، حيث يتجاوز الصّراع التحرري البعد العسكري في ميادين القتال، إلى ميادين الفكر، أي يكتسب الصّراع بُعدا وجوديا أعمق، يهدف إلى حماية الهوية الثقافية والدينية للشعب التّركستاني. إنّها حرب بقاء ثقافي في مواجهة التهديدات القيمة والثقافية التي يشكلها الاستعمار على "الأنا" التّركستانية، بمحاولته إذابتها في نظامه

⁷² المرجع السابق، ص: 81

⁷³ المرجع نفسه، ص: 81

الفكري، وإكراهها على تمثّل رؤيته للعالم، والانصياع للنموذج الفكري والأخلاقي والثقافي والحضاري الخاص به، وطمس قيمه ومعتقداتهم ورؤيتهم للعالم، وبالتالي تتحول المقاومة المسلحة إلى ضرورة وجودية، فهي وجه ثان للمقاومة الفكرية، لا يختارونه لكن يفرضه عليهم هذا المستعمر الغاشم الطّاعي، الذي يرى في تفوقه العسكري مبررا لممارسة كل أشكال الإكراه الثقافي على الآخر. ويبقى مصرا على رفض الاحتكام إلى أي منطق غير منطق القوة، ويستكبر أن يسمع أيّ صوت سوى صوت البندقية.

عند هذا الحدّ لا تُصبح الحرب خيارا أخلاقيا تختاره "الأنا"، بل تغدو خيارا عقلانيا تختاره هذه "الأنا" باعتباره السبيل الوحيد المتاح أمامها لإلجام شيطان هذا "الآخر" المتجرد من كل الأخلاق والقيم، الراض لكل أسلوب حوارى سوى الحرب، المُعرض عن كل صوت سوى صوت الرّصاص. فعندما رفض "الآخر" الاستعماري أن يحتكم لصوت القيم والأخلاق، وأراد أن يفرض على هذا الشعب رؤيته المادية المتجردة من كل قيمة إلا قيمة القوة، المنسلخة من كل عاطفة إلا عاطفة الشّهوة واللذّة، كانت الحرب ضرورة عقلانية وخيارا وجوديا-كما قلنا أعلاه-، أمّا "الأنا"، كما يشير إلى ذلك فرانز فانون، يجب لكي تفرض نفسها، أن تعارض كل ما يحاول الاستعمار غرسه بديلا لقيم الهوية الوطنية، ومن ثم يجب أولاً قبول الحياة بما تشمله من قيم سامية أخلاقية، ومشاعر الطيبة والكرم، وقبول الحوار كوسيلة للاحتكاك بالآخر، وما إلى ذلك من القيم السامية التي تجعل من الإنسان إنسانا؛ ثانيا يجب الرفض الكلي لكل ما يرتبط بالاستغلال والاحتقار وكل ممارسة معادية للقيم الأولى، ويجب أن يكون هذا الرفض عمليا وليس مجرد خطاب⁷⁴؛ أي أنّ الفعل متجسدا في المقاومة المسلّحة، إعلانا لكلمة "لا"، وفعل الرحمة والرفق واتخاذ كل التدابير الممكنة لحماية الضعيف، حتى في أسوأ الظروف التي يمكن أن تتعرض لها ظروف الحرب غير المتكافئة ضد قوة طاغية، لا تفهم لغة الأخلاق-.

⁷⁴ ينظر: فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الجزائر، 2004. ص: 191

وكلمة نَعَمْ هذه تتجلى في أسمى معانيها عندما يكون "خوجة نياز" يُعد لنسف قصر القائد الصيني الذي ارتكب مجزرة في حق التركستانيين، وفي حق إخوانه المجاهدين، فيريد أن ينتقم لهم لكن رغبة الانتقام هذه لا تنسيه واجبه تجاه المستضعفين، وإن كانوا من غير قومه، بل هم اتباع عدوه الظالم، الذي يستعين بهم في شؤونه غير العسكرية. فيقول لحبيبه "نجمة الليل: "حبيبتي يجب أن ننتقم للأبرياء.. لدي شحنة ضخمة من المتفجرات أرسلها الثوار، وعندما يكتمل الحفل.. سنحيل القصر إلى جحيم، (...). الطباخة العجوز يجب أن نبعث بها بعيدا قبل الحادث.. وسائق العربة ذلك المنغولي التعس يجب ان نجد له مخرجا.. والصبيان الصغيران اللذان يَخْدُمان سنبعث بهما إلى الحديقة"⁷⁵.

هكذا تأخذ الأنا التركستانية في الرواية صورة الإنسانية المستضعفة، التي يجبرها الظلم على حمل السلاح للدفاع عن وجودها، رغم ضعفها وانكسارها وخوفها أمام فارق القوة المادية المهول بينها وبين عدوها، ولكن هذه الحرب الاضطرارية التي تخوضها لا تُنسيها قيمها التي تحارب من أجلها، لأنها متى ما تخلت عنها أصبحت بنفس ملامح عدوها وفقدت عذرها إلى القتال، لأن هذه القيم التي نراها اليوم في معاملة حماس والمقاومة الفلسطينية لأسرى الصّهاينة، هي من صميم الهوية الإسلامية التي يحارب من أجلها الشعب الفلسطيني، هذه الأنا تُصوّر إنسانية حقيقة، فلا الظلم ولا الضعف يحملها على الاستسلام، سنحاول استكشاف كيف تُصوّر الرواية صورة الآخر المستعمر الغاشم .

ثالثاً: صورة الآخر الاستعماري الآسيوي

يتخذ "الآخر" في عالم الرواية (الاستعمار) أشكالاً متعددة، ليكون تجسيدا رمزياً لكل أشكال الهيمنة، على المستوى الاقتصادي، السياسي والثقافي المدعوم بالقوة العسكرية، ووسائل قمع الذات المستعمرة؛ إنّه قوة مهيمنة تختلف في قيمها ومنظورها عن

⁷⁵ نجيب الكيلاني. ليالي تركستان، ص: 131

هوية وثقافة الذات. ولكن هذا "الآخر" ليس مجرد شخصية غريبة، أو منفصلة عن هذا المحيط الثقافي والاجتماعي الذي هو محيط الذات، بل هو تجسيد لمفاهيم ثقافية واجتماعية وسياسية تعكس الهيمنة. غالبا ما يُصور "الآخر" في أدب المقاومة كصورة مقابلة للذات، وعدو خارجي يحمل قيم منافية لكل القيم السامية التي تحملها "الأنا" المُستعمَرة، ويحاول فرض نفوذه عبر اغتصاب الأرض واستلاب الإنسان، من خلال القوة العسكرية وممارسة ألعيب السياسة، وأساليب الهيمنة الفكرية، وإشاعة الفساد الأخلاقي.

هذه الصورة الضدّية لـ"الآخر" التي تقدمها "الأنا" تتبني على أساس "إحساس المرء بهويته وذاته الشخصية"⁷⁶؛ ذلك لأنّ الإنسان لا يمكنه أن يكون صورة لـ"الآخر" إلا بعد تكوين صورة عن ذاته، تعتمد على انتماءاته وخصائصه العرقية والدينية والثقافية، ثم يجد في اختلاف هذا "الآخر" على هذه الصورة مبرراً لرفض وجوده في الحيز الخاص به، والذي يسميه وطن، فيشعر ويفعل ميل الإنسان طبيعياً للانتصار لذاته، بأفضليته على هذا الوافد، ويبدأ برفضه، ويتخذ موقفاً سلبياً من "مجموعة السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والعرقية التي ينسبها إلى هذا الآخر"⁷⁷، بالاستناد إلى أحكام قبلية لا موضوعية، تقوم كلها من خلال إقرار عاطفي، وغير مبرر بأفضلية "الأنا".

ينتهي عند هذا الحدّ دور الذات في بناء صورة الآخر، ويبدأ الآخر من خلال تصرفاته في تعزيز أو تغيير هذه الصورة الأولية التي شكّلتها الذات عنه، فالإنسان يميل وبطريقة غريزية إلى اتخاذ موقف سلبي -أو على الأقل حذر ومرتاب- من كل غريب ومختلف، خاصة عندما يقتحم عليه هذا الغريب المختلف فضاءه الذاتي ومساحته الشخصية، فبقدر ما يمكن للمجهول أن يكون مرعباً⁷⁸ يمكن للإنسان أن يشعر نحوه

⁷⁶ إبراهيم أبو زيد. سيكولوجية الذات والتوافق. دار المعرفة، القاهرة. 1987. ص: 48

⁷⁷ محمد نور الدين أفاية. الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي والإسلامي الوسيط. منشورات المركز الثقافي

العربي، الرباط المغرب. ط01. 2000. ص: 17

⁷⁸ إيتشيرو أودا، مانجا وان بيس. تر: موقع مانجا ليك، صيغة اليكترونية pdf. الفصل 623، بعنوان: القرصان فيشر

تايجر، ص: 04

بالرفض لأن: "الإنسان عدو لما يجهل.. وهو لهذا لا يحاول أن يفهم.. ويغلق كل باب يدخل منه النور بغبائه وتعصبه"⁷⁹، كما يقول مصطفى محمود على لسان بطل رواية "الخروج من التابوت"؛ فالشعور بالرعب -وهو هنا سلوك غريزي وطبيعي شبيه بذلك السلوك الذي يتخذه أي من الحيوانات تجاه دخول حيوان آخر إلى مجاله الطبيعي، ومُعزز بيولوجيا بدوافع المناعة الذاتية للإنسان، ومُعزز عاطفيا بفعل الطبيعة الاجتماعية المحبة للانتماء، يدفعه كل هذا إلى التصرف تجاه هذا "الآخر" بريية، يمكن أن تتحول إلى شعور بالرفض والعداء.

لكن هذا "الآخر" من خلال تصرفاته، هو الذي يُعزز فيه موقفه السلبي هذا، أو يدفعه إلى تغييره، وبحسب ذلك تكون العلاقة بينهما علاقة تعايش وقبول، أو علاقة رفض وصراع، وهذا ما يفسر كيف استطاع الإسلام أن يعيد تشكيل هوية الكثير من المجتمعات الإنسانية، التي لم تستطع قوى أخرى، كانت تملك من الوسائل المادية أكثر مما كان لدى المسلمين، إعادة تشكيل هويتها، بما في ذلك الشعب التركستاني. لقد استطاع المسلمون من خلال تطبيق تعاليم الإسلام السّمة والسامية، أن يطمئنوا هذا الشعور الطبيعي بالخوف والريية والرفض، وحتى العداء الذي وجد في نفوس هذه الشعوب، وبذلك استطاع أن يغير موقفها منه، ويجعل الكثير منها تختار بمحض إرادتها الانتماء لتعاليم هذا الدين، وإن تطلب ذلك أن تغير شيئاً من تكوينها الهوياتي ومن صورتها الذاتية؛ لأنّ الإنسان، بقدر ما تدفعه طبيعته الحيوانية إلى الارتياح والخوف من "الآخر" الغريب والمختلف، تدفعه في الوقت نفسه طبيعته الأخلاقية إلى قبول النموذج الذي يثبت له بالتجربة والفحص العقلاني أنّه نموذج أفضل وأعلى.

بناء على هذا المعطى السلوكي الطبيعي، يمكن أن نقول بأنّ "الآخر" الاستعماري الصيني، استطاع أن يعزز من خلال ممارساته الهمجية، وطغيانه الاستعماري وأطروحته المادية المستهترّة بكل ما هو أخلاقي وإنساني، شعور التركستانيين بالرفض تجاهه، وهو

⁷⁹: مصطفى محمود، الخروج من التابوت (رواية). المطبعة العالمية، القاهرة، ص: 132

ما نلمسه بقوة في رواية "ليالي تركستان"، من خلال تجليات صورة هذا "الأخر" المستعمر الأسيوي؛ هذا ما سنحاول تحليله فيما يلي من هذا الفصل.

1- "الأخر" الصيني - همجية متجذرة من الإنسانية -

مدينة من مدينتين، ووطنٌ بشعيين، هذه صورة تركستان الشرقية كما رسمها نجيب الكيلاني في رواية "ليالي تركستان"؛ وطن غني يجوع أبناؤه، وتسبح خيراته على قلة وافدة من الصين، تحميها قوة النار والحديد. في عالم هذه الرواية يكتشف القارئ النهج الذي تعتمده الشيوعية أسلوباً للحياة، وطريقة في الحكم، ونهجا تشقه القوة والقهر، تمارسه الصين على التركستانيين لسلب خيراتهم، وتكميماً لأفواههم، واستباحة لأعراضهم، وتحطيماً لروحهم الوطنية، ودهسا لقيمهم الدينية، واستهتارا بتقاليدهم الاجتماعية.

تقسّم الصين تركستان وفق العُرف المعتمد من قبل كل القوى الاستعمارية، إلى ذينك المجتمعين اللذين يسميهما الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر⁸⁰، الذي هاجم وطنه على سياسته الاستعمارية في الجزائر؛ عالم البشر وعالم السكان الأصليين؛ عالم البشر هو عالم المستعمرين الوافدين الذين يعيشون عيشة البشر؛ وعالم "السكان الأصليين" هو الاسم الذي يطلقه الاستعمار على الذين يرفض الاعتراف ببشريتهم، حتى لا يفقد مبررات استعباده لهم، وإكراههم على العيش حياة الحيوان في سخرية وعبودية. وعالم البشر - الاستعمار - يسلك هذا النهج، أي ترسيخ هذه القسمة، من أجل الاستيلاء على خيارات

⁸⁰ فرانس فانون. معذبو الأرض. تر: سامي الدروبي، جمال الآتاسي. من المقدمة التي كتبها الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر لهذا الكتاب، الذي يعد وثيقة تاريخية على بشاعة الاستعمار بعامة، والاستعمار الفرنسي بخاصة. مع العلم أن سارتر كان من المدافعين على الحرية والاستقلال عبر العالم، من مدعي الثورة الجزائرية، برز ذلك في مؤلفه المعنون عارنا في الجزائر (Notre Honte en Algérie)، الذي يفصح فيه أساليب الاستعمار الفرنسي في قمع وتعذيب وتجويع الجزائريين.. راجع:

- جان بول سارتر. عارنا في الجزائر. الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ب.ت.
- Jean Paul Sartre. Situations, V. Gallimard, Paris (Nouvelle édition),
- <https://www.4acg.org/Jean-Paul-Sartre-en-1956-le-colonialisme-est-notre-honte>

البلاد والعباد. ولم يكتف بذلك بل يمارس شتى أساليب تعذيب الرجال، واغتصاب النساء وقتل الأطفال، والتكيل بجثث العلماء. هكذا ماضيا في غيّه متجردا من كل ذرة مروءة وشفقة ورحمة، بل ويفعلونه وهم "يسخرون ويقولون اشنقوا آخر نائر بأمعاء آخر جندي... لقد شنقوا بعض الثوار فعلا بأمعاء أحد جنرالاتنا.. أيمن أن تسمي هؤلاء بشرا؟"81؛ نعرض فيما يلي بعض المشاهد التي تصور هذا الوجه القبيح المفرط في القبح، لـ"الآخر" الاستعماري، كما تراه العيون التركستانية، وكما يقدم نفسه.

2- "الآخر" المجرم -وحش متجرد من الإنسانية-

لا يظهر "الآخر" الصيني في "ليالي تركستان"، كقوة عسكرية هائلة، تتفوق على المقاومة المحلية، من خلال التفوق العددي والتقني وحسب، بل تبرز صورته كاستبدادي متوحش، متجرد من معاني الشفقة والرحمة. كما يظهر ذلك من خلال هذا المقطع الذي يصف فيه السارد "منصور درغان" هذه الوحشية الاستعمارية: "الثوار يذبحون في مقاطعة أيلي.. ومقاطعة أقصو... ومدينة شهبأ تعاني من السجن والكبت والانتقام المريع، (...). الاستبداد في كل مكان"82؛ هذه الهمجية الاستعمارية لم تطل فقط الجنود والمقاتلين، بل كانت ممارسة عامة لسلوك طبيعي في "الآخر" الصيني، الذي حول الحياة إلى جحيم لا يطاق، وإلى مأساة، حتى قبل أن تتدلع المقاومة المسلحة، يقول: "كانت الشوارع في قومول تضج بمأساة يقشعر لها البدن، وتشيب لها الرؤوس فالشرطة يجرون الفتيات جرا، كي يرغموهنّ على الزواج من الجنود المهاجرين والآباء التركستانيين الراضون تشوي السياط أبدانهم، ويضربون بكعوب البنادق، ويركلون بالأقدام في ازدرأ ومهانة، وكثير من الأسر والبيوت العريقة تهرب على خارج المدينة، إذا ما جاء الليل وتأوي إلى الجبال أو تنطلق على الصحاري العريضة"83.

81 نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 180

82 المرجع نفسه، ص: 45

83 المرجع نفسه، ص: 15

أما بعد اندلاع الثورة فقد انتقل المستعمر الصيني من سياسة الاضطهاد العام وإذلال الذات التركستانية واستعبادها، إلى سياسة التصفية العرقية، فتعرض "الإيغور" التركستانيين إلى مذبحه عامة وإبادة جماعية من طرف الحكومة الصينية، يصور السارد كل ذلك في هذا المشهد: "يُخيل إلي أنّ ما كنت أراه كان مجرد حلم رهيب لا ظل له من الحقيقة.. وكيف أُصدق أنّ مائة ألف يقتلون بوسائل شتى، وأنّ حوالي ربع مليون يقاسون في المعتقلات، وأنّ علماء الدين يعاملون معاملة مزرية حتى الموت"⁸⁴. تصور هذه المشاهد وحشية الاستعمار التي تتجاوز الاحتلال العسكري، وهي تظهر بوضوح كيف أن هذه الوحشية الاستعمارية "لا تتعلق بحالة فردية منفصلة بقدر ما تتعلق، بسياق عام يربط هذه الحالات، ويتعلق الأمر بمستوى العنف والوحشية الممارسة ضد هؤلاء المواطنين المحتلين"⁸⁵؛ تسمح لنا هذه الحال بالكشف عن نظرة الاستعمار تجاه الشعور العام الذي ينتاب الناس، وتسلط الضوء على ازدياد الاستعمار للسكان الأصليين.

3- صورة الاستعلاء الموهوم - الافتقار للقيم الأخلاقية -

يُحاول الإنسان القيام بعملية مفهومة فكرية وفلسفية لكل شيء من الكون، حتى الذات الإنسانية، وعلى مسار التاريخ اقترح الفلاسفة والمفكرون العديد من المحاولات لمفهوم الإنسان عبر إسناده لصفة من صفاته الجزئية، فقالوا إنّه: "كائن اجتماعي"، و"كائن لغوي"، و"كائن عقلائي"، فعلى الرغم من أنّ كل هذه التعريفات المقترحة إنّما انطلق أنصارها من المسلك المعرفي الذي يشتغلون في إطاره، إلا أننا نعتقد أنّ أكمل مفهوم قدم للإنسان هو ذلك الذي يقترحه الفيلسوف المغربي الكبير **طه عبد الرحمان**، من خلال العديد من كتاباته، بخاصة كتاب شُرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، وكتاب بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، وكذلك

⁸⁴ المرجع السابق، ص: 85

⁸⁵ غراب عبد القادر. فانون رجل الطبيعة، تر: عبد السالم يخلف. دار بهاء للنشر والتوزيع، مصر. ط02. 2013.

كتابه دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، وفيها جميعا يؤسس هذا الفيلسوف لجعل البعد القيمي الأخلاقي أساسا لتعريف الإنسان، مُعتبرا أنّ "الإنسان هو كائن أخلاقي"، ومن ثم يربط هذا البعد بما يقتضيه من إيمان ديني سمة ضرورة للإنسان، وعن هذه السمة تترتب أمانة -وظيفة- الحضارة المتمثلة في الإصلاح والعمارة في الأرض وإشاعة قيم العدالة والخير والرحمة العامة، بحيث يقول موضّحا هذه الصفات مجتمعة: "التّخلق على شرطه الائتماني، إنّ تقريبا أو تجريدا، لا يحصل إلا بالأسماء الإلهية -أسماء الله الحسنى- وفيها، فأعلم أنّ للأسماء الإلهية خصوصية ليست لغيرها، وهي إنّما المصدر الذي تؤخذ منها القيم أخذا مباشرا، (...) كما أنّها هي -يعني الأسماء الإلهية- المورد الذي ترجع إليه"⁸⁶؛ يقصد الأخلاق، فمعاني الحق والعدالة والحرمة والرفق والكرم، وكل معنى سام تجده في الإنسان، إنّما هو في حقيقته قيس نور من نور الله الذي هو الحق، العدل الرحمان الرحيم الرفيق الجواد الكريم، له الأسماء الحسنى والصفات العليا.

فإذا فقدَ الإنسان الإيمان بالله، والقناعة بوجود قوة عليا تفرض عليه أخلاقه وتحاسبه على أفعاله، لم يبق في قلبه معنى من هذه المعاني الفاضلة، ولم يأت فضيلة، إلا ما دعت إليه شهوته، وحملته عليه مصلحته. صور **نجيب الكيلاني**، وفق هذه الرؤية، "الأخر" المستعمر الصيني في رواية "ليالي تركستان"، فهو كافر لا يعتبر بسلطة روحية ولا يؤمن بقوة غيبية، ولا يعترف بسلطان إلا سلطان الشهوة والمادة، كما يظهر ذلك من خلال شخصية القائد الصيني وهو يقول: "الرجل العصري إله نفسه.. لا تحكمه سماء، ولا تخيفه قوة مجهولة، كانت أمّي تقول لي لا تفعل هذا الشيء، لأن ذلك لا يرضي الرب، فكنّت أصرخ في وجهها قائلا: أين هذا الرّب.. فكانت المسكينة تدمع.. وتشير بيدها إلى السماء.. إلى أحد الجهات الأربعة أو إلى تمثال قمى.. فكنّت أقهقه وأفعل ما يحلو لي، وهي تنظر إليّ في دهشة وكأنّي قد ارتكبت جرما كبيرا.. ها.. ها.. ها.. ماتت

⁸⁶ طه عبد الرحمان. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. مج1. المؤسسة العربية للفكر والابداع،

بيروت. ط1، 01، 2017. ص: 71

بعد أن سرقت أختي.. وكانت تضم تمثالا صغيرا إلى صدرها.. وبعد أن ماتت سطوت على كل ما عندنا من تماثيل وبعثها بكمية قليلة من القمح.. ها.. ها.. أيها الأصدقاء التركستانيين فلنشرب نخب القضاء على كل المبادئ القديمة العفنة.. فالمجد لنا نحن.. للإنسان..⁸⁷. يظهر في هذا المشهد كيف يستخف القائد الصيني بمعاني الإيمان، ويُسفِّه حتى دين أبائه قبل دين أعدائه، يتجرد من "كونفوشيوس" و"بوذا"، وكل رؤية أخلاقية سماوية كانت أم وضعية. وهذه الحال تحمله على أن لا يعترف إلا بالقوة المادية وسلطان العنف، ومن ثم تحمله إلى أن يرتبط بلحظته الآنية، ويرى أنه إله العالم، ما دام يملك القوة، ويرى في النار والحديد حجة على أفضليته على "الآخر"، كما جاء أيضا في قوله للأمير الذي أجاب عن سؤاله حول الفرق بين التركستاني والصيني، بأن الصيني انتصر، كما يتضح في هذا المقطع السردي: "قهقه القائد ثم قال: هذا أمر معروف نحن ننتصر دائما.. إنه أمر يمتد في سحيق تاريخنا.. فرد الأمير قائلا: منذ حرب الأفيون وقبلها؟ شحّب وجه القائد ثم استدرك: لم يستطع التفوق الاستعماري أن يحو شخصيتنا، (...). يقول العلماء إن شعبنا ذو صفات غالبية"⁸⁸.

تبرز شخصية القائد الصيني في هذا النص، كشخصية متغترسة ومستبدة، تنظر إلى الشعوب المستعمرة نظرة دونية، وترى تفوقها العسكري المادي دليلا على أفضليتها، وحبّة على أحقيتها بقهرها وظلمها، وسلبها أخص ما تملك حتى شرفها. يقول الراوي: "لكنّ موجة الطغيان تمتد وتنداح.. وأصوات الاستغاثة تعلو، والسياط تعلو وتهبط وتمزق الأجساد العارية والنسوة يُسَقَنَ إلى الجند الغزاة.. والرجال يشعرون بالخجل والضعف والهوان.. والجنود يقهقهون ويمرحون ويتحسسون أجساد النساء في نشوة ولذة، كأنما يفحصون ماشية معروضة للبيع.. وقومول تغلي كالمرجل، ولا تجد متنفسا لحنقها المكبوت، وأميرها يعاني الوحدة والعذاب في السجن.. وأنا العبد الضعيف مصطفى مراد

⁸⁷ نجيب الكيلاني. رواية ليالي تركستان، ص: 35

⁸⁸ المرجع نفسه، ص: 25

حضرت ماذا أستطيع أن أفعل؟⁸⁹؛ هكذا تحملهم همجيتهم المتجردة من قيم الإنسانية والرحمة والخلق الكريم وكل معنى إيماني، على معاملة الشعوب المستعمرة كأدوات يمكن استغلالها أو سحقها، فيظهر كيف أن "الآخر" الاستعماري يجد في انتصاره العسكري، حجة في عدم مراعاته للقيم الإنسانية، التي تدافع عنها الشعوب المستعمرة، بل يستخدم القوة المطلقة لفرض إرادته، وتحقيق غايته الاستعمارية.

4- صورة الدكتاتورية البرجوازية

الاستعمار شيطان بوجوه كثيرة، كلها قبيحة، منها تكريس الطبقة الاجتماعية بين المُستعمَرين من السكان الأصليين، الذين يعتبرهم "أهالي"، سكان من الدرجة الدنيا مُسخَرين لخدمة الطبقة الثانية، التي يُشكل أفرادها منظمة احتكارية تستأثر بخيرات البلاد وثرواتها، والتي ينتمي جميع أفرادها إلى المُستعمَرين الوافدين. يخلق الاستعمار في البلاد المستعمرة مدينتين كما يقول فرانز فانون؛ مدينة البشر المستعمَرين، ومدينة الآخرين، الذين هم أناس أقلّ من البشر في نظرهم، يقول موضحاً هذا التمييز العنصري: "مدينة المستعمَر، المدينة الصلبة المبنية بالحجر والحديد، المدينة الأنوار الساطعة، والشوارع المعبدة بالإسفلت، وصناديق القمامة التي ما تتفك تبلع نفايات ما عرفها الآخرون، ولا رأوها يوماً، ولا حلموا بها. والمستعمَر لا تُرى قدماء عاريتين قط، اللهم إلا على شواطئ البحر، ولكن الآخرين لا يمكن أن يقتربوا منها اقتراباً كافياً"⁹⁰؛ هذه الطبقة التي يصنعها الاستعمار في البلاد المستعمرة، تظهر في الكثير من المشاهد السردية في رواية "ليالي تركستان"، تراها في ثياب الرعاية البالية، تراها في حاجة المجاهدين الماسة إلى الطعام والدواء، تراها في كأس الخمر يتلذذ بها القائد الصيني، تراها في قصور قادة الجيش الصيني، تراها في وجوه المعمر البليد الذي وجدته مصطفى حضرت في بيته، يحتل مكان زوجته "نجمة الليل" وولده الذي سماه "خوجة نياز"، اللذان فرّا من البيت خوفاً من المذبحة

⁸⁹المرجع السابق، ص: 16

⁹⁰فرانز فانون. المعذبون في الأرض. ص: 26

العامّة، تراها في المفارقات والتناقضات (البارادوكسية) التي يرسمها نجيب الكيلاني بالكلمات، عندما يجعل الراوي "مصطفى حضرت" يقول: "وجاء موكب القائد الصيني تصحبه الموسيقى العسكرية، واللاعبون بالنار، وبعض الرقصات الشعبية الصينية، وفقراء قومول يبتعدون عن قلب المدينة.. يسجدون لله تحت الأشجار خفية.."⁹¹، يصور هنا موكب القائد الصيني العام في تركستان في أبهته، وهو يعبر شوارع مدينة قومول الموبوءة بالظلم، القهر، الفقر، الجوع والموت المنبعث من كل الزوايا، هكذا يحوّل الاستعمار المجتمع التركستاني إلى طبقتين، ويعمد إلى تفجير الشعب ليشغله بالخبز عن الحرية.

التفجير ممارسة ممنهجة من قبل الصين ضد التركستانيين، يقول السارد واصفا ما فعله العدو بالسكان الأصليين: "في هذه الأيام العنصرية لعب العدو بأرواح البشر من البلاد وثرواتها وعبثوا بكل مقدس، وقال منصور درغان: تصور إنهم يستولون على إناث المواشي في تركستان وبيعتون بها إلى بلادهم ليقطعوا بذلك نسلها، قلت في مرارة: تماما كما استولوا على النساء بالأمس"⁹²؛ فالاستعمار الذي استولى على كل شيء، ووضع يده على موارد البلاد، يعرف جيدا أنّ الشعب التركستاني لم يبق له مورد تقنات منه أغنامه التي يرعى بها في الشعاب والجبال، فعمد إلى قطع نسلها عبر الاستلاء عليها، طعاما لجنوده، وتصديرا لبلاده، كأنّ هذه البلاد مزراعتهم الخاصة؛ ففانون الاستعمار الأبدي هو عطاء ما لا يملك، لمن لا يستحق، والغاية من ذلك كله قطع أرزاق أهل البلد، وتغريبه في وطنهم، ودفهم إلى الهجرة، أو على الأقل جعلهم ينشغلون بالقوت اليومي، كما يتضح من هذا المشهد الذي شعر فيه "مصطفى" بالغرابة لما استولى المستوطن الروسي على داره، فطفق يجوب الشوارع وهو يغمغم: "أين أذهب؟؟ أنا في وطني كالغريب، أرضي

⁹¹ المرجع السابق، ص: 38

⁹² نجيب الكيلاني. ليالي تركستان. صص: 83-84

ليست لي، أصدقائي يهربون، زوجتي غرقت في خضم الأحداث الكبار"⁹³؛ ليس هناك ما هو أبشع وأحقر من أن يجد الإنسان نفسه خارج بيته!!

5- صورة الاستغلالي - سياسة التلويح بالعظام-

سياسة التّفكير والتّجويح المتّبعة من قبل الاستعمار، لا يبعث عليها طبع الأناية عند "الآخر" فحسب، ولكنها خطة استعمارية تهدف إلى إلحاق اقتصاد المدينة المستعمرة باقتصاد المدينة المستعمرة، والهدف من هذه الخطوة هو تعليق الضرورات لحياة "الأنا" المستعمرة، بالتزام النظام الاجتماعي الذي يفرضه هذا "الآخر"، من منطلق أنّ اليد التي تملك قوتك لا تستطيع عضّها، بل أنت مضطر لتقبلها، حتى وأنت تشعر بالانكسار والإهانة؛ فالاستعمار لا يطلب حُب المستعمّر، ولكن يطلب خضوعه وطاعته. وهنا يصبح الاحتلال الاقتصادي ليس مشروع سلب فحسب، بل يصبح استراتيجية تفرضها الضرورة الاستعمارية على المستعمّر، الذي يريد أن يقوم بعملية تدجين الشعب، والذي تظل إبادته مكلفة ومرهقة اقتصاديا وأخلاقيا، بابتكار وسائل أخرى لتأمين المجتمع واستلابه، وتكون أقل تكلفة.

يَعتمدُ الاستعمار، لتحقيق هذه الغاية، إلى خلق طبقة اجتماعية وسطى بين الطبقة الأولى والثّانية، يُشكلها من الأهالي المدجّنين، الذين صنعهم بواسطة العصى والرغيف، ليستعملهم في بعض شؤونهم، مقابل فتاة مائدته، ومنحهم بعض الامتيازات، وهي امتيازات بطبيعة الحال لا يمكن أن تسري إلى الآخرين من الأهالي غير المدجّنين، ولا تسري أبداً على أعضاء المجتمع الاستعماري، وربما أغدق عليهم بالألقاب وولّاهم بعض المناصب المهمة بصورة شكلية، مع احتفاظه بحق التّصرف الحقيقي في مناصبهم وفيهم، لأنّه هو الذي يقربهم ويبعدهم، الأمر يشبه تماما علاقة الإنسان بكلبه، يجثو عند قدميه، فإن شاء ألقى إليه بعظمة، وإن شاء قذفه بحجر.

⁹³ المرجع لسابق، ص: 188

هذه الطبقة التي يصطنعها "الأخر" المستعمر لنفسه من أعضاء الجماعة المستعمرة، وعلى الرغم من أنها مذلولة مُدَلَّلة عند أقدام المستعمر، فإنها لا تلبث أن تسمن ويظهر عليها نعيم الفتاة، فيراها الأهالي تعيش في الرخاء والنعيم، بالمقارنة بحالهم تحت ويلات الاستعمار، فيشعرون أن سبب فاقتهم مقاومتهم، وأن سبب سلامة هؤلاء خضوعهم، فيميلون جميعا بفعل الحاجة الملحة للغذاء والتعلق الإنساني الأصيل بالحياة إلى الخضوع.

وإذا نجح الاستعمار في تحقيق هذه الغاية فقد كفى نفسه مؤونة مواجهة الجماعة المستعمرة، أو على الأقل حيدَّ خطر جزء كبير منها، وماذا يريد "الأخر" المستعمر من "الأنا" المستعمر، أكثر من أن تخدم عند نعله، وتتذلل لسلطته، وتُقبَل يده، ولا تأخذ لقاء ذلك إلا فتاة مائدته. إنَّها إذا رضيت بهذه الحال صارت إعاشتها أنفع لعدوها من قتلها، وأقل مؤونة؛ وهذا وجه آخر من وجوه "الأخر" الاستعماري، الذي يعتمد الكيان الإسرائيلي مع السلطة الفلسطينية في الضفة الغربية مثلا. تُصوّر لنا رواية "ليالي تركستان"، هذه السياسة الاستعمارية، عندما يقول الضابط الصيني، الذي كان قد تزوج "نجمة الليل" رغما عنها: "ما أكثر الذين باعوا ضمائرهم ودينهم واستسلموا لرغبة الغزاة ونواياهم، بذلك أمكنهم أن يتسلموا بعض المناصب الهامة"⁹⁴.

تظهر هذه الفئة أيضا في الحوار الذي دار بين "مصطفى" وصديقه "منصور"، حين يسأل هذا الأخير صديقه عن العدل الإلهي، وعن سبب ترك الله لهم عرضة لكل هذا الظلم، فيقول "مصطفى":

"- ومن العدل أيضا أن نكون مسلمين حقيقيين حتى ينصرنا.."

هز رأسه في أسى وقال:

"- صدقت.. فينا الخونة الذين تعاونوا مع العدو.."

"- هم قلة.."

⁹⁴ المرجع السابق، ص: 107

- "نعم.. وفيما الذين انسحبوا من الحياة ولم يشاركوا بشيء..".

- "السليبيون في كل أمة..".

- "أجل.. وفيما من كفروا بالله وآمنوا بالقادمين من هناك..".

ثم التفت منصور إلي محتقن العينين وقال:

- "وفيما نساء جميلات.. لا يعرفن شيئاً اسمه الفضيلة..".

ضِقتُ ذرعا بكلمات منصور فهو في ثورة يأس قاتلة، ويعاني من أزمة نفسية مدمرة؛ لأنّ الأمر ليس على الصورة التي يرونها فشعبنا شعب صابر مقاتل لم يستسلم، والخونة فئة قليلة جداً، قد ضعفت نفوسهم إمّا خوفاً من العدو، أو انهياراً أمام ألوان العذاب، أو انخداعاً ببعض المكاسب المادية، أو أصابهم شيء من الخداع الفكري فوقعوا في شباك العدو⁹⁵.

يظهر في هذا الحوار كيف أنّ "الأخر" الاستعماري، اتبع سياسة التعذيب والإغراء في الوقت نفسه، من أجل إخضاع "الأنا" التركستانية لسلطانه واذلالها، بحيث يغدو واقفاً منها موقف السيّد الذي يملك الثواب والعقاب، ثم يستعمل طمع الراغبين في الثواب ليحملهم على خدمة مصالحه، ويستعمل خوف الخائفين من العقاب في أقلّ تقدير ليُحيد خطرهم، ودفعهم بالخوف من عقابه إلى عدم التّعرض لمصالحه، ودفعهم إلى الانسحاب من الحياة طلباً للنّجاة، حيث استطاع الصينيون من خلال هذه السياسة تفكيك الصف التركستاني، وإضعاف المقاومة عن طريق سلبها جزءاً من حاضنتها الشعبية، التي هي مصدر قوتها العسكرية.

6- صورة الآخر الروسي -تحالف الشر-

تعدّد القوى والتجارب الاستعمارية في الشرق والغرب، على خلاف الشائع في تصوراتنا، لا يتعلق بمجموعة من المبادرات الفردية، التي دفع إليها التنافس بين القوى

⁹⁵ المرجع السابق، صص: 55-56

الكبرى لأجل السيطرة على الموارد والأسواق العالميّة، وتوفير يد عاملة رخيصة، بعد ما شهده العالم بفعل الثورة الصناعية من تغيرات اقتصادية واجتماعية، وتحول في التوازنات العسكرية والسياسية. بل هو -وعلى خلاف ذلك- متعلق بعوامل أيديولوجية، ثقافية، فكرية، اقتصادية وسياسية اجتمعت حولها هذه القوى الكبرى في إطار مشاركة تنافسه. المشاركة هنا وما يترتب عنها من التعاون في المجالات العسكرية والسياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية، وكل مناطق تلاقي المصالح قبل المنافسة، وبقدر ما تكون المنافسة حامية بينهم، فإنّ ما يجمعهم أكبر مما يفرقهم، وهم مهما اختلفوا وتنافسوا فيما بينهم، فإنهم يبقون متحدّين ضد الضعيف، ولا يسمحون له بمحاولة رفع رأسه أبداً، إلا إذا كان يرفعه من أجل أن يضعه طائعا تحت شسع نعل أحدهم.

وفقا لذلك فإنّ القوى الاستعمارية ومهما تنافست، تبقى تمثّل وحدة المشروع الاستعماري تجسيدا لمخططات وسياسات تلتقي فيها الدول الاستعمارية لخدمة أهداف مشتركة، تتوحد في ظلها القوى الاستعمارية لتوسيع نفوذها، وفرض هيمنتها على البلدان المحتلة بكل الوسائل والسبل الممكنة، من وحشية عسكرية، واستغلال اقتصادي، وتلاعب سياسي، وتفكيك للبنية الاجتماعية وإذابة الهوية الثقافية، وفعل كل ما يتاح للاستعمار فعله في سبيل غايته.

شواهد التاريخ على هذه الطبيعة الانتهازية للقوى الاستعمارية كثيرة، تجسد رواية "ليالي تركستان" واحدا منها، من خلال التحالف الذي جمع الروس والصين، لأجل القضاء على الثورة في تركستان، وإعادة السيطرة عليها واحتلالها، يقول الراوي واصفا هذه الهيمنة الاستعمارية: "تراخّت قبضة الحاكم الصيني على تركستان الشرقية، ووقع في حيرة قاتلة، وجده الروس في مأزق حرج، فأخذ يطلب المعونة من الروس، فوافق الروس بشرط أن تبرم بينه وبينهم معاهدة يكون من شروطها أن يكون للروس الحق في إنشاء وكالات تجارية في تركستان، ولكل من يحمل الجنسية الروسية الحق في التجول في أنحاء البلاد،

كما أنه ليس للسلطات المحلية الحق في التفتيش على الواردات الروسية⁹⁶. فعلى الرغم من التنافس القائم بينهما وسعي كل منهما لتحقيق مصالحها الخاصة، فقد استطاع الروس والصينيون إيجاد نقطة تلاقي بينهما، ذلك أنّ الاستعمار بشكل عام يتسم بالتماهي والتكامل بين المصالح، ما يسمح بوجود تعاون بين الدول الاستعمارية لتحقيق أهداف مشتركة، مثل استنزاف الموارد الطبيعية، استعباد الشعوب، والسيطرة على الأسواق العالمية، كما نلاحظ في المقطع السردي: "وباسم تحالف المصلحة والمبدأ، عقدت اتفاقية جديدة بينه -القائد الصيني- والروس، تعهدّ فيها القائد الصيني بجمع المواد الخام من تركستان الشرقية وإرسالها إلى الروس، في مقابل مدّه بالرجال والسلاح لفك الحصار والقضاء على الجمهورية الوليدة"⁹⁷؛ يتضح أنّ السلوك الاستعماري واحد، بحيث تتم التحالفات بين القوى المستعمرة وتتشكل وحدته التي غالبًا ما تتم عبر اتفاقات وتحالفات سياسية، تجعل الاحتلال والهيمنة أكثر استدامة وتوحدًا في وجه المقاومة المحلية. فكيف تبدو صورة هذا الاستعمار الروسي في الرواية؟

7- صورة الخديعة -الشیطان الأحمر-

يُظهر التحالف الروسي الصيني في الرواية على أنه تحالف غيلان الهمجية المتوحش، مع شياطين المكر والخديعة؛ إذا كان "الأخر" الصيني قد كشف لنا عن الوجه الوحشي للاستعمار المتجرد من كل قيمة إنسانية، فإنّ "الأخر" الروسي يكشف لنا عن وجهه الانتهازي المخادع. وإذا كنا قد توقعنا سابقا عند انصياح طبقة من التركستانيين للهيمنة الاستعمارية الصينية والموالات لها، خدمة لمصالحها، بإغرائهم بامتيازات يمنحها لهم للتخلي عن فكرة المقاومة؛ فإنّ "الأخر" الروسي، بما له من وسائل المكر والخديعة، يذهب بهذه الطبقة بعيدا في تعزيز الاستعمار، حين يستعملها استعمالا مباشرا في ضرب المجاهدين التركستانيين، هكذا تصور الرواية هذه السياسة المخادعة في مقاطع سردية

⁹⁶ المرجع السابق، ص: 49

⁹⁷ المرجع نفسه، ص: 74

عديدة، بخاصة تحريض الفئات الاجتماعية ضد بعضها البعض، لزرع الفتنة والنزاعات للتقليل من قوتهم وإضعافها. هكذا يستعمل الروس الفتنة وتأجيج الصراع الطائفي والقبلي بين التركستانيين، لتفرقة كلمتهم وتشتيت صفهم.

لكن هذا ليس كل ما في جعبة "الشیطان الأحمر"، فبعد أن دفعوا ب: "ثلاثة ألوية روسية مجهزة بثلاثين طائرة، وعشرين دبابة وخمسين سيارة مصفحة إلى المعركة"⁹⁸،

رأى أحد مستشاري الحاكم الصيني، أن ذلك كله لا يكفي لاستئصال شأفة المقاومة الشعبوية في تركستان، وكان هذا المستشار الروسي "داهية خبيثا لا يستهان بتخطيطاته وآرائه، والتقى بالحاكم وقال له:

"هناك صورة متخيلة في ذهني للمعركة، لو استطعنا تحقيقها لكسبنا الكثير..".

قال الحاكم:

"إنّ لدينا مجموعة ضخمة من المنشقين من أبناء تركستان الشرقية ونحن واثقون منهم تمام الثقة وفي إمكاننا أن نستعين بهم ونجعلهم في مقدمة الجهاز الإداري والعسكري للحاكم.. عندئذ تبدو المعركة، وكأنها معركة بين الرجعيين من أمثال خوجة نياز وجماعته وبين المنشقين..".

وأبدى الحاكم ترحيبا بالفكرة، وعلى الفور تدفق المنشقون وهم تركستانيون شرقيون أصلا، ونصب أحدهم رئيسا للمخابرات التي كانت على غرار الجستابو الألماني، ولعب أقدر الأدوار في الانتقال من الوطنيين والنيل منهم.. كما تمّ إنشاء فروع لمؤسسة المخابرات في أنحاء المدن المختلفة"⁹⁹.

هكذا حول المستشار الروسي الثورة التركستانية من حرب بين التركستاني صاحب الأرض والآخر الصيني المستعمر، إلى حرب بين التركستانيين أنفسهم، فهل يكفي ذلك؟ طبعا لا يكفي، وهل يكفي الشيطان كما يطلق على السوفييت عادة، أتباع الشيوعية.

⁹⁸ المرجع السابق، صص: 74-75

⁹⁹ المرجع نفسه، ص: 76

بعد هذا وذاك بقي شيء يؤرق خُلد "الغو الصيني" و"الشيطان الروسي"، وهو وحدة صف الجبهة الموجودة على الطرف المقابل لهم، جبهة المقاومة، ولم يكن بُدَّ أمامهم من شقه، أو على الأقل إضعافه، وما هي الوسيلة الأمثل لذلك. فلجأ العدو إلى فكرة زعزعة ثقة المقاومة بقيادتها؛ فلمَّا أسروا "منصور درغان"، أوعز المستشار الروسي إلى المنشق التركستاني الذي عينه قائدا للمخابرات، أن يرمي قادة المقاومة بالخيانة والعمالة، فهرع هذا التركستاني المدجّن إلى تنفيذ الأمر، فأذاق الأسير ألوانا من العذاب، حتى قاده للانهيبار، ثمّ قال:

- "أيها الضباط الخونة كيف تحاربون مع الرّجعي الخائن خوجة نياز.. ألا تعلمون أنّه قد اختلس أموالكم وأخفى الملايين عنكم؟ ألا تعرفون أنّه يتاجر بكم ويشغلكم، وأنّ لديه الضباع والنساء والذهب، انظروا فضائحه..".

وأخذ ينشر أمامهم بعض المطبوعات المزيفة، والأرقام الكاذبة والصّور الفوتوغرافية الملفقة، وفعل الشّيء نفسه بالجنرال شريف خان وكبار القادة¹⁰⁰.

هكذا تُصوّر الرواية "الآخر الروسي" على أنّه الوجه الثّاني للوحشية وهو وجه المكر والخديعة، وتظهر كيف استطاعت هذه الخديعة أن تقلّب مسار الحرب، وتُعيد السيطرة للقوى الاستعمارية، من خلال تفكيك الوحدة الشّعبية، واتباع سياسة فرّق تسد، عن طريق إغراء ذوي النفوس الضعيفة، والأطماع العالية بالفئات، ليحوّله إلى سلاح يضرب به إخوانهم من أبناء جلدتهم، مجسّداً لمقولة فرانز فانون "في معذبو في الأرض عن القوى الاستعماريين: "إنهم يستخدمون الشعب ضد الشعب أمّا القادة فإنهم إزاء هذا الوضع يترددون وينتخبون"¹⁰¹؛ لا يعني هذا أنّ نجيب الكيلاني تأثر بمقولة فرانز فانون، الذي يمكن أن يكون قد تأثر بها، إنما هي تحصيل حاصل، لأنّ أساليب الاستعمار تتشابه وتتطابق في مختلف بقاع الأرض التي خضعت للاستعمار.

¹⁰⁰ المرجع السابق، ص: 77

¹⁰¹ فرانز فانون. المعذبون في الأرض. م.س. ص: 112

8- صورة الوحش العاقل - فن الجريمة -

ذُكر سابقاً أنّ رواية "ليالي تركستان" تقدم "الآخر" الصيني في صور كثيرة؛ منها صورة الوحش الهمجي المتجرد من الإنسانية، وفي مقابل هذه الصورة تصوّر "الآخر" الروسي على أنه وحش عاقل -متجرد من الأخلاق-. والوحشية حين يتصف بها وحش خالص، فإنّها تكون أكثر رحمة من وحشية الوحش العاقل، لأنّها تقتل بسرعة كما تفعل كل الوحوش. لكن الوحش العاقل لا يتجرد من المظهر العقلي للإنسانية، وإنّما يتجرد فقط من مظهره الأخلاقي، ولذلك فإنّه يستعمل خبرته الإنسانية ومعرفته بمناطق ضعف الإنسان، بطريقة عقلانية للتعذيب والتفنن فيه، بحيث يصبح القتل نفسه رحمة مطلوبة. هذه هي وحشية "الآخر" الروسي التي يصفها السارد في بعض مقاطع الرواية قائلاً: "إنّ الأعداء يُدبّرون ويخطّطون.. إنّ خبراءهم ليسوا للمعارك والتجارة والدعاية وحسب.. بل لديهم خبراء في فن التعذيب والقتل والقضاء على الإسلام والمسلمين"¹⁰².

هكذا حوّل الخبراء الروس الجريمة إلى فنّ -فن القتل البطيء-، وهكذا يكشف العقل المتجرد من الأخلاق عن الشيطان القابع داخله شيطان مخضب بلون الدم المسفوح. يصف "منصور درغا" أفعال الروس وجرائمهم قائلاً: "...هؤلاء الشياطين ارتكبوا من الموبقات ما لا يصدق.. آه يا مصطفى.. لقد أخذ بعض رجالنا أسرى أثناء إحدى المعارك.. أتذكّر؟؟ ربطوهم في عجلات الدبابات.. أتذكّر؟؟ كانوا يتبارون بتصويب الرصاص إلى آذانهم وعيونهم.. أتذكّر؟؟ وكانوا يسخرون ويقولون اشنقوا آخر ثائر بأمعاء آخر جندي... لقد شنقوا بعض الثوار فعلاً بأمعاء أحد جنرالاتنا.. أيمن أن تسمي هؤلاء بشرًا؟؟"¹⁰³، هنا لا يكون القتل أمراً يفرضه الصراع الحيواني على المصالح، ولا يصبح التعذيب يهدف للاستجواب من أجل تحقيق تلك المصالح، هنا تصبح الجريمة نوعاً من

¹⁰² نجيب الكيلاني. ليالي تركستان. ص: 54

¹⁰³ المرجع نفسه، صص: 179-180

الترف والبذخ الإنساني الذي تدفعه إليه عقلانية مادية متجردة من قيمة أخلاقية، فيصبح الإنسان أفبح من الوحش ومن الشيطان.

9- صورة الخائن -تاجر الحرب-

صورة أخرى من الصّور القبيحة التي تشكل ملامح "الآخر" الروسي، هي صورة "تاجر الموت"، المتجرّد من كل مبدأ أو موقف، إنّه لا يعرف شيئاً عن الالتزام بالعهود والاتفاقيات، ولا يعرف شيئاً عن المبدأ الأخلاقي، ولا يعرف شيئاً عن الوفاء وإبرام الذمة؛ فبعد أن ساعد الروسُ الصينيين على القضاء على حكومة تركستان الأولى بـ"كاشغر"، واستشهاد "خوجة نياز"، عاد للصراع مع الصين، وهذه المرة قدّم الدّعم لـ "علي خان"، الذي استطاع أن يحي الثورة بالتزامن مع ثورة "عثمان باتور"، الذي التحق رفقة رجاله بـ "علي خان"، وتأسست الجمهورية التركستانية الثانية. وحين كان قاب قوسين أو أدنى من تحقيق النّصر الكامل، تدخّل الروس للعب دور الوساطة بين الحكومة التركستانية الوليدة والصين، كما يتضح في هذا المشهد الحواري:

- "الصينيون المنهزمون طلبوا الصلح..".

- "لقد رفضناه..".

استدار نحوي وقال:

- "هل تعلم أنّ الدولة التي تمدنا بالسلاح ضغطت على رئيس الجمهورية كي يقبل الصلح والمفاوضات..".

قلت في حدة:

- "على أي أساس".

هز منصور كتفيه وقال:

- "على أساس استقلالنا الذاتي وانسحاب الصينيين، وأن نحل محلهم في الوظائف".

- "ماذا تريد بعد ذلك؟؟".

- "أريد الاستقلال التام وأريد أن أقول إنَّ رغبة تلك الدولة كانت أقوى من الرغبة الشعبية.. أردنا انسحاباً غير مشروط للصينيين وهزيمة كاملة لها.. وأرادت تلك شيئاً آخر.. المعنى لا يخفى عليك.."¹⁰⁴.

يظهر هنا الروس في صورة الأصدقاء، وحمائم السلام الذين دعموا المقاومة لتنتصر، ثم تدخلوا بينها وبين أعدائها لإيقاف الحرب، وإقامة مشروع تحرري، ولو بصفة جزئية، من خلال الاستقلال الذاتي. غير أن نية الروس وأطماعهم الحقيقة تظهر سريعاً، كما تبرز في هذا المقطع السردى:

"ساد لغط كبير في أنحاء البلاد إبان الاستعدادات للاستفتاء الكبير وتقرير المصير، وجدت خلافات جذرية بين السياسيين والمفكرين (...). فوجئنا بالدولة الحليفة تحاول السيطرة على المقاطعات الثلاثة "إيلي" و"التاي" و"تشوشك"، ولكن الرئيس علي خان وقف وأعلن على الملأ:

- "إننا لن نفرط في ذروة واحدة من تراب الوطن، ولن نسمح بالتدخل في الولايات الثلاثة.. ونحن على استعداد لاستئناف القتال ضدهم إذا لم ينسحبوا"¹⁰⁵.

