وزارة التعليـــم العـــالي والبحث العلمـــي

جـــامعة الأمير عبد القادر
للعلـــوم الإسلاميـــة
- قسنطيـــنة -

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم : اللغة ودراسات قرآنية

- موضـــوع البحث -

# الحوار الحضاري في رواية "كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد" لـ : واسيني الأعرج

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطـــالبة :
نجاة بوقزولـة

إشراف الدكتور :
عبد الوهاب بوشليحة

- لجنـــة المنـــاقشة -

| الاســـم واللقـــب | الصفـــة | الرّتبـــة العلمية | الجامعـــة الأصلية |
|---|---|---|---|
| 1 - | | | |
| 2 - | | | |
| 3 - | | | |
| 4 - | | | |

السنـــة الجامعية : 1428 هـــ / 1429 هـــ
2007م / 2008 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الإهـــــــداء

* إلى والديّ العزيزين تقديرا وحبا كل دعمكما وكل امتناني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يشغل البحث عن أفق حوار حضاري إنساني مجمل فكر الدّارسين والمفكّرين في الزمن الرّاهن السريع التغيّر في عالم يكاد ينفلت بعض أهله من عقاله ليصوغ قسريّا توجّها كونيّا مختزلا في طمع الهيمنة وشهوة السّيطرة والإلغاء والتفرّد، لذلك كانت إشكالية البحث غن مشروع حواري حصاري في ركام القول بالصّدام والمواجهة الحضارية مهمّة أساسية لدى الطّامحين إلى السلام العالمي في ظل حوار بناء شكل جوهر الأبحاث المكثفة التي برزت منذ بداية التسعينيات إلى اليوم، وحاولت أن تقدّم تفسيرات لما يحصل أو تجيب عن أسئلة باتت معلّقة لسكان الأرض.

إنّ بوادر القلق المزدوج على الماضي والحاضر تتعاظم في زمننا الحديث وتتزايد الأسئلة وتتكشف حول ما يجري ؛ أيفيد البشرية المواجهة الحضارية التي طبعت العلاقات بين الشرق والغرب منذ زمن ؟ أم الأجدر التلاقي والتحاور في مهمّة إنقاذية لسكّان الأرض ؟ هل من سبيل آخر إلى التكفل والتجمّع وفق حوار متكافئ بين الآنا والآخر، يعيد التوازن إلى الكون وفق المصلحة المشتركة في السّلم والأمن العالمي ؟.

إنّ الرّواية كانت ولا تزال صوتا معبّرا عن الحوار بين الشرق والغرب، لقدرتها على عكس العمليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتمثلها في حركة نموّها وتطوّرها وتعقيداتها، فاحتلت الرّواية الصّدارة في الدّراسات النقدية المعاصرة واستحوذت على اهتمام النّقاد لأنّها تعدّ السّجل التاريخي لمسيرة البشرية التي تطرح بطريقة فنيّة متميّزة.

وفي تاريخ التصوير الرّوائي لهذا الحوار بين الشرق والغرب، بدا اللقاء مستحيلاً بينهما فكانت المواجهة الحضارية السمة البارزة في الرواية، لتأتي رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد معرّجة بالرّواية العربية منعرجاً جديدًا، فقدمت طرحًا فكريًا يتناول موضوع "الحوار الحضاري" مستشرفًا علاقة جديدة مع الآخر.

من ثم أصبح لا مندوحة لنا الاقتناع بأن البحث عن الرّؤية الشاملة لرواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد يتطلّب الاهتمام بالمضمون الذي تضطلع به بعدّه الغاية والهدف الذي سعى

إليه الأديب من وراء تشكيله الفنّي وهو "الحوار الحضاري" خصوصا وأنّ هذه الرّواية لم تتناول بالدّرس والتّحليل بعد.

لذلك عندما أردنا اختيار مشروع مذكّرة درجة الماجستير كانت الرّغبة الملحّة تشدنا إلى تناول هذه الرواية بعدّها رواية قدّمت طرحا ورؤية جديدة تختلف عن تلك التي عهدناها في الروايات التي سبقتها. فآثرنا أن ينصب اهتمامنا على تناول موضوع الحوار الحضاري كرؤية وطرح بارزين فيها.

وفي ظل هذه الرؤية الجديدة لواسيني وهو يستشرف العلاقة مع الآخر، وفي ظل الموضوعات التي طرقتها رواية كتاب الأمير يمكن أن تطرح أسئلة مثيرة حول كيفية التأسيس للعلاقة مع الآخر :

- فإذا كانت لحظة التقاطع بين الآنا والآخر في التاريخ الجزائري والفرنسي الحديث هي الأساس الذي استند عليه واسيني ومتح منه في بنائه للرّواية. فإلى أي مدى استطاع أن ينتج معادلا فنيًا جماليًا لهذه الإشكالية التي تشغل الإنسانية في الوقت الرّاهن، وإلى أيّ مدى استطاع واسيني أن يتجاوز التاريخ المحلّي ؟ وهل لانفتاح على تاريخ كوني عالمي بداية الشروع في الدخول إلى التاريخ الإنساني الحضاري ؟.
- وفي ظل الكتابة التاريخية ما هي الحدود الفاصلة بين التاريخ والتاريخي ؟ لماذا يعود الرّوائي إلى التاريخ ؟ ما هي العلاقة بين الرواية والتاريخ ؟
- ما طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب و ما هي حدودها في عالم بتغير باستمرار وبسرعة ؟ ما هي الخلفيات الفكرية التي رسمت العلاقات بين العالمين ؟ وكيف صوّرت الرّواية الحوار الحضاري بين الشرق والغرب ؟ هل كان حوار حضاريا عدائيا يهدف إلى الهيمنة والسيطرة على الآخر ؟ أم كان حوار حضاريًا إنسانيا ينبغي التلاقي ؟.
- ما هي الخلفيات الفكرية التي سعت إلى تذويب الجليد وإيجاد حوار حضاري إنساني بين الشرق والغرب ؟.
- ما مفهوم الحوار الحضاري الإنساني ؟ ما آلياته ؟ .

- كيف تظهر هذا الحوار الحضاري في رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد ؟ هل كان حوارا حضاريا عدائيا أم كان حوار حضاريا إنسانيا يسعى التلاقح والتواصل ؟
- كيف تتحدّد صورة الأنا والآخر زمن السّليم والحرب ؟.
- هل نترك الماضي بمآسيه وأحقاده يتسلّل إلى الحاضر ويكيّف العلاقة الآن وهنا ؟.
- كيف أسس واسيني لتوحّد الرؤى والمواقف بين الأمير ومنسنيور بين المسيحية والإسلام بين الشرق والغرب ؟

وقد اقتضت طبيعة الدّراسة تقسيمها إلى مقدّمة وثلاثة فصول.

ففي الفصل الأوّل الذي جعلنا عنوانه : "الكتابة التاريخية والكتابة الإبداعية" فقد مهّدت له بإيجاز ثم تحدثت في المبحث الأوّل عن طبيعة الكتابة الإبداعية الرّوائية وطبيعة الكتابة التاريخية لأنّ "الرّواية" موضوع مقاربتنا تمتح من التاريخ مادة لها فكان لا مناص من الحديث عن علاقة الرواية بالتاريخ ثم ميّزت بين عمل الرّوائي وعمل المؤرّخ محاولين الكشف بذلك عن الحدّ الفاصل بين التاريخ والتاريخي.

وتطرقنا في المبحث الثاني للحديث عن حضور التاريخ في تجربة واسيني الأعرج الإبداعية ووقفنا على بعض النماذج التي سبقته من الكتابات الجزائرية على سبيل الواقعية النّقديّة والتي شكلت إرهاصا أوّليا لتشكل الوعي التاريخي لديه كاللاّز للطاهر وطار و "التفكك" الرشيد بوجدرة لنمثل لهذا الوعي التاريخي لديه في تجربته الرّوائية "ضمير الغائب".

أمّا الفصل الثاني والذي عنوانه : "الحوار الحضاري مرجعياته الفكرية وآلياته"، ومن خلال مقاربة نظرية تناولنا في المبحث الأول : الحوار الحضاري ومرجعياته الفكرية في الأدبيات الكلاسيكية فحاولنا الكشف عن البنيات الفكرية الاستشراقية ودورها في تأجيج الصّراع بين الشرق والغرب وانعكاس ذلك على الرّواية العربية ووقفنا عند رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيّب صالح كنموذج للرّوايات التي صوّرت المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب.

أمّا المبحث الثاني : فقد تناولنا فيه "الحوار الحضاري" وذلك من خلال التطرق إلى المرجعية الفكرية التي استشرفت علاقة جديدة مع الآخر مثل فيها الاستشراق الجديد منذ القرن التاسع عشر

قصد تحرّك فعاليات الحوار الفكري بخروج بعض المستشرقين من حيّز الإطلاقية في النظر والحكم على الآخر إلى حيّز النسبية وإمكانية الاعتراف به.

تم عرضنا لمفهوم الحوار الحضاري، حقيقته، آلياته.

لنتجه مباشرة إلى الفصل التطبيقي والذي حاولنا من خلاله مقاربة رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد وتتبع تمظهرات الحوار الحضاري فيها والتي توزعت على خمسة تمظهرات بحسب المضمون والرّؤية التي قدمّتها الرّواية :

- التمظهر الأوّل : بداية التّواصل بين الأنا والآخر وتجاوز الأحقاد التاريخية.
- التمظهر الثاني : استيعاب وسائل الآخر.
- التمظهر الثالث : حوار العقائد والأديان.
- التمظهر الرابع : حوار النقاء الفطري المشترك.
- التمظهر الخامس : التشكلات المكانية وفضاءات التواصل والانفتاح.

وفي خاتمة البحث حاولنا جمع العناصر النظرية حول الرّواية وهي تمتح من مادة تاريخية، وكذا الحوار الحضاري كما طرحته الأبحاث والدّراسات النظرية وكيف أسس له واسيني من خلال روايته والوصول إلى نتيجة هذا الحوار في الرّواية وهل كان حوارا حضاريا عدائيا أدّى إلى المواجهة كما ألفناه في الطروحات التي قدمتها الرّواية العربية من قبل ؟ أم كان حوارا حضاريا إنسانيًا أدّى إلى اللّقاء والتفاعل ؟

وبالإضافة إلى كون الخاتمة هي حوصلة للنتائج فهي محاولة للتفكير في مستويات أخرى يمكن أن تكون مداخل أو زاويا مغايرة لتناول هذا الموضوع.

وهي بهذه الصفة محاولة لدمج البحث في المنظومة الفكرية والدّراسات النقديّة الأدبية التي عالجت القضية واتخذت منها مجالا للمعاينة والدّراسة.

ونودّ أن ننوّه إلى أننا في هذه الدّراسة حاولنا الحرص على عدم إطلاق الأحكام العامّة التي تنقصها الدّقة والتحليل فسعينا جاهدين إلى التعليل والاستنتاج للوصول إلى أحكام محدّدة واضحة، وإن كان هذا لا يعني إطلاقا أن هذه الأحكام تكون دائما صائبة أو خالية من النّقص

والتّقصير لأنّ ذلك بعيد عن طبيعة هذه الدّراسات الأدبية التي تختلف فيها الآراء إلى حدّ التناقض الشديد أحيانا ... وقد تنوّعت المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في هذا البحث فكانت رواية "كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد" المصدر الرّئيسي.

أمّا أهم المراجع التي رجعت إليها نجد كتاب " في سبيل حوار الحضارات روجيه غارودي، "ومنطق الحوار بين الآنا والآخر من حوار الأفراد إلى حوار الحضارات لعقيل حسين عقيل، "الإسلام والغرب وحوار المستقبل لمحمّد محفوظ. "المتخيل والتواصل مفارقات الغرب والغرب" لمحمد نور الدّين أفاية. الإستشراق المعرفة السّلطة الإنسان لادوارد سعيد، نحن والآخرون لتودوروف.

وكما استعنت ببعض المقالات التي تناولت رواية "كتاب الأمير" -على نذرتها- منها : دراسة قام بها الدّكتور عبد الوهّاب بوشليحة (أستاذي المشرف) بعنوان "استراتيجيا الكتابة التاريخية في رواية كتاب الأمير. وكذا مقالة لـــ : عمر حفيظ بعنوان كتاب الأمير "لواسيني الأعرج" أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ.

وإن كنا قد حاولنا الكشف عن بعض القضايا والإجابة عن بعض الأسئلة التي تواجه الباحث في مثل هذه الدّراسة فإنّ هناك أسئلة أخرى ما زالت تطرح في هذا المجال، آمل أن أتوصل إلى الإجابة عنها في دراسة أخرى أو يتوصل بعض الدّارسين إلى معالجتها في أبحاث مستقبلية.

وتقتضي الأمانة أن ننوّه بالجهود التي قدّمها لي الأستاذ المشرف الدّكتور عبد الوهاب بوشليحة وأعبّر له عن امتناني لمتابعته الدقيقة لفصول هذه المذكّرة ورعايته لهذا البحث منذ ولادته إلى أن أصبح على هذه الصّورة. فجزاه الله عنّي خيرا على إرشاداته وتوجيهاته القيّمة وما أفادني به من نصائح قيّمة على أنّه كان حريصا على أن يترك لي مساحة من الحرّية لأعبّر من خلالها عن قناعاتي الفكرية ...

ولا يفوتني في هذا المقام العلمي أن أقدّم كلمة وفاء لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية التي احتضنت هذا البحث، كما أتقدم بشكري لأعضاء لجنة المناقشة الذين

سيفيدوني بأفكارهم وتوجيهاتهم وعمق مناقشاتهم التي ستثري هذا البحث وترتقي به إلى مستوى أفضل.

وفقنا الله جميعا لما فيه خير للثقافة العربية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الأول

## *الكتابة التاريخية و الكتابة الإبداعية*

- المبحث الأول : الكتابة التاريخية / الكتابة الإبداعية

أ – طبيعة الكتابة التاريخية والكتابة الإبداعية

ب - علاقة الرواية بالتاريخ.

جـ - الرّوائي والتاريخ.

- المبحث الثاني : حضور التاريخ في تجربة واسيني الأعرج الإبداعية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المبحث الأول
# الكتابـة التـاريخيـة / الكتـابة الإبداعيـة

## ـ تمهيـد :

إذا كانت الكتابة التاريخية، نشاطا معرفيا أصيلا عرفه الإنسان ،ومارسه مع بداية اكتشاف الكتابة ؛ حيث حاول من خلاله تدوين الحياة البشرية، وما يحكمها من عوامل، في امتدادها الزّمني على الأرض[1] وكانت الرّواية، جنسا تعبيريا تخييليا، لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر[2] فإن الرّواية التاريخية، قد ارتكنت في مادّتها الحكائية إلى التاريخ حتى وصفت بأنّها « إحدى أدوات تصوير التاريخ الأكثر تفصيلا وصدقا »[3].

إذ أنّ كلّ رواية تاريخية تعتمد على مرجعيتين في بناء العمل : أولاهما مرجعية حقيقية متصلة بالحدث التاريخي (الحكاية) وثانيهما مرجعية تخييلية (رؤيته مقترنة بالحدث الرّوائي، وأنّ مرجعيته الأولى مرجعية نفعية، والمرجعية الثانية جمالية وبما أنّ الرّواية التّاريخية نظرا لما سبق يتجاذبها هاجسان : أحدهما الأمانة التاريخية، التي يقتضي عليها ألاّ تجافي ما تواضعت عليه المصادر التاريخية من قيام الدّول، وسقوطها، واندلاع الحروب، والوقائع المأثورة. والآخر مقتضيات الفنّ الرّوائي بأبعاده اللاّمتناهية[4]، فإنّه بتعين علينا التساؤل عن كيفية استجلاء الرّواية التاريخية لما حدث في التاريخ ؟ وما هي العلاقة التي تربطها بالتاريخ ؟ وقبل

---

(1) – محمّد عزّام : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحديثة إتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ط1، 2003، ص88.

(2) – صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، 1987، ص 91.

(3) – جورج لوكاتش :الرّواية التاريخية : ترجمة صالح جواد الكاظم، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والفنون، 1998، ص8.

(4) – نضال الشمالي : الرواية والتاريخ : بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، عالم الكتب الحديث أربد الأردن، ط1، 2006، ص 124.

الحديث عن هذه العلاقة لابد لنا من الوقوف على طبيعة الكتابتين التّاريخية، والإبداعية، والنظر في كنه هذه العلاقة.

## 1 – طبيعة الكتابة التاريخية والكتابة الإبداعية :

تدلّ كلمة التاريخ وهي يونانية الأصل على استقصاء واقعة إنسانية منقضية سعيا إلى التعرّف على أسبابها وآثارها وهذا المعنى قصده هيرودوت (القرن الخامس ق.م). في تاريخه الشهير حين استقصى أعمال البشر وأعرض عن أساطير الآلهة آخذا بمبدأ "العلّة والمعلول"[1]. كما قصد المعنى ذاته ابن خلدون في مقدمته قائلا : ... فإنّ فن التّاريخ، من الفنون التيّ تتداوله الأمم والأجيال (...) إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيّام، والدّول، والسّوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّب بها الأحوال (....) وفي باطنه نظر، وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق"[2].

ويرى فيصل درّاج أنّه مع ازدياد الوعي بالحاضر يزداد الاهتمام بالتّاريخ، بوصفه خلفية الحاضر أو تاريخ الحاضر، فالتّاريخ يكتفي بأخبار البشر حقيقته مجزوءة، تتطلب المساءلة والبرهان كما يتعين التّاريخ عنده علما بالمتحوّل الإنساني، كما أنّ مادّة التّاريخ غايته ينفتح إن تأنسن وينغلق ويتوثن إن تقدّس لكنّه إن حفّت به القداسة ارتدّ إلى حكاية أو أسطورة لأن الأساطير تجيب عن الأسئلة ولا تطرحها، ويرى أن المعرفة التّاريخية، ما هي إلاّ مقارنة عارفة بين الماضي، والحاضر المختلف عنه، ولهذا يصبح الماضي في الوعي التّاريخي وعيًا بالحاضر[3].

---

(1) – فيصل درّاج : الرّواية وتأويل التاريخ : نظرية الرّواية والرّواية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2004، ص 81.

(2) – عبد الرحمن ابن خلدون المغربي : مقدمة العلامة ابن خلدون : الجزء 1 من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر وهو تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 4/3.

(3) – فيصل درّاج : المرجع السابق، ص 81.

إذا كان التّاريخ، « وعاءًا للتجارب الإنسانية، ورصيدا معرفيّا تفيد منه الأجيال البشرية المقبلة »[1]، فإن المنتسبين إليه قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فبدا لهم علما موضوعيا مبرّءًا من الأهواء والمصالح، إذ رأوا فيه محكمة تنصر الصّالح، وتعاقب نقيضه، فصدرت عنهم تعابير متفائلة مثل "عدالة التّاريخ "التي تفصل بين الخطأ والصّواب"، و"حقيقة التّاريخ" حيث العدل ، وهذه المقولات تقدّم التاريخ وجهان لعملة واحدة، تشخصن الصّلاح والصّواب والعدل، فيغدو تاريخا عاقلا يعاند الشاذّ، والمريض، ويمضي إلى مصبّه الذّهبي، بهذا المعنى يتعيّن التاريخ عند الألماني شلتغ 1775- 1845. "كشف عن المطلق" يتقدّم مدركًا ذاته ويدرك ذاته في تقدّم بصير، وهو ما يعيده نوفاليس في جملة متصوّفة تقول « التاريخ كتاب إلهي وكلّ ما هو تاريخي إلهي »[2].

فالتّاريخ بهذا المعنى لديه شكل وحيد يأتي بالحقيقة المطلقة لا بغيرها ولا يمكن بأي حال من الأحوال مواجهته أو الشك في عدالته حتّى غدا « واقعا ومسارا وصيرورة موضوعية تشمل ما يجري في المجتمع من أحداث وتصوّرات وصراعات منفصلة عن الذات والنظرة الفردية »[3].

وإذا كان التّاريخ « علما موضوعيا مبرّءا من الأهواء والمصالح له أسانيده ووثائقه والجهود المتعدّدة التي أنجزت مناهجه بل إن له من الهيبة والوقار ما ينصّبه علما شريفا في بعض التصوّرات .»[4] فإن هذا المنظور يصيبه الإرباك لأكثر من سبب ولعلّ ابن خلدون في مقدمته عدّد جانبا من هذه الأسباب حين قال : « ... إن فحول المؤرخين قد استوعبوا أخبار الأيّام وجمعوها وسطروها في صفحات الدّفاتر وأودعوها وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها وزخارف من الرّوايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى

---

(1) - الرشيد بوشعير : مساءلة النّص الرّوائي في أعمال عبد الرّحمن منيف دراسة في الرؤى والأشكال والعتبات والأنماط والصّور، منشوران، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2004، ص 18.

(2) - فيصل درّاج : الرّواية وتأويل التاريخ ، ص 10.

(3) - بوشوشة بن جمعة : اتجاهات الرّواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، 1999، ص 86.

(4) - فيصل درّاج : المرجع السابق، ص 82.

تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتّبعوها أدّوها إلينا كما سمعوها و لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال و لم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل وطرق التنقيح في الغالب قليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض طويل ... »[1].

فابن خلدون يرى أنّ التاريخ قد يلحقه بعض التزوير، والتحوير لأنّه يتعاطى مع ضمائر البشر ومصالحهم، ومن ثم لا يمكن الإطمئنان إلى الوثيقة التّاريخية دائما، لأنّ كتابتها تصدر دائما، وأبدا عن ثقافة أو قناعة سابقة للمؤرّخ، وهو الأمر الذي أكّده فيصل دّراج حيث عدّ التّاريخ سلطوي وعى السّلطة كما أنّه يدور حول مقولتين سلطويتين ؛ هما الانتصار، والهزيمة ينتج ويعاد إنتاجه في مؤسسات سلطوية لا تقتصر في الرّقابة حاذفة ما لا تريد ومبرزة ما تشاء وترغب[2].

إن التّاريخ بهذا المفهوم مؤدلج يمجّد المنتصر ويحتفي بانتصاره وبطولاته غير آبه بتضحيات المهزوم فتكون حقيقته نسبية وقد يأتي بغير الحقيقة وتجيء عدالته بنصف العدالة، ذلك أن المنتصر يرى إلى انتصاره بطريقة تخالف نظرة المهزوم إليها، كما أن المهزوم قد لا يعترف بهزيمته فتجيء على لسانه قصّة تخفف من غلبه، فيؤدّى ذلك إلى تشويه الحقيقة، وبالتالي انتصار وثيقة تاريخية على أخرى.

كما أنّ هناك من المؤرخين أثبتوا على مرّ العصور عدم إخلاصهم وعرضهم للحقائق برؤى ووجهات نظر مختلفة وفي هذا تقول الرّوائية فوزية أسعد : « التّاريخ له وجهات نظر متعدّدة، فالحادثة التّاريخية الواحدة نجدها معروضة بطريقة مختلفة تكاد تكون عكسية »[3] ومن هذا المنطلق فإنّ المؤرّخ قد يجيء بغير الحقيقة أو يجيء بها مبتورة على أقل تقدير.

---

(1) – عبد الرّحمن ابن خلدون: مقدمة العلامة ابن خلدون ، ص 4.

(2) – فيصل درّاج : الرّواية وتأويل التاريخ ، ص 81.

(3) – فوزية أسعد : تزوير التاريخ مشكلة أدبية معاصرة، حوار مع نهى رامي عرب أون لاين، 2005/09/09، الموقع - http // www. Islam omline. net / arabic / arts / 2005 / 09. ht...

وإذا كان التاريخ حسب ما سبق علم موضوعي له أسانيده، ووثائقه يشمل ما يجري في المجتمع من أحداث وتصوّرات منفصلة عن الذّات والنظرة الفرديّة، فإنّ الكتابة الإبداعية، بمختلف أجناسها وأساليب تعبيرها تشكّل مجالا غنيّا للعمل التخييلي حيث « إنّ كل فلذة من الأدب تكتسب أدبيّتها بقدر ما تحتل من رقعة الخيال »[1] فالأدب انجذاب كلّي نحو التخييل، والجرجاني وهو يوضّح شعرية النّص الأدبي ميّز بين معنيين عقلي وتخيلي محدّدا المعنى التخييلي بأنّه « هو الذي لا يمكن أن يقال إنّه صدق وإنّ ما أثبته ثابت وما نفاه منفي » وبأنّه « مفتنّ المذاهب كثير المسالك، يكاد لا يحصر إلاّ تقريبا ولا يحاط به تقسيما وتبويبا » فالمبدع يجد في التخييل سبيلا إلى أن يبدع، ويزيد، ويبتدئ في اختراع الصّور، ويعيد وبأنّه يكون فيه : « كالمستخرج من معدنلا ينتهي »[2].

والرّواية كجنس أدبي عمل خيالي يتكوّن من حكاية تكتب نثرا تصوّر الحياة في حركيّتها تكون رؤية الكاتب فيها شاملة بهدف إبراز موضوعها عبر امتداد زمني معيّن ورؤية الكاتب « بطبيعتها قفزة خارج المفاهيم القائمة، هي إذن تغيير في نظام الأشياء وفي نظام النظر إليها »[3] من هنا تتأسس الرّواية « كخطاب سردي ذي خصائص تخييلية »[4].

وفي ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ الكتابة التّاريخية تختلف من حيث طبيعتها عن الكتابة الإبداعية ومن ثم وجب البحث عن تلك العلاقة الممكنة المستحيلة بين التّاريخ « كمنظومة خطابية تعمل على تجسيم وتسطير مجموعة من الوقائع والأحداث التي عرفها عصر من العصور وبين الرّواية كجنس أدبي يرتكز على التخييل. وعلى الذّاكرة الإبداعية المشرّعة على

---

(1) – صلاح فضل : أشكال التخييل من فتات الأدب والنّقد الشركة المصرية العالمية للنّشر لونجمان الجيزة، مصر، ط1، 1996، ص، (أ) من المقدّمة.

(2) – محمد بنيس : الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج3، الشعر المعاصر، دار توبيقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط3، 2001، ص ص 47/46.

(3) – محمد بنيس : المرجع نفسه، ص 39.

(4) – حسين خمري : فضاء المتخيّل : منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السّورية ، دمشق، 2001، ص 87.

تجارب الذّات وتبدّيات الواقع »[1] إذ كيف ينأسر اللاّمتناهي في المتناهي ؟ وضمن أيّ فتوى تصالحية يقبل أن يندرج الحقيقي ضمن المبتدع ؟ وهل العلاقة بين اللاّمتناهي (التاريخ، الحقيقة) وبين المتناهي (الرّواية، الخيالي) علاقة تقاطع أم علاقة تصالح ؟ هي رؤى متداخلة أحدثها تمازج عجيب بين رافدين من روافد السّرد في حياتنا، التّاريخ (الذاكرة الحقيقية للإنسان)، والرّواية (الذّاكرة المفترضة للإنسان) فهل يمكن للحقيقي والمفترض أن يتضامّا في خطاب واحد متوحّد اللّهجة مستقر العبارة ؟.

## 2 – علاقـــة الرّواية بالتـــاريخ :

تمثّل العلاقة بين الرّوية والتاريخ إشكالية أثارت جدلا كبيرًا بين الباحثين والمهتمين بقضايا النقد والتنظير الأدبي « وقد اتخذ مدارا له طبيعة العلاقة الكائنة والممكنة بين الرّواية شكلا تعبيريا وجماليا، والتاريخ علما له ضوابطه المنهجية والمعرفية[2].

ويبدو من الممكن بحث بعض الفرضيات الموجّهة والحدود التي تربط الرّواية بالتاريخ انطلاقا من الوضع النّظري الذي يميّز سؤال الكتابة في علاقته بالواقع والتخييل أو الحقيقة والمحتمل، ويتضمن سؤال الكتابة أيضا إمكانية إدراك حقيقة التشخيص الأدبي (الرّوائي) للواقع ودور المحتمل في إثراء منحاه المعرفي إذ تقيم الكتابة الرّوائية عبر التخييل والأسلوب والرؤية الجمالية علاقة جدلية مع التّاريخ لا بوصفه عالما قائما، بل بوصفه عالما ممكنا، هو الماضي، والرّاهن، والمستقبل إذ « أن التّاريخ حين يصبح مادّة للرّواية يصير بعثا للماضي ؛ يوثّق علاقتنا به، ويربط الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل في رؤية فنيّة شاملة فيها من الفنّ روعة الخيال، ومن التّاريخ صدق الحقيقة، ولا شك أن التّاريخ حين يصبح مادّة للرّواية، يصير ضربا آخر من ضروب المعرفة الإنسانية له طبيعته المتميزّة ومكوّناته الخاصّة من

---

(1) – المويفن مصطفى : تشكل المكوّنات الرّوائية، دار الحوار للطباعة والنّشـــر اللاّذقيـــة، ســـورية، ط1، 2001، ص 80.

(2) – بوشوشة بن جمعة : اتجاهات الرواية في المغرب العربي، ط1، 1999، المغربية، ص 85.

هنا لا نسأل في الرّواية التّاريخية إلى حدّ كبير عن حقيقة التاريخ، وإنّما نفتش عن صدق الفن »[1].

إن التّاريخ بهذا المعنى ليس حدثا ماضيًا بل إنّه الحدث الحاضر الذي تكتبه الرّواية تخييليا بحثا عن زمن بديل يعيد فهم العلاقة بالماضي، والحاضر على حدّ سواءٍ « فالتّاريخ لن يكون أمام الكاتب -على حدّ تعبير رولا بارث- سوى ذلك الحدث لاختيار ضروري بين أخلاقيات اللّغة. التّاريخ يلزم الأديب إعطاء الأدب دلالات قد لا يتحكم فيها »[2].

فالعلاقة بين النّص الرّوائي، والتّاريخ ينتسب إلى فكر تجريبي ؛ إذ يتحدث النّص عن التّاريخ ولكن هذا النّص، حتى وإن حافظ على الدّقة التاريخية فإنّه يتعامل مع التّاريخ تعاملا تخييلها يعالج المعطيات التّاريخية، استنادا إلى قوانين إنتاج النص[3].

إن « الرّوائي يستغرق المؤرّخ ويتجاوزه،فالحدث الذي يصلبه المؤرّخ على جدران زمن وحيد، تحرّره الشخصيات الروائية وتضعه في أزمنة متعدّدة وهذا التعميم الروائي -إن صحّ القول- يهدم الجدران بين المعرفة الأدبية، وعلم التاريخ من ناحية، ويؤكّد المعلم المتعرض في شروط عديدة مشتقا للمعرفة الأولى وجها من وجوهها »[4].

بمعنى أنّه بمجرّد ارتكان الرّوائي إلى الحدث التاريخي في تشكيل مادته الرّوائية تتهدم الجدران بين الرواية والتاريخ، غير أنّ هذه المعرفة الرّوائية بالتّاريخ لا تقف على استعادة الحدث التاريخي كما هو بل تتجاوزه ليمتزج التاريخ بالمتخيّل « فتصبح بين الواقع القائم – التّاريخ، والواقع الممكن التّاريخي– تماثل المسافة التي يختزلها سؤال الكتابة بين الحقيقة، والاحتمال »[5].

---

(1) – طه وادي : الرّواية السياسية الشركة المصرية العالمية للنّشر لونجمان الجيزة، مصر، ط1، 2003، ص 157.

(2) – بوشوشة بن جمعة : اتجاهات الرواية في المغرب العربي ، ص 85.

(3) – المويڤن مصطفى : تشكل المكوّنات الرّوائية، دار الحوار للطباعة والنّشر اللاّذقية سوية، ط1، 2001، ص 44.

(4) – فيصل درّاج : الرواية وتأويل التاريخ، ص 267.

(5) – عبد الفتاح الحجمري : هل لدينا رواية تاريخية ؟ مجلة فصول عدد 3، شتاء، 1997، ص 62.

فالرّوائي إذًا وهو يبحث عن مادته بين الأوراق المغبّرة التي وثقها المؤرّخ، يُرْبِك أحادية القول التّاريخي المبثوث في طيّاتها، جاعلا من شخصياته بأقوالها المتعدّدة تحدّث عن نسبة الحقيقة التي جاءت بها الوثيقة التّاريخية، وهذا ما أثبته فيصل درّاج قائلا : « يذهب الرّوائي إلى وثائق المؤرّخ المتعدّدة ويخلقها شخصيات متحاورة تنقض أحادية القول التّاريخي بأقوال متعدّدة، مراجعها التأمّل، والاحتمال، وعلم التّاريخ يحدث غالبا على طريقته عمّا كان والرّواية تحدّث عمّا كان يجب أن يكون، مجرّدة الماضي من قيود قراءة وحيدة ... حيث المتخيل يعترف بالواقعي ويخلقه معا »[1]، لعله ذات المعنى الذي يؤكّده ميلان كونديرا Milan Kundera قائل : « إن الإخلاص للواقع التاريخي لا يمنع أن يكون ثانويا بالنّسبة لقيمة الرّواية »[2]. على اعتبار أنّ النّص الرّوائي تضحي واقعيته التاريخية انزياح معيّن عن الواقع العام عندما يحوز هذا النّص شعريته Poe cite لأنّه يكون لحظتها قد شرع يكتب تاريخه الخاص على حدّ تعبير حافظ ذياب[3].

أما نضال الشمالي فإنّه يرى أنّ الدّعوة إلى إحداث التوازن بين فلسفة الرّوائي وعلمه بالشيء من جهة، وبين فنّيته في تمثيل العمل هي دعوة إلى تحقيق الصّدق، فالرّواية التاريخية تحقق مبدأ الصّدق إذا أعادت تكوين التاريخ بصورة ذاتية ،وليس بصورة موضوعية، إنّها لا تهتم بالأرقام والتواريخ، إنّما تركّز على الظروف الطبيعية ،والثقافية، والرّوحية المتغيّرة لأمّة من الأمم[4]. بمعنى إذا كان المؤرّخ يقرأ التّاريخ من باب التقييم خاضعا لثنائية (الصدق الكذب) ملتزما بالموضوعية، فإنّ الرّوائي يقرأ التاريخ من باب محاولة البحث عن أسطرة ما قد يكون واقعا فالرّوائي لا تهمّه الحقيقة، بقدر ما يهمّه الخيال الفنّي حتى وإن قاده ذلك إلى الكذب الفنّي -إن صح التعبير-.

---

(1) - فيصل درّاج : الرواية وتأويل التاريخ، ص 267.

(2) - حافظ ذياب : الطريق إلى الآخر يمرّ بالذات نموذج من أعمال يوسف ادريس في الطاهر لبيب وآخرون، صورة الآخر العربي ناظر ومنظور إليه مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 1999، ص. ص. 840 - 842 .

(3) - Milan Kan dira : L'art du ROMON NRF, Paris, 1990, p 73.

(4) - نضال الشمالي : الرواية والتاريخ : بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، ص 126.

ويرى ألفريد شيبارد Alfred Sheppard أنّ القصة التاريخية تتناول الماضي بصورة خيالية حيث يتمتع الرّوائي بقدرات واسعة يستطيع معها تجاوز حدود التاريخ لكنّه يشترط أن لا يستقر هناك لفترة طويلة إلاّ إذا كان الخيال يمثل جزءا من البناء الذي سيستقر فيه التّاريخ[1].

تنشأ إذا بين الرّواية، والتاريخ، من جهة كونه سرد الوقائع، والأحداث علاقات تجاور وتناوب، أو تشابك وتماه « فتصغنا الكتابة الرّوائية في حضرة الغرائبي المتكتّم على نفسه في صميم التّاريخي، ويسلّمنا التّاريخ (الوقائع والأحداث المتعاقبة) إلى المنسّي من الوجع البشري وفق نسق بموجبه تصبح علاقات التّشابك والتناوب والتّجاور التي تتوالى بشكل دوري بمثابة قانون إيقاعي لا يخلو من الدّلالة [2]. فالبحث المستمر في التّاريخ كثيرا ما يحيل على رغبة الحكي في ذلك الإطار « فالمادّة الأوليّة تلتحم بالعنصر الأسطوري والقوالب المعروفة فتنتج رواية تاريخية لا هي التاريخ كما روته الوثائق ولا هو الرّواية كما يعرّفها النّقاد، ولكنّه شيء لذيذ بين الأمرين »[3] فتغدو الرّواية على حدّ تعبير عبد الرحمن منيف « تاريخ من لا تاريخ لهم »[4].

ويجدر بنا في نهاية الحديث عن الكائن والممكن في علاقة الرّواية بالتاريخ القول بأن : « الرّواية تبدأ بما يوحي بالتاريخ وبإمكانية التعرّف عليه، وتنهي إلى ما ينقضه. يعلن اختلاف النهاية عن البداية أنّ الرّواية لم تلتق بالتّاريخ بل بظلاله، وأن ما تراءى زمنا جليلا هو إلى الكوميديا أقرب، ذلك أن التّاريخ وبالمعنى النبيل للكلمة مترسّب في هوامش ضيّقة

(1) – نضال الشمالي : المرجع نفسه، ص 112 – 113.

(2) – أحمد أبو مطر وآخرون : أفق التحولات في الرّواية العربية، 3، دراسات، ، ط1، 2003، ص 90.

(3) – لوران فيلدر : الرّواية الفرنسية المعاصرة، ترجمة فيصل الأحمر، منشورات مخبر الترجمة في اللّسانيات والأدب مطبعة البعث، جامعة منتوري، 2004، ص 1143.

(4) – الرشيد بوشعير : مساءلة النّص الرّوائي في أعمال عبد الرّحمن منيف دراسة في الرؤى والأشكال والعتبات والأنماط والصّور ، ص 100.

هشة القوام. »[1] بمعنى أنّ الرّواية لم تتوقّف على حافّة التاريخ لتلجه، أو تجعل منه مسرحا لشخصياتها بل إنّها تتجاوزه، لتمعن في نقده فتشكّل عالما أوسع يمتزج فيه الخيالي بالواقعي، محوّلة ما بدا تراجيديّا إلى كوميدي يفصح عن هشاشة التاريخ وضيق أفقه « لأنّ الفن هو وحده القادر على صياغة أحاسيس الإنسان وأشواقه وإنقادها من العدم وهنا مكمن التقاء الفنّ بالتاريخ وافتراقه معه في آن. »[2].

صحيح أنّ الفنّ –فنّ الرّواية– لا يمكن في حال من الأحوال أن يختزل إلى مجرّد معرفة، لكن ليس هذا كل ما في الأمر، فحتى لو كان له مظهر نستطيع أن نشير إليه، وأن نفسّره تجريبيا على أنّه ضرب من المعرفة، فلا مفرّ من أن ننظر إليه من منظور مغاير لمنظور المعرفة بالمعنى المتعارف عليه للكلمة في بعدها الفلسفي »[3].

فالرّواية فعل تخييلي حتى في ارتكازها على وقائع تاريخية، فالتّاريخ ينبغي أن يكون أمرا تلقائيا في الإبداع الرّوائي وليس مقحما عليه وإلا انتفى منه البعد المنشود إذ أن الرّوائي ليس ملزما بأن يكون وثائقيا بالمعنى التّاريخي، لكنّه ملزم بأن يصوّر عمقا نفسيا، وحضاريا في روايته –وهنا تكمن المفارقة– « فالرواية استكشاف ومغامرة في أرض بكر، ومحاولة إدراك وفهم للتحوّلات إنّها جزء من التّاريخ، ولربّما هي إعادة إنتاج التاريخ. »[4] لكنها ليست عبدا للتّاريخ، أو تابعا له بل هي مزيج من الفنّ والتّاريخ، وهي حصيلة عملية إبداعية واعية ترتكز على التخييل، ويشدّد مصطفى المويقن على ذلك قائلا : « وإذا لم نستطع قراءة التّاريخ / الواقع قراءة تخييلية فإننا في هذه الحالة نكون قد قرأنا خطابا تاريخيا لا خطابا أدبيا ».[5]

---

(1) – فيصل درّاج : الرواية وتأويل التاريخ ، ص 267.

(2) – سعيد يقطين : الرّواية والتّراث السّردي، المركز الثقافي العربي ، ط1، 1992، ص 94.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، لواسيني الأعرج، مجلة، دراسات جزائرية، ع3، مارس، 2006، ص 122.

(4) – المويقن مصطفى : تشكل المكوّنات الرّوائية، ص 50.

(5) – المويقن مصطفى : المرجع نفسه ، ص 44.

فإذا أقرّت الأبحاث والدّراسات النقدية بوجود علاقة تربط بين العملية الإبداعية "الرّواية" والتاريخ، مهما دقّ ورقّ الخيط الذي يربطهما أحيانا. فإنّ البحث في هذه العلاقة من شأنه أن يقود بالضّرورة إلى تعميق سؤال الكتابة التاريخية التي تعتمد الحدث التاريخي بوصفه مرجعية للحدث الرّوائي والذي يتصل بمرجعية تاريخية حقيقية وبمرجعية تخيلية مقترنة بالحدث الروائي ولعلّ ما يمنح لهذا الفهم راهينته تمييز وظيفي بين التاريخ والتاريخي.

لنجد أنفسنا أمام السؤالالمطروح ما هي الحدود الفاصلة بين التّاريخ والتّاريخي ؟. وهل بإمكان التاريخي أن يلملم ما سقط من عباءة التاريخ ويسهم في توضيح ما أخفاه التاريخ عن قصد أو غير قصد

؟ وإلى أي حدّ يمكن للتاريخي أن ينفك من أسار التاريخ ؟ والأهم ماذا يريد الرّوائي بعمله التاريخي ؟ أية أهداف يخدم ؟ وبتعبير آخر كيف يستطيع أن يخدم أهداف الحاضر عبر تمثل الماضي ؟ وأخيرا كيف يتميّز عمل الرّوائي عن عمل المؤرخ وما هو منظور كلّ منهما لحقائق الماضي والجدلية التي يرتكز إليها وهو يوشج بين تلك الحقائق وكيف يتميّز أحدهما عن الآخر ؟.

## 3 – الــرّوائي والتــاريخ :

وإذا كانت الرّواية، أكثر الظواهر الثقافية، والأدبية، أصلح من غيرها للتوغّل في المناطق المعتّمة، والغامضة، والمغلقة لكي تكشف عن تاريخ المقموعين وتكتب ما عجز عنه التّاريخ كحقيقة، فالروائي كما يقول ميلان كونديرا "Milan Kon Dira" : « ليس خادما للتّاريخ، غير أنّ التّاريخ يفتنه، ويلهمه، وهو بالنّسبة إليه كالمنار الكشاف، يدور حول الوجود الإنساني، فيلقي الضوء على الإمكانات المجهولة وغير المتوقعة التي هي الأزمنة الهادئة الجامدة التي تظهر، تظل مختبئة غير مرئية ... »[1].

---

(1) – عبد الواحد إبراهيم : ندوة الرواية والتاريخ، تعليق : كمال الرباعي، مجلة عمّان الكبرى، العدد 123، سبتمبر 2005، ص 29.

فالرّوائي يحاول لملمة ما تساقط من عباءة التاريخ لا أن يلم بأحداثه وهو لن يكون شديد الإخلاص للوقائع التاريخية، لأنّه ليس كالمؤرّخ مطالبا ومسؤولا عن صدقها.

والرّواية غير ملزمة بالإخلاص فنيا وأخلاقيا، لكنّها تنحاز لمصلحة من ضاعت حقوقهم، فالرّوائي يتعامل مع الماضي كمغامرة اكتشاف لا توثيق تاريخي من خلالها يحاول طرح قراءة مغايرة، قادرة على سبر الخفايا، بحيث يمكن للخيالي في الرّواية أن يمنح للواقعي معنى.

ومن هنا أسفر البحث في علاقة العملية الإبداعية بالتّاريخ، عن تعميق سؤال الكتابة التّاريخية التي تعتمد الحدث التّاريخي، كمرجعية للحدث الرّوائي، والذي يتصل بمرجعية تاريخية حقيقية، وبمرجعية تخييلية مقترنة بالحدث الرّوائي ومن تم وجب التميّز الوظيفي بين التّاريخ والتاريخي[1] حيث يكاد يكون التّاريخ منظومة من الأحداث والتمثلات لواقع قائم متجه نحو الماضي، في حين يكون التاريخي أيضا منظومة من الأحداث والتمثلات لواقع ممكن متجه نحو المستقبل يجعل المسافة بين الواقع القائم – التاريخ– والواقع الممكن التاريخي تماثل المسافة التي يختزلها سؤال الكتابة بين الحقيقة والاحتمال، ممّا قد يدعو إلى تقديم فرضية تقود إلى القول بأنّه ليست هناك حقيقة للعالم، ولكن فقط تأويلات للعالم[2].

« على أن التمييز في العملية الابداعية بين التاريخ والتاريخي يبقى مقترنا بجملة من الفرضيات الضابطة لسؤال الكتابة التي تخصّ جنس التعبير وأنماطه النصية والخطابيّة، أي تخص صيغته التخييلية كما توفّرها المادة التاريخية التي يمكن تحصيلها من كتب التّاريخ، ولعلّ التميّيز بين التّاريخ والتّاريخي يحوّل منطق الإبداعية من مظهر التقاطع، إلى مظهر التجاوز ما يجعل التاريخي ممتلكا لخطاب يعتمد أساسا التّخييل، ويقيم رغم ذلك، علاقة يريدها حقيقة مع التاريخ، فيغدو موضوع التخييل هو التّاريخ، تاريخ النّص الإبداعي الممتلك لموضوع، ولمراجع، ولواقع يحدّده الكاتب »[3]. بمعنى أن الوظيفة الما هوية للتاريخي، هي استحضار

---

(1) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ص 121.

(2) – عبد الفتاح الحجمري : هل لدينا رواية تاريخية ؟ ، ص 62.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : المرجع السابق، ص 121.

روح التاريخ، وليس التّاريخ نفسه فيأخذ منه مادته، ثم يتراح منها، إلى عالم التخييل، والإبداع.

إن الفرق كبير بين التّاريخ والتّاريخي، فالأوّل موضوعي -في نظر مريديه على الأقل- والثاني ذوقي، وربما كان الذّوقي أسمى من العلمي أو الموضوعي أو قل مع ابن عربي "علوم الأكابر ذوقية"[1]..

إن الرّواية التاريخية لا تملك أن تكون ذات قيمة إلا إذا استطاعت أن تحيل التاريخ إلى فن أو إلى وجدان، أما أن يقدّم الروائي شخصية تاريخية من غير أبعاد فنية أو إنسانية، فإنّ هذا لا يقل عن كونه تزويرا للفن والتاريخ في آن واحد، وتتلخص الغاية النهائية من ذلك كلّه في ألاّ يتحوّل الرّوائي إلى مؤرخ إذ ينبغي أن يكون فنّانا أو حسّاسًا أكثر ممّا هو عارف بأحداث التاريخ »[2]. فالرّوائي بوصفه كاتبا روائيا مبدعا لن يلتزم في رواياته بكثير من التفصيلات التاريخية كما نرى، كما أنّه لن يلتزم بحرفية التاريخ بقدر اهتمامه بنتائجه السّياسية والاجتماعية والنفسية »[3].

إذ أن أحظر ما يهدّد فنيّة العمل الرّوائي الطابع التسجيلي الذي يحتكم إليه السّرد الوثائقي فعلى الرّوائي أن يتصرف بمعطيات التاريخ تصرّفا فنيّا تنسيقيا مدعما فتغليب المرجعية التاريخية على المرجعية الفنيّة في الرّواية التاريخية يؤثر سلبًا في هذا اللّون الفنّي ونلاحظ ذلك في محاولات جرجي زيدان التاريخية مثلا ، إذ زادت المرجعية التاريخية لغاية معرفية فقلّت الفنيّة بالتّبعيّة.

فقد حكم على أعماله بأنّها تعدّ مرجعا تاريخيا حيث لم يدرك الفروق الفنيّة بين الكتابة الابداعية التي تتخذ من التاريخ مادّة لها، وبين كتابة التاريخ كاشفا بذلك عن النقطة

---

(1) - يوسف سامي اليوسف : الرواية والتاريخ، مجلة الموقف، العدد 420، نسيان، 2006، الموقع : http : // www - awt - dam. Org . y.

(2) - يوسف سامي اليوسف : الرواية والتاريخ، الموقع نفسه.

(3) - الرشيد بو الشعير : مساءلة النّص الرّوائي في أعمال عبد الرّحمن منيف دراسة في الرؤى والأشكال والعتبات والأنماط والصّور، ص 102.

الأساسية في كلّ مشروعه الرّوائي وهي اعتبار رواياته مرجعا شأنها في ذلك شأن كتب التاريخ حيث قال : « رأينا بالاختبار أن نشر التاريخ على أسلوب الرّواية أفضل وسيلة لترغيب النّاس في مطالعته والاستزادة منه وخصوصا لأننا نتوخّى جهدنا في أن يكون التاريخ حاكما على الرّواية لا هي عليه »[1]. فالتّخييل مكوّن من المكوّنات الدّلالية الأساسية للرّواية فمن خلاله يحصل تمييزها عن غيرها من المحكيات غير التخييلية كالوثيقة التّاريخية، والمذكرات والاعترافات « فكتابة التّاريخ روائيا موسومة بذات الرّوائي باستمرار، بما لتلك الذات من هواجس وأسئلة غالبا ما تنتمي إلى خانة الجماعي الحضاري لا إلى خانة الفردي أو الذاتي وههنا يتقاطع الماضي والحاضر، والحاضر والمستقبل، فالتّاريخ يتجه إلى الماضي وينحبس فيه. ولكنّه عندما يدرج في سباق روائي يتجاوز حيّزة الطبيعي الذي هو الماضي ليصبح مدخلا إلى تأمّل الحاضر والغوص على الإشكالي فيه »[2].

فالرّوائي يتعامل مع الماضي كمغامرة اكتشاف لا توثيق تاريخي من خلالها يحاول طرح قراءة مغايرة، قادرة على سبر الخفايا بحيث يمكن للخيالي في الرّواية أن يمنح للواقعي معنى، ويمكن للرّوائي أن يتحدث بزهو عن مشاركته المحتملة في صياغة الذاكرة، فيتّهم بتزويره لمسار التاريخ غير أنّه ليس مطالبا ولا مسؤولا عن صدق ما يكتب لأنّه يعتلل بذريعة التاريخي الذي لا يرتكن إلى نمط ثابت في الكتابة ولا يعترف بالمقدّس والحقيقة المطلقة، بل إنّه ينـــزاح عن المألوف ليمعن في التجاوز.

