وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الصديق بن يحيى

كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:.....

عنوان المذكرة

تشظي الهوية في رواية ساق البامبو

لسعود السنعوسى أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

إعداد الطالبتين: إشراف الأستاذة:

– نسيمة حمود – سامية بن عكوش

– آمنة عبد المولى

لجنة المناقشة

1– الدكتور: زكور محمد..... – جامعة جيجل–. ..... رئيسا

2–الأستاذة:سامية بن عكوش..... – جامعة جيجل–. ..... مشرفا

3–الأستاذة: مليكة بوجفجوف..... – جامعة جيجل–. ..... ممتحنا

السنة الجامعية 2018/2017 الموافق لـ 1439/1438 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

دعاء

يـــا رب إن عظمـــت ذنـــوبي كثـــرة

فلقـــد علمـــت بـــأن عفـــوك أعظـــم

إن كـــــان لا يرجـــــوك إلا محســـــن

فمـــن الـــذي يـــدعو ويرجـــو المجـــرم

أدعـــوك ربـــي كمـــا أمـــرت تضـــرعا

فـــإذا رددت يـــدي فمـــن ذا يـــرحم

مـــالي إليـــك وســـيلة إلا الرجـــا

وجميـــل ظنـــي ثـــم إنـــي مســـلم

شكر وعرفان

أولا نحمد الله عز وجل الذي وفقنا لتتويج عملنا

وبكل معاني الشكر والعرفان نتوجه لكل من أمدنا بالمساعدة سواء من قريب أو من بعيد ووقف إلى جانبنا لإخراج هذا العمل على هذه الصورة، وإن كان لنا أن نخص أحدا بالذكر فلا يسعنا إلا أن نقدم خالص شكرنا وامتناننا للأستاذة القديرة التي أشرفت على هذا العمل **"سامية بن عكوش"** مثنين على توجهاتها الثمينة، وأخيرا فإن وفق هذا العمل وحوى في طياته على إيجابيات ونجاح يذكر فهو منسوب لجميع من ساعدنا .

مقدمة

مقدمة :

ربّ متتبع للساحة المعرفية، الفلسفية والنقدية، يلحظ تلك الزوبعة الفكرية التي أثارها سؤال الهوية، ولا يزال يفعل في عديد المشارب المعرفية والحواضن الثقافية والأوساط الاجتماعية، زوبعة صحبت معها ما لا يحصيه العد من المؤلفات والمصنفات، وعقدت لأجلها عديد الندوات والملتقيات لبحث حيثيات هذا السؤال الجوهري ومناقشة مفاصله المنهجية، ذلك السؤال المتجذر بعمق في التاريخ

البشري والخطاب الفلسفي، الذي لم يكفّ عن طرح سؤال الماهية والكينونة: من أنا؟ من أكون؟ من قبل فلسفة سقراط مع هيراقليطس وبارمنيدس. تأتي هذه الحجة تأكيدا على أصالة سؤال الهوية ومدى قوة حضوره في تشكيل بنى الوعي الأنطولوجي بالأنا والذات، وتعزيز شعور الانتماء الوطني والقومي كعلامة مائزة تحول دون التماهي والإنصهار في بوتقة الآخر، أو الضياع في زحمة الانتماءات والهويات، ومغريات الاحتواءات والاستقطابات السلطوية.

والمشروع الكولونيالي، ومن بعده الأمبريالي، وعى وأتقن لعبة العزف على وتر الهويات والانتماءات ،كسبيل من سبل بسط سيطرته على مستعمراته في أفريقيا وآسيا ومناطق أخرى من العالم، وإخضاعها لحكمه المانوي، ولأن كل شيء يحدث في/عبر الخطاب حسب ما تقول به الدراسات الثقافية، فقد أنشأ المتروبول الغربي وصاغ عديد الخطابات الهووية، التي وإن اختلفت أشكالها الأجناسية، وتعددت طرائقها وآلياتها في التنظير والمعالجة إلا إنها لا تخرج عن مضمار تكريس مبدأ فوقية الهوية/ الأنا الغربية، ونقاء عرقها وأحادية ثقافتها، وفي مقابل ذلك دونية الآخر/ الشرقي /غير الأوروبي، وبربريته وتوحشه وبدائية معتقداته وعاداته. تنتج هذه الخطابات التي تشرعن عملية غزو الرجل الأبيض لأراضي الأصلاني، وتدبر شؤونه تحت عباءة نشر التمدن والتحضر، وانتشاله من ضلاله وجهله، وتنظم عبر نسق معين من الإجراءات يكفل توزيعها وتسويقها وتداولها على أنها الحقيقة المطلقة

للشرق والغرب، إلا أن الحقيقة وحسب التوصيف النيتشوي جيش من الاستعارات والكنايات عبارات قد تكون خاطئة وقد تكون صادقة.

هاهنا تأتي مرحلة ما بعد الحداثة كمنعرج حاسم في تاريخ النقد والفكر الفلسفيين بعد أن شككت في مكتسبات الحداثة و ثوابتها، وتعد مقولة الهوية واحدة من أهم المفاهيم والرؤى التي وضعت على منصة التشريح والمساءلة، خاصة وأن الظرف الراهن قد اتسم بصعود ثقافات هامشية ومقصاة، تطالب بموقع في قلب الخارطة الهووية مثل: الحركة النسوية، حركة الزنوجة، المثليين والجنسيين .....الخ، يرافق هذه الحاجة الملحة لمراجعة خطاب الهوية بروز خطابات مضادة على الساحة الثقافية وقفت على وهم المركز وتداعياته، مؤكدة في ذات الوقت أن الهويات وكما تجلت في الخطاب الاستعماري مجرد ماهيات مبتدعة غايتها إيهام المستعمر وبشكل يرقى إلى الحقيقة أن هذا قدره المحتوم.

ضمن هذا الأفق تتحرك كتابات النقد الثقافي، والدراسات ما بعد الكولونيالية التي خلقت مساحات عديدة للحديث عن الهامش ، الذي عانى بسبب تجربة الاقتلاع وديالكتيك المكان والإزاحة عن المكان (بيل أشكروفت) ومحاولات إضعاف صلاته بمقوماته الأساسية (اللغة، الدين، الوطن، الثقافة)، وعاداته وتقاليده تصدعا وانشطارا روحيا وتمزقا وتشظيا هوياتيا، وبالمقابل فضح وتعرية تحيزات المركز العرقية والجنسية، وكشف تواطؤ الثقافة والرواية على وجه الخصوص مع المد الاستعماري خلال القرنين 19 و20 م (إدوارد سعيد)، ذلك أنها كانت إحدى الممرات الضيقة التي استخدمها الاستعمار لتمرير خطاباته الكولونيالية وتبرير اعتداءاته المتكررة على بلدان العالم الثالث، هذا الأخير الذي تنامت بداخله في مرحلة ما بعد الكولونيالية خطابات هووية تغذيها النزعات والفورات الشوفينية القومية والوطنية، والتي لم تأت إلا كردة فعل سلبية وصدى للصوت الاستعماري، ومع هذا الصوت وذاك الصدى غاب الاختلاف الذي هو أصل الكون ومبتدؤه، فصار كل بناء للذات / الهوية

لا يتمّ إلا عبر إقصاء الآخر وتمجيد الأنا، فكان أن سقنا تباعا إلى مستنقع الطائفية والعشائرية، وانغمسنا في أوهام الأصل والمركز، والهوية والثقافة النقية والواحدية المسكونة بالسياسي الذي اخترق ذلك الاختلاف وقمعه، فلم تجن البشرية من وراء أيديولوجيات الهوية والنقاء العرقي ومحاولات طمس الاختلاف إلا العنف والعنصرية، وإذ ذاك أصبحت هذه الخرافات الميتافيزيقية وتلك اليقينيات والوثوقيات المركزية محل تقويض وتفكيك من قبل الفلسفات المعاصرة، في محاولتها الرامية إلى استرجاع الذات والهوية التي عانت التمزق والتشظي والإنشطار، وكذا إرساء وتكريس أحقية الاختلاف والتمايز عن الآخر.

ودراستنا الموسومة بـ "تشظي الهوية رواية ساق البامبو لسعود السنعوسي أنموذجا" تندرج ضمن هذا المسعى، فهي محاولة ورغبة ساقتنا إلى مناوشة سؤال الهوية الذي لا يزال يثير جدلا واسعا في الساحة الأدبية والفكرية العربية والعالمية، بعد أن أخذ أبعادا جديدة في عصر معولم مؤثث بثورة رقمية وواقع افتراضي تتسارع فيه الأحداث، وتتداخل في كنفه الثقافات، وتذوب في حضرته الحدود، وتتلاشى تحت سلطته الخصوصيات والهويات، حتى لم يعد بالمقدور أن تستوعب ذواتنا ضمن هوية واحدة أو أفق ضيّق لطالما صفقت له الأمبرياليات والحركات الشوفينية والنزعات السلطوية التي كانت بممارساتها وآليات اشتغالها وسياسات النبذ والتحيّز العرقي علة تشظي وانشطار الذوات والهويات بين عديد العوالم والانتماءات.

وتأسيسا على ما سبق تكرس هذه الدراسة جهدها وتولي عنايتها بمقاربة الإشكالات والتساؤلات التالية: إلى أي مدى استطاع سعود السنعوسي من خلال مدونته (ساق البامبو) المصنفة في خانة السرد ما بعد الكولونيالي أو الرد بالكتابة استجلاء واكتناه عمق الهوية المتشظية بين الأديان والثقافات، وتمثيلها عبر خطابات وأنساق مكثفة احتوت على الهامش والمركز، الذات والآخر، اللاشعور الكولونيالي وفضاء الهجنة؟ وهل استطاعات تلك الذات المشطورة تحقيق اتزانها وبأي أدوات هي توسلت؟

إلى أي مدى يمكن أن تتماهى هوية الفرد مع ذاته وتتطابق؟

وهل فعلا لا مكان للآخر في مشروع بناء الذات وصناعة الهوية؟

إلى أي حد يمكن أن تصدق مقولة صدام الحضارات وأن علاقة الأنا بالآخر علاقة نزاعية عدائية؟

وقبل هذا وذاك ما موقع الهوية ضمن العلوم والمعارف الإنسانية وما مقاربة هذه الأخيرة لها؟

هل الهوية تقع ضمن ما يرثه الفرد من هبات وأعطيات أم أنها بناء وتشكيل مستمرين؟

لمقاربة هذه الاشكاليات، وللولوج إلى عوالم هذا الموضوع وتفكيك شفرات النص الروائي المختار، قسمنا بحثنا حسب المخطط التالي: توطئة نظرية قراءة في مصطلحي الهوية والتشظي: وقد عني بعرض المفهوم اللغوي والاصطلاحي للهوية متبوعا بمحاولة مقاربة مفهوم الهوية من مناظير عدة (فلسفية، نفسية، اجتماعية). إضافة إلى قراءة في مصطلح التشظي لدى جاك لاكان وميشال فوكو.

الفصل الأول: مقولة الهوية من المنظور الأحادي التطابقي إلى براديغم الاختلاف، وقد تناولنا في هذا الفصل الأول من القسم النظري عنصرين اثنين: الهوية الثابتة المتطابقة والهوية من منظور فلاسفة الاختلاف. أما الفصل الثاني فكان موسوما بـ: الهوية في أفق ما بعد الكولونيالية/براديغم الهجنة في مقابل براديغم الهوية الذي انبرى لعرض قراءات أقطاب الدراسات ما بعد الكولونيالية للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، في حين عنونا الفصل الثالث بـ: تجليات تشظي الهوية في شخصيات المتن الروائي، وهو الفصل التطبيقي الأول وتم الكشف فيه عن تجليات التشظي والانشطار في المدونة الروائية المختارة، ولقد قسمنا الفصل لهذا الغرض إلى أربعة عناصر: الذات المشطورة، الأنثى وإعادة كتابة الانتماء، المثقف وألعاب الدور والسلطة. أما الفصل الرابع المعنون بأشكال المقاومة وإمكانات التعايش، فقد تم التطرق فيه إلى أشكال مقاومة التشظي ومحاولة تصحيح مسار علاقة الأنا بالآخر،

وذلك عبر ثلاث أشكال: الكتابة، الموسيقى، الرياضة. أما الخاتمة فقد حاولنا أن نخلص من خلالها موضوع البحث عبر رصد النتائج المتوصل إليها.

و اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الوصفي والتحليلي في الفصلين النظريين المتعلقين بتتبع مسار الهوية، في حين استعنا بمقولات التفكيك مطعمين إياها بالمنهج النفسي والسيميائي فيما يخص القسم التطبيقي.

وكانت عدتنا في دراستنا هذه مراجع ذات صلة بموضوع البحث، نذكر منها على سبيل المثال مؤلفات إدوارد سعيد التي اعتمدنا عليها بشكل أساسي سواء في الجانب النظري أو التطبيقي من الدراسة، ومنها نذكر كتبه الأساسية: الاستشراق، الثقافة والامبريالية، تأملات حول المنفى، سيرته الذاتية خارج المكان، المثقف والسلطة، إظافة إلى بعض الدراسات النقدية التي أنجزت حوله، على غرار: إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، خالد سعيد: إدوارد سعيد ناقد الاستشراق، قراءة في فكره وتراثه، فخري صالح من خلال مؤلفه: إدوارد سعيد: دراسات وترجمات. وكذلك كتاب جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، وعادل عبد الله في كتابه التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، وكتاب أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميثافيزيقا، وكتاب هايدغر ضد هيجل لصاحبهما عبد السلام بنعبد العالي، وكتاب هومي بابا موقع الثقافة، وغيرها من المراجع التي أثرت البحث، ومن المفيد أن نذكر أن المنهجية المعتمدة في هذا البحث ارتكزت على كتاب أسئلة المنهجية العلمية في اللغة والأدب لصاحبته آمنة بلعلى.

أما عن الصعوبات التي واجهت بحثنا فلن نزيد عن قوله تعالى: ﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ ﴾ (البقرة: 273)

الفصل الأول: مقولة الهوية من المنظور الأحادي التطابقي إلى براديغم الاختلاف

توطئة نظرية

أولا– الهوية الثابتة المتطابقة

ثانيا–الهوية من منظور فلاسفة الاختلاف

توطئة نظرية:

1-قراءة في مصطلح الهوية:

سيكون من الصعب تحديدها بمفهوم معين، أو حتى تطويقها بألفاظ أو كلمات نهائية، ذلك أنها مدلول لا نهائي أصلا، فكلما حاولنا الاقتراب من حصرها في جانب معين تنفلت لتندرج ضمن مجال آخر، وهذا راجع لانتفاء سمة التخصص فيه، لكن هذا لا يمنع من أن نورد لها بعض المفاهيم التي قال بها بعض الدارسين:

أ- في اللغة:

جاءت لفظة الهوية في معجم لسان العرب لابن منظور: "**هوية تصغير هوة، وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة**"[1]، وقال عنها "الجرجاني" في التعريفات أنها: "**الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق**"[2].

ولم تبتعد باقي المعاجم العربية عن هذا المفهوم، وعلى ما يبدو أن مفهوم الهوية هو مفهوم غربي محض، كون مفهومها المتداول حاليا بعيد كل البعد عما جاء في الكتب التراثية.

وبالعودة إلى اللسان الغربي نجد المصطلح قد ورد كالتالي: "**هوية Identity- Identité الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار(...) الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من**

[1]-ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ج 14، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ص 316 .

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

الرجل"[1]

ومنه ف: "هو" "**ضمير الإشارة الغائب في اللاتينية والإنجليزية والفرنسية**"[2]، كما: "**يراد بالهو هو Identique– Identicale وأساس ما يبقى دائما ثابتا بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات، فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه**"[3]

ب– في الاصطلاح:

نورد لها مجموعة من المفاهيم التي أطلقها عليها بعض الدارسين، ومنها ما جاء عن "**إبراهيم بيومي مذكور**" أنها: "**حقيقة الشيء من حيث تميزه، وتسمى أيضا وحدة الذات**"[4]

فهي ما يتميز به الشيء عن غيره، ويكون مختلفا بحقيقته عن غيره، تلك هي وحدة الذات المكونة لهذا الشيء.

وجاء في قول "**أليكس ميكشيللي**" أن مفهوم الهوية يطلق "**على نسق المعايير التي يعرف بها الفرد ويعرف، وينسحب ذلك على هوية الجماعة والمجتمع والثقافة**"[5]

تضم الهوية بحسب هذا القول مجموع الخصائص والصفات التي تنتمي إلى نسق معين يتصف بها فرد من الأفراد ويعرف بواسطتها، ولا يتوقف هذا النسق من المعايير على الفرد لوحده، وإنما يتعدى ذلك إلى هوية الجماعة

---

[1]– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (د، ط)، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 666-667.

[2]– م ن، ص ن.

[3]– مراد وهبة، م س، ص 666-667.

[4]– إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، (د، ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 208.

[5]– أليكس ميكشيلي، الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، 1993، ص 7.

وكذلك المجتمع.

أما "**تشارلز تايلور**" فيقول :"**أنها تعني من نكون، فهي المكان الذي ننتسب إليه، إنها تجسد بحق الخبرات والتجارب السابقة التي تضفي معنى على أذواقنا ورغباتنا، وخياراتنا ومطامحنا** (....) **ومن ثمة فإن إدراكي للهوية التي تعني أنني قد جعلت الهوية موضوعا للحوار مع الآخرين** (...) **وبذلك فإن هويتي تعتمد إلى حد كبير على علاقاتي التحاورية مع الآخرين.**"[1]

فهوية تشارلز تايلور ليست انطوائية ذاته على نفسها وإنما تتشكل في تفاعلها مع الآخرين.

2- مقاربة الحدود النظرية:

تتعد الدراسات حول موضوع الهوية، بالقدر الذي يجعل منها مفهوما غير ثابت، وغير محدد أو مرتبط بمجال معين، ذلك أنه –المفهوم- منطقة تماس تتقاطع فيه الكثير من التخصصات كعلم الاجتماع، علم النفس، الأدب، الفلسفة، خاصة وأن كل هذه العلوم تولي أهمية كبيرة بموضوع الذات والفردانية.

ولهذا سنتعرض إلى مفهوم الهوية، وكيف ينظر إليها خاصة من الجوانب الثلاثة: الجانب السوسيولوجي، الجانب السايكولوجي، والجانب الفلسفي.

2-1- الهوية في علم الاجتماع:

لن يكون هناك مجتمع بدون هوية اجتماعية، هذا ما يتفق عليه معظم علماء الاجتماع، ومن بينهم "**ريجارد جنكيز**"، ذلك أن كل مجتمع يتشكل –ولا شك في ذلك- من تراث، دين، لغة، ثقافة معينة، عادات وأعراف ...

[1]- حسام الدين علي مجيد، " انبعاث ظاهرة الهويات، قراءة في منظور المفكر تشارلز تايلور"، موقع مؤمنون بلاحدود، 2016/12/22، 17:25.

كل هذه العناصر تتظافر لتجتمع معا وتشكل هوية مجتمع ما، ولهذا يقول عنها "جنكيز" بأنها: "**تصورنا حول من نحن، ومن الآخرون، وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين.**"[1]

إنها التفاعل الحاصل داخل بنية مجتمعية، وبين أفراد هذا المجتمع بالخصوص، رغم الاختلاف الطفيف بينهم، إلا أنها "**تتشكل فقط عبر التمييز بين هويات مختلف الجماعات والتي يمكن ربطها بأناس آخرين**"[2]

ينظر المفهوم السوسيولوجي للهوية بمنظار الاحتواء، كونها مجموع هويات فردية مع بعضها لتشكل هوية اجتماعية، إنها "**مجموع السمات الاجتماعية والثقافية والحضارية المميزة لجماعة بشرية معينة (...) أنها مفهوم واسع يشمل كافة النشاط البشري، ويندرج عبر عدة مستويات: الهوية البيولوجية، الهوية الاجتماعية، والهوية الثقافية**"[3]

فالفرد الذي يشعر بانتمائه البيولوجي إلى فئة معينة تحمل نفس صفاته، والتي بواسطة هذه السمات يتم تمييزها عبر الزمن، هذا الشعور بالانتماء ينمو ويتطور مرافقا تطور الفرد ذاته، ثم تحدث النقلة النوعية إلى الإحساس بالانتماء لجماعة معينة، هوية اجتماعية في مقابل هوية فردية.

ومن هذا المنظور نؤكد قولنا السابق أن هوية الأفراد تتماهى ضمن إطار ما يسمى بـ: المجتمع، لتتشكل الهوية الاجتماعية التي تشمل مجموعة أفراد لا فردا واحدا، والتي يمكن أن نطلق عليها أيضا: الهوية الوطنية / الهوية القومية.

2-2- الهوية من المنظور السيكولوجي (النفسي):

---

[1] _هارلمبسو هولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، ط1، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010، ص93.

[2] – م ن، ص ن.

[3] – محمد سبيلا، "مدارات خطاب الهوية"، ندوة علمية بعنوان:" الهوية والتقدم"، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، أفريل 1993، ص 43.

إذا عدنا إلى أعمال "**فرويد**" فإننا سنجده قد قدم طروحات جمة، خاصة حول موضوعة النفس وما يعتورها من اضطرابات، أو حالات مرضية وما شابه.

كما نجده قد حدد ثلاثة عناصر: الهو، الأنا، الأنا الأعلى[1]، هذه العناصر التي تتشكل وفقها الذات الإنسانية، والتي بموجبها تنفصل إلى مستويات دون الانحسار في الفردنة الواحدة، ومن هنا يتبين لنا أن "فرويد" قد "**حاول تكسير هذه العلاقة التي تربط الوحدة بالهوية في الحياة النفسية، فالأنا ليست هي بالذات بالضرورة، والذات لا يمكن تحديدها إلا داخل إطار علائقي بالآخرين**"[2]

وإذا كانت الهوية من المنظور الاجتماعي هي عملية دمج ذات فردية مع بقية الذوات الأخرى لتشكل هوية اجتماعية، فهذا معناه أن عملية الدمج هذه ستسفر عن نوع من الهدم لبنية هذه الذات، إنه نوع من التفكيك الداخلي لبنية الذات الفردية، مما ينتج عنه تشتت وتمزق هذه الذات بين رغباتها، وبين قواعد العرف وقوانين المنطق الخاضعة للجماعة، للأنا الأعلى.

تتبدى هذه العملية –عملية الدمج الهووي– "**بشكل جلي أثناء المراهقة ... فالمراهقة تفهم أكثر فأكثر بوصفها حدادا، إذ أن هذا الحداد لا يمثل فقط في الرغبة العارمة التي تمتلك جسد الإنسان في الانفصال والتحرر من الصور العامة التي يفرضها الأب من خلال المؤسسة والأخلاق واللغة، بل تتجلى أيضا في القرار النفسي المتذبذب بإنهاء هذه الصور وإماتتها**"[3]

تعتبر هذه المرحلة –مرحلة المراهقة– بمثابة منطقة جذب واستقطاب لمختلف العوامل النفسية، والبيولوجية،

(1) أنظر: بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، ط1، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص 179.

(2)– نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة الكتابة والهامش، (د ط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص 17.

(3)–م ن ، ص 19.

التي يمر بها الفرد من أجل اكتساب هوية شخصية (رغبات مكبوتة)، لتتعرض هذه الهوية إلى نوع من التدجين بتعبير "**أفاية**" أوالغزو من طرف سلطة عليا، مؤسسة ذات نسق نظامي، وتصورات مسبقة، إنه صدام الهويات، هوية مرغوب فيها، وأخرى مفروضة من الخارج ومرفوضة من الداخل (من ذات الفرد)، "**إن هوية الفرد يستمدها من المجتمع، ولا يمكن أن يكتسبها إلا من خارجه، إذ أن المجتمع هو الذي يفرض عليه هويته من خلال الموقع الذي يحدده للفرد داخل النسيج الاجتماعي العام**"[1]، وبذلك فإن الفرد مرهون بهذا الإطار الاجتماعي، إذ لا يمكن فصل هويته عن الهوية الاجتماعية العامة، كونه عينة ضمن هذا النسق العام من العينات المختلفة، التي تحكمها أنظمة عامة من القيم والمعايير المختلفة، إنها عملية استلاب للذات ضمن هذا الإطار الاجتماعي.

2-3- الهوية من المنظور الفلسفي:

بالنظر إلى تاريخ الفكر الغربي، وبالتحديد إذا ما عدنا إلى مبادئ المنطق الأرسطي، فإننا سنجد بأن مبدأ الهوية إنما يشير إلى وحدة الشيء وتطابقه مع ذاته، وهو ما يشار إليه بالصيغة التالية: (أ) = (أ)، [2]أي أن هناك قيمة متساوية بين الطرفين، لكن ما لم يتقبله هايدغر هو علاقة التساوي هذه، مقرا أن مبدأ الهوية يتجاوز هذا التعريف الكلاسيكي لمفهومها، [3]

وبتعبير "أفاية" فإن علاقة المساواة هذه تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة، ولهذا "**فإن هايدغر فكر في الاختلاف باعتباره اختلاف بين الوجود والموجود**"[4]، أي أن نعيد النظر في المعادلة

---

[1]-نور الدين أفاية، م س ، ص 20.

[2]- أنظر : محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات والتصورات، ج1، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013، ص 120.

[3]- م ن، ص 124.

[4]- نور الدين أفاية، م س، ص 25.

السابقة (أ) = (أ) وبالأخص في علاقة التساوي (=)، هذه الأخيرة التي يقترح هايدغر تغييرها بعلامة الهوية (هو) الذي يعبر عن كينونة كل ما هو موجود.

لا يعني الاختلاف الهايدغري التضاد أو التناقض، وإنما يعني عدم التطابق، ذلك أن التطابق يقوم على محو كل اختلاف أو تباين، مما يعني عدم التطابق والانسجام، ولهذا نجد هايدغر كلما ذكر الهوية أتبعها بالاختلاف باعتباره جوهر الهوية، فـ "**أن ننظر إلى الاختلاف في استقلال عن الهوية يعني رفض كل الوساطات التي تشكل بنية التمثل والتي تكون الهوية**"[1]

إن الهوية بكل تمثلاتها (الذاتية، الإنية، التطابق ...) ما كان لها أن توجد لو لم يوجد الاختلاف كمقابل لها، هذه الذات التي تعبر عن الموجود، بما كان لها أن تكون إلا ضمن الوجود، فتحقيق الذاتية مرهون بإطار الوجود، والذي هو في نفس الوقت المختلف، وسنعود إلى هذه الجزئية بتفاصيل أكثر في الفصل الموالي.

3- قراءة في مصطلح التشظي:

إذا كان حديثنا السالف الذكر في الفصلين السابقين، قد استأثر عليه الشق الثاني من العنوان -**تشظي الهوية**- وهو مصطلح الهوية وما ارتبط به من مفاهيم فلسفية واجتماعية ونفسية، إضافة إلى فضاء الجدل الذي تقاذفها منذ فجر التاريخ، فإن حديثنا في هذا المقام، سيكون حول الشق الأول والذي يقوم عليه الفصلان الآتيان، وهو مصطلح التشظي؛ بما له من معاني التصدع والانشقاق خاصة في الهويات التي تعاني من التجاذب البيني بين قطبين مختلفين، أين تبقى الذات الحاملة لهذه الهوية ضمن منطقة التماس، لا تهتدي لا إلى هذه ولا إلى تلك.

[1]-نور الدين أفاية، م س، ص 17.

إذا عدنا إلى المعاجم اللغوية بحثا عن هذا المصطلح، فإننا سنجد معظمها تتفق على معنى واحد ووحيد، وهو التشقق، وما ينضوي تحته من معاني فرعية: من الانكسار والتشتت والانشطار....الخ.

- جاء في معجم **الصحاح للجوهري** : "**الشَظِيَّةُ: الفِلْقَةُ من العصا ونحوها، والجمع الشَظايا. يقال: تَشَظَّى الشئ، إذا تطاير شظايا. قال الأصمعي: الشَظى: عُظَيْمٌ مستدِقٌّ ملزَقٌ بالذراع، فإذا تَحرَّكَ من موضعه قيل:قدشظى الفرس بالكسر. قال: وبعض الناس يجعل الشَظى انشقاق العصب.**"[1]

- وجاء في **لسان العرب**: "**الشَّظِيَّةُ: الفِلْقةُ مِنَ الْعَصَا ونحوِها، وَالْجَمْعُ الشَّظَايا، وَهُوَ مِنَ التَّشَظِّي التَّشَعُّب والتشقق، ومنه الحديث: فانشظت رباعية رسول الله صلى اله عليه وسلم، أي انكسرت**"[2]

فمفهوم التشظي في اللّغة يدور حول هذه المعاني : الإنشقاق، التفرق، التشعب، الإنكسار، والإنقسام إلى أجزاء، والتبعثر .

لكن أقرب مرادف له، يحمل نفس قالبهالمفهومي، هو مصطلح "**الإنشطار**spaltungالذي اعتمده "سيغموند فرويد" في دراساته حول الذّات، وبعده "جاك لاكان "وما مضمونه " **أنّ الأنا منشطرة على نفسها في قسمين: وعي (شعوري)، ولا وعي (لا شعوري)، منذ أن بدأ الإنسان يتكلم ويحاول التعبير عن حاجاته في**

[1]-الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج6، تحقيق:أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دارالعلم للملايين، بيروت، 1407هـ - 1987 م، ص2393.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص 434.

الألفاظ الكلامية، وأوّل ما يلاحظه الطفل، أن للكلمة مفعولا سحريا بحكم تأثيرها على الآخر، سواء كان هذا التأثير سلباً أو إيجابا. في هذا الإنشطار يكمن ضلال الأنا في موضوع رغبة الذات "[1]

أي أن الذات تتمخض عن تناقض بين رغباتها، وبين ما يفرض عليها من الأنا الأعلى، وما ينتج عنه من انقسام ذاتي، فالرّغبات اللاّشعورية في سعي دائم من أجل الظهور، رغم مقاومة الأنا(الذات) لها . وهذا ما يضع الإنسان في موضع الإنقسام.

من ناحية أخرى نجد أن فرويد، ولاكان على السّواء، قد ربطا بين انشطار وانقسام الذات، وبين ممارسة اللغة، ذلك أن الذات تعيش حالة من الإستلاب –كشط[*]– عندما تدخل في علاقة غير مباشرة مع الآخرين، بواسطة اللغة، فبعد أن كانت نقية، وثابتة مستقرة وكبنية مغلقة، أصبحت بواسطة اللغة كأداة للتواصل، منفتحة على الآخر الجديد المختلف الذي يغزو كيانها، ما ينتج عن هذا الإحتكاك حالة تصدّع وانقسام تصيب الذات، "**فالذات تكون حاضرة على مستوى الكلام في شكل مجاز مرسل، ولكن معناها الحقيقي الذي يستند إلى اللاّوعي مغيّب**"[2]

إلى جانب مصطلح الإنشطار الذي ارتبط بالذات عند " **فرويد**" و"**لاكان**" نجد مصطلحا آخر يفضي إلى مفهوم التشظي، والذي جعل منه "**جاك دريدا** " أداة تقويضية سُلطت على الفكر الغربي الأفلاطوني خاصّة، **فالإنتشار أو التشتت Dissemination** يأتي " **من الانتشار السلالي (....)أو كأن يبذر المرء بذورا، أو**

---

[1]– عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، ط1، دار الفارابي، بيروت– لبنان، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2004، ص159.

[*] – أنظر سامية بن عكوش: تفكيك البلاغة (و) بلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنّفري، ط1، منشورات ضفاف، الرّياض– بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، 2014، ص32.

[2]–م ن، ص 32–33.

يشتتها وينثرها (...) **فالمفردة تعني تكاثر المعنى وانتشاره، بطريقة يصعب ضبطها والتحكم بها**(...)**[إنها] تثيرعدمالإستقرار والثّبات** "[1]فإذا كان الإنتشار والتشتت نابع عن عدم الإستقرار والثبات، فإن مصطلح الإنتشار هذا يشيرإلى نوع من الهدم والتقويض؛ أي هدم ما هوثابت ومستقر لكل ما هو قديم وراسخ على مبدأ.

وبالتالي يمكننا القول أنه ضمن هذا المفهوم، يسقط النسق ويسقط التمركز الأحادي، وتهدم البنية المغلقة والمنغلقة على نفسها، ليسود التعدد والانفتاح والاختلاف الذي نادى به ديريدا. وبما أن التشظي حالة وليدة ما بعد الحداثة، فإنه ولابد من أن يولد حالة من الغرابة والغربة، والضياع والتشرد على اعتبار أن كل هذه الصفات قد لازمت الحداثة منذ ظهورها.

إذا يشكل التشظي مكونا أساسيا ضمن نسيج العالم الحديث والمعاصر، إذ أصبح الحاضر الذي يعيشه الإنسان ضمن إطاره الوجودي، يمتاز بكونه حاضرا مبعثرا، ومتشظيا ومشحونا بالتناقضات والمفارقات، وهذا ما وضحه **ألبرت شفايزر Albert Shwizer** بقوله:"**ليس خافيا على أحد أننا نعيش عملية تدمير ذاتي حضاري، وما بقي منها لم يعد في مأمن**(...) **لقد اضمحلت القدرة الثقافية الحضارية للإنسان الحديث، لأن الظروف التي تحيط به تسبب اضمحلاله ودماره النفسي** ."[2]

وهذا القول يؤكد لنا بصريح العبارة، أن الحداثة وما جاءت به من تبعات ومقولات يقينية ولا يقينية في الآن نفسه، كل هذه التناقضات، والمفارقات، والاختراقات التي تجاوزت بفضلها الحداثة والمابعديات الأخرى، نظام الثابت والمنطقي، كلها كانت بمثابة الحد الفاصل بين إدراك الذات لوجودها وبين التقهقر والضياع، الذي أدخلت إليه قسرا أو

[1]-ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان، 2002، ص 119-120.

[2]- فروم إيريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، عالم المعرفة، العدد 140، ذو الحجة:1409هـ- 1989م، ص 170-171.

طوعا.تلك النقلة التي مرت بها هوية الفرد من فضاء الاستقرار والثبات إلى فضاء الاضطراب والتوتر، أين يحذوها الخوف والقلق الوجودي.

أصبح الفرد يغذيه شعور مزدوج بالقهر والاضطهاد، وهذا لابد وأن يشوه علاقة الأنا بذاتها، وكذلك علاقاتها بالآخر، لتنتج لنا هوية موسومة بعلامة انشطار وانقسام. داخل هذا السياج-سياج الآخرية- تقف الهوية على طرفي نقيض، أين تلبي نداء الرغبة؛ اللاوعي القار في أعماق الذات، وإما أن تلبي الحاجة التي تحكمها قوانين الأنا الأعلى/ الآخر.

تقبع الهوية داخل هذا المكان الذي يقول عنه هومي بابا أنه فضاء انشطار، أين لا يستوعبها مكان واحد، " **فتعيين الهوية(...) هو على الدوام عودة صورة للهوية تحمل علامة الإنشطار في المكان الآخر الذي تأتي منه**"[1]

[1]- هومي بابا، موقع الثقافة، م س، ص104.

مقولة الهوية من المنظور الأحادي التطابقي إلى براديغم الاختلاف

إذا قلنا أن لكل مفهوم –بصفة عامة– تاريخ، وهذا التاريخ يتكون من خلال مختلف الدلالات والتطورات التي عرفها هذا المفهوم عبر تاريخ استعمالاته، فهذا معناه أن لمفهوم الهوية تاريخ بدوره، مجسد في دلالات مختلفة استنادا إلى التغير المستمر للحقل الفلسفي.

من هذا المنطلق يمكننا قراءة تاريخية مفهوم الهوية استنادا إلى مرحلتين: مرحلة الفلسفة التقليدية من منظور أنها فلسفة للوحدة والثبات والمطابقة، ومرحلة الفلسفة ما بعد الحداثة، على اعتبار أنها فلسفة للاختلاف والتعدد والتغير، فتاريخ الفلسفة منذ الأزل محكوم بمنطق التأرجح بين الشيء وضده، بين اليقين وبين الشك في هذا اليقين.

أولا– الهوية الثابتة المتطابقة:

بما أن الهوية من المفاهيم التي شغلت حقولا معرفية مختلفة فإنها لا تبعد أن تكون الأرضية التي قامت عليها الفلسفة منذ قرون، فمن المعروف أن نشأة الفلسفة لدى اليونان ارتبطت بالبحث في حقيقة الوجود وجوهر العالم الطبيعي، فكان السؤال الأول الذي طرحه الإنسان بغية فهم علاقته مع هذا الكون: "**ما أصل هذا العالم؟ بمعنى ما هي المادة الأولية التي نشأ منها هذا العالم**"[1]

هؤلاء الفلاسفة، سواء الماديين أو المثاليين شغلهم أصل العالم، هل هو مادي أم أنه غير مادي؟ هل هو أصل واحد أم أنه متعدد؟

[1]– يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، (د، ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 11.

1- بارمينديس (parmenides) ووحدة الوجود الفكري:

ومن البديهي أن ينقسم الفلاسفة إلى فلاسفة الاختلاف وآخرون للثبات والاستقرار، ومن هؤلاء الذين ركزوا على فكرة الثبات أصحاب المدرسة الأيلية وأولهم: بارمنديس الذي ركز بحثه على موضوعة الوجود، وكانت الانطلاقة من مقولة: ما هو الوجود؟ يجيب بارمنديس على هذا السؤال بقوله "**أن ما هو موجود، فهو موجود، ولا يمكن أن لا يوجد** (...) **والوجود موجود، واللاوجود ليس موجودا، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا**"[1]،فبارمنديس قد صرح في قوله هذا بأن الموجود موجود، وهذا أمر يقيني منطقي ناتج عن العقل، لأن كل ما هو منطقي إنما آت من العقل وناتج عنه، إذا فكل معرفة تتصف باليقين فهي آتية عن طريق العقل، وبالتالي فهذا الموجود واحدي الصفة، أي لا مجال للتعدد.

أما اللاوجود فهو غير موجود، إنه ينفي بقوله هذا التغير، لأن التغير يكون من شيء موجود بالفعل إلى شيء آخر موجود، ذلك أن "**التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم**"[2] والشيء الذي لا يفهم يتصف بالغموض ويثير الشك والظن، وهذه إنما تأتي عن طريق الحواس لا العقل، إذا: فاللاموجود إنما هو الظن طبقا لمعادلة بارمنديس:[3]

الوجود: ⟵ اليقين العقل

اللاوجود: ⟵ الظن الحواس

إن بارمنديس وفق هذا الطرح قد اعتبر الهوية كامنة في وحدة الوجود والفكر، إنها الواحد الثابت، وهي أيضا

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (د، ط)، دار القلم، بيروت، ص 41.

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط1، دار القلم، بيروت، 1979، ص 121.

[3]- يحي هويدي، م س، ص 14.

المعرفة اليقينية لا الظنية.

وكما فعل أصحاب المدرسة "الأيلية" في صرفهم للبحث نحو الوجود بعيدا عن الماديات المحسوسة، فعل أصحاب المدرسة الفيثاغورية في جعلهم لعلم الرياضيات منطلق اهتمامهم، ف "**مظاهر التناسب والنظام والانسجام التي نلاحظها في عالم الرياضيات الزاخر بالأعداد والأشكال الهندسية تشبه ما يسود الكون من تناسب ونظام وانسجام بين أجزائه**"[1]

فكل ذلك التعدد في الأشكال والأعداد إنما أصله واحد، فمن الواحد صدرت الأعداد، ومن النقطة جاءت النقاط ومن النقاط تشكلت الخطوط، ومن الخطوط نتجت الأشكال الهندسية المختلفة، وهكذا دواليك.

2- أرسطو(aristote) ومبادئ الهوية المتطابقة:

إن حوار الوجود والأصل الواحد، والهوية والاختلاف، والحركة والسكون قد استمر طوال تاريخ الفلسفة اليونانية، إلى أن جاء أرسطو وقام ببلورة موقف نهائي -إن أمكن القول – حول هذه التساؤلات المتعلقة بالوجود والهوية وفق منطق أرسطي ثابت، ف "**المنطق الأرسطي هو منهج للبحث والتفكير، يقوم على أساس أن كل ما في الوجود –مادة أو فكرا– ثابت، فالشجرة هي الشجرة، والبذرة هي البذرة، وعليه فإن ما كان حقيقيا بالأمس هو حقيقي اليوم، وسيظل حقيقيا على الدوام**"[2]

أي أنه قائم على فكرة مفادها أن أصل الأشياء ثابت لا يتغير، لا بمرور الزمن، ولا بتغير الأوضاع أوالظروف، ذلك أن التغير في عرف فلسفة أرسطو دليل على النقص وعدم الاكتمال في طبيعة الأشياء.

---

[1]-يحي هويدي، م س، ص 15.

[2]- محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات التصورات، م س، ص 115.

فالوجود الحقيقي هو الذي لا يقبل التغير أو القصور هو: "**ما ليس يطرأ عليه التحول ولهذا كان التغير عندهم برهانا على نقص في الوجود بالنسبة إلى الشيء المتغير، أو برهانا على ما أطلق عليه اليونان أحيانا باللاوجود**"[1]

ومن هذا السياق المعرفي –المنطقي– اتخذ مفهوم الهوية معانيه ودلالاته المتسمة بالثبات والتطابق، يقول أرسطو في الكتاب الرابع من الميثافيزيقيا معرفا الهوية إن قولنا عن الأشياء إنها في هوية يعني "**أنها كذلك بحكم طبيعتها وبطرق كثيرة منها : أنها واحدة سواء كان ذلك من حيث النوع أم من حيث العدد، وأيضا تلك التي جوهرها واحد يقال إنها في هوية**"[2]

فالنظرة الأرسطية الجينيالوجية للهوية مبنية على أساس التحليل الفعلي لقضية الهوية /الثبات/المطابقة، فهذا الموجود والذاتية هو موجود "**بمعان كثيرة وإن كانت هذه المعاني ترتبط بنقطة مركزية واحدة وترتد إلى نوع واحد محدد**"[3]

2-1- مبادئ الهوية عند أرسطو:

فإذا كانت الميثافيزيقا هي العلم الذي يدرس الوجود من حيث هو وجود، علم يدرس الجوهر بما هو كذلك في الموجودات الموجودة أمامنا في هذا العالم، فإن الهوية بمثابة وجود، بمثابة جوهر موجود في هذا الوجود العام.

ومن هذا المنظور جاء ما يسمى بقوانين الفكر والوجود التي اعتمد عليها علم المنطق الأرسطي، باعتبارها

---

[1]- جون ديوي، المنطق نظرية البحث، تر: زكي نجيب، ط2، دار المعارف، مصر، 1969، ص 22.

[2]- مصطفى النشار، "جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية"، www. Nominoum. Com، 12-11-2016، 11:30، ص 4.

[3]- م ن، ص 12.

قوانين أولية ميتافيزيقية لفهم حقيقة الوجود، وهي:

- مبدأ الذاتية (الهوية).

- مبدأ عدم التناقض.

- مبدأ الثالث المرفوع.

أ- قانون الذاتية/ الهوية:

ومعناه أن الشيء هو نفسه، ولا يمكن أن يكون شيئا آخر غير نفسه مهما تغير أو تبدل "**وهو ما كان يسميه فلاسفة العرب بقانون (الهو هو)، أي تقرير الشيء نفسه**"[1]

فهذا القانون لا يمكن إلا أن يعبر عن استقرار ذاتية الأشياء وجواهرها، فالشجرة هي الشجرة ولا يمكنها أن تكون شيئا آخر.

ب- قانون عدم التناقض:

وهذا القانون منبثق عن الأول، فليس من المنطق أن نثبت شيئا وننفيه في آن معا "**فإما أن أثبت أو أن أنفي، ومن غير الممكن أن يجتمعا معا**"[2]

فمثلا نقول: هو في المسجد وليس في المسجد، وهذا تناقض، فإما أكون في المسجد أو لا أكون فيه.

ج- قانون الثالث المرفوع:

[1]- محمد حسن مهدي بخيت، م س، ص 120.

[2]- م ن، ص 120.

وهذا أيضا مبني على ما قبله، حيث أنه يستحيل على الشيء أن يحكم عليه بالإثبات والنفي معا، بالوجود واللاوجود، "**ويسمى أيضا بقانون الوسط الممتنع، أو قانون الحد المستبعد، والمقصود بالوسط هنا هو الحد الأوسط بين قضيتين متناقضتين**"[1]

وهذا القانون استنادا إلى سابقيه دائما مرفوع لأنه لا يوجد احتمال ثالث بينهما، فالشيء إما أن يكون أولا يكون، ولا يمكن له أن يكون ولا يكون في وقت واحد.

2-2- الوجود بالقوة/ الوجود بالفعل:

ونظرا للاختلاف الحاصل بين القائلين بالتغير والحركة، والسيلان الدائم في تفسيرهم للوجود، وبين القائلين بالثبات والسكون في تفسيرهم لأصل هذا الوجود، ذهب "**أرسطو**" للتمييز بين الوجود (بالقوة) والوجود (بالفعل) انطلاقا من تحليل الهوية بوصفها الجوهر والماهية، وإذا قلنا أن ماهية أي شيء إنما هي (ما يقال بذاته)، فهذا الشيء في نظر أرسطو مركب من مادة وصورة، والمادة هي المكون المادي لكل شيء، فهي أقرب إلى الوجود بالقوة، في حين نجد الصورة هي الجوهر الفعلي، [2] هي التي تجعل من أي شيء موجودا بالفعل "**حيث أن هوية أي شيء أو جوهره لا يبدو فجأة وبدون مقدمات، بل على الرغم من أولوية الصورة على المادة، إلا أن هذه الصورة التي تكشف عن الماهية لأي شيء إنما تظهر متدرجة، فهي قابلة للوجود الفعلي وتنتقل تلقائيا ليكتمل وجودها الفعلي هذا**"[3]

---

[1]-محمد حسن مهدي بخيت، م س، ص 120.

[2]- انظر: مصطفى النشار، م س، ص14.

[3]- م ن، ص 15.

ثانيا–الهوية من منظور فلاسفة الاختلاف:

تمهيد:

لكل خطابٍ خطابٌ مضاد، لأجل ذلك قامت فلسفة الاختلاف ووجهت انتقادات لاذعة لفلسفة الذات والهوية، والتطابق والثبات، وحطمت أوثان الهوية والأصل والمركز الثابت، وزحزحت تلك السرديات والوثوقيات القائلة بالثقافات الأحادية النقية، ذات الفكر المتحجر الأحادي الجانب، وقوضت التمركزات الفردية وكل سائر على صداها، فالآن وقبلا وغدا نحن نحيا في عالم التنوع والاختلاف، والتشتت والتشظي، تلك هي رهانات فلاسفة الاختلاف التي سار في خطها **جاك دريدا** الذي قوض أركان العمارة الغربية وقلبها رأسا على عقب، وقبله كان **مارتن هايدغر** مفكك الميثافيزيقا الغربية، وميشال فوكو المعلن بأننا لا نعدو كوننا اختلافات، وخطاباتنا اختلافات، وتاريخنا اختلافات ... الخ، وجاء **جيل دولوز** ووضع ماكنة حرب الهوية الريزومية أو الجذموريةفي مواجهة ماكنة حرب الهوية الشجرية، وأيقظنا **جان بودريار** على حقيقة أننا سيمولاكرات الواقعية المفرطة.

فمسألة الهوية، وسؤال الإنسان عن كينونته وذاته، وماهية الوجود وحقيقته، ليست وليدة العصر الراهن، بل هي ضاربة بجذورها في عمق تاريخ الإنسانية العتيد، ورب فاحص للفلسفة اليونانية يجد أن هذه المسائل قد تأثرت، بل قد احتدم الصراع والاختلاف بين قائل بالثبات والسكون ("بارمنديس" و"أرسطو" كما سبق وأن بينا في محطة سابقة)، وبين معارض وقائل بالحركة والتغير على نحو ما اعتقد به "هرقليطس" و"أفلاطون".

1- المؤسسون

1-1- هرقليطس (Héraclite):

يناقض هرقليطس بآرائه مذهب الإيليين القائل بالثبات والسكون، ويرى أن الناس في بحثهم عن الوجود الثابت الساكن إنما هم في ضلال، ومرد هذا اعتمادهم على الحواس لا العقل، والتي تقودهم إلى الظن والشك، في حين يذهب هو إلى القول بأن الأشياء لا تلبث على حال واحدة، وإنما هي كل يوم في شأن، وأنها دائمة التحول والتغير بل ذهب أبعد من ذلك حينما أكد أن الأشياء تحمل ضدها مع ذاتها، بما أنها تتغير من ضد إلى ضد، وفي ذلك يقول:"(...)**فالشيء يكون حارا، ويكون باردا، ويكون حارا من جديد، وهكذا باستمرار، وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتا دائما أو على الأقل ثباتا لمدة غير قصيرة**(....)**إن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذا أن يكون حائزا من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم**"[1]

وفي تأكيده الدائم على التغير والحركة يضيف أنه "**لا يمكنك أن تنزل نهرا واحدا مرتين لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار**"[2]، فالنهر يتغير بتغير مياهه التي رغم أنها في جوهرها مياه بلون واحد وطعم واحد، إلا أن مياها جديدة تحل باستمرار فيه، ما دام ذلك النهر في جريان مستمر، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن ننزل هذا النهر أكثر من مرة واحدة، وهذا تأكيد منه على أن التغيير هو جوهر الأشياء كلها.

ويرى هرقليطس أن النار هي جوهر الأشياء، فهذا الكون –حسب زعمه- لم يخلقه إله أو بشر، "**ولكنه كان**

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، ملتزمة النشر والطبع، القاهرة، ص 139.

[2]- مصطفى النشار، جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، م س، ص 6.

منذ الأبد وهو كائن وسوف يوجد إلى الأزل، نارا تشتعل بحساب وتخبو بحساب"[1]، ومن ثم فهي الدافع وراء السيلان أو التغير الدائم، لأنها المبدأ الوحيد من بين المبادئ الأخرى الذي يتجسد فيه المتغير المستمر والسيلان الدائم، وهي بهذا مصدر الوجود كله بما فيه من أشياء وموجودات، الذي ما كان ولن يكون إلا بفعل التنازع المستمر بين الأشياء وأضدادها، وهو بهذا يعيب موقف هؤلاء الذين يرون في السيلان والحركة والضد والاختلاف أمرا سيئا، ويدعون في مقابل ذلك إلى الوحدة والتطابق والثبات والسكون.

إنه ومع تأكيد هرقليطس على أنه لا توجد حقيقة واحدة ثابتة، وأن الطبيعة والوجود برمته في حركة دائبة وتغير لا ينتهي، إلا أننا نجده يعترف في نهاية المطاف بوجود نوع من الانسجام بين الأشياء المتنازعة، لأنها في تنازعها هذا إنما تحتكم إلى مبدأ واحد أو قانون ثابت، هو عين ما يجمعهم و عين ما يفرقهم، فالوجود واحد لكن داخل الوحدة يوجد الاختلاف والتغير.

هذا المبدأ يسميه هرقليطس " **باسم القانون أو باسم النسب المستمرة، أو باسم اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، هو الله، هو النار**"[2]

بناء على ما سبق يمكن القول بأن هرقليطس قد فتح الباب أمام التعدد والاختلاف وقبول الآخر، والذي اعتبر مكونا من مكونات الهوية، التي أبعدها بهذا عن مجال التطابق والثبات والسكون، ممهدا الطريق لمن جاء بعده، سواء بقبول مزاعمه أو رفضها.

[1]- مصطفى النشار، جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، م س ، ص 6.

[2]- عبد الرحمن بدوي،ربيع الفكر اليوناني، م س، ص 140.

1-2- أفلاطون(platon):

استمر الجدل القائم بين القائلين بالهوية الواحدة للوجود وثباتها وسكونها، وبين المناهضين لهذا الرأي والقائلين بالهويات المتعددة للوجود والموجودات، الناتجة عن السيلان والحركة الدائبة، إلى أن جاء أفلاطون الذي أضاف موقف آخر، فكان ثالث الثلاثة، حينما أبان عن وسطيته إزاء هذه المسألة، موضحا بداية في محاورته (**ثياتينوس**) أنه من غير المعقول اتخاذ الحواس كمعيار مطلق للحكم على صحة الأشياء أو خطئها، لكونها مجرد وسيلة مساعدة للبحث عن الحقيقة الكامنة في عالم المثل، لا عالم الموجودات كما هو معروف عنه.

إذا كان أفلاطون قد بين في محاورة (ثياتينوس) عن رفضه البحث عن الحقيقة الثابتة عن طريق الحواس وحدها، فإنه في محاورته (**السوفسطائي**) قد تعمق كما لا يفعل في أي مكان من محاوراته السابقة في طرح قضية الوجود وحقيقته انطلاقا من ثنائية الحركة والثبات الضدية، ليتوصل بعد أخذ ورد إلى نتيجة مؤداها أن "**الوجود بحسب طبيعته الذاتية لا هو في سكون ولا هو في حركة كما أنه ليس الحركة والسكون مجموعين بل هو آخر غيرهما**"[1]، فماذا يكون هذا الأخير؟

يجيب أفلاطون عن هذا التساؤل بقوله أن الوجود هو واحد من الأجناس (الأصناف) الخمسة العظمى والموجودة في عالم المثل، وقد عد قدرة الوجود على الدخول على كل من الحركة والسكون جنسا ثانيا، في حين نفى عن الحركة والسكون القدرة على الدخول على بعضهما البعض، واعتبر هذا جنسا ثالثا، فكل واحد منهما هو غير الآخر، ولا يمكن أن يكون إلا نفسه أو ذاته، وهذا ما سماه بالذاتية الجنس الرابع، المقابل للجنس الخامس وهي الغيرية (الاختلاف)، على أن هذه الأجناس تتشارك فيما بينها على النحو التالي: "**كل مثال هو موجود أي يشارك في**

[1]- مصطفى النشار،جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، م س، ص 10.

مثال الوجود، وكل مثال هو ذاته أي يشارك في مثال الذاتية، ويختلف عن غيره فهو يشارك في مثال الحركة"[1] أي أن كلا من العناصر السابقة تتفاعل فيما بينها وتتشارك كل حسب ماهيته وجوهره في صناعة هذا الوجود.

إن أفلاطون باقتراحه هذا النموذج التي تدخل عناصره أو أجناسه في علاقة تشاركية، قد أثار –إضافة إلى حسمه القضية المتنازع عليها– مسألة وجود اللاوجود عندما أشار للغيرية أو الاختلاف، فكل طرف من تلك الأجناس وجوده مرهون ومتعلق بغياب الآخرين المختلف بجوهره وصفاته عنهم، كما أن وجود أو حضور الآخرين غير الموجودين ينفي وجود الموجودات السابقة الوجود، وهذا هو اللاوجود في مقابل الوجود الذي لا يوجد هنا غير أن ذلك –كما يؤكد أفلاطون– لا يعني بأي حال من الأحوال أن اللاوجود هو نقيض أو عدو الوجود، لكن الأصح أنه يتحدد على أنه "**الآخر أو الغير بالنسبة إلى أي وجود ... إن النفي لا يدل على النقيض ... ولا مجال لنفي أحدهما لصالح الآخر، فالذاتية تفرض الغيرية، والهوية تفرض الاختلاف**"[2]

فأن تحمل الذات أو الهوية صفات تميزها عن الآخر المختلف لا يعني ذلك أن تنفيه أو تلغي وجوده، والحاصل هو العكس، فهذه الهوية تستمد وجودها وتحققه عبر الاستناد إلى الآخر، غير أن هذا الاستناد لا ينفي المطابقة مع الذات فـ: "**كل واحد منهم مختلف عن الاثنين الآخرين، لكنه مطابق لذاته**"[3]

---

[1]–مصطفى النشار،جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، م س، ص 10.

[2]– م ن، ص 11.

[3]– مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم محمد سيلا، ط1، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، 2015، ص 29.

2- المعاصرون

2-1- هايدغر(Haidegger Martin) وتقويض سؤال الميثافيزيقا:

يجعل هايدغر من قول أفلاطون (كل واحد مطابق لذاته) وعدم اكتفائه بقول أن (كل واحد هو هو) مفتاحا أو مدخلا رئيسا لإعادة قراءة المشروع الأرسطي الهووي، المصاغ وفق المعادلة أ=أ القانون الأسمى للفكر والوجود، والذي يفصح عن علاقة تساوي بين أ=أ، أي بين ألف ونفسها، أو الشيء ونفسه، غير أن المنطق العقلي يشترط من أجل أن تقوم علاقة مساواة وجود طرفين على الأقل لا طرفا واحدا فقط، إذ من السخف أن يعرف الشيء بنفسه، كأن يعرف الماء بالماء مثلا، أو تعرف ألف ألف ... الخ فهذه التحديدات لا تعدو كونها مجرد تكرار لا يقدم أي إضافة ولا يزيل أي لبس.

تكشف القراءة الهايدغيرية عن معطيات جديدة غابت عن الأذهان ما يربو عن الألفي سنة: مفادها أن الصيغة أو المتساوية أ=أ لا تعني أن أ هي نفسها أ وأن أ هي نفسها فحسب، بل تحيل إلى أن "**كل "أ" متطابق مع ذاته**"[1] أو أن كل واحد هو بذاته مع نفسه، هي نتيجة توصل إليها هايدغر عبر إسقاط قراءته للإضافة (ذاته) في قول أفلاطون المشار إليه سابقا، على مفهوم الهوية (أ=أ) والتي تعني أن كل واحد بذاته هو نفسه بالنسبة إلى ذاته، علاوة على ذلك وهو الأهم أن حرف الجر (مع) الموضوع تحته سطر، يبين أن الهوية تحتوي بما هي علاقة مساواة (أ=أ) على وساطة تربط وتوحد بين طرفي المعادلة، فهي إذن "**تتضمن توسطا، ارتباطا، تركيبا= التوحد في وحدة**"[2]، ولتكريس هذه الرؤية يقترح هايدغر استبدال العلامة (=) بالضمير (هو)، وبالتالي تصبح صيغة الهوية على

---

[1]-مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية والذات، م س، ص 30.

[2]- م ن، ص ن.

النحو التالي: أ هو أ بدل الصيغة السابقة أ=أ، وبعد هذا "**لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد تطابق وأن تهمل التوسط الذي يتأكد في صميم الوحدة**"[1] فقد هذا الحق مع الفلسفة المثالية التأملية التي بشر بها لايبنتز وكانط، وأقام أساساتها القوية فيتشه وهيجل، لتدخل الهوية وعبر صيغتها الجديدة (أ هو أ) مرحلة جديدة أفصحت فيها عن كينونة كل موجود، باعتبارها خاصية أساسية لكينونة الموجود الذي يتجلى في حرم الموجود، وهاهنا يكشف هايدغر عن التواشح الحاصل بين الهوية والوجود والذي يدعونا هايدغر إلى الإصغاء إليه دوما، بدون هذا النداء لا يمكن للكائن أو الموجود الذي له الحق في الوحدة والتطابق مع ذاته، لا يمكن له أن يبين عن كينونته في الوجود.

السؤال عن الوجود (أو ما هو الوجود) هو السؤال الذي راود فكر هايدغر منذ اطلاعه على أطروحة دكتوراه فرانتز برنتانو حول (المفهوم المتعدد للموجود عند أرسطو) ليصبح بعدها الإشكال الذي أرقه ليعمل على معاينته في جل أبحاثه ودراساته سواء تلك التي عرف فيها بهايدغر الأول وخاصة عمله (الوجود والزمان) الذي اعتبر طفرة في عصره قلبت الموازين والرؤى، ومفترق طرق تشبعت عنه روافد عدة، أو تلك التي وسمت بهايدغر الثاني أو بعد المنعطف والتي عدت انتقالا في مسار فكر هايدغر بما هي بحث عن دروب جديدة للكشف عن حقيقة الوجود، والحق أن السؤال عن معنى الوجود قديم قدم الميتافيزيقا الغربية بتاريخها الطويل، بل إنه واحد من كبريات القضايا الفلسفية التي أثارت جدلا واسعا ولا تزال، والجديد هو أن هايدغر قد استعاد سؤال الوجود على نحو يكشف فيه الخلط الذي وقعت فيه الفلسفة بين الوجود والموجود فيما هي تحاول الكشف عن ماهية الوجود.

بغض النظر عن التحديدات اللغوية الرتيبة، والإشكالات الاصطلاحية المضنية، اختزنت لفظة الوجود —ومن خلال تتبع مسارها الكرونولوجي– حمولات دلالية عدة، ودائما ما كانت محكومة بتصورات فلسفية ومنطقية خاصة،

[1]– مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية والذات، م س ، ص 30.

والتي على أساس منها عين الوجود فجر الفلسفة اليونانية كمستودع للتغيرات والتحولات والتناقضات، أو كأرضية صلبة ترفض الحركية وتنأى عن التغيير، وإنه وإن كان هناك في فلسفة ما قبل سقراط تضارب في الرؤى حول حقيقة الوجود، إلا أن هايدغر يؤكد أن الأخيرة نظرت للوجود والموجود بعين الوحدة يقول: "**أعلن هيراقليطس أن الواحد هو الكل كل تعني هنا كل موجود، والواحد تعني الواحد والوحيد والموحد للكل**(...) **إن الوجود يجمع الموجود فيه**"[1]

وإذا كان الوجود قد تجاذبته ثنائية الحركة والثبات في مرحلة سابقة، فإنه قد تعين بوصفة **إيدوسا** مع أفلاطون، الذي قصر بحثه الفلسفي على معرفة الموجود من حيث هو موجود، هذا الموجود من حيث هو موجود عده تلميذه أرسطو موضوعا للفلسفة الأولى، وبعد أن أحيلت اللفظة في العصور الوسطى من الفلسفة المسيحية على ماهية الله سجلت بعدها الفلسفة الحديثة لحظة هامة من لحظاتها مع **الكوجيتو الديكارتي**، الذي اعتبر الوجود قرين الأنا أو الذات المفكرة (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وبعيد خطوات من هذا الطرح صرح **كانط** أن الوجود يحضر في شكل ما تعده الذات موضوعا للمعرفة في حين عده هيجل تجلي للروح المطلق، ليتعين مع **نيتشه** كإرادة للقوة.

وهكذا ظلت الفلسفة تبحث عن محددات وأساسات يتجلى من خلالها الموجود وتسمي تلك الأساسات باسم الوجود، ولقد أخطأت بذلك معناه الحقيقي في كل مرة، واعتبارا لهذا حدد هايدغر موقفه الفكري على أنه تفويض للميتافيزيقا الكلاسيكية وتجاوز لها، بما أنها في كل مرة تقدم على الإجابة عن سؤال الوجود الذي لم يكف ولن يكف عن طرحه تخطئ الطريق "**وهكذا كان في القدم، ويكون الآن، وسيكون للأبد، السؤال عما هو**

[1]– مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدراين وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل ومحمود رجب، (د، ط) دار النهضة العربية، القاهرة، 1974، ص 59.

الوجود؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه الفلسفة، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه"[1]، وما هذا التعثر في بلوغ الإجابة عن سؤال الوجود إلا إخفاق في اختيار منحى السؤال، هذا السؤال الذي اتخذ دائما صورة وجود الموجود، أي بحثا في ماهية الموجود وكيفية وجوده، فالفلسفة كما يؤكد هايدغر "**لم تجب أبدا عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، لأنها أبدا لم تسأل هذا السؤال، والفلسفة لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود**"[2] لتهمل بهذا سؤالها الأساسي ما الوجود؟ Qu'est-ce que l'être ?، وأضحت أية محاولة لفهم الوجود أو السؤال عن الوجود تنتهي به في مرآة الموجود l'etant، "**وفي الواقع يصف هايدغر تاريخ الميتافيزيقا بأنه نسيان متنام لسؤال الوجود، فانكشاف الموجودات –أي التجلي الذاتي للماهيات eidos في شكلها غير القابل للتغيير– يعادل هجران السؤال المتعلق بمعنى الوجود، فما يجلي نفسه كماهية، أي كتحديد غير قابل للتغيير يبين "ما الوجود" يفهم "الوجود" ضمنيا حضورا متصلا.**"[3]

إن الميتافيزيقا الكلاسيكية أهملت ما يسميه هايدغر الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، فهي في بحثها تسأل فقط عن الموجودية، أما الوجود فقد سقط في حفرة النسيان، وإذا كانت "**الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، وبذلك فهي تفكر في وجود الموجود، [فإنها] لا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود، الميتافيزيقا نسيان للاختلاف بين الوجود والموجود، فهي إذن نسيان للوجود**"[4]، غير أن هذا لا يعني أنها لم تهتم بالوجود، فهي تدعي أنها لا تهتم إلا به، إلا أنها وبخلطها بين الوجود والموجود خسرت رهانها في البحث عن الوجود، لتجد

---

[1]– مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميثافيزيقا؟ هولدراين وماهية الشعر،م س ، ص 61.

[2]– م ن، ص82.

[3]– م ن، ص ن

[4]– هانس جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتجددة، بيروت– لبنان، 2007، ص 196.

نفسها في مضمار الموجود فيما هي تسأل عن الوجود، فالميتافيزيقا وبدء من اللحظة الأفلاطونية "**حددت نفسها كأنطولوجيا، أي كعلم بالموجود من حيث هو موجود**"[1]، ولما كانت هذه الميتافيزيقا نسيان للوجود، وللفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، فإن تاريخ الفلسفة يتعين بأنه "**الاستذكار الذي يسترجع الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الوجود [و]هو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الموجود**"[2]، بعد أن صيرتهما الميتافيزيقا الكلاسيكية شيئا واحدا ابتداء بأفلاطون وانتهاء بنيتشه.

إن تأكيد هايدغر على الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، يهدف بالأساس إلى استجلاء حقيقة الوجود التي لا يتم تحصيلها إلا من خلال تجاوز الميتافيزيقا وتقويضها، دون أن يعني هذا التقويض وذلك التجاوز وبأي حال من الأحوال الاختزال والإقصاء أو الوقوف على الطرف النقيض أو المعادي، بما أن هذه الميتافيزيقا وكما عينها هايدغر حلقة هامة في سلسلة الوجود، هذا الأخير الذي يتعين في عرف هايدغر على أنه "**ما يهب الوجود أن يظهر، وما يعطي التعقل أن يتعقل**"[3].