ونتيجة لهذا الرفض الحازم الذي أظهره "علي خان"، انقلبت روسيا على التركستانيين، واستعملت عملاءها من الشيوعيين لاختطاف "علي خان"، وتم ذلك بعد أن اقتحمت عصابة من الشباب القصر مدججين بالسلاح، واختطفوا "الشيخ علي خان"، ف"فوجئ الناس بالاستخبارات من جديد.. لقد اندسوا في الشوارع والمزارع والمصانع، وأخذوا يعقلون المناوئين في الولايات الثلاثة التي طمع فيها الصديق، وصدر قرار بتعيين أحمد خان التركستاني المعروف رئيساً على المقاطعات الثلاثة"¹⁰⁶؛ تلعب روسيا في هذه الحرب دور التاجر الانتهازي، الذي لا يريد أن يُفلس صديقه، إنه فقط يريد مشاركته، فهي لا تريد أن تخسر الصينُ تركستان، بل تريد أن تشاركها الاستلاء عليها، كما أنها لا

¹⁰⁴ المرجع السابق، صص: 167-168

¹⁰⁵ المرجع نفسه، صص: 170-171

¹⁰⁶ المرجع نفسه، صص: 172-173

تريد للتركستانيين الاستقلال، بل تريد منهم أن ينوبوا عنها في استعباد بعضهم البعض، ولذلك ضغطت على حكومة "علي خان" لقبول الاستقلال الذاتي، وحين أبدى موقفا معارضا لأطماعها، عودضته بشخصية أخرى هاجرت إلى هذه البلاد، بحجة أن "علي خوجة نياز" و"عثمان باتور" و"علي خان" لصوص وقطّاع طرق، لا يصلحون للحكم، وبالتالي نصبت مكانهم عميلا من أجل محو تاريخهم النضالي البطولي¹⁰⁷، ليبنّي الروس حصنا منيعا يأوي الاستعمار في تركستان، أسّسوا تيارا-حزبا- شيوعيا مشكلا من الشبيبة التركستانية، مهمته "مراقبة الجماهير، ويكون سندا لرجال الإدارة والشرطة، فيراقب الجماهير لا ليتأكد من أنها تشارك في شؤون الأمة حقاً، بل ليذكرها دائماً بأنّ السلطة تنتظر منها الطّاعة والنّظام والخضوع"¹⁰⁸؛ مما يعني أنّ السياسة الاستعمارية واحدة، مهما اختلفت أجناسها وعروقها، لا يختلف الروس عن الصينيين، ولا الفرنسيون على الإنجليز، كلهم عدو، ينتهج سياسة القهر والتّخويف بشتّى الوسائل من إخضاع الشعوب لأطماعهم الاستغلالية والتوسعية.

هكذا تتكشف للقارئ صورة "الآخر" في رواية "ليالي تركستان"، مخضبة بحمرة الدماء، ملطّخة بسواد الظلم. يقدم نجيب الكيلاني أفصح أساليب الاستعمار العديد من المشاهد، يرسم فيها صورة هذا "الآخر" البشع، بألوان مكثفة وملامح بارادوكسية، مفعمة بالتناقض القبيح، الذي يقابل في إخلاص الأبطال بحقارة الخونة، ويقابل فقر أهل البلاد بترف المُعمرين، وانكسار الضعيف مقابل استكبار القوي الغاشم، وفيها جميعا تقف الروحانية الأخلاقية، تحاول صدّ همجية الوحشية العقلانية المادية، التي ترتكب كل هذه الأفعال بأسلوب ليس فيه ذرة من الرّحمة ولا الشّفقة ولا المروءة، ولو استدعى الأمر تجنيد النّاس ليعملوا في الخفاء ضدّ بعضهم البعض تحت سلطان التهديد، أو الترغيب والترهيب.

¹⁰⁷ ينظر: المرجع السابق، صص: 183-184

¹⁰⁸ فرانز فانون. المعذبون في الأرض، ص: 125

خلاصة قولنا من تحليل رواية "ليالي تركستان"، أنّ نجيب الكيلاني استطاع أن يجعل من هذه الرواية لوحة فنية، ووثيقة تاريخية تفضح ممارسات الآخر الاستعماري، وتكشف عن ألامه السياسية والعسكرية والفكرية، وممارساته الإجرامية في سبيل تدجين الذات المستعمرة، واستلابها، وتجريدها من هويتها، في قالب يجمع الفنية الأدبية العالية والرسالة الفكرية الراقية، بواجب الدين وهمّ الأمة. يجعل نجيب القارئ يركز في أغلب مشاهد الرواية ومقاطعها السردية على الصراع الدامي، الذي خاضه التركستانيون في سبيل حريتهم، ويظل مندهشا من مدى قدرة الإنسان أن يتجرد من كل قيمة أخلاقية، ومن كل معنى سامي، وهو ينبّه في الفصول الأخيرة من الرواية إلى أنّ الجريمة الأوسع للاستعمار الصيني-الروسي في تركستان الشرقية، ليست في العدد المهول للقتلى، ولا في الأساليب السافرة في التعذيب، ولا هي كانت في نهب الأرض، ولا حتى في الاعتداء على العرض، على ما فيه من الوحشية والهمجية؛ ولكن أوسع جرائم الاستعمار في تركستان كانت في تمزيق هوية الإنسان التركستاني، وتدمير ثقافته ومجتمعه، وتسميم حياته الداخلية بالشعور بالدونية، هذه الجريمة التي يلمسها القارئ وهو يتخيل "ليل المدينة"، الذي يثير الخوف، ومشاهد الفتيات الصينيات وهنّ يجبنّ شوارع المدينة باسم الحرية، وانتشار مطبوعات تحمل رسائل محرّضة، ومعادية للوطنيين، وتمجّد من هم في خدمة الاستعمار، وما إلى ذلك من المشاهد التي تجعل القارئ يندمج في عالم الرواية، إلى درجة شعوره بأنّه جزء من هذا العالم الممزّق، الذي تحكمه القوة والغطرسة. هنا فقط تنتبه إلى أنّ وطننا كاملا فُقد، وإلى أمة كاملة تعرضت للطمس والمحو، كما لو أنّها لم تكن، وأنّ كل الجرائم الفردية على مستوى الجسد يمكن أن تُغفر بالمقارنة إلى هذه الجريمة؛ أطفال فقدوا أجدادهم وتاريخهم ولغتهم وثقافتهم وهويتهم ودينهم، وأُعديت تنشئت كما يُرد لهم الآخر المستعمر.

يرى فرانز فانون أنّ فكر "الآخر" الاستعماري تميز بـ: "حوار دائم مع نفسه، ونرجسية بغیضة على نحو متزايد تُجاه الآخر المستعمر"¹⁰⁹؛ هذا المعنى المفعم

¹⁰⁹ فرانز فانون. المعذبون في الأرض، ص: 236

بالغطسة تجاه الذات، والمُغرق في العنصرية تجاه المستعمر، وثقافته وقيمه ورؤيته للعالم، تجسدت هذه الصفات في الرواية عبر العديد من المشاهد التي صورتها "ليالي تركستان". استطاع **نجيب الكيلاني** من خلال هذه الرواية أن يجسد صراع "الأنا" المستعمرة، في كل مراحل وقوفها قبالة "الأخر" المستعمر، بحيث جسدها خلال مرحلة الانكسار والرّكون إلى الانهزاميّة، وخلال صُراخها واستنهاضها لنفسها، ثمّ صورها ثائرة تقاتل في سبيل وجودها، لا تبالي لتعيش عزيزة أو تموت كريمة. وفي المقابل صور عدوها المقابل لها في كل مراحل طغيانه الذليل، فيهزم قويا وينتصر مجرما. صور كل هذه المعاني بطريقة مزج فيها الواقعية التاريخية، بجمالية فنية عالية حولت الرواية إلى سلسلة من المشاهد العامرة بالمعنى، الغنية بالرسائل الفكرية والروحية والأخلاقية، دون أن تخلو من تقنية الكتابة الروائية، والجمالية الفنية الأدبية؛ مع ذلك فإنّ القيمة الحقيقة لهذا العمل تبقي في دلالاتها الفكرية، وفي مدى تمكّن الكاتب من التأثير في قارئه، عبر هذه الرسالة: "لا يكفي أن تؤلّف أغنية ثورية، حتى تشارك في الثورة، إنّما ينبغي أن تصنع الثورة مع الشعب ثم تأتي الأغاني من تلقاء ذاتها"¹¹⁰، المنسوبة للزعيم الإفريقي أحمد سيكوتوري¹¹¹، الذي يُعد من أشهر المقاومين للاستعمار الفرنسي في إفريقيا.

¹¹⁰ ذكره فرانتز فانون في: المعذبون في الأرض، ص: 127

¹¹¹ هو: أحمد سيكوتوري (1922-1984)، كان رئيس غينيا (1958)، بعد استقلالها، انتدبته منظمة المؤتمر الإسلامي للقيام بالوساطة من أجل السلام في الحرب العرقية الإيرانية (1980-1988).. كان حياديا في السياسة الدولية.. كان مؤيدا لحركات الاستقلال الإفريقية.. عمل قبل استقلال غينيا لنقابة العمال في غينيا المستعمرة، في حقبة الاحتلال الفرنسي، ظل في منصبه حتى وفاته. لعب دورا هاما في مسيرة التحرر الإفريقي، بحيث شغل منصب أمين عام لاتحاد نقابات عمال غينيا.. كان عضوا في المؤتمر التأسيسي لحزب التجمع الإفريقي الديمقراطي.. أسس في سنة 1947 الحزب الديمقراطي الغيني لتحقيق الاستقلال.. رفض الاندماج الذي دعا إليه ديغول سنة 1958.. قاد خلال حكمه الشعب الغيني بنزاهة وإخلاص.. كانت تربطه علاقات متينة مع زعماء التحرر في إفريقيا.. ناضل من أجل إحلال السلام واستقلال الشعوب الإفريقية.. للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

الفصل الثالث

الفصل الثالث

تجليات الصّراع الأيديولوجي الدّخلي -ال "أنا" ضد ال "أنا"- في رواية "عذراء جاكارتا"

- تمهيد

- أولاً: في مفهوم الأيديولوجيا وأنواعها

1- إشكالية مفهوم الأيديولوجيا

2- لمفهوم اللّغوي

3- المفهوم الاصطلاحي

4- أنواع الأيديولوجيات

أ- الأيديولوجيا الاجتماعية

ب- الأيديولوجيا السّياسية

ج- الأيديولوجيا الدّينية

ثانياً: الإسلام والأيديولوجيا

1- بنية الأنساق الأيديولوجية في الرّواية

2- الأيديولوجيا الإسلامية في رواية "عذراء جاكارتا"

ثالثاً: المواجهة بين الإسلام والشّيعية في رواية "عذراء جاكارتا"

1- الصّراع الأيديولوجي بين الإسلام والشّيعية

2- أيديولوجيا الصّراع بين الإسلام والشّيعية في "عذراء جاكارتا"

رابعاً: الصّراع على البقاء

1- في مفهوم الصّراع

2- الصّراع على البقاء بين "الأنا" و"الآخر" في رواية "عذراء جاكارتا"

- تمهيد

يُحاول هذا الفصل تحليل رواية "عذراء جاكارتا"، في ضوء مفهوم الإيديولوجيا، بوصفه عاملا من عوامل تحريك الفعل في مسار أحداث الرواية. كما أنّ الإيديولوجيا قناعة فكرية تميز خصائص الذات/ "الأنا" عن خصائص "الآخر"، التي لولاها لما تجسد حضور "الأنا". قد تتألف الإيديولوجيتان عن طريق التحالف لتشكلا قطبا موازيا/أو معاديا لإيديولوجيا مناقضة أو عدوة لهما، كما يمكن أن تتصارع جملة من الإيديولوجيات داخل مجتمع واحد.

لكن الإيديولوجية التي نسعى لاستخلاصها من هذه الرواية، ترتبط بالصراع بين "الأنا" المحلية، المتمثلة في الفرد الإندونيسي في مواجهة "الآخر" العدو الاستعماري المتعدد؛ بحيث تعرض رواية "عذراء جاكارتا" عددا من النماذج الموزعة فنيا في المسار السردى للرواية، من أجل تعيين التوجهات السياسية التي يتشكل منها المجتمع الإندونيسي، مع العلم أنّ هذه الرواية، كمثيلاتها عند نجيب الكيلاني، ترتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ. بناء على هذا التصور، وجب تعريف الإيديولوجيا أولاً، ثم الإشارة إلى أنواعها، لنصل إلى العلاقة بين الدين الإسلامي ومختلف الإيديولوجيات التي ظهرت في العصر الحديث. هذا لنتمكن من تحليل تفصل هذه الإيديولوجيات في عالم الرواية، ومدى تأثيرها في الواقع السوسيو-ثقافي لهذا البلد المسلم.

هذا، لأنّ الرواية تُعد من أبلغ الأجناس الأدبية في رسم الحياة الاجتماعية، بما فيها من صراعات بين الأطراف المتنازعة والمتصارعة، سواء أكان ذلك داخل المجتمع نفسه، أم ضمن علاقة العداة بين السكان الأصليين والمستعمرين؛ أو علاقة النفور بين أفراد المجتمع الواحد نتيجة تأثر طرف بإيديولوجية "الآخر" الأجنبي، وتبناها، ومن ثم ينظم إلى صف الاستعمار، ويصبح عدوا داخليا.

نقول هذا تمهيدا لتحليل مختلف الأنساق التي هيّكلت عالم هذه الرواية، بخاصة التّسقين التاريخي والثقافي، اللذان كانا المرجعية الأساسية للكاتب، في تصوير مختلف التفاعلات الفكرية والدينية التي ميزت سلوك شخصياتها، وأسهمت في رسم معالم المجتمع الإندونيسي، متخذة العاصمة جاكارتا نموذجا، كما سيتضح لنا لاحقا.

- أولاً: في مفهوم الأيديولوجيا وأنواعها

لا شك أنّ الأدب هو المرآة الصادقة المعبرة عن المجتمع الإنساني، وأنّ يصبح الأديب هو اللسان الناطق عن حياة مجتمعه ومشكلاته وآلامه وآماله، فينقل لنا أوجاع المجتمع وأفراحه، كما أنه يؤرخ لعاداته وتقاليده. يتم ذلك عبر الأجناس الأدبية المتنوعة والمختلفة، من خطابة، وشعر، ومثل، وقصة ورواية؛ فإذا كان الشعر في العصور العربية الأولى مثل ديوان العرب، فإن الرواية تعد في العصر الحالي ديوان الإنسان المعاصر، لأنها تمكنت من التفوق على الأجناس الأدبية الأخرى¹، نظراً لسعة فضاءاتها، ومدى تمكّنها من استيعاب الحياة بجميع تناقضاتها، في عوالم خيالية تعبر عن واقع الإنسان بأسلوب سردي في منتهى الجمال.

ومن الناحية الأيديولوجية تجب الإشارة إلى أنّ الرواية تعدُّ شكلاً من أشكال الأدب العالمي، وفنا من فنونه المعبرة عن فكر الشعوب وثقافته، من نتاج ألسنة وأقلام كتّاب مبدعين. وهذا الفنُّ، الذي تدرّج في نضوجه حتى استوى على سوقه - كما يقول عادل لفريجات مستعييراً وجهة نظر نجيب محفوظ² -، بهدف التوفيق بين رغبة الإنسان الحديث وشغفه لمعرفة الحقائق، مع تمسكه العاطفي بالخيال، وفي الوقت نفسه استيعاب هذه الحقائق بما تحمله من صفات، ومن ثم تمكنت الرواية من أن تستوعب مختلف الأنساق الفنية والجمالية الخاصة بأجناس أدبية أخرى، وتستفيد من مختلف الفنون غير الأدبية؛ مما جعلها الجنس الأدبي الأكثر أهمية في العصر الحديث.

¹ ينظر: جبرا إبراهيم جبرا. "هذا زمن الرواية". مجلة فصول النقد الأدبي.. مج12. ع01. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1993. صص: 11-12

² ينظر: عادل فريجات. مرايا الرواية - دراسات تطبيقية في الفن الروائي -. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000. ص: 09

1- إشكالية مفهوم الأيديولوجيا

أ- المعنى اللغوي/المعجمي

يُصِفُ معجم أكسفورد السوسولوجي مصطلح الأيديولوجيا بأنه مفهوم له تاريخ طويل ومعقد وثير للغاية، وهو مصطلح سوسولوجي بالتحديد، ويعود في الأصل إلى أعمال كارل ماركس³؛ وبالتالي فهو دُخِلَ على مختلف اللغات، لذلك استُعمل بدلالات ثقافية وعلمية مختلفة خلال فترات زمنية متلاحقة. كما أُستخدِمَ في سياقات متنوعة، بحيث نجده أحياناً يعبر عن قوة المتلفظ به، وفي أحيان أخرى يدل على عكس من ذلك.

يذهب ريمون ويليامز⁴ إلى أنّ مصطلح أيديولوجيا ظهر على يد الفيلسوف الفرنسي العقلاني ديستت تريسي⁵ (Destutt De Tracy) ليعبر عن "علم الأفكار"، مميّزاً إياه عن الميتافيزيقا بمفهومها القديم، واستُعمل بهذا المعنى الدقيق حتى أواخر القرن التاسع عشر، على أنّ نقد "نابليون بونابرت" لخصومه السياسيين، ووصف طروحاتهم

³ ينظر: عبد الله البريدي، وآخرون. "الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري - تحليل فلسفي نقدي للدلالات والبواعث والآثار". المجلة العربية للإدارة، منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، جامعة الدول العربية، القاهرة، المجلد 44، العدد 1، 2024، صص: 38/19

قادني هذا المقال إلى العودة لمعجم أكسفورد للسوسولوجيا، من أجل الأخذ بالمصدر، ينظر:

- John Scott et Gordon Marshall. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford University Press, 2014, P: 332.

https://www.amazon.com/Education-Reference-Books/b/ref=dp_bc_2?ie=UTF8&node=21

⁴ (Raymond Williams 1921-1988)، أستاذ وكاتب فرنسي من أصول بلاد الغال، مؤسس تيار الدراسات الثقافية، نظراً لاشتغاله حول الثقافة والإعلام الجماهيري والأدب.. للتوسع راجع:

https://fr.wikipedia.org/wiki/Raymond_Williams

⁵ (Antoine Destutt De Tracy 1754-1836)، عسكري، سياسي وفيلسوف فرنسي، مؤسس "مجتمع الأيديولوجيين" (Société des idéologues)

https://fr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Destutt_de_Tracy

حيال التتوير بأنها مجرد "أيديولوجيا"، أي أنها أفكار مجردة من الدليل، مفتتحاً بذلك طريقاً لبعثرة دلالات هذا المفهوم⁶.

وفي إشارة لتأثير ما يسمى بالافتراض اللغوي في سياق التفاعلات المجتمعية الحضارية، يشير عبد الله العروي⁷ إلى أنّ كلمة أيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمّنها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى على لغتها الأصلية؛ مما أدى - كما يقول - إلى صعوبة ترجمتها للعربية⁸؛ شأن ذلك شأن معظم المصطلحات الوافدة من الثقافة الغربية.

ومن جزاء استمرار اللغات في ممارسة الافتراض اللغوي للمفاهيم المختلفة وفق ديناميكية مجتمعية ولغوية معقدة، وجد المفهوم سُبلاً ممهدة لكي يصبح ضمن الباقية المفاهيمية في كثير من اللغات الحية، ومع هذا الاستخدام الواسع، فثمة مفارقة أثارها أصحاب الدراسة "الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري"، التي أشرنا إليها أعلاه، إذ على الرغم من كونه أكثر المفاهيم شيوعاً وتداولاً، ولكن معناه من أكثر المعاني إثارة للجدل، ومن ثم فهو من أقل المفاهيم ثباتاً⁹؛ القصد بالثبات هنا، أنّه مصطلح يُوظف وفق الخلفية المعرفية التي يتبناها مستعمله، من أجل إثبات توجهه الفكري، وقناعاته الثقافية أو السياسية، والدليل على ذلك اختلاف استخدامه في خطاب اليسار وخطاب اليمين، مثلاً.

⁶ ريموند وليامز. الكلمات المفاتيح - معجم ثقافي ومجتمعي - تر: نعيان عثمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2007. ص: 157

⁷ عبد الله العروي (1933)، مؤرخ، روائي، ومفكر مغربي. من رواد اتجاه التاريخانية الجديدة، في الفلسفة ومنهج التحليل، من دعاة الحدأة الغربية، والقطيعة مع التراث، من أتباع المنهج الإيستيمولوجي.. من أهم مؤلفاته: الأيديولوجية العربية المعاصرة - العرب والفكر التاريخي - مفهوم الأيديولوجيا - مفهوم الدولة - مفهوم التاريخ - مفهوم العقل..

⁸ عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان. ط8. 2012. صص: 09-12

⁹ ينظر: عبد الله البريدي، وآخرون. "الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري: تحليل فلسفي نقدي للدلالات والبواعث والآثار"، ص: 21

أمّا بالنسبة للغة العربية تُعد لفظة "أيديولوجيا" دخيلة عليها لفظاً لا معنى، إذ إنّ معناها، أو لنقل بعض معانيها، حاضرة في بعض الأدبيات العربية القديمة، ومن ذلك على سبيل المثال استعمال "الفارابي" لكلمة "مِلَّة"، التي يقصد بها، كما يرى إبراهيم عباس¹⁰، الأيديولوجيا، لأنها تحيل على فئة اجتماعية تجمعها جملة من المعتقدات والأفكار يؤمنون بها ويدافعون عنها، ويتخذونها أسلوباً للحياة..

أشار عبد الله العروي¹¹ أيضاً إلى لفظة "الدعوة"، وشبَّهها بالدور الذي تؤديه الأيديولوجية في العلوم، وفي السياقات الدينية في العصر الحديث، مع ملاحظة أنه لا يمكن أن تتوب عن هذا اللفظ الأجنبي، الذي لا يتطابق مع أي وزن صرفي عربي، ومن ثم اقترح كلمة "أدلوجة"، سعياً لإدخالها في قاموس اللغة العربية، على وزن "أفعولة"؛ يبدو أنه اجتهاد في محله في زمن تلقى مختلف المصطلحات الأجنبية، إلا أن الممارسة النقدية في الثقافة العربية تبنت مصطلح "أيديولوجيا" معرّبة، وهذا ما ذهب إليه الباحث جلال الدين سعيد في معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، الذي لخص المفهوم بمعنى "مجمل التصورات والأفكار والمعتقدات وطرق التفكير لمجموعة سواء كانت أمة أو طبقة أو فئة اجتماعية أو طائفة دينية أو حزب سياسي، وتكون الأيديولوجيات عادةً مشروطة ومحددة بالظروف المناخية والعادات"¹²؛ يتضح أن الأيديولوجيا مفهوم يتضمن كل ما يحرك سلوك الفرد من أفكار وقناعات تميزه عن غيره، وتحقق انتماءه لفئة و/أو طبقة اجتماعية معينة.

¹⁰ ينظر: إبراهيم عباس. الرواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش: دراسة في بنية المضمون. منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر. 2002، ص: 35
ينظر أيضاً: إبراهيم عباس. الرواية المغاربية-تشكل النص السردي في ضوء البعد الأيديولوجي. دار كوكب العلوم، الجزائر، 2014، صص: 34-35

¹¹ ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. ص: 09

¹² جلال الدين سعيد. معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، مادة الأيديولوجيا. دار الجنوب للنشر، تونس. 2004. ص: 149

ب- المفهوم الاصطلاحي

هناك اتفاقٌ شبه عام على أنّ مصطلح "الأيديولوجيا" يُعد من أكثر المصطلحات تعقيدا في العلوم الاجتماعية، نظرا لعدم دقة مفهومها، وصعوبة تحليل تفصيلاتها في مختلف الخطابات. سنحاول أن نعرض هنا بعضا من المفاهيم المتداولة بكثرة في الدراسات النقدية، والأبحاث السوسيولوجية. استخلصا صاحبنا كتاب الأيديولوجيا مفهوما جامعاً، يمكن أن يكون تصوّراً عاماً يفتح للباحث سُبلا تحليليّة مُرضية، انطلاقاً من أنّ "الأيديولوجية منظومة من الأفكار المرتبطة اجتماعياً بمجموعة اقتصادية أو سياسية أو عرقية أو غيرها، منظومة تُعبر بدون تبادل عن المصالح الواعيّة بهذا القدر أو ذلك لهذه المجموعة، على شكل نزعة مضادة للتاريخ ومقاومة للتغيير ومفككة للكليات. إنّها تُشكل إذن التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الخاطئ"¹³؛ يتضح من هذا التعريف أنّه شامل، وقابل للتصور أثناء تحليل الخطاب، سواء أكان خطاباً أدبياً أم دينياً أو سياسياً، لأنّه مفهوم يفتح على كل ما يمكن أن يتضمّنه الخطاب من أفكار وقناعات عقائدية أو سياسية أو اقتصادية، وما إلى ذلك مما يشكل تنظيماً قائماً له خصوصياته.

يُشير **جان فرانسوا دورتي** (Jean-François Dortier 1956) إلى أنّ هذا المصطلح يؤشر على وجود كل أو بعض، وهي "تنزع إلى إدماج جميع المشاكل في مشكلة واحدة بطريقة تختزل جميع الحلول في صيغة واحدة. مشكلة فريدة من نوعها وحل شامل؛ هذه هي نواة كل أيديولوجيا"¹⁴؛ بمعنى الشمولية في كل شيء، بحيث تتأسس الأيديولوجية على فكرة الهيمنة، ومن ثم يسعى مؤيدوها إلى حل جميع المشكلات الاجتماعية من وجهة نظر مركزية موحدة، كما شاع في النظمين الرأسمالي والاشتراكي.

¹³ محمد سيلا، وعبد السلام بنعبد العالي. الأيديولوجيا. دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء. 2006، ص: 19
¹⁴ جان فرانسوا دورتييه. لماذا لا تموت الأيديولوجيات أبداً؟. تر: محمد الحاج سالم. مؤمنون بلا حدود، سلسلة ترجمات. 2016/12/28. ص: 03. اطلع عليه في 2025/10/28. للاطلاع على المقال كاملاً، راجعه في الموقع:

<http://www.mominoun.com/pdf1/2016-08/ideologies.pdf>

بناءً على هذا الشعب في دلالة مفهوم الأيديولوجيا، سنحاول تأطيره ومقاربة دلالاته الاصطلاحية، عبر ملاحقة ترحلاته الدلالية المحورية في سياقاته المجتمعية المختلفة.

تعود نشأة لفظة أيديولوجيا إلى الصراع البرجوازي والاقطاع والمجتمع الارستقراطي في القرن الثامن عشر، حيث جاء المقطع الأول من كلمة (Idea) الإغريقية التي تعني فكرة، والمقطع الثاني من كلمة (Logos) الإغريقية أيضا التي تعني علم، ومن نحت اللفظتين نتجت كلمة (Idéologie) (Ideology) لتعني "علم الأفكار"، ومن ثم استخدمت هذه الكلمة بهذا المعنى، ثم امتد معناها لتصبح آلية تحليله بالذهن، ومن ثم أصبحت الأيديولوجيا مفهوماً يتعدى حدود السياسة والاجتماع ليصل إلى مختلف المعارف، من ضمنها العلوم الطبيعية¹⁵؛ بمعنى أنّ هذا المصطلح له بُعد ابستمولوجي هام في تاريخ المعرفة، تأسس ضمن التطورات الكبرى التي صاحبت الصراعات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي ميّزت مجتمعات العصر الحديث، تعود أساسا إلى عصر الأنوار الذي تميز بنهضة فكرية غيرت مجرى التاريخ في هذا العصر.

ثم انتقل هذا المصطلح في مرحلة ثانية من التطور المفاهيمي، إلى ما أسماه الفيلسوف دوركايم¹⁶ (David Emile Durkheim) في كتابه الشهير قواعد المنهج الاجتماعي (Les règles de la méthode sociologique)، إلى أنّ الأيديولوجيا تعني النقاش أو التحليل القائم على أفكار مجردة لا تنطبق على الواقع. ثم تجيء الممارسة الماركسية للمصطلح حيث وصل إلى مرحلته الثالثة عبر اقتصاره على البعد السياسي

¹⁵ ينظر: عبد الله البريدي وآخرون. الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري، ص: 21

¹⁶ هو دافيد إميل دركايم (David Emile Durkheim 1858-1917)، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، يعد أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، بحيث وضع له منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في الوقت نفسه، أهم أعماله (في تقسيم العمل الاجتماعي) «De la division du travail social-1893» و«قواعد المنهج السوسيولوجي» «Les règles de la méthode sociologique 1895» .. أسس رسميا الانضباط الأكاديمي لعلم الاجتماع مع دولوز و كارل ماركس وماكس فيبيرر.. للتوسع ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

والاجتماعي، وبشكل أكثر تحديداً. يقرّ كارل ماركس¹⁷ (Karl Marx) بأنّ الأيديولوجيا هي الثقافة والأفكار وطريقة العيش والأذواق والقيم الواعية منها والغافلة على الصعيدين الفردي أو المجتمعي، ونجد مفهوم الأيديولوجيا في مؤلفات ماركس وانجلز¹⁸ (Friedrich Engels) يرد مصطلح "أيديولوجيا" بمعاني متعددة غير مختلفة، خاصة كتاب الأيديولوجية الألمانية، الذي يقول المترجم الدكتور فؤاد أيوب عن مؤلفيه بأنهما يهدفان إلى "دراسة الإنسان الفعلي، الإنسان الحي، الإنسان في التاريخ. وأنهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الإنسان العملية، الثورية، التي سوف تغير الإنسان نفسه من جراء تغيير الشّروط الاجتماعية التي يحيا فيها. إنّ وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي"¹⁹، كان هذا الحكم بوابة للدّخول إلى محتوى الكتاب، الذي يتطلب بحثاً مستقلاً، نكتفي هنا بالقول بأنّ صاحبيه بلورا الرّؤية حول الشّروط والعوامل التاريخية التي تحدد أيديولوجية ما، باعتبار أنّ الأيديولوجية وليدة تطور الحياة التاريخية، التي تتعكس فيها جملة من المقومات الاجتماعية، الأخلاق، الدّين، الميتافيزيقا، وما إلى ذلك من المقومات الروحية التي هي تحصيل حاصل، إلّا أنّ أهم عامل من العوامل التي تكمن وراء وجود أيديولوجية هو الوعي، بوصفه وليد الحياة، وليس العكس²⁰؛ ويحدث هذا الوعي نتيجة القوى الماديّة و/أو الاقتصادية المتمثلة في الإنتاج؛ وهذا بطبيعة الحال من أهم مبادئ المادية التاريخية.

¹⁷ هو: (Karl Heinrich Marx 1818-883)، فيلسوف وناقد للاقتصاد، سياسي، مؤرخ، عالم اجتماع، منظر سياسي، صحفي، وثوري اشتراكي ألماني.. من أهم مؤلفاته بؤس الفلسفة (1847)، ورأس المال في 3 مجلدات (1867-1885-1894)، مترجم للغة العربية. للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

¹⁸ هو: (Friedrich Engels 1820-1895)، فيلسوف ورجل صناعة ألماني، يلقب بـ"أبو النظرية الماركسية، إلى جانب كارل ماركس، امتد اهتمامه لعلم الاجتماع والفلسفة والسياسة، من أهم مؤلفاته باشتراك مع كارل ماركس: الأيديولوجية الألمانية (1844-1846) - بيان الحزب الشيوعي (1848).. هو الذي نشر المجلد الثالث لكتاب "رأس المال" (1894)، قبيل وفاته.. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

¹⁹ كارل ماركس. الأيديولوجية الألمانية. تر: فؤاد أيوب. دار دمشق، سوريا، 1964. ص: 11؛ القول مقتبس من المقدمة التي وضعها مترجم الكتاب د. فؤاد أيوب

²⁰ ينظر: كارل ماركس. الأيديولوجية الألمانية. تر: فؤاد أيوب. دار دمشق، سوريا، 1964. صص: 30-31

نستخلص مما سبق أنّ المرجعيات المعتمدة في تعريف مصطلح الأيديولوجيا فلسفية بالأساس، وبالتالي لا نتوسع أكثر حتى لا نخرج عن تصوّرنا المنهجي في تحليل رواية "عذراء جاكارتا". هذا، لأنّ اختلاف هذه المرجعيات حول المفهوم في حد ذاته، بين مؤيد ومخالف، وبين من قيمها إيجاباً ومن قيمها سلباً؛ لم يكن هذا التقييم صريحاً، إنّما من استنتاجات الباحثين من خلال التفسير الضمني لخطابات رواد هذا التوجه الفكري، خاصة الفلاسفة، كأنّ يُقال بأنّ أول من ألبس الأيديولوجيا معنى سلبياً على الأرجح هو **ماركس**، وذلك من خلال تكراره عبارات من قبيل "تبرير الوضع القائم"، "الوعي الزائف"²¹، وما إلى ذلك من الصفات التي يمكن أن تكون سبباً في العزوف عن تبني مفهوم الأيديولوجيا بعامة. بينما رجح آخرون أنّ معناها السلبى جاء من خلال وصف **نابليون بونابرت** بعض مُعارضى حكمه بـ "الأيديولوجيين"، مما يعطى بُعداً سياسياً سلبياً لمفهوم الأيديولوجيا²²؛ بمعنى أنّ المعنى العملي لهذا اللفظ/المصطلح يُفهم من خلال الاستخدام الدلالي له، وفق الموقف الذي يستخدم فيه، أو وفق وجهة نظر الكاتب أو المفكر.

ومن المعاني السلبية التي ميزت التاريخ الدلالي لمصطلح "أيديولوجيا"، النقد و/أو الانتقاد الذي وجهه له الفيلسوف النمساوي/الإنجليزي **كارل بوبر**²³، في كتابه **بؤس**

²¹ عبد الله البريدي وآخرون. الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري. ص: 21

²² ينظر:

- J. A. Schumpeter. History of economic analysis. Routledge. London. 2006, P: 31

²³ هو (Karl Raimund Popper 1902-1994).. أستاذ وفيلسوف نمساوي (نسية بريطانية) مفكر متمرد على الأعراف ومخالف لها (Anticonformiste) ..دعِل إلى التفكير والحوار ومواجهة الأفكار في جميع أعماله.. اشتهر بمواقفه الإبتيمولوجية التي قادتته إلى تشكيل رؤية جديدة في السياسة والعلوم الاجتماعية، من أهم أعمال:

-Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance (titre original : Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, 1930-1933) (المشكلتان الأساسيتان لنظرية المعرفة)

-Logique de la découverte scientifique (titre original: Logik der Forschung, Logique de la recherche; The Logic of Scientific Discovery, 1934). Tr. fr., Paris, Payot, 1973. (منطق الاكتشاف العلمي)

-Misère de l'historicisme (The Poverty of Historicism, 1944-1945). Tr. fr., Paris, Plon, 1956. Édition poche, Paris, Presses-Pocket, 1988, coll. « Agora ». (بؤس التاريخانية)

التاريخانية²⁴ (في الترجمة العربية بؤس الإيديولوجيا²⁵) (Misère de) (The Poverty of Historicism, 1944-1945) ، ويرى بأنها (Historicism) مذهب نجده كثيرا في المناقشات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية، ويُستخدم عادة برؤى غير نقدية، والقصد من هذا الاصطلاح، كما يقول، هو "طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أنّ التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن "القوانين" أو "الاتجاهات" أو الأنماط" أو "الإيقاعات" التي يسير التطور التاريخي وفقا لها"²⁶؛ يتضح بأن مصطلح التاريخانية يتداخل مع مفهوم الإيديولوجيا كما جاءت في فلسفة ماركس وأنجلز. لهذا يؤكد بوبر باستمرار أهمية النقد لتحرير مستقبل الإنسان، ومستقبل العلم من الخرافات العالقة به، فليس هناك ما هو أخطر على الشعوب، والحضارات من السكون، والركود، والخوف، من النقد والاكتفاء

-La Télévision, un danger pour la démocratie, Bibliothèques 10/18, Anatolia Editions, Paris, 1994, réimpression en 1995, réédition en 1996. (التلفزيون، خطر على الديمقراطية.)

-Le Réalisme et la science, Post-scriptum à "La Logique de la découverte scientifique" Tome 1, éd. établie et annotée par W. W. Bartley III; Paris, Hermann, 1990, trad. de Alain Boyer et Daniel Andler, (الواقعية والعلم)

-À la Recherche d'un monde meilleur: Essais et conférences, préf. Jean Baudouin, trad. fr. Jean-Luc Evard, Paris, Les Belles Lettres, coll. Le Goût des idées, 2011 (بحثا عن عالم أفضل)

للتوسع راجع: https://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Popper

²⁴ ترجم للغة العربية بعنوان بؤس الإيديولوجيا، حاولنا البحث عن مبررات هذه الترجمة لم نجد، يبدو ان المترجم أخذ بالمعاني المشتركة بين الإيديولوجية والتاريخانية؛ لأن الكتاب في الأصل هو نقد و/أو انتقاد للتاريخانية، التي تدعي بالتخطيط للمستقبل بناء على الماضي، مما يعني إمكانية التنبؤ بمستقبل المجتمع، وهذا ما يتفق مع مبادئ الأيديولوجية بالمعنى الماركسي.

²⁵ عبد الحميد صبرة (1924-2013)، من رواد الفلسفة المعاصرة، هو أستاذ تاريخ العلوم متخصص في تاريخ علم البصريات، والعلوم الإلامية في العصور الوسطى.. معروف في أوروبا وأمريكا.. في جامعة "هارفورد"، اهتم بسبل انتقال الثقافة العلمية عبر الحضارات الإنسانية، مبرزا دور الحضارة افسلامية في صنع النهضة الأوروبية، ومرحلة الحدائة..

للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

²⁶ كارل بوبر. بؤس الأيديولوجيا. تر: عبد الحميد صبره. دار الساقي، القاهرة. 1992. ص: 13

بموقف الإعجاب والتمجيد²⁷؛ بمعنى أنّ أي نظرية أو منهج لا يقبل النقاش والمحاورة لا يرقى إلى مستوى العلم؛ لهذا كان هذا الفيلسوف من أشدّ المنتقدين للنزعة التاريخية، التي تصبّ في فضاء الإيديولوجيا، بحيث اعتبرها "خطرا يهدد المجتمع، وأنها منهج عقيم لا طائل منه، فقد وجد انتقادات صريحة ومتمينة لأصحاب التاريخانية الذين يدعون ويدافعون عن حتمية التاريخ واطراد قوانينه، وأتّه بإمكانه الخروج بنتبؤات في المجال الاجتماعي شبيهة بالتنبؤات الحاصلة في العلوم الطبيعية من حيث الدقة والوضوح، إلا أنّ هذا المسعى قد رفضته فئة من المؤرخين، وفلاسفة العلم، وفي مقدمتهم كارل بوبر²⁸؛ لهذا السبب ينتقد بوبر النظرية الماركسية بوصفها نظرية تاريخانية، لأنها قادرة يقينا-كما تزعم- بالتنبؤ بمستقبل البشرية، وهي تدعي بأنّها قادرة على رؤية مستقبل الثورات البشرية²⁹؛ نقرأ هذا الحكم فنشعر أنّ الإيديولوجيا مجرد وهم، لا يمكن تحقيق مبادئها في الواقع، خاصة بالصيغة التي وردت عند كارل ماركس وأنجلز في البيان الشيوعي، وكتاب بؤس الفلسفة لماركس، كما أشرنا سالفًا.

تطوّر المصطلح لاحقًا على يد "لينين"³⁰ (Vladimir Lénine) حينما توسّع في معنى الأيديولوجيا وماهيتها في كتابه المادية والنقد التجريبي، الذي ناقش فيه ارتباط الأيديولوجيا بمصلحة طبقة اجتماعية معينة، مقررًا بأنّ الأيديولوجيا هي مجموعة أشكال المعرفة والنظريات التي تُنتجها طبقة اجتماعية محددة، مبيّنا بأنّها مجموعة أشكال المعرفة والنظريات التي تنتجها طبقة معينة للتعبير عن مصالحها، وقسمها إلى أيديولوجيا "برجوازية غير علمية" وأيديولوجيا "بروليتارية علمية"، مُخالفًا بذلك ماركس الذي يرى أنّ

²⁷ ينظر: زهراء غاوي. "نقد التاريخانية كإسهام في البحث عن عالم أفضل عند كارل بوبر". مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية. المجلد 4، العدد 43، سنة 2021، جامعة واسط، كلية الاداب، العراق. ص: 990

²⁸ المرجع السابق، صن

²⁹ ينظر: المرجع نفسه، ص: 992

³⁰ هو: (Vladimir Lénine 1870-1924).. منظر سياسي، قاد ثورة أكتوبر 1917 في روسيا، وأسس أول دولة اشتراكية في العالم تحت قيادة الحزب الواحد.. الحزب الشيوعي.. للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

العلم نقيضٌ للأيديولوجيا، وهذه الدلالة التي قدمها **لينين** هي التي عُرف بها مصطلح الأيديولوجيا في الفكر المعاصر³¹؛ يتّضح أنّ **لينين** صاغ مفهوم الأيديولوجيا وفق وجهة نظرٍ واقعية، ونابعة من الفئاعات السياسية التي سادت في روسيا والإتحاد السوفيتي لاحقاً أي بعد ثورة أكتوبر.

لا يختلف كثيراً تعريف **لينين** عن المفهوم الذي وضعه **كارل ياسيري**، حيث يرى بأنّ الأيديولوجيا منظومة مركبة من الأفكار والتصورات التي تبدو من وجهة نظر المنتسب إليها بمثابة تفسير للعالم. كما عرّفها **ماكسيم رودنسون**، بأنّها وسيلة تؤدي وظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي³²؛ يرتبط هذان التعريفان الأخيران بسلوك الفرد داخل الجماعة، بحيث يتبنّى هذا الفرد المنظومة الفكرية الأيديولوجية بوصفها رؤية للعالم -بتعبير **لوسيان غولدمان-**، وفي الوقت نفسه تقوم هذه الرؤية بتوجيه هذا الفرد ليحقق انتماءه للجماعة التي ينتمي إليها أو الطبقة الاجتماعية أو الحزب السياسي.

وقد لخص **عبد الله العروي** المفهوم بناء على الفترة الزمنية المعبر عنها، على أنّ الأيديولوجيا هي نظرة إنسان ذلك العصر إلى الكون والمجتمع والفرد، بمعنى أنها "الأفق الذهني الذي كان يحدّ فكر إنسان ذلك العصر"³³؛ استخلص هذه النتيجة بعد تحليله للأيديولوجيا التي كانت سائدة في عصر النهضة، متصوّراً تطور هذا المفهوم لاحقاً. وبالتالي يشير مصطلح الأيديولوجيا إلى "مجموعة من الأفكار التي يحاول من خلالها ربط الفكر العام باعتبارها محاولة لتشكيل اعتقاد الناس، وبالتالي كيف يتصرفون، كما يُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة شاملة من الأفكار التي توضح وتقيم

³¹ ينظر: علي مختار. إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. 1984. صص: 131-176

³² ينظر: رشيد مسعود. ملاحظات حول الفهم الفلسفي للإيديولوجيا. مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية. بيروت. ع15. 1980. صص: 54-71

³³ عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا، ص: 10

الأوضاع الاجتماعية، والتي تساعد الناس على فهم حقوقهم في المجتمع، ويقدم برنامج العمل الاجتماعي والسياسي الملائم لهم³⁴؛ يُعطى هذا التفسير معنى شاملاً ينطبق على كل الاستخدامات الخطابية، بغض النظر عن الفئة الاجتماعية المقصودة، هو أقرب إلى المعنى المعجمي العام، تكمن أهميته في تحليل بعض المشاهد السردية في الرواية، التي يمكن أن تعبر عن التصور العام للحياة، من دون أن تعطي أهمية للخصوصية المحلية أو القومية لأمة ما.

يرى المفكر المغربي الكبير عبد الله العروي³⁵ بأن مفهوم الأيديولوجية يكون دائماً مزدوجاً، وصفيًا ونقديًا في الوقت نفسه؛ يكون وصفيًا إذا كان مطابقاً للواقع، ويكون نقديًا إذا كانت أيديولوجيا لا تعكس الواقع. ويخلص في كتابه مفهوم الأيديولوجيا، إلى تحديد خمسة مفاهيم للأيديولوجيا بناءً على دواعي استخدامها³⁶؛ المفهوم الأول هو الذي استخدم في القرن الثامن عشر، بمعنى "الأفكار المسبقة الموروثة عن عصر الجهل والاستعباد والاستغلال (...). فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من العقل الفردي"؛ ثانياً المفهوم الذي استخدمه الفلاسفة الألمان بمعنى "منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفر حقبلة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام"؛ المفهوم الثالث ماركسي بمعنى أن الأيديولوجيا هي عبارة عن "منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي. فينظر إلى الأيديولوجية انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج وسائل

³⁴ Terence Ball, Richard Dagger and Daniel I. O'Neill, Political Ideologies and the Democratic Ideal, University of Richmond, PP. 05- 06.

ترجمة صاحبة البحث: عنوان الكتاب بالعربية: الأيديولوجيات السياسية والمثالية الديمقراطية، وباللغة الفرنسية: *Idéologies politiques et idéal démocratique*؛ لم أعثر له على ترجمة للغة العربية، فاجتهدت في نقل الفكرة

من النسخة الإنجليزية، على الموقع: <https://archive.org/details/politicalideolog2ball>

يطرح هذا الكتاب إطاراً للتعريف بكل أيديولوجيا بحسب وظائفها الأربع-التفسير، التقييم، التوجيه والبرنامج السياسي. الشيء الذي يسمح للطلبة بمقارنة ومقابلة وتحليل الأيديولوجيات المختلفة، ومن ثم تمكينهم من التعبير عن وجهات

نظرهم الخاصة، وتنمية حسهم النقدي (ينظر: <https://www.routledge.com>)

³⁵ عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا، ص: 12

³⁶ ينظر: المرجع نفسه، صص: 129-130

استمراريته"، يبدو أنّ هذا المفهوم هو السائد في المجتمعات الاشتراكية التي تتبنّى الفلسفة الماركسية في تسيير اقتصادها ونُظُمها الاجتماعية؛ المفهوم الرَّابع هو المعنى الذي استخدمه الفيلسوف نيتشه³⁷ (Nietzsche)، بمعنى "مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان/الضحية قانون الحياة"، أي أنّ يرى الإنسان الحياة "كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء"؛ المفهوم الخامس هو الذي استخدمه عالم النفس الشهير فرويد بمعنى "مجموع الفكرات الناتجة عن التعاقل الذي يبرر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة"، يتضح أنّ هذا الاستعمال سيكولوجي بحت، بحيث أنّه مبني أساساً على اللذة التي هي السّمة الأساسية للإنسان والحيوان.

يمكن أن نستنتج من هذا التقسيم المنهج بدقّة أنّ هناك مرجعيتين لمفهمة مصطلح الأيديولوجيا؛ المرجعية الفلسفية، بوصفها أصل العلم الذي يماثل باطن الأشياء؛ ومرجعية سوسيولوجية، بوصفها رؤية للكون. ويرى عبد الله العروي³⁸ بأنّ هذه المرجعية المزدوجة هي التي فتحت المجال لنقدها (الأيديولوجيا) ببساطة.

وتتمثل مهمة الأيديولوجيا في تحديد بعض الأبعاد الاجتماعية للأفكار، وإظهار الأيديولوجيات وتطويرها، واستخدامها في المقام الأول. كما أنّنا نحتاج إلى دراسة كيفية توظيف الأيديولوجيات اجتماعياً وسياسياً، فضلاً عن النّظر للأيديولوجيا بوصفها عنصراً متكاملًا في الإطار الجديد المتعدد التخصصات، سواء أكان في الدراسات النظرية أم في الدراسات التجريبية³⁹؛ كما جاء في كتاب العالم اللّساني الأيرلندي تون فان دايك⁴⁰

³⁷ هو: (Friedrich Nietzsche 1844-1900)، فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر، ملحن، باحث في الثقافتين اليونانية واللاتينية.. كان له تأثير كبير على الثقافة الغربية وتاريخ الفكر الحديث.. من أهم مؤلفاته: القدر والتاريخ- حياتي- هكذا تكلم زرادشت.. للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³⁸ ينظر: عبد الله العروي. مفهوم اليديولوجيا. ص: 137

³⁹ ينظر القسم الثاني من الكتاب التالي بعنوان "مجتمع" (Society)، الفقرة 14 بعنوان "الأيديولوجيا والمجتمع" (Ideology and society).. ترجمة هذه العناوين والاقتراسات صاحبة البحث قمر تركي

- Teun A. van Dijk, Ideology A Multidisciplinary Approach, S AGE Publications London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998, PP. 135- 136

Ideology : A) مقاربة بينية- (Teun Adrianus Van Dijk)، بعنوان الأيديولوجيا-مقاربة بينية - (Multidisciplinary Approach)، الذي عرض فيه جملة من المفاهيم ومصطلحاتها تتعلق بالأيديولوجية، مما يجعل هذا الكتاب هاما في مجال البحث عن هذا التوجه الفكري، الذي نكتفي هنا بعرض المفهوم وفق ما يخدم بحثنا فقط.، وقد نعود إليه كلما دعت الضرورة إلى ذلك.

2- أنواع الأيديولوجيات

نحاول الآن أن نعرض أنواع الأيديولوجيات وفق ما يخدم تحليلنا لرواية "عذراء جاكارتا"، حتى نتجنب التوسع في ابستمولوجيا المفهوم وأشكاله وأنواعه، حفاظا على صرامة المنهج، والتقيد بمطالب تحليل الرواية، بحيث سنكتفي بتحليل النسق و/أو الأنساق الأيديولوجي المهيمن في عالم الرواية، بوصفه عاملا لتحريك أحداث الرواية، ومبررا لسلوك الشخصيات، دون أن نتبع العوامل التاريخية السوسيولوجية أثناء التحليل، بحيث سنستعين بالمفاهيم التي عرضناها أعلاه. فيما يلي أنواع الأيديولوجيات كما وردت في مختلف المرجعيات التي اعتمدها.

-
- <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/06/Teun-A.-van-Dijk-1998-Ideology.-A-Multidisciplinary-Approach.pdf>

⁴⁰ هو (Teun Adrianus Van Dijk 1943) عالم لساني إيرلندي، عرف يوضعه، بالاشتراك مع والتر كنتش (Walter Kintsch) النظرية الولى المتعلقة بالإجراء السيكولوجي لفهم الخطاب (1978).. يعد أحد أباء التحليل النقدي للخطاب، حيث يمثل جناح العرفانيين (L'aile cognitive) من أهم مؤلفاته، إلى جانب المرجع الذي اعتمده هنا:

- Discourse as social interaction, Londres, Sage, 1997
- Teun A. van Dijk in Walter Kintsch. Strategies of discourse comprehension, New York Academic Press, 1983

للتوسع راجع: https://fr.wikipedia.org/wiki/Teun_A._van_Dijk

أ- الأيديولوجيا الاجتماعية

نجد إنَّ معظم التفرعات والتشعبات الجديدة في علم الاجتماع نمت من جذور أشكال الوعي الاجتماعي، عن طريق علاقات الإنسان في مراحل معينة من تطور المجتمعات البشرية. وقد مهّد ذلك الطريق لخلق سيكولوجيات جديدة، ومن ثمَّ ظهور أيديولوجيات جديدة، علاوة على الأيديولوجيات الدينية، والأيديولوجيات السياسية والأيديولوجيات المتمثلة بمصالح الطبقات الاجتماعية، وقد أخذ مفهوم الأيديولوجيا محتوىً جديداً، الأمر الذي أدّى بالضرورة إلى ظهور أحزاب أيديولوجية، أو أيديولوجية الأحزاب السياسية.

لقد ظهرت الكثير من الأيديولوجيات خلال الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، من أبرزها "القومية، الديمقراطية، البرجوازية، الليبرالية، الشيوعية، الاشتراكية، النازية الفاشية"، ولم يستطع البعض استيعاب كل مفاهيمها، في حين ظهرت أيديولوجيات كلية استوعبت حركة التطور، وكانت لها نظرة شمولية، وأسساً للتعامل مع جميع أشكال الوعي الاجتماعي، بما يتفق مع تحقيق أهدافها⁴¹، بحسب ما ذهب إليه الباحث والمفكر الفلسطيني صلاح عبد العاطي.

لقد وظّف نجيب الكيلاني هذا النوع من الأيديولوجيا الاجتماعية في روايته، ومزج بينها وبين الأيديولوجيا الدينية، لا سيما في روايته "عذراء جاكرتا"، ليعبر عن واقع المجتمع الإندونيسي، والمجتمع المسلم والعربي بصورة عامة، معتمداً في ذلك على الواقع المعيش الذي عاصره الكاتب، والأحداث التي شكّلت وعيه وأيديولوجيته نحو مجتمعه وأتمته التي يعيش هو أيضاً في كنفها.