فالرّواية التّاريخية من هذه الناحية هي تخييل للتّاريخ وليس إعادة نقل أو محاكاة له « فالرواية حسب -فضيلة الفاروق- تقول التاريخ بالتفاصيل الصّغيرة تحلل وتشرح وتستنتج الأسباب. والمؤرّخ يسجل. الرّوائي يمنح الحياة للتاريخ ويجعله في متناول كلّ الأيادي

(1) - عبد الله إبراهيم : السّردية العربية الحديثة تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة المركز الثقافي العربي، ط1،2003، ص 237.

(2) - عمر حفيظ : كتاب الأمير لواسين الأعرج، أسئلة الكتابة، وأقنعة التاريخ مجلة عمّان، العدد 140، شباط 2007، ص 8.

والمؤرخ يوثق ومادته في النهاية تهمّ الدّارسين وهواة التّاريخ »[1]. بمعنى أنّ الكتابة الرّوائية إضافة إلى كونها عملا تخيليا فهي فعل التفاصيل، وقول اللاّمقول، والدّخول في عالم الخفايا والمسكوت عنه.

فالرّوائي « يشوّه وجه التاريخ يقدم ويؤخر وينقص من حوادثه وأشخاصه لأسباب اقتضاها غرضه في تأليف رواياته، فقد يدخل ما أشتهر من حوادث التّاريخ أو رجاله يلبسها بلباس الحقيقة فيضحّى بالتاريخ لأجل الرّواية » [2]، يصوّب ما مضى، يبدّل الأحداث وكما تذكر سميحة خريس يشوّه وجوها تجملت كذبا ويجمل وجوها شوهت وقبحت خطأ، ويصنع وجوها جديدة لم تكن في الماضي فتتداخل حدود الواقع بالخيال، ويمكن للقارئ أن يقرأ تاريخًا وفنًا من خلاله يكون طرفًا بالرفض أو القبول عكس ما تمليه عليه المناهج وكتب المؤرخين من وقائع[3].

بمعنى أن التاريخي هو تقديم الماضي بصورة حيوية ممتعة، تجتذب كل شرائح المجتمع وطبقاته؛ بينما التاريخ يقدّمه بصورة صارمة مدرسية تناسب فئة المثقفين وطلاب العلم، وهذا ما يراه قاسم عبده من أنّ : « المؤرّخ يقدم جثة التاريخ ويحاول تشريحها وفهمها والرّوائي هو الذي يجعل هذه الجثة تتحرك وتجري الدماء في عروقها »[4].

بمعنى أن التاريخ يكتب عن شخصيات ورّيث تحت التّراب، بيد أن التاريخي بعث لهذه الشخصيات للحياة من جديد، ومساءلتها فيما قامت به منذ عشرات السنين من أقوال

---

(1) – زينب قشي : ندوة الرّواية والتاريخ، مجلة الثقافة عدد خاص، دار الجزائر عاصمة الثقافة العربية، عدد 9 يناير 2007، ص 149.

(2) – نواف أبو ساري : الرواية التاريخية مولدها وأثرها في الوعي القومي العربي العام، دراسة تحليلية تطبيقية نقدية، بهاء الدين، للنشر والتوزيع، قسنطينة 2004، ص ص 143 / 144.

(3) – سميحة خريس : الرّواية التاريخية، شهادة الموقف الأدبي، العدد 411، تموز، 2005، الموقع : - http : // www.awr- dam. Org

(4) – قاسم عبده قاسم : التاريخ والرّواية ... تفاضل أم تكامل ، العربي، الكويت، العدد 557، أفريل 2005، ص 55.

وأفعال، « فتكامل المعنى في النص الرّوائي قولا يربط بين وقائع حقيقية وشخصيات متخيلة يعارض نصّا تاريخيًا ينسب وقائع وهمية إلى شخصيات حقيقية »[1].

فإذا عني المؤرّخ بزمن محدّد وشخصيات معروفة الأسماء فإنّ الرّوائي سيولّد من زمن الوثيقة أزمنة متعددة تحتضن ما كان وما كان بإمكانه أن يكون، والذي يشتق من شخصيات فعلية ما شاء من شخصيات متخيّلة نافخا الرّوح فيمن تنفّس الهواء يوما وفي من وُلِدَ وقضى بين الحروف المتضافرة، وفي الحالين تظل بين السّطور إضافة ما يتمرّد عليها المؤرّخ مطمئنًا إلى فكرة القانون ويتمرّد عليها الرّوائي مطمئنًا إلى كتابة روائية لا ترتاح إلى فكرة القانون [2]، فالمؤرّخ إذا معنيّ بما حدث يثبته ويوثقه وإن أضاف أو حذف فهو يخضع لفكرة القانون في حين أنّ الرّوائي يخضع لإيديولوجيا مسبقة مستمدّة من القانون الذي ينتمي إليه الجهة التي ينتمي إليها، بمعنى الحديث بالتفصيل عمّا حدث وما كان يمكن له الحدوث بعيدا عن أي سلطة توجهه وتتحكم فيما يكتب.

وإلى هذا المعنى يذهب أيضا نضال الشمالي حين يخلص –بعد مقارنة طويلة بين التاريخ والتاريخي– إلى أن أخطر ما يهدّد فنية العمل الرّوائي الطّابع التسجيلي الذي يحتكم إليه السّرد الوثائقي، ويرى أنّه على الرّوائي إذا أراد التخلّص من هذه الاحتمالات أن يتصرّف بمعطيات التاريخ تصرّفا نسقيّا مدعما، فيتصرف بالمكان والزمان ويضيف إلى الواقع ويحذف منه، كي ينتهي إلى صدق خاص به يوقض المساءلة وينتهي عن الإجابة الأكيدة، ويستشهد نضال على ذلك بقول أدوين موير في معرض حديثه عن الرّواية التاريخية أنّها "نوع زائف من التاريخ"،–ويستطرد نضال– "والزيف يعادل في معناه مقولة" أعذب الشعر أكذبه ومن ثم عدّ الكذب عنصر التخييل في العمل الأدبي إذ يشكل التخييل في رأيه عنصرًا أساسيا مهيمنا على أيّ سردية تاريخية مهما كان جنسها[3]. بمعنى أنّه كلّما كان السّرد

---

(1) – فيصل درّاج : الرواية وتأويل التاريخ، ص 87.

(2) – فيصل درّاج : المرجع السابق، ص 262.

(3) – نضال الشمالي : الرواية والتاريخ : بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، ص 127.

التاريخي ميّالا إلى الحقيقة وسرد الأحداث التي تتطابق مع الواقع كانت الرّواية التاريخية ألصق بالتخييل وبالإبداع السّردي.

ولكن كيف أمكن تحويل النّص التاريخي إلى نصّ روائي ؟ يقتضي تحويل النّص التاريخي إلى سرد روائي في الخصائص المميزة للسّرد التاريخي وهذه الخصائص هي[1] : هيمنة صيغة الفعل الماضي، سرد الأحداث على أنها شيء مضى وانتهى، مراعاة التسلسل الزّمني للأحداث هيمنة ضمير الغائب، عدم مشاركة المؤرّخ السّارد في الأحداث.

فعندما يحدث تغيير الخصائص للسّرد التّاريخي يتم ربط النّص التاريخي بسياق سردي تتحكّم فيه السببية الجمالية بعد أن يتم عزله عن الأنساق الاجتماعية التي ولد فيها وربطه بأحداث أخرى وجعله يتفاعل معها، فتفقد الوثيقة التاريخية بذلك خاصيّة التتابع والسببية المنطقية ويصبح الماضي حيّا داخل شبكة من العلائق الجديدة لأنّ ما يربط النّص الرّوائي بالنّص التّاريخي ليس هو المناسبة ولكنّه السياق الجمالي[2].

إن الرّواية تشتغل على التاريخ وترتكن إليه لكنّها أبدا لا تستعيد بل تنقده إنّها تسخر من الثبات إذ يقول : « إن المكر الرّوائي يعبث بالتاريخ طليقا يستقدمه موثقا شديد التوثيق موهما بالترصين والاحتفاء ويمحوه بتوالي الحكايات التي تساوي بين الوقائع الكبيرة والعارضة، بل إنّه لا يوثقه ويمعن في التوثيق إلاّ ليعبث به ويمعن في اللّعب والمعابثة وبفضل هذه المفارقة الساخرة التي ترفع التأريخ الدّقيق عاليا وتدفع به إلى الحضيض يتكشف التاريخ تراجيديا وكوميديا في آن أو تراجيدي كوميدي التأويل بشكل أدقّ، فما بدا في ظاهره التراجيدي قريبا من العلم والدّقة والحقيقة تحوّله المتواليات الحكائية إلى علاقات جمالية خالصة معلنة أن علم التاريخ لا وجود له وأن المجال المتاح يقبل بعلم الجمال لا أكثر لا حقيقة خارج الكتابة لا جمال إلى قرّرته الكتابة وارتضت به »[3] فالرّواية إذا تسبح في تيار

---

(1) – سعيد يقطين : تحليل الخطاب الرّوائي الزمن السّرد التبئير، المركز الثقافي العربي، بيوت، ط1، 1997، ص 134، 262. 368.

(2) – حسين لحمري : فضاء المتخيّل، ص 115.

(3) – فيصل درّاج : الرواية وتأويل التاريخ، نظرية الرواية والرواية لعربية، ص 326.

ضد التاريخ حتى لو عادت إليه، وأنّ علم التاريخ بالنسبة للرّوائي لا وجود له، وإذا عاد إلى الماضي فذلك بغية إعادة إنتاجه محدّدا إنتاجا يتجاوز حدود التّاريخ، بل إنّه يتحوّل إلى علاقات جمالية خالصة.

فإذا كان التاريخ يعني العالم الحقيقي والواقع الفعلي، فإنّ التاريخي يعني تأويل ذلك العالم الواقعي الفعلي، هذا الأخير من شأنه أن يزوّد الرّوائي بفضاءات رحبة يوسّع من خلالها أفق الكتابة حيث يتجاوز بها الحقيقة الفعلية للأحداث لتصبح عبارة عن خطابات حولها وتأويلات لها. ويصبح التاريخ بذلك مكوّنا روائيا قابلا للتشخيص والاستنطاق فيتحول إلى خطاب تخييلي محتمل ومن هنا لابدّ من أن نخلص إلى التمييز بين التّاريخ الذي يشي بالواقع القائم ويتضمّن أحداث حصلت في الماضي فيكون زمنه هابطا أي متجها نحو الماضي هكذا :

الماضي ⟸ تاريخ

وبين التاريخي الذي يشي بما يمكن أن يقع في المستقبل ومنه هنا فإنّ اتجاهه ليس الماضي بل المستقبل صاعدا هكذا :

تاريخي ⟹ المستقبل

فالتاريخي في ضوء ما سبق « يصبح الوعي الإبداعي للنسيج العميق المتشابك لخبراتنا الانسانية التاريخية المعاصرة وقد اقتحمت مساحات الفعل السّياسي والاجتماعي والحضاري وتحتضن وتعبّر بمستويات إبداعيه ودلالية مختلفة عن هذا الفيض الإنساني المتدفّق »[1].

إنّ الرّوائي إذا عندما يبتدع عالما فنيًا لا يكرّر شكلا من أشكال الحياة، وإنّما يحاكي عمل الحياة الخلاق، ويخلق هو ذاته كائنات جديدة، شخصيات جديدة تعمل وتفكّر لذلك ينسحب هذا الطّرح أيضا على الرّوائي الذي يكتب عملا مكرّسا لأشخاص من لحم ودمّ ذلك أنّه يعيد خلقه من جديد لذلك يفترض الخاصيّة النصية للتاريخي وعيا لدى الرّوائي

(1) - عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ص 122.

كلّما تكوّنت فكرة الالتجاء إلى التاريخ، وعلى هذا النّحو يصبح التاريخي إمكانا لتوسيع أفق الكتابة خارج اعتبار النموذج وتصنيفاته الثابتة[1]. فالتّاريخي هو « تصدّ للحديث عنالماضي سعيا وراء تحقيق التواصل الإنساني وهو ما يعطي للرّواية بوصفها فنّا بحثا وتقصّيًا في ديالكتيك النّفس الإنسانية الشخصيّة الرّوائيّة والقوى السّائدة في التاريخ، وهي لا تتناولها من حيث هي قوانين بل من حيث هي رؤية إنسانية فاعلة ، وطالما أن الفعل الإبداعي غنيّ بالمحتوى الإنساني فهو قادر على التأثير على العملية التاريخية، وذلك بتغيير الإنسان، فهو العامل الأهم في صنع الثقافة ليعيش بتأثير الفن كإنسان يصوغ مادّة حياته صياغة فنيّة وإنسانية بعيدا عن مظاهر القسوة والهمجية والفظاظة في الحرب أو السلم، وبالتالي يطرح التاريخي في بعده الجمالي بوصفه شكلا من أشكال انتاج الإنسان لذاته والآخر طامحا إلى جعل العالم يتجاوز مآسيه ومحنه فالجمال والجمالي، حسب هيغل « ليس أثرا طبيعيا بل صنع إنساني يرتبط بالعمل وبفاعلية الإنسان[2].

إنّ الرّواية التاريخية في ضوء ما سبق قد ترتكن إلى الماضي وتتشابك معه لكنّها أبدا لا تستعيده كما هو، أو تتطابق معه بل إنّها لا تلتق إلاّ بظلاله فتتداخل حدود الواقع بالخيال وينزاح التاريخي عن التّاريخ ويفارقه على عدّة أضرب ومستويات حتى يغدو ارتباط التاريخي بالتاريخ ارتباط بالمستقبل لأنّه وكما يقول سعيد يقطين « ... إنّ الارتباط بالتاريخ ارتباط بالمستقبل وعندما تغيب أيّ صلة بالماضي في أيّ صوره ولاسيما في الجانب (...) الأدبي على نحو خاص تصبح الحدود بين الابداع الذي يمتح من الذّات الجماعية في صيرورتها وتحوّلها ويغدو الإبداع ضربا من الشطحات المثقفيّة التي لا ترتهن إلى أيّ عمق تاريخي أو ارتباط اجتماعي في مختلف أبعادها ... »[3] ويصبح التاريخي يمثل الوعي.

---

(1) – عبد الفتاح الحجمري : هل لدينا رواية تاريخية ؟ ، ص 62.

(2) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ص 122.

(3) – سعيد يقطين : الأدب والمؤسسة والسّلطة نحو ممارسة أدبية جديدة ، المركز الثقافي العربي ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1،2002، ص 22.

ولابد من القول أيضا التاريخ في شكل نمذجة مرجعية ومقوّما جماليا للنّص الرّوائـــي ذلك أنّه « لا يمكن للمعرفي والدّلالي أن يتأسسا في غياب عن التاريخي كمرجع لا متنـــاهي الدّلالات فعلى الرّوائي أن يستزيد من المعارف وأن ينخرط في الحياة الاجتماعية كما يتسنّى له فهم شروطها وقوانينها واختيارها (...) فالموهبة وحدّها لا تكفي لإنتاج فـــنّ عظـــيم ولذلك ينبغي أن يكون التاريخ أحد مكوّنات الرّواية »[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) - المويڤن مصطفى : تشكل المكوّنات الرّوائية، ص 50.

# المبحث الثاني
# حضور التاريخ في تجربة واسيني الإبداعية

لقد عمد كتّاب الرّواية الجزائرية بعد الاستقلال إلى استعادت التاريخ النضالي لحركة التحرير الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي « وذلك في صياغة تمجيدية منفعلة بلحظة الاستقلال وحدث النصر وما تولّد عنهما مشاعر وطنية ورغبة في إثبات مقوّمات الهوّية الجزائرية المستلبة والتعبير عن الموقف السياسي »[1].

ولا زال الكتاب منجذبين أكبر انجذاب صوب استعادة فصول التّاريخ المجيدة أو الأليمة وصوب فتنة العظماء والمشاهير والطابع البطولي لمعاركهم وإنجازاتهم وهذا هو ميدان كتّاب الرّواية التاريخية الذين طالما استفادوا من الوثيقة التاريخية يعملون على عدم ظهورها خلق آثارهم، يستغلّونها لإعادة اللّون والصّوت والرّائحة إلى الفترات المنسية وإعادة إحياء الرّغبات والميول التي انطفأت منذ زمن بعيد.

لقد بقي المتن الرّوائي الجزائري حتّى منتصف الثمانينات يستوحي روح الثورة وانزلاقات الحركة الوطنية، فالثورة التي تغنى بها كتابنا وحتى كتّاب الرواية الفرنسية مثل بيرنار كلافيل – (الذي كتب عن الثورة الجزائرية رواية اسمها صمت السّلاح Les silence des arme)– [2] قد شكّلت مرجعية تاريخية غرفت منها معينها نصوص وطار بن هدّوقة محمد مفلاح عرعار، مرزاق بقطاش وغيرهم معتمدة على تاريخ معيش عبر التّجربة أو الذّاكرة، لكن في كلّ الحالات تحمل بصمات وأثر روحية الحضور المباشر لذات الفنّان في عالمه ومن هنا جاءت رواية السبعينيات ونهاية الثمانينيات تاريخية[3].

---

(1) – بوشوشة بن جمعة : اتجاهات الرّواية في المغرب العربي، ص 82.

(2) – لوران فيلدر : الرّواية الفرنسية المعاصرة ترجمة فيصل الأحمر منشورات مخبر التّرجمة في اللسانيات والأدب مطبعة البحث جامعة منتوري، 2004، ص 112.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ص 122.

وفي سياق الحديث عن الرّواية التاريخية يتعيّن علينا إذا ما أردنا الحديث عن تشكل الوعي التاريخي للتجربة الواسينية أن نعرّج على النّصوص التاريخية التي سبقتها ومهّدت لها، فهي وإن كانت ظاهرة متميّزة على السّاحة الأدبية الجزائرية، فإنّ واسيني يمتح لا محالة من تجارب من سبقوه قبل أن شق لنفسه طريق التفرّد في عالم الإبداع الرّوائي الجزائري بما أنّه كما يقول سعيد يقطين « لا أدب يمكن أن يبدع في غياب أو تغييب تصوّر ما للأدب السابق أو المؤسسة الأدبية أو السلطة الأدبية إنّ كلّ ذلك يمثل ذاكرة النّص الذي يمتلئ به ذاكرة الكاتب وأي كاتب بلا ذاكرة، لا يمكن إلاّ أن يكون مثل أيّ صانع ينجز مهاراته بلا "شيخ" أي يمارس الحذلقة الأدبية وهذه الحذلقة لا يمكنها أن تعطي الإبداع الذي يعترف القارئ به كيفما كان مستواه، وإن كان صاحبها يزعم أنّها الإبداع الحقيقي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »[1].

بمعنى أن وجود أي نص أدبي يفترض وجود نصّ أدبي آخر سبقه ومهّد له ومن النّصوص التي يمكن عدّها من المحاولات الجنينية لتشكل الوعي الرّوائي التاريخي عند واسيني يستوقفنا النص الرّوائي "اللاّز" للطّاهر وطّار وهو نصّ يمكننا أن نلمس في كلّ تفصيل من تفاصيله هوّيته التاريخية الواضحة حيث استطاع الكاتب من خلاله أن يعبّر عن موقفه من الواقع المعيش ومن التجاوزات والتناقضات التي عاشتها مراحل الثورة.

فاللاّز رواية يتداخل فيها الأدب بالتاريخ إلى حدّ الاندماج بوعي فنان قدير عارف بماهية الموضوع ومتعمّق لأغواره موضوعيا وفنّيا فروايته في جزءها الأوّل كتابة لفترة تاريخية محدّدة من وجهة نظر محدّدة تكشف عن وعي المبدع بكلّ خفايا ذالك التاريخ المفتوح[2].

وقد عدّت اللاّز رواية ثورية إيديولوجية تظهر ثوريتها في هذه الأحداث التحرّرية التي دارت حولها الرّواية وفي هذا الإطار الزماني الذي اختاره المؤلّف لهذه الأحداث وهو سنوات الثورة المسلحة التي تبتدئ في فاتح نوفمبر 1954 وتنتهي في 5 جويلية 1962، وتظهر

(1) – سعيد يقطين : الأدب والمؤسسة والسّلطة نحو ممارسة أدبية جديدة، ص 23.

(2) – إبراهيم عبّاس : الرّواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار، ط1، 2002، ص. ص 15 – 16.

إيديولوجيا في مواقف الأشخاص الذين قادوا الثورة[1]. فاللآز إذا رواية تاريخية إيديولوجية، حيث أنّ الرّواية تستند إلى « وعي تاريخي مكثف يستجلي الحاضر من رحم الماضي دون أن ينفصل عنه، ورغم اختلاف الواقع، وتشابكه، إلاّ أن الماضي ظل يسكن أعماق هذا الحاضر ويشكّله، فإذا كان الوعي التاريخي الزائف يفصل الماضي عن الحاضر وينغلق في زمن وهمي، فإنّ اللآز في وعيها الكثيف تشدّ الماضي إلى الحاضر لتجعل من هذا الحاضر المرئي والمتحرك مقياسا للأزمنة كلّها. »[2].

ويرى واسيني في كتابة "اتجاهات الرّواية العربية في الجزائر "أن" "اللآز" إنجاز فنّي جريء وضخم يطرح بكلّ واقعية وموضوعية قضية الثورة الوطنية لا من وجهة التحالفات المنطقية لقوى الثورة التي فرضتها تلك المرحلة، ولكن كذلك من وجهة التناقضات الدّاخلية التي كانت تحدث داخل الحزب الواحد والتي كانت تحاول القوى الرّجعية تعميقها ساعية بذلك إلى قتل الثورة وإجهاضها من الدّاخل، ويرى واسيني من جهة أخرى أن اللآز هي العمل الأدبي الجريء الأوّل الذي تناول قضية الثورة الوطنية بعيدا عن الشعارات التي تحتمي وراءها المذاهب الهزيلة.

إنّها رواية حاولت أن تجسّد بعمق مرحلة الثورة وتخوض غمار التجربة النضالية من موقع المصلحة الطبقية للفئات الجماهيرية الواسعة والأكثر انسحاقًا ويوضح واسيني ذلك ؛ أنّ البورجوازية الفرنسية التي خانت أحلام الطّبقة الأكثر انسحاق في فرنسا كان من الطبيعي جدّا أن تمارس العمل نفسه في الجزائر ومن ثم حاولت الرّواية تعرية زيف الحضارة التي دخلت باسمها لتمارس إجرامها بالرّغم من إحاطتها لهذا الزعيم بهالة من الواجب والقداسة والصّوفيّة[3].

---

(1) - محمد مصايف : الرّواية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام، الدّار العربية للكتاب، 1983، ص 260.

(2) - إبراهيم عبّاس الرّواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش، ص 18.

(3) - واسيني الأعرج : اتجاهات الرّواية العربية في الجزائر : بحث في الأصول التاريخية والجمالية للرواية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986، ص. ص 90. 94. 95.

إن اللاّز رواية تعكس نقدا ذاتيًا لتاريخ جبهة التحرير الوطني وموقفا يرفض تنزيه حركة التحرير من الأخطاء في سلوكها في المرحلة التي تلت انبثاق الثورة من المقاومة العفوية إلى النضال المنظّم، وما تخلّل هذا التحوّل من معوقات وانكسارات تجلّت في تصفية القوى التقدّمية فيها وخاصّة المنتمية إلى الحزب الشيوعي بحجة وجوب صهر كلّ القوى الوطنية في جبهة واحدة قادرة على الصّمود أمام الدّخيل الأجنبي، وتحقيق استقلال الجزائر في زمن تراكمت فيه الخلافات والصّراعات والمشاكل داخل جبهة التحرير الوطني[1].

فالنّص إذا ينبني على تصادم إيديولوجي. فإلى جانب التصادم مع المستعمر الدّخيل وما حمله من وسائل تدميرية للتركيبة البشرية للمجتمع الجزائري نفسيا واجتماعيا واقتصاديا ومن جهة أخرى تصادم مع الكتلة الثورية (المجاهدون) القائمة على مناهضة الاستعمار بكلّ أشكاله التدميرية، إلاّ أنّ هذه الكتلة تشكلت من عناصر غير متجانسة، بل متنافرة إيديولوجيا واجتماعيا، فأدّى ذلك إلى صراع وتناحر بين الرّفقاء[2]، حيث أدّت الخلافات والصّراعات الدّاخلية إلى المواجهة المسلّحة بين المجاهدين وكان له تأثير واضح على قرارات زعماء جبهة التحرير الوطني في تصفية قادة الأحزاب الأخرى الذين يقاسمونهم القيادة ويمثلون خطرا على تفرّدهم بالقرار بدعوتهم إلى حلّ أنفسهم بأنفسهن والانتماء إليها أو مواجهة مصير الموت خاصّة أن ظروف الثّورة أدق من أن تسمح جبهة التحرير الوطني بانتشار أفكار غير أفكارها وايديولوجيا غير إيديولوجية حزبها.

وقد رفض الحزب الشيوعي الجزائري دعوة الجبهة التي تفسّرها زيدان عضو اللّجنة المركزية للحزب الشيوعي الجزائري لمبعوث القيادة العليا بقوله « اضطرتكم خلافاتكم مع قيادة حزبكم إلى تكوين حزب جديد على غرار حزبكم المنهار أيضا الكفاح المسلح الذي توفرت شروطه فاندلع شيء آخر، وهذا ما حدا بزيدان إلى رفض التنازل كتابيًا عن حزبه والمطالبة بمحاكمته ورفاقه في محاكم الثورة إيماناً منه بأن الموقف المبدئي كلّ حزب أن لا يحلّ نفسه مما جعل أزمة الفكر الثوري لدى زيدان الذي يرمز إلى قوّة سياسية وجدت في مرحلة

(1) - بوشوشة بن جمعة : سردية التحريب وحداثة السّردية في الرّواية العربية الجزائرية، المغاربية للطّباعة والنشر، ص 125.

(2) - إبراهيم عبّاس : الرّواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش، ص 22.

التحرير تتمثل إلى عجزه على التكيّف مع ما آلت إليه صورة النضال في الجزائر وظل سجين موقفه المزدوج الذي يسوّغ الجمع بين الإيمان بالكفاح من أجل تحرير الوطن فكان عليه أن يختار بين الثورة والحزب الشيوعي دون أن يكون هناك مجال للتوفيق بين الخيارين، وكان أن قادته قناعته النظرية إلى الذّبح بأيدي الثورة التي لم يكن عميق الإيمان بمسارها النضال ويعتبرها : « وليدا سيظل به منطق زمنا طويل لن يدري أي عذاب يلحقه أثناء مرحلة المراهقة »[1].

ومن هنا جاءت رواية اللاّز تاريخية وتاريخيتها تتصل برؤيتها أكثر ممّا تتصل بحدثها أي أنّ رسم الشخصية الرّوائية نابع من خصوصيته تاريخها الثوري والنضالي وما يتولّد عن ذلك من طابع المقاومة القادرة على استحضار صورة صراع الأنامع الأنا وصراع الأنا والآخر[2]. بَيْدَ أنّ صورة الآخر لم تكن واضحة لدى شخصيات الرّواية وبخاصة لدى تلك الشخصيات الشعبية البسيطة التي تعيش في القرى غير أن الأمور تتضح عقب أحداث 8 مايو 1945 التي جعلت المرأة المشوّهة للواقع تنكسر وتجلّت الحقيقة بكل بشاعتها وبرزت النّوايا المضمرة وعجلت بالقطيعة الجذرية مع الآخر الكولونيالي المسبّب في كلّ الكوارث والأزمات ممّا دفع بأمثال من قدّور وحمّو وهما من الفلاحين البسطاء إلى الانتفاضة والرّغبة في طرد الفرنسيين إلى بلادهم الأصلية[3] وهي الرّغبة التيتكشف لنا عن الموقع التصادمي مع الآخر ومن ثمّ يمكن القول أنّ تاريخ الثورة كان مرتكزا لرواية اللاّز التي تفرّدت بنقديتها له ومحاولة إجلاء أخطاء الثورة والحفر في المغيب من ذلك التاريخ.

ثم إن البحث في أصول الرّواية التاريخية الجزائرية على سبيل الواقعية النقدية. سيفضي بنا إلى الوقوف لا محالة أمام رواية التفكك لرشيد بوجدرة، فهي ثانٍ رواية تاريخية تتناول قضية إعادة النّظر في تاريخ ثورة التحرير الجزائرية.

---

(1) - بوشوشة بن جمعة : سردية التجريب وحداثة السّردية في الرّواية العربية الجزائرية، ص. ص 126 – 127.

(2) - إبراهيم عبّاس : الرّواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش، ص 122.

(3) - محمّد داود : تحوّلات الغيرية في الرّواية الجزائرية، مجلة الآداب واللّغات، قسم اللغة العربية، جامعة الأغواط، الجزائر، ع 4، جوان 2005، ص 123.

وهي قضية لم تطرح بجرأة وموضوعية سواء على الصّعيد التاريخي لوضعية الحزب الشّيوعي الجزائري إبّان ثورة التحرير أم على الصّعيد الإبداعي أيّ تعامل أنماط الكتابة الأدبية والرّوائية منها خاصّة مع تاريخ الثورة الوطنية الجزائرية تعامل يستند إلى وعي نقذي يوظف مرجعية معرفية ويمتلك -في الآن ذاته- الجرأة الكفيلة بالطرح الموضوعي للمسألة والمعالجة المتبصّرة لها، إذا ما استثنينا الطّاهر وطّار في رواية اللاّز لن نعثر على كاتب رواية أخرى قبل التفكك امتلك جرأة الاقتراب من هذا الموضوع ومجادلته وإصدار الحكم في شأنه[1].

ففي رواية التفكك يعمد رشيد بوجدرة إلى محاولة اختراق جدار القدسيات الحزبية بالرّجوع إلى أهمّ مراحله تاريخ الجزائر الحديث حيث يبدو الكلام حرجًا وصعبا لمدّة زمنية إذا كانت النّظرة إلى الثورة التحريرية محاطة بشيء من القدسية والحقيقة المطلقة التي لا يسمح بالشكّ أو الطّعن أو كشف خفايا المواقف، وتناقضاتها لأنّ السلطة حافظت على شفافية الثورة، ونقاء تاريخ حزبها الذي لعب الدّور كلّه فقام بوجدرة بإحياء شخصية الطّاهر الغمري الذي تنكّر له الكثيرون بعد الاستقلال فضلا عن صمت التاريخ الرّسمي المكتوب عنه، وحاول رصد حقبة تاريخية حاسمة في مسيرة الثورة تمثلها حرب التحرير والتركيز خاصّة على نقذ الحزب الشيوعي الجزائري وتقييم مواقفه قبل انطلاق الثورة ويعدها ممّا يجعل تجربة الطّاهر الغمري النضالية تتجاوز حدود الذاتية الضيّقة لتعبّر عن تجربة الحزب الشيوعي الجزائري قبل الاستقلال وبعده خاصة وأنّ الشخصية المبدعة تحمل الكثير من مواصفات الطّاهر الغمري الذي عاش على الصّعيد التاريخي بشكل حقيقي[2].

ففي هذه الجزئيات البسيطة عن الحزب والطّاهر الغمري يكمن الصّدق التاريخي ومنها يمكن أن نصنع مادّته، ولقد غدا التاريخ بالنسبة للطّاهر الغمري فاسدا بفعل ما طرأ بعد

(1) - بوشوشة بن جمعة : اتجاهات الرّواية في المغرب العربي، ص 368.

(2) - بوشوشة بن جمعة : سردية التجريب وحداثة السّردية، ص. ص 127 – 128.

الاستقلال وستقدح سالمة ذاكرته ليتولّى فعل الذّاكرة تشغيل –الزّمن الأوّل– الماضي في الرّواية[1].

وقد عبّر رشيد بوجدرة عن موقف إدانته لحزب الشيوعي الذي يدّعي تمثيل الطليعة الثورية القادرة على قيادة الجماهير يتقمّصه شخصية سالمة التي ترمز إلى جيل ما بعد الاستقلال الذي ورث تناقضات الثورة الوطنية كلّها فوقع ضحيّة منكسرة ممزّقة بين التاريخ المكتوب بشكل مزيّف والتاريخ المسموع الذي لم يناقش حتى الآن بشكل علمي وبجرأة[2].

ورشيد بوجدرة وإن كان لا يتنكّر لتضحيات الحزب الشيوعي الجزائري فهو يميل إلى تحميله –دون سائر الأحزاب الأخرى– مسؤولية ما ارتكبته الحركة الوطنية من أخطاء، وما اعترض مسارها من معوّقات أثرت سلبا عليها وجعلتها لا تسلم من الانحرافات، وبعض التقصير، وهي سلبيات لم يلزم الكاتب إزاءها الصّمت بل عمد إلى كشفها، وإدانتها لقيام الجبهة بتصفية العديد من المناضلين الشيوعيين الملتزمين بقضية الجزائر والمساهمين في حرب تحريرها، مثل المصير الفاجع الذي انتهى إليه الدّكتور "كينون" رفيق الطّاهر الغمري، والذي ذبح بسكّين حافية على يد عناصر من الجبهة رغم كونه كان مناضلا من أجل قضية أممية وقومية.

ممّا يجعل رشيد بوجدرة يزاوج في نقده للثورة فكرا وممارسة بين إدانة جوانب التخاذل التي طبعت أعمال الحزب الشيوعي الجزائري ومواقفه أثناء حرب التحرير، وإدانة مظاهر الانحراف والتقصير التي وسمت ممارسات قادة جبهة التحرير الوطني لكنّه لم يسلم في صياغته الإبداعية لأزمة الثورة والفكر الثوري من نزوع انتقادي لوّن رؤيته لتاريخ كلّ من الحزب الشيوعي الجزائري وجبهة التحرير الوطني بمسحة من التشاؤم أهملت جوانبه المضيئة مقابل تركيزها على مواطن التأزّم في هذا التاريخ، وإدانتها في جرأة لا تخلو من انفعال، فغاب استشراف المستقبل سبلا وآفاقا بفشل الطّاهر الغمري في تحقيق المعادلة الفكرية والسلوكية

(1) – نبيل سليمان : جماليات وشواغل روايته، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص 59.

(2) – بوشوشة بن جمعة : سردية التحريب وحداثة السّردية، ص 128.

بين ماضيه الثوري وحاضره السلبي زمن الاستقلال، حيث تحوّل فعله التاريخي إلى انفعال بالتاريخ وغاب عنه أنّ كلّ المكاسب الديمقراطية التي تحققت في الجزائر كانت نتيجة تضافر جهود كلّ القوى التقدميّة التي ساهمت في ثورة التحريرية[1].

وقد جاء تاريخ الثورة في كلتا الرّوايتين ثورة في تاريخ، منطلقا من أرضية هذه العلاقة الإشكالية، وتوتّرها بين حدّي المشروعية التّاريخية، الثّورية، التي تجعل من تاريخ اليمين، أبًا شرعيا يضفي الأصالة والعمق على هويّة الانتماء لفلسفة الثّورة وما تواضعه السّياسيّون، وبين التمرّد على هذه الشرعية، بخطاب يساري يجعل من هوّية الإنتماء إلى تاريخ الثّورة، انقطاعا، وانفصالا عن أشكال الوصاية الأبوية لليمين الثوري، الذي فقد نظامه المعرفي عناصره الشرعية، وبالتالي كانت أزمة المسار التّاريخي للثورة نابعة من استغلالها للرّمز التّاريخي لتخلق ذاتها كرمز وبالتالي ظهرت الكتابة الرّوائية في أغلبها لاَ كتأريخ للثورة وتناقضاتها وصراعاتها ومآسيها بل كتأريخ خارج عن حدود المنطق التّاريخي، لتجعل من التاريخ الرّمزي تاريخ السّلطة الثّورية سندا للانتصار على تاريخ اليسار الثوري[2].

إن الرّواية الجزائرية إذ تعلن عن علاقتها بالتّاريخ في صيغة جديدة فهي تشير من وراء ذلك على الخلل الذي أصاب جزائر ما بعد الاستقلال حيث سعى الروائيون إلى الكشف عن أسباب العلّة لأجل استئصال السّلبي منها فأصبحت الرّواية الجزائرية في هذه الفترة هي التاريخ الإبداعي المتخيّل داخل التاريخ الموضوعي الرّسمي فأصبحت الرّواية على اختلاف مستوياتها وتوجهاتها الوعي الإبداعي الكاشف عن جوهر مفارقات هذا التاريخ الجزائري وتناقضاته وصراعاته وأزماته وفواجعه والتباساته سواء في أثناء الثورة أو ما بعد الاستقلال.

ويمكن القول أن واسيني الأعرج قد عثر عند كلّ من وطّار ورشيد بوجدرة على النّفس الإيديولوجي الذي يطعّم أحلامه ويغذّي تصوّراته الأدبية والعقائدية والسّياسيّة « من

---

(1) - بوشوشة بن جمعة : سردية التحريب وحداثة السّردية، ص. ص 127 / 128 / 129.

(2) - عبد الوهّاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ص 122.

أجل ذلك عقد العزم على التوجه نحو الكتابة التي تعتمد على الجانب التّاريخي »[1]. مرجعية لها فعالج في رواياته القضايا القومية في أبعادها التاريخية ومنظوراتها السياسية « كما رسم صورة لطبيعة علاقة المثقف بالسّلطة ليصوغ من خلالها موقف الإدانة للممارسات القمعية للسلطة إزاء المثقفين والذين تعدّ معارضتهم لها عداءا.

وتبدو هذه القضية سؤالا مركزيا لجميع أعماله الرّوائية، وهي ذات القضية التي يطرحها واسيني في روايته ضمير الغائب أو الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر-بعدّها أحسن رواية جسدت الوعي التاريخي عنده- فهي تطرح إمكانية تجاوز المثقف للسلطة وتؤكّد من خلال شخصية الصحفي حسين بن المهدي بن محمّد عسر تحقيق مثل هذا التطلّع في ظل سلطة قمعية، حيث ينتهي بحث الصّحفي عن حقيقة والده إن كان مناضلا أم خائنا إلى الجنون بعد مغامرة تحوّلت إلى طقس خرافي[2].

لقد عالج واسيني في روايته هذه معاناة وقلق مرحلة الثورة وما بعدها فهي رواية تؤرّخ لضمير جيل تتضمن استبصارات معمّقة في ضمير الجيل الثوري وآليات تفكك الو لاءات وتنقلها بين الجماعات السياسية المتناقضة فتوقف الرّوائي عند لحظات حاسمة من تاريخ الحركة الوطنية، مقدّما شهادة عن حقبة بالغة الأهميّة.

إن واسيني الأعرج في روايته هذه لا يبحث في الواقع عن تغيير توازن الحالي ولكن يهدف إلى جعل هذا التوازن الحالي محتملا ظرفيا، في مجتمع ينشد فيه الفرد أن يكون مركز العالم لأنّه فقد كل الهياكل الجماعية التي يمكن أن تخفّف من وطأة شعوره بذاته وتساعده على اكتشاف توازنه من خلال توازن المجموعة لذلك فإنّ منطق الرّواية ليس الذات في انقطاع علاقتها بالآخر، -الأب- بل إن انقطاع العلاقة بالآخر المجسّد في موت الأب خاصة بوصفه سببا من أسباب الاحتلال وفقدان التوازن هو الدّافع إلى الرواية وبالتالي تمحو مفهوم

---

(1) - فوزي الزمرلي : شعرية الرواية العربية، بحث في أشكال تأصيل الرّواية العربية ودلالاتها، مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، 2007، ص 158.

(2) - بوشوشة بن جمعة : سردية التجريب وحداثة السّردية، ص 39.

الذات المستقبلة وتضرعها ضمن إطار جماعي وسياسي يشترك في الرواية[1]، إذ جعل الاهتمام الرئيسي للبطل حسيسن هو الحاضر وليس الماضي ودليل ذلك هو لجوءه إلى التاريخ لمعرفة أصول مشكلات الحاضر وأفكاره إن التاريخ الملموس للحاضر الاستقلال مملوء بالأفكار المضادة للسيار الثوري خاصة وأنّ الجيل الجديد لم يشارك في صنعها وإن أخذ على عاتقه البحث عن حقيقتها الثورية، من هنا يبدو الماضي الثوري ضرورة لتغذية العلاقة بالحاضر وعلى هذا الأساس فإن هذه الرؤية تجاوز آثار الماضي البعيد وآثار الماضي القريب جزائر ما بعد الاستقلال في دعوة منه إلى إنتاج ثقافة جديدة تقف موقعا يعارض هذا الامتداد المؤلم أو كما يقول سعيد يقطين: « يعارض الذهنية الممتدة إلى الحاضر والضاربة في الجذور التاريخية »[2].

فقد استطاع تصوير الرّغبة الكامنة لدى السيار في الخلاص من المستعمر في هذا المعطى فإن بحث الحسين عن المهدي الشهيد هو بحث عن الهويّة والذات. فإذا كانت التوقعات لم تخلص إلى نتيجة واحدة الاستشهاد في إحدى ساحات النضال من العدو والاغتيال على أيدي فئة معينة لها مصلحة في إخفاء جسده فإن البحث عن الأب هو بحث الكاتب الانسان أو الكاتب الرّاوي عن معي الحياة وسط الزيف التاريخي والأحكام المسبقة ... إن مواقف الصّحافة الأجنبية والوطنية تضع المرء في لب الإشكالية المركزية التي تؤطر الرّؤية الفكرية وأطروحة سيرة المهدي وشهداء السيار، وبالتالي انهيار رؤية جيل الاستقلال الذي كان يحلم بنهوض تاريخي وثوري وبالتالي فمواجهة الواقع السياسي والمراهنة على الخيار الفردي رهان ايديولوجي في ظل ومنع مسم بالرّكود والتخلّف والتأخّر التاريخي سيقود الحسين إلى بلورة مشروع حلقة السيار في البحث عن حقيقة المهدي وحقيقة السيار الجزائري وحضوره التاريخي الثوري[3].

---

(1) – عبد الوهاب بوشليحة : إشكالية الدين والسياسة والجنس في الرّواية المغاربية، 1970، 1980، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدّكتوراه الدّولة جامعة باجي مختار عنابة، 2003، 2004، مخطوط، ص 157.

(2) – سعيد يقطين : الرّواية والتراث السّردي من أجل وعي جديد بالتّراث المركز الثقافي العربي، ط1، 1992، ص 61.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : المرجع السابق، ص 164.

هكذا تأخذنا الرواية إلى الإنصات لتفاصيل وهموم جيل بكامله وتاريخ مرحلة سياسية بكاملها أيضا كما تحفر في الهموم الذاتية والمجتمعة للراوي في الأسئلة التاريخية لجيل الاستقلال ومن ثم فإنّ الرّهان العام للرّواية يكمن في متابعتها لخاصة الوضع الإشكالي والوهمي لوطن ولمدينة شهدت العديد من التقلبات والأوضاع نتيجة لما طالها هي أيضا من فساد سياسي[1].

فقد شكلت الرّواية واقعا من إدانة الواقع والتاريخ الرّسمي فعبّر عن واقع الجزائر إبان ثورة التحرير وموقف اليسار من الثورة ومن تم توجّه واسيني نحو التاريخية لفحص التّاريخ الرّسمي والتشكيك في صحته. فالرّواية وعبر فنيّتها حاولت العمل على خلخلة التاريخ الرّسمي وموضعته موضع الشك فتحدث عن الحزب الشيوعي وعن حقيقة المهدي وحقيقة ليسار الثوري وحضوره التاريخي في الثورة إلى غيرها من المتناقضات التي يشهدها الجزائر أثناء الثورة والتي كانت لديها صدى في مرحلة ما بعد الاستقلال (فالنص حاول بالأسئلة المشوشة ومن وراءها روائي مشاكس في محاولة لإزالة النّقاب عن خفايا التاريخ المجهول لاسيما وأنّه يرى في ذلك التداخل الحاصل بين الرّواية والتاريخ قدرا من الحرّية منحته فرصة للتعامل مع التاريخ دون الترديد الحرفي له مفترضا : « أن في التاريخ على الرغم من صرامته مساحة مشتركة مع الرواية تجعل الحدود الفاصلة بين الرّواية والتّاريخ مغيّمة قليلاً، وتمنح الرّوائي فرصة كبيرة للتعامل مع التاريخ دون خوف من المزالق الممكنة فالمساحة المشتركة مع الرّواية توفرّ بفعل الكتابة قدرا كبيرا من الحرّية التي ينتفي من خلالها التطابق الكلي أو ترديد التاريخ »[2].

من هنا يمكن القول أن واسيني الأعرج في كتاباته -وضمير الغائب آية على ذلك- يستكمل مسيرة من سبقوه كالطّاهر وطّار في اللاّز أو رشيد بوجدرة في التفكك وأن نصوص هؤلاء التاريخية قد شكلت لبنة أولى أو أرضية صلبة ارتكز عليها واسيني في تشكيله

---

(1) - عبد الوهاب بوشليحة : المرجع السابق، ص 171.

(2) - واسيني الأعرج : ندوة الرّواية والتاريخ مجلّة فنون، العدد 313، مارس 2005، الموقع :

- htt p : // www alwatan. Com. / graphics / 2002 / 03 mars / 313. Daily html.

لوعيه التاريخي فجاءت روايته تعبيرا عن هموم الذات في مواجهة الآخر « قصد بلورة رؤية الذات في علاقتها بالعالم، وصياغة الموقف النّقدي من الرّاهن الاجتماعي والسياسي في تحوّلاته المتأزمة التي وسمت مرحلة الجزائر المستقلة »[1].

فكتب واسيني روايات قرأت التاريخ حديثه وقديمه أحداث 08 ماي 1945 ثورة التحرير، التاريخ العربي الإسلامي تاريخ الأندلس ... إلخ إلا أن واسيني -وهو يستكمل مسيرة من سبقوه في الرواية التاريخية- استطاع أن يشق لنفسه طريقا جديدا بانعتاقه من إسار القضايا الوطنية الضيقة واستحضار الثورة لأنّ « موضوع الثورة وإثارة قضاياها لإدانة مراحل من مسيرتها النضالية أصبح يمثل قضية تجاوزها واقع الجزائر الحديث والمعاصر وما يتميز به من تحوّلات في شتّى الحياة »[2]. لأنّ الرّواية « ليس ما هو شائع عن التطوّر الفنّي أو الابتكار -على قول واسيني- أو التجديد المذهل في التكنيك أو درجة المعاناة، بل المضمون الإنساني والاجتماعي وعمق قفزة الفنّان إلى المستقبل، ولذا فإنّ الأعمال التي تبقى وحدها هي الأعمال التي تتطابق بمعنى واسع وعميق مع تطوّر البشرية »[3].

إن واسيني إذا يرفض اعادة الأشكال التقليدية بطريقة ساذجة فيتجاوز بذلك مجرّد التعبير عن العواطف والانفعالات الطّارئة ليغدو العمل الرّوائي عنده رهينا بتطابقه مع معنى واسع وعميق لتطوّر البشرية فيعبّر بذبك عن عمق قفزة الانسان إلى المستقبل. فالماضي التاريخي لا يتحدّد إلاّ انطلاقا من قطيعته مع الرّاهن يقول إدوارد الخرّاط « تأتي الخبرة التّاريخية في الرّواية من خلال منظور عصري، وفي بنية روائية خاصّة لابد أن تنتمي إلى عصرها وأن تسعى إلى تجاوز عصرها في الآن نفسه »[4].

لنجد واسيني في رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد —موضوع دراستنا- ينفرد بالإشتغال على فترة المقاومة الشعبية وبالضّبط مقاومة الأمير عبد القادر، وهو في استحضاره

---

(1) - بوشوشة بن جمعة : سردية التحريب وحداثة السّردية، ص 33.

(2) - بوشوشة بن جمعة : المرجع نفسه، ص 136.

(3) - واسيني الأعرج : اتجاهات الرّواية العربية في الجزائر، ص 488.

(4) - إدوارد الخرّاط : الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص 83.

الماضي عبّر عن الرّاهن، مستشرقًا المستقبل، وقدّم لنا نصا تاريخيًا في ثوب جديد لا ينحصر في النظرة الميثولوجية الضيّقة التي حاكمت التاريخ، بل إنّه بعث ذلك الرّميم من مرقده ليحمّله برؤى وأفكار، فحاول من خلال الرّواية أن يصوغ أسئلة الوجود، وكيف يكون الانسان العربي فاعلا داخل العالم -بعدّه قرية صغيرة وهل يملك الإنسان العربي من الوسائل والوسائط الفعلية، والثقافية، والحضارية التي تسمح له بأن يحتل مكانا لا بأس به ضمن هذا الفضاء الواسع. فنجده ينتقل من القومية إلى العالمية ومن مجرّد التعبير عن التصادم بين الأنا والأنا، أو الصّراع بين الأنا والآخر، ومن الإطار الضيق الذي رسم لهذه الأنا ضمن حدود وهمية إلى استشراف العلاقة مع الآخر في إطار أوسع. ليكشف واسيني بروايته عن إمكانية فتح الباب واسعا أمام حوار حضاري، بين حضارة الأنا العربية في بعدها الاسلامي الجهادي ممثلة في الأمير عبد القادر، وبين حضارة الآخر بمختلف مؤسساتها العسكرية أو المدنية أو الدّينية كما مثلها مونسينيور ديبوش. وهو الرهان الأولي لدراستنا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الثاني

## الحوار الحضاري مرجعياته الفكرية وآلياته

### - المبحث الأول -

### الحوار الحضاري في الأدبيات الكلاسيكية ومرجعياته.

1 - ***مرجعيات الإستشراق والصراع الحضاري بين الشرق والغرب***

2 - ***تجليات الصّراع الحضاري مع الغرب في الرّواية العربية.***

### - المبحث الثاني -

### الحوار الحضاري مرجعياته وآلياته.

1 - ***المرجعية الفكرية للحوار الحضاري مع الآخر.***

2 - ***الحوار الحضاري مفهومه وآلياته.***

أ - مفهوم الحوار الحضاري وأبعاده.