الوجود إذا ليس الموجود ولا واحدا من بين الموجودات، الوجود هو ما يمنح للموجود موجوديته وحضوره، وامتثاله وتعينه في حضرته (الوجود) أمام الذات، الوجود هو اللمسة التي تخرج المارد من فانوسه، هو الذي يخرج الموجود من مكامن التحجب والتخفي إلى إمكان اللاتحجب والانكشاف، هو النور الذي ببركته يستضيء الموجود ويستنير، الوجود "**يفيض نوره على الموجودات، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها**"[4] بعد أن أخرجها

---

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، ط1، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب، 1991 ص 43.

[2]- م ن، ص 42.

[3]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط3، دار الطليعة، لبنان، 2006، ص 694.

[4]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، (د، ط)، دار الثقافة، القاهرة- مصر، 1988، ص 15.

من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ليتمكن بعدها من إحصائها وعدها وامتثالها، وإخضاعها للدراسات والتجارب العلمية، بعكس الوجود الذي لا يخضع لا إلى هذا ولا إلى ذاك، الوجود يصنع قدره بنفسه، ويقول نفسه بنفسه، ليخلق بعدها حقيقة الموجود ويشمله برعايته، ويضيئه بنوره.

والحق أن الوجود أكبر من أي تعريف، بل يضيق به أي تحديد، وحتى هايدغر نفسه يصرح أن اللغة لا تسعفه للحديث عنه، ولعلنا نجد في محاولة **غلام حسين إبراهيم دِيناني** للاقتراب من حقيقة الوجود ما يرضي فضولنا، حينما أخرجه عن نطاق المقولات العادية، والتمثلات الذهنية يقول: "(...)**ولا يمكن تصوره (أي الوجود) لأن تصور الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين إلى حد الذهن. فهذا يجري في غير الوجود، أما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة والعيان دون الحد والبرهان**"[1].

الوجود يحضر في تعيينات الموجودات وتجلياتها، وكل شيء في تحققه وتجليه وحضوره المادي المحسوس إنما يتحقق داخل دائرة الوجود التي تتسع لكل شيء، ولا مجال لأي تحقق أو تجسيد خارج قطرها. ولا يفوتنا أن ننوه هنا، أن الوجود ينسحب ويحجب نفسه لصالح انكشاف الموجود وإنارته فهو يكشف ولا ينكشف، يأفل نجمه بسطوع فجر الموجود، غير أن هذا الوجود ينكشف "**على شكل حضور، سواء أكان هذا الحضور هو المعنى الأفلاطوني أو الجوهر الأرسطي أو اليقين الديكارتي أو المعرفة المطلقة عند هيجل**"[2].

أي أن الوجود حاضر بأفعاله وصفاته وأساساته التي تدل عليه، لكن ماهيته تظل محجوبة متخفية، وفق هذا المنطلق فإن النسيان، نسيان الوجود والفارق الأنطولوجي ليس حدثا عارضا أو هفوة، "**إن نسيان الوجود جزء من**

[1]- غلام حسين إبراهيم دِيناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، تعريب: عبد الرحمان العلوي، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر، 2001، ص 276.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، م س، ص 49- 50.

ماهية الوجود، وهو الجزء الذي يحجب الموجود عن طريقه، إن النسيان من صميم الوجود"[1]، وهنا تنضاف إلى تعينات الوجود السابقة معطيات جديدة واعتبارات أخرى، يظهر من خلالها الوجود كاختلاف منسي، كأفول وتحجب.

إذا ما استعرنا عنوان الرسالة التي وجهت فكر هايدغر للبحث عن الوجود، فإن الموجود يتبدى على صور عدة، وهايدغر يختار من بين سائر الموجودات الموجود الإنساني كموجود نموذجي أو ممتاز على الأقل في مرحلة الأنطولوجيا الأساسية، وهو في اصطلاح هايدغر الدازاين، أما الآنية فهي "**المصطلح العربي للتعبير عن كلمة هايدغر الدازين**"[2]، وقد اختار هايدغر الانسان من بين سائر الموجودات الأخرى (الأشجار، النباتات، الحيوانات، الصخور ... الخ) كونه وحده القادر على طرح سؤال ما الوجود؟ "**فالإنسان هو الموجود الوحيد في العالم الذي بإمكانه التحدث بلغة الوجود، ومشاهدة الوجود بعين الوجود، وقد تحققت هذه الخصوصية للإنسان لأنه بإمكانه التأمل في ذاته، وبإمكانه الابتعادحتى عن ذاته عن طريق التأمل، والقابلية على الابتعاد عن الذات تخصالإنسان دون غيره**"[3].

وقد ظل الدازاين (الآنية) مركز اهتمام هايدغر إلى ما بعد المنعطف، أو هايدغر الثاني الذي عدل من تحليلاته وأبحاثه الأنطولوجية أين أصبحت "**اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه**"[4].

بعد سؤال الوجود، وبعد أن رفع العدم إلى مصاف الوجود، طرح هايدغر سؤالا أسطوريا في غاية الأهمية ما

---

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، م س ، ص 42- 43.

[2]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، م س، ص 36.

[3]- غلام حسين إبراهيم ديناني، م س، ص 277.

[4]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي، م س، ص 41.

نصه لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم[1]؟ فكان أن أجاب جاك دريدا بفلسفة الغياب، (أو فلسفة الآخر) التي تقف على الضد من فلسفة الحضور والتي لا تعترف إلا بما يتجلى ويحضر أمام الوعي، والتي استأثرت بالفكر الغربي من أفلاطون وحتى هيجل، لتحدث النقلة النوعية مع هايدغر ثم ديريدا الذي قال بفلسفة الغياب، أو الآخر، أو الاختلاف الذي يقول عنه هايدغر أنه اختلاف بين الوجود والموجود، أو هو اللامفكر فيه الواقع تحت هالة النسيان والذي يتساوى مع العدم، وتتموقع الهوية وليدة الحضور والتطابق والمصطبغة بطابع الوحدة كمقابل للاختلاف، غير أن تلك الوحدة التي اصطبغت بها الهوية لا تعني حسب ما أورد هايدغر "**الفراغ الذي يدوم ويستمر في انسجام فاتر بعيد عن كل علاقة**"[2] مع الآخر المختلف، ما يعني أنهما (الهوية والاختلاف) ليس نقيضين أو غريمين بل تجمعهما وساطة أو رابطة تمكنهما من تمثل مجهوليتهما، ومنع فرصة التعارف واللقاء في سبيل "**إقامة علاقة مع المجهول، لكن لا من أجل الطموح لمعرفته، أو من أجل تقريبه من لحظة تعرضه للعلم والإدراك، بل من أجل تمثل مجهوليته، إنه منح الآخر المختلف، غير الموجود، هوية ما، تمكن من تأمله دونما أي فعل ومن أي نوع يمكن أن يعقب هذا التأمل**"[3].

ويوضح هايدغر في ذات السياق، أن الحديث عن الاختلاف يستتبعه حديث الذاتية لا التطابق، بعدما أكد أن الذاتية le même غير التطابق l'identique: "**في التطابق يمحى كل اختلاف، أما في الذاتية فإن الاختلافات تنجلي وتظهر**"[4]، وإذا كان الاختلاف عند هيجل محدودا لا يتجاوز التعارض والتناقض ليمس الجوهر

---

[1] – أنظر: عادل عبد الله، التفكيكية "إرادة الاختلاف وسلطة العقل"، ط1، دار الحصاد، سوريا – دمشق، 2000، ص 12.

[2]– عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، ط2، دار التنوير، بيروت، 2005، ص 84.

[3]– عادل عبد الله، م س، ص 16.

[4]– عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل، ص 83.

والباطن، فإن هايدغر قد ذهب به إلى أبعد الحدود، وفي هذا المفهوم الجديد للاختلاف لا تحضر الذات كتطابق، ولا تقوم كتعارض مع الآخر وإنما كاختلاف؛ أي تتحدد بالصيغة التالية أ≠أ الدالة على أن "**كل طرف يفقد بفضل الآخر كيانه الذاتي**"(...) **وهذه المفارقة تعمل على تصدع الوحدة ذاتها**"[1] وإذا كنا استعننا في فرصة سابقة بالإضافة (ذاته) الأفلاطونية، فإننا هنا نستعين بالقراءة الفوكاوية للمتساوية أ=أ، التي تنطوي حسب ما يقول: "**على حركة داخلية لا متناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل التباعد ذاته، يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين: إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان**"[2].

على هذا النحو يتحدد المعنى الجديد للاختلاف بأنه ليس تعارضا أو تناقضا، بل العكس تماما إنه الابتعاد الذي يقرب بين الأطراف المتناقضة والمختلفة، ها هنا يقترب بل يتطابق الاختلاف من مصطلح **الديافيرومنون***، لتصبح مهمته الأساس حمل ونقل الأطراف المختلفة وإحداث فجوة أو بعد بينهما، إلا أن هذا الابتعاد ليس اتصالا كليا، إنه ابتعاد من أجل أن يقرب بين الطرفين الذين أبعدهما أو فرقهما عن بعضهما، وهنا تصدق مقولة هايدغر (في الذاتية تنجلي الاختلافات وتظهر) "**الذاتية هنا اختلاف إلا أن الاختلاف ليس مجرد تعارض بين نقيضين، إنه انتقال: إن وجود الموجود هو ما "يكونه" الموجود، في هذا الفعل (= كون) تتجلى حركة انتقال. والاختلاف هو الذي يبعد الوجود عن الموجود وينقله نحوه**"[3]، وهذا هو المعنى الدقيق للفرق الأنطولوجي عند هايدغر، فإذا كان الوجود والموجود لا يتطابقان أو لا تجمعهما وحدة، أو يبتعدان عن بعضهما، فذاك لأن أحدهما يبتعد ليجيء

---

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل، م س، ص 88.

[2]-م ن ،ص 90.

*- نسبة إلى كلمة ديافورا الإغريقية التي منها اشتقت كلمة Différence، راجع ص 90 من هايدغر ضد هيجل.

[3]- عبد السلام بن عبد العالي، هايديغر ضد هيغل، م س، ص 91.

نحو الآخر وهذا ما يحول دون الحضور أو كشف الماهية ولا تحجبها، أي دون قيام الوجود وتعينه، الذاتية ومصداقا لقول هايدغر "**انتقال من مخالف لآخر، من طرف تعارض للطرف الآخر، وهذا بالضبط للقضاء على أطراف التعارض ومحو كل تطابق**"[1]، مع ضرورة الاحتفاظ بتميز الشيء عن كل ما عداه "**فالتميز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره**"[2].

إن نحت هايدغر لهذا المفهوم الجديد للاختلاف الذي يجمع الاختلافات بدل أن يفرقها، والذي يجعل من الذاتية تحوم على المفارق والنقيض، شبيه جدا بعمل **الريزوم** الذي يمتد في كليته ليمد حبل الوصال مع جميع الأطراف ولا يهم إن كانت نفتقد للتجانس والانسجام.

2-2- دريدا(Jaque derreda) وتفكيك أسس النسق الهووي للغرب:

لعلنا لا نقدم جديدا إذا ما قلنا أن جاك دريدا قد سلط معول الهدم والتفكيك على الفكر الغربي، عبر استنطاقه ومساءلته لنصوصه الفلسفية واللغوية، متوسلا في ذلك بعدة مقولات تحمل في داخلها قوة الخلخلة والتفكيك مكنته –حسب زعمه– من الوقوف على التناقض الحاصل فيها والبتر، ولعل أبرز تلك المقولات التي اعتمدها دريدا مقولة (الاختلاف)، التي تدخل في تعالق مع بقية المقولات على غرار مقولة التمركز العقلي، التمركز الصوتي، إضافة إلى الأثر، وجدلية الحضور والغياب.

أ- مفهوم الاختلاف (Différence) عند جاك دريدا:

[1]- عبد السلام بن عبد العالي، هايديغر ضد هيغل، م س ، ص 92.

[2]- م ن، ص 85.

بعيدا عن أسلوب دريدا وفلسفته المراوغة، التي تحول دون الخروج بمنظومة فكرية جاهزة ومتكاملة أو نظرية متسقة شاملة، قدمت عديد الترجمات والتحديدات لمفهوم الاختلاف الدريدي، ومن تلك رشحنا ذلك الذي قدمته (موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات) التي تقول بتأثر دريدا بالدرس اللساني السويسري، حيث قدمت بداية، موقف الأخير من الاختلاف على أنه "(...) **الأساس الذي بناء عليه يكون للعلامات معنى، والاختلاف –بهذا المفهوم– يشير إلى ما بين عناصر اللغة من فروق لفظية مترابطة بنيويا حال وجودها في مواقعها التي تشغلها داخل نظام العلامات التي تتكون منها اللغة Langue**"[1].

والبين أن هذا التحديد يقف عند الوظيفة الأساس التي يؤديها الاختلاف –وفق المنظور اللساني– من حيث كونه شاحن الدوال بمعانيها، أو من حيث كونه الباعث وراء تشكل وتحقق المعنى، الذي لا يكون إلا بتمايز واختلاف الدوال عن بعضها البعض داخل منظومة العلامات المشكلة للغة، ولا يختلف الأمر في فلسفة دريدا إلا من حيث رفضه لمنطق دي سوسير القائل بثبات المعنى واستقراره، أما الاختلاف عند دريدا فيشير إلى أن "**المعنى** (...) **لا يتحقق له أبدا الحضور التام ضمن اللغة في لحظة معينة، وإنما يمكن تصوره كسلسلة من المعاني المترابطة التي تظل مع ذلك غير مكتملة، وبهذا ينظر دريدا إلى الاختلاف** (...)**باعتبار أنه لا يدل على كلمة ما ولا على معنى ما، وإنما باعتبار أنه شرط لقيام الكلمات والأفكار بعملها**"[2]

وعلى هذا الأساس يتبدى Différance دريدا على أنه سير في الطريق المفضي إلى أن الدوال لا تحقق معناها إلا باختلافها عن بعضها البعض، لكنه اختلاف محكوم بمنطق الانزياحات المتوالية والمتكررة للمعنى والتي تحول

[1]– أندرو إجاروبيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، تر: هناء الجوهري، ط2، المركز القومي للترجمة، 2014، ص 45.

[2]–م ن، ص 45– 46.

دون استقراره على وجه، وبالتالي استحالة تحقيق حضوره الذاتي والكلي في أي لحظة ما، فما إن يحضر بفضل اختلاف الدوال عن بعضها البعض، حتى يستحيل ذلك الحضور غيابا بفعل عامل الانزياح، وهذا ما جعل دريدايحدد Différance بأنه ليس بالكلمة، وليس بالمعنى، ليس بالدال وليس بالمدلول، وإنما هومحرك الدوال، والآلية التي على أساس منها تشتغل العلامات وتؤدي دورها داخل نسق اللغة.

أما **كاظم جهاد** فقد جعل المقابل العربي ل Différance مؤجلا أو مرجأ إلى حين يتمكن هو، أو آخرون من إيجاد بديل أكثر نجاعة من لفظة (اخ(ت)لاف) –بوضع التاء بين قوسين– والتي اقترحها كبديل مؤقت ل Différence العادية، من حيث أن الأولى "**إخلاف الهوية موعدها مع ذاتها وإحالتها إلى "الآخر" باستمرار**"[1]، أما الثانية فهي "**(إحالة) الآخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي**"[2]

والمعنى أن الإضافة التي يقدمها Différance بحرف ال (A) والتي يفتقدهاDifférence بحرف ال (E) هي الإحالة أو الإرجاء المستمر لتحقيق الهوية (الأنا) وإحالتها إلى الآخر المختلف، الأمر الذي يمنع تطابقها مع ذاتها وفق المبدأ الأرسطي (أ=أ).

ومن جهته يقترح **عبد الوهاب المسيري** في مقاله (**دريدا في القاهرة التفكيكية والجنون**)، مصطلح (الاخترجلاف) كترجمة (Différance، ويصنفه في خانة مصطلحات الحركة والسيولة في مقابل مصطلحات الثبات (الحضور، التمركز العقلي، التمركز الصوتي)، ويرى بأنه "**يفيد معنى "الاختلاف" و"الإرجاء" فالمعنى –حسب**

[1]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 31.

[2]– م ن، ص ن.

تصور دريدا– يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر فكل دال متميز عن الدوال الأخرى"[1].

وعودا على بدئ، فإن دريدا يعزز قاموسه الشخصي بمفردة جديدة هي Différance بحرف (A) المتباينة عن Différenceبحرف(E) التي تحمل معنى الاختلاف والتمايز فقط، في حين أن الأولى مشحونة بدلالات عدة، على نحو ما يؤكد جذرها اللغوي ودلالتها المعجمية والتي تحيل إلى حزمة أو توليفة من المعاني يجتمع فيها الزماني بالمكاني "**فثمة to differ وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصة، وDiffer وهي مفردة لاتينية توحي بالتشتت والانتشار والتفوق والبعثرة to defer ويدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتواني والتعويق"**[2].

وبناء على هذا يمكن أن نحدد دلالة وأبعاد Différance التي نحتها دريدا في النقاط التالية:

1- إن أحد الأدوار المهمة التي يؤديها Différance، فضلا عن دلالته، هي تأكيد لطرح دريدا الرامي إلى خلخلة أحد تمركزات الفكر الغربي وهو **التمركز الصوتيphonocentrism** القائل بامتياز وأفضلية الكلام أو الصوت على الكتابة، التي تحتل مرتبة أدنى –وسنفصل في الأمر لاحقا- لكن اجتراح دريداال Différance قد قلب الموازين رأسا على عقب، حينما وضح أن الفرق بين Différance بحرف (A) الذي ينطق في اللغة الفرنسية (E)، Différence بحرف ال (E) لا يمكن الإمساك به أو التأكد منه إلا من خلال الكتابة، ليضحد بذلك

[1]- عبد الوهاب المسيري، "دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب :جاك دريدا والتفكيك، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، دار الفارابي، بيروت- لبنان، 2010، ص 160- 161.

[2]- عبد الله إبراهيم، وسعيد الغانمي، وعواد علي، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي، 1996، ص 117.

"**مقولة غموض الكتابة، ويقوض مقولة وضوح اللفظ وحضوره**"[1]

2- إن Différance تحمل في الآن نفسه معنى فعلين مختلفين، يشكلان معا دلالة Différance: "**أحدهما بمعنى الاختلاف، والآخر بمعنى الإرجاء**"[2] أو التأجيل المقابل للمصطلح الأجنبي "**temporisation**".

3- إن القول بالاختلاف والإرجاء معا كمركبين لـ Différance، يمنحه بعدين متضادين: الأول مكاني، وترتبط به معاني المغايرة والاختلاف والتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة (to defer + to differ) التي يشغلها الدال لحظة انتظامه في موقعه داخل النسق اللغوي، والثاني زماني، وترتبط به معاني التأجيل والتأخير والإرجاء (to defer) بما هي صفات تمتد في الزمن وتخترقه، ليغدو المعنى وفق هذا الطرح باجتماع الفضاء الزماني بالمكاني، والمزاوجة بين المغايرة والاختلاف، والتأخير والإرجاء محكوما بجدلية الحضور والغياب.

ب- جدلية الحضور والغياب:

سبق وأن أشرنا، أن الاختلاف بين الدوال أمر محتوم لتحقق الدلالة في نسق لغوي معين، ويكشف التحليل الدلالي الطريقة التي بها ترتبط كلمات أو دوال جملة ما أو نسق لغوي ما ببعضهما البعض، وكيف أن ذلك يحقق معنى بالذات، والذي لا يكون أولا قبل اختلاف تلك العناصر أو الكلمات عن بعضها البعض والذي يجعل من معناها حاضرا ومحققا، غير أن ذلك المعنى الحاضر، لا يلبث أن يغيب أو يتلاشى بمجرد انتظام تلك العناصر داخل نسق لغوي آخر، أو بوجودها بشكل مستقل وحدها (دلالتها المعجمية)، ما يكشف لنا عن لانهائية المدلولات التي يحتشد

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، 2006، ص 116.

[2]- محمد شوقي الزين، جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، ط1، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2011، ص 48.

بها الدال، وعن عدم إمكانية حضورها بشكل كلي ونهائي في لحظة معينة، لأن حضور أحد مدلولات الدال يتسبب في غياب المدلولات الأخرى، وتأجيل حضورها إلى ما لا نهاية، فهو إذن "**حضور موسوم بالاختلاف والتأجيل**"[1]

ويمكن أن نصوغ دلالة ال Différance وفق المعادلة التالية:

Différance= Différence + Temporisation

تأجيل + اختلاف

Différence= Différance - Temporisation

ومنه فإننا لا نخطئ الحكم إذا ما قلنا أن ال Différanceينهض بدورين ينفي أحدهما الآخر ويتناقض معه، فإذا كان قطبه الأول (الاختلاف/Différence)"**عنصر تثبيت الدلالة، (فإن) التأجيل temporisation قطبه الثاني) عنصر تفكيكها، إن التأجيل يعني عملية مستمرة من تأجيل الدلالة**"[2]، فكل كلمة تجرنا إلى أخرى، وهكذا حتى نسقط في دوامة لا تنتهي من التأويل، وتعددية الدلائل وانزياحاتها، التي لا يحركها من طرف آخر اللعب الحر للدوال، وتبادل الأدوار "**فكل دلالة تشير إلى مدلول يراوغها ويشير هو الآخر**

[1]- ميشال راين، جونثان كلو، وريتشارد رورتي، وكريستوفر توريس، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008، ص 121.

[2]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، (د، ط)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 329.

إلى مدلول ثان، فيتحول بذلك إلى دال وهكذا التأجيل إذن هو محور اللعب الحرفي المنظور التفكيكي"[1]وهذا ما يرفضه دريدا قطعا.

ج- التمركز العقلي:

يعد الاختلاف في المشروع التفكيكي، والمؤسس لفلسفة الغياب في مواجهة فلسفة الحضور، خطوة أولى في طريق نقد ونقض **التمركز العقلي Logocentrisme** أو ميثافيزيقا الحضور، أحد أهم الأساسات والركائز التي تقوم عليها عمارة الفكر الغربي ""**Logos**" **لفظة يونانية تعني الكلام أو المنطق أو العقل** (...) **وبذا فإن دلالة المصطلح تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق**"[2]، في حين أن التمركز العقلي، أو ميثافيزيقا الحضور تعني "**القول بوجود سلطة، أو مركز خارجي يعطي الكلمات، والكتابات، والأفكار، والأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها**"[3].

أما الميثافيزيقا فهي حسب مذهب جاك دريدا "**إيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية**"[4]، أي مجموعة المفاهيم والمبادئ والأفكار التي استند إليها الفكر الغربي فدريدا وبعد العملية التفكيكية التي مارسها على نصوص فلسفية ولغوية، أكد أن الفلسفة الغربية وفي مسارها الطويل الممتد على ما يقرب خمسة وعشرون قرنا كانت فلسفة حضور بامتياز؛ أي أنها لا تعترف إلا بما يتشكل أو يحضر في الوعي، الذي يشد في بحثه عن معنى قار وثابت، أو عن حقيقة كلية إلى أصل ثابت أو مركز أو سلطة خارجية، تمثل الأرضية الصلبة التي ينطلق نها الذات الإنسانية المفكرة في

---

[1]-عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك م، ص 330.

[2]- عبد الله إبراهيم وآخرون، م س، ص 123.

[3]- محمد شوقي الزين، جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، م س، ص 32.

[4]- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، م س، ص 26.

بحثها عن الحقيقة، بما أن هذا الأصل أو الحضور "**مقولة أولية قبلية توجد في البدئ قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو (الأصل/ الحضور) مكتف بذاته لا يستند وجوده (حضوره) إلى شيء إلا نفسه، فهو الأساس الذي لا يحيل إلى شيء خارجه، وهو الأصل الذي يستند إليه كل شيء، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر وهو لا يتجاوز الإنسان وواقعه المحسوس، ويتجاوز التفاصيل الحسية، ويهرب من قبضة الصيرورة**"[1]

فالفكر الغربي في مراحل بنائه التدريجي، هيمنت عليه عديد التمركزات التي إليها وحدها تحتكم النماذج الفكرية، وتعزى الحقائق، منها: الله، الإنسان، العقل، العلم... الخ والتي تناوبت فيما بينها على عرش الفلسفة الغربية في محاولة إثبات أنها الأصلح والأجدر على إجلاء الحقائق وكشف الأسرار، وقد كشف دريدا أن التمركز العقلي أو النزعة العقلية قد هيمنت على الفكر الغربي في تاريخه الطويل.

وبما أن دريدا مولع بتفكيك وهدم التمركزات، فقد راح يبحث في بنيات العقل الغربي، في محاولته لاكتشاف البؤرة التي يتمركز حولها هذا العقل، عن طريق تشريح النصوص كذلك، اختارها أن تكون لديسوسير، ورسو، وأفلاطون، والتي قادته إلى أن التمركز الصوتي ثاني أكبر تمركزات الفلسفة الغربية، والذي إليه يستند التمركز العقلي حسب ما أوضح دريدا.

د– التمركز الصوتي:

تضع الفلسفة الغربية نفسها على الضد مع الكتابة، وتنتقص من شأنها وتنزلها مرتبة أدنى من الكلام المنطوق الذي ترى بأن"**له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي أن اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة بحيث**

[1]– عبد الوهاب المسيري،"دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب :جاك دريدا والتفكيك "،م س، ص 158.

يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة"[1]، انطلاقا من اعتقادها بقدرة الكلام المنطوق على تجسيد رؤية وفكرة المتكلم، وجعلها أكثر تركيزا ووضوحا وحضورا فـ "**حينما يتكلم المرء يثبت وجوده، ويركز حضوره، ففي الكلمة المنطوقة نعرف ما نعني به، ونعني ما نقول، ونقول ما نعني، ونعرف ما نقول**"[2] ولذا فإنه لا مجال مع الكلام المنطوق للتأويل المفتوح، أو الدلالات المتعددة من قبل المتلقي، وهذا ما تفتقد إليه الكتابة –حسب زعم الفلاسفة الغربيين– ذلك أنها "**تعبير غير مباشر [عن قصدية الكاتب] لأنه يصل إلى المتلقي من خلال القلم والمطبعة والأوراق، فإذا لم يفهم المتلقي ما جاء فيه، لأنه لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب، فالنص المكتوب منفصل عن كاتبه، كتب على الورق مكن** (...) **تفسيره، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن أن تخطر على بال الإنسان الذي كتبه**"[3]، والمحصلة تأجيل المعنى، ولا نهائية التأويل والدلالات، ما يعني أنها تبعدنا عن الحقيقة بدرجات على حد قول أفلاطون.

هـ – الأثر/التشتت والانتشار:

وبما أن التفكيكية مشروع نقدي تجاوزي يهدم الأركان ويقوض الأساسات كان ولابد أن تقدم بديلا عما يسميه دريدا الفكر الملوث بالميثافيزيقا، والمتمركز حول لوغوسLogos، أو نقطة حضورها، والمستند دائما وأبدا إلى سلطة خارجية أو أصل ثابت يدعي امتلاك الحقيقة كلها، ما يجعل النظر محصورا ضمن نسق مغلق، يبعده عن التعدد

[1]– عبد الوهاب المسيري،"ديريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: جاك دريدا والتفكيك، م س، ص 158.

[2]– عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، م س، ص 124.

[3]– عبد الوهاب المسيري،"ديريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: جاك ديريدا والتفكيك، م س، ص 159.

وقبول الآخر، وبما أن دريدا يسير في طريق الاختلاف، وتقويض براديغمات الفكر الغربي، فقد راح يفكر في "**مفهوم لبنية ليس لها أي مركز أو أصل**"[1].

يكفر دريدا بمقولة المركز أو الأصل أو نقطة الحضور، والتي هي منبع المعنى الواحد النهائي والقار، ويؤسس لما يسميه **الأثر**، الذي يحمله أو يرثه كل دال من المدلولات الأخرى، والتي بغيابها يحقق كينونته أو ذاته، لكن رغم ذلك فإن هذا الدال يستدعي تلك المدلولات المغيبة دونما وعي أو إدراك، فيصبح بذلك متلبسا بها، ويترك هو الآخر أثرا في المدلولات اللاحقة، وهكذا بالمثل مع كل الكلمات أو الدوال في حركة دورانية يقضي فيها على أي أصل أو حضور أو مركز، أو سلطة، ولا يبقى منها سوى الأثر، عبر لغة الاختلاف التي اصطنعها دريدا، والذي "**ينتهك ويجتاح العلامة محولا عملياتها إلى أثر أو شيء، وليس حضورا ذاتيا لها**"[2].

غير أن تراكمات الأثر عبر الزمن مع استناد العناصر اللاحقة له عليه، يعزز ويدعم حضوره كمعنى ثابت، أو تعينه كامل أو مركز هو مبتدأ الأشياء ومنتهاها، إلا أن دريدا وفي دفاعه الدائم عن الغياب ضد الحضور، أو عن الأثر في مقابل الأصل، يفند هذا الطرح، ويؤكد بمناوراته الفلسفية أن الأول/ الأصل لا يكتسب أوليته إلا باستناد الثاني عليه، الذي يعزز من حضوره أو مكانته كأول أو أصل، والثاني بهذا هو صاحب فضل على الأول، والأمر نفسه يتكرر مع الثاني الذي يصير أولا أو أصلا بالنسبة للثالث الذي يستند عليه، ويدعم حضوره كأول أو أصل، وهكذا في عملية مستمرة تنفي وجود "**أصل محض وأن هذا الأصل يبدأ "بالتلوث"، أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد**

[1]- معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، م س ، ص 150.

[2]- عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، م س، ص 119.

أن يتشكل كأصل، فيجد نفسه مجبرا على أن يمهد لمسار تأتي فيه الآثار المتتابعة لتعدله في "أصليته" (...) **الأصل طريق إلى الأثر مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا يوما أول في اتجاه الموت في آن واحد معا"**[1]،

وعليه فإن الأثر هو كل عنصر يتأسس على آثار العناصر السابقة، ونركز هنا على (**يتأسس على آثار العناصر السابقة**) كتأكيد على غياب الأصل ونفيه، تلك المقولة الأولية القبلية التي توجد في البدئ، والتي لا غنى للفكر الغربي عنها، وهي ذاتها التي أطاح بها دريدا واجتاحها بمقولة (**الأثر**)، هذا الأثر الذي ابتدى من أثر آخر، فهو بلا أصل ثابت، وقياسا على ذلك يغدو الإنسان بلا أصل أو هوية ثابتة تحدد ملامحه الجوهرية، والأصح أنه تتداخل في تركيبته هويات متعددة وأصول متفرقة، ينفتح بها على ثقافات الآخر، وعلى ذوات أخرى غير ذاته وأناه، ها هنا لا مكان أبدا للأصل أو المركز الذي "**لم يتكون يوما إلا في مقابل اللا– أصل، أي الأثر، الذي يصبح هنا أصل الأصل**"[2]

إن غياب الأصل يعني غياب المعنى أو الدلالة الثابتة النهائية القارة، وبالمقابل غياب المعنى وتعدده واختلافه، أو ما يسميه سعد البازعي وميجان الرويلي **بالتشتت والانتشار**، أو **تناثر المعنى** على حد تعبير عبد الوهاب المسيري ... الخ، التي اجترحها كمقابل ل Dissémination الديريدية، المشتقة من "**فعل "Disséminate" بمعنى"يبث" أو "ينثر الحبوب" والمعروف أن أحد مقاطع الكلمة "سيمين semen" تعني "بذر" أو "سائل المني"؟ والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو "ينثر المعنى"**[3].

---

[1]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، م س، ص 30– 31.

[2]– جاك دريدا، علم الكتابة، تر: أنور مغيث، من طلبة، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص 323.

[3]– عبد الوهاب المسيري،"ديريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: جاك ديريدا والتفكيك، م س، ص 162.

وأيا كانت اشتقاقات الكلمة ومدلولاتها الجذرية، فإنها تحيل ولا شك إلى تعددية المعنى وانتشاره وذهابه مذاهب شتى، على نحو ما يبذر المزارع حبوبه، ما يجعله في صيرورة مستمرة تحول دون القبض عليه، وكأنه في هوة لا قرار لها، ولا يمكن الوصول إلى قعرها لنتلمس حضور المعنى أو الدلالة، فـ: "**إذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهوة [أبوريا Aporia] هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء، فهي دليل على أن الواقع متغير بشكل دائم .ولا هرب من التغير، فحتى التغير نفسه (شكله– طريقته– نمطه) متغير**"[1]

و– الكتابة:

يتعاضد –بهذا– الأثر والاختلاف والكتابة، في التعميق من ندوب وجراحات المدلول أو المعنى، وزيادة الهوة بينه وبين الدال، فالاختلاف كما يوضح جاك دريدا في أحد كتاباته المهمة (**علم الكتابة la grammatologie**) "**لا يمكن التفكير فيه بدون أثر**"[2]، بما أن هذا الأثر كما يضيف دريدا في ذات المصدر هو "**الإرجاء نفسه**"[3].

أما الكتابة فهي التجسيد الفعلي والتمثيل الحقيقي للأثر على سطح الورق، والتي أعاد لها دريدا أخيرا مكانتها المفروضة والمرفوضة من قبل الفلسفة الغربية، بما اصطلح عليه **بالغراماتولوجيا** (علم الكتابة)، معبرا بذلك عن رفضه للزعم القائل بتبعية الكتابة للكلام، وأنها تؤدي دورا هامشيا لا يعدو أن يكون رسما وتصويرا للكلام المنطوق، وأنها

[1]– عبد الوهاب المسيري،"ديريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: جاك ديريدا والتفكيك، م س ، ص 162.

[2]– جاك دريدا، علم الكتابة، م س، ص 140.

[3]– م ن، ص 149.

تجسيد لعلاقة مشوهة مع الحقيقة، ومعلنا في آن أن الكتابة ليست كل هذا، وأنها تضطلع بمهام أخرى غير الرسم والتصوير، إلى تمثيل اللغة، ومجالات وحقول معرفية أخرى، تتعدى بها وظائفها التقليدية، إلى فضاء أبعد ما يكون عن الصوت البشري "**كأن يكون سينمائيا مثلا، أو رقصيا، أو نحتيا ... إلخ، هكذا سنقدر اليوم أن نتحدث عن كتابة رياضية (من الرياضة)، وبثقة أكبر عن كتابة عسكرية أو سياسية (...) بهذا المعنى أيضا، يتحدث عالم الأحياء (البيولوجي) عن كتابة وعن نموذج عندما يريد الإشارة إلى السياقات الأكثر أولوية لمعلومات الصادرة عن خلية حية.**"[1]

ومن وجهة نظر أخرى تعد الكتابة نقدا لمفهوم العلامة عند سوسير (الدال والمدلول) والتي على أساس منها تتشكل اللغة (اللغة نظام من المعلومات)، وقد استبدل جاك دريدا العلامة بالأثر، عندما قال بأن الاختلاف يجتاح العلامة ويحولها شيء أو آثار، ما يعني أن اللغة —بعد هذا– ما عادت نظاما من العلامات بل نظاما من الآثار.

أحدث دريدا —ولا ريب– ثورة كوبرنيكية، بما اصطك من مصطلحات ومفاهيم، خاصة مقولة الاختلاف، ولا نهائية الدلالة واستقرارها، ودحض الاستناد إلى أصل أو مركز، كشف بها عن تفكيكه وهدمه للإرث الميثافيزيقي وتقويض التمركزات الغربية و تحيزاتها العرقية والجنسية، وثنائياتها الضدية، وإن كان هو الآخر من حيث يدري أو لا يدري قد بنى وأسس تمركزات وثنائيات كالتمركز الكتابي، وثنائية/ جدلية الحضور والغياب. وقد امتد شعاع تلك الثورة والنسخ لتتغذى عليه مجالات معرفية عدة.

2-3- ميشال فوكو (Michel Fucoult) دياليكتيك الذات والسلطة:

[1]- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف،م س، ص 107.

لم يكن فوكو بمعزل عن التغيرات الفكرية الحاصلة في العقل الغربي، ومن البديهي أن يحاول الربط بين مختلف النواتج الحاصلة عن كل نقلة معرفية، لكل فترة معينة بمجال بحثه ودراسته، واضعا إياها تحت مجهر التمحيص والتفكيك، غير متفرد عن بقية الفلاسفة الآخرين أمثال **رجاك دريدا، جيل دولوز، مارتن هايدغر** وغيرهم، وبذلك نجده ينضوي تحت مشروع فلسفي تقوم دعائمه على رفض تاريخ خطي ومتمركز حول ذات مؤسسة، رافضا الفلسفات الميثافيزيقية التي تجعل من الإنسان (الذات) محور مشروعها، هذا الإنسان الذي قال عنه فوكو: "**هناك أمر واحد مؤكد هو أن الإنسان ليس أقدم، ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية**"[1]

حاول فوكو من خلال هذا التصريح، الخروج من تحت حطام الميثافيزيقا، الذي يصور لنا مفهوم الإنسان/ الذات في شكل جوهر ثابت وهوية مغلقة، متعالية عن الآخر، نحو طريقة أخرى ونمط آخر من التفكير، إلى النقيض ولما لا، إنه يشرع للتفكير على نحو آخر.

فما أصبح يشغل فوكو ليس هو السؤال عن السبب –سبب الحدوث– وإنما الكيفية –كيفية الحدوث– والنقيض/ المقابل الذي لم يحدث، لقد تجاوز سيادة "الشيء المفكر"، مفهوم الوجود الذي شغل تاريخ الفلسفة منذ الأزل، تجاوز مسألة الوجود هذه للاشتعال على مسألة أخرى، سيادة أخرى: سيادة (ال) "أنا أفكر" الديكارتية، أي الذات المفكرة.

[1]– ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطفان، (د، ط)، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1989– 1990، ص 313.

اختار فوكو بديلا آخر غير موضوعة "الوجود" أو "الشك" أو حتى "الإنسان" هذا الأخير الذي ما فتئ فوكو يلاحقه بغية إعادته إلى ذلك العدم الذي سجنته فيه وحدة الخطاب "**ألا يجدر بالأحرى التخلي عن التفكير بالإنسان، أو بصورة أدق، التفكير عن كثب بموت الإنسان هذا**"[1].

بهذا التصريح لا يمكن القول أن فوكو قد "اغتال" الإنسان، وإنما تركها أسئلة من دون إجابة، لكنها تحتمل إمكانية طرحها مجددا لأجل فتح أفق فكر مستقبلي، ولا يمكن القول كذلك أنه "أقصى" الذات، وإنما جعلها أولى اهتماماته، فهو في جل مؤلفاته يتحدث بإسهاب عن هذه الموضوعة وخصوصا في مؤلفه تاريخ الجنسانية ج3: الإنشغال بالذات.

أ– الذات والحقيقة:

لم تكن الذات موضوعة فوكوية بالأصل، ذلك أنه عالجها من زاوية نظر مختلفة، فعلى غرار تعرضه للاستمرارية التاريخية المؤكدة لها –الذات– من جهة بالفلسفة الإغريق –رومانية، ومن جهة أخرى بالروحية المسيحية في مرحلة عرفت تطور المؤسسات الرهبانية، نجده أيضا يقدم استراتيجية منظمة للفرد من أجل الاهتمام والانشغال بذاته انطلاقا من المدونات الهيلينية والأبيقورية.[2]

إنها ثقافة الذات/ الوعي بالذات، هذه الذات التي ترتبط بالحقيقة عند فوكو، فقول الحقيقة هو قالب الذاتية، وبالأخص حين نقول الحقيقة عن ذواتنا، من هذا المنطلق تتأسس هذه الذات وتغير علاقتها بذاتها في مقابل ارتباطها بالحقيقة التي تعترف بها: "**فمن (الاعتراف) كضمانة للوضع، للهوية والقيمة الممنوحة لشخص ما من طرف**

[1]– ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، م س، ص 313.

[2]– أنظر: ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية الانشغال بالذات، ج 3، تر: محمد هشام، (د، ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 41.

آخر، ثم الانتقال إلى (الاعتراف) كتعرف شخص لشخص ما على أفعاله وأفكاره الخاصة به، لقد أثبت الفرد ذاته لزمن طويل، بمرجعية الآخرين وتجلي رباطه بغيره"[1]

يبرز نوع من التماثل بين فكر فوكو حول الاعتراف بالذات/ الهوية، وبين أفعال الاعتراف المسيحي بالذنوب، بغض النظر عن إذا كانت هذه الذنوب ستغفر أم لا، ولكن لأن هذا الاعتراف بمثابة تعريف وكشف عن تشكل ذات نابعة من الفردانية الإنسانية.

ب- الذات والأخلاق:

نجد أن فوكو يربط أيضا بين الذات، وبين الأخلاق كونها هي التي تحدد ذاتية الإنسان، ليست الأخلاق كموضوع تربوي اجتماعي، بل كمجال فلسفي محض. لم يترك فوكو هذا الموضوع حبيس أبراجه العاجية الميتافيزيقية، بل جعله محل جدل أقرب ما يكون إلى الحتمية الفوكوية.

فما يسميه فوكو بأشكال (التذويت والمران الذاتي) هي عملية مراقبة يسلطها الفرد على نفسه في مختلف أفعاله وأفكاره، وحتى مشاعره وذلك من أجل اكتشاف الفرد ذاته، لكن كذات أخلاقية، **"فمهمة اختبار النفس وفحصها ومراقبتها عبر سلسلة من التمرينات المعرفة بدقة تضع مسألة الحقيقة –حقيقة ما نكون، وما نفعل، وما نستطيع فعله– في قلب تشكل الذات الأخلاقية"**[2]

[1]- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج 1، تر: محمد هشام، (د، ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 50.

[2]-ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج 1، م س، ص 68.

إنه نوع من مجاهدة الذات ومكافحتها من أجل إبداع وصياغة ذاتها بمعزل عن الخارج؛ أي محاولة قلب المقولة المركزية: هدم بنية وتشكيل بنية أخرى مكانها، مغايرة لها تماما.

ج- الجنس وتشكل الفردانية:

هذا الطرح – الذات والأخلاق- ليس ببعيد عن موضوعة الجنس التي أثارها ميشال فوكو في مؤلفه الضخم "تاريخ الجنسانية" بكثير من الشرح والتفصيل، ما جعل الساحة النقدية تعج بنوع من الديالكتيك الواسع النطاق، الجنس: ليس كموضوع للبيولوجيا، ليس كعنصر ضمن نظام الكائن الحي، وإنما الجنس كمقولة ذات دلالة، "**إن مسألة من نحن، إنما قادنا طريق معين، في ظرف بضعة قرون، إلى طرحها على الجنس، ولكن لا على الجنس – الطبيعة، وإنما على الجنس – التاريخ، على الجنس الدلالة، على الجنس الخطاب، لقد وضعنا أنفسنا بأيدينا تحت علامة الجنس**"[1]

فالجنس كخطاب لم يكن حاضرا قبلا، لم يتناول بالدرس ولا حتى بالاهتمام بل كان من بين الخطابات الأخرى المهمشة والتي عدها الغرب مواضيع بذيئة وغير متحضرة، بل لا يجرؤ أحد على الغوص فيها علنا، إلا بعض الحالات المرضية التي تحال إلى المصحة النفسية كهروب من الوعي إلى اللاوعي، حيث يمكن الإفصاح عما يعتبر خرقا للعرف العام.

وإذا كان هناك خطاب في الجنس، فإن ذلك لا يتجاوز مؤسسة الزواج، وما عداه فهو شاذ خارج عن الطبيعة، لكن فوكو بتجاوزه لهذه الأرضية، وخوضه في خطاب غير مألوف جعله يحلله من وجهة نظر مختلفة: "**نحن**

[1]-ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، م س ، ص 64.

وجسدنا، ونفسنا، وفردانيتنا، وتاريخنا تحت علامة منطق للشهوة والرغبة، فبمجرد ما يتعلق الأمر بمعرفة من نحن، فإن هذا المنطق هو الذي يسعفنا منذ الآن كمفتاح كوني".[1]

وبالتركيز على الفردانية: هذه المقولة التي تبناها فوكو، وأدرجها في خانة الوجود بصفة عامة، والتي استوحاها من العالم الهيلينستي والروماني، إنها نوع من الاستقلال الخاص، التفرد بالذات- تفرد الذات بذاتها- هي نوع من الاهتمام الذي نوليه لذواتنا من أجل أن نصحح أنفسنا، وننظم ممارسة ذاتنا، ونحكم تطورها، وهذا ما يجعلها تستأثر بالموقف الفرداني الذي يمنح للفرد من أجل إثبات فرادته والاستقلال عن الخارج/ الآخر، المجموعة التي ينتمي إليها أو المؤسسة التي هو تابع لها.

د- الذات وخطاب السلطة:

هذه الآلية –آلية تشكل الذات- لم تكن بمعزل عن ما يسميه فوكو بالسلطة، ذلك أن مجرد مراقبة النفس، ومجاهدتها يعتبر سلوكا سلطويا، كذلك مناسبة هذه الذات مع مدونة الأنظمة الأخلاقية يعتبر بمثابة إخضاع ومحاولة تسوية "**ففي مثل هذه الأنظمة الأخلاقية يجب البحث عن المهم، جهة مستويات السلطة التي تروج لهذه المدونة وتفرض تعلمها والالتزام بها وتعاقب على الخروج عنها**"[2].

إن هذه السلطة ليست أداة قارة يمتلكها فرد معين، أو جماعة ما، ليست السلطة محصورة في حدود "السياسي"فقط أو ما يسمى (الدولة)، إنها تتجاوز تخومه إلى علاقات اجتماعية أخرى (الأسرة، المدرسة، السجن، العيادة....)، وبما أنها علاقات فهي متغيرة وغير مستقرة.

---

[1]- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، م س ، ص 64.

[2] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، ج2، م س، ص 30.

وبهذا الطرح نجد أن السلطة في ذاتها متشظية ومبعثرة في كامل أنحاء الجسد الاجتماعي، إنها ذات طابع غير قابل للاختزال.

إن الذات لدى ميشال فوكو بقدر ما هي تابعة وقابعة تحت ما يسمى بـ (السلطة)، بالقدر الذي تسعى فيه إلى التحرر من كافة أشكال أو ممارسات التسلط الواقع عليها، فكيف للذات أن تسلك بمعزل عن السلطة؟ إنه ذات السؤال الذي طرحه فوكو بعد أن تعرض لكشف آليات السلطة في تحقيق "موت" الإنسان، ونفي فاعليته داخل أبنية معرفية مخصصة من أجل تقييد الذات وربطها بأنماط سلوكية معينة.

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب تجاوز العقلانية الكلاسيكية وتغييبها، وإحلال الإرادة–الرغبة الفردية– محلها، قد لا يكون "تاريخ الجنون" هو الحل الأمثل، لكنه بمثابة خطاب مضاد للعقلانية.

وكأن فوكو يتجاوز أهم الطابوهات والمحضورات المحرمة في المجتمع الغربي، فمن تاريخ للجنون إلى تاريخ للجنسانية، ينطق هذا الصامت المسكوت عنه، المهمل، الذي لا يتكلم عن نفسه، بل يترك المجال للآخر كي يجعل منه خطاب للحقيقة، إنه الخطاب المهمش "**لأن كل ما ليس مركزيا إنما هو طرف آخر، هامش وهامشي**"[1]، من هنا يمكننا القول: أن مثليي الجنس، والمختلين عقليا، والمجرمين، والسجناء، وحتى النساء يقدمهم فوكو كأمثلة نوذجية عن الآخر، عن المهمش، اللامركز و اللاجوهر.

إن هذا التنوع والتزحزح، وعدم الثبات في الخطابات هو الذي يميز فترة/ مرحلة تاريخية عن غيرها، هذا التقلب في المفاهيم والأفكار، وحتى التصورات يصب في حقيقة واحدة هو أنه ليس هنالك حقيقة متعالية خالصة أو كونية،

[1]– ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، م س، ص 7.

بل إن كل مرحلة وما يميزها من معرفة هي التي تشكل حقيقتها الخاصة بها التي تتأسس وفق بنى هذه المرحلة وأنظمتها.

من خطاب الجنون، إلى خطاب الجنس، إلى خطاب المعرفة، السلطة، فهذا الخطاب لم يتوقف عن "**البحث والتمحيص والاستقصاء حول هذا الصامت (المجنون، الجنس، المعرفة/السلطة...) الذي يمكن استنطاقه بالكشف عن الشبكة التصورية التي تغذيه وتؤسس أنظمة عباراته وأنماط رؤاه، والنظر في تقلبات خطاباته، والدلالات التي يمكن أن تأخذها خلال فترة معينة**"[1].

بهذا انكشفت لفوكو طريقة جديدة في التفكير، تنبني على إحلال فضاء (**التمثل**)، هذا الذي يحيل في دلالته العامة على معنى الاستحضار من خال صورة ذهنية أو فكرة، محل فضاء الرموز الذي كان سائدا في عصر النهضة "**ذلك أن أهم ما حققته القطيعات المعرفية الكبرى بعد انتهاء العصر الكلاسيكي(...) هو أن حركة الفكر لم تعد تمض من تصورات أو تمثيلات الأشياء إلى الأشياء ثم لتعود وتستقر في الذهن**"[2]

إن لعبة الدال والمدلول/ حضور الدال خطيا وغياب المدلول في التصور الذهني، لم يعد الأمر مجرد إحساس، فإدراك فتمثيل أو تصور، فمفهوم، كل هذه المراتب المعرفية يسعى التمثيل من خلالها إلى تمكين الأشياء من استعادة حضورها المباشر، بل إن تمثيلات الأشياء هذه "**غدت انزياحا مادي، بمعنى أنه يحدث انتقال من التمثيل إلى**

[1]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، 1436 هـ- 2015 م، ص 120.

[2]- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، م س، ص 11.

الشيء للاستقرار فيه، في الشيء، وليس لمغادرته فيما بعد، والالتجاء من جديد إلى تمثيله في الذهن، وهذا بالتالي ما يحقق خارجانية الفكر".[1]

هذا التمثل الذي يفكر في الدلالات، ويفكك التماثلات، هو الذي جعل ظهور النسق الجديد للهويات والاختلافات ممكنا، ما جعل فلسفة الاختلاف (فوكو) قائمة على الرفض القاطع للتمثل الذي يشرع للمماثل والمتشابه ويقصي المختلف والمغاير "**إذ لا يمكن أن تنقل الشيء إلى ما يمثله من الكلمات والدلالات إلا وهو في حال من التغير، من المفارقة لذاته، والالتحاق بهذا الشيء الآخر الذي يدعي لتعبير عنه**"[2]، ذلك أن اللغة لا يمكنها أن تحل محل الأشياء فالشيء شيء، واللغة شيء آخر، فما نراه بأعيننا، أي الصورة التي تتبدى أمام أنظارنا لا يمكن للغة أبدا أن تعبر عنه، ذلك أن لكل منهما عالمه المستقل والمختلف، "**إن ما بين الكلام والرؤية، أو ما يرى وما يعبر عنه، ثمة انفصال، فما يرى لا يجد موقعه إطلاقا فيما يقال، والعكس بالعكس**"[3]

إذا فالعالم وفق فوكو يتشكل من أنظمة عبارات أو أبنية، هذه الأبنية يكون في داخلها فصل بين الصورة واللغة، بين العبارات والمرئيات، بين الكلمات والأشياء.

إن التمثل لدى فوكو يطال مفهوما آخر (الإنسان)، هذا المفهوم الذي لم يوجد "**كواقع سميك وأولي : كشيء صعب وموضوع محوري لكل معرفة ممكنة**"[4]، ربما لهذا السبب وضع ميشال فوكو العنوان الفرعي لكتابه "**الكلمات والأشياء": أركيولوجيا علوم الإنسان،** ليبين لنا أن هذا الإنسان لم يوجد في فضاء المعرفة إلا في الآونة

---

[1]- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، م س ، ص 11.

[2]- م ن، ص 31.

[3]- كريستوفر باتلر، حالة ما بعد الحداثة، تر: نيفين عبدالرؤوف، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016، ص 55.

[4]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، م س، ص 321.

التي بدأت في الارضية الكلاسيكية للتمثل تنهار بفعل مؤسسات غير قابلة للتمثل، إن ما يحاول فوكو الوصول إليه هو: حقيقة التشظي والانشطار في الكيان الإنساني، أي أن الإنسان أكثر من وجود واحد، وفي مقابل هذا انهيار السيادة الهووية، الإنسان منشطر في العمق، فهو يحمل في داخله الانفصال، هو منفصل عن ذاته بواسطة الكلمات، كما عبر عن ذلك في كتابه "**الكلمات والأشياء**".

والذات من هذا المنظور خاضعة لمنطق الصيرورة لا الواحد، وبالتالي فالفرد يخلق هويته في كل مرة بطريقة جديدة، وعلى هيئة جديدة.

إن تجاوز فوكو لبراديقم الذاتية، ومنطق الهوية، وجملة المفاهيم المرتبطة بها يجعله يتبنى آلية للتفكير والمعرفة، هذه الآلية قائمة على منطق الآخر المختلف الذي يشترطه مفهوم الاختلاف كمعطى أنطولوجي محايث للوجود الإنساني، والذي لا يمكن نفيه أو اختزاله في أيه هوية متعالية مغلقة وكوبرنيكية.

لقد حاول فوكو نسف الأرضيات الميثافيزيقية، والبناءات المتناسقة وأيضا الأنساق المنسجمة، ليس لشيء وإنما ليؤسس مكانها فكرا انتقاليا، ومفاهيم لا نهائية بعيدة عن المناهج الصارمة والمقولات الأولية، فمن "أركيولوجيا المعرفة " إلى هيرمينوطيقا الذات" مرورا "بجينيالوجيا السلطة"، ورغم الحضور المكثف لخطاب السلطة في أعمال فوكو إلا أنه لا يستطيع الفصل بينها وبين المعرفة، ذلك أن هناك علاقة تلازمية بينهما، لأن مجرد ممارسة معرفة ما ينتج عنها نوعا من السلطة.

إن هذا التنوع في الخطابات ناتج عن رؤية فوكوية فاحصة ومدققة، وبهذه العملية –عملية التقلب والتبدل– في دلالة الخطاب تستمر لعبة الحضور والغياب أيضا: حضور خطاب، وغياب آخر، اهتزاز البنى التحتية والمركزية لتنهار بنيات وأنساق السطح مما يسمح بميلاد نسق جديد يعيد بناء أرضيات معرفية أخرى، وخطابات جديدة، لكن

بطريقة مغايرة، وأسلوب مختلف "**فالكلمات نفسها لا تدل على الأشياء نفسها، بل هناك إزاحات معرفية وأرضيات تحتية تغير الواجهة السطحية لكل عصر معرفي**"[1].

هذا النظام اللغوي المنضوي تحت بناء من العناصر المترابطة، أو **الغراماتيك** الذي يصف المنظومة المعرفية لكل عصر ويعبر عن تشتت العقل وتراجع اليقين، وسيادة الشك.

فبهذه النقلات التي يحدثها فوكو على مستوى الخطاب، وكأنه "**يكسر ألف لام (أل) التعريف والدلالة على مشار إليه ليؤسس عناصر متقلبة وغير يقينية**"[2] فلا وجود ل (ال) معنى وإنما معان وتأويلات.

هذا الكسر المتواصل، والهدم المباشر للمقولات المركزية الذي يجعله فوكو أساس نظرته الفلسفية يؤسس لما يسمى بـ (فن التأويل)، إنه أفضية معرفية مختلفة، بل حتى داخل الفضاء المعرفي الواحد بذاته، والذي يحتوي على بقايا سابقة من دون شك تحيل إلى حضور الآخر في الذات واقتحام الغيرية للهوية، ومن ثم يحتجب الانا/ الهوية مقابل ميلاد الآخر/ الاختلاف بفعل وجود فكر "الخارج" والذي يكون سببا في تجدد النسق من "الداخل"، فـ "**المسألة علاقات وإحالات متبادلة، تبعثر وتشظي، بناء وتفكيك، ميلاد وأفول، تشكل وتحول، تقطع علاقاتها بكل ما يمت إلى الأصل والوعي والذات بصلة**"[3].

في إمكاننا القول أن الإنجاز الذي قدمه فوكو والمشابهون له في التفكير من خلال تحليله الخطاب كممارسة، أو من خلال تحليله لآليات السلطة المختلفة التي عرضها في جل أعماله: هو التصور الانطولوجي حول الذات/ الهوية،

[1]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، م س، ص 119.

[2]- م ن ، ص 121.

[3]- م ن، ص 141.

هذه الذات التي يمكن إدراج مصطلح آخر محلها، وذلك لما يحمله من دلالة الخضوع والتبعية، سواء عن وعي أو عن غير وعي للخطابات السلطوية والتي تحمل بعدا أيديولوجيا من دون شك، هذا لمصطلح هو: "التابع" ف "**هويتنا في حد ذاتها –أي مفهومنا عن ذواتنا– تصبح محل خلاف حال خضوعنا لتأثير خطابات السلطة**"[1]، والدور الذي تلعبه في بلورة وصياغة إدراكنا لذاتنا وعلاقتنا بها.

إنها تمارس علينا مختلف أشكال الاستلاب أو الاغتراب محاولة طمس وجودها –الذات– ونفي استقلالها وفاعليتها في صناعة الأحداث، وذلك عبر التسلط عليها من الداخل قصد ترويضها، وبهذا الشكل تكون التبعية تماما نحو المؤسسات من طرف الأفراد، إنه الانتقال بين ثنائية الداخل والخارج، عبور من الداخل نحو التورط في الخارج، انزياح من المركز نحو الهامش.

2-4- جان بودريار (Jean Baudrillard) وأفول الواقع:

أما جان بودريار –الذي قدم لنا نظرية "**الواقع الفائق**" **la théorie de l'hyper**، والتي كانت من أشهر النظريات التي طرحت في الربع الأخير من القرن العشرين– فنجده يتبنى تيمة الموت أيضا، فإذا كان موت الإله مع نيتشه قد أفضى إلى فكرة موت الإنسان مع فوكو، فإن هذا الأخير قد نقلها إلى بودريار ليخرج بدوره إلى مقولة موت الواقع.

[1]- كريستوف باتلر، م س، ص 55.

الواقع الحقيقي، مجموع الأنظمة التي تشكل النسق العام الذي يتعاطى داخله كل ما هو موجود، هذا الواقع الذي تأتي الصورة أو ما يطلق عليه بودريار الإعلام ليحاكي وقائعه وأحداثه، إنها ثقافة الصورة التي تحتل مكانة ليست بالهينة خاصة في الحضارة الغربية.

فما يقدمه الإعلام على اعتبار أنه محاكاة للواقع ليس في حقيقة الأمر سوى صور منقولة عن صور قام الإعلام بتوليدها، وبهذه العملية يغيب الواقع الحقيقي ويتوارى خلف عالم من الصور لتصبح هي المهيمنة، في حين كان ينظر إليها على أنها محاكاة للعالم الواقعي.

لقد أصبحنا نعيش في عالم مليء بصور غير ذات أصل، منفصلة تماما عن الواقع الحقيقي، وبهذا نكون قد ولجنا عالما افتراضيا بامتياز، لقد "**ضاع مبدأ الواقع في متاهة المصطنعات (الصور) اللامتناهية، المتخيلة والوهمية التي تروجها الميديا. وبذلك يفقد الواقع وجوده** (...) **وعليه فإننا نعيش الآن في عالم "فوق– الواقع" هو العالم التكنولوجي الافتراضي**"[1].

إن الخطاب الذي ينتجه بودريار ينم عن تصور جواني للظاهرة المدروسة –ظاهرة الواقع المنزاح– فالمصطنع هو عبارة عن تحطم للأصل، انهيار للجوهر، لهذا الواقع الحقيقي، لتقوم على أنقاضه مجموعة من المصطنعات المزيفة، واجهة سطحية دون عمق يذكر، فهي لا تخفي وراءها شيء، ولا تحوي داخلها أي شيء، إنه أقرب ما يكون إلى العدمية.

[1]– جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 208، ص 18.

بهذا الطرح الذي قدمه بودريار يتبدى لنا انتفاء الواقع كعالم محسوس لصالح واقع وهمي ومخادع، واقع مفبرك لم تعد لنا القدرة ولا المشروعية في تقييمه أو نقده لانقطاع الصلة بينه وبين الواقع الحقيقي، لقد أصبح هذا الواقع محض أنظمة رمزية، أو لنقل: عبارة عن ظاهرة خطابية هي وحدها الكفيلة بتمكيننا من تأويل الواقع ولو بطريقة مفبركة.

ولعل هذا ما جعل بودريار يصف "**إنتاج الإعلام للمعاني بأنه عملية تحفيز، ولا يتضمن هذا إنتاج أنظمة من الصور المزيفة، لأن الحقيقة إشارة إلى أشياء واقعية، والأسباب الموضوعية للأحداث لم تعد موجودة، فالآن لم تعد بعض الإشارات ترمز للأشياء التي تبدو أنها تشير إليها، فبما أن الأشياء الحقيقية لم يعد لها وجود، باتت الإشارة هي من يصنع الشيء.**"[1]

فالقيمة الكاملة للشيء هي إشارته الواضحة، أين تطفو المعاني كلها على السطح، وليس الشيء في حد ذاته، ولهذا اتجه الفكر البودرياري إلى تصفح هذه المعاني المتواجدة على السطح، ومراقبة مختلف الأنظمة الإشارية وكيفية تحولها وتغيرها، من دون أن تسعى إلى اكتشاف حقيقة أعمق وراءها، سعيا منه إلى استيعاب التغيرات المتذبذبة للمعاني، ذلك أن "**الشيء لا يتحدد بقيمته الاستعمالية بقدر ما يتحول إلى علامة قوامها الحركة والتعامل مع فضاء ينتفي فيه الشيء واستعماله**"[2]

فالعلامة في أصلها تعبير عن الشيء، لكنها بالمقابل تنوب عنه، وفي عملية النيابة هذه فإنها تمحوه، إنه نوع من عدم التماهي مع علامته، وبعدم التماهي هذا تسلب الكينونة لتصبح شريدة، وتغيب المنظومة لتصير غائبة.

---

[1]- ديفيد انغليز، جون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت- لبنان، مارس 2013، ص 219.

[2]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، م س، ص 244.

أي أن العلامة لم تعد تدل أو تعبر عن الواقع، بل أصبحت تعبر عن نفسها، لم تعد تمارس دورها في تمثيل الأشياء أو حتى الإشارة إليها، فبينما كان التمثل يقول بتناسب العلامة والمعنى (إحالة الدال على المدلول)، أصبح عالم التصنع هذا، أو الواقع المشهدي، أو المزيف لا يمثل إلا نفسه في معزل عن الحقيقة.

فبينما كانت العلامة عند ديسوسر متشكلة من الدال والمدلول اللذان لا ينفصلان أبدا، فإذا حضر الدال وجب حضور المدلول، نجد أن الدال عند بودريار منفصل تماما عن المدلول، الدال الذي هو الصورة المحاكية منفصلة عن المدلول الذي هو الواقع؛ أي أن الدال تحرر من قيد المدلول، وأصبح يدور في فضاء الدوال المتعددة.

إنه نوع من الإزاحة والاحتلال، عملية استبدالية قلبت فيها الأدوار، فأصبح أفول الواقع عتبة يخطو عبرها **السيمولاكر** (الإيهام) نحو التصدر.

فغياب هذا الواقع الفعلي وإحلال واقع آخر مزيف محله يشبه الانتقال من اليقين إلى اللايقين، من المعقول إلى اللامعقول، ومن النظام إلى اللانظام، إلى الفوضى والإضطراب، انتقال من واقع واحد إلى وقائع منفصلة ومتنافرة وأحداث احتمالية، وكأن الشعارات السرمدية للهوية قد تلاشت، فبينما كان الواقع الحقيقي يتمتع بفردانيته ووحدانيته المطلقة ظهر الواقع الفائق بمثابة صدمة له، ليصبح ظاهرة ثانوية انزاح عن هويته المطلق ليصير إلى جوار آخر مختلف عنه، مزيف لا يعبر عنه، أصبح يقابله شيء من الغيرية.

هذه الطرق والأفكار البودريارية التي يتبعها في تحليل الخطاب والموضوعات إنما تنم عن فكر اختراقي "**للواقع وإزاحة للهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر كإستراتيجية محتومة**"[1]

[1]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، م س، ص 248.

فتبنيه للخطابات الضد سكونية يدعو إلى طلب المهمش واستدعاء المستبعد، والبحث عن النقيض، والاعتداد بالوهم في مقابل اليقين (الواقع ≠الاصطناع).

هذا الانتقال الرمزي للأشياء واستبدال واقع حقيقي بآخر مزيف يعتبر بمثابة هدم للكينونة أو انزياح عن الهوية والواقعية، إن هذه العملية الاستبدالية تحشر فرضا في لعبة التشظي والتبعثر، إنها تحطيم للمرجع الأصل، ودعوة إلى الاختلاف والتباين "**طالما أن الاختلاف هو، تعريفا، ما ليس له اسم**"[1].

[1] – جان بودريار، المجتمع الاستهلاكيد راسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دارالفكر اللبناني، 1995، ص 104.

2-5- جيل دولوز والهوية الريزومية/الجذمورية:

غدا عالم اليوم عالما معقدا ومركبا، تتعالى فيه أصوات وتنادي –وسط المبدأ الواحد، والسلطة المركزية، والرؤية الاختزالية- بحوار الثقافات والأديان وتعايشها وبتلاقح الأفكار والرؤى وانصهارها، وإقصاء التقوقعات لوطنية والقومية وشعاراتها البراقة، وإلغاء التحيزات الاثنية والجنسية، معطيات متعددة كهذه لا تؤثث إلا لمشهد ثقافي أشبه ما يكون بالكرنفال، تتداخل فيه ألوان وأشكال عدة تنأى عن أي تجانس وانسجام في عالم ديناميكي لا تخبوحركيته ولا تفتر، لم يعد بمقدور الهوية النقية ذات البعد الواحد والقيم الرتيبة الثابتة أن تسعه، هذه الهوية المنغلقة يشرعن لوجودها مركز أو سلطة عليا، تقصي وتقزم شأن كل آخر مختلف ومتمايز عنها، من أجل هذا وذاك رمى جيل دولوز من جهته سهم الهوية **الريزومية أو الجذمورية**، ليغرسه في خاصرة النظم الشجرية التي تتفرع عنها هويات متحجرة قائلة.