⁴¹ ينظر: صلاح عبد العاطي. "الانقسامات والتسامح في المجتمع العربي". مجلة الحوار المتمدن، العدد 4761، 2015/03/28. مجلة إلكترونية يسارية.. مؤسسة مجتمع مدني تطوعية غير حكومية وغير نفعية وغير ربحية، تعنى بقضايا الثقافة والإعلام، ونشر الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي الإنساني والتقدمي الحديث.. للاطلاع على المقال

كاملا ينظر: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=461373>

تجدر الإشارة إلى أنّ العمل الأدبي يستمد حضوره دائماً من الواقع الاجتماعي، إذ إنه ينبثق من عمق الحياة التي تعيشها جماعة معينة بشكل معين من أشكال العيش المختلفة، ومن خلال ذلك فإنّ الروائي المبدع يتفاعل مع مجتمعه، ويُشخص واقع هذا المجتمع، ويحاول طرح المشكلات التي تخص فئة معينة. يقول باختين موضحاً هذا التفاعل بين الكاتب والمجتمع، معتمداً على "الأبحاث اللسانية الماركسية لتأكيد وجود الإيديولوجيات في بنية الفن الروائي، فهو يعتبر أنّ الدليل اللغوي محمّل بشحنة أيديولوجية لا تعكس الصّراع الاجتماعي السائد، وإنما تجسده وتدخل في سياقه"⁴²؛ بمعنى أنّ الكلمة لها قابلية لحمل ونقل الأفكار وفق الرؤية التي تصدر منها، أي وفق رؤية الكاتب، بناءً على قصدية الرسالة التي يسعى لإيصالها للقارئ/المتلقي.

يتّضح لنا، أنّ الأيديولوجيا الاجتماعية تبرز في الرواية بأكثر من طريقة، وتعمل على رسم تصور معين عن الواقع الاجتماعي، وتقديم خريطة بكل معتقداته ومكوناته، لخلق وعي جمعي بين الناس سواء أكانوا مبتعدين أم متقاربين عن ماضيهم، فهناك المعتقدات والأساطير، والحكايات، وما إلى ذلك مما يُشكل المخزون المعرفي لدى الفرد والجماعة.

ب- الأيديولوجيا السياسية

إنّ الإيديولوجيا بصورة عامة ليست مجرد مفهوم يعبر عن الواقع المحسوس، وليست نابعة من المسلّمات فتحدّد حدّاً مجرداً؛ ولكنها مفهوم اجتماعي تاريخي، يحمل في طيّاته آثاراً لصراعات وتطورات ومناظرات سياسية واجتماعية متعدّدة، كما سبق وأنّ أشرنا عند تعريفنا للمفهوم.

⁴² ذكره: حميد لحمداني. النقد الروائي والايديولوجيا -من سوسيلوجيا الرواية إلى سوسيلوجيا النص الروائي-. ط1. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص: 32-33. نقلا عن:

- Mikhail Bakhtine. Le marxisme et la philosophie du langage -essai d'application de la méthode sociologique en linguistique- les éditions de Minuit, Paris, 1977, p :25

يقول أندرو هيود⁴³ (Andrew Heywood): بأنّ الناس جميعهم سياسيون، بغض النظر على أنهم يدرون ذلك أم لا يدرون، لأنهم "يستخدمون المفاهيم والأفكار السياسية حينما يعبرون عن آرائهم أو يُصرحون بما في أذهانهم، وتتبعثر في لغة الحياة اليومية مصطلحات مثل الحرية، الإنصاف، المساواة، العدالة، والحقوق، وفي نفس الوقت يوظف الناس بشكل منتظم كلمات من مثل: محافظ، ليبرالي، اشتراكي، شيوعي، وفاشستي، إما لوصف آرائهم الخاصة أو آراء غيرهم، وعلى أيّة حال على الرغم من أنّ تلك المصطلحات مألوفة وحتى شائعة يندر أن تُستخدم بأيّ دقة أو بفهم واضح لمعانيها"⁴⁴؛ يُوضّح هذا القول مدى ارتباط الإنسان بجملة من المصطلحات، دون أن يعي معناها في غالب الحالات، ليعبر بها عن انشغال ما، نظرا لشيوعها في الوسط الاجتماعي، دون أن يفهم منها القصد الاصطلاحي المتداول في المؤسسات السياسية الرسمية.

لقد أشار⁴⁵ أيضا إلى مفهوم الأيديولوجيا بوضوح كبير، وإلى الأيديولوجيا السياسية بخاصة، إذ أنّها تصورات الفرد للأحداث ومجريات الأمور السياسية من حوله، وليس بالضرورة أنّ تكون هذه التصورات نابعة من فهم دقيق، لكنها يكفي كأيديولوجيا أن تكون معبرة عن تصورات وفهم الفرد لها. ويرى بأنّ "الأفكار السياسية" تساعد على خلق لُحمة اجتماعية، لأنّها تزود المجتمع بجملة من المعتقدات والقيم التي توحد أفراد هذا المجتمع، لهذا ارتبطت الإيديولوجيا السياسية بطبقات اجتماعية محددة، لأنّها تقوي الشعور

⁴³ هو: (Andrew Heywood 1952).. كاتب دفاثر في السياسة والعلوم السياسية، بريطاني. من مؤلفاته:

- *Idéologies politiques : une introduction* (1992, Palgrave MacMillan)
- *Idées et concepts politiques : une introduction* (1994, Palgrave MacMillan)
- *Théorie politique : une introduction*, est paru pour la première fois sous le titre *Idées et concepts politiques : une introduction* (1994, Palgrave MacMillan)
- *Concepts clés en politique et relations internationales* (2015, Palgrave)

- للتوسع راجع: https://en.wikipedia.org/wiki/Andrew_Heywood

⁴⁴ أندرو هيود. مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، تر: محمد صفار. المركز القومي للترجمة، القاهرة. مصر. ط01.

2012. ص: 09

⁴⁵ ينظر المرجع نفسه صص: 12-13

"بالانتماء والتضامن"، ومن ثم تستطيع الأيديولوجيا أن تحقق ترابطاً بين مختلف الجماعات والطبقات داخل مجتمع واحد. فالإسلام، مثلاً، تمكّن من "خلق" مجتمع تشكل على أسس من المبادئ الأخلاقية والمعتقدات المشتركة، وبالتالي فإنّ المجتمع المزود بثقافة سياسية واحدة وموحدة ينجح في تحقيق الاستقرار السياسي، ومساندة النظام.

ج- الأيديولوجيا الدينية

إنّ الأيديولوجيا في بدايتها الأولى قُدّمت على أنّها علم الأفكار، أي علم يسلك إلى دراسة الأفكار بواسطة المنهج العلمي البحت، وذلك باتباع قوانين علمية تتطلق من التجربة والملاحظة، لتصل إلى نتيجة محددة، فيقودنا هذا المفهوم إلى استخلاص دي تراسي لفكرة وجوب اتباع المنهج العلمي التجريبي في دراسة الفكر، وإخضاعه لمخبر التجارب العلمية، ومن ثمّ دعوته للدراسة العلمية بما يحمله مفهوم الدراسة العلمية من معاني أعمال العقل، والصرامة في اتباع المنهج التجريبي لدراسة الأفكار.

ومن هنا يرى عمرو السعيد، مستشهداً بما ذهب إليه المفكر دو تراسي، الذي سبق ذكره، بأنه "يتوجّب على الأيديولوجيين دراسة الأفكار كما يدرس غيرهم الدورة الدموية"، فهو يؤسّس إذن لمفهوم الأيديولوجيا من خلال تقديم أهم مبادئها، وهو وجوب الدراسة العلمية للأفكار؛ أي إلزامية دراسة الأفكار وفق منهج علمي بين المعالم⁴⁶؛ يتضح

⁴⁶ عمرو السعيد. "الأيديولوجيا/الخطاب/النص -مقاربة مفاهيمية-". مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر. ع18. 2013. ص: 132، نقلا عن:

<https://agora.qc.ca/dossiers/ideologie> المقال نشر بتاريخ: 13 sept. 2020

تم الاطلاع عليه بتاريخ: 31 أكتوبر 2025.. النص الأصلي:

- Idéologie

« Créé par Destutt de Tracy à la fin du XVIIIe siècle, ce mot a d'abord désigné une science ayant pour objet l'étude des idées. Il faut prendre ici le mot science au sens strict. Les idéologues prétendaient pouvoir étudier les idées comme d'autres étudiaient la circulation du sang. »

<https://agora.qc.ca/dossiers/ideologie> المقال نشر بتاريخ: 13 sept. 2020

تم الاطلاع عليه بتاريخ: 31 أكتوبر 2025

مدى تمفصل الفكر الإيديولوجي داخل الخطابات، بخاصة الخطاب الأدبي، كما سنرى تمفصلها في رواية "عذراء جاكارتا".

يرى الباحث أحمد برقواوي⁴⁷ بأنّ النظرة إلى الدين من وجهة نظر إنسانية معتدلة، يجب أن تكون متحررة من كل تعصب، ومن كلّ صبغة سياسية، ومن كل مظهر من مظاهر العنف والتطرف، الذي يُستغل أحيانا لخدمة مصلحة ما. هذا، لأنّ المفهوم الفلسفي للأيديولوجيا يتمحور حول أفكار إنسانية شاملة، تشكل معتقدا لا ينحرف عن الصواب، بوصفه جزءا أساسيا من الهوية الوطنية؛ ومن ثم يميز بين الدين والأيديولوجيا السياسية التي تعتمد على الدين، لأنّ، عادة، تستغل بعض الجماعات السياسية الدين لخدمة مصالحها السياسية، وهذا ما يفسر -كما يقول- التداخل الديني بالسياسي. ويشير إلى "الصهيونية" كأيديولوجيا، التي قامت على العقيدة اليهودية كنموذج لهذا الاستغلال؛ بمعنى أنّ الدين يُستغل لخدمة السياسة، كما حدث في أوروبا التي وظفت سلطة الكنيسة لاضطهاد العلماء، أو كما حدث في العالم الإسلامي عند تأويل بعض الأحكام الشرعية لخدمة توجهات سياسية معينة.

ويذهب إلى أنّ "الأيديولوجيا الدينية السياسية لا تبحث عن سلطة الدين على أرض الواقع والدفاع عنه، بل تبحث عن سلطتها باسم الدين، وتدافع عن مصالحها الأرضية. وما استغلال الوعي الديني الشعبي لتحويله إلى وعي أيديولوجي سياسي إلا تشويه ما بعده تشويه للوظيفة الروحية-الأخلاقية للدين"⁴⁸، وبالتالي يجب الحذر، كل الحذر، من تحويل الصراعات الاجتماعية من موقعها الدنيوي إلى عالم الآخرة. هذا ما جعل الكثير من الباحثين ينسبون "الأيديولوجية الدينية" للأنظمة الاستعمارية مقتنعين بأنّ

47 أحمد برقواوي. "الدين والإيديولوجيا". مجلة البيان، الإمارات العربية المتحدة، منشور بتاريخ 2016/10/04، أطلع عليه

بتاريخ: 2025/11/01 في الساعة 10 سا 04د

- للاطلاع على المقال ينظر: <https://www.albayan.ae/opinions/articles/2016-10-04-1.2726954>

48 المرجع نفسه

الدين لا يرتبط بأيّ أيديولوجية، لأنه مستقل عن أيّ منظومة فكرية له شروطه وقوانينه الدنيوية والأخروية.

فإذا اطلعنا على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وصحابته الكرام من الرعيل الأول في عهد النبوة، وجدنا بوضوح أنّ الإسلام لم ينتصر بأي حال مع القعود والتبرُّك بالرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه، وهو الكريم والعظيم المكانة والمنزلة عند ربه، ورغم ذلك كان يصفُ الصّفوف للجيش ويقوده بنفسه في كثير من الغزوات، وكان للمسلمين في هذا الوقت فكرهم السياسي والعسكري وجهادهم بالسلاح، والأخذ بكل أسباب النصر المادية والمعنوية.

بناء على هذا، يمكن أن نتساءل: ما سبب الحروب في العالم قديماً وحديثاً؟ الجواب هو تبريرها أيديولوجي ديني؛ فما من دين نجا من الاستغلال الأيديولوجي. فالأيديولوجيا الدينية تستمد طاقتها من الدين، وتتطوي على الحقائق المطلقة، والتّصديق، والإيمان، وهي سمة أساسية فيها؛ أمّا أيديولوجيا الحياة الاجتماعية و/أو السياسية التي لا تستند إلى الدين، فهي قابلة للتغير، والتبديل، والرفض، في حين أنّ الأولى متعصبة وعنيدة، بحجة تواصلها مع الله⁴⁹؛ يفسر هذا الرأي دوافع الحروب المندلعة في وقتنا الحاضر، بخاصة الحروب الأهلية التي تتنافس فيها أطراف النزاع على السلطة، بحجة أنّ كل طرف يدعي بأنّ له الحق في ذلك، نظراً لتبنيّه أيديولوجية دينية.

حتى نقف على المفهوم بمعناه الواسع، نرى بأنّه يجب بحث معنى لفظة "دين" في القواميس، لأنّنا في ثقافتنا نحصر هذه اللفظة في الإسلام، والبحث العلمي يتطلب حفرًا معجميًا للكلمة حتى لا يتعارض تحليل النسق الديني في رواية "عذراء جاكارتا" مع ديانات أخرى غير الإسلام؛ فمفهوم الدين في لسان العرب نقّتبس منه المعاني التالية "دين*".
الديان: من أسماء الله الحسنى عز وجل، معناه الحكم القاضي (...). والديان القهار (...).

⁴⁹ ينظر: المرجع السابق

والدين: الجزاء والمكافأة. ودنّته بفعله ديناً: جزيته، وقيل الدّينُ المصدر، والدّينُ الاسم، (...). ويوم الدين: يوم الجزاء، وفي المثل: كما تدّينُ تُدانُ، أي كما تُجازي تُجازى⁵⁰. وردت كلمة "دين" في القرآن الكريم لتدل على الإيمان بالعقيدة الإسلامية في قوله الله تعالى: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ] (سورة آل عمران. الآية: 19).

عرّف القاموس المحيط للفيروز أبادي لفظة الدين كما يلي: "الدين مال أجل كالدين وبالكسر، العادة والعبادة والمواظبة والطاعة كالدين وبالهاء فيهما والداء والحساب والذل والغلبة والفهر والسلطان والاستعلاء والسيرة والملك والتدبر والتوحيد، واسم لجميع ما يتعبد الله عز وجل به"⁵¹، قال تعالى: [شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ] (سورة لشورى، آية 13).

أمّا عن مفهوم الدّين في الاصطلاح فهو "صورة يتجلى بها العقل استعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت"⁵²، وهي أيضاً مجموعة من المبادئ والقيم التي يعتقدونها مجتمع من المجتمعات اعتقاداً وقولاً وعملاً، والدين في الاصطلاح الشرعي الإسلامي هو التسليم والاستسلام لله بالوحدانية وإفراده بالعبادة قولاً وفعلاً واعتقاداً، بحسب ما جاء في

⁵⁰ ابن منظور، لسان العرب، باب الدال. دار المعارف القاهرة، دت. صص: 1467-1468

⁵¹ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تج: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة

الرسالة، بيروت. لبنان، ط08. 2005. ص: 1198

⁵² سعيد مراد. المدخل في تاريخ الأديان. مؤسسة عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية. القاهرة. 2000. ص: 380

شريعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعُقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ وَالْآدَابِ وَالتَّشْرِيعَاتِ وَالْأَمْرِ وَالنَّوَاهِي وَكُلِّ أُمُورِ الْحَيَاةِ⁵³.

إِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَكُنْ بَدْعًا مِنَ الْقَوْلِ عَلَى الْإِنْسَانِيَّةِ، لَكِنَّهُ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ، إِذْ أَنَّهُ جَاءَ لِيُكْمَلَ الْمَسَارَ نَفْسَهُ مِنَ الْأَخْلَاقِ وَالسُّلُوكِ الْقَوِيمِ، وَلَكِنْ سَعِيَ لِتَحْقِيقِ أَفْقٍ أَرْحَبٍ، وَنَظَرَ أَبْعَدَ مِمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ الْعَرَبِيَّةُ؛ فَإِنْ كَانَ لَدَى الْعَرَبِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ الْكَثِيرُ مِنْ صِفَاتِ الْكِرْمِ وَالشَّجَاعَةِ وَالْمَرْوَةِ، وَكَثِيرٌ مِنْ هَذِهِ الْأَقْلِيَّاتِ الَّتِي حَضَّ الْإِسْلَامَ عَلَيْهَا، فَإِنَّ الدِّينَ الْإِسْلَامِيَّ زَادَ مِنْهَا فِي نَفْسِهِمْ، وَوَسَّعَ فِيهَا مَدَارِكَهُمْ لِحَاجَةِ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ إِلَيْهَا فِي الدِّفَاعِ عَنْهُ، بِاعْتِبَارِهِ دِينَ دَعَا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ **خَالِدُ الْكُرْكِي**⁵⁴ بِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَامُوا بِنَشْرِ الدِّينِ بِكُلِّ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قُوَّةٍ، بِوَسَائِلِهِمْ وَأَرْوَاحِهِمْ، بِهَدَفِ نَشْرِ هَذِهِ الرِّسَالَةِ الْمَحْمَدِيَّةِ، بِمَا تَحْمَلُهُ مِنْ قِيمٍ وَأَخْلَاقٍ، لِتَنْتِيرِ وَجْدَانَ الْبَشَرِيَّةِ، وَمِنْ عَدْلٍ وَمَسَاوَاةٍ بَيْنَ أَفْرَادِ الْمَجْتَمَعِ، وَبَعْدَ أَنْ تَمَكَّنُوا مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، أَخَذُوا فِي نَشْرِ الثَّقَافَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي مَخْتَلَفِ الْأَمْصَارِ، مِمَّا أَدَّى إِلَى انْسِجَامِ مَخْتَلَفِ الْأَجْنَاسِ الْبَشَرِيَّةِ، وَتَبَادُلِ مَخْتَلَفِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ، الشَّاهِدَ عَلَى ذَلِكَ مَدِينَتِي بَغْدَادَ فِي الْعِرَاقِ وَقَرْطَبَةَ فِي الْأَنْدَلُسِ، مِمَّا أَدَّى إِلَى وُجُودِ إِرْثِ حَضَارِي وَعِلْمِي وَثِقَافِي، يُعَدُّ مَرَجِعِيَّةً أُسَاسِيَّةً فِي تَطَوُّرِ عُلُومِ الْعَصْرِ الْحَدِيثِ.

وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى رِوَايَةِ "عَذْرَاءِ جَاكِرْتَا" مِنْ خِلَالِ الْبُعْدِ الدِّينِيِّ، وَجَدْنَا أَنَّ أَحْدَاثَهَا تَسِيرُ حَوْلَ دُخُولِ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ لِلْبِلَادِ، وَذَلِكَ بِصِفَةِ عَادِيَّةٍ مَتَسَلِّسَةٍ مَرْتَبَةً تَرْتِيبًا عَادِيًّا، إِلَى أَنْ يَتِمَّ تَوْقُفُ الزَّمَنِ وَالْعَوْدَةُ بِهِ إِلَى بَدَايَاتِ دُخُولِ الْإِسْلَامِ إِلَى إِنْدُونِيْسِيَا.

⁵³ المرجع السابق. ص: 25

⁵⁴ خالد الكركي. الثقافة القومية والثقافة الدينية صراع أم حوار؟. مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث. مج5. ع17.

2008. ص: 146

يقول نجيب الكيلاني على لسان السارد: "وكان مجيء الدين الإسلامي في بلادنا.. ثورة على الفساد والظلم والتبعية والعبودية.. كان باعثاً للقيم الفاضلة في قلب الإنسان.. كان مولد حضارة.. هذا ما هو ثابت في التاريخ القديم والقريب.. المؤمنون وحدهم هم الذين تصدوا لجبروت "هولندا" وصارعوا "اليابان" وحققوا الحرية.. وسحقوا شيعة الكفر والعبث"⁵⁵؛ وهنا يتوقف الزمن ليتم استرجاع أحداث كان الأصوليون قد استعملوها من أجل الدفاع عن أفكارهم وتوجهاتهم الداعية إلى المحافظة على الأصول الإسلامية لدولة إندونيسيا.

وهنا أيضاً تتم العودة بالزمن من أجل التذكير بحقبة عاشت البلاد فيها تحت وطأة أيديولوجيا الاستعمار الهولندي، ثم من بعده الاستعمار الياباني، كما تصوره مقاطع سردية من الرواية، من مثل: "وأخذت أمها تروي ذكرياتها أيام الاستعمار الهولندي وكذلك المعارك الوحشية التي كان يخوضها ضد المواطنين العزل (...). كيف تدخلت اليابان وطردت الهولنديين واحتلت البلاد والحرب الضروس بين اليابانيين والهولنديين في البر والبحر، وكيف كان الشعب يناضل كل الغزاة من أجل حريته واستقلاله"⁵⁶؛ ومن خلال مثل هذا المقاطع السردية يتبين أنّ البعد الأيديولوجي الديني واضح في الرواية، ويتجلى أيضاً كيف أنّ الزمن أسهم في إجلاء الأيديولوجيا داخل النص السردية، لنخلص إلى أن الفواعل السردية أسهمت بشكل واضح في حمل الأيديولوجيا داخل الرواية.

ثانياً: الإسلام والأيديولوجيا

ترتبط الرواية، كما يرى حميد لحداني⁵⁷ مستشهداً برأي الفيلسوف الماركسي الفرنسي بيار ماشيري⁵⁸، ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأيديولوجيا، مبرراً ذلك بكون النص

⁵⁵ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا. دار الصحوة للنشر والتوزيع. القاهرة. 2013م. ص: 20

⁵⁶ المرجع نفسه، ص: 86

⁵⁷ ينظر: حميد لحداني. النقد الروائي والأيديولوجيا-من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي-. المركز

الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1990. صص: 25-26

الروائي لا يمثل انعكاسًا تامًا للواقع، بل هو شكل من أشكال الانتقاء الذي يعبر عن الواقع. وأن الأدب هو شكل من أشكال الأيديولوجيا التي تظهر على مستويات اللغة، والخطابية، وذلك من خلال إظهار قيمة النص، وقدرته على استدعاء وتشغيل التراكيب اللغوية التي تتضمن الأيديولوجيا؛ حيث اعتبر أن النص هو الحوار والصراع، وهما الشرطان الأساسيان لتشكيل الأيديولوجيا. وينقسم المستوى الأيديولوجي في الرواية إلى مستويين متداخلين⁵⁹:

- **أيديولوجيا الأبطال:** وهو ما يعبر عنه الأبطال من مواقف خلال الحوارات، وتطور الشخصية.
- **أيديولوجيا الرواية ذاتها:** وهو ما يعبر عن موقف الكاتب من الرواية، "لأنّ الرواية كأيديولوجيا تعني موقف الكاتب بالتحديد، وليس موقف الأبطال كل منهم على حدّ" ⁶⁰، هذا ما يميّز الحضور الأيديولوجي للكاتب في ثنايا النص، وبين توزيع الأيديولوجيات المختلفة على شخوص الرواية كبنى نسقية تُهَيِّكُ مَعَمَّارِ الرواية.

يختلف هذا التصور النقدي عما ذهب إليه **باختين**⁶¹، الذي يرى أنّ الأيديولوجيا توجد داخل الرواية بالدرجة الأولى، مما يُبعد حضور الكاتب فيها، ويجعل أيديولوجيا الكاتب حاضرة ضمن أصوات متعددة متعارضة داخل عالم الرواية، وعلى الرغم من أنّها تبدو متعادلة، لكنّ آراء الكاتب قد تكشف بوضوح عن مشروعه الأيديولوجي عند الانتهاء من قراءة النص الروائي ككل. ومن هنا، فإنّ الأيديولوجيا تكون مرتبطة، عادة، بصراع

⁵⁸ هو: (Pierre Macherey 1938).. فيلسوف ماركسي فرنسي، متخصص في فلسفة سبينوزا (Spinoza)، من مؤلفاته من أجل نظرية في الإنتاج الأدبي (Pour une théorie de la production littéraire)، الذي ترجمه وقدمه الكاتب المغربي محمد الجرطي..

⁵⁹ المرجع نفسه. ص: 35

⁶⁰ حميد لحمداني. النقد الروائي والأيديولوجيا - من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي -، ص: 35

⁶¹ ذكره المرجع نفسه، ص

الأبطال، بينما تبقى رؤية الكاتب الإيديولوجية وتصوراتها الثقافية تُستخلص من الإيديولوجيات المختلفة المتصارعة في المسار السردى للرواية.

تجدر الإشارة إلى أنّ البحث عن الأيديولوجيا في الرواية، إنما يهدف إلى الكشف عن القيم التي تعبر عن نصوص اجتماعية ثقافية ليست معزولة عن المؤثرات الخارجية؛ وهذا من أجل الكشف عن العلاقات الثابتة بين العمل الإبداعي والفكر الاجتماعي. وبظل السؤال الأهم في ذلك: كيف قدمت الأيديولوجيا الأفكار؟ وما الأدوات التي اعتمدت عليها في تقديمها؟ لأنه لا بد من الاعتراف بأنّ التقويم الموضوعي لأعمال الأدباء، والفنانين من الزاوية الأيديولوجية، أو السياسية المحض يُضّرّ إطلاقاً بالناحية الجمالية للعمل الإبداعي، ويدخله في قوالب جامدة متحجرة.

1- بنية الأنساق الإيديولوجية في الرواية

أتضح ممّا سبق أنّ إيديولوجية الكتاب تكون ضمن مختلف الإيديولوجيات الموزعة في عالم الرواية، عملاً بنظرية باختين، حيث يرى بأنّ الرواية فضاء لتعدد الأصوات، مما يجعل رؤية الكاتب جزئية، ممّا يجعل من الصعوبة تحديدها، اللهم إلا إذا أكمل القارئ نص الرواية، مما يجعل "الإيديولوجيا في الرواية.. تكون عادة متصلة بصراع الأبطال بينما تبقى الرواية كإيديولوجيا تعبيراً عن تصورات الكاتب بواسطة تلك الإيديولوجيات المتصارعة نفسها"⁶².

لاحظ بيير ماشيري، وهو أحد مُنظري أيديولوجيا الرواية ، أنّ النتائج التي توصل إليها لينين في دراسته لأعمال تولستوي، استعملت مصطلحات مثل: المرأة، والانعكاس والتعبير، وذلك لتحديد علاقة الكاتب بالتناقضات على مستوى الواقع وصيرورة التاريخ، بحيث حلّ لينين معطيات كثيرة في أعمال تولستوي واكتشف من خلال تحليل التناقضات التي تظهر في هذه الأعمال هي جزء من تناقضات الكاتب نفسه، لأنها تحيل

⁶² المرجع السابق، ص: 37

على تناقضات داخلية لمؤلفاته، تحكمها بنية جدلية بسبب ارتباطها بالواقع التاريخي، بوصفه المادة الأساسية لهذه الأعمال⁶³؛ ومن خلال هذا المنظور فإنّ ماشيري، المتأثر بالفلسفة الماركسية، يرى أنّ "وجود تناقضات معقدة لصيرورة التاريخ، إنّما هي بنية مكونة من مجموع متغيرات معقدة لا يجب على الناقد الانتقال بين النص والواقع لفهمها وتحديدتها، ولكن يجب عليه تحليل النصّ بالنظر إليه باعتباره بنية مكونة من أجزاء متغيرة، وهذه التناقضات المكونة للنص الروائي تمثل أيضاً معطيات تفتح آفاق لتأويلات متناقضة للنص نفسه، إذ إنّ التأويل البرجوازي لأعمال تولستوي ناتج عن احتواء نص تولستوي على أيديولوجيتين متناقضتين موجودتين على قدم المساواة، والروائي لم ينحز لأي منهما؛ لهذا فإن الكاتب ليس ضرورياً أن يُعبّر عن وضعيته وأيديولوجيته لا تظهر مباشرة، لأنّ فيها بعض الطموحات التي لم تتحقق في الواقع"⁶⁴.

عني إيجلتون بدراسة عمليات التحوّل الفكري من خلال كتابه "النقد والأيديولوجيا"⁶⁵ داخل المجتمعات، وقد حاول الكشف عن تطور المراجعات الفكرية بين المجتمعات، ثم عن علاقة الأيديولوجيا بين النقد والأدب، أو الفن بشكل عام، ومن هنا ينقل إيجلتون عن إنجلز رأيه في "أنّ الأيديولوجية ليست طقماً من المعتقدات المذهبية، بل إنّها تشير إلى الطرائق التي يحيا بها البشر أدوارهم في المجتمع الطبقي، وإلى القيم والأفكار والصور التي تربطهم بوظائفهم الاجتماعية، والتي تمنعهم من المعرفة الحقيقية لمجتمعهم ككل"، وبذلك يكون إنجلز، برأي إيجلتون، يقترح علاقة معقدة بين الأيديولوجيا والفن، علاقة أكثر تعقيداً من تلك التي تربط بين الأيديولوجية بالقانون أو النظرية السياسية؛ لأنّ الحقلين الأخيرين يُجسدان بصورة شفافة اهتمامات الطبقة الحاكمة

⁶³ ينظر: السعيد عموري. الكتابة والتشكيل الأيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة. رسالة دكتوراة. كلية الآداب واللغات. جامعة الحاج لخضر، باتنة. الجزائر. 2013. ص: 59

⁶⁴ السعيد عموري. الكتابة والتشكيل الأيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة، ص: 59

⁶⁵ راجع المقدمة التي وضعها فخري صالح للترجمة العربية كتاب: تييري إيجلتون. النقد والأيديولوجية. تر: فخري صالح. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1992. ص: 10

وانشغالاتها. وعند البحث عن العلاقة التي تربط بين الفن والأيدولوجية، ما طبيعتها؟ وكيف تقوم؟ وهل يعكس الفن إيديولوجية ويعرضها في شكل فني أم أنّ الفن يكشف الأيدولوجية، ويميط اللثام عنها، ويعطيها شكلاً وبنية؟ يقول إيجلتون: هناك رأيين متعارضين، هما⁶⁶:

الرأي الأول: يرى في الأدب، والفن بشكل عام، مجرد أيدولوجية أخذت شكلاً فنياً ثابتاً، مما يجعل الأعمال الأدبية جميعها سَجينة الوعي الزائف، وهي غير قادرة على تجاوز حدود الأيدولوجية للوصول إلى أعتاب الحقيقة، ويُسمّى إيجلتون النقد الماركسي الذي يتبنى هذا الموقف نقداً "ماركسياً مبتذلاً"، فيرى في الأعمال الأدبية مجرد انعكاسات للأيدولوجيات السائدة، وبالتالي، لا يقدر على تفسير: كيف يمكن للأدب أن يتحدى الافتراضات الأيدولوجية لعصره.

وبتمثل الرأي الثاني في أرنست فيشر الذي يرى في كتابه "الفن ضد الأيدولوجية" أنّ الفن الأصيل يقوم دائماً بتصعيد حدود الأيدولوجية لعصره مانحاً إيانا تبصراً بوقائع تعمل الأيدولوجية على إخفائها عن ناظرينا.

يرى إيجلتون أنّ كلا المنظورين بيدوان مُبسطين كثيراً، ويجد في الرأي الذي رفعه الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير القائل: "إنّ الفن لا يمكن اختزاله إلى ما هو مجرد أيدولوجية؛ إنّ له علاقة بالأيدولوجية ولكنه ليس مجرد انعكاس لها"، يجد أنّ الأيدولوجية تدلنا على الطرائق الخيالية التي يختبر الناس بواسطتها العالم الواقعي⁶⁷.

ولإيجلتون رأي خاص - كما يرى فخري صالح⁶⁸ - في العلاقة بين التاريخ والنص؛ إذ أنّ التاريخ، برأيه، يُدخل النص بوصفه أيدولوجية، والتاريخ الواقعي حاضر في النص،

⁶⁶ المرجع السابق. ص: 11

⁶⁷ المرجع نفسه. ص: 11

⁶⁸ المرجع نفسه. ص: 16

ولكن بصورة مُقْتَعَّة، في صورة غياب مزدوج. إنَّ النَّصَّ الأدبي لا يتخذ التاريخ هدفًا مباشرًا له؛ لأنه لا يُحيل إلى أوضاع بعينها، بل إلى تشكيلات أيديولوجية أنتجت أوضاع بعينها، ومن ثمَّ فهمَّ يحيل بصورة غير مباشرة بالتاريخ. ومن هذه العلاقة، يأتينا **إيجلتون** بتعريف للنَّص، "فهو نسيج من المعاني والإدراكات والاستجابات الملازمة لفهم إنتاجه التخيلي للواقع".

يرى **إيجلتون** أيضًا أنَّ هناك مشكلة تواجه النصوص في وجود الأيديولوجيا والتاريخ معًا، فهي علاقة معقدة، فهل يمكن للتاريخ أن يدخل إلى النَّص ويسكنه؟ فاتصال النص بالتاريخ فيه علاقة مباشرة، والتعامل معه تعاملًا على أساس الخيال، وليس استنادًا إلى قوانين، فإذا قرأنا تاريخًا واقعيًا من غير خيال، فإننا نقرأ في هذه الحالة خطابًا تاريخيًا، وليس فنًّا أدبيًّا؛ لذا يستنتج أنَّ التاريخ يدخل في النص بوصفه أيديولوجيا، ولكن بصورة مقْتَعَّة، فالنَّص الأدبي يحتمل التشكيلات الأدبية، والتاريخ واحد منها، أما النَّصان الأدبي والفني، فهما ليسا أيديولوجيا كاملة، بل هما ضرورة أيديولوجية مبنية على التَّخيل، فلا يُعد الفن جزءًا من الأيديولوجيا، وليس الفن أيضًا معرفة علمية كاملة، فالفن هو شيء بين شيئين، وليس أيديولوجيا بشكل كامل، فهو يجعلنا نحس وندرك، ونشعر بالأيديولوجيا من الداخل، وبالتالي فإنَّ أيَّ نص أدبي، أو فني، يُحدد وجوده وعلاقته بالأيديولوجيا عن طريق الشَّكل، وليس عن طريق الشخصية الأيديولوجية، فالأيديولوجيا هي ليست حقيقة النصوص؛ حيث إن هناك أشياء عدة تدخل في تركيب النص، خصوصًا إذا فُكَّك، فالنَّص يعمل دائمًا على وجود علاقة، أو انعكاس بين الأيديولوجيا والتَّاريخ والواقع، في الحياة المعيشية، والأدب فيه يكون نقيض العلم؛ لأنه يعمل على موائمة الواقع كما في أشكال الأيديولوجيا⁶⁹.

⁶⁹ المرجع السابق. صص: 15-17

أما عن **ماركس** فإن فكر اليساريين المعارضين الذي يؤسس لديمقراطية تلغي التسلط والاستبداد وتبشر بحرية فردية حقيقية بالاعتماد على فرضيات العقل البديهي فكراً أيديولوجياً وهمياً؛ لأنه لا يعتمد على التاريخ كتطور واقعي، وقد رأى أنّ اليساريين يفسرون أوهام الآخرين بحبّ السيطرة والتقليد والتربية الفاسدة، وأنهم عمّدوا إلى إلغاء التاريخ الواقعي فملأوا بذلك أذهانهم بالأوهام وأعرضوا عن معرفة الواقع، فكان فكرهم إذن أيديولوجياً غير علمي⁷⁰.

ومن خلال ذلك فقد أخذت الإيديولوجيا منحى سلبياً يحمل تبريرات تجريدية، تلغي التاريخ الواقعي وتتأفي روح العلم الحقيقي، الذي ينطلق من الحياة الواقعية عبر استعراض نشاط الإنسان وعملية تطوره المادي. كما أنّ الماركسية ركزت على اعتبار الإيديولوجيا وعياً زائفاً وعملية ذهنية يقوم بها المفكر وهو واعٍ ولكنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه، كما أنّ الأفكار متعلقة في نشأتها بحركة المجتمع والفرد ويتصل تطورها بالتقسيم الطبقي وبالقوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، وبالتالي فإنّ جميع الأفكار والمذاهب عند الماركسيين مشروطة بالمواقف التاريخية، وما صراع الطبقات إلا انعكاس لشمولية الإيديولوجيا لكل الأشكال القانونية والدينية والفلسفية، فالطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادي تملك أيضاً وسائل الإنتاج الروحي وبالمقابل فإن الطبقة التي لا تملك وسائل الإنتاج؛ أي التي لا تملك عنصر القوة نجدها تتبنّى إيديولوجية الطبقة المهيمنة⁷¹.

ومن خلال ذلك فإنّ الرواية تقوم على إبداع الراوي، وقدرته على التحكم بأحداثها، وسلسلة زمانها، وهو الذي يخلق الشخصيات أو يجعلها فانية، وفي العادة يكون أحد شخوص القصة إلاّ أنّه ينتمي إلى عالم غير العالم الذي تتحرك فيه شخصياتها، ويقوم بوظائف تختلف عن وظيفتها، ويسمح له بالحركة في زمان ومكان أكثر اتساعاً من

⁷⁰ عمرو السعيد. الأيديولوجيا الخطاب والنص: نحو مقارنة مفاهيمية. مجلة جامعة قاصدي مرباح، ورقلة. ع18.

2013. ص: 140

⁷¹ المرجع نفسه. ص: 140

زمانها ومكانها⁷². ويعمل هذا الراوي - عن طريق أيديولوجية خاصة به وبوعيه الإبداعي - على نقل أحداث ربما كانت حقيقة أو جاء بها من نسج خياله وفكره، ولا يُشترط فيه أن يكون عايش تلك الأحداث أو الوقائع، وبذلك يُعد ناقلاً للمعلومة من العالم بالتفاصيل والخفايا إلى الغائب عنها، فهو إذن يروي الأحداث التي شهدتها أو سمع عنها، وهو الذي يروي سيرة حياته كما عاشها أو كما يراها في زمن الكتابة⁷³. والكاتب على لسان راويه في الرواية لكي ينقل أفكاره وأيديولوجياته فإنه يقوم بذلك من خلال وظائف سردية محورية، منها:

- **الوظيفة التأويلية:** وهي وظيفة تتعلق بموقف الراوي من الحكاية، وتأويل العلاقات القائمة بين ما يسرده الراوي وما يرويّه؛ إذ يقوم "الراوي المفارق لمرويّه بإيجاد علاقة ما بين ما يرويّه والبنية الثقافية للمرجع، من أجل شحن الخطاب بدلالاته في زمن روايته⁷⁴.
- **الوظيفة التفسيرية:** وهي من أهم الوظائف؛ إذ لا تقف عند سرد الحكاية بل تدخل في أعماقها، وتبحث عن أدقّ التفاصيل، بل ربّما تبحث عن حكاية الحكاية، إن جاز لنا التعبير، وفي بعض الروايات نجدها تتكئ على هذه الوظيفة اتكاء تاماً، وهي تتلاعب بعملية التفسير والتعليل؛ فتجعل الراوي يحكيها مرة عن طريق رؤيته ومرة أخرى برؤية مغايرة ثم يحكيها مرة ثالثة ورابعة تختلف عن سابقتها⁷⁵.

⁷² عبد الرحيم الكردي. الراوي والنص القصصي. دار النشر للجامعات، القاهرة. ط02. 1997. ص: 17

⁷³ لطيف زيتوني. معجم المصطلحات نقد الرواية. دار النهار، بيروت. لبنان. 2002. ص: 95

⁷⁴ عبد الله إبراهيم. السردية العربية. بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. لبنان. 2000. ص: 168

⁷⁵ عبد الرحمن الكردي. الراوي والنص القصصي. مكتبة الآداب، القاهرة. 2009. ص: 63

وقد قسم **باختين** الرواية إلى رواية حوارية أو ديالوجية متعددة الأصوات ورواية مونولوجية أي أحادية الصّوت، فالأخيرة على الرغم من أنّها تشتمل على تصورات مختلفة يجسدها أبطال كثيرون إلا أنّ أيديولوجيا الكاتب هي المهيمنة والمسيطرة والموجهة للعمل الروائي، أي أنّها ترفض أفكار الآخر في عالم الرواية، ومن هنا فإنّ كل ما هو أيديولوجي ينقسم إلى قسمين⁷⁶:

- فئة من الأفكار تجسد وعي المؤلف ويتم التعبير عنها وتأكيدتها، وتقدم على أنها أفكار يقينية وصائبة.
- فئة من الأفكار والآراء الأخرى التي ليست صائبة على الأقل من وجهة نظر المؤلف، فتُرفض ويُحاصر تأثيرها، فنُقَدَّم باعتبارها عناصر يحتاجها التشكيل الفني في الرواية.

ولنقف الآن على كيفية تشكيل هذه الأيديولوجية عند **نجيب الكيلاني**، لا سيما بين "الأنا" المسلم، و"الآخر" الشيوعي.

2- الأيديولوجيا الإسلامية في رواية "عذراء جاكارتا"

إنّ رواية "عذراء جاكارتا" لـ **نجيب الكيلاني** تُعنى بشكل واضح بطرح هذه الأيديولوجيا الدينية الإسلامية، التي تهتم بالأصولية والأفكار والعادات والتقاليد التي تهدف إلى العودة للأصول، وكذلك المحافظة على كل هذا الإرث الجليل الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية والعربية على مدى قرون عديدة.

وفي الرواية نجد أنفسنا أمام أيديولوجيا أصولية مبنوثة داخل النصّ السردية تتجلى بوضوح من خلال مجموعتين رئيسيتين تقومان على المحافظة على الأديان والدعوة إلى التشبث بهما والعودة إلى أصول الشريعة الإسلامية السّماوية لما لها - بحسب من

⁷⁶ السعيد عموري. الكتابة والتشكيل الأيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة. ص: 61-62

يدافعون عنها - من أهميّة كبيرة في الحفاظ على المجتمعات بمختلف جوانبها اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً.

تتجلى أيضاً في هذه الرواية مجموعة من الأفكار تدعونا إلى التمسك بالدين الإسلامي، واعتباره الحل الأوحّد والوحيد لجميع المشكلات التي تتخبط فيها المجتمعات. نلاحظ ذلك من خلال بعض المقاطع السردية في الرواية، التي تدعو صراحةً إلى هذا المرمى، ومثال ذلك ما جاء على لسان الراوي في هذا المقطع: "كان مجيء الدين الإسلامي في بلادنا ثورة على الظلم والتبعية والفساد والعبودية، كان باعثاً للقيم الفاضلة في قلب الإنسان، كان مؤلداً حضارة، هذا ما هو ثابت في التاريخ القديم والقريب.. المؤمنون وحدهم هم الذين تصدّوا لجبروت هولندا، وصارعوا اليابان وحققوا الحرية، وسحقوا شيعة الكفر والعبث.. إنّنا نلعب بالنار إذ نستغل انهيار الأوضاع الاقتصادية ومأساة الفقر في تحويل الناس إلى العقائد الفاسدة الداخلية.. ونقضي على تميزنا القومي والديني بفلسفات مرقّعة"⁷⁷.

نلاحظ أنّ الكاتب الحاضر ضمناً، يتكلم بوصفه راوياً للأحداث، وفضلاً عن ذلك فإننا نلمس هنا أنّ هذا المقطع يُعدُّ دعوة صريحة لاعتماد الدين الإسلامي، والأخذ بمنابعه الأصلية، بوصفه حلاً مثاليّاً، من أجل القضاء على الفساد المنتشر في إندونيسيا، كنموذج للعالم الإسلامي.

ولا شك أنّ ما يُعزز هذه الفكرة في إيديولوجيا الرواية هو ما جاء في هذا الخطاب الذي يحرض على الجهاد من أجل إعلاء كلمة الإسلام: "المجاهد الحق هو من حرر نفسه من الوهم والشرك والخوف قبل أن ينزل إلى ميدان القتال فالحرب لا تكون جهاداً إلاّ إذا كان هدفها إعلاء كلمة الله عندئذ يسعد الناس بالكرامة والأمن والحرية.. كلمة الله هي

⁷⁷ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا، ص: 20

العدل⁷⁸؛ يتضح هنا جليًا الدفاع عن الدين الإسلامي بمختلف الوسائل والأدوات، عن طريق الحرب والقتال، وهي بلا شك دعوة صريحة إلى تبني الفكر الأصولي، الذي يعدّ الدين من أهم ركائزه.

ونلاحظ أحد أبطال الرواية في مشهد آخر يُبرز في الرواية أهم فوائد العودة إلى الأصل، وتلك هي فاطمة التي تقول: "الحلال والحرام عقيدة دينية مصدرها الله -عز وجل- جاءت على أيدي أنبيائه الكرام وهي أعلى من فكر الإنسان وتصوره القاصر، القتل حرام والسرقه حرام ولم تقدر أي فلسفة على قلب الصّورة، والحكم لا تحدده مصلحة طبقية مهما كان وزنها، لكنه مجموعة من القواعد العادلة التي أقرتها شريعة الله لمصلحة جميع الناس"⁷⁹.

ومن خلال هذه النماذج نلمس الإيديولوجية التي تقف في مواجهة كل ما يمس الدين الإسلامي، كما في هذا المقطع أيضا الذي جاء على لسان "فاطمة" دفاعًا وتبريرًا، يركز على قوانين الشريعة الإسلامية التي تدعو إلى الحفاظ على تماسك المجتمع، وحفظ أمنه من خلال تحريم القتل والسرقه التي أصبحت شائعة في ذلك المجتمع، فلا يكمن الحل -بحسب فاطمة- إلا من خلال ضرورة التمسك بتلك الشريعة الغراء والعودة إليها، وفي السياق نفسه أيضًا تقول فاطمة: "لستم ممثلين للشريعة، الشريعة ليست فلسفة تقبل الصدق والكذب لكنها حقيقة إلهية"⁸⁰.

ولا شك أننا حين نتكلم عن الإسلام فإننا لا نقصد أن نضعه باعتباره إيديولوجيا مثل غيره من الأيديولوجيات الأخرى؛ لأنّ الأديان السماوية لا يعتبرها الكثير من الباحثين والمحللين إيديولوجيا، بحيث أنّ علم الاجتماع السياسي والمعرفي -المنتمي إيديولوجيا للمرجعية الماركسية- يميل إلى وضع الإسلام علة وأته تجمّع أو حركة في مقام

⁷⁸ المرجع السابق، ص: 121

⁷⁹ المرجع نفسه، ص: 19

⁸⁰ المرجع نفسه، ص: 28

الأيديولوجيات الأخرى⁸¹. ومن خلال ذلك فإنّ الدعوة إلى الإسلام واتخاذها منهجا قويمًا وصراطًا مستقيمًا للحياة وكذلك تطبيق الشريعة الإسلامية مع تعميمها، كل ذلك يكون هو المراد من حديثنا عن أيديولوجية إسلامية.

أمّا الأمر في هذه الرواية "عذراء جاكارتا" بالنسبة إلى الآخر المسيحي أو الشيوعي، فإنّ الأيديولوجيا تبرز فيها من خلال الدعوة إلى ديانة أخرى مختلفة، لها أتباع كُثر في دولة إندونيسيا، وهي تتمثل في المسيحية، وما يتبعها من دعوة ومحاولات تبشيرية، بخطاب صريح يُستخلص من ثنايا أحداث الرواية، التي تدعو لها صراحة. نلاحظ ذلك من خلال هذا المقطع السردى الذي يصف فيه الراوي جهود جماعات التبشير: "وفي جاكارتا أحزاب عدة تتصارع على السلطة، وتتسابق إلى أصوات الناخبين التّعاء، وفيها الجماعات التبشيرية النشطة التي تملك المدارس والمستشفيات والأرز والدقيق والمال والكتب تتحرك في حرية تامة وتصدّر النشرات المملوءة بالافتراءات الدينية والأكاذيب التاريخية وتقيم احتفالات التّنصير علانية وتوزع المعونات الغذائية والكساء على من يناصرونها أو يعتنقون المسيحية"⁸²؛ تستحضر هذه المشاهد الأساليب التي يتّبعها الاستعمار لنشر سياسته، في شتى أنحاء العالم؛ لم يغب عن الاستعمار الفرنسي انتهاج هذا الأسلوب، لمحو الشخصية الوطنية الجزائرية.

ومن هنا تظهر مجموعة أخرى في الرواية تدعو صراحة إلى اعتماد الديانة المسيحية بوصفها حلًّا ثانيًا للمشكلات التي يتخبط المجتمع الإندونيسي فيها. وفي المقابل نجد تمظهر الأيديولوجيا الأصولية الإسلامية، التي تمثل "الأنا"، في ثنايا الأحداث، وفي سلوك الشخصيات؛ تمثلت في الدّعوة إلى العودة إلى الديانة الحقّة من دون اعتبارها أيديولوجيا، بل هي عبارة عن أفكار تدعو إلى اعتمادها، واتباع الطريق المؤدية إليه، والمناهج الفكرية والسذبل ما إلى ذلك. كل هذا يمثل نوعا من الأيديولوجيا

⁸¹ حميد سالم. التشكلات الأيديولوجية في الإسلام. دار المنتخب العربي للنشر، بيروت. ط01. 1993. ص: 220

⁸² نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا. المرجع السابق. ص ص: 83-84.

التي تُعدُّ الوسيلة المُوصلة إلى الهدف المنشود، وهو العودة إلى الديانات السماوية الصّافية.

أما أيديولوجيا "الآخر" التي تحارب الإسلام، فإنها تعتمد على أفكار الشيوعية ورموزها، لا سيما كارل ماركس، من أجل أن تتخذ فيما بعد الاتحاد السوفياتي معقلاً لها. ولا شك أنه كان لها انتشار كبير في العالم، لتشكل قطباً موازياً ثانياً للغرب، ونداً منافساً له. تبرز في الرواية هذه الأيديولوجيا من خلال الكثير من المواضع السردية، التي تتضمن الأسس الفكرية التي تقوم عليها، والتي يظهر حرص الانقلابيين على توجيه الحكم من خلالها نحو أهدافهم. ومن المشاهد التي عبرت عن هذا التوجه الأيديولوجي، قول الزعيم: "سنجعل من الرئيس قنطرة نعبرها إلى قمة السّلطة وبعد ذلك نسحقه كحشرة، إنّه مخلفات الرجعية والعصور البالية وستخفق الرايات الحمراء في شوارع جاكارتا في آلاف الجزر الخضراء"⁸³. وهذا اعتراف صريح بالشيوعية، التي تشحن الشعب للانقلاب على السلطة المركزية، التي تكون عادة خادمة لشعبها.

تجدر الإشارة إلى أنّ الاسم "عذراء جاكارتا"، التي تمثلها في الرواية شخصية "فاطمة بنت الحاج محمد إدريس"، جعلها محور هذا الصّراع بين الإسلام و"الآخر" الشيوعي" أو "المسيحي"؛ تجسد هذه البطلنة حكاية نضال، التي على إثرها قامت مواجهات واضطرابات وصراعات بين الأيديولوجية الشيوعية والإسلامية. وفي المقابل هناك من يعاديهما ويحاول التقليل من دورها النضالي. هو رئيس الحزب الشيوعي، الذي يخطب ذات يوم أمام طلبة الجامعة، دفاعاً عن أيديولوجيتها! وكأنّه يسخر. ونتيجة لجرأة "فاطمة" فإنّها واجهت أعمال التمييز في جامعتها، بل وقد خُطف والدها وخطبها من قبل أعضاء الحزب الشيوعي بقيادة "زعيم"؛ إنّ شخصية "فاطمة" شخصيّة مجاهدة في سبيل الله عبر جهودها في الجمعية الإسلامية، فقد جاهدت لإقامة الأيديولوجية الإسلامية، ورفعها ونشرها، وقد اعتبرها الناس "شهيدة" في سبيل الله، بسبب جهودها في محاربة

⁸³ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا. المرجع السابق. ص: 11.

أيديولوجية "الآخر"، تلك الإيديولوجية الضالّة⁸⁴، والمُضلّلة، يُجسد هذا التّصادم رؤية الكاتب تجاه شخصية المرأة المسلمة، التي يجب أن تحافظ على مقوماتها العقائدية، وأن تتأصل في حدود ما تسمح به الشريعة الإسلامية، ليحقق بذلك أحد أهداف الأدب الإسلامي.