ب - حقيقة الحوار وآليـــاته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# - المبحث الأول -
# الحوار الحضاري في الأدبيات الكلاسيكية ومرجعياته.

## 1 / - مرجعيات الإستشراق والصراع الحضاري بين الشرق والغرب

إن الاهتمام الإنساني في مستواه العالمي بفكرة الحوار الحضاري يبدو نوعا من الصّحوة الجمعية المتأخرة لمراجعة التاريخ الإنساني، وتأمّل ما اكتظّ به تاريخ البشرية من فظائع وإبادات جماعية، انطلقت شرارتها الأولى من الاعتقاد الرّاسخ بمدى التغاير والتضاد الذي نفى الجماعات المقصودة بالإبادة المتبادلة إلى الدّرك الأسفل من حيّز الأخرية، أيّة كانت الأسس التي يقوم عليها مبدأ التغاير « عرقية، أو قومية، أو دينية، أو مذهبية، أو سياسية، أو اجتماعية طبقية أو غير ذلك ... » [1]، إذ يعكس هذا الاهتمام الإصرار على استمرار معالجة هذا الحوار في الزمن المتغير تاريخا في وشبه الثابت مضموناً [2] مع الأخذ في الحسبان الصراعات بين الشرق والغرب في كلّ حقبة تاريخية.

ويحدث الصّراع بين الأنا(*) والآخر(*) على مستوى الحضارات وفي مسار التاريخ، عند كلّ شعب وعلى مستوى الدّوائر الحضارية الكبرى، ويبتدئ كلّ صراع بين إنسان

---

(1) - صلاح صلاح : سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللّغة السّردية ، المركز الثقافي العربي ، الدّار البيضاء، المغـــرب ط1، 2003، ص 10.

(2) - سالم المعّوش : الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج) منشورات دار النّهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص : 198.

(*) - إن الأنا أو الهويّة مفهوم هلامي أو زئبقي يصعب على الدّارس الإحاطة به، لأنّها مزيج من مكوّنات تراكمت في الذّات البشرية منذ نشأتها الأولى إنّها قد تعبّر عن كثير من الحالات النّفسية أو الخصائص الشخصية. ثم إنّ الأنا تتكون من شقين يكمّل أحدهما الآخر في علاقة جدلية معينة : (شق ثابت) أو (شبه ثابت) وهو يشمل تلك الخصائص (الموضوعية) التي يعرفني الآخرون من خلالها وتتضمّن فيما تتضمّن الاسم، وصفات سلوكية معينة تتغلب على الصّفات الأخرى وهذا ما نسمّيه (الشكل) أمّا الشق أو الجانب الآخر للأنا فهو ذلك البعد

وإنسان يبتدئ من تموضع كلا الطرفين في حيّز الأخرية، فلا يكون بينهما صراع ما لم يكن كلّ منهما آخر بالنّسبة للآخر، على المستويين الفردي والجمعي ؛ « فالآخر هو الكلّية المزدوجة للكينونة الذّاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل ويتمرأى في سلسلة غير منتهية، تبدأ من أدق الإنشطارات الذّاتية في علاقة الذّات بالذّات عبر زمن شديد الضآلة ولا تنتهي إلاّ بانتهاء الوجود البشري في الزّمان والمكان، « فالفرد يمكن أن يكون آخر حتى بالنّسبة إلى نفسه قبل مدّة قصيرة ويمكن أن يتحوّل إلى آخر بعد مدّة قصيرة أيضا، وكلّ شخص هو آخر بالنّسبة لأي شخص على وجه الأرض»[1]. فإذا كان الغرب هو "الأنا" فإنّ الشرق بالنسبة إليه هو "الآخر"، والعكس بالعكس[2] ومن هنا طرحت العلاقة مع الغرب أو الآخر أسئلة عديدة تتعلّق بالدّوافع التي تجعل هذه العلاقة تتسم في الغالب الأعمّ بالصّراع، إذ كيف يمكن لمجرّد وجود فروقات عرقية أو دينية، أو مذهبية، أو سياسية، يتولّد ذلك الحجم الكبير من الصّراع ؟ ما دام الإنسان قد يكون آخر حتّى بالنّسبة إلى نفسه ! .

---

غير المرئي مني والذي لا يدركه سواي وقد لا أدركه حتى أنا، وهذا البعد اللاّمرئي هو نتاج صراع الذّات مع الظروف المتغيّرة أو متغيّرات المحيط الذي واجهت الحياة التي صارعت وجعلتني ما أنا عليه اليوم، وهذا ⟸ ⟸ ما نسمّيه (الجوهر) في الأنا. ( ينظـــر : التركي الحمد : الثقافة العربية في عصر العولمة طبعة اولى دار الساقي بيروت1999م-ص 195

(*) – إن الآخر هو أحد المفاهيم الأساسية للفكر الأوروبي وأنّ الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة أساسية مثلها مثل مقولة الهوّية. ومما له دلالة في هذا الصدّد أن كلمة Altérité أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بالفعل Altérer والاسم Altération وتعنيان تغيّر الشّيء وتحوّله إلى الأسوأ (تعكّر، استحالة، فساد)، كما ترتبط بالاشتقاق بكلمة Alternance التّي تفيد التعاقب والتّداول. ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية Altérité في الفكر الأوروبي ينطوي على السّلب والنّفي بعبارة أخرى : يمكن القول إن ما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مطلق الاختلاف. كما هو الحال في الفكر العربي بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسها فكرة السّلب أو النّفي La négation فالأنا لا يفهم إلاّ بوصفه سلبا أو نفيا لـــ الآخر. (ينظـــر : محمّد عابد الجابري مفهوم الأنا والآخر. الموقـــع :

- http : // w w w. aljabriabed. Net / May 11 moi autre. Htm. 3 Mai 2008. 23 : 05.04.)

(1) – صلاح صالح : سرد الآخر ، الأنا والآخر عبر اللّغة السّردية، ص 10.

(2) – بشير بويجرة محمد : الأنا والآخر ورهانات الهويّة في المنظومة الأدبية الجزائرية منشـــورات دار الآداب، ط1، 2007، ص ، "مقدّمة الكتاب".

هذه الإشكالية تقودنا بالضرورة إلى التساؤل عن إمكانية إعادة التفكير في صوغ رؤية مستقبلية لاستشراف العلاقة بين الأنا والآخر ؟. ومن ثم يتوجّب علينا حتى نذرك هذه الإشكالية المتجدّرة - إشكالية الصرّاع- العودة إلى أصولها الفكرية، والإستشراقية والكلونيالية حتى ندرك كيفية تجاوزها ؟. ويقودنا هذا الطرح بالضرورة، إلى التساؤل هل كان الصّراع الدّائم بين الشّرق والغرب بريئا من بنيات فكرية، مثل فيها المنتوج الإستشراقي دفعا أوّليا لتأجيج الصرّاع الحضاري بين الغرب والشرق ؟. وهل سنكون مبالغين إذا ما قلنا أن الإستشراق « كمعرفة حول الشرقيين، ومعرفة بهم، بعرقهم وخصائصهم، وثقافتهم، وتاريخهم وتقاليدهم »[1] قد أدى دورا كبيرا في تأجيج ظاهرة الصّراع ؟ ولا ينصرف الاهتمام هنا إلى الإستشراق بوصفه « مجموعة معطيات متحقّقة، رحلات وصفية، تحليل، تحقيق، تعريف إنّما ينصرف أساسا إلى الفعالية الإستشراقية، بوصفها ممارسة عقلية غربية تكشف مظهرا من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر، وفق رؤية محدّدة وعبر منظور خاص ».[2] فقد بدا الشّرق - بفضل جهود المستشرقين- في المخيال الغربي، كأنّه « موطن السّحر والخرافة ومكان ألف ليلة وليلة وعلاء الدّين والمصباح السّحري وأغاني شهرزاد وقصصها، الشرق يمثل الإنسانية في طفولتها الأولى قبل أن تشبّ وتكبر ».[3] إنّ هذه الرؤية الغربية للشرق تحطّ من شأنه، وتجعل منه مجرّد موطن للسّحر والخرافة ؛ أي أن عقل الشرقي ما زال مرتبطا بالأساطير البدائية عقل عاجز عن تمييز المعرفة وإدراكها ومن تمّ وجب تصنيفه في مرتبة أقلّ من مرتبة الغربي. "واعتبار الشّرق مادة وموضوعا للدّمج والاستغلال أو للاستيهام والتصوّف والشّعر، لم يسمح للغرب بالنّظر إلى الشّرق كذات مفكرة "[4]. وقد

---

(1) - إدوارد سعيد : الإستشراق المعرفة، السّلطة، الإنسان، ترجمة : كمال أبو ذيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص 69.

(2) - عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل المفاهيم ورهانك العولمة، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1999، ص 171.

(3) - حسن حنفي : مقدّمة في علم الإستغراب، الدّار الفنيّة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1991، ص 142.

(4) - محمّد نور الدّين : أفاية المتخيّل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 110.

غذّى الإستشراق إحساس الغرب تجاه الشّرق بضروب من التعصّب العرقي والثقافي والدّيني وبخاصّة ضد العنصر العربي الإسلامي الذي وصف بأنّه كارثة، وأنّه يتكوّن من كفّار تافهين يماثلون الشعوب البربرية[1] ويكشف لنا حسن حنفي عن شكل الصّورة المنمّطة[*] للشرق في ذهن الغربي قائلا : « إنّه لما بدا الوعي الأوروبي (الغربي) يتحوّل من المثالية البروستانتية -الصّياغة الحديثة للمسيحية- إلى السّيطرة والانتشار خارجة بعد أن تكشفت العنصرية الدّفينة فيه المادّية الرّومانية القديمة تحوّل الشرق من روح سار تجاه الغرب إلى صورة الشرق في وعي الغرب وظهر ذلك في فلسفة التاريخ عندما تحوّل الشرق إلى بدايات الإنسانية والتي اكتملت في الغرب، تكسب روح الشّرق في الوعي الأوروبي وتحوّلت إلى صورة من صنعه، ثم سهل عليه بعدها تحويلها إلى شيء، إلى شعوب يستعمرها، وموادّ أوّلية ينهبها ومناطق شاسعة يحتلها، اصبح الشرّق في الوعي الأوروبي في ذروة المدّ الاستعماري مادّة بلا روح ».[2]

ومن ثمّ يمكن القول أن الإستشراق قد أدى دورا بارزا في ذراه العالية في رسم صورة منمّطة للشّرق في الذّهنية الغربية تسوّغ تفوّق الغرب وتحطّ من شأن الشرق. وإلى هذا الأمر يذهب سمير أمين محاولا تفكيك الإيديولوجيا الغربية ونقدها كاشفا لنا عن الدّور الذي أدّاه الإستشراق في رسم معالم شرق خرافي وتقديم صورة معكوسة له : « قام الفكر الغربي باختراع إصطناعي لشرق وهمي يلائم احتياجات التمركز الأوروبي ونقصد هنا بالتحديد

---

(1) - عبد الله إبراهيم الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل المفاهيم ورهانات العولمة، ص 176.

(*) - الصورة النمطية Stéréotypes : ويقصدها تلك الخصائص الوصفية الاختزالية التي نسعى من خلالها إلى موضعه الآخر وتصنيفه سواء كان فردا أو جماعة تلك الصّورة الموجودة في أذهاننا المتوسطة بين الواقع وإدراكنا له والمسبقة لنوع من التصنيف الاختزالي. وهكذا فإننا لا نتفاعل مع العالم الحقيقي ولكن نتفاعل مع الصّور التي كوّناها عن هذا العالم أي أننا نستجيب أو نتفاعل مع صور عن الشيء وليس مع الشيء نفسه. (ينظـــر : خلود الشباعي الاتجاهات المتصلّبة كنمط للعلاقة بالآخر مقاربة سيكولوجية اجتماعية، مجلة للمناهل وزارة الثقافة والاتصال، المغرب، العدد 66، 67، سبتمبر 2002، ص 120. وينظر أيضا : كتاب أعمال الندوة الدّولية ابن رشد وحوار الثقافات، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، المغرب، 9 و 10 مارس 2004، ص 18).

(2) - حسن حنفي : المرجع السّابق، ص 767.

مساهمة الإستشراق في بناء الإيديولوجيا الغربية فقدم الإستشراق صورة إيديولوجية غير صحيحة عن شرق خرافي يتسم بسمات معاكسة لتلك السمات التي تميز الغرب وتلعب هذه الصّورة المعكوسة المناظرة دوراً أساسيا بتأكيد جذور ظرفية لتفوق الغرب »[1].

ويعدّد لنا إدوارد سعيد جملة من المستشرقين، الذّين سوّغوا الحكم الاستعماري -بصورة مسبقة لا بعد أن حدث- بعده أحد أعنف صور الصّراع بين الأنا والآخر، من بين هؤلاء كرومر وبلفور إذ يقول : « ... في اعتقادي أننا سنكون على خطإ إذا قلّلنا من أهميّة مخزون المعرفة الموثقة، وتقنيات السنّة الإستشراقية التي يشير إليها كرومر وبلفور في كلّ مكان من كتاباتهما وسياستها الرّسمية، فأن نقول ببساطة أن الإستشراق كان إضفاء لعقلنه منظرة مسوّغة على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سوّغ وبرّر من قبل الإستشراق بصورة مسبقة لا بعد أن حدث (...) وكان التمايز المطلق بين الشّرق والغرب الذي قبله بلفور وكرومر بكلّ ذلك الرّضا الدّاخلي، قد استغرق سنينا بل قرونا لينمو ويتبلور »[2].

فكرومر وبلفور حسب إدوار سعيد هما من بين قائمة المستشرقين الذين أسهموا في أبحاثهم الإستشراقية في رسم صورة رديئة للشرقي في ذهن الآخر، ومن ثم تسويغ الاستعمار والتمهيد لصراع حضاري بين الغرب "المتقدم المتنور !!"، والشرق " المتخلّف !". إن هذا التمهيد الإستشراقي للسيطرة على الآخر، جعل الحركة الاستعمارية المجيّشة تندفع في الشّرق «حاملة معها رسالة الرّجل الأبيض الوصيّ على العالم المركز، الفاتح، المتحضّر الحرّ، الذي فضّلته الطبيعة الكونية، واختارته ليكون حاملا مشعل الحضارة والتقدّم، وسيّدا على غيره من شعوب المعمورة، التي سيقضي عليها إذا وقفت في وجه إبحار الإنسانية نحو التقدم

---

(1) - سمير أمين : بعض قضايا تأمّلات حول تحدّيات العالم المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الثاني، 1990، ص 159.

(2) - إدوار سعيد : الإستشراق المعرفة، السّلطة، الإنسان ، ص 70.

والرّقي في منظور الغرب ».[1] فتأكيد الفروقات، والتمايزات بين البشر هي الطّريقة التي لجأ إليها المستشرقون، من أجل تسويغ السّيطرة والهيمنة على مقدّرات الشعوب وثرواتها. ومن بين ما كتبه كرومر – مثلا- والذي يمثل شرعا شخصيا للحكمة الإستشراقية قوله : « الافتقار إلى الدّقة الذي يتحلّل بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسة للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة وتقريره للحقائق خالٍ من أي التباس، وهو منطقي مطبوع، رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق. أمّا عقل الشرقي، فهو على النقيض مثل شوارع مدنه الجميلة صوريا، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر، ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة ».[2] إنّ كرومر بعمله هذا يكرّس لمبدأ العلوية الوهمية للغربي على الآخر الشّرقي، فهو رافض لكلّ ما هو مختلف عنه محتقر له، مستنقصٌ لقدرته على البقاء، فالشرقي بالنسبة إلى كرومر يعاني من قصور حقيقي، وعجز طبيعي في الذّهن، ومن ثم فهو يكرّس لمبدأ الأخْيَرْ ليسوّغ بذلك التسلّط الكولونيالى الاستعماري.

أمّا أرنست رينان فقد أكّد « أن كلّ عرق يحمل خصائصه الثابتة التي تجعل منه عبقريا وقد تجعل منه خاملا غير قادر على الإبداع مطلقا »[3]. فعلم الفيلولوجيا -بالنّسبة إليه- لا يتأتّى إلاّ لعقول معيّنة، تنتخب طبيعيا لاشك هي العقول الغربية « إنّ فقه اللغة هو في آن واحد مذهب مقارن لا يمتلكه إلاّ المحدثون، ورمز التفوّق الأ وروبي، وكلّ تقدّم حققته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى إلى عقول ينبغي أن نسمّيها فقه لغوية ».[4] فالعقل الغربي هو عقل الفقه لغوي أمّا غيره من العقول فهي خاملة غير قادرة على الإبداع ممّا يعني – من وجهة نظر رينان- أن العالم المسيحي هو مهد الحضارات وحامل لوائها ومشعلها بينما العوالم الأخرى معزولة عن الفعل الحضاري.

---

(1) – عمر عبد الحميد زرفاوي : قراءة الرّاهن الثقافي، الثقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات،دار قرطبـــة، ط1، 2006، ص 28.

(2) – إدوارد سعيد : المرجع السابق، ص 69.

(3) – عمر عبد الحميد زرفاوي : قراءة الرّاهن الثقافي، الثقافة العربية وصدام الحضارات، ص 29.

(4) – عمر عبد الحميد زرفاوي :المرجع نفسه، ص 29.

وقد أصبحت شخصية الشرقي، ومنها شخصية العربي المسلم في نظر الإستشراق موضوعا شيقا وفق انتقاذات الإستشراق المعينة من تراث هذا العربي المسلم، فقد صادر الإستشراق تاريخه الطّويل بتغييب العربي عن زمانه أوّلا، وتحويله إلى موضوع لازماني، ولا تاريخي وقد ألصقت به الوحشية واللاعلمية والبدائية[1]. ويذهب عبد الله العروي إلى أن الإستشراق القديم قد كوّن الأرضية الثقافية للاستشراق الحديث، وأثر التأثير المباشر على مجتمعات الغرب، وكوّن الصّورة السّيئة للشرق بمنظار غربي، وحمل الاستعمار السّياسي لكي يواصل امتهان الشرق وتحطيم حضارته[2].

ومن هنا كان الوفاق تامّا بين الإستشراق والاستعمار، حيث ساعد أحدهما الاخر مساعدة فعّالة. لقد كان الأوّل يعدّ أبناء وطنه ليسحق الشّرق والإسلام ويُصوّر عالم الشرق عامّة والعالم العربي خاصّة صورًا قبيحة في أخلاقه وعاداته وآرائه، كما يصوّر الإسلام في صورة منفرّة ويلصق به كثيرًا من الرّذائل والمخازي والجهالات، فقد ظلّ هدف الإستشراق والاستعمار واحدا لفترة طويلة من الزّمن، وإذا كان الأوّل يسبق الثاني ليكون طلائع جيشه وأعين أمنه يصيب ويحقق آماله، فما عليه إلاّ أن يبدأ بالتشكيك في قيم الشعوب المغلوبة والسّخرية منها ومن دينها وتقاليدها، فيضعفها في نظر الغرب، ومن ثم يسهل عليه القيام بتنفيذ ذلك الحكم واقعيا[3].

فالإستشراق طقم من الضوابط المقيدة والمحدوديات المفروضة على الفكر، جوهره هو التميز بين الفوقية الغربية الدّونية الشرقية[4]. فقد استطاع أن يعبّر عن قوة الغرب وضعف الشرق، حيث أسهم في تقسيم العالم إلى أجزاء كبيرة، إلى ذوات تتعايش في حالة من التّوتّر يولّده ما يعتقد أنّه فرق جذري، حيث استخدمت الأفكار المستنبطة حول الشّرق من

---

(1) – طاهر عبد مسلم علوان : خطاب الإستشراق إلى أين ؟ الإستشراق السياسي في النّصف الأوّل من القرن العشرين مجلّة الكلمة، عدد 24، سنة سادسة، صيف 1999، ص 142.

(2) – طاهر عبد مسلم علوان : المرجع نفسه، ص 142.

(3) – أحمد سمايلو فيتش : فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 120 - 121.

(4) – إدوارد سعيد : الإستشراق المعرفة، السّلطة، الإنسان ، ص ص 73 - 76.

الإستشراق لأغراض سياسية، تكشف الظروف السياسية والثقافية التي ازدهر فيها عن المكانة الوضعية للشّرق أو الشرقي، من حيث هو موضوع للدّراسة[1].

أسهم الإستشراق إذن كثيرا في رسم معالم الصّراع الحضاري عندما قام بتنميط صورة الآخر الشرقي في المخيلّة الغربية فقد ظلت المؤسسة الإستشراقية مشدودة لتلك التّوجُّهَاتْ الاستعمارية. فكارادوفوا يصف استعمار فرنسا للجزائر : « إن البدوي هو الهندي، الأحمر في إفريقيا أثناء عملية استعمار الرّواد لأمريكا، في استعمارنا للجزائر يجب أن يختفي من على كلّ وجه الأرض »[2]. وبالتالي يقوم بهجوم ثقافي بديلا عن الاستعمار في هجومه المسلّح يهدف منه إلى التأثير على نفسيات وعقول الشعوب المستعمرة كي يصيبها بعوامل التّفسّخ والانحلال، ممّا يهيّئها بالتّالي إلى توجيهها وجهة مخالفة لأهدافه ومصالحه، فإذا كان الاستعمار وعملياته بالشعوب مفاجئة وسريعة، فإنّ عمليات الإستشراق تكون هادئة تعتمد على التدّرج والتهيّئ، ووسيلته إلى ذلك هي إبراز السّلبيات الثقافية من ثقافات شعبية أو اساطير وتسلّط الأضواء عليها وإيهام القارئ بأن التّراث الشرقي وخصوصا الإسلامي، هو تلك الخرافات الشعبية[3].

فعالم الإستشراق إذن يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول فيها الغرب التعرّف على الشّرق علميا وفكريا وأدبيا، ثم استغلاله اقتصاديا وثقافيا واستراتيجيا وجعله منطقة نفوذ له يسيطر بها على العالم بأسره[4].

ويؤكّد عبد الله إبراهيم أنّه لا موقع للآخر في خارطة التفكير الغربي، وقد شحن الإحساس الغربي، بأكثر صور التعصّب عنفا اتجاه الشرقي الذي نعت بأوصاف لا تلحق إلاّ بالحيوانات البريّة المتوحّشة مثل : نزوة، شراسة، انفعال، متهوّر، وحشي[5] وغيرها من

---

(1) – إدوارد سعيد : المرجع نفسه، ص ص 76 - 121.

(2) – عمر عبد العزيز زرفاوي : قراءة الرّاهن الثقافي، الثقافة العربية العولمة وصدام الحضارات، ص 28.

(3) – محمد إبراهيم الفيّومي : الإستشراق رسالة استعمار تطوّر الصّراع الغربي مع الاسلام، دار الفكر العربي، جامعة الأزهر، ط1، 1993، ص 109.

(4) – أحمد سمايلو فيتش : فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر،، ص 39.

(5) – عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص ص 180 - 182.

الصفات التي تبرزه في مكانة أقلّ من مكانة الغربي. لذلك شكل المستشرقون الغربيّون بالنّسبة للشّرق الاسلامي مشكلة ثقافية ودينية كبرى، وأن هذه حقيقة لا بدّ من الاعتراف بها اعترافا كاملا. فالأهداف التي سطرها الإستشراق كانت بغية تعميق الهوّة بين الشرق والغرب، وأنّه كان في خدمة الكنيسة، والاستعمار[1] الذي لم يكتف بتفكيك البنية الاجتماعية في البلدان المستعمرة فحسب، بل إنّه ضرب الوحدة الثقافية في هذه المجتمعات. فالمسألة الثقافية قد عولجت من قبل المستعمرين على يد مستشرقين مرتبطين بالدّور السّياسي للاستعمار ؛ عبّروا عن مقولات إيديولوجية تبرز الهيمنة التي كان يمارسها الغرب على الشرق،[2] فلو أن المستشرقين قد أعطوا صورة حقيقية عن الشرق وأبرزوا سماته الثقافية والحضارية المتميّزة التي تؤهله لكي يصنف من أرقى الحضارات التي عرفها التاريخ البشري وأنّه حلقة مهمّة من حلقات الحضارة الانسانية ككلّ، لما انطبع في المخيال الغربي كلّ تلك الصّور السلبية عن الشرق، ولما حُمِلُوا على اجتياحه ونهب ممتلكاته، ولما وقع ذلك الصّدام الحضاري، ولربّما سعوا بدلا من ذلك إلى التواصل والتلاقح بين الحضارات، بيد أنّ الإستشراق قد قدّم مرآة مشوّهة للشرق، وأنّه أسود متخلف عقله قاصر عن إدراك الحقائق وبالتالي فهو عاجز عن تغيير واقعه، فوقع الصّراع وغرق الشرق في بحيرة من الدّماء.

هذا التنميط للآخر تشكّل من الحكم المسبّق للغرب على الشّرق، الذي كرّسه الإستشراق في التداول العام، فاكتسب طابع الاستمرارية في الذاكرة الغربية، وصعب بعد ذلك زعزعته أو تغييره، وبالتّالي إعادة النظر في "نمط الصّورة" ذاتها، وأصبح الاتجاه العام للنّاس ينظر إلى كلّ من يعيد النّظر في تلك الصّورة النّمطية وكأنّه استثناء، إذ راح الغرب يترع الشّرعية عن كلّ مالا تتفق الذّات معه أو ترفضه[3].

إن الاستقراء والبحث في أراء النّقاد حول الإستشراق، بيّن كيف أنّ الجذور الأولى لظاهرة الصّراع بين الأنا والآخر تعود للنتائج التي سطّرها الإستشراق بإمعان منقطع النظير

---

(1) – عفاف سيّد صبره : المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار الفكر العربي، ط2، 1998، ص 11، ص 34.

(2) – محمّد علي مقلّد : الشّعر والصّراع الايديولوجي دار الآداب، بيروت، ط1، 1996، ص 75.

(3) – محمد نور الدّين أفاية : الغرب المتخيل صور الآخر في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 22.

عمد فيها إلى تنميط الآخر، حتى غدا « الشّرق في عرف الغرب هو ذات الآخر ؛ هذه الذّات التي تؤلّف دائما القضية السّلبية في المنطق الجدلي المؤسس لحركة التاريخ، و لم يكن في نِيَّة الغرب إطلاقا إحداث تركيب بين الذّات الأولى، والذّات الثانية، لذلك فهو يحاول استكشافها بمنطق سلطوي سافر »[1].

على أن تنميط الآخر العربي وجعله يتسم بالدونية انعكس على رؤية الآخر الشرقي للآخر الغربي، فرأى فيه الشّر المطلق ممّا أجج الصّراع والصّدام الحضاري، وبالرغم من أن كثيرا من هذه الأحكام كانت خاطئة أو مشوّهة أو مسبقة، إلا أن هذه التشوّهات لم تبلغ التشويه الذي ألحقه التمركز الأوروبي بالشرق، وهو تشويه منظومي مركب تتناسق عناصره تناسقا متكامل الأجزاء[2]. حيث أنّ « الغرب ليس وحدة كلّية ثابتة ؛ فهو فضاء متعدّد تأسّس منذ بداياته الحديثة على الاختلاف، والتوتر والصّراع »[3].

وإذا كان الإستشراق قد أدّى أو مهد لصراع سياسي تجسّد في استعمار الدّول الغربية للشّرق واستباحته فإن الصّراع السياسي، قد تمخض عنه صراع هويات ثقافية وحضارية : « إنّ الصّراع جاء بين قطبين متباعدين في كلّ مجالات الفكر والنّشأة والموقع، حيث الحضارة الغربية الاسلامية (الذّات العربية)، والحضارة الأوروبية المعاصرة، الآخر المهماز[4] حيث قدّم لنا صورة عن ذلك التحوّل من الصّراع السياسي إلى صراع الهويّات الثقافية والحضارية : « فإن المسافات المتباعدة بين قطبي الصّراع (الحضارة العربية ≠ الحضارة الغربية الأوربية تشير بداية إلى صراع قوى للتباعد بين الضدّين فهذه قديمة والأخرى حديثة وهذه شرقية، والأخرى غربية، وهذه روحية والأخرى ماديّة، ومن المفترض أن الحضارات حلقات يسلّم بعضها بعضا إلاّ أن المهماز الأوروبي هو الذّي حرّك الصّراع على هذا النحوّ بما قد

---

(1) – نورة بوحنّاش : المرجعية الإستشراقية ودورها في تأسيس المشروع الحداثي مجلّة الحوار الفكري، مجلة فكرية تصدر عن مخبر الدّراسات التاريخية والفلسفية في قراءة التراث العربي الإسلامي، ع1، جويلية 2001، ص 74.

(2) – سمير أمين : بعض قضايا للمستقبل، تأملات حول تحدّيات العالم المعاصر، ص ص 157-158.

(3) – محمد نور الدين أفاية : المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، ص 22.

(4) – نجيب التّلاوي : الذات والمهماز دراسة التقاطب في صراع رواية المواجهة الحضارية، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1998، ص 42.

قدّمه من صورة استعمارية شنيعة، وبما قدمه من رؤية عنصرية تسعى إلى تهميش دور الحضارات الأخرى في العالم »[1]. وقد قام تكوين الإيديولوجيا الأوروبية بالتدريج بدءا بعصر النهضة باختراع تلك الحقائق المطلقة "الأبدية" المزعومة. ومن هذه الحقائق المخترعة الخرافة بأن الإغريق هم أسلاف الأوروبيين، والميل إلى تفسير المسيحية على أنّها تمتاز بميزات تعطي لها تفوّق على الأديان الأخرى والخرافة التي أقامها "الاستشراق"باختراعه لخصوصيات مضادة تميّز المجتمعات "الشرقية"، وكذلك في نهاية المطاف العنصرية البحتة التي لا يمكن استئصالها[2].

فالشّرق إذا أصبح مصدر قلق غربي حاد، وهذا القلق يجعل المتخيّل الجمعي الغربي في حالة خاصّة من الاستنفار، ففي كلّ مرّة يحاول فيها الشّرق إثبات ذاته وإعلان حقه في الوجود، تتفجر الأحكام المسبقة والموافق المعيبة والصّور التائهة التي تراكمت في المخيّلة الغربية وترسخت في الذاكرة الجماعية بفعل جهود المستشرقين، وتنشط بذلك مختلف تعبيرات العداء الغربي للشرق الذي عانى وما زال يعاني من صدامه مع الغرب ممّا جعله من أكثر مناطق العالم توترا[3].

## 2 / - تجليّات الصّراع الحضاري مع الغرب في الرّواية العربية :

وإذا كان الفن – والرّواية من أرقى الفنون– ليس فقط مرآة الشعوب وأداة التعبير عن شخصيتها ووجودها، بل هي كذلك الخيط الرّفيع، ولكنّه الأعتى الرّابط بين سكّان المعمورة، لأنّه عصارة تاريخ الإنسانية وأداة الوصل للموروث المتواصل بين البشر، رجع صدى يصل سحيق الدّهر بآتي الأيّام يتسع مداه للحضارة والثقافة والإنسان الذي تقضّ مضجعه أسئلة الحيرة والبحث والتدبّر إلى الأبد لأنّ ميزته العقل ومستقره الأوحد التفكير المستمر في سرّ الكون، وكُنْهَ الوجود وأسلوب الحياة وتنظيم المجتمع فعاش حائرًا متفلسفا، يعانقه الطّموح، فيعانق تخوم الأرض كلّها ناشرا معنى الحياة والوجود، لا يأبه بدعاوى

(1) – نجيب التّلاوي : المرجع نفسه، ص 43.

(2) – سمير أمين : بعض قضايا المستقبل، تأملات حول تحدّيات العالم المعاصر، ص 159.

(3) – محمد نور الدّين أفاية : المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، ص 111.

الجمود وبكبوات التاريخ المنتصب، حالا لمواصلة السّير رغم الجراح العميقة أحيانا ومآسي الحروب وويلاتها لأنّ منطق الحياة والاستمرار هو المنتصر دائما[1] والرّواية، بوصفها فنا يتسع مداه للحضارة والثقافة والإنسان، فقد اتسّع لا ضيْرَ ليعبّر عن معالم ذلك الصّراع ويرسم معالم صورة العلاقة بين الأنا والآخر، وقد كان من الطبيعي أن تتناول الرّواية العربية هذه العلاقة، وأن تقدّم تصوّرها لها إذ تزامنت مرحلة التأسيس لها في الثقافة العربية مع مرحلة احتدام المواجهة بين الشرق المهدّد بثقافته وهويّته وبين الغرب الكولونيالي الذي سعى إلى فرض ثقافته وقيمه وإرادته عليه بالقوة[2]، ففي الفترة الممتدّة بين عام 1935 التاريخ الذي صدر فيه "أديب" لطه حسين حتّى اليوم، استطاعت الرّواية العربية أن تؤسس لتيار سردي عني أصحابه برصد العلاقة بين الشّرق والغرب منذ قرون وعلى امتداد هذه الفترة تمكن الرّوائيون من معالجة الموضوع، إذ عرضوا لهذه العلاقة من منظورات مختلفة وانطلاقا من رؤى ومواقف متقاربة ومتباعدة أحيانا، وقد تمخّضت عن جهودهم مجموعة من النّصوص تعدّ بالعشرات، يطرح بعضها تساؤلات كثيرة تتّصل بالشّكل وبمفهوم الرّواية نفسه، وقد عولج الموضوع على المستويين الإبداعي والنظري تحت تسميات وعناوين مختلفة : صراع الشّرق والغرب، حضور الغرب في الرّواية العربية، الحوار الإسلامي المسيحي، الذّات والآخر[3].

جسّدت الرّواية العربية العلاقة بين الأنا والآخر، وطرحت هذه القضية فيها على خلفية تاريخية عاصرت ظهور الرّواية، وأثرت فيها كموجّه خارجي، حركات التحرّر والتمرّد، والعنف المتبادل التي اندلعت في منتصف القرن العشرين، وخلال العقود اللاحقة ضد السيطرة الاستعمارية وبخاصة في إفريقيا التي تشكل الفضاء العام الذي تتفاعل فيه الأحداث المتخيّلة للرّواية، وكان العنف بأشكاله المتعدّدة هو الوسيلة المهيمنة في الصّراع بين المستعمِر والمستعمَر، عنف زرعه الأوّل في نفس الثاني، أو أسهم في إيقاد شعلته، لأنّه رأى

(1) – حاتم عثمان : العولمة والثقافة، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، ط1، 1999، ص ص 115 - 116.

(2) – كلثوم السّعفي : نحن والغرب مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، للنشر، تونس، ط1، 1996، ص 5.

(3) – النّاقوري إدريس : رواية الرّغبة والصّراع في الأدب العربي الحديث مجلّة الآداب واللّغات أكاديمية محكمة تعنى بالبحوث اللّغوية والأدبية يصدرها قسم اللّغة العربية وآدابها جامعة الأغواط، الجزائر العدد 04، جوان 2005، ص 36.

أنّه الوسيلة الوحيدة التي بها يتخلص من المستعمر[1]، وعلى الرّغم من المرجعية الواقعية والفكرية القويّة للصّراع إلاّ أن التناول الرّوائي لم يعبّر عنه بشكل مباشر لأنّه فن يعيد الصّوغ بآلياته الفنيّة من منظور خاص يسعى برمزه للتفسير والتأويل وقد بدأ الرّواد التعبير عن موضوع الصّراع بتوجه الذات العربية إلى الآخر الأوروبي، ومن المصادمات والمفارقات يخلص البطل إلى وجهة نظر في قضية المواجهة الحضارية[2].

إن التقدير الطبيعي هو أن الذات هي المحرّكة للصّراع، والآخر المهماز هو المحفّز له إذ تعدّ الذات هي المحركة للصّراع ضد الآخر ممثلا في جنود المستعمرين في الرّوايات التي تناولت قضايا النّضال الوطني وحروب له الاستقلال[3].

إنّ محاولات الرّواد من رحلة الطهطاوي إلى عصفور من الشّرق إلى الحيّ اللاتيني لسهيل إدريس لم تتعرّض لقضية المواجهة الحضارية من منظور المستعمر ≠ المستعمر : والسّبب يعود حسب ما ذهب إليه التّلاوي، إلى أنّ أبطال تلك الرّوايات ذهبوا إلى أوربا طلابا للعلم، ومن هنا اختفت تيمة العداء المباشر للمستعمر، واستبدلت بتيمة الدّهشة بمظاهر الحضارة والتطوّر العلمي. ومع نهاية الستينات بدأت النّظرة تُستبدل الدّهشة بالحقد على الآخر فزادت المواجهة الحضارية مشكلة في مقاومة الآخر، وهو طرح وجد خاصّة في روايات المواجهة الحضارية التي كتبت في السّبعينات والثمانينات بخاصّة "إلى الجحيم أيّها اللّيلك"، "الوطن في العينين 1979"، عودة الذّئب إلى العرتوق "1982". أمّا الطيّب صالح في موسم الهجرة إلى الشمال". كمثال حي على روايات المواجهة والصّراع مع الآخر -وهي رواية تفوح من جميع ثناياها بتيمة الصراع- فقد أيقن بقوّة المستعمر وأيقن بضعف المقاومة، وقاد بروايته التّعبير عن مرحلة الانتقام ورغبة الانتصار تراوده، ولذلك امتلأ حقدا على الآخر الأوروبي (المستعمر) بصورته الكريهة يقول مصطفى سعيد : «... نعم يا سادتي

---

(1) - عبد الله إبراهيم : الرّواية والهويّة الثقافية تجليات التمثيل السّردي للآخر في رؤية موسم الهجرة إلى شمال مجلة الآداب، ع 4، جوان 2005، ص 65.

(2) - نجيب التلاّوي : الذّات والمهماز دراسة التقاطب في صراع روايات للمواجهة الحضارية، ص 43.

(3) - صلاح الصّالح : المرجع السابق، ص ص 98 - 99.

جئتكم غازيا في عقر داركم، قطرة من السمّ الذي حقنتم بها شرايين التاريخ »[1]. ويمكن القول أن هذه الرّواية، قد طرحت جدلية الصّراع بين الأنا والآخر. وجسّدت العنف الذي زرعه المستعمر في الذّات العربية.

وكان سارتر في تقديمه لكتاب فرانز فانون المعروف "معذبو الأرض" ؛ وهو كتاب شأنه شأن رواية الطيّب صالح كتب على خلفية نشاط حركات التحرّر الوطنية، ولا يفصل بين صدورها إلاّ سنوات قليلة قال : « إن علائم العنف لا يستطيع أن يهدمها ذلك أن المستعمر يشفي من عصاب الاستعمار، بطرد المستعمر من أرضه بالسّلاح وحين يتفجر غضبه يستردّ شفافيته المفقودة وبذلك يعرف نفسه بمقدار ما يكون قادرا على صنعها »[2]. استثمر مصطفى سعيد العنف واستخدمه فعلا فرديا وممارسة جنسية ثأرية لكنّه عنف يريد به الشّفاء من جرح، ألفاظ العنف ودلالاته كثيرة التردد في أحاديث مصطفى سعيد وبخاصّة في وصف علاقته بالأوروبيات، وما إن بلغ ذروة ثأره بقتل جين مورس، إلاّ ويخلو الخطاب من كلّ ماله علاقة بالعنف.

إنّ هذه الرّواية تعنى بالتمزّق والانشطار الذي يعانيه الفرد وهو عالق بين نقيضين، حضارة الغرب، والأصالة الذاتية، وهي تهدف إلى سبر عميق دراماتيكي لهذه التجربة لأنّها تدور على أشدّ المستويات حميمية، وترسم مأساة روح عنيفة ينهشها جرح تاريخي وحرمان سحيق وظمأ خرافي، مما يجعل صاحبها ضحيّة لغليان سديمي لا يقهر، هكذا يبتكر المعارك مع العدو إذ يغزوه في عقر داره، يتغلغل إلى أعماقه، وأروع ما في الرّواية تصوير موقف البطل من الغرب ؛ هذا الموقف البالغ التعقيد، حيث يندمج الهيام والإعجاب بالحقد والانتقام وحيث يمثل البطل الضحية والسّفاح العاشق، ويمثل تداخل الأجيال وتناقضاتها، وتداخل الثقافات وتصارعها، فضلا عن تمثيله ليقظة قارّة هائلة جامعة وفاتنة[3]. فمصطفى سعيد

---

(1) – الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، ط2، بيروت، لبنان، 1969، ص 42.

(2) – عبد الله إبراهيم : الرّواية والهويّة الثقافية تجليات التمثيل السّردي للآخر في رواية موسم الهجرة إلى شمال، ص 65 – 66.

(3) – خالدة سعيد : حركية الإبداع، بيروت، دار العودة للنشر والتوزيع، ط1، 1982، ص 223.

كان يقف حائرا وعاجزا في منتصف الطّريق، بين الشمال والجنوب، بين الهنا والهناك لا يستطيع المضي قدما، ولا يقدر على العودة، كان يريد أن يبتدئ من حيث انتهى أسلافه لكنّه لا يستطيع فعبّرت الرّواية بشدّة عن التنازعات الثقافية والحضارية بين الشّرق والغرب[1].

إذ تطرح رواية موسم الهجرة إلى الشمال تعدّدية الأنا، وتعدّدية الآخر على أنّها جزء من رهانات التوتّر الثقافي بين الشّرق والغرب. فالأحداث ترسم ملامح عالمين مسكونين بسوء التفاهم، الذي يرتقي علاجه إلى العنف، وهي تعرض عالمين متناقضين أحدهما طبيعي والآخر ثقافي. وانتقال مصطفى سعيد من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة، جعله موضوعا رمزيا، فالعلاقات في العالم الآخر تقوم على الأنانية، والاستئثار، والعنف، واختزال العوالم الأخرى وقد تشكل وعيه بخصوصيّة الثقافية بتوجيه من هذا العالم، فمارس عنفا مقابل عنف على أنّه تجدر الإشارة إلى أن "موسم الهجرة إلى الشمال" من الرّوايات التي تضمنّت مقادير مهمّة من الموضوعية في مُعَايَنَة نظرة (الأنا) الشرقي إلى الآخر الغربي، بما في ذلك تعيين نظرتنا إلى نظرته إلينا ويدعم هذا التوجه أن معظم كتاب الرّواية العربية في العقود الأخيرة من القرن العشرين يمتلك ثقافة مميّزة في العمق والشّمول، وخصوصا في الجانب السّياسي خلافا لما كان الأمر عليه قبلئذ، كما في عصفور من الشّرق التي حاولت تقديم ما تمنّى أن تكون عليه نظرة الغرب إلينا، بدلا من المعاينة الفعلية للتلك النّظرة »[2].

إن التّأكيد على المماثلة البشرية وهي شيء مسلّم به، وإن يكن الأوروبيون أنفسهم عملوا طويلا على نفيها ! -لا يفيد كثيرا في وضع أيدينا على مفتاح محدّد لروح الحضارة الأوروبية، فكلّ الذين يقلّدون أوروبا ويضيعون فيها الضّياع الذي بلغ مصطفى سعيد حدّة الأعلى، أو هؤلاء الذين تعتدل نظرهم إليها، مؤكّدين -كالرّاوي- على ضرورة التمسّك بالجذور والنظر إلى أوروبا -أهلها بخاصّة- في إطار المماثلة البشرية،كلاهما لا يفيد شيئا من هذا التأكيد على المماثلة، لأنّه لا يتعامل مع أوروبا بوصفها مجموعة من البشر يمكن وصفهم بأنّهم طيبون أخيار أو سيئون أشرار، بل يتعامل مع أوروبا بوصفها "حضارة" لها

---

(1) - عبد الله إبراهيم : الرّواية والهويّة الثقافية تجليات التمثيل السّردي للآخر في رواية موسم الهجرة إلى شمال، ص 73.

(2) - صلاح صالح : سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللّغة السّردية، ص 104.

هذا التأكيد على المماثلة، لأنّه لا يتعامل مع أوروبا بوصفها مجموعة من البشر يمكن وصفهم بأنّهم طيبون أخيار أو سيئون أشرار، بل يتعامل مع أوروبا بوصفها "حضارة" لها سماتها الخاصّة، وإنجازاتها في مجال القوة، والغنى المادّي، والتقدّم العلمي، والإبداع الفنّي أيضا فما الذي حقق لها هذا "التقدّم" ؟. وهل هو ناتج عن سمات لاصقة بالشخصية الأوروبية لا يفارقها، ولا يستطيع غيرها تحقيقه ؟، إن المؤلّف يكشف -في حياة مصطفى سعيد- هذه العقد المتراكمة على الجانبيين، فمصطفى سعيد لا ينسى أبدًا أنهم استعمروا بلاده، بل قارته وهم أيضا لا ينسون أبدا أنّه أسود وهم بيض، أنّه جنس وهو جنس آخر. كان مصطفى يصوّر الوضع على أنّه معركة أكثر من حربية من الجانبيين : « والمحلّفون أيضا أشتات من النّاس، منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم والتاجر والحانوتي، لا تجمع صلة بيني وبينهم لو أنني طلبت استئجار غرفة في بيت أحدهم فأغلب الظنّ أنّه سيرفض، وإذا جاءت ابنة أحدهم، تقول له إنّني سأتزوّج هذا الرّجل الأفريقي، فسيحسّ حتما بأنّ العالم ينهار تحت رجليه ... وأنا أحسّ اتجاههم بنوع من التفوّق، فالاحتفال [ يعني المحاكمة ] مقام أصلا بسببي وأنا فوق كلّ شيء مستعمر، إنّني الدّخيل الذي تجب أن يبت في أمره »[1]. إنّ الصّراع بين الأنا والآخر في رواية الطّيب صالح يبرز أكثر من خلال موقف البطل مصطفى سعيد من الحضارة الغربية،[2] يهتف مصطفى سعيد : « أنا جنوب يحنّ إلى الشمال والدّلالة والدّلالة المتضمنّة في هذا الهتاف توحي بأن شخصية مصطفى سعيد شخصية حضارية، يكتشف ذلك من حنينه إلى الحضارة الغربية، لكنّ تلك الدّلالة المعمّاة تحمل في طيّاتها من الحقد بقدر ما تحمل من الحبّ، فشخصيته يتجاذبها الحقد والحب ممّا يوحي بشدة التعقيد فهي متناقضة رأى فيه بعضهم ثائرًا على الاستعمار ومقارعا له، بينما رأى البعض الآخر أنّه عميلا للإنجليز، ولهذا عزم مصطفى سعيد على كتابه سيرته بنفسه حتى تفهمه الأجيال من بعده ومع أنّه لم يكتب من تلك السّيرة سوى الإهداء، فإنّ ذلك الإهداء يُغني عن السيرة

---

(1) - الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال، ص 89.

(2) - عصام بهي : إيديولوجيا المصالحة في قنديل أم هاشم وموسم الهجرة إلى الشّمال، مجلة فصول جماليات الإبداع والتغيير الثقافي، العدد 4، سبتمبر 1976، ص 196.

كلّها فقد جاء فيه « إلى الذين يرون بعين واحدة ويتكلّمون بلسان واحد، ويرون الأشياء إمّا سوداء أو بيضاء، إمّا شرقية أو غربية »[1].

لقد صعب على مصطفى سعيد التمييز بين الغرب والاستعمار، وذلك هو المأزق الحقيقي الذي يواجه طموح حضارة الغرب في أن تكون حضارة العالم ؛ هذه الحضارة التي لا تسلم نفسها لطالبها الآتي من الشرق أو من الجنوب إلاّ إذا خلعته من تاريخه وقطعته عن ماضيه وجرّدته من تراثه، وفصمته عن شخصيته الحضارية، بله الدّينية، فهي حضارة حصرية تنفي كلّ ما عداها لا تقبل تواصلا ولا تزاوجا ولا انفتاحا، ومصطفى سعيد الذي أعجب بهذه الحضارة، وفتن بعالم جين مورس فتبعها حتى الموت والفناء، كان يأخذ بثأر تاريخي[2]. وإذا ما تقصينا نظرة الرّاوي إلى الآخر والغرب نجده يميل إلى نوع من المصالحة، وكأنّه يحاول أن يرسي بعض دعائم الحوار والتلاقح والانفتاح على الآخر، فما تقدمه الرّواية تمثل مرحلة وعي متقدّمة على مرحلة مصطفى سعيد، فالرّاوي يقُول : « ... لا لست أنا الحجر يلقى في الماء لكنّني البذرة تبذر في الحقل »[3]. إنّ وعي الرّاوي يتكشّف ويتخذ مسارا جديدا، معمّقا، وهو في نهاية الرّواية يسبح في النّهر الذي يجري نحو الشمال »[4]. فإذا اعترف الرّاوي نفسه بتسلط الرّجل الأبيض، وأنّه المحرّك للصّراع، فإنّه لا يلبث أن يخفّف وقع الأمر على الذّات التي عانت من الغرب حيث يقول : « لكن مجيئهم هم أيضا [ يعني الأوروبيين] لم يكن مأساة كما نتصوّر نحن، ولا نعمة كما يتصوّرونها هم، كان عملا ميلودراميا سيتحول مع مرور الزّمن إلى خرافة عظمى »[5].

---

(1) - الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال، ص 149.

(2) - جورج طرابشي : شرق وغرب، رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس الحضارة في الرّواية العربية، دار الطليعة للطباعة وانشر، بيروت، د.ن، ص 165 - 168.

(3) - الطيب صالح : المرجع السابق، ص 9.

(4) - محمّد كامل الخطيب : المغامرة المعقّدة، مقدمّة في تاريخ العلاقة بين المجتمع العربي كما يظهرها الفن الرّوائي في نشوئه وتطوّره، الدّار الوطنية الحديثة، دمشق، ط2، 2000، ص 128.

(5) - الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال، ص 63.