بعيدا عن البدايات والنهايات، ينأى جيل دولوز بمفهوم الشبكة (réseau) التي توزع خيوطها بشكل أفقي في كل الاتجاهات –عن تقليد الغايات والانتظامات الموروثة عن النظم الشجرية التي حلت محلها، ينأى بها عن هذا التقليدلتصبح أقرب ما تكون من جنس "**العشب الرديء الذي ينمو من وسط، هذا النبات الأخرق الذي لا بداية له ولا نهاية، ولا أصل له ولا غاية هو الجذمورRhizome**"[1]، المعارض للنظم الشجرية الفلسفة الرسمية للجهاز السلطوي الاختزالي، الذي يضرب بجذوره في العمق تمكينا لحضوره، وتثبيتا لسكونه، ثم ينتصب عموديا دونما التفات وكأنه الأوحد الذي يغيب بحضوره وجود أي آخر مختلف، ويمد فروعه إلى الأعلى لتنتشر، وتنشر بانتشارها فكره وتكرس إرادته، تماما كهندسة الشجرة (الجذور، الجذع، الأغصان) الاستعارة

[1]- عبد السلام بنعبد العال، من الشبكة إلى الريزوم، www . mominun.com، أغسطس، 2014.

التصريحية لنظام السلطة والمركز فلسفة سلطوية شجرية كهذه، تنزع إلى فرض وغرس نمطية التفكير وخلق ذهنيات رتيبة خطية، وتوهم بوجود حقائق كلية مطلقة، لتنجب هويات منكفئة على ذاتها.

فلطالما سعت تلك الأنظمة السلطوية الاستبدادية إلى تكريس ما سماه **داريوششايغان** على لسان دولوز (التفكير الامتثالي أو الحصولي) المبرمج وفق آلية المماثلة، فصار ينبذ كل اختلاف، ويلغي كل تمايز، أو يستنسخه إلى مثيل وشبيه، تنفيذا لاستراتيجية عمل النظام الحاكم الذي هدفه "**على صعيد الفكر "الحقيقة" وعلى مستوى الممارسة "العدالة" وأسلوب عمله لإلغاء: ألف هو ألف وليس باء، وهكذا فمبدأ الهوية (هذا هو هذا) والشبه، والحقيقة، والعدالة، والإلغاء: تمثل المرتكزات العقلانية لنظام وأجهزة السلطة**"[1] التي هيمنت دساتيرها وقوانينها على كافة المجالات والأبحاث العلمية منها والانسانية، فتفكير نمطي كالامتثالي، هو تفكير مسلوب الحرية والإرادة، دائما ما يخضع ويمتثل لأوامر قيادة عليا بتعبير شايغان، وها هنا تأكيد آخر لحضور التمركزات، التي تحدد الاتجاهات وترسم المسارات، وتعين النتائج والمعاني قبل أوانها.

في مقابل الأنظمة الشجرية وما تفرضه من خطية، ينتصب **الريزوم** ذلك "**الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات والذي ينمو كل عام بمقدار معين في الاتجاه الأفقي فتظهر منه أجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بالأدوات الزراعية وذلك خلافا للجذور وإنما تتوالد منه عدة نباتات**"[2]، يتعين الجذمور وفق هذا النحو على انه موطن التعدد، وصرح الاختلاف والتجدد، وهو على خلاف الشجرة لا تشكل الجذور بالنسبة له عصب الحياة، كما أنها لا تشل حركته ف "**الأعشاب لا تزول**

[1]- داريوش شايغان، هوية بأربعين وجها، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، تر: حيدر نجف، ط1، دار التنوير، 2016، ص 115.

[2]- م ن، ص 109.

بقطع جذورها، إذ سرعان ما تتجدد وتتدفق من أية نقطة صوب أية وجهة"[1]، بفضل ما يحمل من نتوءات وغدد، تمكنه من الالتحام والترابط من أية نقطة ومع أية نقطة، يدعمها امتداداته السطحية المتشعبة في كل الاتجاهات، والتي تنسج شبكة لانهائية من العلائق الأفقية.

إن القول بالتجدد والتدفق المستمرين بعد القطع، مفاده أن الريزوم لا يعرف موطنا ولا أصلا، لا تحده بداية ولا نهاية، ما دام انه في كل مرة يقطع من جذوره يثبتها في منبت أو موطن آخر، إنه جسد بلاأعضاء دائمين، ففي كل مرة يقطع وتبتر أعضاؤه، يضرب ذات اليمين وذات الشمال لاستقطاب عناصر ووحدات أخرى مختلفة الجوهر والماهية، فهو يتموقع دائما في الوسط بين تلك الوحدات والعناصر، كائن بينيكالريزوم هو مصدر التحالفات، بنسيج من روابط حروف العطف (و...و....و) كفيلة باجتثاث فعل الكينونة التي تظاهره الشجرة.

وفقا لهذه السمات لا نجانب الصواب إذا ما قلنا أن الجذمور مجهول النسب، بلا ماض بلا ذاكرة، القار فيه أنه متغير باستمرار، فلا عضوية دائمة في مجلسه، ولا يطيب له العيش في مستقر، هو دائم الترحال، دائما ما تضاف إلى كليته عناصر ومركبات أخرى، غير انها رهينة الظرفية والآنية، هو بلا انتماء، والأصح أنه عديد الانتماءات، ما يجعل من هويته تماما ك Differanceدريدا في حكم المؤجل والمرجأ في استحالة أبدية، متغيرة بتغير ارتباطاته التي لا تنتهي.

من جهة أخرى، إذا كان التفكير الإمتثالي وليد النظم الشجرية، فإن **التفكير المتحرك** صنيع المنطق الريزومي، التفكير المتحرك، أطروحة**جيل دولوز وفيليكس غاتاري**في مؤلفهما المشترك **الألف مستوى/ ربوة/ هضبة** بحسب الترجمات "**لا يسجن نفسه في قفص هوية بل يضاعف من تمايزاتها**"[2]ولأنه لا يحمل جينات

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، من الشبكة إلى الريزوم، م س.

[2]-داريوش شايغان، م س، ص 119.

منتجة فإنه يستعيض بمعادلة (الهو هو) المتطابق بأعداد هائلة من حروف العطف (و.....و.....و)، ولأنه يقف على الضد من التفكير الإمتثالي، فإنه يراهن على لعبة الاختلاف والتمايز، ويرافع ضد لعبة التطابق والشيء ذاته "**وهو إلى ذلك يضع عددا كبيرا من العناصر غير المتجانسة بجوار بعضها من دون إلغاء لتناشزاتها وفروقها، أو عرقلة لقدراتها على الاستحالة**"[1].

الأمر الذي يحيله **إلى سطح ريماني** غير محدد بشكل أو قوام، بعيدا عن أي تجانس أو انسجام، الفكرة التي استوحاها دولوزوغاتاري نسبة إلى ريمان عالم الرياضيات.

غير هذا فإن الريزوم أو الجذمور، الساق الدفينة تحت الأرض، أو العشب الرديء الأخرق، تمثيل بليغ لعصرنا، وللفوضى والتعقيد الذي يعج به عالم اليوم، هو إحالة إلى "**التعددية والتعقيد والأبعاد المتعددة وفوضى الترتيبات التي تسود الثقافة المعاصرة، ومنطق الفكرة يقاوم الاختزالية ويتبنى النزعة الكلية**"[2]، هو تجسيد حقيقي لهوية هي اليوم تقف على الضد من الهوية النقية الرتيبة التي تنقض وترفض الآخر بالضرورة، لذا فإنها في عالم الثقافات المركبة آيلة للزوال، لتحل محلها الهوية الريزومية/ الجذمورية التي تحتضن الآخر وترحب به في بلاط الهجنة.

[1]-داريوش شايغان، م س، ص120.

[2]- كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، ط1، دار رؤية، 2018، ص 158.

الفصل الثاني: الهوية في أفق ما بعد الكولونيالية/براديغم الهجنة في مواجهة براديغم الهوية

تمهيد

أولا– إدوارد سعيد هجنة الهويات وتلاقح الثقافات

ثانيا– فرانز فانون الزنوجة وصراع الهوية

ثالثا– هومي بابا وفضاء الهجنة

رابعا– غياتري سبيفاك ومقولة التابع

تمهيد:

إن ما بعد الكولونيالية، غالبا ما ينظر إليها على أنها مرحلة تاريخية تحدد ضمن إطار زمني معين، فهي ذلك المفهوم الزمني الذي يشير إلى فترة ما بعد الاستعمار؛ أي المرحلة التي أعقبت تواجد الاستعمار بمختلف أشكاله السياسية أو العسكرية أو حتى الثقافية في بلد مستعمر. فهذه النظرة الضيقة[1] تجاه مصطلح ما بعد الكولونيالي تجعل منه معطى مفهوميا ساذجا، ذلك أن المفهوم الحقيقي لهذا المصطلح أكبر من أن يكون مجرد مرحلة ما بعد الاستقلال، وأكبر بكثير من أن يكون محض تجربة احتكاكية استطرادية ضمن ما يسمى بالامبريالية.

ولهذا وجب الارتقاء بهذا المصطلح إلى مصاف النظريات، أو كما أورد **آلان لوسون** Alan lawson على أنها : " **حركة تاريخية – تحليلية ذات باعث سياسي تشتبك مع آثار الكولونيالية، وتقاومها، وتسعى إلى أبطالها، وذلك في الدوائر المادية والتاريخية والثقافية – السياسية، والتعليمية، والاستطرادية والنصية.**"[2]

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبارها حركة نقدية محضة، نشأت ضمن حقل معرفي جديد، مختلف عن السياقات النقدية التي كانت قائمة قبلا، ذلك أنها تعمل على إزاحة الفوارق والحواجز الافتراضية بين مختلف ميادين المعرفة.

---

[1]– انظر : آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007، ص23.

[2]– هيلين جيلبرت، جوان توم كينز، الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر:سامح فكري، (د، ط)، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، ص 3 .

هذه النظرية –ما بعد الكولونيالية– جاءت لتغطية كل الميادين الثقافية التي تأثرت بالعملية الامبريالية من لحظة الاستعمار حتى الوقت الحاضر، ذلك أن الهوس الأوروبي، وانشغاله بالهيمنة على الشعوب المستضعفة لا يزال مستمرا عبر التاريخ ليومنا هذا، ولذلك نجد برنامج ما بعد الكولونيالية موسوما بطابع " **سياسي، إذ يقوم على تفكيك الحدود والمحددات التي تقوم على الهيمنة، والتي تخلق علاقات قوة غير متكافئة، تقوم على تلك التقابلات الثنائية من قبيل " نحن وهم " و" العالم الأول والعالم الثالث " و" الأبيض والأسود " و" المستعمر coloniser والمستعمر colonised** " "[1].

إن هدفها الأساسي هو الخلخلة العمدية للسلطة السياسية والثقافة الامبريالية، وذلك عن طريق نصوصها وخطاباتها التي أنجبتها من رحم المعاناة والتبعية المفروضة. جاءت نصوصها بمثابة رد على التهميش والاستبعاد، رفض للدونية والتبعية، وحتى القهر ومختلف أشكال القمع التي تمارس على دول العالم الثالث وبهذا نجد أن النظرية ما بعد الكولونالية هي نظرية تحليلية للخطاب الاستعماري تعيد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعمر، وكذلك إعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي؛ إنه مصطلح " **يشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الامبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى يومنا هذا** "[2] ذلك أن التوسع الامبراطوري من طرف الأوروبيين واندفاعهم إلى عوالم ما وراء البحار، وقصدية الهيمنة عليها قد أنتج ما يسمى بالخضوع الإرادي أو الإرغامي.

---

[1]–هيلين جيلبرت، جوان توم كينز، الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، م س، ص4

[2]– بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر:شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص 16.

فمجيء هذه الدراسات ساهم في نفض الغبار عن الصوت المهمش وإعادة الاعتبار للمقصي، وقد نقول بالعملية العكسية : أن الإقصاء والتهميش الذي تعرض له إنسان العالم الثالث من طرف الغرب وثقافته المتعالية أدى إلى ظهور هذا الخطاب الما بعد الكولونيالي كرد فعل على الهيمنة الممارسة على أشكال الثقافة العالم-ثالثية.

إنها قراءة تفكيكية تحليلية للنصوص الكولونيالية، بهدف الكشف عن إيديولوجياته الاستعمارية المقصودة غالبا، وكذلك فضح حجم التعارض بين الدعاوي الحضارية التي يتبجح بها الخطاب الأوروبي ومبطناته الاستيطانية. ولهذا نجدها ترتبط بالخطابات النسوية، مسألة العرق، الطبقية، والتبعية للذكورة... وهلم جرا من الخطابات القائمة على فرضيات الهامش والمركز، والمدشنة في قوالب المركزية الأوروبية.

بالعودة إلى الإطار التاريخ-مكاني لظهور هذه النظرية نجد أن لها جذورا ضاربة في مختلف بلدان العالم الثالث:من بلدان إفريقية، أو آسيوية كالهند وباكستان... وكلها بلدان عانت من حكم كولونيالي استعماري [1] وبتضافر جهود هؤلاء المهمشين ظهرت بوادر هذه النظرية - إن أمكن القول- مع شذرات "الاستشراق" **لإدوارد سعيد** عام 1978م، لتتوالى الدراسات والبحوث في هذا المجال بنهم أكبر من ذي قبل، خاصة مع **غاياتري سبيفاك وهومي بابا وفرانز فانون** وغيرهم من النقاد الذين خاضوا في هذا المضمار، أين تتبدى معالم الهوية المطموسة في ظل الاحتكار المستعمراتي، والمهمشة على جنب بغية تغييب كل ما هو آخر مختلف عن الجنس أو العرق الصافي.

[1]-بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن، م س، ص 16.

أولا– إدوارد سعيد (Edward Said) هجنة الهويات وتلاقح الثقافات :

في مرحلة الما بعد (ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، ما بعد الماركسية، ما بعد الحرب العالمية الثانية، ما بعد الفلسفات الماهوية، ما بعد الكولونالية....) وفي عالم اكتنزته ولفته جملة مؤثرات وعوامل، ما عاد الحديث عن حقائق كلية مطلقة قاطعة، وهويات جوهرانية، وأعراف نقية، وأصوليات ثابتة وثقافات أحادية مجديا ولا واردا إذ تقوض كل هذه السرديات الكبرى التي ابتدعها الغرب حول نفسه وحول الآخر، في حرم الدراسات ما بعد الكولونيالية– على وجه مخصوص –كيف بنا والحديث ستدور رحاه هاهنا حول أبرز جهابذتها وواضع لبناتها الأساس، ومشيد صرحها العريق **إدوارد سعيد** الذي سطع نجمه في عالم الفكر والنقد والسياسة والفلسفة وميادين أخرى، منذ صدور كتابه/ العلامة الفارقة **الاستشراق** عام 1978م، وما تلاه من أعمال عظام على غرار مؤلفه **الثقافة والامبريالية** الذي عده البعض مكملا للأول، والتي أفصحت عن رؤية ثاقبة وحس نقدي، وقراءة عميقة الغور للمعطيات والبيانات، والنتائج التي لا تتأتى إلا لذي صاحب فكر متقد، فطال سحره بعد هذا جل معاصريه ولاحقيه، ولايزال إلى اليوم بما قدم من رؤى وطروحات محل جدل وقراءة وإعادة قراءة، بين مؤيد ومعارض، كما طبقت أفكاره ورؤاه في أكثر من مجال معرفي.

ثم كيف بنا إذا علمنا أن هذا المفكر قد اتخذ من البين بين –كما يقول **هومي بابا** – مكانا لسكناه، فهو دائما وأبدا الموصوف بالمقيم بين الثقافات، على ضفاف الأوطان في المنفى.

إضافة إلى الاستشراق، السلطة، المعرفة، المثقف، المنفى، القضية الفلسطينية، النقد الدنيوي... الخ يعد سؤال الهوية واحدا من أبرز الخيوط الناظمة لمشروع إدوارد سعيد الفكري، الذي لاح في الأفق منذ المراحل المبكرة لحياته كاشفا عن أزمة هووية، وذات متشظية قلقة مضطربة، يحفها ارتباك الانتماء من كل حذب وصوب، حدث هذا قبل أن تتأتى له أسباب الحصانة المعرفية التي تمكنه من الإجابة عن تساؤلاته التي تربكه وتكفل له الخيارات

الصائبة، وترصد مساراته واتجاهاته ليتمخض عن تلك الذات المأزومة وبعد نضج فكري رؤية استشرافية خالفت المعهود والمألوف التي أطرت المشروع الهووي في مراحل سابقة.

1- إدوارد سعيد خارج المكان، على حافة الثقافات :

إنه وإن كان لا بد من بداية للانطلاق في الحديث عن أزمة الهوية لدى إدوارد سعيد، فسيكون اسمه أفضل بداية واستهلال، عادة ما يكون الاسم معبرا من المجهول نحو المعلوم ومن اللامحدد إلى المحدد، ومن اللامصنف إلى المصنف، لكن اسما كاسم إدوارد سعيد يشذ عن هذا الأصل ويكسر القاعدة، بعد أن حوى اسمه قطبين متعارضين، يحيل الأول (إدوارد) إلى الحاضرة الغربية، في حين ينطق الثاني (سعيد) بعروبة وشرقية صارختين، ما دفع الجميع إلى التساؤل عن هويته وانتمائه : هل هو عربي أم أمريكي ؟ لقد كان اسم (إدوارد سعيد) إحالة إلى عالمين مختلفين عرقيا وثقافيا وإيديولوجيا وتاريخيا وحضاريا، يتناقض فيه الدال مع المدلول بسبب الهوة السحيقة التي تباعد مابين القطبين (إدوارد وسعيد) واللذين يشكلان اسمه الكامل، الأمر الذي أقلق إدوارد ما جعله يلجأ إلى أساليب تخفف من حدة التنافر القار في اسمه يقول :" (...) **وخلال سنوات من محاولتي المزاوجة بين اسمي الانكليزي المفخم وشريكه العربي، كنت أتجاوز " إدوارد" وأؤكد على " سعيد" تبعا للظروف، وأحيانا أفعل العكس، أو كنت أعمد إلى لفظ الاسمين معا بسرعة فائقة بحيث يختلط الأمر على السامع. والأمر الوحيد الذي لم أكن أطيقه، مع اضطراري إلى تحمله، هو ردود الفعل المتشككة والمدمرة التي كنت أتلقاها : إدوارد ؟ سعيد ؟** "[1] ولعل الأمر الذي زاده حنقا إضافة إلى الحرج الذي يسببه له الاسم الانجليزي إدوارد والذي ينعته بالأخرق، هو علمه ألا أحد من أجداده قد حمل هذا الاسم سعيد.

[1]- إدوارد سعيد، خارج المكان، تر : فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000، ص 25 – 26.

والأكيد بعد هذا أن الأمر لا يتوقف عند حمولة الاسم الدلالية وتصدعاتها، بل يتعداه إلى تمزق وتصدع وتشظ على مستوى الذات الحاملة لهذا الاسم، الذي كان مدعاة إلى قلق وجودي يمس مسألة الهوية والانتماء والوطن، لذا لا نخطئ الحكم إذا ما قلنا أن تصدع الاسم في حالة مثل هذه يستتبعه على الأغلب تصدع في الانتماء وتشظ في الهوية، أو على الأقل تساؤل عن هذه الازدواجية.

ومن المفارقات التي صنعت هوية إدوارد سعيد، المكان أو الإزاحة عن المكان فهو الذي أطلق صرخته الأولى وزفراته البكر في فلسطين بجنسية أمريكية موروثة عن والده، ثم احتضنته بعدها أرض لبنان ليرتحل إلى مصر أين زاول قسما من تعليمه، وهو الذي دأب على فكفكفة الخطابات الاستعمارية من بين ظهرانيها في عقر دارها ومن كبريات جامعاتها بالو.م.أ، وهو على فراش الموت رعته أياد إسكندينافية وباكستانية بأحد مشافي نيويورك اليهودية.

إن هذا السفر / المنفى القسري، والهجرة الاضطرارية التي التقت بشخص إدوارد سعيد أفضى إلى شعور بهشاشة الصلة بالمكان كملمح من ملامح انشطار الذات واستحالة الانتماء الذي يمنع أي تجذر عرقي أو اثني، أو جغرافي أو تاريخي، أو ثقافي وهذه المتلازمة من اللامكان واللاموقع التي فرضت على سعيد أدت إلى إضعاف صلته حتى بوطنه الأم فلسطين، على نحو ما يذكر في سيرته الذاتية (خارج المكان) : " (...) **ذكرياتي الأولى عن فلسطين ذكريات عادية، والغريب أنها غير لافتة، قياسا إلى عميق اشتغال اللاحق بالشؤون الفلسطينية. كانت فلسطين مكانا أسلم به تسليما بما هو الوطن الذي أنتمي إليه، يعيش فيه أقرباء وأصدقاء بطمأنينة لا تحتاج إلى تفكر (أو هكذا يبدو الأمر اليوم في نظرة استرجاعية)** " [1]

[1]-إدوارد سعيد، خارج المكان، م س، ص45.

إن ما يصطلح عليه **بيل أشكروفت** بالإزاحة عن المكان (dislocation) والتي لعبت الامبريالية على وترها، تستبطن تحت عباءتها عملية إفراغ المكان من إيحاءاته الرمزية أبعاده الأنثروبولوجية ودلالاته التاريخية والحضارية والثقافية والهووية، الناجمة بالأصل عن " **الهجرة أو تجربة الاسترقاق أو الإبعاد أو التخلص الطوعي " من العمالة الرسمية، أو (...) عبر التشويه الثقافي، والقمع الواعي أو غير الواعي للشخصية والثقافة الأصليتين عن طريق نموذج عنصري أو ثقافي يفترض أنه أعلى.**"[1] وهذا يخلق في النهاية بلادة في الشعور والإحساس بأي انتماء جغرافي أو ديني أو ثقافي أو مكاني.

و تستمر حالة اللامكان، ومنطقة عدم الانتماء مع إدوارد سعيد في شقه الآخر الأمريكي حتى بعد انتسابه إلى مدرسة القاهرة الخاصة بالأطفال الأمريكيين كونه حاملا للجنسية الأمريكية يقول : " **انتسبت إلى " مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين " في خريف العام 1946 بصفتي ابن رجل أعمال أمريكيا، وأنا لا أملك أدنى شعور بالانتماء إلى أمريكا**"[2] فهو المنتمي وغير المنتمي لهذين العالمين (الشرق والغرب) في ذات الوقت، يرافقه أينما حل وارتحل شعور الاغتراب والمنفى وعدم الانتماء. وحدهم المنفيون مجتثون من جذورهم وأراضيهم وماضيهم، يقيمون خارج المكان بين- بين، في المنفى الواقع " **في منطقة وسطى، فلا هو يمثل تواؤما كاملا مع المكان الجديد، ولا هو تحرر تام من القديم، فهو محاط بأنصاف مشاركة، وأنصاف انفصال** " [3] وهذه المنطقة الوسطى أو البينونة العميقة حالت دون الوقوف على ملامح الذات الاجتماعية والسياسية والثقافية واللغوية والعرقية، المفضية إلى هوية مستقرة بعيدة عن الانشطار والتشظي والاغتراب.

---

[1]- بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة، م س، ص 27.

[2]- إدوارد سعيد، خارج المكان، م س، ص113.

[3]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر : محمد عناني، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 95.

ملمح آخر من ملامح التشرذم ينضاف إلى اغتراب إدوارد سعيد المكاني والاسمي، وهو ازدواجية اللغة، فكلتا اللغتين العربية والانجليزية كانتا حاضرتين في طفولته، دون أن يعلم أيا منهما هي لغته الأم يقول :" **ما أعرفه هو أن اللغتين كانتا موجودتين دوما في حياتي، الواحدة منهما ترجع صدى الأخرى وتستطيع كل منهما ادعاء الأولوية المطلقة من دون أن تكون فعلا هي اللغة الأولى وأنا أعزو مصدر هذا الاضطراب الأولي إلى أمي التي أذكر أنها كانت تحدثني بالإنجليزية والعربية معا...**"[1]

وما عمق جراح سعيد من إحساس بزعزعة الوعي بالذات، واختلال وجودي وإدراك للعالم المحيط به، وتصدع في الذاكرة، وازدواجية في استقبال وتذكر واسترجاع المعطيات الخارجية، هو تلك الهوة السحيقة بين اللغة العربية ونظيرتها الانجليزية، ما يعني صعوبة نقل الخبرات والتجارب والرؤى والأفكار التي عاشها إدوارد سعيد وعايشها باللغة العربية، إلى اللغة الانجليزية التي يكتب بها، ذلك أنه لا تفكير دون لغة، فاللغة هي وعاء الفكر، بيت الوجود ومسكنه كما صرح هايدغر، أو هي الوجود ذاته عند ابن عربي، فماذا كان حظ إدوارد سعيد من هذه الازدواجية التي قادته إلى فصامية في التفكير في تمثل الوقائع والأحداث والتعبير عن المعطيات ؟يجيب سعيد:" **لم يعفني هذا النزاع منه يوما واحدا، ولم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى، ولا نعمت بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر** ".[2]

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل كانت هذه الازدواجية اللغوية عائقا معرفيا وإبستيمولوجيا أمام إدوارد سعيد الكاتب والمؤلف والمفكر الذي حاول نقل تجاربه إلى لغة أخرى يقول : " **وأكثر إثارة بالنسبة إلي ككاتب هو إحساسي بأني أحاول دائما ترجمة التجارب التي عشتها لا في بيئة نائية فحسب وإنما أيضا في لغة**

[1]-إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 26.

[2]- إدوار سعيد، خارج المكان، م س، ص7.

مختلفة، ذلك أن كلا منا يعيش حياته في لغة معينة، ومن هنا فإن الكل يختبر تجاربه ويستوعبها ويستعيدها في تلك اللغة بالذات. والانفصام الكبير في حياتي هو ذلك الانفصام بين اللغة العربية، لغتي الأم، وبين اللغة الانكليزية، وهي اللغة التي بها تعلمت وعبرت تاليا بما أنا باحث ومعلم.لذا كانت محاولتي سرد التجارب التي عشتها في اللغة الأولى بواسطة اللغة الأخرى مهمة معقدة، ناهيك عن الطرائق المختلفة التي بها تختلط علي اللغتان وتعبران من حقل إلى آخر. وهكذا صعب علي التعبير في الانكليزية عن الفروقات اللفظية (والوشائج العينية) التي تستخدمها العربية للتمييز مثلا بين العم/ة والخال/ة، ولكني اضطررت إلى محاولة التعبير عن تلك التلاوين لأهمية الدور الذي لعبته في حياتي المبكرة "[1]

إن هذا النص على طوله يبرز مدى أهمية اللغة كمركب فريد من مركبات الهوية والانتماء، وتعزيز الصلة بين الذات واللغة الأم أو الوطنية، والذي من شأنه توطين الشعور بالاستقرار وبهوية متوازنة لا يطالها التشظي والانشطار، وقد وعت الامبريالية الغربية العرى الوثيقة بين اللغة والهوية والاستقرار الداخلي الذي ينم عن وعي الذات بلغتها الأم، فلم تكف طوال تواجدها بأرض المستعمر عن إضعاف هذا الشعور وخلخلته، ولم تترك سبيلا إلا واتبعته لنشر لغتها وتصفية اللغات المحلية البدائية والمتخلفة وقمعها، وكان التعليم أنجع تلك الوسائل المتبعة، وأشد أنواع الإبادة الثقافية، وطمس معالم الهوية المحلية وإزاحتها، وإحلال ثقافة المستعمر البديلة الراقية فكان أن أدرجت بل فرضت لغتها في مناهج تعليم مستعمراتها وعن هذا يقول إدوارد سعيد : " **وفجأة حولنا كراس صغير بعنوان دليل المدرسة إلى " سكان أصليين " تقول القاعدة رقم واحد فيه : "الانكليزية هي لغة المدرسة. كل من يقبض عليه متكلما لغات أخرى يتعرض لعقاب صارم** " "[2].

[1]-إدوار سعيد، خارج المكان، م س، ص 21-22 .

[2]- م ن، ص231.

لقد كان التعليم أشد فتكا من القتل والذبح والإبادة الجسدية والعرقية والثقافية، وتذويب الآخر المستعمر في بوتقة الأنا المستعمر، وتعبئته بثقافة الآخر، وإفراغه من كل خصوصية، ليتحول في الأخير إلى مجرد تابع أو ذيل يخدم وينصاع لأوامر الآخر المستعمر، وعن هذا يفصح سعيد :" (...) **فحتى السادسة عشرة من عمري كنت أعرف عن نظام التسبيح في انجلترا القرن الثامن عشر أكثر بكثير مما أعرف عن آلية عمل الوقف الاسلامي في هذا الجزء الخاص بي من العالم، ومفارقة المفارقات الساخرة أن القناصل الكولونياليين السابقين مثل كرومر وكتشينر كانوا أكثر ألفة لدي من هارون الرشيد أو خالد بن الوليد.**" [1] لتتحقق بذلك نبوءة **مارك توين** الذي اقترح على وزير الحرب أن يبيد الهنود كلهم بالذبح أو التعليم، " (...) **فالصابون والتعليم أنجع من المذبحة المباشرة، وأدوم وأعظم فتكا. إن الهنود قد يتعافون بعد مجزرة أو شبه مجزرة، لكنك حين تعلم الهندي وتغسله فأنك ستقضي عليه حتما، عاجلا أو آجلا، التعليم والصابون سينسفان كيانه وسيدمران قواعد وجوده.و قلت له سيدي، اقصف كل هندي من هنود السيول بالصابون والتعليم ودعه يموت.** " [2]

لم يستطع إدوارد سعيد بعد هذه الإزاحات والمفارقات، وشعور بتعدد الانتماءات والهويات، واختلال الوعي بالوجود والذات أن يحدد موقعه ولا موقفه، ولا لأي فيلق أو جهة هو ينتمي، فانبرى إلى طرح أسئلة وجودية تنم عن قلق واضطراب هووي، ورغب بقوة لو أن جميع الفروقات والاختلافات الدينية والجنسية والجغرافية تزول : " **كنت أتمنى بشكل محموم لو أننا جميعا عرب كاملون أو أوروبيون أو أمريكيون كاملون أو مسيحيون أرثوذوكسيون كاملون أو مسلمون كاملون أو مصريون كاملون وما إلى ذلك. واكتشفت أني أمام**

[1]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ج1، تر : ثائر ديب، ط2، دار الآداب، بيروت، 2007، ص 233.

[2]- منير العكش، أمريكا والإبادات الثقافية لعنة كنعان الانجليزية، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 2009، ص 15.

خيارين أجابه بهما أسئلة وملاحظات شكلت بالفعل سياق تحد واعتراف وهتك، من نوع " ما أنت؟" " ولكن سعيد اسم عربي... "؟" هل أنت أمريكي ؟ "؛ " تقول إنك أمريكي مع أن اسمك ليس أمريكيا وأنت لم تزر أمريكا قط"؛ " لا يبدو شكلك أمريكيا ! " ؛ " كيف يعقل أن تكون ولدت في القدس وأنت تعيش هنا ؟ "؛ " أنت عربي، في نهاية المطاف ولكن من أي نوع؟ هل أنت بروتسطانتي؟ " " [1]

لم تكن هذه الأسئلة الوجودية التي نطقت بها ذات إدوارد سعيد المتشظية، سوى بداية رحلة للبحث عن الكينونة التي أدركها في الوقت الذي وعى فيه عالميه (الشرق والغرب)، وأن هويته الضائعة هي كل ذلك الاختلاف والتعدد اللذين شطرا وعي سعيد بهويته وانتمائه في وقت مضى.

أما تلك الثنائيات الضدية من مثل : عربي/أوروبي، شرق/غرب، شمال/جنوب، إسلام/مسيحية، أبيض/أسود، مركز/هامش وغيرها من تلك التقسيمات القاتلة التي تكرس دونية الآخر (الشرق) وفوقية الأنا (الغرب)، فلم تكن سوى إحدى الممرات الضيقة والملتوية التي سار عليها الغرب الامبريالي من أجل السيطرة على الشرق واستنزاف ثرواته، فخلف تلك التقسيمات والثنائيات الضدية تقبع نزعات سلطوية سياسية، واقتصادية، واجتماعية، دينية، ثقافية... الخ، تجنح إلى خلق نوع من التراتبية الهرمية، والثقافات الأحادية، والذوات الترنسندنتالية، التي تسبح باسم الهويات النقية الصافية، وتدين بدين الأصل والمركز الثابت، ولا إرساء لهذه الرؤية وهذا الطرح إلا عبر خلق آخر نقيض للأنا، وخلق وصناعة هويات وثقافات دونية مهمشة، لا ترقى إلى مستوى صانعها الغرب/المركز.

[1]- إدوارد سعيد، خارج المكان، م س، ص 27-28.

2- اختراق /اختلاق السياسي للهووي:

تتمفصل صناعة الهويات في تقدير **اسماعيل مهنانة** ضمن اختراق/اختلاق السياسي للهووي[1]، فالسياسة حاضرة أينما أقبلت أو أدبرت، في صناعة الهويات بتأجيج الصراعات العرقية والإثنيية والطائفية والمذهبية واللغوية ،وغيرها من الاختلافات والتمايزات التي تحتضنها دولة واحدة وجغرافية موحدة ،فتظهر هويات جديدة تطالب بالانفصال عن الهوية المركزية، وإن دل هذا فإنما يدل على أن " **كل"هوية" جاءت نتيجة "فعل سياسي أصلي**""[2]، ثم إن سياسات تعيين الهوية يستتبعها كخطوة ثانية سياسات تعيين الجغرافيات وإقامة الحدود والفواصل الجغرافية التي توطن مبدأ الهويات المختلفة والمتعددة والمتضادة والتي تبتعد في كثير الأحيان عن أفق الحوار والتثاقف" **بعدما بات الفعل السياسي الجديد يقتصر على تحريك التخوم الجيوسياسية، والحدود الإثنية للدول والقوميات، أصبح السياسي يخترق/يختلق الهووي لإعادة ترسيم الحدود بالتقسيمات والتكتلات**"[3] التي تصنع " النحن " و" الهم "، إن هذا الطرح ليقودنا خطوة بأخرى إلى التسليم بصحة الرأي القائل بأنه " **لا توجد هوية طبيعية تفرض علينا بقوة الأشياء (...) بل لا يوجد إلا استراتيجيات تقوم على الهوية يقودها بوعي فاعلون، معروفون أو معنيون (...) والملاحظ سوسيولوجيا أن مطالب الهوية ترتفع أكثر في أوقات الأزمات والضعف والوهن؛ حيث الذات تكون في أشد الحاجة للاعتراف والتعضديد، وهنا تمنح الفرصة للسياسة للمتاجرة بالهوية** "[4]

---

[1]-أنظر :إسماعيل مهنانة، "في تفكير الهجنة مع إدوارد سعيد، فتوحات ما بعد الحداثة"، ضمن كتاب:إدوارد سعيد :الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف :إسماعيل مهنانة ،ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013، ص 16-17.

[2]- م ن، ص33.

[3]- م ن، ص 16.

[4]- م ن، ص 33-34.

تعمد الحكومات والدول في سبيل إسكات الأقليات والإثنيات المختلفة والمنغرسة داخل الدولة الواحدة أولا وكرد فعل على الظاهرة الكولونيالية ثانيا، إلى صهر تلك الفروقات في بوتقة الهوية القومية التي تجمع بين دول عدة على أساس التاريخ المشترك والدين الواحد، واللغة الواحدة، وهذا ما يشير إليه مهنانة بقوله : " **تضطر الدول إلى انتهاج سياسات موجهة للهوية، أو ما نسميه بالهوية الموجهة** " [1]، وتقوم هذه الهوية الموجهة المنتهجة من طرف الدول العربية على تسطير " **سياسات تعليمية، وبرامج حزبية وإعلامية تتوافق مع توجهاتها الأيديولوجية، أي القومية العربية، متجاهلة كل خصوصية قطرية أو إثنية أو حتى تاريخية، وفي معظم الأحيان دخلت في صراع وقمع كل هذه الخصوصيات والأقليات (أكراد سوريا والعراق، الشيعة، أقباط مصر، و الأمازيغ في المغرب والجزائر...)**"[2] ليتبخر الحلم العربي بوحدة عربية تحت مظلة الهوية القومية، وتتحطم قناعة السياسات بإمكانية توجيه الهويات الوطنية وجهة قومية تمحو بها كل انتماء لغوي وتعصب عرقي أو مذهبي أو طائفي على صخرة الهزيمة العربية عام 1967م التي أذنت بعودة تلك الأقليات والإثنيات المقموعة إلى الواجهة، والتي أسفرت في ظل غياب الحلول الناجعة، وافتقاد السياسات الرشيدة عن أحداث دموية غذاها صراع الأقليات الإثنية واللغوية والمذهبية التي خرج من رحمها ما سمي الإرهاب، الذي ضرب استقرار الدول، ونخر المجتمعات والأوطان ولا يزال، وهنا تحضرنا الأحداث الدامية التي عاشتها الجزائر طيلة عشرية كاملة أو يزيد في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، والتي أدخلت البلاد في موجة ودوامة أعاقت نموها وتطورها لتشتعل نار الفتنة مرة أخرى بعد أحداث غرداية التي شهدت حربا أهلية نشبت بين المزابيين والإباضيين والعرب المالكين ما بين سنوات 2013و 2015 ف " **أدلوجات الهوية والوعي لم تكن سمنا ولا عسلا لا عندنا ولا عند غيرنا، بل**

[1]-إسماعيل مهنانة، "في تفكير الهجنة مع إدوارد سعيد، فتوحات ما بعد الحداثة"، م س، ص 37.

[2]- م ن، ص 16.

إن البشرية دفعت وما تزال تدفع أثمانا باهظة، دما ودمارا، قهرا وهدرا؛ من جراء إعلانات الهوية والتشبث بالانتماءات المتعالية والأسطورية، أكانت الهوية دينية أم قومية اجتماعية أم سياسية."[1]

تفند الوقائع، وينفي التاريخ والأحداث مزاعم الغرب المحموم بعبادة البدايات ووساوس الأصول والرقص المسعور حول الذات القائلة بوجود هوية غربية نقية، وعرق صاف، وثقافة أحادية، فرب فاحص لتاريخ البشرية يألفه ممتدا بين حل وترحال، ما يعني اختلاط الأجناس والأعراق، والعادات والثقافات، لتغدو الثقافة الواحدة مركبا هجينا وخليطا مولدا من عدة ثقافات وجغرافيات لتكرس التجربة الإمبراطورية الاستعمارية هذا المنطق أكثر فأكثر، وتنتج ثقافات " **منشبكة إحداها في الأخريات ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجنة مولدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة وغير واحدية. وإن هذا ليصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصدق على العالم العربي الحديث** " [2]و لا يستثنى من هذا التداخل والتمازج حتى تلك التي نسبت إلى نفسها ثقافة بيضاء نقية وأخفت حقيقة أنها مزيج من الثقافات الوافدة إليها، ونقصد بالقول هنا الو. م.أ وعاصمتها نيويورك التي يصفها إدوارد سعيد ب:"**مدينة المهاجرين والمنفيين** " **" إن أعظم حدث مفرد شهدته العقود الثلاثة الماضية هو تلك الهجرة البشرية الضخمة التي ارتبطت بالحرب والكولونيالية، وإزالة الكولونيالية، والتطور الاقتصادي والسياسي، وتلك الحوادث المدمرة مثل المجاعة، والتطهير العرقي، ومكائد القوى العظمى، ولقد انعكست جميع هذه الأشياء مباشرة في مكان مثل نيويورك** " [3]، التي كانت بالفعل عاصمة لشتات المهاجرين والفارين من أوطانهم بسبب الحروب أو دوافع أخرى، وكان من بين

[1]- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب – لبنان، 2004، ص 21.

[2]- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2014، ص24.

[3]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، م س، ص 19.

هؤلاء المهاجرين نخبة مثقفة ساهمت بأكبر قدر في صناعة ثقافة وحضارة وأمجاد الو.م.أ، التي ادعت امتلاك ثقافة بيضاء غير ملونة، في حين أن الواقع يثبت عكس ذلك.

وحتى الشرق الذي يتعامل بحذر شديد مع كل ما هو غربي، كردة فعل سلبية على الحركة الكولونيالية، كان فسيفساء لأعراق مختلفة، على نحو ما يستذكر إدوارد سعيد : " **كل المدارس التي عرفتها صبيا مليئة بأناس من أعراف مختلفة، كان من الطبيعي بالنسبة إلي أن أكون في المدرسة مع أرم ومسلمين ويهود وطليان ويونان لأن ذاك هو الشرق، وهكذا نشأنا، هذه الروح الثقافية، العنصرية الجديدة التي نجدها الآن هي نتاج جديد نسبيا وغريب عاما علي، وأنا أكرهها** "[1]

وفق هذا الأفق السجالي وضمن هذه المعطيات الجديدة التي تفرضها ظاهرة الهجرة " **تمتد على كامل الكوكب** (...) **[إذ] نحن نعيش في حقبة الهجرة في زمن السفر القسري والإقامة القسرية** (...) "[2]، يضع إدوارد سعيد براديغم الهجنة في مواجهة براديغم الهوية النقية أحد أبرز المفاصل المنهجية في كتابه (**الثقافة والامبريالية**) في خطوة نحو إرادة جديدة لمفهوم الهوية وخطاباتها، الناطقة (القراءة) بالاختلاف والتعدد وأصل الكون ومنطقته وسنته، والمدفوعة نحو إرساء الطرح القائل أن "**فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة – التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم – لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة. وإنه لعلى قدر كبير من الأهمية أن تتذكر ذلك في**

[1]-إسماعيل مهنانة، "في تفكير الهجنة مع إدوارد سعيد، فتوحات ما بعد الحداثة"، م س، ص 38.

[2]- م ن، ص 17 .

وقت يحاول متطرفون مثل صامويل هنتنغتن أن يقنعوا العالم بأن " صدام الحضارات " أمر محتوم لا مفر منه "[1]

وما دامت التعددية الثقافية أو الهجنة هي الأساس الحقيقي الناظم لمفهوم الهوية، فإن هذا يعني سيرا نحو الإطاحة بالاعتقاد الذي يؤمن أن الهوية معطى أنثروبولوجي محض، أو مورثات بيولوجية جاهزة تجري مع الفرد مجرى الدم في العروق أو أنها تقليد تورثه القبيلة لجماعاتها وجب تقديسه والسير على خطاه، وإقامة البديل الرؤيوي الطفرة الذي يرقب الهوية بعين الحراك والنمو والتطور والاستمرارية، درءا للركود والجمود اللذين يسببهما الارتكان لنموذج ثابت، فالهويات تكتسب وتغتنى وتثرى بتجارب الفرد وخبراته وأسفاره واحتكاكه وتشربه لثقافات الآخر، المكفولة بالانعتاق من وهم الانتماء المغلق المعادي للتشارك والحوار مع الاشتغال الذؤوب إلى تطوير الذات، ذلك أن " **الهوية القوية والفعالة ليست ما يملكه المرء أو يعطى له إنها ليست كيانا ما ورائيا، وإنما هي ثمرة الجهد والمراس والاشتغال على المعطى الوجودي بكل أبعاده، من أجل تحويله إلى أعمال ومنجزات، إنها صناعة وتحويل بقدر ما هي ابتداء وتشكيل** "[2]

إن الهوية الهجينة المركبة تكفر بالتخندق أو التمترس خلف نسق أحادي أو رؤية مغلقة، وتنافح عن مبدأ حوارية الثقافات وتلاقح الحضارات وتناهض كافة أشكال التمركزات الثقافية سواء كانت غربية أم شرقية، كما أنها تقطع الصلة الحميمية مع المكان والجذور والأصول، لتغدو تجربة المنفى والهجرة رمزا للهوية الهجينة، وأمارة على النضج والقوة، ومصدر اغتناء وثراء للشخصية، لا يعيها إلا من خبر الأمكنة وقد صدق الشاعر حينما قال :

" ما في المقام لذي عقل وذي أدب من راحة فدع الأوطـــان واغـــترب

---

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، م س، ص 10 .

[2]- علي حرب، حديث النهايات، م س، ص 23.

سافر تجد عوضـــا عمـــن تفـــــارقه وانصب فإن لذيذ العيش في النصب

إني رأيت وقـوف المـــــاء يفســـــده إن ساح طــاب وإن لم يجر لم يطب

و الأسد لولا فراق الأرض ما افترست والسهم لولا فراق القوس لـــــم يصب "[1]

و ما هذا إلا دعوة إلى عدم الارتكان والاستقرار في المكان الواحد، وإلى تخليص النفس من الحنين البدائي للأوطان والبدايات الأولى، فإنسان الهجنة هو إنسان كوني ينتمي إلى الأمكنة ولا ينتمي أو يتجذر في أي مكان في ذات الوقت، ينتمي إلى المعمورة كلها متجاوزا الدوائر المحلية الضيقة، والأهلية المغلقة، غير عابئ بالتحيزات العرقية والطائفية المتعصبة.

يلخص **هوفو أف فكتور** شخصية الإنسان ومدى نضجه ووعيه عبر رصد علاقته بالوطن والمكان يقول :

" (...) **إن المرء الذي يجد وطنه حلوا ما يزال مبتدئا غضا، وأما من يكون له كل ثرى مثل ثرى بلده الأصلاني فلقد اشتد عوده، لكن الكامل هو الذي يكون العالم كله بالنسبة له مكانا أجنبيا، إن الروح اليافع وقد ركز حبه على بقعة واحدة من العالم، والشخص القوي قد نشر حبه على الأمكنة كلها، أما الرجل الكامل فقد أطفأ شعلة حبه."** [2]

تنتمي الهجنة والهوية المركبة، بما هي إعلاء لصوت الاختلاف والتعدد، الذي خفت تحت وطأة سياسات الهوية(اختراق/اختلاق السياسي للهووي)، وأوثان الأصول والمراكز المقدسة، والوطنيات والقوميات الممجدة، وصناعات الجغرافيات الفاصلة، إعادة النظر في العلاقة التي تربط الأنا والآخر، أو النحن والهم، بعيدا عن المنظور

[1]- نعيم زرزور، ديوان الإمام الشافعي، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1428هـ -2007، ص 36.

[2]- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، م س، ص391.

الإقصائي والاختزالي والنرجسي، إذ"**ليس من شرط الهوية نفي الآخر، أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والآخر**(...) **الهوية بقدر ما تحيل إلى التاريخ الخاص لكل فرد أو لكل جماعة، فإنها لا تبنى إلا بالعلاقة مع الآخر**."[1]فتقبل الآخر يعني الاعتراف به كآخر للأنا شريك في الحياة والإنسانية ولا يكون هذا إلا بتحطيم قوقعاتنا الهوياتية، وتجاوز معسكراتنا الإنية دون التماهي في بوتقة الآخر أو نكران الذات وإلغاء ملامح الهوية الشخصية "**فأنا مشدود إلى الهنا والأنا، وذاكرتي موشومة بالبيئة الثقافية التي تربيت فيها أو الجماعة التي أنتمي إليها**"[2].

تقوم المؤسسة الاستشراقية حسب القراءة الإدواردية على أساس تمثيل الشرق بصور مبتكرة أو متخيلةعنه، وإنشاء خطابات حوله، والخطاب بالمفهوم الفوكاوي هو ما "**يبني ويحدد وينتج مواضيع المعرفة بطريقة واضحة**."[3]، فالشرق يحول في ميزان الاستشراق إلى موضوع للمعرفة بوصفه مكانا للغرائبي والعجائبي، غير أن المعرفة حسب التوصيف الفوكاوي غير بريئة، فهي مورطة وبشكل مستمر في أفعال السلطة المقنعة هي الأخرى بقناع المعرفة، لتنفيذ مخططاتها وبرامجها لذلك ينتهي **ميشال فوكو** إلى القول بأن السلطة والمعرفة وجهان لعملة واحدة، تقوم الواحدة منهما بخدمة مجال الأخرى، وفقا لهذا الديالكتيك :" **السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة** "[4]. فهذه المعرفة التي نتمثلها بل ونسلم بها على أنها حقيقة مطلقة مختومة في الواقع بختم السلطة، ولا تتداول إلا المرور بمصفاة السلطة، ليؤكد فوكو مرة أخرى أن " **الحقيقة ليست خارج**

---

[1]- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2007، ص223.

[2]- علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2005، ص105.

[3]- كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2018، ص 158.

[4]- ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، تر : علي المقلد، ط3، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1990، ص 65 .

السلطة وليست بدون سلطة (...) إن الحقيقة ليست جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يستمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات، إن الحقيقة هي من هذا العالم فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات هي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة."[1]غير أن الحقيقة حسب التوصيف النيتشوي مجموعة استعارات، وقد تبعد درجات عن الحقيقة أو الأصل " **فالمعرفة نسبية وتعوزها الصرامة العلمية.**"[2]

ضمن هذا الأطر الذي تتماهى فيه السلطة والمعرفة، راح إدوارد سعيد يتعامل مع الاستشراق ويحلله بوصفه "**أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيطرة عليه** "[3]، إنه تحالف العلم الغربي الأكاديمي مع المشروع الامبريالي من أجل تدبر أمور الشرق وإعادة إنتاجه سياسيا وثقافيا وعلميا على مقاس الغرب، بترويج مقولة **كارل ماركس** التي افتتح بها إدوارد سعيد مؤلفه بالاستشراق، إنهم " **لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، يجب أن نقوم نحن بتمثيلهم** " [4]أولا وبتشكيل خطابات حوله تصفه بأبشع الصفات وترميه بأرذل المسميات ثانيا، ثم إلحاق هذا الشرق بالمنجز الحضاري والثقافي الأوروبي ثالثا، لنبصر حقيقة أن الغرب قد استعمر الشرق عن طريق الخطاب الذي أنتج " شرقا مشرقنا " – حسب إدوارد سعيد – وليدعم الرأي القائل بأن الهوية ليست معطى جاهزا، إنما الهوية – وفق الطرح الإدواردي المستند إلى المفهوم الفوكاوي للخطاب – ذات مادة خطابية تشكل وتنتج وتروج على أنها حقيقة.

إذا كان إدوارد سعيد في عمله (الاستشراق) قد كشف عن تواشجات السلطة والمعرفة، فإنه ومن خلال

---

[1]– ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996، ص 102.

[2]– سامية بن عكوش، " الطباقية أسلوب التواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد "، إدوارد سعيد : الهجنة، السرد، الفضاء الامبراطوري، ص 137–138.

[3]– إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، (د ط)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت– لبنان، 1984، ص 39.

[4]– م ن، ص 83 .

مؤلفه (الثقافة والإمبريالية) قد عرى علاقة الثقافة بالإمبريالية، كاشفا عن الدور الإمتيازي الذي لعبته الثقافة في الحركة الاستعمارية، من خلال أحد أهم أشكالها وهي الرواية، لتغدو بذلك هذه النتاجات سلاحا ذو حدين على نحو ما يبين سعيد "**إن المنتجات العظيمة للثقافة هي منتوجات محسوسة واستثنائية وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية فإنه ممكن لهذه النتاجات أن تكون أعمالا عظيمة من إبداع، وأن تضم في الوقت نفسه وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح، وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوروبيين، وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونية جاعلة إياها مقتضية حكم الأوروبيين**"[1]

فالرواية كغيرها من الخطابات الإستشراقية عمدت إلى اختراع صورة/ هوية نمطية ثابتة عن الآخر المستثمر، هي على النقيض من هوية الأنا المستعمر، المشكل على أنه صاحب رسالة إنسانية وتنويرية، أو المهدي المنتظر، المبشر الديني لا الغازي الذي جاء ليخلص الآخر/ الشرق من وحشيته ودونيته، وينتشله من جهله وظلامه من أجل بلوغ مستوى البشر، لتغدو عملية استعمار الشرق أمرا مشروعا ومبررا، بل ولا بد منه، وهي صورة أو سيناريو مكرور في عديد الإبداعات الروائية الغربية، والتي وإن اختلفت في التفاصيل والأحداث، فإن مبتغاها واحد.

ثانيا– فرانز فانون(Frantz Fanon) الزنوجة وصراع الهوية:

تعمل الهوية على دحض معالم العدم واللاوجود، بما تتحدد به من ميكانيزمات تحيل على الحضور، وتؤكد حتمية الوعي بالوجود، من المؤكد أن الأفضية المعرفية التي تضطلع باحتواء هذا المفهوم الزئبقي تعج بالعديد من التعالقات والاختلافات أيضا، ليس أكثر منها الفضاء الذي احتوى المبشر الأول لنظرية ما بعد الاستعمار (ما بعد الكولونيالية) **فرانز فانون**، الذي اتخذ من التحليل النفسي وآلياته وسيلة قصد إبراز عواقب الاستعمار السيكولوجية والاجتماعية، بعد أن عايش التجربة السحيقة في إعادة ترميم هويته المنبنية على الاختلاف

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، م س، ص 10.

والتهجين، أين تتموقع داخل أطراف تتجاذبها، فلا أفضل مما قاله **دافيد ماسي**: **"قالوا عنه أنه مارتنيكي وأسود، ومتشرب الثقافة الفرنسية وجزائري وإفريقي، لقد كان فانون يمتلك عددا كبيرا من المسميات مما يسمح له برؤيته من خلال منظور الاختلاف"**[1].

وهذا ما جعله يكون على اتصال مباشر مع الواقع العنصري القائم بين البيض والسود، وخاصة في المستعمرات، أين يحتك المواطن المستعمر مع المواطن الأصلي (المستعمر).

1- الأبيض والهوية المعنِّفة:

لم يكن "فانون" يعير اهتماما لهذه الفوارق الواضحة، من طبقية محددة، إلى عرقية بارزة، ذلك أنه كان مؤمنا بالمبادئ الإنسانية التي كانت تروج لها فرنسا بين رعاياها وبورجوازية مستعمرتها، لكن أول شيء صدمه أثناء خدمته في الجيش الفرنسي هو "العنصرية"، مع العلم أنهم كانوا يخوضون حربا ضد العنصرية النازية كما هو مفترض حينما فصل الجنود الفرنسيون عن الجنود الأفارقة السود، هنا تأكد فانون أن العالم الكولونيالي أبعد ما يكون عن قيم المساواة التي يروج لها، وأن هذا المستعمر الذي لا ينظر إلى نفسه إلا نظرة المتفوق، لا يعتد، بل لا يحسب لهذا المواطن الأصلي أي حساب **"إن التعصب العرقي البرجوازي الغربي تجاه الزنجي، إنما هو تعصب احتقار، تعصب استهانة"**[2]

لم يقل فانون هذا القول من فراغ، وإنما لما لاحظه من تمييز بين الهويات الإنسانية، واستشفه من ازدراء واحتقار لهوية هذا المواطن الأصلي وتهميشها، والعمل على قهرها واستلابها، ولنقل أن هذا ما جعل فانون ينظر إلى الحركة الزنجية نظرة تأييد ورضى، وذلك لما لها من قدرة على إعادة الاعتبار المسلوب للزنجي، واحترام ذاته

[1]- فخري كريم، "فرانز فانون ... سيرةحياة"، مجلة أوراق، عدد 2336، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون، 2011، ص 5.

[2]- فرانز فانون، معذبو الأرض، م س، ص 135.

وكيانه، من خلال مقاومتها للعنصرية والاستعمار، ومقاومتها أيضا لتلك النظرة التحديدية التي تجعل من الزنجي الأسود صورة للآخر الغير مرحب به، المشمئز منه، تماما كأي شيء آخر محال إلى طبقات اللاوعي العميقة بغية النسيان والمسح العمدي، لا لشيء إلا لانعدام مفعوليته أو للأثر المقرف الذي يتركه بحضوره، فالاهتزاز الذي تعرضت له هوية فانون، والتصدع المفاجئ بعدما سمعه من كلام الصبي: هذا الأسود! جعلاه يعيش النقلة نحو الوعي ف "**نظرة الأبيض المحدقة العنصرية تختم الأسود بنقش يحيله "إلى موضوع للانسحاق". "أنظري هذا الأسود" كما يقول الطفل الفرنسي لوالدته"**[1] أين تتزعزع الهوية، ويزول وهم الانتماء الكاذب ليكشف عن التصنيف الهووي المنسحق، فهذه النظرة الدونية، تجعل من الزنجي مخلوقا مصنفا طبقيا في المراتب الأخيرة، بل إنه أحيانا يصل إلى مرتبة الحيوان، فالمستعمر لا يتوانى عن وصفه بأبشع الصفات وأقذرها، جاعلا منه رمزا للخطيئة والشرور، مستودعا لكل ما هو شيطاني، فهو كسول ومتوحش، وأقل وعيا وفهما من الإنسان الأبيض، إنه حيوان؛ هذه هي خلاصة نظرة الأبيض تجاه الإنسان الأسود.

يقول فانون: "**إنهم يستعملون هذه التعابير: زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي** (...) **تنمل الجماهير**"[2]، جعل هذا التصنيف فانون يثور على المستعمر وعلى خطاباته الملفقة عن الإنسانية والمساواة، في حين أنه يظهر نواياه اللاإنسانية تجاه المستعمر، ويرسم حدودا تفرق بينه وبين سكان مستعمرتة، في إطار ما يعرف بالعرق، فهذه النزعة العرقية التمركزية التي تصنف مختلف الأجناس البشرية ضمن نظام تراتبي؛ أين يحتل الأوروبي الأبيض فيها المراتب العليا، بينما يقبع الزنجي الإفريقي تحت رحمة هذا الأوروبي المتحضر، الذي يمتاز بحيازته للثقافة والحضارة، بينما العرق الآخر والأدنى، لا يستطيع حيازة شيء، وهذا ما يولد

[1]- نايجل سي غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية، تر: خالد عايد أبو هديب، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، مارس 2013، ص 60.

[2]- فرانز فانون، م س، ص 44.

في داخله عقدة الشعور بالنقص والإحساس بالدونية تجاه المستعمر، إن "**إعلاء شأن الجنس الأبيض على الشعوب غير البيضاء، قد خلق إحساسا بالانقسام والاغتراب في هوية الشعوب المستعمرة غير البيضاء، ففي ظروف الاستعمار تم اعتبار تاريخ المستعمر الأبيض وثقافته ولغته وتقاليده، ومعتقداته كونية ومعيارية ومتفوقة بالنسبة لثقافة المستعمرة، وهذا يخلق إحساسا قويا بالدونية**"[1]

فلا يجد الجنس الأبيض مخرجا إلا بالسعي نحو تجاوز هذه الاضطرابات والعقد من خلال التقليد والتماهي اللاواعي ضمن ثقافة الآخر ولغته، بينما يظل محتفظا بحنقه وغضبه، والرغبة الجامحة في الانتقام الساخط، وأمل الاستحواذ على مركز الاوروبي الأبيض "**فيصبح بذلك الإنسان الدوني والآخر والعبد يتبنى كل ما هو غربي، ويدين بكل ما له علاقة بثقافته الأصلية، فيعيش في تبعية دائمة للإنسان المتفوق في نظره يعاني كل أنواع العرقية**"[2].

إنها محاولة لمواجهة المستعمر ولو بالاندماج في ثقافته وتقاليده وتبني لغته واعتناق معتقداته.

2- العنف وإعادة بناء الهوية:

إن مسألة العرق التي أثارها فانون تفضي إلى نبش المستور من مطامح الدول المستعمرة ومطامعها، التي تسعى إلى تحقيقها تحت غطاء الجنس الأرقى وفي مقابله الجنس الأدنى، وهذا ما دفع فانون إلى القول بجواز الإزاحة والتصفية بعد أن كان مؤمنا بإنسانية هذا الأوروبي المتحضر، وقبل الإفاقة من غفوته المعرفية، "**أنا فرنسي، وأنا مهتم بالثقافة الفرنسية، الحضارة الفرنسية، الشعب الفرنسي، ونحن نرفض أن نعتبر دخلاء، وإننا جزء لا**

[1]- بيل أشكروفت والآخرون، الإمبراطورية ترد بالكتابة، تر: خيري دومة، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2005، ص 12.

[2]- فرانز فانون، من أجل إفريقيا، تر: مجيد الميلي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1996، ص 21.

يتجزأ من هذه الدراما الفرنسية المضطربة"[1].

فالتفكيكات الفانونية التي وجهت صوب الأرضيات الاستعمارية في إطار الما بعد كولونيالي تبدي لنا التشتت الذي لازم فانون فيم يخص قضية تصفية هذا الاستعمار، إذ نجده لا يستبعد ضرورة هذه التسوية، كحل نهائي من أجل أن يستطيع الإنسان الزنجي إعادة ترميم هويته واسترجاعها، في مقابل ذلك نجده يدرك تماما أن المرحلة التي ستعقب عملية التصفية، ستكون أصعب بكثير، فإعادة البناء في ظل غياب الآخر، تنهي العلاقة الجدلية المتسمة بالتجاذب الهووي.

إن الطابع الجدلي الذي تصطبغ به الهويات من منظور فانون، والتي تحول دون الوصول إلى نقطة للاتفاق، يبدو مغايرا تماما للفكرة القائلة بوجود علاقة جدلية بين هويتين متنافرتين –هوية السيد/ هوية العبد– والتي تترك مجالا لتصالح أخير بين هذه الهويات، تحضرنا نظرية فانون التي فسرها معظم الدارسين على أنها تدعو إلى تبني العنف كأسلوب للمقاومة، أين يتجلى الرفض القاطع للهوية الغازية، هوية المستعمر، والرغبة الجامحة في إسقاطها، وتفكيكها نهائيا.

أفصح التحليل الفانوني لمساعي المستعمر، والذي كان مستندا إلى آليات تحليل نفسية محضة، عن رغبة دفينة في تصفية هذا الاستعمار وفكره الكولونيالي المنبني على اللامساواة المنغرسة داخل الشعوب، ما جعل نقده لثنائية مستعمر/ مستعمر بمثابة أرضية للشروع في بناء الفكر ما بعد الكولونيالي الساعي إلى تفكيك مركزيات هذا المستعمر، وتقويض مبادئه، التي انبنت عليها دعوته الحضارية.

وملاحظة فانون من ازدواجية في طريقة العيش التي ينتهجها الزنجي الإفريقي المنتمي إلى الحضارة الأوروبية فكرا وثقافة، جعله يسعى نحو اكتشاف علاقات إنسانية تبادلية داخل هذا السياج الاوروبي، فطريقة **"واحدة مع**

[1]– نايجل سي غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية، م س، ص 49.

أبناء جلدته، والأخرى مع الرجل الأبيض وبتعبير آخر فإن السود يتصرفون بين البيض بطريقة تختلف عن طريقة تصرفهم بين السود"[1]

إن هذا السلوك الناجم عن الفرد الزنجي ليس أنطولوجيا، وإنما هو نتاج العلاقات الاستعمارية الكولونيالية التي تفرض على ذات الفرد تبني هذه الازدواجية الوجودية حسب ما يذهب إليه فانون، والحق أن ما يشير إليه ليس سوى نتائج توصل إليها من خلال تجربته المعيشة داخل هذا الفضاء.

بالعودة إلى كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**"، يوضح لنا تلك النظرة المحدقة العنصرية (عبد أسود/ سيد أبيض)، أين يغوص داخل إشكالية العرق الأسود، والجلد الأسود، بصفته هوية مقابلة للآخر الأبيض، الذي "**يختزل الأسود إلى موضوع مسبب للفوبيا (الرهاب)، يعبر الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبي"[2]**

فالغربي الأوروبي قد رسم صورة نهائية للآخر في مخيلته الجمعية، سعيا منه لإثبات إنسانيته، ذلك أن الإنسان لا يكون إنسانا –تبعا لفانون– إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر وفق المنظور الأوروبي، وهذه المعدلة التي رسمها فانون في إمكاننا قراءتها من كلتا الناحيتين، فكما تصلح على الإنسان الأوروبي، كذلك تصلح على الإنسان الزنجي، أي أن لها خاصية عكسية، ربما هذا ما جعل "**نايجل سي غبسون**" يشيد بذكاء فانون فيما يخص النقد الذي وجهه "**لهيغل**"، حيث أنه لم يرفض فلسفة هذا الأخير وفق بعض القراءات، وإنما أخذ من مبدأ الديالكتيك منطلقا لتوضيح الاختلاف حول كون النظرة المحدقة العنصرية ليست شرطا إنسانيا، وإنما هي تكوين اجتماعي، وبناء تذويتي قصد الوصول إلى الإنسانية المنشودة كما يقول **سي غابسون**.

إن العلاقة الجدلية القائمة بين المستعمر والمستعمر التي يجعل منها فانون خطابا من بين الخطابات

[1]–نايجل سي غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية ،م س، ص 51.

[2]– م ن، ص 61.

الكولونيالية، والتي يدرجها تحت مظلة التحليل النفسي وآلياته دائما وذلك لما ينتج عنها من تماهيات واندثارات للهوية المستضعفة، إضافة إلى التجاذب الحاصل بين هذين القطبين في إطار ما يعرف بانفتاح الهوية الفردية على الهوية الغيرية.

ولهذا نجده يسعى من خلال كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" إلى إحداث توازن داخل هوية الزنجي، وذلك بإخراجه من الدوامة التي كان يعيشها تحت وطأة وسيطرة الأبيض، وكذلك إعادة الاعتبار لهذه الذات التي غالبا ما نراها تحتقر نفسها بسبب لونها وعرقها، "**لقد حاجج أن الاستعمار في الحقيقة هو السبب الذي أدى إلى نشوء فروقات نفسية على المستويات العرقية ومحق الفرد الأسود إلى العدم**"[1]

وهذا التقابل الذي يصوره لنا فرانز فانون بين فضاء المواطن الأصلي وبين الاستعمار، يحيلنا دائما إلى قولبة النظرية الهووية، وفق ما تقتضيه الضرورة الجدلية، من التفاعل الناتج عن الاحتكاك بين هذين القطبين، أين يرتسم بوضوح التوتر الدائم والمستمر، الحاصل في كنف إثباتات الهوية.