ثالثاً: المواجهة بين الإسلام والشيوعية في رواية "عذراء جاكارتا"

إنّ الشيوعية نظام مادي إلحادي مضادّ للدين، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وذلك أنّ هدف الشيوعية الأوحد إنّما هو العمل على إحقاق الخير المادي فحسب، وقد كان هناك أفراد يعملون بهذه العقيدة، لم يقلوا عن قادة الشيوعية أنفسهم الذين كانت لهم كتابات في ذلك مثل ستالين ولينين، وقد ورد في دستور الاتحاد السوفيتي سابقاً جانباً مما يتعلق بهذا الوجه السياسي الراديكالي ما نصه: "تُمنح حُرّية الدّعاة المضادّة للدين إلى جميع المواطنين!" ومن هنا يتضح لنا أنّ الشيوعية تبدي عداءً كبيراً للدين بصورة عامة، وذلك لأيّ دين⁸⁵؛ بمعنى أنّها إيديولوجية مادية بحتة، وتعتبر أنّ الدين "أفيون الشعوب"، كما هو شائع في التّهج سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

وقد قال أحد الكتاب المعاصرين من أبناء المسلمين أنه: "قد سلكت روسيا مسلكاً مزدوجاً ذا وجهين تجاه الإسلام، وقد ظهرت روسيا أمام أقطار الشرق حسب قرارات مؤتمر باكو سنة 1920، باعتبارها أكبر مُناصر للمظلومين وباعتبارها أقوى مُنجٍ للفقراء والمسلمين، بينما كانت سياستها الداخلية مضادة للمظلومين، وذلك لما تدّعيه في الخارج، وقد اتخذت قراراً في ضوء إرشادات ستالين وسفارو، ترمي إلى إلغاء الجلسات المذهبية وإضعاف الحركة النورانية ومصادر العقارات الضخمة واستئصال شأفة الإسلام من

⁸⁴ ينظر: توفيق بن إسماعيل، وآخرون. "شخصية المرأة والالتزام الإسلامي في رواية "عذراء جاكارتا" لنجيب الكيلاني.

مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية. س13. ع02. نوفمبر 2022. ص: 191

⁸⁵ إبراهيم شرف الدين إبراهيم. تعارض الإسلام والشيوعية دينياً. مجلة التوعية الإسلامية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. جمهورية مصر العربية. س06. ع08. 1980. ص: 58.

روسيا⁸⁶.؛ هذا قليل من كثير، مما مارسته الأنظمة الشيوعية في العالم، سواء أكانت دولا أو أحزابا أو جمعيات.

بناء على هذا النهج يتضح أنّ الشيوعية أيديولوجيا معادية للإسلام، وهذا ما يفسر الصراع الكبير بين الإيديولوجيتين، إلى درجة المُجابهة المسلحة في الكثير من بلدان العالم. تتضمن رواية "عذراء جاكارتا" العديد من المواقف التي يبرز فيها هذا الصراع وهذه المُجابهة، على الرغم من الخطاب المهادن الذي يبديه النظام الشيوعي، إلا أنّ المسلمين في العالم لم يأمنوا مكرهم، لأنهم يعلمون أنّ تصديقهم إنما هو إيذان بالطامة الكبرى، قيام حروب دموية، نتيجة الحقد الدفين الذي يحملونه تجاه الإسلام والمسلمين.

لم تتوقف المُجابهة الشيوعية لدى المسلمين منذ ظهورها، لأنها تؤمن بأن الخطر الذي يهدد أهدافها هو الإسلام؛ هذا ما سعى نجيب الكيلاني إلى تصويره روائيا، مستندا إلى مرجعيات تاريخية وواقعية، تفضح مخططاتهم الخطيرة، التي أعدوها لبلاد الإسلام، مخططات إيديولوجية مفسدة للفرد وللجماعة، هدفها إفساد الفرد المسلم، والبيت المسلم، والمجتمع المسلم، والدولة المسلمة.

1- الصراع الإيديولوجي بين الإسلام والشيوعية

مما لا يخفى على باحث، أن مخططات النظام الشيوعي، تهدف للقضاء على الإسلام، ومن بين هذه المخططات وثيقة يعرضها عبد الله ناصح علوان في بحثه المعنون "مخططات الشيوعية في بلاد الإسلام"، تنص هذه الوثيقة على: "برغم مرور خمسين سنة تقريبا على الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، وبرغم الضربات العنيفة التي وجّهتها أضخم قوة اشتراكية في العالم إلى الإسلام فإن الرفاق الذين يراقبون حركة الدين في الاتحاد السوفيتي صرّحوا كما تذكر مجلة العلم والدين الروسية الصادرة في أول يناير

⁸⁶ صُهيب حسن، الإسلام والشيوعية، مجلة البعث الإسلامي. مؤسسة الصحافة والنشر. مكتبة البعث الإسلامي. مج15، ع06. فبراير 1972. ص: 69.

كانون الثاني سنة 1964، بما نصه: إننا نواجه في الاتحاد السوفياتي تحديات داخلية في المناطق الإسلامية،... وبرغم القوة اليقظة التي تحارب الدين، فإن الدين الإسلامي ما يزال يرسل إشعاعاً، وما زال يتفجر بالقوة بدليل أن الملايين من الجيل الجديد في المناطق الإسلامية يعتقدون الإسلام ويُجاهرون بتعاليمه مع أن قادة الحزب مفكري المذهب لا يغيب عنهم خطر يقظة الإسلام في المناطق الإسلامية بالاتحاد السوفياتي الذي أشار في دائرة معارف الثقافة الشيوعية إلى أن الإسلام أخطر الأديان الرجعية، وبيذل أقصى جهده ليكون في خدمة المستغلين والإقطاعيين، ويقدم كل العون للاستغلال، وهو دين جامد حقوق على الحضارة والتقدم، وخصم عنيد للاشتراكية، ويُناهض التحركات التحررية"⁸⁷.

وهذه الوثيقة تكشف لنا بوضوح المجابهة الشيوعية ومجابهتها، وهي، وإن كانت تُشير إلى الخطر الداهم الذي يُهدد ديار الإسلام، إلا أنها في الوقت ذاته تُشير أيضاً إلى أن هذا الدين باقٍ وأن المسلمين الذي أخلصوا لله دينهم يقظون، ومستعدون للمواجهة، بعد أن افْتُضح لهم وانكشف ما يُراد من كل هذا الهجوم الإيديولوجي، يُخطط لهم ولأمتهم الإسلامية الخالدة بإذن ربهم.

يقودنا هذا التمهيد حول مجابهة الإسلام للشيوعية، إلى القول بأن رواية "عذراء جاكرتا" أعطت لهذا الجانب عناية خاصة، في سياق سردي إبداعي في منتهى الجمال، بهدف شحن ذهن المتلقي بكل ما يمكن أن يجابه به العدو متربص بالأمة الإسلامية، فواجب اليقظة، واليقظة وحدها هي أعظم ما يمكن أن يُقدمه ويصفه كاتب لعقول هذه الأمة، كما فعل نجيب الكيلاني في هذه الرواية البديعة.

⁸⁷ عبد الله ناصح علوان. مخططات الشيوعية في بلاد الإسلام. التوعية الإسلامية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السعودية، مجلد س09. ع07. 1983. صص: 58-59

2. إيديولوجيا الصراع بين الإسلام والشيوعية في "عذراء جاكارتا"

بناء على ما تقدم حول موقف الشيوعية من الإسلام، يمكن أن نقول بأن رواية "عذراء جاكارتا"، تعكس صراعا قويا بين مجموعتين، لهما ثقل وقوة وأتباع كثيرين في إندونيسيا. يحتدم هذا الصراع بين الأصوليين بقيادة جماعة "ماشومي" الإسلامية، وبين الشيوعيين بقيادة "الزعيم"، وذلك من خلال حدوث تواطؤ مع رئيس البلاد. وقد أخذ ذلك الصراع منحى تصاعدياً من خلال الكثير من المواقف والأوضاع التي صورتها الرواية، وعبرت عنها خطابيا، إذ أنه يتطور من مرحلة إلى أخرى في سبيل أن يسيطر أحد الطرفين على الآخر، ويفرض فكره ووجهة نظره عليه.

إنّ هذا الصّراع الأيديولوجي قد انتهج جملة من الأساليب والطرائق، التي من خلالها يظهر الصراع بوضوح في الرواية. ومن أهم هذه الأساليب الخطب والمنشورات؛ فقد استغل كل من الطرفين المنشورات والخطب من أجل إيصال الأفكار والتأثير على الجماهير، من أجل إحداث صراع فكري، يتميز بالأخذ والرد بين الطرفين.

ولا شك أنّ صراع الخطب هو مرحلة أولى من الصّراع الأيديولوجي، حيث كان "الزعيم" أوّل من بدأ بذلك، لما ألقى محاضرة في الجامعة، بيّن من خلالها الخطوط العريضة لأيديولوجيته، إذ يقول: "ليست عفة المرأة من نوع آخر غير عفة الرجل، وعصر الإقطاع كان ظالماً؛ فلم يصنع للرجل حزاماً للعفة كما للمرأة، يجب أن تكون حياتنا الجديدة شعارها أن لا تفرقة بين الرجل والمرأة.. وتحدث كثيراً عن حتمية التاريخ، وحكم الطبقة والبرجوازية المتعفنة، والإمبريالية وأعاونها والرجعية ومخططاتها، والإتجار بالدين"⁸⁸.

وبعد ذلك يهاجم "الزعيم" بوضوح الشرائع السماوية، مزدرياً ومحتقراً لها، كما يتّضح من هذا المقطع من خطبته: "إنّ الخوف المّبهم من الجحيم والآلهة إنّما هو مصدر

⁸⁸ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا. صص: 16-17

العقد النفسي والأمراض العصبية والجمود والتردد، وهو المسؤول الأول عن السلبية الضارية في شتى البلاد"⁸⁹؛ يتضح من هذا الخطاب أن الكاتب نجيب الكيلاني يستند على الواقع والتاريخ، لأنّ هذا النوع من الخطاب هو الذي كان سائداً في النصف الثاني من القرن العشرين، وما زال صدها إلى اليوم.

ويُمكننا هنا ملاحظة هذا التذحدي الصريح لجماعة الأصوليين وكل من يواليهم، فبينما يواصل الزعيم شرح أفكاره وآرائه إذ بـ"فاطمة" تتدخل من بين الحضور لتلقي كلمة تعارض فيها أفكار الزعيم وآراءه، فتقول: "إننا نغلط أنفسنا حينما نظن أنّ المرأة كالرجل تماماً فالعلم يؤكد أنّ لكل طبيعته... هرمونات الرجل غير هرمونات المرأة، قوة عضلاتها غير قوة عضلاته ووظائفها الفيزيولوجية غير وظائفه... أيسح أنّ يكون ذلك التركيب العضوي والنفسي دون تأثير.. إنّ الخطب الحماسية غير العلم، هذا ما أريد أن أؤكدّه"⁹⁰؛ يُمكن أن نلاحظ من خلال هذا المقطع الصراع الإيديولوجي، وكيف بدأ بين الطرفين بواسطة هذا التضاد الواضح في الاتجاه الفكري.

لقد كان والد "فاطمة" "حاجي محمد إدريس" يُمثل دوراً مهماً في الرد على توجهات "الزعيم"، وذلك بواسطة إقامة الخطب في المساجد دفاعاً عن مبادئه وآراءه الداعية إلى التمسك بأصول الدين الإسلامي، ظهر ذلك بوضوح لما طلب من إمام المسجد أن يسمح له بإلقاء خطبة الجمعة، ليبين من خلالها الحق للناس، ويزرع في أوساطهم بذور الوعي "فقال خطيب المسجد: بكل تأكيد، فأنت أخي وأستاذي، يا له من يوم، كان يتكلم من قلبه، وكان لكلماته صدى مهولاً في النفوس"⁹¹.

وتتجلى أيديولوجية "الأنا" المسلم في آراء "حاجي محمد إدريس"، بخاصة عندما قال: "اعرف أنّ صراع الحق والباطل دائم مادامت الحياة... يقول الله تعالى في كتابه:

⁸⁹ المرجع السابق، صص: 16-17

⁹⁰ المرجع نفسه، صص: 18-19

⁹¹ المرجع نفسه، ص: 53

[فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۗ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ] (سورة الرعد. الآية 17)

- وأنت؟ زيد أم نفع؟

- أنا أحمل الكلمة الطيبة، وأحبّ الناس، ولا أؤذي أحدا إلا الحشرات الضارة.

وسادت فترة صمت قال حاجي محمد بعدها: أشعر بالظماً⁹².

يحمل هذا المشهد دلالات عديدة، منها تغليب المبادئ الإسلامية، التي يدعو إليها "حاجي محمد" التي تدعو إلى الخير على ما سواها من تلك المبادئ التي تواضع عليها البشر، وذلك عبر تحدّ صريح لـ "الرّعيم" ولأفكاره المتسلّطة.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّه لما تمّ اختطاف "حاجي محمد" لم يجد "أبو الحسن" من طريقة لإشاعة أمر اختطافه بين الناس إلا المنشورات والخطب، لا سيما توزيع المنشورات التي تتهم الحزب وزعيمه، كما يتضح من هذا المقطع السردى: "في اليوم التالي صورة محمد حاجي إدريس تملأ جدران الكلية وبجانبيها صورة أخرى بالزنكوغراف⁹³ للرسالة التي أرسلها مجهولون لأهله، ووزع في الوقت نفسه منشورات ضد الحزب متهما إياه بالغدر وخطف الأبرياء، وتدبير المكائد ضد المواطنين الشرفاء الأحرار"⁹⁴.

تُحيل الخطب والمنشورات في هذا المشهد على إيديولوجية "الأنا" الإسلامية، وتبرز مدى فعاليتها بوصفها صوتاً جهورياً يبيث الوعي بين الناس، ويمتص غضبهم.

⁹² المرجع السابق، صص: 78 - 79.

⁹³ الزنكوغراف: (Photogravure ou Zincographie) فن أو عملية حفر وتصوير ورسم على المعادن، بخاصة الزنك، أو النحاس، لإنشاء قوالب طباعية.. توضيح من صاحبة البحث قمر تركي..

للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

⁹⁴ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا. ص: 103

ومن أيديولوجيات هذا الصّراع أيضًا بين "الأنا المسلم" و"الأخر" الشيوعي التي نلاحظها في رواية "عذراء جاكارتا" الإشاعات، إذ أنّها مرحلة ثانية من مراحل الصراع بين الإسلام والشيوعية في عالم الرواية، أي إنها صراعات بين طرفين؛ أحدهما هو "الزعيم"، الذي اعتمد هذه الإشاعات في محاولة منه من أجل تشويه صورة "فاطمة"، وتوشيه صورة عائلتها، من خلال بث مجموعة من الادعاءات، والإشاعات الكاذبة داخل الجامعة، ويُمكننا أن نلمس ذلك بوضوح في هذا المشهد الذي ينقله الراوي:

"ثم جلست فاطمة تروي لهم كيف أنّ الجامعة أصبحت بالنسبة لها جحيمًا لا يطاق، فألسنة السوء تنهش عرضها، والشائعات والملصقات الصغيرة تملأ المدرج عنها وترميها بالفجور وسوء الأخلاق... والتعليقات الماجنة تقابلها في كل مكان، وضحكات الهزء والسخرية لا تجعلها تفهم كلمة واحدة من الدرس، أو تستقر بضع دقائق في المكتبة العامة، بل إنّ بعضهم قد شبك ورقة صغيرة في مؤخرة شالها الأبيض مكتوب عليها باللغة الإنجليزية "أنا أحبك" وبعض الغوغائيين أخذوا يُصفقون لها وهي تدلف إلى قاعة المحاضرات، وبعد أن انتهت من حديثها قال أبوها في أسف:

- دعيهم يموتوا بغیظهم.

- أكاد أجنُّ يا أبتی.

- في كل عصر يا فتاتي حديث إفك جديد.

ثم أخذ يشرح لها قصة حديث الإفك التي تناولها القرآن الكريم عن السيدة عائشة رضي الله عنها وكيف أنّ الحاقدين والمنافقين حاولوا تشويه سمعتها وسمعة النبي صلّى الله عليه وسلّم ولكن الحقيقة ظهرت للعيان، وخسر هنالك المُبتلون"⁹⁵.

نلاحظ في هذا المقطع السردی وفي الرواية كلها أنّ الكاتب جعل "الأنا" الشيوعية، المتمثلة في شخصية "الزعيم"، ابنًا بارًّا للثقافة الملحدة، يعشق النساء والخطابة والشهرة،

⁹⁵ المرجع السابق. ص: 46

ومعاقرة الخمر، وأناني مهووس بذاته إلى درجة الجنون، بالإضافة إلى أنه وصولي عاشق للدم، يعيش هذه الحياة الحيوانية التي يقدها ويؤمن أن متعتها هي غائية الحياة.

يرى الباحث مدحت كساب من خلال هذا الوصف لـ "الأنا" الشيوعية المتمثلة في شخصية "الزعيم" بأنّ نجيب الكيلاني قصد عن وعي تاريخي "تجهيل اسم "الزعيم"، كحيلة فنية معبرة، تعتمد تقنية الإيهام ليتجاوز بها حدود هذه التسمية الضيقة، إلى التعبير عن الفكرة بأشملها في صورة جامعة لتركيبية الثقافة الملحدة بتناقضاتها وغرابتها، وعلى الرغم من ذلك فإن مواضعه النفسية وتحركاته خلال الأحداث ودوره في الثورة الشيوعية ومصيره بنهاية العمل تأتي متوافقة مع ما سجلته كتب التاريخ عن الرفيق عديد عبد الله (1922-1965) زعيم الحزب الشيوعي الإندونيسي منذ عام 1950 وحتى إلقاء القبض عليه بعد أن فشلت ثورته الحزبية في سبتمبر 1965⁹⁶؛ نستخلص من هذه المرجعية التاريخية أن للإشاعة دورا كبيرا في نشر الوعي المزيف، لتحريف مجرى التاريخ، ومحاولة تثبيت إيديولوجية مناقضة لما هو قائم، أو ما يلزم قيامه. كما أنها-الإشاعة- أسلوب من أساليب التعبير عن الغرائز الكامنة في اللاشعور، نتيجة التمسك بهذا التوجه الفكري الذي يعادي إيديولوجية "الأنا" السوية، التي يجب أن تسود في المجتمع الإندونيسي.

بناءً على هذا التناقض بين النموذجين لشخصية "الأنا"، جاءت هذه الإشاعة التي لفها الزعيم وأعوانه في أيديولوجية ومظهر واضح من مظاهر الصراع لا سيما عندما يصرّح: "يكفي بأن يثار حولها الغبار.. قولوا مثلاً إنّ أباه عميل هولندي سابق وأنه يتلقى المعونات من الخارج، وشوّهوا سمعتها، انسجوا من حولها القصص العاطفية المثيرة، أتعلم ذلك يا رامي؟.. إنها بالتأكيد ستُجنّ.. أو تكون مناط السخرية بين الطلبة

⁹⁶ مدحت كساب. "فتاة من جاكارتا: جهاد شعب وحلم أمة". مجلة البيان الرقمية. المنتدى الإسلامي، ع344. فبراير

2016. ص: 79. للتوسع في محتوى المقال راجع: <https://albayan.co.uk/page.aspx?ID=287>

والطالبات⁹⁷. كانت هذه الإشاعات، ذات اليد الطويلة، وسيلة لتضييق الخناق على "فاطمة" وعائلتها، كما خطّط له "الزعيم" ونفّذه أعوانه.

ومن أساليب هذه الأيديولوجيا المعادية للإسلام الاختطاف والاعتقال، ولا شك أنّ هذه مرحلة مفصلية في الصّراع بين "الأنا" و"الأنا"، و"الأنا" و"الآخر" في الرواية، مما وسّع حلبة الصراع الإيديولوجي، وعقدّ الوضع الاجتماعي، ووسّع الهوة بين الأطراف المتصارعة؛ من هذه الأساليب اعتقال "حاجي محمد إدريس" وغيره، والكثير من أنصار جماعة "ماشومي"، من أجل تكميم أفواههم، ومن أجل مصادرة آرائهم، ليظهر وفق ذلك الصّراع في صورة جديدة؛ كما يفهم من تصريح "الزعيم" المباشر، فيقول: "لقد ابتدأنا في اعتقال وخطف رؤوس الفكر السياسي الديني في البلاد، أغلبهم وراء الأسوار وسنقضى عليهم نهائياً أثناء الثورة وفور استتاب الأمور لنا.. كل شيء يمشي على ما يُرام يا سيادة الرئيس"⁹⁸.

نلاحظ أنّ هذا الإقرار من "الزعيم" يؤكد مسؤوليته، ومسؤولية أعوانه من الحزب، على اعتقال "حاجي محمد إدريس"، بعد أن تم خطفه أثناء رحلته، كما يتضح ذلك من هذا المقطع الذي يُصور فيه الراوي معاناته في الزنزانة: "في معتقله البعيد كان "حاجي محمد إدريس" يقاسي العناء ألواناً، كانوا يضربونه على الرّغم من شيخوخته ووهن صحته، وكانوا يكيدون له السّخريات وهي أشقّ على نفسه من ضرب السيّاط، وفي الأوقات القليلة التي يفرغ فيها لنفسه داخل الزنزانة المظلمة يجلس ناحية القبلة فيقرأ ما حفظ من آيات القرآن، ويردد الدعاء، وعيناه مخصّلتان بالدموع، وبُطيل الركوع والسّجود، وكان بين آونة وأخرى يرفع يديه وعينه إلى السماء، ويقول: يا إلهي.. إنّ لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي، وعلى الرّغم من العنف البالغ الذي مارسه قائد السجن، إلّا أنّ بعض السجّانة كانوا يشعرون بآلام نفسية حادة، وتأنيب شديد للضمير، وهم يُشاركون في اللّعبة القذرة بأمر

⁹⁷ نجيب الكيلاني. عذراء جاكارتا، ص: 37

⁹⁸ المرجع نفسه، ص: 168

رؤسائهم"⁹⁹؛ هذا الأسلوب تمارسه، عادة، الأنظمة الاستبدادية الاستعمارية، لكن أن يمارس داخل أمة واحدة بحجة الاختلاف في الرأي، والاختلاف في القناعات الإيديولوجية، لهو من أرذل وأقبح الأساليب، ومع الأسف ما زالت تمارس حتى الآن في بعض البلدان الإسلامية والعربية التي تقودها أنظمة فاشية سلطوية غير ديمقراطية.

ومن خلال ذلك فقد حاول كل من الطرفين ("الأنا" و"الآخر"¹⁰⁰ الشيوعي) أن يعتمد على هذه الطريقة، إلا أن "الزعيم" وأعدائه نجحوا في ذلك على خلاف "أبي الحسن" الذي تعرض هو في حد ذاته للاعتقال بعد تليفيق التهم له، ومن هنا فإن هذه المرحلة تُعد بدون شك تطوراً مهماً في مراحل الصراع بين "الأنا" و"الآخر" في الرواية، ممهدة لما سيأتي بعدها من مظاهر التناقض الفكري.

هذا ما أشار إليه مدحت كساب في تحليله للرواية -رواية عذراء جاكارتا- حينما قابل بين الإيديولوجيتين المتناقضتين¹⁰¹، إيديولوجية "الأنا" الأصلية الأصيلة المتمثلة في الإسلام دينا وعقيدة وسلوكا وممارسة؛ وبين الشيوعية إيديولوجية "الآخر"، التي لا تنتمي إلى أي أصل، بل نبتت في ثقافة بعيدة كل البعد عن الإسلام دينا وممارسة، التي تصفها الرواية على أنها تسللت للمجتمع الإندونيسي في لحظة ضعف وغفلة، على الرغم من ضعف العقيدة عند مترجم هذه الإيديولوجية، حيث تصفه الرواية بأنه "لا أصل له" و"متذبذب النفس"، لأنه نشأ في وسط بئس وماجن، هذا ما جعله يتأثر بالحركات التبشيرية المسيحية، وتجاوز ذلك إلى الإلحاد بسبب دراسته في الصين وروسيا، ومما زاد في تعنته أنه يعاني من عقد نفسية، تتعارض مع الدين الإسلامي، الذي يفترض أن يكون

⁹⁹ المرجع السابق. ص: 117

¹⁰⁰ القصد هنا بـ"الآخر"، هو حليف "الآخر" الشيوعي الأجنبي، لأنه تبنى إيديولوجيته من أجل ضمان السلطة والهيمنة على كل مظاهر الحياة الاجتماعية، وهذا ما يسمى "الاستبداد"، الذي فسره جمال الدين الأفغاني في كتابه

¹⁰¹ ينظر: مدحت كساب. "فتاة من جاكارتا: جهاد شعب وحلم أمة". ص: 80

المسلم ملتزما بالثوابت الإسلامية. هذه هي صفات "الزعيم" الذي سعى بكل ما يستطيع توفيره من قوة ووسائل ليعتلي كرسي السلطة.

لنتأمل هذا المشهد الذي يصور الحوار الذي دار بين "الزعيم" و"فاطمة"، بمعنى بين الإيديولوجيتين المتناقضتين، لنكتشف مدى الغرور والاستهتار الذي يميز معتق الشيوعية:

قالت: "أجل.. التاريخ يعيد نفسه"

هتف محتدًا: "التاريخ لا يعيد نفسه.. تلك فكرة رجعية منتنة.. في كل يوم جديد .. صور جديدة للصراع تثبت دائما.. ومبادئ جديدة تُولد وأنباء لكل عصر.. هذا فجر الانتصار.. الغرب يموت ويتآكل.. لأنه يُضادّ منطق الحتمية.. والشرق نضج ويصحو ويسيطر.. لأنه فهم مغزى القصة الأزلية.. وأدرك معنى التاريخ.. انظري.. إني أرى كل شيء أمامي.. الرايات.. الدماء تصبغ الجزر.. وتُحيل الورود الصفراء حمراء.. الفقراء يغنون أغنية حلوة.. انظري.. جماجم العلماء الخربة تنهشها الكلاب.. لا شك أنّ جدّي كان نتريا.. إني معجب بتاريخ المغول والتتار.. وثورة القرامطة والزنج.. وعبيد روما.. وأتباع مزدك في فارس.. (...). قال لي مهندس هولندي إبان الاستعمار الهولندي لبلادنا.. "الدين هو العقبة الوحيدة في طريق تقدمكم..". (...). وأنا أكره أنّ يحكمني أحد.. لقد خلقت لكي أكون حاكما.. وخلقت لكي أفعل ما يحلو لي.."¹⁰²

يوضّح هذا الحوار الحيل الأيديولوجية التي يمارسها "الآخر"، الذي هو الطرف الثاني من "الأنا". جسدت هذه الرواية بتقنية عالية هذا الصراع، الذي تطور لاحقا إلى صراع دموي، بين إيديولوجيتين تنتميان لأمة واحدة؛ واحدة تدافع عن القيم الإسلامية السّمة؛ وأخرى تدافع عن الفكر الإلحادي المعادي للإسلام، بحجج مأكرة ومخادعة.

¹⁰² نجيب الكيلاني. عذراء جاكرتا، صص: 13-14

ونلاحظ أيضاً في الرواية أيديولوجيات أخرى للصراع تتمثل في الاقتتال المسلح، إذ أنه في هذه المرحلة المتقدمة يبلغ الصراع ذروته وأوجهه، بحيث ينتقل الطرفان "الأنا والآخر" إلى المواجهة المباشرة، فبدأ "الزعيم" وأنصاره وأعضاء الحزب، في تنفيذ مخططهم العدواني، على الرغم من رد الفعل العنيف من طرف أتباع "ماشوني"، الذين خاضوا مقاومة شرسة ضد "الزعيم" وأنصاره.

نلاحظ ذلك في سرد الرجل الذي خاطب فاطمة قائلاً: "إنهم يهاجمون مراكز للشرطة في الجنوب ويختطفون شرطياً ويعذبونه حتى الموت.. وهنا يداهمون محلات تجارية لأحد رجال المال الإسلاميين ويخربونها ويسلبون ما فيها.. ثم يقف أمامها بصورة لأحد أساتذة الجامعة ويقول: "وهذا الأستاذ كان يتحدث في إحدى الندوات المسائية، وأورد رأياً مخالفاً لرأي الحزب (...). فما كان منهم إلا أن أعدوا له كميناً، ولم ينج من الموت إلا بأعجوبة"¹⁰³.

ومن هنا فقد اتحد أنصار جماعة "ماشومي" مع مجموعة من الجنرالات من أجل إعادة الأوضاع إلى حيث حقيقتها متخذين في بداية الأمر من السلاح وسيلة الدفاع عن أنفسهم، إذ تقول فاطمة لأحد رفقاءها: "خُذ مسدسك.. التتار الذين بالخارج لا يفرقون بين فنان وسياسي ولا يعرفون البريء من المسيء، ليس هناك سوى شيء واحد تفعله أن تدافع عن نفسك... أيّ إنسان يفعل ذلك وكذلك الحيوان... أتفهم؟"¹⁰⁴.

يُمكننا أن نتبين من خلال هذه المشاهد بوضوح، أن هذا الصراع بين مختلف الإيديولوجيات (الإيديولوجيات المؤطّرة والإيديولوجيات المؤطّرة)، التي مثلت في مجموعها أطراف الصّراع في مجتمع مُفكك، وغير منسجم، نتيجة وجود "الآخر"، الذي عاث فساداً من خلال نشر أفكاره الهدامة، التي كانت تهدف إلى محو مقومات الهوية الوطنية،

¹⁰³ المرجع السابق، صص: 178-179

¹⁰⁴ المرجع نفسه، ص: 231

المتمثلة أساس في الدذين الإسلامي؛ فالأنا" هم أصحاب الأرض، متمسكون بالدين والعقيدة والانتماء التاريخي والجغرافي؛ و"الآخر" هم الاستعمار الذي اغتصب الأرض، ويعادي الدين، وسعى إلى فرض اعتناق الشيوعية. أدى هذا الاختلاف في الرؤى والأفكار إلى تطور المواجهة، من مجرد مناقشات كلامية، إلى مرحلة اقتتال، وكل ذلك تغذيه الأفكار والإيديولوجيات المختلفة.

رابعاً: الصراع على البقاء

كانت الرواية - ولا تزال - واحدة من أهم الأجناس الأدبية، تعود هذه الأهمية إلى أنها ارتبطت أكثر من غيرها من هذه الأجناس بالواقع، إما عن طريق محاكاته، أو تخيل ما يمكن أن يكونه، ومن ثم استطاعت من خلال بنية هذا الواقع بأشكال مختلفة، أن ترسم وتكشف لنا عوالم متخيلة، ذات أبعاد دلالية حقيقية أو هي أقرب إلى الواقع. تلنقي في هذه العوالم شخصيات متنوعة في أطر مكانية وزمانية تحمل رؤى فكرية و/أو إيديولوجية متنوعة، تكون عادة متناقضة ومتصارعة؛ كل هذا يُشكل موضوع الفن الروائي، الذي يجسد عوالم تتصارع فيه توجهات لإيديولوجية مختلفة، وتتجاوز حيناً وتتخاصم حيناً آخر، حول حدث واحد أو جملة من الأحداث، مما يجعل هذه الأحداث تنمو وتتطور شيئاً فشيئاً نحو نهاية محددة سلفاً عند الكاتب. ومن هنا يجدر بنا أن نعرف بالصراع وأهم أنواعه، لكونه بات ظاهرة فنية، ووقوداً يتحرك العمل الروائي به، ويحضر بقوة في جميع الأعمال الروائية، وهو كذلك من أبرز أسس البناء السردي، ومن قوام الخطاب الروائي بعامه.

1- في مفهوم الصراع

الصراع لغةً كما جاء في لسان العرب: "من الجذر اللغوي (ص ر ع)، والصراع الطرح بالأرض وخصه في التهذيب بالإنسان، وصارعه فصرعه يصرعه، صرعاً، وصرعاً بالفتح لتميم والكسر لقبيلة "قيس عن يعقوب"، فهو مصروع وصرع والجمع صرعي، والمصارعة والصراع معالجتها أيهما يصرع صاحبه، وفي الحديث مثل المؤمن كالخامة

في الزرع تصرعها الريح مرة وتعدها أخرى ...، والمصرع موضوع ...، وصريع شديد الصّرع وإن لم يكن معروفاً بذلك وصرعه كثير الصرع لأقرانه يصرع الناس وصرعه: أي يُصرع كثيراً يطرد على هذين باب وفي الحديث أنه صرع عن دابة فجحش شقه، أي سقط عن ظاهرها¹⁰⁵، وبالإضافة إلى تعريف "ابن منظور" يجدر بنا أن نُحيل على ورود اللفظة في القرآن الكريم لنتبين المعنى أكثر، فقد جاءت لفظة صرعى في القرآن في قول الله عز وجل: [سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَانيَّةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرَعى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازٌ نَخْلٍ خَاوِيةٍ] (سورة الحاقة. الآية: 07)، فصرعى في هذه الآية الكريمة قد أفادت معنى الطّرح على الأرض، كما أفادت أيضاً معنى الموت.

وفي معجم القاموس المحيط جاء الصّراع على أنه من الصّرع، وهو "علة تمنع الأعضاء التنفسية من أفعالها منعاً غير تام"¹⁰⁶، وعلى ذلك فمعنى العلة المانعة للجسم من القيام بالأعمال، أي تسبب له العجز. وعلى أية حال يمكن القول من خلال هذا التعريف المعجمي أنّ الصّراع مشتق من الجذر اللغوي (ص ر ع)، والذي أفاد معنى الطرح على الأرض، والعلة التي تقيد الجسم، وتعني أيضاً المقاومة والشدة، ويدل على النزاع، والخصام والخلاف والشقاق.

كما تعددت المفاهيم الاصطلاحية، وتنوعت في تفسير لفظة الصراع، بسبب تعدد النظريات والمذاهب التي تناولته بالدراسة والتحليل؛ عرض المعجم الفلسفي لـ جميل صليبا جملة المعاني الاصطلاحية التي تستخدم فيها كلمة "الصّراع"، بعد أن وضع ترجمتها للغة الفرنسية (Conflit)، والإنجليزية (Conflict)، واللاتينية (Conflictus). ثم وضع مختلف الدلالات التي يستخدم فيها هذا المصطلح، نعرضها وفق ما جاءت في هذا القاموس، نظراً لفائدتها في تحليل الرواية، لأنها تصور عدداً من الصّراعات، تمتزج فيها الصراعات المادية/الجسدية التي تتطور في بعض الحالات إلى مواجهات مسلحة،

¹⁰⁵ ابن منظور، لسان العرب. باب الصاد، مادة (ص. ر. ع). ص: 2432-2433

¹⁰⁶ الفيروز أبادي. القاموس المحيط. مج 03. ص: 56

والصراعات السيكولوجية التي تولّد الخلاف بين الأشخاص والجماعات و/أو المجتمعات، وتعبّر أيضا عن التذبذب الذي يحدث لدى الفرد في حال تعارض رغباته أو واجباته؛ تطلق لفظة "صراع" في الحالات التالية¹⁰⁷:

- النزاع بين شخصين يحاول كل منهما التغلب على الآخر بشتى الوسائل
- وتستخدم اللفظة مجازا للتعبير عن "قوتين معنويتين تحاول كل منهما أن تحل محلّ الأخرى"، كما يعبر عن التجاذب بين رغبتين (الحب والواجب مثلا)، أو الجدل بين مبدأين؛ يستخدم في هذه الحال عند النفسانيين لتفسير حال من حالات اضطراب الشخصية.
- كما يطلق مصطلح "الصراع" في حالات تناقض العقل بين الأمور المشروطة (Conditionné)، والأمور غير المشروطة (Inconditionné)، وفق ما فسره الفيلسوف كانط¹⁰⁸ (Emmanuel Kant)، بحيث تكون الأولى متعلقة بالعقل، والثانية عامل صراع.
- يستخدم مصطلح الصراع أيضا في المواقف التي يتخذها الإنسان أثناء تعدد الواجبات (Conflit de devoirs)(Conflict of duties)، في حال تعارض هذه الواجبات، والحيرة التي تنجم عن اختيار واجب دون آخر، عندما يتعذر الجمع بينهما في وقت واحد.

¹⁰⁷ ينظر: جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت. لبنان. مج01. 1982. ص: 725.

¹⁰⁸ (Emmanuel Kant 1724-1804).. فيلسوف ومفكر ألماني ، ولد في بروسيا التي تعرف حالياً ألمانيا، وأحد أعم فلاسفة عصر التنوير الأوروبي، وقد يكون آخر فيلسوف اثر في اوربا الحديثة من خلال التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة التي بدأت في عصر التنوير، وقد نشر كانت اعمال مهمة عن نظرية المعرفة والدين والتاريخ والقانون ومن اشهر اعماله كتاب نقد العقل المجرد، ترجم للغة العربية بعنوان نقد العقل المحض، وتستخدم لفظة الخالص أيضا لترجمة كلمة "الألمانية". نقله للغة العربية وقدم له الدكتور موسى وهبة، بعنوان نقد العقل المحض، منت منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان. دت.. وطبعة دار التنوير، بيروت، 2017.

للتوسع حول سيرة كانط راجع:

https://fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Kant

أما عند علماء الاجتماع فقد ارتبط مفهوم الصراع عندهم بالنظم والتقاليد والعادات التي تختلف من مجتمع لآخر، ويرتبط الصّراع فيها بالصّراع الطبقي في الحياة الاجتماعية، فهو اجتماع بين قوى اجتماعية قاهرة وبين أخرى مقهورة، وهذا ناتج عن فقدان التّوازن في النظام الاجتماعي، حيث أنّ ظاهرة الصراع الطبقي في المجتمعات المستضعفة تشكل ظاهرة واضحة، إذ أنّ كل طبقة اجتماعية، وكل فئة من الفئات، تتخذ نظامًا ومنهجًا أيديولوجيًا يؤطر فكرها ويحدد مسارها، ومن أبرز التعريفات التي قدمت للصّراع من المنظور الاجتماعي ما يلي:

- تُعرف دائرة المعارف الأمريكية الصراع بأنه "يشير إلى حالة من عدم الارتياح أو الضغط النفسي الناتج عن التعارض أو عدم التوافق بين رغبتين أو حاجتين أو أكثر من رغبات الفرد أو حاجاته"¹⁰⁹.
- هو "التعارض بين المعسكرات وبين الأيديولوجيات والنّظم الاشتراكية والسياسية والرأسمالية، والشرق والغرب، والجنوب والشمال، والأغنياء والفقراء، والمحيط والمركز، والاستعمار الجديد، وحركات التحرر الجديدة، قد انتهت لصالح طرف واحد هو الطرف الأول، حيث كان الطرف الأقوى وعلى الطرف الثاني أن يعترف بالهزيمة ومن يخسر الواقع يخسر في الذهن، ومن يُهزم في الحاضر يُهزم في المستقبل"¹¹⁰.
- هو "نوع من التعارض في المصالح والأفكار يعني حالة تفشل فيها محاولات التسوية بين المتنافسة أو المتنازعة"¹¹¹.

¹⁰⁹ منير محمد بدوي. مفهوم الصراع: دراسة في الأصول النظرية للأسباب والأنواع. مجلة دراسات المستقبلية. جامعة

أسيوط، مصر. ع03. يوليو 1997. ص: 36

¹¹⁰ سالم المعوش. الأدب وحوار الحضارات: المنهج المصطلح النماذج. منشورات دار النهضة العربية، بيروت. لبنان.

ط01. 2007. ص ص: 19-20.

¹¹¹ رفيق حبيب. التغيير الصراع والضرورة. دار الشروق، القاهرة. 1419هـ. ص: 26.

- هو "حالة من عدم الاتفاق داخل الفرد نفسه أو بين فردين أو أكثر أو بين الجماعات أو بين المنظمات نتيجة لاصطدام المصالح أو تعارض الأهداف أو تداخل الأنشطة أو لندرة الموارد والتنافس عليها"¹¹².

بناء على المعاني والدلالات التي عرضناها لمفهوم الصراع، نرى بأنه يظهر ويتطور بشكل ملحوظ في الفن الروائي العالمي، نظراً لأهميته في تطوير أحداث الرواية، وتحريك أفعال الشخصيات؛ وإبراز وجّهات النظر المختلفة التي تهيكّل معمار الرواية. يؤدي هذا الصراع الوظيفية نفسها في كل الروايات، بغض النظر عن الانتماء الثقافي لأي رواية، إلا أنه لا يعكس وجهة النظر نفسها في كل الثقافات؛ بحيث ترفض الرواية الإسلامية الكثير من الصفات، ووجهات النظر التي تقدسها الرواية الغربية، وتحتفل بها، نظراً للتناقض القائم بين الثقافتين، وبالتالي ترفض الرواية الإسلامية ما جاء في الثقافة الغربية من أفكار، سلوكيات، عادات، لباس، هُندام، وما إلى ذلك مما يتناقض ويتنافى والدين الإسلامي. وقد يحدث الشيء نفسه في الرواية الغربية، التي تخالف، عادة، الثقافة الإسلامية وتعاكسها. والأمثلة كثيرة ومتعددة، كأن تتقمّص إحدى الشخصيات دور الذوبان في عادات وسلوكيات غير مدمجة في أعرافها وأعراف مجتمعها الأصلي، كشرب الخمر، أو امرأة غير محتشمة اللباس، أو عدم ارتياد المسجد، أو دخول إحدى الشخصيات غير المسلمة للإسلام في الروايات الغربية وهكذا.

نقف على مشاهد، ومقاطع سردية عديدة، في رواية "عذراء جاكارتا"، تُجسّد هذه الأنواع من الصراعات، بخاصة الصراع الإيديولوجي البارز فيها بين الإيديولوجية الدينية الإسلامية، والإيديولوجية الشيوعية الملحدة؛ يُعدّ هذا الصراع عاملاً أساسياً في تغذية أحداث الرواية، وتفعيل حركية الشخصيات. نشعر، ونحن نقرأ الرواية، بأننا في عالم حي، تتناوب فيه الأدوار بين مؤيد ومعارض، إلى درجة التعاطف في الكثير من المواقف مع

¹¹² عطف محمود أبو غالي. التوافق المهني وعلاقته بأساليب إدارة الصراع لدى مدير المدارس الثانوية في محافظات غزة. مجلة الجامعة الإسلامية، غزة. مج17. ع02. يونيو 2009. ص429.

البطل، أو الشخصية المقهورة نتيجة موقفها الإيديولوجي المساند للهوية الوطنية الإندونيسية. كما في هذا المشهد الذي يكاد يلخص قصيدة الرواية بكاملها:

"كانت الندوة التي نُظمت في إحدى كليات "جاكرتا" ندوة ممتعة، (...) الزعيم مازال يذكرها جيدا، (...) لقد وقف على المنصة، وأخذ يشرح كيف أنّ المرأة كالرجل تماما في التكليف وحمل أعباء الرسالة الإنسانية في خدمة الجماهير الكادحة وتحريرهم، (...) وأخذ يُردّد وهو يبتسم:

- "ليست عفة المرأة من نوع آخر غير عفة الرجل، وعصر الإقطاع كان ظالما (...) يجب أن تكون حياتنا الجديدة شعارها أنّ لا تفرقة بين الرجل والمرأة..".

وتحدّث كثيرا عن حتمية التاريخ، وحكم الطبقة، والبرجوازية المتعفن، والإمبريالية وأعاونها والرجعية ومخططاتها، والاتجار الديني..

ثم تحدث عن الحلال والحرام، أكّد أنّ الخوف المبهم من الجحيم والآلهة، إنما هو مصدر العقد النفسية والأمراض العصبية، والتردد والوهن والجُمود، وهو المسؤول الأوّل عن السلبية الضارية في شتى البلاد.

وخلص بعد عرض ذكي بارع إلى أن الحلال والحرام بمفهومهما الصحيح يتركز في أنّ كل من نهض بالشعب وحقق نفعا ماديا، وساعد في إشعال الثورة "التقدمية" فهو الحلال ولا شيء غيره، وعكس ذلك تماما هو الحرام بصرف النظر عن كل ما ورد من قيم عتيقة ونصوص قديمة.."

(...) وكان الزعيم يقف سعيدا مبهورا بالمظاهر الضخمة التي تُحيط به، كان حلو النكتة، لاذع التعليق، سريع البديهة، قادرا على استثارة عواطف الجماهير، وتوجيهها الوجهة التي يريدّها¹¹³.

نستخلص من هذا المشهد الإيديولوجية التي يتغنى بها "الزعيم"، وهو نموذج لطرف الصراع الإيديولوجي، بين من يتبنى الفكر التقدمي العلماني، ومن يتبنى الفكر

¹¹³ نجيب الكيلاني. عذراء جاكرتا، صص: 18/16

الديني الإسلامي. وما نستخلصه مما يقصده ضمنياً، هو معاداته للدين الإسلامي، لأنّه يقول شيئاً ويقصد شيئاً آخر، لأنّ مؤيديه الموجودون في القاعة يدركون قصده، ويدركون من المقصود في خطابه؛ لأن الطرف الثاني موجود أيضاً في القاعة، تنزعه الطالبة "فاطمة"، التي استأذنت وطلبت الكلمة، لترد على "الزعيم"، مغتمة فرصة وجوده في الجامعة، بوصفها ممثلة للتيار الإسلامي، الذي يدافع عن إيديولوجية "الأنا" الأصلية، يصف الراوي المشهد قائلاً:

"وشقت الصفوف فتاة غريبة الشأن.. قاصدة المنصة التي تكلم من فوقها الزعيم، كانت في حوالي العشرين من عمرها، أجمل ما فيها .. عيناها اللتان تشرقان حيوية وإيمانا وجلالا، وكانت طويلة الأكمام، ترتدي على رأسها شالا أبيض يخفي شعرها، ويبرز وجهها المتألق النضر، قالت وهي تقترب من الزعيم:

- "أيسمح لي السيد أن أدلي بتعليق..؟".

انحنى في أناقة، وافتر ثغره عن ابتسامة كبيرة، وأفسح لها مكاناً أمام المكروفون.

قالت "فاطمة" - وهذا هو اسمها -:

- "إننا نغلط أنفسنا حينما نظن أن المرأة كالرجل تماماً.. فالعلم يؤكد أن لكل طبيعته.. هرمونات الرجل غير هرمونات المرأة.. قوة عضلاتها غير قوة عضلاته.. وظائفها الفسيولوجية غير وظائفه.. أيمن أن تكون هذه الحقائق كلها غير ذات موضوع؟؟ أيسح أن يكون ذلك التركيب العضوي النفسي دون تأثير". إنَّ الخُطب الحماسية .. غير العلم .. هذا ما أريد أن أؤكد..

وحدثت ضجة، وهمهمات آلية كان مصدرها الفتيات غير أنّ الزعيم ابتسم، (...). .. وعادت فاطمة تقول:

- "والحلال والحرام عقيدة دينية مصدرها الله.. جاءت على أيدي أنبيائه الكرام.. وهي أعلى منالا من فكر الإنسان وتصوره القاصر.. القتل حرام.. السرقة حرام.. ولن تصدق أي فلسفة في قلب الصّورة... والحكم لا تحدده مصلحة طبقة مهما كان وزنها، ولكنه مجموعة من القواعد العادلة التي أقرتها شريعة الله لمصلحة جميع الناس.. واختلاف

الناس في المهارات الشخصية والجسدية والمادية يجمعهم على معنى سامي.. هو الأخوة.. الأخوة غير العدا الطّبيقي.. الأخوة تجعل من الجميع سواسية كأسنان المشط أمام الله وأمام القانون..". (...)

- "أفكاركم بمفهومها الطّبيقي هي الحقد.. والعقد النفسية.. هي إرساء قواعد التّناحر الدّموي، وإتلاف القيم الإنسانية الرفيعة..

إنّنا نلعب بالنّار (...) ومأساة الفقر في تحويل الناس الآلي للعقائد الفاسدة الداخلية .. ونقضي على تميزنا القومي والديني بفلسفات مرقعة..".

ولم تستطع فتيات الحزب هذه المرة أن يتصدّين لموجة التصفيق العارمة التي قوبلت بها "فاطمة" تأبيدا لآرائها.."¹¹⁴

يتّضح من هذا المقطع السّردّي-الحواري، الصّراع بين الطّرفين، على الرّغم من أن "الزعيم" اليساري المتطرف، يدّعي بأنّه يطالب بتحقيق عدالة الإسلام، التي تحارب الفقر والظلم والمرض والجهل، وينفي عن نفسه الإلحاد، ويفتخر بأنه قرأ القرآن والتفاسير، وأنّ المبادئ التي يتبناها هي نفسها مبادئ الدين الإسلامي.

يوضح لنا هذا المقطع جملة من عوامل الصّراع؛ هناك نزاع بين شخصيتين، تمثل كل شخصية توجهها فكريا و/أو إيديولوجيا مختلفا عن "الأنا" التي تبنت إيديولوجية "الأخر"، وهما يمثلان -الزعيم وفاطمة- قوتين متصارعتين، على المستوى العقلي الشخصي، وعلى المستوى الجماهيري العام. كما أنّهما يتصارعان حول رغبتين، أو مصلحتين، أو هما معا. يمكن أن نقول بأنّهما يرمزان إلى الصّراع القائم بين الشّرق والغرب في العصر الحديث، الذي خلّفته مختلف الحروب، سواء أكانت حروبا مسلحة، وأمّثلتها كثيرة في العصر الحديث، أبرزها الحربان العالميتان؛ أو حروبا باردة، كما كان الشأن بالنسبة للعلاقات بين غرب أوروبا وشرقها.

¹¹⁴ المرجع السابق، صص: 21/19

2. الصراع على البقاء بين "الأنا" و"الآخر" في رواية "عذراء جاكرتا"

إنّ الصّراع على البقاء في رواية "عذراء جاكرتا" هو محورها الرئيس، الذي تدور حوله كل أحداثها، وذلك من خلال استعراض الكاتب لأيديولوجية "الأنا" المسلم في إندونيسيا، و"الآخر" الشيوعي المتمثل في هذه الأحزاب الفاسدة، التي تريد أن تتأى بالبلاد عن كل إصلاح. وعند قراءتنا للرواية نجد بوضوح أنّ هذا الصّراع يقوم بين أيديولوجيا "الأنا"، المتمثلة في الشعب الإندونيسي المسلم، وبين أيديولوجيا الآخر الشيوعي - كما أشرنا إلى ذلك في مرات عديدة في هذا البحث-؛ أمّا "الأنا" المسلم فهو ما يُمثل القيم الأيديولوجية الأصولية، بكل أنساقها وأفكارها وعاداتها وتقاليدها، التي تهدف إلى العودة إلى الأصول، والمحافظة على كل الإرث الذي تقوم عليه أي دولة أو حضارة.

نجدُ في هذه الرواية أنّ "الأنا" أمام صراع ومقاومة أيديولوجيا قوية، تمثلت في الشيوعية، وفي الوقت نفسه تحارب كل ما ليس له علاقة بالدين الصحيح، الصادر من أصوات لا تربطها بالدين إلا المصلحة والسعي للزّقي في السّلم الاجتماعي، أو السّعي لتبوء منصب عال في السّلطة. هذا، لأنّ الدّين الإسلامي الحقيقي يحافظ على سلامة المجتمع ثقافيا واقتصاديا. يبرز هذا "الأنا" في صراعه مع "الآخر" من خلال التمسك بالإسلام، إذ أنّه يعتبره الحل الوحيد والأنسب لحل جميع المشكلات التي تتخبط فيها المجتمعات. ونلاحظ ذلك من خلال بعض مقاطع الرواية التي تدعو صراحة إلى هذا المرمى، ومثال ذلك ما جاء على لسان "فاطمة"، التي تجسد أفكار الكاتب، وهي تقيم دور الإسلام في إصلاح المجتمع: "وكان مجيء الدّين الإسلامي في بلادنا.. ثورة على الفساد والظلم والتبعية والعبودية.. كان باعثا للقيم الفاضلة في قلب الإنسان.. كان مولدُ حضارة.. هذا ما هو ثابت في التّاريخ القديم القريب.. المؤمنون وحدهم هم الذين تصدوا لجبروت "هولندا"، وصارعوا "اليابان" وحققوا الحرية.. وسحقوا شيعة الكفر والعبث.."¹¹⁵؛ يحمل

¹¹⁵ المرجع السابق، ص: 20

هذا المقطع مغزى تاريخ كامل، يرتبط بالفتوحات الإسلامية في شرق آسيا، جاء هذا على لسان بطلة الرواية "فاطمة"، التي تمثل الإيديولوجية المحلية الإندونيسية.

ولا شك أننا في هذا الاقتباس من الرواية نلاحظ دعوة صريحة لاعتماد الدين الإسلامي، واعتماد منابعه الأصلية كحلٍّ أمثل للقضاء على الفساد الشائع في إندونيسيا. وما يعزز هذه الفكرة في الرواية، ما نستشفه من الحوار الذي دار بين "حاجي محمد إدريس" -والد "فاطمة"- "قائد السجن". سأله القائد:

- "من أجل أيّ شيء تحارب؟".

- "جهادٌ في سبيل الله..".

قال القائد بامتعاض:

- "ما دام الله قويا، فهو ليس في حاجة إلى جهادكم..".

- "لكنه أمرنا به..".

- "الأبطال الحقيقيون هم الذين يُحاربون من أجل تحرير أنفسهم وتحرير أراضيهم..".

- "المجاهد الحق هو من حرر نفسه من الوهم والخوف والشرك قبل أن ينزل إلى ميدان القتال..".