فهذه محاولة من الرّاوي للتهوين من وضع الصّراع، ونسيان التاريخ، أو تناسيه ليتحوّل الاستعمار -السّلب، والنّهب والدّماء والإذلال والمشكلات التي لا تنتهي- إلى ميلو دراما الزمن كفيل بتحويلها إلى خرافة عظمى. إنّ موقف الرّاوي من الحضارة الأوروبية وأهلها ؛ موقف غير مطرّد، وغير واضح، فهو يبدو -أحيانا- وكأنّه يحاول إرساء دعائم حوار حضاري هادئ لا يقوم على العنف الذي أصابت جرثومته الحضارة الأوروبية منذ ألف عام، فأعدت به العالم والتاريخ.[1] فإذا كانت موسم الهجرة إلى الشمال من روايات المواجهة الحضارية التي جسّدت بقوة الصّراع مع الآخر تداعياته، أسبابه، نتائجه، فإنّها في الوقت نفسه بدت وكأنّها إرهاص مبدئي لمشروع حوار حضاري يلوح في الأفق مع الآخر، بالرّغم من إدراك الطّيّب صالح من أن الحضارة الأوروبية قد أسهمت وما تزال بالنّصيب الأوفر في خلق المشكلات المزمنة السياسية، والاقتصادية، بل الاجتماعية التي تعاني منها، لأن أهلها لم ينسوا أبدا الاستغلال والاستنـــزاف، و لم يغيّروا رأيهم أبدا في أن غناهم ينبغي أن يكون ثمنه معاناتنا ومعاناة العالم الثالث الذي نحن جزء منه، وأن تقدّمهم لابدّ أن يكون قربانه تأخرنا، وهم لهذا لا يكفون عن إثارة النزعات العدائية والعدوانية، وكان لسان حال الطّيّب صالح في جزء من روايته يقول : « أن التعارض بين الشرق والغرب ليس من طبيعة إنسانية أو فكرية أو شعرية، وإنّما هو من طبيعة سياسية ايديولوجية، ولدّتها في الأساس النّزعة الاستعمارية الغربية، ولهذا فإن رفضنا الغرب لا يجوز أن يعني رفضه بالإطلاق وبوصفه كلاّ، وإنّما يعني أننا نرفضه في بنيته السّياسية -الإيديولوجية- الاستعمارية ويمكن أن نتحاور ونتفاعل مع الطّاقة الابداعية للغرب، وإبداعاته الفكرية نفيد منها ونتحاور معها بخصوصيتها الحضارية، كما فعل هو نفسه في تفاعله مع نتاجنا الحضاري سابقا »[2].

وهي فكرة ترمز إلى إيجاد تعادلية في العلاقات جبل الثلج يحن إلى جبل النّار فمن التقى النّار والثلج تتوحد الحرارة، وتعود الحياة إلى طبيعتها بين كل من الشرق والغرب لكن مصطفى سعيد أبطل هذه المعادلة وأثبت عقم إيجاد مثل هذه التعادلية ما دام الغرب لا يأتي

---

(1) - عصام بهي : الرّحلة إلى الغرب في الرّواية العربية الحديثة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 57، وما بعدها.

(2) - أدونيس أحمد سعيد علي : الشّعرية العربية، دار العودة ، بيروت، ط2، 1989، ص 99.

إلى الشرق إلا غازيا. فرواية موسم الهجرة قد فتحت الحوار الحضاري مع الغرب وأظهرت أنّه حوار مبتور « عقيم لا يستقيم من دون إجراء تعديلات في ذهنية الإلغاء لدى الغربي والتخلّي عن مشاريعه الاستعمارية وتنازله عن سلوك الاستعلاء وعدم نظرته إلى الإنسان باحترام له حقوقه وواجباته في مجتمعه المحلّي والمجتمع الإنساني العام واحترام مبدأ شرعية حقوق الإنسان (...) والاعتراف بالآخر : حضارة وتاريخا وكيانات مستقلة ... وعدم نكران فضل الشعوب في إسهاماتها التاريخية الحضارية »[1].

وإذا كانت موسم الهجرة إلى الشمال يتجاذبها هاجسان، هاجس الصّراع الذي فرضته العلاقات الدّولية وما يشوبها من نزاعات بين الشّرق والغرب ميزت القرنين التاسع عشر والعشرين، وهاجس الحوار والانفتاح على الآخر والتثاقف معه بغية تعاون حضاري وثقافي مثمر وإيجابي لبناء عالم جديد نحلم به جميعا فإن هذا الهاجس قد ولد وقضى بين حروف موسم الهجرة إلى الشمال، إلا أنّهم يمكننا التساؤل عن أصوله الفكرية والمعرفية إذا ما علمنا أنّ البؤرة الدّلالية التي تدور حولها رواية كتاب الأمير-موضوع بحثنا- حاولت بعث ذلك الهاجس من جديد، فنسج واسيني عبر مفاصل روايته مقولات الحوار والانفتاح والحب والتسامح وتجاوز والأحقاد ... ؟.

# - المبحث الثاني -
# الحوار الحضاري مرجعياته وآلياته.

## 1 / - المرجعية الفكرية للحوار الحضاري مع الآخر :

قام الإستشراق الإمبريالي بتنميط الآخر (الشرقي) والنظر إليه نظرة استعلاء، فراح يكرّس لمفهوم الفوقية والتمايز، فوقع الغربِ أسير الصورة النّمطية والمفاهيم العرقية التي طبعت الخطاب الإستشراقي.

---

[1] - سالم المعوّش : الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج، ص 200.

إنّ الاستراتيجية الإستشراقية التي تحطّ من الآخر وتسبغ عليه أوصافا ذات طبيعة قارّة تكرّس مفاهيم نسجها الغرب (المتفوّق) في علاقاته مع الآخر الشرق -التابع العبد، المتخلّف- قد تكون ما يقابل هذا المشروع الإستشراقي (الذي حمل في طياته إلى الشرق المشروع الكولونيالي وحمل معه كلّ أسلحة الدّمار والمواجهة السياسية والفكرية)، وهو جيل جديد نحى منحًا مغايرا لأسلافه، وحاول نقد التّراث الإستشراقي وتفكيك ونقد المؤسسة العقلانية الغربية، من أجل إعادة النّظر في إشكالية الذّات في علاقتها بالآخر، وتقديم دراسة موضوعية للشّرق والتراث الشّرقي، دون الوقوع أسرى المفاهيم النّمطية حول الآخر و « تجاوز الانعزالية والانغلاق والمحلّية الضيّقة ورؤية عدد من الثقافات، والآداب معا، أي اكتساب منظور يتجاوز أمّه المرء، ورؤية نوع من الكلّية بدلا من الرّقعة الدّفاعية الضيّقة التي تقدّمها ثقافة المرء الخاصّة »[1]، وبالتالي إحداث نوع من التمازج والتّقارب والحوار مع الآخر، وإنقاذ البشريّة من المشهد الدّرامي الذي خلّفه المدّ الكولونيالي، فقد كثرت في الآونة الأخيرة المؤلفات حول نظرة الغرب للإسلام والمسلمين محاولة تصحيح هذه النّظرة وهي تنوح باللائمة على الشرخ الذي أحدثه المستشرقون حول هذه النظرة[2].

ولعلّ من أوائل الذين توجّهوا هذا التوجه الجديد - داخل المؤسسة اللاستشراقية- في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الفيلسوف الرّوسي فلاد ميرسولوفيوف[*].

---

(1) - عز الدّين المناصرة : إدوارد سعيد والنّقد الثقافي المقارن، مجلة فصول ، عدد 64، صيف 2004، ص 134.

(2) - علي إبراهيم النّملة : مصادر المعلومات عن الإستشراق والمستشرقين، استقراء للمواقف، مطبوعات الملك فهد، الوطنية، الرّياض، 1993، ص 16.

(*) - فلا دمير سولوفيوف : Vladimir Solovyov 1853-1900 فيلسوف مثالي وشاعر روسي تخرّج في جامعة موسكو 1873. تأثرت آراؤه بشكل كبير بالكتابات المسيحية والأفلاطونية المحدثة والمذاهب الدينية والفلسفية الأخرى، وكان سولوفيوف قريبا من السّلافيين وأتباع مذهب "وحدة الوجود" وفي رأي سولوفيوف فإنّ المعرفة المتكاملة هي مركب من المعرفة الصوفية (العرفان) والعقلانية الفلسفية والعلمية التجريبية وقد استنبط سولوفيوف من هذا المبدأ المركب نوعا من "وحدة اللاّهوت والفلسفة والتصوّف والعلم". أطلق عليه اسم : "التصوّف الإشراقي الحر"، ويرى سولوفيون أن الغرض الرئيس للفلسفة يتمثل في تسويغ المثل الدّينية العليا ومن ثمّ يتعيّن على الفلسفة أن تكون خادمة للاّهوت.

فسولوفيوف ناقش بشيء من الانفتاح على الآخر (الشرق المسلم) مسألة الإسلام وقضية الصّراع بين ثقافات الشرق والغرب، في ضوء معطى معرفي أساسه : « أنّ للشرق خصوصية تقليدية تتمثل في تأكيد أبدية الهوّة بين الإنسان والخالق ».[1]

إنّ الرّسالة الإيجابية التاريخية الرّوحية للإسلام، تؤصّلها وتسوّغها صلة الجذرية والعضوية لتوحيدية الشرق التقليدية وهي الصّلة التي يؤكّدها النبي محمّد -ﷺ- الذي يقيم عقيدته عبر إسماعيل ومنه إلى أبي العقائد التّوحيدية إبراهيم -عليه السلام-، الذي يجله اليهود والمسيحيون على حدّ سواء، ويرى سولوفيوف من جهة أخرى آن المبادئ التي جاء بها محمّد -ﷺ- لم تكن كاذبة على الإطلاق، وبالقياس إلى الدّيانات الوثنية للعرب، فإنّها تمثل نجاحا هائلا في ميدان الوعي الدّيني. وأن الإسلام استطاع أن يدخل كثيرا من شعوب المعمورة في التّاريخ : « إذ جعلها تمرّ تاريخيا بمرحلة انتقالية (عتبة الارتقاء) من الطبيعة الوثنية الهمجيّة، إلى الثقافة الصّحيحة الشمولية المتكاملة، من الدّيانة الأرواحيه البدائية، إلى الرّبوبية التي ستصل إليها هذه الشعوب شيئا فشيئا، وذلك تبعا للأسس التربوية الدّينية التي ستنطلق منها »[2].

إنّ سولوفيوف بطروحاته الجديدة عن الإسلام والمسلمين يعد ظاهرة استشراقية تبدو لأوّل وهلة مفارقة من أعجب المفارقات، فقد سبق أن رأينا كيف أنّ الإستشراق التّقليدي قد وضع حاجزا طبيعيا أو عنصريّا بين الشّرق كموضع للسّحر والخرافة وبين الغرب المتحضر المتقدّم، فسولوفيوف قدّم قراءة جديدة للمرجعية الدّينية للآخر (الإسلام)، محاولا البحث عن مواطن للتّقارب والحوار بين الشعوب.

---

- أنظـــر : أليكسي جورافسكي : الإسلام والمسيحية، ص 110.

(1) - أليكسي جورافسكي : الإسلام والمسيحية ترجمة خلف محمّد الجراد، عالم المعرفة 215، سلسلة كتب ثقافيـــة شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص 110.

(2) - أليكسي جورافسكي : المرجع نفسه، ص 117.

وخلافا للنّهج العدائي المسبق الذي كرّسه المستشرقون الغربيّون، يستوقفا أيضا المستشرق الفرنسي لويس مانسيون(*)، الذي كان يشعر بأن مسؤولية الفشل الأوروبي في الشرق الإسلامي تثقل على كاهله الأمر الذي أدّى به إلى التأكيد على أنّه من أجل « فهم الآخر لا يجب ضمّه والاستيلاء عليه بقدر ما يتعيّن على المرء أن يتحول إلى ضيف عنده ».(1)

وقد انكبّ ما سنيون على دراسة موضوعة (الإسلام والشرق) بإنسانية لا متناهية وحنوّ عميق وتعاطف قويّ جدّا، ممّا مكّنه من تحقيق فهم داخلي (للقوى الحيّة) التي تعطي الثقافات الشرقية طابعها الخاص، ومن التقاط البعد الرّوائي الذي تحمله هذه الثقافات(2). فقد سعى ماسينيون إلى التقريب بين مصالح الأوروبيين والمسلمين، ممّا دفع المستشرق فيكتور بيلياليف إلى القول : « إن لويس ماسينيوس كان شخصية اجتماعية نشيطة حملت أفكار وأحاسيس المذهب الإنساني، وانتمت إلى تلك الجماعات الفرنسية التي تمثل طبيعة الإنتلجنسيا والفئات المثقفة التي ساعدت بفاعلية كبرى النّضال الشعبي لإقامة السّلام، والصّداقة، والتّعاون بين الشعوب، وبين أناس ينتمون إلى أعراف وأمم وعقائد مختلفة »(3). وقد نبه إلى أن المجتمع الإسلامي أصبح أمام خطر حقيقي يتجلى في فقدان شخصيته المستقلّة، وكان مقتنعا بعمق أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم للتّقليد الإبراهيمي، وبمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الرّوحي الأصيل وتحديد ثقافتهم الحقيقية. فالأوروبيون الذين قاموا بتحطيم العالم الإسلامي وثقافته الأصلية المتميزة يجب أن يتواصلوا

---

(*) – لويس ماسينيون 1883–1962 مستشرق وعالم فرنسي من أعضاء المجتمعين الغربيين في دمشق والقاهرة ناشر بحوثه ودراساته حول للحلاج في مكتبات القسنطنطينية ألقى أربعين محاضرة باللغة العربية حول تاريخ العقائد الفلسفية الإسلامية أسس عدّة جمعيات للصّداقة مع الأقطار العربية والإسلامية. ويهمّنا هنا الإشارة إلى دعواته المستمرّة لتوحيد الدّيانات الثلاث وتركيزه على فكرة أنّ « نداء الإسلام هو استمرار للعقيدة الإبراهيمية ».

– ينظـــر : أليكسي جورافسكي : الإسلام والمسيحية، ص 110–111.

(1) – محمد نور الدّين أفاية : المتخيّل والتواصل، مفارقات الغرب والعرب، ص 113.

(2) – صادق جلال عبد العظيم : الإستشراق والإستشراق معكوسا، دار الحداثة للنشر والتوزيـــع، بـــيروت، ط1، 1981، ص 19.

(3) – أليكسي جورافسكي : المرجع السابق، ص 121.

مع الإسلام ويُسهموا في إنمائه : « إننا يجب أن نلفت في علاقاتنا مع شعوب الشرق إلى مسألة التعاطف إلى نوع من المشاركة العلمية حتى في بناء لغاتها وقدراتها العقلية ... يتوجّب علينا نحن الأوروبيون المساهمة الفعّالة في هذا البناء لأنّه يرسّخ تلك القيم التي تخصّنا كما تخصّهم في آن معا (...) وأخيرا علينا الإسهام في إعادة بعث تلك القيم لأنّه من حيث المعنى العميق، فإنّ كلّ ما هو موجود عبارة عن ثروة إنسانية مشتركة وهذه الشعوب المستعمرة موجودة ليس من أجل أطماعنا فقط ولكنّها موجودة لأجل ذاتها أيضا »[1].

ومن المستشرقين أيضا الذين استطاعوا الانصات إلى الإيقاع التاريخي والحضاري للشرق، نجد مكسيم ردونسون وجاك بارك اللّذين أدّيا دورا كبيرا في تفكيك الرّؤية الغربية وفضح خلفياتها العنصرية واستنكار المدّ الاستعماري، كما تعمّقا في دراسة التاريخ والفكر والواقع العربي الإسلامي -كجزء من الفكر الشرقي كلّه- وقدّماه داخل الثقافة الغربية بأساليب تنمّ عن الاحترام والإعجاب فقد استطاعا تحرير أنفسهما من النظرة النّمطية المسبقة عن الآخر، وأخضعا أبحاثهما عن الشرق للتّحليل النّقدي المتقصي، إذ يلمس المرء في عمليهما حساسية مباشرة للمادّة الماثلة أمامهما، ممّا يبقي عملهما قادرا على الاستجابة "للمادة" لا لتصور مذهبي مسبق دون إعفاء موضوعات دراستهما من النّقد والتأويل والاختلاف[2].

إن هذا الهم الفكري يرمي أساسا إلى إدخال بعض النسبية وكسر احتكار الحقيقة الثابتة وتجاوز التاريخ، وهذا من شأنه أن يحرّر الحقيقة من استراتيجيا المركزية الغربية ويعيد للعالم تكثره وتعدّده بعيدا عن كلّ عنف رمزي تمارسه الذّات أو الآخر، بالاتكاء على ثقافة مرجع لا يميل إلاّ واجهة تستر وراءها إرادة الهيمنة، وبالتالي فهذا الهمّ الفكري يرمي أساسا إلى نقد المنظومة الفكرية الغربية وكشف معيقات حوارها الإيجابي مع العالم، من خلال فضح آلية الانكفاء وتفكيك أطر نظرها.

---

(1) - أليكسي جورافسكي : الإسلام والمسيحية، ص 123.

(2) - إدوارد سعيد : الإستشراق المعرفة، السّلطة، الإنسان، ص 323.

كما يرمي أيضا إلى كشف مسبقات الغرب التي يرفعها شعارات تبرز ازدراءه للثقافات الأخرى، وتؤسس لنظريات وهيمنة يراد من خلالها قولبة العالم، هذا لا يكون إلاّ بإدخال رجّة التاريخية، ونزع الإطلاقية وهالة السحر التي تلفح خطابات الهيمنة والنرجسية الغربية.

إن التاريخية النقدية هنا تعني فهم المنشأ السوسيو ثقافي، والمهد الحضاري للظواهر الفكرّية الغربية الاستشراقية المنمّطة للآخر، ممّا يبيّن نسبيتها ويكشف عن محمولها الفكري والإيديولوجي، وعن حدودها.

ومن جهة أخرى نجد الحفر الأركيولوي يتولّى مهمّة الكشف عن آلية إنتاج الحقيقة والمعنى، وهذا كما يعلمنا ميشال فوكو لا يتم بمعزل عن السّلطة (الغربية) بوصفها إنتاجا مسمرًا لتكنولوجيا إخضاع البشر، والهيمنة عليهم باسم الحقيقة والمعرفة والعلم أي أسطورة التفوّق الغربي[1].

فهذه المحاولات لنفذ وتفكيك المنظمة الغربية تهدف إلى فهم ما حدث بغية تحرير دلالة الأشياء من عنف النظرة الامبريالية الكلية والتأسيس للاختلاف الأصيل والحوار مع الآخر.

كما عبّر كلّ من شلينغر وتوبيني عن تفجير الرّؤية الأحادية للتاريخ وللصّيرورة الإنسانية، إذ أعلنا عن انحطاط واندحار الغرب ولزوم احترام الثقافات الأخرى، ولاسيما الثقافة العربية الإسلامية، فالمشاهد الدّرامية التي خلّفها المشروع الكولونيالي عبر العالم خلقت عند المثقفين الغربيين رغبة – واعية أوّلا– في التصالح والتقارب، مع الشعوب المسيطر عليها فسعوا بذلك إلى نقد الفكر الغربي من أجل أن يعي أنّه « باهتمامه بالآخر فإنّه يهتمّ بذاته وأنّه يصعب تعريف الذّات دون صياغة قواعد التفاوض أو التناحر مع الآخر كاختلاف قد يكون جذريا في نقده ومعارضته »[2]. إذ أن حقيقة الآخر ليست سلبية كما يراها الغرب، بل إنّ الشّرق يدعم الغرب بنفس الدّرجة التي يحتاج بها إليه، وبالتالي فالغرب لا يستطيع

---

(1) – أحمد بوعلام دلباني : مأدبه المتاهة، تأملات في الفلسفة والأدب. الموقـــع :

- http : / www. Arabic story. Net / forum / index. Php : showtopic . 1912. Pid : 9822

(2) – محمّد نور الدّين أفاية : المتخيل والتواصل مفارقات الغرب والعرب، ص 112.

الاستغناء عنه فالشرق كما يقول إدوارد سعيد « ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة، فهو ليس مجرّد وجود ثمة بالضّبط، كما أنّ الغرب نفسه ليس مجرّد وجود ثمة، وينبغي أن نأخذ بجدّية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه، وأن نسحب هذه الملاحظة لتنطبق على الجغرافية ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساما جغرافية كالشرق والغرب من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية دون أن نقول شيئا عن كونها كيانات تاريخية هي من صنع الإنسان، ومن ثم فإنّ الشرق بقدر الغرب نفسه تماما هو فكرة ذات تاريخ وترابط من الفكر (...) ومن هنا فإن كلاّ من هذين الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر وإلى حدّ ما يعكسه »[1].

المعنى يصبح ضروريا الحديث عن حتمية العلاقة بين الشرق والغرب وبضرورة التواصل والتبادل بين هذين العالمين، ومن هنا يأتي الحديث عن العلاقة مع الآخر التي تتشكّل في بعد واحد، إنما لمعرفة الاختلافات الموجودة بين الأنا والآخر ينبغي التوقف عند محاور ثلاثة تقوم على أساسها إشكالية الغيرية، فإمّا أن يكون الآخر متساو أو اقل من الأنا، أو يتوفّر عنصر التقارب أو التباعد بالنسبة للآخر، أو يتمثل في معرفة أو جهل الآخر[2].

وقد حاول تيري هانتش أن يغوص في الذّاكرة الغربية، لاستقصاء مختلف الصّور والأساطير التي اختزنتها عن الشّرق والتي حاول الإستشراق ترسيخها، ففي كتابه الموسوم بـــ"الشرق المتخيّل" راح يعمّق أسئلة جوهرية تمسّ التاريخ، والواقع، والفكر الغربي، وقد ارتكز في نقده للصّور النمطية التي كوّنها الفكر السياسي الغربي عن الشّرق على المعرفة المغايرة التي شكلّها كل من رودونسون، وجاك بارك، كما ارتكز أيضا على نصوص كلّ من عبد الله العروي، وهشام جعيّط وعبد الكبير الخطيبي، وإدوارد سعيد[3]. فتناول « الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدّية الأساسية التي

---

(1) – ميجان الرّويلي سعد البازعي : دليل النّاقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط5، 2005، ص ص 21 – 22.

(2) – ليلى جباري : صورة الغرب في الرواية العربية المشرق العربي نموذجا، مخطوط رسالة دكتوراه دولة في الأدب المقارن، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005–2006، ص 45.

(3) – محمّد نور الدّين : المتخيل والتواصل، مفارقات الغرب والعرب، ص ص 119 / 120.

تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ تطوره الحضاري والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر »[1]، ثم إمكانية الانفتاح عليه والتواصل معه ومن ثم التعايش.

فالأمر يتعلق بحوار حضاري يستوجب على كلّ طرف في المعادلة أن يقدر هويّة واختلاف الآخر، دون ميل نحو السيطرة والنظرة الدّونية للآخر والنّظر بمرآة مشوّهة تعكس شعورا بالتّمايز ذلك أن الصّورة الذّهنية التي تشكل في وعي الأنا عن الآخر هي التي تحدد الرّؤية وتوجّه السّلوك ومن كثرة تكرار هذه الصّور النّمطية « تتحدّد الوقائع ويدوّن التاريخ ويورث للأبناء عبر الأجيال، وأن محاربة هذه الصّور النّمطية للأنا في ذهن الآخر وتطهير الآخر في وعيه من هذه الصّور، لهو تحويل لهذا الالتقاء الحضاري عبر التاريخ من السّلب إلى الإيجاب، ومن التقاتُل إلى التّفاهم، ومن العداء إلى الحوار ».[2]

إنّ هذه الأصوات تميّزت بقدرة حوارية وبالاستعداد لقبول الآخر، فوجّهوا انتقادات للفكر الغربي من حيث أنّه عمّق الفجوة مع الآخر فجاءت كتابات كل من جاك بارك، رودونسون، أرنولد توينبي، ميشال فوكو، سمير أمين، إدوارد السعيد، « مراجعة للوعي الغربي، ونقدا لمساره، فكشفت عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت حتى انتهى بهم الأمر إلى النّسبية والشك في كل شيء »[3].

إن هذه المادّة التي جاء بها الوعي الغربي كنوع من النّقد الذاتي واضعا نفسه في مرآة نفسه تقودنا إلى القول أن المنتوج المعرفي للإستشراق قد مثل ومنذ بداية القرن التاسع عشر والقرن العشرين فطيا محرّكا إلى حدّ ما لفعاليات الحوار الفكري. فخروج بعض المستشرقين من الشرنقة التي رسموها لأنفسهم من حيّز الإطلاقية في النظر والحكم على الآخر إلى حيّز النسبيّة وإمكانية الاعتراف به، وبالتّالي الحوار معه يعد خطوة أولى نحو التقارب والتّفاهم بين الشّرق والغرب، وبداية لانفراج العلاقة بين الأنا والآخر.

---

(1) - إدوارد سعيد : الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنسان، ص 2 - 4.

(2) - حسن حنفي : مقدّمة في علم الاستغراب، ص ص 709 - 710.

(3) - حسن حنفي : ماذا يعني علم الإستغراب ؟. دار الهادي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 40.

وعلى قلّة هذه النداءات وندرتها إلاّ أنّه بإمكاننا عدّها من البوادر الأولى لنشوء فكرة الحوار الحضاري، وصنع تجربة إنسانية بكلّ إحساساتها البريئة وانفعالاتها العفوية، قادرة على احتواء الأنا والآخر ضمن دائرة واحدة على الرّغم من الاختلافات العرفية والفكرية والدّينية.

إنّ هذا السّعي – لبعض المستشرقين– لنقد الذّات، ثم إعادة للنظر في تلك الثنائيات التي تعمّق الهوّة بين الشّرق والغرب، ومن ثم دحض كلّ نزوع هيمني غربي، وتصحيح النّظر إلى الآخر، ومحاولة خلق نمط تواصلي تتفاعل فيه عناصر الذّات ومقوّمات الآخر، جعل من القرن الواحد والعشرين عصرًا للتّواصل الثقافي، والسّياسي، والاجتماعي، والاقتصادي وأصبحت فضاءات التفاعل الثقافي في ظل « تعاظم ثورة المعلومات، الحدث الأبرز ذو المكوّن الحضاري للعالم المعاصر، التي استطاعت أن تقرّب بين المسافات البعيدة بين أطراف هذا الكوكب وأن يتفوّق عامل الزمان على عامل المكان، فالوصف الذي لا يكاد يعترض عليه أحد اليوم هو أن العالم تحوّل إلى ما يشبه القرية، لعمق ما حصل في العالم من تداخل وترابط شديدين يزداد تعمّقا أكثر فأكثر ونعيشه حسّيا وحقيقيّا »[1]. ومن ثم زالت الحدود وأصبحت هناك شراكة قائمة على الحوار وتفهّم الآخر وتقلّص الشعور بالهويّة القطرية نظرا الهيمنة البعد الثقافي الحضاري، واحتكاك الشعوب ببعضها بعضا أكثر، واقتربت في عاداتها وتقاليدها ونظم حياتها حتى تقلّصت الهوّة بين الآنا والآخر خاصّة مع فضاءات الأنترنيت وشبكة المعلومات، ووسائل الاتصال السريعة. فأدى ذلك إلى ظهور نظرة جديدة للعام تحاول الخروج من الخصوصيات التّقليدية إلى ما هو إنساني عام، لا إلى ما هو فردي خاص فهي تستنبش ما هو كوني في الذّوات المغلقة وصولا إلى ما يتقاسمه البشر أينما كانوا بصرف النّظر عن أعراقهم ولغتهم وخصوصياتهم الإثنية.

## 2 / – الحـــوار الحضـــاري مفهـــومه وآليـــاته :

[1] – زكي الميلاد : تعارف الحضارات مجلّة الكلمة مجلّة فكرية ثقافية إسلامية، ع 12 سنة الرّابعة، صيف، 1997، ص 9.

لم يخل الفكر الإنساني في أيّ عصر من عصوره، من حالمين بعالم أفضل ولعلّ بعضهم قد نجح في تحقيق حلمه، إمّا بنفسه، أو بواسطة من اقتنعوا بصورة العالم الأفضل الذي تضمّنه فكر هؤلاء الحالمين من الفلاسفة. ففي الزمن القديم كان أوّل حلم بالسلام الدائم بين بني البشر وبمدينة فاضلة، قد تحقق على يد صاحبه الملك اخناتون الذي رغب في دولة عالمية واحدة يحكمها قانون واحد ويعبد أهلها الإله الواحد. وقد نجح اخناتون في تحقيق حلمه في ظلّ تولية حكم الإمبراطورية المصرية مترامية الأطراف. ولم يمض زمنا طويلا حتى جاء أفلاطون ليعلن في كتابه الجمهورية عن أوّل مدينة مثالية فاضلة يعرّفها البشر، مكتوبة معالمها في صورة مذهب فلسفي متكامل حول معنى الحكم، وكيف تكون مثالية الدّولة، وكيف تتحقق بمثالية أخلاق شعبها. هكذا توالت أحلام البشر في السلام، والتعاش والتواصل في ظل مدن فاضلة ودول مثالية تخلو من أنواع الشرّ ويتحقق للجميع الرّفاهية والعدل[1].

فالإنسان كمثال في أساسه عالمي وبهذا المعنى لم يكن معروفا بنوعه (ذكر وأنثى)، ولا بلونه، ولغته، ولا بدينه، وحضارته وثقافته « بل إنّه الإنسان كأنموذج، ولأنّ في طبيعة الخلق التكتّلات، إلاّ أنّ الفراق والرّحيل كان سببا في البعد بين الأنا والآخر، وللعودة ثمن تنازلات بمعرفة الخطأ، وتنازلات لانعدام الإرادة، وفي كل قرن تنشط الصّحوة من أجل عودة اللّقاء ثم تختفي في كلّ يأس. وفي هذا القرن تتجدّد على أمل أن يتم اللّقاء، ويجري الحوار، والتّواصل الذي يمكن الإنسان الذي انشطرت حياته بين الأنا والآخر من درء خطر الصّراع والعودة إلى الفطرة التي جبل عليها »[2].

وإذ يعيش البشر في رقعة واحدة مهما اتّسعت وتباعدت أطرافها يستفيدون من خيراتها، ويدرؤون عن أنفسهم دواعي الأيّام التي كثيرا ما يكونون سببا فيها[3]. فكيف السبيل إلى

---

(1) – مصطفى النّشار : ما بعد العودة، قراءة في مستقبل التّفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص ص ؟

(2) – عقيل حسين عقيل : منطق الحوار بين الأنا والآخر من حوار الأفراد إلى حوار الحضارات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2004، ص 8 / 9.

(3) – عمّار جديل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، دار الحامد للنشر، عمّان، الأردن، ط1، 2003، ص 46.

وإذ يعيش البشر في رقعة واحدة مهما اتّسعت وتباعدت أطرافها يستفيدون من خيراتها، ويدرؤون عن أنفسهم دواعي الأيّام التي كثيرا ما يكونون سببا فيها[1]. فكيف السبيل إلى التفاعل والتعايش والتواصل بين بني الإنسان على تنوع معتقداتهم وأعراقهم وأجناسهم ؟ وهل : حوار الحضارات هو الضمان الأكبر لتحقيق السّلام العالمي الذي تنشده الشعوب ؟ يغضّ النظر عن اختلافاتهم ؟ فما مفهوم هذه المقولة "مقولة حوار الحضارات" ؟ وهل العلاقات الدّولية الرّاهنة مهيئة لحوار حضاري ندّي بين الأنا والآخر بين الشرق والغرب ؟ وكيف انعكست هذه المقولات في رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد ؟ ... كيف أسس واسيني لهذا الطرح وهو يطرق أبواب الحديد ويعبر مسالك وعرة ميزت العلاقات بين الشرق والغرب وطبعتها بطابع الصّراع ؟.

## أ / - مفهـــوم الحـــوار :

الحوار كما نقرأ في المعاجم العربية هو مراجعة الكلام، ويتحاورون بمعنى يتراجعون الكلام، وهو مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، لذا هو في أبسط تعاريفه وأكثرها عمومية تبادل لكلام (حديث) بين طرفين (متحدّثين) أو عدّة أطراف متحدثين، مهمّته هي عرض أفكار ورؤى الأطراف المتبادلة للحديث، أو المتراجعة للكلام، قصد الإقناع أو التأثير عن طريق مقابلتها بعضها ببعض مع كلّ ما تستلزمه المقابلة من موازنة، أو مقاربة، وما يترتّب عنها[2].

فالحوار إذا في أبسط تعاريفاته هو : « حديث يدور بين اثنين على الأقل ويتناول شتى الموضوعات »[3]. وأصل معنى الحوار : « الرّجوع عن الشّيء وكذلك "الرجوع إلى الشيء". الشيء". ومن هنا فسّروا الحوار والمحاورة بأنّهما مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وقالوا في

---

[1] - عمّار جديل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، دار الحامد للنشر، عمّـــان، الأردن، ط1، 2003، ص 46.

[2] - أنظـــر : ابن منظور : لسان العرب، تحقيق : عبد الله علي الكبير محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشاذلي، الشـــــــــــــــــــــــاذلي، ج2، من ح إلى ذ، دار المعارف القاهرة، مادة "حور"، ص 1042- 1043.

[3] - نجم كاظم عبد الله : مشكلة الحوار في الرّواية العربية عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 9.

أفكار ورؤى الأطراف المتبادلة للحديث، أو المتراجعة للكلام، قصد الإقناع أو التأثير عن طريق مقابلتها بعضها ببعض مع كلّ ما تستلزمه المقابلة من موازنة، أو مقاربة، وما يترتّب عنها[1].

فالحوار إذا في أبسط تعاريفاته هو : « حديث يدور بين اثنين على الأقل ويتناول شتى الموضوعات »[2]. وأصل معنى الحوار : « الرّجوع عن الشّيء وكذلك "الرجوع إلى الشيء". ومن هنا فسّروا الحوار والمحاورة بأنّهما مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وقالوا في معنى يتحاورون أي يتراجعون الكلام، والمقصود بالتراجع هنا تبادل الكلام بين شخصين، أو جماعتين. ومن المصطلحات القريبة من هذا المعنى "الجدال" ونحوهما، فالجدال هو : المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة لإلزام الخصم، ومنه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم. ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا ﴾ [سورة هود : الآية 32] وفي القرآن الكريم لفظ ثالث للحوار هو الحجاج أو المجادلة، وما اشتقّ منهما في مثل قوله تعالى عن إبراهيم -عليه السلام- ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ﴾[3] [سورة الأنعام : الآية 80].

إن الحوار يعني الأخذ والعطاء والتفاعل وحينما نتحدث هنا عن الحوار لا نقصد به تلك التقنية التي تدخل في البناء الفنّي للرّواية فحسب، إنّما نقصد به أيضا الحوار الحضاري بين الأنا والآخر، المسيحية والإسلام بين الشرق والغرب.

---

(1) - أنظر : ابن منظور : لسان العرب، تحقيق : عبد الله علي الكبير محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشادلي، ج2، من ح إلى ذ، دار المعارف القاهرة، مادة "حور"، ص 1042- 1043.

(2) نجم كاظم عبد الله : مشكلة الحوار في الرّواية العربية عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 9.

(3) ينظر : تركي الأسمر و جرون : مؤلفون عرب : حوار الحضارات و تشهد الثقافي العربي مراجعة وتقديم حسن تركي، الأردن، ط1، 2004، ص ص 20-21.

يعني عملية في المثاقفة تمكّن الأطراف المتحاورة من إنجاز ما يطوّر علاقتهما كذلك بموضوع الحوار ». [1]

« إنّ الحوار ينشأ مع نشأة الحاجة إليه، سواء أكان هذا الحوار داخليا أم خارجيا وبقدّر شدّة الحاجة وإلحاحها، بقدر ما تكون طبيعة هذا الحوار. ويمكن أن تدخل ضمن نطاق الحاجات البشرية ما أصطلح على تسميته بالميول والاتجاهات والقيم كلما توجّه الإنسان إلى اكتشاف مبدأ أو الالتزام بوجهة نظر أو الانتماء إلى فكرة معينة أو إيديولوجية بعينها ».[2]

ب / - **مفهـــوم الحضـــارة** :

إن مسحا مقارنا لتاريخ الفكر العربي سيخبرنا أن كلمة حضارة ليس لها وجود مطلقا إلاّ بالمصادفة هنا وهناك، أو بشكل يرادفها ولكنّه يحوي معاني مختلفة تماما. فعند ابن خلدون يقصد بها المجتمع المديني الثّابت، أمّا في الأجيال الواقعة بين الحضارات (المصرية والصينية مثلا)، فإن موضوع الحضارة لم يذكر إلاّ مؤخرًا ففي القرن السّادس عشر والسّابع عشر لم تكن كلمة الحضارة واردة. ربّما تكون بداية الصّحوة في استخدام شيء يسمّى حضارة فيما بعد[3]. كانت في القرن الثامن عشر الذي امتاز بثورات تحريرية في العالم الغربي "أمريكا وأوروبا" وخاصّة بين الدّول المركزية آنذاك وبين مستعمراتها، فقد جاءت مفاهيم كثيرة ليس من بينها كلمة حضارة وإنّما وردت كلمات تمدّن، حرّية، تقدّم، سعادة...

وفي القرن التاسع عشر ظهر مصطلح "الحضارة"[*] ولكن بدون حدود واضحة على

---

(1) - إبراهيم صحراوي : هل النّص الأدبي فضاء للحوار ؟ مجلّة الآداب واللغات، جامعة الجزائـــر، العـــدد الأوّل، جوان 2006، ص ص 176-177.

(2) - مصري عبد الحميد حنورة : سيكولوجية الحوار، للحوار الدّاخلي ودراما الأفكار، الموضة جزيـــرات 1978، ص 34.

(3) - أنـــظر : الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999، ح. جزء 9، ص 423.

(*) - لابدّ من التمييزين مصطلحي الثقافة والحضارة لأن هناك من الباحثين من يربط الحوار بالحضارات وأحيانا بالثقافة، وكثيرا ما يحدث خلط في استخدام المصطلحين إلاّ أنهما مختلفين فالثقافة تشير إلى « وسيلة من وسائل الحياة وتشمل أسلوب الحياة البسيطة والمعقّدة فهي تمتاز بصفات مستقرة بمعنى أنّها تشير إلى الاستجابات

أساس أنّها شيء عتيق كالحضارة المصرية أو الصّينية التي تختلف عن الشعوب الموجودة على هذه الأرض الآن، وقد جاء هذا المفهوم نتيجة لصحوة شعوب الشرق الأوسط التي كانت تطالب بسيادة واستقلال في مقابل المركزية الأوروبية فقد ظهرت حركات تحاول الإجابة على سؤال من هؤلاء ؟ وبماذا يطالبون ؟ فمجموع الثورات الوطنية التحرّرية التي قامت بمواجهة الاحتلال بالسّلاح هي التي أبرزت هذا المصطلح [1]، إذ لم يكن متداولا منذ القدم بالرّغم من وجود ظاهرة الحضارة « كطريقة حياة نشأت بعد أن بدأ النّاس يعيشون في مدن أو في مجتمعات نضّمت على شكل دول. إذ أنها تشمل « الفن والعادات والتقنية وشكل السّلطة وكل شيء آخر يدخل في طريقة حياة المجتمع »[2]. وقد عرّفها ويل ديورانت « هي ذلك النّظام الاجتماعي الذي تحرّكه عجلة الإبداع الثقافي »[3]. إنّها من النّاحية المعرفية والتّاريخية : منجز إنساني اشتركت جميع الأنشطة الذهنية والجسدية في صناعته وتحقيقه في الواقع الخارجي. فهي تعني جانبين الأول : هو الثقافي — العالم العقلي – أي الذات، والثاني : هو العادات والآثار أي الموضوع[4]. وقد ينحصر مفهوم الحضارة في الإبداع الرّوحي المادّي لشعب ما، ويتواصل هذا الابداع من شعب إلى آخر ومن عصر إلى عصر.

وهي « بالنسبة إلى المساءلات النّهائية تعني التجسيد العالمي للمبادئ وفق ما تميله تلك المبادئ في أصل وضعها النّظري النّصي، وهي بهذا الاعتبار فعل المبادئ فينا وترجمته واقعا

---

والمواقف التي يواجه بها شعب من الشعوب ضرورات وجوده الطبيعي بما يعمله من عادات ومعتقدات وآداب وأعياد أمّا كلمة حضارة فهي تشير إلى التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف وهي بالتالي تنزع إلى العمومية وتمسّ « الحياة التي تتصف بنظم اقتصادية وحكومية واجتماعية معقّدة »، ولذا فبالرغم من أن كلّ إنسان يعيش في إطار ثقافة ما إلى أنّهم لا يعيش كل فرد في إطار حضارة معينة. ومن ثم وجب ربط الحوار بالحضارة لا بالثقافة لآن الحضارة أشمل وأعمّ. ينظـــر : الموسوعة العالمية، ص 423.

(1) – أنور عبد الملك : من طروحات الحوار إلى عناصر دائرة التّواكب والتّلاقي عن كتاب حوار الحضـــارات رؤى متنوعة في عالم متغيّر، تحرير نادية محمود مصطفى، القاهرة، 2004، ص ص 19–20.

(2) – أنظر : الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999، ح. جزء 9، ص 423.

(3) – ويل ديورانت : مختصر قصّة حضارة، ترجمة : زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1998، ص 12.

(4) – جمال صليبيا : المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج1، ص 378.

معيشا تتجلّى فيه المبادئ بحيث تنسحب على كلّ مظاهر الحياة فتتجلّى في الشأن الاقتصادي والاجتماعي والتربوي والثقافي »[1].

ويمكن القول أن هذه المفاهيم السابقة كما أدرجناها للحضارة تعني مجتمعة الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة، فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية، فتشمل بذلك المادة والرّوح، حتّى تلائم فطرة الإنسان وتتحاور مع مشاعره وعواطفه وحاجاته.

إنّه لا يمكن أن تكون حضارة من دون وجود بشري، فالوجود البشري يسبق دائما الحضارة، فهي تجسيد حيّ ومتقدم لمجموع الإدراك والمبادرات التي قام بها الإنسان في هذا السّبيل، فلا يمكن على المستوى المعرفي والتاريخي إنكار دور عمليات التراكم الإنساني على صعيد عمليات الإبداع، وتوظيف الطبيعة وثرواتها، وإنّما دائما الفعل الإنساني الذي يتجاوز الحدود، ولا يعترف بالفروقات العنصرية له دخل أساسي في صنع التراكم الإنساني، الذي هو معطى ضروري من معطيات وضرورات وصول المجتمع الإنساني إلى مستوى متقدّم في المدينة والحضارة، ومن خلال هذا المنظور الإنساني تأتي أهميّة الحوار الحضاري «كنسق طبيعي تقتضيه سنة الكون وناموس الاجتماع الإنساني ».[2] فما هي طبيعة هذا المركب الإضافي » ؟ مفهومه ؟ آلياته ؟ أبعاده ؟ إمكانية تحقق ؟ انعكاسه في رّواية كتاب الأمير ؟.

## ج - مفهوم الحوار الحضاري وأبعاده :

إن المركب الإضافي "حوار الحضارات" مصطلح حديث دعت إلى استعماله وشيوعه العلاقات الدّولية وتشابك المصالح بين الأمم، ويرتبط لفظ الحوار في هذا السّياق بمصطلح الحضارات، ويطرح بعض الباحثين في هذا الصّدد مسألة وجود حضارات متزامنة في وقت ما من الأوقات، وهل هناك حضارة واحدة أم هناك حضارات متعدّدة ؟. واستئنافا لهذا النّوع من المساءلة، يتساءل بعض الباحثين هل الحضارات تتصارع وبالتالي تتنافى ؟ أم أنّها

---

1 - عمّار حيدل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلامي في التأسيس للتواصل الإنساني، ص 48.

2 - محمّد محفوظ : الإسلام، الغرب، وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1998، ص 138.

تتفاهم وتتعاون[1] ؟ وتدل هذه التساؤلات على عدم وضوح مصطلح الحوار الحضاري فما المقصود به وما هي أبعاده ومراميه ؟.

لعلّ أنضج طرح اتصف بالانفتاح على الحضارات، وقدّم رؤية واضحة لمقولة "الحوار الحضاري" هو ذلك الذي قدّمه "روجيه غارودي"، حيث وجّه نقدا للفكر الغربي في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، فحاول معالجة أزمة الحضارة الغربية وتصحيح موقفها من الحضارات الأخرى، لأن نمط التطوّر الذي تمارسه الحضارة الغربية -حسب جارودي- وخاصّة في مجال التقدّم التكنولوجي والصّناعي إنّما من شأنه القضاء عليها، وقد عبّر عن قناعته تلك في عبارة موجزة حينما قال : « إنّ حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى ذكاء تحيل اللانهائي إلى الكم، إنما هي حضارة مؤهلة للانتحار »[2].

إنّ إدراك جارودي لهذا الطابع المأساوي للحضارة الغربية جعله يفكر في صيغة ما للحوار بين الحضارة الغربية وحضارات الشرق حتى يمكن للحضارة الغربية أن تتجاوز محنتها في الوقت الذي يمكن فيه أيضا للحضارات الأخرى أن تتجاوز وضعها الرّاهن ومعاناتها من عوامل الضعف.

كما طرح الرؤية نفسها في كتابه "كيف نصنع المستقبل" في دعوة منه لانقاذ مستقبل البشرية من الموت، على حدّ تعبيره قائلا : « أن نبدأ المستقبل، يعني أن نحوّل اتجاه مساره بعيدا عن الموت أن تفتح المجال أمام ثروات الأرض وإبداعات الإنسان لإمكاناته الحضارية العميقة، ولكن الاستثمار المنتج لتحقيق البنية النسبية اللاّزمة لتنمية الإنسان كل إنسان، على النقيض من الارتباط الاستعماري، وما بعد الاستعماري الذي يجمع الثروة والبؤس بحصص غير متكافئة بصورة شنيعة »[3].

---

(1) - عمّار جيدل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، ص 21.

(2) - روجيه غارودي : في سبيل حوار الحضارات، ترجمة : عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982، ص 62.

(3) - مصطفى النشار : ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص ص 108 - 109.

فالدّعوة إلى حوار الحضارات إذن إنّما هو شعور بأن البشرية لم تعد تتحمّل حروبا عالمية جديدة بعد المآسي التي خلفتها الحربين العالميتين الأولى والثانية، فالحوار هو الخيار الوحيد لتحقيق السلام الواقعي والدّائم بين الأنا والآخر وإنهاء حالة الصّراع الحضاري الذي يضغط بشدّة على عالمي الشرق والغرب.

فالآخر الحضاري -سواء بالنّسبة إلى الشّرق أو الغرب- يتضمّن مجموعة من الإنجازات التي لا غنى للإنسان عنها « فمن الخطأ الاعتقاد بأن طريق تمكّن الأنا الحضارية في الواقع الخارجي يمرّ عبر تدمير الآخر الحضاري، فالمنظور السليم الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى إشكالية الأنا والآخر، هو أن الآخر لا يعتبر الشرّ المطلق الذي ينبغي التخلص منه، وبالمقابل فإن الذّات لا تعتبر الخير المطلق، لأنها تتضمن الكثير من الإخفاقات والإشكاليات، والمزالق والمخاطر ».[1]

وقد سعى بعض الباحثين إلى الانفكاك من "هيصة الحوار" والرّايات المؤدلجة حوله إذ ليس المطلوب على حدّ -تعبير محمّد محفوظ- « أن ينادي كل طرف بضرورة الحوار وإنّما لا بدّ من إثراء هذه الضرورة بحقائق، اجتماعية، ثقافية سياسية حضارية حتى تشكل الإرادة الجماعية الفاعلة والمتجهة إلى إثراء التّجربة الإنسانية »[2].

بذلك يكون الحوار بين (الشرق والغرب) في ظاهره حوار مع الآخر، لكنّه في العمق هو حوار الذّات قصد امتلاك آلية نقدية تؤهّل ثقافة المجتمع لإنتاج قيمي، فيتناسب مع مقتضيات العصر في المستويات المادية، والعقلية، والرّوحية.

« لن ننسى أن في تاريخ الفريقين صراعًا مريرا، وأن في العصر الحديث مآسي بعضها لمّا ينته، لكن كلّ هذه التركة الثقيلة لا تلغي بأي حال مشروعية الحوار وضرورته بالنّسبة إلى مستقبل العلاقات بين عالم متسارع في إنجازاته العلمية، غير مقبل على ضبط غائيات الأشياء وتحديد المعاني، عالم يخترقه في شرقه وغربه صراع غير معلن، بين مواقف متباينة من

---

(1) - محمد محفوظ : الإسلام، الغرب، حوار المستقبل، ص 58.

(2) - محمّد محفوظ : الإسلام، الغرب، حوار المستقبل، ص 7.

القيّم، والإنسان والحياة »[1]. معنى هذا أنّه إذا كان بين الأنا والآخر، بين الشرق والغرب، مواجهات حضارية جاثمة في تاريخ الفريقين، ومواقع تنافس، مسائل خلاف كبرى، إن كان هذا موجودا اليوم فإنّه لا ينفي إطلاقا وجود مستوى من اللّقاء والحوار متميّز وقابل للتوسّع، لا بدّ أن نعي به ونعمل ضمنه بعيدا عن النّظر إلى مستويات التشابك والصّراع وتجاوز كلّ ذلك، ومن ثمّ لا بدّ من بناء أسس حقيقية وملموسة للحوار، وتسييج أرضية هذا الحوار المنشود والمستقبلي بمزيد من التساؤلات فما هي حقيقته ؟ وما هي آلياته ؟ .

## د - حقيقـــة الحـــوار وآليـــاته :

إذا كانت الخاصية الأولى للحوار هي ضرورة تعدّد الأطراف المشاركة فيه -كما سبق الذكر- فهذا يعني أنّ الذّات المحاورة مقوّمة بالآخر المحاور لها، فهي ذات تنتج اختلافها باستمرار أو ذات تتبادل الأدوار والحقيقة مع الآخر، تعيش مع نفسها والآخر في ذات اللّحظة تأسيسا للتّواصل، وبهذا المعنى فإن الحوار حالة اتساع للمعنى وتكرّر مختلف للتفسير أي تأسيس لحق الاختلاف وحق التفرّد.