إن أكبر عامل أثر على فكر فانون وتوجهاته هو نظرة الاحتقار التي كان يوسم بها الرجل الأسود والتي تختم عليه لتجعله موضوعا للانسحاق كما قال "سي غبسون"، ما ولد لديه انقلابا ابستيمولوجيا نابعا من ذاته، ودفع به إلى الثورة على أشكال المستعمر وخطاباته، وكذلك شعاراته الزائفة التي كان يحشر بها أدمغة السكان الأصليين، من خلال تشريب هؤلاء الموطنين السود بمفاهيم تجعل منهم رعايا سود بأقنعة بيضاء.

لم يتردد فانون في الانقلاب على هذه العنصرية المجحفة، والتي لا تتحدد بين أبيض وأسود فقط، وإنما تتحدد أيضا بين الأحسن طبقة، وبين الأدنى، كما تتحدد نتيجة الاختلاف في الثقافة عن لغة، دين، تقاليد، أي فيما بين البيض أيضا.

[1]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، م س، ص 50.

ولأجل هذا دعا إلى تبني العنف في مواجهة المستعمر الغاصب كما أسلفنا الذكر "**إن الاستعمار ليس آلة مفكرة، ليس جسما مزودا بعقل، وإنما هو عنف هائج لا يمكن أن يخضع إلا لعنف أقوى**"[1]

نجد بعض النقاد يعلقون على النقلة التي قام بها فانون من "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" إلى "**معذبو الأرض**"، ففانون الأول هوفانون بشرة سوداء المهتم بعلم نفس المسحوقين، الطبيب النفسي الذي يحلل عقد المستعمر المسحوق، أما فانون الثاني، فهو فانون معذبو الأرض الذي ركز على ثورة المسحوقين.[2]

لا يبدأ العالم الكولونيالي- حسب فانون- بالتراجع، إلا عندما يتحرر المستعمر نفسيا وثقافيا من سلطة المستعمر، وهذا لا يحدث إلا بواسطة العنف، ذلك أن العالم الكولونيالي قد بني أساسا على العنف، وليس نتيجة الاتفاق، أو نتيجة ثمرة تفاهم ودي بتعبير فانون.

فالعنف الذي يصدر عن ذات مأزومة منهكة، ليس إلا رد فعل من هوية متشظية مشتتة، تعرض لمختلف الإقصاءات والتهميشات، هو ليس سوى ثورة تبدي الرفض من الإقصاء المتعمد والقهر القسري، الذي كانت عرضة له من طرف الآخر المختلف لا غير، ومن خلال كل هذا تتبدى الهوية متضاربة ومشتتة لتغوص الذات تحت عقدة اللاهوية واللاإنتماء، بفعل التهميش الحاصل من طرف الآخر المستعمر، تسلب الهوية الفردية وتنبذ لتنزوي داخل الكيان المتشظي والغير معترف به.

ثالثا–هومي بابا (Homi Bhabha) وفضاء الهجنة:

منذ الأزمنة القديمة كان هناك مايعرف بتداخل الثقافات، وأخذ بعضها عن بعض، وليس الأمر مختلفا عنه في العصر الحديث، ذلك أنه مع تطور وسائل الاتصال والتواصل، وتنوع اختصاصات العلوم، بات من ضرورات

---

[1]–فرانز فانون، معذبو الأرض، م س، ص 59.

[2]– أنظر، آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية ،م س، ص 152.

الوجود الإنساني وتقدمه تبادل المعارف والخبرات، والاطلاع على الثقافات المختلفة، والاغتراف منها، وبالبحث في مكوّنات أيّة ثقافة نجد خليطا من التأثيرات المختلفة التي تنتج عن أناس يقومون بجمع مختلف الشظايا وإعادة تركيبها بطريقة مختلفة.

هذا ما ذهب إليه "**هومي بابا** " بدراساته في إطار الما بعد كولونيالي، خاصة التفاعل الحاصل بين المستعمر والمستعمَر، على اعتباره الأرضية الأنسب لحدوث نوع من الانصهار والتداخل بين ثقافتين مختلفتين.

فبمجرّد دخول المستعمر إلى أرض المستعمَرنجده "**يعيد تشكيل مناطق مادية، وحقولا اجتماعية، بالإضافة إلى هويات بشرية بصورة عنيفة**"[1]

يؤثر هذا بشكل كبيرعلى المستعمَر، فالاستعمار بكل ما فيه من إزاحات ولا يقينيات لا يستطيع ضمن استقرار جدري لماله من سيادة مفروضة وكل أشكال الهيمنة والغزو، وما يكنه من رغبة جامحة في تهميش الآخر وترويضه، وهذا لن يخلو بأي شكل من الأشكال من صفة العنف.

تكمن وظيفة المستعمِر في خلق جوٍّ من التوتر داخل هوية المستعمَر، فتبث فيها نوعا من التشظي، واللّامدرك، وعدم الثبات والاستقرار، لتدفع بها إلى محاولة الدّمج والتفاعل مع هوّية الآخر (المستعمِر)، ذلك أن هوّيتها ليست بالكيان الثابث، ولا أصل لها في ذاته، لهذا نجد "**هومي بابا**" يؤكد" **فشل أنواع الخطاب الاستعماري في إنتاج هويات ثابثة مستقرة**"[2] ذلك أن كل ما يقوم به هذا المستعمر هو فكفكة ذات الآخر من خلال الاضطهاد الممارس على المواطن الأصلي، وكذلك الاستبعاد والدونية والتبعيةالتي يُنظر بها تُجاه العبد من طرف السيّد، وبتأثير أكبر، القهر الفكري المروّج عبر ثقافة الغرب التي أعقبت الغزو والهيمنة، فاحتقار الجنس

[1]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، م س، ص19.

[2]- م ن، ص113.

الأدنى الذي لا ينتمي إلى طبقة الإنسان الأبيض الأوروبي وازدرائه، وثقافته وحتى دينه يجعل من المستعمر يتخلى شيئا فشيئا عن جوّانيّة هوّيته، ويبدأ بالتماهي داخل هوّية الآخر احتقارا لنفسه هو أيضا، ورغبة في امتلاك ثقافة الآخر عله يصبح مثله.

يقول **هومي بابا: "فبعض البشر يعانون الاضطهاد بسبب جنسهم، وبعضهم بسبب عرقهم، وبعضهم بسبب طبقتهم"**[1]

إنه الثالوث الذي لزم إنسان العالم الثالث، ثالوث (العرق، الجنس، الطبقية)، الذي يصنف الانسان وفقه لا لشيئ، سوى للتأكيد على عدم انتمائه لطبقة الأسياد(كتلة الغرب المتحضر).

1- التداخل الثقافي والهجنة الهووية:

يرى "**هومي بابا**"أن اللقاء الاستعماري الذي يجمع المستعمِر بالمستعمَر ينتج عنه مايسمى "**بالهجنة**" ذلك أن هذا اللقاء يؤدي إلى الانصهار والاندماج بين ثقافتين مختلفتين، وبالتالي ظهور الهجين الاستعماري؛ أي بروز نتاجات ثقافية مولّدة أو هجينة، هذا الحقل الجديد يدرس التوتر بين الثقافتين، وكذلك الإزاحات الثقافية وتبعاتها على الهوّية الفردية خاصة والمجتمعية عامة التي أعقبت الغزو والهيمنة.

ويعرّف "**هومي بابا** " الهجنة بأنها " **إشكالية خاصة بالتصوير الكولونيالي(...) تزيل آثار الإنكار الكولونيالي لكي تستولي المعارف الأخرى " المنكرة" على الخطاب السّائد، وتقوّض أساس سلطته"**[2]

---

[1]-هومي ك بابا، موقع الثقافة، تر:ثائر ديب، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006، ص29.

[2] - روبرت يانج، أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، تر:أحمد محمود، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص306.

أي أنها عملية خلق أشكال تثاقفية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار، فنمط الهجرة(هجرة المستعمرين إلى المستعمرات) يؤدي إلى خلق هوّية قومية أكثر تداخلا وتهجينا مما كان يعرفه الناس في الماضي.

فالتهجين والتداخل في مجتمعات ما بعد الاستعمار ينتجان عن حركة القمع الثقافي الواعي المقصود من طرف القوى الاستعمارية من أجل تدعيم سياستها الاقتصادية، وذلك من خلال الغزو والهيمنة على الشعوب الأصلية، وإجبارها على التكيّف مع الأنماط الاجتماعية الجديدة.

هذا ما يجعل من فكرة الهوّية النقية ضربا من ضروب المستحيل، فبالنظر إلى الصّدام الثقافي الحاصل بين قطبين مختلفين يمكن القول "**باستحالة تحقق فكرة الهوّية القومية النّقية(...) إلا بالموت الحرفي أو المجازي على حد سواء لما عرفه التاريخ من ضروب الاختلاط والتواشج المعقّد**"[1]

يفضي مفهوم الهجنة عند **هومي بابا** في النهاية، إلى الإعلاء من شأن الأَقَلَّوِي، ذلك المستعمِر المهاجر على حساب الشعوب المستعمَرة والأكثريات، مما يؤدي إلى إنتاج ما يسمّى بالمقاومة والرّفض، اللذان ينتج عنهما مفهوم **الهدم" الهجنة هي مصدر المقاومة والهدم**"[2]

إنه تماما ما يصلح لأن يحل محلّ الثورة والتغيير، وبهذا يصل المستعمِر، أو القوى الاستعمارية إلى الغرض المنشود منذ البداية، وهو الهيمنة على سكان العالم الثالث، وجعلهم خاضعين لها ثقافيا أو مجرّد وسيلة إنتاجية تخدم مصالحها.

[1] –هومي بابا، موقع الثقافة، م س، ص 45.

[2]– م ن، ص15.

لكن فعل الإزاحة هذا –إزاحة المستعمَر وثقافته– حتى وإن صدر عن سلطة مثل سلطة الاستعمار الخاصة، إلاّ أنه لا يمكن أن يكون قطعيا كلّيا، ذلك أن الجديد لن يزيل الأصل، وكل ما سيحدث هو نوع من التفاعل والتمازج ليشكلا هجنة، ولن يخرج منه طرفا التجاذب سالمين، إلاّ وقد فقدا نقاوتهما، وبمقتضى هذه الهجنة تتحدد العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر فكلاهما يعتمد على الآخر حتى في صياغة هوّيتهما، إذ لا يمكن النظر إليهما بوصفهما كيانين منفصلين يحدّد كُلٌ منهما ذاته على نحو مستقل، وهذا ما يسميه **هومي بابا" الهوّية المتجاذبة.**"

2– الفضاء الثالث والتجاذب الهووي:

يتحدد موقع الثقافة مع هومي بابا في فضاء الهجنة والتجاذب والانشطار، انطلاقا من المنظور ما بعد الكولونيالي، إنها"**جهود مكرّسة لاستكشاف الموقع الثقافي الهجين والبيني، مدافعا عن موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج**"[1] أي أنه يحاول جاهدا تخطي ومجاوزة المتناقضات الثنائية التي يستعملها الغرب في رسم تلك الصورة النمطية للآخر (المركز /الهامش)، (الشمال / الجنوب)، وكذلك التي تحدث عنها إدوارد سعيد في الاستشراق.

وفي استكشاف الموقع الثقافي الهجين يحصّل هومي بابا موقعا يفلت من قبضة هذه الثنائيات المتقابلة، حيث لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات عرقية، ثقافية أو دينية محددة، أين تتفاعل، وتتثاقف، وتتجاذب فيه ثقافات بطريقة أكثر تعقيدا ضمن فضاء هجين، يتيح للاختلاف الثقافي أن ينمو وأن يعمل على إنتاج معارف جديدة وبالتالي تصبح الهوّية في إطار هذا التفاعل الثقافي ذات خاصية زئبقيةفي إمكانها التفكك وإعادة التشّكل

[1]– هومي بابا، موقع الثقافة، م س، ص13.

من جديد، بناء وإعادة بناء، تنتج نفسها بنفسها تجمع بين المختلف والمتشابه لتصبح هي في ذاتها وعاءًمن الاختلافات، ويحصل هذا بفعل الانفتاح الثقافي وتقبل الآخر بكل تناقضاته، إذا فالثقافة ليست خالصة مكتفية بذاتها –تماما كالهوّية– بل هي في هجنة مستمرة مع الثقافات الأخرى أين تلتقي وتتصادم مع بعضها البعض، على تخوم الحد الفاصل بين النقيضين " **وهذا ما يعنيه أن الحدّ يغدو المكان الذي يبدأمنه شيء ما حضوره**"[1].فهذا الموقع الثالث والذي يبدأ حضوره، وينتج عن تمازج قطبين متقابلين يشكل بالنسبة لهومي بابا الهوّية الثقافية في فضاء الهجنة.

نستشف من خلال أعمال" بابا" وجهات نظر ما بعد حداثية مضمّنة داخل الخطاب الكولونيالي ومابعد الكولونيالي، وهذا ما جعل "**أنجيلا ماكروبي**"تفسر هذا التوجه على " **أن انخراط بهابها في سياسات مابعد البنيوية وما بعد الكولونيالية يهدف إلى تأسيس جماعة تتقاسم فكرة لا يقينية المعنى، المرتبطة بهذا الخطاب وأسلوبه في استخدامه لمفاهيم مثل: النسوية، الهجنة، الحدّية، الفجوة، الازدواجية، يتراوح بين التفكيكي والنفسي اللّاكاني والفوكاوي.**"[2]

إن هذه التأثيرات الخارجية التي تركت بصمتها على أسلوب هومي بابا مكنته من تحليل هذا الخطاب الكولونيالي بطريقة أعمق، أين نجده يبحث عن الكيفية التي يشتغل بها هذا الخطاب كشيء نشأ عن علاقة إنتاجية؛ أي عن تراكمات التماهي التذويتية، والتي تتجاوز التصنيفات البسيطة التي تتضمن ثنائية السيد/العبد.

نلاحظ من خلال عكوف بابا على تحليلاته لأعمال فانون انتهاجه لمقولات التفكيك الدريدي التي طغت على أسلوبه بشكل واضح، وهذا لا ينف أن بابا قد تأثر إلى حد كبير بتوجهات فانون أين نراه يستخلص فكرة

[1]–هومي بابا، موقع الثقافة، م س، ص44.

[2]– جمال بالقاسم، الفضاء ما بعد الكولونيالي"سياسات الأوصاف البيضاء"، مؤمنون بلا حدودللدّراسات والأبحاث، 23 يونيو 2017، ص7.

التجاذب – تجاذب الهوّية – من صلب أعمال فانون والذي يفتتح (المصطلح)" **أفقا سياسيا من التفاوض، لهذا فهو يعينه كشرط ضروري للفعل والتخيل في الوضعيات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.**"[1]

أرجع هومي بابا القصد من السؤال الذي طرحه فانون في معرض كتابه "**بشرة سوداء**" عن: ما الذي يروّمه الإنسان الزنجي ؟ والذي استعاره من سؤال **سيغموند فرويد** : ما الذي تريده المرأة؟ إلى ما مضمونه اختراق قوانين العالم الكولونيالي، وتجاوز شروطه تلبية لرغبة المهيمن عليه رغبة الذات المهمشة، إن هذا السؤال كما يراه بابا محدد تماما وموجه نحو رؤية مقصودة، موجه نحو ما يعده المضمون الحقيقي والرسالة الصريحة في **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**، وليس كما نراه للوهلة الأولى على أنه سؤال أنطولوجي يطال كينونة الإنسان الزنجي المستلب.

لم يكن فانون يرمي من خلال سؤاله– حسب هومي بابا– سوى احترام الاختلافات الحاصلة على مستوى الهوية الفردية، وما تعانيه من الاضطرابات النفسية جراء التهميش الذي تتعرض له، والتماهي الذي تنحاز له قسرا.

استطاع هومي بابا بفضل التوجهات التي ذهب إليها فانون أن يتوصل إلى نتيجة تفضي به إلى فضاء آخر، فحسب رأيه يمكننا التفكير في مكان آخر، مكان ما يركن إليه المستعمر بغية التحرر والانعتاق" **يروم المستعمر دائما الحلول في مكان المستعمر، ويحلم بقلب الأدوار.**"[2] فالفضاء الهووي الذي ارتآه هومي بابا يتضمن داخله ذلك الهوس النفسي من طرف المستعمر، والذي يحلم بقلب الأدوار أين يأخذ مكانة السيد، ويظل هذا الحلم مقترنا بغيظ الانتقام والثورة، إنها محاولة لرؤية الأنا بواسطة الآخر، في المقابل يعلم المستعمر مغزى تلك النظرة

[1]– ماريا بين يديتا باستو، "فانون وهومي بابا تجاذب الهوّية وجدل في فكر ما بعدكولونيالي "، تر: وحيد بن بوعزيز، مجلة مقاليد، العدد السادس، الجزائر 2، جوان 2014، ص2.

[2]م ن، ص ن

الطامعة في الاستحواذ، ويعترف بمعرفته لرغبة الطرف الآخر"**النظرة التي يلقيها المستعمر على مدينة المستعمر هي نظرة شهوة، هي نظرة حسد، إن المستعمر يحلم بالتملك، بجميع أنواع التملك.**"[1]

وداخل هذا الجدل تتشكل لنا صورة الاستحواذ كمكان لا تتمكن فيه الذات من الاستقرار والثبات النهائي، فالرغبة في الحصول على ما للمستعمر، وطلب الخضوع والاستسلام من المستعمر يجعل من التماهي بمثابة فضاء للانشطار، ولا تجد الهوية في آخر المطاف مكانا واحدا تركن إليه، بل تبقى منشطرة بين مكانين أو أكثر، وبالحلول في مكانين في الوقت نفسه يمكن أن تصير الذات الكولونيالية متبددة الشخصية ومتشظية بفعل الاستلاب الكولونيالي للشخص "**أين يصبح مفرغا من وضعه السلطوي الخاص به.**"[2] كما يقول **غرامشي**.

لقد حرص هومي بابا على استخراج منطلقات سيرورات التماهي التي تضمنتها أعمال فانون، والتي كانت الأرضية المعبدة لبناء النظم الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بالإضافة إلى إبراز العلاقة الجدلية القائمة بين هوية المستعمر وهوية المستعمر، والتي لا يمكن لها أن تقوم بغياب أحد طرفيها نظرا للحاجة الماسة إلى كليهما ضمن إطار لعبة التماهي التي تقع على عاتق الزنجي، والذي يرفض بدوره لعب دور المتماهي مع الأبيض.

رابعا–غاياتري سبيفاك (Gayotri Chokravorty Spivak) ومقولة التابع:

هذه المنظرة والناقدة الأمريكية ذات الأصول البنغالية قد شكلت إحدى أعمدة هذا النمط من الدراسات (ما بعد الكولونيالية)، وبالأخص في دراسات التابع، غير أنها لم تكتفِ بمحور واحد أو حقل معرفي واحد، وإنما خاضت في سجال فكري متعدد المشارب، فمن السعي إلى إيجاد السبل التي تمكن من بناء ثقافة ديمقراطية جديدة، تحرر بموجبها المرأة من التبعية الذكورية – النقد النسوي – إلى مناقشة المشكلات الثقافية والسياسية

[1]–فرانز فانون، معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، ط2، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة– مصر، 2015، ص42.

[2]ماريا بين يديتا باستو، "فانون وهومي بابا تجاذب الهوّية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي"، م س، ص5.

والاجتماعية المعاصرة في القارة الهندية، أو في مختلف بقاع العالم، ولعل هذا ما جعل **أزراج عمر** يقول أن " **غاياتري سبيفاك تحارب على جبهتين: الأولى جبهة الثقافة الذكورية المؤسسة والمكرسة في الخطابات الفكرية في المجتمعات الغربية، والثانية: جبهة بقايا التأثيرات الاستعمارية في العالم المستعمر سابقا، فضلا عن تهميش المرأة في العالم الثالث وبنياته الاجتماعية والثقافية والتربوية والسياسية.**"[1]

و بالنظر إلى مسارها الفكري فإننا نجده مزيجا من مقولات ماركسية، وتفكيكات ديريدية، وأحيانا أخرى من مقولات التحليل النفسي وهذا التعدد الذي ارتأته سبيفاك في اهتماماتها من مختلف الاتجاهات التي صوبت نحوها دراساتها جعل من إنتاجها يتسم بالصعوبة وعدم التحديد، مما أسفر عن مواقف مختلفة وغير مستقرة " **إن نصوصها التي تربك القارئ بسبب تعقيدها وكثافتها، وتحولاتها المفاجئة، فإن هذا الارتباك الذي لا بد منه هو الموضوع الذي تعالجه على وجه الخصوص** "[2] وهذا ما جعل من أعمالها تتصف بسلسلة من الأحداث أكثر من أن تكون نسقا متكاملا ومتماسكا يعبر عن موقف محدد بحسب قول **روبيرت يانج**.

1-سبيفاك ومحاربة التبعية:

لقد بدأ نقد سبيفاك لأشكال الامبريالية بداية جادة **سنة 1981**، وذلك عندما نشرت مقالة هامة بعنوان "**الحركة النسائية الفرنسية في إطار دولي**" ولم تتوانى بعد ذلك في معارضة الرؤى الاستعمارية الاستشراقية، خاصة حول نساء المستعمرات القديمة، اللاتي عانين من تبعات التراث والتقاليد البالية، إضافة إلى السلطة الاستعمارية القمعية المتبعة من طرف المستعمر، بهذه الأنظمة السلطوية المتآمرة ضد المرأة خاصة في الهند، تختفي هذه الصورة – صورة المرأة- لتحال إلى حركة مكوكية عنيفة بتعبير سبيفاك، إنه " **التشكيل المزاح لامرأة العالم**

[1]- أزراج عمر، " امرأة من كلكتا تحارب التبعية والذكورة وبقايا الاستعمار "، مجلة العرب، العدد 9، الأحد 2014/12/21.

[2]- روبيرت يانج، أساطير بيضاء كتابة التاريخ والغرب، م س، ص 324.

". [1] إنها المعاناة التي تعيشها امرأة العالم الثالث التي لا تمتلك الحق في التعبير عن ذاتها، والتي تحدها مجموعة من الالتزامات تكون حبيسة داخلها، فلا موقع محدد يمكنها التحدث منه، فهو بتعبير سبيفاك ميدان معركة إيديولوجي.

2- هل يستطيع التابع أن يتكلم؟

يحضرنا مقالها الشهير والذي أحدث إضافة غير مسبوقة في تخصص دراسات التابع، الذي قدمته **عام 1983م**، تحت عنوان " **هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟**" وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح التابع قد استخدم من طرف الفيلسوف الإيطالي "**أنطونيو غرامشي**"في كتاباته السياسية، وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها، سواء كانت فئة إثنية أو دينية أو جنسية أو عرقية [2].

من خلال هذا السؤال تطرح سبيفاك إمكانية نبش المستور وإزاحة المحظور بتطرقها إلى تحليل موضوع التابع(ة) المرأة الهندية خاصة، والتي تمارس ما يسمى بطقس **الساتي" sati**" أين نجد المرأة الهندوسية تخضع له وتمارسه.

و كما يبدو أن هذا الطقس الهندوسي الذي تقوم فيه المرأة الهندية الأرملة بإحراق نفسها مع جثة زوجها إن بطواعية أو بإكراه، لا يخرج عن إطار تفسير إيديولوجي محض، حيث تبقى المرأة ضمن لعبة الثالوث السلطوي، فلا يكفي أن تقبع تحت سلطة الذكر ولو رمزيا، فحتى بعد غيابه (موته) تظل تابعة له بواسطة الساتي، ولكنها فوق ذلك تحال على مقصلة الهيمنات، أين تتظافر السلطة البطريركية والهيمنة الاستعمارية، لتغدو المرأة صوتا مغيبا مهمشا.

---

[1]-روبيرت يانج، أساطير بيضاء كتابة التاريخ والغرب، م س، ص 332.

[2]- انظر: م ن، ص 326.

جاء هذا المثال الذي ساقته لنا سبيفاك على هذه التشكيلة ليزيح الستارة عما كان يقبع تحت الاحتكارات الذكورية خاصة وأن هذا الطقس ممارس وفق ما تسنه العادات الأبوية وقانون الاستعمار البريطاني، ف" **ما بين النظام الأبوي والامبريالية، وتشكيل الذات وتكوين الموضوع، تختفي صورة المرأة** (...)**و تتحدى حالة الساتي باعتبارها نموذجا توضيحيا للمرأة داخل الامبريالية.**"[1] ومن خلال هذا الطقس تعبر النساء المهمشات من الهندوس عن صوتهن، ذلك أن تاريخ الساتي مقرون ومرتبط بتاريخ القمع والاضطهاد، كما أنه سرد موضوعه المرأة المهمشة والتابعة. المرأة ليست عاجزة عن الكلام وإنما هي مسلوبة الحق في الكلام، لا تمنح موقعا داخل الإبلاغ، فبتظافر مجموع الهيمنات تجد المرأة لنفسها حلا كانت مجبرة على اختياره (اللاختيار) وهذا هو الطقس – الساتي– كفضاء تستطيع المرأة الهندية من خلاله إبلاغ وإيصال صوتها.

من خلال التهميش الذي تتعرض له المرأة كجسد، وكرمز يحيل هويتها، وكينونتها إلى العمق السحيق من الذات، أين تتقوقع خلف خطابات السلطة التي تحيطها، وتقبع داخل فضاء العدم هذا من جهة، ومن جهة أخرى تنصاع خلف مقولة السيد/العبد، المركز /الهامش؛ أي أن تصبح تابعة لهوية الرجل ثم لسلطة الأب، وبعده سلطة الاستعمار. فتظل تائهة تتضاربها عديد الأطراف لتنتج عن ذلك هوية مشتتة ومتصدعة، أين تعمل هذه الأطراف على سحبها نحو هوة الانمحاء والاندثار.

هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟ حتى وإن بدى هذا السؤال قطعيا فإن سبيفاك بطرحها له قد قصدت إثارة بعض من الديالكتيك داخل المنظومة الفكرية ومحاولة جادة لمساءلة الفرضيات القائمة على تصورات القمع والردع، وما ينبني عنها من تعرية وفضح العلاقة الموسومة بالهيمنة القائمة بين المهيمن والمهيمن عليه (التابع).

[1]–روبيرت يانج، أساطير بيضاء كتابة التاريخ والغرب، م س، ص 332.

هل هذا التابع قد توفرت له السياقات والظروف الملائمة لكي يتكلم ويسمع صوته للآخرين ؟ وأكثر بكثير من هذا؛ إنه السعي الحثيث إلى تعرية المقاصد المستورة، وكشف الحقائق التي حجبتها تمثيلات الفكر السلطوي، ففي ظل هذا التداخل الحاصل بين الاستراتيجيات النسوية ونظرية ما بعد الكولونيالية يمكننا القول أنها –سبيفاك– تمكنت من بلورة رؤية خاصة تسعى إلى قلب أبنية الهيمنة، وقبلا أزاحت اليقين عن الفرضيات المركزية للفكر المهيمن، ف " **ما دام صوت التابع وهو هنا المرأة التي وجدت أن فكرة الحرق تعبير عن الوفاء مخنوقا وسط دوائر متضافرة من الحجب والمنع، فهو إذن صوت صامت ومحكوم بالفشل، لأن قوة المتبوعين سواء كانت تقاليد دينية أو ثقافية أبوية، أو ثقافة استعمارية تحول دون انبثاق صوت التابع.**"[1]

المرأة ليست هي التي رغبت في ممارسة هذا الطقس وإنما جاء الفعل من الخارج، من المنظومة الثقافية التي تحكم المعتقد، كما أن منع ممارسة هذا الطقس أيضا، لم يكن ثورة من المرأة نفسها، بل من الذي اضطلع بهذا الدور، أين وقف موقف التابع وناب عنه، وفي كلتا الحالتين تبقى المرأة تابعة، أين تمارس عليها مختلف أشكال الطمس والتهميش.

[1]– بسمة جديلي، " دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها "، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد التاسع، معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي تامنراست – الجزائر، ماي 2016، ص 251.

نتائج الجانب النظري

يتموقع خطاب الهوية داخل عديد الحقول المعرفية والتخصصات العلمية، كل منها يسمها بطبعه، ويختمه بختمه، ويضفي عليها خصوصيته، بما له من آليات منهجية، وأدوات مفهومية، وأجهزة معرفية، ما جعل أمر حشرها في الزاوية أمرا صعب النوال، خاصة إذا علمنا أن هذا المصطلح (الهوية) هو بالأصل مصطلح زئبقي مائع صعب الإمساك، غير أن هذا لا يمنع من حصر تلك النظريات والخطابات التي تتجاذب براديقم الهوية في خطابين كبيرين هما الشجرة التي تعطي الغابة.

1- خطاب ذو رؤية سكونية ماضوية:

يقول بأن الماهية أسبق على الوجود، وهذه الرؤية تعد سليلة المنطق الأرسطي القائل بالثبات والتطابق أ=أ، وتتحدد الهوية وفق منظري هذا الخطاب، على أنها معطى جاهز محدد مسبقا، ومنسوبة إلى سمات ثقافية متعينة قبلا، فهي غير قابلة للاختزال، وتقبع خارج التاريخ، ومتحررة من جبر الزمن، وهذا التأويل المغلق للهوية ينبني على مسلمة رفض الآخر المختلف عنها ثقافيا وفكريا، عرقيا وجنسيا.

2- خطاب ذو رؤية حركية مستقبلية:

يؤمن بأن الوجود أسبق على الماهية، ذلك أن الهويات وفق هذا الطرح ضرب من البناء، وليست نتاجات طبيعية أو هبات من الله بتعبير إدوارد سعيد، بل هي دائما ما تؤخذ وتكتسب، عبر الانفتاح على الآخر واكتساح ثقافته بعيدا عن الارتكان والتقولب في نماذج متحجرة جامدة، فهي تكفر بالمنطق الأرسطي الذي يستبطن رفض وإقصاء الآخر، وتدين بدين التعدد والاختلاف، والتمازج والاختلاط.

الفصل الثالث: تجليات تشظي الهوية في شخصيات المتن الروائي

أولا– الذات المشطورة

ثانيا– الأنثى وإعادة كتابة الانتماء

ثالثا– المثقف وألعاب الدور والسلطة

رابعا– ميندوزا فصامية الشخصية وهاجس البطريركية

أولا– الذات المشطورة:

1– صدع الاسم واستحالة الانتماء:

يخضع الجنس الروائي وكغيره من التشكيلات الكتابية الأخرى إلى مجموعة من العناصر الفنية، والضوابط المنهجية، ترصد إطاره الفني، وتهيكل بناءه العام، مضافة إليها عبقرية الروائي وخبرته وتجربته الخاصة، التي تسم العمل بالفرادة والتميّز، ولا تقل تسمية الشخصيات فضلاً وشرفًا في بناء المتخيل السردي عن باقي العناصر الأخرى (الزمان، المكان، الأحداث، الحبكة، العقدة، الحل ... إلخ) المتظافرة جميعها في صناعة العمل الأدبي، فاسم العلم بما يحمل من دلالات، وما يستبطن من أبعاد ومقاصد، وما يشكل من قيمة إضافية لا تخلو من أهمية في تتميم صورة الشخصية، وما يحفل به من إيحاءات ورموز جعلته عصبا حيويا ومفصلاً هامًّا يصعب تجاوزه، ويحفظ لنا التاريخ الأدبي التردد الذي كان يساور كتابا كبارًا عند انتقاء أسماء شخصياتهم، فالروائيون لا يوظفون هذه الأسماء إلا بعد تفكير طويل، وأناة وروية، واختيار وتمحيص، ودراسة معمقة في سبيل تحقيق أبعاد فنية وجمالية، تعبيرية وإيديولوجية معينة، مختزلة في اسم علم الشخصية.

إن هذا الطرح ينأى بنا عن احتمالية أن تكون العلاقة بين دال العلم ومدلوله –بما أنه علامة لسانية مؤلفة من دال ومدلول– علاقة اعتباطية طبيعية كما يعتقد اللسانيون والبنيويون، فإذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول في اسم العلم في الواقع تميل عموما إلى الاعتباط، فإنها في المتخيل الأدبي إلى التعليل والتبرير أميل، ذلك أن الاسم في الرواية قناع إشاري ورمزي وأيقوني، يدل على عوالم الشخصية الداخلية والخارجية، تنبغي مساءلته بعناية، لأنه أمير الدوال، فإيحاءاته الاجتماعية والرمزية غنية على نحو ما يوضح **رولان بارط**.

لم تغب هذه الأبجديات عن وعي الكاتب الكويتي الشاب "**سعود السنعوسي**" حينما جعل اسم الشخصية المحورية، والأحرى أسماء الشخصية المحورية في عمله الروائي (ساق البامبو)، معبرًا للولوج إلى عوالم هذه الشخصية، ودواخلها، وترجمة هواجسها المضطربة، مستثمرًا ما تستضمره من إيحاءات وترميزات متعددة متباينة بتعدد وتباين وكثرة أسمائها لتكون بالفعل اسمًا على مسمى.

منذ السطور الأولى للرواية ينهض وعي البطل (ساق البامبو) على إحساس حادٍّ بالتناقض وشعور عميق بالمفارقات، صبغ وجوده على مسرح الحياة، وهي مفارقات واضطرابات بلغت به مبلغها من حد الإرباك والضياع والتشتت، الذي ما انفك يلازم الشخصية طيلة أحداث الرواية وفصولها، وأولى تلك المفارقات التي يصطدم بها وعي الشخصية هو اسمه المركب والمتعدد، ليكون الاسم بذلك العتبة الأولى لانبثاق سؤال الهوية، وإحساس متجذر بتشظيها وانشطارها، وكذا مُستهَلاً وافتتاحًا لهذا العمل: «**اسمي Jose**»«**هكذا يُكتب، ننطقه في الفليبين كما في الإنكليزية، هوزيه، وفي العربية يصبح كما في الإسبانية خوسيه، وفي البرتغالية بالحروف ذاتها يُكتب، ولكنه ينطق جوزيه، أما هنا في الكويت، فلا شأن لكل تلك الأسماء باسمي حيث هو .. عيسى!**».[1]

هكذا يوضح هوزيه/ خوسيه/ جوزيه/ عيسى، الطريقة التي بها تم اختراعه وتركيبه في عالم والديه دون اختيار منه، ليتحمل بمفرده بعدها تبعة وعبأ هذه المسميات، وما تحمله من طباقية، ارتدت سلبا على تكوينه وإحساسه

[1]- سعود السنعوسي، ساق البامبو، ط1، الدار العربية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1433هـ، 2012م، ص 17.

بكينونته وهويته، التي كانت عنوان محنته، وقد أحسن **جاك دريدا** الوصف حينما قال: «**الاسم أشبه بعلامة الختان، إشارة متأتية من الآخرين وننصاع لها بسلبية كاملة، ولا يمكنها أن تفارق الجسد**». [1]

أما عن السبب فيجيب إجابة تنِّم وتكشف عن إحساس مأساوي مبكر، بتعدد الهويات واضطرابها في وجدانه وكينونته: «**كيف ولماذا؟ أنا لم أختر اسمي لأعرف السبب كل ما أعرفه أن العالم كله قد اتفق على أن يختلف عليه!**». [2]

ولد عيسى/ هوزيه من أب كويتي، وأم فليبينية دفعتها تكاليف الحياة للعمل كخادمة في منزل والده راشد، الذي منحه اسم عيسى جدّه، أما والدته جوزافين فقد اختارت له اسم هوزيه تيمنا بخوسيه ريزال بطل الفلبين القومي، حين عودتهما للفلبين بعد أن أذعن راشد لسلطة المجتمع ورغبة أمّه غنيمة، وشاءت الأقدار أن تضع في طريقه أسماء وألقاب ضمتها الظروف إلى جملة أسمائه وألقابه السابقة، ضاعفت جراحاته وأنزفتها، وحفرت أخاديد عميقة في وجدانه، لم يكن بالإمكان تجاهلها أو تجاوزها، فكان أن فقد توازنه وارتكازه، ولم يعرف إلى أي جهة هو منتم أ إلى هؤلاء (الكويت)، أم إلى هؤلاء (الفلبين)، فقد كان الarabo (العربي) هناك في الفليبين، والفلبيني هنا في الكويت، وابن العاهرة حسب توصيف ميندوزا جدّه من أمّه، وابن زنا أو عيسى جوزافين كما تنعته عمته نورية، وأسماء أخرى، فقد تعددت الأسماء والمسمى واحد لذاك الذي كان ثمرة زواج مختلط رفضته، عادات وتقاليد المجتمع الكويتي، ما جعله يتمنى بشكل محموم لو أنه كان من عرق واحدٍ أو طينة واحدة «**لو وُلدت لأب وأمٍّ كويتيين** ...

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك، إشراف عبد الحليم عطية، م.س، ص 154، 155.

[2]- الرواية، ص 17.

أو..

لو وُلدت لأب وأمٍّ فليبينيين من طينة واحدة». [1]

لو أنه كان كذلك من طينة واحدة، من أب وأمّ ذوا أصول واحدة، لكان عربياً أو كويتيا في الكويت، أو فليبينيًا في الفليبين، ولكنه كان ذو أصول وهوية هجينة؛ أب كويتي وأم فليبية، فقد كان عربيا في الفليبين وفليبينيا في الكويت، فتعطلت بوصلته وشلت حركته، ولم يستطع السير قدما إلا عبر خطوات متعثّرة تشلها هويته المتشظية بين مزيج من الألقاب والاسماء والاستعارات أخلطت حساباته، وأرقت حاضره ومستقبله.

سيكون من المفيد جدًّا أن نفتح نافذة تفكك من خلالها دلالات اسمي الشخصية (عيسى/ هوزيه) السميائية، ونرصد عبرها التقاطعات الحاصلة بين تلك الدواليل، وملامح الشخصية الجوانية وسلوكياتها وتقلباتها على مسرح الحياة، أو **ليس «كل مسمّى نصيب من اسمه، قد يخفى في حال مسمى ما يظهر في حال آخر على حد تعبير ابن عربي».** [2]

يعرف "**هوزيه ريزال**" على أنه بطل قومي، ورمز للتأمل والمثابرة والمقاومة، وغير مستبعد أن "سعود السنعوسي"قد لجأ إلى توظيف هذا الاسم كإشارة منه إلى اتصاف بطل روايته "**ساق البامبو**" بهذه الصفات (المثابرة والمقاومة) في محاولاته الدائمة والمتكررة لاستنبات جذوره في موطن والده الكويت رغم مالاقاه من رفض وصد. أما عيسى فنحسب أن السنعوسي قد استخدمه كإشارة إلى المسيح عيسى بن مريم نبيّ الله، والمتأمل لأحداث وتفاصيل الرواية، وسيرة هذا النبيّ الكريم عليه السلام، يجد أن هناك عدة تقاطعات تجمع بينهما، إذ

---

[1]- الرواية، ص 63- 64.

[2] سامية بن عكوش، «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب الهجنة، السر، الفضاء الإمبراطوري، إشراف: إسماعيل مهنانة، م.س، ص 144.

كلاهما فاقد الأب، وكلاهما رُفِض من قبل قومه، ليصلب الأول (عيسى عليه السلام)، تكفيرًا عن أخطاء الناس وفداءًا لهم كما يجري في الاعتقاد المسيحي، ويُرفع إلى السماء كما ورد في القرآن الكريم، أما الثاني (عيسى الشخصية الورقية)، فقد صلب على عمود الفكر الرجعي المتحجر، والأصل الثابت النقي، والهوية المنغلقة المتكلسة التي ترفض أي حضور أو اتصال بالآخر، بعد أن كان رسولاً أو نبيًّا بين ثقافتين مختلفتين، حضاريًا ودينيًا وتاريخيًا (الكويت والفلبين)، لتتحقق نبوءته ويأتيه جواب سؤاله بعد سنين:«**– ماما وإذا كبرتُ وذهبتُ إلى بلاد أبي نبيًّا .. ألا يصلبونني هناك؟**» [1]، فأسماؤه التي لم يكن له يد في اختيارها، كانت لها قوة وسم ووشم حاضره ومستقبله .

يحدد "**ليفي شتروس**" اسم العلم بثلاث وظائف رئيسية وتختص كل وظيفة منه بمهمة أو مهام محددة، وتتمثل هذه الوظائف وتلك المهام في «**التعريف والتصنيف والدلالة، يمكن أن تنتج الوظيفة الأولى عن إعطاء اسم وحيد من نوعه، أو أن تتموضع في ملتقى عدة تعريفات (كالتذكير مثلاً بيوم الولادة أو بتفضيل مرتبط بها)، أو أن تختلف (...) حسب ظروف ومراحل الحياة والوظيفة الثانية تصنّف الفرد ضمن جملة محصورة أو واسعة، لكون الاسم يدل على الهوية الجماعية عبر تناغمه الجغرافي أو رنته الاجتماعية مثلاً، ووظيفته الثالثة أي الدلالة مرتبطة بالتعقيدات الرمزية**»[2]

---

[1] الرواية، ص 76.

[2] فيليب لاپورت –تولوا وجان فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، تر مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، 1423هـ/ 2014م، ص 273.

فالتعريف رصد لخصائص الاسم، وتحقيق لتمايزه عن الآخرين، في حين أن الدلالة موصولة بالتفسيرات الرمزية التي يفرزها الاسم، أما التصنيف فهو وضع للفرد من خلال اسمه طبعا ضمن إطاره الثقافي والأنثربولوجي والسوسيولوجي، ذلك أن الاسم ذاكرة جينالوجية يحملها الفرد كعلامة ممتازة، ونسق شديد الخصوصية، يحيل إلى الانتماء العرقي والاجتماعي والثقافي، الحاضن لكينونة الفرد وهويته: ف «**الاسم في العمق هو دعوة للكينونة ...[و]ختم بسم الوجود**». [1]

لقد كانت نتيجة حتمية –والحال هكذا– أن تكون العلاقة التي تجمع ذات الشخصية عيسى/ هوزيه مع اسميه علاقة متنافرة، يتصارع فيها الدال مع مدلوله، من خلال الهوة السحيقة التي تباعد بين القطبين، أو الاسمين (عيسى وهوزيه) المشكلين لشخصه وهويته الكاملة، بما أن كل اسم منهما يعد حاملاً لخصوصية وثقافة منبته وجذوره، وشاهد على ملامحها الشديدة الخصوصية، فأن تحمل اسمين أو أسماء عدة؛ يعني أنك حامل لعديد الانتماءات والهويات المصطرعة داخلك، والتي تثقل كاهلك وتقعدك عاجزًا عن تحديد هويتك وملامحها، فمن جهة هناك عيسى بكل حمولاته الدلالية والثقافية والحضارية، والتي تحيل وتدل على أنه عربيّ، ومن جهة ثانية هناك هوزيه بكل ثقله وامتداداته التاريخية وأبعاده الأنثربولوجية والثقافية الفليبينية، دون أن تفوتنا الاختلافات والإنزياحات الحاصلة في مدلولاتها وطريقة نطقها وكتابتها من لغة لأخرى ومن دولة لأخرى، ويعد هذا سببًا كافيا لأن يعلن هوزيه مقته لاسمه الآخر العربي (عيسى)، في حين أن والدته جوزافين كانت تدافع عن هذا الاسم الذي أطلقه عليه والده راشد، وتكشف له عن معانيه التي تختلف من الكويت إلى الفليبين «**قلتُ لأمِّي متأفِّفًا** ...

– أكره اسم عيسى ..

[1]– الرواية ، ص 76.

قطبت حاجبيها معاتبة. قالت:

– ولكن اسم عيسى جميل. هو اسم اليسوع بالعربية ..

ربتت على رأسي:

– إن كنت ستختار دين أمِك فإن عيسى هو ابن الرّب .. وإن كنت ستختار دين أبيك فإنّه نبيّ مرسل من عند الله .. في الحالتين يجب أن تعتز باسمك». [1]

ومن المفارقات التي تجمعت في أسمائه، أن اسمه العربي (عيسى) يعني في اللغة الفليبينية الرقم واحد وليس اسما، فالهجنة والتشظي تحيط به من كل حد وصوب، فزادت تيهه تيهًا «.. **فإن عيسى اسم عربي، ينطق هنا[في الفليبين]Isa، وهو ما يعني "واحد" بالفليبينية، ومن دون شك أن الأمر سيبدو مضحكا حين يناديني الناس برقم بدلاً من اسم!».** [2]

ومن عجائب القدر أن دلالة اسم **Isa** الفليبينية قد تحققت في موطن والده الكويت الذي عانى فيه الرفض والضياع والتشتّت، إذ لم تتعد وظيفته التي أشعرته بطريقة أو بأخرى بجدواه ومعنى وجوده إتمام عدد لعبة الورق «... **أصبح وجودي في الديوانية أمرًا ضروريا إذا ما اجتمعوا لأنهم، بحضوري فقط يتمكنون من لعب الورق لعبتهم المفضلة "كوث بوستة" التي تحتاج إلى ستة لاعبين، قد يبدو الأمر تافها، ولكن لأول مرة في الكويت أشعر بأهمية وجودي، وإن كان ذلك تكملة عدد للعب الورق».** [3]

---

[1]– الرواية، ص 72.

[2]–الرواية، ص 17.

[3]– الرواية، ص 355.

الأسماء طريقة لترتيب العالم وتقسيمه، لتوزيعه وامتلاكه، للدخول في العالم أو الخروج منه، للوجود في قلبه أو على هامشه، على حد قول "**الميلودي شغموم**"، وهو كذلك إحدى استراتيجيات معسكرات التعذيب الناجعة المطبقة لمحو ذاكرة السجين وطمس هويته، ذلك أن «**إبادة الذاكرة والهوية لدى المعتقلين تسبق تصفيتهم الجسدية وتبدأ بـ«إزالة التسمية»، [و] تتجلى إزالة التسمية هذه من الناحية الإدارية بإنابة رقم مناب الاسم**». [1]

وفي هذه إشارة إلى الرباط المتين بين إزالة الاسم وتعويضه برقم ما، وبين فقدان الذاكرة والهوية الفردية والجمعية على حد السّواء، فـ«**الاسم، بوصفه محل التدوين الاجتماعي لجماعة من الجماعات على الفرد، وبوصفه وصفا مختصرًا، معترفا به من الناحية الاجتماعية لشخص من الأشخاص، هو دائما رهان من رهانات الهوية والذاكرة، فالذاكرة والهوية تقيمان فيما بينهما علاقات قوية جدًا في كل حالات التسمية...**». [2]

أنه وإذا ما أخذنا بناصية هذا الطرح، يصير علينا أن ننفي احتمال أن يكون مجرد صدفة عابرة كون اسم العلم (عيسى) العربي، دالاً على رقم في البيئة الفليبينية، وبالمقابل يدعونا إلى الوقوف عند عتبة قراءة أخرى لمدلول هذا الاسم الذي أناخ بظلاله على ملامح الشخصية الحاملة له، فعيسى الاسم العربي، أو الرقم الفليبيني هو أحد الاستعارات والتمويهات والمناطق المسكوت عنها التي لعب على حبلها "سعود السنعوسي"، وأحد المضمرات التي يحجبها اسم العلم (عيسى) بما أن اسم علم الشخصية هو قناع إشاري ورمزي وأيقوني يختصر ملامح وأوصاف الشخصية، ويقع على عاتق القارئ أو الناقد فك شفراته وحل رموزه وطلاسمه، قراءة تضعنا في مواجهة حقيقة أن

---

(1)–جويل كاندو، الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، د ط، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق– سوريا، 2009، ص 83.

(2) م ن، ص 83– 84.

هوزيه فاقد الذاكرة والهوية الكويتية، فهو وحتى سن الثامنة عشرة قبل عودته إلى الكويت التي من المفترض أنها وطنه، على أساس أن الولد ينسب لموطن والده، لا يختزن في ذاكرته أي صورة أو ملمح من ملامح الكويت، ولا يعرف شيئًا البتة عن عادات وتقاليد وأعراف أهلها ولا يلم بثقافة وتاريخ وحضارة شعبها، خلا تلك الصورة والأحلام اليوتوبية التي منحتها له والدته الفليبينية والتي تصور له الكويت على أنها بلاد العجائب، والمهدي المنتظر الذي سيخلصه من بؤسه وحرمانه، ويقوده إلى جنة الخلد، وحتى بعد عودته إلى الكويت، فإنه كان منبوذًا ومرفوضًا من طرف عائلته ومجتمعه الكويتي، ما دفع به إلى العيش على الهامش أو في الظل، محرومًا من هويته وذاكرته الكويتية.

ومن جهة أخرى، فإن رغبته الجامحة في استئصال وجوده من الفليبين ومحوها من ذاكرته، ورفض هويته الفليبينية، من أجل أن يبدأ حياة جديدة في الكويت، لم تكن إلا عبر اقتلاع الشريطة التي تحمل اسمه، من ثابوت أحد أصول عائلته الفليبينية؛ جدّه ميندوزا«**توجهتُ بنظري نحو غطاء التابوت، مددت كفّي وبسبابتي وإبهامي انتزعتُ الشريطة التي تحمل اسمي من بين أسماء أفراد العائلة.**

– أنا آسف جدّي..

قلت في حين كنتُ أمضي مبتعدًا، تاركًا الثابوت خلفي:

– سوف لن تتذكر أن لك حفيدًا اسمه هوزيه ...». [1]

يريد أنه لن يتذكر جدّا اسمه ميندوزا، وبلدًا اسمه الفليبين، بما أن اللغة تقولنا ولا نقولها، فهي تتحدث وتنطق بما لم ننوِ النطق والتحدث به.

[1]–الرواية، ص 168.

بالمقابل فإن تلك النعوت والأوصاف الذميمة التي نُعت بها عيسى/ هوزيه على غرار: هذا الشيء (جدّته غنيمة)، ابن العاهرة (جدّه ميندوزا)، ابن زنا (عمّته نورية)، كانت لها أضرار نفسية عميقة الغور حفرت في وجدانه، وعصفت بهويته وكينونته، وهي كذلك اعتراف ضمني بالتنكر لوجود هذا الشخص ونفي لحضوره، فـ«**محو اسم شخص من ذاكرة امرئ إنما هو نفي وجوده نفسه، واكتشاف اسم ضحية إنما هو إخراجه من النسيان، وجعله يولد من جديد** ...». [1]

وفوق كل هذا وذاك وهو الأهم فإن محو اسم شخص ما، أو مناداته بنعوت وألقاب بصورة متكررة ودائمة هو سير في طريق نحو محو ذاكرته، وإقصاء هويته وفرديته ونفي لوجوده ككل «(...) **وعدم تذكر المرء اسم شخص بحرفه ربما يستشعره الشخص** (...) **وكأنه إساءة يوجهها إليه الشخص الأول**، (...) **إنه سيشعر بنفي فرديته نفسها، فيما يسميه بورديبه «رسوخه الاسمي» وعلى العكس، مناداة شخص باسمه، بل كتابة اسم الشهرة هذه كتابة صحيحة –إنما هو تعيين هوية والاعتراف الجماعي بها–**(...) **ولا يكفي**(...) **أن نسمي حتى نحدد الهوية، فعلينا أيضا أن نحتفظ بذكر هذه التسمية** ...». [2]

هي فرضيات تؤكدها الحقيقة القائلة بأن محاولة الفرد أو الجماعات تغيير الاسم أو لقب الشهرة، يمتد في العمق ليضرب هوية الفرد، ويشكك في ولائه لأصوله، ذلك أن «**تغيير الاسم يكون**(...)، **من جهة أخرى، محنة واقعية بالنسبة للفرد الذي تُرى هويته مهددة وموضع شك في آن واحد، فبعض الأشخاص من**

---

[1]–جويل كاندو، الذاكرة والهوية، م س، ص 84، 85.

[2]– م ن، ص 85– 86.

سكان المستعمرات الفرنسية القديمة، (...)، الذين كانوا قد اختاروا فرنسا عندما استقلت بلادهم، طلبوا عندئذٍ أن يغيروا اسم الشهرة، وكانوا عرضة للاتهام بأنهم أرادوا نسيان أصولهم ...». [1]

هكذا وإذا ما أخدنا بهذا المبدأ القائل بأن تغيير الاسم، أو اسم الشهرة هو محاولة لتناسي الأصول وتغيير الهوية، وأسقطناه على هوزيه/ عيسى، يتبدى لنا أن أسماءه المختلفة والمتبدلة من الكويت إلى الفلبين، هي محاولة لنسيانه أو إنسائه أحد أصوله، فلما كان في الفلبين نودي باسم هوزيه ومشتقاته وفي هذا محاولة لتجاهل أصله الكويتي واجتثاث لهويته الكويتية، ولما عاد إلى الكويت أصبح عيسى وأهمل هوزيه، ليهمل معه أصله وامتداده الفلبيني.

لعلنا بعد هذا الشد والجذب نفهم قول صاحبنا: «**هوزيه، خوسيه، جوزيه، عيسى ... ليست مشكلتي مع الأسماء أمرا ملحًّا للحديث حوله، ولا أسباب التسمية، فمشكلتي ليس في الأسماء، بل بما يختفي وراءها**». [2] ويتكشف لنا ما يخفيه وراء هذه الترسانة من الأسماء والألقاب والاستعارات، التي تستبطن في الدلالات، وصراعًا ثقافيًا وسياسيًا، والذي كان مدعاة حقيقية إلى قلق وجودي على تماس مباشر بمسألة الانتماء التاريخي والوطني والثقافي والاجتماعي.

وعليه فإن الشرخ الحاصل بين تلك الأسماء، وما تحمله من دلالات وإيحاءات، ما هو إلا وجه من وجوه الهجنة والتمزق الحاد على مستوى الهوية والذات والكينونة، التي يفترض أن تكون وحدة متكاملة ومتجانسة مع ذاتها، من جهة واقعها الإثني والعرقي والشخصي والثقافي، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن صدع الاسم يخلف

---

[1] جويل كاندو، الذاكرة والهوية، م س، ص 86.

[2] الرواية، ص 17.

وينتج صدعًا في الانتماء، وتشظيًا وانشطارًا عميقا يمس الهوية، فكيف بنا إذا علمنا أن الاسم لم يكن المحنة والأزمة الهووية التي اكتنفت شخص عيسى/ هوزيه.

تكشف لنا تفاصيل الرواية عن عرض آخر من أعراض الهجنة والتشظي، التي حاقت بهوية عيسى/ هوزيه، وجهه أو ملامحه الفليبينية المأخوذة من أمّه وخالته وجدّه، وصوته الموروث عن والده راشد الكويتي، توصيف يذكرنا بأنصاف الآلهة، التي روجتها الملاحم والأساطير اليونانية القديمة، لكننا هنا لسنا إزاء نصف آلهة، بل أمام نصف كويتي كما ينعت نفسه، أو كويتي made in philippines كما يعترف به أحد أصدقائه الكويتيين المجانين، تلك هي حال عيسى/ هوزيه الذي كان نموذجا حيًّا للهجنة وانشطار الذات والهوية، بأسمائه العربية وغير العربية في آن واحد، بملامحه الفليبينية وصوته الكويتي، بأمّه الفلبينية ووالده الكويتي، «**إنه نتاج لأزواج متدافعة متضاربة، متواشجة، ومتصارعة، من عوالم الثقافة، إنها تجربة الانتماء القلق الذي يمازجه الرفض ...**» [1]

إن عيسى كان يحمل في صوته صك اعتراف جدته غنيمة، وعائلته الكويتية كواحدٍ أو ابنًا شرعيًا لعائلة الطاروف، يعزز به الاعتراف السياسي والحكومي الكويتي بما أنه يملك جواز سفر وبطاقة تعريف، وشهادة ميلاد كويتية، ويحمل في الطرف الآخر ملامحه الفليبينية أو وجه العار– كما يسميه عيسى– وثيقة إدانته ونفيه وإقصائه من مجتمع أشد ما يخافه كلام الناس الذي له سلطة تهدد سمعة وشرف العائلة، ولما كانت الصورة (الوجه) أقوى تعبيرًا وإفصاحًا من الصوت، كانت دوافع الرفض والإقصاء، وعدم الاعتراف أقوى من أسباب القبول والترحيب والانفتاح، وضحت غنيمة بالأمل الوحيد والمتبقي لضمان استمرار نسل عائلة الطاروف، والذكرى الوحيدة من ابنها الوحيد راشد، في سبيل استمرار صيت وشهرة العائلة في المجتمع الكويتي الصغير، عندما رفضت حفيدها

[1]– عمر بوجليدة، «فكر الهجنة والوعي الآخر السرديات والعنصرية والمثقف المقاوم»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد، الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، م س، ص 63.

الكويتي الذي لا يشبه الكويتيين، بعد أن انهارت وضعفت وخلعت عنها عباءة الجبروت، وسقط عنها رداء القسوة والتسلط عند سماعها لأول مرة، نبرة صوت ابنها راشد الشهيد ينبعث من حنجرة حفيدها المغضوب عليه عيسى «(...) **كانت هذه المرة الأولى التي أنطق فيها في حضرة جدتي، ومن دون أن تلتفت إليّ فتحت ماما غنيمة عينيها على اتساعهما(...)لم أفرغ من كلماتي حتى وجدت جدتي تمسك بطرف الشال الملقى حول رقبتها بإهمال تغطي به وجهها، انخرطت تبكي من دون صوت، جسدها يهتز بقوة (.....) التفتت عمتي هند إليّ(....)، قالت، "أمّي تقول .. لك صوت أبيك"**». [1]

2- الذات بين وطن ترفضه ووطن يلفظها:

لم يكن صدع الاسم وهجنة الذات المفارقة الوحيدة التي شكلت هوية عيسى/ هوزيه، إذ يكشف لنا السنعوسي عبر مجريات عمله (ساق بامبو) عن مفارقة أخرى من مفارقات هوية شخصية روايته المحورية، لم تكن أبدًا أقل إرباكًا وإزعاجًا عن سابقيها، ذلك أن حياته كانت سلسلة ارتحالات وتنقلات اضطرارية من مكان لآخر، بل إن عامل اللاستقرار والطرد والنفي القسري قد لاح في الأفق قبل أن يرى النور، لتتوالى بعد ميلاده سلسلة الارتحالات والتنقلات القسرية التي وشمت وجوده في حلقة مفرغة ما بين الكويت والفلبين وأمكنة أخرى منهما، ليكون خارج المكان، وعلى حافة الثقافات حسب التوصيف الإدواردي.

ولد عيسى راشد الطاروف –في قراءة كرونولوجية سريعة تساعدنا على رصد تنقلاته وارتحالاته القسرية– بأحد مشافي الكويت يوم 1988/04/03 لأم فليبينية وأب كويتي، رفضت عائلته الذائعة الصيت ثمرة زواجه من خادمة فليبينية وضيعة النسب، فطُرد هو وجوزافين وابنهما الذي كان جنينا لا يزال، فكان هذا أول نفي لعيسى،

[1]– الرواية، ص 248.

والذي من المفروض أن يكون بعد ولادته سببا لعودة الأمور إلى نصابها ولإصلاح ما أتلف، على نحو ما كان يأمل راشد، إلا أن رغبة غنيمة المحمومة في رؤية أحفاد ولدها الوحيد راشد، قد تهاوت أمام خشيتها من كلام الناس على سمعة وشرف عائلتها الطاروف، إذ «**هناك قول دارج في الكويت .. الصيتُ .. ولا الغنى**» [1] وغنيمة ضحت باستمرار نسب الطاروف في سبيل استمرار صيته ورفعته في المجتمع الكويتي، فطرد عيسى مذمومًا مدحورا هو ووالده من الباب الخلفيّ ليشهد نفيه الثاني وهو صغير في المهد لا يزال، أما الثالث فقد كان من الكويت بلاد أبيه إلى الفلبين موطن أمّه، بعد أن استسلم راشد لرغبة والدته، وقراره هذا كان في حقيقته قرار اجتثاث عيسى من أرضه وأصله على نحو ما توضح جوزافين لعيسى «**لم يكن في يد أبيك، لأن مجتمعًا بأكمله يقف وراءه**» [2]، ذلك المجتمع المنغلق الذي يرفض ويقصي الآخرين من مجال رؤيته، على أساس أنه عدوٌّ له، ينازعه المكانة، أو من باب تهميشه واحتقاره فهو لا يرضى أن يكون غيره أو آخره، وإنما مجرد خادمٍ وتابع له.

تحول عيسى راشد الطاروف في الفليبين إلى هوزيه ميندوزا، حيث ربى ونشأ في فالنسويللا الواقعة شمال مانيلا، ترك مقاعد الدراسة في سنّ السادسة عشرة وانتقل للعمل في مانيلا تشاينا تاون، وقطن غرفة صغيرة مع أحد أصدقائه البوذيين، بعدها انتقل إلى جنوب مانيلا وعمل بأحد منتجعات جزيرة بوراكاي السياحية، تحقق وعد أبيه له بالعودة إلى الكويت بمساعدة غسان يوم 15 يناير 2006، إلا أن محاولاته المتكررة لضرب جذوره في الكويت باءت بالفشل، عندما لم يحصل على اعتراف عائلته ومجتمعه الكويتي كواحدٍ من عائلة الطاروف وكمواطن كويتي، ليقرر العودة من حيث جاء إلى الفليبين مرة ثانية، تاركًا الكويت وطنه ومنفاه والتي لم يحصل منها إلا على شهادة الميلاد والجنسية وبطاقة التعريف الوطنية، واللاتي لم تكن كافية لتبديد شعور المنفى والاغتراب،

---

[1]–الرواية، ص 368.

[2]– الرواية، ص 77.

فكان الرحيل عن الكويت في أغسطس 2008، هذا بعد أن ترك بيت الطاروف، ليستقل بشقة خاصة، وبعد أن ضيّق عليه الطاروف سبل العيش انتقل للسكن مع إبراهيم أحد معارفه المسلمين، وكان قد قطن بالجابرية مع غسان صديق الوالد قرابة الشهر أو يزيد على أمل أن تتهيأ النفوس لاستقبال هذا العضو القديم الجديد.

لقد تسببت منطقة عدم الانتماء هذه الواقعة «**بعد الحد الفاصل "بيننا" وبين "الخارجيين" [أغيارنا] مباشرة: وهي المنطقة التي كان يطرد إليها البشر في زمن بدائي، والمنطقة التي تتسكع فيها في الحقبة الحديثة تجمّعات ضخمة من البشر لاجئين ومهجّرين**» [1]، والتي وقع عيسى/ هوزيه أسيرًا لها بعد الظروف والأحداث التي مر بها سواء في الكويت أو في الفلبين، –قلت تسببت منطقة عدم الانتماء– في توطين شعور قوي بالنفي والاغتراب المدفوعة بحسّ الانسلاخ عن المجتمع والانعزال، وكذا العجز عن التلاؤم مع الأوضاع السائدة، والأدهى والأمر من هذا، اغتراب ذات عيسى/ هوزيه نفسه وانفصالها عن ذاته، بعد عجزه عن تحديد هويته الفعلية وموقعه الفعليّ من الأمكنة.

فكان أن سيطر عليه «**شعور اللانتماء إلى أي مكان من الأمكنة التي عبر منها، فهو موجود فيها وغير موجود، مادام منقسمًا بين ماضٍ خلّفه في مكان سابق وحاضرٍ لا يأمن استكمال سيرورته في المكان ذاته**» [2]، ومادام أنه كذلك، لم يتمكن من العثور على ذاته في الفلبين، ولم يشعر بجدواه في الكويت، وهو الذي عانى وذاق جبر الاجتثاث وضروب الانخلاع التي جعلته يعيش المنفى وما يحدثه من بتر وتشويه، انعكست مباشرة على هويته وانتمائه، وهو الواقع والمنتمي وغير المنتمي في الآن ذاته إلى بيئتين مختلفتين، ومزاجين متغايرين جذريا

[1] إ–دوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 121.

[2]– سامية عكوش، «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف إسماعيل مهنانة، م س، ص 142.

حضاريا، وتاريخيا، وثقافيا، واجتماعيا، وسياسيا، فكان أن امتلكه «**هذا الشعور المقلق بتعدد الهويات – ومعظمها متضارب–**» [1]، **وذاك الإحساس بأنه دومًا في غير مكانه** [2]، وتحت ضغوطات الانتماء، وارباكات الولاء، عجز عن لملمة شظايا هويته المنشطرة هنا وهناك، بين الفلبين والكويت، اللتين ضاع فيهما وبينهما إحساسه بانتمائه وكينونته التي من المفروض أن تكون واحدة موحدة، وهاهنا ندعم الرأي القائل بأن «**حاجة المرء إلى الجذور، تكاد تكون أهمّ حاجات النفس البشرية وأقلّها تبيّنا واعترافا**». [3]

تواجدت الكويت والفلبين سنوات سنوات داخل شخص واحدٍ، وأن يعشش وطنان في ذات شخص واحدٍ كعيسى، وبحيثيات وتفاصيل كتلك التي مرّ بها، وبخلفية شادّة وغريبة نظير التي يحوزها عيسى /هوزيه، تعني العيش داخل غربة مزدوجة، يتقاذفه شعور البينونة، والتوتر والقلق، وتعوزه ضرورة الانسجام والتكيف والانتماء مع/ إلى المجتمع، وبالجملة وكما يفصح سعيد –والذي نعتقد بوجود وصلة ما بينه وبين هذه الشخصية الورقية– يساوره دائما شعور بأنه ليس كما يجب، لسان حاله يقول –على لسان إدوارد سعيد–: «**خلفيتي عبارة عن سلسلة من الاغتراب والنفي لا شفاء منها أبدًا، وإحساسي بأنّي معلّق بين ثقافات متعددة كان ومازال قويًّا، أستطيع القول إنه التيار الأقوى في حياتي: والحقيقة أنّني داخل الأشياء وخارجها، لكنّي لست أبدًا "من" شيء» لمدة طويلة**». [4]

على مدى ما يقارب الأربعمائة صفحة، وطيلة أحداث الرواية وتفاصيلها لم يَخْبُ إحساس ذلك الواحد

---

[1]– إدوارد سعيد، خارج المكان، م س، ص 28.

[2] م ن، ص 42.