- "والحرب لا تكون جهادًا إلا إذا كان هدفها إعلاء كلمة الله.. عندئذ يسعد الناس بالحرية والكرامة والأمن.. كلمة الله هي العدل.."¹¹⁶.

نلاحظ هنا الصراع على البقاء، وهو بقاء الدين الإسلامي حاكمًا، وبقاء شريعة الله في الأرض فاعلة، وبقاء عباد الله المسلمين في إندونيسيا فاعلين، مُستخلفين على رسالة الله في أرضه لإعمار هذا الكون، وبالتالي فإنّ هذا النوع من الصراع هو صراع بقاء لأحد الفريقين المتصارعين؛ الفريق الذي يمثل حزبا سياسيا، التابع لإيديولوجية استعمارية؛ والفريق الذي يمثل حزب الله عز وجل، ممثلاً في مسلمي إندونيسيا، وفي أسرة "فاطمة"

¹¹⁶ المرجع السابق، صص: 120-121

ووالدها، وبعض القادة والزعماء الإسلاميين. وأما الفريق الذي ورث عن "الآخر" الأجنبي المستعمر، فهو حزب الشيطان، وهم الشيوعيون الذين يُريدون أن يجزّوا البلاد إلى الهاوية. مما يعني بأنّ الرواية، التي تعبر عن رؤية الكاتب، بشكل من الأشكال، تدافع عن الدين الإسلامي بكل الوسائل، السلمية وغير السلمية، في فضاء تغذية الشّحنات العاطفية تجاه القناعات الإيديولوجية المتصارعة، التي تقود عادة إلى المواجهات المسلحة بين الخصوم في المجتمع الواحد، كالمجتمع الذي تصوره رواية "عذراء جاكارتا"، الذي تميز بالنزاعات الفكرية والاختلاف في الرؤية؛ ومهما تلوّنت الأسباب واختلفت، فإنها في النهاية خلاصة لما تسبب فيه الاستعمار الأجنبي (الهولندي، الصيني، الروسي)، الذي ترك وراءه من ينوب عنه في تفكيك المجتمع الإندونيسي.

نجد أنّ الرؤية المهيمنة في عالم الرواية، والتي هي رؤية الكاتب بطبيعة الحال، توحى بأنّ المنتصر في النهاية - حتى وإن لم تعطي الرواية نهاية واضحة - هو الدين الإسلامي، ويتم ذلك بالعودة إلى أصوله الأولى. هذا ما جاء على لسان "فاطمة"¹¹⁷، وهي تبين تعاليم الدين الإسلامي؛ عندما خاطبت التجمع الطلابي، ردّاً على ادعاءات "الزعيم"، مؤكدة على أنّ الإسلام فرّق بين الحلال والحرام، ولا يمكن أن يتغير ذلك، مهما ادّعت مختلف الفلسفات والإيديولوجيات عكس ذلك. كما أنّ الحكم في يد الله، ولا يمكن أن يكون بحجة مصلحة طبقية؛ إنّما الحكم يخضع لجملة من قواعد العدل التي شرّعها الإسلام، ولا يمكن التّخلي عنها أو الخروج منها.

وإذا أمعنا النّظر في هذا الرّد على لسان "فاطمة"، نلاحظ بوضوح أنّ الصّراع على البقاء يلتبس دفاعاً وتبريراً يرتكز على القوانين والشّرائع الإسلامية، التي تدعو إلى الحفاظ على تماسك المجتمع، وعلى حفظ أمنه، من خلال تحريم القتل والسّرقة التي أصبحت شائعة في ذلك المجتمع، ولا يكمن حل ذلك - بحسب البطلة - إلا بضرورة

¹¹⁷ ينظر: المرجع السابق، ص: 19

التمسك بهذه الشرائع، ومن ثمَّ العودة إليها، وفي السِّياق نفسه أيضا تقول: "لستم ممثلين للشريعة.. الشريعة ليست فلسفة تقبل الصدق والكذب.. ولكنها حقيقة إلهية"¹¹⁸.

أما عن الأيديولوجية الشيوعية فهي ذات صبغة شرقية مناهضة لما كان منتشرا في وقتها، ومعتمدة على أفكار كارل ماركس، لتتخذ فيما بعد الاتحاد السوفياتي معقلا لها، مما جعلها تنتشر انتشارا كبيرا في العالم، لتشكل قطبا ثانياً موازيا للغرب الرأسمالي، مما جعلها ندا منافسا له، ولكن على الرغم من ذلك قد كانت سلاحا من أسلحة الغزو الفكري للشرق، وللعالم العربي بخاصة؛ فالشيوعيون العرب أمميون، ومن هنا كانت سياستهم المنحرفة إزاء القومية انطلاقاً من مفهوم الأممية، ووضع مصلحة الطبقة العاملة العالمية فوق مصلحة أوطانهم¹¹⁹؛ على هذا الأساس أعطاهم الروائي نجيب الكيلاني موقعا محوريا في هذا الرواية، ليجعلها في موقع صراع أساسي وقوي، ضد الإسلام المتجذر في المجتمع الإندونيسي. هذا، لأنَّ الشيوعية الأمومية، كما بين التاريخ المعاصر، لم تحقق أهدافها كما هي متصورة نظريا، بحيث فشلت في تحقيق مجتمعات يتساوى فيها كل أفرادها في الحقوق والواجبات، واتهمت بقصرها على تحقيق ذلك المجتمع المثالي الذي حلمت به، مما يذكرنا بـ"الجمهورية" عند أفلاطون في التراث اليوناني القديم، و"المدينة الفاضلة" عند إخوان الصفا في التراث العربي الإسلامي.

قادتنا إلى هذا التصور العديد من الحوارات التي تعرض مشاهد من الصراع بين "الأنا" المسلم، وبين "الآخر" الشيوعي، سواء أكان ذلك في مشاهد جماعية، أم مواجهات فردية، تتضمن أبعادا فكرية تقوم بها وعليها. كما تبيّن هذه المشاهد حرص الانقلابيين على توجيه الحكم نحو أهدافهم ومصالحهم، ومن أمثلة ذلك ما نلاحظه في قول "الزعيم" وهو يخاطب حاشيته ومؤيديه: "سنجعل من الرئيس قنطرة نعبرها إلى قمة السلطة.. وبعد ذلك نسحقه كحشرة.. إنه مخلفات الرجعية والعصور البالية.. وستخفق الزايات الحمراء في

¹¹⁸ المرجع السابق. ص: 28

¹¹⁹ محمد جلال كشك. الماركسية والغزو الفكري. دار الشروق، مصر. ط03. 1969. ص: 161

شوارع جاكرتا.. في آلاف الجزر الخضراء.. وستجدين ملايين الصور لزوجك تُغطّي الجدران والنوافذ والأبواب.. وستتحدث صحف العالم عن الزعيم كما يتحدثون عن نجوم العالم ورؤسائهم..¹²⁰.

فإذا أمعنا النظر في هذا المقطع وجدنا بوضوح أنه اعتراف باتباع الشيوعية وتبني أفكارها، ومحاولة تمكينها من البلاد والشعب الإندونيسي، والسيطرة عليها بواسطة، بإعلاء الرايات "الحمراء"، رمز الشيوعية، في الجزر "الخضراء" رمز الإسلام؛ فالدعوة هنا صريحة للسعي وراء تحويل دولة إندونيسيا إلى دولة حمراء، من خلال مخطط مجموعة من هؤلاء الانقلابيين الذين يحاولون بسط فكرهم ونفوذهم على جزر إندونيسيا الخضراء، ذات الديانة الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك فإنه يُمكننا أن نلاحظ بعض سمات هذه الأيديولوجيا الشيوعية، التي لا تؤمن بكل ما له صلة بالغيبيات أو بالنصوص الدينية وكذلك التقاليد والعادات، دعوتها بكل وضوح إلى الانقلاب على الحكم، من أجل تحقيق فوائد نفعية مادية آنية، ضاربة عرض الحائط الحلال والحرام، وهي إشارة صريحة إلى تجاوز الأديان وتهميشها، نلاحظ كل هذا من خلال هذا الحوار الذي دار بين "فاطمة" و"الرئيس":

"ابتلع ريقه واستطرد:

- "والطبقة العاملة هي العمال والفلاحون والمتقنون الأحرار والجنود التقدميون.

قالت فاطمة في شجاعة:

- "الطبقة العاملة في نظرك ممن يؤمنون بفلسفتك".

- "شيء كهذا".

- "لن نلتقي إذن".

- "اللقاء ممكن دائما".

- "ليس في المبادئ أنصاف حلول".

¹²⁰ نجيب الكيلاني. عذراء جاكرتا، ص: 11

- "نحن نُسمِّيها مرحلة سياسية مرحليَّة.. أو فترة انتقال.. أو أي شيء..
لم يتضايق إلاّ عندما قالت:
- أنتم تخذعون أنفسكم والشَّعب"121.

فهذا الخداع ومحاولة الحديث بلسان المسلمين أحياناً، بهدف الظهور بإيديولوجية "الأنا"، وهي صفة من صفات المَكْر والخداع لدى هذا "الآخر" الشيوعي، الذي أصبح واعياً أنّ الصِّراع المادي المتمثل في القوى والسلاح، لم يُعد يُجدي نفعاً مع الإسلام، الذي هو سلاح روحي لا يقهر.

ومما يُجلِّي الوسائل والطرائق التي اعتمدها الأيديولوجيا الشيوعية في تنفيذ مآربها، سياسة التجسس والتخابر، ومراقبة كل ما له علاقة بالتّوجه الفكري في إندونيسيا. ومما يدل على ذلك، ما يوضّحه هذا المقطع الوصفي لسلوك "الزعيم": "كان الزَّعيم يمضي هادئاً سريعاً داخل قسم الاستخبارات التابع للحزب، وكان ينظر إلى الملفات الضخمة الكثيرة التي تملأ الأفق وتخفي ورائها الجدران (...). وكان قسم "الاستخبارات" مقسماً إلى أقسام، كل قسم متخصص في حزب من الأحزاب الدينية أو السياسية أو الثقافية في شتى أنحاء البلاد (...). ولم ينسَ الملفات الخاصة بكبار الكتاب والشعراء وحتى مشايخ المتصوفين ذوي التأثير ولم يتجاهلهم"122، نفهم من هذه المعلومات المتعلقة بشخصية الزعيم، أنّه يطّلع على كل كبيرة وصغيرة، ضماناً لكيانه، وهذا وفق المبادئ الشيوعية التي تنص على التّصنّت لكل الجهات، الصديقة والمعادية، والقضاء على كل ما يمكن أن يشكّل خطراً على وجوده؛ لهذا توصف الإيديولوجية الشيوعية بأنّها أرست قواعدها بالحديد والنار، والتّصنيفية العرقية على حساب الدّين أو الانتماء الثقافي والسياسي.

121 المرجع السابق. صص: 27- 28

122 المرجع نفسه. ص: 33

وفي ختام هذا الفصل تجدر الإشارة إلى أنّ الصراع الأيديولوجي في رواية "عذراء جاكارتا"، بين "الأنا" المسلم و"الآخر" الشيوعي، شكّل محوراً رئيساً من محاور هذا العمل الإبداعي لنجيب الكيلاني، لا سيما أنّه أشار إلى أنّ هذه القضية قضية خالدة بين العرب والغرب، وهي قضية الصراع، صراع الوجود الذي له أيديولوجيته عند الغرب، ولا سيما قادة الشيوعية.

الفصل الرَّابِع

الفصل الرابع

رواية عمالقة الشمال أو هيمنة "الآخر" وذويان "الأنا"

أولاً: ذويان "الأنا" على المستوى الثقافي

- 1- المنحى الثقافي الذي تصوره الرواية
- 2- التعايش مع "الآخر" وأثره في البنية الروائية
- 3- ثنائية "الأنا" و"الآخر" ومرجعيتهما الثقافية

ثانياً: حضور "الأنا" على مستوى المكان

- 1- شعريّة المكان في الرواية
- 2- سمات المكان ودلالاته عند "الأنا" و"الآخر"
- 3- دلالة المكان في رواية "عمالقة الشمال"

ثالثاً: ذويان الهوية كنتيجة تاريخية

- 1- مفهوم الهوية
- 2- أثر التغريب على الهوية الإسلامية
- 3- دلالة شخصيات الرواية في ترسيخ الهوية

- تمهيد

يسعى هذا الفصل إلى تحليل ظاهرة الهيمنة الاستعمارية، ومحاولة التعايش مع "الأنا"، من خلال التأثير الثقافي والسياسة المخادعة التي يتبعها الاستعمار، من أجل المحافظة على بقائه؛ مما يستدعي إشارات ثقافية تحيل عليها الرواية، حتى نقف على مدى مواجهتها لثقافة "الآخر".

عنوان الرواية في حد ذاته، يوحي بقوة هذا "الآخر" الذي يسعى إلى احتلال الأرض والنفوس؛ لأنّ اكتساب النفوس يُسهّل اكتساب الأرض وما عليها. على هذا الأساس حصّنا التحليل على مستوى المكان، بوصفه بؤرة الصراع، والهوية بوصفها مرجعية لمواجهة محاولات ذويان في سياسة "الآخر".

والملاحظ أيضا بأنّ شخصيات هذه الرواية علامات دالة بقوة على الرؤية المهيمنة في الرواية؛ بحيث تحمل كل شخصية دلالة تشمل المعطى الثقافي للإنسان النيجيري، أو على الأقل تحمل بعض صفات هذا المواطن، الذي لا حول ولا قوة له، لمواجهة الاستعمار المتعطر، الذي يسعى لتحطيم معنويات السكان الأصليين، أصحاب الأرض، بامتصاص هويتهم وجعلها مجرد خرافات، لا تُسمن ولا تُغني من جوع.

على هذا الأساس استخدمنا لفظة "ذويان" للتعبير عن هذا التوجه الذي اختاره الاستعمار لاكتساب ودّ المواطن، ومن ثم الاستيلاء على خيرات البلد؛ ستتضح كل هذه الأمور في الفقرات الموالية.

أولاً: ذويان "الأنا" على المستوى الثقافي

1- المنحى الثقافي الذي تصوّره الرواية

إنّ القضية الرئيسية التي تناولتها رواية "عمالقة الشمال" لـ نجيب الكيلاني، هي تصوير حال المسلمين في دولة نيجيريا، في ظل صراعهم مع "الآخر"، المتمثل في الغرب المستعمر، الذي يُسخّر كل وسائله وأدواته وطاقاته للاستحواذ على مقدرات العرب

والمسلمين؛ مثل حرمان التبشير ومحاولة المدّ النصراني ليسهل لهم تحقيق هدفهم. ومن هنا فإنّ الرواية سعت بكل جهد من أجل تأسيس المبدأ الذي يجب أن تحافظ عليه الأمة، ليحفظ لها ثقافتها وذاتها ودينها وخصوصيتها، ويفتح أمامها سبيل النهوض والتحرر من هيمنة الغرب. ومن خلال ذلك يجعل الكاتب من شخصية "عثمان"، البطل الرئيس في الرواية، تواجه تحديات كثيرة تتجلى في "الآخر" المسيحي، الذي يقوم بحملات تبشيرية. وكذلك "الآخر" اليهودي الذي لا يختلف كثيرا عن المسيحي في تحقيق الغرض نفسه. وكلاهما ينظر إليه **نجيب الكيلاني** على أنّهما مستعمران، ولم يظهر أي موقف مناهض للمسيحية باعتبارها ديناً، وللمسلمين كذلك بوصفهم متدينين، أو لليهودية بوصفها معتقداً وديناً، ولكن وجهة نظره تتضح من خلال موقفه من عدائه للاستعمار، والحركات التبشيرية التي يقوم بها.

كما كان عداؤه لإسرائيل الغاشمة واضحاً أيضاً، ذلك الكيان الغاصب الذي يُحاول أن يبيد الفرقة بين الشمال المسلم والجنوب المسيحي، يظهر هذا بوضوح في ثنايا الرواية التي بُنيت على هذه الثنائية "الأنا المسلم" و"الآخر المسيحي"، ونتبين ذلك بوضوح في قول الكاتب على لسان "عثمان أمينو":

"وعلمنا أنّ كثير من المسلمين أنفسهم قد قُضي عليهم، انتقاماً منهم بسبب تأييدهم القديم لـ "أحمد بيللو"، لم يترك "إيرونسي" وعصابته أحداً دون عقاب سواء أكان مسلماً أو مسيحياً، كانوا -قبل أن ينقض عليهم "يعقوب جون"- يُخطون لفلسفة متعصبة عميلة، تحركها أيدٍ خفية، لكن ذلك كله قد سقط في الشمال وبرز الهوسا -وهم الأغلبية المسلمة الساحقة في كل نيجيريا- إلى حيز السّلطة والتنفيذ...¹.

يتعلق "عثمان" بفتاة مسيحية من قبائل (الأيبو)، التي تقطن في جنوب نيجيريا، يتعرّف عليها في أحد الملاهي الليلية في مدينة لاجوس شمال نيجيريا، فيهيّم بها،

¹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة. مصر. ط. 1. 2013. صص: 206-207

ويتصوّرها في خياله أثناء رحلته إلى الجنوب، ويُصارع عقبات مع "الآخر" المسيحي الذي يمثله الأب "توم"، وهو قسيس غربي يمتحن السياسة في صورة راهب، ومن هنا يعود "عثمان" إلى الشمال عند مقتل "أحمد بيللو"، ويدخل السجن هو وشيخه وكثير من الأتباع، وتدور صراعات كثيرة خارج السجن، تنتهي بثورة مسيحية مدعومة بثورة مسلمة، ضد المسيحية الغربية الحاكمة.

2- التعايش مع "الآخر" وأثره في البنية الروائيّة

إنّ البحث في جدليّة "الأنا" و"الآخر"، يرمي إلى تقصي مسألة إمكانية التعايش السلمي بين الثقافات والشعوب، وإلى أي مدى يُمكن أن يتحقق ذلك؟ وما هي الآليات التي يُمكن ممارستها من قبل "الأنا" أو "الآخر"؟ وما هي الإشكاليات التي تُحيط بهذه القضية برمتها؟

للإجابة عن هذه التساؤلات يجب أن نتتبع التمثّل الذي تُصوره علاقة "الأنا" بـ"الآخر" بوصفها قطبي التّواصل والانفصال، لا سيما أنّ التراث الفلسفي يكاد يُجمع على أنّ "الأنا" بوصفها "هويّة" لا يُمكن بأي حالٍ من الأحوال أن تتحقق بذاتها، إذ لا بد لها من "الآخر" الذي يُسهّم في تعريفها -أي تعريف هويّة الأنا وأبعادها-، ذلك لأنّ "الأنا" لا تنتبه إلى ذاتها، أو لا تكاد تعني نفسها بوصفها قُطبًا مغايرًا إلاّ من خلال اصطدامها بـ"الآخر"، الذي يُشعرها بأنّيّتها "ذاتها"، مع اختلاف هذه الدّات وتمايزها، ومن هنا فإنّ أبعاد الذات تظل مرتبهة بوجود الآخر، إذ لا تتعين إلاّ به، وقد قيل "وبضدها تتميز الأشياء"، ومن ثمّ فإنّ "الآخر" قدرٌ محتوم لتمييز "الأنا" بشطرها المختلف المُغاير². ومن خلال ذلك فإنّ قدر "الأنا" يتم بناءه عبر جسر ثقافي مع "الآخر" ومع العالم؛ فالوعي بالذات إنّما يمر بالآخر، ولا يبرز الشّعور بالهويّة إلاّ من خلال مواجهة الآخر، لذلك فإنّ

² عبد الإله بلقزيز. العرب والحدّات: دراسة في مقالات الحدّثيين العرب. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. لبنان.

الآخر "يسكننا من خلال هذا الطرح، ولا انفكاك لـ "الأنا" منه³ بمعنى أنّ تحقيق الذات يتم عبر "الآخر، ومن دون وجوده لا يمكن الحديث عن "الآخر".

وقد كان لـ"الآخر" حضوراً واضحاً مع "الأنا" على المستوى الثقافي في أدب نجيب الكيلاني، ولا سيما في روايته "عمالقة الشمال"، حيث مثل هذا الحضور مع "الأنا" جدلية، كشفت عن هذا الجانب الثقافي المتغلغل في أعمال "الذات" و"الآخر" المغاير له، وقد شكلت الثقافة الدينية جانباً من هذه الجوانب، لا سيما فيما أثاره الكاتب في الصراع بين التبشير والاستعمار والحركة الصهيونية من جانب، ومقاومة ذلك بالمد الإسلامي والدعوى من جانب آخر.

ومن هنا تجدر الإشارة في أول الأمر إلى الكشف عن هذا الآخر المقصود في هذه الرواية، هذا الآخر هو الآخر الغربي المتعطر والمستعمر، الذي لا يقبل بمسألة التعايش، والذي يحاول أن يفرض وجوده على حساب "الأنا" العربية الإسلامية. فقد رمى الكاتب إلى ذلك من خلال كثرة حديثه عن المد الاستعماري، وحركات التبشير المسيحي في أفريقيا، ولا سيما دولة "نيجيريا"، التي عقد عليها الكاتب أماكن روايته، والتي استهلها بتقديم شخصية رئيسية في الرواية هي شخصية "عثمان أمينو"، الذي يقول عن نفسه:

"اسمي "عثمان أمينو" انحدرت من قبائل "الفولاني" شمال نيجيريا، يُقال إنّ قبائلنا قد أتت مهاجرة من صعيد مصر في قديم الزمان، وقد كانت لنا حروب وممالك في أجزاء كثيرة من إفريقيا، وفي نهاية القرن الثامن عشر ظهر لنا زعيم مشهور في التاريخ اسمه (عثمان دان فوديو)، فاستطاع أن يوحد قبائلنا، ويجعل لها جيشاً جباراً تخفق فوقه ألوية الإسلام. . وهكذا حكمنا إمارات كثيرة منها (سوكوتو، وكائو، وبورنو). . قبر "عثمان دان

³ آمنة عطوط. "جدلية الأنا والآخر". أعمال المؤتمر الدولي الثامن "التنوع الثقافي". مركز جيل البحث العلمي،

طرابلس، لبنان، مارس 2015. ص: 71

فوديو" ما زال حتى الآن في مدينة (سوكوتو). . لعل أبي سمّاني (باسم عثمان) تيمّنا بهذا القائد العالم المسلم العظيم. ⁴.

وأبرز ما يواجه القارئ في جدلية "الأنا" و"الآخر" في الرواية على المستوى الثقافي، هو التّمايز الفكري الدّيني والتّقافي بين شخصيّة "عثمان أمينو" و"الآخر" الغربي المسيحي؛ إذ أنّ عثمان ينحدر من مجتمع مسلم، متمسك بتقاليده وثقافته الدينية التي لها ضوابط وحدود شرّعها الله عز وجل، ولا يُمكن تجاوزها، ولا سيما أنّ شخصية (عثمان) في الرواية شخصية الملتزم بدينه، المحافظ على حرّماته وحدوده، وقد جسّد الكاتب كل ذلك في قوله على لسان هذه الشخصية في هذا المقطع السّردى:

"والبيت الذي أسكن فيه في الحي القديم على الطّراز العربي المعروف، وهو عبارة عن ساحة واسعة تتوسط البيت، تُحيط بها الحجرات، النّساء محجبات، أتقن اللغة العربية.. لغة الدّين، فنحنُ نؤمن بقداسة اللّغة العربيّة، ونعتقد أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام، وأعرف أيضا لغة الهوسا، وهي لغة التّجارة والتّعامل، وأستطيع أن أتحدث الإنجليزية بطلاقة، لأنّ هذا ضرورة لا بد منها في ظل الاستعمار الإنجليزي ونُظّمه، كما أعرف التكلّم بلغة (الأيبو)، وهي لغة قبائل الشّرق، وأعرف لغة اليوروبا قبائل الغرب"⁵.

نلاحظ في هذا الاعتراف أنّ الكاتب يعرض ثقافة "الأنا" ويُعرف بها، ويكشف عن موقعها تجاه "الآخر" في جدلية ترمي إلى السبب والمسبب، لتقيم علاقة هذا على ذلك، أو أنّ هذه الثقافة ترجع إلى موقف محدد. أمّا "الآخر" الغربي سيُعرّف به الكاتب أيضًا ويفصح عن ثقافته هو أيضًا، وما يدور في رأسه وما يدبرّ له ويُحيكُه في الظلام الدامس لهذا "الأنا" العربي المسلم. ولكن قبل أن ينتقل الكاتب إلى التعريف بهوية الآخر وثقافته، يُرجع أولاً سبب تشكلات "الأنا" ثقافيًا على هذا النحو؛ حيث البيئ الذي على الطراز

⁴ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال، ص: 05

⁵ المرجع نفسه، ص: 06

العربي، والنساء المحجبات، واللغة العربية وتقديسها؛ لأنها لغة الثقافة والفكر العربي، وما إلى ذلك مما قدمه الكاتب. وذلك لأنّ هذه الهوية الثقافية التي قدمها إنّما سببها أنّ "عثمان أمينو" ابن تاجر؛ والتاجر أكثر الشخصيات التي تبني هويتها بناء على العلاقة الجدلية بـ "الآخر"، حتى في التعاملات المختلفة مع كل جنس ولون، وحيث كثرة الترحال لطلب البضاعة التي يُتاجر بها، وما إلى ذلك، يوضح هذا السبب في هذا الاعتراف:

"كان لا بد من ذلك؛ إذ أنّي ابن تاجر كبير كثير الأسفار، عشتُ في رحاب الصّوفية، وخاصة الطريقة القادرية.. وفي مدينة (كانو) و(سوكوتو) نشاط ثقافي ديني مشهور، أنا كما يقولون: أحد الدعاة إلى الله.. والطريق إلى الله محفوف بالأشواك والأخطار في أيامنا تلك، كل ما يجري على أرضنا يجعل الأمر مهمة صعبة، لم أتزوج بعد".⁶

لا شك أنّ هذا يعكس جانباً من تمسك "الأنا" بهويتها الثقافية والحضارية والدينية، و"الآخر" عند الكاتب -على خلفيته الإسلامية- في الغرب المتمثل في الوحشية والظلم والاستعمار، أمّا عن أشقاء "الأنا" فهُم هؤلاء الذين يشتركون معه في الشريعة ويختلفون في المذهب⁷؛ هذا لأنّ نجيب الكيلاني متشبع بالثقافة الإسلامية، وذلك ما ظهر من خلال المسارين اللذين رسمهما لشخصيات روايته "عمالقة الشمال"، بحيث جعل مسار الطغاة والمعتدين والمتمردين مرتبطاً بالعذاب والهلاك، ومسار المحسنين والملتزمين بهدي الله تعالى مرتبطاً بالتمكين والنصر. بناء على ذلك فإنّ النتيجة التي آل إليها كل مسار من المسارين هي نتيجة عامة ومُطرّدة، كانت مذ خلق الله عز وجل الإنسان وستبقى إلى أن يرث الأرض ومن عليها⁸؛ ومن هنا فإنّ الكاتب يؤسس في روايته للغيرية "الآخر"

⁶ المرجع السابق، ص: 06

⁷ آمنة عطوط. "جدلية الأنا والآخر"، ص: 71

⁸ عبد الجبار البعلاوي. البنية السننية في رواية عمالقة الشمال للكاتب نجيب الكيلاني: دراسة في المقاصد والدلالات.

مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث. مركز ابن العربي للثقافة والنشر. مج 01. نوفمبر 2021، ص: 406

على أنه مقوم من مقومات البعد الثقافي، الذي أظهر السوأة في كون الآخر مرشح للقتل، وواد ثقافة الغير وخنق حريته.

وقبل أن يعرض الكاتب لثقافة "الآخر"، رسّخ لثقافة "الأنا" العربية الإسلامية، عبر هذا المقطع السردي في الرواية، على لسان "عثمان أمينو":
 "قد يظن البعض أن عدم زواجي حتى الآن سببه أنني أريد أن أتفرغ للعبادة والدعوة.. لا.. دعني أعترف.. إن الدماء الحارة في عروقي تلهب جسدي، والزواج نصف الدين..

الزواج نداء الفطرة في أعماقي . . . عدم زواجي له قصة غريبة قد تتعاض مع كوني رجل دين . . . لكني أكره الزيف والخداع. . . سأقول الحقيقة"⁹.
 ثم يستطرد الكاتب ليزيد في كشف هذه الثقافة عبر هذا الحوار بين "عثمان أمينو" وصديقه "تور":

"جاءني صديق ذات يوم وقال: "تعال لنمرح في الأحياء الجديدة في المدينة".

حاشا لله.. أخوض في تلك المستنقعات الآسنة؟

فهقه ساخرًا:

عثمان أمينو.. من لا يعرف الشيطان لا يعرف الله.

وكيف؟

خبّرني . . . كيف تقاوم الأمراض دون أن تُخالط المرضى، دون أن تعرف ما يشكو

من آلام؟"¹⁰.

وقبل أن يوازن بين هذا "الأنا" وما هو عليه، وبين "الآخر" الغربي يعرض وصف كل أرض نبت عليها كل منهما؛ أي "الأنا" و"الآخر"، إذ أشار إلى وجود منطقتين في

⁹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال، صص: 06-07

¹⁰ المرجع نفسه، صص 06-07

نيجيريا -مسرح أحداث الرواية- في الشمال المنقسم قسمين: قسم يمثل "الأنا"، والقسم الآخر وتحديداً مدينة "سابون غري" يمثل "الآخر" الغربي¹¹.

أما عن منطقة "الأنا" العربي المسلم، فهي هذا القسم القديم الذي تسيطر فيه التقاليد والآداب الإسلامية، ويلتزم الناس فيه -رجالاً ونساء- بأخلاقيات لا تسمح بالانحراف والتحلل. وأما القسم الثاني الذي يمثل منطقة "الآخر"، فهو الذي يُصور الأحياء الجديدة، وفيه يُقيم الأجانب، وتنتشر الملاهي، وتتوارى في شوارعها بيوت الدعارة والعبث وحانات الشراب، فالمدينة كما يقول أحد الفسقة: قسمة بين الله والشيطان¹².

بناء على هذا التقسيم نستطيع أن نتبين العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" من هذا الوصف، وهي علاقة وجود طرف على حساب الآخر، فقسم صاحب الأرض عليها نبت، وتتفك بتقافتها، ودان بأخلاقها، في جو من الفطرة السليمة. وقسم آخر دخيل على الأرض نَشَبَ فيها أظفاره الخبيثة، وتغلغل إلى حكوماتها. وهنا فقد جعل الكاتب من نيجيريا تحديداً نموذجاً للصراع بين "الأنا" و"الآخر"، باعتبار أن "نيجيريا" عرفت الإسلام من أمد بعيد، وبالتالي فإن ما يقع فيها يقع في جميع البلدان التي انتشر فيها الإسلام؛ فرواية "عمالقة الشمال"¹³ تصور الوضع الذي عليه المجتمع النيجيري في ضوء الدعوة الإسلامية، الذي يقاوم مختلف الحركات التي وقفت ضد الدعوة الإسلامية، منها على الخصوص "التنصير" و"الصهيونية"، مما يستدعي توحيد صفوف، والاهتمام بتحسين ظروف معيشة المسلمين.

¹¹ المرجع السابق، ص: 06

¹² المرجع نفسه، ص: 07

¹³ ينظر: حامد محمود إبراهيم، ومرضى الإمام أكبيدي. "الدعوة الإسلامية ومواجهة القوى المضادة في رواية "عمالقة الشمال" للدكتور نجيب الكيلاني". مجلة كيرالا. جامعة كيرالا. قسم اللغة العربية. الهند. ع 21. يناير 2023. ص:

64. كاتب المقال نيجيريان

نستخلص من هذا المنحى الثقافي في هذه الرواية، أنّ جدلية "الأنا" و"الآخر" تتبلور في جانب الدعوة الإسلامية أكثر من غيرها، وذلك حتى تعكس أهميتها في توحيد الصفوف، وتحسين أمور المسلمين، لمقاومة هذا "الآخر المتمثل في حركة التنصير والصهيونية".

3- ثنائية "الأنا" و"الآخر" ومرجعيتهما الثقافية

نستطيع أن نتبين جدلية الثقافة بين "الأنا" و"الآخر" في الرواية من خلال هذه الثنائية التي بناها الكاتب على مرجعية المعرفة والثقافة بين هذا وذاك؛ ف"الآخر" الغربي في زيّ المستعمر والمبشرين والمحتل الغاصب، يجعل مرجعية الكاتب الثقافية تتأسس على المدرسة والمستوصف¹⁴، يبذلون في ذلك كلّ الجهد، ويقدمون المعونة ليلاً ونهاراً، مما جعل أهالي القرية يستمعون إليهم -أيّ المبشرين المسيحيين- ويعتقون دينهم، ولنتأمل هذا المقطع السردي على لسان الأب "توم"، أحد كبار المبشرين:

"حسناً. أنا أنصرف بدوري . . إذ لا بد لي من المرور على المدرسة التي أشرف عليها، ولا بد أن أعرجّ على المستوصف الصغير الذي تُداوي فيه المرضى، يُسعدني أن تزورني في مُنشأتي، هنا ستجدون أيضاً مكتبة لاهوتية جميلة بها عدد لا بأس به من الكتب الإنجليزية القيّمة . ."¹⁵

إنّ هذه الجدلية بين أدوات الثقافة وآلياتها عند "الآخر" متمثلة في المدرسة والمستوصف والكتب الإنجليزية القيمة، المتخصصة في قضية التبشير، تُقابلها أيضاً من الجانب الآخر آليات ثقافة "الأنا" المسلمة، المتمثلة في المسجد وفي الشيخ "عبد الله"،

¹⁴ ينظر: عبد الجبار يعلاوي. البنية السنية في رواية عمالقة الشمال للكاتب نجيب الكيلاني: دراسة في المقاصد والدلالات. مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، مج1، ع3، مجلة إلكترونية فلسطينية، الصفحات: 405-426

الموقع: <https://www.benkjournal.com/article/view/1197>

¹⁵ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 71

الذي يتلقى "عثمان أمينو" العلم على يديه، وهو شيخ الطريقة القادرية، الذي يقول عنه "عثمان أمينو":

"شيخى عبد الله شيخ الطريقة القادرية الذي أوّمن بكلماته أعمق الإيمان"¹⁶.

ويعرض الكاتب لثقافة "الأنا" في الرواية أيضاً من خلال هذا السرد على لسان الشيخ "عبد الله"، وهي الثقافة التي تأتي على خلفية الكاتب من الوجهة الإسلامية التي اصطبغ بها في أكثر كتاباته عموماً، ولا سيما روايته، ومحور هذه الثقافة التي أراد أن يرسخها عند الأنا، والتي تصحح مسار الفهم الغربي المتغطرس حول تلفيق وإصااق تهمة الإرهاب بالإسلام والمسلمين بينما المسلمين موقوفهم هو الدفاع عن الأرض والعقيدة.

يقول على لسان الشيخ عبد الله محفزاً على السير في طريق الجهاد:

"هذا هو الجهاد . . بعضنا سوف يفلسف ضعفه، ويتقاعس بحجة أنّ الظروف لا تسمح، والكفاح قد يكون حماقة . . لا تصدقوا هذه الكلمات؛ لأنها الموت بعينه . . الحق لا ينتصر إلا بالمجاهدة المستمرة . . لقد تعلمنا أنّ الموت ليس خاتمة المطاف . . الموت مرحلة إلى الدار الثانية . . وهي أروع . . فكيف نُحجّم عن النعيم المقيم . . ؟"¹⁷.

ومن هنا نتبين أنّ الدين أهم مكون ثقافي في الرواية، كما أنه مكون حضاري يرتبط فيه المقدس بالمدنس، أو يرتبط فيه السماوي بالأرضي، ويتدخل من خلاله الوحي في إحلال السلام على الكون. لكنّ الواقع يقول عكس ذلك، حيث أنّ العنف والحروب عادة ما تقوم بين الشعوب باسم الدين، مثل الحروب الصليبية، كما تقوم بين المذاهب المتناحرة مثل السنة والشيعة في الإسلام، والبروتستانت والكاثوليك في المسيحية؛ هذا ما

¹⁶ المرجع السابق، صن

¹⁷ المرجع نفسه، ص: 110

جعل الباحث في علم الأديان المقارن الفرنسي ميشال دوس¹⁸ (Michel Dousse) يتساءل: "هل العنف والحرب ضمن منظور الوحي التوحيدي أمر محتوم؟ وهل يستحيل علينا بالتالي أن نعيش بسلام في ظل هيمنة الأديان التوحيدية؟ ينبغي الاعتراف بأن كتب الوحي الثلاثة تُوْجَل تحقق السلام والوئام بين البشر إلى أزمنة أخرى، أي إلى الزمن الآخروي"¹⁹.

إنَّ جدلية "الأنا" و"الآخر" على المستوى الثقافي في رواية "عمالقة الشمال"، تتمثل في هذا الصراع الثقافي والفكري الذي هو جانب من جوانب الحياة البشرية عمومًا، حين تتطوي على تعدد العناصر البشرية المتباينة، التي تتدافع في أشكال لا يسهل إحصاؤها، وهذا الصراع يقوم على الهويتين، وعلى ما بينهما من تناقضات وتضاد.

فالحركة بين "الأنا" و"الآخر" ثقافيًا، إنّما هي حركة قُطبين رئيسيين؛ قطب يمثله الخير وما يندرج تحته؛ وقطب آخر يمثله الشر وما يتعلق به أو ينضوي تحته. فلولا وجود الشر في هذه الأرض ومصارعة الخير له لركد وتعفن، ولم تُعد له إيجابية حقيقية في الحياة، لأن الصراع يُحيي الخير ويُنشطه، ويدفعه إلى العمل الإيجابي، وفق وجهة نظر الباحث علي محمادي²⁰؛ فالكاتب نجيب الكيلاني يُلمح إلى هذه الناحية كوجهة ثقافية في

¹⁸ (Michel Dousse 1929-2015).. فيلسوف ومؤرخ الأديان، متخصص في ميدان الدراسات المقارنة في الأديان الثلاثة التوحيدية (المسيحية، اليهودية، الإسلام).. من أهم مؤلفاته:

- Marie la musulmane. Ed. Albin Michel, 2005 (تر/عبود) (كاسوحة. مكتبة المهتدين الإسلامية، بيروت، 2008

- Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, ed. Albin michel, 2002

- La figure d'Abraham dans la bible et le coran. Ed. l'Harmattan, 2021

- للتوسع ينظر: <https://booknode.com/auteur/michel-dousse>

¹⁹ ينظر: هشام صالح. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. دار الطليعة، بيروت، 2010. ص: 181

ذكرته: آمنة عطوط. "جدلية الأنا والآخر". ص: 72

²⁰ علي محمادي. الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني. رسالة دكتوراه. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر،

كلية الآداب واللغات. الجزائر. 2013-2014. ص: 124

عقل "عثمان أمينو" بطل الرواية وشخصيتها الرئيسية، حين يعلل هذا الجهاد ضد "الآخر" المستعمر المدعوم بحركات التبشير التي تسبقه وتمهد له الأرضية المناسبة لنجاح دعوته؛ إذ يعمل التبشير على تجريف الأرض أولاً من كل قيمة دينية إسلامية، ومن كل خُلق، ومن كل خير، ثم ينتقل إلى مرحلة تالية هي التبشير واستقطاب المغفلين ضعاف الثقافة والإيمان، حتى إذا ما استتب له الأمر، انتقل إلى مرحلة الإعداد العسكري، واغتصاب الأرض من أصحابها. ومن هنا نجد الكاتب يصوغ الموقف الذي يُجابه به هذا الاستعمار، كما يتضح من هذا المشهد السردي، الذي جاء على لسان "الشيخ عبد الله معلّم" عثمان أمينو:

"هل تذكرون؟ أنّ عصا واحدة قهرت جيشاً يُعدُّ بالآلاف. . تلك عصا موسى وجيش فرعون الجرّار، والشهداء هم النخبة الممتازة التي يختارها الله عز وجل. . سأراكم غدا تسيرون في الطرقات، وتُعلنون كلمة الحق جماعات وفُرادي، ولا ترهبوا الحديد والنار، عزيمة المؤمن أقوى من الحديد، وأقوى من النار، انطلقوا يغفر الله لكم.."²¹.

إنّ المنحنى الثقافي في الرواية مبني في الأساس على الصراع السياسي، فهو محور الرواية الرئيس، لكن الكاتب ينسج عليه من ثقافته الإسلامية ما يُجلي به حقيقة الصراع بين العرب (الأنا) والغرب (الآخر)؛ لأنّه يتناول أحداثاً جساماً واجهتها الأمة في نيجيريا، كما واجهتها في كل بقعة عربية من الدول الإسلامية، حتى أدّى ذلك إلى تدافع عدد كبير من الكتاب والأدباء، على رأسهم الكاتب **نجيب الكيلاني**، إلى تبني مثل هذه القضايا في كتاباتهم وأدبهم الروائي بشكل خاص، لأنّ للرواية قدرة على توصيل الفكر، أكثر مما عداها من ألوان الأدب، وبصورة تحليلية أفضل. ولا شك أنّ هذا النوع من الروايات وإن كانت سياسية، إلا أنّها لا تخلو من عالم متداخل ومتشابك من العلاقات، إلا أنّ السمة الغالبة هي التركيز الشديد على المضمون السياسي²²؛ هذا ما تظهره بوضوح

²¹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 110

²² علي محمادي. الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني. ص: 137

رواية "عمالقة الشمال"، بحيث بثّ نجيب الكيلاني في شخصية "عثمان أمينو" هذه الملامح، التي تكشف عن محاولة إظهار الكاتب لفاعلية الخطاب الثقافي، من خلال "الأنا" الواعية المتحضرة، المتجذرة كذلك في أعماق الوطن العربي المسلم، التي تعكس صورة مشرقة لماضيها، وتتوه لحضارتها وثقافتها المزدهرة في الماضي. نلاحظ كل هذا بوضوح كبير من خلال تعريف بطل الرواية بمحاولته إظهار ملمحاً من ملامح الثقافة الدينية، التي تمتد إلى جذوره التاريخية²³.

ومن خلال هذه الرؤية يمكننا ملاحظة أنّ إيغال الشخصية في ذاتها، وفي سعيها إلى محاولة بعث الحياة في ماضيها، يفسر لنا ذلك الدور الذي يؤديه السياق التاريخي والثقافي والحضاري لشخصية "عثمان" على امتداد مساحة الرواية؛ فالراوي في هذه الرواية شخصية محورية، والرواية وفقاً لضمير المُخاطب، الذي يُسيطر على مساحة كبيرة من السرد، ينتمي إلى ما يطلق عليه منظرو السرد "سرد الشخص الأول"، أي إنّ السارد يحكي بضمير المتكلم بناء على الخلفية التاريخية له، وبناء على وصفه لأحواله وكذلك أحوال قريته وجماعته وشخصيته، وباقي شخوص الرواية²⁴، كما فسر ذلك الباحث عبد الله الخطيب.

تأتي جدلية "الأنا" و"الآخر"، بين المسلم والمسيحي في الرواية من الناحية الثقافية، على الخلفية الحضارية لكل منهما، فـ "الأنا" يمثله في الرواية العربي المسلم المعتز بلغته وثقافته وحضارة أمته التليدة، التي تمتد إلى أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، بناء على ذلك جعله الكاتب رمزاً لقوى "الأنا" المسلم وقوة أمته، ورمزاً للإسلام والمسلمين.

هذا، على الرغم من أنّ أحداث الرواية قد وقعت في نيجيريا، البلد الأفريقي البعيد عن مرابط الدولة الإسلامية في الشرق الأوسط، وعلى الرغم من اختلاف اللغة، إلا أنّ

²³ ينظر: نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 05

²⁴ عبد الله الخطيب. "تمثلات الأنا والآخر رواية عمالقة الشمال نموذجاً". مجلة المنارة للبحوث والدراسات. جامعة آل البيت. عمادة البحث العلمي. مج 22. ع 01. جمادى الآخر/آذار سنة 2016. ص: 200

الكاتب صاغ عالم الرواية وفق رؤية ثقافية أعطت لبطل الرواية رمزية ثقافية دينية من خلال اللغة العربية، ليُشير إلى أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام وعلومه وثقافته، بل هي أساس كل ذلك، فقد أنزل الله عز وجل في القرآن قوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) [سورة النحل. 103]. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: [بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ] (سورة الشعراء، 195)، وبعدد كل هذا فإن أول ما نزل من القرآن: [أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ] (سورة العلق، 1)، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن عز هذه الأمة إنما يكمن في هذه اللغة العربية، وفتق علومها التي بها يُدرك فهم القرآن، وبها يُدرك التقدم والنهضة.

كل ذلك لمح إليه الكاتب في رسمه لشخصية "عثمان"، على هذه الخلفية الثقافية المعرفية، من خلال جعله عربياً يتحدث العربية بطلاقة، كما أنه ملم بلغات أخرى لينفتح على عقلية الآخر، ليُدرك ما يدور برأسه، حتى يأمن مكره، إلى آخر ذلك مما أسس له الكاتب في "الأنا".

وبالإضافة إلى ذلك فإن الكاتب قد أضفى على هذه "الأنا" الروح الجماعية، أو الذات الجماعية في الـ "نحن"، إذ أنه جعلها من مكون واحد، بل جعلها من عدة مكونات، أو صور فرعية يجدر بنا أن نُدرکها لنفهم هذه الجدلية الثقافية بين "الأنا" و"الآخر" في الرواية، كنسق سوسي-ثقافي مهيم في عالمها.

فقد عرض الكاتب صورة المثقفين الشباب من أصدقاء "عثمان"، ومريدي الشيخ "عبد الله القادري"، وكذلك "أحمد بيللو"، وصديقه "عبد الرحيم"، وفيما بعد هذه الفتاة الساحرة بعقلها الخلاب "جاماكا"، التي كان لها أثر كبير في شخصية "عثمان أمينو"؛ فكل هؤلاء شركاؤه - أي شركاء "عثمان أمينو" - في الشعور بالإحباط من الآخر المستعمر، وكلهم أيضاً يتطلعون للخلاص من تلك الدونية التي يلصقها "الآخر" بهم.

يقول "عثمان أمينو": "لم أتم ليأتي الأخيرة في لاجوس كما يجب، فقد أمضيت الأرق والتفكير، وتذكرت وصايا شيعي، أحصيت ما معي من مال، وقررت أن أخوض

المستنفعات والغابات داخل أرض الإيبو في الشرق داعياً إلى الله، قال أحد رفاقي -وقد صحبته معي لحراسة القطيع- اسمه "عبد الرحيم":

"نحن نُخاطر بأنفسنا.

أعرف.

إِنَّ صَوْتَ اللَّهِ يَجِبُ أَنْ يُسْمَعَ.

لماذا خلقنا يا عبد الرحيم.

لنعيش يا عثمان.

الدعوة إلى الله حياة.. والموت في سبيله خلود.

لكننا نحمل وصايا الأنبياء"²⁵.

يتضح من هذا المقطع وكأنَّ الكاتب أمدَّ شخصيته هذه -عثمان أمينو- بكل ما يؤهلها ثقافياً وفكرياً ومعرفياً، من أجل القيام بهذه المهمة التي يرحل من أجلها ولأجلها، وصفه داعية إلى الله عز وجل. وقد أضفى عليه هذا الجانب الروحاني من عدم خشية الموت، بل جعل الموت وهو على هذا الطريق هدفاً سامياً ونبيلاً، وحلم وجائزة لا يظفر بها إلا من أخلص العمل لله عز وجل.

أما إذا انتقلنا إلى "الآخر" فإننا سنجد علاقة وثيقة مع "الأنا" في الرواية، يتغلغل فيها هذا الجدل الثقافي والوجود الحضاري لكل منهما، ولا سيما أنَّ وجود الآخر وجود ظاهر حقيقي، لكن هذا الوجود لا شك أنه مبني على تداعي الاستقرار العربي والإسلامي، نتيجة وجود هذا الآخر اليهودي والمسيحي؛ إذ إنَّ العرب والمسلمين يُعانون فسوة غير متناهية، تصدر من قبل اليهود حيالهم، ثمنا لما صنعوه -أي العرب- من أمان

²⁵ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. صص: 58/57

وسلام وطمأنينة "للآخر" اليهودي والمسيحي، على مر العصور، وفي كل الأمكنة، في أمكنة وأزمنة كان اليهود فيها يعانون من اضطهاد الأوروبيين²⁶.

إنّ "الآخر" في الرواية يتمثل في جانبين؛ "الآخر" الصهيوني والآخر المسيحي، أما عن "الآخر" الصهيوني فإنه نتاج استعماري، وقد تماهى وتغلغل مع هذا الاستعمار، فالصهيوني شكّل مع الاستعمار صورة مركبة "صهيونية واستعمار"، ويُمكننا أن نلمح ذلك من خلال هذا التعليق أثناء الحوار الذي دار في مجلس "أحمدو بيللو": "أنا اعرف أنّ الأيدي الأجنبية لن تترك نيجيريا تعيش في سلام، وفي نيجيريا ثروات هائلة، وإمكانيات ضخمة، وفيها قوة إسلامية تخيفهم، إنجلترا لها أطماع، وأمريكا تتوثب للانقضاض، وفرنسا تأمل في جزء من الغنيمة، وإسرائيل تتسلل بل ونجحت وأصبح لها خبراء الزراعة وتجفيف المستنقعات في الغرب.. ولها شركة إنشاء وتعمير ضخمة اسمها "نيو جيرسال" كل ذلك في الشرق والغرب... احذروا اليهود إنّي أراهم ها هنا²⁷.

نلاحظ هنا أنّ صورة اليهودي وردت بإشارة واضحة وبالإسم، وقد حمّله الكاتب مسؤولية الصراع الدائر بين القبائل النيجيرية، والعمل على تشريد أهلها، فهو المستفيد من هذا الاقتتال الداخلي، وما يؤكد ذلك ما نلاحظه أيضاً في موضع آخر من الرواية، في هذا المقطع السردي-الوصفي:

"كانت الحرب قد استعرت بين الشرق بزعامة "أوجوكو" والحكومة الاتحادية ويمثّلها "يعقوب جون"، وسمعنا مئات القصص الرهيبة عن الذين دُبحوا غدراً في مناطق الإيبو بالشرق، وكان واضحاً أنّ إسرائيل والهيئات الاستعمارية والتبشيرية توجج النار، وتبعث بالأسلحة والمساعدات لـ"أوجوكو"، وتساعد إعلامياً في الصحافة العالمية والإذاعات

²⁶ ينظر: عبد الله الخطيب. تمثلات الأنا والآخر رواية عمالقة الشمال نموذجاً. ص: 202

²⁷ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. صص: 37-38

الكبرى، وتروّج لجمهورية جديدة، جمهورية بيافرا، وهكذا أغرقت بلادنا في الحرب الأهلية²⁸.

أمّا عن "الآخر" المسيحي فلم يُعَنَّ الكاتب بالجانب الثقافي عنده كثيرًا، وإنما عرض له بعدّه استعمارًا وحسب، فعرض لمختلف أدواته في ذلك، ولا سيما التبشير، بل إنّ الكاتب لم يظهر على الإطلاق أي موقف مناهض للمسيحية باعتبارها دينًا، أو للمسيحيين بعدّهم متدينين بعقيدة معينة. كان أكثر حديثه منصرفًا عن الآخر المسيحي من هذه الناحية، وبالتالي لم يُبرزه إلا غازيًا قادمًا من الغرب تحت راية الصليب، أو ضمن بعض الإرساليات التبشيرية التي تسعى إلى تحقيق أهداف محددة²⁹. وعلى الرغم من ذلك فقد نظر الكاتب لـ"الآخر" المسيحي نظرة المستعمر للمستعمر، ولكنه بجانب ذلك شهد له بجانب من الثقافة والحضارة، ولا سيما الحضارة العمرانية، كما شهد له ببعض التقدم العلمي، ومن ذلك ما نجده في قوله على لسان "عثمان" وهو يصف المباني والمواشي، والبيئة التي يعيش فيها الأهالي، ثم ينتقل لوصف أحياء "الآخر":

"الطريق إلي الأحياء الجديدة مليء بالأكواخ والقانورات، وبعض الإبل قادمة من الجنوب في تراخ وكسل بعد أن طال بها الطريق، وقطعان الأغنام يدفعها الرعاة الفقراء إلى الحظائر في أطراف الحي القديم، ورائحة الجلد المدبوغ، تزكم الأنوف، وخليط من أصوات الحيوانات يتردد في الأنحاء، وما إن عبرنا المنفذ إلى الأحياء الجديدة حتى تغير كل شيء، الشوارع نظيفة مرصوفة، العربات الأنيقة، والسيارات الجميلة تدلف في هدوء، والمصابيح الكهربائية تضيء الطريق، ... والسائرون في الطريق العام أغلبهم يرتدي الزي الإفرنجي المزركش الذي يُشبه الجلاب. . في المدينة القديمة لا يدخل الناس السجائر ولا

²⁸ المرجع السابق، صص: 227-228

²⁹ عبد الله الخطيب. تمثلات الأنا والآخر رواية عمالقة الشمال نموذجًا. ص: 203

يشربون الخمر، وهنا أرى الناس ينفثون الدخان في تبجح . . لا شك أنّ هؤلاء الناس لا يعرفون شيئاً عن الله . . ولا يؤمنون بالآخرة ولا يرهبون يوم الحساب"³⁰.