فالحوار إذا حق مشاع للجميع ليس منّة يمتّن بها غالب على مغلوب، فيصير الحوار عنصرا حيويا بين الذّات والآخر بعيدا عن شراك السّلطة بجميع مفاهيمها، ومؤسساتها الفكرية والعقدية والعرفية والسياسية، لينعتق المتحاورون بذلك من إسار كلّ سلطة بما فيها « سلطة الدّين والعلم والقوالب السابقة في آليات الفهم والتفهم ممّا يعرض الآليات السابقة بكلّ مضامينها إلى المراجعة والاستدراك، فلا ثابت في المعرفة وبالتالي فلا حجّة لأحد على أحد»[2].

إنّ منطق الحوار أسلوب عقلي ومعرفي، يدرك الحقيقة ويعمل بها، ولأنّه عقلي يرتبط بمستويات التفكير الإنساني، إنّه الحجّة التي يستند عليها المتحاورون أو البرهان الذي له إثبات على أرض الواقع، فالحوار المنطقي يمكّن عقل الإنسان وتفكيره من التنقّل من المعلوم

---

(1) - احميدة النيفر : موريس بورمانيس : مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي آفاق معرفة متجـــدّدة، دار الفكـــر، دمشق، 2005، ص 27.

(2) - عمّار جيدل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتّواصل الإنساني، ص 37.

إلى المجهول ومن المتوقّع إلى غير المتوقّع فتزداد المعارف وتتسع دائرتها بما يمكن استيعاب البعض للبعض، فالجهاد على سبيل المثال لا يدركه إلاّ المؤمن أما سواه فلا يدركه إلاّ قتالا والمؤمن يعرف أنّ لكلّ شيء ثمنا معلوما، ويعرف أن في الحياة الدّنيا لا ثمن للرّوح التي علمها عند ربّي ويعرف أنّ قيمة الأشياء ليست دائما في ذاتها بل بما يعود منها من خير، ولذا ما هو متوقّع عند المؤمن قد يكون في حيّز "غير متوقع" بالنسبة لغيره. « فالمنطق لا يسلّم بأن حدود تنتهي عند حدود المتوقّع فقط، بل يدرك أن في مستويات التّفكير الإنساني مسافات لاستيعاب المتوقع وغير المتوقع »[1].

ومعنى هذا أنّ تجاوز النظر إلى مدركات الذّات ومعتقداتها ومبادئها العقدية والسياسية والاجتماعية كحقائق مطلقة وقوانين ثابتة، ثم التطلّع إلى إدراك خلفيات ومرجعيات "الآخر" على الصعيد الروحي العقدي أو السياسي أو الاجتماعي كحقيقة نسبيّة، من شأنه أن يجعل الحوار ممكنا وواقعا، حيث يصير المجهول معلوما وتصبح المسافة قريبة بين المتوقع وغير المتوقع، فيغدو الحوار طريقا إلى إدراك المساحة المشتركة بين الآنا والآخر، « فالأمر إذن ليس الانصراف إلى اللامعقول باعتماد ذريعة نقص العقل كما كان ذائعا في التّقليد الغربي بل الأمر تكامل جميع أبعاد الإنساني والعودة إلى ما هو أساسي بتركيب عظيم يضمّ الغرب والشّرق »[2]. والتّطلع إلى مستقبل مشترك وإقامة علاقات تواصل وتفاعل بين سائر البشر. فما هي آليات هذا الحوار ؟.

## 1. حـــق الاختـــلاف :

إنّ الحوار الحضاري لا يقوم إلاّ بإدراك معنى الاختلاف وحق الآخر في الاختلاف[*] الذي ينتج معنى خارج المعنى المعهود بعيدا عن كل المواريث المذهبية والمفهومية، فالاختلاف

---

(1) – عقيل حسين عقيل : منطق الحوار بين الآنا والآخر، من حوار الأفراد إلى حوار الحضارات، ص 12 / 13.

(2) – روجيه غارودي : في سبيل حوار الحضارات، ص 134.

(*) – يحسن أن نستبعد دلالة الاختلاف على الخلاف ؛ فخالف تبتعد نوعًا ما في معانيها عن اختلف ، فخالف بمعنى ابتعد عن الرّأي، خالف الخليفة إذا تمرّد عليه، وحسب ما يقول الهمذاني. فإنّ الشقاق والمعصية والخلاف والزّيغ والضّلال واحد، وأمّا اختلف فإنّ من معانيها : اختلف فلان إلى فلان أي أحتكم عنده أي طلب منه الحكم

يحقق التواصل بين مجموعات ثقافية مختلفة، وفي هذه الحال لا يمكن تواصل بين مجموعتين ثقافيتين إلاّ بعد اقتناع تام أن التعايش ممكن مع الآخر المختلف ثقافيا، ولذلك فهو المسوّغ الوحيد للتعايش مع الآخر المختلف ثقافيا « وآلية التّواصل الوحيدة، إذ يحدث التواصل بين الثقافات في حال واحدة ضمن سياق المطاوعة وفي الحال الثقافية المحضة "تثاقف" تنوّع استيعاب، أو اندماج طوعي نسميّة في العادة وبالمعنى الإيجابي تداخل ثقافيا Culturel interférence، وهنا قد تغتني الثقافة الذّاتية بقيم وعادات من ثقافة أخرى تفترض لرفد مكتسب الدّلالات وتنويعه[1].

وكلّما كانت مساحة الاختلاف أكبر كلما كان هناك انجذاب أكثر نحو التواصل والتثاقف، وكلما كان لهذا التثاقف معنى كلما قلّ الاختلاف وكان التشابه، وكانت معه الحياة رتيبة هادئة بعيدة عن الفعل الابداعي الخلاق.

على أنّه تجدر الاشارة هنا إلى أنّ الاختلاف في "المرجعية"، بما يحمله هذا الملفوظ من "شرعية في الاختلاف" تختلف بالضرورة عن "الأفضلية المرجعية" أي ضرورة إدراك الشرق والغرب معا بأنّه ليس هناك مرجعية أفضل من الأخرى، وإنّما يكمن الفرق في "الاختلاف" وليس في "الأفضلية والأسبقية" فمثلا "إن لبّ المرجعية العربية الاسلامية Islamic Paradigm بنقاط انطلاقها أسسها، دعائمها، والتي تشكل نظرة العربي للمسلم للأنا والآخر، مستمدّة من مصدر معرفي إلهي تتحدد غاياته في إعمار الكون وتفعيل سنّة الخالق في الكون، بعدما

---

هذه الحالة الإيجابية لا نجدها في الشّقاق والمعصية والخلاف حيث تحقق لفظة الاختلاف دخول الرّؤى غير الذاتية وتلاقحها مع الرّأي الذّاتي وهذا غير متواجد في الخلاف، حيث الذاتية المفرطة ومن تم فإنّ الاختلاف هو الحدّ المانع مع حدوث الخلاف، إذ ليس يمكن وجود تعايش دون استيعاب معرفي يرقى أحيانا إلى حدّ الإيمان بأنّ الاختلاف ضروري كي نستمر.

- أنظـــر : تمامي العبدولي : الاختلاف والتواصل مجلّة المعرفة العدد، 478، شباط 2004، ص 35.

ينظر أيضا : محمّد السيّد محسن : راهينة الآخر وشرعته رأيه، مجلة الكلمة، عدد 12، سنة ثالثة، صيف 1996، ص 128.

(1) - أماني مسعود : تأمّلات في خبرة تجربة تدريسية في الولايات المتحدة، إعادة النّظر في الصّور النمطية في "الأنا والآخر" عن كتاب مسارات وخبرات في حوار الحضارات، كلّية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، الجيزة 2004، ص ص 94 - 95.

استخلفه الخالق -ﷻ- في الأرض وحدّد له مصدرا يتّبعه ويلتزم به، متمثلا في القرآن وسنّة رسوله -ﷺ-، وهما المصدران الثابتان اللّذان يجتهد العقل البشري مع اختلاف الزّمان والمكان على ضوء أحكامهما وقواعدهما وسننهما، وعلى نحو يجمع بين القيمي والمادّي.

في حين شكّلت المرجعية الغربية من تلك الثقة المطلقة واللانهائية في العقل الإنساني ومخرجاته، فالمفهوم المحوري Coré Concept لدى الآخر هو "الإنسان" والمصدر المعرفي متمثل في "المنتج العقلي البشري" تتحقق غاياته في تحقيق السّعادة واللّذة للإنسان، وتتحقق غاياته مجتمعة في تحقيق التطوّر والتقدّم الإنساني الذي لا يكون إلاّ تصوّرًا متقدّما "مادّيا Matériel Progress بالأساس والإيمان هو قوّة العلم المادّي، أمّا اللاهوتيات فمكانها ليس أرض الواقع، وإنّما تقف عند مرحلة التنظير لأنّها -وفقا للمنظور المعرفي الغربي- لا يتحقق فيها شرط الموضوعية. وهي الأساس لكلّ ما يمكن وصفه بالعلم والتقدّم في التاريخ البشري ومن ثمّ وجب إدراك اختلاف المرجعيات واستيعابه قبل الخوض في أي حوار ومناقشة أي من القضايا الخلافية في إطار مرجعية الأنا أو حتى في إطار مرجعية الآخر، وإنّما يجب إرجاع كلّ قضية خلافية إلى مواضعها وإطارها المرجعي فيصير « الاختلاف في وجهات النّظر وتقويم الأمور مسألة طبيعية ومتناغمة مع نواميس الوجود الإنساني، وبالتالي فحمل النّاس على الرّأي الواحد، والفهم الواحد تناقض حقيقة الاجتهاد والنواميس الكونية »[1].

إن الاختلافات الحضارية في أساسها ليست اختلافات مطلقة مثلما تبدو، ومن أجل ذلك فإنّ محاولة التعرّف على الآخرين تعرّفا حقيقيا أمرٌ لا ينبغي التخلّي عنه. وإذا كانت هناك شعوب وأمم مختلفة فإنّ هذا الاختلاف بينها يدعوها إلى أن يتعرّف كل منهما على الآخر[2].

وهذا ما حاول أن يثبته توفيق الحكم وهو يؤسس لمفهوم التعادلية قائلا : « فالحياة الإيجابية هي ضرورة وجود جملة قوى تتقابل وتتوازن في الكون والمجتمع وأن العدم يبدأ

(1) - محمّد محفوظ : الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحدّيات العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص 50.

(2) - محمد حمدي زقزوق : الإسلام وقضايا الحوار، القاهرة، ط1، 2002، ص 13.

بابتلاع جميع القوى في واحد صحيح »[1]. وقد أكدّ تودوروف على ضرورة الاختلاف والتّنوع من أجل استمرار الحياة وكيف أنّه يدفع إلى التواصل بين بني البشر قائلا : « كلّما زاد الإنسان تقدّما وكلّما زاد دخولا في عبقرية وطنية، زاد إسهامه في تناغم كوكب الأرض، لا يمكن للعالم بدوره أن يوجد إلاّ بفضل تعدّد الثقافات التي تكوّنه وقد يتجمّد إذا لم يعد الاحتكاك النّاتج على التنوع موجودا، إذا فرضنا المستحيل وتوقفّت التنوّعات، وإذا تحققت الوحدة وأصبحت كلّ الأمم تغنّي النغمة نفسها فسوف تنتهي الحفلة الموسيقية للعالم، وقد أصبح رتيبا وبربريا قد يموت حينئذ دون حتّى أن يترك حسرة »[2].

فالاختلاف إذن سجيّة كونية تكاد تكون ناموسا إن لم تكن حقيقة مطلقة. فالاعتراف بالاختلاف ضرورة وسنّة من سنن الوجود غايته التعارف والتعايش والحوار فيغدو اختلافا يرفد الوجود البشرى بالتنوع والرّؤى المشاكلة.

فكل حضارة لها بصمة معيّنة تميّزها عن غيرها والتمايز الحضاري لم يكن في يوم من الأيام يمثل عقبة في سبيل التفاعل والتواصل بين الحضارات، ومن أجل ذلك لا توجد حضارة إنسانية عريقة نمت وتطورت دون أن تتأثر بغيرها من الحضارات. فالتراث الإنساني أخذ وعطاء، ولا توجد أمّة عريقة في التاريخ إلاّ وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث و لم تشد حضارة من الحضارات الكبيرة عن هذه القاعدة[3].

إنّ الحوار في أصل وجوده يقوم على التنوّع، إذ من غير المستساغ عقلا تحاور المتفقين لهذا كان قوام العملية الإقرار العلمي والنّظري بالاختلاف كظاهرة إنسانية يشهد بوجودها الواقع المعاش فضلا عن التمايز.

إن الإقرار بمبدأ الاختلاف يؤدي بالضرورة إلى "الاعتراف بالآخر" وحقّه في التغاير وأنّ هذا الاختلاف والتغاير لا ينقص من قيمته، بل إن اختلافه يجعل من الحوار « اكتشاف له داخل الذّات ويعني أيضا وبنفس المرتبة اكتشاف الذّات في نظر الآخر أي التعرّف على

---

(1) – توفيق الحكيم : التعادلية مع الاسلام والتعادلية، مؤسسة عبد الكريم، تونس، 1989، ص 27.

(2) – تودوروف : نحن والآخر النّظرة الفرنسية للتنوّع البشري، ربى حمّو، دار المدى، ط2، 1998، ص ص 257 / 258.

(3) – محمد حمدي زقزوق : الإسلام وقضايا الحوار، ص 48.

الأنا الموضوعية التي يراها الآخر مقابل الأنا الذّاتية التي نراها نحن، ومن ثمّ يكون الآخر امتدادا للذّات ومجالا خصبا للتعرّف على عوامل مختلفة كان من الممكن أن تكون عوالم الذّات نفسها لولا صدفة الزمان ونذرة المكان »[1].

إن قبول الاختلاف واحترام المختلف عنه، يؤدّي إلى فتح دوائر المعرفة المتبادلة، وتدوير زوايا الاختلافات وفك الارتباط بين الخلاف والاختلاف وإبراز الجوامع المشتركة على قاعدة رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصّواب.

فاستعداء الآخر ومحاولة إلغائه أو إلغاء رأيه يتناقض مع ثقافة الحوار، أو مبدأ الحوار الذي لا يكون ولا يقوم إلاّ بوجود الآخر ولا يكون إلاّ مع الآخر المختلف وإلاّ أصبح الحوار عبثيا، يقول هنري جيمس في إحدى نظرياته -في فلسفة علم الاجتماع- : إنّه إذا التقى شخصان (أ و ب) فإن عددهما يكون ستة يكون هناك الشخص "أ" :

أولا : كما يرى نفسه.

ثانيا : كما يراه الآخر.

ثالثا : كما هو حقيقة وواقعا.

وكذلك الأمر بالنّسبة للشخص "ب" : - كما يرى نفسه.

- كما يراه الآخر.

- كما هو حقيقة وواقعا.

يجري الحوار بين هذه الشخصيات الستّ في وقت واحد فيكون حوارا عبثيا عندما يجري بين الشخصين كما يرى كلّ منهما نفسه، ويكون حوارا صداميا عندما يجري بين الشخصين كما يرى أحدهما الآخر، فقط عندما يجري الحوار بين الشخصين الحقيقيين بصدق وأمانة واحترام ودون أحكام مسبقة هو ما يمكن أن يسمّى حوارا وتصحّ هذه القاعدة في الأفراد كما تصحّ في المجتمعات[2].

---

(1) - عمّار جيدل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، ص 40.

(2) - ناصر الدّين الأسد وآخرون : مؤلفون عرب : حوار الحضارات والمشهد الثقافي العربي، ص 80.

فلا يمكن إذن أن يقوم حوار حضاري إنساني إذا لم يتم احترام الاختلافات الحضارية والثقافية بين الشرق والغرب، لأنّ تنوّع الثقافات الإنسانية في نظر ليفي ستروس : « توجد وراءنا وحولنا وأمامنا، والشرط الوحيد الذي يمكن صياغته هو المطالبة بضرورة تحقيق التنوّع في أشكاله وأنماطه المختلفة بحيث يساهم كل شكل أو نمط في السّخاء العظيم للآخرين »[1].

ب - **الاعتـــراف بالآخـــر** :

إن الحوار لا يمكن أن يكون حضاريا بين الشرق والغرب إلاّ إذا كان كلّ من الطّرفين يؤمن ويقرّ بأن الآخر على قدر مساوٍ له في الأهمية والبناء الحضاري المشترك، إن هذا الشرط المبدئي لن يتوافر بينهما إلاّ من خلال نوع من النّدية. فجارودي دعا إلى الاعتراف بالأولويات الإنسانية قائلا : « إنّ اللاّغربيين قد يعينوننا على وعي حدود رؤيتنا للعالم ولا بدّ من ناحية أخرى من ألا نثابر على السّلوك مسلك الفاتحين كما فعلنا لسوء الحظ من قبل على الدّوام، إنّ علينا أن نسلك سلوك أناس يعون الوعي كلّه بنسبية ما نجلب »[2]. فحوار الحضارات إذن حسب "روجيه غارودي" لن يكون حقيقيا إلاّ إذا اعتبرنا الآخر والثقافة الأخرى كجزء من ذواتنا وأن فيه ما يعوزنا، ومن ثم لا يجب أن نسلك مسلك الفاتحين.

إن مسألة الاعتراف بالآخر، تعد مشكلة جوهرية تطرح على الثقافات والحضارات وإذا ما نظرنا مثلا إلى الثقافات العربية الإسلامية نجد أن القرآن قد دشّن الاعتراف بالآخرين ضمن مقاييس محدّدة ووضع وجوده ضمن الانتماء السّلالي المشترك للاعتقاد الإبراهيمي. ومن أدلّ الدّليل على قدرة الثقافة العربية على الإنصات للآخرين ؛ فاعليه اشتغال الفكر اليوناني في التربة الفكرية العربية الإسلامية إذ يمثّل لحظة حادية في سيرورة التعبير عن القدرة على التفاعل مع الآخر دون حرج. وقد أكّد بول فاليرى بالمقابل على قدرة الثقافة الغربية في أزمنتها الحديثة والمعاصرة تتمثل في هضم الثقافات المختلفة، أمّا الاعتراف بعدّة آلية منتجة

---

(1) - محمّد نور الدّين أفاية : الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي للوسيط، ص 9.

(2) - محمّد نور الدّين أفاية : المرجع نفسه، ص 8 / 9.

فعليّا للرّموز فإنّه يتموضع في نقطة التقاء بين ثلاث قوى مؤكدة للرّمز وهي "الرّغبة" والسّلطة، و"اللغة" ؛ فالرّغبة كما يرى "عبّو سليم" تعبّر « في ديناميتها السلبية عن النّقص في الوجود أي بالضبط عن الحاجة إلى الاعتراف ما دام الاعتراف هو رغبة الآخر. أمّا السّلطة فضمن جدل التملك والعطاء الذي يميّزها فإنّها لاقتراح أو بالأخرى لفرض الاعتراف على الآخر، في حين تعبّر اللّغة عن مقاصد الرّغبة والسّلطة وتمنح للاعتراف غايته الأخيرة، أي أن يكون في كل لحظة من الوجود انتصار للحياة على الموت وللمعنى على اللامعنى »[1].

فالعالم كله اليوم يرتبط بعضه بالبعض الآخر في صورة من الصّور وهذا أمر يدعو إلى احترام كرامة الناس المشاركين لنا في الإنسانية، والتعايش معها تعايشا سلميا إيجابيًا واحترام كرامة الإنسان والحضارة الأخرى التي تنتمي إليها يشكل طريقا آخر للحوار، ولكن هذا يجب أن يكون أمرًا متبادلا وليس من جانب آخر واحد. وقد كان الفيلسوف الألماني كانط محقّا تماما في قوله : « إنني إذا دمرّت كرامة إنسان وقضيت على احترامه لذاته فإنني لا أستطيع أن أنتظر منه التزاما أخلاقيا »[2].

إن المعرفة بالقيم التي تمثلها حضارة الآخرين وعقيدهم الدّينية يمكن أن تفتح الطريق أمام الحوار الحضاري لأنّ هذه المعرفة من شأنها أن تبيّن المشترك في قيم حضارية ودينية كثيرة، وهذا يؤدي إلى احترام الآخر واحترام حقوقه الإنسانية وكلّ إنسان له الحق ي حماية حياته وعقله ودينه وماله وأسرته بصرف النّظر عن جنسه أو عرقه، وانتماءاته الدّينية والحضارية.

فالحوار إذا يقتضي ألاّ ينظر "الأنا" إلى "الآخر" المختلف من علٍ، وإنّما هي رؤية متساوية وقريبة منه، حيث يصبح الآنا والأخر "ندا" لا ينفصل الواحد منهما على الآخر في المعيش الفردي أو الجماعي للواقع الإنساني.

ووفق ذلك يمكن القول بأن الأنا والأخر وجهان لعملة واحدة مفروض على بني البشر التعامل على أساسها لقضاء مآرب ومقاصد الكينونة الوجودية وحتى يتحقّق ذلك فلا بدّ من

---

(1) - محمّد نور الدّين أفاية : الغرب المتخيل بصورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي للوسيط، ص 8 - 9.

(2) - محمّد محفوظ : الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحدّيات العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص 50.

« اعتبار وتقدير الأديان والمعتقدات والأعراف والتقاليد والعادات لكلّ شعب أو أمّة من الأمم المتحاورة أو السّاعية للحوار »[1].

ويذهب أنور عبد الملك أبعد من ذلك حين يوسّع الدّائرة ويقول بإمكانية الانتقال من الاعتراف بالآخر واحترام ما هو عليه إلى مرحلة البحث عن دوائر تواكب، فإن ظن البعض أنّ هذه الدّائرة يمكن أن توجد فيما أسماه كانط "العقل النّظري" أو العقل المجرّد، فإن أنور عبد الملك ينفي هذا الزعم بحجة أنّه لا يمكننا أن نعلن بأن مفاهيمنا واحدة وينتهي الأمر لأنّ القضية في هذا القطاع القومي الإيجابي الفكري توجد تكوينات راسخة في الوجدان يصعب تخطيها بل ويجب احترامها، وهذا هو ما يجب أن يتم في المرحلة الأولى -مرحلة الاعتراف- ومن ثم فإنّ دائرة التواكب تصاغ فيما أسماه كانط أيضا العقل العلمي أو مجال الحياة الواقعية.

إن هذه المهمّة التي تتمثل في ضرورة التعرّف، والاعتراف بالآخرين كما هم في واقع الأمر وما يتصّل بذلك من معرفة المرء لذاته تعدّ مهمّة لكي يتم التواصل والتفاعل بين بني البشر على اختلاف أعراقهم ودياناتهم وانتماءاتهم ومستوياتهم.

## 3 / - التسـامح مع الآخـر :

حين تطرح مسألة الاعتراف والاختلاف يتعلق الأمر بنزعة إنسانية وبدعوة إلى التسامح، إلاّ أن المشكلة تتمثل في كون هذه المقولة (التسامح) من المقولات الممكنة المستعصية على التحقق، إذ كيف بالوسع العمل على الاعتراف بالآخر واستقباله دون فقدان ذلك الإنسان الذي كنّاه ؟ وإلى أي مدى يمكن استقبال الآخر والاعتراف به واستنبات بعض عطاءاته ؟ [2].

إنّ الحوار في معناه الصّحيح لا يقوم ولا يؤدي إلى الهدف المنشود إلاّ إذا كان هناك احتراما متبادلا بين أطراف الحوار، واحترام كلّ جانب لوجهة نظر الجانب الآخر. وبهذا

(1) - محمد حمدي زقزق : الإسلام وقضايا الحوار، ص 48.

(2) - أنور عبد الله وآخرون : مسارات وحيزات في حوار الحضارات رؤى متنوعة، ص ص 23 - 24.

المعنى فإن الحوار يعني التسامح واحترام حرّية الآخرين، واحترام الرّأي الآخر لا يعني بالضرورة القبول به، إنّما هدفه الأكبر هو ترسيخ هذه القيمة التي يقوم على الاعتراف بحرّية وكرامة كلّ الإنسان.[1] ومن ثم القدرة على التّصدي للظواهر السّلبية السّائدة بين الحضارات ويهيئ بذلك مناخ الثّقة الضروري لتحقيق التعاون بين الشعوب، والحضارات.

والتسامح المقصود هنا ليس سلبيّا يعني مجرّد قبول الآخر، وإنّما هو إيجابي يؤدي إلى التواصل مع الآخرين والتعامل معهم على أساس من العدل. كما أنّه لا يعني الانفلات من الذّات والاستعداد للذوبان في أي كيان من الكيانات. إنه شكل من أشكال الهدنة العقلية إذا صحّ التعبير يجعل من السّهل الوصول إلى الفهم الصحيح للآخرين.

إن التسامح بين الأديان مثلاً يعدّ من الأمور المعقدة، صحيح أنّ هناك بصفة عامّة جهودا تذهب إلى حدّ بعيد في التأكيد على الميراث الإبراهيمي المشترك لكلّ الديانات السّماوية، ولكن الحق المطلق الذي تعلنه هذه الأديان لنفسها لا يزال يتعرّض لسوء الفهم وموقف الإسلام –على سبيل المثال– من هذه القضية هو أنّه يحوز لأي دين من هذه الأديان أن يدّعي لنفسه الانتساب إلى الحقيقة طالما كان ملتزما بالوحي الأصلي.

وبناءا على ذلك فإنّ الاعتراف بكلّ الرّسل الذين أرسلهم الله إلى البشر منذ بدء الخليقة دون تفريق بينهم يعدّ جزاء أساسيا من عقيدة المسلم لا يجوز له أن يحيد عنه، وبذلك يعدّ التسامح الدّيني بالنّسبة للمسلم مبدءا من مبادئ الإيمان.[2]

إنّه لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنّه يؤسس للعلاقات الإنسانية، فالتأكيد على الخصوصيات الحضارية والثقافية بما تتضمّنه هذه الخصائص من مخزون معرفي عقدي سياسي اجتماعي لا سبيل إلى إلغائه ؛ إذ أن هذه الخصوصيات لا تمنع التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها.

---

(1) – محمّد حمدي زقزوق : الإسلام وقضايا الحوار، القاهرة، 2002، ص 213.

(2) – محمّد حمدي زقزوق : الإسلام وقضايا الحوار، القاهرة، 2002، ص 16

وهذا ما دعا إليه غوته : « ليس المقصد أن تفكّر الأمم بطريقة واحدة، بل أدعو إلى أنّ تتعلّم هذه الأمم كيف تتفاهم فيما بينها، فإذا لم يكن يهمّها أن تتبادل الحبّ، فلا أقلّ من أنّ تتعلّم كيف تتسامح »[1].

وممّا تقدّم فإنّ المعادلة التي تنبني على أساسها الحضارات تتطلّب التّواصل بين الشعوب ويصبح ضروريا الحديث عن حتمية العلاقة بين الشرق والغرب، وبضرورة التواصل والتبادل بين هذين العالمين، فيشمل الحوار كلّ مجالات الحياة قائما على احترام المرجعيات والخصوصيات الثقافية، بعيدا عن كل تسلّط أو إلغاء للآخر لتطوير القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه الإنسان. فيظل الحوار الحضاري حوارا فعالا لا يتحول إلى مجرّد حديث منفرد طالما كان معبّرا عن السّعي الحقيقي من جانب المتحاورين إلى السّلام والعدل والتوصّل إلى تفاهم بين الشعوب وهو يتطلب من المشاركين فيه موقفا إنسانيا هو وحده الذي يتيح لهم اختراق جدار التعصّب والأحكام المسبقة والأفكار المغلوطة والنزعات الدّاعية إلى العنف فالحوار الحضاري بالمعنى الشامل وعلى جميع الأصعدة هو الأمر الذي يستطيع أن يعيد للبشرية الأمل في البقاء.

(1) - رينيه ويلك : مفاهيم نقدية ترجمة جابر عصفور، عالم المعرفة، ع 115، ص 314.

# الفصل الثالث

## مقاربة الرواية

- تمهيد :
- التمظهر الأوّل : بداية التّواصل بين الأنا والآخر وتجاوز الأحقاد التاريخية.
- التمظهر الثاني : استيعاب وسائل الآخر.
- التمظهر الثالث : حوار العقائد والأديان.
- التمظهر الرابع : حوار النقاء الفطري المشترك.
- التمظهر الخامس : التشكلات المكانية وفضاءات التواصل والانفتاح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## - تمهيد :

إن الرواية في الأساس ليست تجسيدًا للواقع فحسب، ولكنها فوق ذلك موقف من هذا الواقع[1]. بل إن وظيفة الكتابة الأساس هي البحث عن تجسيد واقع آخر ذلك الذي يتعلق بالأعماق الشعرية للرّوح الإنسانية[2]. فالكتابة الرّوائية بوصفها تجليًّا للمخزونات الواعية واللاّواعية لفكر المبدع، هي في مبدئها نداء متميّز. فالنّص الرّوائي وهو يستحضر الرّموز والصّور التي تتشابك مع الواقع وتصبح نقطة تقاطع بين التاريخ والتاريخي، بين الواقع والمتخيّل، بين الوعي واللاّواعي، وداخل هذه العملية من التقاطع إمّا أن يحصل التفاعل بين الأنا والآخر وإمّا أن يستقرّ التّباعد، وفي جدل الكتابة التاريخية المتخيلة قد يتحدد قوى غير مفكّر فيها بالضرورة. ولكنّه في الغالب الأعمّ يغدو فعل الكتابة إمّا تكثيفا للصّراع والمواجهة وتعميقا له، وإمّا تعبيرا عن إرادة حوزية فاعلة.

وتأتي رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد موضوع مقاربتنا في سياق البحث عن أفق حواري حضاري جديد مع الآخر. وفي تاريخ التصوير الرّوائي لهذا الحوار بدا اللّقاء بين الشرق والغرب مستحيلا، كان ذلك واضحًا في عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم وقنديل أم هاشم ليحي حقي، الحيّ اللاّتيني لسهيل إدريس، موسم الهجرة إلى الشمال للطيّب صالح. فالدّراسات المختلفة عن هذا الموضوع مثل "المغامرة المعقّدة" لمحمّد كامل الخطيب، "شرق وغرب رجولة وأنوثة " لجورج طرابشي، لم تخرج عن تقديم صورة نمطية محدّدة منهزمة تنتهي إلى السقوط الدّريع والفشل على أكثر المستويات، وكانت تلك العلاقة الصدامية الوحيدة بين الشرق والغرب في الرواية العربية.

---

(1) - مصطفى عبد الغني : قضايا الرواية العربية الدّار المصرية اللّبنانية، القاهرة، 1999، ص 41.

(2) - حسان راشدي : ظاهرة الرواية الجديدة في الجزائر، مساءلات الواقع والكتابة رواية فوض الحواس لأحلام مستغانمي عيّنة، مجلة الآداب، جامعة منتوري، قسنطينة، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربية وآدابها، العدد 06، السنة 1424هـ-2003م، ص 243.

لنجد واسيني في روايته هذه يعرّج بالرّواية العربية بصفة عامّة، والرّواية الجزائرية بصفة خاصة –كحلقة من حلقات الإبداع العربي ككل- منعرجًا جديدًا، متشبعًا بالرّوح الليبرالية الدّاعية إلى موقف توفيقي بين جذورنا الحضارية ومتطلبات التغيير والتطور الحضاري وإفساح المجال رحبا للتعامل مع الآخر[1]، ليحدث قطيعة ابستيمولوجية معرفية مع النصوص السابقة، متفردًا في الانفتاح على الذّات والآخر، باحثا عن نقاط الالتقاء، مستشرفا العلاقة بينهما، معبّرًا عن سرّ هذا الوعي الجديد قائلا : « أؤمن بشيء مهمّ، بأننا لسنا في الجزيرة لوحدنا، نحن موجودون داخل عالم، وما يسمّى بالعولمة أو غيرها في الحقيقة ذات وجهين : هناك التعبير السياسي والاقتصادي الذي يستفيد منه الغرب بالدّرجة الأولى طبعًا. ولكن هناك التعبير الثقافي الذي يشتغل عليه الكتاب العالميون –والعرب من بينهم- وتحدثوا على أن العالم قرية صغيرة، وسؤالنا المركزي ضمن حوار الحضارات هو : كيف نكون فاعلين داخل هذه القرية الصّغيرة ؟. والسؤال يبقى : هل نملك الوسائل والوسائط الفعلية والثقافية الحضارية التي تسمح لنا أن نحتل مكانًا لا بأس به ضمن هذا الفضاء وضمن هذه النشاطات ؟ الأمر ليس سهلاً. ثم إن الأمر يأتي في أفق صراعي وأنا لا أؤمن بفكرة صراع الحضارات. الحضارات مجبرة على أن تدخل في الحوار، وليس الصّراع لأن الصّراع مدمر. ما نشهده اليوم حتى ليس صراعًا للحضارات (...) وأنا أرى أن البعد الثقافي الحواري يحتاج إلى حوارية حقيقية، نحتاج أن نسمع لحوارات بعضنا البعض وأن لا تظل منغلقين، أنا كعربي أدخل حلبة الحوار لكن الأفق الذي أنتظره هو أن لا تؤول رغبتي في الحوار على أساس أنّها حالة ضعف يجب أن تؤخذ في سياقها وفي مقامها »[2].

وهو إذ يكتب نصّه الجديد كان يمتح من فترة مهمة في التاريخ الجزائري فترة المقاومة فشكلت روايته منعطفا جديدًا في اختبار الواقع الإنساني بين التاريخ ومآسيه وتجاوزه من حيث الرؤية والمضمون، وهنا فالعملية المطلوبة عملية وعي دقيق للرّوائي في التفاعل مع القيم

---

(1) – نجيب التّلاوي : الذات والمهماز دراسة التقاطب في صراع رواية المواجهة الحضارية، ص

(2) – حوار مع الرّوائي العربي واسيني الأعرج : "على الكتاب أن يدخل غمار تجربة شعبه ولا يبقى على الهامش الموقع : http : // www. El mouchahid. Net / modules. PHP ? Name : sens file : article Sid 174. -

الحية من الماضي والتاريخ. وهذه العملية لاشك أنها بحاجة إلى ذهنية حية قادرة على إغناء وتعميق الواقع الحاضر بالمورث الحسّي والنفسي والاجتماعي، من خلال حركة الجدل الإنساني »[1].

إنّ رواية كتاب الأمير هي حكاية الأمس البعيد لجيل يستحضرها عبر مخزون التاريخ مستندا في ذلك إلى مرجعية فكرية وثقافية في الإطلاع على مرحلة من التاريخ الجزائري الحديث روائيا بسؤال التّخييل كما تبلوره الرّواية. يجعل التاريخ قابلا للتجدّد بتجدّد سؤال الكتابة والتفكير في سردية منفتحة على لغات وخطابات رؤى بهذا المعنى تتطلّع رواية الأمير نحو الانتماء إلى سؤال الثقافة والفكر حين تعيد تأمّل الواقع التاريخي[2].

إن الكتابة في رواية كتاب الأمير تطمح إلى أن تقول ما قد يذهل عنه التاريخ بل لعلّه من الطريف الزّعم أنّها تهدف إلى إلغاء النسيان. وفي إلغاء النّسيان تذكير بالتّاريخ، بل تأسيس له بالرّواية والرّواية لا تؤسس لبعد واحد ولا تفهم الواقع كما يفعل التاريخ ببعد مفرد أو بعدين، ولا تقدم مستوى من مستويات الحياة على آخر .. إنها تحاول أن تقول المتعدّد والمختلف لأنّ ما تؤسس له الرّواية هو تاريخ الإنسان. أما يؤسس له التاريخ فهو الفرد أو الفئة أو الطبقة أو الأمّة وها هنا يتم التمايز لا بين الأنواع (تاريخ/رواية)فقط، وإنّما بين الرؤى والتصوّرات والذّوات[3]. إنّها تستنطق المسكوت عنه في التاريخ الإنساني المشترك بمعطياته السياسيّة والحضارية والاجتماعية تسبر عليه دلالات ومعاني جديدة تعبّر عن الرّاهن وتستشرق علاقة إنسانية جديدة مع الآخر.

وإذا كانت لحظة التقاطع بين الأنا والآخر في التاريخ الجزائري والفرنسي الحديث هي الأساس الذي استند عليه واسيني ومتح منه في بنائه للرّواية. فإلى أيّ مدى استطاع أن ينتج معادلا فنيّا جماليا لهذه الإشكالية التي تشغل الإنسانية في الوقت الرّاهن ؟ وإلى أيّ مدى استطاع واسيني

---

(1) – عباس عبد جاسم : قضايا القصة العراقية المعاصرة والموروث الحضاري مجلة الطليعة، عدد 06، حزيران، 1977، ص 33–32، نقلا عن عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، ص 123.

(2) – عبد الوهاب بوشليحة : المرجع نفسه، ص 123.

(3) – عمر حفيظ : كتاب الأمير لواسيني الأعرج، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص 07.

أن يتجاوز التاريخ المحلّي ؟ وهل الانفتاح على تاريخ كوني عالمي بداية الشروع في الدّخول إلى التاريخ الإنساني الحضاري ؟ وبالتالي المساهمة في بناء علاقات جديدة؟ [1].

وبهذا الوعي الجديد كتب واسيني نصه وجعله يستشرف أفق تلقيه محدّدا متكأه أو مراجع كتابته محدّدا النوع الأدبي الذي ينتمي إليه هذا النّص المكتوب إذ يمكننا أن نقرأ ما يلي : « ... كتاب الأمير أوّل رواية عن الأمير عبد القادر (...) وهي لا تقول التاريخ لأنّه ليس هاجسا ولا تتقص الأحداث والوقائع لاختبارها، فليس ذلك من مهامّها الأساسية تستند فقط للمادّة التاريخية وتدفع إلى قول مالا يستطيع التاريخ قوله الاستماع إلى أنين الناس وأفراحهم وانكساراتهم (...) إلى وقع خطى مونسنيور ديبوش قس الجزائر الكبير وهو يركض بين غرفة الشعب بباريس وبيته للدّفاع عن الأمير السّجين (...) رواية كتاب الأمير درس في حوارات الحضارات ومحاورة كبيرة بين المسيحية والإسلام بين الأمير من جهة ومونسنيور ديبوش ونابليون الثالث من جهة ثانية[2].

إن رواية واسيني الأعرج "كتاب الأمير / مسالك أبواب الحديد" مرحلة جديدة من العلاقة مع التاريخ الجزائري موضوعا ومضمونا ومنظورا، حيث يتشكل فضاء مغاير فيه معطيات سوسيو ثقافية وتاريخية، وسياسية، تشير إلى أن التاريخ[3] « رموز وحيوات مليئة بالحياة والإيحاء فليس مجديا إعادة تسجيله بهيكلة ولكن باكتشاف القدرات الحيّة الموحية والمهمّة لإنسان –الألفية الثالثة– لإعادة بناء نفسه بوعي جديد »[4].

فالرّواية إذن وهي تمتح من تاريخ الأمير وسيرته التي نزعت في بعض لحظاتها إلى الأسطرة، وتقديسها، فإنّها تنفتح على العالمي وعلى الآخر الذي لا يتشكل في بعد واحد،

---

(1) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية في رواية كتاب الأمير واسيني الأعرج، ص

(2) – واسيني الأعرج : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، (رواية) منشورات الفضاء الحر، الجزائر العاصمة،، ط1، 2004م، صفحة الغلاف.

(3) – حوار مع الرّوائي العربي الدكتور واسيني الأعرج ، على الكاتب أن يدخل غمار تجربة شعبه ولا يبقى على الهامش، الموقع السابق.

(4) – طراد الكبيسي : أطروحات حول التّراث، آفاق عربية شباط، 1977، ص 51. نقلا عن عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التريخية في رواية كتاب الأمير، ص 123.

وإنّما عبّر عن ذلك في أبعاد مختلفة في علاقة الأنا والآخر، وعلاقة الآخر بالأنا وكيف نظر كلّ منهما إلى الحرب والسّلم والتعايش.

في ظل هذه الرؤية الجديدة لواسيني وهو يحاول التأسيس لعلاقة جديدة بين الشرق والغرب، بعدما لحق البشرية من مآسي وصراعات تفرض على المثقف أن يتجاوز عالمه الضيّق ويتطلّع إلى أفق واسع في الكتابة، فواسيني وهو يدرك أن الكاتب إنسان يعيش في عصر، وفي هذا العصر هناك صراعات وهناك اختراقات يُواجه أسئلة مركزية، كيف يعبّر عن حالة من الشجن ؟ وعن انشغال عميق في لحظة تاريخية هو موجود فيها ؟ هل يعبّر عنها بالهروب مثلا ؟ هل يعبّر عنها بالدّخول في غمارها وكتابة نصوص يعبّر عن هذا الهاجس القومي والحضاري والفكري والإنساني ؟ أم ماذا ؟ يقول واسيني : « أنا شخصيا عندما أسأل هذا السؤال، أقول : أنا ابن عصري، أنا أعمل لكل هذه الاعتبارات وهذه المشكلات التي تتداخل، ويجب أن أواجهها. طبعا لا أواجهها بالكلاشنكوف ولا بالمسدس (...) ولكن أواجهها بالقلم وبإدخال فعل التساؤل الموضوعي والخروج بنتيجة ؛ هذه النتيجة (...) في وضعي الحالي نقول أن تكون رواية »[1].

في ظل ذلك وفي ظل الموضوعات التي طرقتها رواية كتاب الأمير، وفي إطار هذا التوسّع والشّمول يمكن أن تطرح أسئلة مثيرة حول كيفية التأسيس للعلاقة مع الآخر ؟ ومن هو الآخر ؟ أهو ابن الملّة والنّحلة والأرض ؟ أم هو الغربي المختلف في ملّته ونحلته ولغته ؟ ما العلاقة الممكنة بين الأنا والآخر وما هي حدودها في عالم يتغير باستمرار وبسرعة ؟ هل نترك الماضي بمآسيه وأحقاده يتسلّل إلى الحاضر ويكيّف العلاقة الآن وهنا ؟ هل الحاضر استمرار للماضي ؟ كيف تتحدد صورة الأنا والآخر زمن السلم والحرب ؟.

إنّ الرّواية تفكر ضمينا في هذه الأسئلة وغيرها، وتحاول أن تفهم تلك الثنائية (الأنا والآخر)، وهي ثنائية تقوم على الثّبات في الصّفات القارّة. فكيف سعت إلى تحطيم تلك الصّورة النمطية وتذويب الجليد وتجاوز الأحقاد ؟ وأيّ شرعية استند إليها واسيني، وهو

---

[1] - حوار مع الرّوائي العربي واسيني الأعرج : "على الكتاب أن يدخل غمار تجربة شعبه ولا يبقى على الهامش الموقع نفسه.

يرسم معالم حوار حضاري بين الأنا (الأمير)، بكلّ ثقله الدّيني الإسلامي في بعده الجهادي والاجتماعي والسياسي والثقافي وخلفياته التّاريخية في مواقفة الدفاعية ضد الآخر. والمؤسسات المصاحبة له ؟ ثم كيف أسس واسيني في ظل رؤية حضارية جديدة، لتوحّد الرؤى والأفكار بين الإسلام والمسيحية، بين الأمير من جهة ومونسيور من جهة ثانية ؟. وكيف تمظهر هذا الحوار الحضاري في رواية كتاب "الأمير مسالك أبواب الحديد"؟ هذا ما نسعى إلى إجلائه من خلال مقاربتنا لهذا النّص، وذلك بالبحث في مضان للنّص عن المواطن أو المشاهد التي تمظهر فيها الحوار الحضاري وذلك بالتطرق إلى :

أ - التمظهر الأوّل : بداية التّواصل بين الأنا والآخر وتجاوز الأحقاد التاريخية.

ب - التمظهر الثاني : استيعاب وسائل الآخر.

ج - التمظهر الثالث : حوار العقائد والأديان.

د - التمظهر الرابع : حوار النّقاء الفطري المشترك.

ه - التمظهر الخامس : التشكلات المكانية وفضاءات التواصل الانفتاح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# - التمظهر الأول -
# بداية التّواصل بين الأنا والآخر وتجاوز الأحقاد التـاريخية

إنّ واسيني في نصّه هذا "كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد" يناهض التاريخ كما قرأته المؤسسة السلطوية الرّسمية الجزائرية والمؤسسة السّلطوية الرّسمية الفرنسية بوصفهما نموذجين للشرق والغرب، فأعاد قراءة هذه الفترة التّاريخية والتي تمثل أوجَ الصّراع بينهما وذلك للكشف عن جوانب من تفاصيلها الدّقيقة المسكوت عنها، وتأكيد بعدها الإنساني لينتقد بذلك الصّور النّمطية في المتخيّل الغربي عن العرب، ويحاول أيضا زعزعة الصّورة العدائية المشوّهة للغرب في المتخيّل العربي. ومن ثم تهييء أرضية لإمكانية لقاء الشرق العربي بالغرب وانفتاح كلّ منهما على الآخر.

فالقراءة الأوّلية للعنوان "كتاب الأمير" - بعدّه مفتاحا لدلالات النّص- الذي يندرج تحته عنوان فرعي آخر هو "مسالك أبواب الحديد"، يضعنا في جوّ الانفتاح على الآخر. إن العنونة المضاعفة قد تخفي رغبة أخرى في التّسمية تسمية : العالم، والعناصر، والأشياء فالدّال "الكتاب" يحيلنا على أكثر من مدلول.

فهذا العنوان يوحي بأن الرّواية أصبحت كتاب، والكتاب رواية، علاقة إبدالية يمكن أن تطرح أكثر الأسئلة تعقيدًا. فإذا كان مصطلح الرّواية تصور يحيل على جنس كتابي أدبي له متصوّر ما ضمن خانة الأنواع والأجناس، فإنّ الدّال كتاب ليس له متصوّر ثابت ومحدّد ضمن تلك الخانة ممّا يمنح القارئ حرّية التأويل لأنّه « مفتوح على عدّة تأويلات، وأن تأويله يستند إلى طبيعة النّص وإلى الإطار العام للمعارف الموسوعية لثقافة »[1].

(1) - أومبرتو إيكو : التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، الدّار البيضاء : بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 159.

ومن هنا يمكن أن يحيلنا على مفهوم "الرّسالة". فبخروجه عن خانات التصنيف والترتيب ورفض معايير التّسمية والتحديد، يجعل من مدلول كتاب يحيل على معنى الجمع والتدّوين إلاّ أنّه ألصق بمفهوم "الرّسالة" وهي من أقدم وسائل التواصل بين الشعوب منذ أن تعرّف الإنسان الكتابة، إذ كثيرا ما دلّ مصطلح الكتاب على الرّسالة ففي القرآن الكريم قال تعـــالى : ﴿ **ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ** ﴾ [سورة النحل : الآية 28]. وهذه مواءمة بين الدّال كتاب والمدلول الذي تحيل عليه، فواسيني من خلال هذا العنوان يضعنا على عتبات الانفتاح على الآخر، فالكتاب / الرّسالة يوحي بمعاني التواصل والتفاعل واللّقاء مع الآخر، ثم إنّ العنوان الفرعي "مسالك أبواب الحديد" يحدّد لنا طبيعة هذا الكتاب إذ هو محاولة لعبور الزمان والمكان والحدود العرقية والجغرافية، عابر للأحقاد متعال على التّاريخ عبر مسالك وعرة لتجسير العلاقة بين الشرق (العربي) والغرب ناشرا المحبّة والصّفاء بين أولئك الذين لم تنصفهم الأقدار يومًا فوجدوا أنفسهم أمام حروب ليسواهم أوّل من بدأوها.

يقدّم واسيني في متن هذه الرّواية رؤية عن التّلاقي الحضاري دون مواربة، رؤية تحمل القابلية على اتفاق البشر على حدود معيّنة للتعايش الكريم في ظلال السّلم. من أجل ذلك رأيناه في تأسيسه للحوار يستلهم الإمكانات وفي عرضه الحروب والصّراعات يستبعد الإفرازات السلبية الآيلة إليها.

فيبث رؤيته من خلال تجربتين دينيتين تخصّان هم الأنا والآخر عبر تقديم سرود حياتية مفترضة للأمير عبد القادر ومونسنيور ديبوش لتصبح استراتيجيا تخص الحوارات المفترضة أو اشتباك الذّاكرة البشرية في تحوّلاتها وتجسيداتها الإنسانية[1]. فتبرز شخصية الأمير شخصية متسامحة تتعالى عن الأحقاد وتؤمن بفكرة التّسامح فهو : « **يعذر حتى الذّين تسببوا في عذابه الكبير مسلمين كانوا أم مسحيين ويعزي كلّ ذلك إلى الظروف القاسية التي تتسلط**

---

(1) عبد الوهاب بوشيحة : ستر يحيى لكتابة التاريخية، ص 124.

**فجأة على الأفراد والجماعات»**[1]. « **لا يطلب الشيء الكثير من الدّنيا ولا يشتكي أبدا، ويجد الأعذار حتى لخصومه في الميدان ولا يسمح لأحد بأن يمسهم بسوء»**[2]. فيظهر الأمير باستقامته وعدله وسماحته وهو يعفو عن أحد خدّام العقون الذي حاول اغتياله قائلا : « **أطلقوا سبيله. لو كان يريد قتلي لفعل منذ أكثر من ساعة حين لم يكن إلاّ هو وأنا فهو واحد منّا إذا يشاء أن يعود لدويه أعطوه حصانا وساعدوه على تخطّي الحواجز المنصوبة** (...) **لا أقتل رجلا حماني من موت، كان يحمله بين يديه وفي رأسه** »[3]. فالأمير بوعيه وإدراكه لما وراء هذه المظاهر، بإخلاصه وصفائه بقوّته وجرأته هنا ليس شخصيته تاريخية مضت وانقضى عصرها وحسب، بل هو الإنسان يعاني الأزمات في كلّ عصر ويكتوي بنار الغربة والقهر والحرب ويواجه الشّر بإخلاص حاملا الحبّ والخير للإنسان في هذا العالم.

فواسيني قدّم لنا صورة متسامحة للأمير متمثلا قراءة جديدة للتاريخ الجزائري عبر تجاوز أحقاد الحروب وما خلفته من شرور.