[3] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 129.

[4]– إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، تر: نائلة فلفيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت– لبنان، 2008، ص 94.

المتعدد (عيسى/ هوزيه) بالقلق والاضطراب، والانشطار، والتشظي، والاغتراب، والنفيّ، والتعدد، سواء هنا في الكويت، أو هناك في الفلبين، وحتى هذه الأخيرة التي كانت مأوى وملجأ ووطن له، بعد أن أُصدرَ قرار اجتثاثه وفصله عن جذوره الكويتية، ورغم أنه كان محاطًا بحب ورعاية عائلة والدته جوزافين، وخالته آيدا، وميرلا ابنة خالته وحبه الأوحد، والتي من شأنها أن توفر له راحة واستقرارًا نفسيًا إذا ما استثنينا تسلط جدّه ميندوزا، إلا أنها (الفلبين) لم تكن بالنسبة له سوى محطة عبور وانتظار ظهور «الأرنب أليس» الذي سيأخذه إلى بلاد العجائب (الكويت)، ويعيد مدّ جسور الوصال التي قطعت، ذلك أن المنفى وعلى نحو ما يفهمه إدوارد سعيد «**لا يقتصر على ما تشير إليه الكلمة لأول وهلة من بُعدٍ، وفصل وانزياح، وانقطاع، بل يفترض عدم الانقطاع الكامل، وضربًا من الاختلاط بين الانقطاع والارتباط**، ...». [1]

ذلك الارتباط الذي لم تُرد له جوزافين والدة عيسى/ هوزيه أن يضمر أو ينقطع، فلم تتوقف البتة عن تذكير ولدها بجذوره الأولى، وانتمائه الكويتي، وأن مستقبلا أفضل ينتظره هناك في بلاد أبيه، أين سيعوّض عن كل أصناف الحرمان التي ذاقها بسبب العوز والفاقة اللذان عانا منهما في الفلبين موطن أمه، وكأنها تهيّء له أسباب الرحيل إلى موطنه الأصلي وفي مقابل ذلك تبتر أي تجذر له وتقطع أي ألفة أو صلة أو حنين يمكن أن يكون حائلاً يقعد به دون مغادرة الفلبين اتجاه الكويت، يقول عيسى/ هوزيه: «**ما كدت أبلغ العاشرة من عمري حتى بدأت والدتي تخبرني بتلك الحكايات التي مضت قبل مولدي، كانت تمهّد لي درب الرحيل، قرأت لي بعضا من رسائل والدي إليها، ...، وأخبرتني بكل تفاصيل علاقتها بأبي قبل أن أعود حيث وعدها، كانت تحرص بين الحين والحين أن تذكرنّي بانتمائي إلى مكان آخر أفضل، وعندما بدأتُ النطق في سنواتي الأولى كانت تلقنني كلمات عربية: "السلام عليكم ..واحد إثنان ثلاثة .. مع السلامة .. أنا .. أنت ..**

[1]– إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى وحوارات أخرى I، ص 14.

حبيبي ... شاي قهوة، وعندما كبرت كانت حريصة كل الحرص على أن تحببني بأبي، ذلك الذي لم أره»[1]

تحببه وتضرم فيه لهف انتمائه لوطن آخر غير الفلبين عبر أحاديثها الطويلة التي لا تنتهي، وعبر تلك الرسائل التي بعثها راشد بعد رحيلهما إلى الفلبين، والتي لا تمل تكرارها وقراءتها، ومن خلال تلك الرسائل والأحاديث أخذ عيسى/ هوزيه انطباعًا وملمحًا عن الكويت المحثوث عنها، وعلم عبرها كذلك أنه مرفوض ومنبوذ من عائلة والده، يقول: «... **وبكيتُ أنا في المقابل حين قرأت قول جدّتي: "وإيّاك أن تحضر هذا الشيء إلى هنا"**.

– لماذا تكرهني جدّتي ..ماما؟

سألت أمّي التي كانت تهم بمسح دموعي بالمنديل الذي تشرب دموعها، قالت:

– حتى الأنبياء، كما يقول اليسوع، غرباء بين أهلهم». [2]

كذلك كان عيسى/هوزيه، غريبًا في الفلبين التي تربى على أرضها الحاضنة لمنفاه، فبعد أن غرست والدته في صميمه فكرة أنه منتمٍ لغير هذا المكان (الفلبين) بعد أن خافت أن تنبت له جذور في أرض ميندوزا، استوطنت لديه رغبة الرحيل والعودة إلى أصوله المبتور عنها، وسرت داخله حمّى الرجوع إلى المبتدأ والأصل، بعد سنوات طوال من انقطاع الوصال مع الأهل والدّيار، إذ «**تكمن لوعة النّفي في ضياع الصلة مع صلابة الأرض وما تتيحه**

(1)– الرواية، ص 31.

(2)–الرواية، ص 75.

من إرواءٍ وإشباعٍ: من هنا ما نجده من أن العودة إلى الديار لا يمكن أن تكون موضوع شك» [1]، فكان أن عاش أليس/ عيسى/ هوزيه في انتظار الأرنب الذي يوقع به في الحفرة المؤدية إلى بلاد العجائب أو الفردوس الأعلى/ الكويت، وينتشله من غربة ومنفى مظلم/ الفلبين قد طال أمده مصطنعًا في ذات الوقت عالما من صنع خياله لا علاقة له بالواقع الذي سيلقاه لاحقا هناك في الكويت، يرافقه دائما صوت المنفى، وأنه مبعد عن وطنه، ومقذوف في غير مكان، ليعيش حالة البؤس والحرمان المادية والمعنوية منها، خاصة وأن ما يعتبره منفاه (الفلبين) لم يتح له حياة كريمة، كان سينعم بها لو أنه هناك في الكويت بقى، ولا عجب فا«**المنفيّ يجد أصله في عمليات الطرد القديمة جدًّا، وما إن يُطرد حتى يعيش المنفيّ حياة شاذّة وبائسة، موصومًا بوصمة الخارجي**» [2]، نعم الخارجي هي تلك الصفة التي وصف بها عيسى/ هوزيه نفسه، حتى نمى داخله وكبر شعوره بأنه غير منتمٍ لهذا المكان.

لو يولد عيسى/ هوزيه مشحون الفؤاد بحب موطنه الأصلي الكويت، بل العكس تمامًا فقد عشق الأرض التي آوته، واحتضنت طفولته، وكانت شاهدة على تتويجه رجلاً، أرض جدّه ميندوزا، بطبيعتها بأشجار المانغو، والموز، والبامبو، بحشراتها وحيواناتها؛ الضفادع، الكلب وايتي، وحتى ديوك المصارعة خاصّةِ ميندوزا، تلك الأرض التي اعتبرها هوزيه/ عيسى شفيعا لميندوزا وحسنته الوحيدة في مشوار حياته، وهي من جهة أخرى ملاذ عيسى وملجأه الذي يفرّ إليه، وبها وفيها استطاع أن يحقق تناغما مع ذاته المتشظية المنشطرة وفي سكون الليل اتحدت روحه القلقة المضطربة مع تلك الأرض، وما تحويه في وصلة صوفية، لا تحدث إلا مع الرومانسيين الحالمين، أو المجتثين المنفيين الذي يتوقون لئن يستكينوا، ووحدها أرض ميندوزا منحت عيسى/ هوزيه هذا الإحساس من الألفة

---

[1]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 124.

[2]- م ن، ص 126.

والتناغم، ووهبته حياة جديدة، فلا غرابة إذن أن يضطرب فؤاد جوزافين خوفًا من أن تنبت له جذور هناك، يوضح عيسى/ هوزيه أكثر: «**كنت قد أعتدت في أوقات كثيرة في الليل غالبا، أن أسند ظهري إلى ساق أكبر الأشجار في أرض ميندوزا ... في هذه المساحة تقوم حياة أخرى، كنت أجلس على الأرض الرطبة، يكاد الظلام أن يبتلع المكان ... نقيق الضفادع .. صوت صرار الليل .. نباح وايتي يتبعه نباح كلاب الحي .. وأصوات أخرى لا أميز مصدرها، كانت الأصوات بتحالفها مع رائحة الأرض تحثّني على المكوث وقتًا أطول ... أترك المكان عائدا حيث أشعر بالأشجار من ورائي تمد أغصانها محاولة الإمساك بي، نقيق الضفادع وصرير الحشرات يرتفع، أكاد أميّز اسمي يتردد مصاحبا أصواتها .....**

فور دخولي المنزل تعلّق آيدا: "ها هو السيد بوذا قد عاد"

لماذا كان جلوسي تحت الشجرة يزعج أمّي؟ أتُراها كانت تخشى أن تنبت لي جذور تضرب في عمق الأرض ما يجعل عودتي إلى بلاد أبي أمرًا مستحيلاً؟ ..». [1]

إن هذا الاقتباس على طوله يوضح تلك العلاقة المتينة، والتي جمعت عيسى/ هوزيه بأرض ميندوزا والتي تعد جزءً من الفلبين، وجزءً كذلك من كيان عيسى/ هوزيه الذي لم يبد أي استعداد لفراقها أو التخلي عنها من أجل العودة إلى الكويت، إلا أن تكاليف الحياة، وما عاناه من فقر وبؤس في الفلبين، المتحدة مع إغراءات أمّه التي أقنعته بأنه من أبناء الكويت، وأنه يستحق أفضل مما هو عليه، وأن هذا سيتحقق إذا ما عاد إلى الكويت وأخذ مكانه كفرد في عائلة الطاروف، جعله يحلم وينتظر اليوم الذي سيأذن برحيله إلى الكويت، التي ما كان يطيق الحديث عنها قبل هذا، لأنه كان يرى فيها سبب اقتلاعه من أرض ميندوزا التي عشق، يبرر عيسى/ هوزيه:«...

[1]- الرواية، ص 93- 94.

كنت أبكي إذا ما جاء ذكر الكويت التي لا أعرف عنها شيئًا –كنت لا أتصوّر نفسي في مكان غير أرض جدّي ميندوزا في فالنسويللا– وكنت أنزعج من سماع اسم راشد الذي ما توقفت والدتي عن ذكره .. ولكن، مع صعوبة الحياة، والصورة التي كانت ترسمها لي أمّي عن الجنة التي تنتظرني، أصبحت أنتظر اليوم الذي سأصبح فيه غنيا قادرا على الحصول على ما أريد من دون جهد، كنت إذا ما انبهرت لمشاهدة إعلان سيارة فاخرة .....، إذا ما أشّرت نحو شيء في السوق لا تستطيع أمي شراءه، تقول: "في الكويت .. هناك .. سيشتري لك راشد واحدًا مثله" ... أقنعتني أمّي أنّنا نعيش في الجحيم، وأن الكويت هي الجنة التي أستحق». [1]

ما عاد عيسى/ هوزيه بعد إغراءات والدته ومحاولاتها الدؤوبة استمالة قلبه إلى الكويت، وصرف النظرعن البقاء في أرض ميندوزا، يشعر بالرضا، ولا يطمئن لوجوده في أرض، غير تلك التي اقتلع منها سابقا، شعور عززه –كما يرى زوال أسباب البقاء في أرضميندوزا«.....، **والمتمثلة في توبة أيدا، وصحبة ميرلا، لم يعد هناك [كما يقول عيسى] ما يدفعني إلى البقاء، إيمان ماما آيدا المفاجئ أشعرني بأنّني لست وحيدًا، أخذتُ استمد من إيمانها شعورًا بالاطمئنان، تخليها عن إيمانها سلب منّي ذلك الشعور، وزعزع إيماني الضعيف، لأول مرة أشعر بأنّني وحيد، وبأنّني أملك مصيري بيدي** .....» [2]، وتغرز هذا الشعور أكثر وأكثر بانصراف والدته جوزافين وانشغالها عنه برعاية أخيه، ومخدوميتها بأحد المنازل الفلبينية، وذهولها وشرودها الدائم منذ سمعت خبر وفاة راشد زوجها السابق، وبعد أن ضاق ذرعًا بنداءات ميندوزا وأوامره التي لا تنتهي، على نحو ما يصف: «**"هوزيه .. هوزيه .. هوزيه" .. يتردد هذا الاسم عشرات المرات في اليوم الواحد، على لسان جدّي، وهو**

---

[1] –الرواية، ص 71.

[2]– الرواية، ص 131.

ما جعلني –أنا الذي أتوق لاسم حقيقي– أتمنى أن أكون بلا اسم، مع جدّي فقط، كيلا يتمكن من مناداتي طوال الوقت، لا تقف خلف نداءاته تلك رغبة في الحديث معي، لأن ترديد اسمي على لسان ميندوزا لابد وأن يعقبه أمر ما: "املأ وعاء الديوك بالماء .. نظّف الحظيرة من ... احمل بقايا الطعام إلى وايتي .. تسلق شجرة المانجو واقطف .. أو .. قم بتسخين الزيت واتبعني .."». [1]

رأى عيسى/ هوزيه بعد هذا أن دوافع الرّحيل أقوى من دوافع البقاء، خاصة بعد أن أقيم برج اتصالات في أرض ميندوزا، متنفسه ومأواه الوحيد، فما كان إلا أن أعلن مغادرة المنزل، معلنا بحثه عن ذاته، أو هروبه من تسلط ميندوزا الذي نسف بموافقته إقامة برج اتصالات على أرضه مقابل أجرٍ شهري، أو ديك جديد كل شهر كما تقول جوزافين، الحسنة الوحيدة في حياته، ونسف معها سكينة واستقرار عيسى/ هوزيه، الذي قرر الانعتاق وبالتدريج من منفاه (الفلبين).

بعد انتهاء عقد عمله مع المركز الصيني للعلاج الطبيعي، ضاقت السبل بعيسى، وكان أشد ما يبتغي ويتمنى أن يتحقق وعد أبيه، وحده هذا الوعد سيخلصه من عنائه ومتاعبه هناك في الفلبين، يبوح عيسى/ هوزيه معلنا عدم قدرته على الاحتمال أكثر: «**"متى سيتحقق وعد أبي؟ متى؟"**» [2]، سؤال يحمل بين طياته مرارة وألمًا عميقًا يختزنه عيسى/ هوزيه، يدفعه دفعًا إلى ضرورة العودة إلى الكويت، إذ يكفيه ما عاناه لحد الآن، ولسان حاله يقول أما آن الأوان أن يتحقق وعد أبي، خاصّة وأن الأبواب في بلاد أمّه كما يقول: «**قد بدأت توصد في**

---

[1]–الرواية، ص 106.

[2]الرواية، ص 149.

وجهي .. الواحد تلو الآخر، ولم يتبق سوى أبواب مواربة، بالكاد أتسلل من أحدها إلى ما يضمن لي الاستمرار في العيش زمنا مؤقتا». [1]

أثناء عمله في جزيرة بوراكاي، يتضاعف إحساس عيسى/ هوزيه بالنفي والاقتلاع من الجذور، إحساس غذّته معاناته الشديدة في عمله الجديد يقول: «**تغيّر لون بشرتي، تقشر الجلد فوق كتفي وحول أنفي بسبب المياه المالحة وأشعة الشمس، تغير شكلي في فترة وجيزة**» [2]، وفي حين كان هو يعاني مرارة العمل وألم المنفى كان أبناء الكويت –الذي من المفروض أنه واحد منهم– ينعمون بعطلة الصيف في منتجعات بوراكاي السياحية، وخدمات عيسى* هوزيه الذي يقلهم بزورقه إلى فنادقهم، ليتكرموا عليه ببعض البقشيش، أي مرارة بعد هذا يبتلعها عيسى/ هوزيه، وهو يشهد ويقف وجها لوجه مع ظلم الحياة التي أذاقته جبر الانخلاع عن أرضه الأولى، ولم تكتف بل جعلته خادما لأبناء وطنه في منفاه ... هنا يتمنى كما لم يتمن من ذي قبل لو أنه واحد منهم، يقول: «... **انظر إلى نفسي في مقدمة المركب، حاملا القصبة بين يديّ، أنظر لها متمنيا أن تستحيل عصا سحرية تحيلني واحدًا منهم.**

تتملكني رغبة في أن أتبعهم .. أن أناديهم: "هيّ! توقفوا .. اسمي عيسى .. أنا واحد منكم .. انتظروني .."». [3]

---

[1]–الرواية، ص 149.

[2]–الرواية، ص 150.

[3]– الرواية، ص 151- 152.

في إحدى خلواته التي عهدها في أرض ميندوزا، ولكن هذه المرة في جزيرة بوراكاي وأمام تمثال السيدة العذراء، ووسط هدوء تامٍّ إلا من أصوات أمواج البحر حوله، يبوح لها بضعفه وانكساره وألمه وعدم قدرته على المضيّ أكثر، يقول: «**– أنا لا أبكي يا أمنا مريم** ...

هذه القطرات من مياه البحر .. لا تقلقي ... قربت وجهي فوق كتفها الأيسر، وهمست فيأذنها: – ولكنني سوف أبكي .. إذا ما طال بي البقاء هنا» [1]، لم يبك عيسى/ هوزيه هناك أمام تمثال مريم العذراء، لكنه وتحت تأثير الموسيقى الكويتية، وكذا تأثير شراب الريد–هورس، أفصح لشباب كويتيين عن هويته الحقيقية، وأنه كويتي مثلهم، رغم ملامحه الفلبينية، يقول: «**انتصبت واقفا والأرض تدور من حولي "stop .. stop" قلت لهم، توقف أو سطهم عن الغناء، نظر خمستهم إليّ، قلت:**

–أنظرو يا شباب ... سأكشف لكم سرًّا!

لم يفهم أحدهم بكلمة، واصلت:

– أنا كويتي ..

رفعت رأسي بصعوبة أشاهد وجوههم الدهشة تعلوها.

– اسمي عيسى .. »[2]

[1]– الرواية، ص 153.

[2]– الرواية، ص 158.

وحتى يثبت لنفسه، قبل أن يثبت لهم أنه فعلاً كويتي، يأمرهم بالتصفيق على الطريقة الكويتية، في حين هو يرقص رقصا كويتيًا خالصًا، ليعترفوا به بعد هذا أنه فعلاً كويتي، ولكنه اعتراف منقوص «**– نعم .. أنت على حق .. كويتي .. ولكنmade in philippines**». [1]

وإذا كان عيسى/ هوزيه قد أعلن هناك في بوراكاي تحت تأثير الريد–هورس انتماءه الكويتي، فإنه هنا في كنيسة فالنسويللا يعلن وهو في كامل وعيه أنه غير منتم إلى الفلبين «.... **توجهت بنظري نحو غطاء الثابوت، مددت كفّي وبسبابتي وإبهامي انتزعت الشريطة التي تحمل اسمي من بين أسماء أفراد العائلة.**

– أنا آسف جدّي ..

– .....

سوف لن تتذكر أن لك حفيدًا اسمه هوزيه ..» [2]، هكذا بالسبابة والإبهام فقط دون أن يتجشّم عناء استخدام أصابعه كلها، وكأنه ينتزع شيئًا يخصه من نجاسة أو مكروه تعاف نفسه عن الإمساك به، انتزع كيانه ورفض انتماءه الفلبيني في انتزاعه لشريطة اسمه من بين أسماء عائلة ميندوزا، حتى لا يكون هناك شاهدا على أنّه مرَّ من الفلبين، ليعلن دفعة واحدة «**برغم كل السنوات التي قضيتها بينكم .. أنالا أنتمي لكم**» [3]، متناسيا

حكمة خوسيه ريزال الذي حمل اسمه هناك في الفلبين تيمنا به «**إن الذي لا يستطيع النظر وراءه، إلى**

---

[1]–الرواية، ص 159.

[2]–الرواية، ص 168.

[3]– الرواية، ص 179.

المكان الذي جاء منه، سوف لن يصل إلى وجهته أبدًا». [1]

كانت ثمانية عشرة سنة كافية لظهور الأرنب الذي يقود أليس/ عيسى إلى بلاد العجائب/ الكويت، وليتحقق بذلك وعد راشد لجوزافين وولدها، لكنها لم تكن أبدا كافية لتخلص المجتمعات من نرجسيتها، وعبادة الذات، وهوياتها المتكلسة والمتحجّرة، التي تقصي بانغلاقها وتزمتها كل آخر مختلف عنها، لا يدور في فلكها، ولتتحرر من ادعاء امتلاكها لثقافات أحادية، وأعراق نقية، وهويات جوهرانية، لا تتوانى في إلقاء دروس الأمجاد حول نفسها وبالمرة مهاجمة الثقافات والتقاليد الغيرية، يحدث هذا برغم –وكما يؤكد إدوارد سعيد– «**أن أعظم حدث مفرد شهدته العقود الثلاثة الماضية هو تلك الهجرة البشرية التي ارتبطت بالحرب، والكولونيالية وإزالة الكولونيالية، والتطور الاقتصادي والسياسي، وتلك الحوادث المدمّرة مثل المجاعة، والتطهير العرقي، ومكائد القوى العظمى**» [2]، ومادامت الهجنة هي الحقيقة الوحيدة التي تنسج خيوط هوياتنا، وثقافاتنا فإنه «**ما من ثقافة تولد في عزلة، (...) [ف] لكل مجتمع آخره، تاريخيا، فالإغريق كان آخرهم البرابرة، والعرب، الفرس، والهندوس المسلمون، وهكذا دواليك، غير أنه مع ترسيخ القرن التاسع عشر للنظام العالمي، غدت جميع الثقافات والمجتمعات اليوم متمازجة متخالطة، وما من بلد على وجه الأرض مكون من سكان محليين متجانسين، فكل بلد مهاجروه، و«آخروه» الداخليون، وكل مجتمع هو حالة من الهجنة ...**». [3]

---

[1]–الرواية، ص 53.

[2]– إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 19.

[3]–الرواية ، ص 238– 239.

يصطدم عيسى/ هوزيه ومنذ أول أيامه بتلك الهويات القاتلة القائمة على أساس التمايزات والتقسيمات العرقية والمذهبية والجنسية والجغرافية والسياسية، فعند نزوله بمطار الكويت، يجد طوابير عدة موزعة على طابورينرئيسيين اثنين، يوضح عيسى: «**انتشر الناس في طوابير، أمام موظفي المطار، يختمون جوازاتهم، وفي مقدمة كل طابور في الأعلى، لافتات كتب على بعضها:**

"G.C.C.CITIZENS(*) " وكتب على بعضها الآخر: "مواطنو الدول الأخرى"»[1]، نحن إزاء ما أشرنا إليه سابقا باختراق واختلاف السياسي للهووي، من خلال ترسيم وإعادة ترسيم الحدود الجغرافية، هذه الأخيرة التي من شأنها أن تفصل بين بني البشر، وتقيم بينهم حواجز تنكص بهم إلى مستنقع الصراعات القائمة على الأصول والأعراق والانتماءات الجغرافية، تلك الصراعات المدفوعة بالرقص المسعور حول الذات، وتأكيد التفوق على الثقافات الأخرى، لأجل ذلك يطرح إدوارد سعيد مفهومًا مغايرًا للجغرافيا والمكان، إذ «**يعتبر أن مفهوم الجغرافيا مصطلح أنتج الاستعمار وغذّته المصالح الإمبريالية، قصد فصل البشر عن بعضهم البعض وبثّ ثقافة الأدنى والأعلى لتبرير الاستيلاء على الأقاليم والجغرافيا**، ...». [2]

يقف هذا (الاختلاف/ اختراق السياسي للهووي) منتصبا، في اختلاف وصناعة طابورين يفصلان البشر على أساس انتماءاتهم الجغرافية والسياسية، وبالتالي انتماءاتهم الورقية والجنسية والمذهبية، وبصورة أقرب إلى ذات عيسى الهجينة، طابور يمثل وجهة ملامحه الفلبينية، وآخر يمثل ثبوتيته للكويتية، ليحتار ويضطرب ويتشظى وعيه، باضطراب وتشظي وانشطار هويته، إلى أي طابور عليه أن يتجه نحوه، والأحرى إلي أي بلد هو ينتمي إلى الفلبين

*مواطنو دول مجلس التعاون الخليجي، نقلا عن الرواية، ص 185.

[1]– الرواية، ص 185.

[2]– سامية بن عكوش، «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف إسماعيل مهنانة، م س، ص 145.

موطن أمه وموطنه بالتبني إن جاز التعبير، أم إلى الكويت بلاد أبيه وبالتالي بلده هو أيضا، لكن مجتمعه القبلي والذي صنع حول نفسه شرنقة الهوية النقية الثابتة لفظهُ ورفض هجنته، يعبر عيسى عن هذا الموقف: «... **وقفت في حيرة أمام هذه الطوابير، هل أتوجه للطوابير التي يقف فيها الفلبينيون الذين كانوا معي في الرحلة؟ أم تلك الطوابير التي يقف فيها أناس لا يشبهونني**». [1]

ولأن عيسى كويتي لا يشبه الناس الكويتيين، أو لأنه كويتي made in philippines يشهد بذلك وجهه الفلبيني، رغم حوزته على أوراق ثبوتيته الكويتية، فقد عومل بازدراء على أساس انتمائه العرقي/ ما يؤكد فعالية تلك التقسيمات والتمايزات الآنفة، يقول عيسى: «**وقفتُ في أحد طوابير ال G.C.C ... دسست كفّي في جيب البنطلون، وقبل أن أخرج منه الجواز صرخ بي الرجل بطريقة فظّة صعقتني، أشار بيديه نحو الطابور الآخر، حيث يقف الفلبينيون ومواطنو الدول الأخرى .... يتفوّه بكلمات غاضبة، ثم يحرك أصابعه بالقرب من رأسه ليفهمني ما عجزت عن ترجمته: "أنت مجنون"**» [2]، وكذلك مرفوض ومطرود كما كنت من قبل رضيعًا، إذ لم يتغير شيء منذ ذلك الحين منذ ثمانية عشرة سنة، لازال المجتمع الكويتي يوزّع ويقدم الأعطيات والقرابين لصنم الهوية رافضا كل اختلاف ومختلف، وستبقى الكويت بالنسبة لعيسى وأمثاله منطقة عسكرية محضورة مادام يلبس وجها غير وجه الكويت: وهذا الموقف الذي تسطر معانيه رواية (ساق بامبو)، والذي قد يستصغره البعض ويعتبره مجرد حدث عارض من أحداث الرواية، يمكِّن من «**رؤية البؤس النسبي الذي تنطوي عليه سياسات الهوية، والسخف الذي ينطوي عليه إثبات «نقاء» الجوهر الأساسي، والزيف المطلق الذي**

[1]–الرواية، ص 185.

[2]– الرواية، ص 185- 186.

تنطوي عليه نسبة نوعٍ من الأولوية، التي لا يمكن الجزم بها في حقيقة الأمر إلى أحد التقاليد على كل ما عداه». [1]

هناك في بيت الطاروف والذي من المفروض أنه بيت عيسى/ هوزيه كذلك (لا نملّ من تكرار هذه العبارة) تتحقق نبوءة جوزافين السابقة «**– حتى الأنبياء كما يقول اليسوع، غرباء بين أهلهم**» [2]، يتساءل عيسى/ هوزيه بعدها: «**– وهل أنا نبيّ؟!**» [3]، لنجيب نحن: نعم أنت نبيّ بين ثقافة الفلبين وثقافة الكويت، بين ثقافتين متعارضتين حد التناقض، أنت رمز للتعددية الثقافية والهوية الهجينة، في مواجهة الهوية الأحادية الثابتة، وككل نبيّ ستُكَفَّر وتُهَجَّرُ وتُرفَضُ.

يُرفض عيسى في محاولة غسان الأولى لتقديمه إلى عائلته الكويتية، لكن بعد إلحاح خولة أخت عيسى/ هوزيه ومدلّلة غنيمة تقبل هذه الأخيرة زيارة عيسى/ هوزيه لبيتها (ه)، وفيه عُقدَ اجتماع مناقشة وتدبّر أموره بزعامة غنيمة كإحالة إلى سيطرة النظام الأمومي المقابل للنظام البطريركي/ الأبوي، الذي يهيمن في مجتمعات أخرى كالفلبين، وهي واحدة من تلك التمايزات الحاصلة بينهما والتي من شأنها أن تشوّش رؤية وفكر عيسى/ هوزيه، وتضاعف من تشظي وانشطار هويته المتشظية أصلاً، بعد أن كان يعيش في بيت يحكمه ميندوزا (السيطرة البطريركية والهيمنة الذكورية) والذي عانى منه ما عانى، لينتقل بعدها إلى بيت أو مجتمع أمومي تحكمه غنيمة.

في حين كانت أمور عيسى/ هوزيه تناقش وتدبر لاذ هو بالصمت واكتفى بالمراقبة، يقول: «**تحدثت عمتي هند .. تتعالى الأصوات، يقاطعون بعضهم البعض، ينظرون إليّ تارة ويشيرون بأيديهم نحوي ....**

---

[1]–إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 19.

[2]– الرواية، ص 75.

[3]–الرواية، ص 76.

طال نقاشهم حتى جاوز الساعة، غسان يهز رأسه إيجابا .. عمتي هند متوترة ... والنسر المنغولي العجوز [غنيمة] يُخرس الجميع بإشارة من رأسه .. في حين بقى الجرذ الذي هو أنا أخرس ينقل نظراته مرتبكا من دون أن يفهم شيئًا مما يدور حوله ...». [1]

تحضرنا هاهنا في صمت عيسى/ هوزيه، مقولة سبيفاك التاريخية «هل يستطيع التابع أن يتكلّم»، تسأل سبيفاك وتجيب بالسلب، مبرّرة «**لأن الذات التابعة غير متجانسة ولا يمكن أن تستحضر كصوت موحّد إضافة إلى أنّه ليس هناك موقع للذات داخل الخطاب الإنجليزي أو الهندي بإمكانه السماح للتابع بالكلام أو حتى معرفة نفسه،** ...» [2]، فعيسى/ هوزيه حينما شغل أو تم موضعته في موقع التابع أو الذيل الملحق بالأخر/ المركز، وحينما كان –وكما أوضحنا سابقً– عبارة عن أصوات متنافرة، وذات متشظية، أبعد ما تكون عن التجانس والوحدة، فإنه أولاً مستثنى ومقصي من مواقع إنتاج الثقافة وصناعة التاريخ وكتابته، وخطاب المركز ثانيا الذي (نغيّره حسب مقتضى المقام) يمثله الكويت لا الهند تحت رئاسة نظام أمومي لا بطريركي، لا يمنح ذات عيسى/ هوزيه مجالاً أو موقعًا يُخوّل له الإفصاح عن رأيه، فيُحال بهذا إلى مقعد الصمت، وحتى وإن حاول الكلام فإن أذن هذا المركز لا تنصت له، ما يعني أنه –بنظرهم– عاجز عن تمثيل نفسه، وعلى هذا فإنه سوف يُمثّل وبما أن كل تمثيل هو إساءة تمثيل على قول سعيد، فإن عيسى/ هوزيه لن يكون ذاته، جرّاء هذا القمع الذي يقوده ولا ريب نحو متاهة أخرى من متاهات تشظي وانشطار الهوية.

حاولت خولة بقدر ما تستطيع أن تقنع الجدّة غنيمة بعيش أخيها عيسى/ هوزيه معهم في مزل العائلة، غير أنها لم تظفر سوى بانتصار منقوص، ذلك أن غنيمة لم ترض إلا بعيش عيسى/ هوزيه في ملحق البيت/ الهامش،

---

[1]–الرواية، ص 221.

[2]– كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، م س، ص 82.

لا معهم داخل البيت/ المركز، وبعبارة أدق لم يرض ذلك المركز أن يكون هذا الهامش والتابع من نفس درجته بخلته لتراتبية هرمية، يترأس هو أعلى القمة، في حين يكون الهامشي في القاعدة، ليحشر عيسى وهو ابن البلد مع زُمرةِ الخدم والعمالة الأجنبية، يفصل عيسى: «**فهمت أن قبول جدتي لي كان قبولاً منقوصًا، ملحق البيت ليس البيت ذاته، هو مكان مفصول في فناء البيت الداخلي، يسكنه الطباخ والسائق، لا يسكن في البيت سوى أصحاب البيت، والخادمات في الطابق الأخير** ....».[1]

لقد كان اختراع وصناعة طبقات أدنى، وذوات مهمشة دَيْدَنَ كل مستبِّد متسلط سار على درب الكولونيالية والإمبريالية الغربية، والتي لا يمكن لها أن توجد إلا بالاختلافات، وافتراض ثنائيات ضدية تقسم العالم إلى مركز وهامش، وأعلى وأدنى، وهكذا فإن وجود المركز أو الأعلى والمتحضر، يكون ممكنا فقط إذا كان هناك وجود للهامشي أو الأدنى والمتخلف، مع التأكيد أن كل شيء خارج عن نطاق ذلك المركز فإنه يقف بديهيا عند عتبة الهامش، ولتتحقق مركزية المركز/ عائلة الطاروف/ وهامشية المهمش/ عيسى/ هوزيه أغيارالطاروف، فإن هذا الهامش/ عيسى لابد وأن ينتقل من كونه موضوعًا للمعرفة والمناقشة إلى ذات وأداة تعرِّف الأخروتموقعه في المركز مادام أنه متواجد في حيز الهامش، وعلى هذا الأساس كان عيسى في سابق مرة موضوع دراسة من طرف المركز/ عائلة الطاروف –كما سبق وأن ألمحنا– ليتحول فيما بعد بانتقاله إلى ملحق بيت الطاروف، إلى ذات وأداة تعريفية، غير أن هذه النقلة لم تغيِّر شيئًا من تلك التراتبية الهرمية، إلا بالقدر الذي ضاعفت من الهوة السحيقة بين المركز والهامش، يوضح **عمر بوجليدة:** الصورة أكثر بقوله: «..... **فهذا "الآخر" الذي هُمِّش طويلاً، ونُبذَ بعيدً، ينتقل من«الموضوع المدروس» إلى فضاء يصبح فيه «ذاتا» فهو لم يعد ليقبل أن يكون موضوعًا، ف "الآخر" اختراعٌ تريده "ذات" ما، ومن ثمة، هي تستعمله لـ "تعريف نفسها" بوصفها ما ليس هي، فينحط**

[1] الرواية، ص 229.

لحظئذ من كائن فعلي إلى "صورة" لا تملك أي دور وجودي، بل دورًا أدائيا لشيء –مقابل– يساعد الذات على تمييز هويتها فقط .....». [1]

ولعل هذا التفصيل يكون كافيا وشافيا ليفهم عيسى/ هوزيه بعضاً من تلك الأمور المعقدة التي يضمرها بلد أبيه الكويت، والتي لم تكن من بين ما أفصحت له عنه والدته هناك في الفلبين وسردت، ويقول عيسى/ هوزيه: «**شيء معقد ما فهمته في بلاد أبي كل طبقة اجتماعية تبحث عن طبقة أدنى تمتطيها، وإن اضطرت لخلقها، تعلو فوق كتافها، تحتقرها وتتحقق بواسطتها من الضغط الذي تسببه الطبقة الأعلى فوق أكتافها**»[2]، وهي رؤية واستنتاج لا يخرج عن المضمار الذي خضناه سابقا.

لأن عيسى/ هوزيه هو أدنى تلك الطبقات وأحقرها «**بين هذه الطبقات كنت أبحث عنّي .. نظرت أسفل قدميّ .. لا شيء سوى الأرض ..**» [3]، فقد عاش في ملحق بيت الطاروف بوصفه سرًّا مخبوءً عن التاريخ[4]، وإذا صار وانكشف هذا السرّ، فإنه وفي أحسن أحواله وفي حدود ما يسمح له هذا المركز، أحد أتباعه وخدمه، مادام أن وجهه الفليبيني يفصح أخيرًا عن حسنةً، لكنها تحسب على عيسى/ هوزيه لا له يروي عيسى قائلاً: «... **سأعيش في بيت جدتي، أو ملحق بيتها، بصفتي سرًّا لا يجب أن يكشف للآخرين.**

---

[1] – عمر بوجليدة، «فكر الهجنة والوعي بالآخر السرديات والعنصرية والمثقف المقاوم»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد، الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف: إسماعيل مهنانة، م س، ص 65.

[2]–الرواية، ص 279.

[3]– الرواية، ص 279.

[4]–انظر آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، م س، ص 231.

"إذا ما سألك أحد الجيران أو خدمهم.. أنت الطباخ الجديد .. هذا مؤقتًا .. لحين أن نجد مخرجًا لهذه المشكلة"». [1]

كانت هذه الحقيقة كافية لئن يدرك عيسى/ هوزيه وهو الذي عاش على أمل العودة إلى بلاد أبيه الكويت، بعد أن رفض انتماءه الفلبيني، أنه غير مرحبٍّ به بين عائلته الكويتية، وأنه لا يعدو بالنسبة لهم سوى ورطة أو مشكلة، تسبب لهم وهم ذو الصيت الذائع والمكانة العالية في الكويت، إحراجًا كبيرًا قد يعصف بمكانتهم وسمعتهم بين الناس إذا ما حمل نفس الاسم (لقب الطاروف)، وهو ابن الخادمة الفلبينية وبملامح فلبينية، يعبر عيسى/ هوزيه عن مرارة هذا قائلاً: «... **حين عدتُ إلى بلاد أبي وجدتهم متورطين بي، يريدونني ولا يريدونني**، ....

ما كدت أقبل اسمي الجديد، عيسى الطاروف، متحرّرًا من أسمائي وألقابي القديمة، هوزيه وال Arabo وابن العاهرة حتى وجدتُ من يسيئه أن أحمل اسمه». [2]

يعيد التاريخ نفسه، ولكن بمرارة أكبر وقساوة أكثر، ففي المرة الأولى عند نفيه واجتثاثه عن جذوره كان محاطًا بحنان والدته جوزافين، ورعاية خالته آيدا، وصحبة ميرلا، الأمر الذي خفّف عليه عبأه، أما الآن فهو يصارع ألم المنفى، ويتجرع مرارة الوحدة والفصل، منبوذا وحيدًا في ملحق بيت الطاروف، إلا من صديقته الوفية سلحفاته إينانغتشولينغ، يرقب من نافذة منفاه عائلته التي رفضته مجتمعة كلها، لا يغيب عنه أي تفصيل صغير مما هي عليه أو تؤديه[3]، هي تفاصيل صغيرة نعم، لكنها كانت كافية لئن تنتشله من وحدته، وتبدد ليل منفاه الطويل، يتمنى أن يشاركهم عاداتهم، وأعرافهم، وطقوسهم الموسمية، وهي الغريبة عنه والغريب عنها، لكن هيهات، يقاسمنا عيسى ألمه فيقول: «.... **كنت خلف الستارة لا أزال، إينانغتشولينغ بين يديّ، حمدًا لله أن لها صدفة قوية، لم**

---

[1]–الرواية، ص 230.

[2]– الرواية، ص 225.

[3]–انظر: الرواية، ص 264– 265.

تتهشّم بفعل الضغط بين كفيّ في حين كنت أنظر إلى عائلتي من منفاي في ملحق المنزل والحسرة تملأ قلبي، لو كنت معهم لكفاني ذلك .....». [1]

لم يكن يملك عيسى/ هوزيه أمام رفض وتسلط عائلته الطاروف إلا الخضوع والخنوع، مبديا كثيرا من الضعف والاستكانة لأوامر الطاروف دون محاولة المطالبة بحقوقه الشرعية، باللجوء إلى القانون مثلاً أو غيره من السبل التي تؤمن له حقه بالكامل، فقابليته للاستعمار[2]—إذا ما استعرنا مصطلحات مالك بن نبيّ- فوّتت عليه سانحة حمل معول هدم وتفكيك تمركز ذلك الآخر حول نفسه، وبالمقابل تموضع هَوَوقبل بتلك الصورة النمطية التي اختزله الطاروف فيها، وقَبِل بلعب دور الآخر التابع المهمّش، ليعاني بعدها مرارة النفي والنبذ والإقصاء، وعن هذا يقول سعيد هو الذي خبر ألم النفي ووعاه: «**النفي واحد من المصائر الأكثر حزنًا قبل الأزمنة الحديثة كان النفي على وجه الخصوص عقوبة فظيعة** (...) **نوعًا من منبوذ باستمرار، شخصا لم يشعر بالألفة، ودائما في نزاعٍ مع البيئة، لا عزاء له حول الماضي، ويشعر بالمرارة حول الحاضر والمستقبل، كان ثمة ربط دائم بين فكرة النفي ومظاهر الذعر من أن يكون المرء مصابا بالجذام، منبوذا اجتماعيا وأخلاقيا .**»[3]

وبين وطن رفضه عيسى/ هوزيه (الفلبين) ووطن لفظ عيسى/ هوزيه (الكويت) صار عيسى/ هوزيه وكما يقول:«**أقف على أرض لست أعرفها، باحثا عن أرض تأويني بين بلاد أبي وبلاد أمي!**»[1]، واقف عند منتصف جسر يربط بين مدينتين، ولا يعرف خلاصًا، أيتقدم إلى الأمام، أم يرجع للخلف، ليكون حظه مزيدا من

---

[1]- الرواية، ص 265.

[2]-أنظر: رابع محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1، دار القلم، دمشق- سوريا، 1427هـ/ 2006م، ص 80، 81.

[3]-إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دوما، تر حسام الدين خضور، د ط، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2003، ص 61.

[1]- الرواية، ص 224.

التشظي والانشطار والتشرذم، إنه واقع بين السيّد بين بين بتعبير هومي بابا «**على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، في الممر الفاصل، على الجسر، في منطقة «الهجنة»، و«التجاذب»، و«الانشطار» في الفترة الزمنية الفاصلة»و«ما لا يقبل الترجمة»، في الخفاء، و«العماء» و«ما لا يدرك»**[1]، أنه أسير بين فكيّ كمّاشة الما بعد«**ذلك أن في الـ«ما بعد» ضربًا من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة ...**». [2]

في رحلة بحثه عن الكويت حلمه القديم، والتي أحبها بذات اليوم الذي تسرب إلى قلبه حب والده الشهيد بما تمثل صور استقبال رفاته وهو ملتحف بعلم الوطن [3]، تبارت أما عيسى/ هوزيه صور عديدة للكويت وبأوجه كثيرة متباينة الملامح [4]، لم يعرف منها أيها الأصل وأيها المزيف، وبين تلك الصور والأوجه تستحيل الكويت/ الوطن إلى سراب كلما اقتربت منه زادت مسافة الابتعاد، مخلية الساحة أمام الماضي الذي يظهر على مسرح الحاضر، ذلك أن الفلبين تعود بقوة إلى مخيال عيسى/ هوزيه، الذي يقول:«.... **ولكن .. الكويت .. كلما أحكمت قبضتي على طرف ثوبها فلتت من يدي .. أناديها ..تدير لي ظهرها .. أركض إلى الفلبين شاكيا**» [1]، والنتيجة مرة أخرى صنف آخر من أصناف الضياع والانسلاخ والانشطار والتشتت والتيه، وضرب آخر من ضروب الانخلاع والاجتثاث، وفي محاولته القبض على الكويت وبالتالي القبض على ذاته المتشظرة يطرح عيسى/ هوزيه الحل الذي لم يجده نفعًا: «**كان من الصعب علي أن ألف وطنًا جديدًا، حاولت أن أختزل وطني في أشخاص أحبهم فيه، ولكن الوطن في داخلهم خذلني، .. خذلني موت أبي .. خذلتني خيانة غسان ..**

---

[1]– هومي ك.بابا، موقع الثقافة، م س، ص 09.

[2]–الرواية، ص 37.

[3]–الرواية، ص 252.

[4]– الرواية، ص 323– 324.

[1]– الرواية، ص 304.

جدّتي وحبها القاصر .. ضعف عمتي عواطف .. رفض نورية .. صمت عمتي هند واستسلام أختي .. من أين لي أن أقترب من الوطن وهو يملك وجوهًا عدة .. كلما اقتربت من أحدها أشاح بنظره بعيدًا». [1]

هاهنا وفي غمرة الاجتثاث والانخلاع، والضياع والتشتت، والانشطار والتيه، كان عيسى/ هوزيه في أحوج ما يكون للإحساس بدفء الوطن، لكي يمارس وطنيته الكويتية كأي مواطن كويتي آخر، أن يقبل ترابها، وأن يلتحف علمها، ولا مراء في ذلك «**فالوطنية هي فلسفة الهوية وقد جعلت هوى منظما على نحوٍ جمعيّ، والوطنية بالنسبة لأولئك الذين برزوا للتوّ من الهامشية والاضطهاد هي شيء ضروري: فالهوية التي طال إرجاؤها وإنكارها تحتاج لأن تخرج إلى العلن وتأخذ مكانها بين الهويات الإنسانية الأخرى ....**»[2]، وهو بحاجة كذلك إلى التواصل والاتصال مع الجماعة، ليكسر حاجز العزلة والصمت المطبق عليه جرّاء النفي والنبذ الذي يعيشه، وبحاجة إلى هوية قومية تحتضن كيانه، وإليها ينسب انتماؤه، وبها تكون وتشكل هويته التي تعاني التشظي والانشطار، ذلك أن«**القومية هي تأكيد على الانتماء إلى مكان، وشعب وتراث، وهي تؤكد على الوطن الذي خلفته جماعة تتقاسم اللغة، والثقافة، والعادات، وهي بفعلها هذا، إنما تدرأ النفي، وتقاتل للحيلولة دون ما يجرّه من خراب .....**». [1]

تنعكس ملامح فقدان الوجهة واضطراب الاتجاه، وانشطار الهوية في استخدامه لصيغة «النحن» و«الهم»، فهو لا يعرف إلى أي جهة ينتمي إلى«النحن» أو الكويت، ذات الهوية الشجرية والتفكير الامتثاليالحصولي الأحادي الوجهة والجانب، والفاقدة لأي نتوءات يمكن عبرها مد جسور التواصل والانفتاح على الآخر واحتضانه،

---

[1]– الرواية، ص 304.

[2]–إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى I، م س، ص 244، 245.

[1]–م ن، ص 120– 121.

يقول عيسى/ هوزيه «... **عرفت لاحقا أن مهرجان اللافتات الإعلانية في الشوارع هذا يسبق الانتخابات البرلمانية لديهم.**

لديهم؟! لماذا لديهم بدلا من لدينا، هممت أمسح الكلمة أو أقوم بتعديلها، ولكنها ستبدو نشازًا إن أن فعلت، سأتركها كما هي .. لديهم».[1]

وذات الشيء بالنسبة للفلبين التي خلفها وراءه، محاولاً أن يبدأ حياة جديدة هناك في الكويت يقول: «**ليس اهتمام الفلبينيين حكرًا على أعياد الميلاد، فالمناسبات العامة أيضا لها خصوصية لديهم .. لماذا ليديهم بدلاً من لدينا؟ هل أنا أنتقي المفردات بشكل صحيح؟ أي تيه هذا الذي أنا فيه؟!».** [2]

إن غياب صيغة «النحن» عن قاموس عيسى/ هوزيه سواء عند حديثه عن الفلبين أو الكويت يشي بأزمة هوية حادة، وخلخلة في شعور الانتماء، تجعله يسبح في هذا الكون الفسيح دون خطة أو ميناء يرسى فيه، مفرغ من جدواه، قشة صغيرة تتقاذفها أمواج البحر يعوزها الامتلاء، يعيش المنفى أينما حلّ وارتحل، وها هنا يبرز سؤال الانتماء والهوية بقوة ف «**في المنفى يزداد الإحساس بضياع الهوية، فإن الهوية من نحن من أين جئنا ما نحن شيء صعب المنال في المنفى».** [1]

3- انشطار الهوية الدينية:

إن عيسى هوزيه كإنسان وكينونة مجموعة أصوات متنافرة، ضائع بين ثنايا الثقافات وعوالمها، دائما ما يكون

---

[1]-الرواية، ص 339.

[2]- الرواية، ص 359.

[1]- سامية بن عكوش، «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف إسماعيل مهنانة، م س، ص 144.

بمواجهة فضاءات بينية وسطية، متموضعة في مقابل بعضها البعض، غُرست الطباقية وبعمق في تكوين هويته، وحفرت شروخ وأخاديد عميقة في وجدانه يصعب التعايش معها، فأن تقول عيسى/ هوزيه يعني أنك بمواجهة أشخاص عدّة بثقافات عدّة اختزلت في شخص واحد، وهاهي ذي يد الانشطار والتشظي تطال هويته الدينية بعد أن بعثرت هويته الوطنية ولعبت باسمه.

لقد كان قدرًا محتومًا أن يعيش هوزيه/ عيسى التعددية الهوياتية بكل أبعادها ومقوماته: الاسم، الوطن، الدين، فكذا تم اختراعه في عالم والديه، الآتيين من عالمين مختلفين، حملهما ولدهما كقوقعة حلزون فوق ظهره، أعجزه آخر الأمر أن يرسم لنفسه صورة متميزة الأبعاد، واضحة المعالم، فخُلْخِل توازنه، وحُرّكت فيه مشاعر الإحباط واليأس والانشطار والتشظي الروحي، وأيقظت فيه جراح الانتماء، كيف لا وهو الذي طالما أراد أن يكون طرفا في المعادلة الهووية، وذاك الآخر لا يرضى إلا أن تحكمه به علاقة المغلوب بالغالب، والخادم بالمخدوم، والتابع بالمتبوع، وعيسى/ هوزيه يدرك تمام الإدراك، وضعه وهويته الهجينة، المركبة الضائعة والمنتظرة بين «الهنا» و«الهناك» و«النحن» و«الهم»، يقول: «**ماذا أكون؟**

إنّه قدري، أن أقضي عمري باحثًا عن اسم ودين ووطن». [1]

وفي رحلة بحثه عن دين واسم ووطن، يضيع بدل أن يلتمس الطريق ويعرف ذاته، ويتمنى بشدّة كما لم يتمن من ذي قبل أن يكون من طينة واحدة وهو المتعدد حدّ التناقض، أو أن يكون كبقية البشر، كباقي الأشياء الأخرى وحتى أحقرها وأرذلها، يقول: «**لو ولدتُ لأب وأم كويتيين، مسلما**، .....

أو ..

[1]– الرواية، ص 66.

لو ولدتُ بأب وأم فليبيين، من طينة واحدة، أعيش مسيحيا، .....

أو ..

لو فقستُ من بيضة ذبابة منزلية .. أعيث في البيت فسادًا .. أشيخ بعد عشرة أيام .. ثم أستسلم للموت بعد أسبوعين كحدٍّ أقصى.

لو كنتُ شيئًا .. أي شيء .. واضح المعالم .. لو .. لو .. لو .. أي تيه هذا الذي أنا فيه»[1]

والأفضل من هذا وذاك أن يكون ريزومًا أو جذمورً، لا تعني بالنسبة له الجذور الشيء الكثير، فما إن يقتلع من تربة أو وطن، حتى يضرب مرة أخرى جذوره في وطن آخر، معلنا اختلافه وتكراره، واستعداده للعيش في بيئة ومع عناصر أخرى، ولأن الإنسان ابن بيئته، فإن عيسى/ هوزيه يمتثل بأشجار البامبو؛ ذلك النبات القريب جدًّا من الجذور في خصائصه البيولوجية، والذي يتمنى عيسى/ هوزيه أن يكون من فصيلته بدل فصيلة البشر، «**لو كنتُ مثل شجرة البامبو، لا انتماء لها، نقتطع جزءًا من ساقها .. نغرسه، بلا جذور، في أي أرض .. لا يلبث الساق طويلاً حتى تنبت له جذور جديدة .. تنمو من جديد .. في أرض جديدة .. بلا ماضٍ .. بلا ذاكرة .. لا يلتفتُ إلى اختلاف الناس حول تسميته .. كاوايانفي الفليبين .. خيزران في الكويت .. أو بامبو في أماكن أخرى** ». [1]

لا يختلف كثيرًا حال عيسى/ هوزيه مع الدين عن حاله مع الاسم، فإذا كان والده راشد قد منحه اسم عيسى في الكويت، ووالدته جوزافين أطلقت عليه اسم هوزيه في الفليبين، فكذلك الشأن مع الدّين، إذ جعله

---

[1]– الرواية، ص 64- 65.

[1] –الرواية، ص 94.

راشد مسلمًا في الكويت، وصيّرته جوزافين مسيحيًّا في الفليبين، يقول: «**ورغم أن أبي همس بنداء صلاة المسلمين في أذني اليمنى فور ما حملني بين يديه في المستشفى، بعد مولدي، فإن ذلك لم يمنع والدتي، فور وصولنا من أن تحملني إلى كنيسة الحيّ الصغيرة ليتم تغطيسي في الماء المقدس في طقوس تعميدي مسيحيا كاثوليكيا**». [1]

وقد ورد **عن الرسول –صلّى الله عليه وسلّم**– قوله:«**ما من مولودٍ إلا يولد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسانه ...**».

والذي يهمنا من الحديث هو قوله صلّى الله عليه وسلّم: «فأبواه يُهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسانه»، كإشارة إلى تدخل الوالدين في تحديد ومنح الطفل الديانة والعقيدة التي توفر له رؤية للوجود، وهي ذاتها العقيدة التي هما عليها، يحدث هذا طبعًا إذا كان الأبوين على ديانة واحدة، أما وهُما من ديانتين مختلفتين، كما حصل مع راشد الذي يدين بدين الإسلام، وجوزافين التي تعتنق المسيحية، فإن هذا قد أخرج عيسى/ هوزيه عن الحالة العادية، وعن المألوف، إذ راح كل واحدٍ منهما ينزع به ناحَ ملّته ونحلته، وهذا ما وضعه أمام مأزق آخر من مآزق الهوية والانتماء، ومرده دائما الهجنة التي حاقت به، يقول: «**لو أنهما اتفقا على شيء واحد .. شيء واحد فقط، بدلاً من أن يتركاني وحيدًا أتخبّط في طريق طويلة باحثا عن هوية واضحة الملامح .. اسم واحد ألتفت لمن يناديني به .. وطن واحد أولد به، أحفظ نشيده، وأرسم على أشجاره وشوارعه ذكرياتي قبل أن أرقد مطمئنا في ترابه .. دين واحد أؤمن به بدلاً من تنصيب نفسي لدين واحدٍ لا يخصّ أحدًا سواي**».[1]

[1]– الرواية، ص 63.

[1]– الرواية، ص 63.

ورغم أن والدته قد تخلت عن فكرة جعله مسيحيا، لإيمانها أنّه سيعود يومًا إلى الكويت ويعتنق الإسلام، تاركة له بهذا حرية الاختيار، إلا أن ذلك لم يخلِّ بينه وبين الانشطار والتشرذم بين الأديان الثلاثة (الإسلام، المسيحية، البوذية)، التي كانت حاضرة كلها في مسيرة بحثه عن خالقه، والتعرف إليه بطريقته كما يقول، فهو لم يعرف قط كذلك موقعه من العقائد والأديان، والملل والنّحل، فلم ينشأ مسلمًا كما يجب، رغم أن والده قد هتف بنداء المسلين في أذنه يوم ولد، ولم يكن مسيحيا كاملاً رغم أنه قد تم تعميده مسيحيا في الكنيسة، وكذا لم يكن بوذيا خالصًا رغم عشقه لتعاليم بوذا، فكان وحال الهجنة هذه دائما ما ينبري لطرح أسئلة وجودية حرجة عميقة تمسّ هويته الفعلية، وماهيته الحقة، كاشفة عن اضطراب الواجهة وكسر التصدع، يقول عيسى/ هوزيه مفصحًا عن قصته مع تلك الأديان: «**أحببتُ المسيحَ حتى أصبحت أراه في أحلامي مبتسمًا فهل أكون مسيحيًّا؟ ولكن ماذا عن خلوتي التي أجد بها ذاتي، ورغبتي الدائمة في التوحد مع الطبيعة من حولي، والتصاقي بالأشجار في أرض جدّي ميندوزا حتى أوشك لأن أفقد حواسي التي هي مصدر المعاناة كما يقول بوذا في تعاليمه، تلك التعاليم التي أدمنت قرائها حتى خلتني أناندا، أحبّ تلاميذ بوذا وأقربهم إليه، أتراني بوذيا دون أن أعلم؟ وماذا عن إيماني بوجود إله واحدٍ لا يشاركه أحد .. صمد ..لم يلد ولم يولد؟ أمسلم أنا من دون اختيار؟**

ماذا أكون؟». [1]

إن الجري عكس التيار غالبًا ما يستتبعه الخنوع والخضوع، أو المقاومة والتحدي، وعيسى/ هوزيه وفي رحلة بحثه عن ذاته إما أنه قد استسلم للهجنة، وإما أن الهجنة قد استسلمت له، فبعد انتقاله للعمل في مانيلا تشايناتاون، وإقامته لفترة في غرفة تشانغ البوذي، الذي تعرّف واقترب من خلاله أكثر على التعاليم البوذية،

[1]- الرواية، ص 6-، 66.

ليجتمع في قلبه حبّان، حبّ اليسوع المسيح، وحبّ بوذا: دفعه ذلك إلى ممارسة شعائر دين، لكن على طريقته الخاصّة، شعائر جديدة إلا من الهجنة والانشطار بين طقوس ديانتين لفّ، شطريهما في دين واحد، نصّب نفسه نبيّا له، يقول عيسى/ هوزيه عن هذا الدين: «**تقدمتُ نحو الغرفة الزجاجية الوسطى تاركًا مقعدي الأحمر، انتصبتُ أمام التمثال ذي الملامح الساكنة، أحنيتُ رأسي، رسمتُ علامة الصّليب أمام وجهي، وعندما رفعتُ رأسي، وجدتُ ملامحه كما كانت بالهدوء نفسه .. من دون أن يستنكر فعلي.**

نحو الوعاء البرونزي تقدمتُ، أشعلتُ عود بخور غرسته في الرمل الناعم. ثم انصرفنا .. تشانغ وأنا» [1] بعد أن أدى طقوس المسيحية والبوذية معًا.

إلا أن هذا الدين الجديد والذي نصب نفسه نبيًّا له، لم يكن كافيا بالنسبة لعيسى/ هوزيه وهو التائه بين تضاعيف الثقافات لانتشاله من تيهه، وإنارة دربه، وبلوغ مستوى الإيمان والخشوع الذي يستشعر به وجود الخالق، ويستخلص به رؤية يستبصر بها الوجوده، لأنه على الأغلب لم يكن مقتنعًا بفعالية هذا الدين وجدواه، ولم يهتد به إلى ضالته، فقد فرضته الظروف عليه فرضًا، إما بسبب الانتماء الأسري، وإما بتأثير مؤثر آخر، ووسط هذا العمى حاول عيسى/ هوزيه إدراك معنى أن يكون المرء مسيحيا بوذيا بذات الوقت، من خلال سؤال سائق سيارة أجرة، جمعت سيارته أيقونات الديانتين معًا (الصليب وتمثال بوذا)، غير أن المسؤول لم يكن بأعلم من السائل. يعرض عيسى/ هوزيه عدم شعوره بالرضا وعدم اقتناعه بهذا الدين الجديد، المشكل من البوذية والمسيحية بقوله: «**أما معبد سينغ–غوان توقفت سيارة الأجرة. هممتُ بالنزول قال السائق:**

– أراك تحمل حول رقبتك صليبا .. لماذا؟

[1]– الرواية، ص 137- 138.

فتحت باب السيارة، ترجّلت، أجبته باسمًا:

– –هذا ما اختارته لي خالتي ..

أشار بسبابته نحو بوابة المعبد .. بابتسامة عريضة سألني:

– سينغ–غوان .. لماذا؟

.....

.... فركتُ رأسي بأصابعي في إشارة إلى أنني أفكر في إجابة. قلتُ:

– جلبا لـ .. لشيء لست أدريه». [1]

وهذا الحوار ينمُّ عن عدم ارتياحه أو استكانته وطمأنته لهذا الدين الهجين الجديد في محاولة عيسى/ هوزيه بحثه عن دين فيما هو يبحث.

في عودته إلى موطنه الكويت الأصل، كان عيسى/ هوزيه على موعد كذلك مع دينه الأول، والذي أراده له والده راشد وختمه بختمه منذ ولادته يوم أذن في أذنه بنداء الصلاة، الذي كان كذلك السبيل الأول الذي بدأ عيسى/ هوزيه من خلاله يتلمس الطريق نحو الإسلام، ونحو خالقه الله الواحد الأحد، فبعد الضعف والخوف والارتباك، الذي تملكه يوم ذهابه ليتعرف على عائلته الكويتية الرافضة له، كان سماع الأذان كفيلاً بإبدال الخوف والضعف والارتباك سكينة وراحة وطمأنينة، بعثت أذان أبيه في أذنه من رقاده يقول عيسى: «**"الله أكبر .. الله أكبر" ..... شعور غريب لامس روحي في تلك الأثناء، شيء بتّ الطمأنينة في نفسي تبدو كلمات**

[1]–الرواية، ص 180.

النداء مألوفة لدي رغم عدم فهمي للغتها. شيء ساكن بداخلي أخذ يتحرك. هو النداء ذاته الذي همس به أبي في أذني اليمنى فور ولادتي .. هو الصوت الأول .. أتراه لامس همسات أبي الساكنة في داخلي؟...». [1]

تعرف هوزيه/ عيسى على الإسلام أكثر بمساعدة إبراهيم سلام الناشط الإسلامي، الذي منحه علبة DVD مصور عليها فيلم الرسالة الذي كان دليله لمعرفة أبرز الشخصيات الإسلامية، لكن وهو في طريقه نحو الإسلام، اصطدم وعيه وانشطر مرة أخرى أمام تلك العصور العديدة والمتباينة عن الإسلام، والتي ينشرها عنه معتنقوه، والذين يدعون أنهم يمثلون الإسلام الحق، كلّ على طريقته وعلى هواه. يقول عيسى/ هوزيه: «**تركتُ جهاز اللابتوب على الطاولة متجها إلى سريري والحيرة في رأسي، أيّهما الإسلام؟**

أهو الذي شاهدته في "الرسالة"، أم الذي قضى على حياة مخرج فيلم الرسالة؟ أهو إسلام لاپو– لاپو سلطان جزيرةماكتان؟ أم إسلام جماعة أبو سياف في مندناو؟ الحيرة .. الخوف والشك يملأونني. تُرى، هل استوطن الشيطان عقلي في الوقت الذي كنتُ أهيِّء فيه قلبي بيتا لله»[1]، هكذا كان عيسى/ هوزيه، ففي كل مرة يحاول فيها تلمس الطريق، تقابله علّة ما للحيلولة دونما أن يتبيّن ملامح ذاته، التي كانت الهجنة وعدم التجانس حليفتها، نأت به عن الارتكان لهوية ثابتة مستقرة لا يطالها التشظي والانشطار والتشرذم.

يقتنع عيسى/ هوزيه أخيرًا أن الأديان بما فيها الإسلام «**أعظم من معتنقيها**»[2] الذين بتصرفاتهم وسلوكياتهم يكونون مرآة لهذا الدين أو ذاك، فقد يحسنون تمثيله، وقد يسيئون/ والأهم أكثر من هذا وذاك أن

---

[1]– الرواية، 207.

[1]– الرواية، ص 273.

[2]–الرواية، ص 299.

الإيمان مستقر لا محالة في القلب، وأن الله أعظم وأكبر من أن يختزل دينه في أشخاص، أو حجج وبراهين واهية لا تكشف إلا عن تفاهة وحماقة البشر، لذلك فإن الأديان ليست ماديات أو أيقونات وتماثيل جامدة، الأديان كما فهم وعقل وآمن واستشعر في رؤية تنم عن نضج ورَوَيةٍ هي تلك الروحانيات التي تبعث على السكينة واستشعار واستحضار وجود الله في كل مكان وزمان، دونما حاجة إلى المثول أمام تلك التماثيل والأيقونات، لذلك فهو لا يريد وكما يقول: «**أن أكون مثل أمّي التي لا تستطيع الصلاة إلا أمام الصليب وكأن الله يسكنه. لا أريد أن أكون فردًا من قبائل الإيفوغاو، لا أخطو خطوة إلا برعاية تماثيل الأنيتو، تُبارِكُ عملي وترعى محاصيلي الزراعية وتحرسني من الأرواح الشريرة ليلاً، لا أريد أن أكون مثل تشانغ أرهن علاقتي مع الله بواسطة تمثال بوذا الذي أحببتُ. لا أريد أن أستجلب البركة من مجسّم يصوّر جسد حصان أبيض ومجنّح له رأس امرأة، كما يفعل بعض المسلمين في جنوب الفليبين** .....». [1]

يستثمر عيسى/ هوزيه تعاليم تلك الأديان الثلاثة التي تعرّف عليها في مشوار حياته، لاسترداد شيئا من صوته وذاته المقموعة، ذلك أن الإسلام والمسيحية والبوذية كلها على حدّ السّواء، لم تقم فروقا بين الناس على أساس جغرافياتهم، أو أعرافهم، أو أجناسهم وألوانهم، أو أمهاتهم وأباءهم، بل هم كلهم سواسية بنظر تلك الأديان، وحتى الدين الإسلامي الذي تعتنقه عائلته الكويتية التي رفضت انتماءه لها، لا يقر بأفضلية أحدٍ على أحدٍ، ما رسم أمامه علامة استفهام كبرى عن سبب الرفض وعدم القبول.يقول: «**– الناس، كما يقول بوذافي تعاليمه، سواسية، لا فضل لأحدٍ على أحدٍ إلا بالمعرفة والسيطرة على الشهوات!**

.....

– **وفي الكتاب المقدس، يقول بولس الرسول، لا فرق الآن بين يهودي وغير يهودي، بين عبد وحرّ، بين رجل وامرأة، كلكم واحد في المسيح يسوع.**

[1] – الرواية، ص 299.

.....

محمد النبيّ، في خطبة الوداع، يقول إنّ ربكم واحدٌ وأن أباكم واحدٌ كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجميّ فضلٌ إلا بالتقوى»[1]، فأين المشكل إذن يتساءل عيسى/ هوزيه، مرة أخرى نجيب الأديان أعظم من معتنقيها.