وبنظرة سريعة إلى مهمة ذلك الداعية "عثمان أمينو"، الذي كلل تجربته بالنجاح الباهر، نجد أنّ هذه التجربة ترجع إلى أمور عدة، تستند في أغلبها على ثقافة الـ"أنا" المسلم في الرواية، وفكره وعقديته، التي أبرزها قوة الإيمان والثقة بالنفس بعد الاستعانة بالله والإخلاص له، ثمّ الصبر وحسن المعاملة، وكذلك الجدل مع أهل الكتاب "الآخر" والتي هي أحسن، مثلما حدث لـ "عثمان" مع الأب "توم". هذه هي بعض خصال الداعية الناجح المثقف دعويّاً، والاتصال الوثيق بمن يدعو إليه، والبصيرة والعلم بما يدعو إليه، ثمّ العمل بالعلم والاستقامة في السلوك³¹؛ بمعنى أنّ يكون سلوك الفرد مناسباً لما يقوم به، لأنّ غاية المهمة هي دعوية، تتطلب كفاءة عالية، واتزان في الشخصية، وما إلى ذلك من الصفات التي تبرر القيام بهذه المهمة.

وجملة القول إنّ جدلية "الأنا" و"الآخر" في رواية "عمالقة الشمال"، مبني من الناحية الثقافية على العديد من المتشعبات والتفرعات الجديدة في الوجود الإنساني، التي نمت من جذور أشكال الوعي الاجتماعي، عن طريق علاقات الإنسان في مراحل معينة من تطور المجتمعات البشرية في أقطار الأرض المختلفة، وقد مهّد ذلك الطريق لخلق سيكولوجيات جديدة، ممّا أدى إلى ظهور أيديولوجيات ثقافية جديدة، علاوة على الأيديولوجيات الدينية، والأيديولوجيات السياسية والأيديولوجيات التي تتمثل في مصالح الدول الكبرى.

³⁰ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. صص: 09-10

³¹ ينظر: حامد محمود إبراهيم، ومرتضى الإمام الكيدي. الدعوة الإسلامية ومواجهة القوى المضادة في رواية "عمالقة الشمال" للدكتور نجيب الكيلاني. ص: 65

ثانيًا: حضور "الأنا" على مستوى المكان

1- شعريّة المكان في الرواية

يقول غالب هلسا³²، مترجم كتاب غاستون باشلار جماليات المكان، بأنّ المكانية في العمل الأدبي تُعدّ من أهم خصوصياته، ودليلا على أصالته، ذلك لأنّ "المكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي تذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة. ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور"³³، يتضح من هذه القيمة الجمالية للمكان، بأنّ تعطى له أهمية خاصة خلال قراءة الأعمال الأدبية، بخاصة الروائية، لأنّها هي الأكثر تصويرا للمكان. وإلى جانب ذلك فإنّ المكان يتضمن خصوصية الانتماء القومي، ويحمل رؤية³⁴، ومن خلالها ينفذ القارئ لقصدية الخطاب.

يقول غاستون باشلار واصفا كتابه جماليات المكان³⁵، بأنّه دراسة "تبحث في تحديد القيمة الإنسانية لأنواع المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي نحبه"؛ ويواصل مُفسرا هذه القيمة من حيث

³² هو غالب هلسا (1932-1989)، أديب، روائي، مترجم، صحفي، وسياسي أردني، من رواياته "السلطانة"، "الضحك"، "السؤال" .. عاش مدة طويلة في مصر، انضم للمقاومة الفلسطينية في بيروت، غادرها سنة 1982.. قضى سنواته الأخيرة في دمشق.. بعد وفاته أعيد جثمانه ودفن في الأردن.. من أهم مؤلفاته:

- المكان في الرواية العربية. دار ابن رشد، بيروت، 1981
- نقد الأدب الصهيوني: دراسة أيديولوجية ونقدية لأعمال الكاتب الصهيوني عاموس عوز. دار التنوير، عمان، الأردن، 1995

- الترجمة: غاستون باشلار. جماليات المكان. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984

- للتوسع ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³³ غاستون باشلار. جماليات المكان. تر/ غالب هلسا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.

ص: 5-6

³⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 06

³⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 31

ارتباطها بالذات، مما يستدعي الدفاع عنه، ومن ثم يتحول إلى هاجس مُتخيل، يتجاوز أبعاده الهندسية، لأنه يرتبط بمن عاش أو يعيش فيه، بكل جوارحهم، مما يتطلب حمايته.

نفهم ضمناً من خلال مقدمة المترجم بأن هناك نوعين من المكان؛ المكان الأليف، الذي يرتبط به الإنسان ارتباطاً عاطفياً؛ والمكان المعادي، الذي يشكل تهديداً لوجود المكان الأليف. هذا من خلال ما أشار عندما تحدث عن محتوى الكتاب، على أنه تناول دراسة للمكان الأليف، ولم يتحدث عن المكان المعادي³⁶؛ لا يمنع هذا من تصور المكان المعادي، باعتبار كل ما يختلف عن المكان الأليف، وقد يحدث أن يتحول المكان الأليف إلى معادي، كما هي الحال في البلدان المستعمرة.

أما بطرس الحلاق³⁷ فقد ربط إدراك المكان بالوجود، بحيث يقوم الوجود على قياس حدود معينة للمكان، ومن هذا الارتباط نشأت الفنون التشكيلية والأدبية في العصر الحديث، انطلاقاً من المسرحية والرواية. مما أدى إلى اكتشاف المكان في الفكر العربي بعامته، هو التهديد الذي مارسه قوى أجنبية لاحتلال هذا المكان المرتبط بالوجود (المكان الخاص). بناء على ذلك تبنى الفن بأنواعه المختلفة فكرة تعميق إدراك قيمة المكان والسعي إلى تأصيله، مما أثار صراعات مختلفة (من أجل الاستقلال، من أجل الديمقراطية، من أجل استعادة الوطن...) من أجل استرجاع المكان وتحريره³⁸؛ هذا ما ولد الشعور بالخوف، نتيجة "ضيق المكان"، السجن مثلاً، أو نتيجة اتساعه وبدون علامات

³⁶ ينظر: المرجع السابق، ص: 7

³⁷ بطرس الحلاق. "المكان والأدب في الرواية والمسرح العربي". ضمن كتاب: شعرية المكان في الأدب العربي الحديث. ترجمة نهى أبو سديرة وعماد عبد اللطيف. ط1. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013. (من إصدارات المركز القومي للترجمة، 2014). ص: 12

- بطرس الحلاق (1966 بريف دمشق).. صحفي وسياسي سوري.. خريج جامعة القاهرة، أستاذ جامعي، نشر

العديد من البحوث العلمية المحكمة.. للتوسع راجع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³⁸ ينظر: المرجع السابق، ص: 14

تحده إلى درجة الشعور بالتيه³⁹؛ ارتبط المكان، إذًا، بالذات والشعور بوصفه انتماءً ثقافياً وحضارياً، يولد الشعور باليأس والقنوط، كما يُولد الشعور بالفرح والانشرح، ذلك بحسب العلاقة التي تربط الإنسان بالمكان الأليف؛ وهذا ما يقوم الأدب بتصويره والتعبير عنه، بخاصة فن الرواية الذي يتسع للتعبير عن مثل هذه الأحاسيس.

يقودنا هذا إلى الحديث عن نوعي الأماكن، الأماكن المغلقة والأماكن المفتوحة، لنطرح السؤال التالي: هل الانغلاق أو الانفتاح يعكسان شعورين مختلفين؟ أم أنّ الأمر يتعلق بالحال النفسية للمتلقّي. تجيبنا الباحثة إيزابلا كامرا دافليتيو قائلة بأنّ "الأماكن المغلقة مثل الغرف، الممرات، والسلالم يمكن أن تتحول إلى كابوس لا نهائي. كما أنّ الأماكن المفتوحة، والتي تتعم بالهواء الطلق، تبدو هي أيضاً في بعض الأحيان أبشع من الأماكن المغلقة"⁴⁰، بمعنى أنّ الأمر لا يتعلق بالانغلاق والانفتاح، إنما يتعلق بالحال النفسية التي عليها الإنسان الموجود في هذا المكان أو ذلك. هذا، وأشارت إلى مصطلحين هاميين لتسمية المكانين (المغلق والمفتوح)، فالنوع المغلق يطلق عليه (Claustrophobie)، والنوع المفتوح يسمى (Agrophobie)⁴¹، ففي الحالين ينتاب الإنسان نوع من الخوف، كانعكاس للحال النفسية.

عرّف هنري ليفيفر (Henry Lefebvre)⁴² في كتابه الرائد إنتاج المكان (La production de l'espace)، وفق ما أشار إليه ريتشارد فان ليين⁴³، المكان في ضوء

³⁹ ينظر: المرجع السابق، ص: 18

⁴⁰ إيزابلا كامرا دافليتيو. "المكان الكابوس". المرجع السابق، ص: 154

⁴¹ القصد Agoraphobie لتي تعني الخوف من الخلاء، إلى جانب claustrophobie، التي تعني الخوف من الأماكن المغلقة.

⁴² (Henry Lefebvre 1901-1991).. فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، اهتم بعلم الاجتماع والجغرافيا، والمادية التاريخية بعامّة.. من مؤلفاته التي اعتمدها ريتشارد فان ليين في مقالته "سحر المكان في روايتين لجمال الغيطاني

وهدي بركات : La production de l'espace. Antropos, 1974

للتوسع ينظر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Henri_Lefebvre

مفهومين⁴⁴؛ يرتبط المفهوم الأول بالذات، أي إنه بنية ذهنية تشكّلت و/أو تتشكل من عمليات لغوية وإدراكية، وهذا ما يسميه "المكان العقلي" (Mental space)؛ المفهوم الثاني موضوعي، بمعنى أنّ المكان جزء من الواقع، تنتجها الطبيعة والتاريخ، ومن ثمّ فإنّ عرضه يحدد موقفنا منه. بناء على هذا فإنّ التحقق من المكان يمكن أن يتم بطريقة علمية، لأنّه يتكون من مكونات فيزيقية (طبيعية)، ومن مكونات عقلية (مجردة، منطقية وصورية)، ومن مكونات اجتماعية. يؤكد هنري ليفيفر على أنّ تصور المكان يجب أن تتكامل فيه هذه العناصر الثلاثة، وإلا كان حضوره مبتورا.

بناء على ما تقدم يتضح بأنّ المكان من العناصر الرئيسة الفاعلة في البناء القصصي، وهو ليس عنصراً زائداً، إذ إنه يتّخذ أشكالاً تحتوي مضامين كثيرة من خلال انعكاسه على عناصر العمل القصصي الأخرى، ومن هنا فإنه ينعكس أيضاً على ما يدور بخاطر الشخصيات من أحاسيس الفرح أو الحزن، أو أمن وطمأنينة، أو خوف وقلق وغير ذلك، ومن ذلك فإنّ المكان يُشكل جانباً مهماً في تكوين بناء القصة، حيث يتواجد في النص بمختلف الأنواع الدلالية المفتوحة والمغلقة، الحقيقية والمتخيلة، ويرمي في كيفية تصويره إلى إعادة خلق الواقع وتشكيله من جديد، ويجعل من أحداث القصة - بالنسبة للقارئ- شيئاً محتمل الوقوع، فهو فضاء يحتوي كل العناصر القصصية من أحداث وشخصيات وما بينهما من علاقات ويمنحها المناخ الذي تتفاعل فيه⁴⁵.

⁴³ هو (Richard Van Leeuwen 1955) .. هولندي، عضو في هيئة التدريس في جامعة أمستردام، قسم الدراسات الدينية، باحث في تاريخ الشرق الأوسط، والأدب العربي الحديث.. ترجم ألف ليلة وليلة إلى اللغة الهولندية. له عدة مؤلفات في مختلف الميادين.. للتوسع راجع: <http://uva.academia.edu/richardanleeuwen>

⁴⁴ ريتشارد فان ليوين. "سحر المكان في روايتين لجمال الغيطاني وهدى بركات". ضمن الكتاب الجماعي شعرية المكان في الأدب العربي الحديث. مرجع مذكور، ص: 198

⁴⁵ ينظر: حسن بحرأوي. بنية الشكل الروائي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت. ط01. 1990. ص:

ومن دون شك فإنّ المكان -أو الحيزّ الجغرافي- يكتسب وجوداً مهماً للغاية عن طريق أبعاده الوظيفية في الرواية، إذ أنّه يتكون من عنصرين أو شقّين مفتوح ومغلق، وقد يكون المكان مغلقاً رغم انفتاحه، ومفتوحاً رغم انغلاقه؛ فالبيت مثلاً مسكن يحمي الإنسان من الطبيعة، والمستشفى مكان علاجه، والمسجد فضاء لأداء العبادة، ولذلك يقول حميد لحمداني موضحاً شعريّة المكان: "الفضاء هو الحيزّ المكاني في الرواية أو الحكّي عامّةً، ويُطلق عليه الفضاء الجغرافي، فالرّوائي في نظر البعض يُقدم دائماً حدّاً أدنى من الإشارات الجغرافية التي تشكل نقطة انطلاق من أجل تحريك خيال القارئ أو من أجل استكشافات منهجية للأماكن"⁴⁶. بناء على ذلك يُمكننا القول بأنّ المكان عنصر مهم جداً من عناصر هيكلّة العمل الروائي؛ لأنّه يُسهم في خلق الحُبكة والمعنى داخل الرواية، لا سيما إذا كانت الرواية قائمة على ثنائية "الأنا" و"الآخر"، مثل هذه الرواية التي نحن بصدد تحليلها "عمالقة الشمال".

ويُمكننا أن نتبيّن جدلية "الأنا" و"الآخر" في رواية "عمالقة الشمال" بوضوح بدءاً من عنوان الرواية نفسها، لا سيما أنّ العنوان هو بداية البدايات في العمل، ولا شك أنّ أهميته تكمن في ذلك التكتيف للدلالة العامة للعمل كله؛ فالعنوان في الرواية يُمثّل نظاماً سيميائياً له أبعاده الدلالية، كما أنّ له أيضاً أبعاده الرمزية، مما يُغري الباحث بتتبع دلالاته، ومحاولة فك شيفراته الرمزية، لأنّ العنوان بمثابة بؤرة ونواة للنص، إذ إنه يمنحنا المعنى النابض والحياة والروح⁴⁷؛ وفق هذه الرؤية النقدية نجد بوضوح شديد أنّ بطل رواية "عمالقة الشمال" شخصية تعاني أزمة وحصاراً، نظراً للعديد من عوامل الإحباط، على مستوى تعامله مع "الآخر" الذي يرى أنّه مستحوذ على مقدرات بلده نيجيريا وخيراتها، ومن ثم يجد أنّ خير مخرج له من هذه الأزمة له وبلده، إنما هو من خلال مواجهة "الآخر" في عُقر داره - أي الذهاب إليه في الجنوب، الذي امتلأ بحركات التبشير

⁴⁶ حميد لحمداني. بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت. لبنان. ط01. 1991. ص: 53

⁴⁷ عبد الله الخطيب. تمثلات الأنا والآخر في رواية عمالقة الشمال. ص: 207

من قِبَل المستعمر - حاملاً رسالة المعرفة والتحضر والعلم من شمال نيجيريا إلى جنوبها، الذي يعيش تخلفاً عقائدياً وفكرياً.

ومن هنا يأتي عنوان الرواية ودلالاتها من الناحية اللغوية "عمالقة الشمال" أي الشمال النيجيري الذي كان لهم دور كبير في مكان آخر هو الجنوب النيجيري، فخلُصوه من هذا المستعمر وجاهدوا بكل السبل عبر هذا التحدي الصداخ.

وإذا نظرنا للدلالة المعجمية لكلمة (عمالقة) نتبين بوضوح أنها - كما أوردها ابن منظور - من العملاق، أي: الطويل، فيقول: "والعملاق: الطويل، والجمع عماليق، وعمالق بغير ياء، والعمالقة من قوم عاد، وهم بنو عملاق، قال الأزهري: عملاق أبو العمالقة، وهم الجبابرة الذين كانوا بالشام على عهد موسى عليه السلام، وفي حديث خباب: أنه رأى ابنه مع قاصٍّ فأخذ السوط وقال: أمع العمالقة، وقال ابن الأثير: العمالقة: الجبابرة الذين كانوا بالشام من بقية قوم عاد"⁴⁸.

إنّ هذا تناص تاريخي مع أقوام عُرفوا بالقوة والعظمة والشدة، ومن خلال ذلك فقد أراد نجيب الكيلاني أن يُضفي على أبطال الرواية "عمالقة الشمال" مثل هذه الصفات؛ ليُشعر القارئ بعظمة الأنا الشمالية، وأنّ "الشمال" بوصفه مكاناً محورياً، هو مصنع الأبطال والرجال، وأمل الأمة الذي سيدحر بهم الآخر المستعمر في المكان الآخر "الجنوب" أي جنوب نيجيريا، إذ إن هذا المكان "الشمال" له العديد من المميزات التي تجعله متفوقاً على "الجنوب" الذي يُمثل الآخر.

تجدد الإشارة هنا إلى شيء مهمّ ونحن بصدد تحليل جدلية "الأنا" و"الآخر" على مستوى المكان في هذه الرواية، وهو أنّ الكاتب أراد أن يُشخص في المكان ما رسمه في

⁴⁸ ابن منظور. لسان العرب. تح: عبد الله علي الكبير وآخرين. دار المعارف، القاهرة. (د.ط.). ج4. (د.ت.). ص:

أبطال الرواية؛ فقد جعل من المكان بطلاً مثله مثل شخصيات الرواية، لأنَّ المكان والبيئة الصّالحة للنشأة والتربية والإصلاح لهما دور كبير في أن تُنتج وتثمر أعظم الشخصيات، الذين يُرجى من ورائهم إصلاح المجتمع والناس.

ومن هذا التّصوّر جعل الكاتب "الشمال" مكاناً مثلاً لبيئة "الأنا"، بحيث تنتشر فيه صفات الصّلاح والطّهر وجميع الصّفات الحميدة. ويُمكننا أن نلاحظ ذلك بوضوح من خلال نص الرواية نفسها، إذ أنّنا نجد في استهلال الكاتب إحياء لهذه الصفات، وهو استهلال بارع له دور كبير في بنية وتركيب وتتاسب أحداث الرواية، فنجدّه يصف مكان الأنا "الشمال" بقوله على لسان الراوي:

"المُدن عندنا في شمال نيجيريا تنقسم إلى قسمين، القسم القديم "الشمال" وفيه تسيطر التقاليد والآداب الإسلامية، ويلتزم الناس رجالاً ونساءً بأخلاقيات لا تسمح بالانحراف والتحلل"⁴⁹، ولا شك أن استهلال الكاتب بهذا التقسيم المكاني فيه براعة وتوفيق كبيرين، لقيمة الاستهلال وحاجة الرواية إليه فنياً، إذ إنّه كما يقول ابن الأثير: "وإنّما حُصّت الابتداءات بالاختيار؛ لأنها أوّل ما يطرُق السّمع من الكلام، فإذا كان الابتداء لائقاً بالمعنى الوارد بعده توفرت الدواعي على استماعه"⁵⁰.

ويقول كذلك **حازم القرطاجني**: "وتحسين الاستهلالات والمطالع من أحسن شيء في هذه الصناعة، إذ هي الطليعة الدالّة على ما بعدها، المنتزلة من القصيدة منزلة الوجه والغرّة، تزيد النفس بحسنها ابتهاجاً ونشاطاً لتلقي ما بعدها إن كان بنسبة من ذلك، وربما غطت بحسنها على كثير من التّخون والواقع بعدها إذا لم يناصر الحسن فيما يليها"⁵¹؛

⁴⁹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. المرجع السابق ص: 05

⁵⁰ ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تقديم: أحمد الحوفي وبدوي طيبانه. دار النهضة العربية، القاهرة. مصر. ج03. د.س. ص: 98

⁵¹ حازم القرطاجني، أبو الحسن. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تح: محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي، بيروت. لبنان. 1986. ص: 309

هذا ما يُعرف في فنون العرض الحديثة بـ"الجينيريك" (Générique)، الذي يستهل به المخرج شريطه، والذي يستخدم في التحليل البنيوي للسرد للحديث عن مقدمات الروايات أو القصص. هذا ما نلاحظه في رواية "عمالقة الشمال" حيث أجاد الكاتب في استهلالها بهذا التقسيم الذي بُنيت عليه جدلية "الأنا" و"الآخر" مكانياً، فكان المكان الأول "الشمال" مناسبته للعمالقة الذين يسكنونه، أمّا المكان الثاني "الجنوب" فقد وصفه قائلاً:

"وأما القسم الآخر للمدينة فهو الأحياء الجديدة، وتُطلق عليها بلغتنا "سابون غري" أي المدينة الجديدة، وفيها يُقيم الأجانب، وتنتشر الملاهي، وتتوارى في شوارعها - والعياذ بالله - بيوت الدعارة والعبث وحانات الشراب، فالمدينة كما يقول أحد الفسقة: قسمة بين الله والشيطان"⁵². إن هذه الجدلية المكانية بين مكان "الأنا" ومكان "الآخر"، هي ما يغطي جانباً كبيراً من فنيات هذا العمل الإبداعي، وذلك عبر هذا التوافق بين العنصر البشري والبيئة، أو الأرض التي يقطنها، فلما ذهب الكاتب إلى الآخر مكانياً، وأخذ يصف "الجنوب" فقد شيطن المكان بما يتلاءم مع العنصر البشري الذي يُقيم فيه.

فقد وصف هذا المكان بكل الشرور والآثام، ودلل بما وصفه على أنه لا يمكن إلا أن يكون أرضاً خصبة لإنبات الشر والخراب ودمار الأرض، والسعي في خرابها وإفساد حياة الناس عليها؛ إذ إن هذا المكان تغلب عليه الملاهي المنتشرة في الجنوب كله، وفي ذلك دلالة على غياب قيمة الوقت، وفراغ العقول من كل عمل فيه صلاح أمر الناس، وتكثر فيه كذلك بيوت الدعارة والعبث وحانات الشراب، وهذه دلالة على ترسيخ الفساد، وتمكنه من مكان "الآخر".

2- سمات المكان ودلالاته عند "الأنا" و"الآخر"

لعلّ نجيب الكيلاني أراد أيضاً أن يرمي الغرب "الآخر" بكل هذه الصفات، ويُطلع القارئ عليها، أو أراد أن يُطلع القارئ وينبئه إلى أن هذا الآخر "الغرب" المستعمر، سواء

⁵² نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. صص: 05-06

أكان يهوديًا أم مسيحيًا، إنّما هو مجتمع مُفكك من الدّاخل، ولا يصلح لإعمار الأرض، بل هو عنصر فساد وتخريب، وليس لديه إلا كل مقومات الدمار فكريًا وثقافيًا وفي كل المجالات. وإذا عقدنا مقارنة بين المكان عند "الأنا" والمكان عند "الآخر" وجدنا أنّ الكاتب في كل موضع من الرواية يخلع على المكان ما يتلاءم مع من يُقيم فيه، ومن ذلك -على سبيل المثال- وصف أحد بيوت "الأنا" وهو هنا شخصية "عثمان أمينو"، قائلاً:

"والبيت الذي أسكن فيه في الحي القديم على الطراز العربي المعروف، وهو عبارة عن ساحة واسعة تتوسط البيت، تُحيط بها الحُجرات . . . النِّساء محجبات . . . أتقن اللغة العربية، لغة الدين، فنحن نؤمن بقداسة اللغة العربية ونعتقد أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام . . . وفي مدينة (كانو) و(سوكوتو) نشاط ثقافي ديني مشهور، أنا كما يقولون: أحد الدّعاة إلى الله، والطريق إلى الله محفوف بالأشواك والأخطار في أيامنا هذه"⁵³.

هذه هي سمات المكان لـ"الأنا" إذاً في الرواية، التي أراد الكاتب بناءها بنية صالحة، فاستدعى لذلك الكثير من عوامل هذا الصلاح، مثل سعة المنازل وعفة النساء فيها، وعناية أصحاب المكان باللّغة العربية التي يعتقدون أنها جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي. ثم خرج من كل ذلك بالنتيجة المنطقية في آخر هذه الفقرة التي اقتبسناها، وهو أنه "داعٍ إلى الله"، وكأنّ خروج داعٍ إلى الله من هذه الأرض وذلك المكان أمر منطقي. فقد قدّم له الكاتب بالعديد من الأسباب والظروف والملابسات، التي يجب أن تخرج من بين أهل ذلك المكان داعياً إلى الله عز وجل، ومُصلحاً ومعمراً في الأرض، ومرشداً للناس إلى ما فيه صلاح أمرهم.

لقد تعدّدت الأماكن في رواية "عمالقة الشمال" بين المفتوحة والمغلقة، وفق السياق العام للفضاء الروائي، ووفق مقام "الأنا" أو "الآخر"، وما تُثيره هذه الجدلية الثنائية، ومن الأماكن المغلقة "السينما"، كما يتّضح من خلال هذا المقطع الوصفي:

⁵³ المرجع السابق، ص: 06

"كانت القاعة مظلمة تمامًا، ولا يُضيء في جنباتها إلا الشاشة، موسيقى وأشباح تتحرّك، نساء جميلات بيتسمن، وسيوف معلقة في القصور ومائدة مستديرة، وزجاجات خمر . . . وأرشدنا أحد العاملين في السينما إلى أماكننا، لم أستطع أن أرى أحدًا من الرواد إلا بعد فترة . . . لا شك أن المصادفة وحدها هي التي جعلتها تجلس إلى جوار . . . لم أرها إلا في استراحة الفيلمين . . ."54.

أما عن هذا المكان "السينما" فهو أحد الأماكن المغلقة التي يعجّ بها "الآخر"! وفيها أراد الكاتب أن يرمي إلى لون من هذه الحياة التي تغلب على الآخر في أسلوب معيشته، وفي هذا الضياع اللانهائي، وهذا الانغلاق عن كل سبل الخير والإصلاح للفرد والمجتمع.

ومن الأماكن المغلقة كذلك عند "الآخر" في الرواية ما نجده في هذه الفقرة في حديثه عن الكنائس والمستشفيات، وغيره، يقول السارد واصفا هذا النوع من الأماكن:

"وفي المدينة الجديدة عشرات من الكنائس، وليس فيها مسجد واحد، الأجراس تدقُّ، والقباب ذات الصليبان تضيء برغم ضآلة عدد المسيحيين، والمستشفيات كلها أقامها المبشرون، إنّه وضع غريب، المستشفيات عمل رائع، لكن للأسف المسلمون يقفون في آخر الصف، ويُعاملون أسوأ معاملة، أما الوثنيون والمسيحيون فيُقابلون بكل احترام وترحيب، لماذا؟ أهذا ما أمر به الدّين؟ أو تدعو إليه المبادئ الإنسانية. لهذا ولأسباب كثيرة أكره التبشير والمبشرين من رجال الكنيسة"55.

فإذا أمعنا النظر في هذه الفقرة وجدنا بوضوح ملاءمة كبيرة بين وصف المكان وما يضمنه، أو بالقائمين عليه من أصحاب التبشير، والذي ترتب عليه أيضًا تلك العنصرية المقيتة التي لا تعرفها الإنسانية، ولا يُقرها أي عُرْف من الأعراف البشرية في أي ثقافة؛

54 المرجع السابق. ص 13

55 المرجع نفسه، ص: 11

فالكنايس عند "الآخر" كثيرة جداً، بينما لا نكاد نرى غير مسجد واحد، وكذلك عند "الآخر" المستشفيات التي أقامها لمعالجة ذويهم، ولكن حين نقف قليلاً على طبيعة عمل هذه المستشفيات نلاحظ بوضوح شديد أنّ العنصريّة تقف شبحاً على أبواب هذه المستشفيات؛ إذ إنّ أصحاب مكان "الآخر" الغربي المسيحي واليهودي والمبشرين عموماً يُستقبلون أحسن الاستقبال، ويُعاملون أحسن معاملة، بينما المسلمون الذين هم أقلية في الجنوب فإنهم يُعاملون أسوأ المعاملة، وهذا أمر خارج عن كل تعاليم أي دين من الأديان السماوية، ولم تدعُ إليه المبادئ الإنسانية، ومن هنا يُغلق الكاتب السرد في وصفه لهذا المكان على عبارة "لهذا ولأسباب كثيرة أكره التبشير والمبشرين من رجال الكنيسة"؛ وذلك لأن القضية الرئيسة لديهم ليس مجرد التبشير والتتصير فحسب، وإنما القضية الأكبر هي عدم قبول الآخر المسلم، إما المسيحي وإما الطوفان، ومحاولة إغراقه في تيه العنصرية المقيتة.

أمّا عن الأماكن المفتوحة فقد كثرت في الرواية أيضاً، واتّخذت العديد من الدلالات ومختلف البنى الفنيّة، وأبرز هذه الأماكن التي عني بها الكاتب سرداً ووصفاً دقيقاً، "الغابات" التي أراد أن يعكس من خلالها التواء الآخر، وصعوبة سير غوره، لأنّ نفسيته تنطوي على خبث مقيت.

المكان المفتوح هو المكان الذي يتردد عليه الفرد من دون شرط أو قيد، مع عدم الإخلال بالعرف الاجتماعي، أي ممارسة سلوك غير سوي يرفضه المجتمع كالعنصرية والسرقة، وهو عنصر أساس تتحرك من خلاله الشخصيات الروائية، فضلاً عن أنه عضيد الزمن الذي يتعامل معه الكاتب⁵⁶؛ تكون هذه الأماكن، عادة، شديدة الانتماء إلى مجموعة كبيرة من الناس، والعكس في انتماء الناس إليها، وهي مفتوحة من جانب واحد، شريطة أن تكون مفتوحة من الأعلى.

⁵⁶ ينظر: فهد حسن. المكان في الرواية البحرينية- دراسة في ثلاث روايات "الجدار، الحصار، وأغنية الماء والنار".

دار فراديس للنشر والتوزيع، البحرين. ط1. 2003. ص: 80

يُعطى هذا الانفتاح خصوصية كبيرة في داخل الشخصية بواسطة إضافته الارتياح على روحها، على الرغم من الحزن الذي يصيبها بفضل الظروف الطارئة. يدخل ضمن المكان المفتوح الأسواق والحدائق والطرق، والضواحي والمدن والصحراء والبساتين، وساحات الحروب وغيرها⁵⁷؛ فالقصد هنا بالأماكن المفتوحة، هي الأماكن التي تكون منفتحة على الخارج، وهي أماكن حركة واتصال، حيث تتجلى فيها الحركة والانتقال بوضوح⁵⁸، كما يتضح من خلال هذا المقطع السردي الذي يربط فيه السارد المكان بالحال النفسية للشخصية: "إنّ اختراق الغابات الاستوائية أمر مثير للشفقة، والضرب في جنباتها أمر يكمن فيه الموت، والنوم فيها مليء بالأحلام المزعجة، والسير نهاراً يُورث القلق، فالأشجار كثيفة وبعضها عالٍ جداً، قد يصل ارتفاعها إلى ستين متراً، وتبدو الأشجار المتلاحمة العالية على شكل عدة طبقات، وهناك أشجار تلتفُّ على بعضها وتتسامى طلباً للنور..."⁵⁹.

هذا بخلاف وصف المكان عند "الآخر"، بحيث يسبغ عليه صفات وطبائع هذا "الآخر" الغربي المتعطر المستعمر، الملتوي، الغامض، الذي قاوم النور بشتى السبل، وكأنّه أغلق على قلبه وسمعته وبصره، فلا سبيل بسهولة النفاذ إلى بصيرته.

من الأماكن المفتوحة المدينة، فقد أكثر منها الكاتب، ولا سيما مدينة "لاجوس" يقول السارد:

"وصلتُ إلى لاجوس عاصمة نيجيريا الاتحادية، وهي تقع على جزيرة تتصل بالشاطئ بواسطة جسر كبير، وهي مدينة تعجُّ بالحركة والنشاط، إذ يبلغ عدد سكانها ما يقرب من

⁵⁷ ضحى علي فهد، طارق إسماعيل. علي أحمد باكثير وأدبه النثري - الرواية التاريخية أنموذجاً - دراسة فنية. الجامعة العراقية - بغداد. العراق. رسالة ماجستير منشورة. 2011. ص: 190

⁵⁸ دحماني سعاد. دلالة المكان في ثلاثية نجيب محفوظ. كلية الآداب واللغات - جامعة الجزائر. رسالة ماجستير منشورة. 2008. ص: 88

⁵⁹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 59

ثلاثة أرباع المليون، نصفهم من المسلمين، وتنقسم إلى حيّ قديم للزواج وإلى أحياء أوروبية حديثة، وفيها حيّ للتجار العرب يُعرف بـ (الحيّ العربي)..⁶⁰.

تفتن الكاتب في وصفه المكان -مدينة "لاجوس"- ، إذ ساعده ذلك على الرّبط بين "الأنا" و"الآخر" غير هذا التقسم للمدينة نفسها بين مسلمين "الأنا" وغيرهم، ثم إنّه أضفى عليه بعد ذلك مختلف أصناف السكان في هذه المدينة، من تجار وغيرهم⁶¹.

أما السّجن بوصفه مكانًا مغلقًا، فقد كان له حضور كبير في الرواية، ولا سيما حين يتعلق بحبس "عثمان أمينو" الشخصية الرئيسية في الرواية، والذي يجسد "الأنا" (الإسلام)، وأهدافه وتطلعاته بالنسبة للأمة والعالم بأسرة، عبّر هذا البلد البعيد (نيجيريا) عن معظم الدول الإسلامية؛ فأول ما نجده من وصف لهذا المكان المغلق، هذا المقطع السردي الذي يصف فيه الراوي/البطل هذا المكان والشعور الذي انتابه فيه:

"لم يُراودني أدنى ندم أو خوف بالنسبة لما كنتُ أوّمن به، ودخلت السّجن شامخ الرأس لا أكرث لما قد أتعرض له من آلام، الشيء الوحيد الذي ضايقني هو أنني لم أستطع أن أقوم بدور فعّال إزاء المحنة، فقد كان الوقت ضيقًا، وكان الناس يُعانون من الارتباك وآثار المباغته المُحزنة، وكان السّجن يغطّ بعدد كبير من الرجال، أغلبهم من الضباط والعسكر وعلماء الدين وكتاب الصحف والمؤلفين..."⁶².

والسّجن كمكان مُغلق - بالنسبة لـ "الأنا" المسلم - له معنى مُغاير تمامًا، فهو تحدّ للصبر على الابتلاء والمحن، فلا تهتز له نفوس الرجال، بل لا يكثرثون به، وخير دليل على ذلك قصة سيدنا يوسف عليه السّلام وجلده وصبره، كما هي الحال بالنسبة لـ"عثمان

⁶⁰ المرجع السابق، ص: 46

⁶¹ شروق سعيداني. وأميمة معيفي. الصراع الحضاري في رواية "عمالقة الشمال" لنجيب الكيلاني. كلية الآداب

واللغات. جامعة العربي التبسي- الجزائر. 1442هـ/ 2020. ص: 53

⁶² نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 117

أمينو"، الذي أظهر ثباته وأبلى بلاء حسنا، بصرف النظر عما قد يُمكن أن يكون قد أصابه من آلام، بل إنّ كل ما شغله في محنة السجن هو التفكير في الطريقة التي يُمكن أن يُكمل بها رسالته الدعويّة.

3- دلالة المكان في رواية "عمالقة الشمال"

لا شك أنّ الأماكن المغلقة هي الأماكن التي تحدّها جوانبها الثلاثة على أقل تقدير، بشرط أن تكون لها حدود سقفيّة، ولها خصوصية في نفس كل إنسان، وتتنوع بين عامة وخاصة. من هذه الأمكنة مكان السكن أو العيش الذي يأوي الإنسان، ويبقى فيه وقتا طويلا، سواء أكان ذلك بإرادته أم بإرادة الآخرين، ومن ثم فإنّه المكان المُحدّد بالحدود الجغرافية الهندسية، وينحصر فيه الصراع بين المكان والشخصية التي تقطنه، ولا يتوقف هذا الصراع إلّا إذا بدأ التآلف يتضح أو يتحقق بين الإنسان والمكان الذي يشغله⁶³.

والمكان المغلق مليءٌ بالذكريات والأفكار والترقب والآمال حتى التّوجس بالخوف؛ فالأماكن المغلقة اجتماعياً ومادياً تولّد المشاعر المتضاربة والمتناقضة في النفس، وتخلق عند الإنسان صراعاً داخلياً بين الواقع وبين الرغبات، وتوحي بالأمان والراحة، وفي الوقت نفسه لا يخلق الأمر بمشاعر الخوف والضيق⁶⁴؛ يتضح مدى ارتباط المكان المغلق - البيت - بالحال النفسية للإنسان المقيم فيه، أو الذي أقام فيه وهجر منه، كما هي الحال في البلدان المحتلة والمستعمرة.

ولا يُمكن أن نُغفل البيت في رواية "عمالقة الشمال"، كمكان مُغلق له أهميته أيضاً، لأنّ البيت بصورة عامة من أبرز وأهم العوامل التي تجمع شتات الأفكار وذكريات وأحلام الإنسان، ومبدأ هذا الدّمج وأساسه هو أحلام اليقظة، ويمنح الماضي والحاضر

⁶³ فهد حسين. المكان في الرواية البحرينية. ص: 163

⁶⁴ أحمد حفيظة. بنية الخطاب في الرواية الفلسطينية. مركز أوغاريت الثقافي للنشر والترجمة، فلسطين، 2007. ص:

والمستقبل ديناميّة مختلفة كثيرًا ما تتداخل أو تتعارض، وفي أحيان أخرى تنشط بعضها في حياة الإنسان؛ ويمنح البيت عوامل المفاجأة ويخلق استمراريته، لهذا فبدون البيت يُصبح الإنسان كئيبيًا، إنه المأوى الذي يحفظه من عواصف السماء وأهوال الأرض⁶⁵، كما يصفه المنظر غاستون باشلار. بالإضافة إلى ذلك فإنّ البيت مكان مغلق للعيش والسكن، يقضي فيه الإنسان فترات زمنية طويلة، فهو مأوى اختياري، وضرورة اجتماعية، يمنح الأمان والألفة، فيه ينشُد الإنسان الراحة والسكينة، وفيه تتشكل الشخصية في مراحلها الأولى، ولا يلبث أن يشغل حيزًا مهمًا في ذاكرته⁶⁶. على الأساس شكل "البيت" عنصرًا أساسيًا في تصوير "الأنا" المسلم، في حياته ومسئوليّاته ومتطلبات وجوده من الرعاية والمسئولية؛ فالبيت في رواية "عمالقة الشمال" يقدمه الكاتب بوصفه نموذجًا للبيت العربي، الذي يدل على ارتباط "الأنا" المسلم بتاريخه وبأصالته وبانتمائه الحضاري والفكري على مر التاريخ.

يقدم السارد/البطل "عثمان أمينو" البيت الذي يسكنه على أنه موجود في الحي القديم، وهو على شكل الطراز العربي القديم⁶⁷، ومن هنا ننتبّه أنّ بيت "عثمان" ليس مجرد بيت للإقامة فحسب، وإنّما بجانب ذلك فإنّه يشكل علاقة تكامل تجمع روحه برمز الأصالة والعروبة، اللذين يعمّن البيت. هذا لأنّ "عثمان"، كرمز لـ "الأنا" المسلم في الرواية، داعيةٌ يتجنبُ الفساد، كما أنّه يرفض مكوّته في المدينة الجديدة وما تحمله من تحل أخلاقي، وصفات غريبة متعريّة من الأخلاق الإسلامية، كما هي الحال عند "الآخر" الغربي، التي لا صلة لها ببنيجيريا، فهو "آخر دخيل"، وبالتالي فإنّ البطل يُصرّ على أن يُقيم في الحي القديم، ولا سيما في بيته العربي الذي يتميز بهذه الصفات العربية الإسلامية الأصيلة.

⁶⁵ غاستون باشلار. جماليات المكان، ص: 38

⁶⁶ عليّة أحمد أنور الصفدي. شعرية الأمكنة في روايات يحيى خلف، رسالة ماجستير في اللغة العربية. كلية الدراسات

العليا. الجامعة الأردنية. 2006. ص: 57

⁶⁷ ينظر: فهد حسين. المكان في الرواية البحرينية. ص: 06

لقد جاء المكان عند الآخر - لا سيما المكان المفتوح - معبراً عن حال "الأنا" القلقة المضطربة من "الآخر"؛ إذ إنَّ الكاتب يُضفي على السرد نوعاً من الكآبة، والحال الشعورية الممتزجة بالخوف والقلق، كما نلاحظ في هذه الفقرة التي يأتي المكان فيها متمثلاً في سفح الجبل حين لقي "الآخر"، الذي ذهب إلى الجنوب ليدعوه، يقول السارد واصفاً المكان:

"وبعد يوم من رحيلنا، وكنا قد انحدرنا صوب سفح الجبل إلى مكان فيه بحيرة كبيرة، وعليه أجمات من الأشجار، شديد الرطوبة، خانق الحرارة، وأقمنا فيه خيمة صغيرة لتُقيم فيها يوماً أو نصف يوم نكتشف الجو، ونعرف الأرض التي نتحرك عليها، وصادفنا بعض رجال الأيبو، لكننا لم نكن قد وضعنا خطة بعدُ للامتزاج بهم والتحدُّث إليهم، الغريب أننا فوجئنا بالأب "توم" ومعه عدد من رجال القبيلة التي كنا قد حققنا فيها نجاحاً باهراً ووقف الأب "توم" ورجاله ينظرون صوبنا في دهشة، همس "عبد الرحيم":

"يبدو أنّ الرجل ينوي عقابنا.

ليس هذا أسلوبه.. إنه لا يضرب في وضح النهار.

اقترب الأب توم وعلى وجهه ابتسامة غريبة فيها معنى التشفي والانتصار والسعادة، دقّ قلبي متّ رعباً وأنا أدقق النظر في وجهه المقيت..⁶⁸.

فوصفُ البطل لحاله في هذا المكان، وحديثه عن سوء المقام فيه نتيجة شدة الرطوبة وارتفاع الحرارة، يكشف عن حال من الاغتراب؛ أي اغتراب "الأنا" حين يكون في غير موطنه، والقلق نتيجة السعي في الدعوة، وعدم الشعور بالأمن والاطمئنان. يدلنا تعبيره بأنه لم يضع خطة بعد للامتزاج بهم، وكأنّ مجرد الامتزاج بهم والاختلاط معهم من أجل الحديث معهم بحاجة إلى خطة موضوعة، كما يدلنا على ذلك أيضاً توقُّع العقاب من الآخر "الأب توم ومن معه".

⁶⁸ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال، ص: 99

ومن الأماكن التي امتزجت فيها "الأنا" بـ"الآخر" في جدلية ظاهرة "الفندق"، وهو من الأماكن المغلقة التي تتميز بها المدينة، ومن المظاهر الحضارية لأي دولة، ولا شك أنه مكان بارز له عوالمه الخاصة، وحاضن لألوان وصنوف مختلفة من البشر، دون اعتبار للدين أو العرق أو اللون، فطبيعي أن يمتزج فيه "الأنا" بـ"الآخر". والفندق أيضاً مكان يُشير إلى مسافر يقيم فيه لوقت معين، لا يلبث بعد ذلك أن يتركه، إلا أنه يترك فيه هو كذلك ذكريات عميقة، والعديد من الآثار النفسية مثل التي يتركها البيت، وذلك لأن المكان عموماً عابر في حياة الإنسان، وفي حياة كل شخصية⁶⁹؛ معنى هذا أن ارتباط المكان بنفسية قاطنه ارتباط سيكولوجي، يؤثر في الشخصية كما تؤثر فيه مختلف الأحداث والأفعال، من طمأنينة أو خوف أو انزعاج، وما إلى ذلك من الحالات النفسية التي يتأثر بها الإنسان.

يقع الفندق في رواية "عمالقة الشمال" في مدينة "لاجوس" في الحي الغربي، امتلكته امرأة اسمها "مدام عليّة"، وقد أقام فيه "عثمان" أثناء سفره، وهو مكان يدل على الانتقال والحركة - ليس كما هي الحال في البيت - وباعتبار أن "عثمان" تاجر فإنه بطبيعة الحال، لا يعرف الاستقرار؛ إذ إنه ينتقل من الشمال مكان "الأنا" إلى الجنوب مكان "الآخر"، ويتخذ من عاصمة الجنوب -عاصمة "الآخر"- مكاناً يستريح فيه من آثار السفر، هذا المكان هو الفندق⁷⁰. وقبل أن يتحدث "عثمان" عن الفندق، يستهل ذلك بوصف المكان والمدينة نفسها التي يقع فيها هذا الفندق فيقول واصفاً عاصمة نيجيريا "لاجوس":

"وصلتُ إلى لاجوس عاصمة نيجيريا الاتحادية، وهي تقع على جزيرة تتصل بالشاطئ بواسطة جسر كبير، وهي مدينة تعجُّ بالحركة والنشاط، إذ يبلغ عدد سكانها ما

⁶⁹ سعدون إيمان. البنية الزمنية والمكانية في رواية عمالقة الشمال لنجيب الكيلاني. جامعة محمد بوضياف، المسيلة.

الجزائر. كلية الآداب واللغات. 2017-2018. مذكرة ماستر. ص: 83

⁷⁰ ينظر: المرجع نفسه، ص: 83

يقرب من ثلاثة أرباع المليون، نصفهم من المسلمين، وتنقسم إلى حيّ قديم للزواج، وإلى أحياء أوروبية حديثة، وفيها حيّ للتجّار العرب يُعرف بـ "الحي العربي" وفي لاجوس يختلط سمسرة السياسة والتجارة والأديان، ويمتزج الأبيو باليوروبا والهوسا، وتُدقُّ أجراس الكنائس الكبيرة، وينطلق صوت بعض المؤذنين، إنني أنظر إلى المدينة فأجد ملامحها غريبة، هناك كثير من الوجوه لا تستطيع أن تميزها عن غيرها، هكذا هي لاجوس، مدينة بلا تميّز، ليس لها سمات محددة، وجوه سمراء وصفراء وحمراء، ورهبان وشيوخ، وبحارة وعساكر، كلُّ يبحث لنفسه عن مكان يركن إليه، وفي القديم كان الأوروبيون يُطلقون على شواطئنا (ساحل العبيد)...⁷¹.

إنّ الكاتب حين يُعني بالسرد عن مكان "الآخر"، فإننا نلاحظ أنّ المكان يفقد هويته، كما هو الأمر في هذه الفقرة السابقة، فلا يُمكن أن نلتصق وجهة معينة أو اتجاه محدد من جنس أو دين أو ثقافة أو غير ذلك، فالجنوب كمكان لـ "الآخر" يمتزج فيه كل شيء، ويعيش فيه الناس من كل لون وعرق وجنسيات مختلفة، ومهن وحرف متعددة بين بحارة وتجار، وفيه كذلك سياسيين وفيه كل صنوف البشر.

وكأنّ الكاتب أراد أن يقول، إنّ هذا المكان عند الآخر "غير المسلم" إنما هو الدنيا في صورة مُصغّرة، وأهم ما يبرز في هذا المكان من صفات الدنيا أنّها تضم كل صنوف البشر، وأنها من دون العقيدة الربانية الصحيحة فإنها تفقد هويتها وسماتها الدالة عليها، يسير الإنسان في هذه المدينة لا يلوي على شيء، وقد أشار إلى أنّ هذه سمة المجتمع الغربي حين قال إنّ "ملاحها غريبة، وهناك كثير من الوجوه لا تستطيع أن تميزها عن غيرها".

ولا شك أنّ الكاتب يستهل ذلك ويمهّد به لحديثه عن الفندق كمكان يرمز به أيضا إلى العالم بشكل مُصغّر، فهكذا أمرُ الفندق أيضا، فيه من كل الطبقات والجنسيات

⁷¹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 46

والأديان من مسلمين ومسيحيين ويهود، وما إلى ذلك من العبادات. بعد هذا ينتقل إلى "الفندق" بوصفه مكانا مغلقا ومنفتحا في الوقت نفسه، فيقول:

"وأخيراً ذهبْتُ إلى الحي العربي، أشعر بكثير من الاطمئنان وأنا أمضي في طريقي إلى هذا الحي... وهناك فندق عتيق آوي إليه دائماً، تمتلكه أرملة مهاجرة من إحدى البلاد العربية"⁷². على الرغم من ظهور "الفندق" كمكان في الرواية مرة واحدة، إلا أنه كان له أثر بالغ على "عثمان أمينو"، إذ شعر فيه بالراحة والاطمئنان والسكينة، وهذا ما جعله يتردد عليه كلما زار مدينة "لاجوس" في الجنوب⁷³.

وتجدر الإشارة إلى أنّ جدلية "الأنا" و"الآخر" من ناحية المكان في الرواية، تكشف أيضاً عن صراع اجتماعي بين بينهما، لأنّ هذا "الآخر" المتمثل في الاستعمار الغربي، الذي نهب ثروات البلاد، ورسّخ للطبقية بين الهويتين (المسلم والمسيحي)، ومن هنا فقد حارب النيجيريون ذلك الاحتلال (الآخر) في هذا المكان من الجنوب، لكن هذه الحرب كانت عبر عدّة دعوات تهدف إلى محاولة نشر الإسلام في كل مناطق الجنوب من نيجيريا، كما في غيرها أيضاً، بما في ذلك مناطق الغابات التي يسهل على المستعمر ضمّها إليه. ومن هنا فقد وضّح الكاتب فكرة عن تلك الأوضاع من خلال ما مر به عبر هذه الأمكنة عند "الآخر"، التي تردد عليها كثيراً، فكشف عن تباين طبقي اجتاحت البلاد عبر هذا المستعمر الذي توغّل في الجنوب، حتى أنّه وصف الأماكن التي يقطنها هذا "الآخر" بأنّها مظهر من مظاهر معاناة شعب نيجيريا في الجنوب، وهذه المعاناة تأتي على حساب المستعمر الدخيل⁷⁴.

ومن هنا فإنّ جدلية "الأنا" و"الآخر" من خلال المكان في الرواية، تكشف، إلى جانب كل هذا، عن صراع ديني؛ إذ إنّنا إذا نظرنا إليها من حيث المضمون، يتضح لنا

⁷² المرجع السابق ص: 47

⁷³ سعدون إيمان. البنية الزمانية والمكانية في رواية عمالقة الشمال لنجيب الكيلاني. ص: 84

⁷⁴ شروق سعيداني. وأميمة معيني. الصراع الحضاري في رواية "عمالقة الشمال" لنجيب الكيلاني. ص: 66

الهدف الذي جعل **نجيب الكيلاني** يتخذ هذا المكان الرئيس في الرواية "نيجيريا" من العالم الإسلامي نموذجًا، تتمحور حوله أحداث الرواية ويتجسد فيه موضوعها.

إنّها "نيجيريا" الدولة التي عرفت الإسلام منذ زمن بعيد، وهي أيضًا البقعة الإسلامية التي يهّمها من القضايا ما يهّم بقية المسلمين في كل أنحاء العالم، وذلك لأنّ الرواية تبرز جانب الدعوة الإسلامية أكثر من بقية موضوعاتها، من أجل أن تعكس أهميتها في مقاومة "الآخر" وحركته التصيرية والصهيونية في الجنوب من جانب، وتوحيد الصفوف، وتحسين أمور المسلمين من جانب آخر.

نلاحظ منذ بداية الرواية أنّ شخصية الدّاعية "عثمان أمينو" قوية، فقد بدأت في الظهور منذ أن ناداه "تور"، صديقه، من أجل أن يخرج معه إلى المدينة الجديدة في الجنوب (عند "الآخر")، وهي عبارة عن حيّ في بلده تضم قبائل مختلفة ذات أديان متباينة من مسيحيين ومسلمين وملاحدة، ولم يقدر على مقاومة صديقه؛ إذ إنه استجاب لدعوته. وفي هذا المكان، التقى بالمرأة التي أحبها، وهي مسيحية، لكنّها أسلمت ليس لأجله، ولكن بسببه. ويوم أن زارته وهو في السجن، قالت له: لقد اعتنقت الإسلام، فقد ذكرت له أنها بعد الدراسة والسؤال عن حقيقة الإسلام وجدت إجابة شافية، وعن طريق "عثمان أمينو" عرفت أنه يوجد نقصان في عقيدتها وبعد أن قارنت بين عقيدتها وبين الوثنية الأولى والنصرانية الثانية، تبين لها أنّ الإسلام هو الحق⁷⁵.