فالنّص الواسيني يستنطق لنا التاريخ بأزمنته وفضاءاته وشخوصه ليكشف لنا عن واقع روائي حافل يقيم علاقات وطموحات متشابكة متصارعة، صحيح أنّه يوجد منتصر ومنهزم، غالب ومغلوب، لكن وميضا ينبعث وسط الخراب الذي خلفته المعارك يحيّن الماضي بغية « **العثور على الخبث الشيطاني في التاريخ الذي يجعل الإنسان أقلّ إنسانية إن لم نقل مشيئا بهذه الضرورة الشيطانية التي تجعل الحياة والعالم أكثر بشاعة، فلا بدّ من اكتشاف هذه اللّمسات الإنسانية التي تومض في الضمير الإنساني في عالم الخراب** »[4].

---

(1) - واسيني الأعرج : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، ص 533.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 41.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 376.

(4) - عبد الرزاق عبد : محمّد جمال باروت : الرّواية والتاريخ، دار الحوار، ط1، 1991، ص 11. نقلا عن عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، ص 123.

غير أنّه ومن أجل تجاوز مرحلة الصّراع والمعارك وإيجاد أسر التواصل من جديد يستحضر واسيني مشهدا دراميا كاشفا عن الصّورة المقيتة التي ارتسمت في ذهن الآخر المؤسسة المدنية عن العربي بغية تفكيك هذه الصّورة وإعادة بناء وتصحيح تلك النّظرة هادفا من وراء ذلك إلى تذويب الجليد بين الأنا والآخر، فلنصغ إلى خطاب المرأة (الآخر) وهي تستعطف مونسنيور من أجل أن يتوسط لدى الأمير لإطلاق سراح زوجها الأسير عنده وهي تعبر عن مخاوفها « **الأخبار تقول يا سيّدي أن العرب يقتلون سجناءهم ويبعثون آذانهم ورؤوسهم لمسؤوليهم لكي ينالوا حقوقهم بحسب عدد الرؤوس** »[1].

يستعيد واسيني إلى الأذهان الفكرة التي استولت على الغربيين مدّة طويلة من الزّمن، وهي أنّ العرب شعوب غير متحضرة لا زالت تسيطر عليها البدائية والهمجية، وأن الغرب بثقافته وتقاليده ونظمه هو المتقدّم والمتحضر.

ثم لنصنع في مقابل ذلك إلى الخطاب الذي توجه به الأمير إلى مونسنيور بشأن إطلاق سراح زوج المرأة : « ... **أعذرني أن أسجّل ملاحظاتي لك بوصفك خادما لله، وصديقا للإنسان كان من واجبك أن تطلب منّي إطلاق سراح كلّ المساجين المسحيين الذين حبسناهم منذ عودة العرب بعد فسخ معاهدة تافنة، ليس سجينا واحدا كائنا من يكون، وكان لفعلك هذا أن يزداد عظمة لومس كذلك سجناء المسلمين الذين ينطلقون في سجونكم. أحبّ لأخيك ما تحبّ لنفسك** »[2]. إن توالي هذين الملفوظين مترادفين يعدّ لفتة من واسيني عن وعي وتقصد يهدف من ورائه إلى جعل صورة الأنا المنمّطة في ذهن الآخر تتلاشى، وتحلّ محلّها صورة أكثر نبلا وسماحة، فالآخر / المرأة تنظر إلى العربي على أنّه مجرّد من كل إنسانية، وهذا ميل متغطرس إلى الرّفض والاحتياط الحادّ منه والتقوقع داخل التصوّرات الجاهزة والمسبقة.

إن الرسالة التي بعث بها الأمير ردّا على طلب مونسنيور تخترق البعد الدّرامي المرتبط بصورة الأنا عند الآخر الوحيد الاتجاه لتكشف عن رغبة في الانفتاح على الذّات والآخر إذ

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 48

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 149.

تخفي هذه الرسالة محاولة لزعزعة وتغيير ذلك الحكم المسبق، ونزع طابع الديمومة القارّ لثنائية الذّات / الآخر بعقلانية دقيقة تلامس المرجعية الدينية في بعدها الإنساني عند الأمير : « **أحبّ لأخيك ما تحب لنفسك** » فيغدو الملفوظ الديني هنا أمر ضروري وحيوي في عملية التجسير بين الأنا والآخر، ومن ثمّ القضاء على الشرور وآلام الإنسانية المغتربة، فيصير عبر الوعي المعرفي الجديد الذي تقدّمه الرّواية طرفا مساهما في اللّقاء والتواصل وذلك عبر التأمّل في تلك الثنائية التي تدعو إلى إعادة بنائها وفق ما طرأ في العالم من تغيير اقتضاه قانون التّاريخ يقول الأمير مخاطبا إلى مصطفى : « ... **كل ما بنيناه عن فرنسا وأوربا كان في جوهره غير صحيح كنا نظن أنفسنا أننا الوحيدين الذين ينظر الله إلى وجودهم يوم القيامة** (...) **العالم ياسين مصطفى تغيّر وتغيّر كثيرا ونحن على حافّة قرن كلّ شيء فيه تبدّي لنا على حقيقته** ... »[1]. فصورة الآخر في الرّواية ليست ثابتة وإنّما هي متعدّدة متحوّلة : فمونسنيور أنطوان أدولف ديبوش الذي أفنى شطرا من حياته وهو يدافع عن الأمير في سجن أمبواز، الجنرال لاموريسيير الذي أقنع أعضاء الغرفة النّيابية بفتح ملف الأمير والجنرال ماربو Marbot الذي قال يجب أن لا ننسى أنّ هذا الرّجل ذبح أكثر من 300 سجين فرنسي في يوم واحد لإقناع المجلس المنعقد بعد الأمير مجرم حرب وقرصانا تافها يجب خنقه إنّما هم مرايا متناظرة مؤتلقة مختلفة تشكل هذا الآخر الذي هو الغرب، ومن ثم لا يمكن الحديث عن معايير ثابتة أو نهائية في التحديد وهذا ما أشار إليه الأمير في الشاهد الذي ذكرناه، وهو ما يعني أننا إزاء ذات تفكّر وتتأمل[2]. ذات قادرة على رؤية الآخر في جانبه السيئ وفي جانبه الخير ومن ثمّ فالآخر ليس شرا مطلقا كما أنّ الأنا ليس خيرا مطلقا، فالأمير إذن يفتح زاوية جديدة في النظر إلى الآخر وأنّ البشرية لابدّ وأن تنعم بالسّلام الذي تنشد « **ويصبح من السّهل التحدث عن عدوّك بتسامح واحترام** »[3].

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 90.

(2) - عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير واسيني الأعرج، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص 08.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 90.

الرّوائي يكشف عن الرّغبة في تجاوز الأحقاد والتطلّع إلى استشراف علاقة جديدة مع الآخر مبيّنا ذلك من خلال رسمه لمواقف جون موبي ومونسنيور ديبوش من الأمير : « **تعرف يا عزيزي جون النّاس الكبار عندما يصلون إلى درجة عليا من نكران الذّات تنتفي تماما أنانيتهم. أرأيت كيف كان يحكي عن دوميشال ؟.**

**- طبيعي لم تعدبينهما حرب، لقد انتهى كل شيء.**

**لا يا جون الأحقاد تشتعل أكثر خصوصا عندما تنتهي الحروب بمنتصر ومنهزم، ومع ذلك الأمير يملك القدرة الكبيرة على تأمّل كل شيء يتبصّر وبعد نظر** »[1].

إنّ شخصيته مونسنيور ديبوش لا تحصر نفسها في إطار التّاريخ (زمن الهزيمة والنّصر) وإنما راح يتأمّل في قضايا الوجود، وحقيقة الإنسان، ممتلكا القدرة على رؤية الآخر على حقيقته، فترداد الرّغبة لديه بمواصلة المسير نحو كشف الحقيقة والتّماهي معه لا لشيء إلاّ لأنّه إنسان.

وعلى الرّغم من صدمة الاستسلام التي أصابت الأمير بخراب نفسي مدمّر فاجتاحه مثل أيّ شخص فقد ظلّه بسبب سلسلة من العذابات والهموم والهواجس فرغم ثقل الهزيمة وهمّ الانكسار فإنّ الأمير راح يبحث عن صيغة من صيغ الخلاص الإنساني ليمتلك الوعي والقدرة على تجاوز الهزيمة ويعزوها إلى الأقدار : « **لقد شاء الله أن تنتهي هذه الحرب يجب أن نقبل بهذا القدر قاتلنا مدّة خمس عشرة سنة لإنقاذ شعبنا من غطرسة الغزاة، فماذا يمكننا اليوم أن نفعله في هذه الأوضاع التي نحن فيها ؟ ماذا تستطيع فعله القبائل أمام جيش قويّ لا يتردّد أبدا في استعماله كلّ الوسائل لهلاكها** »[2].

« **أفضل أن أسلّم نفسي لعدوّ حاربته وانتصرت عليه في الكثير من المعارك وقبلت هزائمه على أن أقدّم رأسي لمسلم خانني وقت الشدّة** »[3]. فالأمير وهو يتدبّر ويتأمّل أسباب

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 553.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 406.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 407.

الهزيمة استطاع بتأملاته أن يتجاوز محنته أمام قسوة الظّلم وآلام المنفى « لأنّ العقل الإنساني غنيّ بالمحتوى وهو قادر على التأثير أيضا على العملية التّاريخية وذلك بتغييره للإنسان (...) العقل يساعد ولا شك في أبعاد مظاهر القسوة والهمجية من حياة الإنسان وفي إحلال الرّقة والنّقاوة واللّطف محلّها. إنّه يمتلك بهذا المعنى قيمة ثقافية كبرى »[1].

فخطاب الأمير هو محاولة لتفكيك الخطاب الكولونيالي، والخطاب العدائي الذي كثيرا ما تردّد على لسان المؤسسة العسكرية. بيجو، دوميشال، وعلى لسان خليفته اين التهامي « ... **أليسوا هم من قتلوا سيدي بن علال** ... »[2]. ليحاول أن يحل محلّه خطاباً واعياً بضرورة التواصل والتجاوز عن شرور الحرب، هذه الرّغبة التي كانت تدور في خلد الأمير حتى وهو في ذروة الصّراع والمواجهة مع الآخر.

وعلى الرّغم من دوي المدافع وأجواء الحرب التي تملأ صفحات الرّواية بغض النظر عن الخسائر التي لحقت الأمير، فإن واسيني يؤسس لوعي التجاوز ينكشف ذلك من خلال سماحة الأمير رافضا لأيّ شكل من أشكال العنف خارج نطاق شرعية الحرب المستمدة من خلفيته الدّينية خاصّة فيما يخصّ التعامل مع الأسير : « **ماذا أقول لأولادهم الذين ينتظرون عودتهم منذ أن عرفوا أنّهم في حوزتنا ؟ ماذا أقول للّذين رأوا فينا قدوة تتبع اتجاه المساجين. ها قد عدنا لإسلام لا يعرف إلاّ الحرق، والتدمير، والقتل، والإبادة والغنيمة، كلّما ألصقت هذه الصّورة بنا. لقد أمضيت كلّ سنوات الحرب أثبت للآخرين بأننا نحارب ولكن لنا مروءة ورجولة لقد دفعنا أعداءنا لتقليدنا لكن في رمشة سكين ذهب كل شيء مع الرّيح** »[3].

فواسيني متما هيا مع صوت الأمير هنا، لا يروم أن يكون التاريخ الكولونيالي المتأزم هو المرجع الوحيد في علاقتنا بالآخر، بل إنّه كان يؤسس للإنساني، والنبيل، ولقيم الحياة (الحرّية، العدل، الحق، التسامح، الاختلاف، التعدّد ... )، « **أمضيت كل السنوات الحرب**

---

(1) - عبد الوهّاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، ص 125.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص :

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 259 .

**أثبت للآخرين بأننا نحارب لكن لنا مروءة ...** » فالصّيغة الاستثنائية التي طبعت هذا الخطاب والتي تشد انتباه القارئ وتعلق بذهنه تحيلنا إلى أن الأمير كان على قناعة بأن الحرب قاسية و « **أنّ الجهاد لا معنى له إذا لم يضمن حدّا أدنى من غريزة البقاء ليس للأفراد فقط ولكن الأرض والتّراب** »[1].

فالأمير يمتح من مرجعية دينية أساسها السّلم، أمّا الحرب فهي خيار استراتيجي كآخر حلّ، فالتعامل الإيجابي مع الآخر متجذّر في مرجعية الأمير إذ يكشف عن البعد السّلمي في فلسفة الجهاد الإسلامي قائلا : « **الجهاد أن ترفع سيفا عندما تنغلق في وجهك سبل السّلم ديننا يقول إذا جنحوا للسّلم فاجنح له ... الجهاد أن يتعلّم الإنسان باستمراره أنّه جاهل كلّما تقدّم الزّمن** »[2]. فالحقائق التي أراد الرّوائي أن يجليها هو أن الجهاد يتماشى مع الحياة والسّلم، والحق، والعدل، وهي معاني نبيلة ينشدها البشر أينما وجدوا لو أدركوا معناه وحقيقته وكنهه، وهي مقولات مستمرّة ودائمة وديمومتها ترتبط بالوجود البشري، ومن ثم سعى إلى تفكيك الصّورة السّلبية عن الإسلام.

إنّ الأمير لا يدافع عن شخصه وإنّما يبغي من خلال ذلك الخطاب أن يعيد للإسلام بعده الإنساني النّبيل ليرتفع به من مجرد كونه خطاب أزمة[*] بل إنّ الدّين حين يحسن تمثله وتمثيله يصير حتما وسيلة للتواصل والتقارب بين الشعوب فالدّين : « **نبتة طيّبة حين يحسن غرسها تعطي غرسا جيّدًا** »[3].

إنّه من أجل إيجاد جوّ من التسامح الإنساني في إطار الودّ والإخاء العالمي كان لابدّ من وجهة نظر الأمير أن نصحح العلاقة بينهما عبر الأنا والآخر نقد الذّات « **مقتل سجين**

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 196 .

(2) – واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 15 .

(*) – إنّ التعامل الانتهازي مع الدّين ترفضه الرّواية فهناك من يعدّ الدّين خطاب أزمة وهو البعد الذي لا يعود إليه إلا في حالة الأزمة، ولعلّ هذا ما أراده واسيني حين تناولنا هذا الخطاب على لسان مصطفى بن التّهامي حين ارتدت القبائل عن سلطان الأمير : « **الدّين ايّها السلطان الدّين يوحّد القلوب** »، ص 146. لكن الأمير رفض اللّجوء إلى ذلك ومن خلفه صوت واسيني.

(3) – واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 26 .

**واحد هي جريمة بلا شك.** » وعبر نقد الآخر أيضا « **ولكن يجب أن توضع بجانبها جرائم أخرى كتلك التي ارتكبها بلّيسي بحرقه في جبال الظاهرة القبيلة بكاملها ببشرها وغنمها وزرعها. التّاريخ إذا لم نره في كلّيته يا مونسنيور سنكون مصابين بسوء النّظر والقصور البصري** »[1].

إنّ التاريخ الرّسمي لكلا من المؤسستين السلطويتين للأنا والآخر لا بدّ وأن يعاد النّظر فيه وأن تعاد صياغته صياغة من شأنها أن تكشف عن حقائق ليس كما كتبها المنتصر ولا كما كتبها المنهزم، ولكن أن نقرأ التّاريخ في كلّيته، لأنّ قراءته دون غسله من خرافاته وأساطيره ودسائسه قد تحوّله إلى مبرّر للتصادم لا للحوار وهو ما تُحذر منه الرّواية وتنبّه على مآزقه الكبرى ومخاطره التي لن يسلم منها شرق أو غرب[2].

فالتواصل مع الآخر مرهون بهذه الرؤية الجديدة والقراءة النّقدية للتاريخ ليس "أن اخفي أخطاءك وتظهر أخطائي" قاعدة لن توصل إلاّ لنبش هفوات وحماقات الحروب وصانيعها، بل لا بدّ من الوعي بأنّ اختيارات العدوّ كانت صعبة و لم تكن خاطئة، فالحوار لا ضرورة له بين متحاربين يغتالون الحوار وأن الحقيقة لا وجود لها إذا ظلت الأحداث تشوبها الكثير من الخفاء. فالأمير يدرك أن الحقيقة الكبرى لا وجود لها وأن هذه الحقيقة مسكونة بالعماء والتّعصّب. إنها الرغبة في جعل الآخر يدرك ويقر بنسبيّة ما يملك ومن ثمّ الاعتراف أيضا بإمكانية تواجد الحقيقة عند الآخر.

غير أنّ هذا الاعتراف يقتضي وجود حدّ أدنى من التكافؤ لدى التقاء الشرق (العربي) الغرب. إذ أنّ فكرة تغيّر وتبدّل العصر وضرورة فهمه واللحاق به هي الفكرة المركزية في الرّواية : « ... **ابتداء من اليوم كل شيء سيتغير لنا في حاجة إلى هذا البذخ كي نحارب الآخرين. الانتصار على الغزاة صعب نحتاج إلى أسلحة حقيقية إلى الماء إلى زراعة مغذّية. نحتاج إلى تغيير سلوكياتنا اليومية، نفكّر كيف نصنع المدافع الأسلحة الخفيفة والسّيوف**

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 364 .

(2) – عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص 08.

**بدل أن نكتفي بالتصليحات أن نعيد اكتشاف البارود إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وأن نتخلّص من البارود القبائلي الذي لا ينفجر وإذا انفجر أحرق صاحبه قبل أن يحرق العدوّ المعركة استعداد يومي** »[1]. فهذا النّقد ينبع من ذات تفكر وتتأمل تبحث عن حظّ أمّتها من منجزات الآخر. إذا أن « إدراكنا لأنفسنا وتعريفنا لها مشروطان بالعلاقات التي تربطنا بالعالم الخارجي »[2]. لأنّ الآخر الموجود هو الوساطة الضرورية التي نتوصل بها لمعرفة وعي أنفسنا في أعماقنا فالأمير يمثل الشخصية المحورية في مواجهة الذّات الجماعية إذ الآخر مكّن الأمير من اكتشاف الذّات بشكل عملي وجدي راغبا في تقديم صورة إيجابية لأمّته. إنّه يحاول أن ينظم « **مجتمعا وقبائل لا ترى أكثر من سلطان رئيس القبيلة ولا حياة لها إلا الغنائم وإلاّ تأكل رأس من يحكمها** »[3]. وفي انتقاداته هذه ما يدلّ على أن الأمير صوت حداثي يمارس حرّيته الفكرية مقابل الوعي الجماعي القبائلي المنغلق على ذاته في زمن كلّ شيء فيه يتغير بسرعة.

يقول مخاطبا والده الشيخ محي الدين « **يا شيخي كلامك كبير (...) ولكن الزمن تبدّل ومعه تبدّلت السّبل والوسائل نحن على حوافي قرن صعب إنهم يصنعون المدافع والبنادق والسّيوف الحادّة ونحن مازلنا نراوح أمكنتنا ونزهو كلّما أقمنا مقاما جديدا في سهل أغريس -ﷻ- ؟ لقد وضعتني في مكان لم أختره وأخافه مثل خوفي من ظلم أرى فيه البلاد تموت والأرض تضيق** »[4].

يتعين الأمير هنا كذات تجسّد العقلية المستقبلة التي تهندس المستقبل قبل الوصول إليه في مقابل العقلية الدّنيويّة المشغولة بعيش الإنسان (القبائل). وتلك العقليات الدوغمائية المتعلقة على ذاتها. ففي المنفى يقول الصهره وصديقة مصطفى بن التهامي « **كنّا نظن أنفسنا أنّنا الوحيدون الذين ينظر لله إلى وجوههم يوم القيامة وأن الجنّة حكر لنا وأنّ الله ملك**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 83.

(2) - جان بول ساتر : معنى الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص 17.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، 42.

(4) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، 95.

للمسلم، وكلّما تعلّق الأمر بالآخرين أنزلنا عليهم السّخط والمظالم. العالم يا السي مصطفى تغير، وتغيّر كثيرا ونحن على حافة عصر كل شيء فيه تبدى لنا على حقيقته. عندما كان النّاس يحفرون الأرض ويستخرجون التّربة ويحوّلونها إلى قطارات بخارية وسفن حربية وسيارات وقوانين لتسيير البلاد كنّا نحن غارقين في اليقينيّات التي ظهر لنا فيما بعد ضعفها وأننا كنّا نعيش عصرًا انسحب وانتهى »[1]. « هل نملك اليوم القدرة لفتح أعيننا على هذه الحقائق وتعليم أبنائنا من أخطائنا القاتلة »[2].

فهل هذا صوت الأمير صوت الماضي أم صوت الحاضر يتأمّل ذاته ويستشرف المستقبل؟ ذكرنا الشاهد على طوله لأنّه يلخصّ محنة الأمير النّاشئة عن وعيه بمدى التّفاوت بين الذّات والآخر، تفاوت متعدّد لا يقبل التّجاهل أو التبسيط وكان الأمير قد كرّر في غير موضع من الرّواية أنّ المحنة علينا إذا لم نتعلّم من أخطائنا "ونحن لا نشير إلى هذا لذاته إذ هو تحصيل حاصل في الرّواية، وإنّما لنطرح السّؤال التالي : لم كرّر الأمير الحديث عن التّفاوت ؟ ليس الأمير إلاّ صوتا ممتدّا من الماضي إلى الحاضر، يحاول أن ينظر إلى الواقع في تحوّله الدّائم وإلى الآخر في أبعاده كلّها وهو يسائل حظ أمّته من هذه المتغيّرات في تجربة الآخر في تطوّرها، وليس هذا النّظر المزدوج إلاّ مدخلا من مداخل الحداثة لأنّه نفي لكلّ ثبات وإلغاء لكلّ رؤية أحادية"[3].

إن صورة الآخر في الرّواية ليست مفردة، كما أنّها ليست ثابتة إنّما هي متعدّدة متحوّلة، فالآخر ليس المؤسسة العسكرية بما تحمله من رغبة في تدمير الذّات وإخضاعها فقط. بل إنّ الآخر أيضا هو ذو حضارة متطوّرة متقدّمة ببناياتها وسياراتها ومصانعها وأسلحتها المتقدّمة.. وهذا ما أشار إليه الأمير في الشّاهد الذي ذكرنا وهو ما يعي أننا أمام ذات تفكّر وتتأمّل وترفض الواقع وتنتقده وتأبى الاستسهال والتبرير في أمور قد تؤدّي إلى الرّكود والانغلاق على يقينيات التي ظهر لنا فيما بعد ضعفها، وهو لا يقصد باليقينيات هنا

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر نفسه، 91.

(2) – واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 520-521.

(3) – عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص 08.

الدّين، فهو رجل كان يقيس كلّ تحرّكات وأقواله وأفعاله بميزان التّقوى والإيمان والعلاقة مع الله، ولكنّه يشير إلى اليقين الزّائف بأننا أقوياء وأننا أحباب الله في حين أنّنا كسالى متفرّقون متناحرون أن الأمير يتطلع إلى المستقبل وعالم أفضل، وعند هذا الحد يمكن أن يحدث تقاطع بين الحاضر والماضي وتماهٍ مكين بين واسيني وذات الأمير، أي بين الذّات الرّواية والذّات المروية فالأمير وهو يتأمل حاضره وماضيه وحاضر الآخر ويحاول الغوص على الإشكالي فيه يحدث مقارنة بين عالمه وعالم الآخر ذلك ما يمكن أن ننصت إلى بعض منه في الحوار الذي دار بين الأمير والسي مصطفى وبعض خلفائه في مسجد مطلّ على جنان الباي يقول الأمير : « **موقعة وهران تبيّن لنا نقائصنا وقوّتنا ويجب أن لا نتوهّم، فيجيبه أحد خلفائه : أمطار الرّبيع كانت عائقا بيننا وبينهم. يردّ الأمير : صحيح ولكن الأمطار كانت علينا وعليهم القذائف التي أطلقناها في 30 ماي 1883 لم تحدث إلا ثقباً صغيرا في تحصينات أورليان، والبقيّة تعرفها جيّدا، مدافعنا انفجرت في مواقعنا قبل أن تهدّدهم ... كلّ يوم يؤكّد لي أنّه عندما كان النّاس يعدّون للحروب كنّا نتغنّى بمجد لم يعد له أي وجود** »[1].

إنّ وعي الأمير لم يكن يقبل التبرير والتبسيط (أمطار الرّبيع) أو الانحباس في الماضي (نتغنى بمجد لم يعد له وجود).

فالوعي الذي تدافع عنه الرّواية هو الفصل المعرفي بين زمنين : زمن مضى ولم يعد منتجا مخصبا، وزمن آخر يتشكل الآن فالحاضر يحتاج منّا أن نعيشه بوعي وأن نشارك في بناء تاريخه والتطلع إلى مستقبل مشرق والتأسيس للوعي بما للأزمنة من فروق معرفية، ففي تحديد التاريخ الدّقيق في الشاهد الذي سبقناه 30 (ماي 1883) يدلّ على أنّ المعني بهذا الخطاب ليس هو المخاطب آنذاك (خليفة الأمير والحاضرون لأنّهم شهدوا الموقعة وما كانوا نسوا تاريخها)، لكن المقصود بذلك التحديد هو القارئ الآن، ويعنينا الآن تحديدا لأنّ فينا من يعيش الآن وهنا ولا كنّه لا يتمثل زمنه المعرفي فيعيش زمنا وأزمنة أخرى.

إنّ الحاضر قد يكون حاضرا كرنولوجيا فقط خاليا من أيّ دلالة ثقافية تجعله زمنا ضمن أزمنة المعرفة والبحث والسّؤال، فكرونولوجيًّا يعيش العالم بأسره في القرن الحادي

---

[1] - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 111-112.

والعشرين، ولكنه ثمة فروق بين الأزمنة المعرفية فزمن الآخر، هو زمن الاستنتاج والثورة الرّقمية والمعلوماتية أما زمننا نحن فله صورة أخرى زمن الرّكود المعرفي والتخلّف عن الركب.

إنّ الحوار مع الآخر والتواصل معه مرهون بمدى قدرتنا على التمدّن والتحضّر وتقليص الهوّة الحضارية والزّمانية بيننا، هاجس من هواجس هذه الرّواية تكرّره فيما هي تبئر لشخصية الأمير إلى حدّ أنّها جعلت ملفوظها متوقّعا وأفعالها منتظرة أحيانا كثيرة. فما ينطق به الأمير وما يفعله هو ما يحتاجه الحاضر الآن، وهنا.

لنتأمل ما جاء في هذا الحوار بين الأمير وأخيه مصطفى : « **لقد سدّت كلّ أبواب الخير في أوجهنا ... منذ مدّة لم يدخلنا شيء ... فيرد عليه الأمير : إلى هذا الحدّ ما قدرتش تصبر حتّى نكمّل الصّلاة** »[1].

إنّ هذا المشهد يعكس تقابلا بين تصوّرين للزّمن وعي بأنّ الزّمن يتحوّل ويحوّل معه الوجود بأسره وهذا التصوّر يمثله مصطفى أخو الأمير، وتصوّر مقابل يرى الزّمن في ديناميته وتطوّره وشروطه المتبدّلة وهذا يعني أنّ الأمير يعي زمنه الثقافي أو المعرفي، فهذا هو الوعي الذي جعله يصرخ حتى في وجه أبيه « **يا أبي لا تجعلني أندم على إمارة لم أطلبها، وبدأنا ندرك أنّ الآخرين صنعوا أنفسهم من ضجيجنا الفارغ** »[2].

مقابلة أخرى في هذا الشاهد بين أنا نحن الذين لا تجيد إلاّ الضجيج الفارغ وتأتي الخروج من شرنقة التخلف والاضطراب والآخر الذي يعتبر وجه العالم ويطوّر واقعه كيفما شاء ويصنع الوجود والتاريخ، وآلية بناء المقابلتين هي التاريخ. فالأمير يرفض عزلة أمّته عن صخب الحياة، يقول متحدثا في جمع من أنصاره ومرافقيه « **الإيمان أيّها الإخوة لم يعد**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 83.

**وحده كافيا يحتاج إلى دعامة أخرى أكثر صلابة وأكثر جدوى الكثير من الأمم القويّة ذهبت مع الرّيح عندما دخلتها الفرقة والحسابات الصّغيرة والأنانيات الكبرى »**[1].

فواسيني يؤسس لخرق تلك العزلة عن قصد أو غير قصد عندما يكتفي من التّاريخ بالعرضي أو الشّكلي ويذهل عن التقاطعات الكبرى بين الماضي والحاضر والمستقبل أي أنّه يحين الماضي ليعبّر عن الرّاهن، فما قاله الأمير لأنصاره ليس خطابا منتميّا إلى الماضي إلاّ من جهة ما يقتضيه الامتثال لسلطة النّص السّردية. أمّا من جهة صلته بالتقاطعات التي أشرنا إليها فإن واسيني يروم فتح حوار بين الحاضر، والمستقبل والفرد والجماعة، والجماعة والدّولة والأنا والآخر، التقاء الشرق (العربي) بالعرب مرهون بانجاز الحوار الفضاء الثقافي العربي ومعالجة إشكالاته الحضارية والإحاطة بها[2] « **سنمحى إذا لم نبن مصانعنا** »[3].

إن الأمير يعرف أعداءه الجهل، القبيلة، الخزافة، « **كلّما سهمت أنّ مجنونا احتلّ عقليات النّاس أشعر بهول المسافة التي مازالت تفصلنا عن أعدائنا الذين تسترهم المصلحة والعقل.. حجارة الصّواب أهون لي من عقل متحجّر يعوم في الخرافة** »[4]. « **قد نموت ويأتي من يخلفنا ولا يتغير الأمر إلاّ قليلا هذا النمط متأصل في النّفس كما يقول ابن خلدون ويحتاج للانتفاء إلى تدمير أسسه الأساسية الطمع والجشع وغياب الاستقرار** »[5]. فالأمير وهو يفكّر في اللاّمفكر فيه يبدي استعداده للتغيير، إنّه يحاول أن يحطم العالم القبلي من حوله إلى شظايا ليقوم بلملة جزئياته من جديد وترتيبه على النّحو والشكل الذي يتماشى والعصر. فمن الواضح عجز الذّات (القبائل) عن التعامل بصورة عقلانية مع الوقائع، إنه وعي بضرورة امتلاك الأسلوب المتحضر الذي يفترض من خلاله احترام الآخر..

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 114.

(2) - عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص 08-09.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 114.

(4) - واسيني الأعرج : المصدر نفس، ص 119.

(5) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 99.

فالرواية تقيم لنفسها فعلها الدّرامي عبر الصّراع الدّاخلي الذي يعرض الأوضاع التاريخية معتمدة على الفعل التأملي من الحوار الدّاخلي لفكر الأمير المتمرّد مرّة وعلى سلسلة رود أفعال الخارج مرّة أخرى[1]. « **إننا على حافة عالم في طريقه إلى الزّوال وعالم يطل بخشونة برأسه لا خيار لنا إلاّ أن نفهمه وننسجم مع ظروفه أو نظلّ نغنّي ولا أحد يسمع أصواتنا إلاّ الذين نريهم الهزائم انتصارات دائمة وأن الجهاد لا معنى له إذا لم يضمن حدا أدنى من غريزة البقاء. ليس للأفراد فقط ولكن للأرض والتّراب. السيف بدأ ينسحب أمام البارود والمدفع اللّومبردي والجياد، والخيول الأكثر أصالة أمام السيارات البخارية ... مشكلة قبائل الأشراف أنّها ما تزال تظن أنّ الانتصارات تأتي بقدرة قادر** »[2].

**إنّ الرّوائي** يكتفي بطرح فلسفة الحرب من عمق بنية عقلية قبلية ما تزال مرادفة للفكر الدّوغمائي السياسي المكابد لأزمة عقلانية مؤسسته. بل إنّ الرّواية استبقت حالة الانخطاط العقلاني السّياسي –القبلي– عندما استعانت بمرجعية التدهور الاستراتيجي في مفهومها للحرب لإعادة تكوين الواقع السياسي –القبلي– بعد تفكيكه[3].

لذلك كانت شخصية الأمير عبد القادر لا تستمد الثقة الفردانية بالذّات والوعي بقيمها الخاصّة من الدّاخل ولا من عمق أعماق الشخصية ولكنها تستقي من الخارج. لأنّ الأمر يتعلق بالتفسير الإيديولوجي لوضعية مجتمعة (...) وفي هذه الحالة فإنّ نبرات الاحتجاج الفعّال والواثق من نفسه هي التي تسيطر على النشاط الذّهني، ولا يبقى مكان للعقلية المستسلمة الخانعة للفكر القبلي الدّوغمائي « وهنا بالضبط توجد الأرضية –المشروع– الأكثر ملائمة لنمو النشاط الذّهني والسّياسي من النّاحية الإيديولوجية »[4].

وعلى هذا النحو فإنّ الخطاب الرّوائي الذي يجعل التاريخ خلفيته الأساسية يحفّز قارئه باستمرار على أن يقارن ويسأل ما الذّي تغيّر ؟ لماذا يلتفت الرّوائي إلى زمن انقضى ويعيد

---

(1) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخي، ص 125.

(2) – واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 196.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : المرجع السابق، ص 125.

(4) – ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة تر : محمد البكري وبمنى العيد، دار توبيقال، ص 121. نقلا عن عبد الوهاب بوشليحة : المرجع نفسه، ص 125.

بناءه وتركيبه ؟ أليس في الحاضر من الأسئلة والإشكالات ما يكفي ؟ وهل العودة اختيار في جمالي فقط ؟ أم أنّها استجابة لنداء نوع آخر كذلك، كأن ندعي مثلا أنّها نداء كينونة ترفض الاستسلام لوهن يحاصرها من كل الجهات، أو الاستجابة لوعي حاد شقيّ هو وعي المثقّف بمسؤوليته التاريخية مقابل وعي تبسيطي آني اختزالي هو وعي السلطة[1]. ؟.

تطرح هذه الأسئلة لنفكر فيها أو لنفكر في تأويل الرّواية التاريخية خاصّة يقول الأمير متحدثا في جمع من أنصاره ومرافقيه « **الإيمان أيها الإخوة لم يعد وحده كافيا، يحتاج إلى دعامة أخرى أكثر صلابة وأكثر جدوى، الكثير من الأمم ذهبت مع الرّيح عندما دخلتها الفرقة والحسابات الصّغيرة والأنانيات الكبرى** »[2].

يبدو أنّ هذه الرّواية تناضل ضد عزلتنا نحن عن التاريخ، وعن عزلة تاريخنا عن صخب الحياة لآن وهنا، تلك العزلة التي قد يؤسس لها الرّوائي ذاته عن قصد أو غير قصد عندما يكتفي من التاريخ بالعرضي أو الشكلي.

مقابلة أخرى بين أنا / نحن والآخر يقول الأمير : « **كلّ يوم يؤكّد لي أنّه عندما كان النّاس يعدّون للحروب كنّا نتغنى بمجد لم يعد له أي وجود** »[3].

« **العالم يالسي مصطفى تغيّر كثيرا ونحن على حافة قرن كل شيء فيه تبدّى لنا على حقيقته ...** ». « **لم نتوصّل إلى اليوم إلى إقناع النّاس أننا في حاجة إلى دولة وإلى نسيان القبيلة والتفكير فيما هو أكبر إذا أردنا أن نبني شيئا (...) نظامنا مهروس من الدّاخل** »[4].

«**كنا نعيش عصرا انسحب وانتهى هل نملك القدرة اليوم لفتح أعيننا على هذه الحقائق وتعليم أبنائنا من أخطائنا القاتلة ؟ من الصّعب على إنسان يأتي في مفترق عصر**

---

(1) ـ عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، أسئلة الكتابة وأقنعة التاريخ، ص .

(2) ـ واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 114.

(3) ـ واسيني الأعرج : المصدر السابق ، ص ص 111-112.

(4) ـ واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 154

**يذهب، وآخر يجيء أن يسير بشكل صحيح إذا لم يملك القدرة على فهم الاثنين في الوقت نفسه »** [1]. إنها مقابلة بين الذات والآخر، الآخر الذي يصنع الوجود والتاريخ ويغيّر وجه العالم كيفما شاء ووقتما شاء ونحن الذين لا نجيد إلاّ الضجيج (هل نحن ظاهرة صوتية فقط) ؟.

إنّ آلية بناء المقابلتين هي التاريخ هذا يعني أنّ التاريخ ذاته يتحوّل إلى ممارسة نقدية فالرّواية التاريخية –كما يشير إلى ذلك كبيدي فارقا– « وسيلة لنقد الحاضر وآلية من الآليات التي تعيد للعالم توازنه والقيم الأصيلة أو الحقيقية أهميتها » [2].

فالأمير تعاني أمّته التخلف الحضاري غير أنّ تأملاته ومقارناته بين الذّات والآخر تنبئ بطاقة فردانية تحمل في طيّاتها القدرة على التأمّل والنظرة العميقة ممّا يكشف عن رغبة في الانقلاب في حياة الأمّة. إذ يتحوّل الأمير في النّص من شخصية تاريخية إلى كائن رمزي بمعنى أنّه هيأ لنفسه ما به يتجاوز سياقه التاريخي المحدود ليحلّ في سياقات لا محدودة منفتحة على اللاّنهائي، لأنّ ما يهيمن في خطابه هو النقد ولهذا تدفعنا الرّواية إلى التساؤل هل تقول هذه الرّواية الماضي أم الحاضر ؟ وهل التاريخ مصطلح على أساس الزمن أم القيمة ؟ أم أنّه يجمع بينهما أحيانا ويفرّق أخرى ؟

وفي إعادة قراءة التاريخ الإنساني في كلّيته تتوحّد الرؤى بين الأمير ومونسنيور وينظر للأمور من زاوية واحدة. « **كلّما انزويت وفتحت النّافذة نحو الجهة الأخرى من القصر ولا أفتحها إلاّ ناذرا، رأيت الشرفات التي علّق عليها أتباع البارون كاسلنو البروتستانت الذي سلّم نفسه للكاثوليك وللملك ولكنه لم يسلم هو بدوره من قطع الرّأس .. لا ألوم أحدا لدينا ما هو أسوأ في تاريخنا الإسلامي معظم خلافائنا مرّوا على النصّل. قتلوا من**

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدرنفسه، ص ص 520–521.

(2) – Kibedi Varga : Le récit post moderne in littérature n° 77. Février. 1990. P 18.

– نقلا عن عمر عبد الحفيظ : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، أقنعة الكتابة وأسئلة التاريخ، ص

**ذويهم كبار علمائنا أحرقوا، وابن المقفّع شوي حيًّا، الحلاّج مزّق قطعة قطعة، ابن رشد اقمه الجهلة بالمروق وغيرهم، للأديان مونسنيور أوجه أخرى مظلمة جدّا** »[1].

يعطي هذا الاستشهاد الطويل صورة واضحة في رفض الأمير لتلك الدّوغمائيات المتجدّرة في كلّ الثقافات البشرية وهو يتأمّل وينتقد التاريخ يرفض دوغمائية الآخر كما يرفض دوغمائية الأنا فهي تعزّز الانغلاق على الذّات والتعصّب، وعلى حدّ تعبير محمّد عابد الجابري فإن « نقد الآخر شرط لوعي الذّات بنفسها ولكن وعي الذّات هو شرط الاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر أيّا كان هذا الآخر »[2]. فهو يتطلّع إلى حاضر لا يكرّر الماضي ويستفيد من تجاربه، يكرّس التسامح كعقلية تناقض الظلم والتعصّب الذي قضى على البروستانت وقضى أيضا على ابن المقفع والحلاّج ومعظم علمائنا الذين مرّوا على النّصل وكلّ من حاول قول اللاّ مقول ...

إنّ هذه الرؤيّة النّقدية التي قدّمها الأمير للذات والآخر يُحدث الانعطاف في فكر ديبوش بالانقلاب على فلسفة الأنوار في إطار ممارساتها السياسية بالتّخلي عن الاعتقاد في قدرة العقل السياسي على إنتاج الحقيقة الإنسانية، ومن تمّ التخلّي عن الاعتقاد في قدرة المسار الإيديولوجي للمؤسسة السّلطوية وسيرورتها اللاّعقلانية وثقافتها الحداثية برمّتها. وحاصل هذا المعطى المعرفي عنده أنّها تجعل من فكر الأنوار، فكر الثورة الفرنسية وشعارها فكرا مضادّا لبنية مشروعه العقلاني الحداثي الذي يسقط في الواقع التاريخي الزّائف يوعى زائف، بتعبير آخر إنّه الوعي في درجته الصّفر عندما صارت إيديولوجيا الوعي. ووعي الايدولوجيا مطابقتين لنسق الهيمنة وتفكيك الأنساق المعرفية للأنا والآخر « **الحرب أحيانا تعمي الأبصار كلّ الأبصار ياجون الحرب شر مهما كانت المبرّرات التي تتخفى من ورائها.**

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر السابق ، ص 126.

(2) – محمّد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999، ص 206.

- **وماذا يمكنا أن نفعل يا سيّدي سوى مقاومة هذه الحالة من العمى** »[1].

**إنّه** ينتقد الوجه المسكوت عنه لعقلانية الأنوار الفرنسية « **فالأمير قد سلّم نفسه بشكل علني نحن مجبرون على احترام الاتفاقية** »[2]. إنّ أزمة العقلانية –أزمة الأنوار الفرنسية– تنبع من الرّغبة في تغييب الآخر (الأمير، الوطن) إذ أنّ الأصوات التي تنـــزّ بالقلق والصّمت تبتدئ رحلة التفكير في المصير الفكري والفلسفي لمأزق الأنوار – فرؤيته للحرب هي تفريغ الإنسان الفرنسي من عقلانيته وتقطع للصذلات الإنسانية بين أفراد الوطن وبين الأنا والآخر وبين كل الملل والنّحل[3].

**إنّ ما تفكّر** فيه هذه الرّواية إذن هو الحاضر دون لفّ أو دوران وخارج اليقينيات الصّماء. إذ الرّواية تمارس سخرية خفية وخارج اليقينيات الصّماء في مواطن كثيرة، وإذا كانت إنشائية السّخرية هي إنشائية المفارقات بمعانيها المتعدّدة، فإنّ ثنائيات الماضي والحاضر والحاضر والمستقبل، والأنا والآخر، والمسيحية والإسلام، ومونسنيور والأمير تشق هذه الرّواية من أوّلها إلى آخرها لتكشف عن مأساوية وعي يسعى إلى تغييب الصّراع وتجاوز الأحقاد وتجسير العلاقات للقاء الشرق والغرب.

ولعل هذه الرّغبة في الجمع بين الطرفين هو ما خلق تجربة كتابية فاتنة لا تكرر تجربة سبقت ولا تنظر إلى سابقاتها باهتمام كبير لأنّ « الفنّ وحده –الرّواية فنّ– وحده القادر أن يرفع الإنسان من حالة التمزّق إلى حالة كائن كلّي »[4].

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 51.

(2) – واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص. ص 30–31.

(3) – عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التاريخية، ص 124.

(4) – أرنست فيشر : ضرورة الفنّ، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، د.ت، ط ، ص 56.

# - التمظهر الثاني -
# استيعاب وسائل الآخر

تعكس الرّواية تعدّد الأصوات كما تعكس ولادة جديدة لعناصر اللّقاء بين الشّرق والغرب، وقد برزت نماذج ذلك في غير موضع من الرّواية متكاملة تبغي توحّد الرّؤى والتكامل الوجودي، تتثمر طمأنينة بين الأمير ومونسنيور، فيناقشا القضايا التي تهمّ توحّد العالمين في شبه حوار متكافئ يفيء على الدّنيا بالخير العميم.

ففي التمظهر الثاني للحوار الحضاري في الرّواية والذي يمكن أن نطلق عليه استيعاب وسائل الآخر يعيد الكاتب صوغ رؤية جديدة لحضارة الغرب، تنبئ بأن الهوّة بين الشرق والغرب بدأت تضمحل. يتبدّى ذلك من خلال خطابات ومشاهد وردت في النّص، ففي الخطابين الواردين في الصفحة السادسة من الرّواية خطاب أوّل بالعربية لمونسنيور يقطع على نفسه عهدا للدّفاع عن الأمير لتبرئته من تهم خطيرة ألصقت به زورا يقول : « **في انتظار القيام بما هو أهمّ أعتقد أنّه صار اليوم من واجبي الإنساني أن أجتهد باستماتة في نصرة الحقّ اتجاه هذا الرّجل وتبرئته من تهم خطيرة ألصقت به زورا وربّما التسريع بإزالة الغموض وانقشاع الدّكنة التي غلفت وجه الحقيقة مدّة طويلة** ».

وفي الخطاب الثاني يبدي الأمير من عزّة النّفس والشّهامة ما يجعله جديرا بالاحترام من قبل أعدائه فهو يقرّ أنّه يفضّل حرّيته على كنوز العالم : « **Si tout les trésors du monde étaient déposes à mes pieds et s'il m'était donné de choisir entre eux et ma liberté je choisirai la liberté** »[1].

فبتبادل كلّ من الأمير ومونسنيور اللّغات تقلصت الهوّة بينهما، فاستعمال لغة الآخر هي رغبة كامنة عند الشخصيتين في الانفتاح على الآخر والإنصات إليه بلغته بغض النظر عن الاختلافات العرقية، فباختين يذهب إلى أنّ الكلمة الرّوائية كلمة حوارية أيا كان

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 6.

مصدرها، وموقعها وسياقها، فالكلمة لا يحدّدها المتكلّم بمفرده بل يسهم المخاطب الذي نتوجه إليه بالكلام في تحديدها إسهاما كبيرًا : « فالتوجّه الحواري للكلمة ظاهرة تتّصف بها أيّة كلمة بطبيعة الحال، إنّه الوضع الطبيعي لأيّة كلمة حيّة، ذلك أن الكلمة في كلّ طرقها إلى الموضوع وفي توجّهاتها إليه تلتقي بكلمة الآخر »[1].

فمونسيور ديبوش والأمير بتبادلهما اللغات تتقلّص الهوّة بين الثقافتين وينصت كلّ منهما للآخر في غير لغته، وليس هذا إلاّ اختيارا من واسيني لعلّه يسعى من ورائه إلى مدّ جسور التواصل بين الأنا والآخر بين الأمير من جهة ومونسنيور من جهة ثانية. فالرّواية إذا تنفتح على لغات وخطابات ورؤى. فقد عدت اللغّة « مجال واحد ومجاز واحد للأنا والآخر للضدّ وضدّه، فاللّغة لغتي بمقدار ما هي لغة الآخر، وهي تجسيد لكينونتي وتجسيد موز للآخر ... أي لغتي التي هي لغته بالمقدار نفسه »[2].

لقد عانى مونسنيور من الشطط في منفاه بسان سباستيان في بلد لا يعرف لغته « **فالإنسان بدون لغة هو إنسان مقطوع اللّسان أو هو شخص يسمع بأن الآخرين كما كان يكّرر الأمير ذلك دائما** »[3]. يقول للأمير وهو يعبّر عن أسفه في عدم قدرته على التواصل مع الآخرين في منفاه « **غادرت أراضي مدينة بوردو قطعت البداسوا Bidasso، لأصل بعد ذلك إلى سان سباستيان تخيّل بلدا لا تعرف لغته ولا عوائده ؟ أليست كارثة ؟ أعرف جيّدًا مونسنيور شططك وقسوة التحوّل فجأة إلى إنسان أبكم** »[4].

فاللغة هنا حوار بين عقول المتحدثين تهدف إلى إقامة صبر التّفاهم وبلوغ التوافق(...) فهي تؤسس للاتصال والتواصل بين الذّات والآخر وليست أصواتا تلقى شذرا مذرا ... [5].

---

(1) - ميخائيل باختين : الكلمة في الرّواية، ترجمة يوسف حلاّق، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1988، ص 33.

(2) - صلاح صالح : سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللّغة السّردية، ص 49.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 492.

(4) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 492.

(5) - حسن مصدّق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النّظرية النّقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدّ البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 18.

إن هذه الرّواية تسعى لإيجاد تعادلية في العلاقات بين الشرق (العرب) والغرب فالشرق (العربي) يحاول أن يغيّر بعض أحواله فتبدو شخصيته مكتملة ويتوحّد أبناؤه ويقدّمون مشروعهم الحضاري المشترك والأمير واحد من الوسطاء في هذا المشروع، صوت يمثل صمام الوصل بين العالمين لأنّه محبوب من الطّرف الثاني لأنّ عقله متنوّر ومنفتح على العلوم وعلى حضارة الغرب. فالأمير لا يجد إحراجا وهو يبدي إعجابه بحضارة الآخر وفي هذا الإعجاب رغبة بضرورة التطوّر وامتلاك ما لدى الغير « **عظيم رأيت البارحة المدافع التي يتم بها نسف أعقد التحصينات وأرى اليوم الآلة التي تمّ بها قلب أقوى الملوك، ما يخرج عنها يشبه قطرة الماء التي تنزل من السّماء إذا مسّت محارة تحوّلت إلى جوهرة وإذا مسّت لسان أفعى تحوّلت إلى سمّ** »[1].

إنّه وعي يدعو إلى الانفتاح على الآخر ليس التقليد الأعمى أو الذّوبان فيه وإنّما الاستعانة بمظاهر التطوّر والتقدّم لديه حتى نبني لأنفسنا مكانا ضمن هذا العالم السريع التغيير. فتوسم بذلك تجارب العالمين بالتقارب والانسجام والعمل المشترك، والتعاون الذي يقوم على الاحترام المتبادل بين أقطار العالم وفق المصالح المشتركة التي تسهم في السّلم العالمي وتقيم العلاقات على أساس حضاري متين باتجاه إنجاز الأفضل للإنسانية .

إنّه وعي فردي (الأمير) في الرّواية بضرورة التقدّم والانفتاح على الآخر يجد طريقة من خلال فعل التثاقف، وعلى الرّغم من أنّ المؤسسة العسكرية تمنع أي مثاقفة مع الآخر : « **أرأيت قرار الجنرال لامورسيير بعدم تعليمي الفرنسية وتاريخ فرنسا كلّه لم يفده كثيرا لقد تعلمت الشيء الكثير لا أحد يستطيع أن يحجب النّور مهما أوتي من قوّة** »[2]. إلاّ أن الأمير يصرّ على الإقبال على ثقافة الآخر لأنّ الثقافة أساسا لإزالة الالتباس وتنوير العقول ووضع الخطط ومنح الإنسان حيّزا واسعا من التعاطي مع الآخرين حوار بين هذه العلوم « أتعلم الفرنسية وتاريخ فرنسا ... » يتخذ شكل الإعجاب والفائدة وحتّ التخليد والتماس الإطلاع على ما لدى الغير أو الآخر : « **أنظر يالسّي قدّور، قال الأمير**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 515.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 454.