لقد كانت الأديان الثلاثة حاضرة وبشكل آنيٍّ تزامنيٍّ في التشكيل العقائدي والهوياتي لعيسى/ هوزيه، لترسم في كينونته فسيفساء أو سنفونية متعددة الأصوات، قد يكون من بين مقاصد السنعوسي من ورائها الدعوة إلى تعايش الأديان وحواريتها، بعيدًا عن التناحر والتنافر المؤديان إلى نسف كيان الأمم والدول. يصور لنا عيسى/ هوزيه مشهد تعايش الأديان الثلاثة داخل وجدانه بقوله: «... **في أذني اليمنى صوت الأذان يرتفع. في أذني اليسرى قرع أجراس الكنيسة. في أنفي رائحة بخور المعابد البوذية تستقر**».[1]

ما من شيء في ذات عيسى/ هوزيه إلا ونطق بالتعدد والطباقية، معلنا انعتاقه من دساتير المركز والتراثية، وتحرّره من جبر القيادة والتوجيه، واحتضانه لعديد الثقافات وجعلها دينًا له، فكان الهجين والمستهجن، والسائح بين عديد الهويات، فهو عيسى الكويتي، وهوزيه الفلبيني، العربي المسلم، والفليبيني المسيحي والبوذي، «**هو كل ذلك وليس كل ذلك، هوية هجينة، مركبة دون أصل. ولو قرأناها بعيون دريداالتفكيكيّ لقلنا عنها هوية مكشوطة، لا تحيل إلى أحد ما دامت تتركب من متضادات. وهي ثقافتنا العربية البياض الصافي والمختلط**

[1]- الرواية، ص 275- 276.

[1]-الرواية، ص 300.

المستهجن في الآن ذاته، فكيف يهدأ من كان مولودًا من تمازج متنافر متضارب». [1]، ولو قرأناها بعيون داريوش /شايغان لقلنا أنها هوية بأربعين وجهًا.

ثانيا– الأنثى وإعادة كتابة الإنتماء:

لم تكن قضية الهوية المسألة الوحيدة التي استحوذت على اهتمام صاحب رواية ساق البامبو، لكنه من خلالها وبجعلها الثيمة الأساسية لهذا العمل الروائي، استطاع أن ينشئ حلقة وصل بين مختلف المواضع التي كانت تعجّ في فكره، والتي لم يكن من السّهل على أي كان أن يخوض فيها بكل جرأة واقتدار، لقد استطاع أن يسرب عبر روايته مختلف التجاوزات المسكوت عنها خاصة في المجتمع العربي، وبالأخص في بلد الكويت، لقد جمعت من الثراء الثقافي ما يجعلها في حدّ ذاتها وعاءا فكريا ولغويا، أين امتزجت مختلف المقولات الثقافية والنقدية الصرفة مع الواقع المجتمعي، المحكوم بقيود التصنيفات وقوانين المباح والمحظور.

فحديثه عن التصدع الهووي الذي يعاني منه الفرد على مختلف الأصعدة: السيكولوجي، السوسيولوجي، الثقافي، والانتماءات المحكومة بقوانين التصنيف الطبقي والعرقي، لم يكن ليكتمل دون الحديث عن قضية أخرى لها من وزن فكري، ومكانة هامّة، تصل إلى حد الجدل، وتثير كمّا هائلا من القضايا، كما أنّها تطرح عددا من الإشكاليات والتساؤلات ولم تكن تلك القضية غير قضية المرآة.

إذا ما تحدثنا عن المرأة، أو الأنثى، أو حتى النّسوية على تعدد مصطلحاتها، فإنّ الرجل، أو الذكر، أو الرجولية ستكون على النقيض منها، فالنسوية في كفّة، والذكورية في الكفّة الأخرى الموازية لها. فمسألة الرّجولة أو إن صحّ

[1]– سامية بن عكوش: «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد: الهجنة، السر، الفضاء الإمبراطوري، إشراف إسماعيل مهنانة، م س، ص 144.

القول –أزمة الرجولية– والتي ربما لم يتطرق إليها من قبل كموضوع قائم بذاته، أثارت ضجّة كبيرة في مضمار الفكر، ذلك أنّها جعلت لنفسها نِدًّا تنشغل به بفعل هوسها السلطوي، وسعيها نحو التملك والنفوذ، والسيطرة متى ما طرحت مسألة التفريق بين الجنسين وأحالتها على الدراسة.

ومن الطبيعي أن يستوطن موضوع المرأة مضمار البحث الإنساني، ويخوض كافّة السّجالات الفكرية والأدبية، ذلك أنّ المرأة بعد التصنيف الذي فرض عليها باتت تعاني من أزمة الهوية الجنسية، على اعتبار أنّها تنتمي إلى جنس المؤنث على خلاف الرجل، ما زعزع العلاقة بين الجنسين –الرجل والمرأة– وأذكى الصراع بينهما، ففي حين يتخذ الرجل من ترتيب المركز الأول، تأتي المرأة للتموضع في فضاء الهامشي والدّوني، وتتخذ من التبعية للرجل المرتبة اللاحقة به.

إذا لطالما أدرجت المرأة ضمن هذا التصنيف التعسفي، فدائما «**هناك ثقافتان ... هناك لغتان ... وهناك جسدان ... والمذكر له من اللغة ومن الثقافة ومن الجسد غير ما للمؤنث. له الأسمى والأرقى والأفضل، ولها ما دون ذلك**»[1] هذه الحيازة والأفضلية التي تراها المرأة جائرة في حقها، جعلت منها تتبنى خطاب تفكيك هذه المرجعيات المقدّسة، ودفعت بها إلى الثورة الكلية على الطابوهات المرسومة سلفا، والمبنية على اضطهادها قسرا، ليست في مجتمعاتنا العربية وحسب، كل مجتمع إنساني كانت المرأة خاضعة لهذا الرجل /الأب / الأخ /السيّد، والذي بدوره يمارس عليها مختلف أشكال الهيمنة، ويفرض عليها قيودا لا يفرضها على مثيله الرجل، وها نحن نعود مجددا إلى ثنائية السيد/ العبد، الرجل/ المرأة.

[1] عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم «مقاربات حول المرأة والجسد واللغة»، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت، 1998، ص 54.

من هذا المنظور نقول: أنّ عدوّ المرأة ليس مجرد نظام اجتماعي، أو مجموع المعتقدات والأفكار وإنّما هو الرجل، إنّه الذكورة بالتحديد، أين يقف الرجل خلف قهر الأنثى، متخذا كل امتيازاته ضمن النظام البطريركي، أين تغذو العلاقة بين هذين الجنسين علاقة توتر وصراع، فـ«**علاقات الرجل بالمرأة في ظل الحضارة الأبوية –التي هي حضارتنا– كانت منذ ألوف السنين ولا تزال علاقات اضطهاد وسيطرة**» [1] فحيثما وجد ذكر/ أنثى وجدت علاقات اضطهاد وعنف، فالقوة رجولة، والضعف أنوثة، والهيمنة رجولة، والتبعية أنوثة، والفكر والعقل رجولة، وقلة الوعي أنوثة ...إلخ.

تحيلنا هذه الضّدية بين الرجل والمرأة على ثنائية المستعمِر والمستعمَر، فليس من قبيل الصدفة أن يوصف المستعمر أو المستوطن بالرجل الأبيض، الذي يتخد لنفسه صفات الفتح والسيطرة والحضارة، كما ليس من قبيل الصدفة أيضا أن توصف القارات المكتشفة حديثا، أو المناطق المستعمرة بالعذراء أو البكر، وما لها من سمات الخضوع والاستسلام، فالمستعمر هو دائما الرجل الذي يبسط سيطرته على هذه المستعمرة العذراء، والعلاقة دائما تبقى علاقة هيمنة وتحكم من جهة، وخضوع وانقياد من جهة أخرى.

شكل مفهوم المرأة حدثا فكريا، حيث اكتسب أهمية أولية ضمن إطار ما يعرف بالنظرية النسوية، إذا يعد المفهوم المركزي الذي تقوم عليه هذا النظرية، فما عانته المرأة وتعانيه من التهميش والتمييز الجندري، والنظرة الدونية لها، أكسبها رغبة في كسر هذه القيود والأغلال المجتمعية، ولن نذهب بعيدا، إذا ما قلنا أن الأنثى وبالأخص في المجتمع العربي ظلّت سجينة النّص الفقهي، وإن خصّها الإسلام بالمساواة مع الرجل، إلاّ أن دراسة هذا الموضوع بالتحديد فيه نوع من التعقيد، انطلاقا من مجموعة من الاعتبارات التاريخية والثقافية، وبالرغم من المساواة بين

[1] جورج طرابيشي، "شرق وغرب رجولة وأنوثة "دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية"، ط1. ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، 1977– 1997، ص 6.

هذين الجنسين، والمكانة المرموقة التي خصّها –المرأة– بها الإسلام، إلاّ أنها تبقى كجسد محكومة بالسّياج الفقهي الذي يقيد حرّيتها وفكرها، ويحصر وظيفتها على اعتباره ؛ أي الجسدمجرد أداة للإنتاج البيولوجي.

لوكان الأمر يتوقف عند الوظيفة البيولوجية وحسب لكان الأمر هيّن على الأنثى، لكن ما لا تستطيع تقبّله هو الدونية التي توسم بها على خلاف نظيرها الرجل، وتعرّضها للكبت والصّمت، وإجبارها على الطّاعة المطلقة فالدور السلطوي الذي يلعبه الرجل/ الأخ/ الأب، والذي يقوم في أغلبه على المنع والتحريم، يصادر حرية المرأة ويرفض إعطائها ولو هامشا من هذه الحرية، ما يجعله يتجاوز ذلك إلى استلاب ما هو حقّها وملكيتها، يشرع لنفسه استلاب هويّتها وفردانيتها، وحتى جسدها، هذا الجسد الذي طالما اعتبر لعنة مرهونة بالجنس الأنثوي«**وإذا بشّر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودّا أو هو كظيم**»[1] إنّه المرغوب الممنوع في الآن نفسه، فرفض الأجساد بسبب جنسها، هو إقصاء وتهميش ينبع من النّفور الشديد لتلك الأجساد، في المقابل مصادرة هذا الجسد واستغلاله وتملّكه من طرف المجتمع الذّكوري، «**يرتبط اضطهاد النّساء بأجسادنا تماما، لأن الثقافة البطريركية تضفي على الأجساد النّساء معاني متنوعة وتخضعها لكثير من أشكال التحكم**». [1]

هذا الوعي الذي تستشفه الأنثمن التمييز والتهميش، أدى إلى خلق أزمة نفسية متمثلة في القلق والاضطراب، اللّذان يعكسان جوّانيتها وكينونتها، فلم تبق حالة الاضطراب هذه حبيسة جدران هويتها المنغلقة، وإنّما برزت إلى السّطح لتبدي لنا تجلّيات هذه الأنوثة المرهقة والمرتهنة من جهة، والمرهفة من جهة أخرى في سياق محاولاتها السّاعية إلى اكتشاف ذاتها العميقة، والراغبة في إسماع صوتهاوسط مجتمع ذكوري يعمل جاهدا على إخراسه، وتهميش هذا الكيان الأنثوي واضطاده.

---

[1]–سورة النحل، آ 58.

[1]جينز بركميرودونالكاربو، السّرد والهوية دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، تر: عبد المقصود عبد الكريم، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 249–250.

لكن السؤال المطروح هو: كيف للمرأة أن تكسر جدار الصمت المحيط بها، والتخلّص من سلاسل العرف والتقاليد التي كبّلت كينونتها؟

لقد جاءت النماذج النسائية التي اختارها لنا سعود السنعوسي لتكون الممثّلة عن الجنس النسائي المهمّش داخل روايته مثقلة بمعاني الإكراه والغضب، محمّلة بقدر هائل من التشتّت والضّياع، ولعل أبرز نموذجين يمثلان صورة التشظي والانشطار هما: "آيدا" خالة عيسى/ هوزيه و"ميرلا" ابنتها المجهولة الأب.

الشخصية آيدا:

لقد كانت أيدا ابنة ميندوزا ذلك العجوز المتسلّط فتاة شابّة صغيرة السّن، اضطرتها الظروف القاسية ومرض والدتها، إلى التوقف عن التفكير في مستقبلها، والانشغال بتحمّل المسؤولية التي تخلّص منها ميندوزا، ليلقي بها على عاتق ابنته، فكانت ضحية السلطة الأبوية القمعية، أين استحالت الفتاة آيدا جسدًا يدرّ المال، ومكسبا لا يمكن الاستغناء عنه «**لم يجد الأبوان بُدّاً من تقديم ابنتهما البكر، ذات السابعة عشر آنذاك مجبرة إلى سمسار يوفّر لها فرصة عمل في مراقص وحانات المنطقة، والنزول عند شرطه بأن يأخذ حصّته جسدًا ونقدًا**» [1] فمجرّد انتمائها لاسمه (آيدا ميندوزا) يجعلها من ممتلكاته التي يتصرف فيها وفق إرادته، حتى وإن تعارضت مع إرادتها، إنها لا تملك حق الاعتراض أو حتى التّكلم وإسماع صوتها، هو لا يرسم مستقبلها وحسب، بل يقرّر عنها ويفكر بدلا منها، ويجعل من جسدها أداة للإنتاج ووسيلة تضمن له ربحًا ومكسبًا وبهذا صادر ملكية جسد هو ليس جسده.

[1]- الرواية، ص 19.

تتجلى هنا بوضوح صورة النظام البطريركي التعسفي، فعلى الرّغم من أنّ له ولدا وهو تحت مسمى "بيدرو" في الرّواية، إلاّ أنّ السنعوسي لم يذكر شيئا عن أي نوع من الاضطهاد تجاه الابن، أو تكليفه ولو بمهمة واحدة تعود بالنّفع على الأسرة، وهذا ما يجعلنا نستشف التمييز الصارخ بين جنس الذكر وجنس الأنثى، فالذكر لا يقوم بأيّة وظيفة تذكر، وإنّما الضغط كلّه ينصّب على الأنثى، فهي التي يجب أن تتوقف عن الدراسة، وهي التي يجب أن تعمل وتقدّم جسدها في مقابل الانفاق على الأسرة وإخراجها من براثن الفقر والفاقة «**قدمت آيدا الصّغيرة آنذاك جسدها لكل من يسألها ذلك، مقابل أن يدفع مبلغا يحدّده سمسارها**» [1] وحتى بعد خروجها من سلطة أبيها، فإنّها تقع تحت سلطة سمسارها، فالأنثى لا تعرف الحرّية، ولا يمكنها تملّك نفسها، لا يحق لها الاستئثار بهويتها، ولا بكينونتها ولا حتى جسدها، وبهذا السّياج القمعي الذي يحدّ حرّيتها، ويسدّ عليها منافذ الانعتاق، استحالت المرأة شيئا كباقي الأشياء الأخرى «**أصبحت آيدا شيئا، مثل أي شيء يباع ويشترى بثمن ... ثمن بخس في الغالب، وباهض فيما ندر**» [1]وبفعل هذا الرجل تشيّأت المرأة، لقد حوّلها إلى شيء جامد، عمل على إقصاء ذلك الكائن الحي المحسوس الواقعي، أين تتجلى المرأة بحضورها وكيانها، لأجل إظهار الكائن الوهمي، أي تلك الصورة الخرساء لذلك الجسد النّائي (الجسد المؤنث)، وهنا تستحضرنا صورة تمثال "**بجماليون**"[*] فحينما تكلّم الجسد المؤنث، وصار ذاتا ناطقة، حطّم لا لشيء إلاّ لأنه تحوّل إلى واقع حي، أي أنّه يستوجب على المرأة أن تبقى صامتة وتلتزم السّكون «**عملت صامتة حزينة، كارهة للمال والرّجال**».[2]

---

[1]- الرواية، ص 20.

[1]- الرواية، ص 20.

[*] – أنظر: عبد الله محمد الغذامي: ثقافة الوهم، م س، ص 40.

[2]- الرواية، ص 20.

لم تكن آيدا تمتلك حق الكلام أو الرّفض والاعتراض عن السلطة الأبوية الذكورية الخالصة، فعمدت إلى الضغط على كيانها كاختيار إجباري، وكرهها للمال والرّجال لم يكن كافيا كي توقظ في داخلها حسّ الثورة والتمرد، ولهذا نجدها لا تزال قابلة لاستيعاب مزيد من القهر والاضطهاد «**تدرّجت آيدا صعودا في عملها إلى القمّة، نزولا في ذاتها إلى القاع**»، [1]فكلما تقدمت خطوة في عملها تراجعت بمثلها في ذاتها، فالاستلاب الذي تتعرض له هذه الذات الأنثوية، لم يكن لينتج إلا عن سيطرة قسرية، واستغلال مفرط يمارسه الجنس الذكوري عليها، إنّها حالة صراع بين الجنسين: الدونية المؤنثة، التي تشعر بها المرأة تجاه الرجولة/ الفحولة، والأفضلية الذكورية التي تسعى للبقاء في المركز الأول، فالطبيعة الإنسانية من المحال «**أن تتسع لمبدئين مذكرين، وقد كان المنطق يقضي بأنّه يكفي أن يثبت أحد الطرفين أنّه هو الذكر، حتى يكون قد قام البرهان على أنوثة الطرف الآخر**» [2]لكن هذا لا يمنع الصّراع القائم بين جنس الذكر وجنس الأنثى، فقط بمجرّد إثبات الأنوثةأو الذكورة، فالمؤكد أن قدرهما مرهون مع بعضهما البعض، ولعل هذا ما جعل الرّاوي يقول «**"هل يذهبن إلى الجحيم؟" سألت والدتي (...) "لست أدري، ولكنهن حتما يقدن الرّجال إليه" تجيب والدتي من دون يقين**» [1]هذه النهاية التي رسمها السنعوسي لجنس الذكر، أكانت بداية لأجل استيقاظ الحسّ الأنثوي، وكسره للحواجز التي تحول بينه وبين الانعتاق والحرّية؟

منذ القديم والمرأة تعاني من عقدة الانتماء المتجذرة في داخلها، والمفتتة لكل يقين بالهوية الحقيقية لجسدها، والمزعزعة لكل ثقة بكينونتها، هذا المأزق الوجودي الذي طالما وقعت فيه الذات الأنثوية، جعلها تعيش حالة من التشظي والانشطار الأونطولوجي فـ«**ضعف واهتزاز شخصية المرأة نابع من قلّة وعيها بذاتيتها المستقلة**

---

[1]-الرواية ، ص ن.

[2]- جورج طرابيشي، م س، ص 51.

[1]- الرواية، ص 20.

والمؤصلة باليقين الثابت» [1]، وهذا ما كان ينقص آيدا لكي تشعر به، اليقين الثابت تجاه ذاتها وفردانيتها، وعيها بوجوب استقلاليتها وتحرّرها، هذا ما أدركته أخيرا لكن بعد أن فقدت جانبا كبيرا من كيانها، بعد أن أصبحت جامدة خالية من معالم الإنسانية، تسير نحو وجهتها مباشرة كالقطار، ودخان الماريجوانا ينبعث من منخريها.

لكن العلاقة التي كانت قائمة بين آيدا ووالدها والمبنية على الطاعة والتبعية، تحوّلت بفعل الضغط المستمر والسلطة العمياء إلى المواجهة والتحدّي، فرفضت لغة العنف والركون إلى الصمت والاستسلام، وثارت عن انتماءها إلى القطيع السلطوي. وهذا الظهور الجديد للأنثى إنّما ينبئ عن تحول في صياغة الذات وتشكيلها بطريقة مخالفة لما كانت عليه، رغبة جامحة في كسر القيود عن طريق التحرر الجسدي، إنّه التمرّد الصّارخ ضد السلطة الأبوية والقمع «**وقفت في زاوية المكان أشاهدآيدا تدفع والدي، تشتمه (...) من كان يجرؤ؟!**»[2] صحيح، فلم يكن أحد من عائلة ميندوزا ليجرؤ على مواجهته أو معارضته، فما بالك والمسألة قد وصلت حدّ الشتم والدّفع!!

لقد جسّد تمرد آيدا على سطوة أبيها لغة جديدة للمرأة، أين برزت الذات الأنثوية بوصفها ذاتا قادرة على الانتقال الفعلي وعلى المواجهة، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تجاوزه إلى تخوم الانتقال والتخلي عن الذات الأنثوية، نحو ذات هذا المستبد الذي فرض عليها عملية استبدادية اضطرارية «**وأنا! ... أنا سئمت من القيام**

[1]- ليلى محمد بلخير، قضايا المرأة في زمن العولمة، د ط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2006، ص 41.

[2]- الرواية، ص 24.

بدور الدجاجة، رفعت ثوبها كاشفة عن ركبتيها، تجاوزت بساقها سور البامبو القصير الذي يحيط الحظيرة، انتصبت في منتصفه، ثم نفخت صدرها ناظرة للأعلى: – كوكوكوكووووووووووووو!». [1]

لقد غزت فكرة قتل الأنوثة والتعالي على النسوية[*] ذات آيدا، فجعلتها تمارس فعل الهروب من الأنوثة نحو الذكورة، وما صياحها كالديكة، إلاّ دليل على هذا التحول الأنطولوجي، وهكذا ترفعت آيدا كليا عن الجسد المؤنث، لنجدها تمتهن وظيفة الرّجل وتتلبّس شخصه، فهي تدخّن الماريجوانا، وأدمنت الشرب، وتتهدّد وتتوعد وتمارس العنف تماما كالرّجل بالرّغم من كرهها له، وعلى الرّغم من وعيها التام بالفارق الجنسي بينها وبين الذكر «**كلكم ديوك** (...) **أنت ديك** (...) **كل الرجال الذين قدّمت لهم جسدي ... ديوك** ...» [2]لكنها سئمت من كونها دجاجة، وها هي تتدرج في وجودها نحو مرتبة الدّيوك، كان "**الفرزدق**" يقول: إذا ما صاحت الدجاجة صياح الديك فاذبحوها، لكن آيدا عندما صاحت كالديك لم يستطع المجتمع الذكوري إسكاتها، ولا ذبحها، لأنها قامت بتعرية الرجولة، ونزعت عنها ستار الهيبة وهزمتها، انتصرت الأنوثة بضعفها وانقيادها وقلّة حيلتها، على الرّجولة بتجبّرها وسلطانها وهيمنتها التاريخية، فجاءت الهزيمة في شكل صورة درامية تكسرت بها هامة ميندوزا، وانهارت قامته «**انقضت على الديوك الأربعة تنزع رؤوسها عن أجسادها بيديها وتلقي بها باتجاه أبي الذي كاد يسقط مغشيا عليه، تنصبت واقفة في مواجهتنا، كفّها ملطختان بالدّماء، توجه سبابتها إلى أبي: – في المرة القادمة ... سوف يكون رأسك**» [1]

---

[1]–الرواية، ص 26.

[*] – أنظر: عبد الله محمد الغذامي: المرأة واللغة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص 163.

[2]– الرواية، ص 25.

[1]– الرواية، ص 26.

لم تعد الرجولة ذلك الحصن المنيع الذي لا تطاله المرأة، فاستبداده وجبروته الممارس عليها انقلب ضده وصار يهدّد وجوده ومكانته، وما عاد من اهتمامه إثبات أنوثة الآخر، بل أصبح همّه الوحيد هو كيفية الحفاظ على أصدقية ذكورته، «**أصبح أبي يتحاشى النظر إلى آيدا منذ استحالت ديكا**» [1] فالتشظي لم يكن حكرا على الذات الفردانية، ولا على اسم العلم، وإنّما تعدّاه إلى التشظي في الهوية الجنسية أيضا، الانشطار بين كونها دجاجة/ أنثى، وبين كونها ديكا /ذكر، لكن بهذا الانشطار والتشتت الحاصل على مستوى الجنس، استطاعت آيدا استرداد حريتها وكسر قيود العبودية التي سلّطها عليها ميندوزا الذكر«**تحرّرت آيدا من عبوديتها ووضعت حدًّا لاستبداد أبي**» [2]، هذا التغير الذي حدث على مستوى الشخصية، وهذا الرّفض الثّاوي في أعماق آيدا، والذي استحال ثورة هائجة على المقولات المركزية التي تعظمها الذكورة، لم يكن سوى خطابات لغوية مرمّزة، أرسلها الجسد المقهور ردًّا على ثقافة مثقلة بتراكمات المفاهيم والقيم المتسلّطة عليه.

شخصية ميرلا:

أمّا ميرلا فقد انتهجت سبيلا آخر للرّفض والثورة مخالفا، لما قامت به والدتها، هذا النموذج المليء بالتناقضات الصّارخة، والذي يعجُّ داخله بكمٍّ هائل من الإحساس بالضياع والتيه في العدم، جاءت ميرلا كفرد إلى الوجود بعد أن سُلبت حياة فرد آخر، يقول الراوي أنّه في الوقت الذي تنفسّت فيه ميرلا أوّل أنفاسها لفظت جدّتها آخر أنفاسها، استقبلت هذه البنت بمشاعر باردة جامدة حزينة، حتى ولادتها لم تختر الوقت المناسب الذي في إمكانه أن يبث الفرح في نفوس أهلها بمجيئها، جمعت ميرلا من التشظي والشتات ما يكفي لجعل حياتها بلا معنى ولا هدف يذكر، فإضافة إلى مجهولية نسبها والذي لا تعرف عنه شيئًا، غير أنّه أوروبي الأصل، ما جعلها تنمي في

[1]–م ن، ص 27.

[2]–م ن، ص ن.

داخلها مشاعر الكره والحقد على جنس الذكر، نجدها تحنّ إلى مسألة الأصل والنّقاء، عقدة الانتماء تطاردها كلّما انعكست صورة وجهها في ناظريها «**جاءت ميرلا بشكل جديد، كانت فلبينية الملامح لولا بشرتها البيضاء المائلة للحمرة، وشعرها البني وعيناها الزّرقاوان، وأنفها البارز**» [1]وكأنّ التشظي على مستوى الكينونة ليس بكافٍ، لينضاف إليه تشظّ آخر على مستوى الملامح، فهي تجمع بين الشكل الفلبيني والأوروبي معًا، هذا التركيب الفوتوغرافي، والاندماج الحاصل في ملامحها، والناتج عن تزاوج بين ثقافتين، بيئتين، مجتمعين، بين جلدين مختلفين، ملامح فلبينية، وتفاصيل أخرى أوروبية «**ممشوقة القوام، طويلة نسبيا، بيضاء البشرة مائلة إلى الحمرة، شعرها بني متموّج، عيناها ملوّنتان ما يجعلها ميستيزا بامتياز** (...) **فملامحا الجميلة تذكرها بأبيها الأوروبي المجهول الذي تكره**» [2]تموقعها في منطقة البين –بين فلبينية وبين أوروبية– ولّد لديها إحساسًا بالانشطار على مستوى ملامحها، لينغرس ذلك الشعور في باطن كينونتها، أين يغدو عقدة نفسية تلازمها أينما ولّت وجهها.

تسرّبت مشاعر العجز والضعف إلى عمق نفسيتها، وزادها كرهها لجنس الذكر، الذي سبّب وجودها القسري على هذا النحو من القلق والتوتر، ما جعلها تنفر خارج سياج الذكورة على عكس والدتها التي غزت عالم الرجل، أصبحت تميل أكثر ما تميل ناحية جنسها (جنس الأنثى)، وهذا الميول هو ما يعرف في الدراسات السيكولوجية بمصطلح المثلية، فميرلا بنفورها من جنس الذكر وكرهها له، جعلاها تتجه صوت المماثل لها بدل المغاير، وهذا التّوجه مخالف لما كان سائدًا من قبل، أو لما يجب أن يكون ضمن الطبيعة الحقّ «**يتضمن وجود المثلية كلاّ من**

[1]–الرواية، ص 22.

[2]–الرواية، ص 108.

كسر المحرّم، ورفض الطريقة القسرية في الحياة، وهو كذلك هجوم مباشر أو غير مباشر على حق الذكر في الوصول إلى النّساء». [1]

قد نعتبر هذا الميول شكلا من أشكال الرفض القاطع للمجتمع الأبوي، وسلوكا مقاوما لكل ما له علاقة بسلطوية الذكورة، لكنه لا يعدو إلا أن يكون انحرافا في أسلوب الحياة السّوي، وحالة مرضية تنغمس فيها الذات الغير سويّة، لعلّ السبب في هذا الانحراف الذي نتج عن ذات ميرلا ليس، سببه انعدام الأصل ومجهولية النسب وحسب، وإنّما ينضاف إلى ذلك الحرمان العاطفي، والحسي الذي عانت منه الفتاة ميرلا داخل محيطها الأسري، ما جعلها تتخذ من مثيلتها في الجنس رفيقة لها«(...) **ماريا** (...) **رغم شكلها المريب، والشعيرات النابتة في صدغيها بشكل واضح، وشعرها القصير، وملابسها الفضفاضة، ومشيتها التي لا تناسب فتاة، فإنّ سبب عدم ارتياحي لها هو استيلاؤها على ابنة خالتي الوحيدة ... ميرلا**» [2] هذا الاشتهاء للمماثل، وانتهاك الحدود، وتجاوز الطابوهات لم يكن سوى رغبة في إلغاء سلطة الرجل (الذكورة)، أين يسيطر فيها على المرأة، هذه السلطة التي أصبحت نموذجًا لكل شكل آخر من الاستغلال والسيطرة غير الشرعية «**إنّ وجود المثلية الجنسية يُمثّلُ أيضا على أنّه مجرّد ملاذ من إساءات الرجل أكثر من كونه شحن كهربائي وتمكيني بين النساء**».[1]

إذا يعتبر هذا الأمر على أنّه هروب وانسحاب من الألم والمعاناة، نفور وتقزز من الجنس المغاير، وأخيرا على أنّه محاولة سلخ جذرية لهويّة مرقّعة باتت لا تحمل في طياتها معالم الذات السّويّة، والنّقاء المتجذّر، وإنّما كمّا هائلا من الشظايا والانشطارات والانقسامات، التي تعصف بها لترميها داخل فضاء التيه والعدم.

---

[1]–ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية "مقتطفات مختارة، تر: عماد إبراهيم، مراجعة وتدقيق: عماد عمر، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص 267.

[2]– الرواية، ص 125.

[1]– ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، م س، ص 277.

لم تكن المثلية الملجأ الوحيد الذي احتضن ميرلا بعد أن لفظها الواقع الحقيقي، فعند عودتها إلى البيت «**ذات يوم، بحرفي MM موشومان على ساعدها.**

- **ميرلا ... حرفي الأول.**

كانت تجيب مبرّرة

- **ولأنّي أحبّ نفسي كثيرا .. فإنّ حرف M واحد لا يكفي**». [1]

ليكون الوشم بمثابة الهروب الثاني الذي تمارسه ميرلا، أو أنّها تؤكد فعليا هروبها من جسدها الذي تكرهه؛ فهل أصبح الجسد إذا عاكسا للأنا العميق والمتأصل لكل واحد منا؟ هذا ما كانت تحسه ميرلا، وتراه باديا للعيان، فمادامت هويتها متكسّرة وغير ذات فائدة، فإنّها تلجأ إلى صناعتها وإكمال ذاتها الناقصة، أو تجاوزها إلى ذات أخرى جديدة، لكن في مكان أنسب يسمح بظهورها جليّة، إنّه الجسد، وليس الوشم سوى إثبات لوجود هذه الهوية وتبدّيها«**الوشم على عكس الملابس والشعر والمكياج والأنماط الأخرى من زينة الجسد، الأنماط المؤقتة التي يمكن تغييرها، أكثر ديمومة وقوة مستدعيا استجابة عميقة من المشاهدين**» [1]أصبح الوشم مطلبا للتعبير على اختيارات شخصية، اختيارات ميرلا حول وجودها، وحول قراراتها، هذه العلامة الجسدية صارت بمثابة استعادة/ استرجاع للذات المعيّنة سابقًا، أو فلنقل إعادة تعريف بالذات، بالنّفس الأنثوية، إنّه يقوم بعملية نقل استراتيجية للمعاني المتضادة والمتناقضة للجسد الموسوم بشكل متعدّد ونظرا لاستحالة إزالة هذه الآثار من على الجسد، فإن التغيير الوحيد الذي بقي مترسّخا في ذات ميرلا، هو اقتناعها بحقيقة ذلك الوشم، وإيمانها بما ينطوي عليه من مغزى MM«**ولم يدرك أحد سواي بأنّني كنت أنسب نفسي عنوة إلى جدٍّ يمقتني ... ميرلا**

[1]- الرواية، ص 109.

[1]- جينز بروكمير ودونالكاربو، م س، ص 245.

ميندوزا» [1]تحاول إكمال ذاتها النّاقصة بميندوزا الذي يكرهها ولا يعترف بها، فهي تثبت نسبتها له بأعنف طريقة، رغما عنه ورغما عن مجتمعها، وتؤكد على استمرارية هذا النسب وتجذّره بالنقش على ساعدها، الذي يستحيل زواله، إلاّ بموت صاحبه ولا يهمّها من أمر عائلتها ما يقولونه عن أنّ الحرف الثاني هو لمثيلتها ماريا، يكفيها اقتناعها وما تخفيه داخل كيانها بشأن هذا الوشم.

أحسّت ميرلا فعلا من أنّها قد تمكّنت من الانفصال عن الأفراد والأشخاص الذين يحيطون بها، ويمارسون سيطرتهم عليها، ولو كان ذلك الانفصال رمزيا بواسطة علامة على جسد، فجلدها الآن بمثابة هويتها وثقافتها، ما عادت تعاني من الاستلاب والقسرية والارتهان، فالوشم «**له معنى رمزي ينجم عن الزّخرفة الدائمة للجسد بمعاني اجتماعية مؤكدة للذات**» [2]وأكثر من ذلك هو صورة لانبعاث الذات مجددا بعد فناءها، وعملية ترميم للجسد التّالف الذي قاربت صلاحيته على الانتهاء، إنّه شيء جمالي في حالة مستعصية كحالة ميرلا!

نستشف هنا فكرة مفادها أنّ الجسد طيّع ومرنٌ، وله القابلية على إعادة التشكل وإلاّ لما استطاعت ميرلا نزع جلدها القديم، وارتداء جلدٍ جديد موسوم بهوية جديدة MM.

قد تتضارب الأقوال إذا ما قلنا أنّ الهوية لم تكن اختيارا شخصيا-ذلك أنّ ميرلا أعادت تحديد هويتها بنفسها وفق اختيارها- وإنّما حتمية يُسحب الفرد بموجبها نحو الجماعة التي تفرض عليه جملة من القوانين، لكن الوشم كعلامة تطبع على الجسد هو رمز يثبت ويؤكد الوضع الهويّاتي للفرد، وفق ما يراه حقيقيا ومناسبا، وهذا ما سعت ميرلا إلى إثباته، وذلك بالثورة عن الهويّة المتشظية التي اكتسبتها من الجماعة، بتحديد هوية خاصة بها أكسبتها لنفسها، ولم يفرضها عليها لا المحيط ولا الظروف ولا الجماعة، إنّه الانفصال والتّفرد والتّميز، فسخت جميع الروابط

[1]-الرواية، ص 281.

[2]-جينز بروكمير ودونالكاربو، م س، ن ص 248.

التي تجعلها عالقة بالعالم المحيط بها، سوى من حرف M الثاني الذي تتعمّد إبقاء علاقة الارتباط قائمة بينهما «**كانت الندبة أو السّيمة[الوشم] في المجتمع اليوناني القديم تعني ارتهانا للآخر، أمّا اليوم فإنّ الأمر عكس ذلك، إذ تعلن العلامة الجسدية الانتماء إلى الذات، إنّها تترجم ضرورة إكمال جسد غير كافٍ في حدّ ذاته لتجسيد الهوية الذاتية، وذلك بمبادرة شخصية**»[1]عاشت ميرلا تجربة مريرة جعلت منها جسدًا بلا هوية ولا كيان، فلجأت إلى إعادة تأمين هذه الهوية من خلال توليفة علاماتية وسمت بها جسدها التالف، وأعادت لنفسها إحساسها بسيادتها الشخصية، تجربة العلامة هذه كانت بمثابة الجسر لمرورها إلى مرحلة أخرى في الوجود، انتقال وتغيّر أنطولوجي أضاف ثقة جديدة لذاتها، وأكسبها نضجًا شخصيا بعد أن كانت تتدرّج نحو العدم والضياع «"**أشعر باللاّجدوى**" (...) **اثنان وعشرون عاما لم أعثر فيها على نفسي، لا أزال أبحث عني ولم أجدني** (...) **هل تعرف أنّني تغلّبت على كل شيء إلاّ داخلي الذي أجهله**» [2]لكن رغم كل هذا الإرهاق في البحث عن الذات، لم يثنها عن رفض الرجل كجنس آخر واحتقاره والاستغناء عنه «**أشعر بنشوة لا مثيل لها وهم ينحنون يقبّلون قدميّ، ولا أرى في انحنائهم أمامي سوى دجاجات ضعيفة تبحث عن الديدان بين أصابع قدمي** (...) **شعور بالرّضى يملؤني**»، [1]إنّها تشكل صورة للرجل الذي سلبت هالته، تصوّره خاضعا متهاوٍ وفق رغبتها، فبعد أن كانت المرأة تظهر في صورة الجسد الخاوي من العقل، وكائنا محكوما بالشهوة ومتجرّدا من أيّة قيمة أخرى، أصبح الرجل هو الكائن الخاضع والمستسلم والمحكوم بشهوته بعيدا عن تحكيم العقل، متخليا عن جبروته وتسلّطه في حضرة المرأة أين تغدو جسدًا.

---

[1]-كاترين هالبيرن وآخرون، الهوية –الفرد- الجماعة- المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2015، ص 153.

[2]- الرواية، ص 280-281-282.

[1]-م ن، ص 285.

ثالثا– المثقف وألعاب الدور والسلطة:

بعد الهجنة والهويات القاتلة، المركز والطبقات الهامشية، الوطن وقلق الهوية، الأنثى وأزمة الانتماء، يسوقنا السنعوسي مرة أخرى، ودائما من خلال فسيفساء (ساق البامبو) إلى لقاء آخر مع أحد تلك الأقانيم المتجذّرة وبعمق في كيان العالمين الحديث والمعاصر، مسألة المثقف التي شغلت حيّز العديد من الكتابات الفكرية والنقدية والفلسفية، وبعدها الأعمال السردية والروائية على وجه الخصوص، ليتحقق بذلك فرض أنّ الأعمال الأدبية وإن أبحرت في غياهب الخيال الخلاق والمبدع، فإنّها إلى مرسى وميناء الواقع تعود لتنهل، ذلك أن سعود السنعوسي يفتح لنا ومن خلال إشارات وتلميحات، هي على قلتها وعرضيتها تشنّ لنا طريقا للتساؤل، نتلمس عبره هوية المثقف، قضاياه واهتماماته، دوره ومشاغله، مواقعه بين الارتكان لدائرة واحدة ووحيدة، أو فتح العديد من الجبهات، الانجراف، والتقوقع خلف فورات الشوفينية، أو العمل على مستويات أعلى وأشمل والأهم من هذا وذاك علاقة هذا المثقف بالسلطة على جميع مستوياتها، وأشكالها، هل هو متحرر ومنعتق من إغراءاتها وضغوطاتها ومخلص لمبادئه وأدواره الريادية والقيادية في فضح زيفها؟ أم أنّه خاضع لها وأداة من أدواتها المستخدمة في تمرير مشاريعها وأجنداتها؟

تلك تفصيلات وحيثيات كانت ضمن اهتمامات ومشاغل المفكر الرّحالة جسدًا وعلما وفكرًا، إدوارد سعيد، الذي أودع طروحاته ورؤاه حول المثقف وأدواره النهضوية، المرهونة دائما بملامح وميزات وصور هذا المثقف، وكذا علاقته الانفصالية أو الاتصالية بالسلطة، سواء كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية ... إلخ، ملقّه (المثقف والسلطة) والأخير عبارة عن مقالات فكرية عميقة ألقاها على قناة (بي بي سي) ضمن محاضرات (ريث) البريطانية، ومن خلالها يشدد الرجل ويؤكد على أن المثقف «**فرد له دوره القومي المحدد في المجتمع، الذي لا يمكن اختزاله ببساطة إلى وظيفة لا وجه لها، إلى مجرد فرد مختص منشغل تماما بعمله، إن حقيقة**

المركزية بالنسبة لي، كما أظن [يضيف سعيد]، هي أن المثقف فرد مُنح قدرة على تمثيل رسالة، أو وجهة نظر، أو موقف أو فلسفة، أو رأي وتجسيدها، والنطق بها أمام جمهور معين، ومن أجله». [1]

ما يعني أن المثقف فرد موسوم بالتميز بين باقي أفراد الجماعة، مكلف بتبليغ رسالة أو تأدية وظيفة توعوية وتنويرية لأشخاص هم أقل وعيا وإدراكا منه، ضد مؤسسة سلطوية بعينها.

يحتفي إدوارد سعيد خلال المسار الذي ابتغاه لتحديد مفهوم المثقف وصوره بفلسفة **أنطونيو غرامشي**، الذي يميز بين نوعين من المثقفين: المثقفين التقليديين، والمثقفين العضويين (المنسقين)، فحسبه أن المفكرين أو الذين ينهضون بوظيفة المثقف أو المفكر صنفين:«**الأول يضم المثقفين التقليديين مثل المعلمين والكهنة والإداريين، وهم الذين يستمرون في أداء ذلك العمل نفسه جيلاً بعد جيل، والثاني يضم من يسميهم المثقفين المنسّقين، وكان غرامشي يرى أنهم يرتبطون مباشرة بالطبقات أو المشروعات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب المزيد من السلطة، والمزيد من الرقابة**»[2]والفرق بين الأول (المثقفين التقليديين)، والثاني (المثقفين المنسقين) هو أنّ النوع الأول يؤدون عملهم برتابة مطلقة وجمود قاتل وآلية متكررة، مبعدون عن أي ارتباط بالتغيير الاجتماعي، أما القسم الثاني وهو المثقفون العضويون أو المنسقون، فهم أولئك الفاعلون والمشاركون في تغيير المجتمع كل حسب موقعه، وهؤلاء يسعون إلى إنشاء ثقافة جديدة، فهم دائم و الحركة والتنقل، يرتبطون بطبقات أو مؤسسات ومشروعات اقتصادية تستخدمهم لتمثيل مصالحها وحمايتها.

وعلى إثر هذا التقسيم الغرامشي الثنائي، يحدد إدوارد سعيد خصائص ومميزات المثقف العضوي الذي يأخذ

---

[1]- خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقد الاستشراق قراءة في فكره وتراثه، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، 211، ص 134.

[2]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، ط1، م س، ص 33- 34.

من هموم مجتمعه وأمته وواقعهم المعيش محورًا لنقاشاته ومواضيعه، لا أن ينسج نفسه شرنقة تبعده عن واقعه ومحيطه البشري، لا ينصت إلا لصوت ونداء نفسه في برجه العاجي وعالمه الخاص، مع التأكيد على أنّ هذا المثقف ينخرط ويشارك في هموم وهواجس مجتمعه، انطلاقا من قناعاته وتأملاته ورؤاه محاولاً إقناع الجمهور بها، وهذا يتنافى مع ما «**يسمى بالمثقف ذي العالم الخاص، لأنك ما إن تخط الكلمات على الورق وتنشرها حتى تدخل العالم العام، كما إنه لا يوجد ما يمكن أن يسمى بالمثقف ذي العالم العام فقط أي المثقف الذي ينحصر دوره في كونه رمزًا أو متحدثا باسم قضية أو حركة أو موقف يكون علما عليه ووقفا عليه، إذ دائما ما نلمح تأثير الجانب الشخصي والحساسية الفردية الخاصة، وهذان عاملان يضيعان المعنى على ما يقال ويكتب**». [1]

راح إدوارد سعيد يوسع من دائرة مفهوم المثقف، من خلال حرصه على فك الارتباط بينه وبين السلطة، أو أي جهة أو حزب آخر، فالمثقف الحقيقي هو الذي ينطق بكلمة (لا) في وجه السلطة، معلنا تحرره من قيودها وإغراءاتها التي تحد تفكيره وتعرقل مساراته وأهدافه الرامية إلى إعلاء صوت المهمشين والمستضعفين، وكشف زيف السلطة وتجاوزاتها وتعسفاتها، وكذا المنافحة عن القيم الإنسانية الكبرى، كالحرية والعدل والمساواة والتسامح، دون التخندق أو التمرس خلف جماعات ضيقة مهما كان نوعها أو انتمائها، حيث «.... **يقع على المثقف عبئ تمثيل العامة في مقاومة أشكال هذه السلطة جميعا، لا يدفعه إلاّ ما يؤمن به من قيم ومبادئ إنسانية عامة، لاحزبية ضيقة، أو فئوية متعصبة، أو مذهبية متجمدة، ومصرّا على أن ينهض في هذا كله بدور الهاوي لا المحترف، أي الذي يصدر في أفعاله عن حب لما يفعل لا من يخدم غيره، أو يعبد أربابا زائفة سرعان ما**

[1]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 44- 45.

تخدل عبّادها» [1]، ولإرباك تلك الأرباب أكثر، يتعين على المثقف –وفق المنظور الإدواردي– التحرر من قيد التخصص أو الاحتراف ضمن مجال معرفي أو علمي محدد، وهذا ما يسميه إدوارد بالمثقف الهاوي الذي يتحرك بمرونة وخفة بين عديد المواقع والمناصب، عكس المثقف المحترف الذي يشتغل وفق إجراءات روتينية وبرنامج يومي متكرر سطرته مؤسسة ما، هي بشكل من الأشكال خادم طيّع للسلطة وعليه فإن انغلاق المثقف «**داخل أسوار التخصص يعني أنه أسدى خدمة جليلة للسلطة بل ساهم في تعزيز أركانها، وتوطيد وجودها**». [2]

لحظتئذ يكون هذا المثقف أو ذاك قد تنازل عن وظيفته كمفكر أو مثقف بتعبير غرامشي، ليصير خائنا لمبادئه ودوره الطبيعي، في قمع التحيزات السلطوية والتناقضات الاجتماعية، حسب ما تذهب إليه القناعة الإدواردية.

يخرج من صلب (ساق البامبو) شيء من هذا القبيل، ذلك أن الشخصيات التي نهضت بدور المثقف ممثلة في راشد الطاروف، هند الطاروف، قد تحولت عن أدوارها كأفراد مفكرين ومثقفين فاعلين في مجتمعهم تحت ضغط ظرف ما، ليسقط في فخّ المساومة بين أسمائهم وانتماءاتهم الطبقية الضيّقة وبين دورهم كحملة معول نقد ونقض للسلطة والمجتمع على حد السواء، فكان التنظير وغاب التطبيق والتجسيد على أرض الواقع، حضر القول والخطابات الرنانة، وأقصي الفعل أمام تيار التردد القوي بين خطوة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف، وهكذا كان الانشطار والتشظي سيّدا الموقف، ليس فقط على مستوى هذه الشخصيات بل التيمة الأبرز والأكبر في عمل (ساق البامبو).

[1]–إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 11– 12.

[2]– بن علي لونيس، «ملامح من إشكالية الهوية تحليل الخطاب الاستعماري عند إدوارد سعيد»، ضمن كتاب إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إشراف إسماعيل مهنانة، ص 57.

كان راشد الرجل الوحيد المتبقي من عائلة الطاروف، بعد أن قضى كل ذكورها نحبهم، واقتصر نسلها على الإناث فقط، وقد أبدى راشد اهتمامات وتوجهات مخالفة لتلك التي كانت تأملها منه والدته غنيمة كأن، يلتفت إلى أمور أخرى غير تلك التي تعود عليه بالنفع، فراشد وكما تصفه جوزافين«**كان شابا مثقفا يحلم بكتابة روايته الأولى ..... كان يكتب مقالا أسبوعيا في إحدى الصحف، وقلما ينشر ذلك المقال بسبب الرقابة المفروضة على الصحف في بلادهم آنذاك، كان من الكتاب القلائل المعارضين لسياسة بلاده في دعم أحد الطرفين المتنازعين في حرب الخليج الأولى**». [1]

تطالعنا بعد هذا القول صورة مثقف إدواردسعيد الذي يقف في وجه السلطة ويعارض سياستها سواء الداخلية أم الخارجية، متبنّيا مواقف عدائية رغم مساعيها الرامية إلى إحكام الطوق، وتضييق الخناق على الحريات الفردية والجماعية، فراشد لم تثنه الرقابة المفروضة على الصحف، والتي تحد من فعاليتها كوسيلة من وسائل المثقف في فضح آليات اشتغال السلطة وتجاوزتها واختراقاتها، لم تثنه عن إصراره على الاختلاف والمعارضة والسير ضد التيار، مواصلا كتابة مقالاته الصحفية المرفوضة في الغالب الأعم، وما رفضت إلاّ لأنّها كانت مصدر تهديد وقلق وإزعاج للمؤسسة السلطوية المتعددة الصور، «**من صورة صاحب العمل الذي يمارس المثقف مهنته لديه إلى صورة الشركات التجارية التي تسعى للربح دون غيره، ولا يعنيها في سبيل ذلك ضحايا الربح من الفقراء والمحرومين، إلى صورة الحكومة التي تسخّر جهازا بل أجهزة كاملة للحفاظ على مواقعها، إلى صورة الأيدولوجيات الجذابة الخادعة التي قد لا يدري العامة ما وراءها**، ...»[2]، لذا فإنه يقع على كاهل راشد/

[1] -الرواية، ص 21- 32.

[2]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 11.

المثقف إطلاع العامة أو الرأي العام بما يجري في الخفاء، وطرق المسكوت والمغيّب، وطرح الأسئلة المربكة والمحرجة، التي تُلفت نظر المواطن البسيط، وتشوش على السلطة وتحبط مخططاتها وبرامجها في ذات الوقت.

يوصل راشد دوره الطليعي في كشف الحقائق وذكر أسماء سلطوية، همّها الوحيد والأوحد الحفاظ على الكراسي ومزيدا من السلطة، بتوجيه انتقادات ومعارضات لسادة الحكم وأولي الأمر، بشأن مواقفهم غير المنطقية من حرب الخليج الأولى، وهو بهذا يرفض أية مهادنة مع السلطة أو اتفاق معها، ذلك أنّ المفكر أو المثقف «**في جوهره ليس داعية مُسالمة ولا داعية اتفاق في الآراء، لكنه يخاطر بكيانه كله باتخاذ موقفه الحساس وهو موقف الإصرار على رفض "الصيغ السهلة" والأقوال الجاهزة المبتذلة، أو التأكيدات المهذبة القائمة على المصالحات اللبقة، والاتفاق مع كل ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة وذوو الأفكار التقليدية**». [1]

وقف راشد على الجانب الآخر من السلطة، غير متردّد وموقفه هذا من إدانة الحكومة الكويتية، مستنكرا عليها موقفها اللامنطقي من حرب الخليج الأولى، محطمًا ومتجاوزًا أية قاعدة أو خط من شأنه أن يحد قوله وفعله، قاطعا بذلك الطريق أمام أية محاولة أو خطوة تخطوها السلطة نحو احتواءه، أو تدجينه، أو ضمه تحت إبط حزب أو فئة أو جماعة بعينها، وكان راشد في موقفه ذاك من القلائل الذين أبدوا استنكارًا حيال مواقف الدولة الكويتية إزاء حرب الخليج الأولى، ويأتي هذا تساوقًا مع طرح أنطونيو غرامشي القائل «**أن جميع الناس مفكرون، ... لكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس**» [2] بل يقوم بها أفراد مميزون يتصفون بالشجاعة لقول (لا) في وجه السلطة، وطرح غرامشي هذا وإن كان في الظاهر يتعارض مع تصور **جوليان بندا** للمثقفين، إلاّ أنّهما ينصهران في بوثقة واحدة كونهما يؤديان نفس المعنى ويسيران جنبا إلى جنب لنفس النتيجة،

[1]-الرواية، ص 59.

[2]-إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 32.

حيث أنّ بندا ومن خلال تحديده للمثقفين في «**عصبة صغيرة من الملوك والفلاسفة الذين يتحلّون بالموهبة الاستثنائية وبالحس الأخلاقي الفذ، ...**» [1] وإن كان يختلف مع غرامشي في قوله (**أنّ جميع الناس مفكرون**) فإنّه يعود ليلتقي معه في استدراك غرامشي(**ولكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس**).

ومن نافلة القول الإشارة إلى أنّ راشد وككل مثقف واعٍ برسالته التوعوية والنهضوية الرامية بالأساس إلى خلق وإعادة خلق نفوس جديدة، قد جاهر بموقفه ورأيه، ولم يحتفظ به لنفسه أو عرضه أمام قلة قليلة من الناس **إذ** «**لا يقتصر رفض المثقف أو المفكر على الرفض السلبي، بل يتضمن الاستعداد للإعلان عن رفضه على الملأ**» [2] فلا فائدة ترتجى من التحفظ على الرأي مهما كان نوعه، ومهما كانت ردود الأفعال والنتائج التي سيفسرها هذا الموقف أو الرأي أو ذاك فا«**المثقف باعتباره شخصا متفردا قادرا على أن يقول كلمة الحق في مواجهة السلطة، وهو سريع الغضب فصيح اللسان، شجاع إلى درجة لا تعقل وثائر لا يرى ثمة سلطة دنيوية أكبر وأقوى من أن ينتقدها ويوجه اللوم إليها**». [3]

ولأنه يتوجب على المثقف كمثقف الخروج عن المألوف والسائد، فقد كسر راشد تلك القاعدة الخرساء التي تحكم المركز بالأطراف، والسيد بالعبد، عندما أقدم على مشاركة من هم بنظر المركز طبقات أدنى لاقيمة لهم، أفكاره وهواجسه وتطلعاته وآماله، مدافعا عنهم بذات الوقت ضد هذا المركز، مستنكرا عليه طريقة تعامله معهم ككتل بشرية لا يحسون ولا يفقهون، توضح جوزافين الأمر بقولها: «**تصور مدى جنون والدك! كان يتحدث إلى**

---

[1]- خالد سعيد، إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق، قراءة في فكره وتراثه، م س، ص 133.

[2]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 59.

[3]- م ن، ص 40.

الخادمة في الأدب والفن وشؤون بلاده السياسية في حين لا أحد هناك يتحدث مع الخادمات بغير لغة الأوامر: "هاتي .. اغسلي .. اكنسي .. امسحي .. جهّزي .. أحضري!» [1]وفي الوقت الذي كانت المرأة في العالم عموما والمجتمعات العربية والخليجية على وجه الدقة تعامل كعبد مملوك للرجل، يسهر على خدمته وتلبية حوائجه، وينظر إليها على أنها عورة، تقتصر وظائفها على الطبخ، والتنظيف، وإنجاب الأولاد، اقتحم راشد مثل هذه الطابوهات، وطالب بإشراك المرأة في الحياة السياسية والعملية، في فترة عويصة كانت الحياة البرلمانية في الكويت معطّلة، تقول جوزافين: «**حدثني عن حقوق المرأة المسلوبة، على حد قوله، فالمرأة في بلاد أبيك ليس لها حق المشاركة في الحياة السياسية»**، [2] وتضيف خولة فخورة بوالدها راشد لما قررت عمتها هند المشاركة في الانتخابات البرلمانية «**لو أنّ أبانا كان هنا يا عيسى .. بين الحضور" استطردت: "لطالما نادى بإشراك المرأة في بناء المجتمع .. ليته يرى شقيقته اليوم"**». [3]

تلك صورة المثقف الممتاز النموذجي، صوت لمن لا صوت له، وممثل للمستضعفين والمهمشين، وحجرة عثرة أمام الأجهزة السلطوية على كافة أشكالها وتنويعاتها، فاضح لتناقضات المجتمع وكاشف سوءاته، ينزع عنه أقنعته، ويحطم الأشكال النمطية والتقليدية التي تحد وتحدد رؤية الحياة في اتجاه أحادي ضيق، إذ يتعين على المثقف أن «**يطرح على النّاس الأسئلة المربكة المعقدة، وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية (الجامدة إلا أن ينتج هذه الأفكار ويمارس تلك العقائد)، أن يكون شخصا لا تستطيع الحكومات أو الشركات اختياره والتعاون**

[1]- الرواية، ص 32.

[2]- الرواية، ص 32.

[3]- الرواية، ص 376.

معه بسهولة، شخصا تكون علة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا التي تم إهمالها بصورة متكررة أو أنها كُنّست وخُبّئت تحت البساط». [1]

يؤدي المثقف/ راشد أدواره الطلائعية تلك بعيدًا عن مهوى الامتيازات وحمَّى الكراسي والمناصب، وعشق المال، بل يؤدي ذلك إرضاءً لضميره وخدمة لأمته ووطنه، وقضيته الجوهرية المتمثلة في إعلاء صوت الحق، والوقوف إلى جانب المظلوم ووضع الأمور في مسارها الصحيح، دون طمع في شهوات دنيوية زائلة، فالمثقفون الحقيقيون برأي بندا هم أولئك الذين «**لا يمثل جوهر نشاطهم في محاولة تحقيق أهداف عملية، أي جميع الذين ينشدون المتعة في ممارسة أحد الفنون أو العلوم أو التأملات الميثافيزيقية، وباختصار في الظفر بمزايا غير مادية، ومن ثم يستطيع كل منهم أن يقول "إن مملكتي لا تنتمي لهذه الدنيا"**». [2]

وفوق كل هذا وذاك فإنّ راشد لا يطمئن للارتكاز في موقع أو نقطة واحدة، بل يتحرك ويتقلب بين عديد المناصب والهويات، فإلى جانب كونه معارضا وعدوّا للسلطة فهو كذلك معارض للسكون والاستكانة لروتين وملل الوظيفة أو التخصص، فهو وعلى نحو ما تؤكد جوزافين«**يقضي معظم وقته بين القراءة والكتابة في غرفة المكتب، كانت هذه اهتماماته، إلى جانب صيد السمك والسّفر بصحبة غسان ووليد وحدهما، من أصدقاء والدك كانا يزورانه إمّا في غرفة المكتب لمناقشة كتاب ما، أو الحديث في الأدب والفن والسياسة، أو في الديوانية الصغيرة في ملحق المنزل إذا ما حضر غسان حاملاً معه آلة العود ...**» [3]هكذا كانت حياة راشد تنويعات عدّة بين قراءة وكتابة، سفر وصيد سمك، مناقشة كتاب ما والحديث عن

[1]- فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسات وترجمات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، 1430هـ/2009م، ص 19.

[2]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 35- 36.

[3]- الرواية، ص 33.

الأدب والفن والسياسة، إضافة إلى ولعه بالموسيقى دون أن يحشر نفسه في زاوية التخصص، أو يختزل دوره كمثقف واعٍ في وظيفة لكسب الرزق فقط، ولطالما حذر إدوارد سعيد من الوقوع في شرك التخصص، ذلك أنّ هذا الأخير وحسب ما يفيد سعيد «**يقتل الإحساس بالإثارة والاكتشاف، وهما عاملان يدخلان في تكوين كل مفكر ومن المحال اختزالهما أو التقليل من شأنهما، وفي نهاية المطاف يمسي التخصص، (...) كسلاً، بحيث تنتهي إلى أداء ما يأمرك به الآخرون، لأن هذا هو تخصصك على أية حال**» [1]، والتخصص إضافة إلى قتل الإحساس بالإثارة والاكتشاف، ودفع النفس إلى الكسل والتراخي، يضيّق الرؤية ويقصي كل ما ليس له ميدان التخصص، ويجعلك أسيرًا له ولمقولاته ونظرياته دون محاولة نقد أو نقضٍ.

ثم إنّ التخصص هو آلية من آليات انتقال السلطة وهيمنتها، فعندما ينشغل المثقف بميدان تخصصه وتحصيل شهادات من السلطات المختصة، فإن هذا يعني على صعيد آخر الابتعاد عما يجري حوله من أحداث وما يرتكب من جرائم وفضائح وتجاوزات خطيرة، تاركًا الأمور للسلطة تديرها كما تشاء، بما يخدم مصالحها ونوازعها.

ويقترح سعيد لمواجهة ضغوطات التخصص ما أسماه بـ"بروح الهواية"، بمعنى أن يكون باعث عمل المثقف كناقد هو المثقف، أكثر من الحرص على التكسب أو الربح والتخصص، ويلخص سعيد هذا بقوله «**على المثقف أن يمثّل مجموعة من القيّم والمزايا، وسوف أطلق على هذه المجموعة اسما عامّا هو روح الهواية، ومعناها حرفيا ذلك النّشاط المدفوع بنزعة الحرص والحب لا الربح والتخصص الأناني الضيّق**»[2] وتشمل روح الهواية هذه إلى جانب الحب ودري الربح والتخصص الضيّق، تجاوز تلك الحدود الفاصلة بين التخصصات والمعارف، والتي من شأنها أن تكبّل حرية الفكر، لذلك دعا سعيد مرة أخرى إلى «**إقامة الروابط عبر الحدود**

[1]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 134- 135.

[2]- م ن، ص 142.

والحواجز، ورفض التقيد الصارم بتخصص أوحد وفي الأفكار والقيم على الرغم من القيود التي تفرضها المهنة». [1]

إلى حدّ الآن كان راشد سائرا في طريق المثقف اللامنتمي والعصيِّ على الاحتواء والتدجين، غير أن المفارقة؛ بعد أن خيّر راشد بين المحافظة على سمعة الطاروف وبينه وبين ولده عيسى وجوزافين، أبدى راشد في البداية مقاومة للسلطة/ غنيمة التي نفته من مركزها وأقصته من حيّزها كإجراء ردعيّ صارم، بعدها انتقل راشد وجوزافين التي تحمل عيسى في أحشائها إلى شقة صغيرة متواضعة تواضع دخل راشد الذي حرم من أي امتياز من الطاروف، لكن ذلك لم يستمر طويلاً فبعد اختطاف الطائرة التي كان على متنها وليد وغسان، يقع راشد في دوامة وانشطار وتشظي بعد تدخل غنيمة/ السلطة في محاولتها لاستعادة راشد واحتوائه، تروي جوزافين ما حدث:«**بعد حادثة وليد استجابت السّيّدة الكبيرة لأول مرة لاتصال والدك:**

- **لم أكن راغبة بالرّد ولكن لتعلم وحسب .. أن النحس سيطاردك، انظر ماذا حلّ بصديقك بعد ولادة ذلك الشيء البغيض، إنّه مثل أمّه، لعنة.**

عضّ والدك شفته السفلى في حين كانت الدموع تسيل على وجنتيه بسخاء، أتمت جدّتك، قبل أن تنهي المكالمة:

- **اقذف بهما خارجًا وانظر كيف ستحل البركة عليك .. ومن ثم عد إلى بيتك، وستجدني بقلب الأم، أغفر لك ذنبك العظيم».** [2]

---

[1]-إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 133.

[2]- الرواية، ص 51.

تحول راشد عن دوره كمثقف ومفكر طليعي لا يرضخ لأوامر السلطة، وتحيزات العرق، وتقاليد المجتمع المحافظ على الطبقية والتراتبية الاجتماعية، ليجد نفسه منقسما ممزقا ومحكوما عليه بالاختيار، بين مبادئه ومعتقداته التي لطالما ناضل في سبيلها، وسعى إلى تجسيدها على أرض الواقع، وأنّ يغيّر ويحطّم القوالب التقليدية، ويقول كلمة (لا)، وبين إرادة السلطة والمجتمع والحفاظ على هبة الطاروف في المجتمع الكويتي، المليء بالتناقضات ككل المجتمعات العربية الأخرى، ليصير بذلك مدجنا ومنتميا إلى مجتمعه، وعنصرا وفردًا في ذلك القطيع، لا يصدر عنه إلاّ الرضى والخنوع التام ولا ينطق إلا بكلمة (نعم)، ولا تنحصر هويته كمثقف إلاّ في الخندق الضيّق لجماعة بشرية، مسقطا عن كاهله دوره كمثقف إنساني كوني، مدافع عن القيم العليا والجماعات المهمّشة ممن لا ممثل لهم في دوائر السلطة والمجتمع.

يظهر راشد بثوب المثقف الذي أضاع طريقه، تحاصره مشكلة الولاء لأسرته وعائلة الطاروف، **ومجتمعه** «**فكل منّا وبلا استثناء ينتمي إلى لون ما من الجماعات القومية أو العرقية أو الدينية، ومن المحال على أي أحد مهما بلغ حجم احتجاجاته أو إنكاره أن يقول إنه قد ارتفع فوق الروابط الحيوية (العضوية)، التي تربط الفرد بالأسرة وبالمجتمع، وبطبيعة الحال بالقومية كذلك**»[1]وراشد حاصرته مشكلة الولاء وانتصرت عليه ليقرر التّخلي عن مبادئه ونضاله في نصرة المهمشين والمستضعفين، ومن ثمة التّخلي عن جوزافين وعيسى وهو قطعة منه، يقول عيسى/ هوزيه: «**ما إن استخرج أبي شهادة ميلاد لي باسم عيسى حتى اتصل بوكالة سفر، طالبا منهم حجز مقعد على أي طيران يقلّنا إلى مانيلا شريطة ألاّ يكون ذلك عبر الخطوط الجوية الكويتية.**

وبعد أيام كان الرحيل الثاني، ولكن هذه المرة .. كان رحيلاً من بلد والدي إلى بلد والدتي». [1]

[1]- إدوارد سعيد، م س، ص 83.

[1]- الرواية، ص 51.