وجملة القول إنّ **نجيب الكيلاني** استطاع في هذه الرواية، عبر هذه الجدلية بين "الأنا" و"الآخر"، التي بُنى عليها الكثير من أحداث الرواية، أن يجمع أكثر من مذهب أدبي في خطابه الروائي؛ فنجد ملمحًا من المذهب الرومانسي، من خلال القصة التي بدأت في قاعة السينما بين البطل و"جاماكا"، فكانت السينما مكانًا رمزيًا لهذا النوع من العلاقات؛ كما مزج فيها أيضًا عبر العديد من الأمكنة بين "الأنا" و"الآخر" المذهب

⁷⁵ حامد، محمود إبراهيم. الدعوة الإسلامية ومواجهة القوى المضادة في رواية "عمالقة الشمال". ص: 64

الواقعي، عبر الدعوة والسفر في سبيلها، وهذا أمر واقع لكثير من الدعاة الذين سافروا إلى هذه البلدة؛ كما مزج فيها المذهب الكلاسيكي، حين عبر عن التناسق الرائع للعديد من الأماكن التي تحدث عنها، وحين مجدّ ورفع من قيمة الإنسان وبطولته وإيجابياته أمام الأحداث التي يواجهها؛ وكان رومانسياً أيضاً من خلال تعبيره عن مشاعر الإنسان المؤمن، وعن تجربته الشعورية التي انبثقت أساساً من الإيمان بالله، وعن الحب الكبير الذي يتفجر عن هذا الإيمان، والذي يتجه صوب كل الناس في كل مكان⁷⁶. يدل هذا التنوع لجمالي على القدرة الكبيرة التي يمتلكها الكاتب في تلوين عالم الرواية بمختلف الأنساق الفكرية والثقافية والجمالية، مما يجعل القارئ في شوق دائم لاكتشاف مرامي خطاب هذه الرواية الاستثنائية في فضاءات الأدب الإسلامي.

تتضح رؤية الكاتب **نجيب الكيلاني** من خلال تناوله المكان في روايته من منطلق التصور الإسلامي الذي تبناه، فقد ذهب إلى ما نأى عنه نوعاً ما العالم الإسلامي، بحيث لم يُسلط الضوء عليه كثيراً من قبل الأدباء والكاتب، ومن ثم عمد إلى توضيح الكثير من الحقائق، مستخدماً في ذلك توصيفه للمكان وما يدور فيه من أحداث، تكشف عن موقع هذا البلد الإسلامي، وما يُدبر له من قبل "الآخر" المستعمر.

بناء على هذه الرؤية الفكرية أو الأيديولوجية، فإنّ الكاتب ينبهنا إلى ضرورة تبني اتجاه أدبي عربي مسلم، يُعبّر عن هوية الأمة، ويكشف عن مشكلاتها، بعيداً عن هذه الاتجاهات الغربية التي تتخبط بين الاشتراكية والماركسية والعبثية والتبشيرية، وما إلى ذلك من المصطلحات والمذاهب التي ظهرت على الساحة الأدبية في ذلك العصر، أمّا هو -**نجيب الكيلاني**- فقد أنبت أرضاً فلسفية إسلامية، تتطلق من قيم خاصة بأصحابها

⁷⁶ ينظر: علي يوسف، عثمان عاتي. الرواية: أبعادها ومراميتها عند نجيب الكيلاني. رسالة دكتوراة. كلية اللغة العربية. جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية. أم درمان - السودان. 2006. صص: 364-365.

الذين هم أبناء هذه الأمة وشعوبها⁷⁷. يُعد، إذا، نجيب الكيلاني من أبرز الكتاب الذين تبنا رؤية فكرية وأدبية تتمحور حول هوية الأمة الإسلامية، وتعالج مختلف القضايا التي تهم المجتمع المسلم، وتحاول أن تصوغ كل ذلك وفق منظور إسلامي، هذا ما سيتضح أكثر فيما سيأتي في هذا البحث.

ثالثاً: نوبان الهوية كنتيجة تاريخية

1- مفهوم الهوية

تشكّل الهوية أزمة وجدلاً حاداً بين التيارات الفكرية المهيمنة في المجال الثقافي للأمة العربية والإسلامية، لا سيما منذ مطلع القرن العشرين، حيث بلغ مرحلة خطيرة من الانفتاح على الغرب، ومن ثم ذابت كل الخطوط والحدود التي كانت تحفظ للأمة هويتها وتاريخها وخصوصيتها. لعلّ النقاش لا يزال مطروحاً والخلاف قائماً بين تيارات فكرية عديدة، حول تأثير الهوية العربية والإسلامية بالمستعمر الغربي "الآخر" (المسيحي أو اليهودي وغيرهما). وقد كان لحدّة هذا الخلاف أثره في تهميش دور هذه التيارات الفكرية، والاكتفاء بما تقدمه من جدل ورؤى تنظيرية، بعيداً عن واقع المجتمعات الإسلامية، وعن مصادر اتخاذ القرار.

إذن فإنّ أزمة الهوية تتبع من عدم التوافق بين مكونات المجتمع حول الإطار العام والقيم الحاكمة للهوية، والخط المتعمد بين ما هو ثابت من مكونات الهوية لا يقبل التغيير، وبين ما هو متغير في إطار الحفاظ على روح الهوية الإسلامية دون إخضاعه للمبادئ العامة للمستعمر، وذلك أنّ الهوية ليست صيغة جامدة لا تعرف التغيير، وإنّما هي تتكون من شقين؛ الأول ثابت جوهري لا يقبل المساس به، ويقتصر على القيم والمعتقدات المشكّلة للهوية؛ والثاني متغير ويقتصر على الأمور التي تستجد من حركة

⁷⁷ ينظر: عادل، عمر قزمازي. "من قضايا الأدب الإسلامي عند نجيب الكيلاني". مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة.

جامعة الأزهر. كلية اللغة العربية بالمنصورة. مج6. ع16. 2006. ص: 573

الحياة، شريطة أن تأتي في إطار المعايير الحاكمة للهوية. لذا فإنّ الخلط بين الثابت والمتغيرات واستبدال ما يجب تثبيته بما هو متغير، وتثبيت ما يجوز تغييره بما هو ثابت، يمثل تشويها للهوية، وعبئاً ثقافياً يقضي على خصوصية الهوية الإسلامية، ويجتثها من إطارها الثقافي.

فضلاً عن ذلك فإنّ مفهوم الهوية من المصطلحات المركبة، التي لا تُطرح إلا في إطار ضبابي، تختل فيه العلاقات بين غالب ومغلوب، أو مسيطر ومسيطر عليه، في ظل سيادة منطق القوة والهيمنة، أو ما يعرف بالعلومة وصراع الحضارات، التي تسعى للقضاء على خصوصيات الهويات المحلية.

لم يكن العقاد بعيداً بتفكيره عما يعرف اليوم بالعلومة، وإن جاءت في كتاباته تحت مسمى الوحدة الإنسانية؛ إذ يرى أنّه لا بد من التكامل بين أقطار الأرض، حيث يتميز كل قطر بخصوصية معينة، وأنّ الأقطار الأخرى في حاجة إلى ما يميّز به كل قطر على حدى، وأنّ حواجز الأوطان ستطمس معالمها لتصير الأرض الوطن للنوع الإنساني⁷⁸. لقد كان العقاد ينظر إلى واقعنا اليوم، فنوّه إلى العولمة الإيجابية التي تقوم على التكامل والمنفعة بين الأمم، وليس على اغتصاب مقدرات الشعوب، والقضاء على خصوصيتها.

هذا لأنّ العالم اليوم يعيش حالاً من السيولة الثقافية، في مقابل الثقافة الصلبة التي تفصل بين الاقتصاد والحياة الروحية للإنسان، وبالتالي أصبحت مسألة الهوية قضية وطنية، ترتبط أساساً بالوجود الإنساني داخل المجتمع. كما أنّها سلاح ضد تسلل الثقافة الأجنبية (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية..)، التي تهدف إلى زعزعة القيم الثقافية المحلية وخصوصياتها. لا يعني هذا التصدي لكل ما هو أجنبي، إنّما يجب أن تخضع الثقافة الدخيلة إلى تصفية، للأخذ بما لا يتنافى والهوية الوطنية، ومحاربة كل ما

⁷⁸ ينظر: عباس محمود العقاد. الأدب والنقد- الاعمال الكاملة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. لبنان. ج24. ط02.

يتنافى معها؛ بناء على هذه الرؤية وهذا الموقف، يصعب تحديد مفهوم دقيق للهوية، نظراً لتشعب المعارف والثقافات المنتشرة في العالم. جعلنا هذا التشعب نَحْدَرُ أحياناً، أثناء تحليل الرواية، من الوقوع في تناقض بين أصالة العناصر الثقافية لـ"الأنا"، وثقافة "الآخر" كحتمية تاريخية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

لقد وردت لفظة الهوية بالفتح في معجم لسان العرب، "هوية" تصغير هوة، وقيل الهوية بئر بعيدة المهواة⁷⁹. وذات المعنى نجده في معجم الوسيط في مادة "هَاء" الهوية "هي البئر بعيدة القعر"⁸⁰. كما وردت لفظة الهوية بمعنى "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية"⁸¹. وفي المعجم الفلسفي فإنّ الهو "الغيب الذي لا يصح شهوده للغير، كغيب الهوية المعبر عنه بلا تعين وهو أبطن البواطن"⁸².

نستخلص من هذه التعريفات المعجمية أنّ الهوية تدل على العمق والامتداد واستقرار المعنى، وهي حقيقة الشيء وخصائصه الجوهرية، أي أنّها حقيقة الأشياء، وصفات الشخص التي تميزه عن غيره؛ فالمفهوم اللغوي للهوية مشتق من الضمير هو، الذي تحول إلى اسم هوية، وهو ما يشكل عقل ووجدان الأمة من عادات ومقومات. أو هي إطار يحدده الشخص لنفسه، يتشكل ذلك الإطار من عدة قيم أساسية يتخذها الإنسان هوية له، أي أنّه يعرف بهذه الصفات لا بغيرها.

ويُعرّف ابن حزم الهوية بقوله: "حد الهوية هو أنّ كل ما لم يكن غير الشيء فهو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسطية يعقلها أحد، فما خرج من أحدهما دخل في

⁷⁹ ابن منظور. لسان العرب. ج14، ص: 316

⁸⁰ إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية، القاهرة. مصر. ط4. 2008. ص: 1001

⁸¹ لويس معلوف. المنجد في اللغة والاعلام. دار المشرق، بيروت. لبنان. ط4. 2003. ص: 820

⁸² جميل صليبا. المعجم الفلسفي. الشركة العالمية للكتاب، بيروت. لبنان. ج02. 1994. ص: 529

الآخر⁸³. يقابل هذا التعريف بين الهوية والغيرية؛ فالشيء إما أن ينتمي إلى هوية، وإما لا ينتمي، وبالتالي يُصبح غيرياً. ويلاحظ على هذا التعريف حدته القاطعة.

والهوية من "الهُو" وهذه النسبة تشير إلى ما تحمله من مضمون، فهي تعني لدى الشريف الجرجاني الحقيقة المطلقة التي تميزه عن غيره من الأشياء فيقول: "الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. الهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا يشترط شيء ولا بشرط لا شيء. الهو: الغيب الذي لا يصح شهوده للغير، كغيب الهوية المعبر عنها كنها باللاً تعين، وهو أبطن البواطن"⁸⁴، وهذا يعني أن الهوية هي الشيء الذي له خصوصية تميزه وتُفرده عن غيره من الأشياء.

يعرفها محمد عمارة بأنها "من هُو، بمعنى جوهر الشيء وحقيقته وبالتالي فإن هوية الشيء هو ثوابته التي تتجدد ولا تتغير، تُفصح عن ذاتها ما بقيت الذات على قيد الحياة"⁸⁵، والهوية هنا، كما يراها هذا الباحث، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بنوع من المرونة المتفاعلة مع الذات، ما دامت على قيد الحياة.

يقول حسن حنفي⁸⁶ موضحاً طبيعة الهوية، بحيث يرى بأنها ليست موضوعاً ثابتاً، أو حقيقة قائمة، إنما هي قدرة على التحرك في ضوء الشعور بالحرية؛ بمعنى أن الهوية تقوم أساساً على الحرية وترتبط بها في علاقة متكافئة؛ لأنها إحساس بالذات في حرية واعية، ويقول في السياق ذاته: "إن الهوية ليست شيئاً معطى بل هي شيء

⁸³ ابن حزم الظاهري. الفصل في الملل والنحل. مكتبة الخانجي، القاهرة. مصر. ج02. (د.ت). ص: 102

⁸⁴ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. كتاب التعريفات (باب الهاء). تح: محمد الصديق المنشاوي. دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان. 1983. ص: 257

⁸⁵ محمد عمارة. الهوية ضمن كتاب ندوة التاريخ الإسلامي وأزمة الهوية. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس. ط01. 2004. ص: 249

⁸⁶ حسن حنفي. الهوية. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط01. 2012. ص: 23

يُخلق⁸⁷؛ ندرك من هذا أنّ الهوية ليست معطى طبيعياً أو تنشأ بالفطرة، إنّما تكتسب اكتساباً، كما تكتسب مختلف المعارف والثقافات.

يُعرف (ميكشيللي)⁸⁸ (Alex Mucchielli) الهوية بأنها: "منظومة من المعطيات المادية، والمعنوية، والاجتماعية، التي تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية. ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود ما لم يكن هناك شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثل ذلك في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصة الاحساس بالهوية والشعور بها"⁸⁹؛ نفهم من هذا التعريف بأنّ الهوية مركبة من عناصر مادية وعناصر روحية ونفسية، ولا يمكن أن تكتمل إلا باتحاد هذين الجانبين المادي والشعوري، بمعنى أن يتحول هذ التوافق إلى شعور لدى الإنسان المنتمي لمجتمع محدد.

⁸⁷ المرجع السابق، ص 87

⁸⁸ ولد سنة 1943 في السويدانية، كانت تسمى في عهد الاستعمار (Saint-Ferdinand) ولاية الجزائر، أستاذ باحث في علوم الاتصال والإعلام، وخبير إعلامي، عالم اجتماع، أستاذ جامعي، باحث في علم النفس، جامعة مونتبلية (Montpellier) .. أسس قسم علوم الإعلام والاتصال سنة 1989 في جامعة بول فاليري (Paul Valery) بموليه.. أستاذ مدعو في عدة جامعات عالمية، منها العربية.. له عدة منشورات (مقالات، كتب في المنهجية، مؤلفات ترويجية)، ترجم العديد من أعماله، منها إلى اللغة العربية، من أهم أعماله:

- Dictionnaire des méthodes qualitatives (direction et 120 articles), Armand Colin, Paris, 3^e éd. 2009, 520 pages.
- Études des communications. Le dialogue avec la technologie, (coord.), Armand Colin, Paris, 2006, 205 pages.
- L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales, en collaboration avec Pierre Paillé, Armand Colin, Paris, 2003, 211 pages, 2^e éd. 2006.
- L'analyse formelle des rêves et des récits d'imagination, P.U.F., Paris, 1992, 175 pages.
- L'analyse phénoménologique et structurale en Sciences Humaines, PUF, Paris, 1983, 324 pages.
- L'identité, P.U.F., 1988, coll. "Que sais-je ?", 6^e éd., 2004, traduction espagnole, 2005, 128 pages.
- Dictionnaire des Sciences Humaines, sous la direction de Sylvie Mesure et de Patrick Savidan, PUF, 2006 : articles : Constructionnisme, p. 197-199 ; Scientisme, p. 1059-1060 ; Systémisme, p. 1151-1152.

- للتوسع ينظر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Alex_Mucchielli

⁸⁹ اليكس ميكشيللي. الهوية. تر/علي وطفه. دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق. 1993. صص: 129

هذا ما يوضحه قوله⁹⁰ في السياق نفسه، بأنّ الشعور بالهوية إحساس مركب من "مشاعر مادية" ومن "مشاعر الانتماء"، على أن تتكامل هذه المشاعر جميعها مصاحبة للتطور الزمني، مولدة إيماناً بمختلف القيم: التنوع، الثقة بالنفس، الاستقلال والاحساس بالوجود.

بناء على هذا التعريف نخلص إلى ما ذهب إليه هذا الباحث متعدد التخصصات، على أنّ الهوية "حقيقة تتطور وفقاً لمنطقها الخاص الذي تجسد في عمليات التقمص والتمثل والاصطفاء"⁹¹؛ أي إنها ليست شيئاً ثابتاً، بل تكتمل تدريجياً، مع مراجعة بنيتها، مما يجعلها قابلة للتغير باستمرار، ومن ثم تُقرز خصوصيات الإنسان، مما يجعلها دينامية شأنها شأن كل العمليات المعرفية والعقلية بوصفها مرجعية الشعور بالهوية، مما يجعل منها بنية مركبة من جملة الخصائص الثقافية والتاريخية التي تنتمي لأمة ما. بمعنى أن يتحول هذا المركب المادي والمعنوي إلى سلوك، يتحكم في فعل الإنسان، بحيث يتحكم هذا المركب الشعوري في جميع أفعاله وتصرفاته، إلى درجة أنه لا يستطيع الميل تجاه قيم اجتماعية مخالفة لهذا المركب، الذي يميزه عن غيره، ومن هنا جاءت فكرة "الأنا" و"الآخر"، كجدلية فكرية يسعى كل منهما السيطرة على الآخر، أو التحرر منه.

2- أثر التغريب على الهوية الإسلامية

لقد تعرضت الهوية الإسلامية والعربية إلى الذوبان في الغرب بشكل ملحوظ، ولا شك أنّ نجيب الكيلاني في روايته هذه حاول أن يرسخ فكرة عدم الذوبان المطلق فيه، فيشير في أدبه إلى التجنب من هذا الذوبان، لا سيما في رواية "عمالقة الشمال"، ولكنه يُشير في الوقت نفسه إلى أنّ ضعف مواجهة الغرب، بما لدى المسلمين والعرب من قيم وتراث وحضارة، يمكن أن يؤدي إلى نوع من الذوبان في "الآخر"، ولكنه بقدر محدد، ولا يصل إلى الحد المطلق لذوبان "الأنا" في "الآخر"، كما في بعض المجتمعات التي هيمنت

⁹⁰ ينظر: المرجع السابق، ص 130-129

⁹¹ المرجع نفسه، صص: 130-129

فيها الثقافة الاستعمارية في إفريقيا وأمريكا اللاتينية وجنوب آسيا. لأنّ هذا يعني موت "الأنا" وغلبة "الآخر"، وانهيار كل شيء. لكنه لم يُهمل أن يذكر خطورة ذويان "الأنا" في "الآخر" في العديد من المواضع؛ فقد قدم العديد من المشاهد السردية في هذه الرواية، على حدوث هذا الانصهار والتّعالق بين "الأنا" و"الآخر" على الصعيد الثقافي، الفكري والسياسي، وعلى جميع المستويات التي تميز "الأنا" عن "الآخر".

ومن أبرز هذه المشاهد السردية ذلك الحوار الذي دار بين "عثمان أمينو" وصديقه "نور"، الذي يُصدّره الكاتب بهذا المونولوج الداخلي لـ "عثمان":

"كنت أعرف أنّ التجوال في "سابون غرى" مدعاة للشبهة وسوء السمعة، ولقد علمتني أبي أن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وأنّ الاقتراب من بيت موبوء قد يُلحق بي عدوى المرض، ويوقعني في مآهات الشرور والآثام، لكنّ دافعاً داخلياً يُحرّضني على الدّهَاب، وصوت خافت في وجداني يصرخ بي: اذهب.. تعلّم.. يجب أن تعرف الحياة بكل جوانبها"⁹².

إنّ مدينة "سابون غرى" هي إحدى مدن "الآخر" في الجنوب، وفيها كل شيء من مظاهر حياة "الآخر" غير المسلم، من اللّهُو والشراب والعريضة والنساء وحانات الرقص والتحرر من القيم والعادات والتقاليد، وبالتالي التحرر من الأخلاق، إلى آخر ذلك مما قد يُهدد انتماء "الأنا"، ويأخذ بها إلى الذويان في "الآخر".

ونجد أنّ "عثمان أمينو" قد أصابه شيء من هذا الذويان بالفعل، ونلمس ذلك في صوته الداخلي: "اذهب . . تعلّم . . يجب أن تعرف الحياة بكل جوانبها"، ولا يمكن أن يحدثه هذا الصوت في داخله إلا إذا مسّت نفسه بالفعل هذا الإعجاب، أو على الأقل "هذا التأتّر" بالآخر، الذي جعله يستمرئ التجربة، ويصبح لديه هذا الشغف بالمغامرة، والتجربة.

⁹² نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 07

يرسّخ الكاتب هذا الذوبان في "الآخر" بعد هذا المونولوج مباشرة، عبر هذا الحوار الذي دار بين "عثمان أمينو"، وبين صديقه "نور"، يقول السارد/البطل:

"ولاحظ صديقي نور ما أعانيه من حيرة وتمزّق، فهتف صديقي نور:

- لا قيمة لعفتك ما لم تكن صامداً في وجه الإغراء.. إنك لم ترّ الإثم، ومن ثمّ فأنت تفتقد لذة الصّراع.

همستُ:

- أنا أعرفك.

هزّ كتفيه في استهتار، وقال:

- أنا أشرب وأعاشر النساء.. وأقضي أوقاتاً ممتعة في السينما .. الجميع يعرفون ذلك..

قلتُ وأنا أفرّ:

- وأنا لا أتبعُ شيطاناً.

ضحك نور في وداعة، وأمسك بذراعي عاتباً والابتسامة تُضيء وجهه الأسمر:

قد تتحقّق هدايتي على يديك⁹³.

إنّ هذا الحوار إنما يكشف عن شيئين؛ أولهما أنّ الكاتب يُشير إلى ذوبان "الأنا" في "الآخر" في شخصية "نور" صديق "عثمان"، وهو رمز لكل من يُشبهه من شباب ومتقفي ورجال هذه الأمة على امتدادها، الذي بهترهم حضارة الغرب، وخذعوا بها، حتى بلغ مرحلة الإيمان التام بكل ما عند الغرب، ثم الانسلاخ التام عن جانب كبير من دينه، فلم يعد له وازع من دين أو قيم أو أخلاق الإسلام شيء.

أمّا الشيء الثاني فهو تأثر "عثمان" بصديقه، وبما شاهده هو من الاحتكاك بـ "الآخر" حتى بلغ به الأمر إلى مرحلة التجربة أو محاولتها، ولكن "عثمان" فيه بقية من نزعة الدين والقيم والأخلاق، فلا يُمكن أن يكون ممن يُرجى به هداية الناس، ثم يكون

⁹³ المرجع السابق، ص: 08

سهلا عليه أن ينجرف وراء هذ التيار من التعريب، والبعد عن مسار الإسلام وضوابطه الأخلاقية وقيمه وسلوكياته. مما يعني أن هويته لا تسمح له بذلك؛ فمن الصعب الذوبان في "الآخر" على الرغم من وجودهما على أرض واحدة، لأنها -أي الهوية- كما يقول **عهد كمال شلغين**⁹⁴ ملخصا مستقبل الهوية العربية: "مجموعة من الخصائص التاريخية واللغوية والنفسية التي تؤدي إلى الفصل بشكل حاسم بين جماعة من الناس وأخرى، ناتجة عن عاملين رئيسيين: الأول داخلي يتمثل في تقاليد وموارث تراكمت عبر حقبة تاريخية ممتدة، والثاني خارجي يعكس تفاعل الأمة مع وضع عالمي متجدد ومتغير، مفرزا موجات ثقافية متعددة، ونماذج حضارية مختلفة، ينتج عنها ردود فعل ذاتية تفرض التعامل بخصوصية مع تلك التقاليد، مانحة إياها هوية جديدة"⁹⁵؛ يُلخص هذا المفهوم للهوية جملة العناصر التي ناقشها الكاتب، ومن ثم فإنه إذا لم تكن هناك خصائص تفصل بين "الأنا" و"الآخر" فلا بد من حدوث هذا الذوبان، وهو منهما على حد سواء، أو ذوبان "الآخر" في "الأنا"، أو العكس، ومن كانت له غلبة على "الآخر"، بسلاح أو لغة أو ثقافة أو تقدم معرفي، يكون هو المذنب و"الآخر" المذآب، وهو الحاضن لغيره، يجعله منصهرا في أمته، وغائبا عن بني جلدته، ومنتكرا لهم.

وقد ضمّن الكاتب **نجيب الكيلاني** العديد من العناصر التي ألغت هذه الفواصل في روايته، منها قاعة السينما، التي صورها وفق رؤية دالة على هيمنة "الآخر"، والتعبير عن حضوره الصّارخ:

⁹⁴ من مواليد 1983 في محافظة السويداء بسورية، باحث سوري متخصص في الفكر العربي المعاصر، دكتورة فلسفة من جامعة دمشق. من مؤلفاته الهامة:

- الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق. 2015

- التاويل والثقافة العربية المعاصرة من الموروث إلى المنهج. الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2019

⁹⁵ عهد كمال شلغين. الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق. 2015. ص: 127 الفقرة الرابعة

"كانت القاعة مظلمة تماماً، ولا يضيء في جنباتها إلا الشاشة، موسيقى.. وأشباح تتحرك، نساء جميلات يبتسمن، ورجال ذوو أناقة وشعور مستعارة، وسيوف معلقة في الخصور، ومائدة مستديرة،..."⁹⁶.

ثم يزيد الاتصال بـ"الآخر" عبر تعرّف البطل على شخصية "جاماكا" في قاعة السينما، وهي مسيحية متحررة، وتحتسي الخمر، وتتجاذب أطراف الحديث مع الرجال، إلى غير ذلك مما هو أمر بديهي في ثقافة الغرب ("الآخر")، ومن هنا يبدأ الصراع في نفس "عثمان"، نتيجة هذا الاتصال الذي يظهر في هذا المقطع السردي/الوصفي:

"عاد الظلام وبدأت السينما عرضها، لكنّ ابتسامتها ظلت عالقة بخيالي، وحاولت أن أستغفر الله وأستعيز من الشيطان الرجيم، وألعن المصادفة التي قذفت بي إلى هذا المكان، وألعن "نور" لكنّ هذا كله لم يمخ صورتها من خيالي، ولم أعد أرى على الشاشة سواها"⁹⁷.

لا شك أنّ الاتصال بشخصية "جاماكا" يرسخ مفهوم الهوية في ضرورة تمييزها عن "الآخر"، وشرط هذا التمييز هو وجود فاصل بين "الأنا" و"الآخر"؛ إذ إنّ الهوية سمة منفردة، لا تقبل اختلاط أو اشتراك مع الذوات أو الهويات الأخرى، علاوة على قبولها لعملية التجدد، ومسايرة حركة الحياة دون جمود ولا تتخلى عن خصوصيتها وتفرداها. فضلاً عن ذلك فإنّ الهوية من هذا المنطلق، كما يعرفها علي حرب⁹⁸ ليست.. مجرد

⁹⁶ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. ص: 13

⁹⁷ المرجع نفسه، ص: 14

⁹⁸ علي حرب: علي حرب (1941)، فيلسوف، كاتب، مفكر، وأستاذ جامعي لبناني.. كتب العديد من المؤلفات والمقالات، معروف بأسلوبه الرشيق وحلاوة العبارة، متأثر جدا بالفيلسوف جاك دريدا وبمنهجه التفكيكي.. اعتمد كتابه نقد النص في المقرر الدراسي في جامعة باريس.. يقف ضد النخبوية والأصولية الفكرية، والمنطق السوري القائم على الكليات العقلية التي يعدها موجودات خارجية، وليست ادوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر. من أتباع منهج الفيلسوف كانط في نقد العقل.. يقول في كتابه خطاب الهوية، سيرة فكرية "أنا بدوي وجاهلي وقبلي وغربي ومسلم ولبناني شيعي عاملي ويوناني وغربي وفرنسي بمعنى من المعاني، ومسيحي ويهودي ووثني وإثنيوي وبوذي..". ويقول

انعكاس لأصل ثابت، أو مجرد مُمَاهَاة خاوية مع النَّفس، وإنَّما هي صيغة مركبة وملتبسة، بقدر ما هي سوية مبنية على التَّعدد والتَّعارض، وهي عقدة من الميول والأهواء بقدر ما هي شبكة من الروابط والعلاقات، وهي توليفة من العقائد والمحرمات بقدر ما هي سيرورة نامية ومتحركة من التحولات والتقلبات"⁹⁹؛ يعني هذا أنها-الهوية- مزيج متنوع من

ايضا «أنا عبرت عن مفهومي لخويتي على هذا النحو المفتوح على التنوع والاختلاف، إبان الحرب الأهلية التي لم تنته بعد؛ بسبب التعامل مع الهويات بمنطق الاصطفاء والنقاء والثبات. وهكذا فإن التجارب المريرة والاختلافات المتلاحقة والمعاشات اليومية، بمعاناتها ومكابداتها، حملتني على وضع هويتي، كلبناني وعربي ومسلم، على طاولة النقد والتشريح؛ للكشف عما يقف وراءها من الأوهام الخادعة والقوالب الجامدة أو الصور النمطية والتهويمات النرجسية. وكانت حصيلة ذلك أن تشكلت عندي فنانة جديدة مضمونها أن الهوية هي نِسْبَهَا وعلاقتها مع الآخر، بقدر ما هي شبكة تأثيراتها المتبادلة وسيرورة تحولاتها المستمرة. وهذا شأن الهوية الغنية والقوية أو المزدهرة. إنها قدرتها على التواصل والتفاعل مع الآخر، بقدر ما هي طاقتها على التجدد في ضوء التحولات وعلى وقع الأزمات. فكيف ونحن في عصر التواصل والتداول والاعتماد المتبادل، حيث تشابك المصالح والمصاير»، يتمتع بمكانة ثقافية وفكرية عالية في العالم العربي، بوصفه من الكتاب المفكرين الذين أسسوا لفكر جديد، ورؤية تختلف عن الرؤى السابقة، وجاءت مؤلفاته لتدشن مرحلة جديدة في البحث الفلسفي، وفتحت مجالات جديدة أمام النقاد والدارسين، من حيث طريقة التفكير ومنهجية البحث.. له حوالي 26 كتابا، أشهرها:

- مداخلات-مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري-حسين مروة-هشام جعيط-عبد السلام بن عبد العالي-سعيد بن سعيد. دار الحداثة، 1985
- التأويل والحقيقة (1985)
- نقد الحقيقة (1993)
- نقد النص (1993 و 2005)
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر -دار الطليعة- 1994
- النص والحقيقة: الممنوع والممتنع: المركز الثقافي العربيين الدار البيضاء، بيروت، 1996 و 2004
- خطاب الهوية، سيرة فكرية. الدار العربية للعلوم ناشرون، 1996 و 2008
- أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح-الإرهاب-الشراكة. المركز الثقافي العربي، 2005
- هكذا أفرا: ما بعد التفكيك (2010)
- لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان (2012)
- <https://ar.wikipedia.org/wiki/> (2025/08/31)

⁹⁹ علي، حرب. خطاب الهوية، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط02. 2008. ص:

العلاقات الثقافية والاجتماعية والعقائدية، وهي عبارة عن مركب و/أو منظومة دينامية تتحرك وفق الظروف الاجتماعية والتاريخية التي يعيش في ظلها الإنسان.

لم يتوقف علي حرب عند هذا الحد من التعريف، بل يُفسر الهوية بناء على علاقتها بالفرد، بحيث يرى بأنّها "خليط معقد، أو نسق مركب من تعدد الوجوه والأطوار، أو تنازع الميول والأهواء، أو تداخل العقائد والطقوس، أو تشبك التأثيرات والتفاعلات، أي كل ما يسهم في تغذية حياة الإنسان وفي تكوين شخصيته من العناصر والروافد أو الحوافز والمقاصد أو الخبرات والتجارب، في إطار اجتماعه مع سواه أو في سيرورة لإقامته في العالم واندراجه في أمكنته المتجاوزة وأزمته المتعاقبة"¹⁰⁰؛ نلاحظ هذا الزخم من العناصر المشكلة للهوية، التي عددها علي حرب، بحيث تختلط العناصر الذاتية بالعناصر التي يكتسبها الفرد من الخارج، وكأنها هي الجهاز المحرك لتفاعله مع محيطه الاجتماعي، ومع ما يطراً على هذا المحيط من الخارج، فتختلط قناعاته الشخصية بثقافات لم يألّفها، ومن ثم تتشكل لديه رؤية جديدة لوجوده، ويعيش صراعاً بين القبول والرفض، وبالتالي تبقى هويته في تحول مستمر.

يتضح مما سبق أنّ الهوية ليست صيغة جامدة، أو قالب حياتي متحجر؛ وإنما هي خاضعة لعوامل النمو والتحول، وهي إطار أوسع من أن تُحصر في مجموعة معايير ضيقة؛ وإنما هي أفق من القابلية على التشكل والتفاعل الإيجابي مع المستجدات، وهذا التفاعل المرن ليس معناه غياب الثوابت، التي تركز عليها الهوية بشكل عام. هذا ما يفسر التفاعل الذي بدأ بين "عثمان" رمز "الأنا"، وبين "جاماكا" رمز "الآخر"، هو بداية التفاعل الهوياتي، الذي يؤدي إلى ذوبان "الأنا" في "الآخر"، والعكس صحيح.

لكن الكاتب جعل هذا الذوبان "لآخر" في "الأنا"، وليس العكس، مما يعكس بالفعل قضية الجدل بينهما. ومن خلال ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ الهوية إنّما هي مرجعية

¹⁰⁰ المرجع السابق، ص: 201

حضارية وثقافية ودينية واجتماعية، تحمل نسقاً فكرياً وأخلاقياً، وهي أيضاً حاضر ينبض بروح هذه القيم، ومستقبل يضمن استمرارها دون طمس أو تشويه؛ إنذها سمات جوهرية ووعي خلاق بالآخر، وليست وصفة مُغلّفة، ولا معطى جاهزاً يتوارثه الفرد جيلاً عن جيل، بل هي منظومة من القيم تحفظ للفرد وللمجتمع جوهرهما.

نخلص إلى أنّ الهوية هي، إلى جانب كل هذا، تراكم حضاري خصب يشكل بناء الفرد من قيم ولغة وفن، ومحصلة نهائية لذلك التراكم الحضاري الذي عرفته الأمة الإسلامية خلال مراحل حضارية، استطاعت أن تستوعب معطيات ذلك التراكم الحضاري المتشعب، دون أن تفقد خصوصيتها الإسلامية والعربية، بل على العكس من ذلك تمكنت الشخصية الإسلامية من تمييز كل المراحل الحضارية التي مرت بها، بسمتها الإسلامي المتفرد؛ ليس معنى ذلك أنّها ظلت بمنأى عن التأثير بالحضارات الأخرى، بل تفاعلت معها سلبيًا وإيجابيًا، وفق ما مرت وتمر به من قوة وضعف، إلا أنّها لم تفقد روح الإسلام المتجذر في كيان الشخصية الإسلامية؛ لأنها هوية تولدت عبر مخاض تاريخي، تشبعت خلاله بالقيم الحضارية، فكانت رصيّدًا حضاريًا يحفظ لها استمراريتها ونقاءها.

3- دلالة شخصيات الرواية في ترسيخ الهوية

يُمكننا تمييز الهوية في شخصية "عثمان أمينو" عبر أحداث رواية "عمالقة الشمال"؛ ففي نهاية أحداثها جعل شخصية "جاماكا" تذوب في هويته هو، أي هوية "الأنا". وربما هذا ما أراده الكاتب، أي ضرورة أن يكون للهوية الإسلامية قيمها وحضارتها حتى لا تذوب في "الآخر"، بل العكس، أي أن يذوب "الآخر" في "الأنا" ضمن هذا الإطار الدعوي؛ والقصد بالإطار الدعوي هنا ليس على سبيل التلطف فحسب، بل على سبيل الفعل والسلوك وتفعيل منظومة القيم أيضاً، وهذا ما نجح الكاتب في إبرازه في الرواية إلى حد كبير، بحسب قراءتنا لهذا الجدل الذي قام بين الهويتين. كما في هذا المونولوج الذي يعبر عن الصراع الداخلي الذي يعيشه البطل نتيجة الخوف من فقدان هوية "الأنا" بسبب الضغط الذي يمارسه "الآخر"، يقول "عثمان" مخاطباً نفسه:

"كنت أخرج في خضم القبائل الوثنية داعياً إلى الإيمان.. أسلم على يدي خلق كثير.. كانت سعادتني برجل يؤمن أعظم من كسب آلاف الجُنْيهات، والحصول على كومة من الذهب... لكنَّ رؤيتي لـ "جاماكا" أثار في نفسي خواطر غريبة.. العيون المكحولة لم تفارقني حتى في منامي، رأيتها تخطر في رداء أبيض.. ووجهها الأسمر الفاتن يذكرني بالنسوة المؤمنات وهن يطفن حول الكعبة.. وأنا زرت بيت الله الحرام في حياتي مرتي.. كان طيف "جاماكا" يطاردني في إلحاح.. كنتُ أستريح لخيالها برغم خوفي الشديد، وزاد ارتباكي وخوفي فأسرعتُ إلى شخي الكبير (عبد الله) قلت له:

- سيدي وإمامي.. في القلب حاجات وفيك فطنة

ابتسم مسبل الجفنين، وهمس

- أي عثمان، .. أشواق الإنسان لانهاية لها

- أشواق منحرفة يا مولاي

- ما دمت قد عرفتها فلا تخشها.. أعطيت لها الصادق من الصفات فقيم الخوف والشتات؟¹⁰¹.

إنَّ الصراع كان محتدماً في نفس "عثمان"، وكان عرضة لأن يفقد تلك الهوية، لولا هذه المرجعية الدينية، التي تعبر عن وجهة نظر الكاتب، والتي أراد من خلالها أن يُشير إلى أن وجود المرجعية الإسلامية لدينا قد تكون عاصماً من خطر هذا الذبوان، وهذه المرجعية في الرواية تتمثل في شخصيّة الشَّيخ "عبد الله". لا شك أن للاسم وتوصيفه بـ"الشيخ" دلالاته في الرواية، وهي أن الأمر كله يعود إلى الله تبارك تعالي؛ فعبودية الإنسان لله أصل خارج حدود الحرية المزعومة عند الغرب "الآخر"، فالعقل البشري قاصر عن إدراك "نواميس" هذا الكون، وإن خرج عن إطار تلك العبودية فإنه لا شك سينهار، وسيرتع ويتخبط في ظلمات الجهل والرجعية.

¹⁰¹ نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال. صص: 16-17

وفي مشهد آخر يُصوّر الكاتب في مدينة "لاجوس"، حيث يعكس جانباً من هذا الانصهار بين "الأنا" المسلم و"الآخر" المسيحي أو اليهودي، وذلك التنوع الذي قد يُفسي في نهاية الأمر إلى غلبة طرف على آخر، يقول السارد على لسان "عثمان أمينو":

"وفي صباح أحد الأيام وصلتُ إلى "لاجوس" عاصمة نيجيريا الاتحادية، وهي تقع على جزيرة تتصل بالشاطئ بواسطة جسر كبير، وهي مدينة تعجُّ بالحركة والنشاط، إذ يبلغ عدد سكانها ما يقرب من ثلاثة أرباع المليون، نصفهم من المسلمين، وتنقسم إلى حي قديم للزنج، وإلى أحياء أوروبية حديثة، وفيها حيٌّ للتجار العرب يُعرف بالحي العربي، وفي "لاجوس" يختلط سمسرة السياسة والتجارة والأديان، ويمتزج الأبيو باليوروبا والهوسا، وتدقُّ أجراس الكنائس الكبيرة، وينطلق صوت بعض المؤذنين، إنني أنظر إلى المدينة فأجد ملامحها غريبة، هناك كثير من الوجوه لا تستطيع تمييزها عن غيرها، هكذا هي لاجوس، مدينة بلا تمييز، ليس لها سمات محددة، وجوه سمراء وصفراء وبيضاء وحمراء، ورهبان وشيوخ، وبحارة وعساكر، كلُّ يبحث لنفسه عن مكان يركنُ إليه...¹⁰².

إنّ هذا المقطع من أكثر مواضع الرواية التي تجسد هذا الذوبان؛ ذوبان "الأنا" في "الآخر"، مسلم مع مسيحي مع يهودي. و"ذويان" حتى بين الأجناس والأعراق والألوان، وكأنّه يُصدّر بهذا المشهد، أو يستهل به نوعاً من هذا الصراع حول الهوية، الذي تدور حوله أحداث الرواية جميعها.

تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ فكرة و/أو رؤية الرواية الرئيسية تدور حول قضية الهوية، ولا سيما الهوية الدينية، فقد أكثر الكاتب من السرد حول الإسلام والاستعمار الغربي وأطماعه في الشرق، وعرض لجانب من هذه الجهود الكبيرة التي يقوم بها "الآخر" غير المسلم عموماً من أجل وضع أقدامه في الشرق العربي والمسلم، ولا سيما حركة التبشير التي أسهب فيها الكاتب.

¹⁰² المرجع السابق، ص: 46

بناء على ذلك فإن نجيب الكيلاني أراد أن يُمهّد لهذا الصراع بهذا المشهد، وبهذا الاختلاط بين "الأنا" و"الآخر"، ليسوقنا بعد ذلك إلى نتيجة حتمية، مفادها أن "الأنا" قد يتأثر بـ"الآخر" كشخص أو مجموعة أفراد. أمّا إذا أردنا بـ"الأنا" هنا "الإسلام" عمومًا، فإنّ جملة القول عند الكاتب هو أنّه لا يُمكن أبدًا، بأية حال، أن يضيع في الغرب ويذوب فيه، على حساب الرسالة السامية الخالدة، وإنّما تكون الغلبة في نهاية الأمر حتمية لصالح الإسلام ورسالته الناصحة، التي لا لبس فيها ولا خفاء؛ لأنّها رسالة سامية خالدة على مر الزمن، قد يعتريه ضعف أو جمود أو تخلف عند بعض رجاله ومؤسسات البشر، لكن جوهر هذه الرسالة باقٍ ما بقيت الدنيا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ودليل ذلك أنّ حضارة "الآخر" الغربي زائفة، خاوية من كل قيمة للإنسان، ومن دعوة النهوض بالحياة الإنسانية. يسوق الكاتب بعض المواقف والشواهد الدالة على ذلك، منها ما يكشف عمّا تتطوي عليه حضارة الغرب الخبيثة، مثل قوله على لسان "عثمان أمينو" يصف تحرير العبيد في أمريكا، يقول:

"اليوم حُلّت البضائع والمواد الخام مكان العبيد . . يُصدّرون البشر، واليوم يُصدّرون جهود البشر .. الإفريقي هنا أو في أمريكا يعمل ويعمل دائمًا من أجلهم ومن أجل سماسرتهم . . ولا يجني الإفريقي سوى القليل . . المضحك أنّ أوروبا حرّرت العبيد . . نعم، ولكن لماذا؟ التفسير الحقيقي شيء آخر غير ما يكتبه المؤرخون والمبشرون . . لقد قضت بريطانيا على سوق العبيد حتى ترتفع أجور العمال في أمريكا، وتقلّ الأيدي العاملة هناك، فترتفع أسعار التكلفة . . فلا تستطيع أمريكا أن تنافس سلع أوروبا . . وكان شيخي دائمًا يقول: إنّما الأعمال بالنيّات . . ما أسوأ نيّات المستعمرين . ."¹⁰³

إنّ قضية تحرير العبيد في أمريكا لم تكن بهدف الرحمة والرأفة بحالهم هم أنفسهم، ولكن هذا أمر ينطوي على خبث وخديعة أسوأ من الاستعباد نفسه ومن الاستبداد، وهذه

¹⁰³ المرجع السابق، ص: 47

خديعة أوربية من أجل منافسة أمريكا في الصناعة والبناء، الأمر الذي وضَّحه الكاتب في عالم هذه الرواية، من خلال الامتدادات السردية-الوصفية التي ميزت أسلوبها.

وقد أخذ الكاتب **نجيب الكيلاني** موقعه المناسب في الأدب، لكونه يعبر من خلاله عن آلام الأمة، ومشكلاتها في معركة الهوية مع الآخر في مطلع القرن العشرين، فحاض عبر أعماله الروائية، لا سيما "عمالقة الشمال"، معترك الدفاع عن الهوية الإسلامية وثقافتها وقيمها ومرجعيتها، مناهضاً بذلك التسلط، وكذلك الاستبداد واستغلال الشعوب وحرمانها من حقها في العيش بكرامة وحرية. كما دافع أيضاً عن القيم الإنسانية والجمالية والأخلاقية، فكان ضمير أمته، كرس حياته -في أدبه- من أجل قضاياها، مستلهماً ماضيها، ومشتبهاً مع واقعها، ومستشرفاً غداها؛ فالفنان الأصيل يتشرب حياة أمته لكأنها تجري في دمايته ثم تلهمه الموهبة الفنية شكلاً ما، ليبث فيه ما كان قد تشربه وتمثله، وهذا يكون الفرق بين الحياة وهي معيشة والحياة وهي مقامة في إبداعات الفن والأدب¹⁰⁴؛ أطلق الناقد **زكي نجيب محمود** هذا الحكم نتيجة نضال **نجيب الكيلاني** طوال حياته - بوصفه كاتباً روائياً أصيلاً- عن قضايا الأمة الإسلامية والعربية، فأطلق قوى الرفض والاحتجاج في كيان شخصية المستعمر.

نستخلص من كل هذا أنّ صراع الهوية هو المحور الرئيس في رواية "عمالقة الشمال"، وقد سلط عليه الكاتب -عبر تقنيات السرد- في ضوء محاولة التعايش مع الآخر دون الذوبان فيه، يؤكد ذلك هذا الحوار الذي دار في مجلس "أحمد بيللو"، الذي يصفه الراوي قائلاً:

"كان مجلس أحمد بيللو عامراً بالرجال الأخيار، كثيرون منهم ينتمون إلى الطرق الصوفية كالفقارية والتيجانية والوهابية، وهناك عدد من رجال السياسة، كانت الأحاديث تطوف بشتى الموضوعات، وعندما جاء ذكر الحالة العامة في البلاد قال "أحمد بيللو":

¹⁰⁴ ينظر: زكي نجيب محمود. عربي بين ثقافتين. دار الشروق، القاهرة. مصر. ط02. 1993. ص: 57

"التسامح يقهر الحقد.

رد أحد الجالسين:

التسامح يا مولانا لا يصل لدرجة جهل جونسون إيرونسي قائدا للجيش في الشمال.. أنا أعرف أنه مسيحي متعصب، لا يؤمنُ جانبه، وهو من (الأيبو).

ابتسم (أحمد بيللو) وأضاء وجه نور باليقين، وقال:

لا فرق بين الأييو واليوروبا والهوسا.

بل هناك أحقاد كامنة..

يجب أن نتجاهلها من أجل وحدة البلاد¹⁰⁵.

يعكس هذا الحوار رؤية الكاتب حول إمكانية التعايش السلمي مع "الآخر"، وذلك لأنه يعكس جانباً دعويّاً عبر شخصية "عثمان"، ولا يُمكن بأية حال أن يكون للدعوة معنى مع وجود الانفصال عن هذا الآخر غير المسلم، لكن يُثير العديد من الآليات التي تحفظ لـ "الأنا" المسلم هويته، دون أن ينصهر في الآخر، وأبرز هذه الآليات هي العقيدة الراسخة في نفس "الأنا"، ويُمكن أن نلمس ذلك في استدعاء "أحمد بيللو" بعضاً من آيات القرآن الكريم التي ترسخ هذا المبدأ، ومنها قوله بعد أن أغمض عينيه ثم أخذ يتمتم:

{كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} (المجادلة: 21)

تتهّد المتحدث في ضيق وقال:

إنهم يعيثون الفساد في الشمال.

إذا ثبت على أحدهم جرم فسناأخذه بحكم الله¹⁰⁶.

إنّ هذا يعكس جانباً من سطوة "الآخر" غير المسلم، وتسطله على البلاد، ومن هنا فإنّ الصراع بقاء "الأنا" أو "الآخر"، حتى وإن كان صراعاً دينياً بالنسبة لـ "الآخر".

¹⁰⁵ نجيب، الكيلاني. عمالقة الشمال. ص ص: 35-36

¹⁰⁶ المرجع نفسه، ص: 36

لقد اتصلت نيجيريا بالبلاد الغربية اتصالاً غير مباشر من كل النواحي، وسعى هذا الغرب إلى تنصير شعبها، من خلال تصرفاتهم وأعمالهم تلك التي قاموا بها منذ أن دخلوها، إذ إننا نجد تقسيمًا واضحًا بلغ أماكن سكناهم، وقد فسّر الكاتب من خلال سرد الأحداث، الكيفية التي قُسمت بها نيجيريا من حيث مواقع المقيمين بها، إلى "الأنا" المسلم، و"الآخر" غير المسلم، كما يتضح في هذا المقطع السردى:

"والمدن عندنا في شمال نيجيريا تنقسم إلى قسمين، القسم القديم، وفيه تسيطر التقاليد الإسلامية والآداب المرعية، ويلتزم الناس رجالا ونساء بأخلاقيات لا تسمح بالانحراف والتحلل، أما القسم الآخر للمدينة فهو الأحياء الجديدة (...)، أي المدينة الجديدة، وفيها يقيم الأجانب، وتنتشر الملاهي، وتتوارى في شوارعها -والعياذ بالله- بيوت الدعارة، والعبث وحانات الشراب... فالمدينة كما يقول أحد الفسقة قسمة بين الله والشيطان"¹⁰⁷.

لكن، مهما يكن من أمر، فإنّ وجهة نظر الكاتب المتعلقة بقضية الهوية، ترسخ الهوية الإسلامية بثبات، لا تتزعزع حتى وإنّ ضعفت أحيانا، أو تأثرت بعض الشخصيات بـ"الآخر"؛ كما حدث مع "جاماكا"، وهي شخصية محورية تمثل "الآخر" في الرواية، جعلها الكاتب هي من تذوب في "الأنا" المسلم، وتعتنق الإسلام، على الرغم مما واجهتها من صعوبات. يتضح ذلك في هذا الاعتراف الذي وصف فيه "عثمان أمينو"، بطل الرواية، حالها:

"كان الله في عونك يا (جاماكا)، لشدّ ما عانت في هذه الفترة العصبية من أهوال، هذا ما روته لي فيما بعد، لقد ضاقت في وجهها كل السبل، وخاصة بعد أن سُجن الشيخ عبد الله، وبعد أن أصبح معروفاً أنها قد اعتنقت الإسلام طاردها المؤسسات التبشيرية في عنف، لاحقتها بالتهديد والتخويف في وقت ارتفعت فيه رايات الأيبو والقوى المسالمة

¹⁰⁷ المرجع السابق، صص: 05-06

للاستعمار، إنّ جلّ المستشفيات في يد الكنيسة، والكنيسة غاضبة عليها، ولذا كان من الاستحالة بمكان أن تجد عملاً في مستشفى آخر بعد أن فصلت من المستشفى الأول، وأصيبت المسكينة بما يُشبه الصدمة، لقد علمها القساوسة والرهبان في البداية أنّ الدين محبة وتسامح وحرية، وأنه يرفض التعصّب والعنف ويُقدّس كرامة الإنسان، لكنها الآن ترى بعينها انهيار القيم التي حدثوا عنها في قوى وغابات الأيبو من قديم¹⁰⁸.

إنّ هذا الضغط الذي تم ممارسته على "جاماكا"، ثم مقاومتها لذلك لتتّبت على إسلامها، لدليل واضح على ذويان "الآخر" في "الأنا" المسلم، وتأثره به؛ لكن ليس على طريقة "الآخر" الغربي المتعطر، الذي لا يعرف إلا أساليب المكر والخديعة والدهاء والشعارات الزائفة، التي ألبسوها من ألفاظهم الرنانة مثل الحرية والديمقراطية والإنسانية والعدالة وغير ذلك، ما يجعلها في الظاهر في غاية من الأهمية.

نلمس في موضع آخر رسوخ الهوية عند "الأنا" المتمثلة في شخصية "عثمان أمينو"، التي برزت من خلال الحوار¹⁰⁹ الذي دار بينه وبين زعيم القبيلة والمبشر المسيحي "الأب توم"، بحيث استشهد بآيات قرآنية بهدف إقناع محاوريه بأهمية الدين الإسلامي، وأبعاده الإنسانية، إلى درجة إثارة غضب "الأب توم"، الذي انتفض ثائراً:

"ليس في الإمكان السكوت على هذا الطعن الخفي في ديني، لقد جنتم لتثيروا في الأرض هنا الفساد والفتن والاضطراب، والزعيم لن يندع بكلماتكم المعسولة . . أنا هنا أنشر العلم، وأعالج المرض، وأحمل لواء المحبة والتسامح .. أما أنتم فقد جنتم تتاجرون بالكلمات . . تريد سيطرة الشمال النيجيري على الأيبو الأحرار.. تريدون استغلالهم.. أنتم أذئاب أحمد بيللو . ."¹¹⁰.