وهو يحاول أن يرفع رأسه عن أحد الكتب التي كانت بين يديه، قدماؤنا كانوا أفضل منا في التدبير العسكري خصوصا الفترة الأموية والأندلسية سنشعر بقوّة التنظيم الرّوماني في صفوفهم ونحن لم نصل بعد إلى اعتبار أن تقليدنا للجيش الفرنسي قوّة، وليس تبعيّة وإيمانا بقوانا وليس كفرا، القبائل صارت عمياء الجهل يالسّي قدّور أكثر خطرا من الأعداء الواضحين »[1].

إن تبادل الأفكار بين الشعوب هي وسيلة للتعارف والتقدير المنصف من بعضها للبعض الآخر[2]. فعلى الرّغم من أنّ الآخرين يمثلون أعداءنا ويحاربوننا إلا أنّهم في نظر الأمير علماء مجدّون في كافّة المجالات لهم إسهامات كثيرة في المجال الصّناعي والعسكري "والنّاس أعداء ما يجهلون"، والجهل يولد العداوة، وحتى تزول العداوة بين الذّات والآخر فإنّه علينا من معرفة الآخر ؛ فكانت الكتابة أداة التواصل والتّقارب بينهما، يقول الأمير مبيّنا أهمية الكتابة ودورها في التواصل واللقاء « الكتابة (...) عنصر مهمّ في حياة الأمم فهي أشرف وأنفع من الإشارة واللّفظ لأنّ القلم وإن كان لا ينطق فإنّه يسمع أهل المشرق والمغرب، فما جمعت العلوم ولا قيدت الحكمة ولا ضبطت أخبار الأوّلين ومقالاتهم ولا كتب الله المنزّلة إلاّ بالكتابة ولولا الكتابة ما استقام للنّاس دين ولا دنيا »[3].

إنّها دعوة من واسيني للّجوء إلى المعرفة الحقيقية فلنمعن النّظر في هذا المشهد الذي يظهر فيه أو جين دوسيفري وهو يهدي الأمير كتابه عن الجيش الفرنسي وعلى وجهه بعض التردّد : « إذا قبل منّي سيّدي هذه الهديّة المتواضعة سأكون ممنونا.

... أقبل بهذه الهدية لأنّ الإعجاب الذي أشعر به اليوم والصّداقة الكبيرة منحاني فرصة اكتشاف عن قرب تاريخها الزاهر (فرنسا).

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص .

(2) - كاثارينا مورمان : "غوته والعالم العربي" ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد القادر مكّاوي، سلسلة كتب، عالم المعرفة عدد، 194، الكويت، فبراير شباط 1995، ص 14-25.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 475-476.

- كل الشرف لي شكرا سيّدي »[1].

إن الأمير لا يتعامل مع الكتب على أساس أنّها ميراث استعماري. فالكتب والمؤلفات تساعد على التلاقح الحضاري بين الشرق والغرب فذلك الإرث الدّموي من آلام وعذابات تسببت فيها الحروب ليس بإمكانه أن يحجب عبقرية اللقاء بين الأنا والآخر. ويعيق حركة التاريخ نحو المستقبل فيجب أن نخوض بحث مشروعية الآخر نظريا وواقعيته عمليا، وذلك أن الحياة الإنسانية قائمة على الوعي الجماعي المتنامي عبر التواصل البشري والانفتاح الفكري والتلاقح العقلي والعلمي.

إن التقوقع على الذّات يؤدي إلى التخلف عن أهم قواعد التاريخ التقدّمي (التواصل والانفتاح) فمن خلال الاتصال بالآخرين تنبع الأفكار والرّؤى والانتاجات. فدون الآخر لا يمكن الأنا / نحن أن يعرف نفسه ولا يستطيع أن يكوّن صورة متكاملة عن نفسه، دون المشاركة الفاعلة من جانبه في استكمال هذه الصّورة والأمر نفسه ينطبق على الآخر الذي يحتاج إلى من يستعين به ليعرف نفسه معرفة متكاملة، وبدلا من أن يوظّف كلّ منهما معرفته التي تيسرها لهم خارجيته في النّيل من الآخر فإنّه يستطيع أن يتبادل هذه المعرفة مع الآخر فتكون بذلك هدايا توطّد الأواسر الإنسانية وتعمّقها، وهذا ما يقرّره واسيني عبر روايته وهو يرسم لنا في هذا المشهد صورةً عن الشراكة في انتاج المعرفة « ... **هل نواصل قال بواسوني وهو يبحث عن قلمه : -نواصل- تحدّثنا في الباب الأوّل في العلم والجهل وعرفنا أنّ على العاقل أن ينظر في القول ولا ينظر إلى قائله فإنّ كان القول حقّا قبله سواء كان قائله معروف بالحقّ أو الباطل فالعاقل يعرف الرّجال بالحق ولا يعرف الحقّ بالرّجال، وذهبنا في تعريف العقل أنّه منبع العلم وأساسه ومطلق قوّة العقل هي إحدى القوى الأربع التي إذا اعتدلت في الإنسان يكون إنسانا كاملا وهي قوّة العقل، وقوّة الشجاعة وقوّة العفّة وقوة العدل ... اندهش بواسوني من دقّة الأمير ووضوح أفكاره الكثيرة ...** »[2].

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 528.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 475.

ففعل التثاقف هذا يكشف لنا عن رغبة الأنا في التقارب والتّصالح مع الآخر في حين لا يقلّ الآخر رغبة في معرفة الأنا والإطلاع على معارفها بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك إلى حدّ الكتابة بلغة الآخر "**قانون الشريعة**" فعند هذا المنعطف في الرّواية من المواجهة مع الآخر إلى الشراكة في إنتاج المعرفة يعرب الأمير عن رغبته في الكتابة جنبا إلى جنب مع بواسوني، فهذا المشهد يمثل وجها من وجوه الاجتماع الإنساني في تفعيل مؤسسة الكتابة والثقافة كمنتوج معرفي في السّجن حتّى يتمكّن كلّ منهما من معرفة الأخر.

إن الأمير يؤمن أن الحوار لا يؤول إلى طرق مسدودة إذا ما استنفذ مهمّتهم على أحسن وجه، فلا بد من الحب والتعايش بدل الحروب، فالحوار هو عصارة النشاط العقلي والمعنوي والرّوحي حينما يسعى إلى تقويم مسارات الإنسانية وقيادتها إلى الحق والعدل والحرّية والرّفاه.

إلاّ أنّ واسيني لا يغفل شرط ضروري للانطلاق بهذا الحوار باتجاه إيجاد أواصر القربى بين الشعوب وجعلها تتعايش حضاريا في تكامل، "فالحرّية" التي تكرّر ذكرها في غير موضع من الرّواية وهو ينتقي مشاهد وحوارات وقضايا كبرى، تعد الأرضية الخصبة للإبداع والفضاء الرّحب للاجتهاد والابتكار وضمان فاعلية العقل : « ... **كنّا نتحدّث عن أشياء كثيرة وعن الحرّية التي لا شيء يضاهيها يا مونسنيور والشقوق التي يحدثها فقدان الأرض** ... »[1].

في هذه السّجالية المتكّررة لدى واسيني إقبال واضح على الحياة وعلى التّواصل عبر دروب الشّوك المزروعة في طريق الإنسانية. نرى فيها الأمير ومونسنيور مندفعين باتجاه الحياة والحرّية حيث تبدو (الحرّية) هنا مدارا يجري حوله معظم حواراتهما وتصبح مقياسا لتلاقي الشعوب أو تنافرها. فيبحثان برؤى الخير والحضارة الصّحيحة التي تجهد الشّعوب من أجل حضارة تبني ولا تخرّب تعترف بالآخرين وتدعوهم إلى التعاون والبقاء.

---

[1] - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 441.

فما تحاول الرّواية أن تؤسس له إذا هو السّعي لإقامة عالم إنساني مشترك قوامه نشر المعرفة لضمان الرّخاء لجميع النّاس فرسم واسيني كيف يجب أن يكون الحوار العقلي المتنوّر بعيدا عن كلّ حسابات وتأويلات التي من شأنها أن تعيق انتقال المعارف.

إن الأمير ومونسنيور يمثلان تجربة اللقاء الثقافي بين الذّات والآخر تتقاطع معه فالتلاقح الثقافي يعدّ القاعدة الأساسية بناء الأمم وتقدّم الشعوب والمولّد الحقيقي لحركتها وانتماءاتها ولعلّ حبّ مونسنيور لتقاليد وعادات الجزائريين ونقلها معه إلى فضاء الآخر يمثل خطوة أولى للاعتراف بثقافته وتقاليده بل محبته « **مونسنيور كان يحبّ هذه الطقوس التي جاء بها من الجزائر الثماني سنوات التي قضاها هناك صارت جزاء مهما من ذاكرته إن لم تكن كلها** »[1]. إن تمثل الآخر لتقاليد الأنا الحضارية هي محاولة إنتاج وعي مشترك حول علاقة الذّات بالآخر، كي يكون التعدّد قابلا لأن يختبر أطروحاتها (التقاليد) الأخلاقية والإنسانية دون أن ترهن بالضرورة لموقع المتقدّم والمتخلّف، أو الغالب والمغلوب، وكأن المطلوب هو الفهم والاحترام المتبادل لتقاليد إنسانية ثمينة هي حصاد كفاح الشعوب في التحرّر، والإنسانية وهذا ما يؤكده هذا المشهد في الرّواية : « **نزع الأمير برنسه الأبيض الحرير الذي كان يرتديه والذي طرّزته أياد نسائية كثيرة من بينها أنامل لالة فاطمة في قصر أمبواز وأمعنين وقتا كبيرًا لنسجه** (...) **ثم وضعه على ظهر مونسنيور ديبوش.**

- **هذا البرنس عزيز علي ولا أكلك أثمن منه يستحقّ أن أهديه لك.**

- **صداقتك تكفيني وأنا سعيد بذلك** »[2].

إن الرّواية تنبئ بأنّ الهوّة بين الشرق والغرب بدأنا تضمحلّ، واقتنع الإنسان بأن أيّ حضارة صحيحة هي ملك البشرية جمعاء وأنّ ما نقبل عليه من فنون وآداب وسلوك وعلوم وقيم غدا أكثر شيوعا، فالشعوب لا ترفض المفيد لها من تجارب الآخرين وكأننا بواسيني يتماهى مع شخصياته ويستنطقها ما يؤمن به ويأمل أن يتحقق ومثل هذا الطّرح يرسي الأساس الحواري الحضاري ويظهر الإنسان متفتحا يؤثر ويتأثر بالآخرين. ومن ثم يكون

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 89.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 537.

هدف التعاطي الحواري مع العام إيجابي المنحى يعتمد القلم والكلمة، وتبادل تقاليد وثقافات إنسانية ثمينة، فيتوغّل داخل الإنسان ليزرع فيه التفاؤل ويمضي ناشدا الحق والاعتراف بالآخر كائنا كاملا يتحرّك ويتقدّم ويسهم ويشارك ساعيا إلى وحدة المشاعر، والفكر الإنسانيين وردم الهوّة الفاصلة فيما بين الشعوب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# - التمظهر الثالث -
# حـــوار العقـــائد والأديـــان.

## - حـــوار العقـــائد :

يمثل الحوار بين العقائد والأديان حلقة من حلقات الحوار الحضاري المتعدّدة في الرّواية فالحوار بين مونسنيور دبيوش (المسيحية) والأمير عبد القادر (الإسلام) كان ينـــزع في كثير من الأحيان لأن يكون حوارا عقائديا بحتاً، فتنطق كل شخصية بمعرفتها الدّينية سواء كانت بسيطة أو عميقة : الأمير مونسنيور، دومال، المرأة الفرنسية، مصطفى بن التهامي ... ويبقى الخيط الناظم لهذا التعدّد هو شخصية الأمير فيما رسمه لها واسيني من مسارات وتحوّلات وخطابات تلائم كلّ شخصية بما يناسبها، حتى لو كان الحوار حول موضوع واحد هو الدّين، ففي حديثه إلى مونسنيور كان يبحث عن المشترك الدّيني بينهما ويبحث عن سرّ تلك المحبّة التي جمعتهما والتي من الممكن أن تعمّ كل البشر لو أنّهم تخلّوا عن أنانيتهم الصّغيرة « **بدأت أقرأ كتابكم الإنجيل ... هذه المرة أنا مصمم على قراءته كاملا وفهمه إن أمكن** ... ». إن الأمير لا يولي الأهميّة الأساسية للواقع التاريخي لقضية تحريف الأناجيل التي تلازمه، إنما هو يركّز على فطرية الدّين وعلى إمكانية الرّجوع إلى الحق الذي يتميّز به الوحي الصّادق الدّاعي إلى شمولية الرّحمة الإلهية لكلّ الأمم.

إن بعد الحقيقة المتعالية على التمنطق بالظروف والمفارقات المحلّية القريبة والمباشرة في مواجهة كامل ألوان الطيف الساعية إلى الحقيقة : « **قل لمن تلقاه من النصرانيين والقدسيين أن يدعو لي** .» [1] هذه القراءة الجديدة عند الأمير لمعتقد الآخر تزيح اللّثام عن زاوية للنظر مغايرة، قراءة تنسبية تعدّل الرّؤية تبحث وتنتقد الفكر القطعي الجازم « فالله سبحانه يرى ويسمع الجميع في مسعاهم إليه فيعتبر ذلك المسعى أيا كانت خصوصيته توقا إنسانيًّا لا

---

[1] - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 44.

ينقطع إلى الأسمى وهو لذلك حرّي بالاهتمام، وبهذا الإقرار يتحقق زرع في ذات المؤمن الثقة في مسعى غيره ممّا يعني توقه إلى المطلق الأوحد عبر التعدّد والاختلاف »[1]

« **لك كلّ المحبّة التي تقرّبنا من بعض، حتى لو اختلفنا، لتستقر روحانا داخل نفس الحقيقة الإلهية الكبيرة** »[2].

« **لا أدري من اين جاوني كلّ هذا ولكنّي أحبّك أكثر ممّا يمكنك أن تتصوّر لك في قلبي مكان واسع وفي ديني متّسع لا يفنى ولا يموت ...** »[3].

إنّ الأمير يبحث في المشترك بينه وبين مونسنيور، فالفهم والتفاهم يقتضي البحث في المشترك الدّيني فبتصميمه على قراءة الإنجيل كاملا وفهمه والإطلاع على « **المسيحية في صفائها الأوّل** »[4]. ما يكشف عن رغبة في الانفتاح على معتقد الآخر والبحث في صميمه كمحاولة لفهم الآخر إذ أن المعتقدات الدّينيّة تحمل في طيّاتها أسلوب التعامل والسلوك لمعتنقيها والتي يمنح العلاقات معنى ومضمونا تامّا.

ولقد ساعدت العلاقة الوثيقة التي جمعت بين الأمير وديبوش في تصوير كلاهما في مرآة الأخر، ونظرته إلى العالم، فسيرة الأمير عبد القادر هي بشكل ما سيرة مونسنيور ديبوش فكلاهما كان يؤثر الآخر عن نفسه : « **روحك أنت غالية عليّ ومستعد أن أمنح دمي لإنقاذها. امنحن من وقتك قليلا لا تعرّف على دينك وإذا اقتنعت به سرت نحوه** »[5]. فيظهر في الشاهد استعداد الأمير للإيمان بالأديان الأخرى والانفتاح عليها إذا ما اقتنع بأحقيتها وأهليتها للاعتناق، فالأمير بتأملاته الصّوفية وشخصيته السّمحة يملك « سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبّروا عن آرائهم ولو لم تكن موضع تسليم أو قبول ولا يحاول فرض

(1) - أحميدة النيفر– موريس بورمانس : مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، ص 38.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 43.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 44.

(4) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 44.

(5) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص

آرائه على الآخرين »[1] مادام « **الإيمان في القلب وأن النّية الطيّبة في سيّدة السؤال والمقصد** »[2].

إن التسامح عند الأمير لا يعني الاستسلام للآخر بقدر ما يعني ميل للحياة الرّوحية. انطلاقا من القيم الإنسانية والرّوحية القائمة على التعامل الخير بين الناس، فلكي تفهم الآخر لا بد من فهم معتقداته لأنّها تختزن تصوّر أصحابها للكون، للطبيعة، وللإنسان هو ما يفسّر إقبال الأمير/ الأنا على المعتقد الديني لمونسنيور/ الآخر كخطوة أولى لفهمه ومن ثم تفهمه لأنّ قضيّة الفهم والتفهم مهمّة في صوغ مبادئ للحوار والانفتاح عليه.

فإذا كان ذلك رأي الأمير فإن مونسنيور ديبوش يقول « ... **كلّما تأمّلت هذا الرّجل ازددت محبّة له ولأخلاقه ... رجل محبّ لكلّ شيء يقرّب الإنسان من المحبّة والله** »[3].

إن تفهّم الآخر ومعرفته معرفة جيدة تقود إلى المحبّة ومونسنيور ديبوش يتدرّج في المحبّة فهو قبل أن يتعرّف على الآخر / الأمير كان منغلقا على معتقده، يجهد في الإبقاء على كيانه متفانيا في حبّ دينه أكثر من حبّه للآخرين، ولكنّه عندما عرف الأمير بلغ المحبّة العليا فاتحدا في جوّ صوفي وتناغم خفي وتشابه سرّي بينهما « **هذا الرّجل الذي يشبهنا** » فقد توصّل كلّ من الأمير ومونسنيور بالقوة العاقلة لإدراك كلّ منهما كنه الآخر، وإذا كانت النّفوس مجبولة على حبّ المحسن إليها فإن الأمير قد توصّل إلى حبّ مونسنيور وهو يدرك أن قد أضناه التعب وهو يحاول فك أسره والتنقل بين غرفة الشعب وقصر أمبواز « وأنه **ركض طولا وعرضا ليعطي الأمير وحاشيته مكانا يصلّون فيه ويقيمون أداهم في قصر أمبواز** »[4].

---

(1) - عبد للطيف بن إبراهيم بن عبد اللّطيف الحسين : تسامح الغرب مع المسلين في العصر الحاضر دراسة نقدية في ضوء الإسلام، دار ابن الجوزي للنّشر والتوزيع المملكة العربية السّعودية، ط1، 1991، ص 25.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 43.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 218.

(4) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص

ومونسنيور قد توصّل إلى محبّة الأمير، مدركا بفكره قيمه وأفكاره السامية ونبل أخلاقه وتفرّده، فالمحبّة التي توصّلا إليها برغم اختلاف معتقديهما من النقيض إلى النقيض الإسلام، والمسيحية المقدّس والمدنّس تنبع من حبّ الإنسانية وحبّ الخير. إن الخير عندهما « **فوق الأديان** »[1]. ففلسفة مونسنيور عن فعل الخير الذي يتجاوز الفروقات العرقية جعلت الأمير يوليه مكانة خاصّة في قلبه.

ويمضي واسيني عبر المتن الرّوائي في تقديم رؤيته عن المشترك الدّيني الموجود بين العقائد والذي من شأنه أن يقرّب بين الشعوب بدلا من البحث فيما يميّز كلّ معتقد عن آخر متخذا من المسيحية / والإسلام قطبين لهذه الرؤية. فتكرار عبارة "ديننا دينكم" في مضانّ كثيرة من الرّواية يوحي برغبة الرّوائي في إيجاد مساحات اللّقاء، « **ولكن هذا حرام في دينكم ... مثلما هو في ديننا ... بدون شكّ الرّوح عند الله مقدّسة ولا تؤخذ إلاّ بالحق** »[2]. فممّا هو مشترك بين الأنا / والآخر قدسية الرّوح وعدم مسّها إلاّ بالحقّ فإقرار كلّ من الأمير والجنرال دومال تحريم قتل النّفس بغير حق في الدّين الإسلامي كما هو الحال في الدّين المسيحي يوحي بأن واسيني يلفت النظر إلى ما هو مشترك والذي من شأنه أن يكون نافذة للتفاهم والتقارب ومن ثم اللقاء والتّواصل.

« **كانت الساعة تشير إلى التاسعة صباحا عندما تخطى مونسنيور مدخل الصّالون (...) منحني الرأس كعادته كمتعبّد بوذي فتدلى صليبه على صدره بشكل ظاهر عندما رفع رأسه، رأى صورة له مكبّرة قليلا مبرزة في إطار خشبي مغسول بماء الذّهب هو لحيته والصّليب الواضح الذي يتدلّى من عنقه.** »[3] ففي هذا المشهد تبرز الصليب واللّحية وانحناءة الرأس ؛ ثلاثيه كثيرا ما اخترقت لوحات الرّسامين وداعبتها ريشاتهم بألوان زاهية فكانت تعبيرًا عن الهدوء والسّلام، لكن دلالتها حين اخترقت الصّورة إلى رسمها واسيني والمعلقة في القصر كانت أعمق وأبعد، فهي أيقونات دالة على معتقدات وديانات مختلفة

(1) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 435.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 467.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 439.

فانحناءة الرأس دال على البوذية والصّليب أيقونة دالة على المسيحية، واللّحية رمز للمسلم وإمكانية اجتماع هذه الرموز والميزات لديانات مختلفة في رجل دين واحد هو مونسنيور هي عنوان لتلاقي الأديان في سلام ومحبّة.

إلا أن واسيني حافظ على المساحة الموجودة بين الدّيانات والتي تنفي تماما امكانية أن تحلّ المسيحية محلّ الإسلام غير أنّ اختلافهما لا يمنع الحوار فهذه الرّغبة عند مونسنيور ديبوش في تمسيح الأمير ثم إدراكه في النهاية أنّه جيّد في مكانه توحي بأن تحديد الذّات الفرديّة أو الجماعية وإثباتها لوجودها والاستقلال عن الآخر عقديا والذي يشكّل بعدا من أبعاد الهويّة الذّاتية لا يمكن أن ينفي اللّقاء مع الآخر في عالم يكتنفه التعدّد والاختلاف « ... **كنت أريده مسيحيا يخدم رسالة المسيح ... ولكنّه كان أقوى من أن يكون رجل دين واحد فقد كان مسلما في قلب كلّ المعارك الكبرى** »[1]. « **الأنانية أحيانا مؤذية في البداية تمنّيته مسيحيّا .. ولكن مع الزّمن تأكّد أن هذا الرّجل لا يمكن أن يكون إلاّ هو ...** »[2]. « **ازداد يقينا إن الأمير جيّد في مكانه وأنّ كليهما يخدم النّاس والله بطريقته وربّما بنفس الحماس والعزيمة** »[3].

ففي بداية العلاقة بين ديبوش والأمير كان الأوّل مبهورا بشخصية الأمير لدرجة أنّه جعل هدفه أن يقنع الأمير بالإيمان بالمسيحية. فالأمير الذي لم يفارق الكتب يديه وعينيه في أحلك الظّروف كان دائم القراءة والتفكّر وكان يمتح من مرجعيات ثقافية إسلامية تاريخية صوفية ؛ ابن خلدون في مقدمته، والتوحيدي في الإشارات الإلهية، وابن عربي في الفتوحات المكية.

فالأمير العالم العارف لدينه كان يرى الدّين انفتاحا على الآخر وليس انغلاقا على الذّات، كان يرى أنّ الإيمان في حدّ ذاته كسب للإنسانية في مجموعها، وهذا الدّرس تعلّمه ديبوش جيّدا فجعله يفتح أفق تفكيره إلى مداه، وجعل الحوار بينهما لا يهدف لكسب

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 542.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 218.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 433.

أحدهما إلى دين الآخر بقدر ما هو تعميق لفكرة الإيمان بغضّ النّظر عن التفاصيل التي تخصّ كلّ منهما ودينه.

إنّ إدراك مونسنيور للحدود الضيّقة التي ضربتها الكنيسة على أوربا في عصر الظلمات (منح صكوك الغفران) تجعله يخرج من تلك الشرنقة ليكشف عن وجع روحي عميق من حيث هو حس بالعار نحو المؤسسة الكنسية هذا الانتماء إلى دين المؤسسة ومؤسسة الدّين يفسّر هذا الخطاب التبريري عنده « ... **وأقنعهم يوميّا بأني لست قدّسيا ولا أمنح صكوك الغفران ولكن الله دائما قريب إلى القلب الطيّب والصّادق في حبّه، لم أجد في الأمير إلاّ هذه الصّفات رجل يريد أن يتكلّم وينتظر من يتسمع لنشيده المنكسر.** »[1] فمونسنيور يخرق المعتقد الثابت في دينه القسّ يمنح "صك الغفران" للذين أذنبوا ويحمل عنهم إصرهم إلى يوم الدّين ويطهّرهم من خطاياهم، فبعد أن خبر الأمير وتنوّر عقله أدرك أن الوظيفة المناط بها رجل الدّين هي تنوير النّاس وتعريفهم بدينهم وإرشادهم للصّلاح أمّا الغفران فهو من شأنه -ﷻ- وأن الله « **قريب يجيب دعوة الدّاعي إذا دعاه** ». فمونسنيور أضحى يحتكم إلى عقله وبصيرته وأن ما هو مدنس في مؤسسة الدينية ما هي إلا أصوليات دوغمائية منغلقة على ذاتها من شأنها أن تعيق النّظرة السويّة المتّزنة إلى الآخر، فهذه الخلخلة أو الرّجة التي أحدثها الاحتكاك المباشر بين الأمير ومونسيور والناجمة عن حواراتهما المتكرّرة وهما يناقشان قضايا كبرى في قصر أمبواز تهمّ الإنسان ووجوده تجعل كلّ منهما يعيد صوغ مفاهيم وتصوّرات كانت قارّة في البنية المعرفية سواء الدّينية أو الاجتماعية لكليهما ممّا فتح المجال لحوار نقيّ، حوار يخاطب الفطرة والنّفس البشرية في نقاوتها، فتلاقي الأديان عنوان لتلاقي الإنسانية في اتجاه الخير. لذلك تنفرد الرّواية بتغيب الصّراع بينهما.

ويبدوا أن ضغط الحوار وتفاصيله أرغم الرّوائي على تقديم رأي مغاير في معتقد الآخر هذا ما نلمسه في رأي المرأة في قضية تعدّد الزوجات في الدين الاسلامي والحوار الذي جرى بينهما وبين الأمير : « ... **أرى أنّ الزّواج عندكم محكوم بفوضى كبيرة. أفصحي قليلا**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 220.

(ردّ الإمير) لم أفهمك جيّدا فهناك من يتهّمني بالانضباط الزّائد في علاقاتي وزواجي .. لماذا تتزوجّون نساء كثيرات وليس واحدة مثلما نفعل نحن في ثقافتنا (قالت المرأة) (...) قولك في ثقافتنا يبيّن أنّ هناك عادات وتقاليد وثقافات وخصوصيات كلّ دين له ميزة المكان والقوم الذين نزل فيهم، ومونسنيور يتفق معي (...) لا توجد أديان خارج النّاس الذين احتضنتهم ورسّخت أشواقهم وأفكارهم وحنينهم إلى الكمال ... سيّدتي الطيّبة نقوم علانية بما تقومون به سريّا، بين الرّجل والمرأة سحر ربّاني خاص وجاذبية لا تقاوم، الإنسان قد يحبّ امرأة من أجل عينيها، أخرى من أجل شفتيها ... عندما نعثر على امرأة تحمل كلّ هذه الصّفات سنكتفي بواحدة ... الجمال خلقه الله للرّجال والنّساء ديننا ودينكم لم يعملا إلاّ على تهذيب العلاقات بدون إقصائها ... »[1].

إنّ الموقف من معتقد الآخر لم يُطبع بالإيجابية في كلّ الرّواية، ولا نفهم هذا على أنّه تناقض بل هي محاولة لمقاربة الأمور والتفاصيل الدقيقة من أجل إيضاح ما هو مستشكل وصعب التقبّل لدى الآخر. فالزّواج الذي هو أقدس رباط بين الرّجل والمرأة تختلف طقوسه باختلاف الملل والنّحل فهناك عادات وتقاليد وثقافات وخصوصيات كل دين له ميزة المكان والقوم الذين نزل فيهم. فالأمير يحاول أن يقدّم شرحا لتعدّد الزوجات وهو يقدّم لذلك بخطاب عن اختلاف العادات والتقاليد ليكشف عن الحكمة في ذلك فرتّب إجابته للمرأة التي كانت تبحث عن الإحراج أكثر ممّا كانت تبحث عن إجابة ترضي فضولها إذ أنّها ذات خلفيات فكرية لا تليق بالضرورة مع الأفق الفكري الفلسفي الإسلامي للأمير يبد أنّه راح يوضّح لها مفصّل في القضية : « بين الرّجل والمرأة سحر ربّاني خاص وجاذبية لا تقاوم الإنسان قد يحبّ امرأة من أجل عينيها ... ديننا ودينكم لم يعملا إلاّ على تهذيب العلاقات بدون إقصائها ... ».

وهكذا يمضي الحوار تصاعديا بين الأمير والمرأة حتى يصلا إلى ما هو مشترك في عمومه وإن اختلف في تفاصيله، فالأمير وهو يبحث عن نقاط الالتقاء ليخلق مناخا ملائما

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 442.

لاستعراض أفكاره ومعالجة الإشكالية "تعدّد الزوجات" التي ارتهنت عقل الآخر/ المرأة وأثارت تحفظاتها ضدّ العادات والتقاليد السائدة عند الآخر/ الأمير. فيبدو واضحا في هذا الشاهد أسس التعامل مع الآخر وفق رؤى واقعية تضع الذّات في مواجهة حقيقية معه قصد إفهامه وتبادل الفهم موردا إمكانية التعايش والتلاقي الواضح بين الشعوب في الشرائع السّماوية فالأديان على تلاق وليس على افتراق فتراها يميل إلى التّكامل، واحد يضيف إلى الآخر أشياء جليلة.

إن التعايش والمشاركة يستوجب الإقرار بمشروعية الاختلاف واعتباره أمرا طبيعيا ودليلا على الغنى الإنساني وتأكيدا على أهميّة الحوار والتركيز على مبادئ الحرّية والتسامح والقيم الأخلاقية المشتركة بين الأديان، فالأمير يعلمنا أسس الحوار بالحسنى وأن المشترك الدّيني بين الإسلام والمسيحية هو محاولة لرفع من شأن الإنسان ليعيش بكرامة وبهذا الوعي يجدّد بعدا إنسانيا إيمانيا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# - التمظهر الرّابع -
# حـوار النقـاء الفطـري المشتـرك.

تعدّ دائرة النقاء الفطري المشترك حلاّ مثاليا لإقامة جسور التواصل بين الأنا والآخر، العرب والغرب، بين الأمير ومونسنيور .. إذ تجمع بين كلّ الأمم قضايا إنسانية مشتركة تعبّر عن قيم الحقّ والخير والحبّ والجمال، ولقد كان كلّ من الأمير ومنسنيور ينـــزعان في كثير من حوارهما إلى "التأمّل"، وعند هذا الحدّ ينكشف جانب آخر من جوانب التّلاقي في الرّواية فكثيرا ما تحوّل الخطاب إلى شذرات تأملية بالمعنى الذي قصد إليه كارثو عندما ميّز بين التفكير والتأمّل مبيّنا أن التفكير يركّز على موضوع محدّد بينما التأمل يوسّعه ويفجّره ليستخلص منه ما هو عام وإنساني[1]، والتأمل في هذه الرّواية متعدّد والتعدّد لا يكون إلاّ إنسانيا مشتركا يقول الأمير مخاطبا مونسنيور ديبوش « **حيث يسيل الدّم بغير حقّ تسقط الشّرعية** »[2].

ويقول مونسنيور ديبوش مخاطبا جون موبي : « **تراجيديا الأمير ليست الهزيمة في الهزيمة يمكن أن نقبل بقوّة الآخر ويكفيه (الأمير) فخرا أنّه قاوم قرابة العشرين سنة ليس هذا هو المهمّ التراجيديا هي عندما تستيقظ فجرا وتدرك فجأة أنّ الأرض التي نبّت فيها ونبت فيها الذين نحبّهم لم تعد قادرة على تحمّلك وأنّك ستموت بعيدا عنها وأن تربتها ستظلّ جائعة إليك وتظلّ أنت كذلك جائعا إليها** »[3].

يدلّ الشاهد الأوّل على قداسة الإنسان، وحقه في الحياة فكلّ الشرعيات بائسة إذا لم تثبت حقه، أو تقنع بحججها عندما تسيل دما. ولكن ما الذي يثبت الحق ؟. قوّة الحق أم قوّة القوّة ؟ الماضي أم الحاضر الشرق (العربي) أم الغرب ؟ حقيقة الإنسان أم قوّة الآلة ؟ إنّ

---

(1) - جلال الدّين سعيد : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، تونس، 1988، ص 90.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 362.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 541.

هذه الأسئلة هي التي تؤسس للتأمّل والانفتاح على الإنساني والتفكير فيه في زمن كثرت فيه الصّراعات ورخصّ فيه الدمّ.

إنّ الوجود الإنساني هبة ثمينة للغاية وكلّ الشرعيات باطلة إذا لم تحترم الإنسان وتنـــزله منـــزلته اللاّئقة وتعرّف به كأعلى قيمة في الوجود بل حولها مدار الوجود كلّه ففي حوارهما الأمير ومونسنيور يطرقان المشكلة المعلقة بين البشر وهي كرامة الإنسان والموقف منها. فمن لا يعمل على رفع الغبن اللاّحق بالإنسان لا يعمل من أجله فمسائل الإنسانية لا تحل إلاّ بالحوار الحضاري والتعايش السّلمي وفي ردّه مونسنيور على خطابات الأمير قائلا : « **كلامك صحيح تماما ودقيق جدّا** » تتوحّد الرؤى والمواقف فيجسّدان قيم العدالة والحرّية والتآخي ووجوب التشارك في صنع الرفّاه الإنساني والسّلم العالمي.

أمّا الشاهد الثاني فإنّه يلخصّ محنة الأمير وديبوش وما عاناياه من آلام المنفي، فالمنفى –هو ما تعرّض له عبد القادر من قبل المؤسسة العسكرية الفرنسية– هو اللاّمكان والمنفي كائن بدون وضع اعتباري (**C'est l'être sans statut**) كما قال مونسنيور أو أنّه كائن قد فَقَدَ أصله ومنبته وجذوره الأولى.

إنّ إصغاء مونسنيور إلى شجن وحزن الأمير وهو قابع في سجن أمبواز يكشف لنا عن ذلك الوجع الرّوحي الذي يحسّه الإنسان إزاء أخيه الإنسان إذا ما بلغ المحبّة العليا واستطاع بالتالي أن يلامس آلام الآخرين. لعلّ هذا ما جعل الأمير يولي مونسنيور مكانة خاصّة في قلبه، ذلك أن البعد المنكشف في رؤى ومواقف كل من مونسنيور والأمير هو علاقة الإنسان بالإنسان علاقة الإنسان بالكون ومن ثمّ تقاطعا الصّوتان وتشابكا حول الكثير من القضايا التي تهمّ الوجود الإنساني ككلّ للقضاء على الشر الذي ملأ العالم يقول الأمير لمونسنيور : « **أنت تعرف أن الظّلم يبعد عنّا رؤية الأشياء الجميلة ويقرّبنا من الخوف والظّلام والسّواد** »[1].

---

(1) – واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 126.

يقول مونسنيور « **الحياة والموت هما مجرّد مسافات وهمية لشيء خالد هو الأبدية نأتي عراة ونعود عراة، نخرج بصرخة ولادة ونعود مكتومي الأنفاس، بعدما تأكدنا من صغرنا محمّلين بأسئلة معقّدة كنّا نظنّ أننا وجدنا لها إجابات ولكننا كلّما اقتربنا انسحبت الإجابات مخلفة تحتها فيض من الأسئلة، لا نستطيع أن نقاوم الأقدار المسطورة ولكننا نستطيع أن نغيّر في حركة الأشياء بالشكل الذي يجعلها متوازية مع العقل فقط بدون أن يعني ذلك أننا حوّلنا الأقدار عن مداراتها الكبرى التي لا قوة لنا عليها ... بالله خذ بيدي** »[1]. فبين المبدأ والمنتهى ثمة سلام يجب أن يزرع إنها دعوة إلى التلاقي حول مسائل اتفاقية وليست خلافية (العقل والوجدان والعصر والهمّ والوجود الإنساني والحرّية ...) فتهميش الإنسان يعني انحرافا بالحياة عن التلاقي والمحبّة فثمة علاقة واسعة من النشاطات الكونية التي تصدر عنه لأنّه مميّز عن سائر المخلوقات بالعقل والإحساس والوجدان والقدرة على توجيه الأعمال باتجاه الخير ليكون الإنسان إنسانا بكلّ معنى الكلمة.

« فالحوار بين الأنا والآخر الأمير وديبوش ليس مجرّد استغراق في مناقشة الذّات في أمر من الأمور في أيّ وقت، وتحت ظل أيّ ظروف بل إنّه مشروط بعديد من الشروط، بما هو إنساني وما هو وجداني إنساني جمالي بالإضافة إلى مستوى النّفسي الذي يتمّ تناول الأمر في كنفه ومعالجته في رحابه »[2].

فهذه القواسم المشتركة بين الأنا والآخر وهما يواجهان آلام البشرية والحوارات التي تصنعها تأمّلاتها في قضايا همّ الإنسانية ككلّ هي المحفزّة على اللّقاء والتبادل الفكري والثقافي، فرغم المسافة العقدية بينهما إلا أن توحّد رؤيتهما تطوي المسافة وتشكل استعدادا متحفزّا للنّظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرّوحية : « **لك كلّ المحبّة التي تُقرّبنا من بعض حتى ولو اختلفنا لتستقرّ روحانا داخل نفس الحقيقة الإلهية الكبيرة** »[3].

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 43

(2) - عبد الوهاب بوشليحة : استراتيجيا الكتابة التّاريخية، ص 126.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 43.

« قرأت في قصصكم القديم أن مسافرا ذهب ليزور أحد أصدقائه المحزونين التقى في طريقه ملاكًا، سأله هذا الأخير إلى أين أنت ذاهب فردّ عليه الرّجل وهو يسابق الملاك سأزور صديقا في حاجة ماسة إليّ، فردّ الملاك : وماذا تنظر منه، هل هو غنيّ أو صاحب جاه وسلطان ؟ فأجاب الرّجل : لا هو في حاجة إلى مساعدتي، وسأمنحه كلّ ما أملكه وأستطيعه من خير و ود ومساعدة، فختم الملاك، واصل طريقك، فكلّ خطواتك ستحسبُ لك، وكلّ كلماتك ستلقى جزاءها.

- أنت تعرف يا سيّدي أنّها درس رمزي، يقصد من روائه التفاني في حبّ الآخرين سعيد أن أسمع مثل هذا الكلام منك »[1]. ففي جوهر حديثهما تتجلّى المحبة والتسامح فبهما يقضي الإنسان على الحقد والشرور الذي ينسج الحروب.

إن المحبّة هنا كما يؤسس لها مونسنيور والأمير تعني السّلم والتسامح ورفض العنف ولا تعني الخنوع والسكوت عن الظّلم، فالمحبّة الصّادقة تمنح الإنسان الشجاعة ليقول الحقيقة ويواجه الجبروت ويضمن خلاص البشرية من الصّراعات الدّموية، فرغم « الأحقاد الكثيرة ولكن لا شيء يمنع من أن يصغي إلى ذلك الصّوت الآتي من بعيد صوت القلب الذي تنحي أمامه الحروب والمظالم »[2].

ففي جوهر حديثهما تتجلى المحبّة والتآخي في ضوء التعليم الإلهي فيغوصا في إبراز هذه القيم من أجل رؤية الكون سلاما وجمالا وإشراقا حفاظا على كرامة الإنسان وتمجيد لوجوده وإسهاماته « لا أعتقد أننا وصلنا إلى هذا الحدّ أيّها السّلطان الكريم وإلاّ لن نتحدث عن كائن اسمه الإنسان، الإنسانية يا سيّدي عبد القادر استحقاق وليست إرثا سهلا، معك الحق الاستحقاق يحتاج إلى مجهودات دائمة للوصول إلى تحقيقه ديننا يقول ذلك كذلك، يقضي الإنسان عمره كلّه بحثا عن تأكيد إنسانية لأنّ كلّ ما يحيطه عبارة عن مزالق متعدّدة عليه تفاديها بشهامة وعزّة نفس »[3]. فالإنسانية عند الأمير مونسنيور

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 43-44.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 38.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 127.

غدت أداة يقهر بها السّجين آلامه والمغترب اغترابه، ويدود بها عن حقّه في حياة كريمة وآمنة وعن حقه في الحرّية إذ ليس أمضى من الإنسانية تجرّد الآخر من أخرويته وتدفعه بعيدا عن الأنانية والمتاجرة بآلام البسطاء. فدفاع مونسنيور عن الأمير والسّعي إلى استنقاده ممّا لحقه من خوف وأسر وقلق، أثمر انسجاما فكريا وتوحّدا في الرؤى والمواقف لتختتم الرّواية بندء مونسنيور ديبوش « Itas et nos faciamus » "افعلوا مثلي" إنّها الدّعوة إلى عمل الخير دون شروط ولا التزامات ولا حدود عرقية أو جغرافية ولا اعتبار لأيّ فوارق عقدية.

فالرّواية تبشر بتوحّد الإنسانية باتجاه نسق كوني مفيد يعتمد على القراءة المتأنية لحقائقه لتقترّب ممّا يبهج الإنسان فتسبح في ملكوت الفكر والتأمّل وتسوّرها بعلائق تمنع من انهيار السّدود بين البشر بفضل المحبّة الضّامنة لها. فالذات الإنسانية هدف لا بدّ من السّعي لتحقيقه وبدل في سيله الغالي والنفيس لأنّ " في الإنسان تتجسّد كلّ المعاني الحلوة والقيم الجميلة على نحو قلّما توافر في غيره من المخلوقات علاوة على أنّه منوط بالإنسان ذلك الكائن النّبيل إقامة مملكة السّلام في هيكل الوجود الجميل بما يضمن الحياة الآمنة له ولغيره من المخلوقات "[1].

[1] - حازم خيري : الإنسان هو الحلّ، سطور للنّشر القاهرة، ط1، 2007، ص 136.

# - التمظهر الخامس-
# التشكلات المكانية وقضاء التواصل والانفتاح.

يتجلّى من خلال الفضاء الرّوائي العالم الذي يعيد إنتاجه الرّوائي عبر مخيّلته، وللسّرد صلة وثيقة بالفضاء الرّوائي، فإذا كان السّرد نقلا للأحداث وتصويرا لحالات ووضعيات تتعلّق بشخصيات مختلفة، فإنّه لا يعقل تصوّر هذه الأحداث والحالات إلاّ ضمن إطار الفضاء الرّوائي، فالمكان في الرّواية هو فضاء جمالي مهمّته تجسيد رؤى الكاتب وشخصياته. لذلك فإنّه لا يتوقف على أداء وظيفة جمالية محدودة إنّما يتعدّاها إلى احتوائه لأبعاد دلالية مختلفة باختلاف المكان الذي يملي على الشخصية الرّوائية موقفا ما فيتسع المجال للتفسير والتأويل

« وعليه يمكننا النظر إلى المكان بوصفه شبكة من العلاقات والرّؤيات التي تتضامن مع بعضها لتشييد مواقع الأحداث وتحديد مسار الحبكة ورسم المعنى الذي يرتاده للشخوص »[1].

فالمكان هو « الكيان الاجتماعي الذي يحتوي على خلاصة التفاعل بين الإنسان ومجتمعه. ولذا فشأنه شأن أيّ إنتاج اجتماعي آخر جزءا من أخلاقية وأفكار ووعي ساكنيه »[2].

فالمكان إذن رقعة جغرافية بل إنّه مكمن الخبرة الإنسانية ومستودع التجارب الحياتية. حيث أن الثراء النسبي في الأمكنة وتعدّدها ينعكس على وظائفها فيجعلها متعدّدة هي الأخرى : فالأماكن تؤدي بهدوئها أو بساطتها إلى بيان اضطراب الشخصيات وثورتها الدّاخلية أو تعقّد علاقاتها فيما بينها فهي مرايا عاكسة لحالات هذه الشخصيات، بالإضافة إلى ذلك في فضاءات تنفّس لها وحافظة لأسرارها.[3]

---

(1) - جنيت وآخرون : الفقهاء الرّوائي، ترجمة هبد الرحمن جزل، مطابع إفريقيا الشرق المغرب، 2002، ص 6. نقلا عن إيلي جباري : صورة الغرب في الرّواية العربية الشرق العربي نموذجا، ص 205.

(2) - ياسين النّصر : الرواية والمكان، دار الشؤون العامّة بغداد، 1986، ص 16.

(3) - صحراوي إبراهيم : تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقيو رؤية جهاد المحبّين لجرجي زيدان نموذجا، دار الآفاق. الجزائر، ط1، 1999، ص 204.

ومعنى هذا أنّ المكان يصبح بدوره مرآة عاكسة لوجهات نظر الشخصيات واتجاهاتها الفكرية والفلسفية والعقدية وفوق ذلك فهو مستودع أسرار الشخصيات بل إنّ المكان ينعكس بالسّلب أو بالإيجاب على سلوك الشخصية، ولا أدلّ على ذلك مما يحدثه السّجن من تدمير للمواهب وتدمير الشخصيات.

ومن هنا يمكن اعتبار « الفضاء الروائي بمثابة بناء تم إنشاؤه (...) بحيث تجري التحديد التّدريجي ليس فقط بخطوط المكان الهندسية، وإنّما أيضا لصفاته الدّلالية، وذلك لكي يأتي منسجما مع التطوير الحكائي »[1]. فليس الشكل الهندسي وحده هو العامل المشكل لحيّز المكاني وإنما ما يمكن أن يوحي به المكان من إيحاءات ودلالات أراد الرّوائي أن يقدمها وإلى جانب ذلك فإنّ المكان يخضع إلى مقياس آخر مرتبط بالاتساع والضيق أو الانفتاح والانغلاق فالمنزل ليس هو الميدان والزنزانة ليست هي الغرفة لأنّ الزنزانة ليست مفتوحة دائما على المنزل والمنزل على الشارع »[2].

وهذه الفضاءات المكانية على تنوعها بين مفتوحة ومغلقة أو ضيّقة ومتسعة هي ما يملكه الرّوائي من مادّة حكائية يعيد صياغتها ليحوّرها حتى تتماش مع البؤرة الدلالية لمدار الحكي وما تحمله الشخصيات من أفكار من جهة وتكون موضوعية يمكن أن تتجسّد في الواقع بحيث يستسيغها المتلقي ويفهما ثمّ يتأثر بها.

وقد اختلف الرّوائيون في الأهمّية التي منحها كلّ منهم للمكان فقد اهتم بعضهم بالمكان اهتماما مبالغا فيه، حيث وصفوا جميع جزئيات المكان وكل ما تحتويه أرجاؤه على اعتبار أن ذلك يسهم في توضيح الرؤية التي تقدّمها الرّواية لذلك يقول حميد لحميداني بأنّ هذا الوصف المكاني : « لا يخضع للمعنى وإنّما يمضي مع المعنى في سياق واحد إنه ناتج حتما عن تغيير موقف الإنسان من الواقع غير أنّه على مستوى النّص لا يظهر تابعا لأيّ مضمون أو موقف سابق عليه لأنّه هو نفسه يصبح مصدر المعنى أو على الأصح مصدر

(1) - حسن بحراوي : بنية الشّكل الرّوائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 30.

(2) - حميد لحميداني : بنية النّص السّردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993، ص 70.

المعاني المتعدّدة اللاّمحدودة »[1].

ومن هنا يمكن القول بأن العلاقة بين وصف المكان والمضمون لا تعني تبعية المكان للفكرة، فلم يعد محايدا يحمل أية دلالة « فقد كشفت الدّراسات أنّ الأمكنة ما هي إلاّ رموز أفكار وتصوّرات تتجسّد من خلال الأمكنة التي تساهم في تكوين المعنى العام للعمل الرّوائي، بحيث يستغل الكاتب الأمكنة في إبراز أفكار ومشاعر الشّخصيات وتعاملها فيما بينهما داخل المحيط الذي تتحرك فيه وبهذا يتجاوز المكان الوصف الذي يجعله مجرّد ديكور وإطار للأحداث إلى عنصر أساسي في السّرد »[2].

ومن ثمّ يمكن النظر إلى المكان من وجهة نظر فكرية لأنّه لم يعد مكانا موضوعيا محايدا وإنما هو مكان فني يتم تصويره من وجهة نظر، ومن خلال زاوية رؤية وعبر التفاعل مع الشخصيات والحوادث ومن ثم فهو يحمل قيمة أو يرمز إليها أو يمثلها إذ يمكننا النظر إليه بوصفه شبكة من العلاقات والرّؤيا ووجهات النظر التي تتضامن مع بعضها لتشييد الفضاء الرّوائي.

وبناء على ما سبق سنحاول في هذا المجال الكشف عن ملامح البيئة المكانية وكيف كانت فضاءا للقاء الأنا مع الآخر / الشرق مع الغرب عن طريق حصر الأمكنة المنفتحة على الآخر ورؤية كيفية تعبير واسيني الأعرج عنها وإبرازه لها والتعرّف على وظائفها ضمن الحركة الدّلالية العامة للرّواية ؟ أي كيف تمظهر اللقاء الحضاري على مستوى الفضاء المكاني ؟.

لقد تبين من خلال قراءة الرّواية أنّ الأماكن فيها تحمل دلالات وتؤدي إلى وظائف تفوق مهمة الوصف المجرّد وقد وردت في الرّواية أماكن عديدة اخترت الرئيسة منها (الأماكن المغلقة والأماكن المفتوحة).

---

(1) - حميد لحميداني : بنية النّص السّردي، ص 69.