غاب راشد كمثقف في كتلة التفاصيل أمام إغراءات السلطة وضغوطاتها، ليتحول إلى مجرد رقم وفقط ينضاف إلى جملة المتخصصين أو المفكرين الذين لا يؤدون دور المثقف في زحزحة الوثوقيات، والتي تحيط بالسلطة وفي «**معارضة الوضع القائم في زمن الصراع وتأييد المجموعات المهمشة، التي تتعرض للظلم والإجحاف، أي تلك المجموعات غير الممثلة التي تحتاج صوتًا يمثّلها ويعلن وضعها للعالم**» [1]فبدل أن يكون مناصرا ومدافعًا عنها، كان سببا في تعميق جراحها، وقد استعرضنا في محطة سابقة ما عاناه عيسى/ هوزيه من انشطار وتمزّق وضياع وتهميش، عصف بهويته وكينونته، وكان السبب هو ذاك القرار الذي اتخذه راشد بالموافقة على اجتثاث عيسى/ هوزيه من أرضه الأم، إرضاءً لجهات معينة، مخالفًا بذلك رأي سعيد بشأن فعالية المثقف، يقول: «**وأبعد ما يتصور وجود مثقف يسعى إلى جعل جمهوره يشعر بالرّضى والارتياح، فالمقصد الحقيقي هو إثارة الحرج والمعارضة، بل والاستياء**».[2]

رغم أنّ راشد قد خان دوره كمثقف حامل لمعول النقد، في وجه السلطة والمجتمع، ومفكك ومتجاوز لتلك المقولات الجاهزة والمبتذلة، وكمبعثر ومقوضٍ لتلك التراتبية الهرمية القاضية بعرق أعلى وآخر أدنى، وكمحطّم لأصنام الهوية وأوثان الأصل والمركز، إلاّ أنّه يبقى بعد ذلك الانشطار والتشظي والتّمزق الذي قسمه بين أقواله وتنظيراته، وبين أفعاله وتطبيقاته، في أحد شظاياه وأشطاره معلّقًا بحبل يصله بوظيفته الأولى كمثقف مسؤول وورواعٍ بأدواره، فهو لم يتخلّ كلّيا عن مبادئه ولا عن عيسى/ هوزيه، ولكنه ارتضى بحل وسط بعد تأثيرات القوة والإغراءات التي مورست عليه، والتي أصابته بالضعف والوهن، وكان ذلك الحل الوسط يقضي أن يذعن راشد

[1]- فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسات وترجمات، م س، ص 20.

[2]- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، م س، ص 45.

لسلطة غنيمة، ويعمل وفق ما يقتضيه اسم الطاروف وما يمليه من قيود لم يستطع تحطيمها، وعلى الطرف الآخر وعد قطعه بأن يعيد عيسى/ هوزيه إلى تربته الأولى ويستزرعه فيها في وقت آخر أكثر ملائمة.

لم يختلف حال هندالطاروف عن حال أخيها راشد، فبعد قصة حب لم يرد لها القانون الكويتي ولا عادات وتقاليد مجتمعها البالية أن تكتمل، نذرت نفسها للدفاع عن الإنسان والإنسانية، تؤكد ذلك خولة: «... **في حين سقطت عمتي هند في هوة من الفراغ، ملأتها باهتمامها بحقوق الإنسان، تكتب من أجل المظلومين، تطالب بحقوقهم، تشارك في الفعاليات العامة بصفتها ناشطة في هذا المجال، عرفها الناس في الندوات واللقاءات التلفزيونية والصحافية بوقوفها مع الإنسان أيّا كان جنسه أو دينه أو انتماؤه .....**». [1]

وقعت هند أسيرة حب غسان صديق راشد، وقد كان غسان ينتمي إلى فئة البدون؛ أي الأشخاص غير المجنّسين (بدون جنسية)، والذين لا يتمتعون بأي حق من حقوق المواطنة، بما فيها استخراج بطاقات وأوراق الحالة المدنية، من شهادات الميلاد والزواج أو الطلاق، كما أنّه لا يسمح لهم في حالات كثيرة بالعمل في القطاع العام، وتملك العقارات والتعليم المجاني، والالتحاق بالجامعات، والعلاج المجاني على اعتبار أنهم غير كويتيين، أو مواطنين مجهولي الهوية، لا يستطيعون السفر إلى أي بلد أو مكان آخر لعدم امتلاكهم جواز السفر، يصف عيسى/ هوزيه الوضع بقوله: «**تعرّفت من خلال غسان على نوع جديد وفريد من البشر، فصيلة جديدة ونادرة، اكتشفت أناسًا أغرب من قبائل الأمازون أو القارة الإفريقية التي يتم اكتشافها بين حين وآخر أناس ينتمون إلى مكان لا ينتمون إليه .. أو .. أناس لا ينتمون إلى مكان ينتمون إليه ..**». [2]

---

[1]- الرواية، ص 289- 290.

[2]- الرواية، ص 191.

ولما كان غسان من فئة البدون؛ تلك الجينة المشوهة والخبيثة كما ينعتها غسانالتي تنتقل من الوالد "البدون" إلى الأجيال اللاحقة، فقد رفضت غنيمة طلب زواجه من ابنتها هند «**"أنت ولدنا ونكنّ لك كل التقدير ولكن .. في مسألة الزواج .. أسأل الله أن يرزقك بفتاة أفضل منها" كان هذا رد ماما غنيمة [يقول عيسى/ هوزيه]، خولة تتفهم رفض جدّتي لغسان، فهي لا تريد لأحفادها أن يكونوا "بدون" مثل أبيهم، يرفضهم الناس والقانون**»[1] ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية البدون قضية هند الطاروف، المناضلة الحقوقية كما يعرفها الناس وتشتهر به في الكويت.

ذكرنا سابقا أنّ حال هند لم يختلف كثيرا عن حال راشد، بمعنى أنّها هي الأخيرة وقعت أسيرة في شبكة الطاروف، لتجد نفسها في حيرة تشطرها نصفين، فبعد عودة عيسى/ هوزيه إلى بلاد أبيه، كان لزاما على هند أن تحدد جهتها وموقفها بين أن تختار اسمها وتضحي بذلك بمبادئها، وبعيسى الإنسان الذي ناضلت دائما وأبدا في سبيله، أو أن تختار المبادئ الإنسانية وعيسى وتضحي في ذات الوقت باسمها وسمعتها أمام الناس، يرسم عيسى/ هوزيه المشهد «**عمتي هند كانت في حيرة من أمرها، هي هند الطاروف الناشطة المعروفة في حقوق الإنسان، "مصداقيتي، أمام الناس على المحك .. واسمي كذلك"، كانت تقول وكان لابد أن تضحي بأحدهما، مصداقيتها أو اسمها، أن تتمسك بحقي كإنسان يعني أن تضحي بنظرة الناس لاسمها البرّاق إذا ما عرفوا بأمر زواج أخيها الشهيد راشد الطاروف من الخادمة الفلبينية، الأمر الآخر .. أن تضحي بمبادئها لتقف ضد حقي كإنسان يعني محافظتها على بريق اسمها ونظرة المجتمع لها .. أو .. أن تحافظ على الاثنين، مبادئها أمام الناس واسمها عن طريق التضحية بوجودي قبل أن يُكتشف أمري ....**». [2]

---

[1]- الرواية، ص 289.

[2]- الرواية، ص 223.

إنّ هند ورغم أنّها ساعدت عيسى/ هوزيه في استخراج الجنسية وبطاقة التعريف الكويتية، وتنازلها له عن حصتها من راتب راشد، وتقديمها له بعض الهدايا، إلاّ أنّها لم تستطع أن تفعل ما لم يستطع راشد وهو على قيد الحياة أن يفعله، إذ لم تحاول مثلا أن توسع الخناق الذي فرضته عائلتها على عيسى (أختها نورية ووالدتها غنيمة) بعد طرده مرة أخرى من بيت الطاروف، ثم التسبب في طرده من العمل، لإجباره على العودة إلى الفلبين والتخلي عن حلم انتمائه الكويتي وغرس جذوره في موطن والده، كما أنّها أيضا لم تحاول إيصال قضيته وهي المناضلة الحقوقية إلى الرأي العام لكسب التعاطف وللضغط على الطاروف للقبول بعيسى كواحد منه، بل اكتفت بدور المشاهد والمتابع للأحداث في ظل انشطارها وانقسامها بين الحفاظ على سمعتها واسمها أو مواصلة النضال والدفاع عن مبادئها، فكانت هي الأخرى رقما مضافا إلى قطيع الناس المفكرين لكنهم لا يؤدون دور مثقف إدوارد سعيد.

وتحت محنة الرفض والصمت، وغياب دور المثقف والمناضل، اتخذ عيسى/ هوزيه من الكتابة وسيلة للدفاع عن حقه في الوجود، وفضح تناقضات وزيف مجتمع، من المفروض أنّه منتم إليه برباط الدم، وصارت وطنا له وهو فاقد الوطن بتعبير أدورنو.

رابعا– ميندوزا فصامية الشخصية وهاجس البطريركية:

تعددّت القضايا وتنوعت مسائلها داخل رواية ساق البامبو، التي ساقها لنا الروائي الشاب "سعود السنوسي"، وكلها كانت تحت مضلّة الهوية وإرباكهاتها، فعلى غرار شخصية البطل عيسى/ هوزيه المتشظية بدءاً باسمه إلى مذهب ديانته، وصولاً إلى تعدد انتمائه إلى وطنيين مختلفين، نجد أيضا شخصيات أخرى لا تعْدُ تكون أقل أهمية، إذ خصّها الروائي هي الأخرى بقدر ليس بالقليل من الانشطار والانفصام، فنجدها تعيش حالة القلق والارتباك الدائم، والبعد عن الحياة السّويّة للأفراد العاديين.

وميندوزا أحد هذه الشخصيات التي تُعَبِّئ في داخلها اضطرابا دفينا لا يفتؤ يهدأ حينًا إلاّ ويعود إلى الهيجان مجددا، ليطفو على السّطح مخلّفا وراءه صراعًا نفسيا، وانفصاما شخصيا ملازمًا لكيان ميندوزاالمتشظي.

وبالحديث عن هذه الشخصية؛ يمكننا القول أنّه ربُّ أسرة فلبينية فقيرة، لا تملك من متطلبات الحياة سوى دخل يستلمه ميندوزا كل شهر، لا يزيد عن أربعة آلاف وخمسمئة بيزو، لينفقه كلّه في مراهناته ومقامراته على الدّيكة، والذي كان يحصل عليه مقابل خدمته في صفوف الجيش الفلبيني، المتحالف آنذاك مع كوريا الجنوبية وتايلاند وأستراليا ونيوزيلندا، بقيادة الولايات المتحدة ضد فيتنام الشمالية، وبعد انضمامه إلى هذه الحرب كجندي مشارك في دعم الخدمات الطّبية والمدنية، هناك عاش ميندوزا أوقاتا عصيبة من حياته، كانت أفظع ما عاشه على الإطلاق، أين سلب الثوار الموالين للشمال إنسانيته، ليعود بعد ذلك إلى مدينته فالنسويلا، ويتقوقع في كوخه بين سيقان البامبو.

ورغم الأزمة التي مرّ بها، إلاّ أنّه ظلّ يمارس سلطته الأبوية المتحجّرة على أفراد عائلته، وبالأخص ابنته آيدا التي كانت ضحية أزماته واضطراباته النفسية، إذا لم تمنعه عزّة نفسه من أن يرمي بها في براثن الخطيئة مقابل بعض المال، ليضيفه إلى دخله وينفقه على مراهناته وبعض التوبا، التي تجعله يتسلّل خلسة من قساوة شخصيته ودنائتها، إلى شخصية أخرى مختلفة تماما، فتفصح عن ذات متقهقرة منشطرة إلى شظايا متفرّقة، طالما كانت قابعة تحت عباءة ميندوزا الطّاغية.

لم تكن هذه الشخصية سوية، فقد حرص سعود السنعوسي على جعلها تعاني من اضطرابات ذهنية ونفسية حادة، جرّاء ما عاشه من أزمات في حياته «**لقد مرّ بظروف قاسية في شبابه**» [1] جعلت منه ذلك الإنسان الفظّ في تعامله، المتحجّر في مشاعره، حتى أنّه عزف عن كونه إنسانا اجتماعيا لينطوي في عزلته داخل

[1]- الرواية، ص 60.

كوخه، حالة العزلة هذه التي جعل نفسه يعيشها قسرًا عليه، ولّدت لديه شعورا بالاغتراب والنّفي عمن حوله، ثم إنّ ظروف أسرته التي تعاني من الفقر ضف إلى ذلك مجهولية نسبه، سبّبت نوعا من الانحلال العائلي الذي جعل شخصيته تعاني من اضطرابات مرضية غالبا ما تنتج عن ضعف العلاقات العاطفية وعدم استقرارها، ولهذا نرى كينونة ميندوزا وهويته الفردية مضطربة ومشتتة في الغالب.

كانت الحرب التي شارك فيها ميندوزا من أصعب مراحل حياته، إذ خلفت أثرا كبير في تشكيل هذه الشخصية المريضة فهو «**لم يخبرنا بما رأى قط، ولكن لابد أنّه مرّ بما لا يمكن وصفه ليعود قبل انتهاء الحرب بهذه الصّورة التي تراه عليها**» [1]فسعود السنعوسي لم يذكر لنا كيف كان ميندوزا قبل الحرب، لكن بعد عودته منها صوّر لنا هيئة الإنسان المتعدّد الشخصيات، الذي لا يمكن التعامل معه كإنسان عادي، ذو شخصية واحدة سويّة وواضحة المعالم، فميندوزا بمنظار السنعوسي يحمل في داخله شخصيات مختلفة ومتناقضة، أمّا وأنّ ظاهرة تغيّر الشخصية لا يمكن إدراكها منطقيا، إلاّ أنّها ملموسة باستمرار، فهي تلك الظاهرة التي تزيح الستار عن شخصيتين، أو شخصيات مختلفة يمكنها أن تسكن الفرد نفسه، وهذه الشخصيات تتسم كل واحدة بسلوكها الخاص بها، وطباعها، وأحيانا حركاتها اللاّإرادية، إذ يمكن أن «**يحدث كل شيء كما لو كان الكلّ الذي يكوّن شخصية ما، يمكن أن يتفكك ويعاد تشكيله على نحو مختلف**» [2]، هكذا كانت شخصية ميندوزا، أو بتعبير أدق: هكذا كانت شخصياته المتعّدة، في كلّ مرة تفكّك شخصية من كلّها الذي يكوّنها، وتحل عن ترابطها، لتحل محلّها شخصية أخرى، يعاد تشكيلها بطريقة جديدة مختلفة عمّا كانت عليه سابقًا. وهذا النوع من الأشخاص يصعب التعامل معهم أو منادمتهم، لأنّ لهم عوالم خاصّة بهم، ضف إلى ذلك أنّهم يجدون صعوبة

---

[1]- الرواية، ص 61.

[2]- إدغار موران، النّهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، تر: هناء صبحي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، 1430هـ-2009م، ص 109.

في التأقلم مع محيطهم، أو الاستئناس بالأفراد الذين يرتبطون بهم، ذلك أنّ شخصياهم دائما ما تكون عرضة لتقلبات مستمرة، فتظهر الشخصية التي لم تكن معروفة من قبل، أوأنّها كانت مكبوتة «**لم يُجد أحد التعامل مع جدّي سوى أمّي، فالتعامل مع ميندوزا يعني أن تتعامل مع رجال عدّة، لكلّ منهم أسلوبه وذوقه، بل وحتى تفكيره**».[1]

يحيلنا هذا التصريح من طرف الرّاوي، على مسألة الانفصام في الشخصية –شخصية ميندوزا– كما ذكرنا سابقا، أين تتعدد وجوه الإنسان الواحد داخل نفسه، وتتصارع مع بعضها البعض، إذ لا يمكن للعناصر المشكلة لهذه الشخصيات والمتناقضة كلّيا، أن تستمر في الوجود داخل نظام ما (كيان ميندوزا)، من دون حدوث أي توتر أو اضطراب، ما يجعل حتمية الصّراعات الداخلية محتملةّ إلى حدّ ما، وهذا كاف بأن يجعل من الهوية عرضة لصدامات تيارات متعارضة، إذ «**تنشأ أزمات الهوية عندما يصبح التوتر الذي تثيره هذه التناقضات على أشده، وعندما تؤدي إلى شلل في طاقة الفعل وإلى وجود قلق دائم**». [2]

فطالما عانت هذه الشخصية من التوتر والقلق الدائمين، اللّذين يحتلاّن كيانه الداخلي، ما يجعل من هويته متأزمة ومتقهقرة، لا تركن إلى الهدوء ولا إلى الانبساط الذي يسمح لها بتكون فردانية سوية، أو يمكّنها من مواصلة الاستمرار نحو التّشكل الثابت؛ أي أنّ هويته دائما في عرضة لانقطاعات مستمرة.

فعلت الحرب فعلتهابميندوزا، وجعلته يدخل في حالة ذهول وبرود، فأصبحت شخصيته متقهقرة ومنهارة جرّاء ما حدث له في حرب الفيتنام، فبين الحين والحين تظهر معالم تلك النفس المأزومة المنكسرة والمتشظية«**كان**

---

[1]– الرواية، ص 60.

[2]– أليكس ميكشللي، الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق، 1993، ص 134.

يبكي بكاءًا مكتوما (..) **أنا ضعيف .. أنا وحيد** ..» [1]لكن انهياره هذا لا يدوم طويلا، فيسعى إلى إخفاء هذا التشظي، وهذا الضعف، تحت عباءة شخصيات أخرى، تقمّصها من أجل التأقلم مع محيطه، ولعلّ ما يدعّم قولنا أكثر ما ذهب إليه "**شايغان**" بقوله:"**يخفي كل واحد منّا جماعة من النّاس في داخله هذا على الرّغم من أنّنا نركن مع مرور الوقت إلى تبديل هذه الكثرة وحدة أو فردية جوفاء، نحن مرغمون على الظهور كفرد واحد له اسم واحد ونتحمّل مسؤوليته وحده، لهذا فإنّنا نعوّد الأشخاص المتنوّعين في داخلنا على الصّمت والسّكون**"، [2] أمّا ميندوزا فعلى الرغم من أنّه يسعى جاهدا إلى الظهور بشخص واحد، وهوية واحدة، إلاّ أنّه يفشل في إخفاء الأشخاص المتعدّدين الموجودين داخله، والمتمرّدين على كيانه، ذلك أنّ سلطتهم عليه أكبر من سلطته على ذاته، وما معناه أنّ كل شيء يحدث داخل نقطة عميقة من الذات، أين تتفكك الشخصية الأولى وتتوارى بعيدا مخلّفة مكانها لشخصية أخرى، كانت قد تشكلت بطريقة ما، بعيدا عن مرأى ميندوزا أو إرادته حتى، فـ«**ثمّة انفصال بين النّفسية العميقة واللاّواعية والوعي الذي نتج مع ذلك من تلك النفسية، وغالبا ما يجعل الوعي أن قوى لاواعية هي التي توجّهه، وأنّ هذه القوى نفسها تجهل طبيعة الوعي ووجوده**». [3]

لا تحدث هذه الاضطرابات على مستوى الهوية من لا شيء، وإنّما نتيجة عوامل اضطهادية، أو إذا ما تعرّضت الذات الفردية لحالات استلاب هووية، ولم يكن ميندوزا في معزل عن كلتيهما، فإلى جانب ما خلّفته الحرب على نفسيته من اضطهاد وتدمير، فإنّها عملت أيضا على إفراغ محتواه وسلبه كيانه الإنساني، ليصبح مفرغا من إنسانياته تماما، فالهوية غالبا ما تعاني «**من حالة استلاب حقيقية، وذلك عندما تتعرض إلى تأثير نظام من**

[1]-الرواية، ص 61.

[2]-داريوش شايغان، هوية بأربعين وجها، م س، ص 107.

[3]- إدغار موران، م س، ص 107.

العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيّرات عميقة في جوهرها».[1]

كل تلك الاستلابات التي تتعرض لها الذات الفردية –ذات ميندوزا– تتشكل تدريجيا لتتمثل في الإحساس بانحدار القيمة الذاتية وفقدانها لمحتواها وقيمتها، إنّه أشبه بنمو سرطاني لفردانيته وإحباطاته الدائمة.

تتحول هذه الهوية الذاتية المنفصمةوالمتشظية لتصبح بهذا الحاصل نوعا من ردود الأفعال، أو فلنقل أنّها انعكاسات لمعاناة داخلية ذاتية أنطولوجية، ما يفسّر ظاهرة العنف التي وسمت شخصية ميندوزا: «**شدّ شعري إلى الوراء، ارتطم رأسي برأسك الصّغير** (...) **أحكم على شعري بقبضته ثم صرخ**» [2]، ثم إنّ الإحساس بالاستلاب الهووي يضاعف في نفسه رغبة الانتقام، كذلك الرغبة في استلاب شرعية الآخر الأضعف منه، فالضّغط الذي عانى منه ميندوزا كان لابد من أن يتخلص منه، لأن كل طبقة اجتماعية تبحث عن طبقة أدنى منها تمتطيها كما يقول السنعوسي، وميندوزا لم يجد بُدًّا من أن يتخلص من هذا الضغط الذي يثقل كاهله إلاّ بالضغط على الطبقة التي هي أدنى منه والمتمثلة في عائلته.

يصف لنا السنعوسي شخصية ميندوزا الميّالة إلى القسوة والانتقام على أسرته، وكأنّنا به يحمّلهم سبب الصدمة النفسية التي عانى منها عندما كان عسكريا، فنراه شخصية عنيفة وعصبية تسعى إلى التنفيس عن الصراعات المحتدمة داخلها، وهذا ما نستشفّه من مصارعة الدّيوك التي اتخذ منها هواية «**وما إدمانه على مراهنات مصارعة الديوك هذه إلاّ شكل من أشكال التنفيس عن الغضب**».[3]

لم يكتسب ميندوزا هذه الشخصية المرضية المنتقمة إلاّ بعدما عاش حياة الحرب وعايش مخلّفاتها، فكانت

---

[1]– أليكس ميكشيللي، م س، ص 147.

[2]– الرواية، ص 59.

[3]–الرواية، ص 60.

السبب في زرع مشاعر القسوة والاستبداد في نفسه، لكنّ التضارب الذي يرهق جوانيه هويته، جعله يبحث عن متنفس يلفظ من خلاله مختلف الصراعات والتناقضات التي لا يقوى كيانه على احتواءها، وبسبب الضعف الذي لزمه آنذاك عندما كان في صفوف الجيش، وعدم قدرته على الحفاظ على هويته من التشظي والانشطار، راح يفرغ جام حقده وانتقامه في مضمارين: أوّلهما مصارعة الدّيكة، يقول هوزيه عن جدّه «**وربّما هي محاولة للإنتقام من خصوم الأمس من خلال الفتك بالديوك المنافسة**» [1]، وثانيهما عائلته التي عانت هي أيضا من هلوساته النفسية، واضطراباته الهووية، فنلمحه فاقدا لإنسانيته وأبوّته على الأخص، أين نجده يدفع بابنته آيدا لشباك الخطيئة مستغلاّ خضوعها، وصغر سنّها من جهة، وممارسًا سيطرته الأبوية –البطريركية– عليها «**صارت آيدا مصدر دخل للعائلة** (...) **لا ينظر الأبوان إلى وجه ابنتهما، فنظرهما لا يتجاوز خاصرتها حيث حقيبتها، تعود أحيانا بشفة متورّمة، أو أنف دام، أو بكدمة زرقاء داكنة في فكّها**»[2]، لم يكن يهتم للمعاناة التي تعيشها ابنته، أو الاضطهاد الذي تتعرض له، ولا حتى حرّيتها وكرامتها التي سلبهما منها أولا، ليسلبهما منها غيره، أمّا هو فكان همّه المال الذي تحصّله لكي يستأثر به لوحده وينفقه على مراهاناته، وأمّا الآخرون فهمّهم المتعة لا غير.

إلاّ أن آيدا ليست الضّحية الوحيدة من عائلته، بل نجد الشخصية هوزيه/ عيسى أيضا قد أخذ نصيبه من قسوة جدّه واستبداده، فلم يكن يتوانى عن اضطهاد حفيده وتكليفه بأشغال شاقة لا يطيقها هوزيه وهو صغير السّن، من تنظيف الحظيرة وإطعام الديوك، والاهتمام بها، القيام بالتدليك ...إلخ، حتى أنّنا نجده يتلذّذ ويتسلّى بتخويفه وترهيبه إن لم يلبّي طلباته اللاّمنطقية«**أحضر لي موزة** (...) **موزة صفراء** (...) **هو يعلم أنّ أشجار**

[1]–الرواية، ص 60.

[2]– الرواية، ص 21.

الموز حول بيوتنا تحمل أغداق موز صغيرة خضراء، ليست جاهزة للقطف بعد».[1]هنا تتبدّى نرجسية ميندوزا جليا، وشخصيته المرضية التي تمارس نزواتها على ذوات الآخرين، كل تلك الاضطرابات التي تعانيها ذاته تطفو على السطح في شكل سلوكات وتصرفات غير سوية ولا منطقية، بعيدة كل البعد عن التناسق والثبات، تحاول إفراغ شحنة الانتقام والاستبداد «**كان إذا لم يجد شيئا يكلّفني بالقيام به يطلب مني إحضار أي شيء من أي مكان، ولعلمه المسبق بعدم وجود حاجته تلك في المكان الذي أرسلني إليه**». [2]

فرغم علمه أن الشيء الذي يطلبه غير موجودأو أنّ يتعمد طلب ما هو غير موجود أصلا، إلاّ أنّه يتسلّى بالسخرية من حفيده هوزيه الذي لم يتجاوز السّبع سنوات بعد، ليبث فيه الخوف من خلال دعوته عليه «**أتمنى أن تنبت لك ألف عين كي تتمكن من رؤية الأشياء بوضوح**» [3] وهذه الأمنية كفيلة بأن تجعل من هوزيه يركض مذعورا للبحث عن الشيء الغير موجود، خشية أن تتحقق أمنية جدّه، والتي كانت مأخوذة من أسطورة قديمة سبق لخالته وأمّه أن قصّوها على مسامعه وهو صغير.

لم تكن الحرب السبب الوحيد في تشظي هوية ميندوزا وانشطارها بهذا الشكل، فقد كان يعاني هو أيضا من مسألة الأصل والنسب كما ذكرنا سابقا، والتي كانت بارزة في أسرته، فمن حفيدته ميرلا التي لا يعرف نسب والدها، إلى حفيده هوزيه الذي كان يقول عنه أنّه مجهول الأب، نجده هو أيضا لا يعرف نسب أبيه، لهذا يبدي كرها واضحا لحفيديه (عيسى/ ميرلا)، فيظلّ يكرر في نوبات هذيانه:«**لا آباء لكم** ... (...) **أكره مجهولي الآباء!**» [4]

---

[1]-الرواية، ص 119- 110.

[2]-الرواية، ص 121.

[3]- الرواية، ص 120.

[4]- الرواية، ص 118- 119.

فكلّما عاد ميندوزا إلى مسألة الأصل اصطدم بالحقيقة المريرة، هذه العقدة تعكس حقدا على الحاضر، وكرها لطريقة الحياة التي يعيشها، كما أنها تعكس عليه إحباطا مريرا ينبع من هويته المتشظية والتي لا أصل لها.

نستطيع القول أنّ ميندوزا يعيش إحدى مآزق الغياب التي أصابت جانبه الأنطولوجي، والمتمثلة في مسألة الأصل، فمرارة الحرمان وهذا الميراث الذي لازم عائلته –ميراث اللاّأصل– الذي يعاني منهما، جعلاه يتوارى خلف شخصياته المتعدّدة، هروبا من العالم الذي يعيشه، حالة الغياب التي ملأت هويته بنوع من الاحتقار للذات «**خجل الإنسان من كونه ملغى ذاتيا يؤدي به إلى محاولة تفادي العالم في حاضره للبحث عن الأصل فيما وراءه، للنظر فيما إذا كان باب الأصل باعتباره الفردوس الأول للحقيقة لم يوصد بعد**»[1]

إنّ حالة الغياب هذه تولّد لديه اغترابا ونفيا هوويا، كأيّ نفي آخر من شأنه أن يكسّر كينونة ميندوزا إلى شظايا عديدة، ويشعل في داخله حربا جديدة، فالحرب لم تنته بالنسبة إليه، وإن انتهت حرب الفيتنام، فحربه الداخلية تظل مشتعلة وقائمة داخل كيانه، إنّه فزع الهويات المطعونة في نرجسيّتها بتعبير إسماعيل مهنانة، فبرغم القسوة التي يبديها ميندوزا، وعلى الرغم من الأسوار المبنية حول هويته إلاّ أنّه يرتكس دائما نحو حنين خفي إلى الأصل.

[1]–فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، تر: رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، 2008، ص 110.

الفصل الرابع: أشكال المقاومة وإمكانات التعايش

تمهيد

أولا– الكتابة وإعادة الاعتبار للذات

ثانيا– الموسيقى تطلع نحو الائتلاف

ثالثا– الرياضية مبدأ الاختلاف وهاجس الاتزان

تمهيد

سيكون من البديهي قولنا أنّ الفكر الغربي طالما استطاع إثبات امتيازه وحيازته المركز الأول في تنوير العالم، وتخليص الإنسانية من ظلمات الفقر والتخلف، وإزاحته لبسطة السيطرة الدينية التي ختمت على لبّ الإنسان وبصيرته، لكن الأهم من ذلك هو أسلوبه في كيفية ترويج هذا الفكر الذي تنضوي تحته عنصرية صارخة، فدائما الإنسان الأوروبي هو الرجل الغربي الذي صنع الحضارة لنفسه، وعليه نشرها في مختلف أنحاء المعمورة، التي تَغُطُّ في البدائية والتخلّف، وتنعدم فيها أساليب التمدّن والعصريّة، وبهذا يشرّع لنفسه حيازة ملكية أخرى تحوي طرفا آخر على النقيض منه، بل لن يكون مبالغًا إذا قلنا: أنّ الدول الغربية إنّما بسطت سيطرتها لتقيم دعائم إمبراطوريتهاعلى حساب دول العالم الثالث، ألم يقل "فانون" أنّ «**أوروبا بمعنى حرفي هي من خلق العالم الثالث**»؟ [1]

لم تكن هذه التصنيفات موجودة من قبل، إلاّ بعد أن منحت أوروبا لنفسها حقّ التّملك والسيطرة، والحقُّ أنّها بعد هذا التشريع قد أغدقت على نفسها بذخًا ورفاهية، وبنت لنفسها صرحًا إمبراطوريا، لكن على أكتاف الزّنوج والأعراق الأخرى غير البيضاء واللاّأوروبية.

إذًا؛ ثمة طرفان على النقيض من بعضهما البعض: طرف أوّل ينتمي إلى عرق سامٍ مهيمن متحضّر، وآخر ذو عرق دوني مستعبد متوحّش، ولم يكن لهذا التقسيم أن يظهر، لو أنّ النّظرة التّوسّعية للقوى الاستعمارية توقفت عند حدّ الخدمة الجليلة، التي زعمت أنّها تقدمها للإنسانية بدافع نشر الحضارة، ولم تطمع في بسط سيطرتها، ونشر مجسّاتهاالأخطبوطية لتحيط العالم الثالث بما تسمّيه الحضارة والأنوار.

[1]-إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، م س، ص 256.

لقد كان للثقافة دورٌ فاعل في إرساء الدول الغربية دعائم الإمبراطورية في الدول المستعمرة، وكما يقول "إدوارد سعيد"«**أنّ المنتجات العظيمة للثقافة هي منتجات محسوسة واستثنائية، وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية، فإنّه يمكن لهذه النتاجات أن تكون أعمالاً عظيمة من إبداع الخيال وأن تضمّ –في الوقت نفسه– وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح، وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوروبيين، وتبرز شعوبا وأصقاعًا بأسرها خاضعة ودونية، جاعلة إيّاها مقتضية حكم الأوروبيين**» [1]، فذلك ما يؤكّد حتمية التواطؤ بتعبير إدوارد بين الثقافة والإمبريالية.

لقد عرف الرجل الأبيض كيف يروّج فكره التنويري عبر الحدود، ليصل إلى مستعمراته في دول العالم الثالث، فلم تكن الثقافة لتفشل في إقامة جسر للتواصل بين الطرفين، في حين تخفي المخططات السياسية تحت غطاء الجمالي لهذه المنتجات العظيمة.

لا يخفى علينا أنّه أينما حلّ استعمار وهيمنة وسلطة، كان هناك مقاومة وتمنُّع ومعارضة، وكما يقول "**ميشال فوكو**":«**إنّه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة** (...) **مقاومات ممكنة، ضرورية، مستبعدة عفوية**» [2]، ليس المهم أن تسفر عن تحرّر، أو تنمّ عن مقاييس تنظيمية، بل المهم أن تظهر مدى الرّفض القاطع لهذا اللاّتساوي المتفشّي بين الطرفين، قد يبدو هذا القول ساذجًا، لكنّه أقرب ما يكون إلى المبادئ الإنسانية التي نادت بها الإمبراطوريات الاستعمارية، إنّه نوع من الدّفاع عن النّفس، أوقل أنّه تعبير عن حرّيتها، أليس هذا ما ندّدت به امبراطورية فرنسا ومثيلتها بريطانيا؟

[1]–إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، م س، ص 10.

[2]–ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية 1 إرادة المعرفة، م س، ص 104.

وفي هذا المضمار يتبدّى لنا نوع من التماهي بين الدّفاع عن النّفس وبين ما يسمّى بالحرّية، يمكن أن نعدّ هذا ضربا من مقاومة الآخر لهذا الأجنبي.

فالمقاومة إذا إنّما هي فعل يقوم به المستعمر من أجل إخراج المستعمر من وطنه، وليس هذا فقط وإنّما من فكره أيضا، ذلك أنّ المستعمر يلقي بظلاله على الفكر والمعتقد قبل الجسد والمكان، وهذه المقاومة إن جاز لنا وصفها، فسنقول أنّها ردة فعل تأخذ شكل المعارضة، هذه الحركات الاحتجاجية والعنيفة أحيانًا، لم تكن سوى أسلوب لمواجهة التمثّلات العنصرية، والرّد على المركز الكولونيالي الإمبريالي، فأينما وجد الاستعمار لازمته الإمبريالية، والتي يقول عنها "إدوارد " أنّها: «**الممارسة والنظرية، ووجهات النّظر التي يملكها مركز حواضري، مسيطر يحكم بقعة من الأرض**». [1]

وإذا ما عدنا إلى موضوع الثقافة الذي أشرنا إليه سابقا، فإنّنا سنرى مدى التّداخل العميق بينه وبين المركزية الغربية، وذلك لما لها من أنساق لغوية وجمالية كفيلة بأن تبدي ما تريد وأن تخفي ما تريد، ولن يكون هناك فضاء أرحبٌ مماثل لفضاء "الرواية" من تسريب الأهداف الخفية، بل المشروع الكوني الذي رسمته القوى الإمبراطورية، لكن ألم يتفطّن الغربي إلى أنّ الرّجل الأسود أو ذو العرق الأصفر، قد يستخدم نفس وسيلته لفكفكة قواه المركزية، والإطاحة بمبادئه الإنسانية المزعومة؟

لقد فنّد رجل الجنوب مقولة أنّ العالم الثالث يعانون من نقص في التفكير والفهم، كما زعم ذلك بعض المتحذلقين الأوروبيين، وأنّه على الإنسان الأبيض أن يفكّر بالنّيابة عن رجل العالم الثالث، وهو بدوره ليس عليه سوى أن يخدمه ويقبله سيّدا عليه.

[1]-إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، م س، ص 80.

وها نحن نرى أنّ شعوب العالم الثالث تتبنّى مختلف الأشكال الثقافية؛ من رواية وشعر وقصّة وغيرها، للرّد على هذا الأوروبي المتذاكي، فكانت الكتابة سلاحًا للرّدّ.

ولنسمح لأنفسنا باستعارة هذا المفهوم –الرّدّ بالكتابة– من كتاب **بيل أشكروفت، وغاريثغريفيث، وهيلين تيفن،** والذي ترجم إلى العربية تحت عنوان "**الرّد بالكتابة**"، إنّه ينطوي على معانٍ عدة منها: الرّد على المستعمر الغاصب والوقوف أمام هيمنته بسلاح الكتابة، وكذلك هو عملية استرجاعية بسلاح الكتابة ما فقد من مظاهر الهوية الثقافية بفعل الهيمنة، ورفض طمس معالم الهوية الثقافية، ذلك أنّ كل الأعمال الإبداعية هي عبارة عن إزاحة لهيمنة خطاب المستعمر، ونيّة مقصودة في اختراق البنى التي يودّ المركز فرضها على الأطراف، بالإضافة إلى إحياء جميع مظاهر الثقافة المطموسة، أو التي في طريقها إلى أن تطمس، كل هذا يندرج في خانة الكتابة المضادة المقاومة كما جاء عن إدوارد سعيد.

أولا– الكتابة وإعادة الاعتبار للذات:

قبل الغوص في مضمار الكتابات المضادة، نعرّج قليلاً إلى ماهية الكتابة، فنقول: أنّ الكتابة قبل كل شيء هي فعل متأصّل في الإنسان منذ أقدم الحضارات، وهي تشكّل الأثر الحي الذي يخلّفه الإنسان دليلاً على وجوده التاريخي من جهة، وحاويا لفكره وتصوّره، ورؤيته للحياة من جهة أخرى.

جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: «**وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا**» [1]، وقوله تعالى: «**والطّور(1) وكتاب مسطور(2) في رقٍّ منشورٍ(3)**» [2]وعلى غرار هذه الآيات، آيات أخرى

[1]– سورة الفرقان، الآية (5).

[2]– سورة النّور، الآية (1)– (2)– (3).

تشير إلى معرفة العرب – تحديدا- بالكتابة، وليس هذا فقط وإنّما تظهر كذلك المواد التي كانوا يستخدمونها: كسعف النخيل مثلا.

ومما لا يخفى علينا هو أنّ العرب قد استخدموا الكتابة من أجل تدوين مآثرهم وحياتهم، بعد أن كانوا يعتمدون على المشافهة قبلاً، فكانت حركة التدوين بمثابة الانقلاب من نظام شفهي إلى نظام تدويني بغية الحفاظ على الأشعار العربية، والحكم القديمة من الزوال.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النّص القرآني في العصر الإسلامي، كان بمثابة حدث هائل هزّ كل ما كان سائدًا آن ذاك، فأصبحت الكتابة تحتل مكانة أساسية بعد انتقال الفكر العربي من المطارحات الشفاهية لتبني أداة التأليف والكتابة.

بعد هذه الفاصلة الموجزة عن الكتابة، وإن لم تكن شافية كافية نعود إلى موضوعنا الأساس، أين تغدو الكتابة تهديدًا لمركزية حضور العقل، فقبلاً كان تركيز الخطاب الفلسفي الغربي على الكلام، وإهماله للكتابة، ربّما نتيجة كرههم لها، أو خشيتهم من قوّتها وقدرتها على تدمير الحقيقة الفلسفية، التي يرى الفلاسفة أنّها نفسية خالصة وشفافة، والجدير بالذكر أنّ حضور الكتابة وإنجازها لنفسها يعدُّ تهديدًا كما قلنا لمركزية حضور العقل، والسّلطة والجسد خارجها، وإذا كان ثمة حضور للحقيقة فإنّه يتمثّل في تفكيك الكتابة لكلّ هذه المراكز، لا لتكون مركزًا بديلا، ولكن لتكون قراءة قد يطلّ منها الغائب والممتنع، وما لم يفكر فيه، والهامشي والمنفي ... وغير ذلك.

يقول "**ميشال دوسارتو**":«**لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك، لنصارع ضد موت الجذب الوجداني الإدراكي**» [1]سنكون على صواب إن قلنا أنّ الكتابة تقوم على العبور والاجتياز، أكثر من الاستقرار، فبواسطة الكلمات المتناثرة فوق السّطور، نستطيع أن نروّج قدرًا كبيرا من المعاناة، لهذا السّبب نكتب، ولسبب آخر أيضا فصاحبنا في الرّواية يقول: «**سقطت عمّتي هند هوّة من الفراغ ملأتها باهتمامها بحقوق الإنسان، تكتب من أجل المظلومين، تطالب بحقوقهم**»[2]، وحدها الكتابة تملأ الفراغ الذي يسكننا، لأنّها نشاط ثقافي تمارسه الذّات، بغضّ النظر عن حالاتها الأنطولوجية، فالفرد ما لم يجد ذاته أو بتعبير أدق: عندما يستعصي عليه أن يكون نفسه يحلم، بالاعتراف بهذه الذّات التي فقدت كل خصوصية، هذه الفردنة؛ الذات الإنسانية، وكينونتها قادرة على فرض وجودها بالقوّة، لأنّها مقاومة للعدم الثّاوي فينا، وبفعل هذا الرفض والمقاومة تأتي الكتابة كعامل أساسي لتخلّف لنا عملاً فنّيًا يخلّد هذه المقاومة، وهذا النّزاع الدّاخلي.

لطالما كانت الرواية مسرحًا لمثل هذه الصّراعات والتناقضات، ولا أدّل على ذلك من تعالقها مع الإمبريالية كما جاء عن "إدوارد سعيد"، فبواسطتها استطاع الغربي أن يزرع إمبراطورياته فيبلدان العالم الثالث، لذا تجده يحلّل «**التواطؤ بين نشأة الإمبراطوية الاستعمارية وتطوّرها وتوسّعها، ونشأة الرّواية الحديثة في الغرب واكتمال خصائصها الفنّية، فالرواية كانت أكثر الأشكال الأدبية الجمالية التي لم تعبّر عن التّوسعات الاستعمارية فحسب، وإنّما ارتبطت بها، هذا الترابط كان نتاجًا لنوع من التفاعل الذي يأخذ على السّطح شكلا متوازيا بين الظّاهرتين الاستعمارية والسّرديّة**». [3]

---

[1]-محمد شوقي الزّين، تأويلات وتفكيكات، م س، ص 111.

[2]-الرواية، ص 289.

[3]- عبد الله إبراهيم، السّردية العربية الحديثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب، بيروت- لبنان، 2003، ص 68.

ولحسن الحظ أن هذا اللّون من السّرديات قد نشر جذوره في أرض دول العالم الثالث، فبات سلاح المستعمَر هو نفس سلاح المستعمِر، يستخدمه ليردّ على الآخر الذي يرفضه ويسعى إلى تهميشه، وبالطّبع فهذه السّرديات تفصح عن الأصوات الإنسانية التي عمل المركز الغربي على إخراجها إلى الطّرف بتمركزه حول نفسه، وبعنصريته المكبوتة، كثيرون هم من كانت لديهم القدرة على إسماع أصواتهم المندّدة بالرّفض والمقاومة، منها ما جاء في رواية "**موسم الهجرة إلى الشّمال**""**للطّيب صالح**"، إذ تعتبر هذه الرّواية بديلا مقاوما للرواية الإمبريالية الغربية.

وبعيدًا عن الوظيفة السياسية التي وُسمت بها هذه الرّواية، لا يمكن إلغاء الجانب الجمالي البليغ الذي تلعب فيه الاستعارات والمجازات دورًا بالغ الأهمية.

لقد قال صاحب روايات "**خفّة الكائن الهشّة**""**ميلان كونديرا**" أنّ الرواية «**ليست اعترافًا من اعترافات المؤلّف، بل هي سبر ماهي الحياة الإنسانية في الفخّ الذي استحاله العالم**» [1]، فالحياة كانت منذ الأزل فخًّا، وهذا ما نعرفه، جئنا إلى هذه الحياة دون طلب، وإنّما استجابة لحكم قدري، أمّا وقد وجدنا في هذا العالم، فنحن قادرين على تجاوز هذا الفخّ، انطلاقًا ممّا يهيّئه لنا فضاء العالم من إمكانية دائمة للخلاص، وهوزيه الشخصية قد وقع في الفخّ الذي استحاله العالم بمجيئه إلى الحياة دونما إرادة منه، أو حتى استشارة على الأقل «**لو أنّه أرض جدّتي!**

[1]-ميلان كونديرا، فنّ الرواية، تر: بدر الدين عرودكي، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، 1999، ص 32.

لو أنّه ركل بطن أمّي لينتهي بي المطاف قطعة لحم صغيرة تسبح في دمائها على أرضيّة المطبخ» [1]

بات يتمنى لو أنّه لم يوجد، ولم يولد في الأصل، لو أنّ إرادة جدّته كانت أكبر من إرادة القدر، لو «**كنت فليبينيا هناك ... أو Araboهنا! ... لو تنفع كلمة لو ... أو ... ليس هذا ضروريا الآن**» [2] هذا اليأس الذي يعيشه بطل الرواية، والرّفض الصريح للذّات، ينمّ عن ضياعها نهائيا، وانعدام كينونتها، وعندما تصل الذّات إلى مرحلة الضّياع هذا معناه؛ أنّها فقدت كل معالم هويتها وكينونتها، وبفعل هذا التدمير الكلّي الذي لحق بها سواء عبر التشويه الثقافي، أو القمع الواعي أو غير الواعي، عن طريق نموذج عنصري أو ثقافي مختلف يفترض أنّه أعلى، يجد هوزيه نفسه في الهاوية، لا هو يرغب بنفسه موجودًا ولا هم يرغبون بوجوده.

فالمعاملة التي حظي بها من طرف عائلته في الكويت، من إقامته في ملحق البيت كالخدم، إلى نظراتهم الدونية له، وتشييئه من طرف عائلته التي يُفترض أن تكون أقرب النّاس إليه، جعلت منه وعاءً يُعبِّئُ كل مشاعر الازدراء والكراهية لذاته، ولعنة للظروف التي جعلت منه شيئا غير مرغوب به، لتأتي الكتابة بديلا يلوح في الأفق فـ«**الكتابة عمل تحريضيّ يُحرّض الذات ضد الآخر، وهي في الوقت ذاته تحريض للآخر ضد الذات، إنّها الكتابة الهدف والمنطلق: منها وإليها، وليست الذّات ولا الآخر إلاّ نصالاً تتكسّر على نصال**».[3]

فالكتابة هي الأصل لكل ما هو مختلف، إنّها ذلك الخلق الفنّي الذي يمكّن من مناهضة الاستلاب والقمع، اللّذان يخترقان الحرّية الفرديّة للإنسان، ويسلبانه حقّ تكوّن شخصه داخل عيّنة مجتمعية ما، ويرميان به في براثن

---

[1]-الرواية، ص 45.

[2]- الرواية، ص 18.

[3]- عبد الله محمد الغذامي، الكتابة ضد الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، 1991، ص 6.

المنفى، لكن السؤال المطروح هو: كيف كان المنفى الذي عاشه هوزيه بطل الرواية سببًا في انبثاق فكرة الكتابة كوعي مضاد ومقاوم للواقع الأليم؟

سبق وأن طرح إدوارد سعيد سؤالاً على هذه الشاكلة انطلاقا ممّا عاشه من أحداث ومفارقات صارخة، لكن الأكيد هو أنّ الشّعور بالوحدة والضياع والحزن، هذا الشّعور كفيل بأن يَبُثَّ فينا رغبة دفينة في الإفصاح عن مكنونات ذواتنا«**فكان على المنفيين والمهاجرين (...) أن يعملوا في محيط جديد حيث يشكّل الإبداع فضلاً عن الحزن الذي يمكن تبيّنه فيما يعملونه واحدة من التجارب التي لا تزال تنتظر مؤرّخيها**». [1]

لقد جاء اقتراح خولة في وقته المناسب، وهي تحث أخاها عيسى على الكتابة عن كلّ شيء، وعن كلّ التفاصيل التي عانى بسببها وهو في الكويت: «**عيسى طلبت منك الكتابة قبل هذه المرّة، والآن أنا أرجوك ... أكتب ... من أجلك ... من أجلي ... من أجل أبي وعمّتي هند وغسان والجميع هنا، .. لولا أنّي عالقة بذلك الطاروف لما أوقفني شيء عن الكتابة صراحة**». [2]

وبهذا تأتي الكتابة لتعبّر عن جلّ التجارب الحاصلة ضمن فضاء الواقع، لتعرّي عن الرّباط العنكبوتي بين الأدب المنتج من طرف الأفراد الذين اختبروا ألم الاجتثاث وعواقب الانخلاع عن الوطن الأصل، ما جعلهم مغتربين ومنفيين، وبين السياق الذي أنتج فيه، من عناصر اجتماعية وسياسية وثقافية ... إلخ، فاللغة التي يستخدمها ذلك المنفي اليائس في كتاباته، إنّما هي تنمُّ عن التجربة، وليس عن ذاتها وحسب كما قال لنا "دوسويسر" فعدم الشّعور بالانتماء، والتّصدع الجلّي في شخصية هوزيه، وعدم القدرة على التأقلم، وانتفاء جميع سبل التفاهم والوفاق، كلّ هذه الأسباب تجعل الشخصية هوزيه يعوّض بصورة ما عن كل هذه الأشياء بأسلوب

[1]- إدوارد سعيد،تأملات حول المنفى،م س،ص388.

[2]-الرواية، ص 388.

آخر، بشكل جديد كمحاولة يائسة علّها تجدي نفعًا، ولو بالشّذرات القليلة من الفائدة، ذلك أنّ ما سيكتبه سيحمل بالضرورة شحنة كبيرة من الحزن والقلق، والكثير من العناية بالتفاصيل والأحداث الثانوية والتي قد لا يلقى لها بال.

ليست الكتابة في وفاق دائم مع الذّات، بل أيضا «**تضاد مع الذّات من خلال كونها عملا انتقائيًا يصطفي من الفعل ومن الذاكرة، أي من الذات أجمل ما فيها، أو أقبح ما فيها**» [1]، ومن المؤسف أنّ ذات هوزيه قد اختارت الجانب المظلم من حياته والأسوأ كذلك، لكي تعبّر عنه وتنشره شذرات على ورق، حاول هوزيه وغيره من شخصيات مقاومة داخل الرّواية؛ كأخته خولة من خلال فعل الكتابة أن يشير إلى كل ما هو مفقود من هذه الذات، ومغيّب بفعل الرّفض والقمع، هذا الرّفض هو ما جعل من الكتابة مولودًا يتّسم بالاختلاف، فهي تعمل جاهدة على إرساء مبدأ الاختلاف الذي قال به ديريدا، والذي ما مضمونه المغايرة، فإذا كنت لا تشبهني فليس بالضرورة أنت تضادني، بل أنت وأنا بيننا نوع من المفارقة، إنّها بكلّ عوالمها النّاموسية قد جعلت من هوزيه يهرب من المواجهة بحضوره جسديا من كل الذين لا يشبهونه، إلى المقاومة وإسماع صوته عبر غيابه جسديا وحضوره رمزيا، ليبيّن الفوارق والاختلافات الحاصلة بينه وبين أهله الذين قابلوه بالرّفض، وإن تبدّى لون من التضّاد في المعاملة التي تلقاها منهم، فذلك شكل من أشكال المغايرة له.

لقد عبّر هوزيه عن أناه من خلال الخطاب الصادر عن ذاته، حيث يمارس سلطة الحكي كونه الرّاوي في الرّواية، معتمدًا في ذلك على البوح الداخلي، وبهذا نجده يحقق مركزيته من خلال الخطاب المسرود الذّاتي، من خلال الكتابة المعبّرة عن عوالمه النفسية المشبّعة بالألم والمرارة، ورغبته الشديدة في التّمسّك بجذور شخصيّته وهويّته، والامتداد بها هناك، يقابلها قنوطه من اعتراف آخره به، يدفعه ذلك بقناعة اليائس للاعتراف بذاته

[1]-عبد الله محمد الغذامي، الكتابة ضد الكتابة، م س، ص 7.

«تمرّدي على نفسي: **"أنا عيسى راشد الطاروف ... أنا عيسى راشد الطاروف" هل أنا بحاجة لاعترافهم بي بعد أن اعترفت أنا بنفسي؟ ليس بعد ذلك اليوم، فقد حان الوقت لأطلق سراحي، فالكويت ... ليست بيت الطاروف**» [1]، إنّه اليأس الذي أدّى بالذّات إلى ردّ فعل دفاعي، حتى لا تتقهقر تحت سياط جلد النّفي العاطفي، فاعتراف الذات بذاتها ليس مرهونا باعتراف الآخر بها، واستيعابه لها بتعقيداتها.

إن تقبّل الآخر ليس فرضًا يجب على الأنا اتباعه، لا يمنك إجبار العالم على تقبّلك، فتلك النّزعة المتّسمة بالغلو والإسراف، لا تنفع في إقناع الآخر من أجل قبولك والتغاضي عن الفوارق والاختلافات بينكما، هذا ما خلص إليه هوزيه في آخر المطاف بعد اليأس من المحاولة المرّة تلو الأخرى، لم يعد أمامه سبيل سوى الرّكون إلى الهدوء والقبول بقدره المحتوم.

لم يجد بُدًّا من الاستمرار في إقناع الآخر به وبجدوى فكره ورؤيته، فاتّجه صوب منفى الكتابة، حيث يمكنه تفريغ مستودع الأفكار والمشاعر في قوالب لغوية تصويرية، ليخلق جسرًا تواصليا بواسطة القراءة مادامت الآذان أصيبت بالصّم، لكنك «**في اللحظة التي تكتب فيها شيئا ما، إنّما تكون بالضرورة في المجال العام، فلا يعود بمقدورك أن تدّعي أنّك تكتب لنفسك**» [2] لكن على الرّغم من ذلك يخبرك إحساسك أنّك تنطق بصوتك أنت حقًّا انطلاقا من قناعتك أنت، وانتهاء إلى إيمانك أنت أيضا.

وجد عيسى المجال الأرحب في كتابته، ليس من أجل نفسه وحسب، وإنّما محاولة الكلام عمن ليس لهم صوت يُسمع، كأخته خولة التي يدفعها الشّعور بالاغتراب هي أيضا، على الرّغم من أنّها محاطة **بعائلة** «**هي**

[1]- الرواية، ص 290.

[2]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، م س، ص 330.

وحيدة بالرغم من أنّها محاطة بجدّتي وعمّاتي» [1] إلى أن تحذو حذو أبيها، وتحاول إكمال حلمه لا حلمها،

ودفعها ذلك إلى ممارسة القراءة، «**كلّما شعرت بالحاجة إلى شخص يحدّثني .. فتحت كتابًا**» [2]، وكذلك صديق والده "**غسان**" الذي يعاني هو الآخر من مشكلة الـ "بدون"، إنّها محاولة لتحسين أوضاع سيّئي الحظ أمثاله، والمضطهدين كذلك، ليس من أجل الإحساس بكينونته مستقلّة وحسب، وإنّما التأكيد على أنّ هناك أصوات أخرى مقموعة لا تستطيع التكلّم، كينونات أخرى مهمّشة تابعة قد طُمس صوتها داخل براثن المجتمع وقيوده التعسّفية.

حريٌّ بنا القول أنّ «**الكتابة إنّما تغدو مكانا للعيش لذلك الذي لم يعد يملك وطنًا**» [3]، فالمنفي من وطنه كما المنفي من عائلته، كلاهما حالة عصيّة على التعايش، فبعد الرّفض الذي يلحق بهذه الذّات، وعدم القبول الذي تُمنى به تصبح ضائعة على هامش الطريق، بل على حدود الهاوية، فما عادلها وطن ترنو إليه، ولا ملجأ تلجأ إليه، فتكون الكتابة هي الوطن الآخر الذي يفتح أبوابه لاحتواء هذه الذات، تغدو هي المكان الأصلح للعيش بعد أن تمّ لفظها من الوطن الأم.

هذا ما حدث مع عيسى عند مجيئه إلى الكويت بمساعدة غسان، فبعد أن كان يملك عائلة كما قال، وجد نفسه في وطن غريب، مختلف عمّا سبق، وأذكاه الرّفض الذي قوبل به من طرف جدّته للمرة الثانية، على الرّغم ممّا تكنّه له من حبّ ومودّة في داخلها، خاصّة عند سماعها لصوته أول مرة، فهو يشبه صوت والده راشد، ضف إلى ذلك فهو الولد الوحيد الذي يحمل اسم عائلة الطاروف، كل هذا جعله يعاني مرارة النّفي في منفاه الكويت،

---

[1]- الرواية، ص 259.

[2]- الرواية، ص 259.

[3]-عمر بوجليدة، «فكر الهجنة والوعي الآخر السرديات والعنصرية والمثقف المقاوم» ضمن كتاب إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، م س، ص 64.

ويعايش الوحدة القاتلة، في خضمّ هذا كلّه تصبح الكتابة هي المخلص الوحيد الذي ينتشلنا من الضياع الذي يلفنا.

إنّ هذا ما يلمّح إليه –أو فلنقل– ما يصرّح به "داريوش شايغان" في قوله: «**الذين يشعرون أنّهم مغبونون ومظلومون ثقافيا، الأفضل لهم بدل التّمرد والثورة من أجل نسف الضوابط الثقافية السائدة، أن يغترفوا من كنوز المعارف البشرية، ويقلبوا العادات متى وجدوا ذلك ضروريا ويغيّروا بنية شخصياتهم، ويحرّروا أنفسهم من أعباء الأخلاق البالية، ويحطّموا جدران الهويات المفروضة**». [1]

تستطيع الذات المهمّشة والمتشظّية بواسطة الكتابة، العبور من الداخل إلى الخارج، من داخل المنفى الذي أدخلت إليه قسرًا إلى الخارج الذي قابلها بالرّفض ونفاها ثانية، لأنّها تشجّع على ولادة مخلوقات جديدة بواسطة عنصر الخيال والوهم، إنّها الأرضية المثالية لهذه الإحالات الكتابية، من أجل خلق نوع من التغيير والتبديل في الواقع الرّافض لهذه الذات المهمّشة.

لم يكن عيسى بليدًا حتى يكتب للاشيء، يفرغ ما في جعبته على ورق أبيض دون هدف يرمي إليه، بل كان كلّ شيء وفق منظور رؤيوي محدّد، ذلك أنّ الكتابة بتخيّلاتها الكنائية، ورموزها الإيحائية تخلق فضاءً تواصليا، وأرضية تمهّد فيها للقاء الفكر بين الأنا والآخر، تسوّي الخلاف بينهما، لتنشأ علاقة اعتراف بين ذات الأنا وذات الآخر، وبفعل الخيال الذي يسري في عقل الذّات المتشظّية والمهمّشة تمتلك هذه الذات قدرة على الإبداع غير مسبوقة، فيجعلها قادرة على إيجاد مختلف الصّور والرّموز وكذلك التمثيلات التي بواسطتها يمكنها التعبير عمّا في داخلها من تضاربات وانفصامات هوويّة.

[1]–داريوش شايغان، هوية بأربعين وجها، م س، ص 91.

لو تأمّلنا قليلاً في الرّواية، فإنّنا سنجد في جانبا منها حلقة مقاومة، بل أكثر من ذلك مواجهة، فعلى الرّغم من أنّ الكويت قد لفظت عيسى للمرّة الثانية، وكذلك جدّته وعمّاته، إلاّ أنّه لم يستسلم لقدره الذي رسم بيد عائلته –كما يظن– كافح وثابر، وأصرّ على المحاولة من أجل أن يحظى ولو بأقل قدر ممكن من حقوقه، واجه الكلّ واعترف بنفسه، مادام الكل يرفض الاعتراف به: «**أنا عيسى راشد الطاروف ... شئتم أم أبيتم ... هذا ما ورثته عن أبي ... أمّا أمّي، وإن ورّثتني ملامحها، فإنّها لم تورّثني وظيفتها القديمة في هذا البيت حين كانت الخادمة جوزافين**» [1]، لقد كسر عيسى ذلك الصمت المخيم على حقيقة حياته، في لحظة ما، بل وفي قمّة الذّروة، كان الثقب الصّغير في جدار السّد هو المسؤول عن انهياره بطريقة فظيعة، وعلى اندفاعه بشدّة من دون قيود أو عوائق، كشف عن مجموعة من الـ "عيسى" التي كانت تموج في داخله، تلك الجماعة من الأشخاص داخل شخصه الواحد، وعلى الرّغم من أنّه حرص على تقييدها، وتبديل تلك الكثرة وحدة، وذلك التعدّد فرديّة أرغم نفسه على الظهور كفردٍ واحدٍ، إلاّ أنّ اسمه فضح سرّه، أو فلنقل أسماءه، إنّه لدليل على تعدّد ذوات هوزيه بتعدّد أسمائه: خوسيه، جوزيه، عيسى، فلبين، Arabo ... لقد عوّد هوزيه الأشخاص المتنوّعين في داخله على الصّمت والسّكون، لكن في لحظة النّهاية، في حضرة الكتابة يقول شايغان: «**بيد أنّ الكتابة تساعدنا على إعادة اكتشافهم**» [2]، إنّ الكتابة تساعدنا على اكتشاف هؤلاء الأشخاص الذين يسكنونا، وعلى الأغلب ستكون عملية الكتابة بمثابة ترجمة ما يتضارب داخل الذّات من ألم وحقد وحتى احتقار، ليس تجاه ذاته وحسب وإنّما تجاه الواقع وطابوهاته وقيوده، ترجمة مشاعره التي تسيطر عليه في قالب لغوي متضمّن في سياق معيّن، فلنقل أنّ الرّفض والتهميش قد جعلا ذات هوزيه تتقوقع داخل هويّته الضّيّقة، تمامًا كما يفعل الحلزون عندما يعود إلى قوقعته، وبهذا تتحقّق مقولة شايغان على أنّنا أصبحنا حلزونات تحمل بيوتها على ظهورها، تنسحب داخلها حالما تشعر بالسّوء.

---

[1]–الرواية، ص 287.

[2]–داريوش شايغان، م س، ص 107.

يمكننا القول أنّ الكتابة بكلّ عوالمها السّحرية، وقوالبها الجمالية لا تعدو إلاّ أن تكون كـ«**ظاهرة ترقيعية، الترقيعية في أحد معانيها تسلية الإنسان المتعدّد الهويات**» [1] القادر على لملمة الأشياء وإعادة تركيبها بانتظام وفق إرادته، كمن يرقع ثوبًا بآلاف القطع من الأقمشة لكن وفق رغبته، هذا ما فعله هوزيه في آخر المطاف، أعاد شريط حياته في رواية، قال ما لم يكن يستطيع قوله، وعبّر عن كل مكنوناته المكبوتة، بالطّريقة التي رغب بها، لجأ إليها هوزيه من أجل كشف أقنعة الواقع الذي سيطر على المجتمع الكويتي، إنّها عملية تعريّة كاملة لما يبدوا حقيقيا، من أجل الوصول إلى ما هو حقيقي حقًّا، عملية عكسية لما جاء به "جان بودريار" من نظرية أفول الواقع الحقيقي، في مقابل الواقع الاصطناعي، عملية سلخ تامّة لأقنعة بيضاء تخفي تحتها جلدًا أسودًا.

كتابة هوزيه إنّما هي وعي عميق، وتصوّر تام النّضج عن سؤال للهويّة والانتماء، ليس هويّة المكان أو الاسم أو الجنسية فقط، بل هويّة الاكتشاف والبحث، فكرة ضرورة انتماء الإنسان الذي يطرد عنه شبح الوحدة، ورحلته الصّعبة في العالم بعد ما عاشه من فهم ومعرفة.

ثانيا– الموسيقى تطلع نحو الائتلاف:

لم تكن الموسيقى أقلّ شأنًا من صاحبتها الكتابة، خاصّة إذا ما نظرنا إليهما على أنّهما شديدا الصّلة ببعضهما البعض، فضلاً عن علاقة القرابة التي تجمعهما، كونهما ينتميان إلى أسرة الفنون، ولما يشتملان عليه من استلهام متبادل، الموسيقى أيضا شكل من أشكال التعبير الرّاقي، الذي يسموا بالنّفس إلى أعلى مواضعها، لتنتشي بهذا الخلق الإبداعي، ألحان، نوتات، أنغام، شذرات من التسبيح المتعالي، تجعل الحياة الصّاخبة تركن إلى تخوم

[1]–داريوش شايغان، م س، ص 104.

الهدوء والسّكينة، وللموسيقى تاريخ قديم في الحضارة البشرية، لكن ما هو معلوم هو وجودها قبل ظهور الكتابة التي ساعدت في تدوين السلالم الموسيقية التي تقوم عليها الموسيقى اليوم.

قبل أن نخوض في موضوع الموسيقى، وكيف أنّها اتخذت شكلا مقاوما ضد التّهميش من طرف الآخر، طبعا في سياق دراستنا لرواية ساق البامبو، يجدر بنا أوّلا أن نتساءل: عن ماهية الشيء الذي يفترض للمادة الموسيقية أن تعبّر عنه؟ وأيضا: عن العنصر الأصلي الذي يشكّل مادة الموسيقى؟

لا جدل إن قلنا أنّ الموسيقى تصوّر لنا الأحاسيس والمكنونات الثاوية في عوالم النّفس الداخلية بأنغامها، وبتركيباتها الفنّية، بانسجام أصواتها حينًا، وتباينها حينا آخر، ولنعد إلى السؤال أعلاه لنجيب بقولنا: أنّ العنصر الأصلي للموسيقى هو النّغمة التي تبعث على الارتياح في النّفس حين سماعها [1]، والإيقاع الذي ينتج وفق قوانين مضبوطة مسبقًا، أمّا مؤلف الموسيقى عند العزف فإنّه يحاول ابتكار الأنغام، والإبداع فيها لأقصى حدّ، من أجل اللّحن الموسيقي الذي يعتبر المادة الخام أو اللّبنة الرئيسية للجمال الموسيقي.

وإذا قلنا أنّ الكتابة ما هي إلاّ تدوين للمقولات اللّفظية والتصوّرات الذّهنية، أي أنّها وسيلة لتمثيل الكلام، فإنّ الموسيقى تعبّر عن الأفكار الموسيقية، الفكرة الموسيقية المكتملة والظاهرة، هي هدف لذاتها، وليست فقط وسيلة مبتكرة لتجسيد الأحاسيس والأفكار.

كما لا ننف أنّ في إمكان الموسيقى أيضا إزالة التنافر والتضادّ المجسّد فوق أرضية الواقع على الرّغم من أنّها هي نفسها تنطوي على هذه الخاصّية التضادّية.

[1]-أنظر: إدوارد هانسليك، "الجميل في فن النغم"، تر: غزوان الزّكلّي، مجلة الحياة الموسيقية، ع: 45، الهيئة العامة السورية، وزارة الثقافة، دمشق-الجمهورية العربية السورية، 2007، ص 122.

وبالحديث عن التّضادية يحضرنا مصطلح "القراءة الطباقية""contropuntal Reading" الذي استوحاه إدوارد سعيد من الموسيقى لأجل مقاربته في دراسة الأدب دراسة مقارنة.

هذا المنظور الطباقيperspectivecontropuntal الذي يرى فيه إدوارد «**الأداة الأمثل للكشف عن الصوت المقموع والمهمّش والمغيّب في الثقافة الإنسانية**»[1]- وكم هي كثيرة الأمثلة على هذه الأصوات المقموعة- تبنّاه في دراسته، وقام بعديد الاسقاطات التي توصله إلى صحّة نظريته، ولطالما عكف على إبراز بُؤر التوتر بين القطبين المتناقضين: المستعمِر والمستعمَر، وكيف أنّ ثقافة المعارضة تقوض المركزية الكولونيالية، وباهتمامه هذا ساعد على ظهور ثقافة الأطراف.

لكن الغرض الحقيقي الذي سعى إليه إدوارد من خلال تبنّيه هذا المصطلح –الطباقية- هو «**إيجاد صيغة تفاعلية بين طرفي الظاهرة الكولونيالية المستعمِر والمستعمَر**». [2]

فعلى مرّ التاريخ نلحظ النّزعة السّلطوية التي يمتاز بها القطب المستعمِر، وكيف أنّه يجعل من سكّان مستعمرته عبيدا يخدمونه، ويزيدون إنتاجه، وفي المقابل ترى الفئة الخاضعة المستسلمة، ترزح تحت أعباء الدونية والاسترقاق، ولعلّ هذا ما جعل إدوارد يسعى لإيجاد مساحة بعيدة عن أشراك الإمبريالية والقوانين السّلطوية من أجل بثّ نوع من السّلام ولوكان ذلك مجازيًا.

وقبلا، دعنا نعرّج إلى ما يقصد بالقراءة الطباقية: «**هي التي تسعى إلى إفساح المجال لجميع الأصوات التي تنطوي عليها الظواهر والمنتجات الثقافية الإنسانية، وبضمنها النصوص الأدبية، حتى تفصح عن**

---

[1] إدوارد هانسليك: م س، ص 196.

[2] سامية بن عكوش، «الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد»، ضمن كتاب: إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، م س، ص 150.

مكنونات نفوس منتجيها ورؤاهم والتي لا تكتفي بالصوت السائد: صوت السيّد الغربي الأبيض المهيمن المستغل المتمركز حول نفسه».[1]

إنّ هذا ما يبرر لجوء إدوارد إلى النظير الطباقي، والذي تستطيع من خلاله وفي الموسيقى فقط، أن تقول شيئين في آن معًا وعلى نحو شامل، يمكنك أن تتلمّس ليس فقط الصوت الطّاغي، وإنّما الأصوات الأخرى جميعًا والتي غيّبها المركز الأوروبي، يمكنك إزاحة المركزية وإعادة الفعالية للأطراف.

ففي الموسيقى فقط يمكنك الجمع بين نوتتين مختلفتين ومتضادتين في الآن نفسه «**إنّه الاستعمال المتزامن للَحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقي بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنّه في حالة تضاد مع لحن آخر**»[2]، -كما هو معروف أيضا عند العرب- أن الطّباق يشير إلى علاقة تضادٍ دلالي بين الكلمات.

لكن هذه الطباقية الموجودة في الموسيقى، هي التي أوحت لإدوارد سعيد بفكرة وجودها أيضا في أرض الواقع، بعيدا عن عالم الأفكار، وما النتيجة التي توصل إليها مع صديقه "**دانيال بارنبويم**" حين جمعا فرقا موسيقية مختلفة من سوريين ولبنانيين وفلسطينيين وإسرائيليين، بالإضافة إلى الألمان، للعزف معا كأوركيسترا إلاّ دليلا واضحا على إمكانية تجاوز الصّراع والصّدام، واحتمال التقرّب إلى بعضهم البعض، لقد كانت تجربة جريئة إلى حدٍّ ما يقول إدوارد «**من خلال الثقافة(..)من خلال الأدب، وما هو أفضل، من خلال الموسيقى، لأنّها لا تتعامل**

[1]- عبد النبي اسطيف، "بين النقد والموسيقى طريق إدوارد سعيد إلى القراءة الطباقية «الكونترابنتية»" مجلة الحياة الموسيقية، م س، ص 20.

[2]- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، م س، ص 13.

مع الأفكار المحدّدة – إذا راعينا هذا النوع من الاحتكاك، ستساعد الناس في الشعور بأنّهم أقرب بعضهم إلى البعض الآخر وهذا كافٍ».[1]

إنّه الشعور نفسه الذي انتاب بطل روايتنا –هوزيه– فقد كان قريبا جدًا من مجانين بوراكاي –الشباب الكويتيون– حتى وإن لم يكن حينها كويتيا، يملك جنسية كويتية، لكنّه نسي الفارق الذي بينه وبينهم، فارق الشبه، فهو قد كان ذو سحنة فلبينية، وفارق المكانة، حيث كانوا هم سوّاحًا، بينما هو كان عاملاً، خادما لهم (سائق القارب)، لكن الموسيقى، أو بتعبير أدق: العزف على العود جعله وإيّاهم في نفس الغمرة والارتياح، وأكثر من ذلك الوفاق: «**هززت كتفيّ وجسدي يتمايل... انتصب صاحب الكأس واقفًا، تقدّم نحوي، أخذ يتمايل بكتفيه هو الآخر، الاهتمام بدا على وجوه البقيّة**». [2]

كل تلك السنوات التي انتظر فيها هوزيه تحقق حلمه بالعودة إلى الوطن الكويت، لم تضع سُدى، فلقاؤه مع هؤلاء المجانين أضاف إلى حلمه أملا آخر، هؤلاء الشباب الذين هم في مثل سنّه أو يكبرونه قليلاً، أعطوه صورة مصغّرة عن تلك الجنّة التي وصفتها له أمّه وهو صغير، روّجوا له ما كان يبدوا جميلا في ظاهره: المرح، الحرّية، الانفتاح، البذخ ... وكانت الموسيقى، وكذلك الرّقص هما اللّذان جمعا بينهم «**وقف الشاب إلى جانبي، كتفه تلاصق كتفي: كلاّ ليس هكذا ... افعل كما أفعل**» [1]، لم يكن هناك فارق، الكتف تلاصق الكتف، ولم تتدخل الثقافة ولا العرق ولا الطّبقة ... كانوا على نفس المستوى إنسان مقابل إنسان، أهذا ما جعل إدوارد سعيد يقول: «**أعتبر أنّ جزءا هامّا جدًا من ممارسة الموسيقى هو أنّ الموسيقى بطريقة عميقة، قد تكون**

---

[1]– إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم، نظائر ومفارقات استكشافات في الموسيقى والمجتمع، تر: نائلة قلقيلي حجازي، تنقيح وتقديم: آراغوزيلمان، ط1، دار الآداب، بيروت– لبنان، 2005، ص 33.

[2]– الرواية، ص 159.

[1]–الرواية، ص 159.

المقاومة الأخيرة للتثاقف وتسليع كل شيء» [1] أظنّه كان محقًّا إلى أبعد حدّ في قوله هذا، وإلاّ لما كانت تجربته تلك التي قام بها مع صديقه دانيال في فايمار سنة 1999 في ألمانيا، قد أتت بثمارها، وصار الكلّ يعزف المقطوعة نفسها مع القائد نفسه بكل انسجام وتناغم، فبعد كل ذلك الصّدام والتّنافر تولّد الوفاق والقرب«**فانتفت في بلاغة الموسيقى كل الصّراعات**»[2].

وجد عيسى شخصه الذي كان غائبا يبحث عنه هل هو فلبيني أم كويتي، عندما حضرت الموسيقى منحت له الجوّ الأنسب ليعلن عن هويّته النّقية «**أنظروا يا شباب... سأكشف لكم سرًّا .. أنا كويتي...**»[3] لم يقل هكذا شيئا من قبل، ولم يكن يتجرأ حتى على أن يحدّث نفسه به، حتى أنّ أمّه عندما كانت تمنّيه وتعده بالجنّة المنتظرة، لم يكن يُبدِ شيئا من الاقتناع بكونه كويتيا، كان يكتفي بالصّمت وحسب.

إنّ حيازة الموسيقى لهذه القدرة على بثّ الثّقة في الشخوص الضعيفة، ومنحهم الاندفاع نحو الاعتراف لخِصِّيصة تميّزها عن غيرها من الألوان الفنّية الأخرى.

لم يستطع هوزيه مقاومة سحر الموسيقى وأنغامها، ذلك أنّها تؤثر في كل نفس إنسانية، أما ونفسه تهيم في لجج الضيّاع والتّيه، فإنّ مهمّتها ستكون أسهل من ذي قبل، لم تجد عائقا كي تتسلّل عبر الشّروخ والأخاديد التي حفرت في هويته، ولا مقاومة كي تستقرّ في تجاويف كينونته: «**وعندما ابتعدوا وشرعوا في الغناء أمام المنتجع .. وجدتني غير قادر على منع نفسي من الذهاب إليهم**». [1]

---

[1]- إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم، م س، ص 180.

[2]- سامية بن عكوش، "الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد"، م س، ص 156.

[3]- الرواية، ص 158.

[1]-الرواية، ص 155.

فلنقل أنه الهروب من الواقع المؤلم، الواقع المتصارع والمتنافر، فبعد سفره إلى الكويت صدم بأنّ الصّورة الحقيقية لهذا البلد لم تكن هي صورة مجانين بوراكاي ولم تكن صورة تلك الجنّة الموعودة التي أخبرته بها والدته، وإنّما هي صورة الكويت المقفرة من المشاعر والأحاسيس، الكويت المنفى، هذه الكويت التي فجأة أصيبت بفقدان متعمّد للذّاكرة، وأخذت تعيد التاريخ مرة أخرى، أراد أن يدخل إلى الكويت بصفة رسمية –كويتيا- فدحرجته الكويت إلى منزلة الخدم الأجانب، ونفته في ملحق البيت الكبير أين لا عائلة ولا وطن ولا هوية حتى!

تمارس الذّات المتشظّية هروبا متعمّدا من الموجود إلى اللاموجود، من الظرف الحالي إلى ظرف بلا زمن، وبالإمكان أيضا، ولعلّ هذا ما جعل "دانيال بارنبويم" يقول عن الموسيقى أنّها تساعدك على«**أن تنسى كل شيء وأن تهرب من مشاكلك ومصاعبك –من الوجود بحدّ ذاته- الموسيقى هي الوسيلة المثالية**» [1] وبهذا فهي تمنحك القدرة وتمكّنك من الهروب خارج صراعات الحياة، وبعيدًا عن ضغوط الظروف والوقائع من جهة، لكنّها أيضًا تمكنك من الإحاطة بعالمها السّحري والاندماج داخل نوتاتها وإيقاعاتها.

فقد هوزيه السيطرة على كيانه فور سماعه للموسيقى على شاشة التلفاز، «**وجدتني أترك طاولة اللاّبتوت ... أحاكيهم رقصًا ... أخذت أصفّق بالطريقة التي يفعلونها**»، [1] فبعد الرّفض الذي جاءه من جدّته بينما الكلّ يستمتع يوم العيد، لم يجد بدًّا إلاّ من الغوص في طقوس الرّقص الكويتية التي تُبثُّ على الشّاشة، نسي لوهلة أنّ الذين يرقصون ويعزفون الموسيقى لم يكونوا إلاّ كويتيين، وإلاّ كيف يرفضه كويتيّ، فيستأنس بكويتي آخر؟ هذا

[1]-إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم، م س، ص 46.

[1]- الرواية، ص 283.

ما عمدت الموسيقى إلى إثباته أي «**إيجاد أرضية توافق وتحاور بين ما يبدو مختلفا متنافر من آراء وتصوّرات**». [1]

يبدو أنّ هذا الأمر يتجاوز حدود الفكر الموسيقي إلى أبعد من ذلك، إلى محاولة التوسّط بين قطبين، قطب الكويت الذي يرفضه وينفيه كلّما سنحت له الفرصة، وقطب هوزيه الشخصية الكينونة، التي لا تزال تستأنس وتعاند، بُغية إرساء الجذور داخل هذا الوطن الحقود، إنّها محاولة إيجاد وسيط يسمح بالتلاقي والتقارب.

فالموسيقى «**بشكل عام أممية إنّها تتخطى حدود الدول أو الجنسيات أو اللّغات**» [2]ولهذا كانت هناك موسيقى عالمية، تجمع تحتها أشكالاً مختلفة من البنيات الثقافية التي لا تنتمي إلى بعضها، ومن الأعراق التي طالما كانت وأصبحت من نظرية الما بعد كولونيالية، وطبقات أرست مبدأ الأصل والفرع، باختصار، لقد جمعت بين كل الثنائيات الضّدية، التي لم تكن لتجتمع معا بفعل إقامة الحدود الإقليمية والقوانين الوضعية، فـ«**ما لم تحققه السياسة بمقاصدها النّرجسيّة، تحققه الموسيقى بنوتاتها التجانسية، بين ما هو متنافر ومتباعد**». [1]

إنّ مكمن التناقض والتنافر مرتبط بنمط وجودي، فالفلبين والكويت لا تجمع بينهما ذرّة تشابه أو توافق، فكل واحدة منهما تملك ثقافة تختلف عن الأخرى، ووجودا يختلف عن وجود الأخرى، لا الحدود متشابهة، ولا الديانة مشتركة، ولا التركيبة المجتمعية، تتلاقى في نقطة معيّنة، إنّه التناقض الصّارخ الذي يجتمع في كيان هوزيه وتفكيره، الكويت من جهة والفلبين من جهة أخرى، فكيف استطاع حمل هذا النّقيض في داخله؟

---

[1]–سامية بن عكوش، "الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد"، م س، ص 139.

[2] إدوارد سعيد ودانيال بانبويم، م س، ص 191، 192.

[1]– سامية بن عكوش، "الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة قي فكر إدوارد سعيد"، م س، ص 155.

لقد بدت الموسيقى في جزء من الرّواية وكأنّها مقاومة لأشكال التهميش والهيمنة، تماما كما وظّفت الكتابة من قبل «**عزفت على هذه الآلة آخرة مرة في نشاطنا أثناء الاحتلال ... كنّا نقاوم كلّ بطريقته ... ولكلّ سلاحه** ..» [1]أضف إلى كونها جسرا للتواصل والتلاقي، فإنّها أيضًا سلاح للمواجهة والرّفض للآخر المستبد، فبينما كانت الحرب قائمة بين الكويت والعراق، كان غسان يؤلّف بعض القصائد الثورية ليلحّنها وينشدها «**قاوم غسان المحتل في مكان آخر بطريقة أخرى، كان يقوم بكتابة القصائد الوطنية وتلحينها أثناء الاحتلال**»[2] هنا نرى أنّها تتخذ شكلا آخر، شكلا عنيفا نوعا ما، مختلف عن الدور الذي اضطلعت به قبلا، فبعد أن كانت عبارة عن استراتيجية فكرية، تسعى إلى تجسيد حلم التلاقي والتوافق بين ضفّتين وفق منطق الجمع والوصل، لا وفق منطق الفصل والتفريق، أصبحت تقف موقف الرّفض والمقاومة ضدّ الاستلاب الممارس على الهويّة الفردية، فتكون المقاومة بذلك «**شكلا من أشكال الانفكاك من حتمية السّلطة وقسريتها**».[1]

واجهت الموسيقى هذا النوع من السلطة والهيمنة، فالقصائد الوطنية الملحّنة والتي تنشد على مسمع المحتل كانت بمثابة الرّفض لهذا المستعمِر، اتخذت موقفا مضادا اتجاه التمثلات العنصرية، والثنائيات الضّدية (المهيمن /المهيمن عليه)، إنّها أسلوب منتهج من طرف الفئة المهمّشة قصد إسماع صوتها والتعبير عن رفضها القاطع لهذا المستعمِر.

---

[1]- الرواية، ص 199.

[2]- الرواية، ص 200.

[1]- سامية بن عكوش، "الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد"، م س، ص 151-152.

تظهر الموسيقى أحيانا كرسول للسلام والمصالحة، وأحيانا أخرى ثائرة ضاجّة مقاومة لكلّ استبداد وهيمنة، تماما كالطريقة التي تعزف بها بواسطة الآلات المختلفة التي تنتج لنا تلك الأصوات الموسيقية، تماما كالألحان التي تنتج عن مقطوعة موسيقية واحدة.

لعلّ هذا ما جعل "سعود السنعوسي" يختار لنا هذا الجانب المرن اللّين من جوانب الثقافة والفن، لاستيعابها كامل التناقضات والتنافرات، ومحاولتها الجمع بين أجزائهم، تماما كما حدث للشخصية البطل –هوزيه– رغم التصادم والتناحر الموجود في داخله، إلاّ أن الموسيقى بسحرها استطاعت أن تزرع في داخله نوعا من الرّاحة والاستئناس، ولعل هذا أيضا ما جعل "إدوارد سعيد" يلجأ إلى المنظور الطباقي كاستراتيجية بينيّة وسطيّة، ذلك أنّ «**استراتيجية القراءة الطباقية ليست مجرد منهج للتفكير ومقاربة للنّصوص وطريقة للكتابة بل هي أسلوب تواجد في العالم**». [1]

القضية إذا، هي تواجد ووجود، كيفية الاستمرار والتأقلم مع العالم، حتى وإن كان يرفضك ويلفظك، محاولة تبادل المواقف المضادة باستمرار وإيجاد أرضية التلاؤم والوفاق.

ثالثا– الرياضة مبدأ الاختلاف وهاجس الاتزان:

سيبدو غريا أن نورد هذا العنصر ضمن دراستنا لرواية سعود السنعوسي"ساق البامبو"، لكن المتصفّح لهذه الرواية سيجد فيها من الثراء الثقافي ما يُبدِّد عنه تلك الغرابة، وذلك لاحتوائها على مختلف المواضيع الثقافية التي ضجّت بها السّاحة النّقدية على الخصوص، من قضية الخطاب إلى مسألة السلطة (السلطة العائلية)، إلى مسألة العرق والطبقية، وأهمّها الهويّة.

[1] سامية بن عكوش، "الطباقية أسلوب للتواجد والمقاومة في فكر إدوارد سعيد"، م س، ص 141.

كل هذه المواضيع تطرّقت، إليها مدوّنتنا إن بإسهاب أو بإيجاز، والملفت للانتباه أنّها خصّصت جزءا ولو بسيطا للحديث عن هذا المجال –مجال الرياضة– كفقرة نهاية في الرواية (ساق البامبو).

وكأنّنا بسعود السنعوسي ينهي رحلة التشظّي والانشطار التي عاشتها الشخصية الرئيسية في روايته، في محطّة ترفيهية حماسية.

تعدّ الرياضة من بين المجالات الثقافية التي تغذي المجتمعات بقدر جيد من الأخلاق، بالإضافة إلى ما لها من أهداف أخرى، كتقوية البدن، والمحافظة عليه، وكذلك تهذيب النّفس، غير هذا فهي ميدان للتسلية والترويح عن النّفس من خلال جوّ المنافسة والحماس الذي تخلقه.

يفتح لنا هذا النموذج المجال للحديث عن هذه النقطة بالذات –خلق المنافسة– فأينما تكون منافسة، يكون هناك انقسام واختلاف، فهل يمكن القول أنّ الرياضة تتخذ من مبدأ الاختلاف مرجعً نهائيًا؟

قبلا، كان هذا النموذج الإنساني يتّسم بطابع الرحمة والأخلاق، كان أخلاقيًا أكثر شيء، يملك قيمة معيّنة، لكن في أيّامنا هذه نرى أنّ الطابع المادي قد هيمن عليه بينما توارت أخلاقياته، وبالطبع بعد أن طالته أيدي الحداثة، لقد أصبحت الرياضة عبارة عن مهنة بائسة، أو فلنقل: تشيّأت الرّياضة لتصبح شيئًا يُمتَهَنُ بعد أن كانت نموذجًا ذو قيمة أخلاقية سامية، وللإجابة عن السؤال الذي طرحناه، يمكننا القول: أنّنا إذا ما اتخذنا كرة القدم كما ذكرها سعود السنعوسي في روايته مثالا لنا، فإنّ هذا النوع من الرياضات يتطلّب شكلا من المنافسة الجسدية، والمهارة والذكاء أيضًا، فكلّ فريق يسعى لإثبات أنّه الأفضل، خاصّة وأنّ اللعبة جماعية، وهذاما يزيد في تعقيدها نوعًا ما.

صحيح أنّ المنافسة ترسي مبدأ الاختلاف، لكنّها لا تشرّع للتّضاد أو الصّراع، ولا تجعله مرجعية نهائية له.

لقد ذكرنا سابقا أنّ الموسيقى كانت شكلا من أشكال التقارب والتعارف بين الذّوات، وها هي أيضا الرّياضة تضطلع بنفس الدور، فهي أحد الجسور التي تربط بين الأفراد كأقلّ قدر، وبين الشعوب كأقصى حدّ، وذلك لما تحمله من أهداف قيّمة، فهي بذلك تزيل كل المطبّات والعقبات، وتودّد العلاقات بين البلدان، إذًا فمن المفروض أن يكون هدف الرياضة هو نشر أواصر المودّة، والسّعي للقضاء على الخصال السّيّئة في الإنسان كالتعصّب والعنصرية، والتي غالبا ما تروّج له سياسات البلدان عامّة، فتأتي الرياضة لتكون بمثابة اللّغة المشتركة بين الشعوب بمختلف أجناسها وألسنتها، لتجمع الشعوب بعضها مع بعض رغم الاختلاف الحاصل.

فهل هذا ما كان يرمي إليه سعود السنعوسي بغوصه في هذا الجانب في آخر فقرات روايته؟

لم يرغب هوزيه في تفويت فرصة مشاهدة المباراة التي تجمع فريقي وطنيه معًا، فريق الكويت، وفريق الفلبين، ما هذه المفارقة الصّاخبة؟ لا تزال لعنة الانتماء تطارده حتى في الرياضة! لا تسمح له بأن يركن لا إلى هذا ولا إلى ذاك، تُصرّ على أن يبقى –بين– يترنّح هوزيه داخل هويّته المتشظّية والمنقسمة إلى قسمين: قسم فلبيني وقسم كويتي، فبعد أن سجّل الفريق الفلبيني هدفا في مرمى الكويت انتفض الكلّ غيره هو «**الجميع يصفّق بفرح إلاّ أنا الذي كنت أشعر بأنّني ركلت الكرة في مرماي**». [1]

رغبة في داخله تتأجّج بممارسة انتمائه الكويتي، لم يكن سعيدًا بدخول الكرة في شباك الكويت، ولم يستطع أن يكون سعيدًا لأنّ الفلبين هي التي سجّلت الهدف، شخصيته تتخبّط بين عالمين، اهتزاز في الانتماء، واضطراب في الولاء، ليس سهلاً أن يضطلع المرء بولاء مزدوج، أن تكون مع الكويت ومع الفلبين في الآن نفسه صعب جدًا.

[1]–الرواية، ص 369.

لكن في الدّقيقة الـ 61 سجّل هدفا آخر «**ها أنا أسجّل هدفًا جديدًا في مرماي الآخر**» [1] مسقط رأسه، وطنه الذي ترعرع فيه وشبّ وحصّل ذكريات فيه، الوطن الذي فتح له أبوابه على الرّغم من الاختلافات التي كانت تسكنه، وطنه الذي تركه خلفه ورحل للبحث عن وطن آخر، وعند عودته إليه وجده كما تركه، احتضنه بعد أن لفظه الكويت، ها هو يسجّل هدفا في مرماه.

لقد أصبح متعادلاً الآن، أليس هذا ما أراده سعود السنعوسي لبطل روايته أن يبقى متعادلاً لا يميل إلى الكويت ولا يميل إلى الفلبين؟ «**النتيجة حتى الآن مُرضية بالنسبة لي، المتبقي من زمن المباراة يزيد عن نصف السّاعة، لست أرغب بمتابعتها، لا أريد أن أفقد توازني**» [2]الصّراعات في داخله التي فرضها شعوره كونه من موطنين متباعدين، الفلبين التي تربى بها، وكفلته وهو صغير، أمّا الكويت، الكويت التي عاش فيها يُمْنَى بخيراتها، فهي على الرّغم من أنّها لم تعد تلك الجنّة التي حدّثته عنها أمّه، بل صارت جحيمًا قد عاشها، إذ نبذته وللمرة الثانية إلى التيه والضّياع، رغم ذلك فقد تعلّق شعوره بها، ولم يستطع التّخلّص من أحد الطّرفين فبقيت ذاته معلّقة بين هويّة ترفضه وأخرى يرفضها، ليخلص في الأخير إلى اختيار حلّ وسط، لقد أراد هوزيه أن يحافظ على توازنه، توازن كينونته، لا يريد أن يتشظّى ثانية، ولا أن ينقص شعوره بالانتماء، فالنتيجة مرضية بالنّسبة له، وما عاد يريد المتابعة، «**لا أريد أن أخسرني أو أكسبني، بهذه النتيجة أنا ... متعادل**» [1] فبعد أن وجد نفسه خارج تخوم الوطنيين، مرتبكا لا إلى هذه ولا إلى تلك، رضي بالتعادل النفسي، فالكويت والفلبين متعادلتين ولا أفضل من ذلك بالنسبة له، لا يريد أن يكون خائنا وينحاز إلى واحدة على حساب الأخرى/ إنّه يركن إلى الحياد بعد كل الخيبات التي تكبّدها والصّراع المرير الذي عاشه.

---

[1]- الرواية، ص 396.

[2]- الرواية، ص ن.

[1]- الرواية، ص 396.

لكن المباراة لم تتوقف عند التعادل أين توقف هوزيه عن المشاهدة، بل كان الفوز من نصيب منتخب الكويت على حساب منتخب الفلبين، وكأنّنا بسعود السنعوسي ينتصر للوطن الكويت، الكويت هي الرّابحة، هي التي جعلت من أمّ هوزيه –جوزافين– خادمة في بيت عائلة كويتية، وبهذا تكون الفلبين تابعة للكويت، والكويت هي التي طردت جوزافين وولدها هوزيه إلى الفلبين، فرفضته للمرة الثانية لتعيده إلى الفلبين، وحتى في الرّياضة فالكويت تأبى إلاّ أن تكون في الصّدارة لتأتي بعدها الفلبين.

ربّما كان سعود يلمّح إلى شيء من التواطؤ بين طابوهات المجتمع وقوانينه وبين المراكز الثقافية التي ترسي دعائم هذه القوانين، وبهذا يؤكد استمرارية لعبة السّيد والعبد، وضدّية الأنا والآخر.

نتائج الجانب التطبيقي:

يعوز الفرد –حتى يستشعر وجوده، ذاته وكينونته، وحتى يتأتى له تحديد موقعه ضمن عديد الهويات، ويحس بانتمائه الوطني والقومي، الفردي والجماعي ككيان مستقل موسوم بوشم الاختلاف، والتميز عن الآخر– أكثر من بطاقة هوية، من شهادة ميلاد وجنسية، مادامت الشرعية أو الانتماء السياسي غير كاف لفرض وإثبات الذات، وممارسة حريتها وفردانيتها، وانتشالها من الهدر الوجودي السابحة فيه. هاهنا يغدو عامل اعتراف الآخر بالذات(الأنا) أمرا محتوما لا مناص منه؛ ذلك أنه وعبر اعتراف الآخر المختلف عن الأنا عرقيا وجنسيا، ثقافيا وأيديولوجيا، تاريخيا وحضاريا تحقق الذات المسلوبة اتزانها، وتؤمن اختلافها الأنطولوجي، بعيدا عن سياسات التغييب، والإقصاء والتقزيم التي تمارسها السلطة بشتى أشكالها الثقافية، الأيديولوجية، السياسية، الاجتماعية، البطريركية، الأمومية، والتي لا تنتج في واقع الأمر سوى ذوات وهويات ممزقة، متشظية ومشطورة، بين رغبة الانعتاق، وسلطة الانغلاق، بين مطرقة الإرث الميثافيزيقي والفهم المغلوط، وسندان التحديث والانبناء والتشكل، بين حلم مرفوض وواقع مفروض، وتحت طائلة هذه البينونة العميقة تفرغ الهويات والذوات تماما من الجدوى والامتلاء، وهو الطرح الذي يتساوق مع التيار القائل أن كل الثقافات تبنى من خلال ديالكتيك الأنا والآخر، وأن الهويات أكبر من أن تختزل فيما يملكه المرء أو يعطى له، إذ هي ثمرة الجهد والاشتغال على المعطيات الوجودية خارج قوقعاتنا الصلدة، ومعسكراتنا العميقة وأبراجنا العاجية.

ترسيما للطرح الإدواردي، فإنه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، مقولة تصبح سارية المفعول في المتن الروائي خاصتنا، حينما لجأت تلك الذات المأزومة المشطورة والمتشظية تحت هالة القبول المنقوص والمغتصب، والانتماء الضيق المعقود بالرفض والعار إلى عالم الكتابة (المعادل الموضوعي) كنوع من أنواع المقاومة أو المعارضة الثقافية، وكرد فعل على سياسات الإقصاء والرفض، ودرء لصفة التابع التي التصقت بذات الأنا المحالة على

الهامش، لتصبح الكتابة في وطن مفرغ من كل معاني الانتماء وطنا لمن لا وطن له بتعبير أدورنو، ومتنفسا تنفث فيه الذات المقهورة سموم كبتها وآهات جراحها، وتقوض خطاب الآخر و تفكفك تمركزاته، وتفضح رقصه المسعور حول الذات، لتتصدى الموسيقى لمهمة محاولة إيجاد وصلة، وأرضية توافق بين المتنافر والمتضاد، عبر آليات القراءة الطباقية الإدواردية، في حين كانت كرة القدم جامعا لذات الأنا المتشظية، وشاهدا على اتزانها النفسي والروحي بعد ما عانته من محنة التمزق والتصدع بين عديد الانتماءات والهويات، وما خلفه اختلاق/اختراق السياسي للهووي من ترسيمات لحدود جغرافية فاصلة.

خاتمة

خاتمة

نخلص في الأخير بعد هذه الرحلة مع مقولة الهوية، التي اتخذت في دراستنا عنوان "تشظي الهوية رواية ساق البامبو لسعود السنعوسي أنموذجا" الى نهاية البحث، وقد أفضت هذه النهاية إلى جملة من النتائج والملاحظات المتعلقة بمفهوم الهوية في صورتها المتطابقة مع الذات وفق المنطق الأرسطي (أ=أ)، وكذلك حول هذا المفهوم وفق عدة مفاهيمية جديدة أتت بها مرحلة ما بعد الحداثة، متمثلة في فلسفة الاختلاف والدراسات ما بعد الكولونيالية، ومنها كذلك ما اختص بمجمل النتائج المتوصل إليها بعد تحليل النص الروائي المختار من خلال الجانب التطبيقي الذي يكشف عبر فصليه الاثنين تجليات تشظي الهوية وأشكال المقاومة، وعموما يمكن أن نوجز أهم النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

- منذ فجر التاريخ والهوية بين سندان التطابق والثبات ذو المنظور السكوني، والذي ينبني على رفض المختلف والآخر والمنغلق على ذاته، وبالتالي هوية نقية صافية متطابقة، وبين مطرقة المتغير والمتجدد ذو المنظور الحركي، أين تبنى الهوية وفقه وتتشكل بالتفاعل مع الآخر والانفتاح عليه، وبالتالي تتبنى التعدد والاختلاف مذهبا لها، وتفتح بابا للهجنة والاختلاط والتمازج.
- نظرا لطبيعة مفهوم الهوية الزئبقي نلحظه ينزاح عن صيغته الدالة على الوجود، ليصبح دالا عن الذات والاهتمام بها في الفلسفة الحديثة، ليتعمق الاهتمام بالذات الإنسانية، إلى الدلالة على مصطلح الهوية في حد ذاته، كمصطلح قائم بذاته خاصة مع الفلاسفة الغربيين المعاصرين.
- تخضع الهوية أثناء تشكلها لمجموعة من المؤثرات الخارجية بدءا بالمحيط الصغير الذي يكسب الفرد أيديولوجياته وافكاره ليمكنه من مواجهة المحيط الأكبر، وخلال رحلته هذه تتكون هويته سواء السوية أو المخلخلة، وفقا للظروف التي نشأت فيها.

- إن الاعتراف بتمايز الآخر واختلافاته من الضرورات الحتمية لتشكل الهوية، والاعتراف بتمايزاته الثقافية والعرقية والدينية...الخ نتيجة حتمية، تقودنا إليها خيوطها، فالإقرار بهذه الخصوصيات الثقافية يفتح باب الاندماج والهجنة، أين تتمازج على إثر ذلك الهويات وتتلاقح لتعيد إنتاج وصناعة نفسها ضمن فضاء الهجنة.
- يتحقق وعي الذات بهويتها بمحاذاة الآخر، فالأنا والآخر قطبان رئيسان في تشكل الهوية، وهذا ما لم يتحقق في شخصية بطل السنعوسي، فعدم قبول الآخر له والاعتراف به جعله يعيش حالة الضياع والبحث الدائم عن الانتماء المفقود.
- تعدد هوية الفرد يولد داخله صراعات وتناقضات تفصح عن إرباكات الولاء والانتماء، وتشتت تموقعه داخل المنظومات الهووية، ما يسبب أزمات نفسية واضطرابات على مستوى الكينونة(ثنائيةالانتماء التي عانى منها الشخصية هوزييه/عيسى).
- تتعرض الهوية للاستلاب والتهميش والرفض، سواء من طرف الأسرة بحد ذاتها(ميندوزا ورفضه لحفيديه/عيسى ورفض عائلة والده له.) أو من طرف المجتمع(ميرلا ورفض مجتمعها لها)، أو حتى من جانب اختلاق السياسي واختراقه(كما حدث لغسان ومسألة البدون)، وهذا النبذ الذي تعاني منه الهوية يجعل من الذات تتدرج نحو العدم والتفتت، ويولد فيها نوعا من الاغتراب والعزلة والانطوائية.
- قد تتعرض الهوية بفعل العوامل الخارجية إلى تصدعات وانشطارات، يعجز الفرد عن ترميمها، فتطفو على السطح كشكل من أشكال التنفيس والإخراج، ما يجعلنا أمام نماذج مرضية وحالات انفصامية (شخصية العجوز ميندوزا).
- عبرت الرواية عن تخبطات الذات ومحاولاتها المتكررة للهرب من واقعها، أو إيجاد التوازن والاستقرار بعيدا عن التيه والغياب الذي تعيشه.

- رؤية سعود السنعوسي المقولبة في روايته توحي بوعيه العميق لنظام المجتمعات العربية، وواقعها المعيش بطبقاتها وتصنيفاتها، والفساد الذي ينخر أجسادها، وبنقله لنا هذه الصورة الواضحة أين يركز على المعاناة التي يمر بها الفرد الضحية، حين لا ينصفه مجتمعه، فإنه يكشف الغطاء عن فضاءات مجهولة، ويهتك الستر الذي تتخفى وراءه هذه الأنظمة.
- تطال إرباكات الهوية وتصدعاتها مختلف تجاويف الفردانية ومكنوناتها، أين يفصح السرد عن عديد هذه التشظيات، الممثلة في مختلف الشخصيات، بدءا بتشظي اسم العلم الذي يعد المعبر الأول للولوج إلى عوالم الشخصية(عيسى/هوزييه)، انتقالا إل قلق الانتماء وتعدد الولاء، مرورا بالضياع المذهبي والتعدد الديني، وصولا إلى القلق الوجودي كجنس تابع رافض لجنسه(ميرلا/آيدا)، ليستقر الأمر عند الانفصام الهووي، والانشطار الذاتي(ميندوزا).
- الاستلابات التي تتعرض لها الهوية من طرف المركز أو الآخر؛ كالتهميش والاضطهاد والاستعباد، تنمي داخل الفرد حامل الهوية رغبة في الثورة والتمرد، وممارسة نوع من العنف الأنطولوجي قصد إثبات الكينونة، فتبرز مظاهر هذا الرفض على غرار ما هو مألوف في حالات الانطواء للأفراد غير الأسوياء في قوالب فنية إبداعية، كما صرح بها المتن الحكائي أو لمح إليها.
- الكتابة نظرة للوجود وطريقة حضور فيه، بها تمارس وجودك بوعي، وبواسطتها تقاوم لإثبات وجودك وإظهار رفضك، فالكتابة تغدو سكنا لمن لا سكنى له أين تجمع شتات المنفي والمتشرد.
- في حين تجمع الموسيقى وتؤلف بين الهويات المختلفة والمتنافرة تحت لواء الطباقية، فتمح بذلك كل الفروقات المتواجدة بين ذوات الأفراد وهوياتهم.

- أما الرياضة بفضائها الأخلاقي وطابعها الموسوم بالاختلاف، فإنها تجمع بين ما فرقته السياسة بتقسيماتها الامبريالية، وترسيماتها الحدودية، وتخلق جوا من المنافسة الشريفة التي تبث في الذات الرضى وتقبل الآخر بكل اختلافاته، لتحقق في الأخير التوازن النفسي للهوية المتذبذبة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

I – المصادر:

1. سعود السنعوسي، ساق البامبو، ط1، الدار العربية للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1433هـ، 2012م.

II – المراجع

أولا– المعاجم والموسوعات

2. إبراهيم بيومي مذكور: المعجم الفلسفي، (د، ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

3. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

4. أندرو إجارو بيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، تر: هنا، الجوهري، ط2، المركز القومي للترجمة، 2014م.

5. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاصوتيون، المتصوفون)، ط3، دار الطليعة، لبنان، 2006م.

6. الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج6، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين – بيروت، 1407هـ - 1987 م.

7. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، (د، ط)، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 666، 667.

ثانيا –الكتب:

8. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: جاك دريدا والتفكيك، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2010م.

9. إدغار موران: النّهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ت: هناء صبحي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، 1430هـ-2009م.

10. إدوارد سعيد : الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تر : كمال أبو ديب، (د ط)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، 1984م.

11. إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر : محمد عناني، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006م.

12. إدوارد سعيد : الثقافة والامبريالية، ت: كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2014 م.

13. إدوارد سعيد : المثقف والسلطة، تر : محمد عناني، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006 م.

14. إدوارد سعيد : خارج المكان، تر : فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000 م.

15. إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم: نظائر ومفارقات، استكشافات في الموسيقى والمجتمع، تر: نائلة قلقيلبي حجازي، تنقيح وتقديم: آراغوزيلمان، ط1، دار الآداب، بيروت- لبنان، 2005م.

16. إدوارد سعيد : تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ج1، ت : ثائر ديب، ط2، دار الآداب، بيروت، 2007 .

17. -إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب، بيروت- لبنان، 2014م.

18. إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دوما، تر: حسام الدين خضور، د ط، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2003م.

19. إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، تر: نائلة فلفيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت- لبنان، 2008م.

20. إسماعيل مهنانة وآخرون: إدوارد سعيد :الهجنة ،السرد ،الفضاء الإمبراطوري ،إشراف :إسماعيل مهنانة ،ط1،ابن النديم للنشر والتوزيع 2013م.

21. أليكس ميكشللي: الهوية، تر: وطفة، ط1، دار الوسيم للخدمات والطباعة، دمشق، 1993م.

22. آنيا لومبا : في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ت: محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007 م.

23. بول ريكور: في التفسير محاولة في فرويد، تر، وجيه أسعد، ط1، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003م.

24. بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفن : الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر:شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006م.

25. جاك دريدا: الكتابة والإختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

26. جاك دريدا: علم الكتابة، تر: أنور مغيث، من طلبة، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008م.

27. جان بودريار: المجتمع الإستهلاكي دراسة في أساطير النظام الإستهلاكي وتراكيبه، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار الفكر اللبناني، 1995م.

28. جان بودريار: المصطنع والإصطناع، تر: جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م.

29. -جورج طرابيشي: شرق وغرب رجولة وأنوثة "دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية"، ط1. ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1977، 1997م.

30. جون ديوي: المنطق: نظرية البحث، ت: زكي نجيب، ط2، دار المعارف، مصر، 1969.

31. جويل كاندو، الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، د ط، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق- سوريا، 2009م.

32. جينز بركميرو دونالكاربو: السّرد والهوية، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، ت: عبد المقصود عبد الكريم، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م.

33. خالد سعيد، إدوارد سعيد: ناقد الاستشراق قراءة في فكره وتراثه، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان.

34. داريوش شايغان: هوية بأربعين وجها، تر: حيدر نجف، مراجعة وتدقيق: عبد الجبّار الرّفاعي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2016م.

35. ديفيد انغليز، جون هيوسون: مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السيايات، بيروت، مارس 2013م.

36. رابع محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1، دار القلم، دمشق- سوريا، 1427هـ/ 2006م.

37. روبيرت يانج: أساطير بيضاء كتابة التاريخ والغرب، تر : أحمد محمود، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.

38. سارة كوفمان، وروجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميثافيزيقا واستحضار الأثر، ت: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ط2، إفريقيا الشرق، الدار ابيضاء، المغرب، 1994، ص 37.

39. سامية بن عكوش: تفكيك البلاغة (و) بلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنّفري، ط1، منشورات ضفاف، الرّياض- بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، 2014م.

40. عادل عبد الله، التفكيكية "إرادة الإختلاف وسلطة العدل"، ط1، دار الحصاد، سوريا، دمشق، 2000م.

41. عبد الرحمان بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ط1، دار القلم، بيروت، 1979.

42. عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل (التراث والإختلاف)، ط2، دار التنوير، بيروت، 2005م.

43. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م.

44. عبد الله إبراهيم: السّردية العربية الحديثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت- لبنان، 2003 م.

45. عبد الله إبراهيم، وسعيد الغانمي، وعواد علي: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي، 1996م.

46. عبد الله محمد الغذامي: الكتابة ضد الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، 1991م.

47. عبد الله محمد الغذامي: ثقافة الوهم «مقاربات حول المرأة والجد واللغة»، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1998م.

48. عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم «مقاربات حول المرأة والجسد واللغة»، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1998.

49. عدنان حب الله: التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، ط1، دار الفارابي، بيروت– لبنان، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2004م.

50. علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403 هـ، 1983 م.

51. علي حرب : حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2004 م.

52. علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2005م.

53. علي حرب:التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 2007م.

54. غلام حسين إبراهيم دينابي: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، تعريب: عبد الرحمان العلوي، ط1، در الهادي للطباعة والنشر، 2001م.

55. فتحي بن سلامة: الإسلام والتحليل النفسي، تر: رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، 2008م.

56. فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسات وترجمات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة– الجزائر، 1430هـ/2009م.

57. فرانز فانون: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، ط2، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، 2015م.

58. فرانز فانون: من أجل إفريقيا، تر: مجيد الميلي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1996م.

59. فيليب لاپورت –تولوا وجان فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، تر مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1423هـ/ 2014م.

60. كاترين هالبيرن وآخرون: الهوية –الفرد- الجماعة- المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2015م.

61. كريستوفر باتلر: حالة ما بعد الحداثة، تر: نيفين عبدالرؤوف، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016م.

62. ليلى محمد بلخير: قضايا المرأة في زمن العولمة، د ط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2006م.

63. مارتن هايدغر: الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم، محمد سيلا، ط1، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، 2015م.

64. مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميثافيزيقا؟ هولدراين وماهية الشعر، ت: فؤاد كامل ومحمود رجب، (د، ط) دار النهضة العربية، القاهرة، 1974م.

65. مارتن هايدغر: نداء الحقيقة، ت: عبد الغفار مكاوي (د، ط)، دار الثقافة، القاهرة، مصر، 1988م.

66. -محمد حسن مهدي بخيت: علم المنطق المفاهيم والمصطلحات والتصورات، ج1، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013م.

67. محمد سبيلا: مدارات خطاب الهوية، ندوة علمية بعنوان: الهوية والتقدم، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، أفريل 1993م.

68. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، 1436 هـ- 2015 م.

69. محمد شوقي الزين: جاك دريدا: ما لآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، ط1، دار الفاراي، بيروت لبنان، 2011م.

70. منير العكش : أمريكا والإبادات الثقافية لعنة كنعان الانجليزية، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 2009م.

71. ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.

72. ميشال راين، جونثان كلو، وريتشارد دروريتي، وكريستوفو توريس: مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008م.

73. ميشال فوكو : الاقتصاد السياسي للحقيقة، تر : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار تبقال للنشر، المغرب، 1996م.

74. ميشال فوكو : المراقبة والمعاقبة، تر : علي المقلد، ط3، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1990 م.

75. ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطفان، (د، ط)، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1989- 1990م.

76. ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية 1، إرادة المعرفة، تر: مطاع الصّفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1990م.

77. ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية الإنشغال بالذات ج 3، تر: محمد هشام، (د، ط)، إفريقيا الشرق، لمغرب، 2004م.

78. ميلان كونديرا: فنّ الرواية، تر: بدر الدين عرودكي، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، 1999م.

79. نايجل سي غبسون: فانون المخيلة بعد الكولونيالية، تر: خالد عايد أبو هديب، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، مارس 2013م.

80. نعيم زرزور : ديوان الإمام الشافعي، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1428هـ -2007.

81. نور الدين أفاية: الهوية والإختلاف في المرأة الكتابة والهامش، (د ط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء،(د س).

82. هارلمبس وهولبورن:سوشيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، ط1، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010م.

83. هانس جورج غادامبر: طرق هايدغر، ت: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتجددة، بيروت، 2007م.

84. هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب -بيروت- لبنان- 2006م.

85. هيلين جيلبرت، جوان توم كينز : الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة، تر:سامح فكري، (د،ط)، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون،(د،س).

86. ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي: النظرية النسوية "مقتطفات مختارة، تر: عماد إبراهيم،ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2010.

87. يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، (د، ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م.

88. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، (د، ط)، دار القلم، بيروت، (د، س).

ثالثا – المجلات والدوريات:

89. مجلة الحياة الموسيقية، ع: 45، الهيئة العامة السورية، وزارة الثقافة، دمشق الجمهورية العربية السورية، 2007م.

90. مجلة العرب، العدد 9، الأحد 2014/12/21م.

91. مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد التاسع، معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي تامنراست – الجزائر، ماي 2016 م.

92. مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، 23 يونيو 2017.

93. مجلة الحياة الموسيقية.

94. مجلة أوراق، عدد 2336، مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون، 2011م.

95. عالم المعرفة، العدد 140، ذو الحجة:1409هـ- 1989م.

96. مجلة مقاليد، العدد السادس، الجزائر 2، جوان 2014م.

رابعا– المواقع الإلكترونية:

97. http://www.mominoun.com/

الملاحق

الملحق رقم (1): تعريف الروائي وموضوع الرواية

1–بطاقة هوية لسعود السنعوسي :

سعود السنعوسي كاتب وروائي كويتي ولد سنة 1981، عضو رابطة الأدباء في الكويت وجمعية الصحفيين الكويتيين. فاز عام 2013 بالجائزة العالمية للرواية العربية في دورتها السادسة عن روايته ساق البامبو التي حصدت جائزة الدولة التشجيعية في دولة الكويت عام 2012. وقد اختيرت من بين 133 رواية مقدمة لنيل الجائزة. وكتب السنعوسي في جريدة القبس الكويتية ومجلات وصحف عربية أخرى. وقد سبق أن نشر قصة البونساي والرجل العجوز التي حصلت على المركز الأول في مسابقة القصص القصيرة التي تجريها مجلة العربي الكويتية بالتعاون مع بي بي سي العربية. أصدر روايته الأولى سجين المرايا عام 2010 وقد فازت بجائزة ليلى العثمان لإبداع الشباب في القصة والرواية في دورتها الرابعة. كما أصدر رواية فئران أمي حصة التي تتناول موضوع الطائفية في الكويت وقد مُنعت الرواية لاحقاً من قِبَل الجهاز الرقابي في بلد الكاتب. وقد تُرجِمَت بعض أعماله إلى الإنكليزية والإيطالية والفارسية والتركية والصينية والكورية والرومانية.

أعماله:

سجين المرايا (2010)، رواية

البونساي والرجل العجوز، (2011)، قصة

ساق البامبو (2012)، رواية

فئران أمي حصة (2015)، رواية

حمام الدار (2017)، رواية

2–موضوع الرّواية:

تعددت أسئلة المتن الحكائي في الرّواية وتشعبت قضاياه المطروقة، فجاءت مدونة (**ساق البامبو**) فسيفساء بما لوحت به من موضوعات نطل من خلالها على السوسيولوجي، السياسي، الديني، العقائدي، الفلسفي، الحضاري، والثقافي، ومواضيع أخرى تمدنا بفسحة للخوض في قضايا المرأة والسلطة الذكورية (البطريركية)، العمالة الأجنبية في دول الخليج وما تعانيه من اضطهاد وعنصرية، تشظي الهوية ومأزق الانتماء، اختلاق واختراق السياسي للهووي، أزمة البدون (بدون جنسية) في الكويت وما تفتحه من أقواس للحديث عن اللاجئين والمنفيين والمضطهدين، المثقف والسلطة بجميع تشكيلاتها وتنويعاتها، المجتمعات ذات النظام الأمومي (عكس البطريركي /الذكوري)، مخلفات الاستعمار وما بعد الاستعمار، السرد والسرد المضاد، الكتابة كموطن للسكن، الموسيقى والرياضة كإمكانية من امكانيات إحداث وصلة بين الثقافات والشعوب.

ولا يفوتنا ما قدمته المدونة في خضم هذا وذاك من عرض لثقافة وعادات وتقاليد وخصوصيات المجتمع الكويتي والفلبيني اللذين كانا مسرحا لأحداث الرّواية.

ملحق رقم (2): فهرس الأعلام:

1–بارمنيدس Parmenides: فيلسوف يوناني عاش في نهاية القرن السادس ق.م ويقول عنه "إميل برهية" "معه ترتسم بجلاء معالم تيارين متعاكسين في الفكر الإغريقي؛ من جهة أولى الوضعية الأيونية، الحدسية التجريبية المعادية عداء سافرا للأساطير والتقاليد الدينية، ومن جهة ثانية عقلانية بارمنيدس وفيثاغورس الساعية إلى بناء الوجود بالعقل ".

2–**أرسطو Aristote** : ولد في أسطاغيرا سنة 384 ق.م، يعرف بأستاذ الفكر النقدي والنظامي، وقد اصطبغ عقله بفكرة عقائدية، أي ما يعرف باللاهوت المسيحي، كان له ميول نحو العلوم البيولوجية على خلاف أستاذه أفلاطون، حيث خالفه في مسألة "المثل"إذ ارتأى ألا وجود لها بما هي كذلك وإنما بوصفها صورا تجعل الأشياء إذ تؤلف ماهيتها، توفي في خلقيس 322 ق.م.

3–**أفلاطون Platon**:

ولد حوالي عام 427 ق.م من أسرة أرستقراطية أثينية كانت له ميول فنية، أخد مبادئ الفلسفة عن أقراطيلس وتتلمذ على يد سقراط، أسس " مدرسة الأكاديمية "في أثينا وعمره يناهز الأربعين سنة وهي أول معهد للتعليم العالي ومن مؤلفاته "تيماوس"، "الجمهورية" ، "السياسي" ومات أفلاطون عن ثمانين حولا نحو عام 147 ق.م أثناء تحريره لكتابه الأخير "القوانين"

4–**هايدغر مارتن Martin Heidegger**: هو فيلسوف ألماني من فلاسفة القرن 20 ولد في مسكريش في 26 أيلول (سبتمبر)1889 ،وتولى منصب عميد جامعة فرايبورغ عام 1933، ثم استقال في العام الموالي، وقد عرف على أنه فيلسوف الوجود، وكان مساعد هوسرل، طبق منهج الفينومينولوجيا الهوسرلية، وكان يرى أن الميتافيزيقا (الفلسفة الغربية) قد غيبت الفارق الأنطولوجي؛ أي التمييز الأساسي بين الوجود والموجود

لصالح تعقل الموجود وحده، وقد انصب مجهوده على تفكيك بناء المأثور الميثافيزيقي للغرب، ومن أعماله: "**الوجود والزمان**" الذي نشره سنة 1927م، محاضرة بعنوان "**ما الميثافيزيقا؟** "عام 1929م، "**ما المقصود بالتفكير؟**" 1954 م، توفي سنة 1976م، أيار في فرايبورغ.

5–**جاك ديريدا Jaque Derreda**: ولد في 15تموز /يوليو عام 1930 في بيار الجزائرية، يعد رائد المدرسة التفكيكية، من أهم مؤلفاته:" **في علم الكتابة** "و" **الكتابة والاختلاف**" و"**صيدلية أفلاطون**" وفي سنة 1993نشر سيرة ذاتية له . توفي في أكتوبر عام 2004م.

6–**ميشال فوكو Michel Foucoult**: مؤرخ وفيلسوف ولد بفرنسا في 15 أكتوبر 1926م، عمل أستاذ تاريخ نظم الفكر في 1969م، تكون في علم النفس، أغلب كتبه هي تواريخ للعلوم الطبية والاجتماعية ، وهو مؤسس لجمعية أخبار الجون، نشرت بعض أعماله أثناء حياته ثم نشرت محاضراته في الكوليج دي فرانس بعد وفاته، وهي تتضمن توضيحات وامتدادات لأفكاره .ومن مؤلفاته"**ميلاد العيادة** " و "**الكلمات والأشياء**"و" **تاريخ الجنون والطب**" و "**تاريخ الجنسانية**" بأجزائه الثلاث . وقد ارتبط اسمه بالحركات البنيوية وما بعد البنيوية،توفي في 25 يونيو 1984م.

7– **جيل دولوزGilles Deleuze**: فيلسوف فرنسي ولد في باريس في 18يناير 1925م، ألف العديد من الكتب ومنها :"**الاختلاف والمعاودة** "، "**التكرار والاختلاف**"، "**نيتشه والفلسفة** " ومعظمها تتناول الفلسفة وعلم الاجتماع ،توفي في 4نوفمبر 1995 م بباريس .

8–**جان بودريار Jean Baudrillard**: ولد في 20يونيو 1929م بفرنسا، منظر ثقافي وفيلسوف وعالم اجتماع ومحلل سياسي، تصنف أعماله ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، درس الألمانية وعمل كمترجم وناقد، أنهى أطروحة الدكتوراه في 1966م، بعنوان " **أطروحة الدورة الثالثة نظام الأشياء**" تحت إشراف

هنري ليفيبفري من مؤلفاته " **روح الإرهاب**" في 2002، "**المجتمع الاستهلاكي دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**" في 1970م ، "**حرب الخليج لم تحدث**" 1971م، توفي 6مارس 2007.

9–إدوارد سعيد Edward Said: كاتب وناقد ومفكر سياسي ومنظر، ولد عام 1935م بالقدس في فلسطين، درس بالقاهرة ثم انتقل إلى أمريكا، حامل للجنسية الأمريكية، درس التاريخ واللغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا، من مؤسسي دراسات ما بعد الكولونيالية، من أبرز المدافعين عن القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة الأمريكية، وناقد للإمبريالية، حرر العديد من الكتب والمقالات السياسية والأدبية، والدوريات الأمريكية والبريطانية والعربية ومن مؤلفاته: "**الثقافة و الامبريالية**"، "**الإستشراق**" 1978، و "**تأملات حول المنفى** "لقبه الإعلام المنحاز لإسرائيل ب" **برفيسور الإرهاب**" لتعاطفه مع حركة المقاومة الفلسطينية وتوفي عام 2003م في 24سبتمبر بنيويورك.

10–**فرانتز فانون Frantz Fanon**: طبيب نفسي، وفيلسوف اجتماعي، ولد قي فور–دوفرانس بجزر المارتنيك عام 1925م، وخدم في "**جيش فرنسا الحرة** " خلال الحرب العالمية الثانية، محاربا للنازيين، ثم التحق بالمدرسة الطبية في ليون، وعمل كطبيب عسكري فرنسي في الجزائر إبان فترة الثورة الجزائرية، ثم انتقل إلى العمل كرئيس للقسم النفسي في مستشفى "بليدا –جوانفيل"، وعمل أثناء ذلك سرا مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، ثم علنا بعد استقالته من عمله في المستشفى، حتى توفي ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين عام 1961م، ومن أعماله: "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**"، "**معذّبو الأرض** "، "**العام الخامس للثورة الجزائرية**".

11– **غاياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayotri Chokravorty Spivak**: ناقدة أدبية و فيلسوفة هندية برعت في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية وبالأخص في دراسات التابع، ولدت في 24 فبراير 1942م، ذات جنسية أمريكية من أصول بنغالية، شغلت منصب أستاذة في جامعة كولومبيا بنيويورك، وهي من أهم

الشخصيات العالمية المؤثرة في النقد الحضاري والأدب، درست الأدب المقارن، وفي عام 1974م نشرت أطروحة حول وليام بتلرييتس، وقد تأثرت بتفكيكية جاك دريدا.

ملحق رقم (3): المصطلحات النقدية

1-السرديات الكبرى: وتسمى ب (المحكيات الواصفة) أي النصوص المرجعية الكبرى تاريخية كانت أم أدبية أو دينية بل حتى الطقوسية ، بل تنفتح على التيارات الأيديولوجية الكبرى الحاملة لشعارات التحرر والنضال كالماركسية مثلا، وقد تسمى بالحكائيات الكبرى (الكلية)، والمصطلح أطلقه (ليوتار)على التمثلات الثابتة التي أنتجها العلم الغربي الحديث، وهي سرديات تفترض أنها تمثل الحقائق الكونية التي تدّعي الحضارة الغربية أنها تنطوي عليها وتستند إليها في تحقيق مشروعيتها الموضوعية.

2-البطريركية /الأبوة Patriarchy: يعود مصطلح (البطريركية)إلى مفردتين يونانيتين تعنيان (حكم الأب)، ويعود انتشار المصطلح إلى حقلين مختلفين الأنثربولوجيا والدراسات النسوية. وهو على العموم تنظيم اجتماعي تميز به المجتمع الروماني، حيث كان رب الأسرة يملك السلطة المطلقة على كل من تحت ولايته من أفراد أسرته وكانت هذه السلطة تمنح للرجال فقط.

3-الجندر، الجنوسة Gander: أخذ هذا المصطلح يحل في الأنثربولوجيا الحديثة بشكل متزايد محل جنس في إطار مناقشات الفروق بين الرجال والنساء، فالجنس يشير إلى تصنيف الأسماء إلى فئات تسمى المذكر والمؤنث، أما في أيامنا هذه فيستخدم للفروق بين الذكور والإناث الراجعة إلى عمليات تنميط اجتماعي وثقافي ونفسي، ويعود المفهوم في أصله إلى مصطلح لغوي يشير إلى تقسيم ضمني في النحو القواعدي اللغوي،وهو مشتق من المفردة اللاتينية التي تعني النوع أو الأصل (genus)، ثم تحدّر سلاليا عبر اللغة الفرنسية (gende) التي تعني أيضا النوع أو الجنس.

4-الإثنيةEthnicity:مصطلح استخدم لتفسير التنوع البشري على أساس الثقافة والتقاليد واللغة والأنماط الاجتماعية وسلسلة النسب، وتأتي كلمة اثني ethnicمن الكلمة Ethnos والتي تعني شعب، وفي

بدايات استخدامها في الإنجليزية كانت كلمة ethnic تشير إلى الشعوب الوثنية المختلفة ثقافيا، فالإثنية هي كلمة تستعمل لا للإشارة إلى الجماعات العرقية أو القومية المختلفة التي تتحدد وفقا لما يشترك فيه أفراد كل جماعة من ممارسات ومعايير وأنساق من المعتقدات .

5-**الشوفينية Chaivinism**:هي الإفراط في الوطنية ينتهي إلى معادات الدول والثقافات الأخرى، وهي وطنية مفرطة وعدوانية، لا تستند إلى منطق معين وتعني أيضا موقف محتقرا اتجاه جنس أو أمة أو ذكر أو أنثى وهذه هي حال شوفنية الرجال اتجاه النساء .

6-**اليوتوبيا Utopie**: عبارة عن تصور مجتمع خال من الشرور والصّراعات ويتطبّع بالقيم السامية والخير المطلق، وأغلب اليوتوبيا جاءت في شكل مشاريع أدبية وتصوّرات فلسفية .

7- **القابلية للاستعمار** : هذا المصطلح من أشهر المفاهيم التي أطلقها مالك بن نبي وهو يعني غالبا التخلف الحضاري الذي أصاب المسلمين في العصور الأخيرة مما جعل عدوهم يتغلب عليهم ويستعمرهم ويفرض عليهم مدنيّته أي أن هناك فوضى اجتماعية معينة، وتقاعس عن أداء الواجبات، وقلة العلوم والمعرفة أمام خداع الاستعمار ومكره.

فهرس المحتويات

مقدمة ..... أ

الفصل الأول: مقولة الهوية من المنظور الأحادي التطابقي إلى براديغم الاختلاف ..... و

توطئة نظرية: 2

1-قراءة في مصطلح الهوية: 2

2- مقاربة الحدود النظرية: 4

2-1- الهوية في علم الاجتماع: 4

2-2- الهوية من المنظور السيكولوجي (النفسي): 5

2-3- الهوية من المنظور الفلسفي: 7

3- قراءة في مصطلح التشظي: 8

مقولة الهوية من المنظور الأحادي التطابقي إلى براديغم الاختلاف 13

أولا- الهوية الثابتة المتطابقة: 13

1- بارمينديس (parmenides) ووحدة الوجود الفكري: 14

2- أرسطو(aristote) (ومبادئ الهوية المتطابقة: 15

ثانيا-الهوية من منظور فلاسفة الاختلاف: 19

1- المؤسسون 20

1-1- هرقليطس (Héraclite): 20

1-2- أفلاطون(platon): 22

2- المعاصرون 24

2-1- هايدغر(Haidegger Martin) وتقويض سؤال الميثافيزيقا: 24

2-2- دريدا(Jaque derreda) وتفكيك أسس النسق الهووي للغرب: 33

2-3- ميشال فوكو (Michel Fucoult) دياليكتيك الذات والسلطة: 45

2-4- جان بودريار (Jean Baudrillard) وأفول الواقع: 56

2-5- جيل دولوز والهوية الريزومية/الجذمورية: 57

الفصل الثاني: الهوية في أفق ما بعد الكولونيالية/براديغم الهجنة في مواجهة براديغم الهوية 61

تمهيد: 62

أولا- إدوارد سعيد (Edward Said) هجنة الهويات وتلاقح الثقافات : 65

1- إدوارد سعيد خارج المكان، على حافة الثقافات : 66

2- اختراق /اختلاق السياسي للهووي: 73

ثانيا- فرانز فانون (Frantz Fanon)الزنوجة وصراع الهوية: 81

1- الأبيض والهوية المعنِّفة: 82

2- العنف وإعادة بناء الهوية: 84

ثالثا-هومي بابا(Homi Bhabha) وفضاء الهجنة: 88

1- التداخل الثقافي والهجنة الهووية:..... 90

2- الفضاء الثالث والتجاذب الهووي: 92

رابعا-غاياتري سبيفاك (Spivak Chokravorty Gayotri) ومقولة التابع: 96

1-سبيفاك ومحاربة التبعية: 96

2- هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ 97

نتائج الجانب النظري 101

الفصل الثالث: تجليات تشظي الهوية في شخصيات المتن الروائي 102

أولا- الذات المشطورة: 103

1- صدع الاسم واستحالة الانتماء: 103

2- الذات بين وطن ترفضه ووطن يلفظها: 115

3- انشطار الهوية الدينية: 140

ثانيا- الأنثى وإعادة كتابة الإنتماء:..... 149

ثالثا- المثقف وألعاب الدور والسلطة: 165

رابعا- ميندوزا فصامية الشخصية وهاجس البطريركية: 180

الفصل الرابع:أشكال المقاومة وإمكانات التعايش **189**

تمهيد 190

أولا- الكتابة وإعادة الاعتبار للذات: 193

ثانيا- الموسيقى تطلع نحو الائتلاف: 204

ثالثا- الرياضة مبدأ الاختلاف وهاجس الاتزان: 214

نتائج الجانب التطبيقي: 218

خاتمة **219**

قائمة المصادر والمراجع..... **224**

الملاحق **236**

فهرس المحتويات **245**

ملخص الدراسة:

تولي هذه الدراسة عنايتها بسؤال الهوية وتشظيها وانشطارها، هذا السؤال الذي ما انفك يطرح منذ وعي الإنسان أناه وكينونته على سطح المعمورة الحاضنة لذوات أغياره وأخويه كذلك، فقد كان سؤال: "من أنا؟ من أكون؟" حاضرا في قلب الاابيستيمولوجيات والفلسفات الإنسانية قديمها وحديثها، وبها وعنها تفتّقت خطابات هوياتية كثيرة ومتعددة، منها تلك التي شرعنت لأدلوجات المركز والهامش، الثقافات النقية والهويات الجوهرانية، المتحركة بأنفاس غربية تروم رسم خرائط ايديولوجية وجغرافيات متخيّلة محكومة بجدلية السيد/العبد، المركز/ الهامش، الشمال/ الجنوب، الشرق/ الغرب، وهلم جرا من تلك الجدليات والثنائيات الضدية وما تفرضه من تراتبية هرمية، تجعل الأنا في قاعدة الهرم، والآخر في قمته.

تأتي هذه الخطابات في مقابل تلك التي تخلع عنها شرعيتها، وتراجع سردياتها الكبرى حول نفسها وحول الآخر، والمشحونة بكثير من الوثوقيات واليقينيات، اضطلع بمهمة زحزحتها وخلخلتها فلاسفة الاختلاف، وأقطاب الدراسات ما بعد الكولونيالية، وكل من هذه الخطابات المابعدية يؤسّس لفلسفة اختلاف (الغياب) معقودة بناصية الهوية (الحضور)، كمحاولة لتجاوز الفكر الدوغمائي الذي أوقعنا في مستنقع الانغلاق والانسداد في ظل راهنية تفرض مرونة وانفتاحا أكبر على الآخر وثقافته.

هذا ما نحاول تبيانه والوقوف عنده من خلال رواية (ساق البامبو) لصاحبها سعود السنعوسي، الذي جسّد لنا عبر أحداث الرواية أزمة الهوية واضطرابها، تشظيها وانشطارها، بعد عجز شخصياتها عن إدراك انتماءاتها المتعدّدة، وكذا رفض الآخر لها وضغط السلطة عليها من أجل احتوائها وتقزيم أدوارها.

الكلمات المفتاحية: الهوية، التطابق، الاختلاف، اللوغوس، التمركزات الغربية، الهدم، التشظي، الإنشطار، السلطة، المثقف، المركز، الهامش، المنفى، الموسيقى، الرد بالكتابة، الرياضة ...الخ.