¹⁰⁸ المرجع السابق، ص: 152

¹⁰⁹ ينظر: المرجع نفسه، صص: 84/73

¹¹⁰ المرجع نفسه، ص: 83

نجد في هذا الحوار أنّ البطل "عثمان أمينو"، يعيش صراعاً داخلياً بين قوة رسالته الدعوية، وبين مواجهة "الآخر" المتمثل في الدّعات التبشيرية المسيحية، وفي الوقت نفسه ارتباطه بشخصية تنتمي لـ"الآخر"، مما جعله في حيرة من أمره. لا يعني كل ذلك انفصاله عن الآخر، بل يجعل لصراع الهوية مغزى وهدفاً، وهو نشر هذه الدعوة عبر الاتصال بـ"الآخر" والتفاعل معه، وهو محمّل بكل مقومات الدّاعية المنقّف، الذي يمتلك الكثير من أدوات الدعوة إلى الله عز وجل، على بصيرة ودراية ووعي كامل، وهذا الصراع يُمكننا أن نلمحه في موضع آخر من الرواية في قوله:

"وفي النّهاية قال زعيم القبيلة كلاماً فهمت منه أنّه سوف يقدم لنا بعض نساء القبيلة كهدية طوال فترة الضيافة، ولم يكن هذا غريباً عند بعض القبائل في الجنوب والشرق، فما أكثر ما يقدمون من نساء لبعض الضيوف الأعراء، وكان هذا منتهى الكرم والرعاية"¹¹¹.

وهنا يُشكل الكاتب موقفاً جوهرياً عند "عثمان أمينو"، الذي يرسم به ملامح هذه الهوية التي تأبى السقوط، أو أي تأثر بالآخر، يقول مخاطباً زعيم القبيلة:

"سيدي الزعيم . . نشكرك ونأسف على عدم تقبّل هذه الهدية . .
نظر الزعيم إليّ في دهشة يُخالطها غير قليل من الغضب:
لماذا؟

نحن مسلمون . .

مسلمون؟

نعم . . وديننا يُحرّم هذا اللّقاء، ويعتبره غير شرعي . . لا استمتاع بالنساء إلا في ظل الزواج"¹¹².

¹¹¹ المرجع السابق، ص: 79

¹¹² المرجع نفسه، صص: 79-80

ومن خلال ذلك نجد أنّ الكاتب يأخذنا إلى ما ينبغي أنْ تؤول إليه نتيجة هذه الأحداث، وهو الحفاظ على الهوية، وكيونة "الأنا"، واعتصامها بثقافتها ودينها ونصوصه المقدسة من القرآن أو الحديث النبوي الشريف، أو غير ذلك من نصوص التراث الإسلامي التي يجابه بها الكاتب محاولات التغريب، التي تستهدف أول ما تستهدف الهوية الإسلامية.

خلاصة قولنا نتبين أنّ الدين أو التدين الذي عرفته (نيجيريا) كان المفتاح الحضاري لها، والقاعدة الأخلاقية التي أسست لبناء حضارتها، شاهدة على أصالة هذه الأمة؛ إذ أنّ التدين من ثوابت هذه الأمة عموماً في كل قُطر وكل زمان، فلا تنال منه أحداث أو أزمت، فكان الدين -الهوية الإسلامية- ملاذاً لشعب نيجيريا، بعكس حركات التبشير التي شوهدت صورة المجتمع وفرقت التحام شعبها؛ فالدين الإسلامي -وفق رؤية الكاتب- هو أكثر ما أسهم في تحقيق وحدة قومية متجانسة.

خاتمه

انطلقت هذه الدراسة من قناعة مفادها أنّ الأدب لا يُقرأ فقط بوصفه فعلاً إبداعياً جمالياً بل بوصفه خطاباً حضارياً ينهض بوظائف معرفية وفكرية، ويعبر عن التحولات العميقة التي يعيشها الإنسان في علاقته بذاته وبالعالم ومن حوله، ومن هنا جاءت مقارنة ثلاثية نجيب الكيلاني "ليالي تركستان"، عذراء جاكارتا، وعمالقة الشمال" بوصفها نموذجاً أدبياً يستبطن صراعاً مركباً بين "الأنا" و"الآخر" يتجاوز حدود الجغرافيا والسياسة ليصل إلى عمق الهوية والانتماء والمعنى، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات أهمّها:

أولاً: النتائج

- تعددت مفاهيم "الأنا" و"الآخر" في اللغة والاصطلاح إلا أنّها اتفقت على أنها ليست مجرد ثنائية لغوية، أو مقابلة سطحية، وإنّما تحمل أبعاداً فلسفية وفكرية عميقة تتعلق بالهوية، وبالوعي الذاتي، وبالتّمثّل الثقافي.
- أقرّت الدراسة بأنّ مفهوم "الأنا" في الفكر الغربي ارتبط غالباً بالهيمنة والاستعلاء، بحيث يُنظر إلى "الآخر" بوصفه نقيضاً للذات، أو تهديداً لها، في حين أنّ الفكر العربي، والإسلامي بخاصة، قدّم رؤية أكثر توازناً لـ "الآخر"، تقوم على الحوار والعدل مع حفظ خصوصية "الأنا".
- حصلت الدراسة بأنّ العلوم الإنسانية (الفلسفة، علم النفس، وعلم الاجتماع) قدّمت فهماً متنوعاً لـ "الأنا" ولـ "الآخر"، ما بين الذاتي والاجتماعي، وبين الهوية الفردية والانتماء الجمعي، وهو ما انعكس على بنية الصراع في روايات نجيب الكيلاني.
- اتضح من خلال البحث بأنّ القراءة في السياق التأويلي ليست مجرد تلقٍ للنص، وإنّما فعل تأويلي تفاعلي بين القارئ والنص، يتطلب استحضار المرجعيات الثقافية والتاريخية، حتى يندمج القارئ في النص، ومن ثمّ ينتج المعنى، كما رأينا عند

- تحليل روايات **نجيب الكيلاني**، ذات الرؤية الإسلامية، مما يجعل القارئ شريكاً في إنتاج المعنى، واستخلاص مختلف الدلالات التي تحيل إليها، أو توحى بها.
- اتضح بأنّ التأويل يُعد أداة معرفية أساسية في فهم النصوص المعقدة؛ لأنه يسمح بالكشف عن المستويات العميقة للخطاب، خصوصاً في روايات تستبطن التاريخ والسياسة والدين، مثل روايات **نجيب الكيلاني**.
 - كما يشير البحث أنّ تأويل الخطاب الروائي عند هذا الكاتب الموهوب يُعيد تشكيل العلاقة بين الأدب والواقع، لأنّه استقى مادته من هذا التاريخ وهذا الواقع، وبالتالي كان النصّ -نص الرواية- وسيلة لفهم التاريخ، وتفكيك منظومات السيطرة، وإعادة تأكيد الهوية المسلمة في مواجهة القوى المستعمرة أو المُموّهة.
 - تبين بأنّ "الأنا" في خطاب **نجيب الكيلاني** لا يمثل الفرد فقط، وإنّما يمثل الجماعة الإسلامية والهوية الحضارية، مما جعله يعيش صراعاً متشعب الأبعاد؛ داخلياً مع الذات، وخارجياً مع "الآخر"، وظرفياً مع التاريخ.
 - تشير الروايات الثلاث إلى أنّ وعي "الأنا" بحقيقتها ورسالتها وتاريخها، هو الخطوة الأولى نحو استرداد قوتها. وهو ما يتجلى في النهايات التي تتسم بالانبعاث أو المقاومة أو الشهادة.
 - استخدم **نجيب الكيلاني** المكونات السردية جميعها (الشخصيات، المكان، الزمن، الرؤية، والحوار)، من أجل تجسيد الصراع بين "الأنا" و"الآخر"، مما جعل عمله الروائي أداة قابلة للتأويل، تاريخياً سوسولوجياً وحتى سيكولوجياً، فكانت رواياته مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواقع وبالتاريخ.
 - ونحن نحلل العديد من المشاهد والمقاطع السردية، يتّضح بأنّ سرديات **نجيب الكيلاني** تدعو إلى الأخلاق الحميدة، والتمسك بالدين، وتحاول محاربة الفساد والظلم، على المستوى الاقتصادي، كما على المستوى الاجتماعي والسياسي، وفي

الوقت نفسه تتبذّ التّعسف والتّسلط، كما صورّتهما الروايات التي درسناها في هذا البحث.

- الملاحظ أنّ العتبات النصّية لها دور مهم في تهيئة ذهن القارئ، وإعطائه انطباعاتاً أولياً للولوج إلى النص، فهي ليست مجرد بنيات مجاورة للنص، بقدر ما هي جزء لا يتجزأ من حضور الكاتب في نص الرواية.
- عكست هذه الروايات أبعاداً من النّقد الحضاري، إذ واجه نجيب الكيلاني النماذج الغربية والشّيعوية والعلمانيّة، بوصفها صوراً لـ"الآخر"، الذي يسعى إلى تفكيك الهوية الإسلاميّة، مع تأكّيده على أنّ الإسلام يحمل مشروعاً تحرريّاً إنسانياً عاماً، لا يميز بين الأجناس البشريّة.
- تبين من خلال التحليل التّأويلي أنّ نجيب الكيلاني لم يطرح الصراع بشكل عدمي أو استسلامي، بل ركّز على مفهوم المقاومة، وإحياء وانبعاث الوعي، وتفعيل دور الإيمان كقوة تغييرية فاعلة.
- اتضح بعد هذا المسار البحثي بأنّ نجيب الكيلاني لا يكتب رواية تقليدية تقوم على الحكاية فقط، بل ينتج خطاباً تأويلياً مقاوماً، يُعيد من خلاله تشكيل الوعي الإسلامي في مواجهة قوى القهر والاستلاب. كما يقدم "الأنا" لا بوصفها ذاتاً مفردة، بل كذات جماعية مثقلة بالتاريخ، تحمل مشروعاً حضارياً وإنسانياً، وتواجه "الآخر" المتعدد (الغربي، الشّيعوي، الاستعماري الأسيوي)، وحتى "الآخر" الداخلي في الذات حين تنتشظى.

ثانيًا: التوصيات

بناء على هذه النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث، والتي استفدنا منه كثيرًا، لما حققته من تطوير أدوات النقد والتحليل، واكتساب كمّ معرفي كبير، نختم بحثنا ببعض التوصيات أهمّها:

- ضرورة إعادة قراءة أدب **نجيب الكيلاني** بمنهجيات نقدية حديثة، مثل التأويل، والسيمانيات، والنقد الثقافي، لما تحويه أعماله من مضامين فكرية تتجاوز الظاهر السردية.
- تشجيع الدراسات المقارنة بين **الكيلاني** وغيره من الأدباء اللذين تناولوا ثنائية "الأنا" و"الآخر"، عربيًا وعالميًا، لاكتشاف خصوصية طرحه وتميز خطابه.
- الاهتمام بتحليل البعد السياسي والتاريخي في أعمال **نجيب الكيلاني** ضمن الدراسات الأدبية، باعتبار نصوصه نماذج للرواية المقاومة، التي تربط بين الإبداع والواقع والتاريخ.
- اقتراح نصوص **نجيب الكيلاني** ضمن المقررات الدراسية الأدبية في الجامعات العربية، بخاصة تلك التي تتناول الهوية والاستعمار والأدب الإسلامي.
- توسيع المقاربات التأويلية في تحليل الأدب الإسلامي، بوصفه خطابًا يتضمن فلسفة حضارية، ورؤية للعالم، وليس فقط مجرد سرد ملتزم بالقيم الدينية.
- دعم البحوث التي تستكشف تطور صورة "الآخر" في الأدب العربي عمومًا، لما يعكسه هذا المفهوم من تحولات فكرية، ثقافية، واجتماعية.

والله ولي التوفيق والسداد

بيبيو جرافية البحث

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، الطبعة الثانية، منار للنشر والتوزيع (مؤسسة علوم القرآن)، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت. 1425هـ/2004
أولاً: المصادر

- 1- نجيب الكيلاني. آفاق الأدب الإسلامي. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط02. 1987.
- 2- نجيب الكيلاني. الذين يحترقون. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط03. 1993.
- 3- نجيب الكيلاني. الإسلامية والمذاهب الأدبية. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط04. د.ت.
- 4- تج نجيب الكيلاني. ريتي الذاتية في القصة الإسلامية. دار الصحوة للنشر والتوزيع، مصر. 2015
- 5- نجيب الكيلاني. دم لفطير صهيون. دار النفائس، بيروت. ط05. 1981
- 6- نجيب الكيلاني. عذراء جاكرتا (رواية). الصحوت للنشر والتوزيع. القاهرة. 2013
- 7- نجيب الكيلاني. عمالقة الشمال (رواية). دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة. مصر. ط1. 1434هـ/2013
- 8- نجيب الكيلاني. ليالي تركستان (رواية). مؤسسة الرسالة، بيروت. 1974
- 9- نجيب الكيلاني. فارس هوزان وقصص أخرى. الصحوت للنشر والتوزيع، مصر. 2015
- 10- نجيب الكيلاني. لمحات من حياتي. ج01. الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، مصر. د.ت.
- 11- نجيب الكيلاني. مدخل إلى الأدب الإسلامي. مطابع الدوحة الحديثة، قطر. ط01. 1407هـ

ثانياً: المراجع العربية

- 12- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه. صحيح البخاري. تح: جماعة من العلماء. مطبعة بولاق، مصر. ج4. د.ت.
- 13- إبراهيم أبو زيد. سيكولوجية الذات والتوافق. دار المعرفة، القاهرة. 1987

- 14- إبراهيم عباس. الرواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش: دراسة في بنية المضمون. منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر. 2002
- 15- إبراهيم عباس. الرواية المغاربية-تشكل النص السردي في ضوء البعد الأيديولوجي. ط1. دار كوكب العلوم، الجزائر، 2014
- 16- إبراهيم مدكور. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة. 1983
- 17- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تقديم: أحمد الحوفي وبدوي طيبانه. دار النهضة العربية، القاهرة. ج3. د.س.
- 18- ابن حزم الظاهري. الفصل في الملل والنحل. مكتبة الخانجي، القاهرة. ج2. (د.ت).
- 19- ابن طباطبا العلوي، محمد بن احمد. عيار الشعر. دراسة وتحقيق وتعليق: محمد زغلول سلام. منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر. د.س.
- 20- أبو الحسن علي بن عبد العزيز الشهير بالقاضي الجرجاني. الوساطة بين المتبني وخصومه. تصحيح وشرح: أحمد عارف الزين. مطبعة العرفان، صيدا، سوريا. 1331هـ
- 21- أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ج14. تح: علي محمد معوض. دار الكتب العلمية، بيروت ط01. 1999
- 22- احسان عباس. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن. 2001
- 23- أحمد أمين. ضحى الإسلام. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر. 1999
- 24- أحمد حفيظة. بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية 1950-2000. مركز لوغاديت الثقافي، رام الله، فلسطين، 2007
- 25- أحمد فراد متولي، وهويدا محمد فهمي، الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز: الحاضر والمستقبل. مركز الدراسات الشرقية، القاهرة. ط01. 2000
- 26- أحمد ياسين سليمان. التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر المعاصر. دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا. ط01، د.س.

- 27- أحمد يوسف. القراءة النسقية، سلطة البنية و وهم المحاينة. الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان. 2007.
- 28- أسماء معكيل. نظرية التوصيل في الخطاب الروائي العربي المعاصر. دار الحوار للنشر، سورية. ط01. 2010.
- 29- بسام قطوس. استراتيجيات القراءة، التأصيل والاجراء النقدي. عالم الكتب، بيروت، لبنان. 2005.
- 30- توفيق سعيد. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان. 2002.
- 31- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. كتاب التعريفات (باب الهاء). تح: محمد الصديق المنشاوي. دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان. 1983.
- 32- جمال أحمد سليمان. مارتن هيدجر، الوجود والموجود. دار التنوير، مصر. 2009.
- 33- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب، لبنان، بيروت. ج01. د ط، 1982
- 34- جميل صليبا. موسوعة علم النفس. دار الكتاب النسائي. ط02. 1984
- 35- جورج طرابيشي. من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة. دار الساقى، بيروت. ط01. 2000
- 36- حاتم الورقلي. بول ريكور، الهوية والسرد. دار التنوير، تونس. د ط. 2009.
- 37- حازم القرطاجي، أبو الحسن. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تح: محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي، بيروت. لبنان. 1986
- 38- حسن بحراوي. بنية الشكل الروائي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت. ط01. 1990
- 39- حسن حنفي. الهوية. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط01. 2012
- 40- حسني عبد الباري عصر. القراءة وتعلمها. المكتب العربي الحديث، الإسكندرية. د ط. 1999
- 41- حلمي القاعود. الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني: دراسة مقارنة. دار البشير، عمان. 1996

- 42- حميد سالم. التشكلات الأيديولوجية في الإسلام. دار المنتخب العربي للنشر، بيروت. ط01. 1993
- 43- حميد لحمداني. النقد الروائي والأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي، بيروت. 1990
- 44- حميد لحمداني. بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان. ط01. 1991
- 45- جابر قميحة. فن التشخيص في شعر نجيب الكيلاني. مجلة المنهل. 1995
- 46- رفيق حبيب. التغيير الصراع والضرورة. دار الشروق، القاهرة. 1419هـ
- 47- رقية العلواني وآخرون. مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية. دار الفكر، دمشق. ط01. 2008
- 48- زكي نجيب محمود. عربيٌّ بين ثقافتين. دار الشروق، القاهرة. ط02. 1993
- 49- سالم المعوش. الأدب وحوار الحضارات: المنهج المصطلح النماذج. منشورات دار النهضة العربية، بيروت. لبنان. ط01. 2007
- 50- سالم علي البهنساوي. تهافت العلمانية في الصحافة العربية. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية. ط01. 1990
- 51- سعد البازعي. الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط01. 2008
- 52- سعد سامي محمد. الأنا والآخر في المعلقات العشر. رسالة ماجستير في الأدب العربي. جامعة البصرة. 2012
- 53- سعد فهد الذويخ. صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي. عالم الكتب الحديث، الأردن. ط01. 2009
- 54- سعيد مراد. المدخل في تاريخ الأديان. مؤسسة عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية. القاهرة. 2000
- 55- السيد عبد المؤمن السيد كريم. أضواء على تاريخ توران. تقديم: أحمد محمد جمال. رابطة العالم الإسلامي، المملكة العربية السعودية. د.س.
- 56- سيد قطب. الاعمال الشعرية الكاملة. مركز النقد الثقافي، سوريا. ط01. 2008

- 57- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي. معجم البلدان. ج02. دار صادر، بيروت. ط02. 1995
- 58- الصادق قسومة. طرائق تحليل القصة. دار الجنوب، تونس. د.ت.
- 59- صلاح صالح. سرد الآخر عن اللغة السردية. المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت. ط01. 2003
- 60- طاهر لبيب. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط01. 1999
- 61- طه عبد الرحمان. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. مج01. المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت. ط01، 2017
- 62- عادل فريحات. مرايا الرواية. اتحاد الكتاب العرب، سوريا. دمشق. 2000.
- 63- عادل مصطفى. فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر. دار النهضة العربية، بيروت، لبنان. 2003
- 64- عاطف العراقي. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف، القاهرة. مصر. ط06. 1993
- 65- عباس محمود العقاد. الأدب والنقد- الاعمال الكاملة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. لبنان. ج24. ط02. 1991
- 66- عباس يوسف الحداد. الأنا في الشعر الصوفي ابن الفاض أنموذجًا. دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا. ط02. 2009
- 67- عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين العرب. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. لبنان. ط01. 2007
- 68- عبد الجليل مرتاض. في عالم النص والقراءة. ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر. د.ط. 2007
- 69- عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية. دار النهضة العربية، القاهرة، مصر. 1966
- 70- عبد الرحيم الكردي. الراوي والنص القصصي. مكتبة الآداب، القاهرة. 2006.

- 71- عبد الصمد زايد. المكان في الرواية العربية- الصورة والدلالة. دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس. ط1. 2003
- 72- عبد العزيز جنكيز خان. تركستان قلب آسيا. طبع ونشر الجمعية الخيرية التركستانية. دن. د.ت.
- 73- عبد القادر أبو شريفة، حسين لافي قزق. مدخل إلى تحليل النص الأدبي. دار الفكر، عمان. ط04. 2008
- 74- عبد الله إبراهيم. السردية العربية. بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. لبنان. 2000
- 75- عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط01. 1995
- 76- عبد الله الغدامي. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية. النادي الأدبي الثقافي، جدة. ط01. 1985
- 77- عبد الله الغدامي. تشريح النص، مقاربات تشرحية لنصوص شعرية معاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ط02. 2006
- 78- عبد الله عقيل سليمان. من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية في المعاصرة. دار التوزيع والنشر، القاهرة. ط01. 2002
- 79- علي حرب. خطاب الهوية، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت. ط02. 2008
- 80- علي مختار. إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. 1984
- 81- عمرو عبد العلي علام. الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات. ط01. 2005
- 82- عمرو عيلان. الأيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، دراسة سوسيو بنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة. منشورات جامعة منتوري، قسنطينة. 2001
- 83- عهد كمال شلغين. الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع دراسة في الفكر العربي المعاصر. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق. 2015

- 84- فهد حسن. المكان في الرواية البحرينية- دراسة في ثلاث روايات "الجدار، الحصار، وأغنية الماء والنار". دار فراديس للنشر والتوزيع، البحرين. ط01. 2003
- 85- فيصل بدر عون. علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. ط6. 2010
- 86- قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي. نقد النثر. دار الكتب العلمية، بيروت، 1980
- 87- كافي منصور. علم القراءات. دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة. د ط، 2008
- 88- ليلي الأخيلية. ديوان ليلي الأخيلية. تح: خليل إبراهيم خليل العطية. وزارة الثقافة والإرشاد، العراق. د.ت.
- 89- ماجدة محمود. إشكالية الأنا والآخر. عالم المعرفة، الكويت، ط01، 2013
- 90- مالك بن نبي. ميلاد مجتمع، مشكلات الحضارة. دار الفكر، سوريا. د ط. 2000
- 91- محمد الشيخ. كتاب الحكمة دليل التراث العربي إلى العالمية. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت. ط01. 2008
- 92- مجموعة من المؤلفين. قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد. مراجعة وتقديم: محمد الجوهري. مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2002
- 93- محمد جلال كشك. الماركسية والغزو الفكري. دار الشروق، مصر. ط03. 1969.
- 94- محمد حسن بريغش. دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة. مكتبة الرسالة، بيروت. 1994
- 95- محمد رضا زائري. الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية. الاستغراب، د س، 2018
- 96- محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي. الأيديولوجيا. دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء. 2006
- 97- محمد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط01. 1997

- 98- محمد عبده. الأعمال الكاملة. تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة. ط1. دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1993
- 99- محمد عبده. رسالة التوحيد. دار الفكر، بيروت. د.س.
- 100- محمد عزام. التلقي والتأويل بيان سلطة القارئ في الأدب. دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. 2007
- 101- محمد عمارة. "الهوية". ضمن كتاب ندوة التاريخ الإسلامي وأزمة الهوية. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ط01. 2004.
- 102- محمد نور الدين أقياءة. الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي والإسلامي الوسيط. منشورات المركز الثقافي العربي، الرباط المغرب. ط01. 2000
- 103- محمد الهلالي، عزيز لزرق. الغير، دفاتر فلسفية. دار توبقال للنشر، المغرب. ط01. 2010
- 104- مصطفى السويف. الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة. دار المعارف، القاهرة، 1959
- 105- مصطفى عمراني. مناهج الدراسات السردية وإشكالية التلقي، روايات غسان كنفاني نموذجًا. عالم الكتب الحديث، الأردن. 2011
- 106- مصطفى محمود، الخروج من التابوت (رواية). المطبعة العالمية، القاهرة، ب.ت
- 107- ميخائيل إبراهيم أسعد. شخصيتي كيف أعرفها. دار الآفاق الجديدة، لبنان. ط03. 2003
- 108- نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة. ج03. منشورات نزار قباني، بيروت. د.ت.
- 109- نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. مركز ثقافي العرب، الدار البيضاء، المغرب. 1996
- 110- هدى درويش. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز. عين للدراسات والبحوث الإنسانية، مصر. ط01. 2004.
- 111- يوسف بكار خليل الشيخ. الأدب المقارن. الشركة العربية المتحدة، القاهرة، مصر. 2009.

• ثالثاً: المراجع المترجمة

- 112- ادموند هوسرل. فكرة الفينومينولوجيا. تر: فتحي إنقزو. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. 2007
- 113- أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، كتاب الصداقة. الترجمة الفرنسية بارتلمي سانتيلير. تر: أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة. ج1. 1924
- 114- أمبرتو إيكو. القارئ في حكاية المتعاضد التأويلي في النصوص الحكائية. تر: أنطوان أبو زيد. المركز الثقافي العربي. 1996
- 115- أندرو هيود. مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، تر: محمد صفار. المركز القومي للترجمة، القاهرة. مصر. ط01. 2012
- 116- إيجلتون. النقد والأيديولوجية. تر: فخري صالح. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان. 1992
- 117- بارتولد. تركستان من الفتح العربي إلى الغزو الماغولي. تر: صلاح الدين عثمان هاشم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ط01. 1981
- 118- باسكال مارسيه، قطار الليل الى لشبونة. تر: سحر ستالة، مسكيلاني للنشر والتوزيع، تونس، ط01. 2019
- 119- بول ريكور. الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور. تر: سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي، لبنان. 1999
- 120- تودوروف تزيفيتان. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. تر/محمد الجرطي. منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، 2014
- 121- توما الأكويني. الخلاصة اللاهوتية. تر: الخوري بولس عواد. مجمع انتشار الايمان المقدس. 1887
- 122- جان بول سارتر. الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهرية. تر: عبد الرحمن بدوي. منشورات دار الآداب. بيروت. ط01. 1966
- 123- جان فرانسوا دورتييه. لماذا لا تموت الأيديولوجيات أبداً؟. تر: محمد الحاج سالم. مؤمنون بلا حدود، سلسلة ترجمات. 2016

- 124- رولان بارت. لذة النص. تر: فؤاد صفا والحسين سبحان. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب. 1988
- 125- ريموند وليمز. الكلمات المفاتيح. تر: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 2007
- 126- جون لوك. الحكومة المدنية. تر: محمود شوقي الكمال. الدار القومية للطباعة والنشر، د. م. د. س.
- 127- سيغ蒙德 فرويد. الأنا والهو. تر: محمد عثمان نجاتي. دار الشروق، عمان. الأردن، ط04. 1982
- 128- غاستون باشلار. جماليات المكان. تر: غالب هلسا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط02، 1404هـ/ 1984
- 129- غراب عبد القادر، فانون رجل القطيعة، تر: عبد السالم يخلف. دار بهاء للنشر والتوزيع، مصر. ط02. 2013
- 130- فرانز فانون. معذبو الأرض. تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي. دار الطليعة للنشر، بيروت. ط03. 1979
- 131- فرانز فانون. لأجل الثورة الأفريقية. تر: ماريا طوق وداليا طوق. دار الفارابي، الجزائر. ط01. 2007
- 132- فرانز فانون، بشرة سوداء أفقعة بيضاء، تر: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الجزائر، ط01، 2004
- 133- فولفغانغ ايزر. فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب. تر: حميد لحميداني، والجلالي الكدية. منشورات مكتبة المناهل، المغرب. 1995
- 134- القديس أوغسطينوس. كتاب اعترافات. تر: الخوري يوحنا الحلو. دار المشرق، بيروت. ط04. 1991
- 135- كارل بوبر. بؤس الأيديولوجيا. تر: عبد الحميد صبره. دار الساقى، القاهرة، 1992
- 136- كارل ماركس. الأيديولوجيا الألمانية. تر: فؤاد أيوب. دار دمشق، سوريا، 1964.

- 137- مارتن هيدجر. الفلسفة، الهوية والذات. تر: محمد مزيان. تقديم: محمد سبيلا. منشورات الاختلاف، الجزائر. 2015
- 138- مارتن هيدجر. الكينونة والزمان. تر: فتحي المسكين. دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت. ط01. 2012
- 139- ماري مادلين دافي. معرفة الذات، تر: نسيم نصر. منشورات عويدات، لبنان. ط03. 1983
- 140- محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. تر: هاشم صالح. لافوميك للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. 1993
- 141- محمد أمين بوغرا. تاريخ تركستان الشرقية. تر: محمد قاسم أمين. مكتبة الملك فهد، المملكة العربية السعودية، ط01. 1429هـ
- 142- مخائيل أرتزيباشيف. سانين ابن الطبيعة. تر: إبراهيم عبد القادر المازني. مؤسسة هنداوي، مصر. ط01. 2011
- 143- هانز جورج غادامير. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. تر: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح. دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، 2007
- 144- هومي ك بابا. موقع الثقافة. تر: نائر ديب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب. ط01. 2006
- 145- وينفرد هوبر. مدخل إلى سيكولوجية الشخصية. تر: مصطفى عشوي. ديوان المطبوعات الجامعية، بلجيكا. د ط. 1995
- 146- اليكس ميكشيللي. الهوية. تر/علي وطعه. دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق. 1993

رابعًا: المراجع الأجنبية

- 147- Barthes Roland, l'aventure sémiologique, Ed: Seuil, Paris, 1985.
- 148- Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale: Essai, présenté par Dalila Morsly, éd. Enag, Alger, 2004.
- 149- J. A. Schumpeter. History of economic analysis. Routledge. London. 2006.

- 150- Jacques Bouveresse, Herméneutique et linguistique, Editions de l'éclat, France, 1991.
- 151- Johnston, Adrian. "Jacques Lacan". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2018 Edition.
- 152- Terence Ball, Richard Dagger and Daniel I. O'Neill, Political Ideologies and the Democratic Ideal, University of Richmond.
- 153- Teun A. van Dijk, Ideology A Multidisciplinary Approach, S AGE Publications London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998.

خامساً: الدوريات والمجلات

- 154- أعمال المؤتمر الدولي الثامن "التنوع الثقافي". مركز جيل البحث العلمي، طرابلس. مارس 2015.
- 155- مجلة الاستغراب. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ع01. 2015
- 156- مجلة الأثر. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر. ع29. ديسمبر 2017.
- 157- مجلة إحالات. مج06. عدد خاص. المركز الجامعي، مغنية، الجزائر، سبتمبر 2024
- 158- مجلة التوعية الإسلامية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. جمهورية مصر العربية. س06. ع08. 1980
- 159- مجلة التوعية الإسلامية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. جمهورية مصر العربية، س09. ع07. 1983
- 160- مجلة الأدب الإسلامي. س02. ع07. محرم 1416هـ. الرياض، السعودية
- 161- مجلة الأدب الإسلامي. مج08. ع33. 2002. الرياض، السعودية
- 162- مجلة العربية. ع01. مج06. 2019. السعودية
- 163- مجلة البيان. المنتدب الإسلامي ع344. فبراير+أكتوبر 2016. دبي، الإمارات العربية المتحدة
- 164- مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية. س13. ع02. نوفمبر 2022.
- 165- مجلة الفيصل. د.ت. الرياض، السعودية
- 166- مجلة فصول: النقد الأدبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مج12. ع01. 1993.

- 167- مجلة كيرالا. جامعة كيرالا. قسم اللغة العربية. الهند. ع 21. يناير 2023.
- 168- مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة. الجزائر، ع07. جانفي 2017
- 169- مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية. جامعة الشهيد العربي التبسي، تبسة، الجزائر، مج18. ع29. 2013
- 170- مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية. ع16. ديسمبر 2018. تصدر عن جامعة العربي التبسي -تبسة- الجزائر.
- 171- مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي، مج9، ع3، ديسمبر 2022. من ص: 534 إلى ص: 552.
- 172- مجلة لوغوس. جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر. ع09. 2018.
- 173- مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث. دائرة العلاقات الثقافية العامة، وزارة الثقافة، العراق. مج05. ع17. 2008.
- 174- مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية. معهد الإنماء العربي، بيروت. ع15. 1980
- 175- الحوار المتمدن. 2015. <http://www.ahewar.org/>
- 176- مجلة البعث الإسلامي. مؤسسة الصحافة والنشر. مكتبة البعث الإسلامي. الكناوة، الهند، مج15، ع06. فبراير 1972
- 177- مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة. جامعة الأزهر. كلية اللغة العربية بالمنصورة. مج06. ع16. 2006
- 178- سلسلة عازم المعرفة، الكويت. ع44. أوت 1981
- 179- مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث. مركز ابن العربي للثقافة والنشر. فلسطين، مج 01. نوفمبر 2021.
- 180- مجلة الخلدونية. العدد التجريبي. جامعة ابن خلدون، تيارت. الجزائر، 2005.
- 181- المجلة العربية للإدارة. مج44. ع01. فبراير 2024. جامعة الدول العربية، القاهرة

- 182- مجلة المنارة للبحوث والدراسات. جامعة آل البيت. عمادة البحث العلمي. الأردن، مج 22. ع 01. جمادي الآخر/آذار سنة 2016.
- 183- مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية. غزة. فلسطين. مج17. ع02. يونيو 2009
- 184- مجلة الاستغراب-دورية فكرية تعنى دراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 10، السنة الرابعة، 2018
- 185- مجلة إشكالات في اللغة والأدب. جامعة تمنراست، الجزائر، مج12. ع04. ديسمبر 2023 <https://ichkalat.univ-tam.dz/?magazine>
- 186- مجلة الإسلام في آسيا. مج16. ع03. ديسمبر 2019.
- 187- مجلة الحوار الثقافي بين نحن والآخر من منظور عبد الملك مرتاض. جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر. مج16. ع02. سبتمبر 2020
- 188- مجلة دراسات المستقبلية. جامعة أسيوط، مصر. ع03. يوليو 1997
- 189- مجلة المنهل. دار المنهل، جدة، السعودية، 1995
- سادسًا: الأبحاث الأكاديمية**
- 190- ابن سليمان صادق. الأسس الفلسفية في العصر الهلنستي الرواقيون أنموذجًا. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. 2006 /2005
- 191- الحاج رباني. نظرية العقد الاجتماعي كتأصيل فلسفي لحقوق الانسان عند هوبز، لوك، روسو. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. 2003 /2002
- 192- دحماني سعاد. دلالة المكان في ثلاثية نجيب محفوظ. كلية الآداب واللغات- جامعة الجزائر. رسالة ماجستير منشورة. 2008
- 193- دنيا السيد دويذرا. الحياة الأدبية في تركستان الشرقية في القرن الحادي عشر الميلادي من خلال المصادر التركية. رسالة دكتوراه. كلية اللغات والترجمة، القاهرة، 2017
- 194- سعدون إيمان. البنية الزمنية والمكانية في رواية عمالقة الشمال لنجيب الكيلاني. رسالة ماجستير. جامعة محمد بوضياف، المسيلة. الجزائر. كلية الآداب واللغات. 2018

- 195- السعيد عموري. الكتابة والتشكيل الأيديولوجي في الرواية العربية المعاصرة. رسالة دكتوراه. كلية الآداب واللغات. جامعة الحاج لخضر، باتنة. الجزائر. 2013
- 196- شروق سعيداني. وأميمة معيفي. الصراع الحضاري في رواية "عمالقة الشمال" لنجيب الكيلاني. رسالة ماجستير. كلية الآداب واللغات. جامعة العربي التبسي - الجزائر. 1442هـ / 2020
- 197- ضحى علي فهد، طارق إسماعيل. علي أحمد باكثير وأدبه النثري -الرواية التاريخية أنموذجًا- دراسة فنية. رسالة ماجستير منشورة. الجامعة العراقية- بغداد. العراق. 2011
- 198- عبد الله بن صالح العربي. الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية. رسالة ماجستير في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بكلية اللغة العربية، الرياض. 1409هـ
- 199- عبد الله بوقرون. الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل. أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة. جامعة منتوري، قسنطينة. الجزائر. 2006 / 2007
- 200- عز الدين أحمد الورداني. تطور قضية تركستان الشرقية في الفترة 1760-1949. رسالة ماجستير، جامعة الزقازيق، مصر. 2001
- 201- علي محمادي. الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني. رسالة دكتوراه. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، كلية الآداب واللغات. الجزائر. 2013-2014.
- 202- علي يوسف عثمان عاتي. الرواية: أبعادها ومراميها عند نجيب الكيلاني. رسالة دكتوراه. كلية اللغة العربية. جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية. أم درمان - السودان. 2006
- 203- علية أحمد أنور الصفدي. شعرية الأمكنة في روايات يحيى خلف، رسالة ماجستير في اللغة العربية. كلية الدراسات العليا. الجامعة الأردنية. 2006
- 204- نادية محمود محمد بنداري. برنامج لتنمية الوعي البيئي لدى الأطفال في علاقته التوكيدية. رسالة دكتوراه. جامعة الزقازيق، مصر. 2002

سابعاً: المعاجم والقواميس

- 205- إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية، القاهرة. مصر. ط04. 2008
- 206- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. دار صادر، بيروت. مج01، ط04. 2007
- 207- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. الصحاح- تاج اللغة وصحاح العربية. دار الحديث، مصر. د. ط. 2009
- 208- أحمد حسين اللقاني، علي أحمد الجمل. معجم المصطلحات التربوية، المعرفة في المناهج وطرق التدريس. عالم الكتب، مصر. ط02. 1999
- 209- أحمد مختار عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب- مصر، ج01. ط1. 2008
- 210- بطرس البستاني. محيط المحيط. مكتبة لبنان، بيروت. د. ط. 1987
- 211- جلال الدين سعيد. معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، مادة الأيديولوجيا. دار الجنوب للنشر، تونس. 2004
- 212- سعيد علوش. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. ط01. 1985
- 213- سمير سعيد حجازي. قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر. دار الآفاق العربية، بيروت. ط01. 2001
- 214- صبحي حموي وآخرون. المنجد في اللغة العربية المعاصرة. مراجعة: مأمون الحموي وآخرون. دار المشرق، لبنان. ط2. 2001
- 215- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي. صحيح البخاري. ج4. ط1. دار التأصيل، القاهرة، 1433هـ/2012
- 216- عبد القادر الجرجاني. دلائل الإعجاز في علم المعاني. شكله وشرح غامضه وقدمه: ياسين الأيوبي. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. 2007
- 217- عبد النور جبور. المعجم الأدبي. دار الملايين، بيروت. ط02. 1986

- 218- لطيف زيتوني. معجم مصطلحات نقد الرواية: عربي، انجليزي، فرنسي. دار النهار للنشر، لبنان. ط01. 2002
- 219- لويس معروف. المنجد في اللغة والاعلام. دار المشرق والمكتبة الشرقية، لبنان. ط03. 1999
- 220- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. تح: عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. مج01. ط01. 2003
- 221- فرج عبد القادر طه وآخرون. معجم علم النفس والتحليل النفسي. دار النهضة العربية، لبنان. ط08. 2000
- 222- ديوان أمرو القيس. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط4. دار المعارف، القاهرة، دت. على الرابط التالي: <https://www.noor-book.com/-pdf>
- 223- ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996. على الرابط: <https://www.noor-book.com/-pdf>
- 224- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي. القاموس المحيط. تح: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة، بيروت. لبنان، ط08. 2005
- 225- محمد التونجي. المعجم المفصل في الأدب. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط02. 1999
- 226- محمد مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. ج07.
- 227- ميجان الرويلي. سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط02. 2002
- 228- مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة، القاهرة. 2007
- 229- وهبة مجدي، والمهندس كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان، بيروت. ط02. 1984
- 230- يوسف خياط. معجم المصطلحات العلمية والفنية. دار لسان العرب، لبنان. دس.

ثامناً: المواقع الإلكترونية

- <https://www.adabislami.org/magazine> -231
[/https://www.iicss.iq](https://www.iicss.iq) -232
<https://albayan.co.uk/page.aspx?ID=286> -233
n.media@albayan.co.uk -234
[/http://www.alfaisalmag.com](http://www.alfaisalmag.com) -235
<https://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/jlls/index> -236
[/https://arabimpactfactor.com](https://arabimpactfactor.com) -237
<https://asjp.cerist.dz/en/submission/388> -238
[/http://www.thaqafatuna.com](http://www.thaqafatuna.com) -239
<https://altair.imarabe.org//index.php> -240
[/http://www.ahewar.org](http://www.ahewar.org) -241
[/https://albasulislami.com](https://albasulislami.com) -242
Info@albasulislami.com -243
[/https://www.benkjournal.com](https://www.benkjournal.com) -244
[/https://aja.journals.ekb.eg](https://aja.journals.ekb.eg) -245
[#https://www.aabu.edu.jo/AR/Pages/default.aspx](https://www.aabu.edu.jo/AR/Pages/default.aspx) -246
<https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJHR/index> -247
<https://ichkalat.univ-tam.dz/?magazine> -248
<https://ar.wikipedia.org/wiki/> -249
<https://fr.wikipedia.org/wiki/Dasein> -250
<https://istighrab.iicss.iq/files/files/5agpjrj.pdf> -251
<https://dorar.net/hadith> -252
<http://www.mominoun.com/pdf1/2016-08/ideologies.pdf> -253
<https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/06/Teun-A.-van-Dijk-1998-Ideology.-A-Multidisciplinary-Approach.pdf> -254

فهرس الموضوعات

مقدمة.....أ-م

المدخل

- 14مقاربات في مفاهيم ومصطلحات الدراسة والتحليل
- 16 - تمهيد
- 16..... أولاً: جدلية "الأنا والآخر" المفهوم والمصطلح
- 17..... 1- مفهوم الأنا والآخر
- 17..... أ- معنى الأنا والآخر لغة
- 19..... ب- مفهوم "الأنا والآخر" اصطلاحاً
- 22..... 2- "الأنا والآخر" في الفكر الغربي
- 25..... 3- الأنا والآخر في الفكر العربي
- 29..... 4- مفهوم الأنا والآخر في العلوم الإنسانية
- 29..... أ- الأنا والآخر في الفكر الفلسفي
- 34 ب- الأنا والآخر في علم النفس
- 37..... ج- الأنا والآخر في الفكر الاجتماعي
- 40 ثانياً: القراءة والتأويل
- 41 1- مفهوم القراءة: أبعادها وأهدافها الجمالية
- 48 2- مفهوم التأويل: أبعاده وخصائصه النقدية

الفصل الأول

رواية "ليالي تركستان" أو "الأنا" في مواجهة "الآخر"

- 59..... تمهيد:
- 63..... أولاً: البيئة التاريخية والثقافية لتركستان
- 64 1- البيئة التاريخية لتركستان
- 66..... 2- تركستان الكبرى: بداية الانقسام قبل الفتح الإسلامي
- 68..... 3- الفتح الإسلامي لتركستان الغربية
- 71..... 4- الفتح الإسلامي لتركستان الشرقية

- 5- تركستان الشرقية بداية الاحتلال الصيني (1759-1884) 73
- 6- بنية النسق التاريخي في رواية "ليالي تركستان" 75
- 7- البيئة الثقافية لتركستان الشرقية" 83
- ثانياً: ضعف الأنا أمام طغيان الآخر 87
- 1- تجليات هيمنة "الآخر" على فضاء "الأنا" من خلال عنوان الرواية..... 88
- 2- القيمة الدلالية لعنوان "ليالي تركستان"..... 89
- 3-الدلالات الرمزية للعناصر المكونة للعنوان "ليالي تركستان"..... 90
- أ- الدلالات السيميائية لليل في كلمة "ليالي" 90
- ب- الدلالات السيميائية لكلمة "تركستان" 92
- 4- الدلالة الرمزية لبنية العنوان..... 92
- 5-مشاهد تجليات استضعاف "الأنا" على مستوى الشخصيات 95
- أ- صورة "الأنا" العاجز والمغلوب على أمره: شخصية الملك..... 96
- ب- "الأنا" المستلبة/الوطن المغتصب/رمزية "نجمة" و"مصطفى"..... 105
- ج- "نجمة الليل" و/أو صورة الوطن المسلوب..... 105
- د- الواقع التركستاني يصنعه الاحتلال -مصطفى حضرت إكراهات الحياة والموت ... 107

الفصل الثنائي

انبعاث الوعي وأساليب المقاومة في رواية "ليالي تركستان"

- تمهيد..... 118
- أولاً: انبعاث الوعي في رواية "ليالي تركستان" 121
- 1- "خوجة نياز" و"عثمان بانور"، الاستنهاض وبتث الوعي الوطني.... 123
- 2- "مصطفى حضرت" و"منصور درغا" التحول من العجز إلى الفعل. 128
- ثانياً: أساليب المقاومة في رواية ليالي تركستان 133
- 1- المقاومة المسلحة -ثائر يسقط ثائر يقوم- 135
- 2- رمزية "جبل الرماة"-المقاومة استنزاف- 139
- 3- العمل السياسي -ثمار السلاح-..... 142

- 146 4- المقاومة الثقافية والفكرية -معركة القيم-
- 153 ثالثًا: صورة الآخر الاستعماري الأسيوي
- 156..... 1- الآخر الصيني -همجية متجردة من الإنسانية-
- 157..... 2- الآخر المجرم -وحش متجرد من الإنسانية-
- 158..... 3- صورة الاستعلاء الموهوم -الافتقار للقيم الأخلاقية-
- 161..... 4- صورة الدكتاتورية البرجوازية
- 163..... 5- صورة الاستغلالي -سياسة التلويح بالعظام-
- 165..... 6- صورة الآخر الروسي -تحالف الشر-
- 167..... 7- صورة الخديعة -الشیطان الأحمر-
- 170..... 7- صورة الوحش العاقل -فن الجريمة-
- 171..... 8- صورة الخائن -تاجر الحرب-

الفصل الثالث

تجليات الصّراع الداخلي -ال "الأنا" ضد ال "الأنا" - في رواية "عذراء جاكارتا"

- 178..... - تمهيد
- 179..... - أولاً: في مفهوم الأيديولوجيا وأنواعها
- 180 1- إشكالية مفهوم الأيديولوجيا
- 180 أ- المعنى اللغوي/المعجمي
- 183 ب- المفهوم الاصطلاحي
- 192 2- أنواع الأيديولوجيات
- 193..... أ- الإيديولوجيا الاجتماعية
- 194..... ب- الإيديولوجيا السياسية
- 196..... ج- الإيديولوجيا الدينية
- 201..... ثانيًا: الإسلام والإيديولوجيا
- 203 1- بنية الأنساق الإيديولوجية في الرواية
- 209..... 2- الأيديولوجيا الإسلامية في رواية "عذراء جاكارتا"

- ثالثاً: المواجهة بين الإسلام والشيوعية في رواية "عذراء جاكرتا"..... 214
- 1- الصراع الإيديولوجي بين الإسلام والشيوعية..... 215
- 2- إيديولوجيا الصّراع بين الإسلام والشيوعية في "عذراء جاكرتا"..... 217
- رابعاً: الصّراع على البقاء..... 226
- 1- في مفهوم الصّراع..... 226
- 2- الصّراع على البقاء بين "الأنا" و"الآخر" في رواية "عذراء جاكرتا"..... 233
- الفصل الرابع
- رواية عمالقة الشمال أو هيمنة "الآخر" و"ذوبان" "الأنا"
- تمهيد..... 241
- أولاً: ذوبان "الأنا" على المستوى الثقافي 242
- 1- المنحى الثقافي الذي تصوره الرواية 242
- 2- التعايش مع "الآخر" وأثره في البنية الروائية..... 244
- 3- ثنائية "الأنا" و"الآخر" ومرجعيتهما الثقافية..... 250
- ثانياً: حضور "الأنا" على مستوى المكان..... 260
- 1- شعرية المكان في الرواية..... 260
- 2- سمات المكان ودلالاته عند "الأنا" و"الآخر" 267
- 3- دلالة المكان في رواية "عمالقة الشمال" 273
- ثالثاً: ذوبان الهوية كنتيجة تاريخية..... 281
- 1- مفهوم الهوية..... 281
- 2- أثر التغريب على الهوية الإسلامية..... 286
- 3- دلالة شخصيات الرواية في ترسيخ الهوية..... 293
- الخاتمة..... 303
- ببليوغرافية البحث 308
- فهرس الموضوعات..... 326
- الملخص..... الصّفحة الخلفية للبحث

- الملخص باللغة العربية:

تتناول هذه الدراسة العلاقة الجدلية بين "الأنا" و"الآخر" في روايات نجيب الكيلاني الثلاثة "عمالقة الشمال، عذراء جاكرتا، وليالي تركستان" من خلال مقارنة تأويلية تاريخية، وتقوم الإشكالية الأساسية على تتبع تظاهرات "الأنا" الإسلامية في مواجهة "الآخر" الاستعماري أو الأيديولوجي، وكيفية توظيف الكيلاني للخطاب الروائي ليكون أداة مقاومة ثقافية وهوياته من ناحية والكشف عن طبيعة الصراع الهوياتي والحضاري الذي تجسده تلك النصوص، وقد سلطت الدراسة الضوء على تعددية تمثلات "الآخر" في روايات الكيلاني حيث يظهر مرة بوصفه مستعمراً خارجياً ومرة كنسق أيديولوجي مضاد، وأهري كذات مسلمة مأزومة، وقد توصلت الدراسة إلى أن نجيب الكيلاني أعاد تشكيل العلاقة بين الذات والغير من منظور إسلامي حيث أصبح "الأنا" رمزاً للهوية الإسلامية في مواجهتها لسياسات الإقصاء والطمس والتدوين، كما أبرزت القراءة التأويلية قدرة النص الروائي على حمل خطاب مقاوم يزاوج بين الأدب والفكر والتاريخ، ويسهم في استعادة وعي الذات.

الكلمات المفتاحية: الأنا والآخر، نجيب الكيلاني، التاريخ، الدين، الحضور/الغياب، التأويل/التفسير.

- الملخص باللغة الإنجليزية:

This study examines the dialectical relationship between the "self" and the "other" in Najeeb al-Kilani's three novels, "Giants of the North", "The Virgin of Jakarta", and "Nights of Turkestan", through a historical interpretive approach. The fundamental problem is based on tracing the manifestations of the Islamic "self" in confrontation with the colonial or ideological "other". It also examines how al-Kilani employs narrative discourse as a tool for cultural and identitarian resistance, while revealing the nature of the identity and civilizational conflict embodied in these texts. The study highlights the multiplicity of representations of the "other" in al-Kilani's novels, where he appears at times as an external colonizer, at other times as a counter-ideological system, and at other times as a troubled Muslim self. The study concludes that Najeeb al-Kilani reshaped the relationship between the self and the other from an Islamic perspective, where the "self" becomes a symbol of Islamic identity in its confrontation with policies of exclusion, erasure, and assimilation. The interpretive reading also highlights the ability of the novel to convey a resistance discourse that combines literature and culture. The interpretive reading also highlighted the novel's ability to convey a resistant discourse that combines literature, thought, and history, contributing to the restoration of self-awareness.

Keywords: Self and Other, Najib Al-Kilani, History, Religion, Presence/Absence, Interpretation/Explanation.

- الملخص باللغة الفرنسية:

Cette étude aborde la relation dialectique entre le «soi» et l'«autre» dans les trois romans de Najeeb Al-Kilani, «Les Géants du Nord», «La Vierge de Jakarta» et «Les Nuits du Turkestan», à travers une approche interprétative historique. La problématique fondamentale consiste à retracer les manifestations du «soi» islamique face à l'«autre» colonial ou idéologique, et à explorer comment Al-Kilani utilise le discours narratif comme outil de résistance culturelle et identitaire, d'une part, et révèle la nature du conflit identitaire et civilisationnel incarné dans ces textes, d'autre part. L'étude met en lumière la multiplicité des représentations de l'«autre» dans les romans d'Al-Kilani, où il apparaît tantôt comme un colonisateur extérieur, tantôt comme un contre-système idéologique, tantôt comme un musulman en difficulté. L'étude conclut que Najeeb Al-Kilani a remodelé la relation entre soi et l'autre dans une perspective islamique, où le «soi» devient un symbole de l'identité islamique face aux politiques d'exclusion, d'anéantissement et d'assimilation. La lecture interprétative a également mis en évidence la capacité du texte narratif à véhiculer un discours résistant, alliant littérature, pensée et histoire, et contribuant à «In Reclaiming Self-Awareness».

Mots-clés : Soi et Autre, Najib Al-Kilani, Histoire, Religion, Présence/Absence, Interprétation/Explication.