(2) - حبيلة الشريف : بنية الخطاب الرّوائي عند نجيب الكيلاني، رسالة ماجستير، جامعة باجي مختار، عنابة 2000. ص 186.

إنّ الإمكانية الوحيدة المتوفّرة للقاص أو الرّوائي لنقل الأمكنة هي الوصف أي محاو- إعادة تشكيل الفضاءات التي جرت بها أو تجري بها الأحداث المروية عن طريق اللغة وهو ما يستدعي توقيف السّرد للقيام بهذه المهمّة، والمقصود بنقل المكنة إعادة تشكيلها حسب صورها المفترضة في الواقع، أي نقل أجزائها ودقائقها إلى الرّواية إلى العالم المتخيّل فيتسنى بذلك للرّاوي إحداث أثر الحقيقة بتعبير رولان بارت[1]. بمعنى أنّ الوصف هو الطريقة الوحيدة المتاحة للرّوائي لإعادة تشكيل الأحداث وفق ما جرت عليه في الواقع أو وفق ما يمكن أن تكون عليه إذا وقعت.

وفيما يخصّ الرّواية فإنّ واسيني الأعرج قد اعتمد وصف الأماكن عن طريق الرّاوي. وأحيانا أخرى يترك المجال للسّرد ليقوم الوصف عن طريق الشّخصيات التي تتولّى إنجاز وفق منظورها الخاص إذ امتازت هذه الرّواية بتعدّدية المكان : **معسكر، تكدامت، سهل أغريس، الأميرالية، الأرض / الوطن / الجزائر، المدينة، قصر أمبواز / السّجن، النوافذ الشرفات، البحار**... إلا أن واسيني وظفها توظيفا دلاليا ليخدم الرؤية التي قدّمها من خلال النّص، فوصفها بأوصاف منتقاة لا تجسّد أمكنة ماديّة ذات أبعاد هندسية وجغرافية بقدر ما تضفي عليها ألوانا وأجواءًا نفسية يستمدّها من الشخصيات التي تقطنها، وهذه الأماكن تساهم في دفع الفعل الرّوائي نحو التوتر والمشاركة في تطوير الأحداث وتوجيه الشخصيات قد تكون الأقضية الموجود ته في الرّواية قابلة لأن تدرس على أنّها أقضية للّقاء والتواصل فهي تعلن الانفتاح على الآخر وبالتاي قد تؤدي إلى اللّقاء والتواصل كما رسمها واسيني.

1. **فضاء الوطن** : إن فضاء الوطن / الأرض يمثل من خلال حوارات الأمير ومونسنيور البؤرة الدّلالية التي تتنامى عبرها أحداث السّرد، إذ أنّ فضاء الوطن يخترق مساحة كبيرة من خطابات ومشاهد الرّواية ففيه تدور المعارك مع العدو وإليه يكون الشوق والحنين بما يحمل ذلك من قيم معنوية ودلالية فهو الملاذ والمأوى حين تعصف بهما المواجع وقسوة المنفى يقول مونسنيور للأمير « **عذرا لتحريك مواجعك ... مثلك لم أخد من تلك الأرض الطيبة إلاّ المحبّة والآلام ومثلك خرجت منها كأي سارق.**

---

(1) - إبراهيم صحراوي : تحليل الخطاب الرّوائي، ص 202.

- لكن المنفى قاس مثلك لم أشته مغادرة تلك الأرض الظروف القاسية هي التي دفعتني. أمنيتي أن أعود لها لأموت هناك، فقط شيء منها صار في دمي.

(...) الطيور العظيمة تجوب الدّنيا وتعود إلى عشّها الأوّل الذي حماها لكي تموت فيه، من يدري، قد نلتقي على تلك الأرض الذي لاقتنا فيها الحروب والنيران والمآسي لنرتاح قليلا حتى ولو كان كلّ واحد فيها في مكان ما في أضنا لا شيء يمنعنا من أن نلقي »[1] فالأمير يتشوّق لأرضه التي نبت فيها فيحن لوطنه مثل « الطيور لا تهجع أرواحهم إلاّ في الأمكنة الأولى التي عنيت أحلامهم وطفولاتهم »[2].

إننا « ننجذب نحو الوطن لأنّه يكشف الوجود في حدود تتسم بالحماية في كمال الصّورة لا تكون العلاقات المتبادلة بين الخارج والألفة متوازية »[3].

أمّا مونسنيور فهو أيضا لا يخفي حبّه للجزائر وفي رغبته في أن تكون مثواه الأخير. وتقاسم آلام المنفى مع الأمير « آهٍ لو كتب لي بعد موتي أن تعاد أنا كذلك عظامي نحو تلك الأرض الطّيبة مع النّاس الذين اختارهم لي الله »[4]، وهذا ما يكشف عن إمكانية أن يجد الآخر / مونسنيور مكانا ووطنا في وطن الذات / الأمير، وهي دلالة على انفتاح واتساع فضاء الذات ليشمل الآخر، فالوطن ليس ذلك الذي نولد فيه وحسب بل ذلك الذي نلقى فيه المحبّة والألفة والحميمية ومونسنيور أحبّ الجزائر، وأحبّه أهلها ولعلّها لفتة من الرّوائي يروم من ورائها إلغاء الفوارق والحواجز والسّدود التي فرضتها الحدود الجغرافية بين بني البشر.

لكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال إلغاء للخصوصيات والذوبان في الآخر. ويتضح ذلك من خلال تمسّك الأمير بوطنه وأرضه بعدما طلب منه بوجو أن يتخذ قرار

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 366.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 511.

(3) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 204.

(4) - غاستون باشلار : جماليات المكان، ترجمة غالب هالسا، المؤسسة الجامعية، لدار النشر والتوزيع، بيروت، ط3. 1987، ص 31.

بتبني فرنسا وطنا له : « **أتمنى أن تصل إلى قرار تبني فرنسا كوطن لك وتطلب من الحكومة أن تمنحك أنت وعائلتك قطعة أرض غنيّة، وتكون لك حياة مساوية لحياة أي مواطن** (...).

**- قفز الأمير من مكانه وبدون أن يفكّر : والله لوجمعت كلّ كنوز الدّنيا في برنسي وطلب منّي أن أصغها مقابل حرّيتي، لاخترت حريتي لا أطلب لا شفقة ولا منّة، أطلب فقط تطبيق الالتزامات** (...) **لم يجد الكلمات التي تعبر عن حزنه ومرارته** »[1].

فالحوار مع الآخر واللّقاء معه مرهون بالحفاظ على الخصوصية، خصوصية الانتماء والهويّة، لأنّ الذوبان في الآخر يعني اللاّنتماء ذلك أن الوطن « من أهم العوامل التي تدمج أفكار وذكريات وأحلام الإنسانية (...) فيمنح الحاضر والماضي والمستقبل ديناميّات مختلفة كثيرا ما تتعارض أو تتداخل وهي أحيانا تنشط بعضها في حياة الإنسان ولهذا فبدون الوطن يصبح الإنسان كائنا مفتتا »[2]، ويصبح اللقاء مع الآخر ضربا من المستحيل لأنّ الحوار الحضاري مع الآخر مشروط بالاستقرار الذّاتي والمادّي والروحي على حدّ سواء.

إنها فضاءات رسمها المتن بإتقان منقطع النظير في بنية حدثية جعلت "الأميرالية" والآخر جون موبي في حوار مفتوح تجاه "الأنا" الأمير و "الآخر" مونسنيور ديبوش الغائبين، وحسب مفارقة عجيبة تتمثل في عودة جثمان مونسينيور ديبوش إلى الجزائر ليدفن في إحدى كنائسها تلبية لوصيته وهو ليس جزائريا، قبل عودة جثمان الأمير عبد القادر وهو الجزائري الذي ناضل من أجلها. وتجاوزا لكلّ ذلك يمكن التأكيد على أن "الأميرالية" وهي حاملة بياض ونصاعة القصبة، لا يمكن إلاّ أن تكون دالة هامّة من دوال التسامح وعقد صلح مع الذّات الإنسانية قاطبة، وهي المهام والغايات والمقاصد التي تناص فيها الأمير عبد القادر بإسلاميته ومونسنيور ديبوش بمسحيته.

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 473.

(2) - ياشلار : جماليات المكان، ص 43.

2. **فضاء المدينـــة** : قد يدرس فضاء المدينة أيضا بوصفه فضاءا منفتحا. ففي الخطاب الذي ساقه مونسنيور ديبوش والذي يكشف عن تشابه المدن، وفي تشابهها دلالات عميقة الصّلة بالحوار الحضاري مع الآخر : « **ثلاث مدن تتشابه في جمالها ومواقعها وبشرها مارسيليا من هذا العلو، بونة من أعالي كاتدرائية القدّيس أو غستين، والجزائر من أعالي السّيدة الإفريقية . كلّها أمكنة تطل على البحر ونوافذ الكاتدرائيات بها لا تفضي إلا إلى الماء والنور وشهوة التلاشي** »[1].

إنّ الماء والنّور والنوافذ هي رموز دالّة على الصّفاء والنقاء والرّغبة في التلاشي واللّقاء فتشابه الأمكنة الناتج عن تكرار هذه العناصر المشكلة لها يولّد إحساسا مشابها بها وما يتولد عنها من أحاسيس لا يؤدي إلى التّيه الذّي يكون نتيجة حتمية معادية لاختلاف الأمكنة ويصبح التعلّق بفضاء الآخر وألفه أمرا ممكنا « **مونسنيور ؟ هل رأيت بحرهم أخضر وليس أزرق مثل بحرنا ؟ - كلّ بحار الدّنيا متشابهة يا عزيزي جون – إذا أردت أن تعرف أسرار الماء أدخل البحر فجرا وسرّى كلّ عبقرية الله في الألوان والتوليف ...** »[2].

لم يكن مونسنيور يعرف وهو يُحدث جون موبي أنّه يفتح عينيه على عالم لم يكن يسمع إلاّ في الكتب والقصص العجيبة فالأرض هي أرض جميع الناس بشرط أن تجد فيها المحبّة والسّلام الرّوحي.

من هذا المنطلق يمكن عدّ هذه الأمكنة في الرّواية أمكنة منفتحة فهي تتوق إلى احتواء الآخر وهي قادرة على احتضانه برغم اختلافه وتقف تكدامت من بين أكثر الأقضية المشرعة والمنفتحة في الرّواية يبرز ذلك من خلال رغبة الأمير في عولمتها وجعلها مشابهة لمدن الآخر بعد أن أدرك أسباب الهزيمة والنّصر : « ... **تكدامت كانت المكان الملائم ... لاختار الأمكنة هكذا الذين وضعوني في هذا المكان كانوا يعرفون جيّدا الدّلالة كان حلمي أن أجعل منها مدينة حرب، ولكن كذلك دار علم وثقافة كما كانت، الوقت لم يسعفنا**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 542.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 14.

والحرب حرمتنا من علمته المدينة، استعنت بالعلماء الأوروبيين لإعادة بناء الصّور الواقي من الهجمات ... مدينة لا تنتج سلاحها بيدها مدينة ميتة. كانت مركزا تجاريا بين التل والصّحراء ...»[1]. « انتهينا من الهياكل المركزية وبدأ الأوروبيون يشتغلون المصانع الصّغيرة التي بنوها في عمق تكدامت، عندنا في تلمسان مختصّ إنساني يسيِّر مصنع إنتاج قوالب المدافع من عيار الإثنتي عشرة بوصة والشدّ بوصات في مليانة الفرنسي دوكاس بنى فابريكان صغيرة للبنادق والبارود، وقد دعونا الكثير من الأوروبيين للمجيء للاستقرار والعمل في بلدنا، نريد أن نستفيد منهم ومن خيرهم، وأن نبني هذه البلاد على أسس صحيحة وقارّة. تطمح من هذه الحضارة أن توقظ هذا الشعب النّائم على الكذب »[2]. إنّ الأمير يرغب في جعل مدنه مدنا حربية ولكن أيضا لا يغفل عن جعلها دار علم وثقافة فالوعي بالذّات في حدّ ذاته هو وسيلة من وسائل الناجحة التي تمنح القدرة على التعامل مع الآخر وإيجاد التّوازن الذي من شأنه خلق حوار بين الثقافات المختلفة لأن « **وعي الذّات هو شرط الاكتساب القدرة على التعامل (...) الواعي مع الآخر أيا كان هذا الآخر** »[3].

3. **فضاء السّجن / القصر** : إن الحدث الرئيسي في الرّواية، المتمثل في حجز الأمير وأسرته في قصر أمبواز، وهو في واقع الأمر، الحدث المحرّك لجميع الأحداث التي تضمنتها الرّواية. وفضاء السّجن الذي تقيم فيه هذه الشخصيات « يشكل عالما مغايرا لعالم الحرّية، نقلوا إليه مكرهين، تاركين وراءهم فضاء الخارج إلى عالم مغلق هو فضاء الدّاخل، فينطوون على أنفسهم بعد أن كانوا منفتحين على العالم والمجتمع والوجود مكتشفين حياة جديدة لها قيمها وعاداتها وتقاليدها المختلفة تكون في معظمها إلزامات وقيودا تكبل انطلاق

(1) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 179.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 231.

(3) - محمد عابد الجباري : مرجع سابق، ص 206.

الإنسان وممنوعات تحظر عنه أشياء كانت في متناوله فيجرّده المكان من كيانه ويسلبهم من خصوصيته فيُصبح رقما بين مجموعة أرقام »[1].

يتعمّق الرّوائي في الكشف عن قسوة السّجن ووحشة المكان : « **شعر مونسنيور بامتعاض كبير قبل أن يدخل الدّهليز الضيق المؤدّي إلى الحجرات التي يحتجز فيها الأمير وعائلته المليء برائحة الرّطوبة والعفن الذي يشبه الرّائحة التي تخلّفها الفئران عندما تعبر مكانا تاركة وراءها شعرها ورائحة بولها القويّة التي تجرح خياشيم الأنف بحدّة ... إنتابه إحساس يشبه الإحساس الذي يخترق صمت الميت وهو يرتعش في مواجهة شيء حتمي لا سلطان له عليه** »[2]. لقد قدّمت لنا الرّواية انعكاسات هذا الفضاء على نزلائه بعدما رصدت مظاهره الطوبوغرافية فمونسنيور انتابه وإحساس، بالبرد ورائحة الموت، إذ داخل السّجن ينعدم الشرط الإنساني وبهذه الطريقة راح الكاتب يوظف أجزاء القصر جزاءا جزء ليكشف لنا عن شعور ساكنيه بالمنفى وقسوة الظلم ونتانة المكان، فاستغل واسيني المخطط الهندسي للقصر / السّجن، الدّهليز، الضيق، الحجرات، النوافذ المغلقة، ليوحي بالعلاقة الوطيدة بينه وبين نفسية المحتجزين فيه، وهو يحاول بطريقة وصفه الاقتراب من الصّورة الواقعية له حتّى يوهم القارئ بحقيقته، فالسّجن يتصف بالضيق والظلمة ورائحة الرّطوبة وهي كلها أوصاف توحي بالانغلاق، لكن مجيء مونسنيور للقصر ولقاء الأمير يحيل بدلالة رمزية توحي بفك العزلة عن السّجناء وبداية اللقاء بين الأنا والآخر والشرق والغرب وبالتالي لم يعد السّجن / القصر فضاءا منغلقا وحسب بل إنّه ينفتح وينغلق بحسب تطوير الأحداث.

فالقصر به شرفات ونوافذ لطالما طلب مونسنيور إلى الأمير فتحها لإزالة قنوط الحبس « **لم لا تفتح النافذة، المؤكد أن هواء الخارج يبعث على قليل من الرّائحة ويزيل قنوط الحبس والاعتقال ؟ هذه الحدائق الجميلة برز فيها الإنجليز لقد جلبوا من وراء البحر**

---

(1) - حبيلة الشريف : بنية الخطاب الرّوائي عند نجيب الكيلاني : ص 211.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص

**فقط لأداء هذه المهمة ؟** »[1]، إنّها محاولة من مونسنيور لدفع الأمير للانفتاح على الآخر في جانبه الإيجابي وتناسي أحزان السّجن ووحشة المكان.

وبما أنّ المكان لا يظهر إلاّ من خلال وجهة نظر الشخصيّة التي تعيش فيه فإنّ المنظور الذي اتخذه مونسنيور هو الذي حدّد أبعاد فضاء النافذة ودلالتها إلا أنّ الأمير يرفض فتح النوافذ ورؤية الحدائق الانجليزية الجميلة لأنّ فتحها يذكره بالظّلم والخوف والسّواد « ... **كلّما انزويت وفتحت النّافذة نحو الجهة الأخرى من القصر ولا أفتحها إلاّ نادرا رأيت الشرفات التي علّق عليها أتباع البارون كاسلنو البروتستانت الذي سلّم نفسه للكاثوليك وللملك ولكنّه لم يسلم هو بدوره من قطع الرأس** ... »[2]. فطبيعة الصّورة التي قدّمها واسيني للنوافذ ذات دلالة استثنائية فهي قبل أن تكون دلالة على شفافية المكان. والانفتاح على الآخر مثلت فضاءا لنقده وإعادة قراءة التّاريخ ومناهضته. فالشرفات والنوافذ فضاءات مسلّحة بسجلها التّاريخي في جانبه المظلم وهو يستحضر الماضي بأبعاده وظلاله المتعدّدة وبنقده ويعيد بنائه في محاولة منه لفهم الحاضر وآفاق تطوّره.

فالمكان إذن منفتح منغلق يحوي الكثير من الدّلالات، هي رغبة وإحجام في الآن نفسه في الانفتاح، إنّه السّجن القصر مما يحمله من دلالات ضديّة كلّها امتزجت في فضاء واحد فقد اتخذت دلالات متعددة في رواية كتاب الأمير.

إن الرّوائي هو صانع هذا المكان وواضع قوانينه لذلك يعرضه في أي صورة أراد فإذا كان السّجن غالبا ما يتخذ في الرّوايات دلالة واحدة هي مكان للحجز ورمز للقهر والاضطهاد فإنّه في هذه الرّواية تتغير هذه الدّلالة وفق الرّؤية التي أراد أن يجلّيها الرّوائي، إذ يرفقه بتعليقات تكشف نظرته إليه وتساهم في إبراز قسوته ووحشيته تارة، وأمانه وآلفه تارة أخرى، فقد جعله قوّة مركزية تجسّد من خلاله حوار الذّات مع الآخر على أمل اللقاء والتواصل. ويتضح ذلك من خلال عدّة مشاهد في الرّواية « **كان الأمير هذه المرّة في**

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 134.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 124.

**استقبال أناس خاصين أغلبهم من نساء الطّبقات الرّاقية في المدينة أو اللّواتي يأتين من بعيد لملاقاة هذا الرّجل ... »**[1].

إن الشخصيات هنا (نساء الطبقات الراقية) تخترق الحدّ الاجتماعي، الاقتصادي الذي يفصل بين فضاءين، فضاء الطبقات الرّاقية، وفضاء الطبقات الفقيرة، وفي هذا الخرق إيحاء بالتوحّد والعيش المشترك.

إن فضاء السّجن يرتبط أيضا بالوظيفة التّنويرية « **غسل وجهه وصلّى ثم استعدّ لاستقبال بواسوني الذي تعوّد أن يزوره في مثل هذا الوقت للانتهاء من كتابة تنبيه الغافل** »[2] لقد أضحى فضاءًا لإنتاج المعرفة، فضاء للتجمع فهو من هذا المنظور يمثل نقطة التماس بين الأمير ومونسنيور، وبين الأمير والفئات المثقفة ونساء الطبقات الراقية، فصار القصر / السّجن مكانا لتبادل المعرفة والحوارات فاختصرت فيه المسافات الزمنية (الماضي. الحاضر، المستقبل)، وكذلك المسافات المكانية (السّجن / القصر / البيت / المؤسسة المعرفية الثقافية ...)، فانهارت جدران الانغلاق والتقوقع وانفتحت أبواب الحديد على أمل اللقاء والمحبّة ونشر الخير وتناسي الأحقاد.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول أن فضاءات الرّواية قد وفرت على تفاوت درجاتها. فرصة للاجتماع والتقارب فقد تنوّعت الأمكنة وتعدّدت الفضاءات وبقدر ما كانت تحيل على أماكن واقعية حقيقية بقدر ما تمّ استعمالها وتوصيفها بطريقة متخيّلة ارتبطت برؤى الشخوص الفكرية لتنبئ في النهاية باتساع الشعور عند كلّ من مونسنيور والأمير والاستعداد والقدرة للتواصل مع الآخرين.

وصفوة القول في المضمون الذي تطرحه رواية الأمير أنّه تقدم لنا رؤية فكرية عن الحوار الحضاري بحيث كانت جلّ عناصرها ومواقفها تومئ إلى تلك الرؤية فهناك رؤى متوحّدة بين الأمير ومونسنيور وتوحّدها على ذلك النّحو يفسّر بالإيجابية في اللّقاءات

---

(1) - واسيني الأعرج : المصدر السابق، ص 439.

(2) - واسيني الأعرج : المصدر نفسه، ص 474.

والحوارات التي قد تبلورت بينهما والتي عبّرت عن التفاعل في الحوار وكذلك عن إمكانية العيش بسلام إذا أراد الإنسان ذلك.

ويمكن أن يفسّر ذلك بالتعبير عن التمثل الثقافي الجديد الذي يعدّ حصيلة قراءات واسيني وتمثله المدّ الليبرالي وتأثره بأقطاب الفكر الجديد الذي أثر أيّما تأثير في تحوّل مساره الرّوائي بشكل واضح وجلي. ولعلّ هذه العوامل جميعها تتضافر لتوسيع المضامين والطروحات التي تخلّلت مضان الرّواية وحكمت نسيجها الدّلالي من بدايتها لنهايتها أملا في أن يكون الإنسان –أينما وجد– فاعلا في تشييد مملكة السلام في هيكل الوجود الجميل ليشيع الخير والأمن والمحبّة بين النّاس ويُقضى على السّر في العالم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## - خـــاتمة :

وفي ختام هذا البحث لا يسعنا إلاّ أن نستعرض ما تمكّنا أن تتوصل إليه من نتائج بعد الدّراسة والبحث في موضوع "الحوار الحضاري في رواية كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد لـــ : واسيني الأعرج. ولعلّ أوّل ما يستوقفنا :

أنّ البحث في علاقة العلمية الإبداعية بالتاريخ أسفر بأنّ التاريخ يشكل نمذجة مرجعية ومقوّما جماليا للنّص الرّوائي ذلك أنه لا يمكن للمعرفي والدّلالي أنّ يتأسسا في غياب عن التاريخ كمرجع لا متناهي الدّلالات.

كما أن الوظيفة الماهوية للتاريخ هي استحضار روح التاريخ وليس التاريخ نفسه، ومن ثم فالرّواية فعل تخييلي حتى في ارتكازها على وقائع تاريخية وأنّ التاريخ أمر تلقائي في الإبداع الرّوائي وليس مقحما عليه.

- أن الرّوائي لا يلتزم بحرفية التاريخ فلا يكون وثائقيا بالمعنى التاريخي لكنّه ملزم بأن يصوّر عمقا نفسيا وحضاريا في روايته. ومن ثم لا نسأل في الرّواية التاريخية عن حقيقة التاريخ وإنّما تقتنب عن صدق الفن.
- إنّ الوعي التّاريخي قد تشكل في تجربة واسيني الإبداعية وهو يمتح من تجارب من سبقوه كالطاهر وطار، ورشيد بوجدرة. فقد شكلت نصوصهم التّاريخية لبنية أولى وأرضية صلبة ارتكز عليها في تشكيله لوعيه التاريخي إلا أنّه وهو يستكمل مسيرة من سبقوه في الرّواية التاريخية، استطاع أن يبشتق لنفسه طريقا جديدا بانعتاقه من إسار النظرة الميتوخية الضيّقة التي حاكمت التاريخ، وأن الخبرة التاريخية في الرّواية لديه تأتي من خلال منظور عصري وفي بنية روائية تنتمي إلى عصرها وتجاوزه في الآن نفسه ومن تم كتب واسيني نصّه "كتاب الأمير" وهو يمتح من فترة تاريخية مهمّة في التاريخ الجزائري، وهي فترة المقاومة الشعبية وبالضبط مقاومة الأمير عبد القادر، فالرّواية بقناع التاريخ حاورت الواقع بأقطابه ومكوّناته المتعدّدة وخطاباته المتعالقة والمتصارعة.

فحاول واسيني من خلالها صوغ أسئلة الوجود الإنساني مستشرفا علاقة جديدة مع الآخر ليفتح الباب واسعا أمام حوار حضاري إنساني هادئ بين حضارة الأنا العربية في بعدها

الإسلامي الجهادي ممثلة في الأمير عبد القادر، وبين حضارة الآخر مؤسساته الاجتماعية والعسكرية والدينية مثلها مونسينيور ديبوش.

لم ينقطع الحديث عن حوار الحضارات في يوم من الأيام على مرّ الزمن لكنّه كان في كلّ حقبة تاريخية يتمظهر بأشكال مختلفة وكان أبرزها اثنين : عدوانيا يهدف إلى الهيمنة والسّيطرة وإنسانيًا يبغي التقارب واللّقاء.

وفي تاريخ التصوير الرّوائي لهذا الحوار الحضاري بدا اللّقاء بين الشرق والغرب مستحيلا وانتهى إلى المواجهة الحضارية، وتعود الجذور الأولى لظاهرة الصّراع الحضاري إلى النتائج التي سطّرها الاستشراق القديم بإمعان منقطع النظير عمد فيها إلى تنميط الآخر بما قدّمه من صورة استعمارية شنيعة، ورؤية عنصرية سعت إلى تهميش الشرق وجعلته مصدر قلق غربي حادّ حتى غدا من أكثر المناطق توتّرا في العالم.

وقد عبّرت الرّواية عن تلك المواجهة الحضاري ما منذ بداياتها مثلما لمسنا ذلك في رواية موسم الهجرة إلى الشمال والتي كان يتجاذبها جسان هاجس الصّراع الذي فرضته العلاقات الدّولية وما يشويها من نزاع بين الشرق والغرب، والذي مثله صوت مصطفى سعيد، وهاجس الانفتاح على الآخر والتفاعل معه والذي مثله صوت الرّاوي وهي رؤية لم تفصح عنها الرّواية بشكل بارز فطغى بذلك هاجس المواجهة والصّراع.

- إنّ المتوّج المعرفي للإستشراق قد مثل ومنذ بداية القرن التاسع عشر والقرن العشرين قطبا محركا إلى حدّ ما لفعاليات الحوار الحضاري واللقاء بين الشرق والغرب، بخروج بعض المستشرقين من الشرنقة التي رسموها لأنفسهم من حيّز الإطلاقية في النظر والحكم على الآخر إلى حيّز النسبية وإمكانيات الاعتراف به.

إن ذلك السّعي لبعض المستشرقين المفكرين من أمثال مكسم رودونسون جاك بارك. ميشال فوكو، إدوارد سعيد سمير أمين ذلك السّعي لنقد الذّات وإعادة النظر في تلك الثنائيات التي تعمق الهوّة بين الشرق والغرب ومن ثم دحض كلّ نزوع هيمني غربي وتصحيح النظر إلى الآخر خلق نمط تواصلي تفاعلت فيه عناصر الذّات ومقوّمات الآخر. وأصبحت هناك إمكانية

لإقامة حوار حضاري وتفهم للآخر، كنوع من الصّحوة المتأخرة لمراجعة التاريخ الإنساني وتأمّل ما اكتظّ به تاريخ البشرية من فضائع وإبادات جماعية.

إن الحوار في جوهره نقاش تنبني عبره أراء جديدة ومواقف هي مزيج من أراء المتحاورين الأصلية ومواقفهم.

إن الخاصية الأولى للحوار هي ضرورة تعدد الأطراف المشاركة فيه إن الحوار لا يعني التبعية بقد ما يعني عملية في المثاقفة تمكن الأطراف المتحاورة من إنجاز ما يطور علاقاتهم بموضوع الحوار.

إن من آليات الحوار حق الاختلاف، الاعتراف بالآخر، والتسامح لقضاء مآرب ومقاصد الكنيونة الوجودية عبر اعتبار وتقدير الأديان والمعتقدات والأعراف والتقاليد لكلّ شعب أو أمّة من الأمم المتحاورة أو الساعية للحوار.

- وقد اتضح أن واسيني يعوّل كثيرًا على الحوار والتلاقي فأجرى في روايته "كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد" نقاشًا مديدا حول بعض اشتقاقات الكلام عن ذلك الحو كالتلاقي والتفاعل والمحبّة والتآخي...

حتى أنّه لا يجد مسوّغا للصّراع بل إنّه يؤكد على التفاعل فطرح مسألة الحوار بين الأ- والآخر مؤكدا أن التلاقي وحبّ الآخرين فهي المقولة الأفضل والأبقى وأحسنه ما كان طوعه تلقائيا، والتلاقي المنشود يلغي الصّراع ويقرّب الشعوب من بعضها في شبه تبادل للخبرات والانجازات تنضاف إلى ما عندها من أصيل يسهم في إيجاد الرّخاء الإنساني.

وعلى العموم فإنّ الحوار الذي أجراه الأمير ومنسنيور متّسع ومتعدّد الموضوعات بحيث لم يتركا مجالا إلاّ ويتناقشان فيه لاسيما مسائل تجاوز الأحقاد ونقد الذات (النظام القبلي الهش) ونقد الآخر (الأنوار العقلانية الغربية). ومسائل الحضارة واللغات والدّولة والعادات الشرقية والغربية والثقافات والأديان والخصوصيات والمحليات الأمر الذي يظهر جلاء عمق التناول وأبعاد الحوار الحضاري في عصر شارف على الانتهاء وعصر يكاد يبدأ فرمز لذلك بمرحلة تاريخية هي من أدق المراحل في تاريخ الشرق العربي) والغرب وفي حقب تحفّز الغرب لاستيلاء عسكري على الشرق بشتى الوسائل.

ولقد كان حوارا نافعا من وجوه عديدة مبعثه إيجابية الشخصيات المتحاورة وهي شخصيات عالمة (الأمير عبد القادر، مونسينيور ديبوش، السي مصطفى، الدوق الدومال، بواسوني، نابوليون، المرأة الفرنسية ...) تبحث عن اللّقاء والتواصل بعيدا عن الدّوغمائيات المنغلقة على ذاتها، شخصيات تبحث عن المعرفة ولا يشغلها موضوع أسبقية التفوّق وأسطورة بل الإنسجام والبحث عن رخاء وسعادة البشر، وعن تأكيد إنسانية الإنسان في حوار يخاطب الفطرة البشرية في بداياتها من أجل التآخي والتعاون ومصلحة الإنسان في أجواء من الشعور بالتكافؤ والبعد عن الدّنيّة.

وقد أجرت الشخصيات حواراتها في فضاءات وفرّت على تفاوت درجاتها فرص للاجتماع والتقارب، وبقدر ما كانت تحيل على أماكن واقعية حقيقية بقدر ما تمّ استعمالها وتوصيفها بطريقة متخيّلة ارتبطت برؤى الشخوص الفكرية لتنبئ في النهاية باتساع الشعور لديها والاستعداد والقدرة على التواصل.

ويمكن أن نفسّر المضمون الذي تطرحه رواية كتاب **الأمير مسالك** أبواب الحديد بالتعبير عن التمثل الثقافي الجديد الذي يعدّ حصيلة قراءات واسيني وتمثله المدّ الليبرالي وتأثره بأقطاب الفكر الجديد والذي أحدث نقله نوعية في مساره الرّوائي بشكل واضح وجلّي، ولعلّ هذا ما سوّغ المضامين والطروحات التي تخلّلت مضان الرّواية وحكمت نسيجها الدّلالي من بدايتها لنهايتها. آملا في أن يكون الإنسان أينما وجد فاعلا في تشييد مملكة السلام في هيكل الوجود الجميل ليشيع الخير والأمن والمحبّة ويقضى على الشرّ في العالم.

ذلك كلّه في نطاق الحوار الحضاري الذي ينبغي أن يسوّد العالم ويفضي بنقائه إلى إيجاد الطّرق والأسباب الآيلة إلى التوحّد الإنساني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# قائمة المصادر والمراجع

## ❖ المصادر :


1. **ابن منظور** : لسان العرب، تحقيق : عبد الله علي الكبير محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشاذلي، ج2، من ح إلى ، دار المعارف القاهرة.
2. **الطيب صالح** : موسم الهجرة إلى الشمال دار العودة، ط2، بيروت، 1969.
3. **عبد الرحمن ابن خلدون المغربي** : مقدمة العلامة ابن خلدون : الجزء 1 من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر وهو تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
4. **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999 جزء 9،
5. **واسيني الأعرج** : كتاب الأمير مسالك أبواب الحديد، (رواية) منشورات الفضاء الحر، الجزائر العاصمة، ط1، 2004م.


## ❖ المراجع :

- أ -


1. **إبراهيم عبّاس** : الرّواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش، دراسة في بنية المضمون منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار، ط1، 2002.
2. **أحمد أبو مطر وآخرون** : أفق التحولات في الرّواية العربية، 3، دراسات، ، ط1، 2003.
3. **أحمد سمايلو فيتش** : فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر.
4. **احميدة النيفر** : موريس بورمانيس : مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي آفاق معرفة متجدّدة، دار الفكر، دمشق، 2005.
5. **إدوارد الخرّاط** : الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية، دار الآداب، بيروت، ط1 1993.


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

6. إدوارد سعيد : الإستشراق المعرفة، السّلطة، الإنسان، الترجمة : كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

7. أدونيس أحمد سعيد علي ، الشّعرية العربية، دار العودة ، بيروت، ط2، 1989.

8. أرنست فيشر : ضرورة الفنّ، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، د.ت، ط ، ص 56

9. أرنست فيشر ، ضرورة الفنّ، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، د.ت، ط ، ص 56.

10. أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ترجمة خلف محمّد الجراد، عالم المعرفة 215، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

11. أنور عبد الله وأخرون ، مسارات وخبرات في حوار الحضارات رؤى متنوعة، كلّية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، الجيزة 2004.

12. أنور عبد الملك وآخرون : حوار الحضارات رؤى متنوعة في عالم متغيّر، تحرير نادية محمود مصطفى، القاهرة، 2004.

13. أومبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، الدّار البيضاء : بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

- ب -

14. بشير بويجرة محمد ، الأنا والآخر ورهانات الهويّة في المنظومة الأدبية الجزائرية منشورات دار الأداب، ط1، 2007.

15. بوشوشة بن جمعة ، اتجاهات الرّواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، 1999.

16. بوشوشة بن جمعة : سردية التجريب وحداثة السّردية في الرّواية العربية الجزائرية المغاربية للطّباعة والنشر.

- ت -

17. تودوروف : نحن والآخر النّظرة الفرنسية لتنوّع البشري، ربى حمّو، دار المدى، ط2، 1998.

18. توفيق الحكيم : التعادلية مع الاسلام والتعادلية، مؤسسة عبد الكريم، تونس، 1989، ص 27.

- ج -

19. جان بول ساتر : معنى الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

20. جلال الدّين سعيد : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، تونس 1988.

21. جمال صليبيا : المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج1.

22. جنيت وآخرون : الفقهاء الرّوائي، ترجمة هبد الرحمن جزل، مطابع إفريقيا الشرق المغرب 2002.

23. جورج طرابشي : شرق وغرب، رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس الحضارة في الرّواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ن.

24. جورج لوكاتش : الرّواية التاريخية، ترجمة صالح جواد الكاظم، الجمهورية العراقية. وزارة الثقافة والفنون، 1998.

- ح -

25. حاتم عثمان : العولمة والثقافة، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، ط1، 1999.

26. حازم خيري : الإنسان هو الحلّ، سطور للنّشر القاهرة، ط1، 2007.

27. حافظ ذياب : الطريق إلى الآخر يمرّ بالذات نموذج من أعمال يوسف ادريس في الطاهر لبيب وآخرون، صورة الآخر العربي ناظر ومنظور إليه مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 1999.

28. حسن بحراوي : بنية الشّكل الرّوائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

29. حسن حنفي : ماذا يعني علم الإستغراب ؟. دار الهادي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

30. حسن حنفي ، مقدّمة في علم الإستغراب، الدّار الفنيّة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1991، ص 142.

31. حسن مصدّق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النّظرية النّقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

32. حسين خمري : فضاء المتخيّل : منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السّورية . دمشق. 2001.

33. **حميد لحميداني** : بنية النّص السّردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993، ص 70.

- خ -

34. **خالد سعيد** : حركية الإبداع، بيروت، دار العودة للنشر والتوزيع، ط1، 1982، ص 223.

- ر -

35. **الرشيد بوشعير** : مسألة النّص الرّوائي في أعمال عبد الرّحمن مسبق دراسة في الروائي والأشكال والعتبات والأنماط والصّور منشوران، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية دمشق، 2004

36. **روجيه غارودي** : في سبيل حوار الحضارات، ترجمة : عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ط2 1982.

- س -

37. **سالم المعوّش** : الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج) منشورات دار النّهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 2007.

38. **سعيد يقطين** : الأدب والمؤسسة والسّلطة نحو ممارسة أدبية جديدة ، المركز الثقافي العربي الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

39. **سعيد يقطين** : الرّواية والتراث السّردي من أجل وعي جديد بالتّراث المركز الثقافي العربي ط1، 1992.

40. **سعيد يقطين** : تحليل الخطاب الرّوائي الزمن السّرد التبئير، المركز الثقافي العربي، بيوت، ط1 1997.

- ص -

41. **صادق جلال عبد العظيم** : الإستشراق والإستشراق معكوسا، دار الحداثة للنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1981.

42. **صحراوي إبراهيم** : تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية رواية جهاد المحبّين حرحي زيدان نموذجا، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

43. صلاح صلاح : سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللّغة السّردية ، المركز الثقافي العربي ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

44. صلاح فضل : أشكال التخييل من فتات الأدب والنّقد الشركة المصرية العالمية للنّشر لونجمان الجيزة، مصر، ط1،

45. صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، 1987.

- ط -

46. طاهر عبد مسلم علوان : خطاب الإستشراق إلى أين ؟ الإستشراق السياسي في النّصف الأوّل من القرن العشرين مجلّة الكلمة، عدد 24، سنة سادسة، صيف 1999.

47. طراد الكبيسي : أطروحات حول التّراث، آفاق عربية شباط، 1977، ص 51.

48. طه وادي : الرّواية السياسية الشركة المصرية العالمية للنّشر لونجمان الجيزة، مصر، ط1، 2003.

- ع -

49. عبد الرزاق عبد ، محمّد جمال باروت : الرّواية والتاريخ، دار الحوار، ط1، 1991، ص 11.

50. عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل المفاهيم ورهانك العولمة، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1999.

51. عبد الله إبراهيم : الرّواية والهويّة الثقافية تجليات التمثيل السّردي للآخر في رواية موسم الهجرة إلى شمال.

52. عبد الله إبراهيم : السّردية العربية الحديثة تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة المركز الثقافي العربي، ط1، 2003.

53. عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل المفاهيم ورهانات العولمة.

54. عبد للطيف بن إبراهيم بن عبد اللّطيف الحسين : تسامح مع الغرب مع المسلين في العصر الحاضر دراسة ندية في ضوء الإسلام، دار ابن الجوزي للنّشر والتوزيع المملكة العربية السّعودية ط1، 1991.

55. عصام بهي : الرّحلة إلى الغرب في الرّواية العربية الحديثة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

56. عفاف سيّد صبره : المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار الفكر العربي، ط2، 1998.

57. عقيل حسين عقيل : منطق الحوار بين الأنا والآخر من حوار الأفراد إلى حوار الحضارات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2004.

58. علي إبراهيم النّملة : مصادر المعلومات عن الإستشراق والمستشرقين، استقراء للمواقف، مطبوعات الملك فهد، الوطنية، الرّياض، 1993..

59. عمّار جديل : حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، دار الحامد للنشر، عمّان،الأردن، ط1، 2003.

60. عمر عبد الحميد زرفاوي : قراءة الرّاهن الثقافي، الثقافة العربية والعولمة وصداه الحضارات،دار قرطبة، ط1،2006.

- غ -

61. غاستون باشلار : جماليات المكان، ترجمة غالب هالسا، المؤسسة الجامعية، لدار النشر والتوزيع بيروت، ط3، 1987.

- ف -

62. فوزي الزمرلي : شعرية الرواية العربية، بحث في أشكال تأصيل الرّواية العربية ودلالاتها. مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، 2007.

63. فيصل درّاج : الرّواية وتأويل التاريخ : نظرية الرّواية والرّواية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1 2004.

64. فيصل عبّاس : الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر اللّبناني بيروت، من دون تاريخ طبع، 194.

- ك -

65. كاظم عبد الله : مشكلة الحوار في الرّواية العربية عالم الكتب الحديث إربد، الأردن. ط1. .

66. كلثوم السّعفي : نحن والغرب مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، للنشر. تونس. ط1. 1996.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

67. **كمال عبد اللطيف** : الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي. إفريقيا الشرق، المغرب، 1999.

- ل -

68. **لوران فيلدر** : الرّواية الفرنسية المعاصرة ترجمة فيصل الأحمد منشورات مخبر التّرجمة في اللسانيات والأدب مطبعة البحث جامعة منتوري، 2004.

- م -

69. **كاثارينا مورمان** : "غوته والعالم العربي" ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد القادر مكّاوي سلسلة.

70. **محمد إبراهيم الفيّومي** : الإستشراق رسالة استعمار تطوّر الصّراع الغربي مع الاسلام، دار الفكر العربي، جامعة الأزهر، ط1، 1993، ص 109.

71. **محمد بنيس** : الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، ج3، الشعر المعاصر، دار توبيقال للنّشر الدّار البيضاء، المغرب، ط3، 2001.

72. **محمّد حمدي زقزوق** : الإسلام وقضايا الحوار، القاهرة، 2002، ص 213.

73. **محمّد عابد الجابري** : الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6 1999.

74. **محمّد عزّام** : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحديثة إتحاد الكتّاب العرب دمشق، ط1، 2003.

75. **محمّد علي مقلّد** : الشّعر والصّراع الايديولوجي دار الآداب، بيروت، ط1، 1996.

76. **محمّد كامل الخطيب** : المغامرة المعقّدة، مقدمّة في تاريخ العلاقة بين المجتمع العربي كما يظهرها الفن الرّوائي في نشوئه وتطوّره، الدّار الوطنية الحديثة، دمشق، ط2، 2000.

77. **محمّد محفوظ** : الإسلام، الغرب، وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1 1998.

78. محمّد محفوظ : حضور والثقافة. المثقف العربي وتحدّيات العولمة، المركز الثقافي العربي. المغرب 2000.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

79. **محمد مصايف** : الرّواية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام، الدّار العربية للكتاب، 1983،

80. **محمّد نور الدّين** : أفاية المتخيّل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي بيروت، ط1، 1993.

81. **محمد نور الدّين أفاية** : الغرب المتخيل صور الآخر في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

82. **مصطفى النّشار** : ما بعد العودة، قراءة في مستقبل التّفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.

83. **مصطفى عبد الغني** : قضايا الرواية العربية الدّار المصرية اللّبنانية، القاهرة، 1999، ص 41.

84. **أطويقن مصطفى** : تشكل المكوّنات الرّوائية، دار الحوار للطباعة والنّشر اللاّذقية سورية ط1، 2001.

85. **ميجان الرّويلي سعد البازعي** : دليل النّاقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط5، 2005.

86. **ميخائيل باختين** : الكلمة في الرّواية، ترجمة يوسف حلاّق، وزارة للثقافة، دمشق، ط1، 1988.

87. **ميخائيل باختين** : الماركسية وفلسفة اللغة تر : محمد البكري وبمنى العيد، دار توبيقال.



88. **ناصر الدّين الأسد وآخرون** : مؤلفون عرب : حوار الحضارات والمشهد الثقافي العربي مراجعة وتقديم خالد الكركي، الأردن، ط1، 2004.

89. **نبيل سليمان** : جماليات وشواغل روايته، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.

90. **نجيب التّلاوي** : الذات والمهماز دراسة التقاطب في صراع رواية المواجهة الحضارية، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1998.

91. **نضال الشمالي** : الرواية والتاريخ : بحث في مستويات الخطاب في الرؤية التاريخية العربية، عالم الكتب الحديث أربد الأردن، ط1، 2006.

92. **نواف ابو ساري** : الرواية التاريخية مولدها وأثرها في الوعي القومي العربي العام. دراسة تحليلية تطبيقية نقدية، بهاء الدين للنشر والتوزيع. قسنطينة 2004.

93. ويل ديورانت : مختصر قصّة حضارة، زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1998.



94. ياسين النّصر: الرواية والمكان، دار الشؤون العامّة بغداد، 1986.

## ❖ الـــرسائل :

1. **حبيلة الشريف** : بنية الخطاب الرّوائي عند نجيب الكيلاني، رسالة ماجستير، جامعة باجي مختار، عنابة 2000.

2. **عبد الوهاب بوشليحة** : مخطوط إشكالية الدين والسياسة والجنس في الرّواية المغاربية، 1970 1980، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدّكتوراه الدّولة جامعة باجي مختار عنابة.

3. **ليلى جباري** : صورة الغرب في الرواية العربية المشرق العربي نموذجا، مخطوط رسالة دكتوراه دولة في الأدب المقارن، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللغة العربية وآدابها. جامعة منتوري قسنطينة، 2005-2006.

## ❖ الـــدوريـــات :

1. **مجلة الآداب**، جامعة منتوري، قسنطينة، كلّية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربية وآدابها العدد 06، السنة 1424هـــ-2003م.

2. **مجلّة الآداب واللغات**، جامعة الجزائر، العدد الأوّل، جوان 20062.

3. **مجلة الثقافة**، عدد خاص، دار الجزائر عاصمة الثقافة العربية عدد 9 يناير 2007.

4. **مجلّة الكلمة**، مجلّة فكرية ثقافية إسلامية، ع 12 سنة الرّابعة، صيف، 1997.

5. مجلة الطليعة، عدد 06، حزيران، 1977.

6. مجلة فصول، عدد 3، شتاء، 1997.

7. مجلة الاداب، ع 4، جوان 2005.

8. مجلة عمّان الكبرى، العدد 123، سبتمبر 2005.

9. مجلة فصول ، عدد 64، صيف 2004.

10. مجلة دراسات جزائرية، ع03، مارس 2006.

11. مجلة فصول، جماليات الإبداع والتغيير الثقافي، العدد 4، سبتمبر 1976.

12. مجلة عمّان، العدد 140، شباط 2007.

13. مجلّة الحوار الفكري، مجلة فكرية تصدر عن مخبر الدّراسات التاريخية والفلسفية في قراءة التراث العربي الإسلامي، ع1، جويلية 2001.

14. مجلّة الاداب واللّغات، أكاديمية محكمة تعنى بالبحوث اللّغوية والأدبية يصدرها قسم اللّغة العربية وآدابها جامعة الأغواط، الجزائر العدد 04، جوان 2005،

15. مجلة الآداب واللّغات، قسم اللغة العربية، جامعة الأغواط، الجزائر، ع 4، جوان 2005.

16. مجلة العربي، الكويت، العدد 557، أفريل 2005.

17. مجلة عالم المعرفة، عدد 115.

## ❖ المراجع باللغة الأجنبية :

Milan Kandera : L'art du ROMON NRF, Paris, 1990

Kibedi Varga : Le recit post moderne in littérature n° 77. Février. 1990. P 18

## ❖ المواقع الانترنيت :

- htt p : / www alwatan. Com. / graphics / 2002 / 03 mars / 313. Daily html.

- http / www. Islam omline. net / arabic / arts / 2005 / 09. ht...

- http : w w w. aljabriabed. Net / May 11 moi autre. Htm. 3 Mai 2008. 23 : 05.04.

- http : www awt - dam. Org. y.

- http ww.. El mouchahid. Net / modules. PHP ? Name : sens file : article Sid 174.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهـرس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية


| الموضـوع | الصفحة |
|---|---|
| ❖ المقدمـة : | - أ - |
| *- الفصل الأول -*<br>*الكتابة التاريخية والكتابة الإبداعية* | |
| ▪ **المبحث الأول : الكتابة التاريخية / الكتابة الإبداعية** ..... | |
| أ – طبيعة الكتابة التاريخية والكتابة الإبداعية..... | |
| ب – علاقة الرّوايـة بالتاريخ ..... | |
| جـ – الرّوائي والتـاريخ ..... | |
| ▪ **المبحث الثاني : حضور التاريخ في تجربة واسيني الإبداعية**..... | |
| *- الفصل الثاني -*<br>*الحوار الحضاري مرجعياته الفكرية وآلياته* | |
| ▪ **المبحث الأول : الحوار الحضاري في الأدبيات الكلاسيكية ومرجعياته** | |
| 1. مرجعيات الإستشراق والصراع الحضاري بين الشرق والغرب..... | |
| 2. تجليات الصّراع الحضاري مع الغرب في الرّواية..... | |
| ▪ **المبحث الثاني : الحوار الحضاري مرجعياته وآلياته**..... | |
| أ – مفهوم الحوار الحضاري وأبعاده..... | |
| ب – حقيقة الحوار وآليـاته..... | |
| *الفصل الثالث : مقـاربة الـرّوايـة* | |

| | |
|---|---|
| ▪ تمهيد ..... | |
| ▪ **التمظهر الأول : بداية التواصل بين الأنا والآخر وتجاوز الأحقاد التاريخية** | |

| الصفحة | الموضوع |
|---|---|
| | ▪ **التمظهر الثاني : استيعاب وسائل الآخر** ..... |
| | ▪ **التمظهر الثالث : حوار العقائد والأديان** ..... |
| | ▪ **التمظهر الرابع : حوار النقاء الفطري المشترك.** ..... |
| | ▪ **التمظهر الخامس : التشكلات المكانية وفضاءات التواصل والانفتاح**..... |
| | ❖ **الخاتمة**..... ... |
| | ❖ **قائمة المراجع** ..... |
| | ❖ **فهرس الموضوعات**..... |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية