



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي
كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه الطور الثالث

الشعبة: دراسات أدبية

التخصص: أدب عربي حديث ومعاصر

إعداد الطالب:

يوسف بكاكارية

عنوان الأطروحة

تمثيلات الأفريقية في الرواية العربية المعاصرة

- دراسة ثقافية -

أطروحة مناقشة بتاريخ 2024/11/26 أمام لجنة المناقشة المشكل من:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	رزيقة طاوواو	أستاذ	أم البواقي	رئيسا
02	روفا بوغنون	أستاذ محاضر "أ"	أم البواقي	مشرفا
03	دلال فاضل	أستاذ محاضر "أ"	أم البواقي	ممتحنا
04	نبيلة أعيش	أستاذ محاضر "أ"	أم البواقي	ممتحنا
05	سمية قابم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة منتوري قسنطينة	ممتحنا
06	حسيبة ساكر	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تبسة	ممتحنا

السنة الجامعية: 1446/1447 هـ الموافق لـ 2025/2024 م



الأفريقانية "L Africanisme" أو ما يعرف بالزرعة الإفريقية هي جملة من الخصائص والسمات التي تتشكل داخل النصوص الأدبية، وعلى وجه التحديد تلك التي يكتبها أدباء أفارقة بلغات مختلفة، وتعد الرواية أكثر الأجناس الأدبية استيعاباً وتمثيلاً لهذه الزرعة، هذا ما يتمظهر في نماذج عديدة لكتاب تركوا بصمتهم في الأدب الإفريقي من بينهم: تشينوا أتشيبي ووثيغو نجوجي وول سوينكا وغيرهم. وقد انبنت الأفريقانية على المستوى الفكري والنظري على جهود كل من: فرانز فانون وإيمي سيزار، وليون داماس، وليوبولد سنغور وغيرهم من الباحثين الأفارقة الذين دافعوا بشدة عن الخصائص التي تميز الإفريقي وتجعل منه قيمة فكرية وإنسانية لا تقل عن غيرها من الأعراق.

ولما كان هناك شق عربي من القارة الإفريقية، فإننا نجد نماذج إبداعية سواء كانت (سرداً أم شعراً أم مسرحاً..) لكتاب أفارقة يكتبون باللغة العربية جاؤوا من دول مثل (إريتريا وإثيوبيا ..) ومنهم من هو عربي إفريقي ينتمي إلى (السودان والصومال وليبيا ومصر وتونس والجزائر والمغرب..)، مما يطرح سؤالاً مهماً حول إمكانية حضور البعد الإفريقي في هذه الكتابات وغيرها.

وانطلاقاً من هذا السؤال انبنت فكرة بحثنا التي تمخضت عنها رغبة الكشف عن أهم مواطن التمثيل السردية والثقافية للبعد الإفريقي، وذلك بالعودة إلى نماذج روائية عملنا على انتقائها بعناية لنتمكن من مقارنة الخصوصية الإفريقية، وبالالتكاء على فكرة محورية نعدها بؤرة البحث؛ وهي أن التجربة الروائية ذات الروح الإفريقية قد تعاملت مع القضايا الثقافية والسياسية والاجتماعية دون انفصال عن العلاقة الحضارية الصدامية بين المستعمر والمستعمر. بناء على ذلك تبلورت إشكالية بحثنا في سؤالين مركزيين: إلى أي مدى استطاعت الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية تأسيس خطاب روائي إفريقي نافذ يخترن جملة من التمثيلات الثقافية؟ وإلى أي حد استطاع الروائي الإفريقي الذي كتب باللغة العربية تمثيل خصوصياته الأفريقانية؟

وتقتضي منهجية البحث تفرع عدد من الأسئلة تدعم الوصول لإجابة كافية وأهمها:

- ما هو مفهوم الأفريقانية بوجهة عامة وما هو مفهومها من المنظور الأدبي الروائي؟
- ما علاقة الأفريقانية بتيار الزنوجة الذي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين؟
- كيف تمثلت الأفريقانية في كتابات الروائيين العرب، وهل تتكئ كتاباتهم على محاكاة النموذج الروائي الغربي أم هي تقليد للرواية العربية في الشرق؟

- ما هي أهم القضايا التي من المفترض أن تكون حاضرة في كتابات الروائيين العرب لتوصف بأنها محملة بالتمثيلات الأفريقية؟
- هل يمكن الحديث عن بعد أفريقي حقيقي في النموذج الروائي العربي المعاصر أم هي مجرد شذرات وإرهاصات، تأتي عرضيا وليست مقصودة من الروائي العربي؟
- هل البعد الإفريقي أو الأفريقية في الرواية العربية هي حكر على الروائيين الرجال من دون النساء، أم أن الأفريقية نسق ثقافي حاضر في كتابات المرأة الإفريقية العربية كما في كتابات الرجل الإفريقي العربي؟

بغية الإجابة عن هذه الأسئلة عملنا على تقسيم البحث إلى خمسة فصول، في محاولة لمقاربة التمثيلات الثقافية الأفريقية والكشف عن ما كان ظاهرا أو مضمرا، بمختلف مستوياتها التاريخية والسياسية والثقافية، ومن خلال كل هذه الجوانب سعينا لتحليل انعكاسها على الجهود العربية الروائية، بالالتكاء على نماذج لروائيين يكتبون باللغة العربية من مختلف المناطق والجنسيات داخل القارة الإفريقية، وذلك بالتركيز بشكل خاص على منطقة القرن والشرق الإفريقي بداية من السودان نزولا إلى الصومال وإريتريا وإثيوبيا، يضاف إليها بعض النماذج العربية التي توفر فيها تصورنا للأفريقية و توافق والاتجاه العام للبحث.

لقد كان رهاننا الأول في بحثنا هذا استكناه السمات والمزايا الخاصة التي تتيح للناقد والقارئ . عموما . الحديث عن تجربة روائية إفريقية عربية خاصة بعيدة عن الاستنساخ والمماثلة، لذلك اعتمدنا على الروايات التي تحضر فيها صورة إفريقيا وتتبدى فيها القضايا الإفريقية مثل قضايا الهوية والغربة والعرقية وموضوعات اللغة... وغيرها من القضايا التي تؤثت للفضاء الواقعي الإفريقي انطلاقا من الماضي وصولا للحاضر واستشرافا لمستقبل القارة، وكما أن التركيز على التجارب الروائية المكتوبة باللغة العربية يتأتى من اهتمامنا الخاص بالأدب العربي الحديث والمعاصر.

من حيث المنهج، فقد اتكأنا على المقاربة الثقافية وإن كان في كثير من المواضع استندنا إلى التحليل الموضوعي تجنبنا لاختلاط الأمر على القارئ وبعض من آليات المنهج التاريخي ؛ حيث إن التحليل الثقافي والدراسات الثقافية . عموما . هي حقول معرفية متحاكلة . وبناء هذا الأساس قسمت الأطروحة إلى مقدمة وخمسة فصول، وخاتمة لأهم النتائج.

أفردنا الفصل الأول والذي جاء بعنوان : مقاربات في المفهوم والمصطلح، لمعالجة إشكالية مصطلح الأفريقية ومساره المفاهيمي وتطوره التاريخي داخل الوعي الكتابي الإفريقي. كما أننا ركزنا على التحول والانتقال من

مصطلح الزنوجة بوصفه تيارا فكريا ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين إلى الأفريقية مفهومها نقديا ثقافيا
وتيمة أدبية، كما لم نغفل عن التطرق إلى بعض المصطلحات الموظفة في النقد العربي المعاصر ك (الاستفراق)
والتي ترد ترجمة وتعريبا المصطلح L Africanisme .

أما الفصل الثاني فعنوانه ب: تمثيلات الهوية وتشكيل الآخرة ، وهو أول الفصول التطبيقية، فبعد التمهيد بشق
نظري مقتضب لتحديد مفهوم الهوية والآخرة وعلاقتها بالدراسات الثقافية، اشتغلنا بالوصف والتحليل والتأويل
على استقصاء تمثيلات الهوية وتشكيلات الآخرة في أعمال بعض الروائيين الأفارقة العرب، فكان الرهان على
الروائي الأريترى حجي جابر من خلال رواياته : رغبة سوداء و مرسى فاطمة ولعبة المغزل و رواية رامبو الحبشي
وسمراويت، كما تضمن الفصل الأول كذلك مقارنة لرواية مُهر الصباح للروائي السوداني أمير تاج السر . و انبنى
العمل في الفصل على الكشف عن أهم تمثيلات الهوية وكيف تشكل الآخر في أعمال الروائيين .

عملنا في الفصل الثالث المعنون ب: الأنساق الغيرية وأتماط الصورة الثقافية، في الجزء الأول أي . الأنساق
الغيرية على تنمة موضوع الآخرة الذي اشتغلنا عليه في الفصل الثاني، وقد ارتأينا الفصل بين الموضوعين -الآخرة
والغيرية- لسببين السبب الأول شكلي بحت، ذلك أننا أردنا خلق التوازن بين الفصول (مستوى حجم الفصول)،
أما السبب الثاني فهو رغبتنا في توضيح الفارق بين المصطلحين: الآخرة والغيرية؛ حيث إننا نرى الآخرة تمثيل
للعلاقات الإنسانية المباشرة بين الإفريقي وبقية الأعراق غير الإفريقية، أما الثاني فهو مجموعة الأنساق الثقافية
المضمرة ذات الطابع الغيري التي نتجت عن العلاقة بين الإفريقي والآخر والتي وظفتها الرواية دون الاضطرار إلى
تمثيلات بشرية مباشرة عن الآخر الغريب عن إفريقيا، ولعلها فروقات طفيفة لدى بعض النقاد إلا أننا أحدثنا هذا
التقسيم بناء على استيعابنا للمفهومين، وقد تناولنا في بداية الفصل مفهوم الأنساق الغيرية بعد أن عرجنا على
مفهوم النسق الثقافي . دون إطناب . لأن الغاية في اعتقادنا هي الرمي بثقل البحث على الجانب التطبيقي ومقاربة
أكبر قدر من الروايات الإفريقية التي حُلصنا من خلال قراءتنا أنها تُخدم موضوع الفصل ، أما القسم الثاني فقد
أفردناه لتمثيلات الصور الثقافية الإفريقية بعد تحديد مفهوم الصورة الثقافية وبعض المفاهيم كالشتات، كما عالجنا
في هذا الفصل بعض التيمات والموضوعات كالميثولوجيا الإفريقية، والسحر في إفريقيا والشتات الإفريقي .

وبناء على ذلك انتقينا نماذج روائية لأمير تاج السر لمقاربة الأنساق الغيرية من بينها: العطر الفرنسي
وزحف النمل . أما فيما يخص الصورة الثقافية، فحاولنا الكشف عنها في روايات السوداني عبد العزيز بركة ساكن
مثل رواية : سمهاني و رواية مسيح دارفور .



تم التطرق في الفصل الرابع الموسوم ب: البنيات الأثنروبولوجية و البنى العرقية ، لماهية الأثنروبولوجيا مجالا معرفيا بينيا، ثم رصد علاقة الأثنروبولوجية بالأدب والدارسات النقدية، أفضى بنا هذا إلى شرح أهم البنيات الأثنروبولوجية الإفريقية التي من المحتمل أن نجد انعكاسا لها في بعض النماذج الروائية الإفريقية العربية، مثل الخصوصية الفيزيولوجية للفرد الإفريقي وأنظمة الحكم، والأنظمة الاقتصادية والثقافية. قبل أن نتقل للكشف عنها ومقارنتها أدبيا من خلال نموذج كاماراد للكاتب الجزائري الصديق حاج أحمد، أما فيما يخص البنى العرقية، فحاولنا الإشارة أيضا لأهم التشكيلات الاجتماعية الإفريقية، من خلال عرض أهم الممالك والحضارات المحلية التي استوطنت مختلف المناطق في إفريقيا تاريخيا، والتشريح العرقي والجنسي لسكان القارة الإفريقية، لنركز بعدها على مقارنة الأعراق الإفريقية الثقافية المستحدثة في الرواية الإفريقية العربية، من خلال رواية الجنقو مسامير الأرض لعبد العزيز بركة ساكن.

أما الفصل الخامس فقد اشتغلنا فيه على تظاهرات الأفريقية في الرواية النسوية العربية، وقد مهدنا في هذا الفصل برؤية عامة للأدب النسوي، وعلاقته بالنقد النسوي، ثم فصلنا الحديث عن ملامح الأدب العربي النسوي والرواية النسوية الإفريقية، وفي الجانب الإجرائي خصصنا الفصل لنموذجين روائيين ، كان الأول نموذج زرايب العبيد للكاتبة الليبية نجوى بن شتوان، والنموذج الثاني للروائية الجزائرية عائشة بنور في روايتها الزنجية، من خلال بعض المواضيع والتمثيلات الثقافية التي رأينا أنها من صميم التظاهرات الأفريقية في الرواية، مثل الرق والعبودية الغيبات والخرافة، الفلكلور والفن الإفريقي، حضور تيار الزنوجة . رمزا وأدبا ، بالإضافة إلى العادات والتقاليد الإفريقية مثل ختان البنات القاصرات والزواج المبكر.

بعد بحثنا محاولة لتقديم إضافة علمية للجهود المبذولة في هذا الحقل المعرفي، والتي خصت الأدب الإفريقي والرواية الإفريقية بالدراسة والتحليل والمقاربة، و لعل من أهم الدراسات السابقة نجد : كتاب (المكان الضائع في سرديات الرواية الإفريقية من تأليف أحمد شحميط)، وكتاب (أدب إفريقيا في ما وراء الصحراء) للهادي مبروك الدالي، وكتاب (في الرواية الإفريقية، تجليات العرقية في الأدب الروائي الإفريقي) لزهير بخي دحمور، وكتاب (إفريقيا قادمة، دراسات في الفن والأدب والتاريخ الإفريقي) لعبد الرحمان شلقم، وكتاب (الأدب الإفريقي) لعلي شلش. وهي مؤلفات تراهن بشكل شاخص على موضوع إفريقيا وأسهمت في بناء تصورنا وتشكيل رؤيتنا للموضوع وبغية تحقيق نتائج مرضية اتكأنا في بحثنا على مجموعة من المراجع المتعلقة بشكل مباشر بموضوعنا، فعلى مستوى المدونات المدروسة تعددت النماذج الروائية من مختلف البلدان الإفريقية، انطلاقا من فرضيتنا الأساسية والمتمثلة في: حضور إفريقيا بكل مقوماتها في كتاباتهم، ولهذا حاولنا التنويع في هذه النماذج، سواء من خلال الجغرافيا التي

تشكل الأرضية الأولى للروائي، أو المواضيع المتطرق لها؛ إذ اهتم بحثنا بالتقاطعات الموضوعية عند الروائيين القادمين من سياقات مكانية وظرفية تاريخية مختلفة، ولهذا اعتمدنا بالأساس على الرواية في الشرق الأفريقي والقرن الإفريقي أما على مستوى المراجع فقد اعتمدنا مجموعة من المراجع الأجنبية في المستوى النظري للتأصيل للأفريقية مصطلحا ومفهوما، لندرة المراجع العربية التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة، وتحديدًا مجموعة المقالات الأجنبية نذكر منها:

- Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités.
- Mazi E. N. Njaka, Africanism, Issue: A Journal of Opinion
- Théophile OBENGA, Les derniers remparts de l'africanisme.

كما اعتمدنا على المراجع العربية والمترجمة إلى اللغة العربية ، من بينها:

- إيناس طه، الذات والآخر في الرواية الأفريقية.
- حسن الغري، في الشعر الإفريقي المعاصر (جيل الرواد نموذجًا).
- رضوى عاشور، التابع ينهض، (الرواية) في غرب إفريقيا.
- محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية.
- حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزنوجة وتمثالاتها في النص المسرحي الأمريكي.
- فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء. و معذبو الأرض.
- واثنين نغوجي، تصفية استعمار العقل.

كما نشير إلى أننا اعتمدنا بعض المقالات الأكاديمية التي عالجت مواضيع تتقاطع مع بحثنا؛ منها بحث موسى كراد بعنوان الإفريقية أو " البعد الإفريقي " في شعر محمد الفيتوري تفكيك و تأصيل، ومقال للباحث زهير دحمور بعنوان (الزنوجة ودورها في بعث حركة الأدب الإفريقي)، وقد استفدنا من هذه الأبحاث بطريقة مباشرة أحيانا وغير مباشرة أحيانا أخرى. وأنهيينا بحثنا بخاتمة تضم أهم النتائج المتوصل إليها.

ولابد لأي باحث أن تعترضه بعض الصعوبات، فلا يمكن الوصول إلى نتائج حقيقة بالسهولة التي قد نتخيلها، فمن بين أهم الصعوبات والعراقيل التي واجهتنا، غياب كتابات عربية نقدية عن هذا الموضوع بالتفصيل والتدقيق إلا ما جاء عرضيا، أما الأمر الثاني فهو صعوبة اختيار المدونات والروايات المدروسة، فليست كل رواية عربية كتبت داخل إفريقيا أو عن طريق كاتب إفريقي حاملة للبعد الإفريقي و التمثيلات الأفريقية، وإنما قلة من

الكتاب ممن اتخذوا من الفضاء الأفريقي (الجغرافي والثقافي والسياسي...) أرضية لكتاباتهم الإبداعية، ومن بين الأمور التي واجهتنا أيضا، قلة المراجع التي تأصل وتنظر لمفهوم الأفريقيانية خصوصا العربية، إلا ما جاء في شكل مقالات باللغتين الفرنسية والإنجليزية، ولهذا فإن كل ما وصلنا إليه من نتائج كان انطلاقا من التأصيل والتأسيس لمصطلح الأفريقيانية، و اعتمادا على مفاهيم صاغها إما الأفارقة الناطقين باللغات الفرنسية والإنجليزية.. أو عن طريق المثقف الغربي، في إطار ما يعرف بالاستفراق، وهو المقابل لمصطلح L Africanism، كما سبق وأشرنا أما الناقد العربي فلم يكن لديه ذلك الاهتمام الكبير بقضية الأفريقيانية في الرواية العربية، وهذا ربما لأن أغلبهم لا يعتقد بعد بوجود رواية إفريقية عربية، ولا زال يعامل النص العربي المكتوب داخل إفريقيا أو عن طريق إفريقي، إما أنه تابع للنص العربي المشرقي كما هو الحال في كثير من النماذج المكتوبة في المغرب الكبير ومصر والسودان.. أو أنها نوع من محاكاة النص الغربي، وهذا ما يجعل الحديث عن رواية إفريقية عربية . ربما . سابق لأوانه بالنسبة للناقد العربي.

من بين الصعوبات التي واجهتنا أيضا هو أن الموضوع شاسع ومترامي الأطراف، لعدة أسباب منها كبر مساحة القارة الإفريقية وغناها وتعدد الثقافات والقوميات فيها، مما يضع بين أيدينا زخما لا نظير له من التمثيلات الثقافية الأفريقيانية التي يجب أن نتناولها بالدراسة، هذا الزخم هو أيضا نتاج التراكم الكمي والكيفي لكل ما هو ثقافي إفريقي عبر التاريخ، فالرواية نص مفتوح على جميع الأزمنة والأمكنة، مما يضع الباحث في حالة إرباك بل قد يضيع إن لم يحدد منذ البداية القضايا والمقولات والتمثيلات التي يتأسس من خلالها بحثه بدقة، لذلك من المحتمل أن تغيب عنا بعض القضايا التي قد يعتقد القارئ أنها من صميم الأفريقيانية وقد تم تجاوزها أو تجاهلها أو عدم الانتباه إليها.

في الأخير لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر للأستاذة المشرفة الدكتورة روفيا بوغنوط، وإن كان لا يوفيها حقها وتعبها في تأطير البحث، نظير كل ما قدمته لنا من إرشاد وتوجيه ونصائح قيّمة سهلت من مهمة إنجاز هذه الأطروحة التي بين يديكم، كما نتوجه بالشكر الجزيل لها على مساحة الحرية الممنوحة لنا من أجل إنجاز هذا البحث.

والشكر موصول أيضا للجنة المناقشة مع حفظ الأسماء والمقامات، بداية على قبولهم أن يكونوا من مؤثني هذه الجلسة العلمية المحترمة، ثم على مساهمتهم في تقويم وتقييم البحث والباحث، في سبيل تطوير الجامعة الجزائرية والنهوض بالدراسات العليا والأكاديمية.

والله من وراء القصد

يوسف بكاكبة

قائمة في 2024/10/07



الفصل الأول: مقاربات في المفهوم

والمصطلح

أولاً: من الزنوجة إلى الأفريقانية.

ثانياً: الأفريقانية؛ عقيدة الإفريقي الأول والمنظومة

الثقافية لما بعد الكولونيلية .

أولاً: من الزنوجة إلى الأفريقيانية:

1. تبلور فكرة الزنوجة ونشأة المصطلح:

نشأت الزنوجة مصطلحا وفكرة مجتمعية ضمن الواقع الإفريقي وسياق ما بعد الكولونيالية، وقد مثلت البوابة الأولى لاستكناه اللحظة التاريخية والحضارية التي عاشها الإنسان الإفريقي وعاشها منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى يومنا هذا؛ إذ شكلت الزنوجة بداية تصالح الفرد الإفريقي مع مكوناته الفيزيولوجية بدءاً من لون البشرة وصولاً لأدق التفاصيل التي يتميز بها كـ (شكل الأنف والشفتان والشعر المجعد...). هذا التصالح الذاتي أعاد للإنسان الإفريقي شعوره بذاته وقيمه الحقيقية خصوصاً أنه تزامن مع اقتراب نهاية تصفية الوجود الغربي داخل القارة الإفريقية، مما جعل أسطورة الرجل الأبيض القوي والمهيمن تُدخض تدريجياً، هذه التصفية المادية كان لازماً أن ترافقها تصفية فكرية وثقافية.

وبهذا يمكن القول إن الزنوجة التي انطلقت من وعي الإنسان الإفريقي وتصالحه مع خصوصياته الجسمانية تحولت إلى ثورة فكرية مجتمعية بإعادة الاعتبار للفرد الأسود خصوصاً ما تعلق بمكانته الثقافية والمعرفية مقارنة ببقية الأجناس والأعراق التي تستوطن العالم، وقد أفضى ذلك إلى ظهور الجيل الأول من حركة الزنوجة - ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين - الذي «شن حرباً ضروساً على التعالي الغربي وعلى منظومة أحكامه المححفة بالزنوج وهو جيل الزنوجية أو الـ Negritude، وفي مقدمة هؤلاء يأتي إيمي سيزار Aime Césaire (مارتينيك) وليون داما (هايتي) ولوبولد سنجور (السنغال) وهم أقطاب الأدب الزنجي المكتوب بالفرنسية ومؤسسو حركة الزنوجية»¹ وتقتضي منهجية البحث التعمق في فكر كل منهم لمفهوم الزنوجة ومنظوره، وكيف تجسدت في فكرهم وأدبهم وممارساتهم اليومية من خلال موقع كل منهم داخل مجتمعه الأم والمجتمعات التي عاش فيها.

أ. الزنوجة عند إيمي سيزار Aimé Césaire :

كانت ولادة إيمي سيزار في جزر المارتينيك - خارج القارة الإفريقية - المستعمرة الفرنسية، سبباً في اكتشاف زنوجته مبكراً ربما لأن احتكاكه بالآخر (الأبيض تحديداً)، كان على خلاف أقرانه (أنصار الزنوجة) أي قبل وصوله

¹ _ إيناس طه، الذات والآخر في الرواية الإفريقية، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005، ص 37

لأوروبا. وقبل إدراكه أنه مهما كان الكم المعرفي والثقافي الذي يحمله، لا يمكنه أن يُعامل الند بالند مع نظيره الغربي الذي يتساوى معه في المستوى.

يعتقد كثير من النقاد والمؤرخين أن مصطلح الزنوجة قد نشأ أو أُستحدث مع إيمي سيزار ، من خلال أشعاره قبل أن يتحول إلى فكرة وتيار مدافع عن الزوج والسود في مختلف أرجاء العالم فـ« لقد كانت لفظة الزنوجة من ابتكار المارتينيكي إيمي سيزير (Aime cesaire) الذي نشر، سنة 1939 مطولته: كراسة العودة إلى مسقط الرأس.

زنوجتي ليست حجرا صممها

ينهض ضد جلبة النهار

زنوجتي ليست قطرة ماء ميت

على عين الأرض الميتة

زنوجتي ليست برجا ولا كنيسة

هي ممتدة في أديم

الأرض الأحمر

هي ممتدة في أديم السماء الحار

هي مفتضة بصبرها سحنة السماء الحار»¹

يؤسس سيزار لفكرة الزنوجة من منطلق توضيحي تفسيري. غايته إعادة صياغة التعريف الأنسب لهذا العرق من البشر الذي رُسمت عنه جميع التصورات ماعدا تصوره الخاص لنفسه، وبهذا ينطلق سيزار من العودة إلى لأصول والبدايات الأولى، ليثبت أن الأسود لم يختلف عن الأبيض أو أي عرق آخر منذ وجوده الأول، فهو أصيل هذه

¹ - حسن الغربي، في الشعر الإفريقي المعاصر (جيل الرواد نموذجاً)، ط2، الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص19

الأرض وإن كانت الجغرافيا التي نشأ فيها تختلف عن الجغرافيا التي نشأ فيها الأبيض، ولكنه ينتمي للمكان نفسه بأشمل مفاهيمه، وقد مر كغيره بالمراحل نفسها للتطور الإنساني والحضاري، وكانت له حضارات بدائية كما كان لغيره من البشر، وله عادات وتقاليد وثقافات ومعارف وعلوم وأنظمة حكم، كما عاش مراحل الضعف والقوة وتعرض للغزو الاستعماري كجميع الأقوام الإنسانية، ووصل الآن إلى مرحلة ملمة شتاته وإعادة تشكيل ذاته بما يتناسب والمرحة التاريخية الراهنة (مابعد الكولونيالية).

تتبدى الزنوجة المفهوم الأنسب والفكرة الأساس التي وجدها الأسود(المتقف) لهذه المهمة. «وبذلك فأن الزنوجة هي الوجه الأمثل إلى جانب تيارات عدة في الفن الأدبي الذي يمثل الثقافة الزنجية التي تجلت في الحياة الاجتماعية و تجلت أيضا في أنواع الآداب والفنون الزنجية،»¹ وهذا ما يفسر نشأتها على يد إيمي سيزار والبقية فهم أدباء بالأساس وأدركوا أن الجانب الحسي والفني هو الأكثر فاعلية لنشر الفكر والثقافة والقضايا الحساسة كالهوية والإثنية، كما وجد سيزار في شعره الخطاب الأمثل لنشر مبادئ الزنوجة على أوسع نطاق ممكن، فالفن وخاصة الشعر هو لغة عالمية، ويستثمر إيمي سيزار في عبقريته الشعرية ما أمكن فنجده ينصب نفسه ناطقا باسم الناس الذين يقاسمونه نفس المهموم والمشاكل والقضايا:

«(سيزار)»

من أجل الضعيف

ستتكلم

من أجل الأخرس

ستتكلم

من أجل الجائع

ستتكلم

¹ _ حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزنوجة وتمثالاتها في النص المسرحي الأمريكي، مجلة جامعة بابل، العلوم الانسانية، المجلد 1
26، العدد 2018، ص 157

ستكلم

من أجل الآلام الصامتة

من أجل الكلام الصامت

تكلم¹

يرفع إيمي سيزار قضية الزنوجة من قضية متعلقة بعرق بشري محدد(السود)، إلى قضية إنسانية متعلقة بكل إنسان هُضم حقه في فترة تاريخية معينة، ومن خلال سيزار تتحول الزنوجة إلى قضية إنسانية هدفها تقويض أي مركزية، سواءً مركزية الأبيض أو غيره. هكذا يظهر أن للزنوجة « مجموعة من الأهداف ومنها الوصول إلى الحرية ليس للذكر فحسب وإنما لكلا جنسي المجتمع، فالأنثى لا بد من شمولها بالحرية أيضا ثم ضرب التفريق بين الطبقات والأعراق فالإنسان الإفريقي حاله حال كل المكونات الإنسانية البشرية في أوروبا وأمريكا وكل قارات العالم لا بد أن ينال ما يطمح إليه في العيش الإنساني.»² هي بهذا دعوة للعدالة والمساواة الشاملة، ووضع جميع الفوارق جانبا في تقييم الأعراق والأجناس، وفسح المجال للإنسان أيا كان ليعيش حياته كما يريد سياسيا وثقافيا ومعرفيا.

ب. الزنوجة عند ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor:

يختلف سنغور عن بقية المثقفين السود المدافعين عن الإنسان الأسود وعن مبادئ الزنوجة؛ حيث إن جهوده لم تقتصر على التنظير والتثقيف عبر الكتابات الأدبية أو الفكرية، بل أضاف إلى كل ذلك الطموح السياسي، فقد آمن سنغور أن التأثير الفعال على الإنسان الأسود يصبح أكثر رسمية وأكثر حزما إذا جاء من سلطة عليا خصوصا أنه نشأ على مبدأ تواجد دائما زعيم وحكيم القبيلة الذي لا يعلو عليه، ويعد سنغور أكثر الفاعلين وأكثر المنتجين الذين ساهموا في ظهور حركة الزنوجة وتَقَبُّلها من أكبر عدد ممكن من الزنوج داخل إفريقيا وخارجها، كيف لا وهو الذي تولى أعلى المناصب السياسية(رئيس جمهورية).

– حسن الغري، في الشعر الإفريقي المعاصر(جيل الرواد نموذجا)، ص 22¹

² _ حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزنوجة وتمثالاتها في النص المسرحي الأمريكي، ص 160-161

بدأت جهود سنغور تتأسس في دفاعه عن قيم الزوجية منذ أن كان طالبا في فرنسا، أين وجد سنغور الإرهاصات الأولى لبداية تشكل هذه الحركة، والجدير بالذكر . ها هنا . أن « برنامج هذه ((الزوجية)) تظهر خطوته العريضة في مجلة ((الدفاع المشروع)) التي ظهر منها - في باريس - العدد الأول والوحيد في يونيو عام 1932. فقد أنشأها طلاب من ((المارتنيك)) .. هم : إتيان ليرو (Etienne Lero) ورنيه مونيل (Rene Menil)، وجوا مونيرو (Jules Monnerot).¹ هذه الجهود الأولية أحييت في سنغور القضية التي يحملها منذ أن قُدِّر له أن يكون إفريقيًا، فهي القضية الوحيدة في العالم التي لا يعتنقها الفرد بعد القراءة والتمحيص، أو عبر وضع اجتماعي معين، بل تولد معه حين يرى نور الحياة لأول مرة وهو صاحب بشرة سوداء.

بعد حركة الدفاع المشروع « بسنتين ؛ أي عام 1934 تظهر حركة ثقافية جديدة للزوجية في مجلة ((الطالب الزنجي)) أسسها بباريس ثلاثة طلاب زواج أتوا من ثلاثة أجزاء من العالم متباعدة عن بعض، واستبعدت منذ البداية كل إقليمية. نقصد هنا ليوبولد سيدار سنغور (ولد سنة 1906)، وليون داماس (ولد عام 1912)، وإيمي سيزار (ولد سنة 1913)، كان أصلهم من السنغال، ومن غويانا، ومن المارتنيك، والثلاثة ينتمون إلى النخبة في بلادهم أتوا بعد ذلك إلى باريس ليطموا تكوينهم الثقافي الجيد كما كان آنذاك،² وكان لهذه الحركة الدور الفعال في بلورة فكرة الزوجية في ذهن المثقف السنغالي، الذي يعد أكثرهم احتكاكا وتماهيا مع الزوجية، وهو القادم من القارة الأم والموطن الأصلي للزوج قبل أن ينتشروا في مختلف أقطار العالم. ومن خلال (حركة الزوجية) وعبر العامل المكاني « عاش وتطور الرجل الذي سيصبح رئيسا للسنغال مستقبلا، في مناخ مثير سياسيا وفكريا، أين بدا جليا بداية تحول الاهتمام بمختلف أنواع الثقافة الأفروأميريكية، والثقافات الناتجة عن السود المتعلقة بالعولم الزنجية في الفترة التي تميزت بما يسمى بـ *négrophilie* (الدعوة لإلغاء استعباد الزوج)،³ كل ما مر به سنغور عبر تكوينه الثقافي والسياسي والأكاديمي في فرنسا جعل منه أكثر المستميتين في الدفاع عن كل ما يتعلق بقضايا الزوج في القرن

¹ _ حسن الغري، في الشعر الإفريقي المعاصر (جيل الرواد نموذجاً)، ص15

² - المرجع نفسه ، ص16

³ _ Marie-Hélène Luriaux, La négritude et l'esthétique de Léopold Sédar Senghor dans les œuvres de l'école de Dakar, mémoire présente comme exigence partielle de la maîtrise en études des art, Université du Québec à Montréal, Canada, mai 2009 ,P16

العشرين، وقد يعدّ الأب الروحي لهذا التوجه خصوصا أنه كما ذكرنا جمع بين التنظير والتطبيق؛ أي إنه لم يكتف كغيره بصياغة مبادئه وقيمه وقضاياه في شكل نصوص فكرية أو أدبية، بل سعى لأن يكون صاحب قرار في سعيه للحصول على منصب سياسي، حتى لا تبقى أفكاره حبيسة رفوف المكتبات أو أروقة الجامعات، كما كانت غايته الأولى دمج ثنائية المثقف /السلطة، لتتحول القناعات إلى سياسات على أرض الواقع، « كل هذه العناصر توجد في الحركة الثقافية للزوجة التي يعتبر ليبولود سيدار سنغور منظرها الأكثر عنفا والأكثر صوابا. فهو عرّف الزوجة بهذه الكلمات: الزوجة، هي مجموعة القيم الثقافية للعالم الأسود، كما تعبر عن نفسها في الحياة، والمؤسسات وأعمال السود»¹.

كانت هذه الأعمال التي سعى (سنغور والآخرون) إلى إحيائها، وإعادة عرضها أمام المجتمعات الأخرى تنفيذاً لكل الصور الزائفة التي روجها الإنسان الأبيض، خصوصا تلك التي تسمّ الإنسان الأسود والمجتمعات التي ينتمي إليها بأنها فارغة فكريا وثقافيا ولا تملك من الإرث ما يخول لها أن تقف الند لند أمام الأجناس والأعراق الأخرى، بوصفها وجودا وكيانا قادرا على الفعل والتغيير الإنساني.

تتبدى . إذن . الزوجة لدى سنغور حركة إحيائية أو تعريفية لكل ما حاول الغربي طمسه أو تزييفه حول الإنسان الأسود (الإفريقي تحديدا) وتفاصيل حياته قديما وحديثا، لهذا «وهو يستعيد سنوات التحضير الأولى للزوجة يوصل (سنغور) قائلا: ((لسنا نحن الذين اخترعنا تعابير ((الفن الزنجي)) و((موسيقا زنجية)) و ((رقصة الزنجي)) . ولا نحن الذين اخترعنا قانون ((المشاركة)). إنهم الأوروبيون البيض. بالنسبة لنا، كان همنا منذ 1932-1934، بل وهمنا الوحيد أن نهض بهذه ((الزوجة)) ونحن نحياها، وأن نعمق معناها . بعد أن نكون قد عشناها. لتقدمها للعالم كحجر الزاوية في بناء الحضارة الكونية، التي ستكون عملا مشتركا لكل الأجناس، ولكل الحضارات المختلفة أو لا تكون»². وبهذا ينأى ليبولود سيدار سنغور بالزوجة عن السطحية والسداجة التي أراد الإنسان الأبيض أن يرسخها في ذهن الإنسان الأسود، حتى لا تنحصر مطالبه وهو في أرقى مستويات تفكيره ووعيه على مطالب شكلية متعلقة بالشكل الخارجي واعتباره لا ينقص من قيمته.

¹ _ حسن الغريفي، في الشعر الإفريقي المعاصر ، ص 17-18

² _ المرجع نفسه ، ص 18

اللافت للنظر أن مشروع سنغور الزنجي يقوم أساسا على حق الإنسان الأسود في المبادرات الكونية والإنسانية وإعادة الاعتبار لقيمه التاريخية، والاعتراف بفضله الإنساني على جميع البشرية، كونه من مؤسسي الحضارات الأولى التي هي كانت الأرضية المثالية لظهور الحضارات الحديثة، فالزنجي الذي حُرّم من تسليم المشعل الحضاري والفكري لبني جلدته الذين تعاقبوا من بعده، وكان وهو المكبل اليدين والمستغل (إنسانا وأرضا وإرثا حضاري) سببا في ازدهار حضارات أخرى حتى دون رضاه وغصبا عنه «فالرجل الزنجي والمرأة الزنجية يمتلكان ما يجعل منهما أشخاص فاعلين وأن محاولة تغييرهما يعني فشل الحياة وتعطيلها لأن الحياة ألوان متعددة»¹ وقد عمق كل ذلك الدعوة للنهوض بالفرد الزنجي وإعادة المكانة له إنسانا فاعلا، وليس استعطافا إنسانيا له أو لشعوب لم تعرف الحرية الحقيقية إلا بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

ويؤكد سنغور على أن الزنوجة «فضاء تتجمع فيه القيم الثقافية للعالم الأسود وتنهض إنسانية، أو نزعة إنسانية جديدة»² وهذه النزعة الإنسانية تفرض نفسها على الواقع العالمي بعد كسر القيد والهيمنة الغربية، وتجبر بقية الإثنيات والأعراق الأخرى على إفساح المجال لها، لتمارس دورها الإنساني والثقافي والفكري الذي حُرمت منه لقرون، بعد محاولة إلغائها تحت ذريعة الجمود الفكري والمعرفي، وعدم القدرة على القيام بنفس العمليات العقلية والاستدلالات والاستقراءات المنطقية التي تقوم بها بقية الأعراق الإنسانية في رحلة إنتاج المعرفة وتكوينها وتراكمها.

أضفت الزنوجة «الكثير على الحياة الفكرية والاجتماعية والأدبية والفنية بكونها انطلقت أساسا من روح الزنجي ومن الثقافة الزنجية وإن كانت قد ولدت في مهاد أوروبي أمريكي إلا أنها أفريقية قلبا وقالبا وتعبر عن الروح الإفريقي وعن تراث وحاضر إفريقيا بكل ثقافتها المتنوعة دينيا وعرقيا وأثروبولوجيا وسياسيا واقتصاديا»³ وتشكل بذلك الإضافة التي ارتكز عليها رواد الزنوجة لفرض فكرهم، فهم لا يستنسخون التجارب الإنسانية السابقة أو تجارب المجتمعات التي عاشوا فيها، والتي تختلف عن مجتمعاتهم الأم؛ بل هم يفتحون أمام العالم عمق تجربتهم الإنسانية والروحية والحضارية التي منعهم الغربي من استظهارها للعالم، خوفا من زوال مركزيته حلى حساب أقطاب آخر على غرار الزنوجة، والتي قد تكون قادرة على تقديم ما هو أفضل للإنسانية. ونرى أن هذا أقرب لما جنح إليه

¹ _ حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزنوجة وتمثلاتها في النص المسرحي الأمريكي، ص 154

² _ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002، ص 160

³ _ حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزنوجة وتمثلاتها في النص المسرحي الأمريكي، ص 160

فريدريش هيغل Friedrich Hegel بعد رؤيته غرق الغرب في المادية وما سماه (فلسفة الروح). خصوصا في الدائرة الثالثة وهي آخر الدوائر في التقسيم، و قد سماها هيغل (الدائرة الثالثة) وهي « الروح المطلق. وهي تمثل الروح البشري على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة. وهذا القسم من مذهب هيغل يحتوي على علم الجمال وفلسفة الدين [...] والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي. فها هنا فقط يصبح الروح، أخيرا، حرا حرية مطلقة كما يصبح لا متناها وعينيا تماما.»¹ كان ذلك . تقريبا . ما طبقه رواد الزوجة وعلى رأسهم سنغور في تسويقهم لأفكارهم، فتحرير الأرواح هو السبيل الأول لتحرير الأجساد والسود كأفارقة أو خارج إفريقيا، يحملون في لاوعيمهم الإرث الحضاري الذي يدفع بهم لتحرير أرواحهم قبل أجسادهم وما عليهم سوى العودة للمخزون الفني والديني والفلسفي الذي لا تفتقده أرضهم الأولى بل على العكس، لا يزال خصبا ناضجا لم تطله آليات المسخ المادية التي طالت الأعراف الأخرى في مختلف المناطق من العالم.

ج. الزوجة عند ليون داماس Léon Damas:

يُكمل ليون داماس الضلع الثالث من مثلث الزوجة إلى جانب إيمي سيزار وليوبولد سنغور، ويشترك مع سيزار في أنه من السود الذين وُلدوا خارج القارة الإفريقية، ثم تعرفوا على حقيقة زواجهم بعد الإحتكاك المباشر مع الأبيض الغربي خلال دراستهم في فرنسا، مما أيقظ لديه هو الآخر الرغبة الملحة في الدفاع عن عرقه الذي تعرض للإلغاء لحقبة تاريخية معتبرة، داخل القارة الأم وخارجها، وبهذا لم تختلف طريق ليون داماس في التأسيس لفكرة وحركة الزوجة عن رفيقيه، فقد آمن أن إعادة الاعتبار للإنسان الأسود، لا بد أن ينطلق من البدايات، بداياته عرقا مؤسسا لوجود الإنسانية عبر حضارات أولى لا تقل قيمة عن الحضارات الغربية أو الحضارات الشرقية، ولأن « اللقاء الأول مع باريس كان قاسيا، الشيء الذي جعله يعي زواجيته ويتوجه . بعد فترة . إلى دراسة الإثنولوجيا التي كان يرى فيها وسيلة للعودة إلى منابع الماضي الإفريقي الذي ينتمي إليه.»² تولد ذلك من إيمانه بأن الزنجي هو حامل لهويته الإفريقية، مهما كانت الجغرافيا التي وُلد وكَبُر وتعلم فيها.

¹ _ ولتر ستيس، فلسفة هيغل ج2: فلسفة الروح، تر: إمام عبد الفتاح إمام جار ، ط1 ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،

لبنان، 2005، ص9

² _ حسن الغربي، في الشعر الإفريقي المعاصر، ص70

صنف الفكر الغربي هذه الأفكار نشازا داخل المنظومة البشرية والإنسانية، لهذا قرر الزنجي أن يحمل لواء الدفاع عن بني جلدته أينما حل وأينما ارتحل، وكان إعلان ليون داماس لهذا المبدأ الذي عده هو ورفاقه أقرب لميثاق حركة الزنوجة، ف«في خطاب له في نيويورك 1965:» (سواء كان كتاب الزنجية قد أتوا من جزر الهند الغربية أو أفريقيا أو مدغشقر، فهدفهم واحد، وهو رد الاعتبار إلى الرجل الأسود والتأكيد على مساواته بعالم الأبيض، وكذلك التأكيد على الشخصية الإفريقية.)¹.

نشأت الشخصية الإفريقية رد فعل على احتكار الأبيض للقيم الإنسانية الكبرى، التي من خلالها استطاع فرض هيمنته على العالم، ومنه السيطرة على وسائل الإنتاج والاقتصاد العالمي، كان ذلك عبر الترويج لأفكار لا منطقية تقرن الأبيض بالخير والسلام والرقى.. وكل الفضائل الإنسانية، لهذا يستعمل ليون داماس الطريقة نفسها في المغالاة وتوظيف الأنا المبالغ فيها، بغية التشويش عن صورة الأبيض ودحض فكرة أن هناك جنس أرفع وأرقى من جنس آخر، ولأنه أديب وشاعر فيجوز مالا يجوز لغيره، فمن خلال أشعاره ينتفض داماس و بالرهان على حضور الأنا الطاغية يقطع جزءا بسيطا من حقوق الزنوج والسود، وحتى السواد كقيمة طبيعية فنجدته ينشد:

«لن يكون الأبيض زنجيا قط

لأن الجمال أسود

والحكمة سوداء

لأن التحمل أسود

والشجاعة سوداء

لأن الصبر أسود

والحديد أسود

لأن جاذبية سوداء

¹ _ حسن الغربي، في الشعر الإفريقي المعاصر ، ص 70

والسحر أسود

واهتزاز الأرداف أسود

لأن الرقص أسود

والإيقاع أسود

لأن الفن اسود

والحركة سوداء

لأن الضحك أسود

لأن المسرح أسود

لأن السلام أسود

لأن الحياة سوداء»¹

يتبدى نموذج من الصور الشعرية المغلفة بالسخرية؛ حيث يلفت ليون داماس نظر الأبيض إلى أن كل ما رسمه على مدى قرون غابرة حول أحقيقته بأن يكون سيد الإنسانية لأسباب جمالية، يمكن نفسه بلحظة صدق من شاعر متمرس من عرق آخر غير العرق الأبيض؛ وفي النهاية إن القبح والجمال وجهة نظرة، وكل وجهة نظر لها حق الدفاع عن أسباب تصنيفاتها، ولو أن الشاعر هو الوحيد الذي لا يمكن سؤاله عن ما قال. فكما رسخت الفنون القديمة كالمسرح والملحمة صورة الأبيض القوي النبيل ... يمكن لفنون العصر الحديث ترسيخ صور أخرى عن أعراق أخرى والخط من قيمة الأبيض في الوقت نفسه، بمعنى أن زنجي القرن 19م قد استوعب دروسه جيدا من التجارب التاريخية، واكتشف أن المطالب والقضايا المغلفة بغلاف فني جمالي أقدر للنفاذ لوعي الشعوب وذهنيتها ولهذا يؤخذ بالاعتبار دائما شخصية القائل وانتمائه وهويته، وبذلك « لا شك أنك تتعجب وتضحك في آن واحد، بعد أن قرأت هذه الأبيات الشعرية للشاعر الزنجي ليون داماس، ولكنك بعد أن تعلم بأنه شاعر زنجي

¹ _محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية، دط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1980 ، ص191

ستأخذ الأمر بشيء من الجدية لتبين الأمر، وتعرف كنهه. أنى له أن يقرن الجمال والنبيل، والحكمة، والفن، والمرح، بل والحياة بالسواد على غير ما اعتدنا وألفنا؟¹.

تتمظهر لنا جدلية ينبغي فهمها فهناك طرح لأفكار ولكن هذا الطرح ليس جزافا ولا اعتباطيا، هو طرح مناهض لأفكار قد تم الترويج لها سلفا على مدى زمني طويل حتى تحولت لقناعات وعقائد، والسخرية منها هي في الحقيقة سخرية من العقول التي آمنت بها واعتنتقتها، وهذه العقول تفتخر بأنها رائدة في العقلانية والمنطق، وهذا يلفت نظر شعوب عاشت على أوهام التفوق، بأن تراجع نفسها لأن ما تؤمن به يتنافى مع الفكر والثقافة التي تروجها» ولأن شعر ليون داماس، بسيط ومنطلق ومُترُّ العبارة، فإنه محتمل بسخرية شنيعة مما بيديه البرجوازيون من شناعة ومن غباوة (مهما كانوا بيضا أو زوجا بيضا). إنه شعر يطهر الجسد كله، شعر يرغم قارئه على المشاركة.² ولا تتحقق هذه المشاركة إلا عبر الاستخدام السليم للعقل، فهو الذي يقود إلى نتائج سليمة، ولا بد أن ندرك أنه من بين هذه النتائج السليمة تكتشف الإنسانية أن الفروقات بين الأعراق والإثنيات من المستحيل أن تكون لأسباب فيزيولوجية جسمانية؛ بل تكون انطلاقا مما يقدمه كل عرق من زاد معرفي يفيد الإنسانية ويحرك عجلة الإنتاج الاقتصادي والثقافي والفني والعلمي، دون أي ميز عنصري عرقي، فحتى رواد حركة الزنوجة ومنهم داماس خلال محاولتهم النهوض بفكرهم وتحرير السود من قيودهم الذهنية لم تكن لهم غاية - وهم الذين عاشوا الإقصاء لقرون - إقصاء أي عرق معين وإغائه أو استبعاد أي فكر طالما أنه يحترم حقوق الآخر، وهذا المبدأ لم يتركه رواد الزنوجة ضمنا، بل صرحوا به حتى لا يتهموا بالماخذ نفسها التي وجهت للأبيض، ولهذا يبرر داماس موقفه ويوضحه حين يقول: «(إن تصريحاتي وهي البريئة من كل تحيز عنصري، ليس لها هدف سوى جعلنا نفيء إلى ذواتنا، دون محاولة إقصاء للثقافة الغربية، ذلك أن الأدب الذي سمي زنجيا، لم يكن بحال من الأحوال مؤسسة قائمة على العنصرية إنه ببساطة، أدب الذين أوجبوا على أنفسهم العمل من أجل إيقاظ الوعي).»³

اللافت للنظر أن داماس هو الآخر يرسخ - بعد سيزار وسنغور - البعد الإنساني والكوني لحركة الزنوجة، التي لم تكن غايتها إعادة فرض الأسود والزنجي على الواقع الإنساني من جديد فقط، بقدر ما هي محاولة كونية لترسيخ

1 - محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية، ص 191

2 - حسن الغربي، في الشعر الإفريقي المعاصر، ص 72.

3 - المرجع نفسه، ص 73.

بعض القيم والمبادئ التي لا تُعنى بعرق دون آخر، بل صالحة لكل زمان ومكان ولكل الإثنيات، حتى لا تتجرأ إثنية معينة على ممارسة المسخ والإلغاء والإقصاء نفسه الذي مورس على الإنسان الأسود (الزنجي) لقرون عدة ولهذا فالزوجة هي دعوة لتفعيل حق الإنسان -أيا كان- في العيش بسلام، وحرية الإبداع والإنتاج الفكري والمعرفي والفني والسياسي...

2. إشكالية الزوجة عند فرانتز فانون Frantz Fanon:

كان اعتقاد فرانتز فانون يختلف قليلا عن اعتقاد الذين رأوا أن حركة الزوجة من الحركات المدافعة عن حقوق الإنسان البسيطة: الحرية، الأكل، التعليم... بتعبير أوضح المساواة الاجتماعية، فمثل هذه الدعوات والحركات عادة ما تنطلق من تمرد إنساني مشروع يناهض اللاعدل الناتج إما عن اختلاف ديني أو عرقي وأحيانا حتى جغرافي جهوي...

أما غاية (فرانتز فانون) من تبنيه الدفاع عن الزوج ممن يقاسمونه لون البشرة، من أبناء الوطن الواحد أو زواج البلدان والقارات الأخرى والديانات الأخرى فمن أجل تحقيق العدالة الإنسانية، ولهذا عوض مهاجمته للآخر السالب حقوق الإنسان الأسود، بدأ الحفر داخل ذهنية وذات الإنسان الأسود عن أسباب خنوعه وخضوعه التام لمطالب الإنسان الأبيض على مدى تاريخي غابر، إيماننا منه أن «التحرير الحقيقي للأسود يستوجب استيعاءً للوقائع الاقتصادية والاجتماعية بالغ الصعوبة، فإذا كان ثمة عقدة نقص، فهي حصيلة مسارين: كان الأول اقتصاديا والثاني بالاستبطان، أو بتعبير أفضل نسب هذه الدونية إلى لون البشرة»¹ ونفهم من نظرة فانون أن مركب النقص الذي يقيد الإنسان الأسود، منبعه الأساسي القيد الاقتصادي، بمعنى أن الفقر في وسائل الإنتاج لدى الإنسان الأسود هي المسبب الأول في الشعور بالدونية، قبل عنصر لون البشرة والشكل الخارجي، بل يشير فرانتز فانون بطريقة غير مباشرة أن كلاهما كان سببا في الثاني أي إن الترتيب قد لا يهم أحيانا. بين الجانب الاقتصادي والجانب الشكلي. فبين لون البشرة والواقع الاقتصادي الذي يعيشه الإنسان الأسود منذ قرون صلة وثيقة، فبسبب لون البشرة استطاع الإنسان الأبيض أن يفرض هيمنته على الإنسان الأسود، وهيمنة اقتصادية من أهمها، وحين سُلبت من الأسود وسائل إنتاجه ومبررات وجوده، اقتنع في لاوعيه أنه سيبقى تابعا للأبيض طالما أن هذا السواد الذي يصبغ بشرته لا يزول، ولهذا فهو تابع للأبيض اقتصاديا ثم ثقافيا لأنه أسود، ولم يكتشف

¹ _ فرانتز فانون، بشرة سوداء أقتعة بيضاء، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص 9

الأسود أن سواده عار إلا لحظة حضور الأبيض في واقعه وحياته العامة، في تلك اللحظة أصبح « للأسود بعدان أولهما مع نظيره وثانيهما مع الأبيض فالأسود يتصرف تصرفا مختلفا مع الأبيض ومع أسود آخر. لا ريب في أن هذا الانشطار العضوي (التعضية) هو النتيجة المباشرة للمغامرة الاستعمارية»¹ ولهذا أُضيف للأسود مع عقدة الدونية الانفصام فهو مطالب للتعايش مع واقعين عكس بقية الأعراق لإنسانية.

جميع الأعراق والأجناس التي تعرضت للاستعمار لم تصل لهذه الدرجة من الاستلاب الذاتي، ربما لأن مرحلة المسخ التي طالت الذات السوداء خاصة في إفريقيا بدأت منذ قرون خلت، أي حتى قبل الحركات الاستعمارية في القرنين 18 و19م، بل إن الفرد الأسود ربما هو الوحيد الذي امتدت عمليات إلغاء وجوده حتى نقله خارج قارته الأم واستعماله كدرع بشري في الحروب، وكآلة إنتاج في قرون خلت ولهذا فإن حرب الإنسان الأسود على عكس بقية الأعراق والإثنيات التي تعرضت للاستعمار. لا تقتصر على التصفية المادية للوجود الغربي بل تمتد حربه لما بعد ذلك وهي المهمة التي تولاها المثقفون السود عبر العالم -مثل فرانز فانون- الذين جعلونا من خلال جهودهم «نكتشف هنا أصل جهود السود المعاصرين: محاولتهم البرهنة لعالم الأبيض على وجود حضارة زنجية، مهما كلف الأمر»² وإثبات ذلك هو إثبات لإنسانية الإنسان الأسود، وإثبات الإنسانية هو إثبات لوجود عقل فُكر وأنتج وأسس لحضارات بدائية كبقية الأجناس والأعراق، وأنه يمتلك كغيره القاعدة الأساسية التي يمكن من خلالها تراكم المعرفة ومواكبة الركب الحضاري الإنساني رغم مدة التوقف الكبيرة جراء الوجود الغربي، ولهذا حمل الأسود على عاتقه دحض الصور التي روجها الأبيض عنه على مدى عقود خلت وأول هذه الصور هي أن « البساطة الزنجية هي أسطورة اصطنعها المراقبون السطحيون»³ تلك البساطة التي يحاول الأبيض حصرها في أن الزنجي هو إنسان قوي جسديا وفحل بالمفهوم الجنسي للكلمة، ولكنه فارغ روحيا وفكريا؛ أي إنه قاصر على إنتاج فكر يؤسس لوجوده بعيدا عن الصفات الجسمانية، ولهذا شكل وجود المثقفين السود في أوروبا وأمريكا بعد النصف الثاني من القرن العشرين هاجسا لدى الغرب، وشعورا باقتراب هذا الأسود الذي كان تابعا لعدة قرون من كسر القيد الذي هو بالأساس ذهني قبل أن يكون ماديا، وهذا الوعي الزنجي استغله المثقف الأسود في لم شتات السود عبر مختلف العالم وليس في إفريقيا فقط، ولكن هذا التجميع لم يكن لغايات حربية عسكرية كما فعلت

¹ _ فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 17

² _ المرجع نفسه، ص 33

¹ _ المرجع نفسه، ص 68

الدول الإفريقية في القرن 19م، بل كان تجميعا ثقافيا فكريا عبر النخب السوداء، وتركيزا على ما أهمله الغرب (الأبيض) في بناء حضارته، فالحضارات مهما ارتفع شأنها تبقى ناقصة؛ حيث نجد دائما أنها اعتمدت في بنائها على تفاصيل دون أخرى، فالحضارة الإغريقية ركزت على الفكر والفلسفة والعلوم في حين أن الحضارة الرومانية اعتمدت على الجانب العسكري وهناك حضارات أخرى اعتمدت على جانب عقائدي.

ركز الزوج (السود) في إعادة الاعتبار لكيونتهم ووجودهم على نواقص الإنسان الأبيض وزلاته التي جعلت من الصورة المتعالية والمركزية منقوصة نوعا ما، وعلى الرغم من إدعاء الكمالية فالزنجي لم ينف ما شكّله الأبيض عنه من عيوب بل تبناها وحوّّلها من نقاط ضعف إلى نقاط قوة من خلال تغيير ودحض وجهة نظر الأبيض لها، ومن خلال كشف نقصه المعرفي وسطحيته في استقراءها، فبالنسبة للزنجي (المثقف) « نعم ، نحن (زوج) متأخرون بسطاء، أحرار في تجلياتنا، ذلك أن الجسد، في نظرنا، لا يتعارض مع ما يسمونه الروح، نحن موجودون في العالم. وليعيش الزوجان، الإنسان - الأرض! إلى ذلك، كان أدباؤنا يساعدوني على إقناعكم؛ فحضارتكم البيضاء تحمل الثروات الرفيعة رهافة الحس اسمعوا: [...] فالزنجي اليوم أغنى بالهبات منه بالمنجزات.»¹ تتكون بذلك صرخة أو دعوة مباشرة للإنسان الأبيض أن يتخلى عن كبرياته المصطنعة؛ لأنه في النهاية لا وجود لإنسان كامل مهما عظمت الحضارة التي تحتضنه، ولكنه في الوقت نفسه هي دعوة من مثقف زنجي أسود لأبناء جلدته، أن لا يجهدوا أنفسهم في تغيير لون بشرتهم، ولا أن يدافعوا عن أنفسهم كسود أو أناس ملونين يمثلون الاستثناء والشذوذ عن الفكر الإنساني المهمين والمسيطر، فهي كشف اللبس عن القضية الحقيقية التي على الإنسان الأسود الدفاع عنها فالقضية الجوهرية ليست كسب الاعتراف والقبول من خلال المواصفات الجسمانية والفيزيولوجية التي تميز الأسود عن غيره، بل لب الموضوع هو إيمان بقية الأجناس والأعراق الإنسانية بأن الأسود له دور إنساني وفكري معرفي يقدمه للإنسانية بعيدا عن القراءات السطحية للتاريخ، وحتى يملك الكثير مما لا يملكه الأبيض وغيره للمساهمة في تطور الركب الحضاري الإنساني، فالأسود هو الروح التي يفقدها الأبيض ليخلق ذلك التوازن الحضاري المطلوب فالتجارب الحضارية أثبتت أن الروح والمادة متلازمان لبناء واستمرار أي حضارة إنسانية، وهو أصل الأشياء التي اعتمدها فرانز فانون في تأسيسه لفكره.

¹ _ فرانز فانون، بشرة سوداء أفنعة بيضاء ، ص128

تختلف نظرة فانون عن نظرة رواد حركة الزنوجة؛ إذ يؤمن بأن الزنوج نوعان: زنوج قلبا وقالبا، والزنوج قالبا فقط يحاولون دائما تمثيل دور الأبيض ولكن أمام الزنوج أقرانهم، لأنهم إما تلقوا تعليما أفضل من غيرهم أو ينتمون لطبقات اجتماعية مرموقة نوعا ما أو عاشوا في بلدان البيض فترة من الزمن، وهؤلاء بالنسبة لفانون العائق الأول أمام الأسود ليستعيد مكانته الإنسانية، فطالما هناك زنوج يمارسون دور الأبيض كذهنية وسلوك، هو اعتراف صريح بأفضلية الأبيض وسيظل هذا التقسيم قائما النسبة لفانون مادام بعض الزنوج لا يستطيعون التخلص من محاولة أن يصبحوا بيضا. ويلخصها في عبارة واحدة حين يقول: «الأسود الذي يسعى لتبييض عرقه هو تعس تعاسة ذلك الذي يدعو إلى كره الأبيض»¹ وهنا تظهر دعوة فانون في شموليتها؛ حيث فانون لا يسعى لإلغاء الآخر (الأبيض) ليقيم ذاته، أو يستل من هذا الآخر اعترافا ليعيش كباقي الأعراق الحياة العادية، دعوة فانون متعلقة بالزنوجي في حد ذاته بغض النظر عما يحيط به من أفكار صادرة عن أعراق أخرى، على الزنوجي أن يدرك أن علاجه بين يديه وأن يتخلص من الأفكار التي تقيدته، وأن يدحض في ذهنه فكرة أنه «لا يوجد سوى باب خروج واحد وهو يطل على العالم الأبيض»² فالأبواب عديدة ومتنوعة بل على الزنوجي أن يفتح بابه الخاص للعالم.

يفهم القارئ للتاريخ القريب، نظرة فانون وهذه الدعوة التي تدعو السود لتناسي الأبيض نوعا ما- في رحلتهم لإعادة بناء حضارتهم الزنوجية-، خصوصا بعد تصفيته المادية من أغلب أراضيهم، يبدو أن فانون قد وعى بأن النظام العالمي الجديد سيعيد ترتيب الأجناس والإثنيات، والأبيض حتى لو حافظ على مكانته الريادية فلن يظل لوحده بل أن العديد من الأعراق والأجناس خطت خطوات معتبرة جعلتها تتموقع بمحاذاة الأبيض سياسيا واقتصاديا وثقافيا وسعي الزنوجي يجب أن يكون على منوالها، وليس على المناول الكلاسيكي -معرف الأنا انطلاقا من الآخر- فمعرفة الأنا الراهنة عند فانون يكون من الأنا السالفة والماضية، أي على الزنوجي أن لا يقارن ذاته اليوم إلا بذاته الأمس حتى يدرك المسافة الفعلية التي قطعها في رحلته لاستعادة مكانته، «فمنذ أن يتقبل الزنوجي الشرخ الذي يفرضه الأوروبي لا تعود أمامه فسحة، ومنذئذ ألا يكون مفهوما أن يحاول الارتفاع نحو الأبيض؟ الارتفاع في سلم الألوان التي يعين لها نوعا من الهيكلية؟»

¹ - فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص7

² - المرجع نفسه، ص 52

يتمظهر لنا حل آخر يكون ممكنا، فهو يفترض إعادة بناء العالم،¹ فعوض أن يضيع الزنجي وقته في محاولة الارتقاء الخارجي القائم على الشكلية الساذجة، عليه أن يسعى للارتقاء داخليا وذهنيا وفكريا، حينها فقط سيجد نفسه الند بالنند أمام الآخر (الأبيض) الذي سعى لطمسه لقرون، ليس لسبب إلا لأنه في حاجته اليوم، ليثبت إنسانيته التي ضيعها منذ قرون في إلغاء الآخر (الأسود) وغيره من الأعراق، وخصوصا أن النظام العالمي الجديد قارب على تصنيف الأبيض كوحش قاتل غارق في المادية والبرغماتية.

يرى فانون أن السعي لإثبات وجود حضارة إفريقية هو مضيعة للوقت وللجهد، بل الأولى إثبات وجود حاضر إفريقي قادر على قيادة المجتمعات الإفريقية نحو الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فالمعروف لا يعرف بالنسبة له، ويعطينا فرانز فانون الدلائل على ثانوية هذه الجهود فهو يرى أن الاعتراف بـ"وجود حضارة أزيكية ليس له، على صعيد الحياة، كبير الشأن، فهو لا يبدل شيئا من النظام الغذائي الذي يعيش عليه الفلاح المكسيكي اليوم. وإن أسلم أيضا بأن جميع البراهين التي يمكن الإتيان بها على أن حضارة سونغائية رائعة قد قامت في الماضي لا تبدل شيئا من الواقع الذي يعيشه سونغاي اليوم، وهو أن أفراد هذا الشعب لا ينالون نصيبهم من الغذاء، ولا يعرفون القراءة والكتابة، وأهم مقيمون بين السماء والماء قد فرغت رؤوسهم فرغت أعينهم. سبق وقتنا ولكن غير مرة إن هذا البحث المحموم عن حضارة قومية سابقة على العهد الاستعماري إنما يستمد مشروعيته من حرص المثقفين المستعمرين على أن يتعدوا قليلا إلى الوراء أمام الحضارة الغربية التي يهابون أن يغوصوا فيها"². ولكنهم لا يدركون في نفس الوقت أنهم يخطون خطوات للوراء، أكثر من تقدمهم نحو الأمام ولهذا يرى فرانز فانون في الزنوجة في شق كبير منها، أنها عودة للوراء أكثر من تقدم حضاري نحو المستقبل، وهي سعي لإثبات شيء مثبت مسبقا، والأولى أن يتم إثبات ذلك، عن طريق مشاريع حضارية مستقبلية على جميع الأصعدة توضح العمق الحضاري لأي قومية كانت وخاصة الزنوجة.

3. السود المناهضون لتيار الزنوجة:

أ. النمورة (نسبة لحيوان النمر): LA Tigritude

¹ _ فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 82

² _ فرانز فانون، معذبو الأرض، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2014، ص 170.169

أن تجد الزنوجة مناهضة من المثقفين البيض والغربيين هو أمر قد يصنف عاديا ومتوقعا، خاصة بالنظر للهجوم اللاذع الذي شنه المثقفون السود في فترة ما بعد الكولونيالية على الحضارة الغربية، واتهامهم لها بتعطيل حركة الفكر في أكثر من مكان من العالم وخاصة أفريقيا بدرجة أولى وأمريكا اللاتينية بدرجة ثانية. أما أن تجد الزنوجة مناهضة من مثقفين سود -على اختلاف مشاربهم- فهو أمر يدعو للتساؤل، ويفترض نوعا من التدقيق والتمحيص؛ لماذا اعترض بعض السود على فكرة الزنوجة؟ وما هي مآخذهم على ما دعى له إيمي سيزار وليوبولد سنغور، وليون داماس...؟

جاء اعتراض البعض انطلاقا من المصطلح ومن ثم المفاهيم التي نتجت عنه، أي هو تعارض فكري بالأساس، قاده « الجيل الثاني والذي اصطلح على تسميته بالـ Tigritude فقد قاده بشكل أساسي كل من وول شوينكا Wole Soyinka (نيجيريا)، وإيزيكييل مفاليلي Ezekiel Maphalele (جنوب إفريقيا)، وجون بيير كلارك John Pepper Clark (نيجيريا)، وكريستوفر أوكيجبو Christopher Okigbho (نيجيريا). وقد شن هؤلاء هجوما حادا على من سبقوهم من مؤسسي حركة الزنوجة. (فالنمرة) كما قال شوينكا ((ليست بحاجة إلى تأكيد نموريتها)). ذلك في إسقاط منه على الحركة الزنوجية ونزوعها نحو تأكيد العرق الزنجي. «¹ أي إنه بالنسبة إليه قيام حركة نضالية على أساس عرقي، هو اعتراف ضمني بنقص وقصور ذلك العرق؛ حيث إنه لا ينبغي أن يدافع الإنسان عن طبيعته التي لم يخلقها، بل ما يجب أن ندافع عنها هي الأفكار التي تنبأها ونعتقها بقرار ذاتي وليست الفطرة التي وجدنا عليها أنفسنا ولهذا كانت «حركة الـ Tigritude أميل إلى الاعتقاد بأن الزنوجية قيدت نفسها بما أرادت أصلا أن تتجاوزها». ²

أصبحت الدعوة لتحرير الزنوج اعترافا بالمكانة التي آلت إليه حالة الأسود بفعل الأبيض، وكأنهم يقولون: نعم نحن الآن في لحظة ضعف، ولكننا جاهزون لإعادة إثبات ذاتنا، وهو ما رفضه شوينكا ورفاقه، واعتبره عودة للنقط الصفر، وهميش ذاتي لما حققه الإنسان الأسود على مر العصور، فرأيهم أن يواصل الإنسان الأسود حياته السياسية والثقافية والمعرفية والعلمية كأن لم يكن شيئا، واعتبار أن ما مر به مجرد فترات ضعف، تمر بها كل الأمم والقوميات، وبمجرد زوال فترة الانحطاط تعود عجلة الفكر والأدب للدوران، تحت أي من التسميات: عصر

¹ _ إيناس طه، الذات والآخر في الرواية الأفريقية، ص 37

² _ المرجع نفسه، ص 37

النهضة، عصر الأنوار، الصحوة... دون ربطها بالآخر لأن ذلك يعتبر أن الآخر لا يزال هاجسا يؤرق تحقيق الأنا، والبحث عن اعترافه مرة أخرى-الاعتراف المعنوي والثقافي بعد الاعتراف السياسي(الاستقلال)- هو نوع من التبعية والاستلاب المتواصل.

ب. الأدباء السود الأنجلوفونيون وموقفهم من أدب الزنوجة:

تعرضت الزنوجة أيضا لما أخذ عدة متعلقة بنوعية الأدب الصادر عنها والمتبني لقضاياها؛ إذ عد غير دقيق وغير معبر عن القضايا الفعلية للإنسان الأسود، ووصف بأنه فارغ فكريا وهزيل من ناحية الجودة الفنية، كما أنه أقرب لأدب المناسبات الذي يزول بزوال مسببات ظهوره. « وكان من عارضها بصفة خاصة من الكتاب الإفريقيين الناطقين بالانجليزية، ويرون فيها دعوة للرجوع إلى الوراء، لا دعوة للبعث»¹ وهذا انعكاس منطقي لما قدمه أصحاب الـ Tigritude، في اعتبرهم الزنوجة مجرد بكاء على الأطلال، والصراع بين الطرفين -دعاة الزنوجة ومعارضيه- يشبه تقريبا الصراع بين الإحيائيين (الكلاسيكية) ودعاة التجديد والحداثة والثورة على القوالب القديمة، في كثير من المجتمعات.

يتضح هذا الطرح في النقد الذي وجهه إيزيكييل مفاليلي Ezekiel Maphalele لأدب الزنوجة؛ حيث اعتبره مغالاة في المثالية و اللامنطق، كما عارض بشدة « الرومانسية والتبسيط الذي تضفيه الزنجية على الحياة والتاريخ الإفريقي، فالزنوجة في نظره لا تعطينا أو لا تظهر لنا سوى نصف، بل ونصف مزيف غير حقيقي لقصة إفريقية.»² إذن هي دعوة مباشرة للزنجي (المثقف) بأن يتصالح فعليا مع ذاته على ما هي في واقعه لا كما يتخيلها هو، لأن نكران الذات -الحقيقة- وتفخيم وتورم الأنا، لا يجعل الآخر يتقبلك ويمنحك مكانتك الأصلية، بقدر ما تكون حجة له على مركب النقص الذي تريد أن تواريه وتخفيه عن العالم، ولهذا يعترض إيزيكييل مفاليلي تحديدا على «الشعر الذي جعل من إفريقية قطعة رومانسية، كرمز للبراءة والنقاء والبدائية، أني لأشعر بالإهانة عندما يذكر بعض الناس بأن إفريقية أيضا ليست قارة عنف، فأنا شخص عنيف وأفخر بهذا، لأنها ظاهرة عقلية صحية وفي يوم من الأيام سأهذب واغتصب، سأقطع رقبة شخص ما، سأقلب حكومة وسأنظم ثورة، سوف أصطاد

¹ _ محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية، ص 224

² _ المرجع نفسه، ص 224

أغنياء الزنوج السمان الذين يستغلون الزنوج الضعاف ويدمروهم...»¹ ما يتضح ببساطة أن الإنسان يتأرجح بين الملاك والشيطان، وأول درس بالنسبة إيزيكييل مفاليلي ينبغي أن يتعلمه الزنجي من الأبيض هو أن لا يصدر الأوهام للناس، وأن لا يروج لصورة لا تمثله كما هو، وهو الخطأ الذي بالغت فيه الحضارة الغربية لقرون، ولحظة اكتشاف الحقيقة وزوال الغطاء العقائدي أولاً والحضاري الفكري ثانياً، خسرت في نصف قرن ما قضت قرون وهي تستولي عليه وما أنفقت عليه ثروات طائلة منذ الإرساليات التبشيرية وصولاً للحملات العسكرية، ولأنه زيف لم يتطلب الأمر من الشعوب المضطهدة سوى تنظيم صفوفها وتوحيد كلمتها حتى بدأت في تقويض أسطورة الرجل الأبيض الذي لا يقهر.

رأى السود الناطقون باللغة الإنجليزية، أن رواد حركة الزنوج في سعيهم نحو الدفاع عن الإنسان الأسود قد انزلقوا في التهم نفسها التي صاغها الأبيض عنهم لعدة قرون، من سطحية التفكير وسداجة الفكر...» ويعترض مفاليلي كفنانون على هذا الاهتمام الجديد بإفريقية وينعته بأنه سطحي، ولا يختلق إلا شعوراً رديماً في نظره فالجماهير الإفريقية العريضة لم تتأثر به، وظلت حياتها كما هي، والتغني بالماضي الإفريقي والحياة الإفريقية ليست إلا رد فعل لما حدث لهؤلاء الذين أرادوا الاندماج في المجتمع الفرنسي [...] فدعاة الزنجية في نظره قد تركوا القضايا الأساسية، سياسية واجتماعية (القومية) في فترة ما قبل الاستقلال، لخلق روابط مع فرنسا، أين هؤلاء من حال إخوانهم المسحوقين في إفريقية...»² ، أي إن دفاع أصحاب حركة الزنوجة بالنسبة لأصحاب Tigritude ، نابع من تجارب شخصية في علاقاتهم بالمجتمعات التي عاشوا فيها واحتكوا بالأبيض من خلالها، أكثر منه وعياً حقيقياً بحياة السود في قارتهم الأم، فهم أقرب للمثقف الذي يعيش في برجه العاجي، في حين أن مهمة المثقف الملتزم أن ينصهر في القومية التي ينتمي لها ليستوعب فعلاً قضاياها، ولا تتلخص في مجرد شعارات جوفاء وبكائيات على مجد ضائع.

4. واثنينغو نغوجي Nugugi wa Thiong'o والزنوجة واللغات القومية الإفريقية:

يبرز واثنينغو نغوجي واحداً من الكتاب الذين تركوا بصمة في مجال تيار الزنوجة والدفاع عن حقوق السود عبر العالم فهو يعد من الأوائل الذين انطلقوا من الشق اللغوي واللساني؛ حيث آمن نغوجي أن اللغة ليست مجرد

¹ _ محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية، ص 224

² _ المرجع نفسه، ص 224-225

وسيلة تواصل، بل هي حاملة لأيدولوجية وفكر ومبادئ القومية الأصلية التي نشأت في أحضانها، لذلك فالكتاب بأي لغة حتى وإن كان لا ينتمي تلك القومية فهو حامل لأيدولوجيتها وأفكارها، حتى لو أراد من خلالها التسويق لأفكار ومبادئ وقيم آخر وبإسقاطها على موضوع البحث، يعتقد نجوجي أنه من الصعب على الزوج أن يدافعوا عن قيم الزوجة بلغة ليست لغة زنجية وإفريقية بالتحديد وهي قناعة وصل إليها نجوجي بعد مسيرة معتبرة في ميدان الأدب والنقد، ولم يتبناها منذ أول كتاباته، ولهذا يعلن نجوجي: «في سنة 1977 نشرت تويجات الدم» وقلت وداعا للغة الإنجليزية، واسطة لكتابة مسرحياتي، ورواياتي، وقصصي القصيرة، وكل كتاباتي اللاحقة كتبت مباشرة بلغة الكيكوية [...] واصلت في كتابة نثر تفسيري بالإنجليزية، وهكذا أصدر بالإنجليزية كل من: موقوف؛ يوميات كاتب في السجن، والكتاب في السياسية، أما هذا الكتاب «تصفية استعمار العقل» فهو وداعي الأخير للإنجليزية بوصفها واسطة لأي من كتاباتي ومنذ الآن سأستخدم الكيكويو والكي-سواحلية دوما. إلا أنني آمل، من خلال أداة الترجمة العتيقة، في أن أتمكن من متابعة الحوار مع الجميع»¹.

يخطو نجوجي خطوة هامة في إبراز الشخصية الأفريقية والدفاع عنها، وهي خطوة تعد مختلفة عن من سبقوه، فنجوجي يعلن بكل جرأة توقفه عن السعي وراء الآخر الأبيض، واستخدام شفرات التواصل الخاصة به لفتح نافذة على إفريقيا، وعالم الإنسان الأسود، نجوجي وفي حركة جريئة تُلخص النضج المعرفي الذي وصل إليه، يكتشف أن قيمة الفرد (الأسود) عند الآخر هي القيمة التي يمنحها هو لنفسه ولقومته وجوده وهويته، ولهذا رأى أن الأبيض إذا أراد أن يلوج عالم الأسود عليه هو أن يسعى لذلك لا أن ينتدب فكرا، مثقفون من ذلك العالم عبر الاستلاب الفكري والاستعماري، يجنبونه مشقة البحث عن الحقيقة.

لم يكن نجوجي يخص نفسه فقط بهذا القرار، فبالنسبة له كان مشروعا مجتمعا ثقافيا تربويا، يتطلب إرادة سياسية واعدة فمن بين أهدافه التي سعى إليها بعد وصوله لقناعاته اللغوية، «وهي حقيقة، يدعو كثير من الوطنيين والديمقراطيين الكينيين إلى ترجمتها عمليا في سياسة اجتماعية ورسمية. وستكون الكي-سواحلية اللغة القومية والرسمية لعموم كينيا؛ اللغات القومية الأخرى سيكون لها مكانها في المدارس، وستظل الإنجليزية لغة الاتصال الدولي الأولى»² إن الدعوات الفكرية والثقافية المتعلقة بالمشروع المجتمعية لا يمكن أن تظل حبيسة الرفوف

¹ _ واثنين نجوجي، تصفية استعمار العقل، تر: سعدي يوسف، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة، سوريا، 2011، ص13-14

² _ المرجع نفسه، ص18

والمكثبات العامة، خصوص إذا كانت ذات مصلحة عامة، بالنسبة لنعوجي الأفكار التنويرية على السياسيين وأصحاب القرار ترجمتها لبرامج سياسية على أرض الواقع، لأن أي تأخر يصعب المهمة مستقبلا، خصوصا إذا تعلق الأمر بقضايا حساسة كاللغة والهوية، فكلما تواصل إهمالها تواصل ضياعها أصبح الحفر فيها ولملمة شتاتها والتأسيس لها أكاديميا أمرا معقدا.

يرى نعوجي أن الشعوب الإفريقية، تعيش وهم الحرية من النصف الثاني للقرن العشرين، وتشكل هذا الوهم من الاعتقاد أن القضاء على السلاح العسكري والبشري داخل القارة هو تحصيل وتجسيد لحرية الفرد الأسود والإفريقي ولكن «السلاح الأكبر الذي أعده الاستعمار وشرع يستخدمه فعليا، كل يوم، ضد ذاك التحدي الجمعي هو القبلة الثقافية، إن الأثر الذي تحدثه قبلة ثقافية هو إبادة إيمان شعب بأسمائه، ولغاته، وبيئته، وإرثه النضالي، ووحدته، وقدراته، وفي النهاية إبادة إيمان شعب بنفسه. إنها تجعل الناس ينظرون إلى تاريخهم باعتباره يابا لا منجز فيه، وتجعلهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن ذلك اليباب. إنها تجعلهم يريدون أن يتماهاوا مع الأبعد عنهم، مثلا لغات شعوب أخرى، لا مع لغتهم هم. إنها تجعلهم يتماهون مع كل ما هو منحط ورجعي.»¹ ما نستشفه أن هذا التماهي الثقافي الذي ينطلق أساسا من التماهي اللغوي، هو السبب الأول في تواصل الاستعمار والتبعية للغرب، أو ما يسميه نعوجي النيو- كولونيلية، وهي أخطر عنده من الكولونيلية العسكرية والحربية؛ لأنها ضرب للشخصية الإفريقية في قواعدها وأسسها الأولى، فبدون لغة إفريقية أصلية يعتبر الإرث الإفريقي والحمولة الثقافية الزنجية لا معنى لها ولا وجود لها، ويتحول السعي للتشبع من ثقافات أخرى تكون بلغة الآخر يتماهى معها الإفريقي سعيا للولوج إليها. ولهذا يصير نعوجي على أن أولى خطوات التحرر من التبعية الثقافية وما يتبعها (تبعية سياسية، إقتصادية...) هي غلق النوافذ التي تسمح للإفريقي بالتخلي عن أصوله والالتحاق بفروع الآخر الذي كان السبب الأول في طمس هويته، ولهذا «على الطبقات التي تكافح الاستعمار حتى في مرحلة وشكل النيو- كولونيلية، أن تواجه هذا التهديد بثقافة النضال الحازم، هذه الثقافة الأرقى والأكثر إبداعا. على هذه الطبقات أن تستخدم بمضاءٍ أشد، الأسلحة النضالية المتضمنة في ثقافتها. عليها أن تتكلم بلغة النضال الموحد المتضمنة أي لغة من لغاتها. عليها أن تكشف ألسنتها المتنوعة كي تغني أغنية: الشعب الموحد لن يهزم.»² هذا الشعب لا

¹ - واثينغو نعوجي، تصفية استعمار العقل، ص 10

² - المرجع نفسه، ص 19

يمكن أن يوحد إلا ثقافيا، والرافد الأول للثقافة هو اللغة، وليست أي لغة، إنها اللغة التي تنتقل بالجينات لغة الأجداد الأوائل قبل أن يقع مسخها جراء الوجود الاستعماري. فالمجتمعات الإفريقية التي هي مجتمعات قبلية بالأساس، ومع الحقب التاريخية والعوامل التي وردت عليها-خصوصا العامل الديني- بورود قوميات وإثنيات أخرى نجد أن ما يشتهها ويفرقها أكثر مما يجمعها، ولهذا يجب إيجاد رادع ثقافي أقوى من كل العوامل المفرقة، وهو عند نغوجي: اللغات القومية والأصلية الإفريقية.

أ. الأدب الإفريقي وإشكالية اللغة عند واثينغو نغوجي:

تعرض رحلة نغوجي في إحيائه الشخصية الإفريقية-عبر اللبنة الأولى التي تشكلها وهي اللغة- عدة تناقضات وإشكاليات، كان ملزما بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة أهمها: مفهوم الأدب الإفريقي؟ ويتأسس سؤاله من عاملين أساسيين الأول: الأجيال الأولى لكتاب ما بعد الكولونيلية؛ الفرنكفونيون؛ ليبولد سنجور ورواد حركة الزنوجة والأنجلوفونيون؛ وول شوينكا والكتاب الأفارقة الناطقين باللغة الإنجليزية. أما العامل الثاني: المعايير الأساسية التي يتحدد من خلالها مفهوم الأدب الإفريقي، ومكانة اللغة في تحديد هذا المفهوم.

يعد نغوجي أن إهمال الجانب اللغوي أو اعتباره ثانويا ليس صوابا لأنه يشكل جزءا كبيرا من الأدب الإفريقي كما أنه نوع من مواصلة التبعية للغرب وكذلك تمثيل حقيقي لما يسمى بالنيو-كولونيلية، بل إن التحرر منه قد يعد أصعب من التحرر من الوجود الغربي داخل الأفطار الإفريقية، «أنه لنضالاً دائماً، هذا الذي يخوضه الأفارقة من أجل الإمساك، من جديد، بمبادرتهم الخلاقة في التاريخ، من خلال التحكم الفعلي بكل وسائل تعريف الذات الاجتماعية في الزمان والمكان. أن اختيار اللغة والاستعمال الذي وضعت فيه اللغة، أمر مركزي في معرفة الشعب ذاته في علاقته ببيئته الطبيعية، بل في علاقته بالكون كله.»¹ وبما أن الأدب هو واجهة هذا النضال الثقافي الذي خلف النضال العسكري، واللغة هي الواجهة الأولى لأي أدب بل هي جزء من الأيديولوجية التي يصدرها هذا الأدب، قبل المضامين والقضايا، يختار نغوجي ويعتقد أنه «من سوء الحظ، أن نرى الكتاب الذي كان عليهم أن يسموا سبل النفاذ من ذلك التطويق اللغوي لقارتهم، من سوء الحظ أن نراهم يُعَرِّفون، وَيَعْرِفُوا أنفسهم في شروط لغات الفرض الاستعماري.»² فلا وجود لأدب إفريقي أو كاتب إفريقي بعيد عن الجانب اللغوي الإفريقي الأصل

¹ - واثينغو نغوجي، تصفية استعمار العقل، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 22.

والمثبت، يعود نغوجي في موقفه هذا إلى أحد المؤتمرات التي حضرها وهو طالب في الجامعة، حول الأدب الإفريقي، أين وجد عدة فجوات ومفارقات في التصنيفات المتعلقة بهذا الأدب، ووجد نغوجي وجهات نظر مختلفة حول قضية جوهرية وواضحة، فهناك العديد من التيارات الحاملة للواء الأدب الإفريقي، ولكنها لا تلتقي إلا في التسمية أما المضامين والقضايا وحتى السنن (CODE) -قواعد الخطاب عند جاكوبسون- الحامل لهذه التسمية يختلف باختلاف مشارب الكتاب ومكان تكوينهم، والأقطار التي تعود إليها أصولهم، والجهة الاستعمارية التي تواجدت في هذه الأقطار التي ينتمون إليها، لهذا بدأت غاية نغوجي في إيجاد مفهوم خاص وواحد وشامل للأدب الإفريقي، لحظة اكتشافه بأن «تسمية اللقاء» مؤتمر الكتاب الأفارقة الذي يكتبون باللغة الإنجليزية استبعدت، أوتوماتيكيا، أولئك الذين كتبوا باللغة الإفريقية»¹ أدرك نغوجي أن ما دعا إليه الأفريقيون الفرنكفونيون والأنجلوفونيون، هو دعوة قاصرة وغير ملمة فعليا بما يسمى الأدب الإفريقي، وأنهم لا إراديا قسموا الأدب الإفريقي إلى آداب، وتقسيم الأدب الإفريقي هو تقسيم للثقافة الإفريقية، هذا التقسيم هي أقرب لتقسيم التبعية، ولهذا هم في النهاية يمثلون تبعيتهم اللغوية أكثر بكثير مما يمثلون الشخصية الإفريقية الحقيقية، لأن تمثيل الشخصية الإفريقية يجب أن يضع في الاعتبار المتلقي الإفريقي داخل القارة أولا والمتلقي الإفريقي رغم أنه بنسبة كبيرة يجيد هذه اللغات الدخيلة، إلا أنه هناك الكثير من لا يجيدها أو يرفضها عن وعي لأنها تعود به لسنوات الإستعمار مدركا «أن السيطرة على ثقافة شعب هي السيطرة على الأدوات التي يعرفون بها هويتهم الذاتية في العلاقة مع الآخرين. بالنسبة للكولونيالية تضمنت العملية جانبيين التدمير أو الحط المتعمد لثقافة شعب لفنه، لرقصاته لديانته، لجغرافيته، لعلمه، لمرويه وأدبه، والإعلاء من شأن لغة المستعمر. كان تحكم لغات المستعمر بلغة شعب، حاسما للتحكم بالعلم الذهني للمستعمر».²

ترسخ لدى نغوجي أن مواصلة الكتابة بلغة المستعمر، هي امتداد للتبعية واعتراف ضمني بمركزيته وتفوقه، حتى لو كانت المضامين عكس ذلك تماما، بل حتى لو كانت المضامين غايتها الوحيدة هي كسر هذه الصورة النمطية للآخر الأفضل. ولكن في خضم ذلك يتناسى المثقف (الأسود)-الأنجلوفوني والفرنكفوني- أنه شيئا فشيئا يتعد عن مركزيته الأم حين يدير ظهره لآليات التعبير الأصلية التي كان يجب أن تعكس السواد الذي يطبع بشرته وتدرجيا

¹ - واثنين نغوجي، تصفية استعمار العقل، ص 24

² - المرجع نفسه، ص 43

يتحول» قطع الصلة هذا، الطلاق، أو الاغتراب عن البيئة المباشرة، يغدو أوضح حين تنظر إلى اللغة الكولونيالية باعتبارها حاملة ثقافة. مادامت الثقافة نتاج تاريخ شعب، وعاكسا له، فإن الطفل الآن معرض فقط لثقافة هي نتاج عالم خارجي بالنسبة له. «خذوهم صغارا (Catching them young)» هو عنوان كتاب عن العنصرية، والطبقة والجنس، والسياسة في كتب الأطفال، من تأليف يوب دكسن. «خذوهم صغارا» هو هدف ينطبق أكثر على الطفل الكولونيالي.¹

تعدُّ جهود نغوجي في غاية الأهمية ليس للفرد الإفريقي وحسب، بل حتى للمثقف الإفريقي داخل القارة الإفريقية وخارجها، ومن يكتبون باللغات الغربية الفرنسية و الإنجليزية والإسبانية... فهي وإن كانت تعيد رسم المسار الصحيح الذي كان يجب على المثقف الأسود اتبعه في بناء الشخصية الإفريقية والهوية الإفريقية، وتصحيح المفهوم داخل الذهن الغربي حول من يكون الإفريقي، ولكن ليس بنفس أهمية تعريف الإفريقي لذاته بلغته الأم خصوصا للأجيال الصاعدة، التي من الصعب أن تستوعب ذاتها الحقيقية بعيدا عن لغتها الأصلية، لأن انطلاق نغوجي كان دائما من نقطة محورية كما ذكر سابقا وهي أن اللغة ليست مجرد وسيلة تواصل، هي مشبعة بمحولة ثقافية إيديولوجية، إن لم تكن هي الثقافة والإيديولوجية في حد ذاتها.

يجد نغوجي نفسه في موقف المختار والضائع لبعض التبريرات التي يراها غير واقعية، للكتاب الأفارقة الذين كتبوا باللغات الأجنبية وهو الذي كان يوما ما واحدا منهم؛ إذ يقف على المسافة نفسها من أكثر اللغات الاستعمارية استعمالا: الفرنسية والإنجليزية. ويرى أن تبريرات شينوا أتشي الذي يكتب بالإنجليزية وليوبولد سنغور الذي يكتب بالفرنسية كلها غير مقنعة تماما، بالنسبة للمثقف الذي حمل على عاتقه إعادة الاعتبار للشخصية الإفريقية والدفاع عن حق السود والمشاركة في الإنجازات الإنسانية والكونية، ولهذا يعتقد أن المضامين الإفريقية في كتابات المثقفين السود الذين كتبوا باللغات الاستعمارية هي مجرد طريقة دعائية أو البحث عن مواضيع جديدة تستهوي القارئ العالمي بحثا عن انتشار أكبر في جزء كبير منها، ولكنه لا ينفي أنها قدرٌ محتوم وضرورة تاريخية في نفس الوقت، فبالنسبة له قول: «شينو أتشي عام 1964 في خطاب عنوانه «الكاتب الإفريقي واللغة الإنجليزية»:

أمن الصواب أن يهجر امرؤ لسان أمه

¹ _ واثينغو نغوجي، تصفية استعمار العقل، ص45

من أجل لسان شخص آخر؟ إن الأمر ليبدو

خيانة مرعبة، ويثير الإحساس بالذنب

لكني لا أملك خيارا آخر. لقد وُهبتُ

اللغة، وأنا مصر على استعمالها

إنها لمفارقة : إمكانية استخدام لغات الأم يثير نغمة خفة في عبارة مثل ((خيانة مرعبة)) (والإحساس بالذنب) ، بينما استخدام اللغات الأجنبية يثير اعتناقا إيجابيا دقيقا.¹ يعيدنا قول شينوا أتشي، لسؤال جوهرى: إلا أي مدى استطاع الغربي النفاذ لوعي الإنسان الأسود؟ أي درجة من الاستلاب يعيش المثقف الإفريقي في فترة ما بعد الكولونيلية؟ وهل أضع الإنسان الإفريقي ذاته وهو يحاول إقناع الرجل الأبيض أنه لا يقل عنه مكانة وتفكيراً عنه، لدرجة أنه لبس الآخر حتى لم يستطع نزعها، وأول دليل على ذلك اللسان.

نعتقد أن في اعتراف شينوا أتشي نوع من إمكانية العودة يوماً ما، فهو يعبر أكثر عن نظرة السود الناطقين بالإنجليزية لقضية اللغة في الأدب الإفريقي، ولعل موقف واينغو نجوجي وتخليه عن الكتابة بالإنجليزية يعد التسلسل المنطقي للفكر الأفرو-أنجلفوني. ولكن هذا الشعاع المضئ آخر النفق لم نجده عند السود الذين كتبوا باللغة الفرنسية، ربما بالنسبة للفرانكفونيين كان الأمر أكثر حسماً، حتى أن التماهي والحلول في الآخر كان بدرجة كبيرة من هنا» قال ليبولد سيدار سنجور، بكل وضوح، إنه بالرغم من أن الكولونيلية قد فُرضت عليه، إلا أنه لو مُنح الخيار لاختار اللغة الفرنسية. ويغدو سنجور غنائياً في ولائه للفرنسية: نحن نعبر عن أنفسنا بالفرنسية، لأن الفرنسية مهمة كونية، ولأن رسالتنا موجهة أيضاً إلى الشعب الفرنسي والآخرين. الهالة التي تحيط بالكلمات في لغاتنا [يعني اللغات الإفريقية] هي بطبيعتها مجرد نسغ ودم. أما الكلمات الفرنسية فإنها ترسل آلاف الأشعة مثل قطع الماس.² هذا النوع من السعي خلف الآخر لكسب اعترافه، هو ما دفع نجوجي لتغيير المسار واستخدام طرائق أكثر فعالية، بالنسبة لنجوجي لا يمكن أن تحاول دحض ونسف النظريات الغربية العنصرية، وأن تتكلم بلسانهم وتفكر بمنطقهم، هو أقرب لصراع دونكشوتي، لم يتحدد بعد فيه طرفي الصراع، الأنا والآخر أم الأنا والأنا ولهذا

¹ - واينغو نجوجي، تصفية استعمار العقل، ص 27

² - المرجع نفسه ، ص 47-48

يعلق نغوجي على قول سنغور بنوع من السخرية والتلميح بقوله: «لقد كوفئ سنغور، بتطويبه، في مكان مشرف بالأكاديمية الفرنسية _ تلك المؤسسة التي تصون طهر اللغة الفرنسية.»¹ يبدو تلميح نغوجي واضحاً، في ما يتعلق بموقف سنغور باللغة الفرنسية، هو مطالبة باتخاذ موقف واضح وصريح، من الغربي المستعمر، الذي ساهم بطريقة بشعة في مسخ الوجود الإفريقي والهوية الإفريقية وتحديد اللغات الإفريقية، فأنت تدعي أنك حامل لواء الدفاع عن الأفريقي والأسود في مختلف أنحاء العالم، و الدفاع ضد القوى الاستعمارية والامبريالية، وتتخذ هذا الموقف من اللغة التي هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الهوية ، يطرح العديد من الأسئلة حسب رأي واثنين نغوجي.

باختصار مفيد، يمكن القول أن الاختلاف الذي حصل بين المثقفين السود الفرانكفونيون، والمثقفين السود الناطقين باللغة الإنجليزية يجعلنا نطرح عدداً من الأسئلة والتساؤلات ووضع عديد الفرضيات؛ حيث إن غاية الأسود (المثقف) الأنجلوفوني لا تختلف عن غاية تيار الزنوجة ، ولكن لماذا هذا الاختلاف رغم توافق المبدأ. في نظرنا إن الجهة الاستعمارية قد كان لها تأثير، فالمستعمرات الفرنسية عرفت عنفاً وشدة أكثر مما عرفت المستعمرات البريطانية، ولهذا فحراك المثقفين السود في المستعمرات الفرنسية كان تقريباً رد فعل على السياسات الفرنسية داخل بلدانهم، أي هو نوع من التمرد الثقافي الذي يفتقد نوعاً من التحليل والعمق، عكس المثقفين السود داخل المستعمرات البريطانية-التي كانت أقل عنفاً وأقل مواجهة مقارنة بالفرنسية - الذين وجدوا ولو هامشاً بسيطاً للاندماج والتكوين مع المستعمرين الإنجليز، وهو ما جعل نظرهم للقضايا خاصة قضايا الهوية والقومية، أكثر عمقا وأكثر استدامة في نظرهم طبعاً. أضف لذلك المراحل التي مر بها الأسود في رحلته للاندماج داخل المجتمعات الأنجلوسكسونية والتي كانت أسهل من المراحل التي قضاها التي الأسود في مجتمعات الأوروبية ومخلفات التجريبيين ما زالت لحد الساعة.

ثانياً: الأفريقانية؛ عقيدة الإفريقي الأول والمنظومة الثقافية لما بعد الكولونيالية :

شكل الجدال القائم في فترة ما بعد الكولونيالية عند المثقفين السود وغيرهم، خاصة المتعلقة بقضايا القومية والهوية الأفريقية، والتيارات الفكرية المستحدثة كالزنوجة وغيرها، ظهور سلسلة من المفاهيم والرؤى الفكرية التي

¹ - واثنين نغوجي، تصفية استعمار العقل، ص48

انعكست على الإنتاج الفني وخاصة الأدبي، ومن بين هذه المصطلحات الأفريقية أو ما يسمى باللغة الفرنسية والإنجليزية (Africanisme).

وجد مصطلح **Africanism** شيوعاً في الأوساط الثقافية والأدبية الإفريقية وغير الأفريقية-و عند السود في مختلف مناطق العالم-. وهو مثل غيره من مصطلحات ومفاهيم ما بعد الكولونيالية وأفكارها، عرف عدة تعريفات وتأويلات واستخدامات. ولكن قبل التطرق للأفريقية تياراً ثقافياً وأدبياً ساد في فترة ما بعد الكولونيالية وجب التطرق لنشأة المصطلح وسلسلة المفاهيم التي اكتسبها انطولوجياً، إلى غاية تماهيه في الكتابات الأدبية الحديثة والمعاصرة التي ينتجها السود داخل إفريقيا وخارجها والتي يمكن اعتبارها مرحلة متطورة من الزنوجة أو مرحلة النضج واكتمال الوعي عند المثقف الأسود.

1. ظهور مصطلح Africanism:

شكل ظهور العديد من المصطلحات والمفاهيم ما بعد الكولونيالية نقاشات وحوارات، حول أصل هذه المصطلحات وكيفية تطويعها وتوظيفها بما يتناسب ابستمولوجياً ومنجزات القرن 20 و 21م، تجنبا لتوظيف أي مصطلح خارج السياق والتوجه الذي وُجدَ من أجله، ويفترض من أي باحث معرفة الحقل الدلالي المنتمي لهذا المصطلح.

الأفريقية مصطلح موجود منذ وجود الإنسان على قارة إفريقيا طالما أن المصطلح مأخوذ من اسم القارة إذ يسود الاعتقاد أن «الأفريقية هي المصطلح الذي صاغه (اليوسيس أيم الورا) للإشارة إلى نظام المعتقدات الدينية الإفريقية، والممارسات الطقسية، والفكر فيما يتعلق بالكائن الأعلى والكائنات فوق البشرية والبشر والكون. الأفريقية هي دين وفلسفة أفريقية الأصلية. إنه أصلي لأنه منذ الأزل وبصورة مستقلة عن التطورات في الثقافات الأخرى، فإنه يتعلق جوهرياً بأفريقيا»¹.

تقترب إذن الأفريقية في أصلها الأول بالمعتقد والدين والنظام اللاهوتي عند الأفريقي الأول، وتمتج الأفريقية كما تمتج جل الأديان والمعتقدات بجانب من الفلسفة والمنطق، وهذا لخلق التوازن العقلي كما عند بقية الأقوام

¹ PAN-AFRICANISM أفريقية أفريقيا، 11-04-2020 في 30-05-2023،

<https://africanfreedomorganisation.home.blog>

إذ لا يحتمل العقل الإنساني الإغراق في الروحانيات والغيبيات، ويتطلب الأمر نوعاً من المنطق والاستدلال العقلي ولهذا تُسند الميتافيزيقا والمعتقدات والفانتازيا التي أسسها الإنسان الأول لتفسير الظواهر الحياتية والغيبية، لذلك جاء في تعريف حركة عموم أفريقيا (PAN-AFRICANISM) أن الأفريقانية هي نظام من : المعتقدات، والفكر، والفلسفة. وقد نظمت الأفريقانية حياة الأفارقة، في جانبها الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني، لأنها رتبت مصادر السلطة ومصادر القرار، الواقعي الاجتماعي والغيبي الروحاني، حددت الأفريقانية جهة الأمر الأعلى وطرق التعلم والنقل فـ « في الأفريقانية، الله هو الكائن الأسمى. يتم التعرف على هذه السيادة من خلال العديد من المصادر الأولية الأفريقية التي تم تسليمها باستمرار ، منذ الأزل ، في الفولكلور الأفريقي ، من جيل إلى جيل. وإلى أن بدأت عولمة و محو الأمية نافذة المفعول في إفريقيا ، اعتمد معظم الأفارقة بشكل أساسي على الطرق الشفوية والنصوص المرئية لنقل ونقل المعرفة حول نظامهم الديني والفكري. وكانت النتيجة النهائية لكل هذا هي تعزيز الحكمة الأفريقية والحكماء. في سياق المصادقية الإفريقية»¹.

و بدأت الأفريقانية تخرج من النطاق العقائدي الذي نشأت فيه لتتوسع وتصبح نظاماً حياتياً متكاملًا وقائماً بذاته، وتكون أقرب لدستور حياتي يجد فيه الأفريقي كل ما يغيب عن ذهنه، أو يجهل التعامل معه لأنها أصل الحكمة والمعرفة التي لا يمكن الاختلاف حولها رغم أنه « جادل البعض في أن الأفريقانية متعدد الآلهة بسبب وجود وتكريم ألوهية أقل وأرواح الأجداد. ومع ذلك، يجب ملاحظة أن الأفارقة يعترفون بأن الكائن الأسمى هو الإله الواحد فوق كل الآلهة دون أي اختلاط. تُفهم الأفريقانية بشكل صحيح على أنها توحد ، أي قبول وجود آلهة ثانوية وأرواح أقل، دون تشييت الانتباه عن التوحيد، أي فكرة الكائن الأسمى.»² ما نجده في الدراسات الأنثروبولوجية و الميثولوجيا وحتى علم النفس خاصة جهود سيغmond فرويد: بسمى الطوتم أو التابو والتي يعرفها فونت» أقدم مجموعة قوانين غير مكتوبة لدى البشرية. ومن المتعارف عليها أن التابو أقدم من الآلهة وأسبق من الأديان»³ وهو التعريف الأقرب للأفريقانية الصادر عن حركة عموم أفريقيا (PAN-AFRICANISM) والمتعلق بمفهوم المصطلح في معناه الأول قبل الدراسات ما بعد الكولونيالية. فطلما

¹ PAN-AFRICANISM أفريقانية أفريقيا، <https://africanfreedomorganisation.home.blog>.

² _المرجع نفسه

³ _ سيغmond فرويد، الطوتم والتابو، تر: بوعلی ياسين، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1983، ص 42

اقتربت الأفريقانية بجانب عقائدي في مفهومها عند الإنسان الأفريقي الأول من المنطقي أن تقترن بالأسطورة والميثولوجيا التي تشكل عقيدة ودين الإنسان البدائي، في جانب تفسيرها للظواهر الكونية وجانب نظام المحظورات والمحرمات الخارجة عن الطبيعة البشرية قبل الأديان وقبل القوانين الوضعية والمنجزات العلمية، ولهذا اعتبرت الأفريقانية أول تظاهرات الشخصية الأفريقية، و«المكونان الرئيسيان المتوقع العثور عليهما في هذه الشخصية هما الدين والحكمة، اللذان تم اكتسابهما من خلال الوديعا الشفوية للميثولوجيا الأفريقية والأساطير والأمثال والألغاز والحكايات والأغاني والأسماء والدهاء والعروض الطقسية وما إلى ذلك. من هذا المخزن الثقافي، خلق الأفارقة الاستنتاجات التي وجهتهم إلى استشعار الترتيب الهرمي من حولهم. لقد حددوا مصدر وأصل هذا النظام ليكون ما يعتبرونه الكائن الأعلى الذي لا يوجد كائن آخر فوقه. في الأفريقانية، الكائن الأسمى هو القمة الهرمية لمفهوم الله الإفريقي»¹

لم تُشَدَّ الأفريقانية بذلك عن النظام الكوني الذي وصلت إليه مختلف الشعوب البدائية، عبر العمليات العقلية والاستدلالات المنطقية قبل ظهور الأديان السماوية، هذا النظام الذي يعتقد دائما بوجود سلطة غيبية أكبر من سلطة البشر رغم اختلاف إمكانياتهم العقلية والذهنية وتفاوتها» ومع ذلك، فإن هذا الإله الواحد معروف بأسماء كثيرة وفقاً للخصائص الثقافية للشعوب الأفريقية. إن الأسماء العديدة التي يعبر بها الأفارقة عن أنفسهم عن طريق الكائن الأسمى الوحيد لا تحول بأي شكل من الأشكال فهمهم للكائن الأعلى إلى العديد من الكائنات العليا. هنا يتمتع مفهوم الكائن الأسمى بوحدة الجوهر من ناحية، بينما يستمتع بتنوع مظاهر الأسماء، من ناحية أخرى. بالوحدة، فإن الكائن الأسمى يعبر عن التوحيد في النظام الديني والفكري لأفريقيا. لأن التوحيد هو الاعتراف بوجود إله واحد، لذا فإن الأفريقانية هي دين توحيد»². فهناك دائما سلطة لا يمكن لأي قوة بشرية مضاهاتها، مهما بلغت من الحكمة والدكاء، ولهذا نجد أن الأفريقانية الأولى، هي إثبات لإنسانية الفرد الأفريقي، الذي لا يختلف إنتاج الوعي عنده وتطوره عن بقية الأعراق والأجناس الأخرى، فلقد انتقل من الميثولوجيا-مهما تعدد الآلهة فيها هناك دائما إله أكبر كزيوس عن اليونان- للأديان السماوية للمجتمعات المدنية الحديثة مع أخذ جميع التقلبات التاريخية من ضعف وقوة بعين الاعتبار.

¹ PAN-AFRICANISM أفريقانية أفريقيا. <https://africanfreedomorganisation.home.blog>

² _ المرجع نفسه.

2. الأفريقانية إيديولوجيا ما بعد الزنوجة في فترة ما بعد الاستعمار:

أحييت حركة الزنوجة بظهورها وبالنقاشات التي أحدثتها بين روادها المدافعين عنها والمناهضين لها، عديد المصطلحات والمفاهيم التي غيبتها الزمن والتاريخ، هذا التغييب الذي كان سببه الأول تعطل حركة الفكر الإفريقي لفترة طويلة جراء الوجود الاستعماري في القارة الإفريقية من جهة، ومن جهة ثانية إلغاء وجود الإنسان الأسود واعتباره مواطن من درجات دنيا في كثير من مناطق العالم كالقارة الأمريكية -الشمالية والجنوبية- .ولكن التحرر الذي حصل مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين في إفريقيا وتشكل الكثير من الدول والجمهوريات مثل استفاقة الوعي لدى الإنسان الأسود داخل القارة وخارجها، هذه الصحة راح من خلالها المثقف الأسود يعيد صياغة مرجعياته ووضع نقاط ارتكازه التي تعيده لمكانته الإنسانية بين المجتمعات العالمية، ووجد الإنسان الأسود في الأفريقانية جزءا مما يبحث عنه ويريد تأسيسه، فليس أحسن من نظام مجتمعي وعقائدي قديم يعيد إحياءه ويضيف له حمولة العصر الراهن ليعيد من خلاله تشكيل الشخصية الإفريقية بما يتناسب وظروف القرن 20 و21م .

مثّلت الأفريقانية بهذا في فترة ما بعد الاستعمار الوريث الشرعي والأنسب لحركة الزنوجة¹، لأنها تنأى بنفسها عن صراع الأنا والآخر، وتعيد تشكيل الشخصية الإفريقية في ذاتها ولذاتها، وتُعنى بالإنسان الأسود داخل القارة وخارجها، وتحولت الأفريقانية في فترة ما بعد الكولونيالية « لعلم وفلسفة في آن واحد هدفها تحرير الرجل الأسود من الثقافة والقيم التي فُرضت عليه، وتحديد العقل الأسود، ليتمكن من البحث عن أصل المفاهيم ومنظومة القيم القديمة المتعلقة بالأفريقانية الأولى. وليس هذا فقط بل محاولة اكتشاف وخلق مفاهيم جديدة، ومن دون شك سيكون لهذه الحرية ثمنها الكبير، لأنها تلزم الرجل الأسود باستحداث أفكار مبنية بالأساس على عنصر المغايرة مع أفكار الماضي وتقديم نظرة جديدة للمستقبل، والتأسيس لتساؤلات فكرية ولطرق بحث جديدة يكون لها تأثير مباشر على العلم والفلسفة كما هو موجود اليوم. تشجع الأفريقانية الإبداع الثقافي العقلاني، الذي يؤدي لاكتشاف أدوات وآليات جديدة منها ما هو تجريبي ومنها ما هو معياري، ويعدُّ اهتمام المجتمع والمشاركة الطلابية أمرا ضروريا في هذه التوجه الثقافي، لأنه من خلال ذلك فقط يمكن أن تختصر المجتمعات الإفريقية الوقت في

¹ ينظر: إيناس طه ، الذات والآخر في الرواية الإفريقية، ص77

التعلم، أي باختصار غاية الأفريقيانية هو وضع حجر الأساس للإنسانية الحق.¹ إذن حاولت الأفريقيانية في فترة ما بعد الكولونيالية وما بعد التجاذبات الفكرية التي خلقتها ظهور حركة الزنوجة أن تخرج من النطاق الضيق على المستويين، مستوى المضامين، ومستوى الانتشار، فالمضامين توسعت دائرتها لتشمل بُعداً أعمق من البعد العقائدي، ومن ناحية الانتشار لم تتوجه الأفريقيانية للفرد الأسود فقط بل أصبحت حركة إنسانية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ولو أنها تنطلق من أصل قومي إفريقي، وإذا كانت بهذه الشمولية «فماذا يندرج داخل هذا النطاق الفكري المسمى الأفريقيانية؟ الإجابة على هذا السؤال كونية في محتواها ولكنها خاصة جداً في طبيعتها، تمثلها عناصر متقاربة تشتمل على: الفنون، والمعتقدات، والثقافة، والتاريخ، والموسيقى والفلسفة، والسياسات والعلوم، وبعض المفاهيم كالقومية والوطنية والوحدة الإفريقية، وبالخصوص تهتم الأفريقيانية بالأفارقة والسود داخل القارة وخارجها، مثل السود الأميركيين، والهنود الغربيين، والأفرو-أوروبيين، والأفرو-آسيويين.»² الذين على الرغم من أنهم تكونوا في مجتمعات أغلبها ذات زاد ثقافي ومعرفي كبير، فإنهم أحسوا بعدم الاندماج التام مع هذه المجتمعات، التي عاملتهم إما كمواطنين من الدرجة الثانية، أو تكنوقراط-كفاءات تعمل لخدمة مصالحها، أقرب للآلات- ولهذا فالجانب الفكري والروحي الأسود خارج القارة الإفريقية لم يكن إلا بالعودة للأيديولوجيات التي تتناسب والأرض الأولى التي خرج منها أجداده (إفريقيا) ولهذا شكلت الأفريقيانية أهم مصطلح ومفهوم بعد الزنوجة في فترة ما بعد الكولونيالية أولاً لأنها لغوياً تحيلنا مباشرة على فضاء معين واحد فقط، وثانياً لأن حملتها الفكرية ضاربة في القدم، مع تراكمات العصور المتلاحقة للمعرفة والثقافات والانفتاح على قوميات وشعوب العالم.

لم تكن نقط قوة وتأثير الأفريقيانية في كونها الملجأ فقط، لاعتبارات متعلقة بالقومية والهوية، بل لأنها لم تتأثر بعد بالفلسفة المادية وبرغماتية العالم الغربي الفجة التي تحول الإنسان إلى آلة وإلى مجموعة بيانات وملفات، «ومن بين الدراسات التوضيحية التي تدعم هذا الرأي، وتفسر كيف يمكن للأفريقيانية بناء هذا المفهوم الجديد عبر التجريب، ورقة بحثية عُثر عليها في الاجتماع السنوي للرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع (ASA) بعنوان قومية الإغبو القديمة والحديثة.

¹ _Mazi E. N. Njaka, Africanism, Issue: A Journal of Opinion, Cambridge University Press, UK, Vol. 1 (Autumn, 1971), P12

² _ Ibid, p12

تعرض محاولة إحياء الإيديولوجيا الميتة للفلسفة الأفريقية القديمة، التي تُظهِر أكثر إنسانية من أي إيديولوجيا متعارف عليها في الغرب، أو في أي مكان من العالم، في ما هو متعلق بهذه المسألة¹ ومن هنا استمدت الأفريقية مصداقيتها ومكانتها واكتسبت اعتراف الآخر قبل الأنا، لأنها كما قلنا تقوم على إحياء الشخصية الأفريقية في ذاتها ولذاتها، وبعيدة عن كل الصراعات والتجاذبات المتعلقة بالغيرية، «ووصلت الأفريقية لمرحلة من النضج لإيجاد أسلوب في تطوير الرجل الأسود ليكتشف هو بنفسه اسمه ومن يكون، بناء على حكمة قومية الأغبو التي تقول، الشخص الذي يكرهك لا يناديك باسمك أبدا.»² ولهذا وجدت الأفريقية الأرضية المناسبة الحاضنة لها، عكس الزنوجة التي لم تعمر طويلا، فالأفريقية هي دعوة لاكتشاف الذات الأفريقية، من الأفريقي نفسه أينما كان في العالم، وليس عن طريق مرآة الآخر، لأن اكتشاف الذات سيمنح الأسود القدرة على التعبير عن مكنوناته بطريقة أوضح وأصدق وبطريقة عفوية، ولهذا لاقت الأفريقية رواجاً كبيراً في الأوساط الثقافية، وتبناها عديد من المثقفين السود داخل القارة وخارجها، وانعكست على جميع الفنون الأفريقية أو التي يمارسها وينتجها السود في مختلف أنحاء العالم.

بأكثر سلاسة وأقل مباشرة من الزنوجة استطاعت النفاذ لوعي السود وتوحيد قناعاتهم، بطريقة آلية عبر ترسيخ بعض القيم المبدئية في عقولهم يستطيعون بعدها باستخدام التدرج المنطقي والعقلاني الوصول لنفس القناعات ونفس النتائج، وعلى سبيل المثال عوض أن تدرس للجيل الناشئ الاشتراكية وأدبياتها، تُربيه على اقتسام أملاكهم مع من يعيشون معهم وهكذا ينشئ جيل اشتراكي بالممارسة، حتى دون أن يقرأ لماركس... كذلك كان نهج الأفريقية في تجاوزها للخطابات الرنانة التي صاغها رواد حركة الزنوجة، انتقلت مباشرة للطريقة العملية، وجعلت الأسود يقدم نفسه للعالم كما يرى هو ذاته، وليس انطلاقاً من رد فعل على تعريف خاطئ صاغه الآخر عنه، فالإيمان بالقيم نفسها واتخاذ الأساليب نفسها في العيش يوحد القوميات وأفراد المجتمع حتى لو لم يلتقوا أبداً، وبهذا التجميع الذي يمكن وصفه بأنه نوع من التواصل عن بعد، نجحت الأفريقية في الوصول لهدفها، بعد أن أدركت أن نصف - متعلم أفضل من جاهل، وهذا يتطلب برامج تعليمية شاملة، تعمل على محو العبودية بكل مظاهرها، بهذه الطريقة فقط يمكن أن تنجح الأفريقية في الوصول أهدافها.»³ والهدف الأساس هو تمكين الأسود

¹ _ Mazi E. N. Njaka, Africanism., Op. Cit. p12

² _ Ibid. p13

³ _ Ibid. p13

من آليات وأدوات تحرير ذاته، وليس شحنه عبر «سيكولوجيا الجماهير»¹ ومخاطبة عواطفه بدل عقله ومنطقه، وهو ما تجاوزت فيه الأفريقانية حركة الزنوجة القائمة على التمرد، والداعية لتغيرات راديكالية، ولكن دون خارطة طريق واضحة ومستدامة، أما الأفريقانية فهي فكر مؤسس وعلمي، «فالنظام التعليمي بالتعاون مع الأفريقانية، قائم على الانضباط الأكاديمي، يحاول تناول الدراسات الأفريقية (إفريقيا والشتات الأفريقي) ككيان شامل، التي تركز في إطارها المنهجي على المظلومين، والمحرومين والمجردين من الإنسانية، واقتراح وتحليل أنظمة المواجهة، التي ستسمح بتحليل جميع الأنظمة التي أدخلها المستعمر وكان هناك تواصل مباشر معها، وفي هذا الإطار تُكشف جميع الحقائق المتعلقة بأنظمة معينة، والتناقض الذي يتم تجاهله في كثير من الأحيان، ورد الفعل الضروري وغير الضروري، والعناصر المضادة التي تنشأ، والنظام القائم (في فترة الخضوع وبعض التغيير)، والمستحسن وغير المستحسن من النتائج في جميع المواجهات، ومن خلال دراسة أنظمة أفريقيا الأصلية، وستستعين الدراسات العلمية بالإرث القصصي القديم للوصول لأكبر قدر من النتائج.»² فالأفريقانية هي عودة للبدائيات، ولكن ليس في شكل بكائيات أو شكاوي تُطالب الآخر المستعمر بتعويضات مادية أو معنوية، هي عودة للبدائيات لتحليل جزء مهم من الشخصية الأفريقية تاريخياً وتشخيص مركبات النقص التي يعاني منها، ونقاط القوة التي يتميز بها، لمعالجة الأولى وتطوير الثانية، والاستعانة بكلاهما لتكوين شخصية الأفريقي والأسود من جديد بما يتناسب وظروف العصر الجديد في دراسات ما بعد الكولونيالية، لأن تكوين فرد سوي نفسياً يتطلب تطهيره من الأحقاد والضغائن لكي يركز كل جهده وطاقته في تطوير الفكر والمعرفة فبالنسبة للأفريقانية، الأسود الجريح الغير قادر على النسيان هو فرد غير قادر على البناء، لأنه أنهك طاقته في إثبات وجوده للآخر ومحاوله دحض مقولات رسخت في ذهن الأبيض، عوض أن يحاول تطهير عقله ووعيه من التبعية التي لا تفارقه والتي تتمظهر في أسلوبيين، الأول الخضوع التام والسعي لكسب الاعتراف عبر تقديم الولاء الفكري والإيديولوجي والثاني الضداوية-من الضد- المفرطة التي تُنسى الفرد قضاياه الحقيقية، يصبح همه الوحيد إقناع الآخر بأن له قضايا حقيقة، في حين هي لا تزال محل جدال ولم تحل بعد، وكل من التيارين لا يخدمون المشروع الذي تدعو له الأفريقانية. «لأن الأفريقانية نفسها تحتوي على نوع من الانضباط الضروري للمخرجات الإبداعية، على أمل أن يساعد هذا الانضباط في تقديم طلبه الأفريقانية لمختلف التخصصات الممكنة، بما في ذلك المشاركة في الحياة العامة وممارسة التعليم إن أرادوا.

¹ _ ينظر : غوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، لبنان، 1991، ص 11

² _ Mazi E. N. Njaka, Africanism, . Op. Cit. p13

والتعليقات أو رد فعل أفراد المجتمع للعلماء الذين بدؤوا يرتبطون بهم من خلال احتياجاتهم ومشاكلهم ستشكل مكونات التعليم المستمر في المجتمع، فلا روح لبرنامج معين إذا كان كل شخص يهتم فقط بالقيام بأشائه الخاصة فقط، بل تكتسب البرامج روحها عندما يقوم مجموعة من الأشخاص بالاهتمام بنفس الأشياء، فلا فائدة للجسد مع رأس فاسد أو متعفن. تراكم الخبرات والأساليب يساعد على التنسيق بين جميع الأطراف للتوجيه الأصح للبرامج والمنهج، لتكون متاحة على مستوى المدرسة والمجتمعات متى احتاجوا إليها.¹

لا تكتسب الأفريقانية . إذن . شموليتها من التنظيمات والجمعيات الأقرب للتنظيمات الحزبية والسياسية ، بل تكتسبها في مجال أكثر حساسية وأكثر نفاذا للطبقات الاجتماعية، وهو المجال المعرفي والتعليمي البيداغوجي، فهي ليست خطابا نخبويا يحتكره ثلة من السود، إنما منهج تعليمي قائم ييسط المعرفة والمبادئ للأجيال، التي تكبر وتطور هذه المبادئ ذاتيا، وتكون شخصيتها دون أي اعتبارات خارجية، أي هي نظام تطوير ذاتي إنساني، ينطلق من قاعد بيانات أساسية مستمدة من البعد الإفريقي على مر العصور.

3. الأفريقانية والإستفراق:

ترد الأفريقانية وهي الترجمة الأكثر رواجاً للمصطلح الفرنسي والانجليزي Africanisme – Africanism تحت غطاء مفاهيمي وحقل دلالي آخر، وهو حقل الدراسات الغربية التي اهتمت بدراسة إفريقيا، تاريخيا واجتماعيا وثقافيا وهو ما يطلق عليه بالإستفراق على غرار الإستشراق الذي عرفته جزء كبير من الأقطار في قارة آسيا في فترة تاريخية معينة. وعرفت كذلك إفريقيا هذا النوع من الدراسات الغربية التي اهتمت بالشأن الإفريقي، ونتطرق له في هذا الموضوع، لأنه ورد في المراجع الغربية تحت اسم Africanisme، وهنا وجب علينا طرح الإشكالية ، لتوضيح الفروق بين Africanisme ترجمة للبعد الإفريقي والأفريقانية كتيار معرفي وثقافي فني تبناه السود والأفارقة عبر العالم، وال Africanisme بمفهوم الإستفراق- الدراسات التي اهتمت من خلالها الآخر بدراسة إفريقيا على عدة أصعد وفي كثير من المجالات- فإلى أي مدي يتقاطع الإستفراق مع الأفريقانية؟

¹ _ Mazi E. N. Njaka, Africanism, . Op. Cit.p14

نجد أن الأفريقانية بمفهوم (الإستفراق) هي «دراسة الأفارقة وحضاراتهم من قبل المتخصصين الأجانب، ولفظة أفارقة لا تستنقص من قيمتهم، لأن الواقع الإفريقي، البيولوجي والثقافي جزءا من الواقع الإنساني نفسه.»¹ ولهذا تنطبق عليهم الترجمة العربية الاستفراق، المأخوذة من مصطلح الاستشراق « والاستشراق هو ظاهرة ثقافية ومعرفية تغذيها عواطف اكتشاف ذلك المجهول الغامض المحاط بالرموز التي لا تقرأ أحرفها بسهولة، والشرق، هو ذلك المجهول في أعماق النفس الأوروبية،»² ويتضاعف هذا الغموض والحاجة لسبر أغواره حين نتحدث عن قارة بحجم القارة الإفريقية، التي وإن عرفت حضارات إنسانية كبيرة على مر التاريخ، ظلت دائما في نظر الغربي (الأوروبي خاصة) مساحات شاسعة إما من الصحراء التي يصعب اختراقها لقسوة طبيعتها، أو مجموعة من الأدغال والغابات الكثيف مثل الغابات الاستوائية، التي ليس من السهل دخولها والخروج منها بسلامة.

جاءت من هنا الحاجة للاستفراق عند الغربي، الذي أدرك حتى بعد الحركات الاستعمارية التي قادتها فرنسا وبريطانية ودول أوروبية أخرى داخل إفريقيا، أن السبيل الوحيد لفهم الذهنية الإفريقية والاستفادة من هذا الإرث الإنساني، هو المجال العلمي والثقافي، ولو أن الغربي لن يتخلى بطبيعة الحال عن نظريته الفوقية في مجال دراسته حول إفريقيا، إلا أنه لا يمكن استثناءها من الدراسات الأفريقانية التي هي جزء من ظاهرة الإستفراق طالما أنه عبر عنها بنفس المفهوم الذي عبر به المثقف الإفريقي عن جهوده الثقافية خصوصا في فترة ما بعد تيار الزنوجة بالأحرف اللاتينية Africanisme.

اللافت أن الجهود الأولى للاستفراق وعلى الرغم من أنها صادرة عن مثقفين وفلاسفة لهم شأن كبير في العالم، فهي انطلقت من مسلمة مفادها أن الإفريقي (الأسود) - مهما كان ما سنصادفه خلال دراستنا- هو طبعا أقل شأن من الأبيض، «وقد أكد دفيد هيوم (1711-1776) بجرأة في كتابه مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية

¹ _ Théophile OBENGA, Les derniers remparts de l'africanisme, Présence Africaine, Nouvelle série, No. 157 (1er SEMESTRE 1998), P47

² _ محمد فاروق النبهان، الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره)، دط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربية، 2012، ص7

(1741-1742) أن الزنوج بطبيعة الحال أقل شأنًا من البيض: (أنا أميل إلى الشك أن الزنوج أقل شأنًا من البيض بشكل طبيعي)»¹

لم يختلف رأي جورج فيلهلم فريدريش هيغل كثيرا عن رأي دفيد هيوم، إلا أن هيغل حاول أن يدعم رأيه بحجج، قد تقنع البعض ولكن بطبيعة الحال لن تقنع الإفريقي (المتقف)، يرى هيغل «أن إفريقيا في حد ذاتها، ويقصد هنا إفريقيا السوداء، لا تزال على عتبة التاريخ العالمي، وأن المناخ القوي جدا والحر، لم يكن مناسباً للإنتاج الروحي، في هذا الجزء من العالم، وأن مصر الفرعونية لا تنتمي إلى العقل الإفريقي»،² نفهم من قول هيغل هنا فصله بين الاستشراق والاستفراق. فهو ضمينا يضم مصر وتاريخها الفرعوني للشرق الذي اهتمت به دراسات أخرى تحت مسمى الاستشراق، واعتبرت مصر عند كثير من الدارسين الغربيين هي بوابة الشرق، الذي يصل لحدود الصين. ومن هنا يمكننا حصر الاستفراق، بأنه الدراسات الغربية التي اهتمت بالإرث الإفريقي الثقافي والجغرافي والتاريخي...تحديدا في إفريقيا السوداء.

تتبدى إفريقيا السوداء في نظر الفلاسفة الأوروبيين (رواد الاستفراق) بعد عصر النهضة، رمزا للبدائية والوحشية واللامنطق واللاعقل ف«في أعمال لوسيان ليفي بروهل (1957-139) ولدت بالفعل نظرية المعرفية للأفارقة المثقفين وغير المثقفين، في كتابه العقلية البدائية (1922) يدافع بروهل عن الأطروحة التي لا تزال سائدة في الأوساط الإفريقية حول (عقلية ذات طبيعة صوفية وما قبل منطقية) خاصة بالشعوب البدائية في استراليا وإفريقيا، فلا مكانة للمنطق والعقلانية في نظره عند الشعوب البدائية وغير الأوروبية، وهو ما سماه ببيكولوجيا الشعوب المستعمرة ومن بين أهم أفكارها (الروح الزنجية)». ³ كما ظلت إفريقيا في نظر المستشرقين الأوائل روحا عذراء بدائية، لم تتطور بعد ولم تدخل مرحلة الاستفراق والاستدلال العقلي، ونتاجاتها الثقافية والمعرفية لم تدخل مرحلة النظريات المعرفية الفلسفات الإنسانية بعد.

سادت هذه التيارات الفوقية للاستفراق لمدة طويلة من الزمن، أولا لأنها صادرة عن مفكرين وفلاسفة غربيين ذاع صيتهم في الأوساط الثقافية والعلمية والأكاديمية العالمية، ويتطلب الرد عليهم مفكرين من حجمهم، وإفريقيا

¹ _ Théophile OBENGA, Les derniers remparts de l'africanisme . Op. Cit.p47

² _ Ibid. p47

³ _ Ibid ,p48

في أغلب الأزمنة التي انتشرت فيها هذه الآراء كانت تحت الحكم والسيطرة الأجنبية، وكان المثقف الإفريقي إما مستلبا ثقافيا لتكوينه في مدارس هذا الغربي المستعمر، أو مغيبا قسرا من قبل السياسات الغربية الكولونبالية، ولهذا ففي تلك الفترة «لم يسبق لأي إفريقي أن شكك بجدية في الافتراضات المسبقة الموروثة عن هيوم وهيغل، والتي تدعمها جميع الأعراق والإثنوغرافيا وغيرهم من علماء الأنثروبولوجيا، كانت الروح النقدية غائبة عن الحركة الإفريقية عندما يتعلق الأمر بالأفكار والنظريات والأحكام المسبقة التي غذتها منذ القرن 18 م»¹، ولعل هذا ما فتح المجال أمام التماذي الغربي على الكينونة الإفريقية والإرث الإفريقي وطبعا الجغرافيا الإفريقية، باسم التبشير ونشر السلام والثقافة والحضارة الغربية وخاصة الحماية، وسخرت لذلك مثقفها وعقولها ورجال دينها قبل التجهيزات العسكرية والحرية، فالسياسة الأوروبية قائمة بالذات على دراسة الآخر اجتماعيا وفكريا ومعرفة نقاط ضعفه لتسهيل السيطرة عليه، ولهذا هذه الآراء التي تستنقص من الآخر هي جزء من السياسة الاستعمارية الغربية ولكنها تختبئ وراء مصطلحي الاستشراق في الشرق و الاستفراق (Africanisme) في إفريقيا، وهنا كان لازما أن يتقاطع المصطلحان (Africanisme) بمفهوم الاستفراق الغربي و (Africanisme) بمفهوم النزعة الإفريقية التي قادها المثقفون الزنوج بعد النصف الثاني من القرن العشرين، ورأى الأفارقة المتشبعون بالأفريقيانية أن «الحركة الإفريقية يجب أن تنتقد نفسها، أي أن تفعل أي شيء للتخلص من العبودية والروح الاستعمارية والغربية، في الوجدان [...] وفي هاذا يقول الشيخ أننا ديوب: إن تصورنا لفكرة الحامي الشرقي والغربي ليست إلا تصورا لفكرة مزيفة لحرمان الزنوج من المنفعة المعنوية للحضارة المصرية وغيرها من الحضارات الإفريقية»² والتفطن لمثل هذه النوايا غير المعلنة وغير البريئة للاستفراق هو في حد ذاته خطوة مهمة في سبيل كسر القيد الغربي بالنسبة للإفريقي، فهو بداية الإحساس أن الشعور بالدونية والنقص عند الإفريقي هو مشروع كولونبالي استعماري بدأ العمل عليه منذ القرن 16م، عن طريق مفكرين وفلاسفة كبار، لتسهيل اختراق الجغرافيا الإفريقية والهيمنة على الذات والهوية الإفريقية، فعزل الحضارة المصرية القديمة ثقافيا عن إفريقيا هو محاولة إفراغ التاريخ الإفريقي من جزء كبير ومعتبر من تاريخه الحضاري، لتسهيل استلابه حضاريا بعد أن يشعر بالضيق نتيجة غياب مرجعيات فكرية يركز عليها في بناء مستقبل واللاحق بالركب الحضاري الإنساني، وهنا يسهل دمجته (ديماغوجيا)، وإقناعه بالأفكار الغربية، التي يرى هو فيها طوق النجاة ولكنها أقرب للقيد الذي يصعب كسره لأنه مع الزمن يتحول قناعة ذاتية ولو أنه نابع عن

¹ _Théophile OBENGA, Les derniers remparts de l'africanisme . Op. Cit .p50-51

² _ Ibid, p51

ذات أخرى تختلف عنه من أبسط التفاصيل إلى أعمقها وأدقها. ومن هنا يسهل على الغربي التسلسل ليس فقط لأعماق الأدغال والصحاري الإفريقية بل حتى إلى أعماق الذات الإفريقية الضائعة» فني فرنسا أثارت الإمبريالية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الرغبة في غزو الأراضي البعيدة والسيطرة عليها، والإستيلاء عليها بطريقة علمية بهدف طمس الأمور الشائعة التي تربك فهم المجتمعات والثقافات غير الأوروبية وبالتالي فإن الاستفراق باعتباره شكلا من أشكال المعرفة، يقع في قلب هذه الدوافع المتناقضة والمنقسمة بين الرغبة في العظمة والقوة التي تحفز فرنسا، المتلهفة لبناء إمبراطورية، والسحر الذي يشعر به مجموعة من الناس المسؤولون عن الاستعمار والذي يولد داخلهم الرغبة لمعرفة طريقة عيش وتفكير الشعوب المستعمرة،¹ وهو في الحالتين امتداد للمشروع الاستفراقي الكولونيالي الذي أسس له دفيد هيوم وهيجل في فلسفتيهما، القائمة بالأساس على النظرة الدونية للآخر الإفريقي الزنجي تحديدا، إذا استثنينا الحضارة المصرية التي فصلت في النظريات الغربية عن إفريقيا ثقافية وروحيا وألحقت بالشرق، ولهذا وجّه للاستفراق تقريبا نفس التهم التي واجهها الاستفراق، من أن الغايات الحقيقية ليست سلك سبيل المعرفة بقدر ما هي رغبة في الهيمنة والسيطرة على جميع الأصعدة.

اللافت أن من بين ما واجهه للاستفراق من نقد هو ما توجه به « جيرار لوكلير Gérard Leclerc (1972) حين اعتبر أنه ابن الإمبريالية الاستعمارية إلى درجة أنه تشكل ككل نظري عندما ترسّخت في الغرب الحاجة إلى معرفة الشعوب المستعمرة والسيطرة عليها،² ولن يجد المثقف الغربي خيرا من النتائج الأدبي والفني للولوج للعالم الإفريقي الخارجي وحتى الداخلي الذاتي، فالأدب وإن اختلط بعنصر التخيل يبقى مرآة للذات والهوية. ونستطيع من خلاله معرفة آفاق الفكر والغايات التي يُراد الوصول إليها.

لم يجد الغربي صعوبة كبيرة في الحصول على المادة الأدبية، فإفريقيا بقيت القارة الوحيدة التي لم يتم التعامل معها من منطلق حضاري فكري إلى غاية فترة ما بعد عصر النهضة الأوروبية، حين ظهرت رغبة الإنسان الأبيض (الأوروبي تحديدا) في توسيع دائرة نفوذه واستعادة أمجاد الإغريق والرومان، خصوصا مع تراجع إمبراطوريات الشرق وبداية تفككها ليجد الإنسان الغربي الخارج من دهاليز العصور الوسطى نفسه وحيدا في سباق السيطرة على

¹ _ Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités, Cahiers d'Études Africaines, Vol. 50, Cahier 198/200, 50 ans (2010), P1191

² _ Ibid. p 1191.

العالمين: الجديد(القارة الأمريكية) والقديم (آسيا وإفريقيا)؛ ولأن التطور الأوروبي بعد عصر النهضة لم يكن على مستوى التقني الصناعي فقط(الثورة الصناعية) بل امتد لمجالات الفكر والفلسفة والأدب، قرر أن يتخذ من النتاج الأدبي والفكري الإفريقي موضوعا للدراسة لفهم ذهنية الإنسان الأسود وأفق تفكيره لتسهيل عملية السيطرة عليه ماديا ونفسيا، والغربي يدرك جيدا أن الأدب البوابة الأمثل لذلك لأن الكلمة أدق في إيصال المعلومة من أي وسيلة تعبير أخرى، فهي تحيل مباشرة على نمط التفكير.

يعدُّ الاستفراق أقرب لمختبر تحاليل غايته فك رموز وشفرات الإنسان الأسود الإفريقي تحديدا، ومعرفة أكثر تفاصيل عن تكوين شخصيته، ويعد الأدب المادة التي خضعت لتجارب الإنسان الغربي بهدف «تحديد وترتيب السمات الاجتماعية والثقافية النموذجية التي تطبع الحضارة الإفريقية في تفرداها»¹ هذا التفرد التي سعت القوى الغربية لتحويله من مجهول إلى مُعَرَّف وشيء عادي، فكشف اللبس الذي يغطي الفرد الإفريقي هو أول خطوة لتسهيل التعامل معه.

كانت الغاية من كل هذه الجهود هي الحاجة والمصلحة الاستعمارية والأطماع الإمبريالية، فطموحات الغرب نحو إفريقيا ليست متساوية بوجود المتعطش والجشع أكثر من غيره، ولهذا نجد حين نقارن بين القوتين اللتين سيطرتا على أوروبا في القرون الماضية (فرنسا وبريطانيا) نجد أن فرنسا أكثر رغبة في بسط سيطرتها على الأراضي الإفريقية لأسباب عدة أهمها تعويض ما خسرت أمام بريطانيا في الصراع على النفوذ في القارة الأمريكية، ولهذا اعتبرت فرنسا إفريقيا الفرصة الأخيرة لكي لا ينزاح العالم وراء أحادية قطبية، انعكست هذه الرغبة على مجال الاستفراق، ولهذا في إن «بالعودة لنشأة الاستفراق في بريطانيا وفرنسا في فترة ما بين الحربين العالميتين يبدو جليا أن الاستفراق ابستمولوجيا هو تكوين فرنسي تحديدا،»² وسيجد المؤرخون في قراءة كرونولوجية، الأسباب الواضحة والجلية للرغبة الفرنسية في اعتبار الاستفراق مرهون بمستقبل فرنسا وهو ما انعكس فيما بعد على النفوذ الواسع الذي فرضته القوة الفرنسية على أفريقيا مقارنة ببقية القوى الأوروبية الأخرى وخصوصا بريطانيا.

¹– Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités .Op. Cit, p1192

² _ Ibid. p 1192.

أ. الاستفراق والأدب الإفريقي:

لم يجد المستفرقون الغربيون وخصوصا الفرنسيون خيرا من الأدب مرآة لهذه القارة المترامية الأطراف والمتعددة الثقافات والتقاليد وخاصة المعتقدات؛ إذ إن الإرث الأدبي الممتد عبر التاريخ بشقيه الشفوي والمدون قد يضع أمام الدارس الغربي جزءا كبيرا من تفاصيل القارة الإفريقية دون أن يضطر للتنقل للمكان ومعاينة الذات الإفريقية عن قرب، وإن كان هناك كثير من الإرث الأدبي الإفريقي لا يزال شفويا خصوصا في حقب ما قبل الكولونيالية، فقد أعادت الأجناس الأدبية المستحدثة إحياءه عبر تقنيات التناص و الاقتباس، ولهذا نجد كثير من الروايات والمسرحيات أعادت إحياء الكثير من الأساطير الإفريقية القديمة، وصياغتها بروح العصر في محاولة لمعالجة قضايا حاضرة بوعي سابق، ونسوق كمثال هنا على سبيل التمثيل لا الحصر الرواية الشهيرة الأشياء تتداعى لتشيبنوا أتشيبي والتي تكشف « أن المجتمع الإفريقي مجتمع قبلي، ولكل قبيلة مكانها الذي تعيش فيه، ولها ساداتها من الحكماء أو الشيوخ الذين أثبتوا جدارة فذة، وقدرة فريدة، فرتقوا من درجة إلى أخرى حتى استحقوا أن يُرسموا زعماء على قبائلهم»¹. هذا بالنسبة لتكوين المجتمعات الإفريقية في عينة مصغرة هي القبيلة، التي يتضح جليا أنها ذات تكوين هرمي قمته شيوخ القبيلة وزعماءها، وقاعدته بقية الأفراد الذين يعيشون دائما بطموح الوصول للقامة، كما يوضح أتشيبي في روايته أن « علاقة الإفريقي بالطبيعة علاقة خاصة، فالزراعة مصدر عيشهم، والأكواخ بيوتهم، ومن عيدان الخيزران يصنعون أسرحتهم. والزمان يقاس بالأشهر القمرية، وحين يصير الهلال بدرا يصير ليلهم حافلا بالطقوس والمناسبات، أما نهارهم فيبدأ بصياح الديك فجرا، وينتهي بذهاب الدجاج إلى أفنانها. ومشاعل الزيت مصدر الإنارة عندهم، أما الأرض فيها يتصلون، وعنهما يدافعون، حتى باتت جزءا من منظومتهم العقدية، فللأرض إلهة يتقربون إليها بالتقدمات، فهي مصدر رزقهم، واليام (البطاطا الحلوة) هو قوتهم الرئيس...»².

من الواضح أن مثل هذه النماذج الأدبية استغلها المستفرقون الأوروبيون لتفكيك الذات الإفريقية والخطابات الإفريقية، وتسهيل الولوج داخل القارة والاستفادة من ثرواتها كما فعلت في بقية أنحاء العالم، فمعرفة مثلا أن المجتمعات الإفريقية ذات طبيعة هرمية يقود مثلا لمحاولة السيطرة على أعلى السلطة المجتمعية ومنه السيطرة على

¹ _ ينظر ل: بلال العمر وآخرون، الأشياء تتداعى "" آليات التفكيك والسيطرة في رواية تشينوا أتشيبي، مجلة الصوتيات جامعة

البلدية2، العدد 19، جوان 2017، ص 316

² _ المرجع نفسه، ص 316

بقية الطبقات الاجتماعية، ومعرفة أن المجتمعات الإفريقية لا تزال في معظمها وثنية وأسطورية، يدعو لإرسال حملات تبشيرية دينية، وتوظيف رجال الدين ليسهلوا المهمة أمام السيطرة المادية والسياسية.

ما يتبدى لنا أن معالم الاستفراق تختلف جزئياً على معالم الاستشراق، وهذا يرجع لطبيعة السياق التاريخي والمكاني فإفريقيا ليست آسيا، والقرن 20م ليس القرن 16 و17م، لهذا فإن الغربي الذي طور هو الآخر من أساليب البحث وتقصي المعرفة، طوعها لتلائم والظروف الحالية للعالم، ولو أن الغاية الحقيقية لكلاهما واحدة، ف«لم يتم تأسيس الاستفراق علماً تجريبياً مكرساً لمراقبة الظواهر الاجتماعية والثقافية الأصلية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تحت حكم ليون فيدهيري، من أجل ملاءمتها لخدمة السياسة الاستعمارية المتشابكة. (الأنثروبولوجيا العنصرية والاستيعاب الجمهوري) ومن وجهة نظره، فإن تطوير المعرفة حول المجتمعات الأفريقية يمكن أن يساهم في تحسين التلاعب بالهويات في استراتيجية تهدف إلى تزويد الإدارة الاستعمارية بمسؤولين تنفيذيين محليين مكرسين لمهمة التحضر»¹.

كان الأدب المفتاح الأساس لبلوغ الغاية في أقرب وقت ممكن، أما التحضر فكان غطاء الغايات الاستعمارية الغربية، كما وجدوا في الأدب الطريق الأسهل للوصول لنتائج دقيقة وفعّالة، ولهذا « فإنه على وجه التحديد في إطار هذه البحوث التي يتم إجراؤها بهدف فهم عمل المجتمعات والثقافات الأفريقية، ينشأ الاهتمام بالأدب الأفريقي. يجمع الباحث الفرنسي العينات ليس لمصلحتها بقدر ما يجمعها لفائدتها الوثائقية، وذلك للضوء الذي من المحتمل أن تلقيه على حقيقة اجتماعية أو تاريخية، أو حتى على سلوك المجتمعات التي تنتمي إليها لأنه، حسب رأي ديلافوس: من الضروري دراسة عقلية الشعب من خلال الحجاب الشفاف لأدبه وهكذا نرى أن الأدب الأفريقي يقدم نفسه موضوعاً للبحث عندما يتعلق الأمر باستبدال النظرة الخارجية للباحث الغربي بالمنظور الداخلي للسكان الأصليين الذين يعتبرون الآن وسطاء لا غنى عنهم لإضفاء الشرعية على البحث الغربي. ومع ذلك، فإن الاعتراف بسلطة المبدع الأفريقي لا ينفى النظرة الغربية عن الأدب الإفريقي. ويرجع هذا على وجه التحديد إلى أنه المنعزل في خصوصيته باعتباره أفريقيًا مستعمراً لن يتمكن أبداً من التنافس مع نظيره الغربي، بالإضافة إلى أن الكرامة الأدبية والفنية الممنوحة للأعمال الأفريقية يصاحبها في النهاية استبعادها من

¹ _ Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités. Op. Cit. p 1193.

الممارسات الأدبية السائدة، وحصرتها في أنظمة نقدية موازية تهدف على وجه التحديد إلى تثبيتها في خصوصيتها الثقافية. ولذلك يتم تطوير قواعد القراءة والتقدير التي تعتمد بشكل أساسي على الفئات الأنثروبولوجية للهوية والأصالة. ما يهم هو درجة أفريقية العمل الأفريقي: سيتم تناول هذا الموقف الحاسم وإعادة صياغته لفترة طويلة¹. ولهذا تمت دراسته (من طرف الآخر) في ضوء الدراسات الأكاديمية النقدية التي غايتها دراسة الفن للفن والأدب في ذاته ولذاته، واعتباره وثيقة اجتماعية ثقافية، تساعد في تفكيك الهوية والذات الإفريقية، من أجل هدف وحيد هو تفكيكها ومسحها، لمعرفة نقاط الضعف التي يسهل من خلالها توليد الشعور بالنقص تجاه الأبيض الغربي، مما يجعل من الإفريقي مطالبا بالهروب تجاهه وتجاه مقوماته الفكرية والحضارية، في مقارنة ذاتية يقيمها بعد هذا الانفتاح الذي أجبر عليه ولم يختاره بكامل إرادته، فتصبح غايته من الانفلات من عمليات السيطرة الغربية رهينة بمجاراته الشكلية ومحاولة اللحاق بركبه الحضاري الذي بناه من تجربته الخاصة والتاريخية. فلا إراديا يجد الإفريقي نفسه قد انساق وراء غاية الغربي الأوروبي عن طريق عمليات استنساخ لتجارب لا تعتمد على الإرث الإفريقي بل تعتمد على تقليد أعمى للغربي في حاضره دون مراعاة ما مر به هذا الغربي لوصوله لمرحلة التوهج التي يعيشها اليوم وهنا يبلغ الاستفراق غايته.

اهتم المستفرك الغربي تحديداً بالنتاج الأدبي الإفريقي، وهذا الاهتمام لم يشمل الأجناس الأدبية الحديثة بل امتد حتى للنتاج الأدبي الإفريقي الشفوي، الذي يعد أكثر تعبيراً عن الفرد الإفريقي لأنه ناتج من عمق الوعي الإفريقي البحث. فالثقافة الشفوية لأي حضارة هي تعبير حقيق عن الذات والهوية، لأنها ناتجة عن غاية جماعية للتعبير عن الذات والفكر عكس الأجناس الحديثة التي هي في الغالب نتاج تأثير وتأثر بالآخر، وقد استوعب الكثير من الأوروبيين هذه النقطة واشتغلوا عليها، ومنهم «آبي جريجوار l'abbé Grégoire، مؤلف مختارات من الأدب الإفريقي والبارون روجر de baron Roger، جامع الخرافات الشفهية من مصادر أفريقية، ولم يقد ديفالوس Defalosse بتنفيذ عمل الممارس وحده، مكتفياً بجمع الشهادات من الثقافات الأفريقية. كرس نفسه في الوقت نفسه لعمل مهم في وضع تصور للآداب الأفريقية؛ حيث طور تعريفاً منهجياً ومتناسكاً، مشككاً في الوقت نفسه في ممارساته ومؤسساته وأنماط وتمايزه: (ليس من الدقيق القول بأن الزوج يمتلكون الأدب الشفهي

¹ - Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités. Op. Cit. p 1194

فقط وأن هذا الأدب يجب أن يكون بالضرورة من النوع الشعبي المرعوم. مما لا شك فيه أن الأدب الشفهي الشعبي يهيمن على أفريقيا السوداء، ولكننا نلاحظ أيضاً الأدب الشفهي المتعلم والأدب المكتوب). ونلاحظ في هذا الصدد أنه، على عكس عالم الأعراق الألماني فروبينيوس Frobenius الذي يميل أكثر إلى تفضيل النهج التأملي، يوصي ديلافوس باتباع نهج يعتمد على العمل الميداني الحقيقي، وعلى الملاحظة التجريبية وجمع المعلومات الملموسة، حول الحقيقة الأدبية الأفريقية على وجه الخصوص.¹ هذه الحقيقة التي قد تكون أكثر دقة من الحقيقة التي تبناها الكتاب الأفارقة والمتقف الإفريقي في فترة ما بعد الكولونالية، لأن الأجناس الأدبية الجديدة طغى عليها عنصر التخيل والكثير منها تتخذ من التجربة الذاتية الأساس الذي تنطلق منه التجربة الأدبية، عكس الأدب الشعبي الشفوي الذي هو نتاج مجتمعي، وهو خلاصة الوعي الجمعي الإفريقي، والذي يعتمد أكثر على التواصل المباشر مع الباحث (الوعي الإفريقي)، بعيداً عن وساطة المطابع ودور النشر وهو تعبير حقيقي عن نمط تفكير المجموعات الاجتماعية في مجملها، بعيداً عن التوجهات الفردية للأشخاص، ولهذا اعتمد المستفرون على هذا النوع من الأدب الإفريقي، لاعتباره مادة أولية قابلة للتجريب العلمي الدقيق للوصول لنتائج حقيقية، عكس التي يتدخل فيها الناشر والمؤسسات الرسمية، «علاوة على ذلك، من خلال منح المواطن الأصلي السلطة المطلقة للترويج للمعرفة الأفريقية، يصادق ديلافوس على دخوله في المجال العلمي، مما يجعل مشاركته معياراً أساسياً للبحث الإفريقي، معلناً في هذا المعنى أنه: «إذا أردنا أن نزيل من هذه القصص كل ما لها من أهمية، يجب ألا نقرأها بتفسير مشوه بعقلية المترجم الأوروبي، بل نسمعها يرويها الزوج أنفسهم، بإحدى لغاتهم المعبرة جداً. [...]». الفرق كبير بين التأثير الذي تحدثه قراءة الترجمة، حتى لو تمت بشكل جيد، على هذا الأوروبي وسماع الأصل، حتى لو تم التحدث به بلغة لا يفهمها إلا بشكل ناقص. إن الإفريقي المستعمر، المحروم اجتماعياً وسياسياً، مدفوع الآن إلى قلب النهج الإفريقي. محملاً بالسلمات الثقافية، تم منحه دور الوسيط ويتم استيعابه لصالح العملية الغربية. وبهذه الطريقة، يتم تحرير الشروط التي ينبغي أن تؤدي تدريجياً إلى أفارقة البحث الإفريقي. ولكن لا ينبغي لنا أن نتصور أن هذه التغييرات سوف تنجح في إقامة علاقات قائمة على المساواة بين العلماء

¹ - Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités. Op. Cit. p 1195

الغربيين ومعاونيهم من السكان الأصليين. أما هؤلاء الآخرون، على العكس من ذلك، فقد أنزلوا إلى مرتبة المرؤوسين في خدمة مهمة علمية خاضعة للحاجة الغربية لتراكم رأس المال العلمي»¹.

إن عمليات الهيمنة والسيطرة الغربية مهما تطور الزمن تسلك تقريبا المناهج والأساليب نفسها؛ أي يجعل الآخر الذي يعد الهدف المباشر، يختصر الطريق في مثل هذه الجهود على الغربي الأوروبي، فكما اختصر المشاركة والآسيويون الطريق على المستشرقين في عصور ماضية، سيختصر الإفريقي الطريق على الأبيض الغربي، حين يتوهم للحظة أن الفرصة قد حانت ليحكى للعالم قصته الأولى وقصة أجداده، في محاول إثبات نفسه وذاته للعالم، واستعادة مكانته المهضومة لقرون عديدة، ولكنه لا يدرك أنه يسلم مفاتيح القارة للمطامع الغربية التي تتعامل معه كمريض نفسي على كرسي طبيب، مطالب فقط بالكلام، لا كإضافة إنسانية كانت مغيبة، وحن الوقت ليستفيد العالم من هذا الإنسان الذي لا يُعرف عنه الكثير، سوى أنه يسكن قارة تمطر ذهباً، ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، ولكنه عاجز عن استغلال كل هذا.

ب. الأدب الإفريقي المابعد كولونيالي وكسر قوالب الاستفراق الغربي :

قدّم الكتاب الأفارقة في فترة ما بعد الاستعمار الغربي، قراءة جديدة لتراثهم الخاص عبر الأجناس الأدبية الحديث محاولين كسر النظريات الغربية الاستفراقية التي اعتمدت في دراستها للتراث الإفريقي الأدبي وخاصة الشفوي، هذه النظريات التي كانت غايتها الأولى تسهيل الوجود الغربي داخل إفريقيا، ولهذا ركزت جل الدراسات على الاستنقاص من قيمة الإفريقي ومن إرثه الضارب في القدم، فكانت جل دراساتهم تنأى عن الموضوعية والمصادقية والأمانة العلمية وصوّرت الإرث الإفريقي على أنه إرث أجوف بدائي بعيد عن الفلسفة والعلم والفكر، ومجرد أساطير عقائدية صنعها الإفريقي ليسد فراغ الطبيعة، ولكنه لم يطورها لتصبح حضارة فكرية بأثم معنى الكلمة، ولهذا أخذ المثقف الإفريقي في فترة مابعد الوجود الغربي داخل القارة على عاتقه إعادة الاعتبار لهذا الإرث، وإثبات للعالم أنه لا يقل شأنًا عن الإرث الإنساني في بابل ومصر وأثينا...، ولأن المثقف الإفريقي قد خرج من بوتقة الاعتباطية ودخل في مرحلة الأكاديمية والمعرفة الممنهجة، أخذ من الغربي تقنياته الحديثة ولكنه لم

¹ - Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités . Op. Cit. p 1195

ينسلخ عن زاده التاريخي الموروث، لأنه اعتقد أنه لم يُعامل معه بعد كمادة علمية حقيقية تسرد وتروي تاريخ حضارة حقيقية، وليست بدائية بدوية كما يجب الغربي أن يصوّرها.

كان المثقف الإفريقي (الأديب) في حقبة ما بعد الكولونيالية ذكياً بما يكفي لكي لا يضيّع وقته ويستنفذ طاقته في استحداث آليا جديدة في قراءة التراث الإفريقي، بل أخذ من الغربي آلياته ولكنه طعمها بالموضوعية والأهم من هذا طعمها بإفريقيته التي لم يتجرد منها مهما كانت اللغة التي كتب بها. فنجد مثلا «الأدب الإفريقي الناطق بالفرنسية، بقدر ما يجد نفسه عند تقاطع مؤثرات متعددة، يفتح نفسه على تداخلات وتسلسلات معقدة تقوده إلى الاستقاء دون تمييز من الصبغ التي تقترحها الخطابات المحيطة والغربية والإفريقية. ومع ذلك، احتل مفهوم الثقافة الإفريقية مكانة متميزة في تموضع هذا الأدب الشاب الراغب في التميز وتمييز نفسه عن الآداب المرموقة للغاية في فرنسا المعاصرة، فقد كان الكتاب والمفكرون الأفارقة بالضرورة قادرين على التشكيك في نماذج المعرفة الإفريقية والفكر الإفريقي. والتمثيلات التي اقترحتها للثقافة الإفريقية أحيانا بقصد التنافس عليها، وأحيانا بقصد تناولها وإصلاحها بما يتوافق مع عملهم ككتاب»¹.

دفع كل هذا عجلت الأدب الإفريقي للأمام بسرعة؛ أي إن الأفارقة رغم تعطشهم لتقديم الصورة الحقيقية لإفريقيا للعالم، لم ينزاحوا وراء العاطفة النابعة من الانتماء والهوية، بل وجدوا في الشك المنهجي الديكارتي نقطة التوازن بين الذاتية المقموعة لقرون والموضوعية التي يريدون الوصول إليها، بكل موضوعية التي جعلت أدهم بعيدا عن الابتذال والتصنع والأنا المتورمة التي صدرته في صورة إنسانية، ولكنه ينطلق من عمق الأفريقية الحقيقية. على الرغم من أنه الطريق الأصعب، فعادة ما كان يقابل التطرف بالتطرف، فقد كان من الأسهل على المثقف الإفريقي أن يقابل مركب النقص الذي زرعه الغربي داخل الذهنية الإفريقية لقرون بتمجيد الأنا تمجيدا أجوف، ولكنه اختار التصالح مع الذات، وتقديم نقد ذاتي موضوعي؛ لأنه مرهون بمستقبل القارة وليس فقط بتلميع صورة مغلوطة أمام المجتمعات الإنسانية ولهذا نجد «من الناحية التخطيطية، ثلاثة اتجاهات رئيسية تتوافق بشكل عام مع ثلاثة مستويات من دمج وضم طرائق المعرفة الإفريقية لصالح بناء الأدب الإفريقي. استعار البعض من الاستفراق الفرنسي نظرياتهم لإثبات وجودة طبقة إفريقية لها خصوصيات في تكوينها الثقافي والاجتماعي. واكتشف آخرون أن هناك

¹ _ Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités .Op. Cit. p 1196

ممارسة قادرة على إلقاء الضوء على أسرار المعرفة المحلية المخصصة فقط للنخبة المتعلمة؛ ولا يزال البعض الآخر يعتبرها علامة على تجريد وعزل المثقفين الأفارقة المحرومين من الحق في الاستقلال الخطابي. ومن عدة جوانب، فإن نشر مختارات من الشعر الزنجي والملغاشي الجديد باللغة الفرنسية (سنجور 1948)، وهو نصب تذكاري حقيقي تكريمًا للوحدة الأفريقية-التي أدرك سارتر أهميتها الثورية جيدًا- يمثل بلا شك نقطة تحول¹. نقطة التحول التي لم يتوقف عندها الأديب الإفريقي، فاعتراف مثقف بحجم سارتر بقيمة الشعر الإفريقي هو نقط الانطلاق التي استغلها الكتاب الأفارقة في إثبات أن ذلك ليس سوى نقطة في بحر ما تحويه هذه القارة من ثروات ليس فقط مادية بل حتى فكرية وفلسفية ومعنوية وخاصة أدبية، ولهذا بدأ تشكل « الوعي بالحاجة الملحة لبدء التفكير في الآثار المترتبة على ظهور الأدب الإفريقي والتوجهات التي ينبغي أن يفضلها من أجل المساهمة في كسب الاعتراف بالشعوب الأفريقية وثقافتها. ومن المفارقة أن الفيلسوف الفرنسي هو الذي يعرَى هذه الممارسة النقدية، بطريقته الخاصة، واستنادا إلى الديالكتيك الهيغلي، فهو يبيّن الزنوجة من خلال اعتبارها تعبيراً عن ثورة عنصرية ومعادية للاستعمار يحملها طموح إلى التحرر من الاستعمار.»²

شكلت فكرة الثورية دافعا مهما للكتاب الأفارقة بعد النصف الثاني من القرن العشرين، وهذه الثورة كانت على عدة مستويات، على غرار الحركات التحررية العسكرية، فقد أثر المثقف الإفريقي على نفسه الثورات المتعلقة بتبوير العقول والفكر والذهنية داخل القارة الإفريقية وخارجها، أما بالنسبة للفرد الإفريقي فالغاية كانت تحريك العقول المتكلسة وذات التفكير البدائي، وإقناعه أن مركب النقص الذي يعيش به ما هو إلا مشروع غربي الغاية منه جعله تابعا للمركزية الأوروبية حتى وإن اختفى الوجود الغربي داخل وطنه.

أما في ما يخص علاقة الثورة الثقافية الإفريقية بالآخر الغربي وغيره فكان الهدف منها تصحيح الصورة المغلوطة التي روجها عن إفريقيا، ثم إنه كان إعلانا صريحا بأن الإفريقي قد أفاق من سباته الطويل، ليعيد تكوين حضارته الخاصة والتي ستكون ندا لبقية الحضارات ليس من باب العاطفة والانتماء، ولكنه مشروع قائم بذاته يرسم مستقبل القارة الأكثر ثراء، الثراء الذي لم يستغله الإفريقي بعد على المستوى الاقتصادي والسياسي وخاصة الثقافي الفكري. وبهذا نجد مثلا تولي «ليوبولد سيدار سنغور مهمة تعميق وإتقان فكرة إفريقية من خلال تزويدها بمحتوى

¹ _ Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines .Op. Cit.p1196

² _Ibid ,p 1196

محدد، ومجموع العناصر المكونة والمكتشفة هنا وهناك من خلال قراءاته الواسعة، وتعرضه لشبكات متنوعة من المفكرين [...] وكذلك مع المتخصصين في شؤون الأفارقة، [...] ومما لا شك فيه أن كتاباتهم ساعدته في تصديق حدسه الشخصي حول مكونات الثقافة الأفريقية والتمثيلات التي ينبغي طرحها. [...] ولذلك فإن النهج الأفريقي يقود المفكر السنغالي إلى تفضيل الاختلاف: فالاعتراف بنسبية الثقافات أصبح الآن خطوة ضرورية للوصول إلى الحق في المساواة الإنسانية. ومع ذلك، فإننا نلاحظ أن النهج الإفريقي الذي يوصي به سنغور يقربه من المدرسة الألمانية للإثنولوجيا الإفريقية، وبشكل أكثر دقة من ليو فروبينوس، مؤلف تاريخ الحضارات الإفريقية، منه إلى الإفريقية الفرنسية التي تهتم أكثر بمنهجيات البحث في دراستها للحضارة¹. وأياً كانت خطة ومنهجية سنغور في مشروعه الحضاري لنهوض بالمشروع الفكري الإفريقي، أو المدرسة التي تبنى آلياتها وتقنياتها، الواضح والجلي والمهم والمثير للانتباه أن سنغور قد اختار الخروج من قوقعة الذاتية والقومية المبالغ فيها، وآمن أن المشروع النهضوي الإفريقي لا يمكن أن يقوم بمعزل عن السياقات الفكرية والفلسفات العالمية، وأن أي مشروع منغلق عن العالم هو مشروع محكوم عليه بالفشل مسبقاً، وبإعادة إفريقيا لعزلتها التاريخية، والعزلة بالضرورة هي تعطيل لعجلة الفكر والتنوير، ولهذا آمن سنغور أن النظر للآخر على أنه دائماً عدو يريد السيطرة علينا هي نظرة يسيطر عليها مركب النقص وهي أقرب للرهاب الاجتماعي، بل يمكن أن التعايش مع الآخر و الحذر منه، والاستفادة منه بما يتوافق والقناعات الذاتية والمشروع القومي، على أن يُوضع في الحسبان الابتعاد عن غير ذلك، لأن الأساس في تجنب مخططات الآخر ضدك هو معرفة طريقة تفكيره وآفاقها، وهو ما أخطئ الإفريقيون فيه في عصور ماضية، وهو ما يسعى المثقف الإفريقي في ما بعد الكولونيالية لتجنبه وعدم تكراره وسنغور كان واحداً منهم.

¹ _ Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines .Op. Cit ,p1196

الفصل الثاني: تمثيلات الصورة وتشكيل الأخرية.

أولاً: تمثيلات الصورة.

ثانياً: الصورة الإفريقية وإشكالاتها في الرواية العربية.

ثالثاً: تشكيل الأخرية:

رابعاً: صورة الأخر في الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية.

أولاً: تمثيلات الهوية:

1. مفهوم الهوية في الدراسات الحديثة:

تعدّ الهوية من قضايا العلوم الإنسانية التي لها تاريخ طويل، منذ الفلسفات الأولى، وتوارثتها النظريات العلمية مع تطور حياة الإنسان، هذا الحضور الأزلي جعل منها كلا مركبا، يتطلب تفكيكه دراسات بينية معمقة؛ إذ لا ينحصر وجودها في فرع واحد من فروع الدراسات الاجتماعية والإنسانية والفلسفية.. بل هي دائمة الحضور وحتى أنّها تعدّ الأساس الذي لا يمكن إغفاله في أي مجال من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية، و تصل أهميتها لتكون نقطة تلاقي جميع الدراسات، فهي أقرب للنقطة الارتكاز التي يعتمدها كل باحث في بحثه، وإن لم تكن ضمن جزئيات البحث، فهي حاضرة في لا وعي الباحث، سواء ما تعلق بهويته الذاتية، أو تصوّره الخاص حول الهويات الأخرى.

وبهذا فإن معرفة كُنه وماهية الهوية أمر ضروري في كل بحث، بالنسبة للباحث أو المتلقي عموماً. ويعد وعي كل منهما بالمفهوم العام للهوية حقلاً دراسياً، وينتقل الاهتمام بخصوصية الهوية بداية من الزمان والمكان وصولاً للخصائص الأنتروبولوجية والفكرية، فالهوية هويات¹، وهذه الهويات ليست محددة ومحصورة؛ أي إن تقسيماتها ليست معروفة دائماً بل تحكمها الخلفيات الاستمولوجية و الإثنولوجيا والظرفية التاريخية والمكانية. ولهذا فإن الإمام بمفهوم واضح وشمولي للهوية من الصعوبة بمكان، لأنه في ظل الممارسة الدائمة لفعل التفكير وتراكم المعرفة، يبقى مفهوم الهوية في دينامية أزلية وطالما أن العقل البشري يبحث والأفكار تتطور، فإن مع كل خطوة يخطوها الإنسان في رحلة الإجابة عن التساؤلات التي تؤرقه وسعيه الحثيث لسد فراغ الطبيعة، ستنشأ هويات جديدة بمفهوم جديد وخصائص جديدة وتندثر أخرى في الوقت نفسه.

علينا أن نعي أن البحث عن الذات وأسئلتها موجود منذ أن بدأ الإنسان في التفكير في سبب وجوده ومآله بعد الموت، لذلك فمفهوم الهوية موجود منذ تلك الفترة؛ لأن الذات التي ستتحول في ما بعد عبر الدراسات النفسية لأننا هي جزء لا يتجزأ من الهوية، بمعنى أن سؤال الهوية يبدأ مع بداية تشكل الوعي عند الإنسان، مع الأخذ في الاعتبار طبعا الطبقة الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها كل إنسان، ولكنه يظل في جميع الحالات من

¹ _كاترين هالبرين وآخرون، الهوية(ات) الفرد. الجماعة. المجتمع، ص 89

الأسئلة الوجودية التي يطرحها الإنسان إما سرا في شكل مونولوج داخلي أو علنا إذا كان صاحب شأن في المجتمعات التي نشأ فيها.

يصنف مفهوم الهوية من مفاهيم ومصطلحات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو موضوع معرفي مؤسس وأكاديمي لم يتم التطرق له بصفة علمية إلا بعد النهضة الأوروبية، وعودة عجلة الفكر الأوروبي للتحرك. ويرجع هذا بالأساس لتطور النظريات في علم النفس، هذا العلم الذي تجاوز الإنسان كمجسم بيولوجي، ليهتم بالجانب الروحاني والسلوكي من النفس البشرية. وسلوك الفرد له علاقة بالهوية كمفهوم شامل، والتي تحضر في جميع تفاصيل حياته.

1.2.1. الهوية في العلوم الإنسانية والاجتماعية :

إن الاستقرار الدائم والدينامية الأزلية التي تطبع ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، جعل من الهوية مفهوم صعب الضبط والتحديد على غرار جل المفاهيم والموضوعات في هذا الميدان، ولهذا سيجد الباحث في هذا المجال عدد لا حصر له من المفاهيم المتعلقة بالهوية، مع الأخذ بالاعتبار المفاهيم الأولى التي صاغها المفكرون والفلاسفة في عصور ما قبل التاريخ. هذا الثراء المفاهيم والاصطلاحية، سيُعقد حتى من محاولة تتبع المفهوم تاريخيا، ومعرفة المعايير والخلفيات المعرفية التي تأسس عليها وضع المعايير المعرفية للهوية، فهي قضية إنسانية أقرب للكونية أي أنها ليست وليدة فلسفة بعينها أو حضارة بعينها، هي سؤال وجودي أزلي: من أنا أو من نحن أو من الآخر؟ كل هذه الأسئلة هي سؤال عن حقيقة الهوية، فردية أو جماعية، أو هوية المختلف الآخر.

وما يزيد تعقيد الوصول لشرح واف حول للهوية، هو تفرع هذا السؤال إلى أسئلة جزئية لا بد من الوصول لجواب لها هي الأخرى، فسؤال الإنسان عن ماهيته الأولى، من أنا؟ يستوجب الإجابة عن أي أنا بالتحديد، الأنا الفيزيولوجي أو النفسي أو الجمعي ...

1.2.1.1 معايير تحديد الهوية عند أليكس ميكشلي:

في كتابه الهوية لا يكتفي أليكس ميكشلي بتقديم مفاهيم متنوعة عن الهوية، بل يتجاوز أمر التعريفات العامة نحو الحفر والتنقيب في الأسس الأولى لتكوين أي هوية، بالإضافة للمعايير تحديد الهويات، والعناصر المكونة لها

ولهذا يرى ميكشلي في الهوية « السمات التي تسمح لنا بتعريف موضوع معين»¹ يبدو تعريفه بسيط ومختص وشامل، ولكن تفرعاته وعمقه التأويلي، يتجلى حين نريد التفصيل في هذه السمات التي تعتبر معايير لا حصر لها بالنسبة إليه في تجسيم الهوية بصفة عامة، فبداية لا تعتبر الهوية بالنسبة له كل شامل، بل هي في الأساس هويات إذا لا يمكن الوقوف في مستويات مختلفة على هوية واحدة شاملة، ولا على نوعية واحدة من السمات، فتعدد السمات والعناصر المكونة للهوية هو آليا تعدد لمفهوم الهوية.

ولهذا يرى أن تحديد الهوية كبداية يجب عليه أن يمر بعدة عناصر، منها ماهو ملموس فيزيولوجي، ومنها ما هو متعلق بالماضي ومنها ما هو متعلق بالجانب السلوكي السيكلوجي، ومنه ما هو متعلق بما يدور في فلك الذات كل هذه العناصر يجب أن تكون داخل نطاق المعرف والمشخص، وإذا اشتملت هذه العناصر في الذات المدروسة، ينتقل الدارس بعدها لتحديد سمات كل عنصر من العناصر المكونة للهوية ، ولهذا رغم بساطة تعريفه «يعود مرة أخرى ليؤكد أن تحديد الهوية مسألة صعبة، خاصة إذا وضعت في الاعتبار الجوانب الداخلية للفاعل الاجتماعي، والسيكلوجي التي تحكم التصور»²

أي الجوانب الأكثر غموضا من الإنسان، والتي رغم الجهود الكبيرة والدراسات المتنوعة والنتائج المتوصل إليها منذ مدرسة التحليل النفسي مع سيغمون فرويد إلى يومنا، تبقى نظرياتها وفرضياتها أمر نسبي غير ثابت ومؤكده وهو طبعاً سينعكس حول دقة المفهوم العام للهوية الذي يشمل هذا الجزء من الذات البشرية.

2.2.1 الهوية الاجتماعية :

اللافت أنه حتى وإن أفرد كثير من المفكرين والفلاسفة قديما وحديثا، أجزاء كبيرة من بحوثهم في دراسة الهويات الفردية للأشخاص، أي دراسة هوية الإنسان مفرد خارج السياق العام الذي يحتويه، يرجح أغلبهم أن لا وجود لهوية بمعزل عن ما يحيط بالإنسان من مكونات؛ سواء الجوامد والأشياء أو اللا عقلايين كالحوانات، أو المجتمعات الإنسانية التي تفكر والتي هو بالضرورة جزء لا يتجزأ منها، هوية الفرد هي في جزء كبير منها انعكاس

¹ _ أليكس ميكشلي، الهوية، ط1، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعة، 1993، ص 15

² _ هالة عبد المنعم عبد المقصود، الهوية والمقاربة المنهجية في فترة الحداثة وما بعد الحداثة، بحوث في التربية والفنون، المجلد 22،

العدد 1، كلي التربية الفنية جامعة حلوان، مصر 2021، ص 222

لهوية الجماعة التي ينتمي لها، لأن الهوية في كثير من التعريفات تعتبر علاقة تفاعلية، « هي شيء قابل للنقاش وتأثير عمليات التفاعل الإنساني، هي تستلزم عمل مقارنة بين الناس.»¹

ولهذا فإن جزء كبير من الهوية الفردية يتحدد عن طريق علاقة الفرد بالجماعة التي ينتمي إليها، من خلال هذه المقارنة تنكشف التقاطعات والسمات المشاركة بينه وبين شركائه داخل المجتمع، وهنا تتحدد سمات الهوية الجماعية أما التفاصيل التي يتفرد بها عن الجماعة هي هويته الفردية، ولهذا فالهوية الجماعية مرحلة ضرورية قبل تحديد مفهوم الهوية الفردية.

3.2.1 دور علم النفس في تحول الهوية لموضوع أكاديمي:

إذا كانت يمكن القول أن الفلسفة اليونانية، وجهود فلاسفة من أمثال أرسطو وأفلاطون وهيرقليطس.. كانت فاعلة في طرح قضية الهوية لأول مرة في التاريخ، فإن جهود علماء النفس كانت فاعلة في ظهور مفهوم الهوية بثوبه الجديد في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وَضَعُ سيغمون فرويد لتقسيمات النفس البشرية (الأنا، الأنا الأعلى، الهو) فتح المجال لعلماء النفس ليعيدوا طرح موضوع الهوية من منظور نفسي تحليلي، وبهذا انتقلت الهوية من قضية وجودية إنسانية وفلسفية، إلى موضوع علمي مؤسس في مخابر العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ حاول علم النفس تحويل موضوع الهوية من مجموعة استدلالات عقلية وفكرية إلى مادة علمية، تخضع للملاحظة والفرضية والتجربة ومن ثم وضع النتائج والقوانين .

يمكن القول إن الهوية ككل مركب ومعقد وحقل دراسي، نشأ في أحضان علم النفس، و«عالم النفس إريك إريكسون هو الذي لعب دوراً مركزياً في إدخال المصطلح في العلوم الإنسانية.»² ويستند إريكسون على جهود الأنثروبولوجيين الذين كانوا قد خطوا خطوات مهمة في الدرس الأنثروبولوجي؛ حيث كانت الأنثروبولوجيا مجال علمي قائم بذاته، حين كان علم النفس في أوج عطائه بعد أن أحدثت النتائج التي وصل إليها سيغمون فرويد ثورة

¹ — هارلبس وهولبورن، سوشيلوجيا الثقافة والهوية، ط1، تر: حاتم حميد محسن، كيوان للطباعة والنشر والتوزيع،

سوريا، 2010، ص93

² — كاترين هالبيرن وآخرون، الهوية(ات) الفردية الجماعة المجتمع، ط1، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، 2005، ص

في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحفز ذلك علماء النفس لتطوير ما وصل إليه، محاولين تطوير نتائجه كي لا يندثر الدرس النفسي، وكانت الهوية من القضايا المحورية التي ركزوا عليها لارتباطها الوطيد بسلوك الأفراد والجماعات والمجتمعات « ويعتقد إيركسون أن التحليل النفسي قد بدأ في لحظة تاريخية، بالتعامل مع الهوية، لأنها قد أصبحت إشكالية بصورة خاصة، والاهتمام بهذا الموضوع أصبح في عصرنا مسألة إستراتيجية»¹.

إن إيريكسون بالإضافة إلى جهوده في تطوير علم النفس - بعدما اعتقد الدارسون أنه من الصعوبة تجاوز ما قدمه فرويد- فتح علم النفس على مجال أرحب وأوسع وأكثر تعقيدا، لأن موضوع الهوية زئبقي يصعب الإلمام بجميع جوانبه، فكلما تطورت الدراسات في العلوم الإنسانية الاجتماعية زاد تعقيدا، وقد دفع إيريكسون الدارسين لطرح أسئلة جديدة حول الهوية، بمناسبة إعادة طبع كتابه: الطفولة والمجتمع، ولعل الأهم من إعادة نشر الكتاب هو أن قضية الهوية التي عادة لتظهر مرة أخرى، عبر تساؤلات إشكالية، حول أزمت الهوية التي يمكن أن يمر بها الإنسان خلال جميع مراحل حياته من بداية تشكل وعيه بالأشياء حتى آخر عمره. وهو ما جعله «أبا للهوية بالمعنى الحديث»² ونقصد بالمعنى الحديث كل ما له علاقة بالإنسان ذاتا وروحا وكل ما يتعرض له منذ بداية تواجده على الأرض حتى موته، بالإضافة للكم المعرفي والعلمي الحامل له، ونظرته للآخر الذي غالبا ما يكون غريبا عنه جغرافيا، وإثنيا، و دينيا، وفكريا.

4.2.1 الهوية في الفكر العربي:

لم تبق قضية الهوية بمعزل عن الفكر العربي بعد عصر النهضة العربية، فإعادة التشكيل الجديد للعالم العربي بعد القرن 18م، والتفكك الذي حصل بعد الوحدة تحت الراية العثمانية، طرح عدة تساؤلات حول ماهية الهوية العربية.

مُ الشمل الجغرافي الذي أضحي من أصعب الأشياء دفع بالمتقف العربي لمحاولة إيجاد أرضية ثقافية موحدة على أقل تقدير، وهذه الأرضية لن تكون إلا بتحديد معالم وسمات هوية مشتركة أو على الأقل قادرة على استيعاب أغلب الخصوصيات الثقافية العربية التي بدأت بالتشظي والتفكك مع النظام العالمي الجديد، ولهذا يمكن القول أن

¹ - بيتر كوزن، البحث عن الهوية-الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيريكسون وأعماله، ط1، تر: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2010.

² - كاترين هالبرين وآخرون، الهوية(ات)ة الفرد الجماعة المجتمع، ص19

الهوية في العالم العربي مثل كثير من شعوب العلم، «ولدت من رحم أزمة الانتماء لتردم الفجوة بين إحساس المر بما هو جدير به وما هو عليه.»¹ ويقصد بما هو عليه أنه أصبح يعيش في أوطان متفرقة مرسومة الحدود جغرافيا، وما هو جدير به في الاعتقاد العربي العودة للمركزية الأولى التي تعود عليها، التبعية لسلطان أو ملك يبعد آلاف الكيلومترات عنه، كما كان في العصر الأموي والعباس وبعدهما العثماني، فذلك يولد الإحساس بالقوة في الذهنية العربية، لأن الهوية كانت صلبة في اعتقاده وصعبة التشطي والتفكك.

إن تعدد معايير تجسيد الهوية في العالم العربي هو ما أثار الإشكال وفتح باب القراءات واستحداث المفاهيم حول الهوية. العربي الذي كان يكتفي بعنصرين اثنين في عصور القوة والتطور التي عاشها، وهما العروبة والإسلام أي اللسان والعقيدة يجد نفسه اليوم مطالب بالإجابة على عدة أسئلة من أجل معرفة ماهية هويته، و مع ذلك يظل هذا المفهوم نسبيا أو وقتيا، وهو يرى جغرافيته تنقسم مع الزمن لأجزاء أصغر، وبالتالي ينهار المفهوم الذي قضى سنوات في صياغته ليعيد محاولة صياغة مفهوم جديد بمتطلبات المرحلة الجديدة، في زمن التقلبات والتغيرات السريعة واللا منطقية

يجسد حسن حنفي في كتابه الهوية مرحلة الشك التي وصل إليها المثقف العربي حول إمكانية بلورة مفهوم شامل وقار للهوية، في آخر أجزاء الكتاب والذي جاء بعنوان: هل يمكن تحديد الهوية؟ يستعرض أهم العوامل التي بالإمكان من خلالها تعريف الهوية: المكان، والعرق، والطائفة، واللغة، والثقافة...

ولكنه مع كل سؤال من الأسئلة المتعلقة بتلك العناصر، يسقطها على الواقع والتاريخ فيجد أنها هي الأخرى وقتية وليست ثابتة، وأن التجربة الإنسانية أثبتت أن تلك العوامل ليست كافية لضبط المفهوم نهائيا، ورغم أنه يخلص إلى أن الهوية هي «إنسانية تتجاوز الحدود الجغرافية والعرقية واللغوية والثقافية. توجد قيم إنسانية عامة مثل الحرية والعدالة وافقت عليها الإنسانية على مدار التاريخ، مضمونها من داخلها، من الفطرة والطبيعة.»² إلا أن الواقع الإنساني يثبت عدم فعالية هذا المفهوم أيضا، لأن القيم الإنسانية التي تبقى رهينة الكتب والتنظير الفكري هي قيم فارغة من محتواها الحقيقي طالما لم تتحول لقناعة وإيديولوجيا، تنظم الحياة الواقعية للأفراد، لأن الحرية والعدالة... وإن كانت قيم راسخة كونية، فهي تجسيد حياتي يخضع لوجهات نظر مختلفة، فالحرية التي تحد من

1 - عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2009، ص46

2 - حسن حنفي، الهوية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2012، ص73

حرية الآخر هي حرية مزيفة، والعدل الذي يكيل بمكيابن ميزانه معطل، وإن أردنا حقيقة تلخيص الهوية في الحرية والعدل يجب أن يتحوّل لمبادئ، والمبادئ لا تتجزأ مهما اختلف الزمان والمكان وطبيعة الإنسان.

2. مفهوم التمثيل في الأدب:

لو أردنا معرفة الأصول الأولى للتمثيل في الميدان الفني الأدبي وبوصفه نشاطا بشريا بصفة عامة، فمن المرجح أن يعود بنا البحث لنشأة المسرح الإغريقي، أين عرف الإنسان التمثيل ومارسه لأول مرة، مجسدا نصوصا ألفها أمثال سوفوكليس وأرسطو فان ويوريديس ... على خشبة المسرح، أمام أنظار الناس، على الأرجح أن استخدام التمثيل كتقنية فنية وأدبية يرجع إلى ذلك العصر، أين ارتقى أول ممثل إغريقي خشبة المسرح وبدأ في تجسيد النصوص المسرحية الأولى واقعا متممضا شخصيات كانت مجرد تصوير لغوي..

1.2 التمثيل السردى:

يُنظر إلى الرواية نوعا متطورا من الملاحم الإنسانية في العصر الحديث، تلك الملاحم التي جُسدّت قديما في شكل أعمال مسرحية، التي كان التمثيل التقنيّة الأبرز في تقديمها للمتلقّي، طورت الرواية في تقنيات الحكّي والسرد واختلفت اختلافا كبيرا عن المسرح، ولكن عنصر التمثيل ظلّ حاضرا، وإن كان بطريقة تختلف كلياً عن المسرح فالمسرح كتب ليسجد على خشبة المسرح، أما الرواية فكُتبتْ لثَنَاقَلْ لغوية وأدبية، ولهذا طوعت الرواية عنصر التمثيل ليتناسب مع طريقة عرضها للأحداث، تخلت عن الممثل وعوضته بما يعرف بالتمثيل السردى.

يعدُّ التمثيل السردى من التقنيات التي استعملتها الرواية في تناولها لموضوعات متعددة وعرضها للخطابات الإنسانية المختلفة، فهي الجنس الأدبي الأكثر تجانسا مع أغلب أنواع الخطاب المختلفة، و«يؤدي السرد وظيفة تمثيلية شديدة الأهمية في الرواية، فهو يقوم بتركيب المادة التخيلية وينظم العلاقات بينها وبين المرجعيات الثقافية والواقعية، فهي متصلة بتلك المرجعيات لأنها استثمرت كثيرا من مكوناتها»¹

هذا الاستثمار هو التجديد الذي مارسه الرواية على مستوى عنصر التمثيل، فإن كانت غاية التمثيل في المسرح هو تقريب الأحداث والوقائع من المتلقّي، فغاية التمثيل السردى في الرواية هو تشريح الخلفيات الثقافية والفكرية وتفسيرها للمتلقّي ضمن أحداث معينة، أي أن التمثيل السردى هو فعل تثقيفي تعليمي، وليس ترفيهي

¹ - عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي ج2، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، لبنان، 2008، ص137

تطهيري كما كان المسرح قديماً، ومنه يتحول التمثيل في الرواية إلى «تكثيف في للحياة الواقعية بشرط أن لا يتطابق مع الواقع»¹ بمعنى اعتماد عنصر التخيل، أي خلق عوامل واقعية إمكانية حدوثها واردة، ولكن بعيداً عن التوثيق والتأريخ. «إن التمثيل السردى شكل من أشكال التمثيل العام يعالج الحركة والموقف والفكرة والرؤية لإظهارها في العالم الروائي من خلال اللغة، وليس المقصود من هذا، أن يكون السرد التمثيلي مطابقاً لما هو ممثل خارجياً.»²

التمثيل السردى . إذن . هو إعادة تشكيل الواقع سردياً بعيداً عن المحاكاة العمياء لهذا الواقع، ولكن طرح القضايا الإشكالية لهذا الواقع الحقيقي من منطلق واقع الرواية المُشكَّل عبر عملية السرد والحكي، مثلاً أن تعالج مواضيع مثل الأنا والآخر أو الهوية أو العرق أو التاريخ... ولكن من خلال واقع الرواية الذي أبتدعه الكاتب وليس من خلال شهادات حية أقرب للتوثيق.

2.2. التمثيل الثقافى:

يعدُّ التمثيل الثقافى أحد عناصر التمثيل السردى في جنس الرواية، فالتمثيل السردى من الضرورة على أن يشتمل على تمثيلات ثقافية، وظهر التمثيل الثقافى بعد ظهور النقد الثقافى كأحد أهم المناهج المابعد بنيوية في مقارنة النصوص الأدبية، «غير أن تمثيل الثقافات لبعضها البعض تخضع في كثير من الأحيان إلى رؤية تتلون بصبغة إيديولوجية»³ يوضع في الحسبان فيها إيديولوجية الباحث (صاحب النص) وإيديولوجية المتلقي، ونظرة كلاهما من منطلق إيديولوجى لموضوع ما أو القضية المطروحة، إذن التمثيل الثقافى هو قراءة للموضوعات والإشكالات من منطلق ثقافى فردي أو جمعي من خلال سياق سردى روائى.

بهذا فهو أقرب للفرض الإيديولوجى فالثقافة تلجأ « عادة لتمثيل الآخر وثقافته بغية السيطرة عليه، ومن آليات التمثيل الثقافى تحقير الآخر بتنميطة والسيطرة على إمكاناته بإعادة بنائه ثقافياً»⁴، ما نستشفه أن التمثيل

¹ - طارق بوحالة: أسس النقد الثقافى وتطبيقاته في النقد العربى المعاصر، دار ميم، الجزائر، ص182

² - عروبة جبار أصوص الله: التمثيل السردى للآخر في الرواية الخليجية، أطروحة نيل شهادة دكتوراه فلسفة، كلية الآداب جامعة البصرة، العراق،، 2019، ص20

³ - طارق بوحالة: أسس النقد الثقافى وتطبيقاته في النقد العربى المعاصر، ص183

⁴ - عطاء الله عبد الباقي و الديب حامة: التمثيل الثقافى -قراءة في المفهوم-، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد13، العدد2، جامعة الوادى، الجزائر، 2021، ص1091

الثقافي هو أقرب لصراع إيديولوجي يقوم به المبدع من خلال نصه، إما بطرح إيديولوجياته والترويج لها وترسيخ أسسها الخاصة عبر أحداث الرواية أو لسان الشخصيات، أو محاولة تفكيك نوع آخر من الأيديولوجيات التي لا يتوافق معها، مثل تمثيل مهم من التمثيلات الثقافية ونقصد هنا «تمثيل الآخر الذي يتمظهر سلبيا ؛ أي أن عملية التمثيل ترسم الآخر دونيا أو أقل من الأنا»¹ ويتم الخط من قيمة الآخر على حساب الأنا، إما باستعراض التمثيلات الثقافية للأنا، أو نقد تمثيلات الآخر، ضمن المسار السردى للرواية.

ثانيا: الهوية الإفريقية وإشكالاتها في الرواية العربية:

1. الهوية في القرن الإفريقي / سرديات حجي جابر :

يعدُّ الروائي الإريتري حجي جابر من الكتاب الأفارقة العرب الذين حملوا على عاتقهم تأسيس خطاب روائي إفريقي - عربي، بعيدا عن الخطاب الروائي العربي المشرقي، وبمناى عن المحاكاة العمياء للرواية الغربية، ولهذا فحجي جابر والكثير من الكتاب الأفارقة العرب المعاصرين كانوا أصحاب مشروع واضح ومباشر جوهره يتلخص في «أفرقة الشكل الروائي بالرجوع إلى التراث الشعبي الإفريقي واستلهم حكاياته و أساطيره.»² هذا من جهة ومن جهة أخرى سعوا لاستكناه اللحظة التاريخية الإفريقية، أي معالجة قضايا راهنة، بوعي سابق أو تجربة ماضية وإسقاط تجارب الأسلاف على ما تعيشه أفريقيا المعاصرة، إفريقيا مابعد الاستقلال، التي فقدت بوصلتها الأساس بسبب الهيمنة الغربية لسنوات طويلة، ولهذا كان لزاما على الكاتب الإفريقي والعربي تحديدا، إيجاد الأرضية المناسبة لإبداعاته والخروج من سيطرة الثقافة الغربية، التي كانت انعكاس للسيطرة الكولونيالية والعسكرية، ولهذا اختار بدرجة أولى اللغة العربية، محاولة لكسر القيد اللساني واللغوي الغربي، معتمدا في ذلك على العمق التاريخي لوجود هذه اللغة داخل القارة الإفريقية، وعلى العامل الجغرافي الذي سمح بهذا النوع من التأثير والتأثر اللغوي، وتكلم هنا تحديدا عن الروائي في أقصى الشرق الإفريقي (السودان، إثيوبيا إريتريا، الصومال...).

أما من جانب المضمون والموضوعات فقد حاول الروائي الإفريقي العربي التجديد، ونقصد هنا بالتجديد تجاوز المواضيع المتعلقة تحديدا بالصراع الذي عرفته القارة خلال القرن العشرين؛ أي إن الكاتب الإفريقي ينطلق في

¹ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص 183

² - رضوى عاشور، التابع ينهض، «الرواية» في غرب إفريقيا، ط1، دار الشروق، مصر، 2016، ص10

تجربته من العمق الإفريقي ويوجه خلاصة هذه التجربة للاستهلاك الإفريقي بالدرجة الأولى، ثم بقية القراء من مختلف أنحاء العالم.

حجي جابر واحد من هؤلاء؛ حيث لا توصف تجربته الروائية بالبسيطة، فهي لم تكن نتيجة رد فعل على الأدب الكولونيالي وليست غارقة في الأنا المتورمة، بل كانت على درجة كبيرة من الواقعية الذاتية، أي غايته هي نقل التجربة الإفريقية بكل تجرد، في غلاف فني، حتى لا يشعر المتلقي بالملل ولا يعتقد أنها نوع من التوثيق والتصوير الواقعي الفج. و«بالإمكان تتبع النصوص الروائية لهذا الكاتب واستقراؤها وتحليلها بناء على افتراض أن الكاتب له مشروع فكري واحد، وخطاب روائي متسق في جميع أعماله التي تصب في موضوع الهوية الـترتية»¹ وتتميز تجربة حجي جابر الروائية بمجموعة من الخصائص، استطعنا بعد قراءة عدد من رواياته أن نلخصها في العناصر الآتية:

- الخصوصية الثقافية التي يتميز بها الفضاء الجغرافي الذي دارت فيه أغلب أحداث رواياته (الشرق الإفريقي) الذي يضم زخما لغويا وإثنيا وعقائديا.
- يعالج حجي جابر في رواياته شبكة العلاقات الاجتماعية التي يعيش داخلها الإفريقي في شرق القارة والمتمثلة بدرجة أولى في علاقته بشركائه في الوطن، ثم علاقته بالسلطة الحاكمة، وعلاقته بالشرق العربي (شبه الجزيرة العربية)، ثم علاقته بالغربي المستعمر الذي لا يزال حاضرا داخل الوعي الإفريقي بحكم آثار التخلف التي تركها على الذهنية الإفريقية.
- يتبدى صراع الأنا والآخر داخل التجربة الروائية عند حجي جابر مغايرا عن النماذج الروائية الإفريقية خصوصا التي كتبت في النصف الثاني من القرن العشرين وكانت بلغة المستعمر؛ إذ يراهن حجي جابر كثيرا على تمظهرات الآخر، ليس فقط في شكل أبيض قادم من ما وراء البحر يتكلم بلغة أخرى ويدّعي أنه جاء لنشر الحضارة، بل إن الآخر عند حجي جابر قد يكون أقرب مما يُتَوَقَّع خاصة عندما تختلف المصالح، حتى لو كان من الإثنية والعقيدة نفسها.

¹ _حمد بن محمد الهزاع، إشارات خطاب الأقلية في عتبات رواية سمراويت لحجي جابر(قراءة سيميائية)،مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد28، ج3، مصر،2022،ص126

- الطرح الجديد لمفهوم الأنا والآخر عند حجي جابر، ينعكس بالضرورة على مفهوم الهوية وتمثيلاتهما وتجلياتهما كون الأنا والآخر لا يمكن تحديدهما إلا بتحديد مفهوم الهوية التي يعرف من خلالها كل فرد إفريقي من يكون، وأين موقعه داخل مجتمعه، وبمعرفة موقعه داخل مجتمعه يمكنه تحديد موقعه بالنسبة للعالم.

يتطلب تفكيك وتحليل تمثيلات الهوية داخل التجربة الروائية لحجي جابر وقفة تأمل، لأنه ينزاح بنا عن المفهوم الكلاسيكي للهوية وتمثيلاتهما، فهي لا تتلخص فقط في جملة من العناصر المتعارف عليها مثل (العرق، اللغة، الدين الجغرافيا...)، الهوية عند حجي جابر هي الفردوس المفقود الذي يبحث عنه الإفريقي منذ ولادته وهو ما سنكتشفه أكثر من خلال نماذجه الروائية .

1.1. الهوية الضائعة/ اللانتماء والتخلي عن الهوية في رواية رغبة سوداء:

يتطرق حجي جابر في رواية رغبة سوداء لموضوع شديد الحساسية، ومرحلة تاريخية هامة في الشرق الإفريقي يمثل ترحيل المواطنين الأفارقة اليهود نحو إسرائيل (ما يعرف بيهود لفلاشا)، «هؤلاء المهاجرين يختلفون عن غيرهم في جوانب كثيرة، لعل أبرزها بعدهم التام عن اليهودية واستقرارهم إلى حد كبير في الحبشة»¹ ومن خلال سرده لتفاصيل هذا التهجير يحاول الإجابة عن عدة أسئلة متعلقة بإشكالية الهوية عند الفرد الإفريقي تحديدا في إثيوبيا وإرتريا، كما يحاول تقديم تصور لتمثيلاتهما دخل الواقع الإثيوبي-الإيتيري في فترة ما بعد الاستعمار، على عدة مستويات منها ما هو عرقي (إثني) ومنها ما هو عقائدي (ديني) ومنها ما هو اجتماعي وتاريخي وسياسي...

يستعرض حجي جابر في رواية رغبة سوداء أزمة الهوية التي يمر بها الإنسان الإفريقي منذ فترة ما بعد الاستعمار، هذه الفترة التي لطالما انتظرها ليعيد تشكيل ذاته التي حاول الاستعمار مسحها لعقود، ولكنه يجد نفسه تائها، حين يكتشف أن هذه الهوية الفطرية أو النواة الأساس في تكوين هويته، لا يمكنها أن تمنحه الحياة التي كان يتمناها قبل زوال الوجود الغربي داخل أرضه، ولهذا تتحول الهوية من استحقاق، إلى عنصر برغماتي نفعي؛ أي إن الفرد الإفريقي أصبح مستعدا للتخلي عن مقوماته الحقيقية، وحتى جذوره الأولى في مقابل العيش الكريم، وهو ما سعى له بطل رواية رغبة سوداء، الذي بدأ رحلته في البحث عن هوية لا ثقة، لينتهي به المطاف بدون هوية وبدون حياة.

¹ محمد جلاء إدريس، يهود الفلاشا أصولهم ومعتقداتهم وعلاقتهم بإسرائيل، مكتبة مدبولي، مصر، 1994، ص 7

1.1.1 إنكار الذات و كسر نواة الهوية:

يكشف بطل رواية رغوة سوداء من أنه مجرد من ذاته وأصله والمكونات الأساسية لهويته الأم، حين يعرف أنه مجهول الأبوين، وعلى هذا الأساس يسعى للتكرار في هوية غريبة عنه وعن واقعة وتاريخه، فقط للخروج من الفضاء المكاني الذي يعتبره سببا في شقائه وتعاسته ودفعه لنكران حتى ذاته، بداية من اسمه الحقيقي ودينه: « هذا هو ابنكم الذي حدثتكم عنه، داويت ابن راحيل وإلياس، رده الله إليكم بعد ضياع طويل ليحقق مشيئته النافذة فتبرد روح والديه في الملكوت. وقد تأكدتم بيقين لا يعكره شك أنه ضالتكم التي تنشدون»¹.

يعد الدين والعقيدة عاملان مهمان في تكوين هوية الإنسان، ومن التفاصيل التي لا يمكن التسامح معها فهي العامل الأول في تحقيق الوحدة المجتمعية، والمبدأ الأساسي في المساواة والعدالة الاجتماعية، ومع هذا يضعه حجي جابر محل سؤال وشك وعنصر مساومة مقابل العيش الإنساني الكريم.

يمتد إنكار الذات عند بطل الرواية لإنكار أصله البيولوجي فهو مستعد لمسخ وتهجين حقيقة أبويه في سبيل وصوله لمراده الأول (الدخول لمخيم يهود الفلاشا، ليتسنى له الرحيل معهم إلى إسرائيل)، لذلك فالهوية الدينية بالنسبة لداويت هي الباب الذي يتحصن به من العودة لحالته الأولى، وهنا يتجلى التناقض الذي أراد الكاتب إبرازه في ما يتعلق بأزمة الهوية الإفريقية في فترة ما بعد الاستعمار، فالهوية التي كانت من المفروض أن تكون الحامي الأول للعقل الإفريقي من الاستلاب الغربي ومن الآخر المستعمر، والدعامة الأساسية للنهوض بالواقع الإفريقي تتحول لقبلة موقوتة أو حزام ناسف يجب خلعه قبل أن ينفجر ويجول صاحبه إلى شتات.

هوية الإفريقي التي سعى دائما لإبرازها للعالم من أجل أن تكون دليلا على براءته من إدعاءات الغربي وتفنيدا للتهمة الموجهة إليه من أنه إنسان بدائي عقيم التفكير والروح وفارغ عقائديا. هاهو اليوم -مثلة في نموذج مصغر هو أدال- يختتم على إدعاءات الغربي بالصدق ويعلن اللا انتماء إلى هويته، وهذا لأن دولة ما بعد الاستقلال في نظره لم تحقق آماله المرجوة، فالهوية التي يعيش بها الإنسان حياة الذل والهوان، بالنسبة للفرد الإفريقي هي هوية مزيفة، طالما أنها تفرق بين حاملها، وتسمح لبعضهم بالعيش في أبراج عاجية والبقية تحت الأرض.

2.1.1 فقدان الإحساس بالقيمة الحقيقية للهوية:

¹ حجي جابر، رغوة سوداء، ط1. دار التنوير للطباعة والنشر، 2018، مصر، ص23

لم يتوقف الأمر لدى أدال بإنكار ذاته وهويته أو التظاهر باعتناق دين جديد غريب عنه وعن دين آباؤه بحثاً عن واقع أفضل، ولم يكن مستعداً لمقايسة هويته بأخرى فقط، أو معتقد بأخر بل كان مستعداً للتخلي عن هويته دون مقابل (مجاناً)، وفي الوقت نفسه مستعد أن يدفع مقابلاً من أجل الهوية الأخرى، هوية رأى فيها جواز عبور للانفلات من الفقر والشقاء، هوية على خلاف المفهوم الأصلي للهوية الفطرية التي لا تولد مع الإنسان بل يحصل عليها.

« لا يريد أن يشيع أنهم يدخلون الناس إلى المخيم مقابل عشرة آلاف برّ، ولهذا من جانبي بالغت في إظهار مشاعري كما رأيت. الآن، أرجو أن تحتفظ بكل ذلك سرا، حتى لا تفسد الأمر»¹

يتضح لنا أن أغلب الهويات الناشئة منذ النصف الثاني من القرن العشرين، هي هويات هجينة ومصطنعة على الرغم من أنها كانت الأساس في نشأة بعض الدول، إنها هويات قابلة للمساومة والبيع من أجل تحقيق أغراض خفية يتحكم فيها العامل الاقتصادي والسياسي، وينتفي في ظلها كل ارتباط عاطفي وانتماء وقومية.

إن الصورة الأولى التي قدمها الروائي للمتلقّي هي لشاب في مقتبل العمر يتظاهر بأنه من دين غير دينه لينتمي إلى مخيم يضم أفراداً يقال إنهم ينتمون لعقيدة واحدة، وسيتم ترحيلهم لأرضهم الموعودة، وفق نبوءات معتقدتهم، قد تبدو القضية معقدة بعض الشيء؛ لأنه في الأعراف الإنسانية قد يتخلى الإنسان عن كل شيء في سبيل غاياته النفعية، إلا الدين فالتخلي عنه من أصعب الأمور فهو نافذ داخل الروح الإنسانية، وهو النواة الأولى لتشكيل الأيديولوجيات التي يعتنقها الإنسان في حياته؛ بل حتى الكثير من المواقف وردود الأفعال تجاه الأحداث التي تقابله تُبنى على أساس عقدي في معظم الأحيان، لأنه يعدُّ الثابت الوحيد في خضم التقلبات والتحوّلات التي تعرفها الذات البشرية.

يفضي بنا سعي أدال للتجرد بكل ما له علاقة بحقيقته البيولوجية والعقدية، إلى طرح العديد من الأسئلة أهمها:

- إلى أي مدى عانت الذات في عدم تقبل انتمائها الهوياتي العقائدي الأصلي حتى تخلت عنه بهذه السهولة بل واضطرت لشراء هوية جديدة إذا جاز الوصف؟
- هل تتحول الهوية وهي نقطة ارتكاز ضرورة الوجود الإنساني إلى خطر يهدد هذا الوجود؟

1 - حجي جابر: رغبة سوداء، ص 29

- ما القيمة التي تشكلها الهوية الأولى/ الأصلية لبطل الرواية بالأساس، حتى يسهل التجرد منها، وإفراغ ذاته منها ليتم تعبئتها بهوية ثانية؟
- هل الحياة الإنسانية بهذه الأهمية البرغماتية، وهذا ما يضطر الإنسان لممارسة دور غير دوره الأساسي فيها؟

لإيجاد الأجوبة الشافية عن كل هذه الأسئلة، وجب تتبع المسار السردي لبطل الرواية للوصول للأصل الذي يحاول إخفائه خصوصاً أن الروائي اعتمد تقنية الفلاش باك، فالإنسان الذي يوارى منبعه الأول يكون غالباً لسببين اثنين: إما لغايات حياتية برغماتية نفعية، أم لعيب أو ذنب يرى أن لعنته ستلاحقه أينما انتقل ورحل، مما يضطره إلى تغيير المكان الذي يشكل نواة هويته الأولى؛ لأن التجديد يتطلب فضاء جديداً، حتى لا يسهل التعرف عليه فيعود لنقطة البداية.

3.1.1. الهوية بين كونها مجهولة أو تعرضت للتجاهل :

نقطة البداية عند بطل الرواية، تجعل من الرغبتين حاضرتين، الرغبة في حياة أفضل، والهروب من ذنب لم يقترفه، ولكنه يحاسب عليه كأنه المسؤول عنه ولكنه مسؤول عن تغيير وضعيته التي هو عليها ف «الناس هنا جميعهم مثله ينشدون لنجاة بكل طاقتهم ولا يهمهم من يسقط وسط الطريق»¹.

وقد اكتشفه (الذنب) أول مرة حين أدرك أن هناك عاطفة داخل النفس البشرية تعرينا من جميع القشور التي نلبسها خلال مراحل الحياة التي نعيشها، وهي (الحب)، لقد أحب أدال و اكتشف أن حقيقته وحقيقة أمثاله، يجب أن لا تظهر في مثل هذه الحالات، وفي تقديم نفسه للطرف الآخر يجب أن تكون نقطة الارتكاز متمثلة في هوية ثابتة وليست مهتزة، فأى اختلال في الهوية هو تهديد لاستمرارية العلاقة.

يتميز الحب بأنه نوع من العاطفة التي لا يتحكم فيها العقل الإنساني إلا بنسبة ضئيلة جداً، لأن التفكير بعقلانية سيضع أمام المُحِبِّين العديد من الحواجز، غير أن أدال لم يكن كغيره من الناس الذين يندفعون بعواطفهم فقد اكتشف أن إدراكه الذهني يجب أن يكون حاضراً، لأن أي خطأ بسيط سيكشف حقيقته العارية أمام هذا

¹ _ حجي جابر، رغبة سوداء، ص 47

الشريك، وبهذا تفتن مند البداية . دون أن يدرك العواقب . أن أفضل طريقة للحفاظ على هذا الشعور الجميل هو التخفي في هوية جديدة، ليسهل عملية التكامل في هذه التجربة (تجربة الحب).

هذا التخفي هو تجاهل لهويته الجهولة في حد ذاتها، فإن لم تمنحه الأقدار هوية متكاملة قرر هو منح نفسه الحق في تحديد هويته كل مرة بما يتناسب والظرف الحياتي الذي يعيشه، فقط حتى لا يعود لحقيقته الأولى التي يرى فيها جحيما هوياتي.

أ . قبح الهوية / التخفي والاحتماء من لعنة النسب:

يكشف . في اعتقادنا . الحب كل مستور، وإن كان أمر هذه التعرية لا يتعلق دائما بالطرف الآخر، فقد يكشف لنا الحب مناطق مظلمة من شخصياتنا وذواتنا، هو ما حدث مع أدال حيث اكتشف في لحظة وهو يقابل الطرف الآخر بأن هناك مناطق مظلمة في داخله يجب أن لا يتعرف عليها هذا الطرف، وإلا انتهت المغامرة في بدايتها.

هكذا بدأ إنكار الذات والهوية الأصلية، والبحث عن هوية تتناسب مع المرحلة التي يعيشها والتجربة التي يخوضها وهذا ما يفضي بنا إلى السؤال ما الذي جعله ينكر أصله؟ كان أدال دائم التفكير، « ماذا أقول لها؟ هل أذكر اسمي الذي أعرف؟ أدال؟ ستعرف على الفور معنى أن يسمى شخص باسم جبل، أو وادي أو معركة...

((داود...اسمي داود))¹

كانت العاطفة أول الأبواب أمام بطل الرواية في البحث ليس عن هويته الضائعة، ولكن عن هوية توفر له أسباب الوجود والعيش والتعايش حسب الظرفية الزمنية والمكانية، وأسباب الوجود دائما ما تكون في الغالب برغماتية نفعية وترتبط البرغماتية عادة بالمادية الفجة، ولكن مع بطل روايتنا، أصبحت العاطفة سبيلا للبقاء وامتزج الروحي بالمادي.

لأن الغاية هنا مختلفة وشاذة، فسيبل البحث عن هوية عند بطل الرواية، سببه الأساس ذنب لم يقترفه هو ولهذا فهو يجد لنفسه دائما تبريرات لسلوكياته التي يرفضها المجتمع أخلاقيا وقانونيا مثل الكذب، ولكن بطل

¹ - حجي جابر: رغبة سوداء، ص 103-104

الرواية يحاول دائما التوضع في المكان المناسب بما يتوافق مع الطرف المقابل، ليبدد شكوكه نهائيا، فهو لم يختار اسم داوود اعتباطيا، بل لأن الغاية كانت الوصول لقبلة فتاة مسلمة اسمها عائشة، ولهذا قلنا أن الغاية من بحث البطل عن هوية هو نفعي برغماتي ولو عُلف بغطاء العاطفي والروحي.

يتبدى من جهة ثانية السبب الأساس، والمتمثل في الهروب من حقيقة تعدد المجتمعات الإنسانية مشينة على اختلاف العادات والمعتقدات و الإثنيات؛ وهي قضية مجهولي النسب، التي نعدها المحرك الدينامي لأحداث الرواية والدافع المحوري للبحث عن هوية بديلة، تخفي عارا لم يرتكبه أدال، بل كان مجرد نتاج لأخطاء غيره اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، وعلى الرغم من المحاولات الاجتماعية تحميل هذا القبح بأوصاف تحرك المشاعر وإظهار التعاطف مع الضحية إلا أن ذلك التعاطف يخفي ضمنا نظرة احتقار تُلقى على كاهل المعني وتدخله في دوامة الشعور بالدونية ومركب النقص: « ثمار النضال. الكلمة التي تطاردني ستنهش هذا القرب وتبدده. نجحت حتى الآن في إخفاء سري العظيم،»¹ ورغم كل ما فعله أدال ليداري حقيقته، لا تنفلت ذاته تفكر في أنّها بقبضة السر الذي من الممكن أن يهدد وجودها وبلغيتها في رمشة عين إذا ما أكتشف أمره، صراع داخلي يعيشه أدال لا يريد أنه يعيش خارجيا في علاقاته الاجتماعية، فحقيقة أن هو نتاج علاقة غير شرعية بين محارب في جيش التحرير ومجندة، لا يعرف أيا منهما الآخر، ولا أحد يمكنه أن يدلّه عليهما؛ لأن الزمن والمكان تجاوزا الأحداث، وقد يكونا قد ماتا أو قتلا، يريد أدال عزلها حتى عن تفكيره هو، حتى لا يتصرف على أساسها في حياته فينكشف أمره ويكون مصيره الاندثار.

ب . اللانسجام والضياع في هوية ملتبسة :

تطارد لعنة الأصل و النسب بطل الرواية، و تجعله في الوقت نفسه متحررا من أي التزامات عائلية أو اجتماعية وسهلت كذلك مهمته في البحث وتبني هوية جديدة تحدم مصالحه الراهنة، وهو ما تبدى في علاقته بالفتاة عائشة. التي تشكلت معها أول هوية سليمة وخالية من أي شوائب تبناها أدال، فمن مجهول نسب لا انتماء له سوى انخراطه في مدرسة الثورة العسكرية، يجد نفسه بدافع من عاطفته ينتحل صفة شاب مسلم اسمه داوود فقط ليحظى بتلك التجربة الإنسانية المميزة وهي الحب.

¹ - حجي جابر: رغبة سوداء، ص 123

كان أدال نتاج نزوة عابرة لشخصين، قد لا يلتقي أيا منهما في حياته ، قضى حياته في المعسكر وترى في كنف المجنّدين اللاتي تداولن على رعايته منذ أن كان رضيعا، ثم تولى مسؤوليات بسيطة في ساحات القتال بعد أن شب وبالضرورة حَبَرَ وأدرك أن أهم شيء في هذه الحياة أن تظل على قيد الحياة. فالوجود المادي أهم الأشياء ولا يهم في كثير من الأحيان من تكون، بقدر ما يهم ماذا تريد أن تكون؛ لأنه سيحدد موقعه وقيّمته لدى الآخر.

يتبدى وعي أدال بذاته وكيّنوته و ماذا يريد أن يكون في أول شبابه، وقد سهل هذا الوعي من مهمته في انتحال كثير من الذوات والشخصيات، أحيانا برغبة منه وأحيانا تحت حكم القدر والظروف، وفي مراحل حاسمة أخرى كان يضطر للتجرد من كل ما هو غريب عنه ليكون (هو)، ومن الطبيعي « أن الوعي بالذات ليس كاميرا ذاتية فحسب تسجل ما يجري فيها وما يجري في الخارج. هي أيضا نوايا و انتظارات ومشاريع تشكّلنا على نحو عميق وفريد.»¹ إن حتمية تحقيق الأهداف عند أدال، قد تغنيه عن كل الأقنعة الهوياتية، وتعيده لحقيقته المجردة في تصالح وقتي مع الذات هذه الذات التي تعدُّ هجينة، ليس جينيا، ولكن سببيا، ولهذا نعتقد أنه مهما بلغت البرغماتية من الإنسان، لا يمكن أن يحقق غايته إلا إذا كان هو نفسه، بعيدا عن قشور الزمان والمكان والظروف التي جعلت منه انتهازيا وصوليا.

ج. الآخر ودوره في الكشف عن حقيقية الهوية:

يدرك الفرد أن الحقيقة هي السبيل الوحيد لتحريك العواطف، بدل تقمص شخصية آخر تتلاءم و أيديولوجيا الشخص الذي بيده خلاصنا. كذلك اختار أدال بدل التأرجح بين هويات متناقضة أن يكون لأول مرة بعد نكران ذاته هو، الشخص الذي لا يعرف عن نفسه إلا اسمها الذي لم يختره، «(أنا فري قديلي) ... هو يقول أنه أحد أفراد ثمرة النضال»... «(في إريتريا يطلقون هذا الاسم على الأطفال الذين جاؤوا نتيجة علاقة غير شرعية بين الجنود في جبهات القتال»²

تعتمد الروائي أن يدعمها بضمير المخاطب أنا، ليعيد الشخصية لذاتها الأولى في لحظة صدق وتصالح صحيح أن غايته لم تكن الاعتراف بقدر ما كانت استعطاف الموظف الأوروبي الذي يمنحك حق اللجوء، ولكنها

¹ - كاترين هالبرين وآخرون: الهوية(ات)ة الفرد الجماعة المجتمع، ص39-40

² - حجي جابر : رغبة سوداء، ص 83

كانت إعلاننا صارخا من أدال، أنني قد أكون غير موجود في سجلاتكم ولا في قوائمكم السوداء، ولا يمكنكم إطلاق الأحكام المسبقة عني، لا قبيلة لي ولا عقيدة، ولا أي شيء يشير لانتماء ما، لا يمكنكم أن تكونوا قد كونتم عني فكرة ما، هو تصريح مباشر، أنا مجرد ورقة بيضاء لم يُكتب عليها بعد، كل ما أطلبه أن أعيش حياة كريمة لا يهم من سأكون أو من كنت قبل اليوم لأنني حقيقة لم أكن شيئا. هو تجسيد للضياع الهوياتي الذي يعيشه بطل الرواية، والذي دفعه للتنقل من هوية إلى أخرى بحثا عن الأمان.

الأمان في الحقيقة هو الهوية الضائعة بالنسبة لبطل الرواية، وهو الفردوس المفقود الذي جعله ينتقل بين أمكنة مختلفة متجردا من ذات حقيقتها مجهولة، مما ألزمه كل مرة ارتداء قناع يمكّنه من التخفي والاندماج داخل الظروف التي يجد نفسه مطالبا بالتكيف معها، من مدرسة الثورة، إلى عائشة، إلى الموظف الأوروبي، وأخيرا إلى إسرائيل.

د. الإنسانية والهوية الشاملة:

لم تكن غاية أدال انتحال أي من الشخصيات بقدر مل كانت البحث عن الأمان «من أسمرا إلى إنداغبونا إلى تل أبيب والآن إلى القدس، وكل مكان يلفظه إلى السطح كرجوة، دون أن يمنحه التفاتة تبقيه في العمق»¹ ذلك اللا وجود الذي استوعبه وترسخ في وعيه ومازال يطارده منذ أن غادر إرتريا، الشعور باللا انتماء باللا أهمية بانتفاء الذات واضمحلالها، الضياع الجسماني في أماكن مختلفة، كان يقابله ضياع نفسي وروحي، وعلى الرغم من اجتهاده في توفير أسباب الاندماج السريع، داخل المجتمع اليهودي، لم ينفعه تعلم العبرية والطقوس الدينية شيئا ليس لأن نظرة الآخر له كغريب لم تتغير، بل لأن نظرتة هو لذاته على أنه غريب وسيبقى غريبا لم تتغير أيضا.

ظل أدال على الرغم من تنقلاته من مكان لآخر ومن مجتمع لآخر يرى نفسه ذلك الشاب مجهول الهوية الذي ألقته به الثورة داخل حياة لم يرغب في عيشها، ومع ذلك لم يستسلم، وحاول تغيير وضعيته، لم يشأ أن يظل على الهامش، الرغبة التي تعلقو كوب القهوة، ولهذا كانت جرأته أكبر من بني جلدته، لأنه لن يخسر شيئا على جميع المستويات، فهو لا يملك قبيلة تحاسبه، ولا عقيدة تردعه، كل ما يعرفه أنه يبحث عن حياة أفضل ولكنه في رحلة البحث عن هويته. مات دون أن يجد هو نفسه جواب عن سؤال أرقه لسنوات حتى آخر أنفاسه وقد يكون السبب الأول في مقتله، بل جعله يتمنى قبل أن يموت أن يجيبه أحد عنه حتى لو كانوا قاتليه؛ «أراد أن

¹ - حجي جابر : رغبة سوداء، ص 140

يسألهم عن هويته، عن اسمه إن كان داود أم ديفيد أم داويت. أن يسأل عن ديانتته، إن كان مسلماً أم مسيحياً أم يهودياً. عن جنسيته، إن كان إريترياً أم إثيوبياً أم إسرائيلياً أم فلسطينياً. ليته يجد الإجابة. كم يحتاجها الآن والآن بالذات. ¹»

يبدو أن أدال نسي كما نسي كثير من الأفارقة بعد الاستقلال أن يكون إنساناً قبل كل شيء، ويحاول تقديم نفسه للمجتمع على هذا الأساس، أما بقية التفاصيل فهي ليست بتلك الأهمية التي يعتقد أدال/الإنسان الإفريقي هذه التفاصيل الذي شكلت مركب النقص عند الإفريقي الذي لا يزال يعتبر حاجزاً هوياتياً لحد اليوم، هي في الأصل سجن ذاتي وُضِعَ فيه الإفريقي نتيجة الاستعمار، ورغم أنه تخلص من الاستعمار لم يستطع التخلص من سجنه رمزياً.

نخلص إلى أن رواية رغبة سوداء تراهن بشدة على أن فكرة الهوية في الأصل استحقاق ذاتي، ونقصد بالاستحقاق، أن ملامحها ومقوماتها تتحدد تقريباً عند ولادة الإنسان خصوصاً ما تعلق بالصفات الجينية والفيزيولوجيا، أما الدين والمعتقدات واللسان... فهي صفات مكتسبة، من العالم الصغير (الأسرة) بداية ثم العالم (المجتمع) الأكبر في النهاية، لا يمكن للإنسان أن يتقمص هوية غير هويته، إلا إذا كان هناك تواصل روحي وليس مادي نفعي، والضياع الهوياتي يبدأ حين يفقد الإنسان هذه الهوية الفطرية، التي تعد المركز الأساس للتفاعل مع الآخر بما تمليه عليه هذه الهوية من مبادئ، ولهذا فالهوية قد تنشظى، وقد تتطور وتتحوّر، ولكن من النادر إفراغ لذات من هويتها الأم وإكسابها هوية جديدة كلياً.

2.1. تناقضات الهوية والوطن في رواية مرسى فاطمة:

يطرح حجي جابر في رواية مرسى فاطمة عدة قضايا دفعة واحدة، في إطار درامي محكم النسيج، عموده الفقري قصة حب بين رجل وامرأة، يبدو الأمر مثالياً، إلى غاية الاختفاء الغامض للفتاة، الذي يبدأ من خلاله حبیبها بالبحث عنها ومعرفة أسباب الاختفاء ومصوغاته، للوصول إليها من جديد وفي رحلة البحث هذه، في وطن مثل إريتريا- الذي لم يلبث أن تحرر من الاستعمار الإيطالي ليجد نفسه في حرب حدود مع إثيوبيا، جعل البلاد في حالة طوارئ دائمة حتى بعد نهاية الصراع- يعيد الروائي تقويض عديد المفاهيم والأديبات، أهمها مفهوم

¹ - حجي جابر، رغبة سوداء، ص 249

الوطن وركائزه ومقوماته، وعلاقته بالذات وبالهوية الفردية والجماعية، فما هي أهم التقاطعات التي تطرحها الرواية بين الهوية والوطن؟ وأي منهما هو جزء من الآخر؟ وهل من الممكن أن تجد الهوية نفسها في مواجهة الوطن الذي يعد الأرضية الأولى لوجودها؟

1.2.1 جدلية الوطن/الهوية في الرواية:

من المفارقة أن نتساءل عما إذا كان هناك تقاطع بين الوطن والهوية، ونحن ندرك أنه في أغلب الحالات يعد الوطن جزءاً لا يتجزأ من الدعائم التي تُكوّن الهوية مفهوماً وقضية، إما جغرافية وفضاء مكانياً وحتى كأيدولوجية وأفكاراً وأدبيات. ولكن في بلد عاش تجربة الاستعمار الغربي، ثم صراعاً جوارياً، انتهى إلى انقسامات عدة داخل المجتمع الواحد يتحول الوطن من مسلمة مفادها؛ الأرض التي يولد ويكبر فيها الإنسان، داخل مجتمع يشاركه القضايا نفسها. إلى سؤال مبهم ذو شجون، يحتمل أكثر من إجابة، وأكثر من مفهوم. قد نعيش في الوطن نفسه ولكن قد لا يتمثل داخل أذهاننا بنفس الطريقة، قد يبدو مثالياً أو جحيماً، قد يُختصر في شعارات جوفاء مهمتها تحريك العواطف، أو هو أعمق وأدق من ذلك.

أ. عتبة التصدير / وهم الوطن :

يُصَدِّرُ حجي جابر نصه، بعتبة نصية/ تصديراً Epigraphe تظهر الشرح الموجود بين المفهوم المستهلك العام للوطن و حقيقة هذه الأوطان التي لم نع حقيقتها بعد، لهذا ليست كما نريد حتى اليوم «الوطن كذبة بيضاء .. يروج لها البعض دون شعور بالذنب ويتلقفها آخرون دون شعور بالخدعة»¹، يطرح حجي جابر قضية على قدر كبير من الحساسية، قد تتلخص في سؤال وجودي مفاده، هل من الممكن أن تتعارض المواطنة مع الهوية، بدل أن تكون رافداً لها؟ ويقسم حجي جابر المواطنة في رواية مرسى فاطمة إلى قسمين، هذا التقسيم ينطلق أساساً من مفهومين للوطن؛ مفهوم تروج له السلطة الحاكمة، المتمثلة في السلطة السياسية والعسكرية، ومفهوم يتبناه العامة من أفراد المجتمع.

أما الشق الأول (السلطة) فيرى في الوطن الفضاء الجغرافي الذي رسمت حدوده سايكس بيكو، بعد فترات التوتر والحروب والصراعات الداخلية، والذي كانت نتيجته انتصار أحد الأطراف استولى على السلطة، والذي تمثله

¹ - حجي جابر، مرسى فاطمة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2013، ص7

الجبهة الشعبية لإريتريا في نص حجي جابر، هذا الطرف هو الوحيد القادر على طبع صيغة الرسمية على مفهومه الخاص للوطن، ولو وجد اعتراض الأغلبية من العامة والمثقفين، وفي نص حجي جابر ترى السلطة أن التعريف الوحيد للوطن يوجد خلف السلاح العسكري والقوة التي من خلالها يمكن إضفاء الشرعية على أي تصرف أو سياسة حتى لو كانت ضد العقل والمنطق وفي كثير من الأحيان حتى ضد الفطرة الإنسانية، مثل التجنيد الإجباري في النموذج الروائي الذي بين أيدينا.

ترى السلطة في إرتريا أن التجنيد الإجباري هو الممارسة الحقيقية للمواطنة، بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها وعن المدة التي يجب قضاؤها في المعسكرات، وحتى لو كان على حساب أن يبقى المجندون وكأنهم سجناء «على الهامش، على قارعة الأحداث»¹ وتحت ذريعة أن الهوية تساوي المواطنة والمواطنة تساوي حمل السلاح -ولو كان دون وجود خطر حقيقي - تصفي السلطة حساباتها ضد كل من يعارضها ويشكك في شرعيتها، وهنا يصبح تفتيق التهم مهمة سهلة، فليس هناك أكثر وقعا من التقصير في حق الوطن، الذي يعتبر خيانة، لتُبقى السلطة جميع الأخطار الداخلية بعيدة عنها.

أما الشق الثاني (العامة) فيرى الوطن جملة من الحقوق والواجبات، إذا لا يمكن التخلي عن أي منهما فهما متلازمين وغياب أحدهما ينفي مفهوم الوطن، غياب الحقوق يحول الوطن لمملكة من العبيد، وغياب الواجبات يحول الوطن لغابة دون أي اعتبار إنساني وفكري. ويبدو المفهوم على قدر كبير من التناقض والتعارض.

ب. تشيء الذات / تمثيلات الوطن والهوية وقلب المفاهيم :

نشهد في رواية مرسى فاطمة التناقض الفاضح بين أن تكون المواطنة رافدا ومقوما من مقومات الهوية (الأمن) وبين أن تُحرّف حقيقة المواطنة والوطن، وبالتالي آليا تُحرّف ماهية الهوية الحقيقية، وتتحول الهوية سلاح في يد السلطة ودليل إدانة لكل من يعارضها.

¹ _حجي جابر، مرسى فاطمة، ص 44

يسعى حجي جابر في رواية مرسى فاطمة إلى معالجة ذلك التناقض اللامقبول واللامنطقي ، ومنه تفويض المفاهيم الخاطئة عن الوطن وعن الهوية التي صاغتها كثير من الحكومات في دول العالم الثالث بعد الاستقلال، من خلال تمثيل ثاني لحقيقة الوطن وحقيقة الهوية يرسخ له صاحب النص عبر شخصيات أخرى، تنتمي لأفكار وأيديولوجيات جديدة بعيدة عن الشعارات الجوفاء التي تروج لها السلطة.

فقد كان كداني معارضا سياسيا شيوعيا، لم تجد السلطة حلا لكف نشاطه سوى إرساله لأقصى معسكرات التجنيد الإجباري: ساوا، رغم أنه معفى قانونيا من التجنيد، ولكن كما سبق وذكرنا السلاح هو الشرعية الوحيدة في دول العالم الثالث في ما بعد الاستقلال. ولكن كداني المثقف الشيوعي لم يرض بقدره، أو بالأحرى بسجنه الأبدي: ساوا معسكر التجنيد الذي من الصعب الخروج منه. ولأنه يعي جيدا قوة الفكرة إن كانت صادقة ومؤسسة، واصل رحلة نشر الوعي داخل المعسكر وتصحيح المفاهيم الخاطئة عن الوطن وعن الهوية، وهو ما جعله دائم التعرض للعقاب والظلم، إلا أنه لم ييأس، إيمانا منه أن العقل وإن كانت الحواجز التي أمامه لا تعد، قادر على النفاذ والتأثير أكثر بكثير من الرصاص.

ج. المثقف الإفريقي وتصوراته حول الوطن بعد الاستقلال:

يرسخ كداني المفهوم الحقيقي للهوية، الهوية النافذة التي لا تتأثر بالعوامل السياسية والاقتصادية، الهوية التي لا يمكن أن تتعارض مع مفهوم الوطن، الوطن الحقيقي وليس الذي تحاول السلطة اختزاله في وجودها، عبر قوة السلاح، الوطن القائم على العدالة الحقيقية، «العدالة التي ننشدها لا تعني توزيع الظلم بالتساوي، لسنا ضد أداء الخدمة الوطنية، لكننا ضد أن تصبح أبدية»¹.

يحاول حجي جابر من خلال شخصية كداني، الفصل بين المفهوم الأعمى للوطن والمواطنة الذي تروج له السلطة وبين المفهوم الحقيقي الذي تواريه خلف اختصار الهوية في المواطنة، بمعنى أدق اضمحلال الذات والأنا داخل النحن(الوطن) أي أن تلغي الذات نفسها في سبيل الوطن، الوطن المخصص لثلة من أفراده دون البقية؛ أي أن يضحى الجميع في سبيل رفاهية بعضهم واستقرار أمنهم، وهنا يتشياً الإنسان ويتحول من صاحب عقل

¹ - حجي جابر: مرسى فاطمة، ص 82-83

وعواطف وطموحات إلى مجرد رقم داخل معسكر، بمجرد اندثاره يعوض بغيره دون أدنى امتنان أو تقدير» كنت مدركاً أنه رقمي، ولكن شيئاً بداخلي لم يستطع التوافق معه.. شعرت بمسافة تفصلني عن هذا الرقم/الاسم..¹.

لا بد أن نعي أن الهوية الحقيقية لا يمكن أن تتجسد في رقم، إنها كيان قائم بذاتها، له مجموعة قيم تؤسسه ومن المجحف حصر الإنسان في مجرد رقم، مهما كان المسوغ لفعل ذلك ومهما كانت القضايا والمواضيع التي نحارب من أجلها كالوطن، ولهذا لا يمكن تأسيس وطن حقيقي له هويته الكاملة واعتباراته القومية بمجرد أرقام تحمل أسلحة، الوطن عند حجي جابر ينطلق من هويات فردية استحقاقية ليست مكتسبة وليست ممنوحة من طرف آخر.

د. الهوية بين مفهوم السلطوي و مفهوم الذات :

يكتشف الإنسان هويته بنفسه، التي من خلالها يحدد مفهومه الخاص للوطن وللمواطنة، حتى تكون خدمته للوطن نابعة من رغبة ذاتية، وهنا يكون إخلاصه لهذا الوطن أكثر إيماناً من أن يتم حقنه بشعارات جوفاء سيكتشف عند معاينته للواقع زيفها من أول مرة، لأنها تتناقض مع حقيقة هويته الذاتية التي يعد الوطن جزء منها وليس كلها.

بالنسبة لأبطال الرواية تمثيلات الوطن مقلوبة فقد كان «وحده البعد من ساوا يعني الاقتراب من الوطن»² لأن الخطاب الرسمي المدعم بقوة السلاح فشل رغم ذلك في اختصار الوطن في معسكر تجنيد إجباري لا يمكن للهوية أن تكون في معسكر تنعدم فيه أدنى شروط الحياة وأدنى شروط الإنسانية، لأن انتفاء الإنسان كذات وكيان، هو انتفاء للهوية، ومنه اضمحلال مفهوم الوطن.

باختصار مفيد، لنا أن نخلص إلى أن «العلاقة بين الهوية والمواطنة علاقة جدلية، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر فهي على أشد الترابط والانسجام، وتفضي إلى احتمالات جمّة، أهمها أن أي صناعة حزبية أو طائفية لن تكون على حساب رأسمال المواطنة لأن المواطنة مرتبطة بالهوية بعلاقة عضوية تحدد هدف الفرد أو الوطن، وتثبت

¹ - حجي جابر : مرسى فاطمة ،ص45

² - المصدر نفسه ،ص 112

وجوده، فالهوية تعني المواطنة وهي تتحقق ذاتيا مع وجود الإنسان¹. ولهذا لا يمكن الحديث عن هوية دون وعي لمفهوم الحرية والعدالة، لا يمكن للإنسان أن يمارس مواطنته، قبل أن يتحصل عن جميع حقوقه الإنسانية، وهو ما لا يتوفر في معسكر ساوا في الرواية.

من الصعب أن تجد الإنسان الحقيقي، بإرادته الذاتية، حر في اتخاذ قراراته، يمكنه أن يحدد بصفة آلية واجباته اتجاه وطنه ويعرف جيدا حقوقه من هذا الوطن، يرى أن ما تروجه له الحكومات الإفريقية بعد الاستقلال هو فعلا المواطنة الحقيقية. لأنها مواطنة مصطنعة، وليس استحقاق، فالوطن المعاصر يطلب أكثر بكثير مما يمنح لأنه حكر على أصحاب القرار وزبائنته، أو بالأحرى هو وطن طُوعَ لخدمة أغراض ذاتية وليس لخدمة الفضاء الجغرافي والكيان القومي والمستقبل المشترك لأبناء الوطن الواحد.

تمر جدلية الهوية/الوطن بجميع تقلباتها، من الضدية إلى التكامل، عبر نفق الإيديولوجية، فالوطن (في إفريقيا) الذي أُختصر في ما بعد الاستقلال في أصحاب السلطة والقرار (من يملكون سلطة السلاح)، يفرض مفهوم الوطن والهوية بما يتناسب والأيديولوجية التي يحملها، وبهذا يصنف الناس على هذا الأساس موالين أو معارضين ولهذا هناك مفهومين للوطن والوطنية «الأول مفتوح والثاني مغلق. سمي الأول أيضا «كوي»، «سياسي» «ليبرالي» أو «إقليمي».... أما النوع الثاني من الوطنية وهو الوطنية المفتوحة فتستند على الشعور بالانتماء إلى هئيمه سياسية قابلة لضم كل من يسكنون داخل حدود دولة ما. هو إذا غير قابل للفصل عن مفهوم المواطنة الذي يستند بدوره إلى إيديولوجية مشكّلة بحزم نجد فيها قيم الفردية (مثل الحرية والمساواة)²»

القيم التي افتقدتها أبطال الرواية، لأنهم فقدوا شعور الانتماء بسبب ثلثة من الأشخاص شوهت مفهوم الوطن في عقولهم حين كبلت أيديهم وفرضت عليهم خدمة وطن لا يعكس حقيقة هويتهم التي يريدون العيش بها، ولهذا آمنوا في أنفسهم أن الوطن ليس ساوا (التجنيد الإجباري) وليس أن تعيش حياتك خلف السلاح لمواجهة خطر قد لا يأتي، ولكن الوطن أن يعي كل إنسان حقيقته ومهمته من الموقع الذي يشغله، وهذا الوعي لا يمكن أن يكتمل إلا باكتمال تام لحقيقة الهوية عند الأفراد، إذا لم يع الفرد هويته الذاتية بمختلف تفاصيلها العرقية والعقائدية والإيديولوجية.. لا يمكنه أن يلتمس ذلك التقاطع الضروري بين الهوية والوطن، وحينها فقط تصبح المواطنة رافدا

¹ - خميس غربي حسين العجيلي وآخرون، الهوية وتحديات العصر، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2017، ص303-304

² - كاترين هالبرن وآخرون، الهوية(ات) الفرد الجماعة المجتمع، ص 341

للهوية، ومقوما من مقوماتها ويتكامل مفهوم الوطن داخل ذهنية الأفراد، وتتحدد الحقوق والواجبات آليا، وليس عن طريق وسيط، قد لا يكون على قدر المسؤولية المكلف بها، وقد تكون الظروف والصدف هي التي جعلت منه وصيا على أفراد أغلبهم أكثر وعيا منه وبحقيقة الهوية الذاتية والقومية، وعمق العلاقة بينها وبين الوطن، التي تتجاوز الشعارات التي غالبا ما تكون مدة صلاحيتها قصيرة، قصر حياة الأفراد التي ابتدعتها.

3.1. التاريخ المشوه والهوية المصطنعة في رواية لعبة المغزل:

تشكل رواية حجي جابر لعبة المغزل، إعادة نبش في ثنايا ما كتب في التاريخ الإفريقي، إذ يفتح حجي جابر هذه المرة نافذة على الماضي، عبر دائرة حكومية هي مؤسسة الأرشفة لصفحات التاريخي الإرتري، ليضعه في ميزان العقل والمنطق كاشفا الفرق بين الحقيقة والزيف الذي روجت له حكومات ما بعد الاستقلال في دول العالم الثالث وخاصة إفريقيا، لأن المسلمة تقول التاريخ يكتبه المنتصرون ولكن حجي جابر يلفت نظر القارئ لنقطة في غاية الأهمية، هو أن المنتصرون ليسوا دائما الأخيار من الناس، لهذا قد تنحرف بهم الأنا، لترويج ما يريدون أن يصدروه للناس عن أنفسهم وعن الآخر سواء كان الشريك في الوطن، أو الغازي القادم من ما وراء البحار. إن التصرف في تفاصيل التاريخ ليس بالأمر الهين، كما يعتقد الكثير من الناس، تطويع التاريخ لما يتناسب والغايات الذاتية، هو تدخل في الذاكرة الجماعية، وهو تحريف لأحد مقومات تشكيل الهوية القومية والجماعية، ولن ينتج عنه سوى هوية مشوهة وذاكرة ناقصة، والذاكرة الناقصة من الصعب أن تبني أوطانا حقيقية، وتنمية مستدامة.

1.3.1 . الذاكرة المنقوصة وإشكالية بناء ذات متكاملة:

يُشكل التاريخ قوامًا مهما في بناء هوية الأفراد والمجتمعات، فالتاريخ هو التجارب التي نتعلم منها، نتجنب أخطاءها ونطور من الأمور الصحيحة التي تميزت بها، التاريخ هو الذاكرة وهو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها الدول والأوطان في توفير أسباب البقاء والتواصل لأطول فترة ممكنة، الرفاهية التي تعيشها كثيرا من الدول اليوم هي امتداد لإرث حضاري وتاريخ ضارب في القدم، فالتاريخ هو النواة الأولى لتكوين المعرفة والعلم، السلاح الأكثر فعالية في جميع العصور والأزمنة. «عند يقال: هناك مجتمعات تاريخية وغير تاريخية، لا يتعلق الأمر بوقائع لأن هذه تحدث دون انقطاع، ولكن بوجود وعي تاريخي.»¹ كما أن للتاريخ رابط وثيق بوعي الأفراد بحقيقة هويتهم، التي

¹ _ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص24

تعتبر الدافع الروحي والمعنوي لتطوير الذات والأوطان ومنافسة باقي الأمم والدول في إثراء الزاد المعرفي والحضاري الإنساني، ويعد التاريخ أكثر أهمية عند شعوب العالم الثالث وخاصة الشعوب الإفريقية، لأنه عين على الماضي الأليم من الاستعمار والمسح الذي طال الوجود الإفريقي لعشرات السنين.

والوعي بهذه الحقيقة هو دافع قوي لتكوين ذات حقيقية وأوطان حقيقة وليست هشة، تحصن نفسها من جميع الأخطار الخارجية، فكيف إذا وصلت الجرأة بالأفراد للمساس بهذه الذاكرة المشتركة، إلى أي مدى سيكون هناك فراغات في الهوية الحقيقة، وإلى أي مدى يمكن لأبناء الحاضر أن يكرروا أخطاء الأسلاف التي أدخلتهم في دهاليز الهيمنة لقرون؟

أ. شرعنة السلطة وتبييض التاريخ:

تكتشف بطلنة رواية لعبة المغزل، وهي موظفة في مؤسسة حكومية للأرشفة، زيف الأرشيف والوثائق التاريخية التي يطلب منها إدخالها ورقمنتها داخل الحاسوب لتصبح متاحة للجميع، وهو ما يدفعها للتساؤل: «لماذا هذا القدر من الاختلاف الذي يحيط بالحكايتين؟ حارت الفتاة كثيرا»¹

وليتضح أن هذا الانفتاح الذي تقوم به الحكومة، لم يكن كما هو ظاهر لإطلاع بقية المواطنين على جزء كبير من تاريخ وطنهم، بقدر ما هو توجيه الرأي العام لمنطقة محددة تريدها السلطة الحاكمة، وهو محاولة التأثير على الوعي العام وتشكيله وقولته بما يتناسب والسياسات الحكومية، فقط السلطة لها الحق في التصرف في هذا التاريخ، حجب ما تريد منه وكشف ما تريد أن يظهر للناس، وحتى تزوير حقائق منه وتطويرها بما يتناسب وفترة بقائها على كرسي الحكم، ولهذا تتحول الهوية من استحقاق ذاتي وجماعي إلى مراسيم حكومية، وقرارات تتخذها ثلة معينة عوض الوعي الجماعي بأكمله.

من الأساليب التي استخدمتها حكومات ما بعد الاستقلال في دول إفريقيا هي تبييض التاريخ، أي تقديمه للناس دون شوائب ودون فراغات، في محاولة لإظهار أنفسهم في ثوب الملاك الذي لا يخطئ، وليس هذا فقط فتطهير أنفسهم قد يتطلب تشويه تاريخ شركائهم في النضال، الذين لا يُعلم مصيرهم، و الذين أحيانا قد يكونون قد قضاوا نتيجة صراعات داخلية وليس في ساحات القتال الحقيقية.

¹ _ حجي جابر ، لعبة المغزل، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2015، ص65

أن تقدم نفسك في صورة البطل المثالي يتطلب منك استعراض وفاءك لأصحابك ورفقائك، حتى لا يدخل الشك في نفوس الناس، مثل علاقة السيد الرئيس بالقائد الكبير في الرواية والتي تقول الرواية الرسمية في أن القائد الكبير مات في كمين نصبه له العدو، في حين أن الحقيقة مخالفة لذلك إذا ما عدنا للشهادات الحية، ولكن الرواية الرسمية حجبت الحقيقة عن الناس، وليس إلى هذا الحد بل صاغت روايتها الخاصة التي لا تبرئ الرئيس فقط بل تقدمه في ثوب الوفي والمخلص للقائد الكبير، حتى يبدو التاريخ أقرب لقصص البطولات الإغريقية المثالية، وهنا يكمن الخلل والخطر، داخل الوعي الجمعي، ويبدأ بطرح التساؤلات الواقعية، إذا كان من يقودنا اليوم إلى هذا الحد من الطهارة فلماذا لسنا في مصاف الدول المتقدمة لحد الساعة، أليس حري بمن ضحوا بأنفسهم من أجل استعادة الوطن، أن يواصلوا رسالتهم ورسالة رفقائهم في بناء هذا الوطن بعد استرداده، أم أن هناك حلقة ناقصة تكشف حقيقة هؤلاء الأفراد.

ولهذا قلنا إن الرابط وثيق بين الهوية والتاريخ، التاريخ الأجوف والناقص لا يصنع هوية حقيقة، والهوية الزائفة لا يمكن أن تقدم للوطن أي شيء، بل على العكس هي عبء على الوطن، وهي مرض يجب مداواته لأنها ستجعل من عجلة التنمية تدور في حلقة مفرغة، لأنها ليست قائمة على المواطنة الحقيقية والمخلصة، بقدر ما هي قائمة على مصلحة الأفراد. وستتعطل ما إن تتضارب المصلحة الفردية مع المصلحة الوطنية، بمعنى أن التاريخ الخاطئ ينتج هوية ناقصة، والهوية الناقصة لا تصنع مواطنين حقيقيين، بل مجرد سكان همهم توفير سبل العيش والبقاء، بدل بناء الأوطان.

ب. الأساس التاريخي المهش في بناء الهوية الإفريقية المعاصرة:

كلما كانت لحظات البداية غير حقيقية، أو بالأحرى لم تُنقل على حقيقتها، المنطق يقول أن النتائج لن تكون حقيقية ولو سعى أصحابها لتبييضها وتبييض ما قبلها، «صحيح أنها تعرف الآن مصير الرجل، لكنها لا تعرف تفاصيل المسافة التي قطعها بين حاله كقائد عسكري، والحال التي آل إليها»¹ النتائج ليست دائما تتويجا لبدائيات منطقية، أحيانا قد تكون النتائج ليست تتويجا لمسار جيد، بقدر ما هي استغلال وانتهازية وقدرة على التلاعب بالأفراد والمصائر، واستخدام العقل والذكاء ليس لغايات نبيلة، ولو كان الظاهر يوحي بذلك، أحيانا تكون النتائج استيلاء على جهد ونضال الآخر الذي كان ذنبه الوحيد أنه أحسن الظن في الجميع، وكان يعتقد أن الجميع مثله

¹ - حجي جابر، لعبة المغزل، ص 55-56

ولهذا تعتبر رواية لعبة المغزل أقرب للكشف الطبي للأمراض التي تعانيها دول العالم الثالث وإفريقيا رغم استقلالها هي تنبيه أو لفت للنظر لأصل المشكلة وعمقها وهي في نفس الوقت طرح للحلول بطريقة غير مباشرة، بتعبير أوضح مشاكل العالم الجنوبي (إفريقيا وغيرها...)

الأمراض التي تعانيها إفريقيا تكمن في ذاكرتها وتاريخها، وليس في حاضرها الراهن، وعلاج الواقع الآني لن يتم إلا إذا عولج التاريخ والذاكرة، وزال عنها الغموض وكشفت الشوائب والأخطاء التي ارتكبت وقدمت على شكل دروس للأجيال لتستفيد منها ولا تكررهما، وفي نفس الوقت تدرك حقيقة مرضها، فالوعي بالنقص هو أول خطوة لتجاوزه، أي الوعي بالنواقص التاريخية يجعل من الفرد يبحث عن الحقيقة التاريخية بعيدا عن الرواية الرائجة ولحظة إدراكه للحقيقة سيعيد تشكيل ذاته وفق ما اكتشفه. هذا التصالح مع الذات هو ما سيساعده في بلورة مفهوم الهوية بطريقة واقعية، ومنه سيتشكل عنده حس المواطنة من منطلق ذاتي وليس من مطلق عاطفي، حركته خطابات وأناشيد جوفاء بعيدة كل البعد عن حقيقته الواقعية.

ج. الوعي الإفريقي المعاصر وقدرته على تصحيح المسار:

ينبغي أن نعي أنه كان من الضروري أن يتشكل لدى الفرد الإفريقي الوعي التام والقدرة على طرح الأسئلة الصحيحة للوصول للحقيقة، كما هو الحال مع بطلة رواية لعبة المغزل، قدرتها على التمحيص والقراءة الواعية جعلت منها، لا تتوقف كغيرها من الموظفين في حدود المهمة الموكلة إليها، بل من خلال امتلاكها للملاحظة الدقيقة والعقل الناقد والرجاحة» لاحظت أثناء قراءتها العابرة أن بعض الوثائق بها شطب كثير وتعديل بخط جميل،¹ ومنه بدأ حسها النقدي بالعمل، فإذا كانت هذه الوثائق هي الذاكرة، وأن من كتبها لم يعد معنا بل أصبح هو الآخر من الذاكرة والتاريخ، فمن يعطي الحق بالتدخل في ما كتب، إلا إذا كانت هذه الذاكرة لا تخدم مصالح طرف آخر، أو تهدد مكانة أحدهم، بتعرية حقيقته أمام الناس وكشف أن ما رُوِّج له ليس الذاكرة الحق ومنه معرفة أن الهوية الجماعية الحالية ليست مثالية كما يعتقد العامة، بل هي هوية منقوصة ومصطنعة أو مُطوّعة بما يتناسب البعض دون البقية، وهو ما أعاد بطلة الرواية لنقطة الصفر، فحتى عودة الشعوب للبحث عن أسباب الفشل في واقع اليوم، إنطلاقاً من الماضي لن يجدوا ما يقنعهم.

¹ - حجي جابر : لعبة المغزل، ص 69

نعتمد أن السؤال الجوهرى الذى يجب أن تنطلق منه رحلة الشعوب الإفريقية فى البحث عن حقيقتها التى حاول الاستعمار مسحها وأساءت حكومات ما بعد الاستقلال إعادة تشكيلها، هو نفسه السؤال الذى شغل اهتمام بطلة الرواية «مالذى يجعل السيد الرئيس مهتما بتعديل الوثائق التى تخصه؟ ما الذى يريد إخفاءه، وما قيمة الأمور التى أضافها؟ وما هى المسافة بين ما كان مكتوب بالأساس، وما أصبحت عليه الوثائق بعد تعديلها؟»¹

الرئيس يمثل السلطة فى دول إفريقيا بعد الاستقلال، التى أخفت الحقيقة عن شعوبها، فمن الذى أعطاها حق المساس بالذاكرة الشعبية؟ وقبل ذلك ما هى الغاية من التصرف فى عمود من أعمدة الهوية القومية والجماعية أسئلة يمكن الإجابة عنها إذا ما استوعبنا حقيقة الواقع الإفريقى اليوم الذى لا يختلف كثيرا عن واقع الأمس، مما يجعل القارئ يجد التبريرات تتسلسل تباعا، من يمسكون بزمام السلطة اليوم فى إفريقيا، ليسوا أصحابها الحقيقيين والشرعية النضالية والثورية التى يصدرونها لشعوبهم ليست إلا وهما، وزيفا تاريخيا، ثم إن محاولة تقديم التاريخ على شكل إيذاة هوميروس، ليس إلا توجيهها للوعى العام نحو تقديس أشخاص بعينهم، مما يطيل أمد بقائهم فى سدة الحكم، والسبب الجوهرى هو جعل الهوية الذاتية والقومية دائما محل سؤال وشك، حين يكون التاريخ نفسه محل سؤال وشك.

إذا سلمنا بأن الهوية من أصعب الأمور حصرا وتقييدا، وهى كل مركب شغل الفلاسفة على مر العصور رغم توفر كل المقومات الرافدة لها فى كثير من الأحيان، فكيف بهوية ماضىها مبتور ومنقوص وحتى محرف عن حقيقته من المؤكد أن بلورة مفهومها واستيعابه سيكون مشوها.

2. الصراع الهوياتى بين المركز والهامش عند أمير تاج السر :

يعدُّ أمير تاج السر كغيره من الروائيين السودانيين، امتدادا لتطور الرواية السودانية منذ النصف الثانى من القرن العشرين، فبعد القفزة النوعية التى عرفتها الرواية السودانية على يد الطيب صالح، ظهر عدة روائيون لهم القدرة على تطوير الخطاب الروائى السودانى-الإفريقى، وبلوغ درجة النضج الفنى، والتأسيس لرواية سودانية

¹ - حجى جابر، لعبة المغزل، ص143

حقيقية، ونقصد برواية سودانية محضة؛ رواية تستمد مواضيعها وشكلها وتقنياتها السردية من الإرث الحضاري والثقافي السوداني-الإفريقي تحديداً-، هذا الإرث المتعدد المشارب، تاريخياً وجغرافياً وحضارياً.

تعددت أسباب التأثير والتأثر داخل الخطاب الروائي السوداني، فإذا تجاوزنا البعد الإفريقي الذي هو من تحصيل الحاصل ومن المسلمات، نجد التأثير العربي شرقاً، ونجد الاحتكاك بكل ما هو مصري شمالاً، تاريخاً وحاضراً والعديد من العوامل الأخرى التي جعلت من المخيال السردى السوداني ثري، استغله كتاب و روائيون من أمثال أمير تاج السر في صياغة أعمال تستحق الدراسة والمقاربة... لأنها تستمد تفاصيلها من عمق الوجود السودانى في الماضي والحاضر، وتستطيع حتى استشراف المستقبل أحياناً. كما أنه من الذين يتقنون فن أن « يلتقط الكاتب شخصية حقيقة من محيطه، ويبرمجها أو يعدل تفاصيلها الواضحة، والمخبأة أيضاً، بحيث تصبح شخصية أخرى في نص مواز»¹

هذا الثراء الحضاري والتاريخي الذي تميزت به السودان، ساعد في عملية الإبداع والتجديد عند الكاتب والروائي السوداني. كما ساعدته في تجنب النمطية والتكرار، والقدرة دائماً على خرق أفق التوقع.. كما ساعدت في طرح القضايا الكونية والوجودية بأكثر من طريقة وفي ثنايا مختلف الموضوعات والمضامين التي تسردها الرواية. فنجد الأبعاد الممثلة للذات السودانية دائماً حاضرة، مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة التي تجري فيها أحداث الرواية. الذات السودانية التي هي في الأصل مجموعة ذوات، مقسمة على أساس عرقي قبلي وعلى أساس لساني لغوي، وحديثاً على أساس أيديولوجي...

بهذا لا نجد تمثيلاً واحداً للهوية في الأعمال الروائية السودانية؛ بل نجد تمثيلات مختلفة حتى عند روائي واحد داخل أعماله المتعددة، إذ يجد الروائي بالإضافة إلى الشعب الإبيستيمولوجي لمفهوم الهوية، عديد التشعبات الأخرى تفرضها إما الحقائق التاريخية وإما التعدد العرقي والإثني، وحتى الوضعية الاجتماعية للفرد وللجماعة في مجتمعات النصف الثاني من القرن العشرين. ويتميز أمير تاج السر بقدرته على المزج بين التاريخي والاجتماعي والسياسي والإيديولوجي وحتى العرقي والإثني..، في بناءه للأحداث والموضوعات، ولهذا من المحتمل أن لا نجد بلورة وحيدة للمفاهيم جوهرية كمفهوم الهوية والغيرية. خصوصاً أنه صاحب تجربة طويلة المدى، وغزيرة الإنتاج

¹ _ أمير تاج السر، تحت ظل الكتابة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2016، ص42-43

ينتقل فيها بين التاريخي والواقعي والعجائبي... في مشروع تأسيس خطاب روائي سوداني إفريقي عربي ، فكيف تجسدت الهوية وتمثلت داخل الخطاب الروائي لأمير تاج السر؟

1.2. نظام الحكم ودوره في تشظي الهوية الإفريقية في رواية مُهر الصياح:

يتجول أمير تاج السر في أزقة حقبة تاريخية عاشتها السودان سابقا، رغم أنه لا يحدد المجال الزمني بدقة ولكن من خلال تفاصيل الرواية يمكن استقراء أنها مرحلة انتقالية بين البدوية والمدنية في تاريخ السودان، هي مرحلة كانت فيها السودان ككثير من البلاد الإفريقية والعربية تعيش جمودا فكريا وزمنيا، في حين كان الآخر الغربي يعرف نهضة لا مثيل لها مكنته من استعادة مجد الإغريق والرومان الضائع، وبسط هيمنته على بقية مناطق العالم إن لم يكن بطريقة استعمارية مباشرة، فبطريقة غير مباشرة كما هو يتضح في بعض أحداث الرواية، ولهذا هو يصرح علنا أن «النص مستوحى من التاريخ القديم لسلطنات كانت سائدة في السودان...ومنه استوحيت أحداث هذه الرواية، كما أود أن اشرح معنى الكوراك الذي تنبني عليه أحداث الرواية، وهو الصياح أو المنادات بصوت عالي»¹

تعدُّ مُهر الصياح رحلة في تفاصيل الماضي السوداني الذي يبدو حينما ماضي قريب ويبدو حينما آخر ماضي بعيد فالزمن داخل المملكة أقرب للسرمدية، يعطينا انطباعا أنها من زمن العصور العباسية، ولكن علاقة المملكة بالآخر الخارجي يقربنا من العصور الحديثة، ونقصد بالعصور الحديثة؛ عصور ما بعد النهضة الأوروبية بداية التخلي عن الأسلحة التقليدية وتعويضها بالأسلحة الحديثة، بنادق البارود وغيرها.

والحقيقة إنها بداية الإحساس بالشرح التاريخي والزمني الذي يفصل السودان عن العالم الخارجي، فالرواية مزج بين الحدائث الغربي والبدائي الإفريقي-العربي. وكان أمير تاج السر يكشف أسباب التأخر الإفريقي، عبر هذا التنقل الذكي بين عالمين يعيشان نفس التاريخ والتقوم ولكنهما لا يعيشان نفس الزمن الفكري والحضاري.

عالم يعيش جملة مفاهيم ومصطلحات حديثة أفرزها مستوى فكري معين (حقوق الإنسان، الديمقراطية...)، وعالم جامد يعيش الحاضر بفكر الأسلاف الذين اندثروا (السلطان، الحاجب، حاشية الملك، العامة...)، فكيف تمثلت وتجسدت الهوية داخل الرواية؟ في علاقة سكان المملكة ببعضهم، وفي علاقتهم بالآخر؟.

¹ _ أمير تاج السر، مُهر الصياح، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2013، ص 5

1.1.2. الطبقة الاجتماعية وانعكاسها على تحديد الهويات الفردية والجماعية في الرواية:

يضعنا أمير تاج السر في إطار زمني معين، حقبة تاريخية مميزة عرفتها جميع الإثنيات والأعراق التي استوطنت الأرض مع الأخذ بالاعتبار العامل الزمني لظهورها وزوالها عند كل قومية؛ هي الحقبة الملكية، أو النظام الملكي - قبل ظهور الجمهوريات وأنظمة الحكم الجديدة الأخرى- والتي غالباً ما تقتزن في الذهنية الإنسانية خاصة العربية بذلك العازل الذي أقامه معاوية بن أبي سفيان بين العامة ومصدر القرار داخل الدولة، إقتداءً بالممالك التي كانت منتشرة في تلك الفترة كالفرس والروم، والحبشة ...

يتعمق أمير تاج السر في داخل هذا الجدار العازل بين الرعية والحاكم، وينقل لنا تبعاته على مر الزمن، حين يحاول سلطان من سلاطين مملكة سودانية إزالته، ولكن ليس كما يتخيل العقل البشري، أي ذلك الالتحام المباشر بين الحاكم والرعية؛ بل عبر طريقة أخرى مبتكرة، وهي استحداث وسطاء لنقل انشغالات الناس إليه، في يوم الجمعة، حيث يجتمع الناس ليصيحوا بأعلى صوت مطالبين بتلبية حاجاتهم، و«كانت صيحات الشكاوي أو الحاجات ترفع إلى السلطان عبر سبعة ناقلين منتقين من دم السلطان و أواصره المقربة»¹. ليتحول هذا الجدار العازل لسبعة جدران عوض تقريب السلطان من الرعية، فقط يسقط النداء عن أحد الوسطاء من السلسلة السباعية ولا يصل لأذن الملك. ومن خلال هذه السُنّة المتكررة والتي لا تُوجَل إلا في الحالات الطارئة كالحرب وغيرها ... تتضح لنا تركيبة المجتمع السوداني في فترة تاريخية ما، يصح تسميتها بفترة ما قبل الحداثة.

هذه التركيبة وهذا التقسيم المجتمعي الذي يكون أحياناً انطلاقاً من الجانب الاقتصادي وأحياناً من الجانب العقدي الديني، وأحياناً يكون حتى انطلاقاً من أمور لا يملك الإنسان القدرة على التدخل فيها كالحالة الصحية أو التشوهات الخلقية أو الطفرات الوراثية، هو الذي يحدد طبيعة الهوية لمختلف الطبقات الاجتماعية في المملكة وعلى أساسها يمكن معرفة الحقوق التي يمكن أن يستفيد منها كل حسب طبقته الاجتماعية، التي تحدد معالم هويته الفردية.

نجد أن السياسة العام للسلطنة ترسخ هذه الطبقيّة وهذه التصنيفات وهذا الانقسام، وإن كانت تتظاهر بالحرص على الوحدة الوطنية والقومية كصورة عامة، ولكن الواقع أمر آخر، إذ يصل التصنيف حتى الهوية الجنسية

¹ _ أمير تاج السر، مهر الصباح، ص 11

للأفراد.. كل هذا التشظي والتفكك، لا بد أن يظهر من خلال الخطاب السردى للرواية، ويتم إسقاطه على شخوص الرواية وأبطالها، الذين هم لا يمثلون حقيقتهم المجردة وهويتهم الفردية فقط، بل هم انعكاس لتمثيل هوياتي ما داخل الرواية، هذا التمثيل الذي يبدأ من أصغر جزء مكون للطبقة الاجتماعية هو الفرد، ينتهي عند المجموعة الاجتماعية التي تتقاسم نفس الظروف الحياتية .

إذن شخوص الرواية وأبطالها هم البوابة التي نلج من خلالها لمعرفة الخصائص المكونة للهوية، وجودهم في الرواية هو تمثيل تلك الهوية، داخل الفضاء والزمان الروائي وعليه يمكن تقسيم تمثيلات الهوية داخل رواية مهر الصياح كالتالي:

1.1.1.2. الهويات الدنيا/ المنبوذة :

يرجع تقديمنا تناول الهوية الهامشية في الرواية لعدة اعتبارات، أهمها أن بطل الرواية "آدم نظر" هو المحرك الأول للأحداث وأحد تمثيلات هذه الهوية، الأمر الآخر هو أن الطابع الغالب على الهوية الإفريقية هو دائما التهميش وهو إشكالية عانى منها الإفريقي على مر التاريخ، ولا تزال تبعاتها لليوم، ومن خلال الرواية وإسقاطها على الواقع الإفريقي العام سنحاول الكشف عن أهم العوامل التي جعلت من الهوية الإفريقية أقل مرتبة من باقي الهويات التي تمثلها الأعراق والإثنيات الأخرى في العالم.

أ. خصوصية المكان/حي الرديم:

يعدُّ المكان في الرواية عاملا مهما في تحديد مقومات الهوية ومكانتها وفعاليتها، بخصوصيته الاجتماعية والاقتصادية وفي الرواية يعتبر حي الرديم التجسيد الجغرافي الأمثل للهويات المنبوذة والمهمشة، وهو أحد الأحياء الفقيرة في مملكة أنسابة الذي يسكنه المعدمون والفقراء وأصحاب العاهات والأمراض، ويسكنه أيضا آدم نظر بطل الرواية رفقة أبيه صانع الطبول الفقير وأمه وأخته، في أدنى المراتب الاجتماعية. ومن اسم الحي المشتق الردم، في لسان العرب «أكثر من السدّ»¹ وهو دلالة على الحاجز الذي يمنع أهل هذا الحي من تجاوزه، والخروج من دائرة التهميش والإقصاء.

¹ _ أبْن منظور ، لسان العرب، المجلد 3، باب الرء، الجزء 19، دار المعارف، مصر، ص1267

حي الرديم هو عينة مصغرة عن الحواجز التي رسمها الاستعمار للعالم الثالث وإفريقيا حتى تبقى في دائرة الفقر والتبعية. الرأس مالية الفجة التي تصنف الناس إلى تقديميين ومتخلفين انطلاقاً من الحيز الجغرافي الذي يشغلونه من العالم، كذلك هو الحال في واقع الرواية، صناعة الحواجز والعراقيل أمام أهل الحي، وتقليل فرصهم في التطور والنمو من أجل أن يظلوا في خدمة المركز (السلطان وحاشيته) وهي أول العوامل التي تجعل من الهويات إما منبوذة هامشية، أو محورية مركزية. كما أن بقية العوامل التي سنتناولها لها علاقة متبادلة مع خصوصية المكان، إما لأن المكان كان سبباً في العوامل الأخرى أو أن العوامل الأخرى دفعت بأصحابها للجوء لهذا المكان لأنه يعكس خصوصيتهم الهوياتية، واندماجهم وتماهيهم معه ليس بالأمر العسير.

ب. العامل الإقتصادي/ نظر الحبايب والد آدم نظر:

يعدُّ والد آدم النظر (بطل الرواية) واحداً من آلاف العامة الذين يعيشون في أسفل السلم الاجتماعي في سلطنة (أنسابة)، عامل بسيط يعيش على رعي الأغنام وصناعة الطبول كلاهما مهنة بسيط في المملكة ماديا ومعنويا ولكن لهما أهمية رمزية في استقراء وتحديد الهوية الفردية للشخص، ومعرفة رفعتها من وضاعتها، كله طبعا من خلال واقع الرواية ولهذا فإن التصنيف الهوياتي في الرواية يبدأ من الكنية (اللقب) التي تلحق بالاسم العادي للشخص والمستمدة من نوع العمل الذي يمارسه «راعي الأغنام نظر حبايب...راعي الأغنام نظر حبايب»¹.

ترسم الحدود الأولى للهوية الهامشية، من خلال التسمية، فالملاحظ أن المهنة (الكنية) تسبق الاسم، وهو دلالة على أن النشاط الاقتصادي والحالة المادية للفرد في مملكة أنسابة (السودان/إفريقيا) تحدد جملة الحقوق والواجبات المتعلقة بنوع الهوية الفردية التي يحملها المواطن، وعلى أساسها تستجيب السلطة لطلباته أو تبقية مهماً على الحالة التي هو عليها. بمعنى أن درجة التأثير الهوياتي للأفراد تُستمد من الحالة الاقتصادية، وهي وجة نظر إقطاعية تعتبر العامة واليد العاملة مجرد آلة في يد رؤوس الأموال (السلطة)، وليست ذوات مستقلة، طالما أن وجودها الاقتصادي مقترن بحاجة الطبقات العليا للخدمات البسيطة التي تقدمها، وبقائها منبوذة ومهمشة هو للحفاظ على الاستقرار الاجتماعي في المجتمعات اللاعادلة في توزيع الثروة بينها.

¹ _ أمير تاج السر، مُهر الصباح، ص 22

إن استغلال هذه الطبقات السفلى لجرعات الحرية المتقطعة -للحصول على بعض الامتيازات- التي تمنحها السلطة لها في بعض المراحل خوفاً من انفجارها نتيجة الضغط المسلط عليها اقتصادياً واجتماعياً، غالباً ما يقابل بعوائق أخرى تتحايل بها السلطة عليها، لإقناعها أن مساحة الحرية الممنوحة لها هي ما تستحقه لا أكثر. وتحاول السلطة إقناع هذه الهويات المنبوذة أن العلة فيها وليست في السياسة العرجاء التي تنتهجها، وهي مطالبة دائماً بتقديم المزيد من أجل الحصول على النزر القليل، وغالباً ما تقتنع العامة أو تتظاهر بالإقناع لأنها لا تملك لا القوة ولا الشرعية لمواجهة قرارات السلطة وإن كانت ليس عادلة في نظرها، فقوافل الحج التي تعتبرها السلطة مكرومة على سكان السلطنة تخضع هي الأخرى للاعتبارات الهويةية (الاقتصادية) في الرواية، وإن وجدت العامة ثغرة في هذه القوانين تصدم بقرارات أخرى لا منطقية تبرر بها السلطة حرمان هذه الهويات من بعض حقوقها، قرارات توارى السبب الحقيقي لهذا الحرمان وهو دائماً العامل الاقتصادي في الرواية. استغلال نظر حبايب ليوم الصباح الكبير الذي يعد يوم العطايا في السلطة علّه يحصل على مكان في قوافل السلطان رغد الرشيد للحج، يواجه بالرفض دائماً تحت ذريعة واهية تخترعها السلطة لتجنب تكاليف تنقل هؤلاء البسطاء، تستعمل حلية الاستنفاص من العامة، لتجنب نفسها مسؤولية الرفض، وتفنّعها بأنها لم تقدم الأسباب الكافية للحصول على بعض الامتيازات، «كان محظور على (المفتوقين) والعمور والطرشان وذوي السوابق وحاملي ميكروب (الطاعون اللساني) ركوب القوافل السلطانية.»¹ لأن السلطة تعلم جيداً أن أغلب هؤلاء ينتمون للطبقة الكادحة والبسيطة، أغلب عاهاتهم ناتجة عن المستوى المعيشي المتدني، ثم إنهم عاجزون على مداواة أنفسهم إن كانت عللهم قابلة للشفاء، وبالتالي تحول السلطة بخطابها (القوانين) هذه النواقص الفردية لجزء من مقومات الهوية الفردية (القدرية) وبالتالي تمتص أي رد فعل من أصحابها، وتبقى هذه الطبقة ضائعة في محاولة الخروج من الهوية الفردية التي قُدرت عليها في نظرها لفقر أو مرض...، وتتغاضى عن السبب الحقيقي في تهميشها وبقيائها منبوذة (السلطة).

ج. الهوية الهامشية هوية متورثة / آدم النظر:

ينتمي آدم نظر الشخصية المحورية في الرواية للطبقة الدنيا من طبقات مجتمع سلطنة أنسابة بالتوارث، فقد ورث عن أبيه صناعة الطبول، والوضع المادي العام والفضاء الجغرافي، وإن كان قد نجح من أن يرث عاهته المستديمة (الفتق) ورغم هذا تعددت الأسباب التي تصنفه آلية ضمن الهويات المنبوذة داخل الرواية.

¹ - أمير تاج السر: مَهْر الصياح، ص 24

لم يرض آدم أن يلقي نهاية أبيه، ولهذا رفع من سقف طموحاته، ربما اعتقاداً منه أنه إن طلب الكثير سيتحقق له القليل على أقل تقدير، فقد طلب أبوه القليل ولم يحصل على شيء، فربما لو طالب هو الكثير لحصل على القليل الذي حُرّم منه أبوه، ولهذا قرر الصباح في مجلس السلطان ليصبح من حاشيته» أريد أن أصبح أبا شيخاً..أرروك..أريد أصبح أبا شيخاً..أرروك...»¹ هي نوع من العمليات الانتحارية والمجازفات التي تستعملها الطبقات الاجتماعية الدنيا في بعض الأحيان، في محاولة إعادة تمركزها بين الطبقات الاجتماعية، أحياناً قد تكلل بالنجاح والحصول على بعض الامتيازات من السلطة التي تحاول امتصاص غضب هذه الطبقات، وأحياناً تلقى رداً أعنف إذا كانت السلطة دكتاتورية إلى أقصى حد، فتقرر التخلص من هذه الطبقات الاجتماعية بدل التفاوض معها، بهذه قد تتحول الهوية المنبوذ لهوية مندثر وزائلة نهائياً.

فهي منبوذة ومهمشة وأقرب للا وجود، أي أن وجودهم وعدمهم سواء، في أغلب الأحيان، بالرغم من أنهم بطريقة أو بأخرى يعتبرون حلقة من حلقات النسيج الاجتماعي المكون للدولة (السلطنة) ولكنها حلقة غير فعالة إلا في الحالات النادرة كالحروب وخدمة الطبقات العليا التي تكون المجتمع الحقيقي، ولهذا فهي تُستحضر عند الحاجة، وهذا الاستحضار ليس نابعا عن رغبة منها، بل بفعل فاعل ومؤثر، هو نفسه الذي يعيدهم للقاع حين تنتهي منفعتهم، ولهذا فالهوية المنبوذة هي مجموعة هويات مقيدة وليست صاحبة قرارها، وأي محاولة لخروجها من الحدود التي رُسمت لها من مصدر القرار قد يؤدي لاندثارها، وهذا الاندثار لا يترك فراغاً، لأن زوالها سيحول الطبقة التي تعلوها مباشرة للطبقة السفلى الجديدة مؤدية الدور نفسه..

ما يميز تجربة آدم عن أبيه كجزء من الهوية المنبوذة، أنه لم يتقبل وضعه الذي سينتهي به ميتاً بحسرتة على حلمه الذي لم يتحقق، كان آدم دائم السعي لكسر القيود التي ولد بها، مثل القيود الجغرافية كالأحياء التي يسكنها مثل حي الرديم في الرواية. أو القيود الاقتصادية مثل سعيه للحصول مكانة في حاشية السلطان، والخروج من البوتقة التهميش والفقر ولهذا فبالنسبة له كل شيء مُجاز ومسموح طالما أن الخسارة مهما عظمت لن تكون أكثر من الواقع الذي يعيشه في هذه الطبقة.

ثبتت تجربة آدم نظر في الرواية أن الهوية المهشمة والمنبوذة، كما هي أسيرة السلطة و تخضع لقوانين مجحفة هي أيضاً أسيرة نفسها، يحكمها نسق ثقافي راسخ في ذهنية المجموعة الاجتماعية التي تمثلها، أي أن محاولة الفرد

¹ _أمير تاج السر، مهر الصباح، ص61

الخروج عنها وتغير وضعيتها هو جرم في حقها، على عكس المنطق، ففي الحالة العادية سعي الفرد من داخل هذه أي مجموعة اجتماعية الخروج من دوامة التهميش واللا وجود هو دافع قوي لتغير الوضع العام، أما في حالة حي الرديم هو زعزعة للاستقرار العام، وإن كان هذا الاستقرار لا يتوفر إلا على الحد الأدنى من ظروف العيش، ولكن الفكر المشوه الذي زرع في الذهنية العامة، في أن ما يعيشونه ليس بفعل فاعل وإنما هو قدرهم ونصيبهم من الدنيا جعل الاعتراض عن ما يسمونه القدر هو خروج عن الفطرة الإنسانية (بالنسبة للتوجه العام للحي) وتحدي للقوة الإلهية.

وجدت السلطة في هذا الوعي القاصر، الدافع للحفاظ على درجات السلم الاجتماعي، فهي تعتقد أن أي اختلال في هذا السلم تهدد لوجودها. ولهذا كل من «يقترّب من قمة الترف.. تبتدئ إجراءات إسقاطه، والذي يسقط يكتسب إلى الطريق... خصي، ومنبوذ، وتائه، وفي الطريق العام؟»¹

لم يرضخ آدم للنسق السائد بين أفراد طبقته الاجتماعية و شركائه في الهوية، ورسخ في ذهنه أن القاع الاجتماعي هو أقصى ما يمكن أن يؤول إليه الإنسان، وأن بعده الموت، والموت والحياة سيان بالنسبة للهوية المنبوذة، وأن جميع التهديدات التي تتوعد بها السلطة أفراد الهوية المنبوذة الساعين لكسر الحواجز السلطوية التي يُقيّم على أساسها المجتمع لطبقات، هي نوع من التحذير الممنهج حتى لا يكتسب أفراد هذه الطبقة الاجتماعية كسوة الفدائي الانتحاري الذي لم يبق له ما يخسر ومستعد للمجازفة بكسر الحدود المرسومة له. و تبتكر السلطة والديكتاتوريات دائما طرق عقاب وردع تحد من أفق الناس وأحلامهم، وتجعلهم يخشون الخسارة حتى إن لم يبق لهم ما يخافون خسارته سوى الموت . ووجد السلطان رغد الرشيد، في تحوير الهوية الجنسية أو بتعبير أدق الخصي ضالته في دحر أي تمرد قد يأتي من القاع أو غير القاع الاجتماعي، هي رمزية في أن السلطة لا يمكنها فقط إلغاء وجودك من الحياة، بل حتى سبب وجودك. ولهذا انتهى به المطاف بآدم غلاما خصيا في قصور الملك. ليتحول من هوية منبوذة ورثها عن أبيه، إلى هوية منعدمة أو لا هوية بمعنى لا وجود.

وهذا لما تمثله الفحولة والخصوبة في حياة المجتمعات الإفريقية والعربية المسلمة أهمية كبيرة، فهي في كثير من الأحيان أهم ما يمكن أن يملكه الإنسان، ولهذا يصبح الموت أرحم من ما يؤول إليه البشر وهو خصي، تصبح الحياة في حي الرديم الفقير والمعدم والعيش على الفتات والبقايا، ثروة طائلة على أن تكون بين الضد وال ضد كما

1 - أمير تاج السر: مُهر الصباح، ص202

هو حال آدم نظر، وهو يحمل عار الخصي (بالنسبة للمجتمعات الشرقية) على جسده مهما انتقل حتى آخر حياتك، ومنه تحوّل السلطة الهوية المنبوذة والمهمشة التي تضيق بها الطبقات الاجتماعية الدنيا لكنز حقيقي في معتقد أفرادها، في مقابل العيش بدون هوية.

د. العامل الفيزيولوجي/ولد الحور:

لم يكن الفقر والحالة الاجتماعية المعدّمة هو السبيل لنبذ الذوات وتهميشها داخل سلطنة أنسابة، كانت أنسابة تعتبر المرض والعلل والطفرة الوراثية عارا على أصحابها وإن كانوا لا يملكون من الأمر شيئا، ورغم أن دين المملكة في الرواية هو الإسلام إلا أن النسق الإفريقي ومعتقدات الإنسان الأسود هي التي تطغى على الجانب العقدي، إذ يصبح البعد الإفريقي نسقا فاعلا يتحكم في الذهنية العامة والمعتقد العام، أكثر من العقيدة التي لم تنفذ إلى دواخل الناس بل بقيت حبيسة الأشكال والممارسات والطقوس.

الأفريقية في لا وعي هذه المجتمعات -حتى بعد الانفتاح- ظلت تصنف الناس حسب درجة سوادها فالسواد هو الميزة الأولى للبعد الإفريقي والأفريقية، ولهذا أي اختلال في المظهر العام هو نقطة استفهام. وولد الحور الشاب الذي ولد بطفرة وراثية حرّمته لونه الأصلي إفريقيا أسود البشرة، كان ضحية هذه الطفرة، داخل مجتمع قد يعتبره مسلما، لكن الوعي العام من أعلى الهرم الاجتماعي إلى أسفله -وقولنا حتى أسفله مقصودة - حرّمه من أن يمارس مهمته إنسانا، قادرا على التفاعل داخل المجتمع على جميع المستويات، وخصوصا المستوى العاطفي.

بهذا يجد ولد الحور صاحب البشرة البيضاء نفسه منبوذا ومهمشا حتى داخل أفراد طبقته الاجتماعية (الدنيا) التي هي في الأصل تمثل الهوية المنبوذة والمهمشة، فهو أكثر تهميشا، همشته السلطة على أساس اقتصادي، وهمشه المجتمع على أساس لون البشرة الذي لم يختره ولم يتمناه، ولكن الأيديولوجية الأفريقية-التي أساسها السواد- صنفته إنسانا من درجة أدنى من الدنيا، ولو «تغاضى هو (آدم نظر) عن حموضة اللهاث وقصدير الجفون، وأشياء أخرى كانت ترافق ولد الحور لأنه أحبه، وصادقه كذلك.. لكن لرزينة لن تتغاضى»¹ أي التهميش داخل المهمشين أنفسهم، فهو أقرب للاهوية.

¹ - أمير تاج السر، مهر الصباح، ص 58

نكتشف أن انفتاح إفريقيا على الديانات والعقائد، التي ساوت بين الناس مهما بلغت درجة اختلافهم الشكلي وانفتاحها على بقية سكان العالم، وإدراك قاطنيتها أن هناك في مناطق أخرى من العالم، أقوام آخرون يختلفون عنهم شكلا ومضمونا لم يمنع من أن يظل السواد المنطقة الوحيدة الآمنة التي تمنحك العيش العادي داخل إفريقيا.

ولهذا مهما حاول (جبروتي) أو ولد الحور كما سماه النسق الاجتماعي العام أن يتفاعل بصفة عادية داخل المجتمع إلا أنه يقابل دائما بالاستهجان والرفض المبطن، وإن بدا في الظاهر العام مرحبا به ففي المواقف الحقيقية والمراحل الفاعلة في حياة هذا الإنسان يجد صعوبات بالغة، تصل لحد اعتباره أقرب للجماذ أي نفي العاطفة عن ذاته البشرية مثلما حدث حين أحب الرزينة أخت آدم نظر وأراد أن يتزوجها، ورغم أنه كان أقرب أصدقاءه إلا أن آدم لم يتوقع أن يكون له عاطفة ومشاعر، كان يعامله كمجرد فاعل اجتماعي في حياته، يتقاسمان هذا العيش الفقير، ومحاولة التأقلم مع القاع ما أمكن ولكن لم يتوقع « أن تحت هذا القصدير قلبا أو شهوة يمكن أن تستيقظ.»¹

بالنسبة للوعي الإفريقي يبدأ الاعتراف بك كأدمي من لون البشرية، ثم يتم ترتيبك على أساس اقتصادي وفي أي طبقة اجتماعية تكون، بمعنى أن الشكل يطابق المضمون وكأن الراوي يخبرنا أنه داخل إفريقيا، حتى يجتمع فيك الجانبين العقلي والروحي يجب أن تكون أسود أولا، السواد هو رقم التعريف الأول كإنسان إفريقي داخل إفريقيا، لم يكن هذا الاستهجان حكرا على المجتمع الذكوري الإفريقي، بل حتى المجتمع الأنثوي الذي كان يري في الارتباط برجل إفريقي فقد أهم مقومات أفريقيته-السواد- استنقاصا من ذات وكيان الأنثى الأفريقية، حتى لو كانت في قاع المجتمع ومن طبقة دنيا. حتى لو "تزوجت في النهاية من لص أو ثعلب أو عتال في سوق الفخاريات، لكنها لن تفكر في أمر جبروتي ولد الحور أبدا."²

يتجلى السواد الإفريقي . هاهنا . أهم فاعل وتمثيل للهوية الإفريقية، السواد في البعد الإفريقي قبل الأخلاق وقبل الفكر وقبل العامل الاقتصادي والمادي، أنت إفريقي يعني أنك أسود كبداية، ثم تناقش بقية الأمور الإنسانية العامة، كالأخلاق والقيم والعقيدة والدين والمكانة الاجتماعية، أما أن تفقد الرافد الأول لوجودك كإفريقي داخل إفريقيا —لون البشرية— فعليك أنك تتعايش مع الوضع، أي كل ما هو برغماتي نفعي يمكنك الحصول عليه، أما

¹ - أمير تاج السر : مهر الصباح، ص58

² - المصدر نفسه، ص60

الجانب العاطفي هو بعيد المنال طالما أنك فاقد لشفرة الدخول والاندماج التام داخل العمق الإفريقي، والتي تركز أساسا على سوادك، حتى لو كانت ذاتك وروحك ودمائك وكروموزاتك إفريقية محضة.

2.1.1.2. الهوية المركزية / المحورية:

تعتمد الهوية المحورية عادة على روافد سلطوية معينة (السياسية، الدين، الاقتصاد...)، تحمي بها مركزها ومركزيتها في أعلى الهرم الاجتماعي وتحافظ من خلالها على المسافة الفاصلة بينها وبين بقية الهويات الأقل منها، وهي الوحيدة التي تملك الحرية المطلقة في تحديد مقوماتها ومقومات بقية الهويات وحدودها، وحتى يكمنها تشكيل هويات جديدة أو إلغاء أخرى، حسب حاجتها لذلك. ولهذا هي تحافظ على وجوها بمجموعة من الخصائص من الصعب أن تتخلى عنها.

2.1.1.2. 1. التوقع على الذات / النواة الأولى، السلطان رغد الرشيد:

بعيدا عن الهامش المنبوذ في أعلى هرم المجتمع تتجلى الهوية المركزية، ممثلة في نواتها الأولى السلطان، الذي تدور في فلكه مقومات البقاء والخلود في أعلى قمة الهرم المجتمعي؛ إذ يمثل السلطان مركز الحياة العامة، والسلطان في رواية مُهر الصياح قد يكون هو شيخ القبيلة والعشيرة في نماذج روائية أخرى يتحكم في الحياة العامة، وفي أماكن الأشخاص، وقربهم أو بعدهم منه.. يقرب المهم ليكون داعما لوجوده وهويته ويهمش الذي لا ينفع بدرجة كبيرة يصنعون له تلك القدسية وتلك المكانة والهالة دون يضطر لأن يُقدم كأدبي عادي، « لم يكن السلطان يظهر للناس دما ولحما أبدا.»¹

يمثل الأشخاص وإمكاناتهم إما الفكرية أو المادية المؤسسات الراعية للهوية النواة وحماتها من الاندثار، ومن الأخطار القادمة من مراكز أخرى، داخل الفضاء الذي يخضع لسيطرتها أو خارجها، ولهذا تحمي الهوية المركزية ممثلة برغد الرشيد بجميع مقومات البقاء والحفاظ على كيانها ووجودها، ولأنه من النادر أن تتوفر داخل إنسان واحد القدرة على الإمام بجميع مناحي الحياة، يحيط السلطان كيانه وعرشه وسلطته، بأشخاص يتولون عنه بقية المهام على أن يتولى هو الإشراف العام للحفاظ على هذا الوجود.

¹ - أمير تاج السر: مهر الصياح، ص10

ولهذا تتوفر أسباب البقاء مهما تغيرت النواة الأولى المكونة لهذه الهوية والمركزية، ولهذا يعتبر مجلس الكوراك (يوم الصياح ورفع الطلبات والشكاوي) العين النافذة التي تطلع من خلالها الهوية المركزة، على الاستقرار العام داخل الحيز الجغرافي الذي يتولى مسؤوليته السلطان،. (الكوراك) التواصل المباشر مع العامة والقاعدة الأساس المكونة للهرم الاجتماعي ولهذا الكيان: سلطنة أنسابة

2.1.1.2. 2. روافد الهوية المركزية:

يتضح لنا من خلال الرواية أن الهوية المركزية لا تستمد أهميتها من السلطان فقط، صحيح أنه النواة الأولى للهوية المركزية ويستمد شرعيته من عامل الوراثة، ولكن هذا لا يكفي ليستمر كمثل وحيد للهوية الأولى والمركزية داخل فضاء سلطنة أنسابة، بل يجب عليه أن يدعم هذا المركز بروافد حقيقية لحكمه قد لا تملك نفس أهميته ولكنها ضرورية لتكامل مقومات البقاء والثبات:

أ. الرافد الفكري/ الرأي والاستشارة، الوزير يوسف كرا:

لا يمكن لهوية مركزية أن تُوضع نفسها وتحافظ على هذا الموقع دون أن تكون لها رؤية خاصة وقدرة على التخطيط والتدبير، يتولى هذه المهمة في سلطنة أنسابة «الوزير يوسف كرا»¹، الرجل الثاني في الدولة والوزير الأول الذي يعتبر الوحيد القادر على أن يحل محل السلطان مؤقتاً في الحالات الخاصة، فهو أقرب للواجهة الأولى للهوية المركزية، التي تمتص الصدمات إذا تعرضت الهوية الأم لمحاولة زعزعة استقرارها، أو إزاحتها من مكانتها، و هو مطالب بإيجاد الحلول للمشاكل المتعلقة بالسلطة قبل أن يصل صدها للسلطان، بالاستعانة بالروافد الأخرى.

ب. الرافد العسكري/ الحربي، الأمير مساعد:

قد يحيل السلطان الرأي والمشورة لوزيره، الذي لا تربطه بيه علاقة دموية، بل علاقة سلطوية (رئيس بمرؤوس) ولكن السلطة التنفيذية لا يجب أن تبقى بعيدة عنه حتى ولو لم يتمكن من ممارستها بنفسه، لهذا أسندها لابنه وولي عهده شرعياً «الأمير مساعد»، مؤسس كتيبة الرعاع القوية والمكلفة بأعمال جلييلة»²، ففي النظام الملكي لا يمثل الرأي خطراً بقدر ما يمثل قوة السلاح، ولهذا لا يمكن أن يكون في يد الغريب وهي نخب كثير من السياسات

¹ _ أمير تاج السر، مهر الصياح، ص10

² _ المصدر نفسه، ص10

في إفريقيا قبل وبعد الاستعمار، احتكار المراكز الحساسة في الدولة بين أبناء العائلة الواحدة أو القبيلة الواحدة أو العشيرة الواحدة، حتى تتجنب الدول الانقلابات والمؤامرات التي تحاك من أجل سحب كرسي السلطة من فئة على حساب أخرى، يمثل الأمير مساعد القبضة الحديدية التي تستعملها الهوية المركزية في وجه معارضيها دون الخوف على أن تنقلب عليها، أولاً لاعتبارات عاطفية أسرية، وثانية لأنه الوريث الشرعي لأبيه، وأي خطر يهدد زوال كرسي العرش حالياً هو طبعاً تهديد لمكانته مستقبلاً، أي أن تهشم النواة الأولى للهوية المركزية، يعني اندثارها نهائياً وصعوبة تشكيلها ثانية.

ج. الرافد الديني / لاليا البرناوي:

يؤدي الخطاب الديني دوراً فعالاً في تقوية الهوية المركزية على ذاتها والحفاظ على مبررات وجودها، خصوصاً إذا توفر في رجل الدين القدرة على تطويع الخطاب الدين ليتوافق والسياسة السلطوية حتى وإن كانت خاطئة وتكمن أهمية رجل الدين في قدرته على كسب إذعان الناس وطاعتهم، بخطابه الدين الروحاني، الذي يعتبر في كثير من الأحيان أكثر نفاذ وفعالية من السيطرة المادية والعسكرية، لأن الخطاب الروحاني يُدبج الناس على عقائد تتحول مع الأيام جزء من لا وعيهم الذي لا يفارقهم، وبالتالي يكسب السلطان ولاء الناس دون أن يضطر لممارسة القوة العسكرية التي قد تخلق نوع الفوضى التي لا يمكن السيطرة عليها، وقد تكون نتيجتها زوال حكمه.

وبالاعتماد على «لاليا البرناوي، معلم الخط والقرآن»¹ تجاوز السلطان سن القوانين الوضعية العادية إلى مرحلة الدمعجة (من الديماغوجيا) الذهنيات والعقليات المكونة لهذا النسق الاجتماعي، كالترويج لأفكار إيديولوجية مستمدة من العقيدة والدين (الإسلام في الرواية)، تقنع الوعي العام بأن الأقدار هي التي تنصب الحكام وتجعل من الناس جزء في الأعلى وجزء في الأسفل وأن الجزء الذي في الأسفل ليس نتيجة حكم جائر وغير عادل من السلطة، بقدر ما هو نصيب من هذه الحياة والغيبيات في مجتمعات إفريقيا تطغى على الجانب المنطقي والعقلي، فما بالك إذا دعمت هذه الغيبيات بنصوص مقدسة طُوع معناها وتأويلها ليناسب سياسية أصحاب السلطة.

¹ _ أمير تاج السر، مهر الصباح، ص10

د. الرافد الدنيوي/ الحكيم دوباجي:

نجد الطب حاضرا فالسلاطين لا يخافون الخديعة والمكر أكثر مما يخافون أن تفتك الأمراض بأجسادهم، ولهذا يمثل الحكيم «دوباجي كبير ممارسي الطب في أنسابة»¹ الحارس الأول على السلطان كإنسان وجسد.

هـ. الرافد العائلي/ عم السلطان:

أما وجود عم السلطان «ذو لعينين الناريتين واللسان الركيك الراطن يحظر صامتا وكاتما لضغينة يكنها للسلطان بسببني ابنهإلى الجبال»²، في المجلس رغم الخلاف المبطن بين الرجلين فهو لسببين رئيسيين، أولها أن يبقى تحت عيني المراقبة والتفطن لأي مكيدة منه، والثاني هو تصدير صورة العشائرية والروابط الدموية للعامة، فالعرق والإثنية مقدسة في المجتمعات الإفريقية، ومهما تخلى الناس عن السلطان يبقى الرابط القبلي أمل النجاة الأخير، فعل عكس الهوية المنبوذة التي ترى في تمرد الفرد وسعيه للتفرد وللمكانة الراقية وباء يهددهم، في الهويات المركزية يعتبر تمييز الفرد باب خير وانفراج على البقية، أصحاب الدم الواحد، فالمجتمعات الإفريقية تعتبر الرابط الدموي مقدس قداسة السواد الذي يميز جلدتهم.

و.الرافد العاطفي/ الشعارات:

من الجوانب التي تدعم بقاء الهوية المركزية(السلطة)، هو ربطها المباشر بمفاهيم عاطفية وشاعرية كالوطن والأمة وجعلها قرينة به، أي أن زوالها يعني زوال الوجود العام، وهو خطاب تستعمله السلطة عادة، لمنع اللجوء لقوى الخارج والاستعانة بالآخر الغريب، ونقصد هنا بالآخر الذي لا يملك الرافد الأول من روافد الهوية القومية والإفريقية(الأبيض الغربي)، إذا أن خطاب الوطن والأمة ونظريات المؤامرة، التي تُحَقِّقُ بها السلطة عقول العامة تجعل من المواطن البسيط يعتقد أن ظلم وجور شركاء الوطن، أرحم بكثير من ظلم القادم من الأقطار البعيدة من ما وراء البحار والمحيطات، ومنه تقترن الهوية المركزية بالوجود والكيان الوطني، وتجعل من الهوية المنبوذة والمهمشة تؤمن أن وجودها مقرون بوجود المركز.

¹ _ أمير تاج السر،مهر الصباح، ص10

² _ المصدر نفسه،ص11

وبالتالي يزرع المركز في ذهن الهامش فكرة مفادها: أنه بالرغم من امتلاكه مقومات البقاء كلها لم يصمد أمام هذه الأخطار الخارجية، فما بالك بالهامش الذي تختصر سبل بقاءه وعيشه في أكل وشرب وعمل وهكذا تحافظ السلطة على مركزيتها، وتبقي بقية الهويات تدور في فلكها في مدارات ليست بالبعيدة، لتستعين بها وقت الحاجة كالحرب والمجاعات، والأهم من كليهما شرعنة (إضفاء الشرعية) وجودها ومركزيتها وأهميتها لبقاء الوطن والأمة.

ثالثاً: تشكيل الآخريّة:

يعدُّ الآخر من المفاهيم الوجودية الأكثر تعقيداً، موجود وجود الإنسان ووجود التفكير، فوعي الإنسان بذاته وبحدودها جعله يحاول تصنيف كل ما هو خارج عن حدود هذه الذات على أنه آخر، ولهذا عكس مفهوم الآخر في كل مرحلة إنسانية مستوى التفكير الذي وصل له عقل الإنسان، الذي دائماً ما يحاول تعريف الأنا انطلاقاً من العناصر التي تحيط بها، أي بالاعتماد على ما يختلف وما يتموضع بعيداً عنها.

1. مفهوم الأنا :

من المرجح أن تتمحور قضية الأنا بعد عصر النهضة الأوروبية الدراسات الحديثة ، ومع قطع الفكر الأوروبي أشواطاً من التفكير وتطور الرؤية الفلسفية منذ أرسطو وسقراط وأفلاطون إلى القرن 15 و16م، لا بد أن مفهوم الأنا طُبع هو الآخر بخصوصية أنطولوجية وانعكس في على مفهومه التراكم المعرفي والفكري الإنساني ، إذ لم يتوقف مفهوم الأنا عند ما سماه أرسطو بالجواهر الذي يمثل في الدراسات الحديثة الهوية المطابقة أو العينية التي لا تتغير حسب بول ريكور¹، بمعنى أن الأنا في فكر أرسطو هي أنا ثابتة لا تتغير على طول السنين.

كانت لجهود سيغموند فرويد في مدرسة التحليل النفسي أثر فعال في فتح أفق التأويل وصياغة مفاهيم جديدة حول ماهية الأنا، تقسيمه للجهاز النفسي أخرج مفهوم الأنا من صفة الثبات والجمود التي حافظ عليها منذ الفلسفات الأولى إلى الدينامية والتفرع إلى أجزاء أصغر تشكل المفهوم العام للأنا من منظور مدرسة التحليل النفسي، يقر فرويد أن النفس البشرية ثلاثة مناطق وأجزاء؛ هي الشعور واللا شعور، ما قبل الشعور، وما يهم في

¹ _ ينظر ل : بول ريكور، الذات عينها كآخر، ط1، تر: جورج زيناقي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005، ص71

هذه الأقسام الثلاثة هو الشعور الذي يمثل الإدراك الواعي للأشياء من منطلق عقلي تفكيري، «الشعور هو ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يحوي جميع العمليات النفسية الشعورية و يسمى الأنا»¹

وعليه يمثل الأنا في نظر فرويد الحكمة الإنسانية القادرة على التمييز بن ما هو مضر وما هو نافع للنفس البشرية إذن يمكن أيضا مطابقته مع العقل، الذي يحافظ على توازن الإنسان بين ما يجب أن يقوم به وفقا للمنطق وللحكمة والعرف والتقاليد والأخلاق بصفة عامة، وبين ما تنزلق نحوه نفسه في بعض الأحيان من غرائز و رغبات مكبوتة قد تكون خارجة عن المألوف الإنساني ولكنها جزء من فطرته الغريزية التي لا يمكنه التخلي عنها نهائيا بقدر ما يمكنه السيطرة عليها في بعض الحالات عن طريق الأنا «الذي يقوم بعمليات الكبت تمنع بعض نزعات النفس من الظهور في الشعور»²

فلسفيا يعتبر كوجيطو ديكارت ؛ أنا أفكر أنا موجود، حجر الأساس في تناول قضية الأنا في فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوروبية، ربط ديكارت الأنا بالتفكير، بالأحرى بالشك المنهجي، يعطي الأنا بُعدا فلسفيا وجوديا أي بُعدا إنتاجيا، هنا بدأت تظهر في المفاهيم الفلسفية الذات التي هي نوع من التقاطعات مع الأنا، ولكن هناك خلاف في كونها هي نفسها الأنا، أو هي مرحلة متقدمة من الأنا التفكيرية، ف «الذات الفاعلة هي (أنا فاعلة)» هذا لأن تعبير فلسفات الذات الفاعلة يساوي هنا فلسفات الكوجيتو. ولهذا أيضا فإن معركة الكوجيتو حين تكون الأنا الفاعلة في موضع قوة وتارة في موضع ضعف بدت لي أفضل ما يمكن أن يُظهر من البداية إشكالية الذات»³ إشكالية الذات والأنا لم تتوقف عند القول بأن الذات هي أنا فاعلة (مفكرة، ناقدة) حسب فلسفة ديكارت، إشكالية الذات-الأنا تتجاوز ذلك الحد حين يعتبر الكثير من الفلاسفة أن الذات والأنا مفهومان مختلفان، وأن لكل منهما حضوره، فإذا كانت الأنا جزء من الجهاز النفسي الإنساني قرين الشعور والوعي والإدراك السليم للأمور والأشياء والقضايا الكونية والإنسانية، فإن الذات من منطلق فلسفي هي مرحلة متطورة من الفكر الإنساني، ولهذا فإن أغلب الفلسفات سليلة الفلسفة الديكارتية أو المتأثرة بها تعتقد أن «القول الذات لا يعني

¹ _ سيجمند فرويد، الأنا والهو، ط4، تر : محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، لبنان، 1982، ص15

² _ المرجع نفسه، ص15

³ _ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص73

القول أنا، الأنا تتموضع وتثبت أو أنها توضع، في حين أن الذات توجد ضمنا بشكل تفكري في عمليات تحليلها يسبق العودة للذات نفسه.¹

وبهذا تكون الأنا أقرب للهوية الشخصية للأفراد والمجتمعات، في حين تمثل الذات الجانب الوجودي لهذه المجتمعات من منظور ديكرت أي جانب التفكير والإنتاج والشك، وتناول القضايا الفلسفية والمعرفية، «عند هذا الحد فإن الأنا تفقد كل تعيين خاص حين تصبح فكرا أي فاهمة(عقلا).² حينها يمكن وصفها بالذات أكثر منها أنا، لهذا قلنا سابقا أن الذات قد تعتبر في بعض الحالات مرحلة متقدمة من الأنا على المستوي الفكري والفلسفي، ففي حين تعبر الأنا على الهوية الشخصية والفردية، تعبر الذات على الإنتاج الفكري لهذه الهوية، ومنه قد تكون الذات في أكثر من مكان عكس الأنا التي هي عادة قرينة الوجود المادي الإنساني، أما الذات فوجودها اعتباري رمزي هي قرينة أعمال العقل وسعيه لفك شفرات هذا الكون وإيجاده أجوبة للأسئلة الوجودية والفلسفية، وعلية بكمن القول أن الأنا هي مادية نوعا ما إن صح التعبير، لأنها مرتبطة بالإنسان كمجسم بيولوجي، في حين أن الذات فلسفية أكثر لأنها تعتمد على ما ينتجه الإنسان (التفكير).

2. مفهوم الآخر:

يشكل الآخر القطب الثاني من أقطاب مفهوم الغيرية، فلا يمكن أن يتشكل الأنا بمعزل عن الآخر، رغم أن فلسفات العصر الحديث خاصة الأوروبية حاولت الوصول لحقيقة الأنا بمعزل عن الآخر(ديكرت)، ولكن النتائج التي وصلت إليها لم تكن بتلك الدقة والفعالية، بل ظلت منقوصة، وساهمت أكثر في تفخيم الأنا وتورمها، وإعطاء تصور مشوه عن الأنا الحقيقية.

ولهذا وجب معرفة حقيقة الآخر حتى لا يكون هناك جانب مخفي من حقيقة الأنا، والوعي بحقيقة الغير (الآخر) هو إتمام لما بدأه الفكر الإنساني في صياغة تصوره حول الأنا، ولهذا يرى بول ريكور أن «فلسفات الذات الفاعلة، أكانت هذه الأخيرة بصيغة المتكلم-أنا أفكر- أو كانت الأنا تحدد نفسها كأنا إمبريقية (تجريبية) أو كأنا

¹ _ بول ريكور، الذات عينها كآخر ، ص96

² _ المرجع نفسه، ص 78

فاعلة متعالية (ترنسندنالية) أو كانت تتأكد بشكل مطلق، أي دون آخر في مقابلها.¹ هي فلسفات قاصرة عن استيعاب حقيقة الأنا وتقديم تصورات متوازنة حوله، لأنها أغفلت جزء كبير من تشكيلات الأنا وهو الآخر (الغير)، ويعتقد بول ريكو أن الآخر لا يقف موقف التناظر مع الأنا مشكلا معه ثنائية ضدية فقط، بل هو يتماهي مع الأنا، إلى حد أنه لا يمكن تناول أي قضية حول الأنا بمعزل عن الآخر، «فالأخر... باعتباره اختلافا ثقافيا يشكل جزءا من نظرتنا للذات،»² ولا يمكن عزله عن مستويات التفكير الفلسفي والثقافي والحضاري، رغم أن غاية الفلسفة الأوروبية بعد عصر النهضة محاولة تكريس مفهوم الأنا بمفردها، لم يكن نوعا من القصور الفكري أو الخطأ المنهجي، بقدر ما كان تغافلا مقصودا غايته ترسيخ المركزية الأوروبية التي اعتقدت أنها في غنى عن الآخر في بناء حضارتها، وإيجاد الطريق للمعرفة والحقيقة، «وكان الآخر يمثل جوانب من الذات ترفض الاضطلاع بها.»³ هذه الجوانب تتمثل أساسا في دور الآخر فيما وصل له الفكر الأوروبي الحديث، أي أن فلسفات عصر النهضة الأوروبية أرادت خلق نوع من القطيعة المعرفية والثقافية مع ما قبلها وما بعدها، لتبرز أنها ذاتية إلى أقصى حد، وأن الفضل الوحيد لما وصلت إليه يعود للعقل الأوروبي (الأنا)، ولكنها دون أن تدري وقعت في خطأ منهجي وغير منطقي، حين أدركت ضعف النتائج التي توصلت إليها، حين ألغت الخاصية التراكمية للمعرفة من جهة، ولم تستطع سد الفجوات الحضارية الإنسانية وتبويرها، هذه الفجوات التي كانت فيها المركزية الحضارية والثقافية لأعراق غير العرق الأوروبي (الآخر الشرقي).

ولهذا تعرضت الفلسفات الأنانوية (أولها ديكارت) بتعبير بول ريكو إلى النقد والدحض بداية على يد من خلفها فلسفات أوروبية، ثم على يد بقية التيارات الفكرية من باقي أنحاء العالم، التي كانت راغبة في سد الشغور الذي خلفته الذهنية الأوروبية بتمركزها حول الأنا بعيدا عن الآخر.

أعاد بول ريكو الاعتبار للآخر في الفكر الأوروبي مستندا على الفلسفات التي ناهضت الفكر الديكارتي نيتشه وغيره، ليؤسس لنظرة موضوعية حول الآخر، بعيدا عن الإقصاء التام، و محاولة إلغاء دوره الحضاري على حساب الإعلاء من الأنا (الأوروبية) وفي نفس الوقت دون الخط من قيمة الأنا لاعتبار غيري، «فتحديد الآخر،

¹ _ بول ريكو، الذات عينها كآخر، ص73

² _ محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ط1، المركز الثقافي

العربي، المغرب، 2000، ص13

³ _ المرجع نفسه، ص14

إذا لم يتم من خلال السلب، يفترض حالة من القلق في الفكر واضطراباً في الفهم، سيما حين يتعلق الأمر بمحاول فكرية لا تتوقف عن تسجيل ذاتها في سياق من التوترات والزواجع.¹ ولهذا نجد أن أغلب المفاهيم بول ريكور حاولت أن تجسم الآخر في المطلق بعيداً عن الخلفيات الأيديولوجية والاعتبار التاريخي أو الصراع الحضاري، وإنما هي نوع من الافتراض المثالي لهذا الآخر، ما يمكن أن يكون عليه هذا الآخر فكرياً، بغض النظر على إثنيته وعرقه وقوميته وخصوصية العلاقة بينه وبين الأنا الأوربية، وحتى إن كان خارج دائرة الأنا الحضارية والثقافية، فهذا لا يعني أنه غير منتج ومفكر، أو أن دوره دائماً سلبي بالنسبة للأنا وللإنسانية، لهذا بالنسبة له فرغم أن «الآخر ليس أحد مواضيع (objets) أفكاري ولكنه مثلي، فاعل حقيقي للفكر، وأنه يدركني أنا نفسي كآخر غيره هو، وإنما معنا نستهدف العالم كصيغة مشتركة.»² بمعنى أن إنتاج المعرفة والفكر ليس رهين إلغاء الآخر، فالمعرفة مجال مشاع لا يمكن لأحد أن يبتكرها ولا يمكن أن يمنع وصولها لأي كان حتى لو كان هذا في منزلة الآخر بالنسبة للأنا، بل على العكس وصولها للآخر هو حفاظ على دينامية الفكر والمعرفة ومنعها من الجمود والاندثار، ولهذا يحاول لفت انتباه العقل الأوروبي لأن تعظيمه لذاته، لن يحوله إلا إلى آخر (بالمفهوم السلبي) بالنسبة لبقية الشعوب، و« ونعني آخر اخترع خطاباً خاصاً عن الأزمان الحديثة يزعم فيه أن الحداثة شأن غربي بحت وأن بقية الإنسانية مجتمعات غير حديثة ومن ثم تقبع خارج قدر الإنسانية الأوروبية الظاهرة،»³ وهو ما يعزز الرغبة في تقويض الأنا الأوروبية وتعويضها بأنا الشعوب الأخرى، في حين أن الأنا الأوروبية يمكنها أن تستفيد من الآخر بشكل أفضل وأنفع حين تقنعه أن إثراء الفكر الإنساني ليس مهمة العقل الأوروبي وحده بقدر ما هو مهمة أي إنسان (يفكر) على هذه الأرض، وهذا لأن « الآخر ليس محكوم عليه أن يظل غريباً ولكنه يمكن أن يصبح شبيهي أي أن يصبح واحد مثلي يقول أنا مثلما أفعل أنا... مثلي تعني هنا: مثلي أنا الآخر يفكر ويريد ويستمتع ويتألم »⁴ ويؤسس حضارات وينتج فكر ويقيم عمليات عقلية قادرة على الوصول لنظريات وقوانين إنسانية، كما يمكن أن يمر بفترات ضعف وفترات قوة، ولكن هذا لا يعني أبداً أن يتحول لمجرد عنصر جامد من عناصر الطبيعة، أو أحد الرموز والمؤشرات التي توضع في الاعتبار ولكن لا تعني الشيء الكبير بالنسبة للمشاريع الحضارية والإنسانية، ولهذا فإنه لا

¹ _ محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص 19

² _ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 612

³ _ فتحي الميسكني، الهوية والزمان_ تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان،

2001، ص 48

⁴ _ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 616

يمكن تمثل مفهوم موضوعي للآخر من ذات وأنا لا ترى إلى وجهها في مرآة الحضارة والمعرفة والفكر. لهذا يرسخ بول ريكور فكرة «أن الآخر لا يشتق من الأنا النرجسية التي تخصني، بل هو وجه يناديني، ويطلب رعايتي ويشكل جزءاً من وعي لذاتي، وليس من ذات من دونه وعيب المتوحداني الأكبر هو تصوره للآخر عن طريق تشبيهه دوماً بذاتي، أي إدخاله ضمن ذاتي، وبالتالي إنكار غيريته.»¹

ولهذا يجب أن يتم استيعاب الأنا حقيقته بعيداً عن النرجسية الحضارية أو القومية، حتى يُمكن من الاستفادة من الآخر بما يتطلبه المنطق العلمي والمعرفي، الذي يجعله يستحضر الآخر لسد الفجوات الفكرية والفلسفية التي لا يمكن الوصول إليها من منطلق ذاتي بحت، وبالتالي تتحول علاقة الأنا بالآخر إلى علاقة تأثير وتأثر دون محاولة إلغاء أي منهما.

3. نظرة الفكر الغربي الحديث الآخر:

طفا صراع الأنا والآخر على السطح بعد عصر النهضة الأوروبية، وظهور الفلسفات الحديثة؛ نيتشه، هيغل... هذه الفلسفات التي أولت الجانب العرقي أهمية كبيرة في نشأة الحضارات وازدهارها، ولأن أغلب الفلسفات بعد القرن 15م كانت نتاج أوروبي فقد اعتبرت الرجل الأبيض أرقى الأجناس والأعراق، وسليل الإرث الإغريقي والروماني والرجل المسؤول تحديداً على إحدى الديانات الأكثر انتشاراً في العالم وهي المسيحية، تحول الآخر لـ «مفهوم فلسفي مجرد وإشكالية فلسفية حديثة، حاول التفكير الفلسفي في إطارها أن يتعامل مع مفهوم الغير كوجود عقلي يتم بناؤه من خلال فردية الأنا والدخول معه في صراع من أجل وعي الذات.»²

ولكن يبدو أن وعي الذات الأوروبية لحقيقتها قد تجاوز المعقول والمنطقي وساهمت أكثر من الفلسفات والأفكار، في تورم الأنا الأوروبية وتضخمها، تورماً اعتبر من خلاله الرجل الأبيض جل الأجناس الأخرى في منزلة الآخر وأقل شئنا منه، وتبعيتها له واجبة لتلحق بمستوى التفكير الأوروبي، ولهذا أعطى لنفسه الحق في بسط هيمنته عليها، بداية بالحملات التبشيرية المسيحية، وحملات الاستشراق والاستفراق، إذ اعتبر الأبيض الآخر؛ سواء في آسيا أو إفريقيا أو القارة الأمريكية، إنساناً بدائياً وثنياً، يؤسس حياته الروحانية على أساطير وخرافات ومعتقدات

¹ _ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 658

² _ حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، ط1، دار العالم العربي، مصر، 2008، ص 23

ليست منطقية ولا عقلية ولا يمكن تصديقها، ولهذا برر وجوده داخل أراضيها في البداية، باسم المبشر بدين جديد سيُعيد لكل الأجناس ولكل طبقات الناس قيمتها، في ما كانت الحقيقة الهيمنة والسيطرة والاستفادة من خيرات هذه الأراضي التي لم يتقن أصحابها استغلالها بعد.

وعليه انعكس هذا الصراع على مفاهيم وأدبيات العلوم الإنسانية وظهر ما يسمى بإشكالية الأنا والآخر، مع الأخذ بالاعتبار طبعاً خصوصية المرحلة التاريخية الجديد أبيض أوروبي متفوق، وآخر (شعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية) متخلف، وهو الأساس الذي يقوم عليه هذا الصراع فمرة يكون على أساس عرقي إثني، ومرة يكون على أساس عقدي ديني، وفي مرات يكون أساسه اختلال موازين القوى سواءً اقتصادياً أو فكرياً أو عسكرياً... وأحياناً يكون على أساس جغرافي، يصبح الآخر هو الذي يقع بعيداً عنا ويفصلنا عنه إما بحر أو محيط.....

وعليه نجد جملة من المفاهيم التي عرف بها الفكر الأوروبي الآخر بعد القرن في عصر النهضة، حملت أغلبها نظرة استنقاص من الآخر مهما كان في مقابل الأنا الأوروبية، وأغلبها وإن اختلف الطرح والتأويل تأسس من الاعتبار التاريخي الحضاري والعامل التبشيري الديني، «ليصنع لنفسه (مركزية) مزعومة لترسيخ معتقداته حول (الأنا) و(الآخر) لتبرير مصالحه ومطامعه لدى (الآخر)»¹.

يتجسد الآخر في عصر ما بعد النهضة الأوروبية، في كل إنسان عاجز أن يساير ما وصل له الفكر الأوروبي سواء على مستوى التفكير أو التقنية، ولهذا تجسدت جل شعوب العالم الثالث التي كان تعيش في تلك الفترة نوعاً من الجمود الفكري والفلسفي في مفهوم الآخر في الفلسفة الأوروبية، ولهذا ف «الآخر عند فوكو هو ((اللامفكر فيه)) في الفكر نفسه، أو هو الهامشي الذي يستبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر»². إن نظرة فوكو للآخر مثلها مثل التوجه العالم لنظرة الفكر الأوروبي للآخر، قائماً على الإلغاء والإقصاء، طالما أنه لا يرقى أن يكون ندا للعقل الأوروبي في هذه المرحلة حتى لو كان في مراحل تاريخية ماضية أكبر قدراً من الأوروبي، فالآخر مفهوم حيني وقي يعتمد على المركزية الإنسانية في اللحظة الزمنية التي يقدم فيها هذا المفهوم، وهذا المركز دائماً ما

¹ _ عادل حمدي عباس أحمد، "الآخر" في الفكر الغربي - مركزية الذات وتنامي مفهوم الاستعلاء وانحدار الغيرية، مجلة كلية أصول

الدين والدعوة بالمنوفية، المجلد 40، العدد 40، ديسمبر 2021 جامعة الأزهر، ص 269

² _ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002، ص 22

يعتبر نفسه الأنا (المتفوق) في مقابل الآخر الأقل شأنًا منه، ولهذا فالآخر منذ القرن 15م حتى اليوم هي كل المجموعات الإنسانية التي لم ترق ثقافتها ومعرفتها، لمعرفة الثقافة الغربية.

ولم يكن فكر ميشال فوكو هو الوحيد الذي أسس عليه الغرب تصوره للآخر في العصر الحديث، كثير من الفلاسفات قامت على الفردانية وإلغاء الآخر غالبًا، ولكن هناك بعض الاستثناءات، فـ«قد تجاوز هيجل هذا الشعور السلبي بوجود الغير... فوعي الذات لنفسها- في اعقاد هيجل- يكون من خلال اعتراف الذات بالغير.»¹ يبدو أن هيجل قد آمن بالتواصل والتفاعل المعرفي والعقلاني بين الأنا والآخر، وأدرك أنه لا وجود للذات بدون الآخر فهي التي ترسم حدود الذات ولكن ظلت فكرة الاختلاف قائما وإن كانت ليست بالعنف السائد في تصور الآخر عند باقي الفلاسفة الغربيين.

واصل كثير من المفكرين تطوير نظرة هيجل للآخر ولم يتوقفوا عن حدود معرفة الذات انطلاقًا من الآخر، فيورغن هامبرس هامبرس « حاول إعطاء مفهوم للآخر من منظور تفاعلي تواصلية أخلاقي بعيدا عن الإقصاء والتهميش والتمركز»² كثير من الأصوات نهجت نهج هامبرس قبله وبعده، ودعت للتجاوز الصدامية في صياغة مفهوم الآخر ودعت لوجهة نظر تكاملية إنسانية، وتراكمية بالنسبة للمعرفة والثقافة، فإلغاء الآخر أو إقصاءه أو اعتباره عدوا هو توقف عن بناء الهرم المعرفي والعلمي الإنساني، إذ لا يمكن للإنسان أن يركز على الفراغ، وهذا الذي يتموضع اليوم في الفكر الأوروبي في منزلة الآخر ليس إلا شريكا فيما وصل له الفكر والفلسفة الأوروبية بعد عصر النهضة بطريقة أو بأخرى.

ولكن المنحى العام الذي تعامل به الغرب مع الآخر أياً كان وفي أي مكان من العالم، كان انطلاقًا من وجهة نظر لا يمكن وصفها إلا بأنها عنصرية، تحاول ترسيخ التفوق الغربي إثنياً وعرقياً كما تجسدت في فلسفة نيتشه، بأن الجنس الأبيض الأكثر إنتاج للمعرفة والثقافة والعلم، وأنه يجب أن يفرض سيطرته وهيمنته على بقية الأعراق الأخرى التي تعاني من التخلف والجمود الفكري حسب الفلسفة الغربية الحديثة، وهو ما جعل الأوروبي بمجرد

¹ - حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، ص19

² - مفتاح بن عمر، بوعلام بن خيرة، صورة الآخر في الفكر الغربي يورغن هامبرس أمودجا، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8،

العدد1، جامعة مستغانم، 2021، ص262

إحساسه بالقوة بعد عصر النهضة، يتوجه مباشرة لاستعمار الدول التي يراها تمثل الأخر، تحت وهم نشر الحضارة والثقافة، لكن الغاية كانت الاستلاب والهيمنة.

4. تصورات حول الآخر في الفكر العربي:

اكتشفت شعوب ما يسمى بالعالم الثالث، في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، في الفترة الممتدة بين نهاية القرن 19م وبداية القرن 20م أن هذا الغربي الأبيض الذي يصول ويجول داخل أوطانها ليس سوى استعماريًا غازيًا جاء لسلب خيرات أراضيهم، والكنائس التي بناها ليس سوى غطاء وتمهيد للسيطرة.

ولهذا بمجرد سقوط قناع البابوية ورجال الدين والمستشرقين والمستفرقين، وتحول الهيمنة من أيديولوجية وعقدية إلى تبعية عسكرية وسياسية أصبح الغربي الأبيض ليس آخرًا بالمفهوم العرقي والفكري فقط، بل ظالمًا وجب محاربه وطرده وإعادته من حيث أتى.

ومن اتخذت الشعوب المستعمرة موقفًا نديًا من مفهوم الأنا والآخر في الغرب الذي ولده حب الهيمنة والسيطرة وتوسيع النفوذ وتنمية اقتصاد الدول الأوروبية العام، على حساب السكان الأصليين في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية ليتأسس مفهوم الأنا والآخر في العالم الثالث للسعي نحو التخلص من هذه الهيمنة والسيطرة وإعادة الاعتبار لأجناس وأعراق كان لها إرثها الحضاري والثقافي الخاص، قبل أن تتوقف عجلة الفكر في فترات الضعف التي استغلها الغرب لبسط هيمنته عليهم.

أ. نظرة محمد عابد الجابري للآخر:

استحوذت العلاقة بالغرب والصراع الحضاري الثقافي على جزء كبير من اهتمامات محمد العابد الجابري كالعديد من المفكرين العرب، وحاول الجابري في جميع مؤلفات تشريح الوضعية الثقافية الحالية للعرب، انطلاقًا من علاقتهم بالآخر الغربي، في صورته الثقافية المركزية أو صورته الدينية المسيحية، أو صورته العسكرية الاستعمارية يرى الجابري في الآخر أحد أسباب جمود الفكر العربي، وتعطل الإنتاج المعرفي والثقافي في الشرق، ولهذا فإن تواصل حضور الآخر في الواقع المعرفي العربي، هو تواصل لضيق العربي في دوامة التخلف، وإذا كان على العربي أن يفكر في مستقبله الحضاري فعليه أن يتخلص من «الدور الذي لعبه من كان يشكل الآخر بالنسبة إلى الأجداد والذي

أعاق أو عرقل أو أحبط تطلعات الأجداد وعملهم من أجل مستقبلهم»¹ بالنسبة للجابري لا يمكن للعربي أو المشرقي وغيره ممن عانوا من هيمنة الآخر (العربي) سابقا، أن يفكروا في مستقبلهم بعيدا عن التفكير بالآخر الذي يتطلع دائما لبقائهم أقل مرتبة حضارية منه، ليواصل هيمنته عليهم، وجعلهم دائما تابعين له حتى يحافظ على مركزته العالمية اقتصاديا وثقافيا ومعرفيا.

يتجسد الغرب في فكر الجابري على أنه التمثل الأوضح والأهم للآخر، في مواجهة الأنا العربية والشرقية ويجذر من الافتتان به، أو تناسي ما قام به في القرنين 19م و20م، حتى ولو تظاهر بتجاوز ذهنية الهيمنة التي تسيطر عليه وحب التملك والاستلاب، ومحاولته التفاعل حضاريا بطرق ودية مع الشرق لبناء مستقبل أفضل للإنسانية كاملة، فالآخر/الغرب مهما حاول التنكر في زي المسلم ومحب الخير سيظل حريصا على أن يبقى في قمة الحضارة الإنسانية فليس «من مصلحته إصلاح سير وإصلاح سيرة المسرف المبذر-الشرق- لترجع إليه حقوقه بل أقصى أمانه أن يتمادي الشرق في غيه وإسرافه لكي يطول عهد الحجر، ومع تمادي الزمن يتم بعد الاستعمار التملك والاستعباد»²

ويلفت الجابري نظر المشرقي إلى خطورة العلاقة مع الآخر/الغرب. المشرقي الذي اعتقد أنه تخلص من الغربي بمجرد خروجه من أرضه مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، يجب أن يضع في حسبانته أن غاية الآخر في جعله تبعا له لم تنته بعد حتى ولو أوهمه باستعادة أملاكه الجغرافية، فهو سيسعى لعرقلة مشاريع التنمية داخلها بطرق أخرى عن بعد، حتى يتحول الغرب الملجأ الوحيد للشرق، وبالتالي يعيد بسط هيمنته عليه، بطرق أقل خسارة ماديا ومعنويا.

يمكننا القول أن صورة الآخر عن محمد عابد الجابري لم تخرج عن النمط الكلاسيكي في تجسيم وتجسيد الآخر بالنسبة للعربي والمشرقي، هو دائما الأبيض القادم من شمال العالم، مهما كان الثوب الذي يرتدي؛ المحارب أو المبشر أو العالم والمتقف...

¹ _ محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1995، ص93.

² _ محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب (الأنا والآخر)، ط1، الشبكة لعربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2009، ص34

ب. نظرة إدوارد سعيد للآخر:

تمحورت جهود إدوارد سعيد في مختلف كتاباته، حول تفكيك الخطاب الاستعماري، ومنه تتضح رؤيته حول الآخر لم يتعد في توصيف للآخر عن أغلب المثقفين في الشرق، فهو يرى في الآخر الغربي المتعالي المتسلط الساعي دائم لإلغاء الحمولات الثقافية والمعرفية التي تعكس الحضور الإنساني البارز لشعوب العالم الثالث في آسيا وإفريقيا عبر التاريخ، لهذا ركز في جهده على نقد الخلفيات الإبيستيمولوجية والمعرفية التي أوصلت الآخر/ الغرب لتورم الأنا وتضخمها، ونكرانه لجهود كل الأعراق التي ساهمت في هذا التراكم المعرفي الإنساني الذي استغله ليرسخ مركزيته العالمية سياسيا وثقافيا.

ما يميز جهود إدوارد سعيد أنه استغل الأرضية الغربية المعرفية ليؤسس لنظرته للآخر من جهة، ويدحض كل نظرياته حول الشرق من جهة أخرى، فهو بذلك يثبت للغرب أن ما وصل إليه لم يكن بمعزل عن الإرث الثقافي الإنساني، وأنه قادر على تفكيك خطابه الذي اتخذ ذريعة للهيمنة والاستعمار، ولهذا «فإن إدوارد سعيد استلهم بدوره هذا الإبدال الفوكوي (نسبة لميشال فوكو)، واستثمره في توصيف كيفية تحول الخطاب الاستشراقي الغربي المتدثر بالمتعالي والإقصاء للآخر إلى تقاليد ناجزة، ومسلمات قبلية يتشرها كل منتم للثقافة الأوروبية دون أي تشكيك أو مساءلة.»¹

لم يكتفي سعيد بتقديم تصوره للآخر غلى أنه الغربي المستعمر والساعي إلى الهيمنة الدائمة حفاظا على موقعه في أعلى هرم الحضارة الإنسانية، بل يثبت سعيد هشاشة النظريات الغربية التي لازال الشرق مفتون بها، ويعتقد أنه غير قادر على الرد عليها و أنه مطالب دائما بتبنيها غاضا الطرف على إرثه وحمولته الثقافية الشرقية، التي تشكل أنه الحقيقي وليس الهجين الذي أراده الغربي أن يكون عليه.

يمثل المستشرق صورة الآخر في كتابات أدوار سعيد، بكل ما تحمله الكلمة من دلالات ظاهرة ومبطنة، إذ يرى إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق أن الاستعمار الحديث للشرق لم يكن فقط بقوة السلاح ولم يكن أشبه بالغزو البدائي البربري نوعا من المقامرة والمجازفة، يحيلنا سعيد على تطور التفكير الغربي تجاه الشرق، عملية الإيهام التي مارسها الآخر /الغرب حين أقنع الشرقي بأنه مفتون بإرثه الحضاري ويرغب في دراسته ليستفيد منه، صحيح

¹ _ محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء المهجنة والاختلاف، منشورات المتوسط، إيطاليا، ص 5-6

أن غاية الغرب من دراسة الشرق كانت الاستفادة من الزاد المعرفي الشرقي، ولكنه أيضا كان بدرجة أول كشف عن المنافذ التي يمكن من خلالها السيطرة على هذا الشرق وجعله تابعا، بعد أن يشككه في ذاته ويجسسه بالنقص مقارنة بالغرب، وكله هذا نتيجة الاستشراق الذي سمح للآخر بـ «معرفة أحوال الشرقيين، معرفتهم؛ أي معرفة الجنس الذي ينتمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكاناتهم ، وكانت هذه المعرفة فعالة»¹

وترجمت فعاليتها عن طريق طول مدة الاستعمار والهيمنة التي فرضها الغرب على الشرق في القرنين 19 و20م والآثار السلبية التي نتجت عن ذلك من تخلف وفقر واستغلال لثروات الشرق، ولهذا يعيد سعيد في كتابه الاستشراق تقويض النظرة النمطية التي بناه الشرق عن الغرب، والتي استطاع الغربي من خلالها أن يكسر أفق التوقع، ففي وقت كان فيه الشرق ينتظر الغربي من وراء الثغور وفي جبهات القتال، تسرب الغربي للشرق من باب المثاقفة ، ولهذا فالآخر / «الأوروبي يُحكّم الاستدلال الدقيق وذكره للحقائق لا يشوبه أي غموض، فهو منطقي بالفطرة، حتى لو لم يكن درس المنطق... أما عقل الشرقي فهو يشبه شوارعه خلاصة المظهر، أي يفتقر إلى تناسق والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإلتقان»² وهي نظرة مهمة ومقارنة دقيقة أقامها إدوارد سعيد، تعبر عن الفرق بين الذهنيّتين، الذهنية الأوروبية التي تبدو أكثر دقة ورياضية (الرياضيات) والذهنية العربية التي تهتم أكثر بالشكلانية والشاعرية ولا تحسن التحليل والاستنتاج، وهذا هو سبب تفوق الآخر في العصر الحديث، الذي تجاوز النظرة الشمولية وتعميم الأحكام واهتم بالجزء قبل الكل.

ج. الآخر من منظور مالك بن نبي:

يرتكز مشروع مالك بن نبي الفكري والنهضوي على بناء الذات وإعادة تشكيلها بعد الاستقلال ، فهي مادته الأولى التي يسعى لتطويرها وإعادة لها لسابق عهدها، إلا أن مشروعه الثقافي كان لا بد أن يصطدم بالآخر الذي شغل مساحة كبيرة من التاريخ العربي الحديث بطريقة مباشرة (الاستعمار العسكري) أو بطريقة غير مباشرة (الهيمنة الاقتصادية والثقافية) .

¹ _ إدوارد سعيد، الأستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، مؤسسة هنداوي، 2024، ص 75

² - المرجع نفسه ، ص 75

يتطلب إعادة ترميم الذات والأنا العربية حضارياً وثقافياً عند مالك بن نبي حتماً كشف المغالطات التي روجها الغربي الآخر عنها، أول هذه المغالطات نكرانه للدور التاريخي للشرق، في إثراء الزاد المعرفي والحضاري الإنساني ولهذا ففضية الآخر عند مالك بن نبي ليس وليد القرنين 19 و20م، وليس الآخر مجرد ذلك الذي نزل بأسطوله على السواحل الإفريقية الشمالية في 1830م في الجزائر أو في تواريخ أخرى في مناطق مختلفة من العالم الثالث الآخر هو قبل ذلك صاحب جميع المشاريع التي «أُخذت لمحو الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ، حتى ظهر في عيون من أخذ عنهم التاريخ أن التاريخ البشري ليس تلك السلسلة التي تتصل فيها جهود الأجيال وإنما في نظرهم تلك المسافة المختلة تبتدئ من (الأكروبول) في أثينا وتنتهي عند قصر (شايبو) بباريس»¹

وهنا يتجلى الآخر في فكر مالك بن نبي على أنه الغربي المزور، والساعي لاحتكار الإنجازات الإنسانية التاريخية والوحيد الذي يدعي القدرة على تأسيس حضارات وبتوارثها عبر الأجيال، وهو بالطبع أمر غير منطقي وغير وارد لأنه ليس الجنس الوحيد على هذه الأرض.

تسبق شخصية الآخر/ الأوروبي المزور عند مالك بن نبي، الأوروبي المستعمر، فمشروع تقويض الهيمنة الغربية بالنسبة لبن نبي يمر عبر مراحل، أولها إفراغ المستعمر من حمولته الثقافية، وإفقاذه لمرجعياته وأدبياته حتى يسهل استقطاب مثقفيه واستلابهم في مرحلة الغزو العسكري، بالتالي لا يجد غير البوصلة الغربية ليهتدي بها في المستقبل وفي مرحلة تالية « يستغل جهل الجماهير لينشئ حول الفكرة منطقة فراغ وصمت لعزلها عن المجتمع، وهكذا حتى يصل إلى أحط مستوى يستخدم سلاح المال إذ يكون لنفسه بهذه الوسيلة صداقات أو كما يعبرون بلغة الحرب اتفاقات في البلاد المستعمرة، تساعده على توجيه هجمات محكمة في الوقت المناسب.»²

وهذه الهجمات تكون على حسب شدة المقاومة التي يجدها، فهو لا يستنزف قدراته إلا إذا واجه صعوبة في مواصلة فرض سيطرته على المستعمر، ولهذا فالآخر في فكر مالك بن نبي هو على قدر كبير من الخبث والدهاء السياسي والثقافي وله القدرة على الاستقطاب والمناورة، ولديه الصبر الكافي ليخطط لمشاريعه على المدى البعيد ولهذا فالتصفية العسكرية لا تكفي لقطع حبل التبعية للآخر، بل على الشرق إن أراد فعلاً مواجهة الآخر، أني يعيد تعبئة الفجوات التي تسبب فيها الآخر في تاريخه وماضيه وثقافته .

¹ _ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار للفكر للطباعة والتوزيع والنشر، سوريا، 1986، ص 148

² _ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، سوريا، 1981، ص 17

نخلص إلى التالي : أسفر الوعي بحقيقة هذا الآخر الغربي (الأبيض) خاصة داخل الذهنية الإفريقية- العربية ،إلا نشوء مقاومات مسلحة خصوصا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، لتصفية وجوده .واستطاع الإفريقيون مثل كثير من الأجناس والأعراق التي كانت مضطهدة، من تصفية وجود الإنسان الأبيض داخل أقطارها، وتأسيس دول مدنية حديثة بمفهوم القرن 20م.

ولكن الإشكال الذي وجده الإفريقي مثل غيره من الشعوب المتحررة من القيد الغربي، هو صعوبة التخلص من الهيمنة الفكرية والثقافية، ف «بالنسبة للأسود، لا يوجد سوى مصير واحد،وهو مصير الأبيض»¹ ، ولهذا أخذ المثقف الإفريقي على عاتقه خوض هذه الحرب الفكرية من جديد مع الأبيض مدعي التفوق والهيمنة، وعرفت التيارات الفكرية في فترة ما بعد الاستعمار، محاولة دحض النظريات الغربية التي صاغها ورسخها الغربي الأبيض عن شعوب العالم الثالث وإفريقيا بالتحديد، وسعى لإعادة الاعتبار للأنا الإفريقية الضاربة في القدم وفي التاريخ.

يبدو أن التركيز على تشكل الآخريّة وتمثلها في الوعي العربي أخذ حيزا كبيرا من الدراسة، انعكست هذه الجهود على الأدب، خصوصا مع انتشار الرواية في إفريقيا وتثبيت ركائزها كجنس أدبي قادر على طرح المواضيع الإشكالية، مثل موضوع الأنا والآخر.

نجد في المكتبة الإفريقية، روايات عديدة تطرح إشكالية الأنا والآخر، وتصور بدقة تشكيل الآخر وتمثيلات كرجل دين أو كحاكم على الأراضي الإفريقية أو كمستعمر، مع هذا فإن الرواية الإفريقية المعاصرة، لم تقتصر في تمثيلاتها للآخر على الغربي الأبيض العدو الأزلي والتاريخي، بل نجد أن الآخر لم يكن فقط الأبيض القادم الشمال بل إن استيعاب الرواية الإفريقية لمفهوم الأفريقيانية أعطي عدة تصورات أخرى حول الآخر بالنسبة للإفريقي فكيف تجسد الآخر في كتابات الروائيون الأفارقة العرب؟

رابعا: صورة الآخر في الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية:

اكتشفت الشعوب الإفريقية في فترات مختلفة ومتفرقة من التاريخ، أنها لا تعيش بمفردها على هذا العالم، أي بتعبير أوضح أنه ليس جميع البشر يحملون نفس الصفات الوراثية والخصائص الفيزيولوجية، تحول هذا الاكتشاف لاستهجان واستنكار حين فرض هذا الآخر -تحديدا الأبيض الأوروبي- نفسه على الواقع الإفريقي، بداية في ثوب

¹ _فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص9

الداعية لدين جديد، أو المستكشف الذي يسعى لتغذية فضوله، ليظهر في الأخير أنها ليست إلا تمهيدا لتواجد أشمل وأكثر نفوذا وسيطرة، مع بداية الغزو الغربي لمختلف الأقطار الإفريقية.

كان لازما على الذات الإفريقية بعد الاستقلال ملممة شتاتها، وإعادة بلورة الأنا الإفريقية، وتحديد المقومات الأساسية لأفريقياتها، كنوع من التلقيح ضد الأخطار الخارجية سواء القادمة من الشمال أو من الشرق أو من الغرب.

وبما أن الأخطار العسكرية التقليدية يمكن أن يكون قد تجاوزها الزمن ولم يعد احتمال وقوعها كبيرا، فإن على الذات الإفريقية حماية مقوماتها من أنواع السيطرة الحديثة، ونقصد هنا السيطرة الثقافية والفكرية وحتى الاقتصادية.

أخذ المثقف الإفريقي على عاتقه هذه المهمة، مهمة حماية الذات الإفريقية من الاستلاب والمسح والاندثار، إما عبر حركات ثقافية وفكرية مثل حركة الزنوجة وغيرها، أو عن طريق الإبداع الفني والأدبي كالشعر والرواية والأجناس الفنية والأدبية الأخرى. التي تمثلت الآخر بمختلف التصورات (رجل الدين، المستكشف، العسكري..)، وفرضت حضوره في ثنايا السرديات الإفريقية المعاصرة (خاصة الرواية)، بأشكال عدة وبتصورات مختلفة.

وهذا على اختلاف اللغات التي كتبت بها الرواية الإفريقية حتى الرواية التي أنها كتبت بلغة قد تعد لغة الآخر عند الكثير من الأفارقة، لأن الموضوع يشمل مختلف أجزاء القارة، ولهذا فالجدير بالذكر أن الآخر في الرواية الإفريقية المعاصرة والتي كتبت بلغات عدة، لم ينحصر في صورة الأبيض الأوروبي، بل هناك العديد من تمثيلات الآخر، ليس فقط على أساس عرقي بل حتى على أسس آخر مثل اللسان والدين... وهو ما سنكشفه من خلال النماذج الروائية التالية:

1. مظهرات الأبيض / الأوروبي في رواية رامبو الحبشي :

تتبدى رواية رامبو الحبشي على أنها قفزة نوعية في تعاطي الرواية الإفريقية مع قضية الأنا والآخر، أولا لأن الآخر هذه المرة ليس العسكري المستعمر، أو رجل الدين المخادع، اللذان غايتهما استغلال الخيرات الإفريقية وثانيا أن بطل الرواية (الأبيض الأوربي) ليس شخصية خيالية مبتكرة من وحي الكاتب، الشخصية هذه المرة لها خلفيتها الفكرية والثقافية، وحضورها داخل الرواية ليس عرضيا، أي شكليا فقط، حضورها هو حضور الحمولة الثقافية لشاعر ليس بالمغمور. و« لم يكن رامبو يدري وهو في غمرة تجارته الإفريقية أنه قد غدا شاعرا مشهورا في

فرنسا.¹ هذه الشهرة التي انطلقت من إفريقيا جعلته شخصية مغرية لكثير من الكتاب والروائيين الأفارقة، ومنهم حجي جابر.

يجسد هذا الحضور مدرسة شعرية عالمية، لها بصمتها على المضمون الشعري والأدبي عبر التاريخ، والأكد أن كل متذوق للشعر الفرنسي يسعى لاكتشاف الشخصية والإنسان الذي يختفي خلف هذا الإبداع، فما بالك إذا وظّفت هذه الشخصية في سياق زمني ومكان مختلف جذريا عن السياق الذي ينتمي إليه وكان الحاضر لتمييزه.

أ. كسر حاجز البياض الأوروبي /قراءة في عنوان الرواية:

إن ما يدعو للتساؤل والرغبة في مقارنة الخطاب في رواية رامبو الحبشي، ليس فقط التناقضات التي يضعنا فيها الكاتب؛ كيف لشاعر عُرف عليه أنه فرنسي بحت أن يتحول بجرة قلم إلى حبشي، ونحن ندرك أن أول ما يخطر على الذهن في لفظة حبشي هو السواد الإفريقي، ثم لماذا لم يختار الروائي دول من الدول الإفريقية الأقرب لفرنسا كدول الشمال الإفريقي أو حتى دولة من الدول التي كانت تحت السيطرة الفرنسية خارج إفريقيا. كل هذه التساؤلات قد تنبدر إلى ذهن القارئ وهو أمام العتبة النصية الأولى(العنوان)، فماذا سنجد ونحن نتبع المسار السردي حتى آخره؟

غاية الروائي من إلحاق صفة الحبشي على اسم بطل الرواية الفرنسي الأصل، هي نوع من الأفرقة (من إفريقيا) الرمزية والتي قد تكون غايتها كسر كبرياء الغربي المتفاخر ببياضه في مواجهة السواد الإفريقي من جهة، ومن جهة أخرى هي سعي الأنا الإفريقية لحضور خلفيتها الحضارية التاريخية (حضارة بلاد الحبشة) في مقابل الحضارة الأوروبية الحديثة، التي يمثل الشاعر آثر رامبو أحد رموزها. إذا هو صراع حضاري منذ العتبة النصية الأولى، سعى فيه الكاتب لحضور سواد البشرية أول تمثيلات أفريقيته إلى جانب البياض الأوروبي، وهو فرض لقوانين أصحاب الأرض، نوع من الانتقام الرمزي من السياسات الاستعمارية التي اعتبرت المستعمرات الإفريقية في زمن ما جزء من أراضيها، مثلما اعتبرت فرنسا الجزائر فرنسية، ولهذا اعتبر الكاتب رامبو حبشي وليس فرنسي لأن فضاء الرواية هو

¹ _ماهر البطوطي، بين الفن والأدب، مؤسسة هنداوي، 2023، ص88

إفريقي؛ « نحن لا نبحت عن القطعة التي تركها رامبون نفسه في الحبشة، بل نبحت عما نتركه من أنفسنا. فأنت لا تذهب لترى إن كان موجودا، بل لتشعر بوجوده»¹

يجرد الكاتب رامبو من عباءة الحضارة الغربية (حضارة الأبيض المهووس بالتفوق) ويلبسه عباءة الحضارة الحبشية (حضارة الأسود الساعي لاستعادة مكانته الإنسانية) كنوع من الندية وإعلاء من شأن كل ما هو إفريقي.

ب. نمطية الصورة/ الأبيض العدو:

تتخذ صورة الأبيض الأوروبي في رواية رامبو الحبشي عدة صور وتمثيلات، أول هذه الصور والنظرة المعتادة لكل ما هو غريب عن إفريقيا، تلك النظرة الأزلية التي رسخت في وعي الإنسان الإفريقي، نمطية الشعور بالخطر تجاه الأبيض الأوروبي داخل الذهن الإفريقي، إذ يضاعف وجوده داخل الفضاء الإفريقي من الهواجس والريبة تجاهه ولو قدم نفسه في صورة الإنسان المسلم، الذي غايته نفع الناس والانتفاع منهم بصورة ودية، بعيدا عن الأحكام المسبقة والصراعات الأزلية بين الأبيض والأسود.

إلا أن النظرة الإفريقية له تبقى تلك النظرة الحذرة التي لا تستأمن ودّه ولطفه، وأنه مهما سعى لأن يكون عاديا، الذاكرة الإفريقية تصنفه الغريب الماكر الذي يُخفي أكثر مما يُظهر، فمثلا دخل أجداده على أساس مبشرين بدين جديد (المسيحية) قبل أن يتحول هذا التبشير لمحاولة لفرض السيطرة والهيمنة، وفتح الطريق أمام القوات العسكرية الأوروبية لتتواجد داخل القارة الإفريقية، قد يدخل الأبيض الأوروبي لإفريقيا في عدة هيئات أخرى؛ تاجر، مستكشف...

ج. الهاجس العقائدي/ الأوروبي الكافر:

يظهر من خلال تفاصيل الأحداث نظرة الاستهجان والرفض لوجود الأوروبي داخل مدينة هرر في رواية رامبو الحبشي، لأن المدينة كانت حكرا على المسلمين وحتى غير المسلمين من الأفارقة كان دخول المدينة عصيا عليهم ولهذا تمثّل الأوروبي في صورة الكافر، الذي يدين بدين آخر غير الإسلام، ولو حاول إظهار غير ذلك، إلا أن النسق الاجتماعي الإفريقي المحقون بالخلفية الإسلامية، يطبع على العقول الإفريقية فكرة أن الأوروبي من أصعب

¹ _ حجي جابر، رامبو الحبشي، ط1، ضمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2021، ص10

الأجناس والأعراق التي قد تُعدّل وتترجع عن معتقداتها وأيديولوجياتها إيماناً منها أنّها أرقى الشعوب وأفضلها ولهذا تظاهر سكان هرر بتقبل رامبو داخل المدينة، كما تظاهر هو الآخر بدخوله الإسلام وسعيه ليكون كغيره من سكان هرر على مستوى العقيدة والعادات والتقاليد.

لا يخفي التظاهر من واقع الأمر الذي يدركه كل من الطرفين وحقيقة الشعور المتبادل، فسكان هرر يعلمون أنه مجرد أوروبي انتهازي، ورامبو يعلم جيدا أنه مهما سعى ليتمثل في هيئة غير هيئته الحقيقية لن يفلح، لأن الوعي الإفريقي مبرمج على نكران الأبيض الأوروبي وعدم استئمانه، فما بالك إن كان هذا الوعي إفريقي - مسلم، سيكون الأمر مضاعف، وستتعدد الصور التي يرسمها أهل المدينة عن هذا الأوروبي.

أكثر الصور رواجاً في ذهنية سكان المدينة المسلمين صورة الكافر، الذي يدين بغير دين السكان الأصليين واختلاف الدين من بين أسباب الصراع الأزلي بين الأبيض والأسود، فالأبيض نتيجة نظرتة المتعالية يؤمن أنه الأحق بترويج الدين الأنسب للإنسانية، على مختلف بقية الأجناس والأعراق.

ينظر سكان المدينة الإفريقية المسلمة نظرة أخرى لمثل هذه القضايا، خصوصاً القوانين المتعلقة بالديانات فالأيديولوجية المسلمة تطغى على جميع الاعتبارات الأخرى، وأن تدين بدين غير الإسلام قد يعسر من دخولك لهرر حتى لو كنت إفريقياً، فما بالك إن كنت أبيضاً أوروبياً، هذا يزيد من المسافة الفاصلة بين المجتمعين الإفريقي والأوروبي، « ولم يساعد بدء توافد الأوروبيين على هرر في إزالة الفجوة تماماً. لم يكونوا على يقين من قدرتهم على اجتياز السور دون ضرر، ولم تمنحهم المدينة ضماناً معلنة، فاحتفظ كل فريق بما يُكِنّه من توجس؛ الأهالي من جهة، ومن نجح في عبور السور من جهة ثانية.»¹

الذي يمثل الحاجز الأول فقط ففي أغلب الأحيان حتى عبور السور وتفاعلك داخل مجتمع هرر، لن يزيل عنك تلك الهالة من الاستهجان والنكران والرفض بل تقبلك لا يتجاوز المصلحة البرغماتية، أما على مستوى بقية القضايا كالهوية والانتماء، فستظل الآخر الذي جاء يوماً ما من خارج المدينة، فبالنسبة لهرر وللمجتمع هرر لا يكفي أن تكون داخل السور حتى تندرج في خانة الأنا، بل يجب أن يكون منبتك أساساً داخل السور.

¹ - حجّي جابر، رامبو الحبشي، ص 27

تمتلك هرر كما كل القارة الإفريقية، ذاكرة شعبية تبني عليها أحكام الحاضر والمستقبل، الذاكرة هي الدستور والتجارب مؤسّسة وواضحة للقوانين، وهي التي تحكم علاقات إفريقيا بالآخر، بالنسبة لهرر كما لكل الأجزاء إفريقيا الأوروبية هو آخر، غريب عنها، ولكن كما سبق و ذكرنا الآخر في هرر ليس فقط الأوروبي الأبيض الذي يملك بشرة تختلف عن بشرة الأفارقة، بل بصفة أكثر إنكار وتطرفا إن صح القول؛ الأوروبي الكافر، فالدين أكثر نفاذا وتأثيرا على المواقف الإنسانية من الاعتبارات العرقية والإثنية واللسانية، ولهذا يتمثل الأوروبي في صورة الكافر أكثر من صورة الغريب الأبيض داخل إفريقيا في رواية رامبو الحبشي، أي النكران على أساس الدين يأتي أولا وهذا طبعا راجع لمعتقدات إسلامية التي تضع الدين الأساس في التعاملات الإنسانية واتخاذ المواقف والأحكام، ولهذا فبطلة الرواية ألمان والتي على علاقة برامبو حين « أشركت كلثوم فيما جرى، فسارعت إلى تحذيرها من الانقياد لرغبته....ترجوها ألا تنخدع بحيل الأوروبي الكافر.»¹ يتحكم الدين في النسق الاجتماعي العام داخل هرر، أكثر من الاعتبارات الأفريقية الأخرى، الاعتبارات العرقية والأنثروبولوجية والتاريخية.. ولكن هذا لا يعني غياب بقية الأنساق تماما.

د. الأبيض العنصري/ علاقة رامبو بخدمه:

يحمل مجتمع هرر الذي يعد عينة مصغرة من المجتمعات الإفريقية المسلمة، نفس التجارب التاريخية ونفس خلفيات الاجتماعية التي تقود عادة لإطلاق نفس الأحكام على نفس المواقف والأشخاص، طالما أنها صادرة داخل حدود القارة الإفريقية.

تُرسخ صورة الأوروبي الكافر الذي جاء ليمسخ المعتقدات الإفريقية ويفرض معتقداته التي تُسهل عليه السيطرة والهيمنة، رسخ أيضا في الذهنية الإفريقية صورة العنصري الذي ينظر بدونية لكل ما هو غير أوروبي، وقد تجلت صورة الأبيض العنصري كثيرا في رواية رامبو الحبشي، من خلال مواقف بطل الرواية من المجتمع الإفريقي الذي يسعى للاندماج داخله، فرغم ما بيديه من ألفة واستعداد تام ليكون جزءا من مجتمع هرر، إلا أن الأنا الأوربية المتكبرة لا تنكفي أن تظهر في كثير من الأحيان، ولهذا يعري الروائي في كثير من أجزاء نصه حقيقة الأوروبي، وكأنه يلفت نظرنا أن هذا الأبيض لن يغيره الزمن ولا المكان ولا تطور الفكر والمفاهيم عبر التاريخ وسيظل يسعى لتثبيت مركزته على شعوب العالم.

¹ - حجي جابر، رامبو الحبشي، ص56

في الرواية تمثيلات لسعي الأبيض الأوروبي تجسيد فوقيته وفرضها، في جميع تموقعاته وتموضعه داخل المجتمع الإفريقي تصل هذه الفوقية لاعتبار حتى من يتفاعلون معه داخل الفضاء المغلق كالبيت والعمل، مجرد أشياء أو أدوات عادية لا تستحق الذكر، مثلما نرى موقفه من ألمان شريكته في البيت ثم جامي خادمه، اللذان رغم دورهما الفعّال في حياة رامبو إذ يُعتبران الركيزة الأساسي لوجود رامبو داخل هرر، إلا أن اللامنطقي واللامعقول هو غيابهما داخل الرسائل التي يرسلها رامبو لأهل في فرنسا، التي تتضمن أحيانا أحداثا ووقائع ساهم فيها كل من ألمان وجامي، إلا أن الصياغة تأتي دائما بصفة الأنا، وإن كان رامبو أحيانا لم يقدم سوى الأوامر.

تذكرنا هذه الجزئية قليلا بمحاكمة مصطفى سعيد في رواية موسم الهجرة نحو الشمال للروائي السوداني الطيب صالح أين أكتفت المحكمة بمنح الحياة لمصطفى سعيد، رغم ثبوت عميلة القتل وإدانته، وكأن مصطفى سعيد لا يرقى حتى لمرتبة البشر حتى يحظى بمحاكمة البشر، وهي قمة الاستعلاء والنظرة الدونية للأسود الإفريقي.

كذلك هو الحال في رسائل رامبو لأمه وأخته في رواية رامبو الحبشي، التي تخلو من أهم عنصرين ألمان وجامي اللذان يشاركهما رامبو جل أوقاته وجميع تفاصيل حياته، إذ يظهر لنا غيابهما عن الرسائل رغم فاعليتهما في الأحداث التي تُكتب، نفس النظرة التي وُجّهت لمصطفى سعيد في رواية موسم الهجرة نحو الشمال، نظرة اللا وجود والا أهمية، وهي نظرة غالبا ما طبعت الذهنية الأوروبية في تفاعله مع الأسود الإفريقي على مر التاريخ، نظرة التوظيف والاستغلال البرغماتي بالإضافة لنكران الدور والجميل. مثل الرسالة التي «تحكي كيف أصبح رامبو يراقب عمله من مرتبة على جدار في زاوية البيت تطل على الباحة ولا ترغمه على إجهاد قدمه. بدت الحكاية منقوصة؛ إذا كيف يحكي رامبو كل ذلك، دون أن يخبر أهله أن جامي ساعده.»¹

مثل هذه النماذج من الرسائل وغيرها على طول المسار السردى للرواية تظهر تلك الصورة البرغماتية الفجة عند الأبيض الأوروبي، الأوروبي الذي يخلو من كل عاطفة وشعور بالإمتنان، الأوروبي الذي يقدم مصلحته وأناه على جميع الاعتبارات الإنسانية، ولهذا فسعي رامبو للاندماج التام داخل مجتمع هرر؛ عقائديا (تظاهره بالإسلام)، أو اجتماعيا من خلال اللباس والطقوس الإفريقية، مثل إدمان مضغ وتكوير نبات القات... كان لغايات شخصية ومادية فقط.

¹ - حجي جابر: رامبو الحبشي، ص 222-223

هـ. النظرة الفوقية/ الأبيض الاستغلالي:

كل هذه القدرة على التماهي والاندماج، هي من الأساليب التي كررها الأوروبيون للحصول على مبتغاهم داخل إفريقيا وما هو رامبو يكررها بطريقة أدق وأكثر ذكاء، تشبه طريقة المستشرقين في البلاد العربية وآسيا، ذلك الاندماج التام والحلول اللامتناهي، في الشخصية الإفريقية، يخفي حقيقة بياضه داخل مجتمع يطغى عليه السواد.

يمارس رامبو دوره كفاعل اجتماعي داخل المجتمع الإفريقي بكل مثالية، لكنه حين يدير ظهره ولو لحظة لهذا المجتمع الذي يحتضنه بكل ألفة، يسترجع أنه الأوروبية التورمة، الأنا التي تعتقد أنها أكثر شعوب العالم عملية وذكاء، يرى في هرر «البلد الشيطاني، وأهلها بالزنج الكسالى»¹ وهذا رغم ما يقدمه الزنجان اللذان يشاركانه حياته بكل تفاصيلها (ألماز وجامي) إلا أن الأنا الأوروبية المتعالية لا ترى إلا في نفسها شيئاً يستحق الذكر، وأن جميع من حوله ليسوا سوى، أدوات تفقد قيمتها إذا انتفى الظل الأبيض الذي يعطيها أهميتها.

ما يمكن قوله أن تمثيلات الآخر داخل رواية رامبو الحبشي، هي نوع من تقويض النظريات الغربية التي تمنح أوروبا المركزية المطلقة والأبدية، وهي تعرية لحقيقة هذا الأبيض الذي لم يعد يراه الإفريقي المعاصر سوى، انتهازي وبرغماتي، بعدما زال ذلك الانبهار منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

2. صورة اليهودي في رواية رغبة سوداء:

بالعودة لثوابت الأفريقانية، والأبعاد الأساسية المكونة للذات الإفريقية، نجد أن الآخر داخل الذهنية الإفريقية لا يمكن حصره في ذلك الأبيض القادم من شمال العالم، وإذا حاولنا بلورة النزعة الأفريقانية فسنجد كثير من تشكيلات الآخريّة بخلاف الاعتبارات الفيزيولوجية (الأبيض الأوروبي).

وجد الإسلام والمسيحية طريقتيها داخل القارة الإفريقية منذ قرون من الزمن، على خلاف اليهودية التي لم تجد نفس الاحتفاء والانتشار، ولكن هذا لم يمنع تواجدها داخل الأوساط الاجتماعية الإفريقية، ولكن ظلت نظرة الاستهجان تجاهها حاضرة، هذه النظرة التي قوامها بئدُ العقائد الإسلامية والمسيحية أكثر من اليهودية في إفريقيا، وثانية صورة اليهود التي تشوبها كثير من الشوائب، في المخيال الجمعي الإنساني.

¹ _ حجّي جابر، رامبو الحبشي، ص 80

يسلط حجي جابر في رواية رغبة سوداء الضوء على زاوية من زوايا صورة اليهود داخل القارة الإفريقية تحديدا شرق القارة الإفريقية، من خلال ثلثة من اليهود عرفوا باسم يهود الفلاشا، والذين هُجّروا لفلسطين بعد النكبة سنة 1948م. هذه الثلثة التي عاشت في شرق القارة الإفريقية، كان لها تأثيرها التاريخي والاجتماعي على الواقع الإفريقي، وإن كان جلهم أفرقة سود، هذا التأثير امتد ليعتبر ترحيلهم لفلسطين المحتلة حدثا تاريخيا هاما فكيف تمثلت صورة اليهود في رواية رغبة سوداء؟ وكيف كان تفاعلهم مع بقية المجموعات الاجتماعية الإفريقية الأخرى؟

أ. العزلة/تفوق اليهودي على ذاته في الرواية:

انحصار الوجود اليهودي في إفريقيا -مقارنة بالإسلام والمسيحية في إفريقيا- جعل ممن يعتقد هذا الدين في رواية رغبة سوداء يبدو متوقعا على ذاته، ويعاني نوعا من الرهاب الاجتماعي، ويخشى أكثر ما يخشاه أن يفتح على بقية المجموعات الاجتماعية والعقائدية الأخرى. هذه الفجوة بين اليهود وبقية المجموعات الاجتماعية الأخرى داخل الرواية كانت تتأسس من نزعتين، نزعة عقائدية يهودية؛ الخوف من المسخ أو الاضمحلال والتماهي مع بقية الإيديولوجيات والعقائد، ونزعة سوسولوجية إفريقية؛ تلخص في نظرة المجتمع العام لليهودي باستنقاص واستهجان ونفور، وهو ما جعل اليهود «على الرغم من تجذّرهم التاريخي في المنطقة، فإنهم كانوا في حالة اتصال وانفصال دائمين مع باقي النسيج الاجتماعي، نتيجة تداخل عوامل سياسية ودينية في بلورة تصوراتهم عن الهوية والآخرين»¹

قامت الجدلية اليهودية على نقيضين، الإنتماء الإثنولوجي (العرقى)، الذي صاحبه في نفس الوقت انفصال عقائدي إيديولوجي، بالإضافة للعوامل السياسية التي صاحبت كليهما، ونقصد بالعوامل السياسية تأسيس دولة إسرائيل، جعلت من اليهود يعيشون حالة الاغتراب، أينما كانوا في العالم، كما في إفريقيا، هذا الاغتراب ولّده اقتراب حلمهم بالحصول على دولة بعد أن عاشوا الشتات على مدار التاريخ.

عزل بيتا إسرائيل المخيم اليهودي في الرواية اليهودي وفصل بقية أفراد المجتمع، وهو مشروع سياسي-ديني يندرج ضمن سعي اليهود دائما لتمييز أنفسهم عن بقية الديانات التي يرون أنها أقل منهم شأنًا، ولهذا يُشكل هذا

¹ _ شهرة بلغول، صورة اليهودي في الرواية المغاربية المعاصرة، دط، دار خيال للنشر والتوزيع، الجزائر، ص7

العزل حماية قوميتهم من التأثير ببقية العقائد، والحفاظ على النقاء النوعي اليهودي، وحمايتهم أيضا من التعرض للعنف من المسلم والمسيحي أو حتى الوثني، الذين في اعتقاد اليهود أنهم دائما يتحينون الفرصة لتعدي عليهم.

ب. التغريب النفسي عند الآخر/ اليهودي في الرواية:

شعور اليهود بالاغتراب داخل مجتمعات انتموا لها عرقيا وجغرافيا، أعاد إحياء داخل هذه المجتمعات تشكيل الآخريّة على أساس ديني عقائدي، ولهذا نجد داخل رواية رغوّة سوداء نظرات الاستهجان والاستنكار من تصرفات اليهود الذين اعتبروا أنفسهم فجأة أنهم لا ينتمون لتلك المجتمعات التي ليسوا سوى من صلبها، بعد أن سمعوا بتأسيس دولة إسرائيل ولهذا اعتبرت محاولة اليهود لعزل أنفسهم، تأجيجا لصراع عقائدي بين الأنا الإفريقية المتمسكة بأرضها وأرض أجدادها والآخريّة التي لا ترى في إفريقيا إلا حاجزا أمام طموحاتها.

يختلف الصراع اليهودي الإفريقي جزئيا في رواية رغوّة سوداء عن الصراع النمطي بين الأنا والآخر في إفريقيا الذي يفرضه اختلاف العرق واللسان والجغرافيا، ليطمحور فقط بين الأنا والآخر على أساس وحيد هو الأساس العقدي فالعرق نفسه والجغرافيا نفسها واللسان نفسه. والجدير بالذكر أيضا أن الآخر هو الذي يؤسس لآخريته ويرفض التماهي والاندماج. في رواية رغوّة سوداء تشكيلات الآخريّة تنبع من رغبة ذاتية من الآخر نفسه الذي يعزل نفسه عما يربطه ببقية المجموعات الاجتماعية، استعدادا لعزل نفسه جغرافيا، فالمخيمات في رواية رغوّة سوداء هي بداية الحاجز الفاصل بين الأنا التي تشكلها الثقافة القومية والمحلية على اختلافها وتعددتها وتجدُّرها، والآخر الذي يمثله اليهودي بعقائده وأيديولوجياته، «بوابة المخيم تفصل بين عالمين، في الداخل لغة مختلفة وديانة لا تعرف عنها شيئا، وأناس لا تشبههم...»¹

وقبول الآخر (اليهودي) هذا الفرض -الإنتماء للمخيم- جعله ضائع وتائه بالنسبة لنفسه وللواقع في الرواية وهو جزء من إفريقيا المتعددة والمتأقلمة على هذا الغنى الثقافي التعدد والعقائدي، واليهودي على خلاف بقية الديانات لم يتصدر الواجهة الاجتماعية في إفريقيا إلا بعد إعلان اليهود تأسيس دولة إسرائيل بعد 1948م، هذا الشعور الجزئي بالأمان، أخرج اليهودي من تقوقعه على ذاته التي كانت متوارية بين مختلف أجزاء النسيج الاجتماعي الأخرى، وتجراً على تأسيس مخيمات لأفراد مجتمعه، كنوع من تصدر الواجهة الاجتماعية، ولكنه دون

¹ _ حجي جابر، رغوّة سوداء، ط1. دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2018، ص38

أن يدرك صنع لذاته غربة داخل أرضه والغاية من كل هذا لم يكن استعادة الاعتبار والمكانة، بل هو تمهيدا للرحيل للأرض الموعودة في معتقدتهم.

ج. الآخر الذي يصنع أسباب نبذِه اجتماعيا/اليهودي والواقع الإفريقي:

هذا التوقع العلني داخل المخيمات الذي جاء بعد مرحلة التخفي داخل الأوساط الاجتماعية، راجع إلى عدم الشعور التام بالأمن بالنسبة لليهودي، الذي يعي حقيقة الرفض الذي يلقاه دائما لاعتبارات تاريخية، وهو محاولة لملمة الذات اليهودية من جديد، وتطعيمها بالعقائد والطقوس اللازمة ليعودوا يهودا كما ولدوا، بالإضافة لحمايتهم من المجتمع الذي أضحى يراهم نشازا داخل التركيبة الاجتماعية الإفريقية، إذ رغم الفروق العديدة الموجودة عرقيا وقبليا وعقائديا إلا أن أيًّا من المجموعات الاجتماعية المكونة للنسيج الاجتماعي الإفريقي لم تتجرأ وتعزل نفسها كما فعل المجتمع اليهودي وهو ما جعل الوسط الاجتماعي الإفريقي ينفهمهم، ليس لعقيدتهم فحسب وإنما لما رأوه أنه محاولة تفكيك النسيج الاجتماعي الإفريقي، عبر تركية فئة على بقية الفئات، أو عزل مجموعة بشرية لا تختلف عن بقية المجموعات إلا دينيا، في فضاء جغرافي تعود أفرادهم على العيش سواء رغم الاختلافات الدينية التي لا حصر لها؛ هذا الهروب من الواقع الحالي كما في الرواية جعلهم يتعرضون للنبذ والتهميش أكثر: «فركض وسع طاقته والحجارة تتناثر منحوله، أصابه أحدها في كتفه دون أن تجبره على التوقف. حين ابتعد توقفالصبية وهم غارقون في الضحك، لكن داويت، وبسبب خوفه، لم يتوقف إلا حين غاب عن أنظارهم..»¹

يتجسد اليهودي في رواية رغبة سوداء ليس كآخر فقط، بل كآخر منبوذ وغير مرحب به داخل النسيج الاجتماعي بعدما اختار عزل ذاته وهو لا يزال داخل الفضاء الإفريقي، خلق حدود داخل إفريقيا التي لا تعترف في هويتها التاريخية بمثل هذه الحدود، ثم محاولة تمييز أفراد معينين عن بقية الأفراد المكونة للمجتمع، مثل عنصر اللباس في رواية رغبة سوداء وسعيهم للتخلص من اللغات القومية عبر تعليم لغة الكتاب المقدس اليهودي، كل هذا جعل من المجتمع داخل الرواية ينظر نظرة الاستحقار والطرده والنبذ لأفراد المجتمع اليهودي، لمحاولته التعالي على الواقع الإفريقي، الذي واجه التعالي بالتعالي وكما حَصَرَ أفراد المخيم (بيتا إسرائيل) على غير اليهود الدخول إليه حضر المجتمع على أفراد المخيم التجول بحرية خارج المخيم.

¹ _حجي جابر، رغبة سوداء، ص44

«سألها لماذا يعامل أهل المدينة بيتا إسرائيل بهذه الغلظة. أجابته بأنه خليط من شعور بالحسد والازدراء... لا كرامة ليهودي هنا.»¹

تُرسخ بيتا إسرائيل في رواية رغوة سوداء صورة لإحدى العقائد الإيديولوجية اليهودية، على أنهم شعب الله المختار وأحق الناس بالعيش في رفاهية مطلقة، ولكنها ترسخ من جهة أخرى صورة اليهودي المنبوذ والمطرود من جميع أصقاع العالم، اليهودي الذي لا يُؤمن، اليهودي الذي عادة ما يضمّر الشر والخديعة والمكر والمؤامرة، ولهذا وجدوا الرفض حتى من أكثر الشعوب قهرا في التاريخ (الشعوب الإفريقية)، والذين من المفروض أن يتعاطفوا معهم ولكن التاريخ اليهودي المليء بالشر والخديعة، جعل منهم غير مرحب بهم حتى داخل المجموعات الاجتماعية التي ينتمون لها عرقيا وقوميا وجغرافيا.

3. صورة العربي في رواية سمراويت لحجي جابر :

لم يمنع قدم التواصل العربي الإفريقي - وصول الصحابة إلى القرن الإفريقي - من اتخاذ هذه العلاقة عدة أشكال وتوجهات وظلت علاقة شد وجذب، ليست تلك العلاقة الودية تماما، وفي نفس الوقت ليست تلك العلاقة العدائية.

حتى بعد تعريب كثير الأقطار الإفريقية على مر التاريخ، وتحول العربية مع الزمن للغة رسمية لكثير من القوميات والدول الإفريقية الحديثة، ظل العربي في الذهنية الإفريقية ذلك الدخيل الذي وفد يوما ما، إما غازيا(فاتحا) أو تاجرا أو لاجئ من خطر معين. ولهذا فإن علاقة العربي بالإفريقي تحمل عدة أوجه وعدة تقلبات أحيانا تحمل صفة العداوة وأحيانا تحمل صفة الشراكة والصدقة، وحملت في الأوساط الثقافية في فترة الاستعمار صفة التعاطف؛ ونقص التعاطف التقاطعات التاريخية بين الأسود والعربي، في مواجهة الأخطار القادمة من شمال البحر المتوسط.

أدى وجود اللغة العربية في عدد لا بأس به من الدول الإفريقية، شمال القارة وشرقها، لفتح آفاقا عدة للمثقف والروائي الإفريقي(الأسود) واتسع مجال إبداعه، بداية من خيار لساني لغوي جديد وهو اللغة العربية، إلى قضايا جديدة بعدما انحصرت تقريبا القضايا التي طرحتها الرواية في إفريقيا في ما سمي بالخطاب ضد الكولونيالي.

¹ _حجي جابر: رغوة سوداء، ص48-49

لم تكن اللغة العربية ذلك الفرض الاستعماري كالفرنسية والإنجليزية، بقدر ما كانت نوعاً من الفرض الأيديولوجي والعقدي من جهة، ونوع من التأثير والتأثر السلمي والثقافي على مر التاريخ، بالنسبة للدول الشرق والقرن الإفريقي، فهي قرينة الإسلام الذي تواجد مثلاً إذا أسقطناه على موضوع الرواية في إريتريا منذ «السنوات الدعوة الأولى، حيث حملها التجار المسلمون، والماجرون، ورجال الدعوة الذين جاؤوا بدين الفطرة إلى قبائل قاومت الديانات اليونانية...وقاومت الإمبراطورية الرومانية..»¹

وبالرغم من أن الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية، هي رواية مستجدة إذا ما قارناها مع الرواية الإفريقية المكتوبة بلغات أوروبية، فقضاياها هي الأخرى مستجدة بالمعنى الإبداعي، هي قضايا موجودة في الواقع الإفريقي ولكن لم تطرح من قبل بهذه المباشرة، مثل علاقة الإفريقي بالعربي ..

أ. العربي والإفريقي بين العداوة و الصداقة :

تطرح رواية سمرايت للروائي الإرتري حجي جابر، هذه العلاقة المتشابكة بين العرب وإفريقيا، وما أعطى للرواية نوعاً من الشرعية هو علاقة إريتريا تحديداً بالعرب؛ نقصد بالشرعية هو تلك المسافة التي حافظ عليها الروائي من أن يكون غارقاً في القومية العربية، رغم استخدامه مفرداتها وتراكيبها اللغوية، ومن أن يكون شعوبياً إفريقياً على غرار الشعوبية في العصر العباسي، التي يعتبرها الكثير من «الحركات الهدامة في التاريخ والتي حُضيت باهتمام الكثير من الباحثين والمؤرخين، القدامى والمحدثين عرباً ومستشرقين لما لهذه الحركة أثر في طمس معالم العرب..»²

وهي ما جعل العرب في موطنهم لحد اليوم شديدي الحساسية تجاه كل ما هو غير عربي، لدرجة أنهم يكتفون بنفس المكياج تعاملاتهم مع الآخر الذي يقتحم عليهم أرضهم ولو بصفة ودية، في العصور الحديثة.

استطاع حجي جابر تفويض العلاقة للأفروعربية، بكل تجرد رغم أنه جينيا ينتمي للطرف الإفريقي، وكتعبئة ثقافية وأكاديمية ينتمي للطرف العربي، وربما هذا هو ما سهل من طرحه لمثل هذه القضايا الحساسة دون أن يقع لا في الغلو ولا في الإجحاف في حق أي من البعدين، الإفريقي أو العربي..

¹ _غالي عودة، إريتريا بلاد المسلمين وصراع النفوذ، ط1، دارالبشير للنشر والتوزيع، الأردن، 1989، ص22

² _سالم محمد كريم، الشعوبية-نشأتها وتطورها-، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 2004، ص19

ب. العلاقة بين ضفتي البحر الأحمر بين الأمس واليوم:

يعيد حجي جابر في رواية سمراويت ربط العلاقة بين إفريقيا وشبه الجزيرة العربي (السعودية في الرواية)، هذه المرة بطريقة عكسية، بعدما كان السبب الأول لهذه العلاقة هجرة صحابة رسول الله إلى الحبشة خوفا من قريش، ولكن هذه المرة يصور اضطراب السكان الإرتريين للعيش في كنف السعوديين، أثناء الغزو الإثيوبي للإرتيريا، واستمرارهم فيها حتى بعد زوال الخطر الإثيوبي.

استقرار الجالية الإرترية في السعودية، واستيطانها لحيز جغرافي واجتماعي في الواقع السعودي، أعاد طرح القضايا العالقة في التاريخ بين الإفريقي والعربي، جديلة العربي-الإفريقي، تختلف عن جدلية الإفريقي-الأوروبي لأنها أكثر تشابكا وأكثر تعقيدا، فبين الإفريقي والأوروبي أي الأبيض والأسود هي علاقة تنافر تام لم تصل يوما لتقارب معين، إلا شكليا مع ظهور الدول الحديثة وأنظمة الحكم الجمهورية.

أما علاقة الأفريقي والعربي، هي علاقة تحكمها نوع من الرُبُقية والا استقرار، ففي حين يتماهي الاثنان في مرحلة تاريخية معينة؛ «تتكلم جدواوي أصيل..ليه طيب ما قدمت على الجنسية؟ أنت أصلا ولد البلد»¹. نجدهما يتنافران في مرحلة أخرى؛ «أنا دائما أقول السعودي أحسن في كل شيء..هذا انت صحفي سعودي ماشاء الله أحسن من مية جربوع من اللي بندفع لهم»². وفي حين يجمعهم أحيان الدين والتقارب اللساني، يفرقهما أحيان أخرى العامل العرقي والمنبت الجغرافي...

ج العربي/الأخر القومي المتعصب:

في رواية سمراويت تبدو العلاقة ذات بعدين، بعد ظاهري قوامه الاحتواء والألفة، وبعد باطني قوامه نوع من النفور الاستهجان، فرغم سماح السلطات السعودية للإرتريين بالإقامة على أراضيها، إلا أنها تمارس نوعا من العزل تجاههم بداية من الأحياء التي يسكنونها (حي النزلة في ضواحي جدة)، إلى غاية اعتبارهم أجنب ومواطنين من درجة ثانية وثالثة من خلال حرمانهم من أغلب حقوقهم المدنية، إذ لم يشفع لهم وحدة الدين واللسان على

¹ _ حجي جابر، سمراويت، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012، ص37

² _ المصدر نفسه، ص37

الاندماج داخل الواقع السعودي « حتى جدة لم تكن كلها ملكي، وحده النزلة يرسم حدود سطوتي وعشقي وكبريائي وانكساري»¹.

توضح الرواية أن الغطاء الأيديولوجي والقومي العربي، هو غطاء شفاف، بالقدر الذي يكشف حقيقة الموقف من الأفارقة، وليسوا أي أفارقة، أفارقة القرن الإفريقي الذين درج لسانهم على اللغة العربية ووعوا الدين الإسلامي بقدر وعي سكان شبه الجزيرة العربية له. يطغى على الرواية النسق الاجتماعي القومي، نسق التفرقة العرقية والإثنية، الذي يبدو أن محاولة الخطاب الديني لتقويضه قد فشل فالحبشي الذي كان يري في مقام سيدنا بلال بن رباح في الإسلام، ومكانته بين الصحابة عن رسول الله نهاية للنظرة الدونية التي حملتها الجزيرة العربية للأفارقة قرونا قبل الإسلام، يجد نفسه في مواجهة نفس الموقف بعد أكثر من ألف وأربع مئة سنة.

د. الآخر العربي / يتقمص شخصية الأوروبي العنصري:

لم تختلف صورة العربي في الرواية الإفريقية العربية من خلال نموذج سمراويت، عن صورة الأبيض (الأوروبي) كثيرا فلم تتغير المسافة الفاصلة بين الإفريقي وكلاهما، كلاهما اعتبر الأسود أقل منه شأنًا، رغم أن الإفريقي قد اعتنق كل الأديان المسيحية والإسلام واليهودية، وتكلم جل اللغات الفرنسية والعربية والإنجليزية الإسبانية...

ولكن كل هذا لم يُزل الغشاوة التي على عيني الاثنين، العربي والأوروبي، وربما تتجاوز درجة لوم الإفريقي للعربي أكثر من الأوروبي، لأنه الأقرب جغرافيا وحضاريا بدرجة أولى، ولأن إفريقيا كانت أول ملجأ آمن للعرب من الأخطار الداخلية.

يبدو من خلال الرواية (سمراويت)، أن التقلبات التاريخية والتقدم الزمني في الجزيرة العربية، قد جعل منها دول حداثة بالمفهوم التقني للكلمة فقط، ولكن على مستوى التفكير، غلبت الأنا العربية (التي راجت قبل مجيء الإسلام)، على جميع الأيديولوجيات (سماحة الإسلام وعدله) والشعارات القومية (العروبة وغيرها...).

¹ _ حجي جابر، سمراويت، ص13

وعادة التفرقة العرقية لتحل محل كل هذا، وإن كانت داخل أنساق مضمرة، تبدو في شكل سياسيات وقوانين، أقوى من الاعتبارات الإنسانية، إلا أنها تضرر نظرة دونية لثلة من الناس أرغمتهم الحرب على ترك بلدهم، إلى بلد ظنوا أنهم لن يُحسّنوا بالاغتراب فيه، ولكنهم وجدوا العكس..

هـ. الآخر/العربي الطبقي:

تتجسد في رواية سمراويت، صورة العربي الطبقي، طبقية تصل لحد العنصرية، وهذا ليس على المستوى الشعبي بل حتى على مستوى صنّاع الرأي والمتقفين ورجال الدين، إذ يتحول الإعلاء من العرب على حساب الدخلاء في المملكة العربية السعودية مشروعاً ممنهجاً، إذ تسمح لغير العرب لساناً ومنبتاً، بالتفاعل داخل طبقات المجتمع، ولكنها تمارس نوعاً من رسم الحدود لهم والتضييق على طموحاتهم خوفاً من التفوق على أصحاب الأرض.

يبدأ رسم هذه الحدود في رواية سمراويت من مكان إقامة الإرتيين التي تميزهم عن غيرهم، الحد الجغرافي هو الذي يرسم الفرق الأول بين العربي والإفريقي ولهذا «الزلة إرتري الهوى، وكأنه نسخة مصغرة من ذاك الغائب، تزدحم شوارعه بالآباء الطاعنين في الغربية، يلوذون ببعضهم عقب كل صلاة، وكأنهم في صلاة أخرى.. وهذه المرة كي لا ينسوا»¹ وكي لا ينسى أفراد المجتمع السعودي أن ما يُصدّره هذا الحي من كفاءات-إن استطاع مع الظروف القاسية- يظل غريباً عن هذه الأرض، ولا يمكن أن يضاهاى السعودي مهما علا شأنه، وحتى إن تمكنوا من الخروج من البوتقة الضيقة التي رسمت لهم سياسياً وإدارياً ومجتمعياً، يجب أن يبقوا تحت الإشراف العربي/السعودي.

في رواية سمراويت، كلما حاول الإفريقي الإرتري تقليص المسافة بينه وبين العربي، يوسع العربي ذلك الشرخ متغاضياً عن الماضي المشترك والتقاطعات التاريخية، وتقارب الألسنة والعقيدة الواحدة، لأن تقسيمات سايكس بيكو إعادة تقسيم الأفراد على أساس عرقي، قبل أن تقسمهم على الخريطة، وأصبحت الخطوط المرسومة أكثر مصداقية من كل اعتبار ديني أو لساني.

ولهذا يظهر العربي في رواية سمراويت ليس الطبقي العنصري فقط، بل حتى ناكراً للجميل ولأفضال الناس عليه فالجالية الإرترية في السعودية لم تطلب امتيازات، بقدر طلبها للمساواة، وفتح المجال لأفرادها بأن يعيشوا حياة كريمة عادية والحصول على الحقوق البسيطة من تعليم ومداداة وعمل، انطلاقاً من اجتهادها، وليس مكرمة من أحد.

¹ - حجى جابر: سمراويت، ص13

و. الآخر /العربي ناكر الجميل :

يطالب حجي جابر في رواية سمراويت بالمعاملة بالمثل، وبشفاعة التاريخ، ورد الاعتبار لقومية كانت يوما ما حاضنة للنسل العربي وللرسالة السماوية التي حملوها، ولم يعاملوهم كأغراب في زمن كانت الفوارق بين القوميتين شاسعة، فما بالك باليوم وقد زالت أغلب تلك الفوارق وأهمها، الدين واللغة، ولهذا فالرواية هي تساؤل عن سبب جحود العربي بفضل القرن الإفريقي على انتشار رسالته المقدسة واللغة الحاملة لهذه الرسالة، وحتى بعدها في محطات تاريخية أخرى كانت إترتيا دائما بابا مفتوحا أما العرب (السعوديون)، ولهذا فرسالة حجي جابر واضحة ليست استعطافا ولا تمردا ولكنه أقرب للقول: «نحن الإترتيين لسنا نطالب بامتيازات عن الآخرين، فنحن سنعود يوما ما لوطننا، ولكننا نريد منكم أن تتذكروا دوما أنكم كنتم كراما بيننا، وتذكروا أننا ما تركنا بلادنا إلا لظروف قاهرة.. مثلكم تماما.»¹ ولهذا فالحد الأدنى أن يمنح الإترتيون بعضا من الحقوق الإنسانية، التي تمنح لكل مغترب عن وطنه باسم حقوق الإنسان إن لم يكن للاعتبارات الدينية واللسانية والجغرافية والتاريخية.

ز. المثقف العربي/الآخر والنظرة المتعالية:

يركز حجي جابر في روايته على أن خطاب التفرقة بين الإترتيين والعرب، ليس نسقا اجتماعيا عام، وإنما خطاب رسمي مؤسس من نخبة البلد ومثقفها، على اختلاف مشاربهم الأيديولوجية، والذين كان من المفروض أن يرسخوا خطاب التعايش بين المجتمعين، والتغاضي عن الفوارق العرقية، طالما أن ما يجمع المجتمعين أكثر مما يفرقهما.

ولكن الرواية تميظ اللثام عن ما يخفيه المثقف العربي/السعودي من عصبية وعنجهية تجاه الشعوب الإفريقية بل حتى الخطاب الديني الرائج في السعودية والذي قوامه التسامح والتعايش لم يؤثر في ذهنية أصحابه، إنما يشكل فقط غطاء يخشى أصحابه أن ينكشف ليظهر حقيقة تطويع الدين لتحسين الصورة العامة فقط، أما لب الأشياء فهو لم يتغير سيظل العربي ينظر للإفريقي تلك النظرة المتعالية التي تحط من قيمته، هي جزء من مخلفات عصبية الجاهلية العربية، التي لم يستطع العربي أن يتخلص منها وعيه الجمعي والفردية، وإلا لما كان رأي رجل دين سلبيا

1 - حجي جابر : سمراويت، ص52

في قضية منح الجنسية السعودية لغير العرب، وليس هذا فقط بل يعتقد أنهم « سبب لمشاكل كثيرة يكفي أنهم يسببون التلوث»¹. وليس هناك نظرة احتقار وازدراء من أن يتهم الإنسان في أنه سبب الخراب والدمار والأذى.

لم يكن رجل الدين العربي وحده من يمثل الآخر /العربي، متضخم الأنا الذي يحاول ترسيخ أفضلية العربي على الإفريقي. ففي الرواية يتجلى المؤرخ العربي وهو يحاول إظهار فضل العرب على إفريقيا، «وكيف أن الهجرة العربية إليها وخصوصا من جنوب الجزيرة العربية شكلت عامل النهضة الأولى في تلك البلاد التي لم تكن تعرف الزراعة بشكلها الحالي قبل قدوم العرب.»² متناسيا فضل هذه البلاد (الحبشة) في احتضان العرب الهاربين من أبناء بلدهم، ومتناسيا التاريخ الحضاري الحبشي في القرن الإفريقي، وهي نفسها نظرة المثقف الأوروبي للتاريخ الإفريقي، نظرة الإجحاف والجحود التعالي.

نخلص إلى أن : العلاقة بين العربي والإفريقي (الأسود)، هي علاقة تحكمها الظروف التاريخية، فبعد النصف الثاني من القرن العشرين وتأسس الدول ورسم الحدود، وتحول القوميات والأعراف لجنسيات، أصبح ما يفرق بين العربي والإفريقي أكثر بكثير مما يوارى تلك الفجوة التي بينهما، وحتى العربية التي نفذت لكثير من الأقطار الإفريقية، لم تشفع ليكون الإفريقي والعربي دوما على اتفاق. ظلت العلاقة شدا وجذبا بين ضفتي البحر الأحمر، وما هي الرواية الإفريقية العربية اليوم، رغم استفادتها من لغة سكان شبه الجزيرة العربية، إلا أنها تعتقد أن عامل لون البشرة واختلاف المنبت الجغرافي لا يزال قادرا على وضع الحواجز والفروق، ولهذا لم نر ذلك التماهي التام بين العربي والإفريقي. ولكننا لم نر في نفس الوقت تلك العلاقة العنيفة كالتى بين العربي والأوروبي، أو بين الإفريقي والأوروبي.

واتسمت العلاقة التي تجمعهما في العصر الحديث (الإفريقي والعربي) ببعض من اللا منطقية، فرغم أنهما كانا هدف مباشر للأطماع الغربية، ولكن حتى هذا لم يضعهما في نفس المرتبة على سلم التصنيفات العرقية، فالإفريقي -كما في رواية سمراويت- يعتقد أنه كلما حاول إلغاء تلك المسافة الفاصلة بينه وبين العربي، ظل العربي يغذي مركب النقص الذي شكّلته علاقته بالأوروبي، على حساب الإفريقي، هذا الأخير الذي آمن دائما أن التاريخ والجغرافيا العربية والإفريقية يجب أن تكون الموحد الأول للكيان الإفريقي- العربي، بغض النظر عن لون البشرة، أو

الوضعية التاريخية الراهنة لكل منه.

¹ - حجي جابر : سمراويت، ص36

² - المصدر نفسه، ص 49-50

الفصل الثالث: الأنساق الخيرية وأنماط

الصورة الثقافية

أولاً: الأنساق الخيرية.

ثانياً: الصورة الثقافية أنماطها وخصائصها.

أولاً: الأنساق الغريبة:

مرّت مقارنة النصوص الأدبية وتحليلها عبر مراحل عدة، إذ بدأ النقد الأدبي انطباعياً، يعتمد على ذوق الناقد، وطربه من عدمه حين يطلع على العمل الإبداعي، ولكن في العصر الحديث تحول النقد لمجال أكاديمي مؤسّس، مع ظهور العلوم الإنسانية، فاستعان النقد الأدبي بمختلف فروعها لدراسة النصوص، فظهرت ما يعرف بالمناهج السياقية؛ المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي والمنهج النفسي، واهتمت هذه المناهج بالسياق العام الذي أنتج فيه النص أكثر من اهتمامها بالنص في حد ذاته، فعالج المنهج التاريخي النص على أساس أنها وثيقة تاريخية أما المنهج الاجتماعي فاهتم أكثر بخصوصية المجتمع الذي ولد فيه الكاتب وأنتج فيه النص، وانحصرت دراسات المنهج النفسي، على الجانب النفسي للكاتب في حد ذاته. ولأن أغلب المناهج السياقية ابتعدت عن النص واقتربت من صاحب النص وبيئته، دفع الغلو في الاهتمام بما يحيط بالنص أكثر من النص، النقاد لاستحداث آليات جيدة في مقارنة النصوص.

فتح فرديناند دي سوسير بجهوده اللسانية النصوص الأدبية على أكثر من قراءة ومقارنة، مع تقدم الدرس اللساني وتطوره على يد الشكلانيين الروس، بدأت المرحلة الثانية من النقد الأدبي الحديث، وهي مرحلة المناهج النسقية أو النصانية، وهي مناهج اهتمت بالنص في ذاته ولذاته، فظهرت جملة من المناهج أهمها المنهج الأسلوبي والمنهج السيميائي والمنهج البنيوي... وكلها تعاملت مع النص على أساس بينية لغوية أو شكلية، وكانت غايتها الوصول لكل المقومات التي تجعل من النص أدبا، أي ترسيخ ما يعرف بأدبية الأدب من منظور لغوي لساني.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة ما بعد النسقية، أو ما اشتهر في الأوساط النقدية بما بعد البنيوية، وهي مجموعة المناهج التي كانت رد فعل على اقتصار تعامل المناهج النسقية مع النصوص من الجانب الشكلي فقط، هو ما شكّل في نظرهم إغفالا لجانب مهم من الأدب وهو جانب الموضوعات والمضامين وخصوص الجزء الشعري والعاطفي في الأدب.

حاولت مناهج ما بعد البنيوية مثل نظرة التأويل والتلقي والنقد الثقافي... إعادة الاعتبار للموضوعات والقضايا التي يطرحها الأدب، خصوصا مع ظهور جملة من المفاهيم الجديدة ابستمولوجيا، مثل قضية الهوية والأنا

والآخر ... كلها قضايا تبناها النقد الثقافي، واستغلها في استقرار الخطاب بصفة عامة والأدب بصفة خاصة، فما هو النقد الثقافي؟ ما هي أهم مركزاته في قراءة النصوص ومقاربتها؟

1. مفهوم النقد الثقافي:

دعا كثير من المثقفين في عصر الحديث إلى انفتاح المجالات المعرفية على بعضها، وإزالة تلك الحواجز التي تفصل ميدان علمي عن آخر، خصوصا في مجال العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، على اعتبار أنها تتقاطع في كثير من الموضوعات والقضايا؛ حيث يضطر الباحث المتخصص في ميدان ما إلى الولوج لميدان آخر مجاور لتفسير ظاهرة ما. يضاف إلى ذلك ظهور ما يسمى بنظرية الكتابة، التي تتمثل في انفتاح الأدب على خطابات أخرى غير أدبية، وسقوط الجدار العازل بين مختلف الأجناس الأدبية، واعتبار أن كل ما يكتب يندرج في خانة الأدب والإبداع بغض النظر عن التقنية والآلية التي استعملها المبدع لصياغة نصه.

كان على النقد أن يطّوع هو الآخر ميكانيزمات اشتغاله، ويفتح على خلفيات ابستمولوجية جديدة، ليتسنى له التعامل بأكثر فاعلية مع طبيعة النصوص الأدبية بصورته المتغيرة، إذ لم يعد كافي معرفة الإطار التاريخي والاجتماعي والجانب النفسي للمبدع ليتمكن الناقد من تحليل النصوص الأدبية، كما أن تقسيم النص لبنيات لغوية أو علامات ورموز عرف قصورا في اشتغاله على النصوص، لأنه يُعنى بجانب وحيد منها وهو الجانب الشكلي العام دون بقية الجوانب الأخرى مثل المضامين والأبعاد الفكرية والقضايا المطروحة.

وجد النقد الثقافي طريقه للدراسات الأدبية، بعد الجمود الذي أصاب النقد الأدبي وتحول النصوص لمجرد علامات لسانية و شكلية، ليعيد الاعتبار للجانب الفكري والأيدولوجي للنص الأدبي، والجدير بالذكر أن النقد الثقافي ليس في أصله ليس نقدا أدبيا رغم أنه استمد من الأدب بعضا من جانبه الإجرائي، فقد وجد في الأعمال الإبداعية الأدبية المادة العلمية المناسبة لينتقل من التنظير إلى التطبيق، وإن كان لم يقتصر على الأدب كموضوع دراسي، ولهذا يمكن اعتباره «نشاط وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته»¹ وهذا وسّع من زاوية تناوله للقضايا وجعله أكثر شمولية من المناهج السابقة التي وضعت حدودا لدراساتها إما بالاهتمام فقد بما هو خارج النص أو باهتمامها

¹ - آثر أيزابجر، النقد الثقافي- تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ط1، تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاوي، المشروع القومي

بالنص بمعزل عما يحيط به، ولهذا « يمكن وصفه بأنه نقد أيديولوجي لأنه يتعامل مع المنتجات الفكرية من حيث المحتوى وعلاقتها بالأنماط الثقافية الكامنة فيها بغض النظر عن المعايير الفنية أو الجمالية ولا يهتم ما إذا كان هذا المنتج الفكري أدبيًا أم غير أدبي. »¹

والقول بأنه نوع من أنواع النقد الإيديولوجي، لا يعنى الإيديولوجية بمفهومها السياسي أو الاقتصادي فقط، بل الأيديولوجية في اشمئل تعريفها على أنها نظام من المعتقدات والأفكار التي يتبناها ويؤمن بها الإنسان ويحاول برمجة جميع مناحي حياته على أساسها، بمعنى هو نقد يعتمد أكثر على نظرة كل إنسان (المثقف) لجملة القضايا والموضوعات الحياتية، التي قد يتناولها الأدب أو أي من الفنون الأخرى أو حتى خطابات غير أدبية وغير فنية ف«نقاد النقد الثقافي لا ينقدون بدون وجهة نظر، فإن ثمة علاقة لهم بجماعات أو اتجاهات مثل: الاتجاه النسوي أو الماركسي، أو الفرويدي أو اليونجى Jungians أو المحافظ...»²

ولهذا فانفتاح النقد الثقافي ليس من حيث المادة المدروس فقط، بل كذلك في الخلفيات المعرفية والفكرية التي يؤسس عليها دراساته؛ إذ يعدُّ انصهارا لجل الدراسات النقدية الأدبية السابقة، كما يستعين بكثير من نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية، في استقراء النصوص « ويكشف عما يخترن فيها من مضمرات ثقافية، وتأويلها ضمن تاريخ الأفكار والسياقات الثقافية التي أنتجت هذه النصوص، وتجاوز مقولة التمرکز حول الجماليات النصية اللغوية. »³

يتحول النص من منظور النقد الثقافي إلى جملة من الأنساق الثقافية المضمره، التي تتوارى خلف البلاغة النصية والجمالية الأدبية والفنية، وتصبح من مهام النقد الثقافي تحري هذه الأنساق واستخراجها وتأويلها من منظور ثقافي إيديولوجي، ولهذا « ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة، وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة سواء كان خطابا أو ظاهرة. »⁴ ولهذا يقال إنه نشاط أكثر

¹ _Ousama Ekhtiar, The dilemma of cultural criticism within the framework of literary theory, Bingol University Social Science Institute, <http://busbed.bingol.edu.tr>, Year: 10 Issue: 20 • Date/Autumn 2020, p146

² _ آثر أيزابجر، النقد الثقافي-تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص38

³ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص30

⁴ _ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي _ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص32

منه مجال معرفي مؤسس له حدوده وقوانينه الثابتة، أولاً لأن الثقافة مفهوم شامل ولا حدود لها، إذ ينطوي تحتها كل ما له علاقة بالإنسان -التفكير- فرداً أو في علاقته بالمجتمع، وقد يكون مادي أو غير مادي وقد يكون فطري أو مكتسب، وقد يكون بوعي أو دون وعي، فكان بذلك من الصعوبة بمكان وضع حدود للنقد الثقافي سواءً على مستوى المادة المدروسة والموضوعات التي تناولتها، أو على مستوى الأسس والنظريات يعتمدها في الكشف عن المضمرة داخل النصوص أو أي خطاب أو أي مادة جماهيرية، فهو يقطع الإرث المعرفي والثقافي الإنساني في أي مكان وأي زمان بم يتناسب ونوعية الأنساق الثقافية المضمرة التي تختبئ خلف كل ما هو جمالي فني في النص الأدبي وفي أي خطاب.

1.1. مفهوم النسق الثقافي:

يتخذ النقد الثقافي من الأنساق الثقافية باباً للولوج للنصوص الأدبية ومقاربتها، ففي الجانب الإجرائي الذي يتعامل فيه النقد الثقافي مع المدونات الأدبية، يركز أساساً على ما يتوارى خلف البنيات اللغوية واللسانية أو خلف الجانب الجمالي والبلاغي للنص الأدبي، وهذا بهدف «الكشف عن الأنماط الثقافية الضمنية، ومصادر المكون الثقافي، وأسباب ظهوره، والتداخل في تشكيل المعرفة للفرد والأمة في الأدب»¹.

وتمثل الأنساق الثقافية وخاصة المضمرة، جانب التجديد في النقد الثقافي، وعنصر الاختلاف عما سبق من مناهج نقدية وُجدت أساساً لتحليل النصوص الأدبية ودراستها، ولهذا فإن استيعاب مفهوم النسق الثقافي أصبح من الضرورة بمكان للناقد الثقافي، الذي يسعى إلى أن يتحصل على نتائج فعالة، من خلال تطبيق مقولات النقد الثقافي على الخطاب الأدبي، ويرى عز الدين المناصرة أن للنسق مستويين من التمثل داخل النصوص:

« 1- التشابه الظاهري بين عدة أشياء، تحمل وصفاً واحداً

2- التناقض الخفي بين الدلالات إلى درجة الصراع، مما يولد بلاغة (المفارقة) التي تحمل بدورها معنيين: السخرية والتناقض»²

¹ _ Ousama Ekhtiar, The dilemma of cultural criticism within the framework of literary theory, P151

² _ عز الدين المناصرة، علم التناص والتلاص، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2011، ص34

بمعنى النسق الثقافي قد تتشابه طرائق تضمينه داخل النصوص المختلفة، وعند أكثر من كاتب، لكن دلالات النسق تختلف من نص إلى آخر، كما تختلف الغاية من التوظيف، وتتعدد القضايا الثقافية التي يراد طرحها أو تقويضها بوعي أو بلاوعي من خلال وجود نسق ثقافي ما.

فمثلا قد تتجلى الأنساق الثقافية المتعلقة بالهوية في كثير من النصوص الأدبية، ولكن دلالاتها تختلف، فأحيانا تكون الغاية هي لفت انتباه المتلقي العام بخصوصية تلك الهوية فالكاتب ابن بيته، وأحيانا تكون الغاية تقويض التصورات الخاطئة التي صاغها الآخر الذي هو من خارج الهوية المطروحة، في إطار جدلية الأنا والآخر، وهذا النوع هو الذي يهتم به أكثر النقد الثقافي، الطرح الذي يبدو عفويا ولكنه يعالج قضايا أعمق مما يبدو عليه في الجانب الظاهري والسطحي من النص الأدبي، ولهذا يمكن القول أن الأنساق الثقافية عادة ما تتمركز في أسفل مستويات المعنى في النصوص الأدبية ويتطلب الكشف عنها، تجاوز البنيات اللغوية والتركيبية للنصوص، أو اتخاذها كمؤشر للوصول للنسق الثقافي الكامن خلفها، « والنسق هنا ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة، ولهذا فهو خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائما ويستخدم أقنعة كثيرة وأهمها- كما ذكرنا- قناع الجمالية اللغوية، وعبر البلاغة وجماليتها تمر الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة.»¹

يرى عبد الله الغدامي أن فعالية النسق الثقافي داخل النصوص الأدبية يظهر في تحويلها لهذه النصوص لوجهة إقبال جماهيري، ولو كان الوعي بجوهره الحقيقي لا يتسنى للجميع، فهو يتطلب قراءة ناقدة وواعية، ولكنه نوع من الاستفزاز لجانب اللاوعي عند المتلقي العام، مما يجعله يتواصل مع النص روحيا ولكنه لا يمكنه تفسير ذلك التواصل إلا عاطفيا لأنه يعبر عن شيء كامن في داخله، ولهذا يعتقد الغدامي أنه «كلما رأينا منتوجا ثقافيا أو نصا يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه»²

فالكاتب غالبا ما يعبر بلغة مجتمعه، وثانيا ما يعبر عن قضايا السياق الذي نشأ فيه والتي تشكل وعيه من خلالها ولهذا فالنسق الثقافي المضمر، ستكون له مؤشرات تقود الناقد إليه، هذه المؤشرات قد يعكسها الجانب الشكلي والتركيب للنص الأدبي « ومنه يمكن للنسق اللساني أو المغلق أن يكون مستوى أول من مستويات النسق الثقافي

¹ _ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية، ص 79

² _ المرجع نفسه، ص 79-80

الذي لا يؤول إلا بقراءة المستوى اللساني للخطاب الأدبي وغير الأدبي.¹ ولهذا فالإقبال الجماهيري على النص الذي تحدث عنه الغدامي قد يكون عبر إحساس شعوري من المتلقي العام بأن هذه اللغة تعكس نوعاً من ذائقته الفنية الانطباعية، هذه الذائقة التي تتشكل في جزء منها عبر مشاركته الواعية أو غير الواعية مع ثقافة صاحب النص، فقد يتذوق الفرد العربي اليوم الشعر الجاهلي ويطلب لسماعه بل حتى يردده وإن كان لا يفهم كثير من معانيه إلا بالعودة للقواميس والمعاجم، لأنه أولاً يعبر عن جزء من تاريخه القومي العربي، وثانياً وهو الأهم هو الأنساق الثقافية المضمرّة التي يؤشر لها المستوى اللغوي للشعر الجاهلي والتي خلقت نوع من التواصل العاطفي والشعوري بين القارئ العربي العام اليوم والشاعر الجاهلي، والتي جعلت القارئ العادي رغم محدودية تأويله للنصوص يقبل عليها، وهنا يأتي دور الناقد الثقافي من خلال كشفه للأنساق الثقافية المضمرّة داخل النص الشعري الجاهلي من خلال مقولات النقد الثقافي، ليفسر هذه العلاقة، بين الباث الذي من العصر الجاهلي العربي والمتلقي في العربي في العصر الحديث، والتي تبدو وكأنها رحلة عبر الزمن، تمثل فيها الأنساق الثقافية العربية القديمة بوابة هذه الرحلة الزمنية، من عصر امرؤ القيس والمهلهل، إلى الزمن الحديث.

2. مفهوم الغيرية:

يرتبط مفهوم الغيرية في الدراسات الحديثة بثنائية الأنا والآخر²، فالأسئلة الوجودية التي أرقّت الإنسان منذ الفلسفات الأولى (سقراط، أفلاطون، وأرسطو) حول ماهية الأنا وماهية الآخر، لم يجد لها الفكر الإنساني إجابة قاطعة حتى بعد ظهور الفلسفات الحديثة في عصر النهضة، بل ظلت أقرب للأسئلة الإشكالية والديالكتية، التي تأخذ تصورات عدة ومفاهيم مختلفة مع كل اتجاه فلسفي يظهر ومجال علمي معرفي يُستحدث، ولهذا تحولت إلى نوع من القضية الأزلية التي شغلت الإنسان على اختلاف ثقافته وجغرافيته وعرقه وإثنيته.

يعود تناولنا لمفهوم الغيرية بعد تناولنا الآخريّة - وإن كان بينهما تقاطع كبير - في الفصل الثاني، إلى وجهة نظرنا في ما يخص المفهومين، فالآخريّة اعتبرناها تدرج في سياق صراع الحضارات بين الشرق والغرب أو بين الإفريقي الأسود والأوروبي إذا ما أسقطناها على موضوع البحث، ولهذا كان تناولنا لها من منطلق أقرب للخطاب

¹ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص 123

² _ ينظر للفصل الثاني، تمت فيه التفصيل في مفهومي الأنا والآخر من منظور العلوم الإنسانية كمفاهيم عامة ومطلقة، قبل التعمق في نظرة كل من المفكرين الغربيين والعرب حول الآخر.

الكولونيالي والخطاب ضد الكولونيالي، واعتمدنا في التطبيق على نماذج بشرية وإنسانية للآخر وظفتها الرواية الإفريقية المعاصرة، مبرزة نظرة الإفريقي الأسود لكل من الأوروبي الأبيض والعربي المشرقي وحتى اليهودي.

أما الغيرية فحديثنا هنا عن الأنساق الثقافية المضمرة التي يستقصيها النقد الثقافي كمنهج نقدي أدبي، بمعنى تأثيرات الآخر ثقافيا على الواقع الإفريقي، أي الاختلاف بين ما كان عليه هذا الواقع قبل الاحتكاك-بغض النظر عن طبيعة هذا الاحتكاك؛ استعماري، ثقافي، تجاري...- بالآخر وبعده، ولهذا انبرى النقد الثقافي «لتمثيل فكرة الغيرية، وبناء مجالها الدلالي، وبالنظر إلى هذا المسار فقد شكل الانشغال بـ"المركز" و"الهامش"، و"الهوية" و"الاختلاف"، من حيث هي تفرعات لسؤال الغيرية " الأقوم الإشكالي الثاني بعد مفهوم "البنية"»¹ وهنا يتشكل اختلاف التناول بين الغيرية والآخرية في بحثنا، على اعتبار أن صورة الآخر في الرواية ليس إلا تمثيل بسيط من النسق الغيري، في حين أن الغيرية أشمل وأعمق من علاقات ثنائية بشرية بين الشرق والغرب، فهي لا تقتصر على علاقة الاختلاف بين الأنا والآخر فقط على أساس عرقي إثني، أو لساني أو جغرافي، بل هي تتحرى بطريقة أقرب للمجهرية العلاقات الغيرية المضمرة حتى داخل العرق الواحد والمجتمع الواحد وحتى الفكرة الواحدة، ثم أنها لا تفرض وجود نموذج بشري يمثل إيديولوجية معينة أو الإيديولوجية المخالفة لها، هي تهتم حتى بأنماط العيش الجماعي وطرق التفكير الظاهرة والمضمرة، والوعي الجمعي وتعامله مع القضايا الإنسانية في شموليتها ومطلقها.

1.2. الأنساق الغيرية والنقد الثقافي:

الأنساق الغيرية من بين المضمرات التي يتحراها النقد الثقافي في مقارنته للنصوص الأدبية؛ إذ يجمع الناقد الثقافي في مقارنته للخطاب الأدبي بين وعيه بمفهوم الأنا والآخر، وبين مقولات وآليات النقد الثقافي، ليتمكن من استقصاء كل ما له علاقة بالغيرية بين الأنماط الثقافية التي تتضمنها النصوص وتتوارى خلف المستويات اللغوية والبلاغية الجمالية .

إن تمثيلات الأنساق الغيرية في النص الأدبي -ذات طبيعة التخيلية بالأساس- لن تكون بالطريقة النظرية التي تناولها النقاد والفلاسفة والمفكرين في الغرب أو على الصعيد العربي؛ حيث إن الحديث عن الغير في السياق الروائي يأخذ طابعا أقرب للرمزية ويخضع لخصوصية السردية بالأساس وطبيعة المحكي الروائي؛ مما يقتضي « أثناء

¹ _ شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر-أنساق غيرية في السرد العربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص18

التعامل مع أنساق وتمثيلات الآخريّة داخل النصوص الأدبية أن يراعوا خصوصيتها كونها تجمع بين الواقع وإعادة تشكيله، ما يفتح الاجتهاد بالقول بوجود نوعين من الآخر، الأول موجود على مستوى الحقيقة والواقع والثاني موجود على مستوى المتخيل.¹ بمعنى أن الغير في الخطاب الأدبي ليس بالضرورة أن يجسده صاحب النص في نموذج بشري غريب عن واقعه أو واقع النص الأدبي الاجتماعي والثقافي، بقدر ما يمكن أن يتمثل في نوع من المؤشرات والرموز والتمثيلات الثقافية التي تدل على تأثير الكاتب بالآخر-بالسلب بالإيجاب- من جهة وانعكاساته داخل السياق النصي من جهة أخرى، فقد يتجسد النسق الغيري في سلوك النماذج البشرية التي تنتمي للواقع المتخيل داخل النص لتدل على نوع من التأثير الغيري نتيجة احتكاك سابق أو حالي بطريقة مباشرة كالاستعمار أو بطريقة غير مباشرة عبر أنواع الهيمنة الأخرى الثقافية و الاقتصادية..، كما قد يتمثل في إيديولوجيات وأفكار غريبة وغيرية تتضمنها هذه النصوص عن طريق تمثيلات من نوع آخر لا تجسدها بالضرورة شخصيات إنسانية مباشرة، فالغريبة تركز بالأساس على ذلك «الآخر المتموضع فعليا في سياق سياسي أو ثقافي أو لغوي أو ديني...»² وكل هذه السياقات تتفاعل داخل النص الأدبي و الواقع المتخيّل بالسلب أو بالإيجاب لتكوّن موضوعا للنقد الثقافي الأدبي ومحور اهتماماته في مقارنة هذه النصوص، في مهمة تبدو تقويمية عبر تفكيك شبكة العلاقات اللغوية والجمالية والموضوعاتية داخل النص الأدبي و الوصول للمتخفي والحفر في أنساقه المضمر والغريبة؛ حيث إنّ الآخر «يتمظهر داخل الخطاب الأدبي في شكل تمثيلات وأنساق ثقافية تم صياغتها عن طريق اللجوء لعملية التمثيل السردية... باعتبارها مجالا يعكس التمايز والاختلاف بين الذات وما يقابلها من ذات أخرى.»³

يتم البحث عادة عن تمثيلات الغريبة داخل النصوص الأدبية على حواف الموضوعات الأدبية التي تسعى لبلورة ذات ما وإبراز خصائصها، فتمظهر موضوع الذات عادة ما يكون لسببين إما لرفع مستوى وعي المجموعات الاجتماعية بحقيقة مقومات وجودها وشخصيتها الاجتماعية والثقافية، أو للكشف عن ما تسرب لهذه الذات من تأثيرات خارجية حاولت تشويهها أو تفكيكها، ولهذا تكون الغريبة في بعض الدراسات الثقافية الجانب المضمر من

¹ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص 59

² _ بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسة، ط1، تر: أحمد الروي وآخرون، المجلس الأعلى

للتقافة، مصر، 2010، ص 59

³ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص 59

الذاتية وهذا لأن كثير من المفاهيم للغيرية « يقابلها الهوية»¹ وهو ما يفتح أفق التأويل الثقافي والبحث عن المضمرة في هذه الأنساق، وقد تكون تمثيلات الهوية أحد المؤشرات على تمثيل نسق غيري معين داخل النص الأدبي يتوارى حول ما يظهر بطريقة مباشرة على أنه تمثيل هوياتي.

إن محاولة الأدب والنقد والفكر المعاصر تقويض الهوية وتفكيكها من قضية كونية وموضوع شامل إلى موضوعات فرعية أقل تشابكا وأوضح من حيث صياغة المفاهيم، فتح موضوع الغيرية على عدة قراءات وتأويلات، وكان تجسيد مفهوم الهوية يتكئ في جزء منه على كشف الفروقات بين الذات والآخر، ولهذا نجد اليوم اعتبارات لا تخصي، خصوصا في زمن العولمة الثقافية والمعرفية؛ إذ لم يعد العامل العرقي أو الجغرافي أو الديني هي المعايير الوحيدة التي تتحدد من خلالها الهوية، فقد أثبتت التجربة الإنسانية أنها قضايا ثانوية أمام القضايا الحقيقية التي هي برغماتية نفعية أي اقتصادية بالأساس، بغض النظر عن طبيعة الأنا والآخر والبعد والقرب بينهما.

بهذا فإن تمثيلات الغيرية داخل النصوص الأدبية المعاصرة من المرجح ألا يكون بذلك الطرح الكلاسيكي الذي تعودنا عليه، في بداية انتشار هذه المفاهيم والقضايا في الفكر والفلسفة بعد عصر النهضة، الذي هو بالأساس مجرد امتداد لفكر الحضارات الأولى، والذي يقوم في أغلبه على مقاييس إثنولوجية أو عقائدية أو ثقافية ستأخذ الغيرية طابع الفردانية الذي تنزع إليه الإنسانية تدريجيا منذ النصف الثاني من القرن العشرين مع اندثار عدة مفاهيم كانت قبل وقت قريب السبب في الصراعات الإنسانية الجماعية، وقواماً للغيرية مثل : الجنس الأسمى، والقومية، رجل الدين .. فيأراز المجتمعات الإنسانية لنوع جديد من « شرائح اجتماعية منبوذة من قبل الحضارة المعاصرة، ممثلة في السود، والملونين والمدمنين ومرضى الإيدز، والعجز، والمثليين، والجماعات الأصولية، والخلايا الإرهابية...ستجعل من مقولات الغيرية... الموضوعات الأثيرة في التحليلات النقدية التي نقلت الإشكال من مرجعيته الفكرية إلى حقول الدراسات النقدية والثقافية»²

بمعنى أن تمثيلات الغيرية في النصوص المعاصرة تحكمها الأيديولوجية بالأساس، ليست أيديولوجية الكاتب فحسب؛ بل الإيديولوجية نظاما من الأفكار والرؤى الذي يؤسس لمنظومة العلاقات داخل واقع الرواية أو المحكي والمقصود هنا ليست الإيديولوجيات الكبرى ذات الخلفيات الابسمولوجية والثقافية وحتى السياسية فقط، بل

¹ _ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1891 ، ص 130

² _ شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر_أنساق غيرية في السرد العربي، ص18-19

الطريقة التي يريد بها كل فرد أن يعيش حياته على أساسها، مهما كانت الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ومهما كانت الفكرة التي يريد أن يعتنقها، وإن كان لا يملك المبرر المنطقي لهذا التعلق، الذي ييلور ذاته المقتنع بما «وأهمية الإيديولوجيا تكمن في أنها تتيح للكاتب أن يرى تناقضات زمنه بطريقة مثمرة وداخل سياق منظم»¹

هذه التناقضات هي التي تكشف وتزيل الغشاوة اللغوية والجمالية البلاغية، عن تمثيلات الغيرية في الكتابات المعاصرة؛ لأنها تؤسس لمفهوم الاختلاف بداية من أصغر التفاصيل التي تبدو عادية وصولاً للكليات والموضوعات الكبرى التي تعتبر من بديهيات التمثيل الغيري في النصوص، والتي عادة ما تتلخص كما ذكرنا في العرقية والدين والجغرافيا واللسان.. التي قد يتجنبها النقد الثقافي إن كانت غارقة في الوضوح والمباشرة ولكن «الأهم أن تنهض على شبكة من القيم التخيلية التي تستثمر العلاقات غير المتوازنة بين الأطراف المشكلة للنص الأدبي (الكاتب والمتلقي والفاعلين المتخيلين) تشعر القارئ، الخاضع لشروط انتماءات ثقافية معقدة، بمستويات الصراع الأزلي بين الذات ومحيط ألفتها (أو غربتها)»²

تتجسد الغيرية على هذا الأساس في تفاعل الذات داخل النص أو خارجه (ذات الكاتب أو المتلقي)، مع محيطها بالسلب أو بالإيجاب، فالغيرية في النصوص الأدبية المعاصرة، على عكس التنظير الفكري لا تنحى دائماً منحاً سلبياً؛ لأن النص يقدمها بوصفها نوعاً من التمثيل السردي والثقافي وليس نوعاً من التنظير الفكري المباشر الحامل لموقف واضح، بل يحقنها داخل شبكات العلاقات في النص، جاعلاً المتلقي يُقِيمُها بالسلب أو بالإيجاب انطلاقاً من مقوماته الذاتية الخاصة، أما الناقد الثقافي في علاقته بالغيرية عادة ما «يسعى نحو البحث في طريقة تمثيل الآخر عبر تمثيلاتها داخل النصوص الأدبية، ثم كشف مضمراؤها وإحالاتها على الواقع»³ ولهذا يصير النقد على أهمية مبحث الغيرية ضمن مباحث النقد الثقافي، لأنه يعد من أهم الأسباب المحركة للصراع داخل النص الروائي والمحكيات الأدبية الأخرى بصفة عامة، لأن عنصر الصراع قائماً أساساً على الاختلاف والنظرة للمقابل على أنه آخر.

¹ _ إيناس طه، الذات والآخر في الرواية الإفريقية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005، ص195

² _ شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر_ أنساق غيرية في السرد العربي، ص28

³ _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص213

3. تجدد صراع الأنا والآخر / تبعات ما بعد الاستعمار في الرواية الإفريقية:

يظهر جليا من خلال كتابات الروائيين الأفارقة- على اختلاف اللغات التي كتبوا بها- خصوصا بعد الاستقلال، أن الآخر لا زال حاضرا في وعيهم، على الرغم من اختفائه ماديا (عسكريا) في الواقع والجغرافيا الإفريقية، إلا أن طول مدة الاستعمار ووحشيته، جعلته يتجذر داخل المنظومة الاجتماعية وبالتالي داخل الأنظمة الثقافية والإبداعية، فالآخر تحول من غازٍ عسكري، إلى نوع من الأنماط الثقافية والاجتماعية وحتى السياسية، التي تحولت إلى جزء من حقيقة الأفارقة، بوعي أو دون وعي لتتحول بالضرورة إلى جزء من واقعهم الجديد في العصر الحديث، ولهذا فهي حاضرة في إبداعهم سواء أرادوا ذلك عن قصد، أو تسربت إليهم عنوة كلما حاولوا إعادة تشكيل الواقع الإفريقي الحديث في كتاباتهم.

1.3. روايات أمير تاج السر بين صراع الأنا والآخر وصراع الأنا والأنا كآخر في فترة ما بعد الاستعمار :

منذ ظهور رواية الطيب صالح موسم الهجرة نحو الشمال (1966) يمكن القول إنَّ الرواية السودانية اختصت تقريبا في تيمة الأنا والآخر، ويمكن وصفها بأنها الرواية الإفريقية العربية الأولى من نوعها التي طرحت الموضوع بطريقة متقنة، من خلال نموذج روائي متكامل الأركان، وبلغ من النضج الفني ما بلغته الروايات العالمية، ليعدَّ المنعرج الفاصل بين ما قبلها وما بعدها في الرواية ذات البعدين الإفريقي و العربي.

كشفت الرواية السودانية بعد تجربة الطيب صالح، الذي «في روايته» «موسم الهجرة إلى الشمال» أظهر عبقرية فائقة في فهم الـ «أنا» في مفهومها الفردي وفي مفهومها الجمعي، الـ «نحن» مقابل الـ «هو» / الآخر كذلك في مفهومه الفردي والجمعي»¹، عن مدى حضور الآخر في الوعي الإفريقي من خلال الواقع السوداني نموذجاً أدبيا، كما اكتشف الكاتب السوداني أنه غير مضطر لقطع المسافات ليكتشف عمق الهوية بين الأنا والآخر. فالآخر وإن عاد إلى قارته، ترك ما يدل عنه في كل تفاصيل الواقع الإفريقي، والتي تقف في وجه المبدع الإفريقي كلما هم بالكتابة عن ذاته وعن قارته.

¹ _ محمد هبي، الأنا والآخر في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح ،

وهذا ما يتطلب استقصاء آثار الآخر المتوارية بين ثنايا نصوص المبدعين الأفارقة، وإن كان الأمر يكتنفه بعض التعقيد ونقص التعقيد هذه المهجنة الثقافية والفكرية التي عرفتها إفريقيا على مر القرون والتي يمثل الآخر الغربي أحد أهم مكوناتها، ولهذا حاولت عين الروائي الإفريقي إعادة تشكيلها إبداعيا ولغويا، لقدرة على رؤية التفاصيل التي لا يراها عامة الناس، وثانيا لأن الرواية أثبتت منذ ظهورها وحتى اكتمال نضجها الفني، أنها الجنس الفني والأدبي القادر على تطويع تقنياتها مع كل مناحي الحياة مهما تقدم الزمن، كما تملك القدرة على احتواء كثير من الأجناس الأدبية وغير الأدبية الأخرى، وكثير من المعارف والعلوم.

يحتل أمير تاج السر ورواياته مكانة هامة من بين النماذج الروائية التي تستحق المقاربة إذا أردنا معالجة قضايا الغيرية في الرواية الإفريقية، وحسب اطلاعنا واستقراءنا لعدد من رواياته نرجع ذلك لعدة اعتبارات أهمها:

- قدرته على تجاوز النمطية السردية والتكرار.
- التنقل عبر أزمنة وأمكنة عدة، في مختلف روايته.
- لا يعتمد طرح القضايا الإشكالية عند أمير تاج السر على المباشرة التي عرفتها الرواية الإفريقية منذ النصف الثاني من القرن العشرين.
- يتجاوز صراع الأنا والآخر عند أمير تاج السر، الصراع الكلاسيكي الأزلي بين الأسود والأبيض ليتحول الآخر لنماذج عدة غير الأوروبية المستعمر.

يتأتى تركيزنا على موضوع الأنا والآخر في كتابات أمير تاج السر، من الرغبة في إبراز تمثيلات الأنساق الغيرية في الرواية الإفريقية العربية، وطبيعة هذا التمثيل الثقافي للغير (الآخر) في خطابه الروائي، وانطلاقا من مجموعة من الأسئلة: هل استطاع فعلا الروائي تجاوز هواجس الإفريقي تجاه الأبيض؟ وهل مازال الغير والآخر متجسدا في الأبيض فقط؟ أم إن الآخر عند أمير تاج السر تجاوز سياق صراع الشمال والجنوب؟

1.1.3 جدلية حضور وغياب الآخر في رواية العطر الفرنسي:

1.1.1.3. العنونة وتنميط التصور :

يتكون عنوان الرواية من كلمتين، الثانية لها دلالة عميقة في ذهنية الإفريقي، و تبدو الكلمة الأولى (عطر) كلمة عادية تحمل عدة تأويلات مختلفة، ولكن عندما تلحق بها كلمة الفرنسي تتحول لمؤشر سياسي واجتماعي

وثقاني مهم خصوصا بالنسبة للشعوب الإفريقية، فالفرنسي هو الغازي والمستعمر الذي استحوذ على النسبة الأكبر من الأراضي الإفريقية على حساب الانجليزي والاسباني والبرتغالي... واستطاع أن يُكوّن إمبراطوريته في زمن انقضاء النظام الإمبراطوري على حساب الجغرافيا الإفريقية في العصر الحديث، ولهذا فهو يحتل التمثيل الأبرز للآخر في الوعي الإفريقي، و تحيل لفظة الفرنسي عادة في الفكر الأفريقي إلى كل ما له علاقة بوحشية الاستعمار والاستغلال اللا إنساني للثروات الإفريقية أولها الثروة الديموغرافية، وتعطيل التنمية والتطور في البلدان التي استعمرها.

إن الظاهر من عبارة العطر الفرنسي، هو تلك التصورات والتمثيلات التي نجح الأبيض الأوروبي في زرعها في مخيال الشعوب المستعمرة، في أنه يمثل الرقي والأناقة والتطور والنمو، وليست العطور إلا زاوية من الواجهة المضيفة التي سوقها الأوروبي عن نفسه، ليكون المضمّر والمتخفي هو وحشيتته وإجرامه الكولونيالي، ويقنع الشعوب المضطهدة بأحقيته من أن يكون مركز العالم والنموذج الذي يجب أن يحتذي به الأسود الإفريقي والعربي وكل الشعوب التي عاشت تحت الهيمنة الفرنسية والأوروبية بصفة عامة.

العطور غالبا ما اقترنت في الوعي الإنساني بباريس العاصمة الفرنسية، عاصمة لأنوار والموضة بعد عصر النهضة الأوروبية، كما في الرواية: «تذكر عطرا كرنفاليا اسمه أمواج، وقمصانا بلا كمام، وتنانير حتى الركبتين وبناطيل جينز رأى السائحات الأوربيات يرتدينها في وسط المدينة»¹، ولكن كل هذا البهرج ليس سوى الواجهة التي تخفي خلفها حقيقة هذه المدينة والعاصمة، عاصمة الحركات الاستعمارية والكولونيالية ومركز القرارات التي خطت للهيمنة على دول العالم الثالث واستغلالها لصالح الاقتصاد الأوروبي، ولهذا على ما يبدو من العنوان كقراءة أولية من أنه نوع من الاعتراف بأفضلية الفرنسي، إلا أنه يمكن أن يكون نوع من كشف حقيقة الفرنسي الراقي والأنيق في تفاصيل الرواية.

2.1.1.3. فضاء المهمشين في رواية العطر الفرنسي:

تجري أحداث الرواية في أحد الأحياء الفقيرة على أطراف المدينة، حي غائب الفقير في إحدى مناطق السودان وباعتبار هذا الحي الفضاء المكاني الذي يمثل الأنا، فإن كل ما يخالف النواميس داخله، النواميس القارة

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2009، ص10

طبعاً، هو جزء من الأنساق الغيرية، وإن كان داخل الحي أو لا يبعد عنه كثيراً. يمثل حي غائب عينة مصغرة من القارة الإفريقية بعد الاستقلال، تعكس التهميش والإقصاء الذي لازالت تعاني منه على المستوى الإنساني والثقافي والسياسي.

إطلاق صاحب النص على هذا الحي اسم غائب جاء تمهيداً لما سيعرضه فيما بعد حول الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للحي، الغياب عن الركب الحضاري الإنساني، وعدم القدرة على مواكبة مستوى المعيشة العالمية هي الدوامة والدائرة المفرغة التي ظلت إفريقيا داخلها حتى بعد الاستقلال، إما بسبب ما يعتبر نتيجة استعمارية من تخلف وفقر وتبعية للآخر على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي، أو لأن أصحاب القرار في إفريقيا بعد الاستقلال كانت تنقصهم خبرة التسيير والإدارة، أو غرّتهم المناصب والأطماع الذاتية، ووجدوا في إفريقيا التابعة والمتخلفة فضاء أفضل لتكوين الثروات على حساب العامة، وهو ما ينعكس في حي غائب في الرواية، الذي «حاولت السلطة مراراً تسميه حي النور، أو حي زهر الروضة أو حتى حي حاضر وأخفت». ¹

ولهذا فإن إخفاق السلطة في إفريقيا بعد الاستقلال في إثبات حضور الكيان الإفريقي، هو ما حوّل هذه القارة إلى فضاء منغلق و متقوقع على ذاته وشبه منعزل عن العالم (الأخر)، كأنه منفى داخلي، وقد تسبب في بقاء إفريقيا متأخرة بسنوات ضوئية عن الاقتصاد العالمي الذي خطا خطوات لا تعد نحو الرفاهية والعيش الكريم في حين اختار الأفارقة الجمود والتكلس السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وحتى بعد أن اطلّعوا على ما وصل إليه بقية سكان العالم على جميع الأصعدة، ظلت رغبتهم في التطور فاترة إلى حد ما، وكأنهم تعودوا البساطة والفقر والعزلة، ف اسم «غائب الذي يعني عدم الوجود أو الانحاء، لم يأت من فراغ أو سذاجة، إنه الاسم الذي اتفق عليه الجميع... وحتى حين جاءت أجيال بعد ذلك، طرقت التعليم أو عرفت سكة السفر... لم تحاول أن ترمم حائطاً مشقوقاً». ²

ظلت إفريقيا (حي غائب) تعيش هذه الفجوة الزمنية التي كان الاستعمار السبب الأول فيها، ولكن تخاذل أبنائها بعد الاستقلال ساهم بدرجة أكبر في تعميق هذه الفجوة، وساهم أيضاً في شل حركة النمو والتطور لأسباب لا يعرفها إلا الإفريقي فقط.

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي ، ص8

² _ المصدر نفسه ، ص11

3.1.1.3. انشطار الأنا في الرواية - علاقة السلطة بالعامية:

حين تخلص الإفريقي من الآخر الغربي، كان يعتقد أن مفهوم المركزية سيتلاشى فلم يعد هناك احتكار لمصدر القرار ولثروات، فالذي يجلس على كرسي السلطة بعد الاستقلال ليس المعمر الأبيض الغريب، بل شريكه في هذه الأرض (الإفريقي) الذي يحمل صفاته الوراثية نفسها، الأصل العرقي والإثني نفسه، ولهذا فمن المفترض أن الجدار بين السلطة والعامية سيزول، باسم الديمقراطية التي تكونت على أساسها الجمهوريات والدول الإفريقية بعد خروج المستعمر، ولكن الإفريقي يُفاجئ بأن السياسية لم تتغير كما كان يتصور؛ لأن الأسود السلطوي إذا كان عاجز عن تغيير لونه، فقد تلبسته طباع الأبيض الأوروبي في تسيير أمور العامة، وإن كان أقل عنفا ولكنه الإجحاف واللامبالاة نفسها .

حي غائب على الرغم من أنه المرجعية الأولى للأنا في الرواية، إلا أنه يتحول إلى هامش حين يتواجه مع مصدر القرار (السلطة) ويمثله في الرواية المسؤول الحكومي مبروك، الذي تولى الإشراف الإداري على حي غائب بمعنى أنه السلطة الرسمية، ونجد في الطرف المقابل المسؤول الاجتماعي والثقافي عن حي غائب (على جرجار بطل الرواية) ليس بصفة رسمية ولكن بصفة اجتماعية ودية باعتباره من أكبر سكان الحي، وله مميزات أهله لذلك منها ذاكرته القوية وصحته السليمة رغم تقدمه في العمر، ولكن الميزة الأهم التي جعلته أقرب الناس للمركز السلطوي هو علاقة صداقته مع المسؤول الحكومي مبروك، ولهذا فالعلاقة بين الهامش (حي غائب) والمركز هي علاقة صراع (لا توجد ألفة بينهما)، وليست علاقة ندية، لأن القوى غير متكافئة، ومن يحدد قوانين العلاقة هو المركز. ويضع الحواجز متى استغنى عن الهامش

ويعدّ هذا نوعا من الأنساق الغيرية داخل الرواية، لأن العلاقة ليست علاقة تفاعلية، بقدر ما هي علاقة سيطرة وهيمنة، هناك أمر يصدر ويجب أن يطبق، دون نقاش، وتعبّر عبارة المسؤول الحكومي: «لا شيء محدد.. عيشوا حياتكم كما أخبرتك»،¹ ذلك دليل على وجود حياة أخرى داخل الحي (حياتكم) أو بالأحرى عن وجود حياة أخرى في الشارع الإفريقي والواقع الاجتماعي ليست نفسها حياته (السلطة) ولا تعنيه في تفاصيلها رغم أنه مطالب بالإشراف عليها وضمان حقوق أصحابها، ولكن العبارة تصور علاقة السلطة بالشعب في إفريقيا علاقة ظاهرها الرعاية والتسيير، ولكنها تتبرأ من المسؤولية الحقيقية وتكتفي بالوظيفة الإعلامية فقط، دون أن تكون

فاعلة حقيقية في الحياة الاجتماعية. فالمسؤول الحكومي رغم أنه من السكان الأصليين، إلا أنه آخر وليس جزء منهم فعليا، فهو لا يقاسمهم أي شيء، لا الظروف المعيشية الصعبة، ولا النواميس التي تُأسس حياة سكان الحي.

ولهذا فكل القرارات الصادرة عن المصدر الحكومي، يستقبلها العامة بتوجس وحذر، وخاصة باستنفار الاستنفار الذي يتعامل به الأنا مع كل ما يعتبره غريب عنه، ولا ينتمي له، رغم أن العلاقة في الحالة المنطقية كانت يجب أن تغطي بنوع من التكامل والتفاعل الإيجابي ليحقق كل طرف مبتغاه، خدمة للصالح العام. ولكن مصلحة المركز تتقدم دائما على حساب الهامش الذي لا ينتفع بأي شيء، سوى بعض من الأوهام التي يبنى نفسه بها من قرارات السلطة، إذ يسعى الهامش (حي غائب) لتطويع قرارات السلطة لحسابه آملا في أن يتحصل على فتات القرارات الصادرة ولو كانت عادية.

4.1.1.3. الآخر الأوروبي أمل التغيير:

إن التاريخ الطويل الذي عاشته إفريقيا تحت الهيمنة الاستعمارية، جعلت الإفريقي شديد الحساسية تجاه كل ما هو قادم من شمال العالم «ثمة عقدة نقص عي وليدة حصيلة مسارين.. اقتصادي.. لون البشرة»²، ولو كان زمن الاستعمار العسكري قد ولى وانقضى، وتحولت العلاقة بين الدول الإفريقية والدول الأوروبية لعلاقة عادية، ظل الأوروبي في الذهنية الإفريقية الآخر الذي لا يؤمن مهما كانت الصفة التي تجعله يأتي للقارة بالحركات الاستعمارية بدأت بغطاء ديني أو غطاء المستكشف والباحث سابقا، لهذا فإن زيارة الفرنسية كاتيا كادولي لحي غائب المهتمش في حد ذاته يجعل من سكان الحي يطرحون ألف سؤال وسؤال عن السبب الحقيقي لهذه الزيارة. ويجعل الحراك داخل الحي أقرب لثورة داخل النسيج الاجتماعي، ويتحول لحدث تاريخي بالنسبة للسكان الحي، ويتم رسم تصورات عدة حول زيارة الفرنسية، وحول شخصها، حتى قبل مجيئها تعكس نظرة الإفريقي للأوروبي، التي هي جزء من التجربة الاستعمارية السابقة، وفي جزء آخر تمثيلات (الأوروبي) لدى مختلف الطبقات الاجتماعية الإفريقية بداية من أعلى الهرم الذي تمثله السلطة الإدارية، إلى أبسط إنسان في الحي، ومن هذه التمثيلات نجد: صورة الآخر المخلص .

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ص8

² _ فرانز فانون ، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص9

فعلى رغم مرارة ما جناه الاستعمار على القارة الإفريقية من تخلف وفقر وشتات، ظلت الصورة الأولى التي قدم بها إلى إفريقيا عالقة في أذهان البعض، صورة الناشر للحضارة والتقدم، ورغم أن الإفريقي قد اكتشف فيما بعد أنها ليست سوى غطاء وتمهيد للهيمنة العسكرية والسياسية إلا أن كثير من النخب الإفريقية ظلت مولعة بهذا الغربي حتى بعد الاستقلال رغم أن تقييم حصيلة التواجد الغربي داخل القارة، تشير كل الدلائل أنها كارثة، وأن إدعاءات الأوروبي الحضارية هي وهم فقط.

يتبنى هذه الرؤية (رؤية المخلّص) في الرواية الكثير من الأطراف الاجتماعية وأولهم المسؤول الحكومي مبروك الذي يتولى تسيير الحي ويعتقد أو يروج في أن الزيارة، «تعني عدة أشياء هامة مثل أن تجعلنا مشاهير في العالم كله بتوثيقنا في شريط تسجيلي... ترسل لنا المال اللازم لتطوير الحي ودفن بالوعات..»¹

وهي تعكس نظرة الكثير من المسؤولين الأفارقة بعد الاستقلال غير الأكفاء، وغير قادرين على أن يقوموا بمهمتهم التي أوكلت إليهم، هذه الذهنية الاتكالية هي التي تسببت في غرق إفريقيا في التخلف حتى بعد الاستقلال، ورسخت النظرة الدونية عند الإفريقي، وساد الاعتقاد أن طريق خلاصه يمر دائما عبر المركزية الأوروبية، وهذا هو شكل الهيمنة الغربية الجديدة، التي كان المسؤول الإفريقي السبب الأول فيها.

5.1.1.3. إبحار الآخر الأوروبي السبيل ليأمن الإفريقي شره المضمهر:

تتحول لفظة غريب في النص: «فقط أتنبهوا أن بينكم غريب،»² التي قد تكون عفوية من المصدر الحكومي لحدث جلل داخل حي غائب الذي تعود التوقع على الذات، فأن يزور الحي مسؤول حكومي أو مواطن من خارجه هو في حد ذاته أمر غير مألوف، فما بالك أن يزور الحي مواطن غريب عن البلاد وعن لغتها، ثم الأكثر أهمية أن تكون امرأة فرنسية، بكل ما تحمله كلمة امرأة فرنسية من حمولة تاريخية وثقافية واعتبارات جنسية داخل الذهنية الإفريقية، لم يسبق للسكان الحي أن تعاملوا مع حدث مثل هذا.

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ص11

² _ المصدر نفسه، ص8

تطفوا على السطح الاجتماعي داخل حي غائب، الأنساق الثقافية المتعلقة بالغير، ويظهر للمتلقى أن هذا الحي المكتفى بأسباب بقاءه البسيطة والعادية، يستوطن داخل وعيه الفردي والجمعي كثير من التصورات والتمثيلات الغريبة رغم ما كان يظهر عليه في السابق من العزلة.

ويبدأ كل فرد داخل حي غائب، يستعد بطريقته الخاصة لهذا الحدث، واضعا مكانته الاجتماعية داخل الحي وحمولته الثقافية ولو كانت بسيطة في الحسبان، في محاولة للفت انتباه هذا الكائن الغريب ليس عن الحي فقط بل حتى عن التصور الاجتماعي المألوف.

أ. الإبحار العاطفي والجنسي، علي جرجار:

بالنسبة لعلي جرجار، الذي يعد أكثرهم حظا، لتعيينه من قبل السلطة مرافقا خاصا للفرنسية، كان أكثرهم خيالا وأكثرهم أملا، باعتبار المكانة الاجتماعية التي يحظى بها، وباعتباره أكبر أعزب في الحي، فقد رأى فيها فتاة أحلامه التي قضى أكثر من نصف قرن وهو يبحث عنها، وأصبح تفكيره منصب على الجانب العاطفي لهذه الفرنسية، وأصبحت هي الطريقة الوحيدة لتعويض الجفاف العاطفي الذي عاشه على مدار السنين، لم تتوقف توهمات إلى هذا الحد، فقد وصل به الأمر لنكران الذات والتجرد من الأنا على حساب الغير، بل لم يعد يستطيع تصورها جزء من إفريقيا واعتبرها حمل ثقيل عليها بعدما طال أمد انتظارها وهي من بلد إفريقي لآخر، و لهذا سعى لعزل هذا المخلوق الغريب عن كل ما يربطه بإفريقيا، وكأن إفريقيا التي احتضنته طوال عمره حتى بلغ من الكبر عتيا، ستسرق منه أمله في خوض تجربة مخالفة عما تعود عليه: « كانت في بيتي حوالي ثلاثين صورة لكاتيا الملاك،... وضعتها مفردة أمامي بعد أن غسلت الطاولة بالصابون والكولونيا، اخترت تلك التي التقطت في أحراش إفريقيا، أو برفقة زعيم تتلك القارة، وألغيتها بوضعها في صندوق قديم.»¹ يجسد علي جرجار صورة الإفريقي المستلب، والذي لا يزال يرى الآخر الأبيض، إنسانا يفوق بشرية وآدمية الإنسان الأسود، وأن وجوده داخل القار الإفريقية، هو حدث لا يمكن أن يمر مرور الكرام، وليس مجرد نوع من التفاعل العادي بين إنسانين، لا يختلفان إلا في لون البشرة .

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، 95-96

علي جرجار هو تجسيد لنسق غيري عند الإنسان الأسود، يعتبر الأبيض خارج الفطرة البشرية العادية «فالأسود السجين في جزيرته، الضائع في جو بلا أدنى منفذ، يشعر بأن نداء أوروبا هو بمثابة المتنفس له.»¹ ولهذا فكاتيا الفرنسية لنسبة لعللي جرجار، تشكل تلك القوة، القدرة دون غيرها عن إخراج الأسود من بوتقته تلك القوقعة التي وضعه داخلها الأبيض على مدى قرون، ولهذا آمن في قراره أن المفتاح الوحيد بيد الأبيض، المركز الحقيقي وعلى مستوى العالم وليس إفريقيا فقط، ولهذا فهو مستعد لإبهاره ولفت انتباهه بأي طريقة كانت.

تتمثل المرأة الأوروبية بالنسبة لعللي جرجار ولكثير من الأفارقة في صورة المرأة الشبقية جنسيا، التي لا يمكن أن تستولي على اهتمامها وعاطفتها إلا عن طريق الجنس والفحولة الذكورية، إذ تعيدنا تجربة علي جرجار في رواية العطر الفرنسي إلى تجربة مصطفى سعيد في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، الذي يمثل انتقام الإفريقي من الأبيض الأوروبي عن طريق الجنس ولو أن تجربة علي جرجار تختلف جزئيا، فتجربة علي جرجار تعتبر نوعا من الدفاع أكثر منها من الانتقام، فالأبيض الأوروبي هو الذي عاود الكرة وقدم لإفريقيا، ولهذا فكأن علي جرجار يحاول إعادة تمثيل وتصوير للتجربة الكولونيالية ولكن هذه المرة يضع الإفريقي موضع القوة، حين يفرض نفسه على الفتاة الفرنسية ويقنعها بالزواج منه، وإن كانت نوعا من الهذيان في الرواية وتخيُّلات ما قبل قدمها، إلا أنها توضح استعداد الإفريقي اليوم لعدم تكرار تجربة أجداده في الخضوع السهل للأوروبي الآخر.

ب. الإبحار الثقافي والمعرفي، حكيم نبوي:

لا يختلف بقية أفراد المجتمع داخل حي غائب في نظرتهم للفرنسية القادمة، وإن كان كل حسب توقعه داخل المجتمع وحسب إمكانياته الثقافية والفكرية، ولكن الهدف واحد، إبهار هذا الآخر المختلف.

يتجلى لنا نموذج آخر من نماذج الأنا داخل حي غائب، اكتسب مكانته من الخلفية الثقافية والمعرفية التي ينحدر منها. «حكيم نبوي مدرس التاريخ السابق، وأحد سكان الحي المهمين»² الحي المهمين لديهم نوعا من الاعتراف الاجتماعي يفوق الاعتراف بعلي جرجار أحيانا، والذي يمثل صورة المثقف الإفريقي داخل الرواية.

¹ _فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص21

² _أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ص8

ورغم أنه يشكل المركز داخل الهامش (حي غائب)، الذي يلجأ إليه الناس، ويطلبون قربه، إلا أن تلك الهالة التي تحيط بيه بدأت بالزوال، مع خبر قرب وصول الفتاة الفرنسية، ودخول حكيم نبوي للسباق نحو الآخر (الأبيض).

هي صورة رمزية من صاحب النص، تشي أن المثقف الإفريقي هو الآخر لا يزال يعيش نوعاً من الاستلاب داخله، هذا الاستلاب الذي سببه حالة الانبهار بالآخر الأبيض، وكون حكيم نبوي مدرس تاريخ ليس اعتبارياً داخل النص، هي كشف للجفوة التي يعيشها الإفريقي مع تاريخه الخاص، فالعالم بالتاريخ الإفريقي يجب أن يكون في داخله رفض لهذه التبعية الرمزية للأبيض الأوروبي.

ولكن صاحب النص وكأنه يدق ناقوس الخطر، في ما يخص علاقة الإفريقي بالأبيض الأوروبي، ويكشف عن أنساق غيرية توطد التبعية والهيمنة الأوروبية على الذات الإفريقية، رغم تصفية الوجود الأوروبي مادياً داخل القارة إلا أن جهود المثقفين السود بعد النصف الثاني من القرن العشرين (فرانز فانون، سنغور،...) في مواصلة هذه التصفية ثقافياً وفكرياً لم تؤتي ثمارها بعد.

وبالنسبة لأمير تاج السر في روايته العطر الفرنسي، لا يزال المثقف الإفريقي مخدوعاً بصورة الأبيض، ولا تزال كثير من الأنساق الغيرية المضمرّة، تعتبر الأبيض مركز الحياة الإنسانية، ويصل هذا الانبهار لغاية التقديس كما في أبيات الشعر التي كتبها الحكيم نبوي عن كاتيا الفرنسية:

«سمعت عن الملاك فهاج شعري وعربدت الصباية في عيوني

وأصبح للمداد بريق حرف يضنيء لك الطريق فكلمني

أيا كاتيا الجميلة أين أنت وأين الشوق للصب الحزين

وأين صفاء نهر السين يسقي دمائك بالمحبة والحنين»¹

محاولة التماهي الأعمى مع الأبيض، ورسم الصور المغلوطة عنه، جزء من الأنساق الغيرية التي لا تزال قابضة في ذات الإنسان الأسود، الذي لم يتعلم من دروس التاريخ، ولم يتفطن بعد أنه خلف هذه البشرية الناصعة والوجه

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، 80-81

الملائكي يقبع إنسان برغماتي نفعي رأس مالي وانتهازي، في حين يرسخ الأسود جزء من النظرة الدونية التي وُسم بها على مر التاريخ من أنه إنسان عاطفي أقرب للسذاجة، ولا يحكم عقله إلا في اللحظات الحرجة، ولهذا عاش حي غائب حالة من الهذيان واللا وعي وهو ينتظر هذه الفتاة الفرنسية، دون أن يتساءل حتى عن الغاية الحقيقية من هذه الزيارة، لفضاء ضاق بأهله قبل الآخر.

لذلك وَقَعَ المثقف الإفريقي (حكيم نبوي) وهو يحاول إبحار الآخر الأوروبي بأن إفريقيا اليوم ليست إفريقيا أمس الأمية والبدائية، في نوع من الاستلاب الحديث، ضحاياه مثقفون أفارقة ينتظرون مصادقة الآخر الأوروبي على تحولهم من شعوب عُرفية بدائية، إلا شعوب مثقفة منتجة للثقافة، وبالتالي ظلوا حبيسي الدائرة المفرغة التي وضعهم الاستعمار داخلها منذ أزيد من قرن.

ج. الإبحار التقني والاقتصادي، التجار:

لم يكن البعد العاطفي (الجنسي) والثقافي المحرك الوحيد لظهور مختلف الأنساق الغيرية المضمرة داخل الرواية فلطالما مثل الآخر الأوروبي بالنسبة للإفريقي فرصة للخروج من دائرة الفقر والتردي الاقتصادي-رغم أن التاريخ أثبت العكس - ولهذا كان للعامل الاقتصادي دوره في تجلي كثير من الأنساق الغيرية.

يتبدى الفضاء شبه مغلق (حي غائب)، ويعدُّ المسار الاقتصادي بسيطا جدا، هذا إن صح تسميته بمسار حقيقي لأن أغلب سكانها فقراء، ويعيش أغلبهم على الدّين، ورؤوس الأموال البسيطة لا تكلف نفسها عناء التطور والتوسع ولكن خبر وصول الأوروبية بعث في نفس هؤلاء التجار الرغبة في التطور، وهو نسق غيري مضمر، يرسخ فكرة أن أوروبا لطالما كانت المتحكم الأول لعجلة الاقتصاد والمال في دول العالم الثالث وإفريقيا كذلك داخل الرواية فالحركة التجارية الراكدة منذ سنوات، استفاقت فجأة على خبر قرب وصول هذه الفرنسية ولأن الذهنية الإفريقية جُبلت على أن الأبيض الغربي هو رأس المال العالمي، سعى تجار حي غائب للاستفادة قدر الإمكان من وجود هذا الغريب داخل حيّهم المهمش.

هذا النسق الغيري متجذّر داخل الوعي الإفريقي، في أن سعي الإفريقي دائما لتطوير ذاته لم يكن نابع من رغبة ذاتية بقدر ما هو نوع من تقديمها (أي ذاته) في أحسن صورة أمام هذا الغربي الأبيض، الذي لطالما احتقر إفريقيا وأهلها وأطلق أحكامه عليها منذ عقود، على أنهم أقوام غير قابلة للتطور والتقدم.

يظن سكان حي غائب أن توفير بعض المواد الاستهلاكية التي لم تدخل الحي من قبل ليس لندرته بل لعدم قدرة سكان الحي على اقتنائها، سيحسن من صور الحي أمام الفرنسية: «وقفت أمام عركي صاحب البقالة الذي لم يكن متحمسا للقائي في الأيام الأخيرة، وقد فسد الزيتون الإسباني الذي أحضره من أجل كاتيا واضطر لإطعامه للبهائم.. ركبت حفاظات أوليز على رفوفه بلا شراء، لأن نساء الحي لا يستخدمن حفاظات، وباع من العسل اليميني غالي، أوقية واحدة فقط.»¹

ولم يكن عركي التاجر الوحيد الذي كان يمني النفس بالاستفادة من وجود كاتيا الفرنسية في حي غائب، بل حتى بعض الطقوس التجارية داخل الحي التي كانت حكرًا على أصحابه، تنازل أصحابها عن تعصبهم العرقي والعائدي فقط لأجل هذه الفرنسية، فقد كان الحي بالرغم من صفة اللا وجود التي تعتريه، إلا أنه كغيره من التجمعات الإنسانية داخل إفريقيا يحتوى على جملة من العادات والقوانين الوضعية، التي من الصعب خرقها وتغييرها، وفي حي غائب حتى قراءة الكف والشعوذة لها نوايسها وقواعدها ولهذا انتشر في السابق- قبل خبز زריاء كاتيا الفرنسية- أن حليلة المرضعة، عرافة الحي وقارئة الكف، ترفض قراءة الكف والطالع للنصارى، ولأن كاتيا الفرنسية، تختلف عن بقية الزبائن النصارى داخل إفريقيا، فقد حدث الاستثناء، هذه المرة.

إن هذا النوع من الأنساق الغريبة المضمرة، يَمَثَلُ فيها الأوروبي كفاتح الأبواب العصية والقادر على تجاوز النظم والقوانين، ويصنع قوانينه الخاصة أينما رحل وارتحل، والوحيد الذي يقرر الخضوع لقوانين الأقوام التي يزورها أم لا، ولهذا تعاملت حليلة بحدية مع خادمتها التي حذرته من الأمر؛ «زجرتها حليلة بصوتها الباتر، وبتهديدها الدائم أن تعض ثديها إذا لم تسكت، ومدت يدها لتأخذ المفتاح، وتصافح عروسي، بل أكثر من ذلك، تنازلت عن نفورها القديم من قراءة كف النصارى، وقرأت كفها.»²

يتضح من خلال نموذجي التاجر عركي والعرافة حليلة، أن الإفريقي الذي جاهد ردحا من الزمن ليتخلص من الهيمنة الغربية الأوروبية عسكريا، وجاهد المثقفون السود بعده لدحض النظريات الغربية التي أحطت من قيمة الإنسان الأسود. بمجرد تعرضه لنفس الوضعية في مواجهة الأبيض من جديد، تطفو على السطح تلك التنازلات التي يقدمها الإفريقي، والنابعة من مركب نقص لا يزال يعاني منه حتى اليوم، يتوارى داخل أنساق ثقافية (غريبة)

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ص 107

² - المصدر نفسه، ص 128

لا تحتاج إلا لمحفز بسيط حتى تعود من جديد، ويبرمج الإنسان الإفريقي حياته على حسب قواعد الغير (الأوروبي) وليس على حسب قواعده وقوانينه وتقاليده.

كذلك هو الحال في حي غائب في رواية العطر الفرنسي، الحي الذي يعيش جموداً زمنياً لمدة طويلة، يحاول بين ليلة وضحاها، أن يُشكِّلَ واقعاً بما يتناسب وزمن الحياة الفرنسية، ولهذا تبدو صورة الحي الجديدة أقرب للـ Photoshop تلك التعديلات الحاسوبية على الصور الافتراضية والتي تزيّف حقيقتها وواقعها.

لهذا يبدو الاهتمام ببعض القضايا العالمية التي لا تعد غريبة فقط عن حي غائب، بل من قبيل الخيال، نوعاً من التصنع المفضوح، الذي لا يبرره إلا نسق ثقافي غيري، فلا المنطق ولا العقل، ولا يمكن لأي إنسان استوعب حقيقة حي غائب، أن يتقبل مثلاً أن يعرف سكان الحي معنى كلمة بورصة؛ «و حين يصدف أن يكون أيمن الحضاري موجوداً ساعة قدومنا، نراه وقد غاص طوعية في مواقع كثيرة، وجاء يمدنا بأخبار الأسهم والبورصات الأوروبية.»¹

النسق الثقافي العام والظاهر لحي مثل حي غائب، يرى في مصطلحات مثل البورصة وسوق الأسهم، أقرب لمصطلحات الخيال العلمي، ولكن نجدها حاضرة في رواية ينطلق بنائها الدرامي بالأساس من الكينونة الإفريقية السودانية المهمشة، في زمن لا يزال يعيش فيه كثير المجموعات الاجتماعية حياة أقرب للبدائية، ولكنها نوع من الأنساق الغريبة المضمرة، وليست نشازاً كما قد يبدو للمتلقّي العادي، لأن كثير من المجموعات الاجتماعية الإفريقية، تعيش حاضراً بوعي سابق، سببه التوقع على الذات، والخوف من كل خارجي بعد التجربة الكولونيالية المريرة، وأيضاً العامل الاقتصادي والثقافي المتردي من كون كثير من المجتمعات الإفريقية لم تجد طريقها نحو التطور بعد، وتفقد حتى اليوم الأرضية اللازمة للبناء والتنمية، وإن كانت ليست مغيبة عما يحدث في العالم من قفزات حضارية نوعية، فهي تحاول محاكاتها دون العودة للأساس والأصل لهذه النتيجة التي وصل إليها الغرب الأوروبي، ولهذا تتمظهر محاولاتها في اللحاق بالركب الحضاري الغربي والأوروبي، في شكل أنساق غريبة لا أكثر ولا أقل، على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وخاصة السياسي. وطالما ظلت مجرد أنساق ثقافية غريبة مضمرة، فإن الطريق طويل أمام الإنسان الأسود (الإفريقي) حتى يجاري ما وصل له الأبيض الأوروبي.

¹ _ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، 132

نخلص إلى أن الإفريقي الذي افتخر ببساطته-التي عدّها الأوروبي سذاجة- واعتبرها هو نوعاً من الروحانية التي تخلق نوعاً من التوازن النفسي، حتى لا يغرق كما غرق الأوروبي في فجاجة المادية والبرغماتية التي مسخت جزءاً كبيراً من إنسانيته. يجد نفسه اليوم مجبراً على مجاراته (الأبيض الأوروبي)، بعد أن فقد القدرة على التأثير عليه وإعادة حالته الأولى إنساناً تتجاذبه الروح والمادة، دون أن يطغى أي منهما على الآخر.

يقدم الإفريقي ذلك التصنع الشكلي ليظهر أنه استفاد من الغيبوبة الحضارية التي كان يعيشها منذ عقود ولأنه لا يملك الأرضية نفسها (الأرضية الأوروبية)، ولا التراكم المعرفي والعلمي نفسه، بعد أن توقفت عجلة الفكر الإفريقي عن الدوران، ولم تعود إلا حديثاً (بعد النصف الثاني من القرن العشرين)، ولهذا يحاول شكلته نفسه محالاً كسب رضا الأوروبي، أو على الأقل إعطاء صورة انطباعية، على أنه إفريقي العقود الغابرة؛ البدائي والعاطفي والجامد فكرياً قد تحول وتطور، كنوع من خط الدفاع الأولى من أي خطر خارجي. وهذا حتى لا يصادق على النظريات الغربية حوله وحول حياته، والتي سعى الأوروبي لنشرها منذ عقود في فكره وفلسفته.

2.1.3. الأنا و الآخر في رواية زحف النمل:

أ. نظرة عامة حول الرواية:

في رواية زحف النمل يتتبع أمير تاج السر مسيرة صعود مطرب كبير، من الصفر إلى القمة، هذا الصعود الذي لم يكن سهلاً، بعد أن اضطر (المطرب أحمد الذهب)، لمغادرة موطنه الأصلي في الريف والتحول إلى العاصمة، لعله يجد مستثمراً في قدراته الصوتية. لم يكن الصعود للقمة وحجز مكانة بين مطربين آخرين يفوقونه سناً وخبرة وشهرة ودعماً هو الصعب فقط، بل كان الحفاظ هذه المكانة وهذه الإمبراطورية هو الأصعب من كل الأشياء، فبعد أن كبر المطرب واستقر به الحال والثراء، وجد نفسه أمام مرض عضال هو القصور الكلوي، مما اضطره للبحث عن متبرع بكلية، بمساعدة السلطات التي تراه مكسباً قومياً. ولم يجد المطرب إلا متبرع وحيد يتطابق مع الخصائص الجسمانية والوراثية، شاب من أقصى جنوب الصحراء، يدعى أبو زيد زيتون. ليجد المطرب نفسه في مواجهة الريف (الهامش) الذي هرب منه منذ أن كان شاباً، خوفاً من أن يقضي على طموحاته وقدراته.

يتجلى صراع الأنا والغير في نموذج زحف الرمل في صراع داخلي محلي، الريف (الصحراء) // والعاصمة (المدينة)، مما يجعلنا نشكله ضمن صراع بين الماضي والحاضر، بين البدائية والحداثة.

ب. تمدن الأنا الإفريقية بعد الاستقلال:

أدرك الإفريقي أن المدينة بوصفها بنية تحتية حضارية، وحمولة ثقافية ونمط عيش جديد، هي السبيل الوحيد لخروجه من بوتقة التخلف والبدائية والبدوية، فاستغل ما تركه الاستعمار من مناطق استيطان ليؤسس حياة مدنية جديدة، على خلاف الحياة التي كان عليها قبل الاستعمار، ولهذا عرف الإفريقي حقيقة المدينة وأهميتها على المستوى الحضاري ومساهمتها في نشر الوعي والثقافة والتطور، إنها المدينة التي كانت سببا في النهضة الأوروبية خلال القرنين 15م و16م وستكون السبب في النهضة الإفريقية بعد النصف الثاني من القرن العشرين، لقد شكلت المدينة في إفريقيا الفضاء المناسب الذي بلور الإفريقي على أساسه مفهوم الهوية الإفريقية، ومقومات الذات والأنا، وأصبح أفارقة المدن يستهجنون ويستغربون كل سلوك غير مدني، كما تحول كل ما هو خارج المدينة لمستوى أول من الآخريّة والغيريّة، ومنها الحواضر والأرياف والبدوية، لأن «الحياة هنا والإبداع هنا»¹. لتعرف إفريقيا بعد الاستعمار، نوعا من التجلي الجديد لصراع الأنا والآخر، وإن كان داخل الفضاء الواحد و الخصائص العرقية والإثنية والأنثروبولوجية نفسها، ويتمحور. ها هنا. سؤال مهم هو: من الأحق بتمثيل الأنا والذات الإفريقية، أهي البساطة والريف والبداءة، أم المدينة والحضارة والتقنية؟.

ج. المدينة (الأنا الإفريقية الجديدة) تجبُّ ما قبلها، المطرب أحمد الذهب:

طغت المركزية في تسيير بلدان العالم الثالث وبلدان القارة الإفريقية بعد الاستقلال مع بناء المدن والعواصم الحديثة هذه المركزية وسعت الفجوة بين سكان العاصمة (المدينة) التي عادة ما تقع في شمال هذه البلدان، مع سكان المنطق الداخلية والجنوبية خاصة، هي فجوة على مستوى التجهيزات بدرجة أولى، جاء على إثرها فجوات أخرى على مستوى التقنية ومن ثم على مستوى التفكير.

تتورأى داخل تفاصيل الرواية جملة من الأنساق المضمرة، فبطل الرواية المطرب أحمد الذهب الذي يندرج في الأساس من الريف أساسا، يجد نفسه قد طُبع بطباع أهل الشمال في العاصمة بعد سنوات عديدة، لدرجة أنه تناسى أنه كان ينتمي لهذا الهامش يوم ما، ولهذا فالنسق الغالب على ردة فعله تجاه هذا المتبرع هي نفسها ردة فعل أهل العاصمة وأهل الشمال إذا قدم عليهم شخص من مناطق نائية من البلاد.

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل، ط1، دار العين للنشر، مصر، 2008، ص18

ظل سكان الشمال في البلدان الإفريقية ينظرون لشركائهم في الوطن من سكان الجنوب أو المناطق النائية الأقل تطورا تلك النظرة الدونية، والتي حتى وإن كانت تتوارى خلف ود مصطنع، فإنها تطفو على السطح في أول توتر إلا إذا حاول هذا الغير -بالنسبة لسكان العاصمة طبعاً- أن يُطَبَّعَ مع سلوك ومستوى التفكير الثقافي لسكان المركز(العاصمة)، وهذا غير متاح للجميع طبعاً.

ولهذا أصبح سكان الأرياف يشعرون بنوع من الغربة وعدم الانتماء لهذه الأمكنة، إذا ما اضطروا للجوء إليها لأي سبب (مداوة، عمل، سياحة)، تتعسف ضدّهم المنظومة الاجتماعية والثقافية قبل السياسية، ليتخلوا عن مقوماتهم الذاتية التي تكون كيانهم، بداية من لهجتهم، إلى طريقة لباسهم، إلى سلوكهم اليومي، فقط لينتزعوا الاعتراف بانتمائهم للأنا الإفريقية الجديدة: الأنا المدنية، الحساسة جداً لأي دخيل غريب عنها، نتيجة عدة أنساق غريبة مضمرة، هي في الحقيقة نوع من الاستلاب الثقافي ومخلفات الاستعمار، فقد توهم الإفريقي المدني أنه بحلوله محل المعمر الأوروبي في المدن الحديثة، يجب أن يتصّف بكل صفاته النرجسية، حتى لو كانت على حساب بني جلدته وأهله خارج هذا المكان الجديد.

واجه أحمد الذهب عدة عراقيل قبل أن تحتم المدينة على ورقة قبوله كجزء من النسيج الاجتماعي والفضاء الجديد الذي لجأ إليه ليرسم مستقبله فهو في البداية لم يكن سوى ريفي «تلكأ في شوارع الخوف وحرارات العنصرية المزمّنة»¹ ولكن سرعان ما يتخلص منها بعدما فرض نفسه كفنان ومطرب كبير معتمدا على الطاقات الصوتية التي لديه مستغلا حب النفس البشرية وخاصة الإفريقية للموسيقى والطرب، ولأن الفنان هو الوحيد القادر على كسر القيود والحدود، استطاع أحمد الذهب أن ينفذ لقلوب أهل العاصمة ويتقبلوه لأنه فنان بدرجة أولى، وبدرجة ثانية لأنه هو الآخر أراد ذلك وأراد التخلص من حمولته الثقافية النابعة من عمق الريف، هذا التماهي مع كل ما هو عاصمي وشمالي، حوّل أحمد الذهب مع مرور الوقت من الغير إلى الأنا، وأصبح ينظر النظرة نفسها، لفئة من الشعب قادمة من الريف الصحراوي أو غيره.

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل، ص 8

د. نظرة المدني للريفي في الرواية، رد فعل أم استعلاء غير مبرر؟

لم يتأكد أحمد الذهب من انتمائه للمكان بعد رغم تمدنه ظاهريا وسلوكيا، فطوال سنوات عمره كان ينظر لنفسه نظرة فخري، يستمد من كونه ريفيا استطاع أن يرسم مسيرة نجاح في عمق العاصمة والمدينة، ولكن في مواجهة هذا الريف الصحراوي الذي غادره دون عودة من جديد -ولكنه قدم إليه مع زيتون المتبرع- يكشف أحمد الذهب أن النظرة الاستعلائية والدونية الصادرة عن سكان المدينة والشمال لسكان الجنوب والصحراء، لم تكن جلها نظرات استحقار لا مبرر لها ولكنها قد تأتي أحيانا كرد فعل عن بعض السلوك الريفي الذي لا يتناسب مع سلوك المدينة.

إذا اعتبرنا أحمد الذهب في نموذج زحف النمل هو الأنا المرجعية للعاصمة والمدينة، فس نجد ما يبرر سلوكه النابع من نسق غيري مضمرة تجاه الريف، وهو ما سعى الروائي لإبرازه، وتبرير أن النظرة الدونية للغير ليست دائما وليدة الأنا المتورمة، فأحيانا تكون وليدة رد فعل على سلوك الغير الذي يضر بالأنا.

تكشف الأنساق الغريبة عن نفسها في رواية زحف الرمل بداية من المستوى الشكلي والسلوكي للأفراد، إذ يدفع كل سلوك ومظهر يشذ عن مظهر وسلوك أهل العاصمة والمدينة، للتعامل مع صاحبه من منطلق غيري آخري، فالسلوك والمظهر عند أهل المدينة بطاقة التعريف الأولى التي يصنفون على أساسها الطرف المقابل ويرسمون الانطباع الأول عنه داخل أذهانهم.

لم يكن زيتون القدام في مهمة إنسانية بالأساس، على قدر تطلعات أحمد الذهب الذي توقع انطلاقا من الغاية التي قدم من أجلها، أن يكون على قدر من الود واللفظ، يعكس الغاية النبيلة التي قدم من أجلها، لكن زيتون كان محملا بأنساقه الثقافية الصحراوية أكثر من أي شيء آخر.. منذ اللقاء الأول تجلت واضحة؛ «نفض الجميع حين دخلت لكن زيتون لم ينهض، وحننت في سري.. إنه لم يعرفني لكن حين قال الآخرون: مرحبا يا سلطان، قام نصف قومة، مد يدا جافة متسخة الأظافر، سحبها كأنه يخشى عليها من لسع»¹

بالنسبة لشخصية عامة مثل أحمد الذهب، كان يتوقع استقبالا أكثر حفاوة، ليس بالنظر لمكانته مطربا وفنانا فقط بل بصفته ممثل عن المركز (المدينة و الحداثة) الذي ينهر به الهامشي والمهمش ويراه محور الحياة العامة في أي

¹ - أمير تاج السر، زحف النمل، 74

دولة، ولكن زيتون كما ذكرنا جاء حاملا أنساقه الثقافية معه، الأنساق التي يستمدّها من قسوة الصحراء وجفافها، ولهذا بدا بليد الإحساس في مقابلة الرجل الذي سيهب له جزء من جسده (كليته).

قد يكون سلوك زيتون هو السوي بالنسبة للمكان الذي قدم منه، مكان لا يعترف بالطبقية ولا بالمكانة الاجتماعية طالما أن الجميع سواسية في مواجهة قيض الصحراء وضراوتها، عكس المدينة التي يعيش سكانها في طبقات اجتماعية، تبدأ من قاع الحياة العامة حيث الفقر والحاجة، إلى أعلى السلم الاجتماعي حيث الترف والرفاية، ولهذا قد يكون زيتون يتوقع نفسه عاديا في مقابلة أحمد ذهب المطرب المشهور، ولكن بالنسبة لأحمد الذهب فقد يمثل انطبعا أوليا عن مدى جفاء سكان الصحراء وشبه انعدام للعاطفة عندهم، جهلهم بمقامات الناس، وكلها تندرج داخل الأنساق الغيرية عند سكان المدن .

يبدو من خلال تفاصيل الرواية أن سكان العاصمة والمدن تحديدا-نقصد هنا المدن حديثة البنى التحتية- في إفريقيا بعد النصف الثاني من القرن العشرين- قد انفصلوا وجدانيا وروحيا عن بقية سكان الريف والصحاري الذين لا يزالوا يعيشون حياة أقرب للبدائية، وأصبح سلوكهم ونمط عيشتهم (سكان الريف) الذي كان يعتبر جزء من تواصلهم مع الأرض وتعبيرا عن انتمائهم اللا محدود لها، مستهجنا بالنسبة لسكان المدن الحديثة وخاصة العواصم الإفريقية التي طبعها نوع من التحول والتطور على منهاج المدن الأوروبية ، وعليه أصبح إفريقي المدينة ينظر نفس النظرة الغيرية الأوروبية لأبناء بلده من الريف والصحراء، وأصبح سلوكهم (سكان الريف) المعبر عن الأثروبولوجيا الإفريقية الحقيقية في نقائها وعذريتها، محل استنكار واستهجان، لأنه لا يتوافق مع نمط تفكير الإنسان الحدائي.

هـ. البدوي آخر جغرافيا، أبو زيد زيتون:

سعى أحمد الذهب سعيا حثيثا إلى أن يفعل ما بوسعه لينزع عن زيتون المتبرع الوحيد له بكليته، والمناسب طبييا(حسب التقارير الطبية)، ثوب الصحراء والحمولة الثقافية البدائية التي قدم بها، في نوع من الاستنكار والرفض التام لما هو غير مدني « كنت محتاجا إلى حيل الحضر كلها لإنزال الصحراء عن ظهره»¹ لأنه في وعيه (أحمد الذهب) سيشوّه صورة النقاء والصفاء المدني ومنه سيتسرب ذلك التشوّه لداخل ذاته المدنية.

¹ - أمير تاج السر، زحف النمل، 78

رغم أن الصحراوي سيمنح أحمد الذهب الحياة عبر كَلِيَّتَهُ، إلا أن أحمد الذهب ظل محافظا على مركزه كمديني متحضر، ولم يحاول أن ينزل درجات السلم التي صعدها ويتنازل عن أناه المتمدنة، وظل يعتبر زيتون ضرورة حتمية وليس نافذة الفرج التي فُتحت له بعد أن عاني من غسيل الكلى لسنوات، وحتى الكلية التي ستمنحه العودة للحياة الطبيعة ظل يعتبرها « كلية راع مهمش لا يعرف حتى عدد ساعات اليوم ، أقلقني ..بذلك الدم الصحراوي لا أستطيع أن أتذوق الفخامة، أن أعيش الترف.. مؤكد سوف يلسعي كلما شم في رائحة تحضر..»¹

هكذا يتبدى صراع حضارات وأزمنة وثقافات داخل الفضاء الواحد، وتحول لصراع نفسي بين قمة الهرم الاجتماعي وأدناه، تجاوز الرفض الإنساني بكل مقوماته الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، ليتجذر لعرق الذات كمادة بيولوجية منفصلة، فبين الحياة التي ينشدها أحمد الذهب في مستواها الجسماني الفيزيولوجي والحياة التي يخشى فقدانها - ولو على شكل هواجس لا مبرر علمي ومنطقي لها- على مستوى ثقافي معرفي حضاري، ظل ذلك الرفض في داخله ولو أذعن لأمر الواقع ظاهريا .

تعالج الرواية إشكالية الهوية من منظور إثنولوجي (الرابط الدموي)، إعادة صياغة لمفهوم الأنا والغير(الآخر) خصوصا في الواقع الإفريقي، منذ النصف الثاني من القرن العشرين ولهذا اليوم. الإفريقي الذي ظل حوالي قرن من الزمن يعتقد أن الغير يُختصر في الأبيض الأوربي الغازي، يجد نفسه اليوم بعد أن نزع جلاباب البدائية والأنظمة العرفية، واكتسى بثوب الحدائثة -عصر التقنية والمدنية- أن الغير لا يميزه لون البشرة واللغة والجغرافيا فقط...، فقد يتجسد الغير في عصر العولمة حتى في من يحملون نفس الصفات الوراثية، إذا كانت مستويات التفكير والنظرة للحياة وللمستقبل كلها مختلفة، فبعد أن أزال الإفريقي وجود الأبيض من حياته، كان لزاما عليه تصفية الغير الذي يشاركه نفس الدماء ونفس لون البشرة ولكن لا يقاسمه نفس مستوى التفكير، ولهذا قرر عزله في مناطقه(الريف الصحراوي في الرواية)، أو يحاول قبولته بما يتناسب والحياة الحديثة إذا قرر أن يكون جزء من الحياة المدنية ويبدو أن أحمد الذهب قد فشل في المهمتين مع زيتون المتبرع الوحيد والمناسب له.

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل، ص78

و. البدوي لا يتخلى عن تمثيله للأنا الإفريقية بسهولة:

يميز شخصية الريفي (الغير) في رواية زحف النمل، عدة صفات تجعله يصنف كإنسان بدائي من جهة، وكآخر بالنسبة لنمط العيش المدني الذي يمثله أحمد الذهب، ولهذا ركزت الرواية على تفاصيل هذا الريفي الصحراوي لتقدم لنا الفروق التي من خلالها اعتبر المدني الريفي آخر، وطغت على ردود فعله (المدني) كتمثيل للغيرية المضمرة...

يدو الصحراوي في الرواية ذلك الإنسان محدود الأفاق، غير قادر على التأقلم مع عيش المدينة، وعض أن يحاول الاقتراب من نمط عيش المدينة، التي أصبح أحد سكانها، يسعى خلاف ذلك إلى قبوله المدينة على ما يريد فهو يرفض رفضا مطلقا أن يتخلى عن نواميسه وطقوسه، وهي في النهاية ليست سوى عادات بسيطة للبقاء على قيد الحياة، ولكنها نوع من التعبير عن ذاته المهمشة.

يرى المدني في طقوس الريفي الصحراوي فجاجة غير منطقية: «تجرعها بتجرع الصحراء الذي يحدث صواتا وقرقعة، ووضعها بعد أن فرغت، وضعا أشد صحراوية، حيث كادت أن تتحطم»¹، إذن هي محاولة للحفاظ على أشياء ليس لها معنى بالأساس، و كان يجب عليه ما إن انتقل من فضاء إلى فضاء آخر تطويع ذاته ليناسب الفضاء الجديد وليس العكس ولكن النسق الصحراوي الريفي يطغى في الرواية أكثر من نسق المدينة، ربما لأن إفريقيا تعودت على البساطة البدائية، وعلى عفوية العيش، التي عاشتها لزمان طويل، قبل مجيء الحركات الاستعمارية، ولهذا يتحول استهجان أهل المدن طريقة عيش أهل الأرياف إلى نسق غيري، هم الذين وجدوا في الطابع الغربي ضالتهم، بعد أن تركت الحركات الاستعمارية بعض البنى التحتية التي شكلت الأساس لتشكيل المدينة في إفريقيا، بكل ما تحمله كلمة مدينة دلالة ثقافية.

ظلت المدينة بالنسبة لأهل الأرياف والصحراء مشاعا، مثلها مثل بقية الجغرافيا الإفريقية، وأن كل ساكنيها ليسوا سوى شركاء في الأرض وفي الدم وفي الجينات، هذه النظرة لم تقابلها نظرة مشابهة، من الطرف الآخر أهل المدن والعواصم الإفريقية، الذين يعتقدون أن الأسود الراض أن يعيش حاضره كما هو اليوم، هو خطر على إفريقيا، بمعنى أنه سيكون نقطة ضعف ينفذ من خلالها الطامعون بخيرات إفريقيا، لأنهم يُصادقون على النظرة التي

¹ _أمير تاج السر، زحف النمل، ص77

سوقها الأبيض عن الإفريقي منذ قرون، من أنه ساذج جامد فكريا، غير قابل للتطور، ورافض لكل ما هو تقني حديثي، ولهذا وجب رعايته، أو بتعبير أدق الهيمنة عليه.

نجد أحمد الذهب في رواية زحف النمل، رغم أن زيتون سيقدم له خدمة العمر (البترع بكلية)، ورغم أنه أسكنه بيته (بيت ذهب) وسمح له بالقيام بكل ما يريد، إلا أنه وجدانيا يتبرأ منه، وكأنه قدم من بلاد خارج إفريقيا فالعلاقة بين الأفارقة، في فترة ما بعد الاستقلال اتسمت بنوع من البرغماتية، والتي هي نتيجة تأثير الرأس المالية الأوروبية، وهي إحدى تمثيلات الأفريقية في الرواية العربية الإفريقية المعاصرة. حيث أصاب الشتات الشعوب الإفريقية، في فترة ما بعد الاستقلال، فالغاية التي توحدت من أجلها القبائل والقوميات الإفريقية قد زالت (الاستعمار)، وبزوال السبب تزول النتيجة، عادة تلك التقسيمات ولكن ليس على أساس قبائلي، بل على أساس اقتصادي وسياسي وثقافي فكري وحتى جغرافي، إفريقي المدينة الذي يتواصل مباشرة مع السلطة السياسية، نصب نفسه الأنا المرجعية لإفريقيا بعد الاستعمار وعليه أصبح مجبرا على التعامل مع آخر جديد بخلاف الأبيض وبقية الأعراق الأخرى، هو الإفريقي الذي لا يزال يعيش ذهنيا في زمن ما قبل الحداثة، والذي لا يزال « قرويا لا يعرف الذوق لأن ببساطة لم يلتق بالذوق أبدا من قبل، لا يعرف تعاملنا، لأن تعاملنا ليس أخا لتعامله، ليس ابن عم له ولا حتى قريبا من بعيد»¹ هي نفسها النظرة التي روجها الغربي الأوروبي ليبرر تواجده داخل إفريقيا لعقود طويلة وهي النظرة التي يسوغها الإفريقي المدني ليعزل شركاءه في الأرض والجغرافيا، عن جنته الحديثة (المدينة).

ز. نفي الإبداع والفن عن الآخر البدوي:

بخلاف جانب المظهر وجانب السلوك، اللذان يدلان على جمود فكري طويل لا يزال يعيشه أهل الصحراء والريف في إفريقيا، يعتقد إفريقي المدينة أن الخيال والإبداع الريفي هو الآخر إما مجمد أو لا زال رهين البيئة التي يعيشون فيها بمعنى أن خيالهم لم يتجاوز حدود الجغرافيا التي يعيشون فيها، والإنسان دون خيال هو إنسان دون آفاق وأمل، كذلك يبدو خيال زيتون الصحراوي في الرواية، محدودا جدا وأقرب إلى الجمود، ورغم أنه عُرف عن البدو الفصاحة والبلاغة على مر الزمن، إلا أن البدو المعاصرين في نظر صاحب النص لم يرثوا عن أسلافهم سوى

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل، ص 84

عاداتهم البسيطة للبقاء على قيد الحياة، ولكن بلاغتهم وفصاحتهم ضاعت مع توالي السنين، ولهذا يبدو البدوي في الرواية ضائعا بين زمنين زمن أجداده الذي شوهته السنين، وزمن الحاضر الذي لا يستطيع مجاراته.

ينضاف إلى ذلك أنه من الجانب الإبداعي ضائع بلا ملامح ثابتة، فهو فرط في إرث أجداده والزيادة اللغوي والفني والأدبي، ولم يستوعب لحد الساعة وسائل التعبير الحديثة، فهامش الإبداع عنده يكاد يكون منعدم، وهو أمر طبيعي لأن الإبداع يتطلب أكثر ما يتطلب العاطفة، وهو (الريفى) قد نزعته عنه الطبيعة التي يعيش فيها كل ذرة مشاعر وعاطفة، وطبعته بقسوتها التي لا تطاق، ولهذا حين يحاول زيتون كتابة الشعر يبدو شعر أقرب لجفاف الصحراء وأشبه بالصبار -الوردة التي لا تشبه بقية الورود- وحتى الصور والتشبيهات لم تتجاوز حدود المكان :

«في ساعة العصير

مرقت عريفة حالاتاً...

ما تشبه سوى الناقاة...

رتعت في الحشيش...»¹

يبدو من خلال القصيدة أنها غزلية، ولكن غزلها يشبه النسق الصحراوي الذي أنتجها، نسق يبحث عن مفهوم الجمال في العناصر البسيطة والقليلة التي تحيط به، ويتخذ من الناقاة المفهوم الأعلى للجمال، والمتبع لتاريخ الأدب العربي والعالمي، يجد من النادر أن تشبه المحبوبة بالناقاة، فعادة بالغزال أو حيوان أجمل على الأقل، ولعل هذا ما شكل تلك العلاقة الضدية بين أهل المدن و أهل الصحراء في إفريقيا.

أهل الريف والصحراء كانوا البدايات النقية، التي يعود إليها الإفريقي الغارق في المادية والبرغماتية الفجة بعد النصف الثاني من القرن العشرين، ولكنه يفاجئ بأن نقاوة البدايات قد تشوهت هي الأخرى، ولم تعد ملاذاً آمناً روحياً وفنياً، وهو ما جعله يستهجن ويستنكر كل قادم من أعماق الصحراء في العصر الحديث.

القصيدة التي رفض أحمد الذهب أن يغني كلماتها على حالهم، على الرغم من حاجته الملحة لزيتون (كلية زيتون)، فهو حامل لنسق ثقافي مغاير، يستمد مقوماته من المدنية والحداثة، وحتى حين اضطر لذلك، أصر على

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل ، ص 90

نزع الثوب البدائي عنها وتطعيمها أكثر ما يمكن بنسق ثقافي حقيقي، نسقه الذي أسس حياته عليه منذ أن وطأت قدمه العاصمة.

«... مرق عريفة حالات»

ما تشبه سوى الغيمة...»¹

تحويل التشبيه من الناقة إلى الغيمة هو في الحقيقة صراع بين الأنا (المدينة) و الأنا الآخر (الريف، الصحراء) وانعكاس وتأثير كل بيئة على خيال أصحابها ، ومدى قدرتها على تحديد القاموس اللغوي في رسم التشبيهات والصور.

نجد أن الخلاف الغيري بين المدني والريفي الصحراوي في الرواية، فرضته الظروف الحياتية التي تُقوِّب التفكير على نمط معين وتحد من خيال الإنسان أو تفتحها على آفاق رحبة. قسوة الطبيعة هي التي جعلت الصحراوي يظن أن في الناقة الخلاص والخير، لأنها الوحيدة التي القادرة على تحمل ما يعيشه هو من مشقة الحياة، أما الإفريقي المدني (المثقف نوعا ما)، أدرك بعد النصف الثاني من القرن العشرين أن من معوقات التطور داخل القارة ناتج عن ندرة التساقط الذي تسبب في الجفاف، وعطلَّ حركة التنمية داخل القارة، مما سهل الهيمنة عليها والاستيلاء على خيراتها، لأن الغرب الأوروبي امتلك الأرضية الملائمة ليؤسس لمكانته العالمية، بينما فقدت الأرضية في إفريقيا، لأن إفريقيا أغلبها صحراء والصحراء أرضية غير ملائمة لتطور.

ولهذا يعد سكان المدن في إفريقيا سكان الأرياف والصحراء الحاجز الأول أمام مجازاة الأمم الأخرى، والمساهمة في الإرث الإنساني العالمي، واعتبروا أن كل بدوي من هل الصحراء أو من أهل الأدغال والغابات رافض لفكرة المدينة، هو عائق أمام إفريقيا لتتخلص من هيمنة الآخر القادم من ما وراء البحر (الأوروبي).

ثانيا: الصورة الثقافية أنماطها وخصوصيتها:

تعدُّ إفريقيا من القارات التي لم تلق حظها بعد، على مستوى الدراسات الاجتماعية والإنسانية وخاصة الأنثروبولوجية فرغم سعي المثقف الإفريقي لتقديم القارة الإفريقية في صورتها الحقيقية بعدما شوهاها الغربي طيلة

¹ _ أمير تاج السر، زحف النمل، ص110-111

وجوده داخل القارة، إلا أن كثيرا من الجوانب ظلت مجهولة، في ما يخص تفاصيل هذه الأقوام التي تقطن القارة الإفريقية.

تكتسب إفريقيا خصوصيتها الثقافية من عدة عوامل، أولها نظام القبيلة الذي لا يزال موجود داخل القارة -حتى بعد سنوات الاستعمار الطويلة- رغم تشكل دول مدنية حديثة بعد النصف الثاني من القرن العشرين هذه القبائل التي لا تزال تعيش بطرق أجدادها الأوائل حملت معها العادات والتقاليد الأولى التي نشأت عليها ونقصد بالعادات والتقاليد نظم الحكم والتسيير-رغم أنها جغرافيا قد تنتمي لحكومات رسمية- وطرق العيش التي تشمل الأكل والشرب والزواج وطرق طلب الرزق.

أما الجانب الثاني الذي تكتسب منه إفريقيا خصوصيتها الثقافية هو توسطها العالم أجمع، أي تأثرها بمختلف الأعراق والأجناس عبر التاريخ، وهو ما أضاف لها ثراءً ثقافيا، رغم أن هناك نوع من الاحتكاك جاء في شكل غزو، وميزه طابع العنف والقتل، إلا أنه ساهم هو الآخر في رسم شخصية الإفريقي الإنسانية والثقافية، وعَدَد من أنماط الصور الثقافية التي يتميز بها الإفريقي اليوم.

في حين أن الجانب الثالث الذي بلور الكيان الثقافي الإفريقي، هو وعي السود الذين يقطنون مختلف المناطق والقارات الأخرى بغير إفريقيا، بأنهم سواء كانوا من الأجيال التي دُفعت قصرا لترك القارة الإفريقية أو التي بعدها أو تكلموا بلغات غير اللغات الإفريقية، أو يعتبرون إداريا من جنسيات لا تمت للجنسيات الإفريقية الحديثة بصلة فهم يحملون أفريقياتهم أينما رحلوا وارتحلوا وتكاثروا وتعاقبت أجيالهم، طالما أن السواد الذي يميز بشرتهم لا يزول مهما تغيرت الجغرافيا التي نشأوا فيها واللغة التي تكلموا بها.

كل هذه العوامل وغيرها طبعت أنماط عديدة للصور الثقافية الإفريقية، ولم تبق هذه الصور حبيسة الواقع الاجتماعي الإفريقي، فالإفريقي الذي يعتبر الفن جزء لا يتجزأ من حياته، وجد في أساليب التعبير القديمة والحديثة المتنفس الذي يعرض هذا الإرث الثقافي المغيب، وغير المنظم وغير المصنف.

استثمرت الرواية الإفريقية ومنها المكتوبة باللغة العربية هذا التراث الثقافي، واستعانت بمختلف أنماط الصور الثقافية لترفع من قيمة الخطاب الروائي الإفريقي العربي، وتبلغ درجة النضج الفني الذي يضاهي عيون الأدب العالمي، والأهم أن تؤسس لخطاب روائي إفريقي بحت، بعيدا عن الاستنساخ والمحاكاة والتقليد، بمعنى رواية تكتب

بأيادي إفريقية، وتنطلق من العمق الإفريقي، موجّهة بدرجة أولى للاستهلاك الإفريقي ثم العالمي، تضع إفريقيا تاريخاً وحاضراً ومستقبلاً بين يدي المتلقي، وتقدم الصورة الحقيقية للإفريقي، غير التي قدمتها عنه بقية الأعرق على مر السنين.

الإفريقي الذي أسس حضارات كبرى كما تأسست في أوروبا وآسيا وقارة أمريكا، وعاش كغيره من الأعراق تحت سلطة أنظمة الحكم المختلفة من القبائلي إلى الملكي إلى الجمهوري المدني، عرف أنماط التفكير والفلسفة المختلفة، واعتنق الديانات الأرضية والسماوية، ودافع عن أرضه من الغزاة كما غزا أقواماً أخرى، الإفريقي الذي ليس ساذجاً وجامد فكرياً بقدر ما هو يمر كما تمر بقية الأقوام والأعراق بفترات ضعف وفترات قوة وازدهار.

1. مفهوم الصورة الثقافية :

تعد الصورة في المجال الأدبي والإبداعي أمراً في غاية الأهمية، فما يقوم به الكاتب أو الأديب ليس إلا رسماً وتشكيلاً للصور عن طريق الجمل والتراكيب والصيغ اللغوية والبلاغية والجمالية، فالقصائد التي تكتب والمحكيات التي تروى على اختلاف أجناسها القصة أو مسرح أو رواية أو حتى ملحمة قديماً هي مجموعة صور يصوغها المبدع لغوياً، لهذا فأغلب الإبداع الأدبي هو نوع من التصوير، إن لم يكن تصورياً ملموساً فهو تصوير لمحسوس، أو هو دافع للمتلقي لتخيّل والتصوّر، ولهذا فالكلمات والعبارات في النص الأدبي ليست سوى تفاصيل للصورة الكاملة التي يريد المبدع رسمها.

لم تجد ثقافة الصورة بوصفها قواماً إبداعياً حظها من الدراسة، سواء مع النقد السياقي الذي أهتم بما يحيط بالنص أكثر من النص نفسه، أو النقد النسقي الذي أهتم بالجانب اللغوي والتقني واللساني للنص، ولم يهتم بالدلالة إلا في جزئيات صغيرة من مقارنته للنص الأدبي.

إن ظهور التصوير الفوتوغرافي في العصر الحديث عن طريق وسائل الإعلام والاتصال وتحويل الاهتمام إلى المشاهدة السمعية البصرية أكثر من القراءة، دفع بالنقاد لإعادة النظر في علاقة الصورة بالأدب، خصوصاً حين وجدت الكتابات الأدبية السابقة طريقاً لتكون جزءاً من المشهد الثقافي الجديد الذي يعتمد أساساً على الصورة أكثر من الحرف والكلمة. كما استحدثت على مستوى النقد مناهج جديدة يمكنها تناول الأدب والإبداع في جميع حالاته المكتوبة والمصورة مثل النقد الثقافي.

واهتم النقد الثقافي بالصورة الثقافية ليس على أساس جمالي إستيطقي فحسب، بل كان كشفًا عن المسكوت عنه، وعن الطابوهات، وعن الهامش المغيب أكثر من المركز المصدّر للناس، وكلها تدخل في ما يسميه النقد الثقافي جمالية القبحيات، والقبيح في النقد الثقافي ليس بالضرورة قبيحا حقا، فهو في جزء كبير قبيح لأن السلطة بمختلف أنواعها قد اعتبرته قبيحا ومستهجنا، لأنه صادر عن الهامش غير الرسمي لهذا «إن ثقافة الصورة تفضي إلى ديمقراطية المعرفة، وجعلها مشاعة بين فئات واسعة من الناس ظلت مدة تحت السلطة الرهيبة للنخبة والتي كانت زمنا طويلا ولا تزال، تصفي مفهوم المثقف بواسطة اختراع ثقافي هو (الكتابة والقراءة) اللذان صارا علامة عليه، أي المثقف وهما مخترعان سيطرت عليهما النخبة ووضعت من خلالهما التراتبية الخطابية القائمة على اعتبار كل معرفة ينتجها من يقرأ ويكتب معرفة ثقافية عالمة، وما ينتجها الذين يفتقدون الوسيلتين معارف مبتذلة وعادية... وهي ثقافة مهمشة ينظر إليها كفلكلور وليس كتشعير ثقافي»¹

يتبدى الفلكلور وما يندرج عنه من ثقافة بديلة عن الثقافة الرسمية، عمق المقاربة الثقافية التي أسس عليها النقد الثقافي آلياته وتقنياته في مقاربة النص الأدبي، عن طريق تصنيفها كصور ثقافية، وجب مقارنتها وتحليلها مهما اختلفت الجهة المنتجة لها، والعرق والجنس الصادرة عنه، أي أن النقد الثقافي حمل النص الأدبي للمناطق المظلمة والمغيبية ثقافيا وفكريا، وللفضاءات التي تعيش فيها المجموعات الاجتماعية البسيطة، البسيطة اقتصاديا وفكريا - من منظور السلطة الرسمية والمركز طبعاً - وحاول كشف المضمير من أنساقه الثقافية، وتفكيك الصور الثقافية الحقيقية التي تتوارى وراء الخطاب الأدبي الظاهر للمتلقى العادي، ولهذا فمفهوم الصورة الثقافية أربط بما يسمى بالثقافة الجماهيرية، التي «هي بالضرورة إفراز للإعلام الواسع، مثال على ذلك الأفلام ذات الطابع الشعبي والمسلسلات التلفزيونية المحلية وأشرطة موسيقى البوب..»²

لقد عوضت الرواية والأدب النخبوي الذي كان حكرًا على الطبقة البرجوازية في زمن مضى، بمجموعة أعمال تستمد موضوعاته من هذا الأدب ولكنها تقوم بتبسيطه ليكون أكثر مناسبة للجماهير والعامّة من الناس ولهذا «مع ثقافة الصورة لم يعد النخبوي من يتحكم في الرسالة الثقافية وفي تصنيف المثقف، ففي تحول رهيب

¹ _ عبد الرزاق المصباحي، من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية، ط1، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2014، ص85

² _ هارلمس وهولبورن، سوشيلوجيا الثقافة الهوية، ط1، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للنشر والتوزيع، سوريا، 2010، ص10

دخلت فئات بشرية واسعة إلى الاستقبال الجماهيري، والتي كانت مهمشة إما لسبب ثقافي كالأمية أو اقتصادي.¹ ولأن وسائل الإعلام في أغلبها مجانية أو لا تكلف كثيرا مثل شراء رواية أو حضور مسرحية تمسكت الثقافة الجماهيرية بمقومات بقائها وتجنب الاندثار وأهم مقوم هو الصورة، و«انطلاقا من هذا الدور هي ثقافة الصورة ذات العلاقة الوطيدة بثقافة الاستهلاك، إذا ما تم اعتبارها نتيجة لوسائط الإعلام، حيث يمكن وصفها بأنها سلعة يجري تسويقها بامتياز عبر وسيط الصورة.»²

إذا أسقطنا ذلك على فكرة بحثنا تمثيلات الأفريقية في الرواية العربية المعاصرة، نجد أن أنماط الصورة الثقافية التي تجلت في العديد من النماذج الروائية الإفريقية العربية، هي امتداد لنوع من الصراع الطبقي ولكن على مستوى أوسع وأشمل، صراع طبقي يرى فيه الأبيض الأوروبي نفسه مركز العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، ويرى بقية الأجناس والأعراق الأخرى، تمثيلا الهامش المتردي اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وخاصة ثقافيا.

بهذا تعد الصورة الثقافية، أو ثقافة الصورة، الآلية والتقنية التي استحدثها الكتاب والروائيون الأفارقة (خاصة العرب) لخوض هذا النزاع الثقافي الجنوب /شمال، ويرجع هذا لسببين مهمين في نظرنا، الأول الثقافة الشفوية والتصويرية التي تتميز بها القارة الإفريقية، كون أغلب أساليب تعبيرها الثقافية كانت بصرية أو سمعية أكثر منها كتابية.

ينضاف إليها الميكانيزمات التي تتميز بها اللغة العربية، وقدرتها على تطويع أساليبها بما يتناسب وتشكيل الصور الثقافية التي ليست بالأساس صور لسانية لغوية، ولكنها كما ذكرنا أكثرها سمعية (كالموسيقى والغناء)، أو بصرية (كالرقص وطرق العيش واللباس)، وأيضا المساهمة في تدوين المنطوق الإفريقي الشعبي، الذي ظل شفويا لقرون، ولكون اللغة العربية قد دخلت في أزمنة مبكرة الأوساط الاجتماعية الإفريقية، فإن كثير من الفلكلور الشفوي والأدب الشعبي الإفريقي، أنتج باللغة العربية أو بلغات ولهجات قريبة من العربية، خاصة في شمال إفريقيا والشرق الإفريقي.

¹ _ عبد الرزاق المصباحي، من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية، ص 85

² _ طارق بوحالة، أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، ص 29

2. الصورة الثقافية الإفريقية في روايات عبد العزيز بركة بين الأسطوري العجائبي والواقعي التاريخي:

تتأرجح تجربة عبد العزيز بركة ساكن الروائية بين الواقعي والعجائبي، فنجد له روايات تصنف ضمن الواقعية الاشتراكية مثل رواية الجنقو مسامير الأرض، «الحاصلة على جوائز الطيب صالح للرواية عام 2009»¹ و روايات أخرى تراهن على المزج بين الواقعي والتاريخي والعجائبي مثل رواية سمهاني أو مسيح دارفور. و تتقاطع هذه الكتابات على اختلاف توجهاتها، لأنها تعتمد على أسلوب تميز به الكاتب وهو «التناوب وهو رواية حدث في رواية ثم تعليقه والانتقال إلى حدث آخر ثم العوة وهكذا...»² وهذا يشكل الصورة الثقافية الإفريقية في كتابات عبد العزيز بركة ساكن، مما يفضي إلى سؤال محوري نبي عليه تحليلنا ما هي أهم مقومات هذه الصورة الثقافية، من خلال النماذج الروائية؟

1.2. الميثولوجيا الإفريقية ودورها في تشكيل الصورة الثقافية :

تعد الميثولوجيا والأسطورة مرحلة عقلية هامة مر به الإنسان في مختلف بقاع الأرض، فقد كانت في عصر الحضارات الأولى أقرب للدين والعقيدة التي تنظم حياة الأفراد، وقد شكلت علم الإنسان الأول، المفسر لكثير من الظواهر الطبيعية التي لم يجد لها العقل البشري تفسيراً منطقياً وعقلانياً، فكان يسد فراغ الطبيعة وفجوات مستوى تفكيره باختراع أساطير وحكايات، تفسر الظواهر الطبيعية التي احتار في أمرها، أو سرد عجائبي خيالي يصور مصير الإنسان إذا أقدم على فعل مشين وسيئ، وبذلك كانت تصاغ القوانين التي تحرم الشاذ من السلوك الإنساني، عن طريق حكايات في شكل أساطير تروي قصص مصائر البشر الذين حلت بهم لعنة الآلهة بعدما أقدموا على خرق قوانين الطبيعة البشرية. عرفت إفريقيا أيضاً مجموعة من الأساطير والحكايات والمعتقدات التي شكلت الإرث الميثولوجي الإفريقي وربما ما تتميز به إفريقيا أن فترة الانغلاق الطويلة التي عاشتها، والتي عقبها عقود من الاستعمار والاستلاب الغربي الأوروبي والجمود النوعي الذي عرفه العقل الإفريقي خصوصاً داخل القارة، جعل كثير من المجتمعات والقوميات الإفريقية، لا تطور ذهنياً وتواكب مستويات التفكير الإنساني في بقية أنحاء

¹ _حماد محمد حامدين، البعد الآثاري في الرواية السودانية: رواية مانفستو الديك النوبي لعبد العزيز بركة ساكن أنموذجاً، مجلة الثُلُم العلمية للدراسات الآثارية والسياحية، العدد4، قسم الآثار - جامعة النيلن، السودان، مارس 2022، ص179

² _ المرجع نفسه، ص181

العالم، ولهذا نجد لحد الساعة مجتمعات من العمق الإفريقي لازالت تعيش عيشة الإنسان القبلي الأول بجميع مظاهرها وطرق عيشها وتفكيرها ومعتقداتها وأساطيرها.

رغم نفاذ كثير من الأديان السماوية للواقع الإفريقي منذ قرون، ودخول التيارات الفكرية والفلسفات المعاصرة وتطور الجانب التقني المادي في كثير من الدول الإفريقية الحديثة، إلا أن الجانب الميثولوجي لا يزال غالبا على نمط التفكير الإفريقي خصوصا فيما يتعلق بالغيبيات والماورائيات، بل حتى هذه الديانات السماوية مثل الإسلام والمسيحية، امتزجت أحيانا بكثير من المعتقدات الإفريقية، لأن النسق الثقافي الإفريقي ذو سلطة أكثر من هذه الديانات، ربما لأن هذه الديانات لم يعتنقها الإفريقي بإرادته وقناعته، ولكنها في كثير من الأحيان فرضت عليه بعدما فرض الآخر سواء العربي أو الأوروبي نفسه عنوة على الواقع الإفريقي في عديد من المراحل التاريخية، ولهذا رغم انتشار كثير من الأديان السماوية داخل إفريقيا، ظلت هناك أنساق ثقافية مضمرة، تتمظهر بالحفر داخل محطات الحياة الإفريقية، إذا لم يجد الإفريقي في الكتب السماوية ضالته أو حتى إن وجد تفسيراً لظاهرة ما داخل الكتب السماوية، فهو لا يكتفي بذلك بل عادة ما يشحنها بمأثوره هو الخاص، المنتج الإفريقي الأصلي، الذي ينتجه العقل الإفريقي ويستهلكه العقل الإفريقي رغم ما فيه من تناقضات ولا عقلانية، إذا ما قارناه مع آخر مستويات التفكير الإنساني في العصر الحالي. و«لو عرجنا على الأسطورة الأفريقية وتلمسناها بتمعن لتبين لنا أمر في غاية الأهمية يثير فضولنا، فهي تنفرد بميزة خاصة تمثل في السحر الذي لا مثيل له، والذي شاع وتحذر في المجتمع الإفريقي البدائي وتغلغل بكل قوة في تفاصيل الحياة والممات»¹.

هذا الاستحضار إذا ما قارناها بالساعة الزمنية العالمية، نجده يتخلف قرونا عن بقية الأعراق العالمية، ولكنه في نظر الإفريقي هو نوع من العودة للأصل، لإعادة تشكيل الأرضية الملائمة للمعرفة والحضارة والعلوم الإفريقية وكأن الإفريقي يرفض ركب قطار الحضارة الإنسانية من منتصف الطريق، فهو يعلم أن الرغبة في الهيمنة عليه وعلى ثروات قارته لا تزال قائمة، ولهذا فهو يرفض أن يكون تابعا مرة أخرى لفكر لم يؤسسه هو ولم يضع لبناته الأولى هو ذاته. ولهذا نجد يعيش في كثير من الأحيان عصرين متناقضين، فهو تقنيا، من ناحية الآلة والبنى التحتية يعيش هذا العصر ولكنه على المستوى الفكري الثقافي، يحاول دائما العودة للنواة الأولى التي شكلت وجوده وكيانه عرقا

¹ _ وردة لواتي، الأسطورة الأفريقية ... خصائص ومميزات، مجلة إشكالات، العدد 7، جامعة تامنغست، الجزائر، ماي

بشريا له خصائصه ومميزاته، وهو مؤمن في داخله بالقدرة على قطع نفس المسافة التي قطعتها بقية الأعراق الأخرى في مستوى تفكيرها حتى وصلت لما هي عليه اليوم.

ولهذا لم يترك الإفريقي ولم يتناسى حمولته الثقافية والمعرفية نهائيا، رغم أنه شكليا يعيش القرن الواحد والعشرين ولكنه روحيا لا يزال متصل بكل ما هو إفريقي الهوى، خصوصا أن تقاليد أجداده، لم تصبح مجرد حبر على ورق أو مجرد تواتر شفوي، كباقي التراث العالمي، هذه التقاليد لا تزال حاضرة كما هي واقعا وذهنيا، وسيجدها الإفريقي بمجرد أن يخرج من جبال الإسمنت التي شيدها بعد النصف الثاني من القرن العشرين، ويتجه نحو المناطق الصحراوية أو مناطق الأرياف والغابات.

لا زال الفكر الغرائبي والعجائبي والأسطوري يؤثث مقومات الصورة الثقافية في إفريقيا، ولا يزال ينعكس على نمط الحياة والمعتقدات والأيدولوجيا، ويتمظهر عادة في طريقة للباس والأكل وردود الفعل والمواقف تجاه قضايا معينة...، قضايا قد تكون بقية الأجناس قد حسمتها وتجاوزتها.

الإصرار على التمركز داخل الماضي عند الإفريقي -بعد النصف الثاني من القرن العشرين-، ليس نوعا من التخلف أو رفض التطور، وليس قلة وعي بما وصل له العالم وخاصة أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم، التمركز في الماضي عند الإفريقي هو رد فعل على «الأحكام القوية التي راجت، هو أن الإفريقيين لم يكن لديهم أي نصيب من التراث الحضاري بشكل عام. ولهذا ستكون إفريقيا إذن دون تاريخ.»¹

يعيش إفريقي القرن الواحد والعشرين، بروح الإفريقي الأول في كثير من جوانب الحياة، وفي كثير من معتقداته وروحانياته وغيبياته، رغم أنه يستعمل كل وسائل التقنية الحديثة، إلا أن النسق الثقافي التاريخي القديم لا يزال يطبع حياته خصوصا كل ما هو متعلق بالماورائيات والغيبيات والأنثربولوجيا.

¹ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1974، ص5

1.1.2. السحر وتشكيل الصورة الثقافية في رواية سماهاني:

السحر معتقد راسخ في الفكر الإفريقي والذهنية الإفريقية، ورغم أنه موجود منذ الأزل ولحد اليوم، وممارسته جميع شعوب العالم على اختلاف أجناسها ومعتقداتها، إلا أن علاقة الإفريقي بالسحر علاقة خاصة، فالسحر في إفريقيا يحتل جزء كبير من المعتقد الميثولوجي الإفريقي، وله أبعاد تتجاوز المفهوم العام للسحر في بقية أنحاء العالم.

يعد الساحر في إفريقيا أقرب للنبي والملك الذي لا يهزم، وتلحق كلمة ساحر أو سحر لكل ظاهرة معينة أو إنسان ذو إمكانيات عقلية أو سلطوية لا يقدر على مجاراتها بقية أفراد المجتمع الإفريقي، فالسحر رغم أنه حقيقة موجودة باعتراف جميع الأديان، ولكن في إفريقيا يتحول إلى أسطورة ويتجاوز توظيفه في تفاصيل حياة الأفارقة تلك القدرات الخاصة التي يتميز بها إنسان معين، إذ يكتسي السحر في إفريقية صفة الطوطمية، صفة الأسطورة التي يتجاوز تأثيرها زمن حصول الأمر، بل يتحول مع الزمن إلى أشبه بالمسلمة التي يؤمن بها حتى أفراد المجتمع الذين يفصلهم فاصل زمني معتبر بين زمن حدوث السحر والزمن الذي يعيشونه.

و تحول السحر إلى امتياز اجتماعي، ولرتبة اجتماعية مرموقة، وكثر الإدعاء به، لتحقيق غايات فردية، حتى من دون امتلاك قدرات سحرية حقيقية، ورغم ما عرفته إفريقيا من أديان تحرم السحر وتتوعد صاحبه يوم الحساب، إلا أن العلاقة الضاربة في القدم بين الفرد الإفريقي والسحر، جعلته حاضرا داخل ذهنية الإفريقي أينما حل وارتحل، ومهما تقدم الزمن وتطورت الحياة العامة، ظل السحر حتى ولو لم يكن ممارسة بعينها وظاهرة ثقافية تستحق الدراسة، نوع من التفاسير التي يلجأ إليها الإفريقي لتفسير الظواهر التي تبدو في نظره غير منطقية وغير عقلية، «كما يعد السحر أكثر الوسائل فعالية في تأمين الإسراف الاجتماعي، وكان قد يستخدمه أفراد من ذوي السلطة أو الطامعين في مصلحة ما لتحقيق أغراض خاصة أو قد يستخدمه أفراد تعرضوا للإهانة أو الأذى ضد الذين أسأوا إليهم، وقد يستخدمه أيضا أفراد شريرون لإيقاع الأذى بغيرها.»¹ كذلك هو السحر في رواية سماهاني لعبد العزيز بركة ساكن، هو الفردوس المفقود والقوة الخارقة التي يرغب الجميع في امتلاكها، أو حتى إن لم يتمكنوا من امتلاكها فهم يحاولون التظاهر بامتلاكها، حماية لأنفسهم، ولأنهم يدركون أنه الرادع الأكثر فعالية لكف الأذى عن أنفسهم، وخاصة حماية ذواتهم من أكبر خطر يهددهم وهو الموت.

¹ _مسي إبراهيم وآخرون، السحر والعرافة في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن الخامس إلى القرن العاشر هجري، المؤتمر العالمي الخامس والعشرون للعلوم الإنسانية والتربية، كلية التربية، مجلة كلية التربية، جامعة المستنصرية، العراق، 29-30 أيار (ماي) 2022

أ. السحر في إفريقيا وقوة النفوذ والتواجد حتى في حضور الخطاب الديني:

الرغبة في امتلاك السحر أو الاستفادة من السحرة وقدراتهم في رواية سماهاني، ليس حكراً على المعدومين والضعفاء من القوم، بل الجميع من أعلى السلطة حتى المواطن البسيط، ورغم أن الواقع الذي تدور فيه أحداث الرواية، ليس بدائياً بحتاً. فالإسلام والمسيحية حاضران في الرواية بقوة، في الجزيرة التي تسمى أنغوجا (والتي يقول صاحب الرواية أنها زنجبار حالياً)، تخضع للحكم العربي الذي دينه الإسلام، وموقف الإسلام معروف من السحر والسحرة، وكذلك الغرب المسيحي موجود عسكرياً وتبشيراً، لأن الجزيرة محاطة بالمناطق التي يسيطر عليهم الإنجليز والفرنسيين وحتى المناطق التي كانت خاضعة لحكم البرتغاليين.

وبالإضافة لتواجد الإفريقي البسيط- في نظر الإنسان المعاصر- الذي لا يزال يعيش في تشكيلات اجتماعية قبائلية لها خصائصها التي تستمدتها من شعورها بانتمائها الأزلي لهذه الأرض (إفريقيا) يعني أن زمن الرواية ليس زمن واحد، هو واقعيًا ثلاثة أزمنة، الزمن العربي الملكي الذي يمثله السلطان سليمان بن سليم حاكم أنغوجا ونقصد بالزمن العربي الأيديولوجية الإسلامية التي نفذت لداخل القارة مع الفتوحات وأسست ممالك ودول والزمن الغربي الأوروبي، زمن الأطماع الاستعمارية بعد عصر النهضة الأوروبية، والتي جاءت بغلاف تبشيري مسيحي، والزمن الإفريقي زمن السكان الأصليين الذين يعيشون أفريقيانيتهم بكل ما تحمله الكلمة من معنى، قبل أن يتفاجئوا برغبة هؤلاء الأعراب من عرب ومن أوروبيين في الاستيلاء على أرضهم وخيراتهم، واستعبادهم وتحويلهم لخدم بعدما كانوا أسيادا في أرضهم .

ورغم هذا الثراء الثقافي والحمولات العقائدية والأيديولوجية، يشكل السحر داخل الرواية نسق ثقافي معتبر وليس عَرَضِيًّا لأن الأرضية بالأساس إفريقية، و«السحر في الأساطير الأفريقية ليس منوطاً بالبشر فحسب، بل تعداه ليمتد إلى الآلهة التي لا تنفك وتستعين به في لحظات خلقها للكون والمخلوقات»¹ فما بالك بمن حكموا زمام السلطة فيها وأرادوا البقاء الأبدى دون التنحيز خصوصاً ونحن نعرف علاقة إفريقيا بالسحر، ومدى إيمان أصحابها به.

¹ _ وردة لواتي، الأسطورة الأفريقية ... خصائص ومميزات، ص 243

ب. السلطة ومحاولة احتكار السحر، السلطان سليمان بن سليم:

تحاول السلطة في جميع الأزمنة والأمكنة احتكار آليات القوة والسيطرة والنفوذ، وهو ما ينطبق على السحر في الرواية، الذي استغله حاكم أنغوجا للحفاظ على حكمه، ورغم أنه لا يفتقر لمقومات القوة ماليا وعسكريا، إلا أنه يدرك أن كلاهما قد يزول، ولكن السيطرة الذهنية والإيديولوجية قد تدوم أكثر منهما، ولهذا يصور صاحب النص الاستعانة بالسحر من خلال عينة من المجتمعات الإفريقية، أقرب للهيمنة على نمط التفكير المجتمعي وتوجيهه حيث يريد الحاكم.

يستغل الحاكم خلفيته العربية الإسلامية، ويستعين بالمأثور الذي ورد فيها عن السحر والسحرة، ليصنع نوعا من الهالة التي تحيط به وتحميه، كنوع من الانحراف الأيديولوجي، أو أقرب للتجارة بالدين، في مواجهة الأخطار التي يتعرض لها من السكان الأصليين للجزيرة التي يحكمها. السكان الأصليين الذين يعتقدون بأن السحر أكثر فعالية من الجنود التي تحيط بالسلطان ومن القصور التي يحتمي بها، وإلا لما استطاع أن يسيطر على كثير من أهل الأرض وتوظيفهم جلادين ضد بني جلدتهم، وإقناعهم بأن يكونوا عبيدا له، ينفذون أوامره عن ظهر الغيب دون أدنى مناقشة أو اعتراض.

استطاع الحاكم سليمان بن سليم أن يصنع تلك الهالة التي تحيط به، بعدما اقنع سكان الجزيرة بأنه « استطاع الساحر الملقب بماروت أن يثبت عمر السلطان الذي باركه الرب مؤخرا، في 54 عاما وشهرين وأسبوع واحد وثلاثة أيام خمس ساعات فقط، وهذا اللقب التوراتي -هاروت- أطلقه عليه السلطان سليمان بن سليم نفسه تيمنًا بالملكين المشهورين في شؤون السحر وألعاب الروح؛ هاروت وماروت..»¹

البحث عن الخلود، وتجنب الموت هاجس أرق ويؤرق الإنسان دائما، فالموت هو المصير المحتوم الذي لم يستطع البشر إيجاد ترياق نافع له، مهما اختلفت الإثنيات والمعتقدات والجغرافيا، ظل الموت يطارد بني آدم أينما ارتحلوا ومهما اكتسبوا من مال وسلطان وجاه وقوة، سواء قضوا حياتهم يفعلون الخير أم الشر، سواء تعلموا أو حافظوا على جهلهم وأميتهم التي ولدوا بها.

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ط1، ميسكلياني للنشر والطباعة، تونس، 2017، ص5

شكل عنصر الخلود عند الملك، والاستعانة بالسحرة من جهة ثانية، رمزية أراد الكاتب إيصالها للمتلقي هو أن الحكام الأفارقة هم في أصلهم شموليين ولا يؤمنون بالتداول على السلطة- وربما كان هذا هو السبب في سهولة السيطرة على إفريقيا من قبل الأوروبيين- مهما كانت طريقة ذلك التداول، عبر التوارث أو عبر الديمقراطية والأمر الآخر أن الشعوب الإفريقية لا زالت ساذجة نوعا ما، أو أن عزلتها عن العالم وعن مظاهر التطور والتقدم وإيمانها بالغيبي أكثر من المنطقي العقلاني، سهل من مهمة الحكام الذي يسرون شؤونهم، وسهل من السيطرة عليهم واستعبادهم، فبالإضافة للسيطرة المادية والعسكرية، مارس حكام إفريقيا نوعا من السيطرة العاطفية والعقدية، عبر ملامسة عواطف الشعوب الإفريقية وأحاسيسها، واللعب على الجانب السيكولوجي عند الفرد الإفريقي، الذي لا زال يؤمن بتأثير السحر على البشر وبالقدرات الخارقة للسحرة، التي تضاهي قدرات الأنبياء وحتى الآلهة أحيانا.

ج. السحر في إفريقيا، دافع استعماري:

ليس السحر في إفريقيا مجرد نمط من أنماط الصورة الثقافية، الجاهزة للاستهلاك المحلي فقط، بل إن علاقة السحر بإفريقيا، جلب الاهتمام للقارة، حتى من خارجها، فلم تكن الخيرات المادية والطبيعية هي المحرك الوحيد لأطماع باقي شعوب العالم، فرغم التظاهر بالتدين الذي يحرم السحر، أو المستوى المعرفي والفكري الذي وصلوا إليه، والذي يغني عن الاهتمام بمثل هذه الخزعبلات، إلا أن العقل الأوروبي سليل قرون من الحضارات والفلسفات، والتراكم الهائل الكمي والنوعي للعلم والمعرفة، لم يستطع أن يكبح فضوله، تجاه ما يروج عن إفريقيا من قدرات خارقة نتيجة السحر، يوثق صاحب النص ذلك من خلال نقله لصورة «البرتغاليين الذين يحتلون البر الإفريقي والجزر القريبة من الساحل، وكعادة البرتغاليين كانوا مشغولين بالبحث عن الذهب والفضة والماس يتسلون بصيد الحيوانات من أجل جلودها الفاخرة وأنيابها وبالأعشاب التي تستخدم في العلاج والسحر.»¹

دحض مقولات الأوروبيين المروجة لفكرة أنهم جاؤوا لنشر الحضارة دخل القارة، أو تخليص سكانها من الوثنية والأساطير والخرافات التي تجاوزها الزمن، وحتى وإن كانت الغاية الحقيقية هي سلب الثروات والاستفادة منها، ظل الجانب الثقافي الإفريقي ذا أهمية بالنسبة للأوروبي، والسحر رغم أنه في أغلبه مجرد خرافات وأساطير، إلى أنه

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص 11

يعكس بطريقة أو بأخرى مستويات التفكير الإفريقي، والمخيال الإفريقي، وهو طبعاً نمط من أنماط الصورة الثقافية الإفريقية، التي تثير فضول الأوروبي.

د. السحر وتوجيه نمط التفكير العقلي في الرواية:

يستخدم السحر في إفريقيا كوسيلة دفاع، ليس كما يتخيل الإنسان، عبر القوى الخارقة أو عبر تحويل الأقدار والتصرف فيها، بل عن طريق التأثير على الوعي الإنساني، الجانب السيكولوجي والعاطفي؛ بمعنى التأثير على ميولاتهم ورغباتهم وكبحها، إذا كانت ستتسبب بالأذى للناس، وكما قلنا سالفاً أن الجانب الأسطوري والأسطورة تحديداً يحتاج إنساني، مثلاً نوعاً من التشريع الذي ينظم حياة الناس، ويحافظ على القيم والأخلاق العامة، عبر التهديد والوعيد الذي تتوعد به الشاذون عن الفطرة البشرية والسلوك الإنساني القويم، مثل اللعنة التي تحل على إنسان ما حتى بعد وفاته. كذلك يستعمل السحر في إفريقيا، نوع من التهديد واللعنة، التي يمكن أن تلاحق الأشخاص إن هم هموا بإيذاء الآخر دون سبب مقنع، مثل الراقصة والمغنية أوهورو في الرواية، ولحماية نفسها من الاستعباد والنخاسة والسي، ولكونها لا تملك قوة مادية ولا جسمانية تحمي بها نفسها، استطاعت حماية نفسها معنوياً قبل حماية جسمها كأنتي، ففي مجتمعات تؤمن بالسحر وتعتنقه مذهباً، يكفي أن «يُشاع أن ملامسة أوهورو قد تؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، فالسحر الأسود هو أقل ما يصاب به من يلامسها، وهذا واحد من الأسباب التي أبعدت عنها النخاسة صائدي البشر الذين لا يرون في المرء سوى ما يساوي سعره في السوق.»¹

لذلك تعدُّ الأساطير التي تتأسس على السحر من أنفذ الأساطير لوعي ولا وعي الإنسان الإفريقي، وأقدرها على كف الأذى والمساهمة في ضبط النفس. وحتى انتشار الإسلام والمسيحية لم يساهم في تنظيم الحياة العامة داخل إفريقيا بطريقة مثالية وإلغاء سلطة السحر على المجتمع، ربما عامل اللغة يلعب دور كبير فكلا الديانتين وحتى اليهودية قد دخلت القارة الإفريقية بلغات غريبة عن اللغات المحلية، أما السحر فهو لغة عالمية كما كانت الأسطورة الإغريقية والبابلية والفرعونية... السحر لا يتطلب شرائع وقوانين معقدة لينتشر بين الناس السحر يتطلب فقط أسطورة أو خرافة محكمة النسيج والرواية، يسهل تصديقها، داخل المجتمع الذي يحتضنها، فالأرضية الإثنولوجية والأنثروبولوجية وخصوصاً الثقافية ضرورية ليكون للاعتقاد بأمر عجائبي مثل السحر أكثر فاعلية. وينظر للسحر كأحد أهم أنماط الصورة الثقافية في إفريقيا، لأن الذهنية الإفريقية والواقع الإفريقي مهياً منذ ولادته

لتقبل مثل هذه الأمور، فلساحر والسحرة، مكانة اجتماعية متعارف عليها مثلها مثل بقية المهن والممثلين الاجتماعيين من حكماء ومفكرين، الساحر عضو مجتمعي موجود دائما في كل قبيلة وفي كل مجتمع مهما صغر أو كبر في إفريقيا، وحتى إن لم يتوفر فالحديث عن شيء اسمه السحر وتداوله كسلوك إنساني متعارف عليه، يصل لمسامع الإفريقي منذ ولادته على هذه القارة وحتى يموت.

2.1.2 . الصورة الثقافية الإفريقية والبعد الأسطوري في رواية سماهاني:

يبتدى الفضاء الإفريقي من أخصب الأمكنة التي يمكن أن تنشأ فيها الأسطورة وتنتشر وتداول على نطاق كبير، لعدة أسباب، أهمها أن أغلب مساحات القارة لا تزال أدغال صحراء، وكثير من المجموعات الاجتماعية لازالت تعيش في نظامها القبلي الأول، بشكل بدائي، يسمح بتأليف الأساطير ونشأتها، لأنها تنظم حياة الأفراد وتنتشر القيم التي يريدون العيش على أساسها.

استغلت الرواية الإفريقية وخاصة المكتوبة باللغة العربية على هذه المحكيات القيمة والتي تعبر عن نمط تفكير الإنسان الإفريقي الأول، أو الإفريقي اليوم الذي لا زال يعيش بوعي سابق، ووجدت فيها داعما مهما لتأسيس خطاب روائي إفريقي بحت، بعيدا عن المحاكاة والتقليد سواء الشرقي أو الغربي، فالأسطورة هي لغة الإنسان الأول و أول نمط عبر به عن نفسه، فكما عبر الإغريق عن حضاراتهم في أساطير تحولت فيما بعد لملاحم ومسرحيات أرادت الرواية الإفريقية العربية النهج على ذلك ولو أن الرواية فن حديث فهو قابل لاحتمال واحتواء أي نوع من المحكيات الأسطورية والخرافات، إذا وجدت روائي فذ وذو وعي كبير وله القدرة على استقراء التراث الشفوي الإفريقي، وتضمينه لأعماله الروائية لمعالجة قضية راهنة بوعي لاحق.

أ.الروائي الإفريقي يكتب عن الأساطير ولا يكتب الأساطير:

تحضر في رواية سماهاني لعبد العزيز بركة الأسطورة فاعلة في الحكوي والسرد والحبكة الدرامية، وخاصة الأسطورة الإفريقية، وبما يمز الأسطورة أو توظيف العنصر الأسطوري في رواية سماهاني، هو أن الرواية تحكي الأسطورة بطريقة مختلفة عما تعودت عليه الآداب القديمة؛ بمعنى أن الهيكل العامل للرواية لا يُبنى على أسطورة معينة، بل أن المسار

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص21

السردى للرواية وجميع عناصرها من إبداع الكاتب وخياله، في حين أن هامش التناص مع الأساطير الإفريقية محدود، عكس المسرحيات الإغريقية الأولى.

بل إن الأسطورة تحضر في أحداث متفرقة من الرواية، ومتعلقة بعناصر بعينهم وشخص بعينها، تملك أسطورتها الخاصة، التي تُبنى طبيعة الشخصية على أساسها وتتحرك على أساسها داخل الرواية، ومن خلالها تتفاعل مع أحداث الرواية ومع بقية شخصياتها. وتواجه الأسطورة الإفريقية في رواية سماهاني، التيارات الفكرية والعقدية الأخرى والتي تجاوزت الفكر الأسطوري في قاراتها الأصلية، ولكن لأن الفضاء إفريقي والأرضية إفريقية كان من المنطقي حضور الأسطورة والعجائبية والخرافة، لأنه كما ذكرنا سابقا أن إفريقيا هي ربما المكان الوحيد من العالم المعاصر، الذي لا زال يتضمن قوميات تعيش عيشة بدائية.

ب. الأسطورة والتشريع الاجتماعي:

تواجه الأسطورة الإفريقية في رواية سماهاني، الأيديولوجية الإسلامية العربية من جهة، والأيديولوجية الغربية الأوروبية المادية من جهة، إذن فهو صراع ثقافي حضاري، تحاول من خلاله الرواية، وضع الثقافة والحضارة الأفريقية في مستوى الحضارتين، وكأن الكاتب يقول، لكل عرق وجنس الخلفية الثقافية والدعامة الفكرية التي يتكئ عليها، فكما يعتز العرب بإسلامهم وعروبتهم، ويعتز الغربي بقوتهم العسكرية والمادية والمسيحية، يعتز الإفريقي بأفريقيته، وإرثه الثقافي الذي تمثل الأسطورة والمحكيات الشفوية شيئا مهما بالنسبة له، فهي تعبر عن مستوى عقلي معين وصل له العقل الإفريقي الذي لا يقل إمكانات عن العقلين العربي والأوروبي. ففي قضية مثلا مثل قضايا الإغتصاب والعنف والرق، يحرم الإسلام ذلك بنصوص قرآنية وأحاديث نبوية، ويمنع الغرب ذلك بقوانين وضعية صارمة، وكذلك الإفريقي له طريقته التي يمنع بها مثل هذه الممارسات الشاذة عن الطبيعة والفترة الإنسانية، عن طريق نوع من أنماط الصورة الثقافية الإفريقية وهي الأسطورة والفكر الميثولوجي، يكفي أن يصنع الإنسان أسطوره الخاصة حتى يتجنب التعدي على ذاته وكيانه مثل المغنية التي تنفر الناس منها دفاعا عن نفسها: «كل من يلمسني. ينتقل إلى رأسه شيطان من الجن، كبير الحجم، ولا وجه له، ولكنه لا يُرى .. ويبقى هنالك، وقد لا يستطيع أن يجره منه حتى أمهر السحرة المعتصمين بالكهوف البعيدة في حالة صيام دائم لا يتنفسون.»¹

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص 22

إذا كان القرآن يتوعد المعتصبين والزناة بعذاب أليم في الآخرة، وبالجلد في الدنيا، وإذا كانت القوانين الوضعية أوروبا تحكم على المعتصبين بالسجن لسنوات طويلة، فالأسطورة / القانون الأفريقي يتوعدهم بالجن، الذي سيسكن رؤوسهم وتأثيره عليهم، ورغم أن وعيدها، قد يُستخف به، إذا ما استقبله عقل غير العقل الإفريقي، إلا أنه نافذ وفعال في السياق الإفريقي الذي يؤمن بالأساطير والقوى الخارقة.

ج. أسطورة الأفكار والإيديولوجيات الوافدة على الواقع الإفريقي:

لا يستمد الإفريقي أساطيره من تراثه الشفوي، ومن مستويات التفكير التي وصل لها العقل الإفريقي قديما فقط، بل يستمدتها حتى من الأفكار الواردة عليه والأيديولوجيات الدخيلة والأديان التي نفذت للقارة منذ القرون الأولى، فالعقل الإفريقي من النادر أن يستقبل الأفكار ويستوعبها كما هي، من طبيعة العقل الإفريقي أن يضيف مساحة الخيال على كل فكرة ترده، لأن الجغرافيا الإفريقية لا تزال على طبيعتها من أدغال وصحراء.. وهي عناصر تدفع العقل دائما لتخيل أمور أكبر من الحقيقة.

تتحول حكاية رفع المسيح إلى السماء، من عقيدة سماوية . في الاعتقاد المسيحي . يؤمن بها الكثير من الناس إلى حدث أرضي يمكن تكراره مع أي إنسان، أي أن الإفريقي الذي لازال يعيش في أغلب المناطق مرحلة ما قبل الإله الواحد يستسهل الأفكار كلها- ذات طابع قداسي أو غيرها-، ويحولها لأساطير إنسانية ممكنة الحدوث، إذا أراد، فحادثة رفع المسيح إلى السماء التي تعتبر معجزة إلهية، تحدث مرة في التاريخ، وقليل من يؤمن بها: « إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون»¹ ، تصبح في الفضاء الإفريقي عادية الحصول، إذا أراد العقل الإفريقي ذلك، وإذا كان الإنسان يتميز بقدرات خاصة، أو هو ذو خصوصية ثقافية معينة، مثل خادمة الأميرة الهندية الأصل، ولأنها هندية وليست إفريقية، ونحن نعلم أن كثير من المعتقدات الهندية لها نفس غرابة المعتقدات الإفريقية.

¹ _ سورة آل عمران، الآية 54 ، 55 . والمقصود هنا أن المسيح لم يصلب ولم يميت كما هو سائد في الاعتقاد،

بل رفعه الله إليه ولم يمسه أذى

ولأن السلطان تجاهل وصاياها التي أمرت بها بعد موتها، يتولى العقل والخيال الإفريقي ذلك، ويلبي لها طلباتها ولو في شكل محكيات أسطورية وخرافية، فالعقل الإفريقي كغيره من العقول البدائية يرفض الفراغ، ويؤمن أن لكل القمص نهاية ولا يمكن لقصة أنت تنتهي نهاية مفتوحة لا يُعلم مصير بطلها، ولهذا لم يشأ الكاتب أن يترك قصة الخادمة الهندية تنتهي بموتها، لأن العقل الإفريقي واسع الخيال، يتجاوز تفكيره أبعد من الموت العادي الإنساني البسيط، دائما ما يرغب في إضفاء طابعه الخاص على القصص، ولهذا فقصة الخادمة الهندية لم تنتهي بموتها و« هو أن الهندية العجوز نُحضت من قبرها في اليوم الثالث بعد الدفن، تماما كما فعل السيد المسيح ابن مريم ... حلفت قليلا في سماء الجزيرة ... قبل أن تحملها ربح خفيفة دافئة نحو قرينتها مانا سكرينا، حيث توحدت روحها المتعبة القلقة مع روح البراهما واستراحت هناك للأبد.»¹ إذن دخلت قصة الخادمة الهندية عقل الفرد الإفريقي، وتأفقت وكتبت لها النهاية التي يرتاح إذا قرأها الإفريقي بحمولته الثقافية الأسطورية والخرافية.

أما من خلال الواقعية الإنسانية، ستموت الخادمة بحسرتها لأن وصاياها لم تنفذ، ولكن العقل الإفريقي يرسم النهايات التي يريدتها والتي يشعر براحة نفسية عند قراءتها، حتى لو خرق المنطق الإنساني، وتجاوز الواقع والمعقول.

د. الأسطورة الأفريقية وتصوراتها حول الحياة ما بعد الموت:

نجد في نفس سياق أسطورة الخادمة الهندية، أن للأسطورة في إفريقيا مفهومها الخاص وتصوراتها الفريدة للحياة بعد الموت، وتتناول حتى إمكانية الذهاب في رحلة للعالم الآخر حيث الإله، وهو نقطة في غاية الأهمية من حيث ورودها في الرواية، فهي تعبر عن مستوى معين من التفكير، أنكر على الإفريقي أن يكون قد وصل إليه، ولهذا فالرحلة للعالم الآخر بحثا عن الإله، وردت في أشكال مختلفة، في سياقات خارج إفريقيا، وأشهرها رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وهو شاعر وفيلسوف عربي، كما وردت في مؤلف الكوميديا الإلهية، للكاتب الإيطالي دانتي أليغييري، إذا عبد العزيز بركة، يرفع من قيمة وقدر العقل الإفريقي حين يصور في ثنايا روايته، فكرة الرحلة نحو العالم الآخر، و ورودها داخل العقل الإفريقي الذي يواجه عبر التاريخ تهما بأنه جامد فكريا، وضيّق الخيال والآفاق، وأفكاره لا تتجاوز الأدغال التي يسكنها أو الصحاري التي يرتحل فيها، ودائما ما وُصف بأنه عقل حبيس الوثنية وتعدد الآلهة الذي تجاوزتها جميع الأعراق والقوميات. خصوصا أن الرحلة التي عزم على القيام بها بطل الرواية سندس كانت لملاقة الإله الذي يطلق عليه داخل الرواية بالرب الإفريقي وهو انعكاس لمستوى فكري

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص 66

معين تجاوز فيه العقل الإفريقي فكرة الآلهة المتعددة نحو الإله الواحد، رغم الطابع الأسطوري والخرافي الذي لا يزال حاضرا داخل ذهنه.

تعتبر الرحلة التي عزم على القيام بها بطل الرواية نحو العالم الآخر لملاقاة الرب، عن تصور العقل الإفريقي لما وراء الوجود الإنساني المادي، وما يتفق فيه العقل الإفريقي مع بقية الأجناس التي قدمت تصورها عن العالم الآخر هو أن « صعوبة الوصول إلى الرب تكمن في شيئين ؛ الخوف والوحش»¹ بمعنى الرهبة والقداسة، اللقاء مع الإله ليس أمرا عاديا كما تصوره الفكر الوثني لقرون طويلة، الرب هو شيء أكبر من المعقول الذي يتصوره الإنسان على مر حياته.

كما أن الطريق إليه مخوفة بالعراقل والامتحانات، وأصعب امتحان هو الشر، الذي يمنع الإنسان من اللقاء بالرب والإله، يتلخص الشر في الذهنية الإنسانية عامة في الشيطان، الشيطان مفهوم شامل في جميع الأعراق والأجناس، لكن تصور شكله هو ما يضيفي الخصوصية الثقافية التي تطبع قومية دون غيرها، ويمثل نمط من أنماط الصورة الثقافية التي تميز جنسا عن غيره، يتجسد الشيطان في المخيال الإفريقي من خلال رواية سماهاني «في صورة ما يشبه الكلب، نعم الرب خلقه، ولكن لو لم يرغب الرب في أفعال الشيطان لما أبقاه لحظة، فإنه يمنع الوصول إلى الرب وهذه مهمته، ولكن الرب خلق أيضا النبي، ولو لم يرغب الرب في عمل نبي لما أبقاه لحظة، الناس يحتاجون إلى نبي يقيم بينهم، ففي كل قرية نبي، النبي هو من يستطيع تقديم الرأي الصائب.»² وهي نفسها التقسيمات التي وصلت لها شعوب العالم حول قطبي الخير والشر في هذا الكون، نبي ينشر الخير ويسهل الحياة، وطرق الوصول إلى الإله، وشيطان ينشر الشر والفساد ويعيق الوصول إلى الإله.

وهو صراع أزلي سيظل ما ظلت هناك حياة على سطح الأرض، والرواية الإفريقية العربية المعاصرة، تستحضر مثل هذه القضايا لتثبت للمجتمعات الإنسانية، أن الإنسان الإفريقي الأول مر بجميع مراحل الحياة: البرية (الوحشية)، والوثنية، والمرحلة اللاهوتية، التي حتى وإن تمثلت واضحة المعالم مع دخول الديانات السماوية البر الإفريقي، فإنها صارت كانت موجودة من قبل، ولو على شكل أسطورة أو خرافة.

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص 213

² - المصدر نفسه، ص 214

هـ. الأسطورة الأفريقية مستوى تفكير عقلي إنساني:

ليست القضايا المتعلقة بالإلهة في إفريقيا فقط، التي انعكست على كتابات الروائيين الأفارقة العرب المعاصرين بل نجد مثلاً في رواية سماهاني عدة نماذج من أساطير وخرافات -هي في الذهنية الإفريقية تعتبر حقيقة- تتقاطع مع كثير من الأساطير العالمية، وهي كما قلنا وجدت مسرباً للرواية الإفريقية المعاصرة وخاصة العربية، من باب الخطاب ضد الكولونيالي الذي تبنته الرواية الإفريقية للرد على مزاعم الخطاب الكولونيالي الذي صور المجتمعات الإفريقية على أنها مجرد مجتمعات وثنية بدائية، لا تنتج لا فكر ولا معرفة ولا علوم ولا آداب، ولأن الأسطورة كانت الموسوعة المعرفية والعلمية الأولى التي ضمنها الإنسان الأول جميع معارفه ومعتقداته ومنتهى حكمته، فالروائي الإفريقي/العربي خاصة، يحاول إثبات أن جميع العقول على الأرض مهما اختلفت الصفات الفيزيولوجية والجسمانية، قد مرت بنفس مراحل ومستويات التفكير، لأن المادة الرمادية نفسها في رؤوس جميع الإثنيات، ولا تفرق بين إنسان اسود وإنسان أبيض.

ولهذا كما وجدنا في الرواية تقاطعات مع بعض الأفكار اللاهوتية(الرحلة للعالم الآخر، والطريق نحو الإله) التي وردت في حضارات أخرى خارج إفريقيا، نجد تقاطعات مع بعض الأساطير والخرافات العالمية، والتي كانت ربما الأساس في تكوين حضارات واستمرارها، هذا التقاطع الأسطوري، هو بالنسبة للروائي الإفريقي، تقاطع في مناحي التفكير عند الإنسان الأول، بمعنى أن الإفريقي كغيره من الأجناس والأعراق البشرية، أسس لنفسه الأرضية الأولى للمعرفة مثله مثل بقية الحضارات الأولى، والتي تعتمد على الأسطورة والفلسفة والحكمة والمعتقدات التي آمن بها قبل وجود الديانات السماوية، وقبل الثورة العلمية التقنية والتكنولوجية، وكان من المفروض أن يتم ذلك التراكم المعرفي المنطقي مثل بقية الأعراق التي عمرت الكرة الأرضية، بأن تمر إفريقيا بعد المجتمعات والحضارات الوثنية والأسطورية، إلى مجتمعات لاهوتية تؤمن بالديانات السماوية، ومن ثم تؤسس إفريقيا لنفسها، مجتمعات حديثة مدنية، ولكن ما حصل في إفريقيا هو نوع من تعطيل عجلة الفكر والحضارة، وإيقاف هذا التراكم المعرفي والعلمي لأن الذين نشروا الأديان السماوية في القارة الإفريقية، لم تكن غايتهم المساهمة في تطوير القارة ونقلها من النظام القبائلي العُربي، إلى نظام ديني أيديولوجي، أكثر تنظيماً، وأكثر توحيداً لهذه القبائل المتفرقة على مدى القارة الإفريقية، كانت غايتهم فرض هيمنتهم على القارة عبر السيطرة عليها من منطلق ديني، ولهذا لم تساهم الأديان السماوية في نقل القارة الإفريقية، من مرحلة لأخرى، كما فعل الإسلام في شبه الجزيرة العربية أو المسيحية في

أوروبا، بل ساهم بما يشبه إيقاف عجلة الزمن داخل القارة، لأن الفرد الإفريقي ظل على ما هو عليه قبلي بدائي يؤمن بالأساطير والوثنية أكثر من الديانات السماوية، لأنه استُبعد لخدمة مصالح الغرباء عن القارة والذين دخلوا في ثوب المبشرين وهم في الحقيقة استعماريين، بالإضافة إلى الصورة السيئة التي قدمها القادمون من خارج القارة عن هذه الأديان بتصرفاتهم اللا إنسانية داخل القارة الإفريقية، والتي جعلت الإفريقي يحافظ على قناعاته الحياتية فيما يتعلق بأغلب مناحي الحياة، العادات والتقاليد والمعتقدات والغيبيات، ولكنه لم ينتبه بدوره أنه يوفر ذريعة هيمنته والسيطرة عليه بذلك، حين صنفته الأعراق والأجناس الأخرى التي احتلت القارة على أنه إنسان يعيش في زمن ما قبل التاريخ والحضارة المدنية والديانات السماوية، ووجب رعايته وتوجيهه، حتى يلحق بالركب الحضاري الإنسان، وهذه الرعاية والتبشير والمساعدات التي تخفي غاية انتهازية واستعمارية جعلت من الإفريقي يدخل في نفق مظلم لم يخرج منه إلا بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

اعتمد الروائي الإفريقي المعاصر، على مثل هذه الأساطير والمعتقدات، في رواية تكتب في عصر الانفجار التقني والتكنولوجي، ليس لأنه يعيش خارج الزمن الراهن، بل ليثبت للإفريقي أنه أمتلك المقدمات الأولى مثله مثل بقية الأعراق ولكن بسبب استهتاره أولاً واستنقاص ذاته ثانياً، وبسبب الأطماع الخارجية، لم يمر بمثل ما مر به الإنسان في بقية قارات العالم من تطور وتقدم رغم أنه كان يمتلك ما يمكن تسميته بلغة العصر الحالي قاعدة البيانات الأولى، فالعقل الذي يؤلف الأساطير هو عقل منفتح على خاصية الخيال، والخيال والقدرة على تجاوز الماديات التي حول الإنسان، عنصر مهم في بناء الحضارات.

وقد ألفينا من بين الأساطير التي تتقاطع مع أسطورة علمية في رواية سماهاني، أسطورة المقاتل **موانا** و**إمبوا**، وهو مقاتل من السكان الأصليين الإفريقيين، يسعى لتحرير أرضه من الهيمنة الخارجية العربية والأوروبية، أولاً: إيمان منه أن إفريقيا للأفريقيين وليست لأي عرق آخر، وثانياً: انتقاماً لأمه التي استعبدها السلطان العربي حاكم أنغوجا، وتوفيت بعد أن أغتصبها وتقول أسطورة **موانا** و**إمبوا** أنه حين كان رضيعاً، «فجأة هجم النحاسون، وأخذوا الجميع في لحظات قليلة كما يفعلون دائماً لم يأخذوني لأنهم لي يروني، يبدو أنني بقيت هناك لوقت طويل من الزمن، ويبدو أنني صرخت كثيراً وبكيت كثيراً، وجعت وعطشت وشارفت على الموت، ولكن

كلبة جدي التي كانت هناك. بقيت قربي، وأرضعتني مع جرائها [...] نشأت مع جراء الكلبة وتفاست معها لبن أمها يوما بيوم، حتى اشتد عودي، وأصبحت أستطيع الأكل.»¹

تتقاطع هذه الحكاية الأسطورية والخرافية، مع الأسطورة الرومانية الشهير التي تحكي قصة تأسيس حضارة روما قديما، والتي تحكي قصة نشأة حضارة امتدت لتصل لأغلب مناطق العالم، وتفرض نفوذها وسيطرتها وتكون الحاضن الأول للدين المسيحي في العالم وهو ما زاد من قوتها وانتشارها، وهي أسطورة ريموس وروميلوس الرضيعان اللذان أسسا روما في ما بعد، « وضع الطفلان التوأم في صندوق حمله أتباع أميلوس من آلبا إلى نهر التاير الذي كان مليئا بالفيضان... وحينئذ ظهرت ذئبة ذات ضرع منتفخ (لأنها وضعت جراءها منذ فترة وجيزة)، فنظفت الطفلين لعقا بلسانها وأرضعتهم.»²

لا يهم تفاصيل الأسطورة الرومانية فيما بعد، أولا لأنها معروفة ومشهورة عالميا، وثانيا أننا نركز على نقاط التقاطع بين المخيال الإفريقي والمخيال الروماني، فإذا كان العقل الإفريقي يمكنه الانطلاق من نفس نقطة انطلاق العقل الروماني القديم، فلماذا يتهم بالجمود الفكري والثقافي، ومحدودية الخيال والإبداع والسذاجة، ولهذا يُؤكّد من خلال رواية سماهاني لعبد العزيز بركة ساكن، أن توظيف الحكايات الأسطورية التي تطبعها العجائبية والخرافة في الرواية الإفريقية العربية المعاصرة، ليس من باب التشويق الفني والأدبي، بقدر هو نمط من أنماط الصورة الثقافية الإفريقية، يحاول من خلاله الروائي الإفريقي المعاصر، تصدير حقيقة للقارئ والمتلقي في إفريقيا وخارجها، أن العقل الإفريقي هو عقل مبدع، وأنه يملك مقومات التخيل والإبداع، وأنه قادر على الترويج لأفريقيته القديمة والحديثة، كما تروّج بقية الأعراق، لمقوماتها الشخصية وبعدها الذاتي.

2.2. سردية الشتات وتشكيل الصورة الثقافية الإفريقية في رواية مسيح دارفور لعبد العزيز بركة ساكن:

أبرزت مرحلة ما بعد النهضة الأوروبية رؤية جديدة للعالم من الناحية الجغرافية، فانقسام أوروبا لدول حديثة وقوميات جديدة على الأساس اللغوي والقومي تحديدا، جعل من المركزية الأوروبية الكبرى التي أسست لها الحضارة الإغريقية وورثتها الإمبراطورية الرومانية تتشظى بفعل العصور الوسطى والتي تعتبر عصور الضعف الأوروبية، وثانية

¹ - عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ص 321.322

² - ت.ب. وايزمان، ريموس أسطورة رومانية، تر: توفيق على منصور، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003، ص 26

لأن صحوة أوروبا بعد القرن 15م جاءت في شكل دول حديث متفرقة، على عكس الامتداد الواسع للحضارات القديمة، الرومانية والبيزنطية والوندالية..

لم يمنع هذا الدول الأوروبية الحديث من السعي لاستعادة مكانة أوروبا في العالم وإن كان هذه المرة تحت رايات مختلفة سعت من خلالها كل دولة لتنصيب نفسها الوريث الشرعية للإرث الأوروبي الإمبراطوري الضائع ولهذا بدأ ما يعرف بالحركات الاستعمارية اتجاه ما سمي في ما بعد بالعالم الثالث، في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كان من بين نتائجه تقسيم هذا العالم الثالث لمقاطعات ودول أيضا، بفعل ما يعرف تاريخيا بمعاهدة سايبكسيكو ليسهل تقسيم مشروع الهيمنة والاستعمار بين القوى العالمية الكبرى خاصة فرنسا وإنجلترا.

وجدت شعوب العالم الثالث التي كانت أغلبها لا تؤمن بالحدود ولا تعي حقيقتها ومفهومها نفسها إما معزولة داخل أراضيها المستعمرة أو مضطرة للهروب لتحافظ على حياتها وحيات أبنائها نتيجة ما يعرف بالتهجير والنفي الذي مارسه الاستعمار، وهو ما تسبب في اضمحلال الأساس في تكوين هويتها وهو الفضاء الجغرافي، انعكس هذا الضياع المكاني والهوياتي في الكتابات التي جاءت في إطار المقاومة الثقافية والفكرية ضد الاستعمار والخطاب الاستعماري - المبرر لانتهاك أراضي الدول المستعمرة- الذي « ساهم بزحزحة مجاميع بشرية من فضاءات، وأحياز جغرافية، مما يعني أنماطاً من الثقافات العابرة في فضاء الآخر، وما يصحب ذلك من آلام.»¹ ومن بين المعاناة والآلام التي كانت نتيجة الاستعمار وتركت آثارها حتى بعد زواله، ما يعرف في الدراسات الحديث بالشتات الذي يعبر عن حالة وجودية عاشتها الشعوب المستعمرة منذ أن وطأت قدم الغريب أراضيها، وقرر التصرف في ممتلكاته المادية والثقافية، فما هو مفهوم الشتات وأدبه؟ وكيف تمثل في كتابات الأفارقة قبل وبعد زوال الوجود الغربي؟

1.2.2. مفهوم الشتات :

من المتفق عليه أن مصطلح الشتات لفظا ومعنى ليس من المصطلحات التي لها امتداد تاريخي طويل، وإن كان من حيث الدلالة يتقاطع مع بعض المصطلحات التي تحيل بعض الشيء على نفس الوضعية الوجودية

¹ _رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي، رواية غريب النهار لجمال ناجي، مجلة

مشارك مقدسية، العدد4، اللجنة الوطنية للقدس، شتاء 2016، فلسطين، ص42

للإنسان كالنفي والتغريب.. ولكنه حديثاً يندرج ضمن الخطاب الذي جاء تحديداً لتقويض النظريات الغربية حول العالم الثالث خصوصاً في إفريقيا والشرق الأوسط في القرن العشرين، لدلالة على الوضعية اللا إنسانية التي تسبب فيها المستعمر نتيجة أطماعه في الهيمنة على شعوب تلك البلدان.

ولهذا كان «إفراز الاستعمار الأكثر إشكالية يتمثل في الشتات والمهاجرين من الدول المستعمرة سابقاً إلى الدول التي استعمرتهم، وهي مشكلة باتت تؤرق العديد من الدول خاصة عند مناقشة قضايا الاندماج والثقافة المحمولة»¹ ولهذا تحول الشتات لمشكلة تخص الطرفين المستعمر والمستعمر في نفس الوقت، المستعمر الذي يمثل الشتات بالنسبة له نوعاً من الضياع والتفكك الوجودي والثقافي نتيجة الهيمنة التي سُلطت عليه في القرن الماضي والمستعمر الذي يمثل الشتات بالنسبة له نتيجة سلبية لأطماعه الكولونيالية غير محسوبة سلفاً، إذ لم يتوقع أن من بين تبعات السيطرة على الآخر جغرافياً وثقافياً، أن تتحول هذه السيطرة في جزء منها لحمل ثقيل على كاهله حين سيلجأ كثير من أفراد الشعوب المستعمرة لأراضي القوي الغربية الكولونيالية دون أن يتمكن من السيطرة على هذا اللجوء حتى بعد نيل هذه الشعوب استقلالها.

يتحول الشتات من حركة اجتماعية تسبب فيها الاستعمار من جهة، وقديسية حياة الإنسان وسعيه للحفاظ على وجوده المادي من جهة ثانية، إلى موضوع ثقافي فكري شغل النقاد والمفكرين في الشمال والجنوب خصوصاً أن هذه المجموعات الاجتماعية اللاحقة والمشتتة لم تكتفي بالحد الأدنى من متطلبات الحياة، بل تحولت مع الزمن لمنتج حقيقي لثقافة تعبر عن حالتها الوجودية والإنسانية وعن طموحاتها المستقبلية في العودة لموطنها الأم. ولهذا ف «الهجرة والشتات والمنفى، هي المصطلحات الثلاثة التي جرى استخدامها كثيراً في الدراسات المعاصرة لوصف الأدب الذي كُتب خارج الوطن الأم، وتناول المشكلة المزدوجة السياسية والثقافية»¹ المشكلة السياسية وهي فقدانها السيطرة على أراضيها وممتلكاتها وحققها في تقرير مصيرها، ومشكلة ثقافية وهي توقف عجلة الفكر والإنتاج الثقافي نتيجة حرمانها من أرضية جغرافية حقيقية ترتكز عليها، ولهذا شكل الوعي بحقيق الشتات الأرضية الأمثل لإنتاجهم الثقافي والمعري والأدبي.

¹ - رامي أبو شهاب، الرئيس والمخاتلة- خطاب ما بعد الكولونيالي في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، ط1، المؤسسة

العربية للدراسة والنشر، لبنان، 2013، ص51

2.2.2. مفهوم أدب الشتات:

ترسخ الشتات حقيقة واقعية عند الشعوب المستعمرة، و تجذر في وعي كتابهم ومبدعيهم، و وجد طريقه ليكون أشبه بالموضوع القار في نصوصهم، حتى وإن لم يكن التيمة الأساسية التي تتمحور حولها كتاباتهم، فهو أحد الأسباب المحركة لفعل الكتابة عندهم، في إطار ما سمي بنظرية ما بعد الكولونيالية التي أسس لها مفكرين من أمثال إدوارد سعيد وفرانز فانون وغيرهم..، ولهذا ف« التحديات التي تواجه نظرية ما بعد الكولونيالية وخطابها، لا سيما تعالقتها مع الماركسية والعولمة تمثيلها للشتات والمهاجرين وأدبهم.»² الذين سعوا لتمثيل ما لهم بعد الفعل الكولونيالي الذي فرقهم وهجرهم وهشم قوام وجودهم، فهم عن طريق الكتابة يحاولون إما كشف الصورة الحقيقية لهمجية الاستعمار والاحتلال وبذلك يدحضون نظريات الهيمنة والسيطرة التي تتوارى خلف واجهات غير حقيقية، مثل نظرية المبشر الديني المسالم أو المكتشف والباحث الناشر للحضارة والمعرفة، أما السبب الثاني فهو محاولة كسر حاجز التفرقة الذي صاغه ووضع الاستعمار ليسهل من عمله داخل الأراضي المحتلة، وبهذا يتحول الوعي بحقيقة الشتات والكتابة على أساسه نوع من لمّ الشمل ولو رمزيا، أو على الأقل هو نوع من التخطيط لكيفية التخلص من هذا الأثر الاستعماري، وترسيخ داخل الوعي الجمعي لمفهوم العودة للموطن الأم والضرورة لذلك، لأنه دون الوعي بأنهم شتتوا وفرقوا، وأن الواقع الذي يعيشونه ليس ما كان يجب أن يكون لولا تدخل القوى الخارجية، لن يتم تجاوز هذا المصير الكولونيالي الذي يسمى الشتات.

إن أدب الشتات الذي أسس له كتاب الشعوب المستعمرة وشعوب العالم الثالث هو في الحقيقة تجسيد وتجسيم لوحشية الاستعمار، و« هذا النوع من الأدب يضعنا مباشرة أمام حجم هذه المشكلة، ويجعلنا نعيد النظر في طبيعة وشرعية مفاهيم من قبيل الهوية والتاريخ والذاكرة والمكان والزمان،»³ التي اكتشفت الشعوب المستعمرة أنها في الأصل تمثيلات غير الحقيقية استهلكتها ردحا من الزمن دون أن تعي أنها نوع من القولية الاستعمارية وجزء من مشروع الهيمنة الكولونيالية.

¹ _نجد الربيعي، التشكيل السردّي للشتات في رواية الإسكندرية 2050، مجلة عود الند، العدد الفصلي 26، الناشر: عدلي

الهواري، خريف 2022، <https://oudnad.net/spip.php?article3634>

² _رامي أبو شهاب، الرئيس والمخاتلة- خطاب ما بعد الكولونيالي في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، ص51

³ _نجد الربيعي، التشكيل السردّي للشتات في رواية الإسكندرية 2050

ولهذا يعد الشتات وأدب الشتات - بصورة أكثر دقة - في جانب كبير منه بداية تشكل الوعي في العالم الثالث بحقيقة المقاومة الثقافية والفكرية التي تتبع المقاومة المسلحة، هذه المقاومة التي لا تتطلب استعادة الأرض فقط (المكان) بل كل ما له علاقة به من إرث حضاري وتاريخي، ف«الشتات بمظهره، ومستوياته يدفع إلى بروز أنماط من الترميز، الإرث الثقافي والحضاري للشعوب المشتتة، وذلك في شكل أساطير، ورموز، واستعارات وسرديات تاريخية، وآداب تعبر عن تاريخ كان حاضراً، وقائماً في الأوطان الأصلية»¹ إذن هو استحضار لمقومات الوجود الإنساني عند الشعوب المستعمَر، والتي حاول الغربي طمسها لسنوات عديدة ليقنع هذه الشعوب (المضطهدة) أنه صاحب البوصلة الوحيدة سياسياً وثقافياً، ولهذا فوجوده في جغرافيتهم أمر حتمي ومنطقي، ولكن سرديات الشتات تكشف زيف هذه الادعاءات، والغايات الحقيقية من الوجود الغربي في دول العالم الثالث، خصوصاً من خلال الرواية كنص استهلاكي شعبي ونخبوي في نفس الوقت، يكون «التركيز فيه من خلال بنائها الفني على المغزى الرمزي والحرفي لوطن الأجداد، والقوة الموحدة التي تمارسها الذاكرة الجماعية، والحنين النوستالجي للعودة إلى وطن يزداد هروباً وزئبقية يوماً بعد يوم»² وخصوصاً أن هذه الأوطان في شكلها الحديث لم تؤسس من قبل أصحاب الأرض بل كانت نتيجة محاصصة استعمارية، ولهذا فالوطن بمفهومه السياسي الحديث لم يتبلور في وعي شعوب العالم الثالث - حتى بعد تصفية الوجود المادي للاستعمار - إلا في مع بداية وعيهم حقيقة آثار الشتات المادي والنفسي الذي خلفه الغربي.

بالنسبة للإنسان في العالم الثالث قبل الاستعمار كان تجسيد مفهوم الوطن يختلف عن ما شكلته معاهدة سايكس بيكو كان الوطن في تصوره غير محدود، تضيق الحدود وتتسع حسب توفر مواطن العيش والحياة، وهذا نظراً للثقافة البدوية التي كانت أغلب الشعوب جنوب العالم تعيش على أساسها، حتى حين انطوت داخل الحضارات، بقية ثقافة الترحال والتنقل جزء من الطبيعة البشرية عندهم، ونوعاً من مفهوم الوطن في تصورهم، ولهذا لم يستوعب كثير منهم حتى بعد الاستقلال الوضعية الاجتماعية والتقسيمات الحديثة للشعوب على أساس جغرافي سياسي، وبقيت الحدود المرسومة داخل القارة الواحد بالنسبة لهم جزء من السياسة الاستعمارية التي لم يتمكنوا من

¹ - رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي رواية غريب النهار لجمال ناجي، ص 43

² - نجد الربيعي، التشكيل السردية للشتات في رواية الإسكندرية 2050

التحرر منها بعد، ولهذا ظل الشتات محركا إبداعيا عند كتابهم، كما ظل موضوعا فكريا يؤرق المثقفين والمفكرين بصفة عامة .

3.2.2. الشتات الإفريقي المحرك للعنف الداخلي بعد الاستعمار :

لم يكن الإفريقي وهو يحاول تصفية الوجود الغربي داخل قارته الأم، يرغب في هدف معين بقدر ما كانت رغبته في توحيد الأفارقة على كلمة واحدة، بعد أن عاشت القارة الشتات القومي طيلة حياتها، فالشتات في إفريقيا بعد القرن 20م وإن كان يبدو كنتيجة كولونيالية، لكونها تعتبر « في القلب من قضايا اللجوء والنزوح، إذ يمثل لاجئوها ونازحوها نسبة كبيرة من اللاجئين والنازحين على مستوى العالم تتجاوز ربع الرقم العالمي، صحيح أن معظم اللاجئين في إفريقيا ما زالوا داخل القارة السمراء، لكن تحركات اللاجئين تمثل ضغطاً كبيراً على الدول المستقبلية إذا وضعنا في الاعتبار أن اللاجئين يفرون من بلدان مضطربة إلى بلدان أخرى مضطربة أيضاً في كثير من الأحوال.¹ » إلا أنه كان أيضاً امتداد لوقوع تاريخي كانت تعيشه إفريقيا من قبل، بحكم النظام الاجتماعي السائد حين كانت تقطنها قبائل وقوميات متفرقة فرقتها الانتماءات القبلية والأصول الوراثية، وكل قبيلة تنحدر من نفس السلالة ونفس الجد الأول، ولهذا قامت الأنظمة الاجتماعية في إفريقيا على مدار التاريخ على الرابط الدموي، ولهذا كان الأفارقة على ما يبدو عليهم من وحدة اللون والجغرافيا، متفرقين في قبائل، تُكِنُّ في أغلب الأحيان لبعضها العداوة وتتقاتل وتتناحر من حين لآخر، فقط لأن الجد الأول لهذه القبيلة أو تلك ليس نفس الشخص.

هذا النظام القبلي الذي يعتمد الأساس العرقي في تسير حياته العامة في إفريقيا، ربما هو ما سهل على القوى الغربية النفاذ داخل القارة، وفرض هيمنتها على مناطق متعددة وواسعة من إفريقيا، لعقود من الزمن، وحين وعى الإفريقي أن الشتات والتفرقة التي طبعت الحياة الإفريقية على مر التاريخ هي السبب الأول لفرض الأبيض الأوروبي سلطته على أراضيه وخيرات، قرر توحيد بني جلدته داخل القارة وخارجها، أولاً لدحض النظريات الغربية التي شوهدت من صورة الإنسان الإفريقي على المر التاريخ، من أنه غير قادر على الانتظام في مجتمعات حقيقية

¹ _ أيمن زهري، تداعيات الصراعات والنزاعات المسلحة في إفريقيا على زيادة أعداد اللاجئين والنازحين، مجلة آفاق اجتماعية، العدد 2، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار - مجلس الوزراء، مصر، أغسطس 2021، ص1

كبيرة العدد متجاوزا الانتماءات القبلية، وتخضع لقوانين حديثة مدنية، وثانية بداية حراك فعلي عسكري وثقافي لاستعادة أراضيه المنهوبة وثروات قارته المستغلة من الأوروبي المستعمر.

استطاع الإفريقي (الأسود) توحيد كلمته-داخل القارة وخارجها- وبدأت حركة التحرر مع نهاية النصف الأول من القرن العشرين وتحققت له غايته ، ولم يقتصر تصفية الاستعمار الغربي على الوجود العسكري داخل القارة الإفريقية، بل تجاوز ذلك لحركة تحررية فكرية وثقافية قادها مثقفون سود من داخل القارة وخرجها لتصفية مخلفات الاستعمار من أفكار لا تخدم مصالح القارة الإفريقية ومستقبلها.

كانت غاية الحركات الفكرية والثقافية التي أسس ونظر لها المثقف الإفريقي(الأسود) مثل حركة الزنوجة والتيارات الأفريقانية، تحاول تجنب الأخطاء التي ارتكبتها الشعوب الإفريقية في الماضي، والتي جعلت منهم هدفا سهلا للمطامع الغربية خاصة فرنسا وإنجلترا... ، ومن بين هذه الأخطاء الشتات والفرقة التي كان تعيشها القوميات الإفريقية، ولهذا سعى الأفارقة لتأسيس جمهوريات ودول مدنية حديثة-ضمن تقسيم سايكس بيكو- بعيدا عن التصنيفات القومية والقبلية والعرقية، ووضع دستور مدني وقانون وضعي، لتجاوز الفروق مهما كانت ومهما تعددت بين أفراد الشعب الواحد، سواء كانت عرقية أو قبلية أو دينية...

يبدو أن الذهنية الإفريقية لم تستوعب في بداية الأمر قواعد الحياة الجديدة، تحت راية دولة حديثة وقانون واحد يطبق على الجميع دون استثناء، ولأن كثير من الأنساق الثقافية المضمرة عادت للظهور، ومنها النسق القبلي والعرقى، بالإضافة إلى افتتان أصحاب السلطة والقرار بمناصبهم، جعلهم لا يستوعبون فكرة التداول السلمي على السلطة، وهو ما أدخل القارة في دوامة العنف والتفرقة والدم من جديد.

لم يمر على استقلال كثير من الدول الإفريقية سنوات قليلة، «منذ ستينيات القرن الماضي، وبعد انتهاء الحقبة الاستعمارية، انتبهت دول إفريقيا لمشكلة اللجوء في القارة، ومنذ ذلك الحين سعت الدول الإفريقية إلى العمل على إيجاد حلول جذرية لمشاكل اللجوء والنزوح والتحركات السكانية الكثيفة الناتجة عن الصراعات السياسية والعرقية»¹، و صراعات داخلية وحروب أهلية وانشقاقات عسكرية، أعادت للأذهان صورة إفريقيا البدائية، إفريقيا

¹ _ أيمن زهري، تداعيات الصراعات والنزاعات المسلحة في إفريقيا على زيادة أعداد اللاجئين والنازحين، ص4

المشتتة والمنقسمة، رغم ما نادى به الجمهوريات الحديثة من مبادئ وقيم تتجاوز النعرات والفروق بين أفراد الجغرافيا الواحدة، إلا أن البعد القبلي المغلف بمصالح ذاتية كان أقوى من مساعي الانطواء تحت حكومة واحدة.

أ. صورة السودان المشتت في الرواية:

يصور عبد العزيز بركة ساكن في روايته مسيح دارفور أحد أعنف الصراعات التي عرفتها القارة الإفريقية، في إقليم دارفور شرق السودان، ليضع إصبعه على جرح لم يشفى بعد، وهو الصراع بين أبناء الجلدة الواحدة الذي راح ضحيته مئات الآلاف، من سكان هم ظاهريا سودانيين بمفهوم الانتماء الحديث للجغرافيا، ولكن تحت تلك القشرة التي تعكس الهوية السودانية، توجد اعتبارات أخرى وتصنيفات أخرى وتقسيمات على أسس وأبعاد أخرى.

إقليم دارفور في السودان، غني عن التعريف، فقد بدأ تداول اسم هذا الإقليم من أرض السودان في وسائل الإعلام من أكثر من عقدين من الزمن، لما تميز به من صراعات عنيفة ودامية بين أفراد البلد الواحد، «ويعتبر إقليم دارفور منطقة استراتيجية، فهو يربط السودان من جهة الشمال بليبيا ودول الشمال الإفريقي، ومن الشرق والجنوب بالتشاد دول إفريقيا السوداء، مما يجعله منطقة عبور مهمة بالنسبة للأفارقة والسودانيين، وبالإضافة لما يشاع عنه حول احتوائه على ثروات طبيعية وباطنية طاقوية، بالمفهوم الحديث للثروات»¹.

يسلط عبد العزيز بركة ساكن عدسة مجهره في رواية مسيح دارفور، على إقليم دارفور، في محاولة فك شيفرة هذا الصراع الذي لا ينتهي، بين الحكومة المركزية والمتمردين، أو بين فصائل عسكرية متمردة فيما بينها، وفي كثير من الأحيان تكون مكونة من أفراد العرق الواحدة والقومية الواحدة. للإجابة عن تساؤل مهم مفاده؛ هل أصبح الشتات في إفريقيا نمط من أنماط الصورة الثقافية؟ أم أن الظروف التاريخية والمصالح الشخصية هي التي تفرض هذا النوع من الصراع في فترات زمنية دون أخرى؟ أم هناك جهات معينة مستفيدة من نشر الفتن والخصومات بين أفراد البلد الواحد؟

ب. المرتزقة الحديثة ودورها في تقسيم إفريقيا، الجنجويد:

¹ ينظر ل: هدى محمود محمد علي نايل، الموقف الدولي والاقليمي من مشكلة دارفور، 1956-2004، مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد، العدد 9، مصر، يناير 2017، ص 20

تدور أحداث الرواية حول قومية مستحدثة-ليس لها تاريخ قبلي في إفريقيا-، تستعين بها الحكومة المركزية بالتعاون مع جيشها، لتنفيذ عمليات عسكرية في إقليم دارفور، لأسباب يتركها الراوي مجهولة في الظاهر، أو أنها ليست بتلك الأهمية والخطورة من فعل القتل نفسه، القتل العشوائي والتطهير العرقي، ما يهم بالنسبة للرواية أن الصراع داخل إقليم دارفور هو على درجة من التعقيد بحيث لا يمكن تحديد أطرافه، وقولنا أطرافه وليس طرفاه مقصود لأن الصراع ليس ثنائي القطبية بل متعدد الأقطاب، ولو أن هناك قطب محوري يتشارك في صراعه مع جميع الأطراف، هو السلطة التي تسعى للحفاظ على نفوذها مهما كان الثمن، وكذلك الانتهازيون الذين يتحالفون معها لأغراض شخصية مادية، المرتزقة كما يعرف في العصر الحديث، «المستفيدون الوحيدون من الحرب، وقد تضاعفت أموالهم نتيجة للاحتكار والمضاربات والندرة الفعلية والمفتعلة للسلع بها، الجنجويد... على أكتافهم بنادق جيم ثلاثة صينية تطلق النار لأتفه الأسباب وليست لديهم حرمة للروح الإنسانية؛ لا يفرقون مطلقاً ما بين الإنسان والمخلوقات الأخرى. ¹» ولهذا لا يقاتلون من أجل قضايا حقيقية مثل الحرية، هم يقاتلون فقط ليتلقوا مقابلًا ماديًا على ذلك، ولا يهمهم إن كان الطرف الذي يقاتلون معه على حق أو على باطل، ليس لديهم لا إيديولوجية لا أديبات تحكمهم غير إيديولوجية المال والدم.

يمثل الجنجويد قراصنة العصر الحديث، أو أقرب للقطاع الطرق التي كانت تستوطن الصحراء قديماً، ولكن بمسحة العصر الحديث، غير أنهم لا يصنفون كمجرمين وخارجي عن القانون، هم يمثلون القانون-وإن كان غير عادل- لأنهم يعملون تحت راية الحكومة المركزية في السودان، وهي نقطة في غاية الأهمية، تفسر ضعف الدول الإفريقية التي تأسست بعد الاستقلال، والتي حتى تحافظ على كيانها ووجودها، هي مطالبة بالاستعانة بأي كان حتى لو كانوا قتلة ومجرمين، أم الأمر الثاني فهو الفكر القلبي البدائي الذي يظن دائماً أن الشتات والصراعات، هو نمط العيش الوحيد الذي يمكن أن تعيش على أساسه إفريقيا حتى بعد تأسيس الجمهوريات الحديثة في القرن العشرين.

ج. هشاشة الأنظمة الإفريقية بعد الاستقلال وغياب الدول الوطنية:

عرفت الدول الإفريقية في العصر الحديث كثير من المرتزقة المنتشرة في أغلب أقطارها، خصوصاً بؤر التوتر والصراع، تسعى لتأجيج الصراعات داخل الدول والأقاليم، معتمدة على الفرقة الاجتماعية و القومية والعرقية لزرع الفتن التناحر، حفاظاً على مصالح الحكومات التي تستعين بها، أما هي فلا مصلحة تذكر لهم سوى المال، ولهذا

¹ _عبد العزيز بركة ساكن، مسيح دارفور، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص32

قلنا أن إفريقيا الحديثة لا زالت تعيش في الواقع على النظام القلبي العرقي، الذي يعتمد في أساسه على قانون الغاب، القوي يأكل الضعيف، رغم أن الواجهة الخارجية لهذه الدول هي واجهة جمهورية حديثة، ولكن بمجرد الولوج للواقع الحقيقي يتضح أن أغلب هذه الدول هي إفريقيا ما الاستعمار.

د. اللا عدل في توزيع الثروات ودوره في تشظي الكيان الاجتماعي الأفريقي:

يمكن القول إن إفريقيا اليوم هي أكثر لا إنسانية من إفريقيا البدائية، فعلى الأقل كانت القبائل قديما لها مبرراتها للغزو وللقتل وللتناحر، وكانت موازين القوى متقاربة، وكان للحروب أخلاقها ونواميسها، أما اليوم فالأمر مختلف خصوصا بعد أن وعى الإفريقي حقيقة باطن هذه الأرض الثمينة التي يقطنها، فقد تحول الصراع لأكثر وحشية وأكثر بربرية وأكثر لا منطقية، فمجموعة مثل الجنجويد «ليس لديهم نساء ولا أطفال بنات... ليس من بينهم معلم أو متعلم، مدير أو حربي، ليست لديهم قرية أو مدينة، أو حتى دولة، ليست لديهم منازل يُحْتُون للعودة إليها في نهاية اليوم.»¹ تعكس الحالة الاجتماعية الإفريقية بعد الاستقلال، ومبررات العنف والشعور بالانتماء، وأسباب التشظي والشتات الأفريقي بعد الاستقلال، ولهذا فأغلب الصراع الإفريقي بعد الاستقلال هو صراع من أجل العيش لا أكثر ولا أقل.

ليس صراع من أجل اختلاف في المعتقدات أو الإيديولوجيات، أو صراع عرقي قومي، هو صراع بربري وحشي لا مبررات له ولا نتائج ترجى سوى الدماء والمال، بمعنى أن الشتات والتناحر بين سكان الأرض الواحدة في إفريقيا الحديثة والمعاصرة، لم يكن مثلا لأن أحد الأطراف تعيق تطور القارة وتقدمها، فاتحد البقية ضده، أو اختلاف إيديولوجيات، أو صراع طائفي ديني، الصراع في إفريقيا الحديثة هو صراع لفرض القوة، وتحصيل لقمة العيش الأكبر بين جميع القوميات.

يتمظهر هذا على مستوى أرض الواقع، ولكن في مكاتب المسؤولين هو نوع آخر من الصراع، هو نوع من التطهير العرقي لإخلاء مناطق يقال أن في باطنها ثروات لا تقدر بثمن، ولهذا يمكن القول: صحيح أن الشتات هو طابع ثقافي للعيش في إفريقيا منذ الأزل، فالإفريقيون عرف عنهم العيش في قبائل متفرقة في أغلب مناطق القارة، مع بعض الاستثناءات طبعا مثل الحضارات التي تأسست داخل القارة، كالفرعونية وغيرها، ولكن

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن مسيح دارفور، ص32

الغالبية العظمى كانت تعيش في قبائل متفرقة تنحدر كل قبيلة من جد واحد. ولكن الشتات اليوم هو بفعل فاعل، ولخدمة مصالح معينة، وليس على أساس عرقي قومي كما في الماضي، هو فرض من قوى أكبر من القوميات التي لازالت غايتها الأولى توفير سبل لعيش في جغرافيا أكثر ما يمكن وصفها بأنها منعدمة الشروط الأساسية للحياة.

هـ. الشتات أهم سبل البقاء في السلطة في إفريقيا:

يعدُّ الشتات والتشطي المجتمعي في كثير من الدول الأفريقية، أحد أهم الأسباب التي تطيل عمر الأنظمة الديكتاتورية، وحتى إن لم يكن هناك سبب مقتنع للتفكك الاجتماعي، تسعى كثير من الحكومات اللا شرعية لتأجيج الخلافات بين أفراد البلد الواحد، لتمثل فيما بعد دور المنقذ القادر على إنهاء الصراع، أو لتجد الذرائع لإخلاء بعض المناطق الجغرافية لتستفيد من ثرواتها دون أن تكلف نفسها عناء تعويض سكانها عن خسائرهم.

استعانة الحكومة السودانية في الرواية بالمرتزقة المعروفة باسم الجنجويد، هو لسببين، الأول تكوين خط دفاع أولي حتى لا تستنزف قوتها العسكرية الرسمية في الصراع، أما السبب الثاني هو عدم إدانتها بالجرائم التي يرتكبها الجنجويد، وبالتالي تحافظ على صورتها أمام العامة والرأي العام الدولي.

تستغل الحكومة الشتات الحاصل داخل إقليم دارفور، من تفرق سكانها وقاطنيهما على قبائلهم، لتصنع شتاتا أكبر بالاستعانة بالجنجويد، الذي قد لا يكون مدركا حقيقته والغاية من وراءه، لأنه همه كما ذكرنا الثروة، ولكن السلطة تقود مشروعها بكامل القوة، ولهذا يرى أحد المتمردين ضد الحكومة والجنجويد، «أن الحرب بالنسبة للحكومة والجنجويد قد أدت غرضها بنسبة 90% وهو المتمثل في تهجير قبائل الدارفوريين إلى ثلاث جهات: المعسكرات في تخوم المدن الكبرى مثل نيالا، الفاشر والجنين..»¹ بمعنى أن الحكومة المدرعة بالجنجويد، لو لم تجد قبائل دارفور من الأصل مشتتين، لا يمكنها أن تصنع الشتات الأكبر والتهجير القصري من إقليم دارفور، وهي وإن كانت غير متناحرة في ما بينها إلا أن تقوقع كل قبلية على ذاتها والانكفاء بنفسها وأفراد قبيلتها، جعل منها هدفا سهلا بالنسبة للحكومة التي تملك القوة والعتاد، وتريد الإقليم لغايات لا تعلمها إلا هي.

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن مسيح دارفور، ص62

هذه الغايات تدفع الحكومة للجوء لكل الطرق المباحة وغير المباحة، فالجنجويد لم يكن الأسلوب الوحيد الذي تتبعه الحكومة المركزية لتحقيق أهدافها داخل إقليم دارفور من خلال تعميق الفجوات الموجودة بين القبائل التي تستوطن الإقليم، أحيانا تستعمل أساليب أقل تكلفة وأقل خسائر، يكفيها أن تحسس سكان الإقليم بالخطر الدائم، وتزرع الشك في نفوس الناس حتى تشعل نار العداوة والفتن بين سكان القبائل المتفرقة، بهذا تكون قد حافظت على عتادها المادي والبشري، وهي هنا تستغل نقطة حساسة جدا في ذهن الإفريقي وهو الخوف من الآخر مهما كان غريبا، فما مرت به القارة من غزو واستعمار، جعل الإنسان الإفريقي يعيش على استعداد دائما وهاجس مزمن، من أن الغريب الذي يتموقع خارج حدود قبيلته، هو آخر بالفطرة، وهو عدو حتى إن لم يصدر منه فعل يدل على ذلك، ولهذا يكفي زرع الخوف داخل أفراد القبيلة لواحدة من خطر قادم، حتى تقوم حرب لها بداية دون نهاية، وكانت تلك مسؤولية رجال السياسة وليس الجنجويد مثل: «المسئول الحكومي الذي جاء بعد عشرين عامًا لتلك القبيلة العربية، قبيلة بني حسن يحمل أسلحة وذخائر وخبراء تدريب، كما فعل مع عشرات القبائل العربية طالبًا منهم استلامها للدفاع عن أنفسهم ضد النهب المسلح الذي تقوم به قبائل الزُرقة؛ فإنهم سألوه أولاً: من هم الزُرقة؟»¹ لا تستغل الحكومة المركزية عنصر الشتات والفرقة بين قبائل دارفور فقط، في تسهيل عملية القضاء عليهم عسكريا بل تحاول أيضا تغذية تلك الاختلافات وتحويلها إلى صراع دموي بينهم على أساس لساني لغوي أو ديني عقائدي، أو على أساس ديبلوماسي؛ ونقصد بديبلوماسي التحالفات التي تقيمها القبائل مع القوى الأخرى، لتطور من قوتها في مواجهة القبائل الأخرى. وهذا كله يخدم المصلحة الحكومية وغاياتها الخفية، والأهم من هذه الغايات والأهداف «هو أن لا يعرف أحد. لم يحدث ذلك. ومن الأهداف الثانوية التي تحققت للسلطة المركزية هي أن تبدو الحرب في دارفور كما لو أنها حرب بين مجموعتين وهميتين، وهما ما يُسمى بالعرب والزُرقة وهاتان المجموعتان لا وجود لهما في الواقع، ولا توجد أية حرب بينهما.»²

نخلص إلى أن الشتات الذي عاشه الأفارقة داخل القارة الواحدة-من خلال النظام القبلي قديما-، هو عنصر قار من عناصر الصورة الثقافية الإفريقية، وحتى بعد انفتاح إفريقيا على الواقع العالمي، واكتشافها أن كثير من الأعراف والقوميات تجاوزت الفروق التي بينها حين خضعت لحكم حكومات جمهورية علمانية، في دول مدنية

¹ - عبد العزيز بركة ساكن مسيح دارفور، ص 71.70

² - المصدر نفسه، ص 95

حديثه، قوامها القانون الوضعي والمدني، الذي لا يستثني أحدا، ويطبق على جميع العناصر المكونة للنسيج الاجتماعي على اختلافها، ظل الشتات والتشضي المجتمعي نسقا مضمرا في حياة الأفراد والمجتمعات، وعودته للظهور لا يتطلب من الحكومات إلا تسليح الأطراف، وإقناعها بخطر قادم لا وجود له، إذا ما تعارضت الوحدة المجتمعية مع غاياتها السياسية والشخصية.

حاول الأفارقة بجميع الطرائق والسائل التوحد تحت راية واحدة وطنية، و النهج على نفس طريق الأجداد الذي ساعدتهم على تصفية الوجود الاستعماري، ولكن النسق الثقافي العرقي والقومي ومن ثم العقائدي الديني بعد دخول الديانات السماوية القارة الإفريقية، كان أقوى من جميع الجهود التي كان مشروعها الأساسي توحيد الأفارقة رغم اختلافاتهم، وما ساهم في تشتيت الأفارقة أكثر سياسات حكومية، ترى في هذا التقسيم الوضع الأفضل لحماية وجودها وكيانها مستغلة أن أغلب هذه المجموعات الاجتماعية، لا تؤمن بعد بالقوانين الحديثة، ومازالت ترى في النظام العرقي القبائلي الأفضل لتسيير شؤونها والأمر الآخر من إبقاء النسيج الاجتماعي الإفريقي على حاله، هو سهولة القضاء على أي تمرد ضد الحكومات الرسمية.

الفصل الرابع: التمثيلات الأنثروبولوجية

والأصول العرقية

أولاً: التمثيلات الأنثروبولوجية:

ثانياً: الأعراق والإثنيات المكونة للنسيج الديموغرافي

الإفريقي.

أولاً: التمثيلات الأنثروبولوجية:

1. حول الأنثروبولوجيا:

نشير بداية أن معالجتنا لموضوع الأنثروبولوجيا في هذا الفصل ، ليست من باب القراءة النظرية الدقيقة والمستفيضة بل نكتفي بتقديم الأطر العامة التي تساعدنا في مقارنة النماذج الروائية الإفريقية من منطلق ثقافي وبذلك لن يتم التعمق في هذا العلم الذي استعان به الأدب والدراسات النقدية عموماً، لأن الأنثروبولوجيا من منظور علمي مجال معرفي يتطلب منا مساحة أكبر وتفصيلاً وتدقيقاً أعمق، و ما يهم بحثنا هو التلاقح الذي وقع بين النقد والأنثروبولوجيا، تماماً مثل استعانة النقد الأدبي بباقي العلوم الإنسانية (التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس..)، ويمثل الإنسان الأرضية المشتركة التي نجد من خلالها هذا التقاطع الموضوعي بين الأدب والأنثروبولوجيا فالأنثروبولوجيا تهتم بكل ما هو إنساني بداية من الخصائص البيولوجية وطرق العيش والأنظمة السياسية والاجتماعية والثقافية... والأدب هو إعادة تشكيل للواقع الإنساني بطريق تخيلية.

لا تختلف الأنثروبولوجيا Anthropologie عن باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي ظهرت بعد عصر النهضة الأوروبية، وهذا التشابه يبدأ من صعوبة تحديد مفهوم شامل ونظرة موحدة لهذا العلم ؛ يعكس طبيعة الدراسات التي تندرج ضمن هذا المجال، حتى وإن اتفقت المدارس العالمية على مصطلح واحد، فهناك اختلاف في المفاهيم وفي مجالات الدراسة وفي آليات التطبيق، وحتى المادة التي تتخذها موضوعاً للدراسة، أضف إلى ذلك الاعتبار الزمني وتطور هذا العلم، وظهور علوم ومجالات معرفية جديدة استعان بها في دراساته، وكذلك ظهور مجتمعات وأجناس وأعراق جديدة، نتيجة التمازج بين مختلف الإثنيات.

أما بدايات هذا العلم فلم تكن بهذه الشمولية والاتساع الحاصل اليوم، «في عصرها الكلاسيكي راحت الأنثروبولوجيا تهتم بالمجتمعات الصغيرة الغرائبية مع أخذ سياقها المباشر بعين الاعتبار، ظلت الأنثروبولوجيا خاضعة للإثنولوجيا الوصفية الطارئة»¹ بوصفها ذلك النوع من البحث الاستقصائي التاريخي للتعريف بالقوميات والأعراق العاجزة عن تقديم نفسها للمجتمعات الإنسانية، ولا تزال تعيش العزلة عن السياق الإنساني العام حينها، وتكتفي باستهلاك ثقافتها فيما بينها دون أن تكون قادرة على الترويج لها خارج حدودها الجغرافية.

¹ _ مارك أوجيه، جان بول جولانين، الأنثروبولوجيا، ط1، تر: جورج كتوره، درا الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008، ص24

دفع تطور الزمن و الحياة الإنسانية العامة ووسائل التواصل بالأنثروبولوجيا إلى أن توسع من دائرة اهتمامها وموضوعاتها، حيث إن الاقتصار على نمط واحد من المجتمعات التي هي أقرب للبدائية وعلى وشك الاندثار سيحد من دينامية الدرس الأنثروبولوجي وقد يؤدي حتى لخطر زواله، مثل بقية العلوم التي اندثرت لأنها ضيقت أفق دراستها، باكتفائها بسياق معين أو مادة محدودة ومنتهية الصلاحية، ولهذا أخذ مفهوم الأنثروبولوجيا بعد العصر الكلاسيكي مفهوم أكثر اتساع وأكثر مرونة ليناسب جميع التقلبات التاريخية والاجتماعية والسياسية، يُحدِّدُ «أن الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا، وبالرغم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم مشكلة تعدد فروع الأنثروبولوجيا فيحددها في ثلاث تخصصات رئيسة فقط ، وهي الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية.»¹

وبناء على ذلك يمكننا أيضا حصر الأنثروبولوجيا في مفهوم عام، مفاده أنه العلم الذي يهتم بالإنسان بداية من طبيعته المادية والفيزيولوجية، وصولا لموقعه وتفاعله داخل المجموعات الاجتماعية التي ينتمي لها، ومن خلال إنتاجه الثقافي بكل ما تحمله كلمة ثقافة من معنى، من كونها حصيلة مختلف المعارف والعلوم والعادات والتقاليد والدين والسياسة والاقتصاد...

الأنثروبولوجيا بصورة أكثر دقة هي ذلك العلم الذي ينتمي لمجال للعلوم الإنسانية، يتخذ من الإنسان مادته العلمية الأولى ولكنه في الوقت نفسه، يمثل عصارة هذه العلوم الإنسانية؛ لأنه يستعين بمختلف النظريات الصادرة عن باقي العلوم الإنسانية الأخرى، ومنه «الأنثروبولوجيا تشكل في نهاية الأمر - منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترايط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر ومن ثم يكون لديها القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية.»²

يصح القول إنه علم صالح لكل زمان ومكان، لأنه قادر على تطويع جميع ما توصل له الإنسان وما سيصل له ضمن مجالات دراسته، كما أنه موجود وجود الإنسان الذي يعد مادة دراسته الأولى، ومن ثم كل ما له علاقة بهذه المادة، روحيا وبيولوجيا ومعرفيا.

¹ _حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1986، ص17

² _المرجع نفسه، ص18

2. الأنثروبولوجيا والأدب:

اقتترنت الأنثروبولوجيا في الأروقة الأكاديمية العربية والغربية، مادةً وتخصصاً علمياً مؤسساً ورسمياً، أو رافداً من روافد بقية التخصصات في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغويات والدراسات الأدبية، بجهود المفكر والفيلسوف الفرنسي كلود ليفي ستراوس Claude Lévi Strauss، ومكنت النتائج التي وصل إليها ليفي ستراوس الأنثروبولوجيا من حجز مكانة هامة بين مختلف فروع العلوم الإنسانية الأخرى خاصة إجرائياً، فقد استعان بما النقد الأدبي في مقارنة النصوص، مثل ما استعان بعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها.

و اكتسب أهمية كبيرة في مجال الأنثروبولوجيا «فقد تجاوزت نظريات ليفي ستراوس اليوم المجال الأنثروبولوجي الضيق لتصل إلى مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتصل أيضاً إلى مجال الفلسفة. فهو قد وفر عبر نظرياته، ومقولاته مكانة حيوية للأنثروبولوجيا في الأوساط الفلسفية فلما استطاع أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين الوصول إليها»¹ بين مختلف العلوم والمعارف والآداب، وهذه البنية في الحضور على مسافة ليست بالبعيدة عن بقية التخصصات الأكاديمية الأخرى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، شجع النقد الأدبي ليستغل النظريات والنتائج الأنثروبولوجية المشبعة والمطعمة بفروع لا تخص من العلوم، كمشروط جراح لتشريح النص والخطاب الأدبي الذي يعد مجالاً أنثروبولوجياً رحباً مترامياً الأطراف، فالأدب هو أحد أهم وسائل التعبير التي استعملها الإنسان للتعبير عن ذاته وعن تجربته الحياتية، ماضيها وحاضرها واستشرافاً للمستقبل، كما يعد الأدب انعكاساً لنمط تفكير وثقافة مختلف الأجناس والإثنيات، عن طريق اللغة التي يعبر بها عن هذه الأنماط الثقافية والفكرية، و«التقى علماء الأنثروبولوجيا واللغة، ربما للمرة الأولى، بهدف مقارنة الفروع التي يبحثها هذان العلمان»²

استطاع ليفي ستراوس الربط بين الأنثروبولوجيا والثورة التي عرفها النقد الأدبي بعد جهود دي سوسوير اللسانية ونتج عن ذلك منهج في غاية الأهمية أثرى الدرس النقدي الأدبي كما ساهم في تطوير آليات الأنثروبولوجيا وإثبات فعاليتها العلمية، ليس فقط في دراسة الإنسان ولكن حتى في دراسة الإنتاج الإنساني كالفن والأدب، ونتج

¹ _ عبد الله عبد الرحمن يتيم، كلود ليفي ستراوس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ط1، إصدارات بيت القرآن، البحرين، 1998، ص39

² _ كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1977، ص89

عن هذا التمازج والتلاقح بين النقد والأنثروبولوجيا، ماسمي بالأنثروبولوجيا البنيوية، «وربما أبرز ما يميز لفي ستروس، ومشروعه في الأنثروبولوجيا البنيوية، هو أنه قد حاول ومن خلال كل أعماله المتوالية إثبات كفاءة التحليل الأنثروبولوجي أولاً، وثانياً إظهار انتماء نظريته وأفكاره في الأنثروبولوجيا إلى التقليد العلمي من جهة والتقليد والتراث الأدبي والفني من جهة أخرى.»¹

بهذا انفتحت الأنثروبولوجيا على يد كلود لفي ستروس على مجالات أرحب وأوسع، بعدما كان يُعتقد أن الأدب شيئاً غير ذي أهمية بالنسبة للدرس الأنثروبولوجي، فقد ركزت الأنثروبولوجيا في بدايتها أكثر على الأسس المادية التي تشكل حياة الإنسان مثل الجانب الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، والعادات والتقاليد، والصفات الوراثية والفيزيولوجية للإثنيات والأعراق المختلفة، أما الأدب فقد شكل بالنسبة للدرس الأنثروبولوجي شيئاً ثانوياً من حياة الإنسان، رغم أن الفنون والآداب تمثل صورة مهمة للثقافة، ما نستشفه أن الدرس الأنثروبولوجي انتظر مجيء لفي ستروس ليبدأ الاهتمام بالأدب والفن، كمادة علمية مهمة، يمكن أن تصل إلى نتائج فعالة و ربما دقيقة، فيما يتعلق بدراستها للإنسان باختلاف الأمكنة والأزمنة، فالإلياذة والأوديسا ليستا إلا صورة من صور الإنسان الإغريقي القديم، وغيرها من النصوص التي أنتجها الإنسان قديماً وحديثاً، كلها تعتبر نافذة على المجتمعات والقوميات التي ينتمي إليها النص الأدبي وصاحب النص، فالإنسان لا ينتج خارج المنظومة الاجتماعية كما لا يبدع خارج نسيج اجتماعي محكم، فهي الأرضية التي يستند عليها، بالإضافة إلى أن الأدب حامل لعامل مهم من عوامل بناء الهوية الإنسانية وهي اللغة.

لن نجانب الصواب إذا قلنا إن الأنثروبولوجيا قبل لفي ستروس كانت محدودة لحد ما؛ لأنها اكتفت بتناول جوانب معينة دون أخرى من حياة الإنسان « وإذا كان أحد الأنثروبولوجيين يقوم بالاطلاع على الأدب أو لديه اهتمام بالفنون فإن ذلك يعد في إطار الاهتمامات الشخصية [...] وإزاء كل هذا الترفع أو الاستخفاف بالأدب والفن أتى من صفوف التقليد الأنثروبولوجي من هو مثل لفي ستروس ليعلن ليس فقط عن اهتمامه الشخصي بهذه المجالات وإنما كاشفاً لتأثيره على نظرياته وأفكاره الأنثروبولوجية.»²

¹ _ عبد الله عبد الرحمن بيتيم، كلود لفي ستروس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ص 60

² _ المرجع نفسه، ص 60

يمكننا التأكيد . عموماً . أن جهود لفي ستراوس في إقحام الأدب والفن في مخابر الأنثروبولوجيا، قد ساهم في علمنة الدراسات الأدبية والنقدية، كما ساهم في إنقاذ الأنثروبولوجيا من النمطية والرتابة، التي كانت ستسفر الدارسين منها لو بقيت رهينة العلوم البيولوجية والعلوم الدقيقة، ونحن نعلم أن هامش الإبداع في مثل هذه العلوم ضيق إلى حد ما، كما نعلم أن العلوم غير القادرة على التجدد المستمر، والوصول لنتائج جديدة بوتيرة متسارعة تصبح مهددة بالزوال والاندثار، أما إدراج الشق الأدبي والفني في جدول أعمال الدرس الأنثروبولوجي، فهو إكساب الدرس الأنثروبولوجي صفة التجدد الدائم في ظل إدراكنا أن الأدب من وسائل التعبير القليلة التي لازمت الوجود الإنساني منذ الحضارات الأولى وحتى اليوم . في حين اندثرت كثير من الفنون الأخرى كالنحت مثلاً... وهذا لأن الأدب قرين اللغة واللسان التي لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنهما، وإن كنا في عصر الصورة اليوم وثانياً القدرة على التجدد المستمر وفقاً للسياق الزمني، فقد عبّر الإنسان بالأساطير والملاحم والخرافات في العصر الأول، و«الميتولوجيا صورة للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وإذا تعارضت المراقبة والنظرية، فسيلمح حالاً بأن موضوع الأساطير الخاص بتقديم تحويلية لمشاعر حقيقية ولكنها مكتوبة، مهما يكن الوضع الحقيقي»¹ وبعدها أوجد الإنسان تقنيات المسرح لتزويج لها فتحوّلت لمسرحيات متكاملة الأركان حين عرف التمثيل، وتحوّل للسرد والحكي عن طريق الروايات وقصص في العصر الحديث بعد ظهور الطباعة و الطبقة البرجوازية...

اللافت للنظر أن لفي ستراوس استوعب ما لم تستوعبه المدارس الأنثروبولوجية الأخرى، وهو أن العلم حتى يحافظ على وجوده باباً من أبواب المعرفة الإنسانية، عليه أن يهتم بالحضور الدائم للمادة العلمية الأولية المدروسة قبل أن يهتم بآليات وتقنيات مقارنته على هذه المادة العلمية وتجربته، والأدب يعتبر مادة مهمة للأنثروبولوجيا في جميع العصور، وتعتبر الرواية الجنس الأمثل اليوم، وهذا للميزات التي جعلتها تتفرد عن باقي الأجناس الأدبية والفنية الأخرى، فالرواية أثبتت منذ ظهورها حتى اليوم، أنها الجنس الأدبي الوحيد القادر على تصوير لغويًا . جميع جوانب الحياة الإنسانية (الجانب الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، الثقافي، التاريخي، النفسي العلمي والمعرفي...) مهما بلغت أهميتها أو حقاقتها بالإضافة لقدرتها على تطويع كثير من الخطابات لتكون جزءاً منها وبذلك فهي أقرب لنقطة تقاطع مع ما يعيشه الإنسان اليوم وما عاشه أجداده سابقاً، كما لها القدرة على فتح أفق التخيل نحو مستقبل الأجيال اللاحقة.

¹ _ كلود لفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنوية، ص245

لقد اختصر لفي ستروس بالأدب بعضا من الجهد والوقت على الدارس الأنثروبولوجي، وهو يتنقل بين الجوانب الإنسانية التي لا تعد ولا تحصى، إذا ما أراد التركيز. مثلا. على مجموعة اجتماعية بعينها، فقد تساهم قراءة رواية أو نص بالإضافة لتلك البحوث المتشعبة والإحصائيات التي لا تنتهي في تكوين صورة متكاملة عن مجتمع ما، إن هو أجاد استقراء أحد النصوص الأدبية أو الروائية لكاتب أو مبدع ينتمي لهذه المجموعة الاجتماعية، فنصوص مثل نصوص شكسبير، أو سوفكليس، أو غابريال غارسيا ماركيز...، كان لها دور مهم وساعدت الدارس الأنثروبولوجي بالإضافة لمجلدات التاريخ، لمعرفة طبيعة مجتمعات مثل المجتمع الإغريقي القديم، أو المجتمع الإنجليزي بعد عصر النهضة، أو مجتمعات أمريكا اللاتينية في القرن العشرين، لأن الأديب مهم بلغ به الخيال والإبداع يبقى ابن بيئته ومهما بلغ من مستوى تفكير يبقى في جزء كبير منه (التفكير) انعكاس لنمط تفكير مجتمعه الذي يعيش فيه.

3. البنيات الأنثروبولوجية في إفريقيا:

رغم الامتداد التاريخي الإفريقي الطويل، وقدم الحضارات والمجتمعات التي استوطنتها، ظلت فضاء خصبا وغير مستهلك في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذلك على مستوى الدراسات الأنثروبولوجية، فقد ظلت القارة حبيسة نفسها لمدة زمنية ليست بالهينة قبل الاحتكاك الفعلي بالآخر العربي ومن بعده الأوروبي، ولذلك فإن ما نجده مكتوبا ومدونا عن القارة وتفصيلها، لا يَرِدُ إلا كتجارب فردية في استطلاع القارة وكتابات الرحلات التي خاضها المستكشفون، أما أن تُخصَّص مجالات علمية مُؤَسَّسة وأكاديمية بعينها لدراسة إفريقيا فهذا لم يتسن إلا في العصور المتأخرة.

أدرك الأوروبيون الوافدون على القارة الإفريقية وغيرهم، أنهم بصدد مواجهة مجموعات اجتماعية تختلف كليا عما واجهوه في الشرق أو في القارة الأمريكية، التي تتميز بالثراء العرقي والإثني، وتعدد التجارب الإنسانية والاجتماعية واختلافها داخل القارة نفسها، فالشمال الإفريقي (مصر، ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب...) يختلف عن الشرق (السودان، الصومال، إريتيا، إثيوبيا...) ويختلف عن الغرب و الجنوب، ليس المجتمعات وحدها؛ بل الطبيعة والتضاريس أيضا، فبين الصحراء والأدغال الكثيفة، والسواحل... طَوَّعَتْ المجتمعات الإفريقية طريقة عيشها وأنظمتها الحياتية.

لهذا كان الإلمام بكل ما تحتويه القارة الإفريقية في جميع النواحي و دراستها أنثروبولوجيا ليس بالأمر الهين والسهل فهو عمل يتطلب مدة زمنية طويلة، كما أن إسقاط نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وما توصلت إليه الأنثروبولوجيا علما يدرس الإنسان كلا متكاملا على المجتمعات الإفريقية، لن يقدم لنا حتما النتائج نفسها لأن هذه القارة تعرضت لتنميط الآراء المكونة عنها، وتوحيد النظرة العالمية حولها من الإنسان الأبيض، فكان يحط من قيمتها ويستخف بإرثها وصنفها كنوع من البدائية التي عاشها الإنسان الأول وتجاوزها منذ قرون، ولهذا فالفرد الإفريقي ما يزال حبيس (البدائية) في وعي المجتمعات الإنسانية، وهي مغالطات لم يستطع الإفريقي تقويضها إلا بعد الاستقلال، ولهذا فإن أردنا الحصول على معلومات أنثروبولوجية موضوعية يجب التركيز أكثر على ما كُتب بعد خروج الاستعمار، وممن ينتمون إلى القارة أو تعود أصولهم العرقية الأولى لهذا المكان.

القارة الإفريقية هي عالم متكامل، أكثر منه نمطي ورتيب، لدرجة أن إنسان الشمال الإفريقي هو نفسه إنسان الشرق أو الغرب أو أي منطقة جغرافية من إفريقيا، ولكن مع الأخذ بالاعتبار الاختلافات النوعية التي قد نجدها نتيجة عوامل معينة جغرافية وتاريخية. إفريقيا التي لازالت في الذهنية الإنسانية ممثلة في رجل أسود يحيط خصره بأوراق الشجر، يمارس الصيد وقليل من الزراعة، ويعيش داخل قبائل متفرقة، لها أنظمة حكم عرفية، ولا يزال يؤمن بالغيبيات والخرافات والسحر.. هي إفريقيا قولها الأوروبي لنفسه وللعالم ليبرر سطوته على القارة، وإن كانت الصورة التي نقلها عن القارة ليست خاطئة كلياً، ولكنها تمثل فقط نصفاً من حقيقة هذه القارة.

لإفريقيا الحقيقية مثل بقية القارات في العالم تاريخ ضارب في القدم ، «يمتد من نهاية العصر الحجري الحديث، أي منذ ثمانية آلاف سنة قبل الميلاد، إلى بداية القرن السابع ميلادي وهذه الحقبة تستغرق حوالي تسعة آلاف سنة من تاريخ القارة»¹، عرفت فيها القارة حضارات أمتد تأثيرها الإنساني خارج القارة ك (الحضارة الفرعونية، أو حضارة بلاد الحبشة...) ، وعرفت البدائية ونمط العيش الإنساني في أبسط معانيه، و عايشت أيضا أنماط حياة أخرى بعد احتكاكها بالعرب من الشرق، أو الرومان والبيزنطيين.. شمالاً، ولم تكن خارج الزمن والتوقيت العالمي كما يريد الغربي أن يروج ويبرر لنفسه وللعالم، ويجد الأعذار لوجوده التعسفي الذي فرضه على القارة لمدة زمنية طويلة بدعوى التبشير بدين جديد أو المساعدة في نشر الحضارة والفكر وآخر ما توصل له العقل الأوروبي.

¹ _ جمال مختار وآخرون، تاريخ إفريقيا العام - حضارات إفريقيا القديمة - المجلد الثاني، جين أفريك/اليونسكو، 1985، ص9

إن الدرس الأنثروبولوجي والدراسات الإثنوية والإثنوغرافية، أثبتت أن إفريقيا كانت قادرة على أن تُطور من تجاربها الخاصة وتصل إلا ما وصل إليه العقل الإنساني في مختلف المناطق العالم، ومثل جميع الأعراق والإثنيات الأخرى لولا فترات الضعف التي مرت بها التي استنزفتها مدة زمنية طويلة ماديا وبشرياً، ولسوء حظها أنها زامنت فترات القوة والازدهار للشعوب الأخرى، التي استغلت ذلك لتفرض هيمنتها على العالم عامة وإفريقيا خاصة، التي وجدت فيها الفضاء الأنسب لتوسيع حضارتها وهيمنتها، خصوصاً أنها اكتشفت أن أصحابها لم يدركوا حقيقة هذه القارة/الثروة التي يقطنونها بعد.

حاول المثقف الإفريقي (الأسود) في فترة ما بعد الاستعمار، إعادة الاعتبار للوجود والكيان الإفريقي، وتعريف الفرد الإفريقي بحقيقته، التي أخفاه عنه الآخر الأبيض طيلة تواجده داخل قارته، ولم تكن غاية المثقف الإفريقي النهوض ببني جلدته فقط، بل كانت بالأساس تعريف العالم بالقارة الأكثر ثراءً في العالم، ولكنها للأسف الأكثر تخلفاً، بفعل فاعل وبفعل تماون أصحابها واستنقاصهم من أنفسهم، أو جهلهم بحقيقتهم وقدراتهم الإنسانية والجيوسياسية، ولا تتم النهضة إلا بتعريف الفرد الإفريقي على ذاته الحقيقية التي مسخها الوجود الخارجي، بفعل سياسته الاستعمارية والتدميرية. هذا «الوعي المتولد لدى نخبة من المثقفين الروائيين الأفارقة جعلهم يتوقون إلى حالة من الندية الثقافية واللغوية مع المثقفين الغربيين، أتاحت لهم فرصة مراجعة السرديات الغربية ومحكمة الغرب المستعمر، على طريقتهم.»¹

أستعملت الأنثروبولوجيا آلية فعالة لتقديم الفرد الإفريقي لذاته وللعالم، فهي العلم الوحيد القادر على الجمع بين ما هو بيولوجي - حضاري وسياسي - واقتصادي، واجتماعي - ثقافي، ولهذا لن يغيب عن الإفريقي أي جزء من حقيقته في الحقب الماضية أو في الوقت الراهن، «فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي يتناول الإنسان من كافة جوانبه الجسدية الاجتماعية والثقافية، وهي أيضا العلم الذي يعلم التنوع، ويلتمس لكل ثقافة منطقتها، ويبحث فيها عن تكاملها الداخلي وراقيها وإنسانيتها.»²

¹ - صبرينة شناف وآخرون : إفريقيا ترد بالكتابة أو الرواية كتاريخ مضاد ، ضمن تأويل العقل الثقافي الإفريقي، ط1، دار الأيام للنشر والتوزيع ، الأردن، 2018 ص78.

² _ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية - جامعة القاهرة، مصر، 2004، ص1

ساعدت الأنثروبولوجيا الإفريقية من خلال خاصية التنوع العرقي والإثني، على التخلص من مركب النقص الذي لا يزال الهاجس الأول أمام تقدمه وتطوره، كما ساعدته على معرفة مميزات الثقافة التي نشأ وكبر وتعلم فيها والسعي نحو استغلال مناطق القوة داخلها، في مشروعه الإنساني والقومي - الاجتماعي، وما يلزم « من مشروعات للتنمية والتخطيط والتوطن وغيرها من السياسات لن يكتب لها النجاح إلا إذا ارتكزت هذه المشروعات وتلك السياسات على دراسات أنثروبولوجية علمية تبحث الواقع لتقدم للمخططين والمهندسين الاجتماعيين المادة العلمية الصحيحة التي يمكن أن يبنوا على أساسها، وبلورتها في ضوء السياسات الاجتماعية والاقتصادية بأنواعها المختلفة»¹

وكان لزاما على الإفريقي (المثقف) إذا أراد أن يستوعب أسباب تراجع بين الأمم فعليا، أن يتخذ من آليات وتقنيات الأنثروبولوجيا، وسيلة للوصول إلى الحقيقة الإفريقية والسر الإفريقي، بعيدا عن العاطفة والشعارات الفضفاضة وأن يعيد قراءة بنياته الأنثروبولوجية، وتحديد موطن الضعف والقوة داخلها، فأما مواطن الضعف فيحاول تجاوزها أو تعديلها وأم مواطن القوة فهي الأساس الذي يجب أن يركز عليه ليطور من ذاته، ويستعيد مكانته الإنسانية. مما يفضي بنا إلى السؤال ما هي أهم البنيات الأنثروبولوجية التي تعيق تطور الإفريقي؟ وما هي أهم البنيات التي عليه استغلالها كنقاط قوة لينهض بوجوده وكيانه وأمتة؟

1.3. الإفريقي المتعلق بالجسد :

إن حديثنا عن الجسد والصفات الفيزيولوجية والجسمانية، يندرج ضمن فرع مهم من فروع الأنثروبولوجيا، هو الإثنولوجيا، ذلك العلم الذي يهتم بالوجود المادي للإنساني « ككائن ثقافي، وهي الدراسات المقارنة للثقافة...وعلم الشعوب وثقافتها، وتاريخ حياتها كجماعات، بصرف النظر عن درجة تقدمها»² ويمثل الجسد والخصائص الوراثية المؤشر الأول لدلالة على الشعوب والقوميات.

اعتقد الإفريقي لحقب زمنية طويلة من الزمن، أن جسده هو سجنه الأول الذي يعيق حركته نحو المستقبل وهذا لاقتناعه أنه السبب الأول في تعرضه للظلم والاضطهاد والاستعباد، على مر التاريخ ومن أعراق مختلفة

¹ _ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، ص1

² _ إيكه هولكرانس، قاموس المصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري، حسن الشامي، الهيئة العامة لقصور

الثقافة، مصر، 1999، ص18

ولكنه لم يكتشف إلا مؤخرا أن السبب الرئيسي في ذلك ليس الجسد بحد ذاته، بقدر ما هو خلل على مستوى الذهن الذي يحمله ذلك الجسد، فقد استطاع الآخر (الأبيض الأوروبي أو العربي) في مواجهة الإفريقي، أن يقنعه أن السواد الذي يميزه يحط من قيمته ومن مستواه في مواجهة بقية الأعراق والإثنيات في العلم.

ظل هذا الاعتقاد طويلا في ذهنية الإفريقي (الأسود)، حتى فترات متأخرة من التاريخ الحديث، قبل أن تستطيع نخبة من المثقفين السود عبر العالم، إحداث تحول وثروة في وعي الإنسان الأسود، ليستطيع بداية تقبل هذا السواد الذي لم يختره طواعية، ومن ثم إدراك أن ما يميزه من سواد ومن صفات فيزيولوجية أخرى، هي نقط قوة وتميز، وليست مركبات نقص، بالإضافة إلى أنه يمثل بطاقة هويته الإفريقية-حضارة وتاريخ-، التي يحملها معه أينما ارتحل، فهو الجنس الوحيد الذي يتميز بالبشرة السوداء، إن كان داخل إفريقيا أو قارات أخرى عاش فيها، فقد « تطورت أنثروبولوجيا الجسد في نطاق دراسة عمليات تحميل الجسد، التي اعتبرت أسلوبا يتحول فيه الجسد البشري الطبيعي لظاهرة ثقافية.¹ ولن يجد الإفريقي إذا أراد مواكبة الدرس الأنثروبولوجي، وإعادة تموضعه بين الأعراق العالمية، خيرا من الجسد نواة أولى ليعيد رسم الخارطة الأنثروبولوجية الإفريقية، وليس أكثر تأثير من تحويل نقاط الضعف ذاتها لنقاط قوة خصوصا إذا أدركت حقيقتها، بعيدا عن مركبا النقص الذي زرعه الآخر داخل الوعي الإفريقي.

لابد من الوعي أن إعادة اكتشاف الذات الإفريقية لمقوماتها الفيزيولوجية الجسمانية، بقدر ما هو إعادة الاعتبار لهذا الجسد الذي كان يوما ما أول وسائل التعبير التي يعبر بها الإفريقي عن ذاته، فهو جزء مهم من حفاظ الإفريقي على وجوده وتأقلمه مع البيئة القاسية في كثير من مناطق إفريقيا، وهو أيضا أحد المواد الأولية التي استعملها الأفارقة في صناعة فنون تعبر عنها وعن قارتهم، مثل فن الرقص...

وانطلاقا من أن الجسد هو البنية الأنثروبولوجية الأساس في إفريقيا، فهو أصل الوجود، وهو سبب البقاء والحفاظ على الجنس الأسود، الذي تعرض لجميع أنواع الإبادة والاستعباد، ولكن الفيزيولوجيا الإفريقية التي جُبلت على القسوة استطاعت الحفاظ على الكيان الإفريقي، داخل القارة وخارجها.

¹ _ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، ص11

2.3 . الإفريقي و أنظمة الحكم:

تأسس في إفريقيا أنظمة حكم مختلفة ومتعدد، وهي تعد أيضا القارة الوحيدة التي لا تزال تقريبا محافظة كل أنظمة الحكم التي مرت بها عبر التاريخ، سواء التي وضعها الإفريقي ذاته أم الوافدة عليه من خارج القارة.

الإفريقي الذي يعيش اليوم في ظل جمهوريات ودول مدنية حديثة، لا يزال ينتمي ويتواصل روحيا ووجدانيا مع انتماءه القبلي والعشائري الأول، فرغم أنه يملك بطاقة تعريف تحدد هويته على مستوى وطني شامل، لا يزال يحمل بطاقة تعريفه الأخرى في تفكير ووعيه، بطاقة تعريف تعيده لأساسه الأول، أو تنسبه للجد الأول شيخ القبلة والعشيرة.

لم تعرف إفريقيا أنظمة الحكم القبلية والجمهورية فقط، فبين الأولى والثانية، تعددت الأسس والقوانين والقيم التي نظمت حياة الأفارقة على مر التاريخ، فقد عرفت إفريقيا كغيرها من القارات الملكية الوراثية، مثل الحضارة الفرعونية، أو الحكم الإسلامي، كما عرفت البطريركية والبابوية سلطة مؤسسة الدين المسيحية، بعد دخول الدين المسيحي القارة الإفريقية، مع الحملات التبشيرية، أو قديما مع توسع الحضارة الرومانية، التي جاءت حاملة للواء الإمبراطورية التي تريد أن تسيطر على كل العالم، مرفقة بلواء الدين المسيحي، الداعم الروحي لهذه الإمبراطورية.

تأقلم الإفريقي مع كل ذلك النسيج، وظل محافظا على وجوده، مهما كانت طبيعة المنظومة التي سيرت حياته فمنهم (أي أنظمة الحكم) من اندمج معها وتعايش مع مبادئها وقيمها، ولا تزال آثار ذلك حتى اليوم، منهم من حاربها وتخلص منها بعد أن عرف غايتها الحقيقية، لم تكن نشر الحضارة، ولا التبشير بدين جديد، وإنما الأطماع البرغماتية في الثروات الإفريقية. وكانت الغاية الأولى للإفريقي دائما العودة للحظة النقاوة والعذرية والبدائيات القبيلة والعشيرة، لتميئزها بتلك البساطة في العيش وفي العلاقات الاجتماعية، بعيدا عن التعقيدات الأخرى تعقيدات الأيديولوجيات، أو الأطماع الخارجية، أو العالم الحديث.

وجد هذا الإفريقي نفسه بعد استعادة أرضه كاملة، بعد النصف الثاني من القرن العشرين، غير قادر على العودة لمنظومة الحكم الأنسب له وهي القبيلة، لأن الزمن والتاريخ قد تجاوزها، وأصبح العالم يعيش في ظل قفزة تكنولوجية نوعية، وإن لم يواكب العالم سيكون مصيره الاستعباد والاستلاب مرة أخرى، والأمر الآخر أن الحدود الجغرافية التي كان يرسمها لنفسه في إطاره الضيق وهو القبيلة، لم يعد يستطيع امتلاكها كما كان، فقد أصبحت

ملكاً لحكومة مركزية، هي التي تحدد أمكنة التجمعات الاجتماعية، في مدن حديثة إسميتية، ولهذا نأى البعض من الأفارقة لمناطق بعيدة وغير مأهولة ويصعب على الطوفان المدني أن يصلها، ولهذا نجد حتى اليوم قبائل تعيش في أزمنة غير الزمن المعاصر وغير زمن حكوماتها والمدن والعواصم، واندماج آخرون في الحياة الجديدة، ولكنهم ظلوا داخليا يعيشون ذلك الصراع الحضاري، ويعتقدون أن الحداثة قد سلبتهم أفريقياتهم الأولى.

شكل هذا التشظي بين الماضي والحاضر، بين القبلي-العشائري والجمهوري - والديمقراطي ، تشظيا في البنيات الأنثروبولوجية الإفريقية، خصوصا المتعلقة بأنظمة حكم وتسيير المجتمعات، وهذا لدرجة التعارض الكبير بين المنظومتين. لا تزال إفريقيا تعيش بين زمنين، من الصعب أن يجتمعا، لأن الفجوة الزمنية بينهما كبيرة، ولهذا « أبقّت الأنثروبولوجيا الوظيفية، التي هي وريثة أعمال السوسيولوجي الفرنسي إميل ديركهايم Emile Durkheim (1858-1917) التعارض بين القبيلة والدولة بل أبرزته في بعض النواحي ... وتنشطر المجتمعات الأولى إلى وحدات متشابهة، قبائل وبطن القبائل، وستدعى بالانشطارية في مقابل المجتمعات الصناعية حيث تتولد عن تقسيم العمل أشكال أخرى للتنظيم تقوم على تعدد المهن والاختصاصات، أي على تقسيم المجتمع إلى طبقات.»¹

تكاد تكون هذه الطبقات منعدمة داخل المجتمعات الإفريقية القبلية، وهي من تساهم في تعطيل وتيرة التقدم وتجعل هذه المجتمعات وكأنها تدور في نفس الدائرة المفرغة، فالطبقية في مفهوم ديركهايم، هي تقسيم المهام داخل المجتمع الواحد، انطلاقا من التكوين بالأساس والقدرات العقلية، ومن ثم على أساس اقتصادي، فقيمة الفرد الاقتصادية تتشكل انطلاقا من مدى فاعليته وإنتاجه وخدمته للمجتمع الذي ينتمي إليه، أما على مستوى القبيلة، فقيمة الإنسان أو شبه الطبقية التي تنشأ داخلها تتشكل من أساس العمر والخبرة بالحياة، ولكن على المستوى المعيشي الاقتصادي وحتى الثقافي الفكري، فالمستوى نفسه تقريبا، لأن الفضاء وإن بدا مفتوحا لا يعترف بالحدود، إلا أنه مغلق ذهنيا، وهامش الإبداع فيه ضئيل جدا، لأن الإبداع يتطلب في كثير من الأحيان الانفتاح على الآخر المختلف والتفاعل معه، سلبيا أو إيجابيا، ولهذا رغم السلبيات الكبيرة للوجود الغربي داخل إفريقيا، إلا

¹ _ عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة و الدولة في إفريقيا، تر: محمد بابا ولد اشفع، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون،

أنه فتح آفاقاً للفرد الإفريقي على العالم، وقفز به من زمن البساطة البدائية لزمن ما بعد الحداثة، ولهذا اختار أغلب الأفارقة، نزع جبة القبيلة، والانتقال للمدينة، رغم قداسة الأولى، وجهلهم تقريبا بالثانية.

وإن تشكلت طبقات داخل المجتمعات القبلية، فهي طبقية رمزية، وحتى صلاحياتها محدودة، لأنه في النهاية الجميع يعيش بنفس نمط العيش دون استثناء، وحتى بعض الامتيازات التي ينالها بعض القادة والزعماء والحكماء فهي من باب الاحترام العمري، وليس انعكاس لمدى فاعليتهم داخل مجتمعاتهم. «كما يشكل العمر سندا لبناءات ثقافية تتدخل في موازين السلطة، وهو يلعب دوراً معبراً في عدد من المجتمعات الإفريقية خاصة في شرق إفريقيا حيث تشكل مؤسسة الطبقات العمرية إحدى دعائم النظام الاجتماعي».¹

يمكن القول إن نظام التسيير المجتمعي داخل المجموعات الاجتماعية الإفريقية التي لازالت تتفوق داخل قبيلتها يقوم على التقادم وليس على ما يسمى في العصر الحديث بالتكنوقراط (الكفاءة)، أي أن التوريث هو الطريقة الوحيدة التي يصنف على أساسها الناس بين نخبة وعامة، وليس مدى الفاعلية الإنتاجية، وتقديم الخدمات لهذه المجتمع.

نخلص إلى أن من يتحكم في تسيير أنظمة الحكم في إفريقيا في فترة ما بعد الاستقلال مساران الأول يعتبر نفسه الأصل في تمثيل القارة، وهو المسار القبلي العرقي الذي تحصن كأجداده في مناطق لا يحسن العيش فيها إلا هو، والمسار الثاني يبني شرعية تواجهه على هرم السلطة، من كفاحه ضد الأجنبي الغريب الذي جاء لمسخ الوجود والكيان والهوية الإفريقية، ويتخذ من تركة هذا الغربي من بُنى تحتية وغيرها دعائم للتنمية والتطور وخدمة المجتمع، ولهذا فأنثروبولوجياً يمكن القول أن إفريقيا هي الوحيدة تقريبا التي لازالت تعيش الزمنين الأول البدائي والزمن المعاصر المتطور.

3.3. الأنظمة الاقتصادية الإفريقية:

يدرك المطلع البسيط اليوم على شؤون القارة الإفريقية، أنها من أغنى القارات في العالم من حيث الموارد الطبيعية والطاقات الحديثة، وإن كان ذلك لا ينعكس بالصفة اللازمة على جل دول القارة. وقبل وعي الإفريقي بحقيقة الأرض التي عمرها أجداده منذ القرون الأولى، مر بعدة مراحل وعدة نظم اقتصادية رسمت طريقة عيشه على مر

¹ _ عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة و الدولة في إفريقيا ، ص 47

العصور. و«يقصد بالنظم الاقتصادية عموماً دراسة الجوانب الواسعة للنشاط الإنساني الذي يهدف إلى الاستفادة من الموارد والإمكانات المتاحة وتنظيم الحصول عليها بأي وسيلة مشروعة لمقابلة الحاجات البشرية. ويجمع علماء الأنثروبولوجيا على أن أي مجتمع - مهما كانت بساطته - يوجد به شكل أو آخر من التنظيم يعمل على استغلال الموارد لإشباع حاجات أفراد المجتمع، وإن هذا التنظيم الاقتصادي جزء من التنظيم الاجتماعي ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً.»¹

إن إفريقيا - كما سبقت الإشارة - هي القارة الوحيدة في العالم التي لا زالت تعيش عدة أزمنة في هذا الزمن المعاصر فإن تعدد الأزمنة سمح بالحفاظ على نظم اقتصادية لا تنتمي للزمن الذي نعيشه اليوم، بالإضافة للأنظمة الاقتصادية التي تشكلت بعد الاستقلال، انطلاقاً من الأرضية الجغرافية المناسبة لكل نظام اقتصادي، و«تنوع النظم والأنشطة الاقتصادية تنوعاً هائلاً، ويمكن القول بصفة عامة أن القارة الإفريقية يوجد بها كل المجالات والأنشطة الاقتصادية المعروفة في العالم وذلك لتنوع وتباين الموارد الطبيعية من جهة وتعدد الأقاليم النباتية والمناخية والتضاريسية من جهة أخرى.»²

ونجد داخل القارة الإفريقية من أبسط النظم الاقتصادية إلى أعقدها، فكما نجد الأنظمة الاقتصادية المعتمدة على الصيد البدائي والزراعة البسيطة وتربية المواشي، أو العيش على ما تجود به الطبيعة الإفريقية، من صحاري وأدغال وشواطئ، إلى تلك الأنظمة الصناعية والطاقوية، التي تعتمد على الطاقات الجديدة والمتجددة، وعلى ما يوجد به باطن الجغرافيا الإفريقية من بترول وغاز، ومعادن ثمينة (ذهب، ألماس..)، ونجد النظم الاقتصادية التي تعتمد على مدى وعي الفرد الإفريقي، بمدى أهمية موقع القارة بالنسبة للعالم، ومدى أهمية هذا الثراء التضاريسي ليتحول لبنية تحتية سياحية هامة يستقطب المستكشفين والفضوليين من جميع أنحاء العالم.

كل الذي ذكر من ميزات الأنظمة الاقتصادية داخل إفريقيا يتحكم فيها الجانب السياسي، بدرجة أولى اليوم ومن ثم الأجانب الاجتماعي وثقافة المجموعات الاجتماعية التي تستوطن إفريقيا، فهي الأخرى تتحكم في نمط العيش وسبل البقاء المادي التي تسلكها، هناك مجتمعات مثل المجتمعات البدائية التي لا زالت تستوطن الأدغال

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية المجلد 4، جامعة القاهرة اليوبيل الذهبي لمركز البحوث

والدراسات الإفريقية، مصر، 1998، ص 46

² - المرجع نفسه، ص 37

والصحاري لا يمكن أن تهتم بمادة سوداء تخرج من باطن الأرض، عن طريق آلات معدنية ضخمة، بقدر اهتمامها بالثروة الحيوانية والنباتية وجميع ما تنتجه الطبيعة دون أن نطلب منها في كثير من الأحيان،» وهذه الجماعات التي مازالت تمارس الجمع والالتقاط تمارس هذه الحرفة ليس لأنها جماعات منسية أو غير محاطة بالاهتمام أو معزولة أو لأنها نوع معين من البشر، ولكن تأقلمت مع بيئتها بطريقة معينة في المعيشة، فضلا عن أنها لم تطرد أو تبعد من وطنها عن طريق الجيران.¹

ولهذا فإن أغلب النظم الاقتصادية في إفريقيا، وخاصة النظم التي تعد بدائية مقارنة بهذا الزمن، هي نظم ثقافية بالأساس، هي نوع من التأقلم والتطبيع مع الفضاء الجغرافي الذي نشأ فيه أصحابها، ولكنها في الوقت نفسه تعبر عن ثقافة مجموعة اجتماعية متأثرة عن الأجداد والسلف منهم، ووجدتها الأجيال مناسبة للتواصل والوجود، ولهذا هي أولا تحي ثقافة لا تريدها أن تندثر، لأنها جزء من أفريقياتها، التي سعى الآخر دائما لطمسها، وثانيا إثباتها أن المحافظة على الوجود لا يتطلب الهرولة نحو أنماط العيش الحديثة، التي تصنف الإنسان على أنه آلة، وأنه مرهون بما ينتجه من مادة، وإن انقطع إنتاجه، يعني انتهاء دوره في هذه الحياة، ولهذا فنظم الاقتصاد التي لا يزال الإفريقي محافظا عليها رغم عدم جهله بما وصل له العلم، هي نظم لا تحافظ فقط على الوجود المادي للإنسان بقدر ما هي محافظة على الوجود الروحي للإنسان الإفريقي، باعتباره لا ينفصل عن المجتمع الذي ينتمي إليه، يتفاعل معه بالسلب وبالإيجاب وهو جزء من تطوره كما هو جزء من انتكاساته، عكس الفردانية التي رسختها الرأس مالية والاقتصاد الحر، الذي يصنف الإنسان على أساس موقعه الاقتصادي، متجاهلا الجانب الروحي والانتماء، وأن الإنسان مادة وروح، ولهذا قلنا أن الحفاظ على بعض النظم الاقتصادية البدائية في إفريقيا، هو الحفاظ على الذات الإفريقية والثقافة الإفريقية النقية، من الغرق في البرغماتية الفجة التي اجتاحت العلم بعد عصر النهضة الأوروبية والتي عاين هو نفسه (الفرد الإفريقي) آثارها على العالم وعلى إفريقيا تحديدا خلال القرن العشرين وحتى قبله فالإفريقي مهما كان الجزء الذي يقطنه من قارته، قد واجه وحشية الغربي الأبيض، الذي لم يكن له هدف معين سوى الجانب الاقتصادي، حين قرر اجتياح القارة الإفريقية، واتضح أن كل ما روج له من كونه ناشر الحضارة والتطور، أو المبشر بدين جديد هو ضرب من التلاعب للوصول للغاية الأولى وهي ثروات القارة الإفريقية.

4.3 . تشكيل الأنظمة الثقافية الإفريقية :

¹ _ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، ص 192

بالنسبة لقارة مترامية الأطراف، تطل على محيطين وبحر، وتتوسط العالم أجمع، ويقطنها قوميات ومجموعات اجتماعية لا تعد ولا تحصى، سواء كانت أصلية الانتماء أو دخيلة، نواجه بالتأكيد صعوبة حصر الأنظمة الثقافية الإفريقية وتعديدها، أو على الأقل صعوبة تصنيفها لأنظمة محددة قارة، فإذا استثنينا كل ما هو إفريقي أصلي فسنقع في تعقيدات الثقافات الواردة على القارة أو الدخيلة، والتي تفاعلت مع الأنظمة الثقافية الأصلية، لنتج لنا أنظمة هجينة، كما هو الحال في شمال القارة وشرقها.

تكتسب إفريقيا ثراءها الثقافي، أولاً من تاريخها الضارب في القدم، هذا التاريخ الذي يختلف حتى داخل القارة الواحدة فالتاريخ المصري القديم لا يشبه التاريخ في باقي أنحاء القارة مثلاً، لهذا فالثراء الثقافي الإفريقي ينطلق أساساً من اختلاف ما عشته القارة في الماضي، ومن ثم اختلاف ما مر به كل جزء منها، فلو كان احتكاك الشرق والشمال الإفريقي بالآخر الخارجي سواء الأوروبي القديم أو العربي الإسلامي مبكراً، فإن العمق والجنوب الإفريقي ظل معزولاً حتى فترات متأخرة من التاريخ الإفريقي، ولهذا نجد كثير من القوميات والقبائل الإفريقية اليوم أشبه بنافذة عبر الزمن تطل على الماضي الإفريقي البعيد.

أما العامل الثاني فهو التنوع الجغرافي والتضاريسي، وللأرضية الجغرافية عامل مهم في الأنماط الثقافية التي تنشأ «فأفريقيا إذا متعددة الألوان من حيث سكانها وحيواناتها ونباتاتها، ونجد أن الصحراء أضفت على سكانها لونا معيناً من الشخصية والصفات وذلك نتيجة التغيرات الجوية والجفاف وفقر الأرض والتغيير السريع لأنواع الغذاء إلى جانب قسوة الحياة نفسها. بجانب هذه المناطق الجافة هناك مناطق أخرى خصبة يزرع فيها أنواع مختلفة من المحاصيل الزراعية وهناك بعض المناطق الطاردة لسكانها وتتمثل في الغابا.»¹ أضف إلى كل هذا النظم الثقافية الواردة على القارة الإفريقية، في فترة ما بعد الوجود الغربي، الفترة التي قرر فيها أغلب الأفارقة التخلي عن مواطنهم الأصلية سواء في الأدغال أو في الصحاري والتحول لهذا الاختراع الجغرافي والتضاريسي الجديد الذي يسمى المدنية، ونقصد هنا المدينة بالمفهوم الحديث، بمعنى ليس التخلي عن بيوت القش والطين والتحول لجبال الإسمنت الجديدة فقط، المدينة بكل ما تحمله من حمولة ثقافية، وتيارات فكرية خصوصاً في فترة ما بعد الاستعمار، وهنا اصطدم الإفريقي بعجلة التاريخ الإنسانية للمرة الثانية، بعد الصدمة الأولى والتي كان سببها أنه استيقظ يوماً ما

¹ _ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص 157

على جنس بشري لا يحمل نفس صفاته الوراثية، ولا يحمل نفس الأسلحة التي تعود الإفريقي صناعتها للدفاع عن نفسه، يريد الاستيلاء على أرضه.

شكلت الحداثة والمدنية تحولا مهما في المنظومة الثقافية الإفريقية، فقد عانى معها التشطي والضياع، بين أصل يريد الحفاظ عليه، وركب الإنسانية الذي يريد اللحاق به، وبين هذا وذاك ظلت إفريقيا تعيش الزمنين كما تعيشه على مستوى أنظمة الحكم وعلى المستوى الاقتصادي وعلى المستوى الاجتماعي.

4. التمثيلات الأنثروبولوجية في الرواية العربية الإفريقية:

إن غايتنا من مقارنة نماذج من الرواية الإفريقية العربية من منظور أنثروبولوجي، ليس إجراءً تطبيقياً من خلال المناهج التي استعانت بالأنثروبولوجيا في آليات تحليلها للنص وللخطاب الروائي، كالأنتروبولوجيا البنوية أو الأنثروبولوجيا السيميائية. وإنما الهدف هو الكشف هو البحث في تظاهر البنيات الأنثروبولوجية في النص الروائي الإفريقي العربي، باعتبارها نوعاً من أنواع تمثيلات الأفريقية الثقافية في الرواية، وهي جهاز قياس لنسبة استيعاب الروائي الإفريقي لحقيقة قارته الأم ثقافياً وتاريخياً، وكيف انعكس هذا الوعي بأفريقيته على إنتاجه الروائي، في رحلته لتأسيس خطاب روائي إفريقي بحت بعيداً عن التقليد والمحاكاة.

فهل استطاع الروائي الإفريقي العربي، شحن نصوصه بالحمولة الأنثروبولوجية -اللازمة والفعالة- لقارته الأم والابتعاد عن السطحية في الطرح والتصوير الأجوف؟ أم أن نقله للخصوصية الثقافية والأنثروبولوجية للقارة الإفريقية في خطابه الروائي لم يتعدى الشكليات، أو التصوير الوثائقي؟ هل عبرت النصوص الروائية الإفريقية العربية فعليا عن حقيقة الفكر والثقافة الإفريقية، ونقلت للمتلقى القضايا التي تؤرق الأفارقة في فترة ما قبل وما بعد الاستعمار؟ يعد المجال الأنثروبولوجي من أرحب المجالات الدراسية في تناوله للإنسان ككل مركب، في جميع وضعياته الحياتية وجميع جوانبه، فمن المفروض أن نجد في روايات الكتاب الأفارقة الذي يتخذون من روح إفريقيا المادة الأولية لكتابتهم زادا ليس بالهين من حقيقة هذه القارة اللغز، وهذا الجنس الذي لم يلق حظه من التناول سواء على المستوى الفني والأدبي أو على مستوى العلوم الإنسانية الاجتماعية.

1.4. التجليات الأنثروبولوجية الإفريقية في رواية كاماراد رفيق الحيف والضياح لصديق حاج أحمد:

1.1.4. المنفى المزدوج:

تعدُّ تجربة الصديق حاج أحمد الروائية فريدة من نوعها، بمقارنة بكثير من التجارب الروائية المعاصرة في شمال القارة الإفريقية (المغرب الكبير)، فقدت عودتنا الرواية المغاربية على اختلاف اللغات التي كُتبت بها منذ نشأتها على أن تحذو حذو التجريبتين إما الأوروبية أو الشرقية العربية، ولكن أن يكتب كاتب مغربي انطلاقاً من كونه أفريقيا بالأساس قبل جميع الاعتبارات الأخرى، يعتبر من الأمور المستحدثة على الرواية المغاربية، التي تناست يوماً ما أنها ليست سوى نوعاً من أدب هذا القارة المنسية.

اللافت للنظر أننا بالعودة إلى شخصية الروائي لا نجد هذا بالأمر الغريب، فشخصيته أصولها من الصحراء الجزائرية جنوباً. هذا الجنوب الذي يتواصل ويتفاعل ثقافياً وإنسانياً مع دول إفريقيا التي يتشارك معها الحدود الجنوبية أكثر من علاقته بشمال العالم، بالإضافة إلى أنه صاحب موقف «معرفي وثقافي يخلخل الجاهز ويتمرد على الأنساق المبتدلة. ويسهم في فتح فسحة تعيد الاعتبار لتساؤلات الإنسان، فالكتابة ما هي إلا تجاوز مستمر يروم التخيل وقاعدته الأساسية هي الثلاثية المتحدة): مؤلف / نص / متلقي. (ووسط إغراءات التجريب الروائي يقف الكاتب الصديق حاج أحمد الذي عليه أن يحسب كل خطوة يخطوها نحو هذا الموضوع الذي يقتضي ال تراث والصبر والتدقيق في إرثنا وإرث الآخر، للانطلاق وفق مسار روائي خلاق ينشد التميز والتفرد.¹»

الأمر الآخر والذي نظنه في غاية الأهمية، هو أن شبه العزلة التي لا يزال يعيشها سكان الصحراء الكبرى في شمال أفريقيا، جعلتهم يحافظون على الشخصية الإفريقية، التي تستمد مقوماته من علاقتها بهذا النوع التضاريسي الذي يغطي أغلب مساحات القارة وهو الصحراء، ولهذا هم عكس سكان الساحل الإفريقي الشمالي الذين أضعوا شخصيتهم الإفريقية النقية في علاقاتهم بالآخر الأبيض الشمالي أو العربي الشرقي.

يسلط الصديق حاج أحمد الضوء على مجموعات اجتماعية إفريقية، أقرب ما يقال عنها إنها لم تلق حظها بالتناول في النماذج والتجارب الروائية السابقة- باختلاف لغاتها- هذه المجموعات الاجتماعية التي تستوطن

¹ _ نوال بومعزة، محركات الإغراء السردية في رواية كاماراد للكاتب الصديق حاج أحمد، مجلة المعيار، العدد 1، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، جوان 2022، ص 445

جغرافيا المنطقة الوسطى والداخلية من القارة الإفريقية، تحديدا سكان الصحراء الكبرى الإفريقية- مع أخذ الاعتبار تقسيمات سايكس بيكو طبعاً- هذه النماذج البشرية التي تجسد من خلال نمط حياتها وحكاياتها وأحلامها وطموحاتها، إفريقيا/الصحراء.

الصحراء الإفريقية من أكثر المناطق قسوة وصعوبة ومعاناة، ولكنها في الوقت نفسه لا تخلو هي الأخرى من تجارب إنسانية تستحق أن تروى وتحكى، خصوصا أنها تنتمي لقارة لم يتعرف القارئ على حكاياتها وهي تروى على شفاه أبنائها الأصليين بالطريقة اللازمة بعد، وجل ماكشف لهم كان عن طريق الآخر.

يقدم الصديق حاج أحمد في رواية كاماراد، قضية في غاية الحساسية، وغاية الخطورة، هي موجود عند الأعراق والإثنيات المختلفة وليس الإفريقية فقط، في العصر الحديث، ولكنها أضحت جزء من الأنثروبولوجيا الإفريقية، التي يوثقها حتى في فنه الحديث والمعاصر: «المستقبل مسدود، مابقي فالدوق (الذوق) حتى بنة، الحوت ولا الدود(أغنية الحراجة لمغني الراي الشهير الشاب خالد)»¹ في السنوات الأخيرة وهذا راجع لما تعاناه إفريقيا على مستوى الأمن وعلى مستوى تردي الأوضاع الاقتصادية والمعيشية، والتوترات الحاصلة بين أبناء البلد الواحد، والحروب والأهلية والانقلابات العسكرية، والتي راح ضحيتها آلاف المدنيين الذين لا علاقة لها بما يحصل سوى أنهم أهل الأرض ومواطنون عاديون.

ارتبطت الهجرة غير الشرعية بالقارة الإفريقية ارتباطا وثيقا، وبمجرد قول مهاجر غير شرعي يتبدى الزنجي بثيابه الرثة يحاول عبور الحدود خلسة، أو تجاوز البحر بقوارب هشة ستغرق مع أول تغير مفاجئ للأحوال الجوية، قد يبدو الأمر نوعا من المبالغة ففي القارة الأمريكية يوجد هذا النوع من الهجرة، خصوصا بين المكسيك والولايات المتحدة الأمريكية وفي آسيا كذلك، كما نزح آلاف السوريين واليمنيين والعراقيين.. لأوروبا بعد ما شهدته بلدانهم من عنف مسلح وحروب أهلية وإقليمية، لن ننكر ذلك فهو تشخيص له جانب من الصحة، ولكن ما يميز الهجرات الإفريقية غير الشرعية، كما سنكتشف في رواية كاماراد، أنها تحولت إلى جزء مهم من أهداف الإفريقي باختلاف موقعه الجغرافي داخل القارة. مع الأخذ في الاعتبار مساحة إفريقيا الكبيرة وقسوة تضاريسها وانخفاض نسبة الأمن داخلها وفي أغلب دولها. ومهما كان مستواه الاجتماعي والثقافي، ومهما كانت ندرة أو كثافة المعلومات التي جمعها أو يعرفها عن البلدان التي سيهاجر إليها.

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد رفيق الحيف والضياع، ط1، فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، ص6

سعى الصديق حاج أحمد سعيا حثيثا للتركيز في روايته كاماراد على فكرة أساسية هي أن الهجرة بجميع أنواعها أصبحت من أولويات الإفريقي، منذ أن ولادته ورؤية النور على هذه القارة، هذا الإفريقي الذي هُجّر من أرضه قصرا خلال القرن 15م، وعانى الأمرين من تواجد الأبيض الأوروبي على أراضيه حتى النصف الثاني من القرن العشرين. حين تأتيه الفرصة ليستعيد حياته العادية داخله وطنه، يقرر تركه، وهو السؤال المحوري الذي أراد سحب النص الإجابة عليه؟ لماذا يستغنى الإفريقي عن أرضه بكل هذه السهولة، بعدما خاضه أجداده من كفاح من أجل استعادتها؟ ما الذي خيب أمل الإنسان الإفريقي في إفريقيا المستقلة حتى يقرر اللحاق بالأبيض الأوروبي إلى بلاده بعدما طرده من إفريقيا؟

وعملت رواية كاماراد للإجابة عن جميع هذه الأسئلة والتساؤلات، سواء ما تعلق بالحيرة والتعجب، أو ما كان نتيجة الاستنكار والاستهجان، كالقول: كيف يترك الإنسان أرضه الأم التي أثبتت الأبحاث والدراسات الحديثة ثراءها اللامتناهي بموارد تسعى كل القوى العالمية الاقتصادية والسياسية امتلاكها والحصول عليها؟ لماذا يبحث عن منفى طوعية؟ أم أن الإفريقي يعيش منفى داخل الوطن، ولهذا قرر البحث عن منفى آخر أقل قسوة؟

يدرج الروائي الهجرة غير الشرعية في القاموس الأنثروبولوجي للقارة الإفريقية، حين يحاول إثبات للقارئ والمتلقي في إفريقيا وخارجها أنه ليست حدثا طارئا أو عارضا سيزول بزوال المسببات التي أدت لظهوره، يصبر على تحولها من رحلة للبحث على حياة أفضل، إلى نمط حياتي قار، تشبه إلى حد ما نمط حياة البدو الرحل، الذين هم في رحلة بحث دائمة عن الكأ والماء، كذلك هو الإفريقي في رواية كاماراد، فهو في رحلة دائمة للبحث عن فردوسه المفقود، وعن أحلام «كانت بسيطة لا تعدو أن تكون سداد الديون أولا، بناء بيت متواضع...فتح بوتيك صغيرة بسوقها الشعبي»¹، ولكنها أضحت خيالا علميا في إفريقيا لقسوة الحياة، لذلك قلنا إن (الهجرة غير الشرعية) جزء من البنيات الأنثروبولوجية الإفريقية المعاصرة، تحولت من بحث في المجهول واللامعروف إلى ظاهرة ثقافية وأنثروبولوجية، لها أسسها وقواعدها وأدبياتها وأجدياتها، خصوصا في عصر الثورة التقنية والتكنولوجية تحولت عملية البحث التي يقوم بها الإفريقي عن فضاء أفضل حياة أفضل، إلى جزء لا يتجزأ من أفريقياته المعاصرة.

الحقيقة إن الهجرة التي يقوم بها الإفريقي من قارته الأم نحو أوروبا، هي في القوانين الوضعية والمدنية والدولية المعاصرة نوع من الجريمة، ولكنها في نظر الإفريقي امتداد للحركة الثورية التي بدأها أجداده في القرن العشرين، هي

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد رفيق الحيف والضياغ، ص 7

كسر للقيود الغربية التي فُرضت على العالم الثالث وإفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية، فبعد اعتقاد هذه الدول أنها تحررت نهائياً من الهيمنة الغربية، وجدت أنها حبيسة حدود لم ترسمها أيديهم، وكان أول كسر للقيود هو كسر للتقسيمات الحدودية وعدم الاعتراف بها، بداية من الأقطار الإفريقية، وصولاً إلى العالم .

يتبدى لنا ذلك نوعاً من الرد بالمثل على الاستيطان الغربي لإفريقيا لعقود طويلة، فقد فوجئ الإفريقي بهذا الضيف الأبيض الثقيل على قارته، فأباح لنفسه أن يمارس العملية نفسها ويفاجئ الأوروبي بوجوده داخل قارته على الرغم من منظومة الحواجز والعراقيل التي رسمها له (الأوروبي) منذ القرن العشرين حتى يبقى حبيس جغرافيته وتابعا له، و المقصود بمنظومة الحواجز الحدود الجغرافية وتقسيم إفريقيا لدول ذات حدود معترف بها دولياً، وبالتالي يتطلب من الأفارقة في الدول الداخلية والجنوبية، تجاوز عدة حواجز حدودية قبل الوصول للبحر المتوسط الحاجز الأخير قبل الوصول لأوروبا، وبالتالي فكسر المهاجر وإن كان غير شرعي لهذه الحدود وتجاوزها، هو رسالة واضحة، بأن الإفريقي داخل إفريقيا لا يتعرف إلا بأفريقيته، وأن جل التقسيمات على أي أساس كانت هي مجرد امتداد للهيمنة الأوروبية، التي ترغب دائماً بتفريق العرق الإفريقي، لسهولة الاستفادة من ثرواته واستلابه ثقافياً وحين يقوِّض المهاجر غير الشرعي هذا الحاجز ويقرر التجول في أنحاء قارته رغماً عن حرس الحدود، يجد نفسه في آخر محطة على حواف إفريقيا، في مواجهة المنظومة الأكثر إجحافاً وتعسفاً على الذات البشرية عموماً والإفريقية بالأخص، وهو نظام «schengenvisas» التأشيرة شنغن»¹ . الذي عزلت به أوروبا نفسها، بعد النصف الثاني من القرن العشرين ، وهو جزء من ترسيخ هيمنتها ومركزيتها العالمية، بعدما فرضت نظام التأشيرة مع نهاية ثمانينات القرن الماضي على الكثير من دول العالم، وخاصة دول العالم الثالث وإفريقيا.

حمل المهاجر غير الشرعي الإفريقي، على عاتقه الثورة على هذه النظم التي لا يراها إلا نظم إمبريالية، وامتداداً للحركات الاستعمارية التي تصنف شعوب العالم الثالث وإفريقيا على أنها أقل مستوى من الشعوب الأوروبية، وهذا في ظل تنازل الأنظمة الإفريقية، التي وافقت على نظام التأشيرة، ولم تستطع حتى القيام برد فعل بسيط، تجاه هذه السياسات اللاعادلة، كالمعاملة بالمثل وفرض هي الأخرى تأشيرة على المواطنين الأوروبيين، أو إلزام على الأقل

¹ _اتفاقية شنغن، <https://www.schengenvisas.com>

هذه الدول بالسماح لمواطنيها للدخول لأوروبا دون تأشيرة مستغلة الشراكات الاقتصادية القائمة بين أوروبا وإفريقيا، كورقة ضغط. ولكن على الرغم من ذلك عجزت عن فرض الأمرين؛ لأن موازين القوى ليست متكافئة.

نقلت رواية كاماراد رفيق الحيف و الضياع، معاناة المهاجرين غير الشرعيين الأفارقة من جهة، ولكنها أيضا تحمل حقيقةً امتدادا للفكر الثوري الإفريقي، الراض للواقع الإفريقي، والثائر على نظم الحياة التي لم يختر الإفريقي العيش على أساسها، وإنما فرضت عليه من الآخر (الغربي) بتواطؤ مع شركائه داخل الأقطار الإفريقية (أصحاب السلطة في إفريقيا). فالهجرة وإن كانت عبر الطرق غير القانونية، هي آخر الحلول التي وجدها الإفريقي، هروبا من الموت جوعا وقهرا، وحتى لا ينساق وراء دوامة العنف التي عرفتها كثير من الأقطار الإفريقية، واللافت أنها وإن كانت تبدو نوعا من التهور والمجازفة والانتحار، فهي أيضا تعبر عن مستوى معين من الوعي، من منطلق ترك الوطن إلى أن تتغير الأمور إلى الأفضل وفي ذلك فرار من المشاركة في تدمير الوطن، لأن (الإفريقي المهاجر) وعى حقيقة تسيير هذه الأوطان بعد الاستقلال هذا التسيير الذي ظاهره استقلال وسيادة تامة على جميع المجالات ولكنه في الباطن خدمة لمصالح غير مصالح أبناء الوطن. وقد عملت الرواية الإفريقية على صب « نار النقد والتعرية للنخب الحاكمة في إفريقيا، وعالجت أزمة الإنسان الإفريقي في عالم اليوم»¹.

تنتدرج الهجرة ضمن البنات الأنثروبولوجية المستحدثة في حياة الإفريقي المعاصر، الذي لطالما رفض الابتعاد عن وطنه أو التفريط فيه لغير بني جلدته، ولكن السياق العام وضعه أمام خيارات محدودة، أقلها ضررا الابتعاد عن قارته، لأن محاولة تغيير واقعه تحول من المعجزات في حاضرتنا اليوم.

يؤسس المثقف الإفريقي في رواية كاماراد للبعد الأنثروبولوجي الطارئ على حياته (الهجرة غير الشرعية) التي وإن أوجدتها الظروف في البداية، بصورة أقرب للعفوية من كونها غاية محددة، لكن سرعان ما فرضها تحول إفريقيا لساحات حرب أهليه وصراع حول السلطة بعد النصف الثاني من القرن العشرين إلى يومنا هذا، مما دفعه لا إراديا للنزوح إلى أطراف القارة حفاظا على حياته، وحين وجد سواحل قارته لم تعد آمنة قرر أن يقطع البحر خاصة الشمالي نحو القارات الأخرى. ثم تحولت الهجرة مع طول مدتها والحاجة الملحة إليها، إلى جزء من الحياة الإفريقية في جميع الحالات التي تمر بها إفريقيا وأقطارها، في السلم أو في الحرب، في المجاعات أو في الرخاء.. أصبحت

1 - أحمد شحيمط: المكان الضائع في سرديات الرواية الإفريقية، ك1، مؤسسة هندواوي، المملكة المتحدة، 2017، ص95.

تعكس جانبا مهما من حياة الإفريقي هو جانب تعطشه للحرية، وبحته دائما عن آفاق أرحب، لتحقيق أحلامه وطموحاته الذاتية.

على الرغم من هامشية الإبداع في هذا السلوك الضئيل، فالناس هاجرت وتهاجر وستهاجر منذ أن وطئت قدم الإنسان الأرض، ولكن الإفريقي الذي لا يميزه لون بشرته فقط عن بقية الأعراق بل حتى أنماط تفكيره، ورؤيته للحياة، خلق لهذا الفعل نواميسه، بداية من قاموسه الخاص ومعجمه، وخاصة أخلاقياته وقوانينه، التي تختلف باختلاف المرحلة التي يبلغها من رحلته نحو شمال القارة الإفريقية، ومن بين هذه الأمور المتعددة التي استحدثها الإفريقي دون غيره، ليعطي لمغامرته البصمة الأنثروبولوجية الإفريقية، والبعد الأفريقياني الخاص به دون غيره من المهاجرين غير القانونيين عبر العالم مثلا الأسماء:

2.1.4. رمزية الأسماء في الرواية:

1.2.1.4. العنونة – الاسم بدايات الضياع:

ما يلفت انتباه القارئ ويشد بصره عتبة العنوان بوصفه «مرسلة لغوية تتصل في لحظة ميلادها بجبل سري يربطها بالنص لحظة الكتابة والقراءة معا»¹ يراهن الصديق حاج أحمد بشكل شاخص في عنوان روايته على الوظيفة الإغرائية ويرجع ذلك أن كلمة كاماراد التي عنون بها نصه، في أصلها ترجمة حرفية للمصطلح الفرنسي camarade، وهي ترجمة لمصطلح الرفيق أو الزميل، على اقتضاب هذه الكلمة/العنوان الرئيس، إلى أن فك تشفيرها وتأويلها، قد يستعصي على القارئ والدارس من خارج إفريقيا، لأنه وإن كان مصطلحا فرنسيا مفهوم المعنى اللغوي، إلا أن دخوله في السياق الاجتماعي الإفريقي، قد جعله يتأفرق ليعبر عن فئة ومجموعة اجتماعية معينة من الأفارقة دون غيرهم، بمعنى أنه في الأنثروبولوجيا الإفريقية المعاصرة، قد أفرغ من محتواه ودلالته، ليتم تعبئته بدلالة أخرى ومعنى آخر، يدل على سلوك معين أصبح حصرا على الأفارقة في العشرية الأخيرة – وإن كان يمارس في كثير من القارات الأخرى – وهو الهجرة غير القانونية أو غير الشرعية نحو البلدان المتقدمة في أوروبا.

¹ - شادية شقروش: سيمياء العنوان في ديوان (مقام البوح)،الملتقى الوطني الأول (السيمياء والنص الأدبي 2000)، جامعة

لم يرد في الرواية معلومة حول من استعمل هذه الكلمة (كماراد) أول مرة في هذا السياق الإفريقي الأصلي إلا أنها لاقت رواجاً منقطع النظير في البلدان الأصلية لهؤلاء المهاجرين أو البلدان التي المعنية بهذا المسار الذي يقطعه الأفارقة نحو أوروبا، وإن اختلفت اللغات الأصلية لكل بلد، ولكن المصطلح حاضر في الرصيد اللغوي لكل هذه البلدان الإفريقية، فالـ «كاماردي حراي»، جرب المسالك الوعرة للهجرة ووصل جنة المأوى.. أو أخفق..¹ والحراق، كلمة هي الأخرى تطلق على المهاجر غير القانوني، ولكن في دول المغرب الكبير، الناطقة باللغة العربية وهي الأخرى نتاج السردية الإفريقية ونظرتها حول قضية الهجرة غير القانونية.

وظفت كماراد للدلالة على الرقيق، يعود ذلك لكون الأفارقة لا يقومون بهذه الرحلة فرادى ولم يسبق أن ثبت أن أحد الأفارقة من دول إفريقيا الوسطى أو غيرها، قد خاض رحلة الهجرة غير النظامية بمفرده، أولاً لأن خطر الموت أو الفقد سيتضاعف، وثانياً قد تكون ضمناً رسالة مشفرة لأصحاب السلطة في دول إفريقيا الذين فرقوا المجتمعات بعد الاستقلال لطبقات اجتماعية، أو على أساس عرقي قبلي، ولم يعدلوا في توزيع الثروات التي هي حق الجميع في الدول المدنية الحديثة. ليثبتوا لحكومتهم أن الأفارقة يكفيهم اسم واحد يجمعهم، ومصير واحد يوحدهم لينطووا تحت راية واحدة، وإن كانت هذه المرة نوع من المخاطرة والخروج عن القانون.

تفتح ذاكرتنا القرائية في قراءة أخرى للعنوان كماراد على مصطلح الرقيق في السياق الاشتراكي واليساري ونحن نعلم مدى اهتمام اليسار بالطبقات العمالية والبروليتاريا الرثة، على حد تعبير كارل ماركس، وفي ذلك نوع من الرسائل التي يبعث بها هؤلاء الشباب الأفارقة، لحكوماتهم ولبلدانهم، من أنهم (السلطة) في خضم استفرادهم بثروات إفريقيا الباطنية تناسوا الثروات الحقيقية والمتجددة، الثروة البشرية المتجددة والتي لا تنفذ، وسائل الإنتاج الدائمة، التي لا يمكن لإفريقيا بدونها أن تحقق نهضتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ لأن إفريقيا بدون الأفارقة أرض مستباحة ومعرضة للهيمنة وللاستعمار، وإن كانت بتلك الطرائق الحديثة غير العسكرية، الاقتصادية وغيرها والدليل سيطرة كثير من الشركات الأجنبية على الثروات الباطنية لإفريقيا، وتقاسمها الفوائد مع الدول التي تحتوي على هذه المواد، فقط لأنها تملك التقنية والعقل الذي يبسر استخراجها.

¹ _ الصديق حاج أحمد، كماراد رقيق الحيف والضياع، ص 29

ولهذا كاماراد/ الرفيق، تدق ناقوس الخطر بالنسبة للحكومات الإفريقية، من أنها ستفقد قاعدة الهرم الاقتصادي والاجتماعي، الطبقة العمالية، وسائل الإنتاج الحقيقية، المتجددة، وستجد نفسها حين تنفذ أو تقل الموارد الباطنية التي يتركز عليها اقتصادها، على حافة الإفلاس والاندثار.

لم يكتف الروائي بالعنوان الرئيس بل أضاف له عنوان فرعي آخر رفيق الحيف والضياع، وهو عنوان يعلن تلك المشاركة في الفر والتشتت والضياع في بلدان غير البلد الأم وبطرق غير شرعية، لكن بالنسبة لهم قد تكون مشروعة لأن الإفريقي يبحث عن الحياة التي تحفظ كرامته، والتي حالت الأسباب التاريخية والسياسية دون الوصول إليها في موطنه.

2.2.1.4 . المدن . جغرافيات أخرى في ما وراء الوطن :

لم يكن اسم الرحلة التي يقوم بها الأفارقة نحو أوروبا وحده من وظّف أنثروبولوجيا بما يتوافق والذهنية الإفريقية بل حتى المسار الذي يقطعه الإفريقي من أي مدينة إفريقية داخلية للوصول لشواطئ البحر المتوسط آخر مرحلة وأخطرها نحو هدفه المنشود، فالإفريقي المتلهف للوصول يستبقي الأحداث حين يسمى المدن الإفريقية التي يصلها بتسميات مدن أوروبية، تحمل دلالتها وسياقا اجتماعيا يشبهها، وإن كانت بُناها التحتية ونمط العيش يختلف كلياً عن هذه المدن الأوروبية، ولكنها بالنسبة للإفريقي مرحلة مهمة من رحلته التي يقطعها.

أ. الخطوة الأولى، مارسيليا الكاماراد/ عين قزام:

يبدأ بطل الرواية مامادو رحلته نحو أوروبا من عاصمة النيجر (نيامي) الدولة الحدودية مع الجزائر، نحو فردوسه المفقود ويتجاوز الحدود الجزائرية خلسة، نحو أول تجمع سكاني في أقصى الجنوب الجزائري (عين قزام) الذي يعد بالنسبة للأفارقة الراغبين في الهجرة نحو أوروبا الخطوة الأولى الحقيقية في طريقهم نحو القارة الأوروبية ولهذا هي تمثل بوابة الرحلة أو هي كما توصف «مارسيليا لكامارد»¹.

تمثل مارسيليا المدينة الواقعة جنوب فرنسا والمطلّة على البحر المتوسط، بوابة أوروبا الجنوبية الأكثر استهدافاً للمهاجرين الأفارقة، ويعود هذا لعدة اعتبارات منها، أنهم لن يشعروا بصدمة التحول الذي يواجهه المغترب الذي لم

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد رفيق الحيف والضياع، ص 153

يفارقه أرضه الأم من قبل، فقد يجد الكثير من بني جلدته الذين قطعوا هذه المرحلة قبله، وهذا يعني لن تضيع بوصلته في الوصول لهدفه الأخير، لأنهم سيسهلون عليه الطريق والمرحلة القادمة.

تتبدى مدينة عين قزام الواقعة في الحدود مع النيجر هي الأخرى، قبة المهاجرين غير الشرعيين، يجدون فيها من سبقهم في هذه الرحلة التي غدت مرحلة من المصير المحتوم لكثير من الأفارقة في العصر الحالي، تشبه عين قزام مارسيليا بالنسبة للمهاجر غير القانوني، في كثرة أشباهه الذين يتخذونها مكان استراحة يلتقطون فيها أنفاسهم ويجمعون فيها بعض المال والمعلومات اللازمة، لمواصلة رحلتهم نحو ضفة الجنوبية للبحر المتوسط، على أمل عبورها نحو الأرض الموعودة. ووجه الشبه الثاني هو زوال الجنسيات المختلفة التي يأتي بها الأفارقة من دولهم التي قسمها الاستعمار، لتتحول الجنسية إلى واحدة لا غير هي ما يسمى بكاماراد، هذا ما يكتشفه مامادو لحظة دخوله لعين قزام (مارسيليا ليكاماراد): «رفاقنا الأفارقة أو قل عنهم (ليكاماراد) وهو الاسم الشائع لنا ابتداء من هذا المقام، هم الآخرون يتجولون في المدينة بكل طلاقة وحرية.. البعض منهم وجدناهم يحفرون خنادق الصرف الصحي لدى المقاولين، البعض رأيناهم في ورشات البناء المهم لا خشية علينا في هذا المستقر.»¹

الأمن. إذن. وزوال الخوف من التعرف عليك مهاجرا غير شرعي هو العامل المشترك الذي يربط المدينة التي تقع أقصى الجنوب الفرنسي بالمدينة التي تقع أقصى الجنوب الجزائري، إنه التغافل عن الوضعية غير القانونية، الذي يُشعر المهاجرين الأفارقة بنوع من الراحة النفسية، للاستقرار المؤقت والتخطيط لما بعد عين قزام، فهي ليست سوى بداية الرحلة للكاماراد. ولا يمكن الحديث عن مارسيليا في فرنسا، دون الحديث عن القطب المنافس والمباشر الذي يكمل ثنائية الصراع شمال/جنوب، الموجودة في جميع دول العالم، باريس المدينة الأهم في فرنسا، والقلب النابض لها والعاصمة التي تتمركز حياة الفرنسيين في جميع المدن الأخرى حولها.

ب. عاصمة الأنوار والخروج من ظلام الصحراء، باريس الكاماراد/تمراستت:

لا تمثل عين قزام (مارسيليا لكاماراد) بالنسبة للكاماراد سوى النزر الضئيل من حلمه الكبير، فهو لم يقطع سوى مسافة قصيرة من الصحراء الكبرى، ثم إن عين قزام ليست تلك المدينة التي يستطاب العيش والاستقرار فيها، فهي لا تختلف كثيرا عن الجغرافيا التي تركها وراءه، ولهذا كان عليه البحث عن فضاء أرحب وأوسع وأكثر

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد رفيق الحيف والضياع، ص155

تمدنا، والمحطة التالية منطقيا وتسلسليا وجغرافيا ليست سوى تمارست الولاية الجزائرية، أو ما «يسمىها الكاماراد باريس ليكاماراد»¹، في نواميس وطقوس هذه الرحلة.

يرجع أصل التسمية لموقع هذه المدينة من المحطة الأولى عين قزام، فهي تقع شمالها، وقد يكون أيضا لطابع المدينة الذي يختلف عن عين قزام، فهي ولاية جزائرية منذ التقسيم الإداري 1975م، كما أنها تعرف بعاصمة الهقار (سلسلة جبال صخرية تقع أقصى الجنوب الجزائري)، قد تشترك مع باريس في كلمة العاصمة التي تسبق اسمها، ولهذا اتخذها الكاماراد محطة مهمة في رحلتهم، لأنهم قد يجدون فيها ما لم يجده في عين قزام، لمواصلة رحلتهم، فهي وإن كانت تحيط بها الرمال من كل جانب، تبقى مدينة بكل ما حملته كلمة مدينة من معنى وحمولة ثقافية واجتماعية.

قد يكون الرابط بين باريس وتمرست أيضا لقب اشتهرت به باريس وهو عاصمة الأنوار، إذ تمثل تمرست النقطة التي يبدأ فيها الضوء الخافت الذي يدل على آخر النفق المظلم بالظهور، رغم أن الرحلة المخوفة بالمخاطر والضبابية التي سيقطعها الكاماراد من مدن إفريقيا السوداء، نحو عواصم النور والتطور والتنمية -باريس- لا تزال في بدايتها، لكن بالاستعانة بهذه المدن التي تمثل بوصلته ستسهل من الأمر قليلا.

ج. كل الطرق تؤدي إلى الحلم الأوروبي، روما الكاماراد/أدرار:

إن إعادة الكاماراد تسمية المدن الإفريقية (الجزائرية) التي يمر بها في رحلته نحو العالم الأول، بأسماء المدن الأوروبية التي يرغب للوصول إليها، له عدة تأويلات ودلالات، فهو في رواية كاماراد، لم يكتف بالمدينتين الفرنسيتين الأكثر شهرة في أوروبا مارسيليا وباريس، بل تجاوز ذلك لعدة مدن أوروبية أخرى ليست فرنسية ولكنها تمثل حلما إفريقيا ضائعا، هي حلم العيش فيها والتلذذ بخيراتها ومسراتها، وكأن الكاماراد يرسم حدود جنته الموعودة، في خياله أولا حتى يجد نفسه قد اندمج بسرعة إذا كان من أصحاب الحظ في تجاوز الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط نحو الشواطئ الشمالية. تنضاف لمارسيليا وباريس، مدينة أخرى من أشهر المدن الأوروبية هي روما الإيطالية، والتي «استعار الكاماراد اسمها لتسمية مدينة أدرار الجزائرية»². تمثل روما بالنسبة لأوروبا وللعالم المدينة/

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد، ص 177

² _ المصدر نفسه، ص 307

المركز، التي تؤدي إليها كل الطرق ويمكنك الوصول إليها مهما كان موقعك من العالم، كذلك هي أدرار بالنسبة للكماراد، إنها مدينة محورية وأساسية في رحلتهم، خصوصا الذين يرغبون في الوصول إلى المغرب، ومنه إلى إسبانيا، لذلك هم بحاجة لمدينة مرجعية، لا تشبه سابقتها، كما لا تشبه روما الحقيقية مارسيليا وباريس، كما أنهم بحاجة لأن يلتبسوا الاختلاف على المستويين الاجتماعي والمعماري، حتى تزداد رغبتهم في الماضي قدما والانفلات من الشعور بأنهم في دائرة مغلقة دون جدوى، ولهذا رُبطت أدرار الجزائرية بروما لأنها تبدو أكثر تطورا على الأقل على مستوى الصورة العامة بالنسبة للكماراد، « تبدو (روما ليكاماراد) نظيفة نوعا ما مقارنة بـ (باريس ليكاماراد) لا أثر لحد الساعة للطوارق وصدقيهم الحميم الماعز.. اللون الأحمر للبنىات الإسمنتية والطينية علامة سيميائية بارزة لا خلاف حولها..»¹ وتعد أدرار بالنسبة للكماراد، بداية التغيير وبداية التحول، والخروج من غبار الصحراء وقساوتها (على الرغم من موقعها الصحراوي هي كذلك)، إلا أنهم يتلمسون فيها بعض آثار المدنية، فالإفريقي آمن واعتقد بأن الحضارة والتطور تقع دائما في الشمال، وأن صراع الشمال والجنوب، هو صراع أزلي، منذ روما بإمبراطوريتها التاريخية، أو من حمل على نفسه مهمة اكتشاف هذا الجنوب والسيطرة عليه بعد عصر النهضة.

من البين أن اختيار الإفريقي التسميات لم يكن اعتباطيا، بقدر ما هو إعادة الاعتبار الرمزي لذاته ووجوده من مدن كانت على مراحل تاريخية متفرقة، مصدر القرار والسبب في الشقاء الذي يعيشه، ولهذا فالرحلة التي قطعها، هي أقرب للفتوحات الرمزية، منها إلى رحلة للبحث عن حياة أفضل.

د. ما قبل المغامرة الأخيرة، مالطا الكاماراد/ مدينة مغنية على الحدود المغربية:

جزيرة مالطا الإيطالية التي يُطلق اسمها على مغنية المدينة الجزائرية الحدودية مع المغرب: «مالطا ليكاماراد»² دلالاتها الرمزية بالنسبة للكماراد من جهة، وحمولة تاريخية وثقافية من جهة ثانية، أما البعد الرمزي فهي تمثل اقتراحهم الوشيك من هدفهم المنشود فالعارف بالتفاصيل الجغرافية للبحر المتوسط يعلم موقع مالطا وقربها من دولة إيطاليا، وبإسقاط هذه المعلومة على واقع الرواية، ندرك التقاطع بين المكانين، فمغنية هي الأخرى أقرب المدن الجزائرية للحدود المغربية أين تصبح أوروبا على بعد مسافة قصيرة من الكماراد، فبمجرد دخوله لإحدى المدينتين ستة أو مئيلة - مدينتان إسبانيتان ينتميان للجغرافيا الإفريقية - فقد وصل لهدفه المنشود، وعرف أنه وضع قدمه

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد ، ص 309-310

² _ المصدر نفسه، ص 335

في أرض الأحلام أوروبا وهذا طبعا إذا استطاع اجتياز المسافة التي ليست بالبعيدة بين مالطا /مغنية وإيطاليا/(سبتة أو مليلة).

أما الحمولة التاريخية لجزيرة مالطا، فتتمثل في أنها كانت يوما ما تابعة لهذا العالم الجنوبي-العربي والإفريقي - تحت الحكم الإسلامي وكان السفر لها مباحا وسهلا، وها هي اليوم عصية على الدخول بالنسبة لسكان هذا الجزء الجنوبي من العالم لأن الحكم للقوي.

تشبه هذه الوضعية وضعية أغلب المدن الإفريقية ومنها مدينة مغنية أو أغلب المدن الجزائرية وحتى الإفريقية بعد الاستقلال بعد تقسيمات سايكس بيكو، التي تحولت مع التنظيم العالمي الجديد، لجزء من دول إفريقية دون البقية بعدما كانت إفريقيا لكل الإفريقيين، لا حدود ولا فوراق بينهم من مدينة الجزائر العاصمة حتى رأس الرجاء الصالح، ولكن سايكس بيكو حولهم لأراضي متفرقة، رغم أن ما يفصلهم مجرد حدود مرسومة على الخرائط لا غير، ولكن على أرض الواقع، «لم يتوقف الأمر عند الفحص بصالة الحافلة، بل أنزلونا، فنشوا أمتعتنا وتلافينا الخارجية، كادت أصابع المفتش تصل المنطقة المحرمة.. فيعثر الدركي على جوازي الحقيقي وتكون الكارثة ..»¹ أي أن النواة الأولى لتشكيل الهوية الإفريقية وهي الجغرافيا الواحدة قد تشظت، و بالتالي سيتحول كثير من الإفريقيين لغرباء إن غادروا حدود وطنهم حتى وإن لم يغادروا إفريقيا.

هـ. جزر البحر المتوسط بوابات الولوج لأوروبا، قبرص/مدينة وجدة المغربية، لامبيدوزا / مليلة الاسبانية:

ليست مالطا الجزيرة الوحيد التي في رحلة الكاماراد، بل نجد قبرص التي ترد في الرواية تعبيرا عن مدينة وجدة المغربية ونجد أيضا لا مبيدوزا الجزيرة التي يعتبرها التونسيون خاصة وكل من يسلك طريق أوروبا من الناحية الشرقية للقارة الإفريقية، بالنسبة لهم الجزيرة/ المفتاح، أو البوابة الحقيقية لأوروبا لأنها تابعة فعليا وإداريا لدولة إيطاليا ووصولها يعني التحرك في كامل أوروبا بكل حرية عكس قبرص ومالطا اللتان وإن كانتا تعتبران أراضي أوروبية إلا أنهما فعليا دولتان مستقلتان ولكنهما ليستا بمكانة الدول الكبرى، إيطاليا إسبانيا وفرنسا...

تمثل مدينة مليلية الإسبانية الحدودية مع المغرب الأقصى، بالنسبة للكاماراد الذي يسلكون الطريق الغربي نحو القارة الأوروبية، أشبه بجزيرة لامبيدوزا بالنسبة للمهاجرين غير القانونيين الذي يتخذون من السواحل

¹ _ الصديق حاج أحمد، كاماراد، ص336

التونسية طريقا نحو أوروبا، مليلية هي لامبيدوزا، لأنها «تعد أراضي إسبانية إداريا»¹، وإن كانت من إفريقيا، وهما يشتركان في الحراسة الشديدة عليهما لمنع دخول المهاجرين غير الشرعيين، لأنها محطة مهمة جدا في هجرة الكاماراد والمهاجر غير القانوني القادم من مختلف أنحاء إفريقيا، ومرحلة لا يمكن تجنبها لأنهما الطريقان الأسهل مقارنة بالطرق الأخرى، لهذا حتى الأغاني الشعبية التي تتغنى بالهجرة وبالرحيل ترد أسماء مثل هذه المدن، التي يعتبرها الأفارقة -على اختلاف جنسياتهم - الراغبون في التواجد في أوروبا، بوابات جنتهم الموعودة، فسواء مالطا أو قبرص بدرجة أقل، أو لامبيدوزا و مليلية وسبتة وحتى سردينيا الجزيرة الإيطالية ، كلهم يمثلون بابا من أبواب الجنة التي يُمني الكاماراد والحراق نفسه بدخولها، منذ أن كان يعيش الحرمان في مدنه الإفريقية المتفرقة.

الإفريقي في تركيبته النفسية والاجتماعية، ليس من الأجناس التي تتخلى عن حلمها وهدفها بسهولة، فرغم سنين الاستعمار الطويلة إلا أنه استطاع في النهاية استعادة أراضيه، كذلك حاله مع هذه الرحلة المخوفة بالمخاطر والموت من كل جانب، ولهذا فأصل التسميات هو نوع من العلامات التي يضعها حتى لا ينسى طريقه، إن لم يوقفه الحظ في العبور للضفة الأخرى من البحر المتوسط، فإن أراد معاودة الكرة، لن يكرر الأخطاء نفسها التي ارتكبها في المرة الأولى، ولن يضيع في طريقه نحو هدفه.

أما الأمر الثاني فهو تغذية خياله السردي وفعل الحكيم الذي هو جزء من الخصوصية الإفريقية، فيجد ما يحكيه لأهله إذا عاد لموطنه الأم، فتكون هذه التسميات التي أعطاها الكاماراد للمدن الإفريقية، الصورة المقربة بالنسبة للذين لم يخوضوا المغامرة أو يتمنون خوضها يوما ما.

إن ما يحكيه العائدون والمغتربون، يعتبر أهم مما يشاهده الإفريقي عبر شاشات التلفاز، ولهذا يقوم بإسقاط هذه التسميات الأوروبية على تلك المدن التي يمر بها في رحلته نحو أوروبا رغم أنه لم يزرها من قبل، فهي أولا من الدوافع الشخصية الإفريقية التي تحب أن يكون لها كما يكون للآخر، في خضم صراعه الأزلي مع الإنسان الذي يستوطن الجزء الشمالي من الكرة الأرضية(الأبيض الأوروبي)، وكأنه يقول إذا كان لكم باريس فلنا باريس وإن كان لكم مارسيليا وروما ومالطا وقبرص... فلنا مارسيليا خاصتنا وقبرصنا... وحتى وإن ردعنا حرس الحدود ولم يسمحوا لنا بالعبور فقد زرناهم، من خلال مدن مثل عين قزام وتمنراست وأدرار... ففي جميع الحالات لدينا ما نقصه على

¹ ينظر ل : محمود صالح، ازمة سبتة ومليلية بين المغرب واسبانيا- الدوافع والاهداف، المجلة السياسية والدولية،

<https://www.iasj.net/iasj/download/81a243d0c60f9bfc>

ذوينا إن عدنا خائبين، وإن كانت الخيبة في نظر الكاماراد تكمن أساسا في اللا عودة، أما العودة سالما وحتى إن فشلت المحاولة، فهو نوع من النصر بالنظر للمخاطر التي يواجهها، ولهذا نلتمس في طريقة سرد مامادو للمخرج الفرنسي طعم النصر، حتى وإن لم يخالفه الحظ في الوصول لأوروبا، والتنعيم بخيراتهما، التي لا يعلم حتى اليوم أهي حقا خيرات حقيقية أم مجرد مبالغة في الوصف، من طرف من نجحوا في العبور.

ثانيا: الأعراق والإثنيات المكونة للنسيج الديموغرافي الإفريقي:

تُمثل مسألة العرق في إفريقيا، أهم تمثيلات الأفريقية، فإفريقيا القارة الوحيدة تقريبا التي لم يحصل داخلها ذلك الامتزاج العرقي الكبير، بين السكان الأصليين وأعراف أخرى غير إفريقية، قد تكون حدثت نوع من الهجنة بين أفارقة وإثنيات أخرى خارج القارة، هذا صحيح، ولكن نحن نتحدث تحديدا عن المكان الذي يسمى إفريقيا الذي يحده البحر المتوسط من الشمال والبحر الأحمر والمحيط الهندي من الشرق، والمحيط الأطلسي من الغرب.

هذه القارة التي تتوسط العالم، «وفي أعماق ماضي الإنسان منذ نشأته وحتى تطوره إلى السلالات الحالية تقول نظريات إنثروبولوجية إن أفريقيا أو على الأقل شرق القارة أو شمالها، كانت أحد مراكز إن لم يكن المركز الأساسية لنشأة وانتشار سلالات الإنسان العاقل»¹، ورغم تواجد الكثير من الأعراف والأجناس غير الأصلية داخلها قديما وحديثا، إلا أنه يمكننا القول أنها حافظت على نقاء عرقها، بنسبة كبيرة إذا ما قارناها بأوروبا بدرجة أولى، والقارة الأمريكية بدرجة ثانية، رغم أنها من أقدم القارة التي عمرها الإنسان، ورغم انفتاحها منذ زمن طويل -طوعا أو كرها- على الجنس العربي القادم من شبه الجزيرة العربية أو الجنس الأوروبي القادم من شمال العالم، إلا أن عمليات الهجنة التي وقعت خلال تواجد العرقين ظلت محصورة في مناطق معينة من القارة، ولم تعرف ذلك الانتشار، كما هو الحال في أوروبا أو الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية اليوم.

نجد أن الهجنة بين العربي والإفريقي ظلت حبيسة الشمال الإفريقي وبعضا من دول الشرق، في حين أن التمازج الأوروبي الإفريقي استطاع أن يجد له مكانا فقط في أقصى جنوب القارة، وتكلم هنا على المدى الطويل وليس الحركات الاستعمارية المؤقتة التي شهدتها إفريقيا منذ القرن 15م حتى القرن 20م.

¹ _ محمد رياض وكوثر عبد الرسول، أفريقيا، الناشر مؤسسة هنداوي، 2015، ص9

أما بقية القارة الإفريقية، والجزء الأكبر منها، ظل محافظا على أصوله العرقية الاجتماعية للسكان الأصليين الذين يسمون في الدراسات الإثنولوجية وفي الوعي الإنساني الجمعي تحديدا بالسود.

يعدُّ الأفارقة أكثر الأعراق التي تعرضت للاستعمار والاستلاب الذاتي والحضاري، لعدة أسباب، منها ما هو جغرافي كون إفريقيا تتوسط العالم، ومنها ما بُني قديما على معتقدات أسطورية حول الجنس الأسود، وتمثيله للشمر والأذى، ومنها ما كان الأسود هو السبب فيه، مثل العزلة الإنسانية التي عاشها على مدى قرون دون أن يدرك حقيقة هذا العالم، ويطور من نفسه ومن تقنيات عيشه وحياته، وظل على بدائته وقَبَلِيَّتِهِ، حتى حرك أطماع الآخر نحو أرضه ووطنه. ومنها ما جاء في شكل أسباب واهية روجها المستعمرون حول سبب اجتياحهم لإفريقيا ولكن ظل السبب الأساس هو العامل الاقتصادي والسياسي.

نعتقد أننا إذا قمنا بدراسة أنطونولوجية للتاريخ الإفريقي، وتعداد أسباب الزوال والمسح التي كان يمكن أن يتعرض لها العرق الأسود، منذ أن كان المستعمر لحظة دخوله لإفريقيا، «يبدأ بالاتصال بالأهالي ليقدموا له ما يشاء من العبيد بعد أن يبيع لهم السلاح الحديث والذخيرة كما يبيع لهم الأقمشة القطنية مقابل الذهب»¹ لخلصنا إلى نتيجة حتمية، أنه كان يمكن أنت تتحول إفريقيا إلى أمريكا لاتينية ثانية ويزول حق الزواج في أرضهم، كما زال حق الهنود الحمر في أرضهم، في شمال وجنوب القارة الأمريكية.

يبدو أن أسباب البقاء والمحافظة على الذات الإفريقية والأرض الإفريقية، كانت أكبر عند العرق الأسود من الأعراق الأخرى التي تعرضت للاستلاب المادي والمعنوي، فعلى مر التاريخ أثبت الفرد الأسود، أنه قادر على التأقلم مع التقلبات التاريخية، مهما كانت قسوتها، فالأسود الذي هُجر قسرا من قارته الأم خلال القرن 15م ليكون درعا بشريا وسلاح في يد الأبيض الأوروبي، في مهمته للسيطرة العالم الجديد (القارة الأمريكية)، استطاع أن يحافظ على الجنس الأسود ولم ينقرض-رغم أنه خارج وطنه الأم- رغم دوامات العنف التي عاشها لقرون، والتي انتهت بمحاولة تصفيته وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين.

كما حاول الإفريقي الحفاظ على وجوده في أوروبا، رغم ما تعرض له ولا زال يتعرض، وأجبر جميع المجتمعات التي حاولت استعماله، على تقبل وجوده واعتباره جزءا من واقعها المعاصر، بل وأعاد الاعتبار لموقعه داخل هذه

¹ _ زاهر رياض، استعمار إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، 1965، ص 61

المجتمعات وغير نظرة الآخر إليه، واستطاع أن يتخلص من مركبات النقص التي توارثتها عن أسلافه، جراء ما تعرضوا له من عنف لا يمكن وصفه إلا بأنه محاولة ممنهجة للتصنيفية عرقية.

وإذا أسقطنا هذه الرغبة في الحضور الفعلي والفعال وليس الحضور الباهت، الذي شكله وجود الفرد الإفريقي داخل مجتمعات غريبة عنه (أوروبا وأمريكا)، فيزيولوجيا وذهنيا وتاريخيا وثقافيا، على الخصوصية العرقية والإثنية الأفريقية، نستوعب قدرته في الحفاظ على نوعه وجنسه الأسود داخل قارته الأم بذلك الصفاء والنقاء شبه كلي.

يبدو أن الإفريقي انطلقا من تجاربه التاريخية اكتسب وعيا جيدا، وأدرك أنه مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة والدهنيات، سيظل حاملا بطاقة تعريفه تقول: إنه إفريقي الأصل أينما حل وارتحل، حتى وإن غير من نفسه على المستوى العقلي والروحاني؛ لغته، وثقافته، ودينه، وأنماط تفكيره... فممن المستحيل أن يغير لون بشرته، البوابة النافذة والواسعة التي يلج من خلالها الآخر لعالمه الخاص، ويصدر أغلب أحكامه (الآخر) عليه (الإفريقي) دون حتى أن يخوض تجربة الحوار والتفاعل معه، لهذا قرر منذ النصف الثاني من القرن العشرين وتصنيفية الوجود الغربي داخل إفريقيا، أن يغير نظرة الآخر عليه ويُطِيعه على حقيقته المغيبة، بدل أن يحاول قولبة ذاته، بما يتناسب وهذا الآخر، فقط لأنه (أي الآخر) في قمة ذروته التاريخية والثقافية.

يبدو أن هذا الإدراك والوعي عند الإفريقي -بضرورة تصحيح المفاهيم الخاطئة التي صيغت حول ذاته وحقيقته- وإن كان متأخرا تاريخيا، إلا أنه وضع على قواعد صحيحة، كانت نواته الأولى تعريف الإنسانية، بحقيقة هذا العرق الأسود الذي يتبادر للذهن سواده المميز عن بقية الأعراق بمجرد أن تُسمع كلمة إفريقيا.

أخذ الإفريقي الأسود (المتقف تحديدا) على عاتقه، ليس إزالة سواده ولكن كشف العمق الحضاري والتاريخي والأبعاد الفكرية الثقافية، التي تحتبئ خلف هذا السواد وهذا القوة الجسمية، والأنف الأفطس والشفنتان الممتلقتان.. بمعنى أوضح وأدق، نزع الشكلانية المادية عن العرق الأسود التي مَيَّزُهُ بها الآخر على مر التاريخ، وتعويضه بحقيقته العقلية والثقافية والفكرية التي هي جزء منه ومن شخصيته.

وبناء على ذلك فإن التفصيل في مسألة البنيات العرقية في إفريقيا وكشف الفروق التي لا بد أن تكون موجودة رغم الشبه تام في الصفات الجسمانية ضرورة منهجية، في طريق الأسود لإعادة الاعتبار لذاته مادة وروحا، لأنها

تدحض شمولية النظريات الغربية في تعاملها مع كل أسود وإفريقي، وكأنه منتج واحد من نفس المواد ومن نفس الآلة.

1. الأصول العرقية والإثنية الأولى لسكان إفريقيا:

ما نحاول مقارنته . هاهنا . هو دحض النظريات الغربية وغير الغربية التي تنظر لإفريقيا وللأفارقة بتلك النظرة الشمولية وتتعامل معها بنوع من التعميم المححف وغير الموضوعي، واعتبار أن السود وإن اختلف أصلهم القبلي وجيناتهم، لا يفكرون إلا بنفس الطريقة، ولا يعيشون إلا نمط حياة واحد، في مختلف مناطق القارة.

سعى السود الأفارقة وغيرهم ممن يعيشون خارج القارة الإفريقية، لإصلاح نظرة الآخر نحوهم، باعتبارهم أقرب لنموذج واحد مستنسخ من نفس الإنسان، متغاضين في ذلك عن الأصول البيولوجية المتعددة والانتماءات القبلية المختلفة والاعتبارات الجغرافية التي تحدد أسلوب الحياة ونمط التفكير، فالأفارقة وإن كانوا يشتركون تقريبا في الصفات الجسمانية والفيزيولوجية ، فمن غير المنطقي أن يتطابقون أيضا دائما على مستوى التفكير والذهنية.

إن التفصيل في مسألة العرقية في إفريقيا مهم جدا، لعدة أسباب وغايات، أولها كشف الثراء الثقافي والفكري الإفريقي، وبالتالي التعريف بحقيقة إفريقيا، وثانيا كما سبق وذكرنا، مواجهة الأفكار الغربية التي تروج للجمود الفكري والسذاجة والرتابة وضيق هامش الإبداع والابتكار بالنسبة للفرد الأسود، واعتبار السود كلهم نموذج واحد، لا يمثلون إلا فئة غير قابلة للتطور، ومن الأفضل أن تظل دائما تابعة للمركزية الغربية.

يتطلب التجرد من التبعية الغربية إثبات أن الفرد الإفريقي والمجموعات الاجتماعية الإفريقية، في غنى عن مصادر المعرفة والثقافة الغربية، فهي تملك من الثراء العرقي والمعرفي والثقافي والحمولة التاريخية، ما يمكنها من خلاله بناء الأرضية الملائمة للحاق بالركب الحضاري الإنساني، والمساهمة في خدمة الإنسانية، مثلها مثل بقية الأعراق الأخرى، ومن خلال مميزاتها الإفريقية الخاصة، وليس مميزات مستنسخة عن الآخر.

يبدأ التعريف بهذه المميزات التي هي حكر على الفرد الإفريقي، من خلال كشف الثراء العرقي والإثنولوجي للمجتمعات الإفريقي، هذا الثراء العرقي الذي سينتج بالضرورة ثراء معرفي وثقافي، إفريقيا وإن كانت تبدو للآخر من أنها قومية واحدة، وجنس واحد من السود، فهؤلاء السود وإن اشتركوا في نفس لون البشرة، إلا أنهم من أصول جينية مختلفة ومن قوميات اجتماعية متعددة، ومن أمكنة جغرافيا مترامية الأطراف ومتباعدة نظرا لمساحة القارة

الكبيرة، ومن مشارب ثقافية وفكرية مختلفة، «فأفريقيا إذا متعددة الألوان من حيث سكانها وحيواناتها ونباتاتها... ونجد أن الصحراء أضفت على سكانها لونا معيناً من الشخصية والصفات وذلك نتيجة التغيرات الجوية والجفاف وفقر الأرض والتغيير السريع لأنواع الغذاء إلى جانب قسوة الحياة نفسها. بجانب هذه المناطق الجافة هناك مناطق أخرى خصبة يزرع فيها أنواع مختلفة من المحاصيل الزراعية وهناك بعض المناطق الطاردة لسكانها وتتمثل في الغابة.»¹

تميزت إفريقيا بتوسطها العالم القديم، وقدرة تواصلها على مر التاريخ مع أغلب الأعراق التي تسكن بقية القارات، فمن المجحف الحكم على الأعراق الإفريقية بالعزلة والبدائية، والرتابة والنمطية، فالأفارقة الذين احتكوا بشبه الجزيرة العربية أو دول آسيا الأخرى عبر المحيط الهندي، لا بد أن يختلفوا عن الأفارقة في شمال القارة الذي احتكوا بأوروبا، أو في غربها الذين احتكوا بشعوب القارة الأمريكية، وهو عنصر مهم يعزز نظرية التواء الثقافي والمعرفي الذي تتميز به إفريقيا، ودحض نظريات العزلة التي حاول الآخر اتخاذها ذريعة لتبرير تواجده داخل القارة الإفريقية، وإدعاءه كسر العزلة عنها، أو التبشير بالديانات الجديدة، لأن «إفريقيا ليست منعزلة من العالم فهناك ثلاث مواضع تقرها من أوروبا وآسيا هي جبل طارق وبرزخ السويس وباب المندب. ورغم هذا التواصل والاتصال فمعظم شعوب إفريقيا احتفظت على مر العصور بشخصيتها وثقافتها، فالبينة والإنسان والثقافة يكونون لحد ما وحدة.»²

نستنتج من كل هذا، عمق التجربة الإنسانية الإفريقية التي يؤسس لها العرق الأسود من خلال تاريخه الضاربة جذوره في القدم، وحضاراته الأولى التي لا تقل أهمية عن بقية الحضارات الإنسانية، إذ لا يمكن الاحتفاظ بالشخصية الإفريقية، إلا إذا كان هناك وعي حقيقي بمقومات الذات الإفريقية والعرق الأفريقي، المتعدد القوميات والإثنيات، وبالتالي هو بالضرورة متعدد الثقافات والعادات والتقاليد والمعارف والعلوم والتجارب التي تؤسس لأنماط حياة مختلفة، رغم أن الشكل الخارجي (سواد البشرة) يوحي بوحدة ما عاشته الأعراق الإفريقية على مر التاريخ ولكن الأمر يختلف كثيرا إذا ما فصلنا ودققنا في البنيات العرقية المتعددة للشعوب الإفريقية.

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية المجلد 4، مرجع سابق، ص 157

² - المرجع نفسه، ص 158

1.1. الحضارات والممالك في إفريقيا:

من المهم جدا إثبات أن إفريقيا عرفت حضارات مثلها مثل بقية الأعراق في مختلف مناطق العالم، ونقصد هنا بالتحديد إفريقيا السوداء قبل القرن 15م، لأنهم التجسيد الفيزيولوجي الأمثل للعرق الإفريقي في الوعي الإنساني على عكس شمال القارة من مصر شرقا حتى المغرب الأقصى غربا، التي وإن كانت أجزاء من القارة الإفريقية، إلا أن ملاحظتهم الأفريقية ضئيلة مقارنة بدول الوسط والجنوب الإفريقي (سواد البشرة)، بالإضافة إلى أن تعريهم وانتشار الإسلام في هذه البلدان قد أحلهم في الوعي الإنساني الجمعي على القومية العربية في شبه الجزيرة العربية وآسيا وإن كان موقعهم الجغرافي لم يتغير، ثم إن التواصل مع الآخر كان منذ ما قبل التاريخ، ولعل الآثار الرومانية الموجودة في هذه البلدان دليل على ذلك وتحديث الكثير من الكتب التاريخية عن صراع بين الحضارة المصرية القديمة باعتباره أكبر الحضارات الإفريقية، وكثير من الحضارات الأخرى خصوصا الرومانية، ولهذا هناك إجماع على أن هذه المناطق قد عرفت حضارات مختلفة، ولكنهم فقدوا مع توالي الاحتكاكات مع الآخر سواء القادم من الشمال أو من الشرق العديد من مقومات الأفريقية، وحتى في كتابات المستشرقين الأوروبيين، تعتبر مصر وحضاراتها من الشرق أو بوابته إن صح التعبير، قبل أن تكون جزء من إفريقيا.

سنركز حديثنا عن الحضارات التي بناها الإفريقي الأسود تحديدا، التي أنكر الأبيض الأوروبي وجودها كما أنكر ذلك على الهنود الحمر في أمريكا ذلك، وأصر على أن مثل هذه الشعوب هي شعوب وحشية قبلية، لم تعرف للحضارة وللمدنية طريق من قبل، وهو ما دفعه لفرض وجوده داخلها بحجة يعرف الجميع أنها واهية.

بالإضافة إلى ذلك إن معرفة التجمعات الكبرى للمجتمعات الإفريقية، يُسهل لنا من معرفة أهم البني العرقية والتشكيلات الاجتماعية في هذه القارة، لأنه لو تتبعنا المسار القبلي الذي هو الطابع الغالب على التشكيلات الاجتماعية الإفريقية تاريخيا في تحديد ذلك سيطول الأمر، وربما سنضيع، ولن نخرج بنتائج حقيقية لأن العارف بخصوصيات إفريقيا يدرك أن انتشار القبائل في إفريقيا كان بشكل هائل وكثيف، لدرجة أنه ليومنا هذا لا تزال الكثير من القبائل موجودة كما هي بتقاليدها القديمة رغم أنها تنتمي إلى دول وجمهورية حديثة ومدنية.

نشير إلى أن سعينا للتعريف بالحضارات الإفريقية، هو سعي لإثبات أن العقل الإفريقي (الأسود)، لا يقل شأنه عن بقية الأعراق الأخرى، في قدرته على الانتقال من الطابع القبلي العرقي، إلا الطابع الحضاري المدني المؤسس، والمدينة تعني الفكر والإنتاج المعرفي والثقافي، ثم هو إثبات للتضليل الذي قام به الأوروبيون حول حقيقة هذه القارة، في حين أن «الاتصالات التي قام بها الملاحون الأوروبيون في القرون الوسطى تكشف كما هو الواقع عن وجود ممالك منظمة في القارة الإفريقية بيد أن الملاحين الذين ارتادوا القارة بعد أربعة قرون لم يعثروا على تلك الممالك بل وجدوا أطلالا يخيم عليها جو من الرعب. وهذا يؤكد بأن القارة السوداء كانت عرضة لحروب داخلية ومنعزلة عن العالم الخارج فلا تنشر ظلها إلا على نفسها»¹.

يتمظهر التقويض الذاتي الذي حصل داخل إفريقيا، بشكل أسهل من التقويض الخارجي الذي قام به الأوروبيون فيما بعد وساهم في انتشار عدة حقائق خاطئة عن هذه القارة، وصلت لحد التشكيك في عقلانية العرق الذي يعمرها، فالسؤال الذي يتبادر لذهن أي باحث حول إفريقيا خصوص في الفترة الممتدة م 15م حتى القرن 20م، هو كيف لمثل هذه القوميات السوداء أن تعيش بهذا النمط البدائي والقبلي، وهي تسير بأقدامها فوق أغنى القارات في العالم؟

1.1.1. ممالك وحضارات الساحل الغربي لإفريقيا:

يعد الساحل الغربي لإفريقيا البوابة الثانية -بعد الساحل الشمالي- التي استعملها الأوروبيون لدخول إفريقيا في طريقهم لاكتشاف ما وراء إفريقيا من قارات وأراضي أخرى، ويعتبر العامل الزمني مهم في تاريخ إفريقيا السوداء وإن كانت غاية الأوروبيون الأوائل هي نفسها غاية الأوربيين بعد القرن 15م: الاستعمار والاستفادة من خيرات إفريقيا، فالوصول الأوروبي المتأخر نسبيا للساحل الغربي الإفريقي الذي يقود مباشرة لإفريقيا الوسطى والجنوبية سمح بمحافظه هذه المنطقة على جزء كبير من الإرث الحضاري الإفريقي، وإن كان في أغلبه في شكل بقايا وأطلال، وروايات شعبية.. عكس الساحل الشمالي الذي إذا استثنينا ما تركه الفراعنة من تاريخ مادي ومعنوي فبقية الدول سيطر عليها الطابع الروماني أكثر من الطابع المحلي.

¹ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص 10

والساحل الغربي الإفريقي منطقة أرضية ملائمة لتأسيس حضارات وممالك بامتياز، لعاملين إثنيين، الأول المحيط الأطلسي، ونحن نعلم دور المياه والمسطحات المائية في نشأة الحضارات وازدهارها، والعامل الثاني -وهو نفس العامل الذي جعل من إفريقيا مطمعا أوروبيا- هو نهاية الصحراء الكبرى، وتغيّر الطابع التضاريسي لغابات وأدغال، تسمح بممارسة نشاطات اقتصادية متعددة، أهمها الزراعة والصيد ...

تمركزت أهم الممالك الغربية مع الساحل الذي يبدأ من دولة السنغال حاليا، بمحاذاة الساحل الغربي حتى الجنوب الإفريقي، أو بطريقة عرضية على امتداد الدول الإفريقية التي تتميز بطابع الأدغال والغابات الاستوائية مثل غانا ونيجيريا... ومن أشهر هذه الممالك القديمة نجد :

«مملكة تكرور: الواقعة على ضفاف نهر السنغال، وكانت صلة الوصل بين البربر والشعوب السودانية، ومن أشهر مدنها «سيلا وباريسا».

مملكة مندنغ: الواقعة في مناطق السنغال والنيجر العليا، وكان معظم سكانها من قبائل بيمبرا ومالنكية.

مملكة سزاي: الواقعة في حوض النيجر وعاصمتها كوكيا والتي كان معظم سكانها من المزارعين وصيادي الأسماك.

ممالك موشي: الواقعة في حوض النيجر وأشهاها مملكة وغادوغو، ومملكة بيتنغا، ومملكة غورما، ومعظم سكانها مزارعون.

امبراطوية غانا: التي كانت تمتد في الداخل، وهي غير غانا الحالية كليا.

امبراطورية مالي : وهي مترامية الأطراف.

مملكة الداهومي: وهي أوسع بكثير من المستعمرة التي اتخذت هذا الاسم حاليا.¹

¹ _ يوسف روكز، إفريقيا السوداء سياسة وحضارة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1986، ص55-

وقد اتخذت أغلب الممالك من الزراعة بالدرجة الأولى العامل الاقتصادي الأساسي لبقائها، وهي مرحلة متقدمة من مراحل الإنسانية، وتعني تجاوزها الصيد الوحشي والحياة البدائية التي تقوم على التقوّت بما تجود به الطبيعة دون جهد بشري يذكر، بمعنى أن العقل الإفريقي بدأ بالعمل والتفكير في نفس الزمن التاريخي الذي التي بدأت فيه عقول الأعراق الأخرى بالتفكير في تعدد مصادر الرزق والحياة، بمعنى أوضح أن العمر البيولوجي للعقل الإفريقي هو نفس العمر البيولوجي لجميع العقول في العالم وهو ليس حبيس البدائية، كان (العقل الإفريقي) قد وعي واستوعب الخصائص الطبيعية التي تحيط به وبدأ بالانتفاع منها اقتصاديا منذ العصور الأولى، كما انتفع المصريون من نهر النيل أو السومريون من دجلة والفرات، أو الإغريق والرومان من البحر المتوسط، والإنديز والمايا من نهر الأمازون والمحيطين الأطلسي والهادي.

من البينّ - إذن - أن أغلب الممالك والإمبراطوريات التي نشأت في إفريقيا -السوداء تحديدا- ليست مجرد تسميات فارغة من حقيقتها ومحتواها الحقيقي، «لقد عرفت تلك الدول حضارات حقيقية، وكان ملوكها يعيشون في قصور فخمة شاهقة وكانوا أشخاصا مقدسين. فإمبراطور غانا لقب «ملك الذهب»... وكانت مدينة «كومي» ملتقى التجار القادمين إليها من الشمال والشرق لشراء التبر والأقمشة، وبيع اللؤلؤ والنحاس»¹، لأنها اهتمت بنفسها لمقومات الحضارة التي تزخر بها جغرافيتها، ولم يكن لأحد الفضل في توجيه الأفارقة على مكمن ثرواتهم وما تتمتع به إفريقيا من موارد طبيعية وباطنية، والأوروبيون لم يقوموا باكتشاف شيء منها، بل كانت مكتشفة قبل مجيئهم، وتأسست حضارات وممالك عظيمة، من خلال كل هذه الثروات، ولكن زوال هذه الحضارات هو ما فتح المجال أكثر للامتداد الأوروبي داخل القارة.

2.1.1. ممالك وحضارات الوسط والشرق الإفريقي:

لا تقل المساحات التي تغطيها الغابات في إفريقيا عن المساحات الصحراوية، فالأدغال الإفريقية تمتد تقريبا من جنوب خط الاستواء حتى أقصى جنوب القارة، وهي كلها أراضي ملائمة لتأسيس الحضارات والممالك، ولهذا لم تقتصر الممالك والحضارات الإفريقية القديمة على الساحل الغربي من القارة، بل امتدت حتى وسط القارة ما يسمى حاليا جمهورية الكونغو الديمقراطية، وأخذت في الانتشار عرضيا حتى السواحل الشرقية المطلة على المحيط الهندي أو جنوبا حتى رأس الرجاء الصالح. وأطلق قديما على المناطق التي تقع جنوب خط الاستواء في إفريقيا

¹ - يوسف روكز، إفريقيا السوداء سياسة وحضارة، ص56

بإفريقيا الكونغولية، وأكثر « إفريقيا الكونغولية مغطى بغابات كثيفة وتسير فيها مجار مائة عديدة صعبة الاجتياز في فصل الأمطار . كما تظهر هذه البلاد أقل ملائمة من المروج السودانية فيما يختص بالرحلات الطويل والعلاقات التجارية.»¹ ولهذا استوطنها الإنسان لأنها تتوفر على سبل العيش وليس بحاجة للتنقل من أجل الماء والأكل، وإن كانت الطبيعة التضاريسية قد تعرقل من التواصل مع بقية سكان القارة.

لم يمنع كل ذلك من ازدهار المنطقة وتطورها، حضاريا ومدنيا، فالعوامل الطبيعية المحيطة بها، تسمح بنشأة دول وممالك تستطيع تحقيق الاكتفاء الذاتي، وتحويل إفريقيا إلى « قارة الأمل والمستقبل بما تتضمنه من موارد طبيعية موارد يصعب على غير أبنائها أن يستخرجوها، فإن الأمل يتركز في تنشيط إحساس الإنسان الإفريقي بالانتماء»². حتى لو كانت المنطقة الجغرافية التي يستوطنها حينها معزولة عن بقية المناطق الأفريقية في فترة معينة من التاريخ الإنساني، إلا أن ما تحتويه القارة من موارد ذاتية، تتيح بقليل من الفكر والعقل، للإفريقي يخرج من طابع الأدغال البربري إلى النمط المدني الحضاري، ولهذا يتضح جليا أن « تلك المنطقة كانت تحوي عدة ممالك . كمملكة لوانغو Loango التي تقع بين (بور جانتيل) ومصب نهر الكونغو أو (الزاير Zaire) كما يطلق عليها سابقا. وتشبه مملكة غانا أو إحدى ممالك الموسي Mosi ، إذ تشكل دولة ذات سيادة ودول أخرى تبعة لها يسكنها أجداد قبائل (الفيوت Fiot) والبفالي.»³

يقدم بهذا الدليل أن العمق الإفريقي (جنوب خط الاستواء) قد تجاوز في فترات متقدمة من التاريخ؛ أي قبل الوجود الأوروبي في إفريقيا، التشكيلات الاجتماعية القبلية، وانطوى داخل ممالك حضارية منظمة تخضع لمركزية في الحكم، وتحول العامل الجغرافي لمقوم مهم من مقومات الانتماء، وليس الأساس القبلي والجيني، ولهذا نجد أن كثير من الممالك التي تأسست قد ضمت عدة قبائل متفرقة، ولم تقتصر على أصل قبلي واحد في تكوين مملكتها، أي أن المملكة الواحدة لم تكن في الأصل قومية واحدة أو قبيلة واحدة، وهنا تتطابق مع أنظمة حكم الدولة المدنية لأن المدنية أساسها تجاوز الفروق مهما كانت قبيلة أو عرقية أو دينية... والعيش تحت سلطة واحدة بقوانين يخضع لها الجميع دون استثناء، وليست قائمة على العرف الاجتماعي، بقدر ما هي قائمة على المصلحة العامة.

¹ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص65

² _ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص314

³ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص65

إذا توجهنا شرقاً من الوسط الإفريقي (جمهورية الكونغو الديمقراطية)، « وفي الشرق من لوانغو والشمال الشرقي من الكونغو توجد هناك مملكة أنيسكا Aniska، التي تسكنها قبائل (الباتيكي) (والبياكا) كما تمتد جنوب مملكة الكونغو وعلى طول ساحل المحيط مملكة (ندوجو Ndogo) التي يحمل حاكمها لقب (نجولا Ngola) ومنه أخذ البرتغاليون اسم (انغولا Angola)»¹

حجب المستكشفون أو الحركات التبشيرية الاستعمارية المنظمة، والمخطط لها سلفاً، جزء كبير من تاريخ هذه القارة عن العالم وعن الشعوب الإفريقية، لأن هذا الفراغ التاريخي في ماضي إفريقيا ليس بالمنطقي ولا العقلاني بالنظر لما تتمتع به القارة من عوامل التطور والنهضة والحضارة، فمن غير المنطقي أن يدعي الأبيض الأوروبي أنه وجد أقواماً متوحشة تعيش على البدائية، ولا تملك أي مقومات العيش الحضاري، لأن المادة الخام التي تحتويها القارة لا يمكن لأي إنسان يحمل نفس الخصائص الوراثية الإنسانية العادية، أن يتفرج عليها دون أن يستغلها ويترك حياته تسير على مبادئ بدائية عرفية، ولهذا البدائية التي وُصفت بها إفريقيا هي تبرير مفضوح للوحشية والا إنسانته التي تعرضت لها، كما تعرضت لها قارة أمريكا. والدليل على أن هذا مجرد افتراض أو تقديم مقارنة تاريخية فقط، «أن الدول الإفريقية حديثة الاستقلال، قررت العودة إلى أصولها التاريخية، ابتداء بالتسمية، فساحل الذهب أصبح يسمى على سبيل التيمن بغانا القديمة، والسودان الفرنسي أصبح مالي وناميبيا... والكونغو كينشاسا الزائير...»²

الغاية الوحيدة لتصنيف الشعوب الإفريقية لكائنات أقرب للحيوانية منها للإنسانية والعقلانية، هي نفي للقدرة على التفكير والتطور المنطقي، الذي عرفته بقية الأعراق الأخرى دون استثناء، فلماذا لم يعرفها الإنسان الإفريقي - على حد الإدعاء الأوروبي - إن لم يكن زيفاً ومسحاً للإرث الإفريقي.

هذا الإرث الذي لم يكن متفرقاً كما ساد الاعتقاد على مر التاريخ، ومحصور في ما تركته مجموعات اجتماعية ضئيلة العدد ولا تشغل إلا مساحات صغيرة من القارة، لـ«أن كل المالك التي ذكرناها تخضع لمبدأ واحد من التنظيم وهو وجود مجلس وزراء يرأسه الملك. كما أن مملكة الكونغو كانت مقسمة إلى أربع مقاطعات تقع في أربعة أماكن مرتفعة، ويحكمها أربع أمراء هم أولاد أخت الملك الذين يحيطون بالحاكم. أما أم الملك وأختها فقد كانتا تلعبان

¹ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص 65

² _ يوسف روكز، إفريقيا السوداء سياسة وحضارة، ص 57

دورا أساسيا هاما. إذ كان لكل و لحد منهما عاصمتها وحاشيتها وحكومتها.¹ أي إن إفريقيا لم تعرف أنظمة الحكم المنظمة والمركزية فقط، فقد تجاوزته لتؤسس لنفسها أنظمة أخرى أقرب للفيدرالية اليوم، لتحافظ على أراضيها وممتلكاتها، وتسهل من عمليات التواصل بين السلطة والعامّة، دون العودة لرأس هرم السلطة المتمثل في الملك.

2.1. الخريطة الإثنية والعرقية لسكان إفريقيا:

يبدو أن الصفات الفيزيولوجية والوراثية المتقاربة لأغلب سكان القارة الإفريقية، جعلت من عنصر التدقيق في الأصول الأولى لهذه الشعوب، أمرا أقرب للثانوي طالما أن سحنة الوجه ولون البشرة يحيلون مباشرة على الانتماء الجغرافي العام وهو إفريقيا من البحر المتوسط حتى رأس الرجاء الصالح ومن المحيط الأطلسي حتى المحيط الهندي والبحر الأحمر.

غير أنّ الأصول الأولى للشعوب الإفريقية مختلفة، مثلها مثل المكونات الأولى للجنس الأبيض في أوروبا أو الجنس الأصفر في آسيا، وإن كانوا جميعا ينتمون لنفس العرق البشري، ولكنهم ليسوا من نفس السلالة البشرية حتى وإن انتظموا في ما بعد في نفس المجموعات الثقافية أو القبلية.

تقسم الموسوعة الإفريقية السلالات البشرية في إفريقيا لخمسة سلالات، كبير تصدرها سلالة الكيبوانيون Capiod « ويقصد بالكيبوانيين أعرق وأقدم المجموعات البيولوجية (السلالية) في القارة الإفريقية وقد نسب هذا الاسم إلى إقليم Cape حيث تعيش أهم جماعاتهم، هي سلالة إفريقية خالصة وقد ألحق مع هذه المجموعة جماعات الأقزام Negrillo لأسباب تصنيفية ولست سلالية، ومن أهم سماتهم السلالية قصر القامة فهي قزمية.²»

يتضح هنا أكثر أن التصنيفات التي أقيمت لتحديد الأصول العرقية والسلالية للشعوب الإفريقية أعتمد على العامل الوراثي والجيني الذي يعكس على البنية الجسمانية والفيزيولوجية، وإلا لما ألحق الأقزام بسلالة الكيبوانيون فقط لأن صفاتهم الوراثية تكاد تتطابق معهم.

¹ _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص 67

² _ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص 318

أما السلالة الثاني فهي تعرف باسم البانتو Bantu وهي على عكس الكيبوانيون، تجمع بين الأصلين الأصل العرقي الجيني والأصل الثقافي المشترك «فهم شعبة ثقافية _أساسا_ من الزنوج، ولكن خصص لهم قسم سلالي خاص نظرا لاتساع أوطانهم الكبيرة(ثلث القارة) ولما يتصفون به سلاليا من صفات أقل حدة من الزنوج الخالص، نظرا لاختلاطهم بيولوجيا بالقوقازيين عامة وبالأقزام والبوشمين خاصة في الغرب والجنوب، مما جعلهم يتميزون بلون البشرة الأقل حدة السواد، وباعتدال معامل الأنف، وتوسط الشفتين وتزايد معامل الرأس وقلة بروز الفكين، وبعمامة فهم جماعة سلالية تحمل صفات زنجية في الأصل، ولكنها تأثرت بما اختلطت بهم من سلالات في المناطق الشاسعة التي انتقلوا إليها.»¹

بهذا فالبانتو هي سلالة ناتجة عن تمازج وتلاقح عدة سلالات أخرى، وهو الأمر الثاني الذي تختلف فيه عن الكيبوانيون الذين يعتبرون سلالة نقية من السلالات الإفريقية، ولهذا حتى وراثيا وجسمانية نلاحظ الاختلاف بين السلالتين وأهم اختلاف، درجة السواد، صفات الوجه الأنف والشفتين، والمرجح أن البانتو قد ظهرت في مرحلة تلي مرحلة الكيبوانيون لاعتبارات الأصل العرقي المتعدد بهذه السلالة، فالتلاقح والهجنة يتطلب وقت ليس بالقصير حتى تظهر سلالة جديدة كما أن ما يدل على أنهم مرحلة تأتي بعد الكيبوانيين هو أننا «نجد أن لفظ البانتو قد أطلق إثنولوجيا على مختلف الأعراق التي اتخذت من الزراعة مصدرها الأساسي في العيش»². وهي مرحلة متطورة من الإنسانية جاءت بعد مرحلة الصيد.

بعيدا عن السلالتين السابقتين، إذا اتجهنا شمال القارة الإفريقية نجد سلالة أخرى هي من السلالات الكبرى أيضا وهي سلالة القوقازيون Caucasoid، «يغلب على القوقازيين الاصلاء في أفريقيا انتمائهم إلى سلالة البحر المتوسط الجنوبية التي أطلق عليهم إليوت سميت Eliot-Smith السلالة البنية، والتي هي في الأرجح أصل الفروع القوقازية العديدة حيث يقول سيرجي Sergi ,G أنها نشأت في الصحراء الكبرى في شمالي أفريقيا ومنها انتقلت إلى أوروبا شمالا وإلى آسيا شرقا.»³

¹ _ المرجع نفسه ، ص 319

² _ ينظر ل: عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة والدولة في إفريقيا، ص 35

³ _ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص 320

يجهل كثير من الناس والباحثين أن أصل الشعوب القوقازية أفريقي بحت، والواضح أن الموسوعة تحيلنا مباشرة على الشمال الإفريقي، والسكان الأصليون لهذا الإقليم البربر وغيرهم ، وأيضاً ما يعرف في منطقة الصحراء الكبرى الإفريقية، التي تغطي جزء كبيراً من مساحة القارة، باسم الطوراق، البدو الرحل الأفارقة، الذين يتمركزون في الجنوب الجزائري ودول آخر حدودية مع الجزائر مثل: التشاد والنيجر ومالي وليبيا

إذا توجهنا جنوب الأراضي التي يعمرها القوقازيون، نجد أن سلالة أخرى تختلف عنهم، وتشكل الحدود الفاصلة بين الشمال الإفريقي، وبقية أجزاء القارة، هم « الكونجوليين أو الزنوج الحقيقيين True Negro (كما أسماهم سليجمان) أو القح (كما أسماهم محمد عوض محمد) فهم الزنوج الذين يعيشون في السودان الغربي في غرب القارة الإفريقية، في النطاق الجغرافي الذي يمتد من ساحل خليج غينيا جنوباً إلى الصحراء الكبرى الإفريقية شمالاً وأحياناً يتوغل فيها على شكل أسافين، وبذلك نجد نطاق فاصل أطلق عليه خط الزنوج يفصل أوطان هؤلاء الزنوج جنوباً، عن سواهم من القوقازيين شمالاً وشرقاً»¹

يعد الزنوج الكونغوليون التوصيف الأمثل للإفريقي، في الذهنية الإنسانية الحديث والمعاصرة، فبقية الأعراق خاصة في الشمال الإفريقي مثلاً، فقدت مع الزمن وعمليات التهجين مع أعراق أخرى عربية وأوروبية وحتى تركية سماتها وصفاتها الوراثية الإفريقية، وظل الكونغوليون رغم تنابع الزمن محافظين على أفريقانيتهم الفيزيولوجية، ولهذا تتمثل كلمة إفريقي اليوم في النموذج الكونغولي الزنجي.

أما آخر السلالات البيولوجية الإفريقية فهي تلك السلالات الوافدة من خارج القارة ولكن منذ زمن طويل لا يمكن تحديده، ولكنها تفرقت مع الوقت ويطلق عليها اسم المنجوليون Mongoloid، « من سكان مدغشقر السود وينضم إلى سلالتهم الميلانيزيون les Mélanesiens وتوجد هناك عناصر من العرق الأصفر استوطنت معهم والتي جاءت من أرخبيل ماليزيا...»² ولهذا هم ربما الوحيدون الذين ستجد في خصائصهم البيولوجية والفيزيولوجية صفات وراثية من خارج الصفات المتعارف عليها في إفريقيا، « ومن أهم السمات البيولوجية المنجولية

¹ _ المرجع نفسه، ص 321

² _ دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، ص 22

السائدة والتي تنتقل بالوراثة: الرأس العريض - الوجه العرض والمسطح - الشعر المسترسل - الثنية المغولية
Epicanthic Fold على جفن العين...»¹

ويعد الجنس المنغولي دليلاً آخر على انفتاح إفريقيا على الأعراق الإنسانية الأخرى من أزمنة بعيدة، والأكيد والظاهر اليوم أن أغلب هذه الأعراق قد تماهت وتمازجت فيما بينها، مشكلة كيانات ودول حديثة بعد النصف الثاني من القرن العشرين، وإن كانت الخصائص الوراثية، لا تزال ظاهرة على كل سلالة منهم، طالما أن هذا التلاحق والتمازج كان فيما بينها بعيداً عن بقية الأعراق الأخرى، وهو ما حافظ بشكل كبير على المقومات الأفريقية البيولوجية تحديداً، وعلى الكثير من المقومات الأفريقية الأخرى وخصوصاً الأنثروبولوجية.

2. الأعراق الثقافية في القارة الإفريقية:

تصنف الأعراق والإثنيات في إفريقيا أيضاً على الأساس الثقافي، وهي مرحلة أكثر دقة وأكثر تفصيلاً فيما يخص تقسيم الشعوب الإفريقية، فالسلالات البشرية التي ذكرناها سابقاً، تضم في تكوينها عدة مجموعات ثقافية كما أن لل«العلاقات بين العرق والقبيلة نقطة بداية على افتراض أن لكل عرق ثقافة معينة»²، تمثل بنيات مصغرة تشكل البنيات الكبرى؛ الكيبوانيين والبانو والقوقازيون والكونجوليين والمنجوليون. هذه المجموعات الثقافية، تتشارك بالإضافة إلى تقارب الخصائص الوراثية والجينية، باقي المقومات الأنثروبولوجية، مثل نمط العيش العام، والدين والمعتقدات والتقاليد، واللغات. ولهذا تضم مجموعات السلالات الكبرى، عدة تجمعات ثقافية.

نجد أن « الكيبوانيين هم مزيج من : البوشمن Bushmen والهوتنتوت Hottentot والأقزام Pygmy (Negrillo). أما البانتو فيقسمون لبانتو: الشرق، والغرب، والبحيرات ، والوسط والجنوب. وتضم السلالة القوقازية: العربArabs و البقارة Baggra والكوشيونCushites والإثيوبيونEthiopians والبربر Barber و الطوارق Tuareg والأوروبيون European والآسيويون Asian مجموعة يطلق عليها اسم المخلطونMixed. ويتفرع الكونجوليون إلى: الخالص (الحقيقيون) True Negro و حاميون Half (Nile)

¹ _ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص322-323

² _ عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة والدولة في إفريقيا، ص34-35

Hamites وزنوج النيل Nilotes وزنوج متناثرون Fringe Negro. يقتصر المنغوليون على مجموعتين ثقافيتين هما: مالاجاشي Malagasy ووالخور الأخرى (الشرقية) (Other Isls (Eastem) .¹

يحملنا هذا التقسيم مباشرة على النمط الثقافي العام الذي يميز كل سلالة عن أخرى، حتى وإن كانت بعض المجموعات الثقافية المكونة لهذه السلالات مجهولة أم تقوضت مع توالي السنين فإن معرفة مثلاً طبيعة العرب والبربر والطوارق... يسمح لنا بمعرفة الأنساق الثقافية العامة التي تميز مثلاً سلالة القوقاز، وكذلك الأمر بالنسبة لبقية السلالات الأخرى ومن بين أهم الأنساق الثقافية مصادر الرزق والعيش المادي، والعادات والتقاليد، والتاريخ وطبيعة المجتمع وأنظمة الحكم وأيضا الدين والعامل اللساني واللغوي...

وقد قسم الكثير من الأنثروبولوجيين الشعوب الإفريقية على أسس أخرى تدرج ضمن التقسيمات الثقافية ولكنها ليست تلك التقسيمات الثابتة لأن الأساس القائمة عليه ليس ثابت، فهي رهينة الزمن والتغيرات الاجتماعية والسياسية والتقنية، كالتقسيم على أساس النشاط الممارس، وطرق العيش، وحتى نمط العيش الواحد هو الآخر، انطلاقاً من طبيعة الجغرافيا ووسائل الإنتاج التي تستعملها كل فئة في هذا النشاط.

إذا تحدثنا مثلاً عن بعض النشاطات النمطية في حياة الإنسان مثل الصيد والزراعة نجد أن هناك فرق بين «الصيادين - الرعاة - الزراع، ثم ما بين رعاة الإبل (الشمال والشرق) وبين رعاة الماشية (الوسط والشرق والجنوب) ثم ما بين زراع الزراعات السودانية (في الغرب السوداني) وبين الزراعة الصحراوية الجافة (في الشمال) وبين الزراعات الاندونيسية (في غرب القارة ومدغشقر).»² هذا التقسيم وإن كان لا يمكن اعتباره تقسيم قار صالح لكل زمان ومكان، إلا أنه تقسيم ثقافي مؤقت يناسب مرحلة تاريخية ما، ولا يمكن تعميمه ضمن النظريات الأنثروبولوجية المتعلقة بالقارة الإفريقية؛ لأن النشاطات الاقتصادية خاصة منها الزراعة وصيد تعتمد على الظروف الطبيعية الخارجة أحياناً عن النطاق الإنساني، ثم إن الاختلافات بينهم ليست كبيرة لحد الفصل بينهم «و لضرب مثل أو اثنين، فإن الفلان الرعاة والبدو في الفضاء السوداني الساحلي، وخاصة مورتانيا (تشيافوليا Ciavoella) يتميزون عن المزارعين المستقرين بالحضر (التكروور)... مع أنهم جميعاً يتحدثون الفلان نفسه ويحملون الأسماء

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية، ص 326-327

² - المرجع نفسه، ص 328

ذاتها»¹ ولهذا فالاختلاف ليس جوهري لدرجة القول بأن هذا عرق والآخر عرق، هم فقط يمثلون تفرع بسيط لنفس العرق، تفرضه خصوصية المكان والمناخ، فلا يمكن الزراعة في سنوات الجفاف والمجاعات والأوبئة، وهي كوارث طبيعية منتشرة بكثرة في قارة إفريقيا، ولهذا لا يمكن لمثل هذه التصنيفات العرقية الإثنية على أساس نمط العيش أن تحدد فعليا الخارطة الاجتماعية لإفريقيا، ولكن يمكن اعتبارها من الإضافة المعرفية والمعلوماتية لتقسيم الشعوب الإفريقية على أساس ثقافي، فالزراعة جزء من الثقافة الإنسانية، الذي سنجد له تمثيلات عدة في كتابات الروائي والمبدع الإفريقي في استكناه الكيان الإفريقي وإعادة تشكيل الواقع.

1.2. تمثيلات الأعراق الثقافية في الرواية الإفريقية:

لم يكن الوجود الإفريقي المعاصر، بجميع مقوماته الجينية الوراثية، أو الاجتماعية الثقافية بصفة عامة بمنأى وبمعزل عن التوظيف الروائي، فهو من أساس تمثيلات الأفريقيانية في الرواية المعاصرة، التي تُقدم من خلالها الرواية صورة عن إفريقيا بعد حوالي نصف قرن من الاستقلال، وكأنها نوع من التقييم الذاتي لقياس نسبة التغيير الذي عرفته إفريقيا حتى اليوم على المستوى الاجتماعي والاقتصادي وحتى الثقافي، ومدى تطابقها مع الآمال التي علقتها حركات التحرر على جيل ما بعد الاستقلال.

أ_ سوق العمل دوره في التنظيم الاجتماعي الإفريقي المعاصر:

في رواية الجنقو مسامير الأرض للكاتب السوداني عبد العزيز بركة ساكن يقدم لنا مجموعة ثقافية إفريقية، لم يجمعهم الأصل الوراثي بقدر ما جمعهم الأنساق الثقافية الإفريقية، التي أساسها نوعية النشاط الاقتصادي الممارس في أحداث الرواية، ونمط الحياة العامة، ولهذا قلنا أن التقسيم على أساس النشاط الاقتصادي لا يمكن اعتباره تقسيم عرقي خاص منفرد بنفسه، بقدر ما يمكن إلحاقه بتقسيم الشعوب الإفريقية إلى مجموعات ثقافية.

كذلك هم الجنقو لا يمكن اعتبارهم مجموعة عرقية إثنية، بل مجموعة ثقافية إفريقية، فهم يكتسبون أفريقيانيتهم من وجودهم داخل القارة (السودان تحديدا)، ويكتسبون صفة الثقافة من تشابهم في نمط التفكير وطريقة كسب القوت الذي انعكس على بقية مميزاتهم الأخرى، كالشكل الخارجي واللباس لأنهم يتعرضون لنفس الظروف

¹ _ عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة والدولة في إفريقيا، ص37

الطبيعية والاجتماعية لذلك هم يمثلون نسقا ثقافيا منفردا لوحده، في وسط المجموعات الاجتماعية الأخرى التي يتقاسمون معهم المكان الجغرافي(دولة السودان).

قد يعد الجنقو مجموعة ثقافية خاصة في الرواية، ولكن هذا لا يعنى تجردهم من الغطاء الإفريقي نهاية، بل هم يعيدون تقويض الأنساق الثقافية الإفريقية، وتركيبها على حسب رغبتهم الخاصة، بمعنى أنهم لم يمارسوا عملا مستحدثا لم يسبق للمجتمعات الإفريقي أن مارسه، بل على العكس يمارسون نشاطا مارسه تقريبا جميع الأعراق الإنسانية وهو الزراعة-كيد عاملة في أغلب الأوقات- ولكن لهم نواميسهم وطقوسهم الخاصة في ممارس هذا النشاط الاقتصادي، تبدأ من الشكل الخارجي، إلى الوصول للغاية الأساس من العمل في الزراعة.

ب_ المظهر الخارجي وانعكاس المستوى المعيشي:

يكتسب الجنقو صفة المجموعة أو الجماعة الاجتماعية، من كثرتهم ومن تشابهم التام، وقدرتهم على التأقلم مع ظروف الحياة القاسية التي يعيشونها، ف «أحذيتهم التي كانت جديدة لامعة وأنيقة في أواخر ديسمبر الماضي، هي الآن ذكرى تلك، مرق متسخة ذات أخرام وألوان يصعب تحديدها في الغالب، لا يهتم أحد بتهديب شعر رأسه.»¹ لطبيعة عملهم التي هي الأساس الأول في تواجدهم في نفس الحيز الجغرافي، وربما العامل الوحيد لذلك لأن التوزيع الجغرافي للشعوب الإفريقية بعد الاستقلال تتحكم فيه متطلبات الحياة الضرورية، رغم التقسيم السياسي الذي يحد من التحرك داخل القارة بكل حرية، إلا أن الإنسان الإفريقي الذي نالت منه وعود السياسيين ولم يحصد منها شيئا قرر العودة لنمط العيش الأول على شاكلة آبائه وأجداده، بشعار أينما تتوفر سبل البقاء فهناك وطني، وإن كانت عمليات التنقل اليوم لا تحصل في شكل مجموعات وقبائل، عمليات التنقل اليوم تحصل بشكل فردي، لأن العامل القبلي يكاد يكون اختفى، وثانية اكتشاف الإفريقي أن العيش ضمن المجموعات الإفريقية عائق أمام تطوره الفردي والذاتي، وهو يرى الشعوب التي تعيش ضمن جمهوريات رأس مالية تشجع على النزعة الفردية والتميز والإبداع الذاتي، ولهذا فتنتقل الأفارقة من أجل الغاية نفسها (الخروج من دائرة الفقر والحاجة) أعاد تشكيل المجتمعات الإفريقية، بما يتوافق والغايات الفردية وليس المصلحة القبائلية العامة، فأغلب التجمعات الاجتماعية الإفريقية في العصر الحديث، هي مجموعة من الأفراد تتقاطع في نمط التفكير الاقتصادي تحديدا، ولهذا نجد

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، الجنقو مسامير الأرض، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص13

تتمركز إما في المدن التي خلفها الاستعمار أو بُنيت بعد خروجه، أو حيث تتوفر النشاطات التي لازالت تعتمد على اليد العاملة البشرية مثل كالزراعة في الأماكن البعيدة عن التقنية الحديثة.

وعلى الرغم من أنهم بعيدون عن التقنية الحديثة بصفة عامة إلا أن هذا لم يمنعهم من محاولة الخروج من بدائيتهم ولو شكلياً، ورغم أنهم يعملون في الزراعة، إلا أنهم لا يكتسبون بكسوة المزارعين الأفارقة، في نوع من مواكبة العصر ولو شكلياً، ولهذا فالجنقو «يفضلون الجينز ذا الجيوب الكبيرة والعلامات التجارية البارزة، المكتوبة بخطوط كبيرة مثل: كونز، وانت، ديوب، لي مان، ونستون وغيرها، لا يعرفون ماذا تعني، لكنها تعجبهم...»¹.

الجنقو هم أقرب للطبقات العمالية التي تحمل نفس الأفكار والأيدولوجيات، لأن الأساس الوحيد الذي يجمعهم هو عملهم في الزراعة أو كيد عاملة بسيطة بصفة عام في أي شيء، ومنه يطوّعون بقية تفاصيل حياتهم على هذا النشاط الذي لا يسمح لهم سوى بالبقاء أحياء، ولهذا وأنت تتبع تفاصيل حياتهم تجدها لا تخرج عن ثلاث محطات أو أربع، فهم يعملون في مواسم الزراعة، ليشرّبوا ويتمتعوا بالنساء (الموسمات) في بقية مواسم السنة لذلك لا هدف لهم من العمل سوى المتعة، لأنهم استوعبوا أن مثل هذا العمل الشاق الذي لا يدر سوى القليل من المال، لا يمكن أن تخطط من خلاله لأبعد من أن تظل على قيد الحياة، وتستمتع بها، ومع هذا هم لا يتوقفون عن العمل مهما كان الظرف كما لا يستهينون بالمقابل الذي يتلقونه، فهم يصرون على قبض كل ما يستحقونه لقاء تعبهم.

جـ_ نواميس العيش عنصر قار في المكون الثقافي:

يتمظهر من ثقافة الجنقو أيضاً أنهم يقدسون عملهم -على ما يبدو عليهم من عبثية العيش- كما يقدسون أيام الراحة والمتعة فعملهم ليس لبناء مستقبلهم ومستقبل الأجيال التي تليهم، بقدر ما هو عمل من أجل الراحة الوقتية التي تتاح لهم خارج موسم العمل في الزراعة، فهي أقدم من العمل بالنسبة لهم، أو هي محور حياتهم ويفردون لذلك أيام معينة لا يتغيرون عنها مهما حصل، فهي الهدف الأول من الشقاء الذي يتحملونه، في أيام العمل في الزراعة، « ففي كل خميس يحاول العامل جهده أن يشتري بعضاً من هذه الأشياء، وأن يستمتع فوق ذلك بخميس جيّد متميز يرفع من قدره وهو يحكيه في العودة، عند التاية وكتنوش اللقمة على النار، والأصدقاء

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، الجنقو مسامير الأرض، ص13

التعابي يفترشون جوالات الخيش على الأرض، يطلقون عضلاتهم وأخيلتهم لسحرة الراحة يعثون بها ما شاءوا.¹ ولهذا هم مستعدون لأن يقوموا بأي خدمة مقابل المتعة التي يتلقونها حتى وإن كانوا مفلسين أو في أيام القحط والجفاف، حتى رهن ممتلكاتهم التي اقتنوها في أيام الرخاء، المهم أن لا يمر الخميس عند الجنقو كبقية أيام الأسبوع وإلا لن يعودوا للعمل بنفس الشغف الذي كانوا عليه، فهو أقرب لشحن بطارياتهم الجسمانية ليتمكنهم المواصلة في هذا العمل الشاق والمتعب، والذي تعرف نهايته مسبقا (الموت في فقر وشقاء).

وكأنهم ينتهزون لحظات القوة في استغلال ملذات الحياة، حتى لا يندمون حين يعجزون ويقترّب منهم شبح الموت، وأغلب مصادر المتعة عندهم المشروبات المسكرة والأطعمة وتعتبر « المريسة هي المعشوقة النهارية الأمتع الأفضل. العرقي يشربونه بالليل، حيث يبرد الجو وتتبخّر سكرة المريسة، ويحتاج الدهن إلى مسكن يجعل العضلات المرهقة التعب تسترخي وتنام، إنهم الآن في شهور الكسل، التي تبدأ منذ الخامس عشر من ديسمبر؛ شهور ما بعد الحصاد، وهي عبارة عن استراحة محارب إجبارية، نزقة بليدة مئة طيبة حلوة شقية مراوغة.² ويتحكم العامل الاقتصادي دائما في مثل هذه التفاصيل الأنثروبولوجية وبقية الحاجات الإنسانية الأخرى.

د_ المساواة الاقتصادية طابع ثقافي معاصر في المجتمعات الإفريقية:

في مجتمع مثل الجنقو (مجتمع فرداني) لا يؤمن تقريبا بالعلاقات الدموية ولا الأسرية ولا القبائلية، من المتوقع أن يكون توزيع الأدوار الحياتية بين الرجل والمرأة يتحكم فيه العنصر المادي فقط، فقيمتك كإنسان يبدأ تحديدها من مدى قدرتك على كسب المال ثم بقية العناصر الوجودية الأخرى، ولهذا فعلى ما يبدو عليه مجتمع الجنقو من أنه مجتمع متكامل بين الجنسين المرأة والرجل، إلا أنه واقعا مكون من مجتمعين منفصلين مجتمع الرجال ومجتمع النساء، والقول أنه منقسم على الأساس الجنسي، لأن العلاقة بينهم هي علاقة برغماتية بحتة أكثر من الاعتبارات الإنسانية الأخرى كالعاطفة والإنسانية.

ينضاف إلى ذلك أن النساء في مجتمع الجنقو لا يرون في الرجل إلا جزء من مصادر دخلهم للحفاظ على حياتهم، وليس الرجال من الجنقو فقط من لهم ثقافتهم التي تؤسس لحياتهم، فالجنقو من المجموعات الثقافية التي

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، الجنقو مسامير الأرض، ص 103

² _ المصدر نفسه، ص 104

يتساوى في الرجال والنساء، من حيث العمل وطلب الرزق، لكل منهم طريقته في كسب المال من أجل العيش طالما أن ثقافة الزواج وتأسيس عائلة وإنجاب أطفال- بالطريقة الرسمية والشرعية- تكاد تكون نادرة في مجتمع الجنقو، ولهذا أدركت المرأة في هذا المجتمع أن عليها هي الأخرى أن تُؤمنَ سُبُل البقاء والعيش، وتشكل العلاقة بين الرجل والمرأة استثناء في مجتمع الجنقو.

بالإضافة على الدعارة التي تمارسها نساء الجنقو، يعملن على تلبية سبل المتعة لأخرى التي تشكل هدفا أساسيا في حياة الرجال من الجنقو، كالأكل والشراب (الخمر المحلي الصنع)، والتي هي الأخرى مرتبطة مباشرة بمواسم العمل والبطالة لدى الجنقو من الرجال، فإذا كانت مواسم الحصاد تزدهر تجارة النساء، وإن كانوا في مواسم الراحة تنقص تجارتهم، ويلجأ ل طرق مثل الدعارة أو الزواج العرفي والشكلي، «في هذه الأيام تشكو النساء بأن السوق بارد ... وتصبح مسؤلية كل ربة منزل هي أن تحافظ على تماسك أسرتها في هذا الفصل، الصيف، ما أمكن فالمسألة مسألة حياة أو موت، والاعتماد على الرجل في هذا الموسم بالذات ليس سوى عملية تعجيل الطلاق.»¹

طبيعة المساواة بين المرأة والرجل في المجتمعات الإفريقية المعاصرة (الجنقو كعينة مجتمعية) لا تؤسس لها فكرة فلسفية معينة كما هو الحال في الدول الحديثة مثلما هو الحال مع فكرة النسوية أو تيار النسوية في أوروبا وأمريكا التي فرضت المساواة من منطلق وجودي وفكري اعتباري، منشأه أن المرأة والرجل على قدر واحد من الأهمية في بناء المجتمعات، وبناء المجتمعات يتطلب جهدا مشتركا، دون اعتبار جنس أفضل من الآخر، طالما أن المرأة -من منطلق ذاتي- بعد الحرب العالمية الثانية من القرن العشرين قررت الخروج لسوق العمل لتكون جنبا إلى جنب مع الرجل لبناء الحضارة.

المساواة في إفريقيا هي مساواة فرضتها الوضعية الاقتصادية الرثة، وتفكك العلاقات الاجتماعية نتيجة قسوة العيش، الذي منشأه اللا عدل في توزيع الثروات والسياسات الحكومية الخاطئة، ولهذا لا يمكن وصفها بالمساواة من منطلق ثقافي وفكري، بقدر ما هي انعكاس للفردانية الفجة والأنانية الإنسانية التي أصبحت السمة الأبرز التي تعرفه المجتمعات في العالم لثالث وإفريقيا.

¹ _ عبد العزيز بركة ساكن، الجنقو مسامير الأرض، ص 111

ولهذا فالروابط الاجتماعية هشة في مجتمعات الجنقو وتكاد تكون شكلية، الجانب الإنساني فيها يكاد يكون منعدما، في ظل قساوة العيش وصعوبة جلب المال، لهذا فلا الرجل ولا المرأة، يتخذ من الآخر سندا حقيقيا في هذه الحياة، وحتى بعض الأزواج، ممن كسر قواعد الجنقو وتزوجوا، يدركون أن الأمر لا يعد شكليا، أو هو مجرد تخليص دين من الرجل للمرأة، فالجنقو المفلسون في مواسم الراحة، يرهنون أشياءهم عند المرأة التي توفر لهم اللذة والمتعة، وحين يستعصى على الرجل تخليص ديونه تفرض عليه المرأة الزواج، ولكنها تدرك أنه أقرب للشكلي وليست مؤسسة زواج حقيقية مثل باقي المجتمعات، هو زواج تسعي من خلاله المرأة في مجتمع الجنقو لمحاول الاستفادة برغماتيا من وجود رجل قار في حياتها مثل استغنائها عن بيع جسدها إن اضطرت في مواسم الكساد على أمل أن يعينها في حمل الحياة، ولكن أغلب هذه المحاولات تنتهي بالفشل، لأن الرجل من الجنقو لا مسؤول فطريا إلا عن نفسه، ولهذا أغلب الزيجات في مجتمع الجنقو تلقي بحمل أكثر على المرأة من أن تمنحها بعض الراحة من مشاق الحياة فتجد نفسها رغم زواجها تعمل في الصيف كما في الشتاء في نفس الأعمال التي تعملها إن كانت بمفردها.

ما يمكن قوله إنّ نموذج مجتمع الجنقو، يمكن اعتباره نوعا من المجتمعات الثقافية في إفريقيا - المعاصرة تحديدا-، ولكنه يختلف عن المجموعات الثقافية الفاعلة والمنتجة للثقافة الحقيقية، التي قد تعتبر يوما ما من الإرث الإفريقي الذي يستفاد منها في مجال العلوم الإنسانية، ولهذا هم مجموعة ثقافية فقط كنمط عيش، أو كاستثناء مقارنة بالمجموعات الثقافية التي تتواجد في إفريقيا الحديثة والمعاصرة، يمكن اعتبارهم عينة عن النظام الاعتباطي والقبلي العربي الذي كانت تعيش عليه كثير من المجموعات الاجتماعية الإفريقية في الماضي البعيد، ولكن ببعض الأمور الدخيلة والحديثة، كطريقة اللباس وحبهم للاختراعات الحديثة كالساعات والمسجلات التي تعتبر تحديثات بسيطة على نظامهم البربري، ولهذا فهم يستغلونها كوسائل متعة ومظهر وليست كوسائل يستعين بها الإنسان ليطور من ذاته وحياته نحو مستقبل أفضل. فالجنقو هم مجموعة ثقافية ببعض تقنيات العصر الحالي ولكن بروح الزمن البدائي، وهذا أساس اعتبارهم في نظرنا كمجموعة ثقافية.

الفصل الخامس: تمظهرات الأفريقيانية في

الرواية النسوية العربية

أولاً: الأدب النسوي.

ثانياً: تمظهرات الأفريقيانية في الرواية النسوية الإفريقية

العربية.

أولا: الأدب النسوي:

أبرز سقوط البابوية البطريركية والإقطاع منذ عصر النهضة الأوروبية والثورة الفرنسية معايير جديدة ومفاهيم مستحدثة في الساحة الأوروبية سياسيا واجتماعيا وثقافيا؛ حيث اعتمدت البرجوازية في تسييرها وحكمها للمجتمعات الأوروبية على معايير تختلف عن المعايير الإقطاعية وسلطة الكنيسة، فقد تحالفت الطبقة المثقفة (الأنثليجنسيا) مع اليد العاملة (مع البروليتاريا) وأعيد الاعتبار للذات الإنسانية على اختلاف طبقتها الاجتماعية وتحول الإنسان لفاعل وجزء من وسائل الإنتاج وشريك في الثروات وليس مجرد أداة في يد الإقطاع كما كان سابقا، ومع تبني المجتمعات لفكرة الحرية و العدالة والمساواة، أدركت المرأة أن الوقت قد حان لتعيد مكانتها بوصفها شريكا حقيقيا في بناء المجتمع، وليس مجرد تابع، خصوصا أن سلطة الكنيسة التي دعمت النظام الأبوي قد أزيحت ولم تعد تشكل ثقلا مجتمعا، هذا ما قدم للمرأة في أوروبا فرصة لإعادة فرض وجود بنات جنسها وإحياء الصراع الأزلي بين الأبوة والأمومة على مركزية المجتمع والحياة العامة ونسبة التأثير على الإنسانية عامة .

وجدت المرأة العوامل التاريخية في صالحها، و كانت السبب المباشر في خروجها من جدران المنزل إلى الحياة الاجتماعية والعامة، ليس لتكون مجرد سند أو مكمل للرجل، في مواجهة أعباء الحياة، بل ندا له يقاسمه الفاعلية الاجتماعية ومنافسة على أحقيتها في وسائل الإنتاج.

شكل خروج المرأة للعمل بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا- نظرا لنقص اليد العاملة الرجالية نتيجة الحرب - إعادة تنظيم المجتمعات العالمية، ووجدت المرأة فضاء ملائما لتعيد تمركزها شريكا فاعلا في الحياة العامة في جميع المجالات، على مستوى واحد مع الرجل، كما أن مساهمتها في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، زج بها في أن تكون مساهمة في الحياة السياسية والاجتماعية، ولم يمنعها من أن تكون منتجة أيضا للثقافة والفكر والعلوم والمعارف، فدخلت الجامعات والمدارس الحديثة لتلتقى العلم الديني-بعد أن اقتصر تعليمها على مدارس الراهبات -الذي يسهل من حياتها العملية ويعطيها المكانة التي تضاهي مكانة الرجل في المجتمع، طالما أنها لم تعد ناقصة كما اعتبرتھا الكنيسة.

لم يكن المسار الذي قطعه المرأة منذ القرن 16 م وحتى فترة بعد الحرب العالمية الثانية، في التأسيس لذاتها ووجودها وإعادة الاعتبار لكيانها المجتمعي سهلا ومستساغا، ولم يلق دائما الترحاب، من المجتمع على اختلاف

طبقاته وأيديولوجياته، وهو ما دفعها لأن تكون أكثر شراسة في الدفاع عن بنات جنسها، عبر حركات منظمة لها أديباتها وأبجدياتها واصطلاحاتها ومفاهيمها وأهدافها، ولعل أشهرهم والتي لا زالت لحد اليوم هي الحركة النسوية المدافعة عن حقوق المرأة، تلك الحقوق التي تكافئ حقوق الرجل، وقد أصرت المرأة على استخلاصها والحصول عليها دون أي انتقاص لأي اعتبار، سواء عقلي أو فيزيولوجي أو جنساني.

وجدت الحركة النسوية معارضة قد تعد شرسة في بعض الأحيان ولينة في أحيان أخرى، ولكن المهم أنها وجدت أرضيات وروافد مهمة، لتؤسس لنفسها وتنتشر أفكارها وترفع من نسبة وعي الجنس الأنثوي، ومن بين أهم هذه الروافد الفن والثقافة والفكر، فبالنسبة للمرأة هم أكثر تأثيراً وأدوم من الأرضيات الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية.

نعتقد من منظورنا أنه أثر بطريقة عكسية على الإنتاج المعرفي النسوي وخاصة في مجال الثقافة والفن، فالجهود النسوية التي تتأسس على إلغاء النظرة الجنسانية بين المرأة والرجل والتعامل معهما كعقل مجرد وليس كاختلاف فيزيولوجي، أدى إلى التعامل مع كل ما تنتجه المرأة وخاصة ثقافياً وفنياً، على أنه الاستثناء في مقابل العادي والمتعارف عليه الذي ينتجه الرجل فتحولت النسوية لتيمة أو موضوعية في حد ذاتها، بدل الفكرة التي تنتجها المرأة وأصبح دراسة ومقارنة هذه الإنتاج يتأسس على فكرة كيف ترى وتتعامل المرأة مع موضوع ما، وليس مجرد وجهة نظر عقلية لهذا الموضوع، وكأن المرأة في رحلة دفاعها عن إنسانيتها وعقلانيتها، اقتربت نفس الخطأ الذي يرى «المتقفون السود من رواد النمورة- السود المناهضون لتيار الزنوجة - أن رواد الزنوجة قد وقعوا فيه، في أن (النمرة) كما قال شوينكا ليست بحاجة إلى تأكيد نموريتها»¹

كذلك إن المرأة ليست في حاجة لتأكيد نسويتها، لأنه يتحول لاعتراف ضمني بالاختلاف الذي يسعى الرجل لإبرازه دائماً، في مواجهة المرأة، وحتى وإن كانت المرأة لم ترغب في الوصول لهذه النتيجة، فالرجل بغريزته التي أبقته في مراحل تاريخية مختلفة مركز الحياة الاجتماعية والعامية، سيكون من الطبيعي أن يتعامل مع كل ما هو نسوي كظاهرة واستثناء تستحق أفراد نوع خاص من الدراسة، يبني أساساً على اختلاف الطرف المنتج هذه المرة (المرأة) عما هو سائد ومألوف (الرجل)

¹ - ينظر الفصل الأول، سبق لنا الحديث عنه.

اللافت للنظر في كثير من مجالات الثقافة والفن والأدب على وجه الخصوص، ألحقت صفة النسوي بالجنس الأدبي والفني الذي تنتجه المرأة، حتى لو كانت القضايا التي تعالجها في كثير من الأحيان لا علاقة لها بالنسوية بل هي قضايا إنسانية عاملة، ولكن لفظ النسوي يطلق كنوع من الأحكام المسبقة التي ترسخت في الوعي الإنساني، ولأخذ الاعتبار أن المتحدث هذه المرة امرأة وليس رجل، وهذا ما يعرض الكثير من الإنتاج الفني والثقافي الأدبي النسوي إلى نوع من الإجحاف وقصور النظر في طريقة المعالجة والمقاربة، لأنها تجعل من الباحث يتجرد أحيانا من موضوعيته، حين يضع في حسابه بداية أن الباث هو امرأة وهو أمر لا يمكن حصره في الرجال من الباحثين، فحتى المرأة لا يمكنها التخلص من هذه الحكم الأولى، لأن النسق الثقافي والنقدي العام، رسخ لهذه النظرة، حين أسس لتيارات ثقافية وأدبية بكاملها تنطوي تحت هذا النمط من الاعتبار والتفكير فأصبحنا نسمع في أروقة الأكاديميات وخارجها عن ما يسمى إما بالنقد النسوي بدرجة أقل أو عن الأدب النسوي بدرجة أولى فما المقصود بكليهما وخاصة هذا الأخير؟

1. حول النقد النسوي و الأدب النسوي:

يندرج الأدب النسوي ضمن التيارات الفكرية لما بعد الحداثة، رغم أن تاريخ الكتابات النسوية الإبداعية تمتد على مر التاريخ، وإن كان ليس بالكثافة التي كتب بها الرجل، ولكنه اقترن بما بعد الحداثة أو ما بعد النهضة الأوروبية كما ذكرنا من قبل، لقدرة المرأة في أوروبا تحديدا على كسر بعض القيود التي حادت من حريتها منذ تولي الكنسية والإقطاع زمام المركزية السياسية والاجتماعية، أما الأمر الثاني فهو الأكثر أهمية ويتمثل في ظهور النقد النسوي في أوروبا وفرنسا تحديدا، وهذا ما لفت الانتباه لهذا النوع من الأدب الذي هو نتاج أنثوي بالتحديد وكأنه كان لزاما على المرأة إثبات قدرتها الخاصة على التحليل والمقاربة النقدية، حتى ينتبه الناس لتلك الكتابات الإبداعية التي كانت حاضرة حضور كتابات الرجل على مر التاريخ.

ولكن هذه الكتابات لم تُعد بتلك المكانة الإبداعية التي حظي بها إبداع الرجل دون الاعتبارات النوعية الجنسية، ولم يفرد لها كما هو الحال في العصر الحديث مجالا أدبيا ونقديا خاصا بها، ولهذا «النساء اللواتي كتبتن في التاريخ، واللواتي تركزن بصمة من الناحية الإيديولوجية، وتم تكميمهن بدون شك، بالرغم من ذلك فقد كتبتن

بصوت لم يحظ بأي اهتمام أبدا»¹. وكان على اللواتي كتبن من النساء على مر التاريخ أن ينتظرن حتى بعد عصر النهضة الأوروبية، ليتم إعادة الاعتبار لما كتبن، والمصادقة على الأثر الذي تركته في تاريخ الأدب الإنساني.

وكان لخروج المرأة للعمل ودخولها الأروقة الأكاديمية دوره الهام في ذلك أيضا، ثم إن وصول المرأة لمناصب نفسها التي وصل إليها الرجل، لفت النظر أن المركزية الاجتماعية ومن ثم الثقافية الفكرية التي احتكرها الرجل لفترات طويلة من التاريخ قد ظهر فيها شريك آخر، يؤسس وجوده على عنصر المغايرة والاختلاف القادر على ابتداء أنماط تفكير وتحليل ومقاربة جديدة، والوصول لنتائج تختلف عن نتائج الرجل أو حتى قد تفوقها، فهي كانت من صميم الذات الأنثوية التي لا يمكن للرجل محاكاتها .

ولهذا فإن ظهور ثلة من المثقفات الأوروبيات اللاتي استطعن افتكاك مكانة أكاديمية هامة، فتح المجال أمام بنات جنسهن ليظهرن على الساحة الثقافية والأدبية بمكانة لا تقل شأنًا عن مكانة الرجل، في نوع من الانتقام الرمزي لأسلافهن اللاتي لم تسنح لهن الفرصة ليدلين بدولهن في الساحة الثقافية والإبداعية الأدبية والفنية بصفة عامة، يمكن القول إن «النقد النسوي بدأ عندما أصبحت أول امرأة على وعي بعلاقتها باللغة وإدراكها لذاتها ككاتبة ومتحدثة أو قراء أو مستمعة، ولكن من المحتمل أنها بدأت في وقتنا هذا بكتاب فرجينيا وولف Virginia Woolf غرفة تخص المرء وحده (1928) A Room of Ones Own وكتاب سيمون دو بوفوار Simon de Beauvoir الجنس الثاني (1949) The Second sex وبالكتير من التبسيط والضغط، فإن هذين الكتابين قد يعتبران بدايات الاتجاهات الأمريكية والفرنسية للنقد النسوي»².

إن تأثير كل من فرجينيا وولف وسيمون دو بوفوار على الساحة النقدية والأدبية خصوصا الأكاديمية فتح الأنظار وجلب الاهتمام إلى الخطاب الأنثوي والنسوي، لأنهما لم تكتفيا بالتنظير النقدي الفكري، ولم تكونا منتجتين للثقافة بالمفهوم الأكاديمي فحسب، بل كانتا مبدعتين في مجال الأدب والرواية والعديد من الأجناس الأدبية، وكانتا من خلال جميع أعمالهما سواء النقدية الفكرية أو الإبداعية الأدبية حاملتا للواء النسوية، وحق المرأة في أن تكون مثل الرجل جزء من المشهد الثقافي والفكري العالمي، ولهذا مثلا «يعد كتاب فرجينيا وولف غرفة

1 - جانيت تود، التاريخ الأدبي النسوي، تر: ريهام حسين ابراهيم، ط1، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2002، ص 181

2 - المرجع نفسه، ص 32.

تخص المرء وحده (A Room of One s Own) بمثابة مانيفستو الحركة النقدية النسوية في القرن العشرين، وهي الحركة التي وصلت أوجها في السبعينات وضمت أسماء مثل كيت ميلليت، جرمين جريز، ماريلين فرنش وأليس جاردين، وتبرز فيها الآن أسماء مثل جوليا كرستيفا وهيلين سيكسو. بدأت أدبيات تلك الحركة تتراكم ببطء منذ نهايات القرن الثامن عشر حيث تواكبت مع أفكار الثورة الفرنسية في أوروبا ومع حركة تحرير العبيد في أمريكا¹.

ارتبط الأدب النسوي بالنقد النسوي وبالحركة النسوية الثقافية، و يمكن القول إن النقد النسوي قد سبق الأدب النسوي على عكس المتعارف عليه في مجال الدراسات النقدية، على اعتبار أن المادة تسبق الموضوع، ولكن المرأة الناقدة والمتففة في إطار سعيها لمزاحمة الرجل في مجال الدراسات النقدية والثقافية بصفة عامة، رأت أن من واجبها الذاتي والأثوي أن تخص الأدب النسوي بالدراسة والاهتمام النقدي، فهي الأقرب له وجدانيا وروحيا وجنسانيا، وستكون دراساتها ذات وقع ونتائج حقيقية، إن تسلحت الناقدة بأليات وميكانيزمات التحليل والمقاربة الأكاديمية والموضوعية ولهذا فحتى وإن تخصص الرجل في دراسة الأدب النسوي من الجانب الموضوعي التام بعيدا عن الاعتبار الذكورية، فلن يتسنى له الوصول لبعض المناطق التي يمكن أن تصلها المرأة بوصفها ناقدة للخطاب الأدبي النسوي، فالجانب الذاتي مهم أحيانا في مجال النقد الأدبي، ومن الصعب مثلا أن يصل رجل من البيض الأوربيين استقراء أدب الزوج ولو تخصص في ذلك بقدر الأسود الناقد في حد ذاته المتخصص في دراسة خطاب بني جلدته.

ولهذا فإن الخطاب الأدبي النسوي والنقد النسوي، طوّرا من الحركة النسوية العادية، ومع تسليح المرأة بأليات المعرفة والثقافة والنقد الأكاديمي، فإن الحركة النسوية بصفة عامة «تطورت كثيرا عن بداياتها الأولى في المطالبة بحقوق مبدئية مثل الحق في التعليم والتصويت في الانتخابات.. إلخ، حتى تشبعت منذ السبعينيات من القرن العشرين لتؤثر على نحو واضح في مناهج البحث الحديث في شتى المجالات: الأدب والتاريخ والفلسفة وعلوم الاجتماع و الأنثروبولوجيا وعلم النفس، مؤسسة لوجهة نظر مغايرة في تلك المجالات تعتمد على التنقيب في الظروف، والبحث في الإنجازات والتأريخ للحقب وحيوات النساء، لا بهدف مراجعة التقييم الذي ظفرت، أو لم

¹ - فرجينيا وولف، غرفة تخص المرء وحده، تر:سمية رمضان، ط1، مكتبة مدبولي، مصر ، 2009، ص7

تظفر به النساء. بغرض إبراز الدور الذي لعبته النساء في صناعة الحضارة والثقافة فحسب وظل مهماشا معتما لحقب طويلة¹.

إن الأدب النسوي في الأصل موجود وجود المرأة بصف عامة، ولكن لم يتم جمعه والإشارة إليه، وتفكيكه ومقارنته علميا وموضوعيا، إلا مع دخول المرأة الأكاديميات والمؤسسات الرسمية، وكشفها الغطاء الذي حجب الإبداع النسوي على مر التاريخ، هذا الغطاء الذي كان في كثير من الأحيان ذكوريا خالصا، وفي بعض الأحيان دينيا بطيريكيا وأيضاً اجتماعيا وسياسيا.

إن جهود مثل جهود فرجينيا وولف أو سيمون دوفوار ومن أتى بعدها من مثقفات، لم تعد الاعتبار فقط للنسوي من الخطاب الأدبي النسوي على مر الزمن، بل حتى فتحت المجال أمام كاتبات ومبدعات العصر الحديث والمعاصر ليتشجعن ويطلقن العنان لخيالهن الأدبي والفني، مستغلين بذلك ظهور أجناس أدبية جديدة مثل الرواية التي لا تتطلب سوى فعل الحكيم والذي هو فطرة إنسانية لا يقتصر على جنس دون آخر، لتكون بذلك الرواية حاملة للأفكار ولوجهات النظر الخاصة بالجنس النسوي، فالمرأة لم تعد مطالبة بتأسيس حركات لها أديباتها وفلسفتها وفكرها..، بقدر ما أصبح يمكنها أن تسرد الحكاية بلسانها، لنستشف منها ما يؤرقها وما يزعجها من القضايا الإنسانية المتعلقة بما أو بالإنسان بصفة عامة، فالطبيعة الأنثوية هي طبيعة تحليلية وتفكيكية بالفطرة، أي إنها أقدر على ملامسة التفاصيل الدقيقة والعمق الموضوعي - وهو يتجلى أكثر في فعل الحكيم - من الرجل الذي يتصف بالطابع الشمولي والكلي في النظر للأشياء وللقضايا.

ولهذا فإن هذا المنعرج التاريخي الذي أفضت إليه فترة ما بعد النهضة الأوروبية، أخرج المرأة من فعل الحكيم الشفوي الذي مارسته على مر التاريخ - مثل حكايات الجدات - إلى فعل الحكيم الكتابي، الذي يقترن أساسا باللغة والفكر، ولهذا «إن توظيف المرأة للكتابة وممارستها للخطاب المكتوب بعد عمر مديد من الحكيم والاختصار على متعة الحكيم وحدها يعني أننا أمام نقلة نوعية في مسألة الإفصاح عن الأنثى، إذ لم يعد الرجل هو المتكلم عنها والمفصح عن حقيقتها وصفاتها - كما فعل على مدى قرون متوالية - ولكن المرأة صارت تتكلم وتفصح

1 - فرجينيا وولف، غرفة تخص المرء وحده، ص8

وتشهر عن إفصاحها هذا بواسطة (القلم) [...] وحين نترك المجال لصوت المرأة كي يتكلم ويعبر فإننا بهذا نضيف صوتا جديدا إلى اللغة، صوتا مختلفا. ونفتح بابا للنظر ظل مغلقا على مدى طويل وفي كل الثقافات»¹.

وبناء على ذلك أسال موضوع الخطاب النسوي أدبيا ونقديا حبر النقاد حول العالم، منذ أن تحولت كتابات المرأة لموضوع أكاديمي سواء على مستوى التنظير النقدي أو الإبداع الأدبي واللغوي، وتعددت المصادر والمراجع التي تتناول النص النسوي بالدراسة والمقاربة والتحليل من كلا الجنسين، وأفردت له مقررات تعليمية ومقاييس للتدريس على مستوى كليات الآداب واللغات، واعتبرت المرأة سواء من داخل النص أو خارجه موضوعا للدراسة.

2. الأدب النسوي في العالم العربي :

إن ظهور مصطلحي النقد النسوي والأدب النسوي في الأدب العربي، يتزامن مع عودة عجلة الفكر والثقافة العربية للدوران مع مطلع القرن 19م - بعد حملة نابليون على مصر - فالعرب قبل القرن 19م كانوا يعيشون أشبه بالسبات الثقافي والأدبي، ولم تكن مؤلفاتهم في ما يعرف بعصر الضعف - الذي يبدأ من سقوط بغداد 1258م على يد المغول حتى 1798م مع نزول نابليون وجيشه على السواحل المصرية اشمالية - ترقى لتكون حركة أدبية ونقدية كاملة كما كانت عليه في العصور التي سبقتها من الجاهلية حتى العصر العباسي، ولهذا فالاهتمام بالخطاب الأدبي النسوي تزامن مع دخول المدنية للعالم العربي من بوابة بيروت والقاهرة تحديدا، وظهور التعليم المدني بعدما اقتصرت سبل المعرفة والعلم في العالم العربي على التعليم الديني لقرون عديدة سابقا، ولم يعرف العربي منذ سقوط الحضارة العباسية سوى العلوم المقرونة بالقرآن الكريم، كالتفسير والفقه والشريعة..، أو العلوم التي كان القرآن سببا في ظهورها كالدراسات اللغوية (النحو والصرف والبلاغة...).

كان لظهور التعليم المدني (الديني) في العالم العربي الذي كانت الإرساليات التبشيرية السبب المباشر في ظهوره، دورا هاما في خروج المرأة العربية للحياة العامة والثقافية، وتدرجها في أسلاك التعليم والمؤسسات الأكاديمية

¹ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ط3، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006، ص 8-9

لتكون كمنظيرتها الأوروبية فاعلة حقيقية في الإنتاج الثقافي المجتمعي العربي، بعدما اقتصرته مهامها على الأعمال المنزلية وتربية الأولاد فيما قبل.

أما على مستوى الأدبي بدأ ظهورها حين أدركت أن الصورة التي رُوجت عنها لقرون عديدة سواء في الشعر العربي أو في السرديات العربية بصفة عامة، قد شياؤها لحساب الرجل الذي ظل يعدها ملكًا وتابعا، حتى بعد نزول القرآن الذي حررها من قيود الجاهلية، ولكن هوس الرجل بالمركزية الاجتماعية جعله يطوع الخطاب الديني لصالحه لتظل المرأة أقل قيمة منه في المجتمع، أو موضوعا أدبي على المستوى الإبداعي حين انحصرت صورتها في الحبيبة والعشيقة، أو الأم الحنون... وتلك التوابع التي تكتسب قيمتها دائما من علاقتها بالرجل وموقعها منه.

أما تحول المرأة من موضوع أدبي إلى مُنتج حقيقي للخطاب الأدبي ولل فكر والثقافة والفن، فقد تأخر تأخر دخول الأجناس الأدبية الجديدة كالمسرح والرواية والقصة للعالم العربي، وتأخر دخول الفلسفات الحديثة والمذاهب الأدبية التي كانت في أوج ازدهارها في العالم قبل ذلك بمدة معتبرة.

لا ينبغي كل ذلك وجود إبداعات نسوية عربية على مر التاريخ، فالتجارب النسائية ليست بالهينة في فترة ما قبل النهضة العربية، فقد عرف تاريخ الشعر العربي شاعرات كثيرات كان لهن باع كبير في التراث العربي الأدبي على غرار الخنساء مثلا، ولكن الإنتاج الأدبي النسوي العربي لم يكن بتلك الكثافة التي يمكن من خلالها التأريخ لحركة أدبية نسوية من قبل لأن حتى إنتاجها لا يمكن اعتباره إبداعا حقيقيا، قائما على طرح مواضيع جديدة تنطلق من عمق التجربة النسوية العربية، لأن إبداعها لم يختلف عن إبداع الرجل في تلك المرحلة من ناحية الطرح الاختلاف الوحيد في أن المنتج والبات هذه المرة هو امرأة، أم الحس الأثنوي فهو غائب، لأن المرأة العربية في تلك المرحلة لم تع بعد حقيقية وجودها وإمكاناتها الإبداعية، وظلت حبيسة القالب الذي وضعها فيه الرجل حتى على المستوى الأدبي والفني.

إن الإرهاصات الأولى لتحول المرأة- في العالم العربي - من أحد المواضيع الأدبية، المنتجة ضمن فلك مواضيع العملية الإبداعية التي مركزها الرجل، إلى مساهمة في الخلق الإبداعي، كان في الحقيقية- مع الأخذ بالاعتبار الجانب الرمزي - مع ظهور السرديات الأولى في الواقع العربي قبل عصر النهضة، فقد استغلت المرأة اهتمامها بالتفاصيل في إبراز قدرتها على الحكيم وشد اهتمام المتلقي، ووجدت لنفسها أرضية إبداعية تناسبها، أكثر مناسبة من الشعر

الذي لطالما اقترن في الذهنية العربية بالفحولة، والفحولة صفة تخص الرجل دون الأنثى، ولهذا فإن أول مواجهة ثقافية أدبية عربية بين الرجل والمرأة كان في السرد وليس في الشعر في ألف ليلة وليلة، فقد «جاءت شهرزاد.. لتقاوم الرجل بسلاح اللغة، فحوّلته لمستمع (وهي) مبدعة، أدخلته لعبة المجاز وشبكته في نص مفتوح، نص تقوم الحبكة فيه على الانتشار والتداخل والتبدل والتنوع. وتاه الرجل في هذا السحر الجديد»¹ وإذا حاولت المرأة مجاراته شعريا لألف سنة لما لاقت اعترافا واحدا ولو أتت بأبيات لم يسبق لها أن قيلت من قبل، لأنها منطقته المحببة وقمة تجلي فحولته وذكورته؛ ولأن الشعر اقترن في الغالب بالفروسية والشجاعة وضرب السيوف، والمرأة وإن قادها الخيال الشعري لأبعد مما يمكن للرجل أن يصل، لن تستطيع جمع النواميس المتعلقة والتي تصنع أساس تلك المهالة التي تحيط بالشاعر العربي قديما والتي يستمدّها من كونه فارسا مقاتلا وذكرًا بالدرجة الأولى (الفحولة)، وهما صفتان عصيتان على المرأة فالأولى قلما تجدها عند المرأة (الفروسية)، أما الثانية فهي من تقسيمات الطبيعة (الذكورة) ولكل جنس خصوصيته.

يبدو أن الكاتبات العربيات في العصر الحديث قد ألهمن بنموذج شهرزاد، ولهذا نجد أن تجربة الكتابة النسوية في فترة الحداثة العربية ركزت على السرد أكثر من الشعر، وهذا ربما لإيمان المرأة أن النشر أقدر على نقل تجربتها ووجهة نظرها من الشعر ولهذا نجد أن أغلب التجارب الكتابية النسوية العربية الحديثة جاءت أكثرها في شكل نثر، ولهذا يمكن القول أنه «قد خرج من أدب المرأة تسميتان نقديتان في غاية الأهمية: الأدب النسائي والأدب النسوي، وكل واحدة من التسميتين تهتم اهتماما مركزا، بالكتابة التي يتنوع إنتاجها بين القصة، الرواية والمقالة»² وهي الأجناس الأكثر طرقا من المرأة العربية في العصر الحديث والمعاصر، وكانت البوابة الأوسع لدخول المرأة العربية مجال الأدب والإبداع، ليس بوصفها حالة أو ظاهرة، بقدر ما هي إعلان صارخ أن هذه الأجناس الحديثة أكثر استيعابا للإبداع النسوي العربي، وكأنها ثورة على الذكورية العربية التي طالما اقترنت بالشعر والفحولة في عصور خلت.

1- عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ص 58

2- محمد قاسم صفوري، شعرية السرد النسوي العربي الحديث، أطروحة لنيل درجة دكتوراه فلسفة، جامعة حيفا، قسم اللغة العربية وآدابها، تشرين الثاني (نوفمبر) 2008، ص 9

وتجدر الإشارة أن هذا لا يعني أن المرأة في العصر الحديث لم تكتب الشعر ولم تتبدع فيه - خصوصاً أن بعد الطلاق الذي حصل بين الشعر والفحولة والفروسية - كما أبدعت في بقية الأجناس الأخرى، ولكن المرأة لم تبرز شاعرة لها خصوصيتها الأنثوية إلا في الأجناس النثرية، أما الشعر فلم تخرق أفق التوقع لأنها لم تختلف عن التجربة الشعرية للرجل في العصر الحديث.

اقترن بدايات الأدب النسوي العربي في فترة ما بعد عصر النهضة العربية بتجارب نثرية أكثر من التجارب الشعرية، وإن جاء متأخراً عن الفترة الأولى من النهضة العربية، وقد اضطرت المرأة لقطع أشواط هامة لإزالة تكلس أفكار العصور السابقة حول حقيقة دورها الإنساني والاجتماعي، قبل أن تقتطع شوطاً آخر في إقناع القارئ بإمكانياتها وقدراتها الأدبية والإبداعية التي تضاهي إمكانيات الرجل وقدراته الإبداعية، ولهذا فإن وجود شاعرات عربيات لم يكن ليلفت نظر النقاد والباحثين بقدر وجود نساء يستطعن الكتابة في الأجناس الأدبية التي تعتبر حديثة ومستجدة حتى على الرجل العربي.

كان لظهور روائيات وقاصات عربيات من مصر ولبنان في العصر الحديث وقعه وتأثيره على الأدب العربي والنقد الأدبي العربي أكثر من حضور النساء اللاتي كتبن في جنس الشعر، لأنه ليس من الأمور المستحدثة في العالم العربي فهو من المألوف - نسيباً - سلفاً، ولكن قرار المرأة أن تحكي قصصها وقصص بنات جنسها، هو ما سيفتح باب التساؤل حول طبيعة المواضيع التي ستطرقها، بعد أن ظلت صامتة لعصور طويلة - منذ شهرزاد رمزياً - ثم إن العامل الزمني لعب دوراً هاماً في ذلك، كما اقترن دخول المرأة لعالم الأدب بظهور الأفكار التي كانت نادراً ما تُطرق في الأوساط العربية حول حرية المرأة والآفاق التي يمكن أن تبلغها، إن هي مُنحت نفس الصلاحيات التي يتمتع بها الرجل العربي منذ قرون .

لم يتأخر التحاق المرأة على المستوى الأدبي الإبداعي بالرجل في العصر الحديث، ويرجح أن « باكورة النتاج النسوي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ممثلة بالنتاج الروائي الأول لعائشة التيمورية، بنتائج الأحوال ثم تتابعت الروايات النسوية ليصل عددها منذ عام 1885 م، حتى عام 2003 م، إلى 1118 رواية نسوية على امتداد 119 عاماً وبأقلام 529 كاتبة عربية»¹

1 - محمد قاسم صفوري، شعرية السرد النسوي العربي الحديث، ص72

تعددت المواضيع التي تناولتها المرأة في كتاباتها، بين مواضيع تخص الجنس النسوي في حد ذاته، ومواضيع تخص التقلبات التاريخية التي عرفتها الأقطار العربية منذ القرن 19 م إلى يومنا هذا، وكانت الكتابات النسوية العربية في كل مرة قابلة للتجديد والانفتاح على آفاق أرحب، محاولة استيعاب جل القضايا الإنسانية والكونية.

نشير في اعتقادنا إلى أن التطرق لموضوع جنس المتكلم أو الباث لم يعد مهما، إلا إذا أراد الباحث أفراد مقارنة نوعية خاصة بالكتابات الأنثوية، أما القارئ العام والعادي في العصر الحاضر بدأ بالتخلص تدريجيا من تلك النظرة المسبقة والاستعداد اللا فطري حين يقابل نصا كتبه امرأة وأصبحت أولوية المواضيع تطغي على طبيعة الباث سواء كان ذكرا أم أنثى، إلا إذا كان هناك إشارات مباشرة عن طبيعة الكاتب أو الكتاب، أو أن اسم الكاتبة في حد ذاته مربك فكريا؛ حيث يحيلنا على نوع من الأفكار التي اشتهر بها ولعل اسم نوال السعداوي أشد مثال شاخص، بالإضافة على بعض الروايات اللواتي أربكتهن مابعد الحداثة والحركات ما بعد النسوية.

3. الرواية النسوية الإفريقية:

بالنظر إلى الظروف التاريخية (الاستعمار الغربي) التي مرت بها إفريقيا في القرنين 19 م و 20 م، فإن تأخر ظهور جنس الرواية في إفريقيا يعد أمرا طبيعيا إلى حد ما، فقد تطلب الأمر وقتا حتى يعي المستعمّر لغة المستعمّر ويتمكن من مخاطبته بلغته التي جاء بها للأراضي الإفريقية، والحديث هنا عن جنس الرواية بكامل نضجه الفني وتقنياته السردية - الذي نشأ في إفريقيا بلغة الآخر-، وليس عن المرويات والسرديات الشفوي والتراثية الأخرى التي هي جزء من الإرث الإفريقي.

ولهذا فإن ظهور الرواية الإفريقية اقترن في كثير من البلدان بلغة المستعمّر الذي كان يسيطر على تلك الأراضي فكتب المستعمرات الإنجليزية بالإنجليزية وكتبت المستعمرات الفرنسية بالفرنسية وكذلك حصل مع المستعمرات البرتغالية والإسبانية والإيطالية. كما لم نجد محاولات كتابية باللغات القومية (السواحلية، الأمازيغية...) أو اللغات الناتجة عن التأثير والتأثر من قبل الوجود الغربي في إفريقيا كالعربية، إلا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، بداية تصفية الوجود الغربي داخل إفريقيا ومحاولة استعادة مقومات الهوية الإفريقية - واللغة أهمها - والتي لم تجد طريقها إلى التوظيف الفني والأكاديمي إلى بعد الاستقلال .

لم تجد المرأة الإفريقية على غرار مثيلتيها الأوروبية والعربية المجال في بداية ازدهار الجنس الروائي، بل كانت تنتظر هي الأخرى تلك المساحة الأشمل والأوسع من الحرية، ومن التكوين والثقافة، التي لم تتسن لها فعليا إلا بعد خروج المستعمر، وتمكنها من حجز مكانها داخل المؤسسات الأكاديمية والعلمية، لتتمكن حقيقة من فرض وجودها ككاتبة قادرة على خلق عواملها الخاصة وطرح القضايا التي تؤرقها وأرقنتها من فترة الاستعمار وما قبلها. عموما لم تعرف الرواية الإفريقية النسوية حضورا حقيقيا إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد أن خاضت هي الأخرى حروبا لا تعد ولا تحصى مع النظام الذكوري الإفريقي، الذي سيطر على مركزية النظام الاجتماعي الإفريقي في فترة ما بعد الاستقلال (السياسي والاجتماعي والثقافي).

نشير إلى أن حضور الرواية النسوية في إفريقيا وإن بدأ محتشما في بداياته، فقد أصبح اليوم لا يمكن التغاضي عنه من الأدب الإفريقي مهما كانت اللغة التي كُتبت بها، سواء بلغة من اللغات المحلية أم الوافدة على القارة في فترة من التاريخ الإفريقي، ولهذا فـ «تأنيث الأدب الإفريقي يبدو جديداً، فذلك يرجع قبل كل شيء إلى أن العديد من الأعمال التي ولدت في القرن التاسع عشر قد سقطت في غياهب النسيان، وغير معروفة لوسائل الإعلام الفرنسية وقبل كل شيء مستبعدة من تعليم الأدب الإفريقي. وحتى لو كتب جاك شيفيرير عام 1984 في كتابه *Littérature nègre* الأدب الزنجي: ربما يكون من السابق لأوانه الحديث عن الكتابة النسائية. فإن هذا الأدب قديم. سواء كانت قصص حياة البلاط مثل مذكرات أميرة عربية لإيميلي رويتي، أميرة عمان وزنجبار (ألمانيا، 1886)، أو نصوص مناهضة للعبودية مثل قصائد وأغاني نيلي مريم (الكونغو، بلجيكا 1935) أو ذكريات شابة. خريجة مدرسة روفيسك نورمال، أو (أفريقية... عمري عشرين سنة). سيرة ذاتية لمعلمة توغولية شابة، (توغو، 1942). أما أول رواية نشرتها امرأة إفريقية هي ندونجا لماري كلير ماتيز، (الكاميرون، 1958) لقد استثمرت الكتابات الإفريقيات الناطقات باللغة الإنجليزية والمتحدثات بالفرنسية منذ فترة طويلة في جميع الأنواع الأدبية. لكن إنتاجهن، على الرغم من تأسيسه، غالباً ما اعتبر من الدرجة الثانية»¹. وكان على الكتابات الإفريقيات أن يخضن حرجن الثقافية بجانب حرجن كنساء داخل القارة الإفريقية فالرواية كانت متنفسهن الوحيد أدبيا، وعلى المستوى الإبداعي، ليطرحن القضايا العالقة منذ فترة ما قبل الاستعمار وتضاعفت بوجوده لعقود

¹ -Hugo Bréant, De la littérature féminine africaine aux écrivaines d'Afrique, Afrique contemporaine, 2012/1 (n° 241), pages 118 à 119

طويلة، فأصبحت معاناة المرأة الإفريقية مزدوجة، الأولى من الغرب الوافد والثانية من بني جلدتها من الجنس الذكوري ولهذا فالرواية النسوية الإفريقية، هي صحوة ثقافية نسوية إفريقية، تعلن فيها أنها ليست مجرد شريكة في المآسي التي مرت على القارة فقط، بقدر ما هي فاعلة اجتماعية وثقافية، قادرة على أن تؤدي دورها في بناء الواقع والمستقبل الإفريقي كما كانت شريكة في الحرب ضد المستعمر إلى جانب الرجل الإفريقي.

ولهذا فإن المرأة الإفريقية، في كتاباتها بعد الاستقلال، لم تبق حبيسة الخطاب ضد -كولونيالي، بل اتجهت مباشرة لقضاياها الذاتية وخصوصيتها كامرأة، ممثلة الطرف الثاني في المجتمع، ولكنها لم تعامل كشريك فعلي لحد هذه الفترة، واليوم مع خروج الاستعمار وبقاء إفريقيا للإفريقيين فقط، اعتقدت المرأة الإفريقية (المثقفة) أنه قد حان الوقت للبتّ في هذه القضايا العالقة منذ غياها التاريخ الإفريقي، والتحديد الفعلي لمهمة المرأة في المجتمعات الإفريقية ودورها بعيدا عن الأفكار العالقة التي تقيد حركتها، واعتبرتها تابعا دائما للرجل، يُفرض عليها لو أرادت المشاركة في الواقع والوجود الإفريقي أن يكون تحت وصاية وإشراف الرجل، ولهذا فالكتابات النسوية الإفريقية في فترة ما بعد الاستعمار لم تستنزف جهدها وتشنت تركيزها، في المحاولة للرد على الخطاب الكولونيالي الغربي، كما ظل الروائي الإفريقي (الرجل) لسنوات وهو يحاول إعادة تركيب الصورة الحقيقية لإفريقيا التي شوهدت ككيان وهوية وثقافة لعقود طويلة.

أما الرواية الإفريقية فقد آمنت بأن الحرية مبدأ والمبادئ لا تتجزأ، فالمطالبة بالحرية من الهيمنة الغربية، لا يقل شأن عن المطالبة بحرية امرأة الإفريقية من القيود الاجتماعية التي فُرضت عليها من شركائها في الأرض وليس الغرباء، ومن المنظومة الثقافية في العالم الثالث التي لا تزال تعد المرأة أقل شأنًا من أن يكون لها نفس قيمة الرجل ولهذا نأت الرواية الإفريقية النسوية بنفسها مباشرة بعد الاستقلال عن تجاذبات ومخلفات الصراع الكولونيالي وضد كولونيالي، لتركز على قضاياها هي كذات والمرأة، ف « على عكس الرجال الموجودين في السلطة، لم تجسد المرأة الإفريقية النيو كلونيالية (الاستعمار الحديث) ولا أي شكل من أشكال النهضة في صورتها التقليدية والكلاسيكية، بل كانت أقرب لصوت ثالث جديد بعيدا عن الخطاب ضد كولونيالي الذي أختص به الرجل الأفريقي بعد الاستقلال في مواجهة الخطب الكولونيالي الذي أنتجه المثقف الغربي ليبرر الحركات الاستعمارية الأوروبية لإفريقيا. ولهذا يمكن اعتبار صوت المرأة الإفريقية (المثقفة) وإن كان ينبع من عاطفتها كأنثى بدرجة

أولى، تجسد كقوة عالمية تعمل على رفع حساسية إدراك الذات النسوية واكتشافها في جميع أنحاء العالم، في مواجهة جميع التيارات الاجتماعية المتعصبة»¹

تتبع التجربة الكتابية الإفريقية النسوية أساساً من عمق تجربة المرأة الإفريقية كذات، التي تعد (هذه التجربة) المحفز الأول والأهم لمثل هذه الكتابات، عكس الكتابات الذكورية التي يعتبر الوجود الغربي السبب الذي أدى لظهورها ولهذا فإن الرواية عند الرجال الأفارقة، انتشرت والوجود الغربي حاضر في الأراضي الإفريقية، أما الرواية النسوية الإفريقية فلا يمكن اعتبارها تيار أدبي حقيقي إلا في فترة الاستقلال، لأن قضاياها إنسانية نسوية أكثر منها قومية وقتية. والمرأة الإفريقية في رحلتها الكتابية، لا تعكس المناسباتية؛ أي كتابات متعلقة بمناسبات معينة بقدر ما هي تسعى لترسيخ قيم دائمة ومطلقة، والحفاظ على مكانتها كشريك اجتماعي وحقيقي دائم وليس كموضة عابرة.

لقد سعت الكاتبات سعيًا حثيثًا إلى صياغة ما يعرف في المجال النقدي بالنصوص المهاجرة، صالحة لكل زمان ومكان، وأفكارها مفعمة بالحياة الإنسانية، التي لا تنتهي صلاحيتها، وليست وقتية زائلة، فبالعودة مثلاً للأدب والخطاب ضد كولونيالي الذي أنتج في النصف الثاني من القرن العشرين، وما كان قبل ذلك، نجد أنه لا يحظى بتلك الأهمية التي حظي بها حينها، حيث تزامنت الأهمية مع انتشار مذاهب أدبية رافدة له وتيارات فكرية وفلسفية تدعّمه، هو اليوم ليس سوى وثيقة تاريخية لأن فاعليته الإنسانية والاجتماعية زالت بزوال سبب الإبداع والكتابة الممثل في (الاستعمار).

لم يكن هذا ديدن الكتابات النسوية الإفريقية التي وإن جاءت متأخرة مقارنة بكتابات الرجال الأفارقة، فقد تحلت بنسبة وعي كبيرة، ولم تنساق وراء عاطفتها الأنثوية، وتكون مجرد رد فعل لفعل أو لوضعية معينة تعيشها المرأة في إفريقيا ولكنها تأسس لخطاب روائي نسوي حقيقي، ولهذا فالمرأة الإفريقية -الروائية- حيث تكتب «تحكي قصة حياة ككل الكتابات الروائية، ولكن بعيداً عن التطرف والتعصب، والكتابة من أجل الكتابة فقط، أو من أجل الترويج الأعمى غير المؤسس والمدرّس للحركة النسوية القادمة أساساً من الشمال، هي لا تسعى لإثارة

¹ _ d'Almeida, I. A. & Hamou. L'écriture féminine en Afrique noire

Francophone : le temps du miroir. Études littéraires, vol 24 n (2) , S. (1991), p43.

الجدل وكسر المحظورات والطابوهات لتجلب الانتباه والقراء، بل هي كتابة سلسلة ومستأنسة تقريبا، بطريقة العارف والواعي بأسرار الكتابة، ولهذا هي مطمئنة في طريقة سردها، تعود بشكل دائم إلى واقعها الإفريقي، كتابة هي أقرب للخطوات المحسوبة والصغيرة، تجنبها الاصطدام بمعتزضيها، الذين قد تكون غايتهم قطع ذلك التسلسل والتراكم الكمي والكيفي لتأسيس خطابها الروائي»¹ وما يوصف به الخطاب الروائي الإفريقي النسوي، أنه على قدر من الوعي بحقيقة الكتابة، أكثر من انسياقه وراء عواطف الجنس الأنثوي، فهو ليس مجرد رد فعل لوضع المرأة المثقفة وغيرها في إفريقيا في فترة ما بعد الاستقلال.

نعتقد أنه يشكل وعيا حقيقيا بالتجربة الإنسانية التي عاشتها المرأة الإفريقية على مر التاريخ، ومحاولة حقن النصوص الروائية النسوية بآثارها الفكرية التي تعكس نمط تفكير المرأة الإفريقية المعاصرة، ولهذا هي لا تحكي لتستعطف أو لتدين أي طرف، على أساس أنه السبب المباشر للوضعية الاجتماعية والثقافية للمرأة الإفريقية بقدر ما هي تضع اللبنة الأولى لتأسيس خطاب روائي نسوي إفريقي، يضع المرأة الإفريقية في مصاف الرجل الإفريقي على مستوى إنتاج المعرفة والإبداع والثقافة «لا تزال الكاتبات الأفريقيات اليوم يثرن الجدل. بين أولئك الذين نعدمهم مجرد نسويات معتدلات؛ هناك كتابات نسوية تفكر في المرأة ببساطة فيما يميز علمها الشخصي وعلاقتها بنفسها، ومفهومها للنضال الفكري والسياسي؛ أي التفكير في الفعل الأنثوي لذاته، والعيش وتحمل الأنوثة دون عقدة الاستيعاب المساواتي للصفات الذكورية على وجه التحديد، والقول بأن كتابة التثمين الأنثوي ترفع النساء إلى مرتبة مركز النظام الاجتماعي، هو التوجه الذي يحاولن تحقيقه. لتتوارثه الأجيال اللاحقة»².

يبدو أن النساء الأفريقيات قد آمن بقدرتهن على وضع أسس خاصة بهن في مهمتهن لتأسيس خطاب روائي نسوي إفريقي، ولهذا بدأن بأول انتهاك تعرضن له، على مستوى أجسادهن وهي كثيرة، نضرب مثلا هنا تقليد

¹ - d'Almeida, I. A. & Hamou. L'écriture féminine en Afrique noire

Francophone, Op.Cit p44

² - Marina Ondo, L'écriture féminine dans le roman francophone d'Afrique noire, RdR La Revue des Ressources, samedi 7 novembre 2009,

<https://www.larevuedesressources.org/l-écriture-feminine-dans-le-roman-francophone-d-afrique-noire,1366.html>.

ختان الإناث وهي ظاهرة إفريقية لا علاقة لها بالواقع الإفريقي الحديث والتاريخ الاستعماري لأفريقيا، وإنما هو جزء من الأعراف الأنثروبولوجية الإفريقية، ولهذا فصراع الرواية الإفريقية النسوية والخطاب النسوي الأدبي الإفريقي كان مع الوعي الإفريقي، في خطوة أولية نحو الوصول للهدف الأسمى وهو إثراء المكتبة الروائية العالمية بكتابات النساء الأفريقيات، وهذا لقناعة الروائيات الإفريقيات أنه بدون تغيير واقعهن المحلي لا يمكنهن أن يكن شريكات في تغيير الواقع الإنساني والقيم الإنسانية التي لا تعترف بلون أو بعرق أو بحدود.

ولهذا بدأت الروائية الإفريقية /المرأة بتحرير ذاتها من سلطة الآخر، والآخر هنا هو العرف والتقليد الإفريقي الذي هو بالمنطق من وَضْع النظام الذكوري، الذي يفرض عليها ممارسات اكتشفت فيما بعد أنه اعتداء على كيانها وإنسانيتها ومقدساتها مثل ظاهرة الختان، ولهذا ساد الاعتقاد أنه من دون التخلص من هذه القيود التي تعتبر بسيطة بالنسبة للقيود الكبيرة التي ستواجهها في مقابل أيديولوجيات عالمية أكثر تأثيرا من الأيديولوجية المحلية، لن تتمكن المرأة الإفريقية من تناول قضاياها بكل تجرد وموضوعية، ومن دون البت في قضايا الذات النسوية الإفريقية محليا، ستظل كتاباتها تدور في حلقة مفرغة أساسها الصراع الأثوي- الذكوري، وبهذا لن يتطور أدبها ولن يعيش لأطول فترة ممكنة لأنه قرين السببية ويتحول اندثاره رهن حصولها على حقوقها كاملة بالمساواة مع الرجل.

ثانيا: تظاهرات الأفريقية في الرواية النسوية الإفريقية العربية:

لم تكن المرأة في إفريقيا على مر التاريخ بعيدة عن الصراع الأزلي بينها وبين الرجل، وتحديدًا في مسألة المركزية الاجتماعية والمكانة السياسية والثقافية وحتى الاقتصادية، إلا أن انتماءها إلى قارة لها خصوصيتها على جميع المستويات؛ التاريخي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وحتى الجغرافي، فإن رحلة المرأة الإفريقية في الجلوس على طاولة الفاعلية الإنسانية بمضاهاة الرجل كانت طويلة وشاقة، وقد لا تكون الجهود النسوية الإفريقية أتت بثمارها إلى يومنا هذا.

لم تَسَلِّم المرأة الإفريقية على غرار رفيقها الرجل في الحيف من محاولات الاستلاب الحضاري، ومسح وجودها وكيانها، فالآخر لا يفرق بين الذكر والأنثى في طريقه نحو أهدافه وأطماعه الاستعمارية، ولهذا لاقت المرأة الإفريقية ما لاقاه الرجل الإفريقي من عمليات التهجير نحو قارات أخرى بهدف الرق، أو الحركات الكولونيلية التي اتخذت

من الإبادة الجماعية منهجا في السيطرة على الأراضي الإفريقية وخيراتها، ولكون المرأة في مراحل عديدة من التاريخ كانت الحلقة الأضعف؛ إذ عانت الأمرين في وجود هذا الغربي على أرض إفريقيا، والمتصفح لكتب التاريخ يدرك ما عاشته النساء في البلدان المستعمرة، من استعباد وقتل واغتصاب، هذا بالإضافة إلى تحملهن مسؤولية غياب الرجال الذي عادة ما يكونون في الصفوف الأولى للقتال أو القتل في محاولة تحرير وطنه من الاستعمار، وكثير من النساء رفضن أن يكن عوازل ومتفرجات للحروب ضد المستعمر، وانضممن لجبهات التحرير تحت أي صفة كانت، التمريض والمداواة... بل حملن السلاح إلى جانب الرجل الإفريقي.

كانت المرأة الإفريقية تُمني نفسها بحياة أفضل ومكانة اجتماعية أرقى وأهم مما كانت عليه قبل الاستعمار في تلك الأنظمة العرفية التي تعرف بالنظام القبلي، توقعت أن تجد لنفسها مكانة تعادل مكانة الرجل الإفريقي، في عملية بناء الأوطان والجمهوريات الإفريقية الجديدة، فمن مبادئ الجمهوريات والديمقراطيات، أن الناس فيها متساوون في الفرص المتاحة لهم، لتحقيق طموحاتهم وغاياتهم التي تخدم أنفسهم ومن ثم أوطانهم، إلا أن الرجل الإفريقي الذي نصب نفسه من جديد-بعد الاستقلال-مركز الحياة العامة في إفريقيا على جميع المستويات، لم يع بعد حقيقة الديمقراطية وأن يعيش الشعب في جمهوريات حقيقية، لا فرق فيها بين الناس تحت أي تصنيف إلا من خلال الكفاءة والقدرات الخاصة والتكوين والمعرفة.

لقد وجدت المرأة في إفريقيا نفسها تعود لنقطة الصفر، إلى المكانة الاجتماعية والثقافية الثانوية خلف الرجل، والتي هي نتيجة الذكورية السياسية واحتكار الرجل لسلطة القرار، باسم الشرعية الثورية، ولم يربط «الإعتراف بحق المقاومة باحتمال وقوع الجور والعف من جانب السلطة العامة»¹، التي آلت إليه على جميع المستويات بعد الاستقلال، ثم إن شرف طرد الغربي من الجغرافيا الإفريقية، في حقيقة لم يكن له وحده، ففي هذا الكفاح كان كتفا بكتف إلى جانب المرأة الإفريقية، والتاريخ يثبت ذلك .

لم ترض المرأة في إفريقيا العودة إلى ما كانت عليه مهمشة واكل تأثيرا في الواقع الإفريقي ، ولا يستعان بها سوى في حالات قليلة الطارئة، وكان لبداية انتشار التعليم المؤسساتي ورفع مستوى الوعي النسوي الإفريقي، دورا في

¹ _ بدوي، محمد طه، شرعية الثورة في الفلسفة السياسية ، مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، م6، ع 1 و2،

جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق، مصر، 1954، ص142

الخطوات الهامة التي قطعتها المرأة في العالم وخاصة أوروبا، في سبيل استرجاع كافة حقوقها إنسانا، من أعلى سلطة القرار السياسي، إلى أبسط الأدوار الاجتماعية.

سعت المرأة في إفريقيا بهذا إلى تكوين ذاتها خصوصا على المستوى الثقافي والمعرفي، فقد أدركت أن الوعي هو السبيل الوحيد، لتحسين ذاته وجنسها من التبعية القسرية للسلطة الذكورية، أما على المستوى السياسي فقد كانت الأمور أكثر تعقيدا في قارة ظاهرها حكم ديمقراطي جمهوري، ولكن حقيقتها حكم عسكري ديكتاتوري في أغلب الأقطار الإفريقية، والهيمنة العسكرية هي في أغلب الحالات تحت سلطة الرجل. وقد وجدت المرأة الإفريقية في المعرفة والعلوم وخاصة الثقافة ملجأ، لتحقيق كيانها ووجودها والدفاع عن قضاياها وقضايا قارتها الأم، المتعلقة بالجنس الأنثوي في إفريقيا، أو تلك التي تهم القارة الإفريقية بصفة عامة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وقضاياها الثقافية والإنسانية.

كانت الرواية من أهم الأجناس الأدبية والفنية، والأرضية المناسبة للمرأة الإفريقية المثقفة، لكي تناضل من أجل قضاياها وقضايا قارتها وأرضها، التي تعد كنزا تراثيا سرديا لا يستهان به، وإن كان أغلبه شفويا، ولهذا جُبلت المرأة الإفريقية على فعل السرد والحكي من خلال انتماءها الإفريقي، هذا الانتماء الذي يمكنها من الاطلاع على كثير من الحكايات والمرويات الواقعية والخرافية التي حيكت عنها وعن تاريخها، ولم يبق للرواية الإفريقية لكي تبدأ مشروعها الروائي الإفريقي الخاص سوى امتلاك الوعي بتقنيات الرواية الحديثة وآليات كتابتها وقد تسنى لها ذلك في فترة ما بعد الكولونيالية بعد انفتاح القارة الإفريقية على العلوم والمعارف والثقافات والفنون القادمة من شمال العالم، لتكتشف أن هذا الفن (الرواية) ليس عصيا عليها طالما أن مادته الأولية هي الحكي والسرد، الذي ليس بغريب عن المكان الذي ولدت ونشأت فيه ولكن مهمتها الفعلية كانت ابتعادها من خلال إنتاجها الروائي عن المحاكاة والتقليد والنمطية التي عُرفت بها الرواية في بقية أنحاء العالم.

أخذت الرواية الإفريقية على عاتقها تضمين نصوصها الروائية الروح الإفريقية الخالصة التي هي جزء من أسباب الجنوح لاستعمال هذا الجنس الأدبي طريقة تعبير وخطاب، هذه الخصائص الإفريقية التي هي محور المواضيع الروائية النسوية الإفريقية، وكانت تبني أساسا من قضايا المرأة الإفريقية على مر التاريخ، أو بدرجة أقل نظرة المرأة الإفريقية المثقفة للواقع الإفريقي بصفة عامة، فلم تتخذ فقط من الجنس الأنثوي الإفريقي محور كتاباتها وإن كان

الميل الأكبر له، إنما اهتمت هي الأخرى بكل القضايا الحضارية والإنسانية الإفريقية، التي اهتم بها من قبلها الروائيون الرجال في إفريقيا، ووجد النزعة الأفريقية طريقا لكتابتها- وإن طغت عليها الروح الأنثوية بكل ما يميزها عن الرجل ويصنع الاختلاف الذي بينهما - لأن تركيبة شخصية المرأة الإفريقية والنظام الاجتماعي، ألزماها على مر التاريخ أن تتواجد في جميع الأماكن التي يكون فيها الرجل، عكس بعض النساء في بقية أنحاء العالم اللواتي انحصرت تواجدهن في حيز مكاني دون آخر، ولهذا فالمرأة الإفريقية عاشت وتعيش أفريقياتها كاملة دون نقصان سواء عن طريق وظائفها الفطرية (الأمومة) في المجتمع، أو التي دفعتها الحاجة للقيام بها كالعامل.

بناء على ذلك سعينا للتركيز في هذا الجزء من البحث، على الكتابات الروائية النسوية في إفريقيا. المكتوبة باللغة العربية. للكشف عن ما إذا كان هناك اختلاف واضح بين تظاهرات الأفريقية في الرواية التي يكتبها الرجل الإفريقي عن الرواية التي تكتبها المرأة الإفريقية، وهل اتخذت الرواية الإفريقية من قضايا النسوية نوعا من التمثيل لأفريقياتها؟ أم اكتفت بالتمثيلات الأفريقية نفسها التي حاول الرجل إبرازها في كتاباته الروائية، دون اعتبارات جنسية- الذكر والأنثى- بقدر اهتمامها بإفريقيا الكيان الإنساني؟ ينضاف إلى ذلك سؤالنا عن أهم القضايا التي تناولتها الرواية الإفريقية عموما في رواياتها؟

1. القضايا النسوية وتمثيلات الأفريقية عند نجوى بن شتوان:

1.1. المرأة الإفريقية ومعاناتها من الرق والعبودية في رواية زرايب العبيد:

تتبدى علاقة الإفريقي بالرق والعبودية علاقة معقدة ومتشابكة، وتكتسب تعقيدها أولا من قدم معاناة الإفريقي (الأسود) من الرق والاستعباد، «المطلوب هو أن نعرف إن كان في إمكان الأسود تخطي شعوره بالنقص»¹ فجميع الأعراق التي احتكت بالإفريقي (الأسود) حاولت استيلاء كيانه ووجوده، متناسيين أنه يملك روحا وجانبا إنسانيا نفسيا على غرار جميع البشر في العالم، وإن كان شكليا يختلف عن باقي الشعوب الأخرى، في لون البشرة وسحنة الوجه وباقي التفاصيل الفيزيولوجية الأخرى، والتي نجحت كثير من الأعراق الأخرى في أن تجعل منها سببا في استلاب الإفريقي ماديا ومعنويا من خلال إقناعه بالنقص الذي يطبع وجوده، مقارنة بباقي الأعراق.

¹ _ فرنز فانون، بشرة سوداء أفنعة بيضاء، ص51

لم يفلت الإفريقي من قبضة الرق في جميع المراحل التاريخية ومن خلال احتكاكه بمختلف الأعراق الإنسانية الأخرى فقد استعبده العربي كما استعبده الأوروبي، واستعبدت كثير من الشعوب الإفريقية بعضها معتمدة على درجات السواد التي تميز كل منها؛ فاستعبد الأقل سوادا الأكثر سودا وباعه لشعوب من خارج القارة طمعا في المال وفي الحماية .

ويعد الرق هاجسا أمام الوجود الإفريقي، لأنه ارتبط بالعرق الأسود على مر التاريخ، وأصبحت كلمة عبد أو عبيد تحيلنا سميائيا ورمزيا على الفرد الذي يستوطن العمق الإفريقي، والذي يميزه السواد الذي يصبغ بشرته . ولأن الرق الذي عانى منه الإفريقي لم يستثن أي كائن بشري باختلاف جنسه ، فقد كان من ضمن اهتمامات الكتابات الروائية النسوية في إفريقيا، خصوصا أن المرأة لا تمتلك قدرة التحمل نفسها التي يمتلكها الرجل، ولهذا كان ما عانته من الرق مضاعفا، أولا من كون الرق والاستعباد أمر وحشي فضيع، وثانيا من كونها أكثر هشاشة من الرجل ، جسمانيا أو نفسيا وعاطفيا، لذلك قد نجد أثره في الكتابات النسوية الإفريقية أكثر مما هو في كتابات الرجال.

1.2. العنونة في زرايب العبيد لنجوى بن شتوان /سيد الأرض عبد فيها :

تفتح الروائية الليبية نجوى بن شتوان في روايتها زرايب العيب الباب على مصراعيه، في محاولة التأصيل لعمليات الرق والاستعباد في شمال القارة الإفريقية (ليبيا تحديدا)، بدءا من الأسباب التي دفعت لذلك، وصولا إلى المعاناة التي تكبدها كثير من سكان القارة الإفريقية من الجنسين داخل قارتهم الأم، ومن أطراف كان من المفروض أن تكون أقل إيذاءً وأكثر تعاطفا، كونها تنتمي للحيز الجغرافي نفسه/ إفريقيا، جعلت من هذه الأرضية هشة عليهم وسهلة الزوال، «كلما هبت عاصفة على الزرايب واقتلعت الكثير من أركانها. في مواسم جنون الرياح، كلما أتت قوية ازادت هشاشة ما يصمد أمامها، تلك هي الخلاصة العيش في الزرايب، لانتق بشيء عدا الأشياء السيئة لعظم قدرتها على التحقق»¹.

يتمظهر نص زرايب العبيد بصورة أقرب لعملية تشريح طبية، حاولت من خلاله صاحبتة الكشف عن الأسباب التي جعلت من بعض البشر يستعبدون بعضهم الآخر ويكبلون حريتهم، تحت ذرائع واهية ولا منطقية

¹ _ نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ط1، دار الساقى، لبنان، 2016

ولا إنسانية، هذا النوع من القتل وإن كان غير البيولوجي، فهو أفسى من القتل الحقيقي، لأنه النوع الوحيد من القتل الذي يكون المقتول شاهداً عليه ويحس بكل آلامه وأوجاعه، آلام إلغاء وجوده وهو لا يزال يتنفس ولا يزال قلبه ينبض، وإلا ما معنى أن يُجرم الإنسان من حرته نهائياً دون أي مبرر عقدي أو عرفي اجتماعي، فعادة ما يجرم الإنسان من حرته إذا كان استعمال تلك الحرية سيؤذي الآخر، أما أن يُسلب الفرد حرته فقط لأن بشرته سوداء، فهو أفسى الشرور التي بلغها تجبر الإنسان على وجه الأرض.

يتحول السواد في زرايب العبيد إلى لعنة دائمة تلاحق صاحبها، ويغدو الاستعباد مرض عضال متوارث، لا يسلم منه الرجل والمرأة على السواء كما لا تسلم منه أجيالهم المتلاحقة، إلا إذا كانت هنا قوى أقوى قادرة على تغيير نمط تفكير المجتمع جملة وتفصيلاً، أو قادرة على إحداث ثورة داخل الوعي الاجتماعي الذي ترسخ داخله أن الأسود عبد، والعبد لا يتزوج إلا أمة، ولا ينجبون إلا عبيداً، أماكنهم خاصة بهم دون غيرهم؛ «سوق الجريد مزدحم كعادته، يعج بالرجال والعبيد من الجنسين مكان من العيب أن تدخله نساء الأحرار»¹

لا يتناول النص تجارب منفردة عن حالات استعباد واسترقاق؛ أي إنَّ الرق داخل رواية زرايب العبيد ليس تجربة فردية لأحد أبطال الرواية، بل إن الرق يشكل نسقا ثقافيا متجذرا داخل الوعي الجمعي، أي إن حضور العبيد في الفترة التي تسلط الرواية الضوء عليها، كان شبه ضروري؛ حيث إن العبيد في تلك الفترة كانوا أقرب للآلة التي يستعملها السادة في جميع احتياجاتهم الحياتية، دون اعتبارات إنسانية سواء جسمانية أم روحية نفسية إذ يجرم العبيد من أبسط حقوقهم كبشر، وليس هذا فحسب بل يتهمون دائما بأنهم مصدر الشر والشقاء والأذى، وعلى الرغم مما يقدمونه من خدمات جليلة لأسيادهم فإن وجودهم ينحصر في فضاء ضيق عند انتهاء خدمتهم، أطلقت عليه صاحبة النص اسم زرايب، وهو جمع زريبة، لتعبر عن فظاعة ما عاناه الإفريقي جراء الاستعباد، الذي وصل في أقصى درجاته، وهي حيونة الإنسان.

لم يختار الرقيق أن يكونوا عبيداً- فلا أحد يختار سجن نفسه أو قتلها - بقدر ما كانوا ضحايا طمع الإنسان وجبروته، ذلك الطمع الذي ينقله في حالات كثيرة من الإنسانية إلى الحيوانية الغرائزية، يُلغى فيها عقله ومنطقه وتحضر فيها غريزته وشهوته في الامتلاك والمتعة والربح.

¹ _ نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 19

هذه الشهوة والغريزة الحيوانية، جعلته لا يستثني أحد من طغيانه وجبروته وظلمه، طالما وجد المبرر الذي يسكت به أفواه المعارضين والمنتقدين والمتعاطفين، والمبرر هنا الذي جعل من الإنسان يسول لنفسه هذا الفعل الشنيع هو السواد الذي يطبع على بشرة هؤلاء، بعدها لا يهم من أي قبيلة أو عشيرة كان أو أي قومية ينحدر طالما أن حالة الضعف التي يمر بها تُسهل من عملية السيطرة عليه واقتياده إلى حيث يعود بالنفع على صائده وسالب حرته.

عمليات الاستعباد في رواية زرايب العبيد، لم تكن مجرد سلب حرية شخص آخر وتقييدها، بقدر ما كانت إلغاء لتاريخ أقوام وحضارات، ومسح أي أثر لهم من التاريخ ومن الجغرافيا التي عمروها يوماً ما، بمعنى هي أقرب لإلغاء دور أحدهم وبصمته من الإرث الإنساني، فهؤلاء العبيد لم يكونوا مشردين لا أصل لهم ولا جذور، بل كانوا مجتمعات إنسانية لا تختلف عن باقي المجتمعات من الأعراق الأخرى، لهم أنظمتهم وعقائدهم ونواميسهم قبل أن تلغيها وحشية الإنسان وتعتبرها غير ضرورية في نظره، مثل القوافل التي تتحدث عنها الرواية التي تسطو على القبائل لتستعبد أهلها وتبيعههم وفضاعة ما يحدث لهم على خلاف أعمارهم: «كثيراً ما تكلمت عن قافلة فيها طفلة صغيرة من برنو، ووصفت أشخاصاً لا أحد يعرفهم من حولها، أو ربما لم يعد لهم وجود، التاجر الزوي الأسود القبيه الذي وطأ الطفلة ذات الخمس سنوات في الصحراء، كان قائداً لقافلة رقيق وعاج وتوابل.»¹

تشتغل الرواية على تصحيح المفاهيم العامة التي ترسخت في الوعي الإنساني دون أدنى مبرر عقلائي، هي دعوة للتفكير في أصل هؤلاء الذين حكمت عليهم الأقدار في مرحلة تاريخية ما أن يكونوا مجرد أداة يومية في يدي بني جنسهم من البشر، هي تنبيه لكل الأعراق والأجناس من الدورة الحياتية التي قد تضعهم يوماً ما في مكان العرق والجنس الأسود في فترات ضعفهم وهوانهم.

كما تعمل الرواية بشكل شاخص على دحض الاعتقاد الذي آمنت به كثير من الأعراق وترسخت في اللاوعي، وهي أن الأسود والزنجي ولد عبداً ودائماً ما يجب أن يظل أدنى مستوى من بقية العراق البشرية متناسين بذلك أن هذا الأسود لا يفرقه عنهم إلا لون بشرته القاتم، وأنه لم يكن يعيش بطريقة اعتبارية عشوائية حتى يتجرأ جنس آخر من البشر في جعله جزء من أنظمتها الثقافية والسياسية والاجتماعية، باسم نشر الحضارة.

¹ _ نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 138

3.1. الإفريقي و نواميس العيش -الثقافية والاجتماعية:

يتمظهر الأسود والزنجي من خلال زرايب العبيد، قادرا على تأسيس أرضية اجتماعية وثقافية وأنظمة عيش ونواميس وطقوس خاصة، التي يمكن أن تتحول مع الوقت لثقافة وفولكلور تتوارثه الأجيال وتكون عين للمؤرخين على وجودهم، ولهذا فبالرغم من أن الزرايب هي مجرد حي على هامش مدينة بنغازي، أقرب لمدن الصفيح التي تنتشر عادة في ضواحي المدن يسكنها كثير من العبيد المتمردين على أسيادهم، أو المحررين بطريقة أو بأخرى وبالرغم من أن أغلبه من الجنس النسوي، إلا أن مجتمع الزرايب استطاع أن يجعل لنفسه وجودا اجتماعيا وثقافيا بين مكوناته، وإن كان على هامش الحياة العامة والرسمية، فقد استطاع من خلال إرادة الحياة التي تميز بها الإفريقي / الأسود، رغم ما مر عليه من تقلبات تاريخية وشتات ومعاناة، أن يعيد تشكيل نواة مجتمعية، محاولا مواصلة العيش، رغم عمليات إلغاء وجوده وكيانه المتكررة سواء من داخل قارته الأم أو من خارجها.

سعى الزوج . خصوصا الجنس الأنثوي . في رواية زرايب العبيد إلى كسر القيود والقوالب التي وضعت لهم وقطعوا تلك التبعية التي فرضت عليهم، وفي ذلك محاولة للعودة إلى « أزمنتهم وقرى أهلهم الأولى قبل أن تطأها جمال القوافل وصائدو العبيد¹ » رغم تجاوز الأزمنة الأولى وتغير الأمكنة، ويتحول الرق الذي يعاني منه مختلف الزوج على اختلاف أصولهم القبلية الأولى، إلى المحفز الأساسي للتفوق على الذات الزنجية مرة أخرى، وإعادة ملمة الشتات الذي يعانيه بعد تهجيرهم من منبتهم الأول، ليتخذوا من الزنوجة والسواد الذي يجمعهم، الميثاق المجتمعي الجديد لتوحدتهم في الزرايب، في مواجهة حب تملك الآخر لأجسادهم وأرواحهم.

يستحضر الزنجي مقومات أفريقيته و سبب وجوده المادي والمعنوي، ليتحصن بها في مواجهة عمليات المسخ والإلغاء التي تطاله، ولا يهم في ظل ذلك المكان والزمان التي آل إليها طالما أنه يحمل مفتاح هويته (السواد) أينما ارتحل طوعا أم كرها، وهذا المفتاح الذي هو نفسه سبب شقائه (الرق والاستعباد)، يحوله الإفريقي إلى مقوم أساسي في المحافظة على وجوده فهو يذكره بباقي مقومات وجوده وكيانه.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 136

استطاع الزنجي أن يطوع جميع الظروف التي واجهها من التهجير، والاستعمار، والاستعباد، والإبادة الجماعية لتكون سببا في تمسكه بهذه الحياة وأن يحتمي بأفريقيته التي هي جزء من جيناته، هذه الأفريقية التي استطاع فرضها على جميع الشعوب التي حاولت أن تلغيه أو أن تجعله تابعا بها، فالإفريقي أثبت أن الإنسان لا يحتاج إلا للتربة (الأرض) ليؤسس مجتمعا وينتج ثقافة، كذلك هو في رواية زرايب العبيد، وبالرغم من مساحة الحرية الصغيرة التي استطاع افتكاكها على هامش مدينة بنغازي الليبية، وتخلصه الجزئي من الرق والاستعباد، إلا أنه خلق لنفسه أسباب البقاء المادية والمعنوية والثقافية.

على الرغم مما تحمله تسمية زرايب العبيد من تقييد للحريات وهضم للحقوق، إلا أن الزوج- النساء- استطاعن أن يخلقن لأنفسهن أهمية عند باقي التشكيلات الاجتماعية، من خلال استعانتهم بمهاراتهن الخاصة التي لا يتقنون غيرها، والتي هي جزء من أفريقيتهم، واستغلالهم للمعارف التي يجهلها البقية، لتكون مصدر قوة في مواجهة النظرة الدونية التي يراهم من خلالها الآخر. ومن بين المهارات والمعارف التي يركز عليها الوجود الزنجي ويحتمي بها في رواية زرايب العبيد نجد الآتي:

أ. الغيبات والخرافة:

يعد العقل الإفريقي منذ القديم من أكثر العقول التي تنتج الخرافة والأسطورة وكل ما له علاقة بالأمر الغيبية . ربما لأنه عاش القبلية والبدائية لفترات طويلة . لا يمكن للعقل الحديث والمعاصر أن يصدقها، مثل السحر وكل ما له علاقة باكتساب الإنسان قوى خارقة لا إنسانية، ويبدو أن مثل هذه المستويات من التفكير، ظلت راسخة ومطاردة للعقل الإفريقي إلى يومنا هذا، حيث يستحضرها متى احتاجها ويستخف بها متى بدا له، مستعينا بآخر ما وصلت له الفلسفة والمنطق والعلوم بصفة عامة في العالم.

تحمل الخرافة والسحر وكل ما هو غيبي في رواية زرايب العبيد بعبء آخر هو (البعد الإفريقي)، وهو . هاهنا . في اعتقادنا يختلف عن البعد الذي تتناوله بها العلوم الحديثة من أنها مجرد تخيلات وتهميات لا أساس لها من الصحة حيث يعود بهما لحالتهما الأولى لحظة نشأتها، بأنها حقيقة راسخة لا يمكن المساس بها أو دحضها، مثلما كانت الأسطورة في ذهن الإنسان الأول، حقيقة وعقيدة ثابتة لا تشوبها أي شائبة.

وبربطها بقضية الرق والاستعباد الذي يتعرض له الزوج (السود) في رواية زرايب العبيد، تتحول الخرافة إلى سلاح في يد الفئة الضعيفة والعبيد، وتتحول إلى ميزة يسعى من خلالها مجتمع الزرايب إلى أن يعادل كفة الأحرار الذين يرون في العبيد قسما من ممتلكاتهم، وشكل كل هذا تعويضا للعبيد عن ضعفهم الاجتماعي والمادي باستغلال تلك المهارات التي لا يتقنها الأحرار.

واللافت للنظر أن الوعي الجمعي في رواية زرايب العبيد هو وعي أقرب للبدائية، أي مقتنع بأن الأسود مصدر الشر والأذى ومن بين مصادر الشر السحر وتوابعه من خرافات وأساطير، فقد وجد العبيد والسود في هذه القناعة العامة ملجأ في كثير من الحالات لحماية أنفسهم سواء من مواصلة استعبادهم، أو حتى حماية أنفسهم من محاولات قتلهم وأذيتهم واغتصابهم في كثير من الأحيان.

ومن بين المهارات التي تعدُّ خارقة، والتي تميز بها الزوج دون غيرهم ما يعرف في المعتقدات الإفريقية بالتصفيح؛ وهو عادة تتلخص في «قفل البنات ... طقس قديم لحفظ البنات من الاغتصاب»¹. يحتمي الزوج (الرقيق) خاصة من النساء بهذه العادة والطقوس السحرية الإفريقية، لحماية بناتهن من الاغتصاب من ملاكهن أو غيرهم من العامة، فالعبد في الرواية هو لا يرقى لمرتبة الإنسان، ولهذا فالتعدي عليه بأي طريقة كانت لا يعد ذلك الجرم الكبير، واستباحة أجساد النساء وانتهاك عرضهن وشرفهن، أو التعدي على ما بقي من إنسانيتهن وهن قيد العبودية، هو أمر عارض لا يستحق الذكر.

إن فعل التصفيح قناعة راسخة في العقل الإفريقي سواء كان عبدا أو حرا، وإن كانت حقيقته ضربا من الشعوذة والسحر، فإنه في نهاية الأمر يحقق النتائج المرجوة منه، ولهذا يتسابق النسوة لتحسين بناتهن قبل أن يبلغن ويتحولن لمصدر إثارة لشهوة الرجال الجنسية، وتحارب العبيد ذلك، رغم أن العرف الذي يسود في تلك الفترة هو تحريم التصفيح على العبيد من النساء، وهو عرف روجه ملاك العبيد ليستبجن أعراض النساء غير الأحرار.

يبدو أن النساء بانتهاجهن وتطبيقهن هذه العادة كنوع من المقاومة، كأئمن تحاربن النمط الذكوري السائد في إباحة كل ملذات الحياة للرجل دون المرأة، فهن يحرمن أجسادهن وأجساد بناتهن عن الرجال دون عقد شرعي وهي إحدى الطرق الأفريقية التي تنشدها النساء المساواة مع الرجل، في التحريم والإباحة الجنسية.

1 - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 39.

وكما ذكرنا فإن العبيد لا ينظر إليهم أناسا كاملي الحقوق والحريات؛ بل إن التعامل معهم كان أقرب لشيئتهم، و مثل هذه الطقوس مثل التصفيح، وإن كانت من اختصاصهم، فهي محرمة عليهم في العرف العام ليتحولوا معها إلى آلات جنسية، بالإضافة للخدمات الأخرى التي يقدمونها لأسيادهم، وهو أقسى ما يمكن أن يواجهه العبد.

«من أخبرك أن الخادمة تقفل؟!»

قطبت عمتي صبريه قليلا ثم أردفت قائبة:

-لكن والدها معروف.

قالت العجوز بسخط:

-سيدها من وعمتها من؟ ستسببين لي المشاكل إن علم الأسياد أنني أصفح خدمهم.

قالت عمتي متخوفة:

-ليس لها سيد إنها حرة.

-غير معقول خويدم صغيرة وحررة! منذ متى هذا!؟

نظرت إلى كليهما ولم أعرف من المحقة فيهما! رفضت العجوز تقفيلي لأني (عبدة)، خادمة، أي سوداء ولست حرة بينما قالت عمتي أن أبي رجل حر من مصراته الحمر البيض كالألمان»¹.

ما يوحي به هذا المقطع والمشهد من الرواية، هو المعاناة التي عاشها الأسود والزنجي بسبب لونه بشرته، حتى داخل قارته الأم، فسواده تحول في كثير من مراحل التاريخ لسجنه الأبدي الذي لا يمكنه التخلص منه، لأنه جزء من أفريقانيتها. هذا السواد الذي كان من المفروض على الأقل أن يمنحه تلك الحرية في العيش داخل أراضيه بعدما

1 - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 58-59

عان بسببه الأمرين خارجها، ها هو يتحول للجنة تطارده، حتى وإن كان سيد نفسه، هذه اللعنة التي تحرمه حتى من أشياء هو مبتكرها وواضعها الأول.

ب. الفلكلور والفن:

من تمظهرات الأفريقانية داخل الرواية أيضا حفاظ الأفريقي على نواميسه وطقوسه الترفيهية والفنية التي توارثها عن أسلافه، على الرغم من أن وضعيته لا تسمح له ولا تمنحه تلك الحرية التي يتمتع من خلالها بكل حقوقه كإنسان، وصولا للإبداع والفن، إلا أنه لا يستغني عنها حتى في خضم معاناته مع الرق والعبودية، فالفن قوة نافذة لا تعترف بوضعية البشر الاجتماعية والإنسانية لأنه وُجد ليعبر عن جميع حالات الإنسان السعيدة منها والتعيسة فهو انعكاس للفرح في حالات الاستقرار، وهو محاولة للخروج من دائرة السلبية في حالات الضيق والمعاناة.

كذلك هم الزوج في رواية زرايب العبيد، يستحضرون الفن في جميع حالاتهم، فهم يتمعشون منه في أفراح أسيادهم ويعد دواء لنفسياتهم وأرواحهم في حالات الضيق، كما أنه تعبير عن وجودهم الإنساني النقي، الذي سعى الأسياد لإلغائه في حضورهم، ولهذا فهم لم يكتفوا في الرواية لاستعراض فنهم في فضائهم الضيق المتمثل في حي الزرايب، بل في حركة تعد تمردا على العرف الاجتماعي السائد حينها، احتفالا من «الرقص المصحوب بضرب الطبول كان العبيد يقيمون كرنفالا كبيرا يجوبون في المدينة يعرف بالدقنه»¹ وتعد الدقنة مظهرا مهما من مظاهر الأفريقانية تلك المظاهر التي يمكن للإفريقي أن يستحضرها مهما كانت وضعيته الحياتية - فالموسيقى والغناء من أساليب التعبير التي لازمت وجود الإفريقي في حله وترحاله .

يمثل هذا انعكاسا للإرادة الحياة التي يتمتع بها رغم كل ما مر عليه من أزمات حضارية؛ إذ يعد الفن خاصة الموسيقى والغناء والشعر، نوعا من العلاج النفسي الذي يلجأ إليه العبيد في الرواية، ليعكس جل عواطفهم التي يحسون بها فنجدهم ينشدون في الحب كما يشدون في الحزن والخيبة، فاللسان بالنسبة للعبيد هو الجزء الوحيد الذي لا يمكن للأسياد تقييده ولهذا ينتشر الشعر والغناء بصفة كبيرة في جميع أنحاء الرواية، على لسان العبيد المحررين أو الذي لازلوا تحت سلطة الأسياد.

- نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 331

والميزة الأهم في الشعر والغناء والموسيقى عن العبيد قدرتها على الانتشار والتوراث، فهي أسهل في الحفظ وتمثل تأريخاً لحياة العبيد، الذين عادة ما يتجاهلهم التاريخ وبعدهم غير موجودين، ولهذا يستعمل الإفريقي المستلب ذاتياً ووجودياً الفن وخاصة الأدب والشعر، ليعبر عن وجوده وليترك أثره للأجيال اللاحقة، ناقلاً تفاصيل حياته في ظل الرق، كاشفاً بذلك تفاصيله الإنسانية الخاصة التي حُجِبَتْ لكونه مملوكاً لإنسان آخر، فالفن هو كسر لشيئته من قبل مالكه، فهوي يذكره بجانبه الروحي، وحتى لا يعتقد الإنسان بصفة عامة أنهم تحولوا لمجرد آلات، جسد بدون عاطفة، لا يتقنون إلا تنفيذ أوامر أسيادهم دون أي اعتراض.

لقد لجأوا إلى الفن والقول الشعري، ليظهروا جانبهم العاطفي والحسي، أملاً في أن يكون لهم في المستقبل كامل حريتهم ليطربوا العالم بإبداعاتهم وفنونهم، التي ظل انتشارها محدوداً على مستوى مجتمعاتهم كما في زرايب العبيد، ولم تجد أذناً حقيقية تذوقه وتحس به وتعي رسالاته سوى أذن أشقائهم في الرق والاستعباد.

نرى أن وجود الشعر والفن في رواية زريب العبيد، هو تأكيد لإنسانيتهم التي غيبتها الرق والاستعباد، من داخل القارة وخارجها، فهم يؤكدون عواطفهم وعقلانيتهم وقدرتهم على الابتداع والخلق، رغم الأقدار التي فرضت عليهم أن يكونوا أداة في يد أصحاب القوة والنفوذ والبشرة البيضاء، ولهذا نجدهم يكتبون للحب مثلما أنشدت تعويضه أبياتها هي وصديقتها بعدما وقعت في حب أحد أسيادها تقول :

«الحب رائع يا تعويضه، عيشيه ولا تضيعي الوقت في الخوف لن يحدث إلا ما كتبه الله لنا.

ثم ترنمت:

والله ياما ريتي

فرح وزها بالعين ياما ريتي

الغالي قسم اللي وراه مشيتي

أكملت تعويضه مقطع الأغنية:

بينك وبين اللي جبينه ناير

والعين بانن بالعين بشاير

معاهن تريح خاطرک وزهيتي

فرح وزها يالعين ياما ريتي

أمتد حديث الأهازيج حتى أخذها النوم إليه¹»

ليس لحظات الحب والفرح المؤقت التي يحاول العبيد سرقتها- فنيا -من الشقاء التي يعيشونها، فقط تجسد في أغانيهم وأشعارهم، بل المعاناة والشقاء التي هي جزء كبير من حياتهم، لها نصيبها من الفن الذي يُداول شعرا وموسيقى تعكس حجم آلامهم، فهم أحوج إليه في هذه اللحظات من لحظات الفرح، فحينها يتحول لنوع من الاعتراض الرمزي على الحالة اللا إنسانية التي يعيشونها تحت وطأة الرق والاستعباد، ويمكن عده أول مراحل الكفاح ضد هذا الاستعباد اللاقانوني ولا منطقي والا إنساني، فهي بذرة الحرية التي يحاول العبيد في الرواية زرعها في أذهان بني جدتهم وأشقائهم في الأسر لبداية رحلة التخلص من الأنانية الإنسانية، ووحشية البشر التي بررت لهم امتلاك بشر مثلهم ليس لسبب مقنع سوى أنهم يختلفون عنهم في لون البشرة، أو أضعف منهم حالا ومالا فالجانب الوحشي والحيواني للإنسان وأنانيته في لحظات قوته، زرع في الذهنية الاجتماعية في كثير من محطات التاريخ هذا النمط من التفكير، الذي يجعل الوعي العام لا يرى في العبيد إلا جزءاً من ممتلكات أسيادهم» وقلما فكر أحدهم أن عين العبد تدمع وتحمر رغبة في البكاء كأبي إنسان وليس ردة فعل على اختبار الزنوجة، الدمعة التي هي ما لا يمكن فصله، لكن أحدا لا يكثرث بها من عبد.

دمعك غير زايد... ما يقضي فوايد... لا حاجة يدير

اصبر عالشدايد... هكي الله رايد... ماتعلم يغيب

اللي موش بيدك... اصبر لو تكيدك... فرح ربي قريب

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 200-199

قريبا من بازار العبيد، وأمام أحد الحوانيت، اقتعدت الأرض عجوز سوداء تغربل الشعير، غطى وجهها الغبار كاملا عدا بعض الدروب الصغيرة فيه.

غنت تلك الأغنية¹.

تعد أغنية العجوز التي غنتها أمام عرض لبيع العبيد في السوق رسالة مهمة للعبيد في حد ذاتهم، خصوصا أنها صادرة عن تعاطف عرقي، أي من عجوز سوداء، إذا ما حللنا رسالة العجوز، سنجد فيها رسالتين مهمتين الأولى هو أنسنة هؤلاء العبيد، أي لفت نظر المجتمع، بأن هاته البضاعة التي يقبلونها ويحاولون كشف مزاياها وعيوبها ليست سوى بشرا مثلهم وضعتهم عنجهية البشر وجبروته في موضع البضاعة، أما الرسالة الثانية فهي للعبيد ذاتهم هي نوع من إثارة الضمير في نفوسهم، وكأنها تقول للعبد لا يكفيك البكاء لتثبت لهم إنسانيتك أو تجعلهم يكفون عن معاملتك جمادا وشيئا، يتبدى في قولها (دمعك ما يفيدك...مش بيدي وبيدك...نرضو بالنصيب) هي دعوة ضميرية للمتمرد والتخلص من الذهنية الانهزامية، وكسر مركب النقص الذي زرع فيه منذ أن قرر الآخر استغلال لحظات ضعفه واستعباده، وجعله تابعا له وللذاته المتورمة.

اللافت للنظر في أغنية العجوز دلالة على أن البكائيات لن تحرر الإفريقي من مأساته، الرق ليس نصيبا حتى نتقبله كنوع من الأقدار التي كتبت لنا، الرق وضعية غير طبيعية، والتعامل معها بالبكاء والرضا هي أقرب للمشاركة في جريمة تقترب ضد الذات الإفريقية (السوداء) والأكثر من ذلك هي شرعنتها ودخولها في نمط العادي والمستساغ وهو الخطر الأكبر.

فمن الخطورة أن يتحول تقييد الحريات واستلاب الذات أمرا طبيعيا، وأن يقسم البشر إلى طبقات وأصناف ومراتب، تحت أي ذريعة كانت عرقية أو اقتصادية...هو القضية الجوهرية التي أرادت نجوى بن شتوان معالجتها من خلال روايتها زرايب العبيد هي رحلة في إدانة هذا النوع من القتل غير البيولوجي، يلغي فيها حياة إنسان آخر حين يقيد فيه أعظم قيمة إنسانية وهي الحرية.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 237

وتتحول الحرية إلى قضية حياة أو موت حين تعالج من طرف المرأة ، لعدة أسباب؛ أولها أن أغلب المجتمعات الإنسانية سعت دائما لتقييد حرية المرأة، فالمرأة التي تولد عادة مقيدة بالأعراف والتقاليد وبالخطاب الديني والقوانين الوضعية . وفي حالة مثل حالة الرق العنصري كما في رواية زرايب العبيد، تكتسب الحرية قيمة أكبر من قيمتها عند الرجل فالرجل بمجرد التحرر من قيد الآخر سواء الأبيض أم غيره، يتوجه لممارسة حياته بصفة عادية أما المرأة فحتى وإن تخلصت من الرق والعبودية الناتجة عن اعتبارات عرقية وإثنية، ستصدم بقيود أخرى تحد من حريتها، منها ما هو عرقي تقليدي ومنها ما هو اجتماعي وثقافي ومنها ما هو ديني ومنها ما هو قانوني وضعي ولهذا نجد أن موضوع الحرية عند المرأة خصوصا من خلال رواية زرايب العبيد يتخذ بعدا أعمق، من حرية الجسد والتنقل والتفكير والعواطف، الحرية عند المرأة هي قيمة ثابتة، وثباتها لا يجب أن يُلغى لأي اعتبار، وهذا الثبات الذي آمنت به المرأة في رواية زرايب العبيد، جعلها تحاول التضحية بما تبقى من حريتها في سبيل أن يعيش بنائها أحرار من بعدها، وفي سبيل أن لا تتحول الحرية للحظات استثنائية في محطات تاريخية متفرقة دون أخرى، وتصبح قيمة قارة ومبدأ في ذهنية المجتمعات الإنسانية دون استثناء، حينها فقد يمكننا القول بأن جميع الأعراق أصبحت حرة لأن المبادئ لا تتجزأ .

2. الأفريقية وتيار الزوجية في رواية زنجية لعائشة بنور بين رموز القارة والفلكلور الإفريقي:

1.2. تجربة نسوية بوعي إفريقي معاصر :

تفتح رواية زنجية لعائشة بنور على تيمات وقضايا إفريقية عالقة في الذاكرة ومتشرقة على الماضي البعيد، وإن لم يتم التعامل معها على أنها جزء من معاناة الإفريقي ، فهي تنعكس سلبا على حياته داخل قارته الأم التي وإن غادرها أو هاجر منها تظل عالقة به.

تسلط عائشة بنور الضوء تحديدا على المجتمع الأنثوي داخل قارة إفريقيا، وتسعى في هذا التصوير المجهرى كشف الجروح التي لازالت تعاني منها المرأة الإفريقية إلى وقتنا هذا ، في زمن خبطت فيها المرأة في بقية أنحاء العالم خطوات هامة في سبيل فرض وجودها داخل المجتمعات شريكا أساسيا وحلقة مهمة في بناء المجتمع، لها تأثيرها وقرارها في جميع الجوانب الحياتية منذ منتصف القرن العشرين، على جميع الأصعدة الثقافية والسياسية والاقتصادية.

تراهن عائشة بنور على كشف الفجوة الزمنية التي لازالت تعيشها كثير من مجتمعات إفريقيا خصوصا تلك المتمركزة في الصحراء الكبرى والوسط الإفريقي، ومن خلالها تحاول إخراج المرأة الإفريقية في تلك المناطق من البوتقة الضيقة، التي فرضتها عليها الجغرافيا القاسية والإهمال السياسي من جهة، وعادات وتقاليد الأزمنة الغابرة التي لازالت تعامل المرأة بوصفها حاجة من حاجيات المجتمع التابعة للرجل تحديدا، وليس من وجهة نظر إنسانية ككائن لديه مشاعر وروح وآمال وطموحات وأحلام، ورغبة في التغيير والتطور والنمو، فهي ليست مجرد أجساد يمتلكها المجتمع ويتصرف فيها كما يشاء، باسم العرف السائد، الذي يسهر على تثبيته وترسيخه النظام البطرياركي في إفريقيا.

المرأة الإفريقية، لازالت تعيش ضمن إطارات مجتمعية ضيقة (القبيلة والعشيرة)، وفي مجتمعات لا يمكن وصفها في الحقيقية إلا بالبدائية رغم الحداثة والتقنية المتطورة التي وصل إليها العالم اليوم، هي الموضوع الأساس الذي تتكئ عليه رواية الزنجية: «إلى المرأة الإفريقية والآسيوية المهاجرة من عمق البؤس، الباحثة عن الأمن والرخاء. إلى الطفولة المشردة، التي تفتش عن الدفء، في زمن الإعصار...»¹

التي تتمظهر في كثير من أجزائها تمثيلات عديدة للأفريقية، يمكن تصنيف هذه التمثيلات والتمظهرات الأفريقية إلى قسمين: قسم إيجابي من الضروري إبرازه والترويج له فنيا وروائيا، خدمة لإفريقيا ثقافة وتاريخا وحضارة، وقسم لا يمكن اعتباره إلا سلبيا، لأنه السبب في تقييد المسار الثقافي والحضاري للقارة الإفريقية ولأنه جزء من التقاليد والأعراف التي تحد من أفق التفكير الإفريقي وإبداعه، حين يقرر هو بإرادته أو رغما عنه البقاء رهن تلك الأعراف التي لا تحدم ذاته و الصالح العام الإفريقي، في ظل ركب حضاري إنساني قطع أشواطاً مهمة في زمن التقنية والتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي. وهنا يبرز سؤالنا ما هي أهم تمثيلات الأفريقية في رواية الزنجية؟ وكيف تمظهرت داخل الرواية، سلبيا أم إيجابيا؟

2.2. تيار الزنوجة و الأفريقية المعاصرة:

تشكل الزنوجة التي نشأت في البداية مصطلحا للتعبير عن العرق الأسود الذي ينحدر من موطنه الأصلي إفريقيا. سبقت الإشارة إلى هذا. من أهم التيارات الفكرية والثقافية التي أسس لوجودها الإنسان الإفريقي أينما

¹ _ عائشة بنور، الزنجية، دط، دار خيال للنشر والتوزيع، الجزائر، 2020، ص5

كان من هذا العالم، لهذا فهي النقطة الفاصلة بين سنوات الضعف الطويلة- فكريا وسياسيا- التي عاشها الإفريقي داخل قارته وخارجها وبين وعيه بأهميته التاريخية والحضارية وحقيقة وجوده داخل هذا العالم، عكس الحقيقة التي أقنعت بها على مدار التاريخ القوي (الغربية) التي أرادت السيطرة عليه واستلابه حضاريا واقتصاديا وسياسيا.

تعدُّ الزنوجة التي أسس لها ثلة من المثقفين السود داخل إفريقيا وخارجها، تصحيحا للمسار الإفريقي وإخراجه من التبعية وهيمنة الآخر حضاريا، بعدما تحرر من الهيمنة السياسية منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وقد تكون بهذه الشاكلة نوعا من العلاج الفكري العقلي لمركب النقص الذي لا زال يعاني منه الإفريقي نتيجة عمليات العنف الذي تعرض له منذ القرن 15 م حتى القرن 20 م.

حضور تيمة الزنوجة في الرواية ليس اعتباطيا، فالرواية تحكي جزءا من المأساة الإفريقية في القرن الواحد والعشرين والزنوجة- حركة فكرية - كانت في قرن مضى قارب النجاة التي احتفى بها الإفريقي / الأسود خوفا من الغرق من جديد في دوامة المركزية الغربية والأطماع الإمبريالية ، بعدما أن كانت (الزنوجة ، كصفة فيزيولوجية) من قبل سببا في تعاسة الإفريقي على مر التاريخ .

تسلك الزنوجة في الرواية الاتجاهين، اتجاه نراه سببا في شقاء الأسود (الصفات الوراثية) ، واتجاه خفف عنه هذا الشقاء (حركة فكرية وثقافية) حين وعى في لحظة تاريخية ما حقيقة هذا السواد وعمقه الفكري والحضاري الذي يميزه عن باقي الأعراق الأخرى مهما اختلفت الجغرافيا التي يحل بها .

1.2.2. العنونة - الزنوجة حمولة الماضي وسطوة الحاضر:

يضعنا عنوان الرواية (زنجية) مباشرة في موضوع النص؛ فهو من العناوين الموضوعاتية، مهما كان متسوى القراءة والتأويل والتحليل الأولي لاستنباط دلالة هذا العنوان، سواء عُرض على القارئ العادي أو المتخصص، فإن الإطار العام للنص لن يتغير، لأنه يحيلنا مباشرة على تجربة إنسانية متعلقة بالعرق الأسود سواء في قارته الأم أو القارات التي هجر إليها طوعا أم كرها (أوروبا وأمريكا) وحسب عمق التجربة الثقافية والمعرفية للمتلقي، يمكنه وضع تصورات تعكس قدرته على التأويل، إما أن يكتفي بالزنوجة المادية صفة إنسانية فيزيولوجية أو تيارا فكريا معرفيا ثقافيا.

لا اختلاف . إذن . فلفظ الزنجية يميلنا مباشرة على القارة الإفريقية؛ لأنه وصف مباشر للمرأة الإفريقية السوداء تحديداً، وهذا الوصف لازال يُقرأ في كثير من الأوساط الشعبية والمجتمعات العامة على أنه انتقاص من الفرد الإفريقي، فقد ارتبطت كلمة زنجي في الوعي الجمعي في كثير من المجتمعات الإنسانية ارتباطاً وثيقاً بالإهانة الموجهة للفرد الإفريقي الأسود، حتى أنه في كثير من المجتمعات تعتبرها تصرفاً عنصري لا إنسانية من القرون الماضية، ولهذا يأخذ لفظ الزنجية الذي صدرت به عائشة بنور نصها، في تأويل الأغلبية من القراء غير المتخصصين، معنى الشقاء والمعاناة والعنصرية وجميع المآسي التي يمكن أن تلحق بالفرد فقط لأنه أسود البشرة وهذا طبعاً ليس مجرد تأويل عام بقدر ما هو نابع من استقراء لتاريخ السود الأفارقة داخل قارتهم وخارجها.

أما التأويل الثاني فهو يراهن على مرجعيات فكرية محددة حول حركات الزنوجة، حيث إنها الحركة التي أنشأها السود منذ النصف الثاني من القرن العشرين، والتي تعد حركة ثورية ثقافية قادها مجموعة من المثقفين عبر العالم تحديداً لإعادة الاعتبار للفرد الأسود والأفريقي على جميع المستويات؛ الإنساني والاجتماعي والسياسي والثقافي وبهذا يمكن قراءة عنوان الرواية على أنه نوع من الثورة والتباعد على القوالب التي قُيدت بسببها المرأة الإفريقية السوداء وأخرجتها من الحدود الثقافية التي سيجت حريرتها، وهو في زعمنا نوع من تجاوز أسباب الهيمنة والاستلاب التي تعرضت له من أبناء جنسها أو من غيرهم، وتجعل من الإفريقي يلجأ لها كلما ضاقت به الحياة: «التحف ملاءة سغور باتجاه الضفة الأخرى وتحت إبطي محفظة أشعاره»¹

ويمكن القول إن العنوان بـ الزنجية، هو إخراج المرأة الإفريقية سوداء البشرة، من زنجية العبودية والعنصرية والاستلاب الحضاري والسياسي وخصوصاً الاجتماعي، إلى زنجية من منظور إيمي سيزار وليون داماس... بمعنى إنها دعوة للمرأة الإفريقية الزنجية لتعي حقيقتها الإنسانية والحضارية، واستعادة ثقافتها بذاتها، وبقدرتها على التغيير والثورة على القيود، مهما كانت الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها، ومهما كان المستوى الثقافي الذي حصّلت منه العيش داخل القارة الإفريقية أو من خارجها.

وبإسقاطنا العنوان على مبادئ تيار الزنوجة ندرك أنه توجيه للمرأة الإفريقية، ورفع مستوى وعيها بأنه يمكنها مهما كانت وضعيتها الاقتصادية، وموقعها الاجتماعي محلياً وعالمياً، أن تخطو خطواتها الأولى نحو تغيير واقعها

¹ _ عائشة بنور، الزنجية، ص 82

خصوصا أنها لم تختاره بل فُرض عليها فرضا، فلا أحد يختار العيش في ظل المعاناة الدائمة والأزلية، كالتى يعيشها كثير من شعوب الصحراء الكبرى الإفريقية، الجوع والفقر والأمراض والأوبئة، بالإضافة للحروب التي فتكت بأغلب الناس خلال العقود الأخرين لتضاعف معاناة المرأة الأفريقية.

العنوان إعلاء حضور للزنجية لتكتشف أنها ربما الوحيدة بين نساء العالم لازلت سجينه تقاليد وأعراف لا تهدد وجودها الاعتباري والفكري فقط، بل تهدد وجودها المادي والإنساني، منذ أن فُرض عليها أن تظل تابعة لأعراف وتقاليد ذكورية خالصة، لا تخضع للمنطق و للفكر العقلاني، ولا تعتمد على العلم والمعرفة الحديثة المؤسسة والمقننة، ولكن كل ما يجعلها حاضرة داخل المجتمعات الإفريقية هي بدائية رعناء، وفكر أجوف ينتمي لعصور ما قبل الحداثة وبعضها ينتمي لما قبل التاريخ و وما قبل الديانات، مهددا وجود كائن أصبح في المجتمعات العالمية الأخرى فاعلا أساسيا وحضاريا لا يمكن الاستغناء عنه ..

2.2.2. مثقفوا تيار الزنوجة ورموز القارة الإفريقية في الرواية :

ينفتح عنوان الرواية على مرجعيات فكرية وتحديد على - تيار الزنوجة - حيث يحظى بحضور قوي في تفاصيل الرواية، التي تنعكس من خلالها الإفريقانية الحديثة والمعاصرة، فمن خلال مثقفيها وأعلامها الذين دافعوا عن الكيان والوجود والثقافة الإفريقية ماضيا وحاضرا، والذين ثاروا على النظريات الغربية التي صنفت الإفريقي على أنه أقل منزلة فكريا، من الأعراق الأخرى خاصة العرق الأبيض.

ومن بين تمثيلات الأفريقانية البارزة في رواية الزنجية، حضور اقتباسات أدبية عن مثقفين عرف عنها تبنيهم لكل ما هو إفريقي، واستماتتهم في الدفاع عن قارتهم، وعن تاريخها وإرثها الحضاري، و حرصهم على أن يكون لها مستقبل أفضل من ماضيتها وحاضرها، ومن بين أهم المثقفين السود الذي نجد لهم حضورا مهما في الرواية، ولنقل إن لهم أصواتا تتداخل مع صوت بطلة الرواية بلانكا :

أ. صوت ليوبولد سنغور:

يحضر سنغور بطريقة مكثفة داخل الرواية، بتمثيلاته الثقافية والأفريقانية، وليس رجلا سياسيا سابقا، فسنغور أحد أهم مؤسسي تيار الزنوجة في فترة ما بعد الكولونيالية، فهو من الأوائل الذين استماتوا في الدفاع عن كل ما

هو إفريقي بداية من السواد الذي يميز العرق الإفريقي عن غيره من بقية الأعراق حول العالم، وصولاً إلى الإرث الإفريقي الإنساني ماضيه وحاضره، ومتجاوزاً كل هذا، حين سعى سنغور ورفاقه لاسترجاع الحق المادي والمعنوي للسود في إفريقيا والعالم وعلى رأس هذه الحقوق العيش بأمان وفي مستوى يضاهاى مستوى الشعوب الأخرى بالإضافة لحرية التنقل مثله مثل أي مواطن في أي قارة من العالم.

يخضّر سنغور في عدة مواضع من الرواية في شكل اقتباسات واستشهادات فنية تساهم في تمثيل الأفريقية الثقافية والفكرية، لأن سنغور يمثل الشاعر الملتزم بقضايا أمته (إفريقيا) كما يمثل في شق آخر أحد أهم القادة السياسيين الأفارقة الذين كان لهم مشروعاً وطنياً وقومياً للنهوض بإفريقيا، ولهذا فهو من المثقفين السود القلائل الذي أوجدوا لأنفسهم مساحة لتجسيد أفكارهم واقعيًا، حتى لا تظل حبيسة الرفوف والمكتبات، ولهذا فالرمزية التي يتميز بها سنغور أكبر من بقية رفاقه في تيار الزنوجة، فهو جمع بين السياسية والفكر، بالإضافة لأنه الأسود الإفريقي الوحيد، عكس ليون دماس وإيمي سيزار، اللذان لا يحملان من إفريقيا إلا السواد الذي يغطي بشرتهما أو قضايا آمنوا بها عن بعد.

إن حضور سنغور، هو انعكاس حقيقي لتمثيلات الأفريقية، لأنه جزء من إفريقيا جوهرًا وقالبا، ودفاعه عنها هو من منظور ذاتي قبل أن يكون إنساني ثقافي، في إطار مجال أشمل كحقوق الإنسان، وجود سنغور هو انعكاس للأفريقية المناسبة التي أرادت الكاتبة تجسيدها بين أسطر روايتها، إفريقيا سنغور هي مطمح بطلة الرواية بلانكا وأفراد عائلتها، وهذا الطموح الذي لم يتحقق إلى اليوم، وأدركت بلانكا كغيرها من الأفارقة أنه تحول لأمنية بعيدة المنال قررت ترك أرضها وموطنها رغم شدة تعلقها به.

مع أن أبطال الرواية قرروا خوض مغامرة الهجرة من عمق الصحراء إلى ضفاف المتوسط، أملا في إيجاد طريقة مناسبة للعبور للضفة الأخرى من البحر، إلا أن سنغور ظل حاضرا في كيان ووجدان بطلة الرواية، كنوع من الترياق الذي تتجرعه كلما أحست بأنها على وشك الهلاك، يعتبر سنغور ممثلا في كلماته الشهيرة :

«لأنك سوداء ، أنت جميلة.

مقولة سنغور تلازمي في حركاتي وسكناتي فكنت أسافر بذنب أنوثتي التي كانت تستصرخ من ألم شفرة السكين وفي الوقت نفسه محملة بوهج الأحلام الجميلة خلف الصحاري»¹

النقطة المرجعية الأولى، التي تشبث وتمسك بها كلما واجهتها مخاطر التيه والضياع المادي والوجداني يتحول سنغور فكريا وشعرا إلى رمزية مع تقدم الأحداث في الرواية، أشبه بالثقل الذي يوازن كفتي الميزان هذا الثقل الذي يذكر بلانكا أنه مهما كانت وإلى أي وضعية آلت، عليهما أن تتذكر أن معاناتها لم تكن بسبب سوادها أو قشرتها الخارجية، بل على العكس هذا السواد وهذه الزنوجة هي سر جمالها والأرضية الصلبة، التي يجب أن ترتكز عليها في رحلتها الحياتية فهو ما يصنع خصوصيتها الثقافية والفكرية، وهو الإضافة الهامة التي يساهم بها الإفريقي في المشروع الإنساني والكوني طالما أن هذا السواد يخفي داخله قيم النبل والأخلاق، وخلفه روح صافية نقية، لم تؤثر عليها الهمجية الإنسانية وحب التملك والاستعباد، ولم ينساق وراء الفردانية والبرغماتية النفعية، التي يبرر من خلالها الإنسان وحشيته وجبه لإلغاء الآخر فقط للاستفادة من ثرواته.

ولهذا فإن مشروع سنغور الفكري، هو موجه لكل أسود البشرية على مر التاريخ، حقيقة استوعبتها بلانكا بطلة الرواية، لتجد لنفسها ولعائلتها الأساس الذي يمثل نقطة الارتكاز لتعيد ترميم حياتها المدمرة وتتخذها مبرا لوجودها، بعد أن ألغت هذا الوجود المادي والمعنوي السياسات الداخلية الخاطئة والأعراف البدائية، والظروف الطبيعية القاسية، ولهذا فرغم فقدانها لكل ما هو مادي في حياتها بداية من وطنها وأرضها، حين قررت مغادرتها كرها، لجأت لما هو أعمق وأهم من سبل الحياة المادية، من أجل الحفاظ على كينونتها وإنسانيتها التي أفقدتها إياها الظروف وأعادها لها وعيها بفكر سنغور، حين كانت تقول: «كنت أحاول الحفاظ على قوة إيماني وقدرة تحملي حتى النهاية. وأن يبقى ذلك الإنسان الذي أشعر به في داخلي حيا، هكذا عرف سنغور كيف يسير أغوار نفسي ويكيفها على التحدي والمقاومة ويزرع الجمال في نفسي، إذا ما تنكر الناس إلى سوداويتي، ونظروا إلي نظرة قبح أو ازدراء»².

¹ - عائشة بنور، الزنجية، ص52

² - المصدر نفسه، ص158

لقد كانت غاية سنغور الأولى في تأسيسه لفكر حركة الزنوجة، هو معالجة الزوج من مركب النقص، الذي تملكهم نتيجة الاضطهاد الذي عانوه عبر التاريخ حين اقتنعوا أن سوادهم هو سبب شقائهم وضعفهم، وهذا مشروع سنغور هو عودة ودعوة لاكتشاف الذات الزنجية الحقيقية، وإيمانها بجمالها الشكلي والروحي، لأنه بدون هذا الإيمان لن تستطيع إقناع الآخر وإجباره على تذوق هذا الجمال، والتخلص من عقدة الدونية، وهو عمق التمثيلات الأفريقية، تحويل القبح (في نظر الآخر طبعاً) إلى جمال، حين يُدُلُّه على مواطن الجمال الحقيقية التي تتجاوز القلب الخارجي بكثير .

ظلت مقولة سنغور السالفة الذكر تتردد داخل أجزاء الرواية وفصولها، تردد اللازمة في الأبيات الشعرية، مذكرة المتلقي عامة، وخاصة بطلة الرواية بلانكا، بأن المعاناة التي يعانيها كثير من الأفارقة السود داخل القارة، من أوبئة وحروب أهلية وانقلابات عسكرية وهجرة غير شرعية هروبا من الموت إلى الموت، وكوارث طبيعية مثل الجفاف وغيره، لن يشوه الجمال الزنجي؛ لأنه قيمة إنسانية روحية، أكثر من كونه قالبا وقشرة خارجية، الجمال الزنجي هو جمال جوهري ثابت طالما أن الزوج لم يستغلوا معاناتهم، ليبرروا لأنفسهم هم أيضا الحق في التعدي على الآخر مهما كانت صفته، لأنهم أدركوا أن «القادمون هم هاربون من أرض الله إلى قدره»¹ فالحياة ليست ملك لأحد حتى لو أغرته الماديات وحب التملك الإنساني.

ب. صوت الشاعر السوداني الفيتوري:

تتبدى الأفريقية في رواية الزنوجة، عبر صوت واحد من الشعراء العرب الذين شكلت إفريقيا موضوعا مهيما في كتاباتهم، هو الشاعر السوداني محمد الفيتوري الذي عُرف عنه استماتته في الدفاع عن القيم الإفريقية الخالصة ودفاعه عن الإفريقي الأسود، وحقه في ممارسة إنسانيته مثل أي عرق إنساني موجود على الأرض، كما يعيد الفيتوري في أشعاره ترميم الذات الإفريقية المهشمة، التي طالها التشظي والانقسام لعقود طويلة.

يشكل حضور الفيتوري سواء عن طريق ذكر اسمه وما يحمله من رمزية للقيم الإفريقية والزنجية، أو عن طريق حضور أشعاره التي تحمل بين تفاصيلها ثورة على كل القوى التي حاولت تهشيم الذات الإفريقية واستلابها، وإلغاء

¹ - عائشة بنور، الزنوجة، ص 191

حضورها الإنساني، وحتى تجاهل دورها في إنتاج الحضارة والمعرفة والثقافة . فصوت الفيتوري في الرواية شكل دعما لتيار الزنوجة فكريا وفتيا، رغم أنه فعليا لا ينتمي للتيار الذي أسسه سنغور وسيزار وداماس، إلا أن القيم والعقائد التي دافع عنها لا تختلف كثير عن القيم والقضايا التي تأسست من أجلها فكر الزنوجة وفلسفتها بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

إن الزنوجة سواء زنوجة سنغور ورفاقه، أم زنوجة الفيتوري، وكل من تبني قضايا السود عبر العالم، هو من صميم التظاهرات والتمثيلات الأفريقية التي تعد الزنوجة قوامها، لأنها بطاقة الهوية الأولى التي يعرف بها الفرد الأسود عن أفريقيته.

فكما كانت عبارة سنغور تدعو الزوج لإعادة اكتشاف ذواتهم بعيدا عن النظريات الغربية التي حاولت الانتقاص منها وتشويهها في عيون أصحابها، كان عبارات الفيتوري وأشعاره تتجلى بين ثنايا الرواية، محاولة مداواة جراح السود والزوج، والضياع الوجداني والعاطفي والذاتي الذي يعيشه منذ اكتشاف أن لون بشرته كان سببا في الشقاء الذي عاشه على مر التاريخ، يصحح الفيتوري المعتقدات الضحلة والمتكلسة في ذهنية السود والزوج ويخوض حربا طويلة في معالجة مركب النقص الذي يعاني منه الزوجي، نتيجة ما قاساه تاريخيا، ولا زال يعاني منه في الزمن الحاضر، مركب النقص الذي تمثل بطله الرواية بلانكا عينة صغير منه، ومثال بسيطة عما يعانيه الزوج الذين لزالوا يفقدون الأمان في بلدانهم وقرروا الهرب خوفا من الموت بالرصاص والصواريخ، ليجدوا أنفسهم ضحية موت آخر أشد قسوة وظلم هو الموت الرمزي(العنصرية).

إنه الموت الذي يقرّر من خلاله الآخر إلغاء وجودك، واعتبارك سرايا، لا لشيء سوى لأنك لا تنتمي لجغرافيته، ولأنك لا تشبهه شكلا ولونا، أو لأنك بعبارة لاذعة زنجي بالمفهوم العنصري للكلمة وليس بالمفهوم الفكري والثقافي، لهذا فإن حضور الفيتوري في الرواية جاء مشابها لحضور سنغور، فهو تجسيد للمفهوم الثقافي والفكري ولقيم الزنوجة الحقيقية، ودحض لكل الأفكار الخاطئة التي روجت عن الزوج وحقيقتهم عبر التاريخ وفي حقب مختلفة حتى صدقها الناس عبر العالم وأولهم الزوجي نفسه، وإن كان أدرى الناس بتلك الحقائق الخاطئة، ولهذا فإن أشعار الفيتوري القائلة:

«فُلْهَا لَا يَجْبُنُ .. لَا يَجْبُنُ»

قلها في وجه البشرية..

أنا زنجي.. وأبي زنجي الجد وأمي زنجية ..

أنا أسود.. أسود لكني حر أمتلك الحرية.. أرضي

إفريقية..!«¹

يتمظهر كسر للقيود الذهنية والفكرية، التي كبلت الأسود الإفريقي، ومحاولة تحويل نقاط الضعف لنقاط قوة وأهم نقاط الضعف تلك هي زواجه وسواده، الذي اقتنع أنها العار الذي يحمله أينما ذهب ولا يستطيع التخلص منه.

في حين حاول المثقف الإفريقي/الأسود من أمثال الفيتوري وغيره تحرير بني جلدته من هذه العقدة، وإقناعه أن زواجه هي جزء من أفريقانته، وهذه الأفريقانية لا تتلخص في سحنة وجهه ولون بشرته، بل هي إرث ثقافي وحضاري، وتراكم معرفي إنساني كان يمكن أن يقدم خدمات لا تعد للإنسانية، لولا تعطل الجمود الفكري الإفريقي لفترة طويلة نتيجة الاستلاب والاستعمار الغربي لإفريقيا.

ج. صوت الكاتبة الزنجية الأمريكية بيرل بريمياس:

تبدو بيرل بريمياس أقل حضوراً من سنغور والفيتوري في الرواية، فهي من مثقفين لهم رمزيتهم وتمثيلهم الإفريقيون كانوا ولدوا وعاشوا خارج قارتهم الأم، و الكاتبة بيرل بريمياس كغيرها من السود الذي يعيشون في قارات العالم الأخرى، الذين لم يفقدوا شعورهم بأفريقانيتهم، بل على العكس قد يتضاعف هذا الشعور، حين تكون النظرة من الخارج، فهي أكبر وأشمل، وأقدر على استيعاب القدرات الحقيقية، لهذه القارة الموسوعة. وعلى الرغم من أن حضورها جاء في موضع وحيد في الرواية، فإنه قدم تعبيراً عن جزء مهم من الثقافة الأفريقية، والذي يعد تمثيلاً

1 - عائشة بنور، الزنجية، ص 160

مهما من تمثيلات الأفريقية، وهو الرقص، حين تقول بيرل بريمياس على لسان بطلة رواية الزنجية « الرقص عند الإفريقي هو حياته»¹

اللافت للنظر أن الروائية لا تقصد فنا بعينه، أو أي وسيلة تعبير أخرى، قد تعكس الفرح والسعادة في الثقافات الأخرى، بل هي هنا تحيلنا على قضية مهمة في الثقافة الأفريقية، تتجسد في علاقة الإفريقي بالرقص التي تختلف عن علاقة الشعوب الأخرى بهذا الفن، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى تشبث الإفريقي بالرقص -لأننا سنتعرض له بأكثر تفصيل في عنصر خاص - وحضوره الثقافي حتى في ذهن السود الذين يعيشون خارج القارة وتربوا على ثقافة وفلسفة أخرى، إذ يجدون في حديثهم عن الرقص الإفريقي، إعادة لربط العلاقات بموطنهم الأم وبأفريقياتهم الضائعة، التي فقدوا جزء كبير منها حين قُدر عليهم العيش خارج إفريقيا، دون أن يحملوا معهم ما يحسون به أنفسهم من التبعية الثقافية الغربية، سوى لون بشرتهم وبعض وسائل التعبير التي من أهمها الرقص .

د. صوت المناضل نلسون مانديلا:

لا يمكن الحديث عن إفريقيا وعن الزنوجة، وعن النضال الإفريقي ضد الاستعمار و ضد العنصرية الثقافية والسياسية الغربية، دون الحديث عن نيلسون مانديلا أهم السياسيين الأفارقة الذين تجاوزت رمزيته حدود القارة الإفريقية وتحولوا فعلا إلى أيقونة وتمثيل أفريقي ثقافي وسياسي، وكلامهم ماثور لحد اليوم ورغم أنه ورد الحديث عنه مثله مثل بيرل بريمياس لمرة واحدة: «تدندن أنغامنا من أغنية لميريام ماكيبا، أو كما لبها الزعيم نيلسون مانديلا أم أفريقيا»²

إلا أنه انعكاس مهم وتظهر للأفريقية في رواية الزنجية، فنلسون مانديلا ليس مجرد سياسي دافع من أجل بني جلدته في أقصى جنوب القارة الأفريقية، هو أيقونة إفريقية بامتياز، وتمثيل ثقافي إفريقي صارخ ضد العنصرية، يكسر القوالب الغربية التي صنفت الإفريقي لقرون على أنه همجي دموي وعنيف، حين اختار المقاومة الفكرية قبل العسكرية، ولهذا حتى وصفه جاء بلفظ الزعيم على لسان بطلة الرواية رغم أنها تنتمي لجغرافيا بعيدة جدا عن جنوب إفريقيا

¹ - عائشة بنور، الزنجية ، ص58.

² _ المصدر نفسه، ص30

2.3. الفن والتعبير الثقافي عن الأفريقية:

لم يمنع موضوع الرواية المأساوي، من حضور الفن الإفريقي، لأنه أقدر وسائل التعبير التي يمكن تطويعها مع الحالات الإنسانية المختلفة، الفرح، الحزن، الغضب. فحضور الفنون المختلفة في البيئة الإفريقية هو عنصر قار، كما أن حضور الفنون الإفريقية المختلفة في جنس الرواية يعد تمثيلاً أفريقيًا ثقافياً مهماً .

يتكئ موضوع الرواية الذي يعد تراجيدياً بصورة بينة على وجود التمثيلات الأفريقية الفنية، فالإفريقي منطقياً وتاريخياً لم يتخل عن فنونه رغم ما عاناه عبر الزمن، بل بالعكس ظلت الفنون الإفريقية حاضرة بين الأوساط الاجتماعية للأفارقة، وحتى مجتمعات السود في كثير من القارات التي هُجِّروا إليها مطلع القرن 15 م، أو هاجروا إليها بملء إرادتهم خلال القرنين 19 و20 م، ولهذا احتفظ الإفريقي بالإضافة لسواد بشرته الذي لا يزول، بطابعه الفني والإبداعي، وعكس هذا كثير من أفريقيته، الثقافية والإبداعية.

إن توظيف الفنون الإفريقية في الرواية، لا يعد من الأمور المستحدث والجديد، ذلك أن الرواية بطبيعتها التقنية قادرة على استيعاب الكثير من الفنون والخطابات المختلفة، بالإضافة إلى أن الفن الإفريقي هو فن نافذ، بمعنى أن قدرته على التنقل بين المجموعات الاجتماعية، تساوي قدرته على النفاذ للآداب والأجناس السردية المستحدثة على القارة الإفريقية مثل الرواية.

إذا أراد الروائي الإفريقي أن يقص حكاياته، فلا بد أن تكون فنونه التاريخية حاضرة لأنها تمثل جزءاً مهماً من تاريخه وثقافته وحياته وأفريقيته، وليثبت للآخر أنه لا يستخدم الرواية التي هي من صنيعه، لأنه فاقد لمأثور فني في ميدان الحكيم والسرد، فالتاريخ السردى والحكايات الشفوية الإفريقية لا تعد ولا تحصى، ولكنه وجد في الرواية قالب الأنسب والأقدر على احتواء هذا الزخم الفني والمعرفي الذي تتميز به هذه القارة.

أن تحتوي الرواية على اقتباسات من الفنون الأدبية الإفريقية المنشأ فهذا أمر عادي، لأن كلاهما يعتمد على اللغة مادة أولية، ولكن أن تجد في الرواية الأفريقية (العربية) حضوراً لفنون أخرى غير لغوية، مثل الفنون البصرية والسمعية فهذا من صميم التمثيلات الأفريقية التي تميزت بها الرواية الإفريقية العربية المعاصرة.

اتخذ الإفريقي من الرواية لغة /وتقنية الذي تجاهله الآخر ورفض ما أنجزه على المستوى الفني والإبداعي على مر التاريخ واعتبر أن كل ما أنجزه لا يرقى لمستوى انجاز حضاري يمكن دراسته وتحليله، وأنه ليس سوى انعكاس للبدائية والسذاجة الحضارية التي كان يعيشها ، وسيلة لفك الرموز العصية الفهم على الآخر، في ما أنجزه من فنون ليست لغوية، ولهذا نجد كثير من الفنون الإفريقية حاضرة رغم أنها لا تعتمد على اللغة مادة أولية في إنتاجها ولكن الروائي الإفريقي المعاصر اتخذ من اللغة وسيلة للترويج لها وكشف عمقها وحقيقتها للأجيال الإفريقية الحديثة، وخاصة للآخر الغريب عن إفريقيا.ومن أهم الفنون حضورا في رواية الزنجية، التي نعدها فعلا انعكاس للأفريقية الفنية نجد:

أ.الرقص الإفريقي -الرقص الجريح:

لازم الرقص مع كثير من الفنون الأخرى الوجود الإفريقي في أغلب مراحل التاريخ، وهو الفنون التي انتقلت معه خارج قارته الأم، هي نوع من التعبير عن ذاته وكيانه، لأنها ارتبطت منطقيا بالإيقاعات والموسيقى الإفريقية، فالإفريقي حين يرقص أو ينتج رقصات، هو لا يعبر بحركات جسده فقط، بقدر ما يرافق هذا التعبير بالجسد تعبيرا آخر بالآلات الموسيقية وخاصة الإيقاعية، وأحيانا بالشعر والكلام الذي يُغنى مصاحبا لتلك الموسيقى، ومن هنا تكمن أهمية الرقص بالنسبة للإفريقي، في شموليته وقدرته على الانفتاح على فنون ووسائل تعبير أخرى.ولهذا فتمظهره في رواية الزنجية لم يكن مجرد نقل صورة ثقافية إفريقية، بقدر ما هو حامل لدلالات وأمارات أرادت صاحبة النص توضيحها في ما يتعلق بالرقص الإفريقي « كانت تعجبنا وهي تقف في وسطنا، وترفع يدها إلى فمها مقلدة "ماما إفريقيا" كما كان حلو لنا أن نناديها (نرقص على موسيقى الجاز والبلوز)، هكذا كانت تقول، لا نعرف عن آلات الإيقاع تلك تتحدث عنه، ولكن كنا نأخذ دلوا فارغا ونضرب عليه بأصابعنا إيقاعات إفريقية زنجية ثم نرقص ونرقص»¹ .

حضور الرقص الإفريقي في رواية تحكي بالأساس عن معاناة مجموعة اجتماعية إفريقية، للوهلة الأولى قد يعد من المفارقات غير المنطقية، وهو ناتج هذا الانطباع الأولي عن اعتقاد راسخ في الوعي الإنساني - على الأقل في

¹_عائشة بنور، الزنجية، ص30

العصر الحالي-على أن الرقص هو دائما ما يكون قرين السعادة، انعكاس للحظة فرح وابتهاج يعيشها الإنسان وهي النظرة النمطية نفسها والتي عادة ما تجانب الصواب إذا تحدثنا عن علاقة الإفريقي بالرقص.

ساد الاعتقاد العام أن الرقص الإفريقي تعبير عن سذاجة الفكر والعقل، تلك السذاجة التي تمنعه من أن يمتلك ذلك الوعي التحليلي ليكتشف حقيقة الكون والحياة وعمقها وتقلباتها، فهو يقضي معظم وقته في الاحتفال والرقص. ولهذا تكشف عائشة بنور من خلال حديثها عن الرقص في المجتمعات الأفريقية، سذاجة التحاليل المتعلقة بحقيقة الرقص الإفريقي، خصوصا تلك التي تعد سليلة الفكر و الفلسفة الغربية.

إن العارف بتفاصيل التاريخ الإفريقي، سيستغرب من أن ينتج مجتمعا مثقلا بجراح التاريخ، وعاش أغلب حقه محاطا بالدماء والموت، الناجمة إما بسبب الحروب الداخلية و الغزو الخارجي أو المجاعات والأوبئة والكوارث، هذا الرخم من الرقصات التي تعبر عنه وعن ثقافته، الرقص الذي اقترن في أغلبه بالفرح، ولهذا نجد هناك من يطرح أسئلته من قبيل: أين نجد المجتمعات الإفريقية لحظات الفرح التي تعكس هذه الرقصات؟ وهل الرقص هو دائما تعبير عن الفرح عند الإفريقي؟

تجيبنا صاحبة رواية الزنجية، فهي الأقدر على ذلك، طالما أنها وجدت للرقص مكانا بين تفاصيل المأساة التي ترونها. أين يتموقع الرقص في مثل هذه الحالات القاسية التي يعيشها الإفريقي؟ ولماذا يرقص الإفريقي وهو على حافة الاندثار؟ يتبدى قي قول بطلة الرواية «نرقص للتعبير عن ذاتنا شبه الميتة، مشاعرنا الجافة، وأفكارنا المحطمة نرقص على أحلامنا وأوجاعنا، وعن انتمائنا القبلي والديني، وعن المكان أو الحيز الذي نعيش فيه، كل رقصة ترمز حركتها إلى الفرح والألم كلاهما يسكننا إلى حد النخاع، نرقص ونرقص على أوجاعنا التي لم تنته في نفس الأمكنة»¹. تتضح. ها هنا. صورة الرقص والأفريقي، وتُفكُّ قليلا شفرة علاقة الإفريقي الوثيقة بالرقص، ويتجلى الرقص رغم شموليته وعالميته، تمثيلا لأفريقيا خالصا، ليس لشيء سوى أن السبب في هذا الفعل يختلف جذريا عن أسباب الشعوب الأخر للرقص.

¹ - عائشة بنور، الزنجية، ص 59

إن رقص الأفريقي هو أقرب لما يطلق عليه برقصة الديك المذبوح /الجريح ، الذي يقفز من الألم ويحاول التثبيت بأخر أنفاسه ليبقى حيا، كذلك هو الأفريقي، لا يرقص فرحا، بلى يتلوى من شدة الألم والمأساة، ويحاول محاولة الديك المذبوح التثبيت بأخر فرصه في الحياة والعيش، بعدما أدارت له الإنسانية ظهرها وتجاهلته وتجاهلت آلامه وجراحة التي تنزف منذ القرن 15 م .الرقص هو آخر فرصة للإفريقي ليلفت نظر العالم إلى عرق إنساني يُباد منذ قرون، بسبب أعراق أخرى أو بسبب شركاءه في الأرض، وحتى إن نجا من الاثنين تستلمه قسوة الجغرافيا والطبيعة لتقضى على ما بقي من إنسانيته

4.2. العادات والتقاليد:

تتجسد كثير من العادات والتقاليد ذات الصبغة الأنثروبولوجية والعرقية في رواية الزنجية، عادات اختص بها العرق الأسود الإفريقي دون غيره، وتحولت إلى جزء مهم من تمثيلاته الأفريقية. غير أن حضورها في كتابات الروائيين الأفارقة، ليس دائما بغرض التعريف بقارتهم الأم وإرثها الإنساني، فأحيانا قد يتم التعرض لمثل هذه العادات، كنوع من معالجة وعي سابق بفكر مستحدث وحاضر، فليست كل العادات صالحة لكل زمان ومكان وليست كلها تعود بالنفع على المجتمع الإفريقي والذات الإفريقية، وإن ساد الاعتقاد بذلك لقرون عديدة.

إن استعراض الروائي الإفريقي العربي المعاصر للعادات والتقاليد الإفريقية، منذ الزمن القبلي حتى اليوم هو جزء من التظاهرات والتمثيلات الأفريقية في كتاباته، ولكنه أيضا تصحيح لكثير من هذه المفاهيم والمعتقدات والعادات الخاطئة أو محاولة للتخلص منها نهائيا، فقد أثبت العلم والمنطق الحديث أن تلك العادات هي أكثر ضررا بالإفريقي من نفعه، وربما كانت هي السبب أو من الأسباب التي جعلت الإفريقي يتراجع ويتخلف عن الركب الحضاري الإنساني، ولهذا ليس كل تمثيل إفريقي داخل الرواية المعاصر هو بالضرورة، استعراض للإرث الإفريقي التاريخي أو المعاصر، في مواجهة النكران الغربي لوجود مثل هذا الإرث.

يتحول في كثير من الأحيان حضور تفاصيل حياة الإفريقي الاجتماعية والأنثروبولوجية في الرواية المعاصرة إلى نوع من ترميم الذات الإفريقية، وإعادة بناء كيان العرق الأسود المجروح، وسد لفجوات ذاتية تسبب فيها هو نفسه ولبنى قومه على مر التاريخ، نتيجة جهل أو وانعدام الوعي، في التعامل مع تسير حياته وحياة المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها ولهذا يجب أن تخضع للتحديث والزامية الضرورية الزمنية والمكانية وإلا تتحول حياته إلى

جسيم نتيجة تقدير خاطئ أو قصور في النظر لواقعه وواقع أمته، فيفقد مجتمعه للانذار دون حتى أي تدخل خارجي.

يصبح التدخل في شؤون الأفراد وحياتهم الخاصة في المجتمعات الأفريقية من خلال الرواية، خطرا يهدد الحفاظ على الروابط الاجتماعية ومنه يؤثر سلبا على استمرار هذه المجتمعات، ويقودها للتشطي والتفكك والزوال، وهذا باسم العرف والعادات، ونحن ندرك قوة نفاذ العرف وتأثيره في كثير من مجتمعات العالم الثالث، إذ يؤخذ بالاعتبار في كثير من الأحيان حتى قبل الاعتبار الديني العقادي، وقبل الجانب القانوني المدني والوضعي.

تتحول كثير من العادات والتقاليد الإفريقية من خلال رواية الزنحية محل سؤال وشك واعتراض، يطرحها للروائي الإفريقي المعاصر ليعد تقييمها بمنظور العصر الحالي (العلم، الحرية...) خصوصا حين تتحول هذه العادات لقيود إنساني يؤذي وجود الأفراد ويعيق استمرارهم في العيش بطريقة طبيعية، وخصوصا المرأة بالعودة لرواية الزنحية، ولهذا بين العادات والمسلمات الإفريقية التي تهدد الذات النسوية والوجود الأنثوي الإفريقي في رواية الزنحية نجد:

أ. ختان البنات القاصرات . صرخة ضد انتهاك الجسد:

من النادر أن تكتب المرأة في مجال الأدب والرواية بعيدا عن اعتباراتها الأنثوية، ودون أن تضع في اعتبارها قضايا بنات جنسها من النساء. كذلك هي الرواية الإفريقية التي تكتب باللغة العربية- الروائية التي تتخذ من البعد الإفريقي الأرضية الأولى لطرح جل القضايا الإنسانية التي تؤرقها - لا يمكنها الكتابة بعيدا عن قضايا المرأة الإفريقية، فغض الطرف عما تعانيه المرأة الإفريقية، من معاناة نتيجة الوضع الداخلي الإفريقي (قضايا المرأة وحقوقها الاجتماعية والسياسية المهضومة)، أو نتيجة الأخطار الخارجية والتهديدات التي تؤرق كيانات ودول بأكملها، وتعتبر المرأة الضحية الأولى لذلك، هو نوع من الجحود الذاتي و من قصور النظر ومن انخفاض الوعي الروائي في التعامل مع القضايا الإنسانية الحقيقية.

تصدرت العضلات التي تعاني منها المرأة الإفريقية في العصر الحديث، مواضيع الكتابات الإفريقيات في الرواية المعاصرة، وخضن رهان الدفاع عنها، و طرحها دون تورية أو تلميح، بالاعتماد على المباشرة التامة، والتغاضي عن أي اعتبار، وتعد كثير من هذه القضايا- قبل وقت قصير - من الطابوهات والمحرمات التي لا يمكن التطرق لها

إلا بحذر شديد، لأنه يتعلق بالجانب المخفي من جسد المرأة، والذي لا يزال هناك هاجس من الحديث عنه بالنسبة لكثير من المجموعات الاجتماعية الإفريقية.

ومن بين أهم المواضيع النسوية الإفريقية، التي كانت تعد من المحرمات التي لا يجب التطرق إليها إلا في فضاءات معينة من قبل أناس مختصين فقط، ما تقدمه عائشة بنور في روايتها الزنجية، عن ختان البنات في سن متقدمة، هو ليس من باب تحليل ظاهرة أو عرف إفريقي ودواعيه والسبب في ممارسته حتى اليوم، رغم إثبات الطب خطره وحجم الأذى الذي يخلفه جسدياً ونفسياً على المرأة، هو صراحة صرخة إنسانية صريحة، عن كف الأيدي عن أجساد لا يمتلكها المجتمع ولا العرف ولا التقاليد العامة، وهو ترسيخ لمفهوم حرية الجسد الذي يبدو أنه لم يتحول بعد إلى جزء من القيم الإفريقية التي لا يمكن المساس بها، دون إذن أصحاب الجسد أنفسهم وموافقتهم التامة على ذلك.

تسعى الكاتبة على تقويض هذه المعتقدات المتعلقة بهذا الفعل (ختان البنات)، لأنها معتقدات واهية، ولا أساس لها من الصحة، إلا أنها تنم عن جهل تام، يتلخص في فكرة لازال الإيمان بها سارٍ، في كثير من المجتمعات الإفريقية التي تعد المرأة عورة وعاراً، وأن انتهاك شرفها خطر يهدد كيان العائلة.

من خلال هذا التعامل الذي يصنف المرأة على أنها جنس ناقص غير عاقل في نظر المجتمعات الإفريقية البدائية ويجب أن يظل دائماً تحت الوصاية والرعاية، إما الأبوية أو الزوجية، تعد عملية ختان البنات في الرواية عنفاً ممارساً وانتهاكاً صارخاً لجسد المرأة والوصاية عليه، دون أدنى اعتبار ذاتي وإنساني، تُتجاهل فيها إنسانية المرأة مادياً ونفسياً، وتعامل على أنها دمية في يد أهلها والمجتمع الذي يحتضنها، أو بالأحرى مجرد عبدٍ للتقاليد والعادات التي تجاوزها الزمان والمكان، والإصرار عليها حتى اليوم ليس من باب الحفاظ على هذه التقاليد والمأثور الإفريقي عن الأسلاف، بقدر ما هو تقليد أعمى وعنجهية دون أدنى شعور بالمسؤولية والخطر الذي ينجر عنه وعلى حياة الأفراد: «كل شيء قد مات بين يدي تلك العجوز حينما كنت مجبرة على الاستسلام لشفرة السكينوهي تبتز جزءاً من أعضائي التناسلية.»¹

¹ _ عائشة بنور، الزنجية، ص 28

هذا الخطر الذي إن لم يضع حداً لحياة المرأة المادية، فهو حتماً ينهي حياتها النفسية والشعورية، حين ينتهك الجزء المحرم من جسدها في مرحلة متقدمة من عمرها، وهي لا تقوى حتى على قول كلمة لا أو تعترض على ذلك، ويتم إقناعها فيما بعد باسم الخوف عليها من الوحشية البشرية، دون أدنى وعي إنساني بالأثر النفسي الفادح الذي تخلفه مثل هذه الممارسات عليها وعلى بقية حياتها؛ «مازلت أحمل في سريري حقداً كبيراً نحوهم لما أحدثوه في حياتي من تغير مفاجئ على جسدي النحيف. لقد فهمت أخيراً أن براءتي قد فقدتها وأخريات، أثناء تجميعنا في الكوخ تحت حر شديد، ونحن بين أيادي خشنة لا ترحم براءتنا، ولا تأبه لصراخنا المرير»¹.

إذن هي أقرب لدعوة لوقف الانتهاك ضد المرأة، و بالأحرى ضد الأطفال القصر، باسم الحفاظ على التراث ومعتقدات الأسلاف، وهي إشارة واضحة بأنه ليس كل فعل متوارث هو بالضرورة للحفاظ على الأصالة الإفريقية، فبعض الأفعال تحت مسمى العادات والتقاليد، هي اليوم السبب في تفكك وشتات المجتمعات الإفريقية كما هو الحال مع ظاهرة ختان البنات في رواية الزنجية، الذي يعد سبباً - وإن كان ليس وحده - في تخلي كثير من الأفارقة وخاصة النساء على أرضهن و مجتمعاتهن، نحو شمال العالم علَّهن يجدن تقديراً أفضل لذواتهن وأجسادهن، بحثاً عن مجتمع أكثر وعياً، وهرباً من «مجتمع الغريزة يحتمي بالجماعة، يمارس المجتمع سطوته وقسوته كي لا تكون هناك فرصة للتخلص منه أو من أفكاره البالية»². التي لا زال الإفريقي يعتقد أنها وسيلة للحفاظ عن كيانه وأفريقانيتها، وحماية له من الأفكار الخارجية والاستلاب الغربي وغير الغربي، في حين إنها تضاعف من عزلته، وتضيّع عليه فرصة مواكبة الحضارة الإنسانية، حين يتمسك بها دون أدنى وعي حضاري معاصر، لأنه لو اطلع على وجهة نظر العلم الحديث في كثير من أفكاره التراثية مثل (ختان البنات) أدرك أنه يكتب شهادة وفاة مجتمعه الذي لم يقض عليها الاستعمار ولا المجاعات والأوبئة، ولكنه سيقضي هو على وجوده، بتمسكه بممارسات أقرب ما يمكن وصفها أنها لاإنسانية وتنم عن جهل فادح، لا علاقة لها بما يعتقد من أنها تمثيل ثقافي أفريقي يجب الحفاظ على

ب. زواج القاصرات:

1 - عائشة بنور، الزنجية، ص 26-27

2 - المصدر نفسه، ص 69

من بين القضايا النسوية الإفريقية التي تناولتها الرواية أيضا، ما يعرف في كثير من المجتمعات الإفريقية بالزواج المبكر أو زواج القاصرات، يعد التطرق لهذا الموضوع هو أيضا من تظاهرات وتمثيلات الأفريقية في الرواية، ولكنه على غرار ختان البنات، لا يرد من باب استعراض التقليد الإفريقي في الزواج، وإنما يتم تناوله هو الآخر بوصفه من الانتهاكات التي يجب التوقف عنها.

هذا البتر أو القطع في التدرج العادي لحياة المرأة، وهذه القفزة اللامنطقية التي تُجبر عليها، حين تحرم من أجمل سنوات حياتها، لتجد نفسها تتحمل مسؤولية أكبر من سنها ومن وعيها، باسم العادات ولتقاليد، أو خوفا عليها من الاغتصاب، أو هربا من غول يطارد العائلات الإفريقية يدعى الوقوع في المحرم أو العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج .

انطلاق من منظور صاحبة النص فهو لا يختلف عن ختان البنات، إنه نوع من التعدي الفج على حياة الأفراد والتحكم في مصائرهم دون أدنى اعتبار ذاتي أو نفسي، ودون وعي تام بخطورته على حياة المرأة أو البنت القاصر ودائما باسم العادات والتقاليد- الإفريقية هنا تحديدا -تعرض حياة المرأة/البنت للخطر، هذه الطفلة التي تم التعدي على محرمتها وجسدها(ختان البنات)، دون حتى نضج عقلي يعي تلك العملية المعقدة التي تعرضت لها باسم العرف، ستجد نفسها بعد سنوات قليلة عضوا في مؤسسة اجتماعية(الأسرة) دائما بنفس القصور الفكري الذي نشأت عليه، مطالبة بتولي مسؤوليات، لازالت في اعتقادها أنها من مسؤولية أمها التي قضت وقتا طويلا في هذه الحياة، عكسها هي التي ترى نفسها حديثة العهد بها ولم تتلق بعد التعليم اللازم الذي يسمح لها أن تكون جزءا من هذه المؤسسة الاجتماعية.

و يتحول الزواج المبكر في ذهن بنات القبيلة إلى هاجس ومصيبة لا بد منها، بعد أن شاهدوا النماذج التي سبقتهم وكيف تحول هذا الزواج إلى جحيم، نتيجة تلك الحادثة الأليمة التي تتعرض لها جل بنات القبيلة قبل بلوغهن، والتي تطاردنهم مأساتها طيلة حياتهن، ولو كان «مضى زمن طويل، وما كان ذلك سوى لإخفاء شعور الخوف بداخلي، ومحاولة لرتق جراحي وبالتالي لم أفكر وقتها في الزواج، خشية التعقيدات الخطيرة التي تلازم الولادة والنزيف الحاد بعد ذلك، والتي عشت أطوارها مع فتيات مررن بنفس التجربة، وعانين من الزواج المبكر والولادة العسيرة، مثل ما وقع للفتاة سوليتا، التي كنت أسمع صرخاتها الفظيعة عند المخاض، لأنني لم أرد تكرار

تلك المأساة الجسدية النفسية مرة ثانية كان ذلك حينما كان عمري ست سنوات وأكثر فظاعة، حين أقرر الزواج»¹

تعد رواية الزنجية من الأدب الإفريقي الملتمز الذي يحاول معالجة كثير من القضايا العالقة، والتي لم تستطع المجتمعات الإفريقية التخلي عنها، على الرغم من تطور الزمن والعلم والمعرفة، فهذا نتيجة العزلة الثقافية التي لا تزال كثير من المجموعات الاجتماعية الإفريقية تعيشها، وهو ما جعل مستوى الوعي الإنساني متخلف عن بقية الأمم هذا التخلف جعل كثير من المعتقدات الإفريقية المتوارثة تحافظ على وجودها، رغم أنها لا تشكل سوى مأساة حقيقة وتهديد مباشر على حياة الأفراد، وخاصة المرأة الإفريقية التي تشكل الحلقة الأضعف في النسيج الاجتماعي، وبالتالي يُتَحَكَّمُ في قراراتها ومصيرها منذ طفولتها إلى غاية وفاتها.

و تعد بلانكا بطله الرواية رمزا لاستيقاظ الوعي النسوي في هذه المجتمعات، حين تقرر الخروج من تلك الدائرة الضيقة والهجرة نحو شمال العالم، متجاوزة تلك الحدود التي رسمتها السياسة العرجاء والجغرافيا القاسية والأخطر من منهما العرف الاجتماعي المتخلف ومستوى الوعي الإنساني المتدني، الذي لا يزال يحافظ على كثير من العادات والتقاليد الإفريقية، دون أدنى اعتبار ذاتي ونفسي وما تخلفه من أذى على حياة الأفراد.

إن نقطة التحول التي تدفع بلانكا للتغيير والانقلاب على أعراف وعادات يمتد وجودها لقرون من الزمن حادثة التعدي على جسدها مثلها كثير من بنات القبيلة عن طريق عملية الختان، دون أن يحاول حتى والداها منع ذلك باسم العرف والعادة والتقليد، وثانيا السؤال الذي تبادر على ذهنها في ما يخص الزواج المبكر «أم في هذا السن هي لا تزال بحاجة إلى حنان الأم؟»²

أدركت بلانكا سبب بقاء والديها وخاصة أمها مكتوفة الأيدي حين قررت القبيلة ختانها هي والكثير من بنات القرية الصغار، وخلصت لنتيجة أن المرأة لا تزال مجرد أداة في يد العرف والتقليد الذي هو في الأصل من صنيع الرجل ووضعه، ولهذا كما خضعت أمها لهذا الفعل الشنيع الذي تعرضت له ابنتها وهي في بداية عمرها

1 - عائشة بنور، الزنجية، ص 63

2 - المصدر نفسه، ص 30

ستخضع لأي قرار يخص ابنتها غير صادر عن إرادتها هي (لو كان زواجها في سن متقدمة)، وإنما صادر عن المنظومة الاجتماعية الموجهة تحديدا لتقييد حياة وحرية المرأة، ولهذا يعتبر هروب بلانكا وهجرتها، هو نوع من الهروب النفسي والرمزي الذي دفعت له المرأة الإفريقية رغما عنها، بسبب القيد الذي يزداد كلما تقدمت في السن.

المرأة الإفريقية التي كانت تمنى نفسها بحياة أفضل في فترة ما بعد الاستقلال، بعدما عرفت الشعوب الإفريقية الحرية على أوسع نطاق، تجد نفسها مجددا في ظل قيد اجتماعي ينتمي للمنظومة الثقافية البدائية والمما قبل حداثة، ولهذا لم تجد حلا في ظل التجذر غير المنطقي لكثير من العادات والتقاليد المؤذية والتي تجاوزها الزمن سوى الرحيل من الجغرافيا التي لازالت تفرض مثل هذه الممارسات، وهنا يمكن القول بأن المرأة الإفريقية منذ فترة ما بعد الاستقلال وحتى اليوم تهرب من أفريقياتها، لأنها اكتشفت أنها غير منصفة لبنات جنسها، وليست تمسكا بالإرث الحضاري الأفريقي، بقدر ما هو محاكاة عمياء للسلف دون أدنى تحليل أو تمحيص.

خاتمة

خاتمة:

نصل في الأخير إلى خاتمة بحثنا الذي سعينا فيه إلى مقارنة التمثيلات الأفريقية في الرواية العربية اعتمادا على جملة من المفاهيم والقضايا، التي ساهمت بشكل كبير في معرفة إذا ما استطاع الروائي الإفريقي تأسيس خطاب يعكس جوهر القارة الإفريقية وخصوصيتها، بعيدا عن الصور الخاطئة التي شكلها الآخر عنه.

ومن أهم النتائج التي خلصنا إليها:

__ ساهم تيار الزنوجة في الصحوة الثقافية والفكرية، بعد السبات الذي عرفه الإنسان الإفريقي بسبب الاستعمار الغربي الذي طال أمده .

__ لم تبق الزنوجة مجرد فكرة نظرية وشعارات، فقد تجسدت في أعمال الأدباء وأولهم رواد هذا التيار إيبي سيزار وليوبولد سيدار سنغور وليون داماس، لتلقى فيما بعد رواجاً في كتابات السود داخل إفريقيا وخارجها .
__ أدرك فرانز فانون أن مهمة تيار الزنوجة الأولى هي تحرير الأسود من عقده النفسية ومن مركب النقص، التي يعد العامل الاقتصادي السبب الأول فيها ، قبل تحريره من التبعية للآخر.

__ وجدت حركة الزنوجة معارضة من بعض السود مثل تيار النمورة **LA Tigritude** ، الذي يرى في الزنوجة ترسيخاً للفوارق التي مَيَّزَ على أساسها الأسود عن بقية الأعراق، وليست كسراً للحواجز التي تفصله عن بقية المجتمعات الإنسانية.

__ لم يكن الخلاف بين تيار الزنوجة وبين السود الآخرين على مستوى التأسيس والتنظير فحسب، بل تعدى الأمر للمستوى الأدبي والإبداعي حيث اعتبر أدبهم غير دقيق وغير معبر عن القضايا الفعلية للإنسان الأسود.

__ يعد واثنين نغوجي العامل اللغوي اللساني مهما في إبراز الشخصية الأفريقية والدفاع عن الزواج، وركز مشروعه الفكر والثقافي على العودة للتعبير باللغات الإفريقية المحلية.

__ يمثل الظهور الأول لمصطلح الأفريقية تعبيرا عن منظومة الحياة الاجتماعية الإفريقية العقائدية والدينية .

__ مثلت الأفريقية في فترة ما بعد الكولونالية الوريث الشرعي والأنسب لحركة الزنوجة، إذ لم تبق حبيسة التفكير الديني لدي الفرد الإفريقي، بل تعدت لتشمل حياته بصفة عامة خصوصا المعرفة والعلوم الحديثة، وهو ما حولها لحركة ثقافية علمية ومنهج تعليمي قائم ييسط المعرفة والمبادئ للأجيال.

__يعبر مصطلح الأفريقيانية أيضا عما يمكن تسميته بالاستفراق (الدراسات الغربية حول إفريقيا)

__تعد الهوية من القضايا الإنسانية الأزلية، ولكن لم تتحول لموضوع معرفي أكاديمي إلا بعد عصر النهضة الأوروبية من بوابة علم النفس، قبل أن تتحول لموضوع بيني مشترك تطرقت له مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية.

__شكلت الهوية موضوعا فيصليا وحاسما في كتابات الروائي الإريتري حجي جابر، إذ تعد تمثيلا مهما من تمثيلات الأفريقيانية، فالهوية عنده إما ضائعة ومتشظية، أو تتعرض لصراعات وتصادمات مع مفاهيم أخرى كالوطن والتاريخ.

__يقسم الروائي السوداني أمير تاج السر الهوية حسب الاعتبار الاجتماعي الإفريقي، فهناك هويات منبوذة وهامشية وتمثل الأغلبية، وهناك هويات مركزية وتمثل قلة ولكنها ذات تأثير لأنها تحتمي بمصادر السلطة والقرار.

__يتحدد الآخر في الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية من خلال خلفيات ثقافية وإثنية وحتى عقائدية أحيانا فهو الأوروبي الأبيض كما في رواية رامبو الحبشي، وهو اليهودي كما في رواية رغووة سوداء، وهو العربي في رواية سمرايت ويحظى كل منهم بخصوصية جعلته يتمركز خارج دائرة الأنا عند الكاتب الإفريقي بغض النظر عن اللغة التي يكتب بها.

__ فتح النقد الثقافي المقاربة النصية على مجالات أرحب، ومن خلالها أعاد الاعتبار لمضامين النصوص الأدبية بعد أن أوغلت البنيوية والمناهج النسقية في اعتبار النص مجرد بنيات لغوية ولسانية، ليحوله إلى أنساق ثقافية على أساسها تقارب النصوص .

__حولت الأنساق الغربية المقومات التي يتحدد من خلالها الأنا والآخر، إلى مقومات أكثر تفصيلا وأكثر دقة، لم يبق الآخر محصورا فقط في من يختلف عن الأنا إثنيا وجغرافيا... بل تجزأت الاعتبارات لتصل إلى نمط التفكير والإيديولوجيا، كما حاول أمير تاج السر تضمينه في روايته زحف النمل، حين تطرق لجدلية المدينة -التحضر- والريف-البداية-في إفريقيا.

__تتخذ الصورة الثقافية في الرواية الإفريقية عدة مظهرات، منها ما هو ميثولوجي كالسحر والأسطورة في حياة الأفارقة-رواية سماهاني لعبد العزيز بركة ساكن-، وكانت غايتها تصدير حقيقة للقارئ والمتلقي في إفريقيا وخارجها أن العقل الإفريقي هو عقل مبدع، وأنه يملك مقومات التخيل والإبداع، وأنه قادر على الترويج لأفريقيانيته القديمة والحديثة.

__ من أنماط الصورة الثقافية في الرواية الإفريقية هشاشة الروابط الاجتماعية، وقابلية المجتمعات الإفريقية للشذات والتفرق لمجموعات صغيرة، لأصغر الأسباب، وهو ما جسده رواية مسيح دارفور لعبد العزيز بركة ساكن، في تصويرها للحروب الأهلية والصراعات الداخلية التي لازالت لليوم داخل إفريقيا وفي مختلف البلدان، والتي تعتبر السبب الرئيسي في تخلف القارة.

__ الأثروبولوجيا الإفريقية هي أنثروبولوجيا مركبة ومعقدة، وهذا لتعدد الخلفيات العرقية لسكانها، وتعدد أنظمة الحكم وتعدد مصادر الرزق -الاقتصاد- وتعدد الديانات، وهو ما سينتج عنه حتما ثراء ثقافي وفكري.

__ تتحول الهجرة غير الشرعية في العصر الحديث لممارسة ثقافية إفريقية أكثر منها عملية انتحارية -رغم خطورتها- حين يطوعها الإفريقي بما يتوافق ونمط تفكيره، يجعل لها طقوسها ونواميسها الخاصة، من خلال التسميات والطرق التي يسلكها والنشاطات التي يمارسها في طريقه لضفة البحر المتوسط الجنوبية، وهو ما جسده رواية كاماراد للكاتب الجزائري الصديق حاج أحمد .

__ يجد الباحث في التاريخ الإفريقي-إفريقيا السوداء-، خصوصا العرقي والحضاري، أن الاستعمار الغربي قد حجب الكثير من تاريخ إفريقيا القديم، حين أوهم الإنسانية أنه لم يجد لحظة دخوله إلا مجتمعات قبلية بدائية، همها الوحيد توفير سبل العيش، في حين عرفت إفريقيا ممالك وحضارات كبيرة على غرار الحضارات التي كانت قديما في جميع أنحاء العالم، مثل مملكة تکرور :الواقعة على ضفاف نهر السنغال، ومملكة مندنغ، ومملكة سزاي، وممالك موشي وامبراطورية غانا وامبراطورية مالي، مملكة الداھومي .ورغم ما يبدو من تقارب في الصفات البيولوجية لسكان القارة الإفريقية، إلا أن أصولهم العرقية عديدة ومختلفة، منهم سلالة الكيبوانيون، و البانتو، والقوقازيون ...ولكل مناطقهم الخاصة التي استوطنوها وأسسوا فيها دولهم وحضاراتهم وينحدر منهم السكان الحاليين في مختلف الدول الإفريقية الحديثة.

__ يقسم السكان في إفريقيا أيضا إلى أعراق ثقافية، وقد تتشارك عدة أعراق إثنية في العرق الثقافي نفسه لأنه يعتمد بالأساس على نمط العيش العام، والدين والمعتقدات والتقاليد، واللغات...

__ يقدم عبد العزيز بركة ساكن في رواية الجنقو مسامير الأرض مجموعة ثقافية إفريقية، أساس تصنيفها نوعية النشاط الاقتصادي الممارس في أحداث الرواية، الذي انعكس على نمط العيش العام وحتى الشكل والمظهر العام لهذه المجموعة الاجتماعية.

تعد المرأة الإفريقية سبابة في الخروج بكتابتها الروائية من بوتقة الصراع الإفريقي الأوروبي، حين أدركت أن مشاكلها أعمق من وجود الاستعمار داخل أراضيها، ولهذا كانت نظرتها أشمل وقضاياها كونية أكثر منها ظرفية.

ركزت الرواية النسوية الإفريقية على قضايا حساسة ومواضيع من صميم الأفريقية، مثل قضية الرق والعبودية كما في رواية زرايب العبيد لنجوى بن شتوان، والتي لم تركز على نموذج فردي، بقدر ما سلطت الضوء على عينات مجتمعية بأكملها عانت من مخلفات الرق الذي عانى منه الأسود عبر التاريخ، ليجد نفسه في نهاية المطاف مهدد بسلب حرته من قبل شركاءه وفي أرضه.

لم يكن الرق وحده التمثيل الثقافي الإفريقي الذي تظهره داخل رواية زرايب العبيد، بل تعددت التمثيلات لتشمل الخرافة والغيبيات، والفلكلور والفن الإفريقي ..

تجسدت الأفريقية في رواية الزنجية للكاتبة الجزائرية عائشة بنور بطريقة أكثر وعياً نسبياً من بقية النماذج الروائية الأخرى، فقد ركزت عائشة بنور على إظهار الجانب الثقافي للقارة من خلال التيارات الفكرية التي شكلت إفريقيا الأرضية الأنسب لانطلاقها وانتشارها مثل تيار الزنوجة، أو من خلال مثقفها الذين حملوا لواء الدفاع عن قارتهم مثل: ليوبولد سنغور، أو الشاعر السوداني الفيتوري، والكاتبة الأمريكية بيرل بريمياس . كما تضمنت الرواية أيقونات نضالية ساهمت في التخلص من الهيمنة الغربية مثل نلسون مانديلا.

يعد الفن الإفريقي مثل الرقص وغيره تمثيلاً مهماً من تمثيلات الأفريقية في رواية الزنجية، كما تظهرت الأفريقية في رواية الزنجية في بعض الممارسات والعادات والتقاليد التي تحارب المرأة الإفريقية لتخلص منها، لأنها تحط من الجانب الإنساني للمرأة الإفريقية مثل ختان البنات زواج القاصرات، وهما جزء من حقوق المرأة الإفريقية المسلوبة والتي تسعى لاستردادها .

يوسف بكاكية

قلمة في 2024/10/07

قائمة المصادر

والمراجع

أولاً: المصادر

- 1_ أمير تاج السر، مُهر الصباح، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2013
- 2_ أمير تاج السر، العطر الفرنسي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2009
- 3_ أمير تاج السر، زحف النمل، ط1، دار العين للنشر، مصر، 2008
- 4_ الصديق حاج أحمد، كاماراد رفيق الحيف والضياء، ط1، فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، 2016
- 5_ حجي جابر، رغبة سوداء، ط1. دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2018
- 6_ حجي جابر، مرسى فاطمة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2013
- 7_ حجي جابر، لعبة المغزل، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2015
- 8_ حجي جابر، رامبو الحبشي، ط1، ضمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2021
- 9_ حجي جابر، سمرأوت، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012
- 10_ عائشة بنور، الزنجية، دط، دار خيال للنشر والتوزيع، الجزائر، 2020
- 11_ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، ط1، ميسكلياني للنشر والطباعة، تونس، 2017
- 12_ عبد العزيز بركة ساكن، مسيح دارفور، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012
- 13_ عبد العزيز بركة ساكن، الجنقو مسامير الأرض، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012
- 14_ نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ط1، دار الساقى، لبنان، 2016

ثانياً: المراجع:

-المراجع باللغة العربية:

- 1_ أحمد شحيمط، المكان الضائع في سرديات الرواية الإفريقية، ك1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017
- 2_ إيناس طه، الذات والآخر في الرواية الأفريقية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005

- 3_ حسن الغربي، في الشعر الإفريقي المعاصر (جيل الرواد نموذجاً)، ط2، الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2012
- 4_ حسين فهمي، قصة الأنثروبولوجيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1986
- 5_ حسن حنفي، الهوية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2012
- 6_ حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، ط1، دار العالم العربي، مصر، 2008، ص23
- 7_ جمال مختار وآخرون، تاريخ إفريقيا العام - حضارات إفريقيا القديمة - المجلد الثاني، جين أفريك/اليونسكو، 1985
- 8_ خميس غربي حسين العجيلي وآخرون، الهوية وتحديات العصر، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2017
- 9_ رضوى عاشور، التابع ينهض، «الرواية» في غرب إفريقيا، ط1، دار الشروق، مصر، 2016
- 10_ رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة - خطاب ما بعد الكولونيالي في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، لبنان، 2013
- 11_ زاهر رياض، استعمار إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، 1965
- 12_ شهرة بلغول، صورة اليهودي في الرواية المغاربية المعاصرة، ط1، دار خيال للنشر والتوزيع، الجزائر، 2021
- 13_ عبد الله عبد الرحمن يتيم، كلود لفي ستروس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ط1، إصدارات بيت القرآن، البحرين، 1998
- 14_ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005
- 15_ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ط3، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006
- 16_ عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2009
- 17_ عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي ج2، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، لبنان، 2008
- 18_ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005

- 19_ عبد الرزاق المصباحي، النقد الثقافي من النسق إلى الرؤيا الثقافية، ط1 ، مؤسسة الرحاب الحديثة، لبنان، 2014-2015
- 20- عز الدين المناصرة، علم التناسخ والتلاص، ط1، الهيئة العاملة لقصور الثقافة، مصر، 2011
- 21_ غالي عودة، إريتيريا بلاد المسلمين وصراع النفوذ، ط1، دار البشير للنشر والتوزيع ، الأردن، 1989
- 22_ طارق بوحالة: أسس النقد الثقافي وتطبيقاته في النقد العربي المعاصر، دار ميم، الجزائر.
- 23_ فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الأنثروبولوجيا، الموسوعة الإفريقية المجلد4، جامعة القاهرة البيويل الذهبي لمركز البحوث والدراسات الإفريقية، مصر، 1998
- 24- فتحي المسيكي، الهوية والزمان_تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2001
- 25_ ماهر البطوطي، بين الفن والأدب، مؤسسة هنداوي، 2023
- 26_ محمد جلاء إدريس، يهود الفلاشا أصولهم ومعتقداتهم وعلاقتهم بإسرائيل، مكتبة مدبولي، مصر، 1994
- 27_ محمد عبد الغني سعودي، قضايا إفريقية، دط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1980
- 28_ محمد فاروق النبهان، الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره)، دط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربية، 2012
- 29- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1995.
- 30_ محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب (الأنا والآخر)، ط1، الشبكة لعربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2009.
- 31- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000
- 32_ محمد رياض وكوثر عبد الرسول، أفريقيا، الناشر مؤسسة هنداوي، 2015

33_ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية – جامعة القاهرة، مصر، 2004

34_ سالم محمد كريم، الشعبية نشأتها وتطورها، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 2004

35_ شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر_أنساق غيرية في السرد العربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012

36_ صبرينة شناف وآخرون : إفريقيا ترد بالكتابة أو الرواية كتاريخ مضاد ، ضمن تأويل العقل الثقافي الإفريقي، ط1، دار الأيام للنشر والتوزيع ، الأردن، 2018

37_ يوسف روكز، إفريقيا السوداء سياسة وحضارة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1986

_المراجع الأجنبية:

1-d'Almeida, I. A. & Hamou, S. (1991). L'écriture féminine en Afrique noire

Francophone : le temps du miroir. Études littéraires, vol 24 n (2)

2- Hugo Bréant, De la littérature féminine africaine aux écrivaines d'Afrique, Afrique contemporaine, 2012/1 (n° 241)

3-Kusum Aggarwal, Africanisme français et littératures africaines: Continuités et discontinuités, Cahiers d'Études Africaines, Vol. 50, Cahier 198/200, 50 ans (2010)-

4- Marie-Hélène Luriaux, La négritude et l'esthétique de Léopold Sédar Senghor dans les œuvres de l'école de Dakar, mémoire présente comme exigence partielle de la maîtrise en études des art, Université du Québec à Montréal, Canada, mai 2009

5-Marina Ondo, L'écriture féminine dans le roman francophone d'Afrique noire,RdR La Revue des Ressources, samedi 7 novembre 2009, <https://www.larevuedesressources.org/l-écriture-féminine-dans-le-roman-francophone-d-afrique-noire,1366.html>

6 – Mazi E. N. Njaka, Africanism, Issue: A Journal of Opinion, Cambridge University Press, Vol. 1 (Autumn, 1971)

7 -Théophile OBENGA, Les derniers remparts de l'africanisme, Présence Africaine, Nouvelle série, No. 157 (1er SEMESTRE 1998)

Ousama Ekhtiar, The dilemma of cultural criticism within the 8-
framework of literary theory, Bingol University Social Science Institute,
<http://busbed.bingol.edu.tr>, Year: 10 Issue: 20 • Date/Autumn 2020

المراجع المترجمة:

1_آثر أيزابجر، النقد الثقافي-تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ط1، تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2003

2_إدوارد سعيد، الأستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، مؤسسة هنداوي، 2024

3_أليكس ميكشلي، الهوية، ط1، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، 1993

4_بيتر كوزن، البحث عن الهوية-الهوية وتشنتها في حياة إيريك إريكسون وأعماله، ط1، تر: سامر جميل رضوان، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2010

5_بول ريكور، الذات عينها كآخر، ط1، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005

6_بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ط1، تر: أحمد الروبي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2010، ص 59

7_ت.ب. وايزمان، رموس أسطورة رومانية، تر: توفيق على منصور، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003

8_جانيت تود، التاريخ الأدبي النسوي، تر: ريهام حسين إبراهيم، ط1، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2002

9_دينيس بلوم، الحضارات الإفريقية، تر: علي شاهين، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1974

- 10_ سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، تر: بوعلي ياسين، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1983
- 11_ سيجمند فرويد، الأنا والهو، ط4، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، لبنان، 1982
- 12_ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار للفكر للطباعة والتوزيع والنشر، سوريا، 1986
- 13_ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، سوريا، 1981
- 14_ مارك أوجيه، جان بول جولايين، الأنثروبولوجيا، ط1، تر: جورج كتوره، درا الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008
- 15_ عبد الودود ولد الشيخ، القبيلة و الدولة في إفريقيا، تر: محمد بابا ولد اشفع، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2013
- 16- غوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، لبنان، 1991
- 17_ فرجينيا وولف، غرفة تخص المرء وحده، تر: سمية رمضان، ط1، مكتبة مدبولي، مصر، 2009
- 81_ فرانز فانون، بشرة سوداء أقتعة بيضاء، منشورات ANEP، الجزائر، 2007
- 19_ فرانز فانون، معذبو الأرض، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2014
- 20_ كاترين هالبيرن وآخرون، الهوية(ات)ة الفرد الجماعة المجتمع، ط1، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، 2005
- 21_ كلود لفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1977
- 22_ هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ط1، تر: حاتم حميد محسن، كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2010
- 23_ واينغو نغوجي، تصفية استعمار العقل، تر: سعدي يوسف، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة، سوريا، 2011

24_ولتر ستيس، فلسفة هيغل ج2: فلسفة الروح، تر:إمام عبد الفتاح إمام جار ، ط1 ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2005،

المعاجم والقواميس:

1 _ ابن منظور ، لسان العرب، المجلد 3،باب الرءاء،الجزء19، دار المعارف، مصر

2- إيكه هولكترانس، قاموس المصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري، حسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة،مصر،1999

3-صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، لبنان،1891

4_ ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الادبي ،ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب ، 2002

الأطروحات والرسائل الجامعية:

1_ محمد قاسم صفوري، شعرية السرد النسوي العربي الحديث، أطروحة لنيل درجة دكتوراه فلسفة، جامعة حيفا، كلية العلوم الإنسانية قسم اللغة العربية وآدابها، تشرين الثاني (نوفمبر)2008

2-عروبة جبار أصوب الله: التمثيل السردى للآخر في الرواية الخليجية، أطروحة نيل شهادة دكتوراه فلسفة، كلية الآداب جامعة البصرة، العراق،2019

المجلات والدوريات:

1_أيمن زهري، تداعيات الصراعات والنزاعات المسلحة في إفريقيا على زيادة أعداد اللاجئين والنازحين، مجلة آفاق اجتماعية، العدد 2، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار - مجلس الوزراء،مصر، أغسطس 2021

2_بلال العمر وآخرون، الأشياء تتداعى "" آليات التفكيك والسيطرة في رواية تشينوا أتشي، مجلة الصوتيات جامعة البليدة2، العدد 19، جوان 2017:

3_بدوي، محمد طه، شرعية الثورة في الفلسفة السياسية ، مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، م6 ، ع1و2، جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق،مصر،1954

4_ حماد محمد حامدين، البعد الآثاري في الرواية السودانية: رواية مانفستو الديك النوبي لعبد العزيز بركة ساكن
أمودجاً، مجلة القلزم العلمية للدراسات الآثارية والسياحية، العدد4، قسم الآثار - جامعة النيلن، السودان، مارس
2022

5_ حمد بن محمد الهزاع، إشارات خطاب الأقلية في رواية سمراويت لحجي جابر (قراءة سمائية)، مجلة كلية التربية -
جامعة عين شمس، العدد28، ج، مصر، 2002

6_ حميد علي حسون الزبيدي وآخرون، الزوجة وتمثاتها في النص المسرحي الأمريكي، مجلة جامعة بابل، العلوم
الانسانية، المجلد 26، العدد 2018

7_رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي، رواية غريب النهار لجمال
ناجي، مجلة مشارق مقديسية، العدد4، اللجنة الوطنية للقدس، شتاء 2016

8_ طارق بوحالة، النقد الثقافي والأنساق الثقافية، مجلة عود الند، العدد96، 2014.
<https://www.oudnad.net/spip.php?article1122>

9_عطاء الله عبد الباقي و الديب حامة: التمثيل الثقافي -قراءة في المفهوم- ، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها،
المجلد13ن العدد2، جامعة الوادي، الجزائر، 2021

10_ عادل حمدي عباس أحمد، "الآخر" في الفكر الغربي - مركزية الذات وتنامي مفهوم الاستعلاء والحدار الغيرية،
مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، المجلد 40، العدد 40، ديسمبر 2021 جامعة الأزهر

11_ محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، منشورات المتوسط،
إيطاليا

12_ مفتاح بن عمر، بوعلام بن خيرة، صورة الآخر في الفكر الغربي يورغن هامبرس أمودجاً، مجلة مقاربات
فلسفية، المجلد 8، العدد1، جامعة مستغانم، 2021

13_ ميس إبراهيم وآخرون، السحر والعرافة في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن الخامس إلى القرن العاشر
هجري، المؤتمر العالمي الخامس والعشرون للعلوم الإنسانية والتربية، كلية التربية، مجلة كلية التربية، جامعة المستنصرية،
العراق، 29-30 أيار (ماي) 2022

14_ سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية في إفريقيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية – جامعة القاهرة، مصر، 2004.

15_ نجود الربيعي، التشكيل السردّي للشّيات في رواية الإسكندرية 2050، مجلة عود الند، العدد الفصلي 26، الناشر: عدلي الهواري، خريف 2022

16_ نوال بومعزة، محرّكات الإغراء السردّي في رواية كاماراد للكاتب الصديق حاج أحمد، مجلة المعيار، العدد 1، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، جوان 2022

17_ هدى محمود محمد علي نايل، الموقف الدولي والاقليمي من مشكلة دارفور، 1956-2004، مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد، العدد 9، مصر، يناير 2017

18_ هالة عبد المنعم عبد المقصود، الهوية والمقاربة المنهجية في فترة الحداثة وما بعد الحداثة، بحوث في التربية والفنون، المجلد 22، العدد 1، كلي التربية الفنية جامعة حلوان، مصر 2021

19_ وردة لواتي، الأسطورة الأفريقية ... خصائص ومميزات، مجلة إشكالات، العدد 7، جامعة تامنغست، الجزائر، ماي 2015

الملتقيات:

1- شادية شقروش: سيمياء العنوان في ديوان (مقام البوح)، الملتقى الوطني الأول (السيمياء والنص الأدبي 2000)، جامعة بسكرة، الجزائر .

المواقع الإلكترونية:

1_ اتفاقية شنغن، <https://www.schengenvisas.com>

2_ أفريقانية أفريقيا، PAN-AFRICANISM، 11-04-2020 في 30-05-2023،

<https://africanfreedomorganisation.home.blog>

3_ محمود صالح، أزمة سبتة ومليلية بين المغرب وإسبانيا- الدوافع والاهداف، المجلة السياسية والدولية،

<https://www.iasj.net/iasj/download/81a243d0c60f9bfc>

4_ محمد هبي، الأنا والآخر في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح ،
<https://www.drmuhammadhebi.com>

المخلص

ملخص البحث باللغة العربية:

لم يمنع الانتشار المتأخر للرواية في بلدان العالم الثالث وإفريقيا تحديداً، من أن يسعى الكُتاب من أن تكون لهم تجربتهم الروائية الخاصة، ويُقصد بالتجربة الروائية الخاصة، العمل على تأسيس خطاب روائي مميز، أساسه عمق التجربة الإنسانية للمجموعات الاجتماعية التي تستوطن إفريقيا.

وباعتبار إفريقيا قارة ثرية على المستوى العرقي/الإثني واللساني والأنثروبولوجي والتاريخي... وكذلك بالنظر للجغرافيا وما يبدو من تنوع تضاريسي لافت للنظر (صحراء وغابات وشواطئ...). هذا الموزايك الذي يطبع الواقع الإفريقي سهل إرساء قواعد الكتابة الروائية عند المثقف الإفريقي، الذي لم يكن فعل الحكيم والسرد غريباً عنه، فتراثه الشعبي الشفوي حافل بالكثير من القصص الواقعية والخيالية، وهذا ما ساهم في مشاركته في الكتابة الروائية العالمية، بعد أن استوعب تقنيات وطريقة بناء مساراتها السردية باحتكاكه بالغربي .

ومع إرساء قواعد هذا الفن في إفريقيا (الرواية) كان لزاماً على الكاتب أن يتحرر من القوالب والأشكال الغربية نوعاً ما، بما يناسب خصوصيته الثقافية، التي يجب أن يعكسها إبداعه، فقد ظهرت الرواية الإفريقية في القرن 20 م، وكتب الإفريقي نماذجه الأولى بلغة المستعمر الغربي، وتميزت مرحلة التأسيس بنماذج روائية بالفرنسية والإنجليزية بدرجة أولى وبرتغالية وإسبانية وإيطالية... بدرجة أقل.

ولكن مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، مرحلة الاستقلال والتحرر، أخذت القضايا الإفريقية تأخذ شكلاً آخر يتعد تدرجياً عن مخلفات الصراع الإفريقي/الأوروبي، وتتوجه نحو التعمق في خصوصيات القارة حيث ساد الاعتقاد بأن الاستقلال الحقيقي لن يكتمل إلا بقطع التبعية الإفريقية لأوروبا في جميع المجالات حتى الثقافية.

ومع تدارك الإفريقي أن أكثر مظاهر الاستلاب الغربي تأثيراً على الإفريقي كانت اللغة (اللسان)، تعالت أصوات تنادي بالعودة للكتابة باللغات الإفريقية المحلية على غرار واينغو نغوي، أي اللغات التي لم تفرضها قوة السلاح على واقعهم.

ووجد بعض الروائيون الأفارقة في اللغة العربية بديلاً مناسباً للغات الأوروبية، لعدة اعتبارات منها؛ علاقة الإفريقي بالعربي، التي اتسمت بالود في غالب الأحيان، حيث لم تكن بذلك العنف الذي عرفه الصراع الإفريقي

–الأوروبي، ثانياً أن دخول اللغة العربية لإفريقيا كان دخولا سلسا بحكم الاحتكاك الجغرافي والمبادلات التجارية والثقافية، والتقاطعات التاريخية تتشابه بينهما، فسهل تقبل اللغة العربية.

وبالاعتماد على مقولات النقد الثقافي والدراسات الثقافية حاولنا في هذا البحث، تقصي وتتبع التمثيلات الثقافية الإفريقية في الرواية المعاصرة المكتوبة باللغة العربية، وكان تركيزنا بالأساس على تيارين فكريين عرفتهما إفريقيا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، هما تيار الزنوجة الذي أسس له جملة من المثقفين السود والأفارقة أهمهم:

إيمي سيزار Aimé Césaire ، **ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor**، **ليون**

داماس Léon Damas، غايتهم الأولى إعادة الاعتبار الذاتي للإنسان الأسود داخل إفريقيا وخارجها.

أما التوجه الفكري الثاني هو **Africanism** ، بمعنى النزعة الأفريقية، والتي تعتبر الإمتداد الفكري والثقافي المنطقي لحركة الزنوجة، والتي (الأفريقية) وجدت طريقها لكتابات الأدباء الأفارقة المعاصرين خاصة الروائية، ومنهم العرب، لتتحول لركائز أساسية، اعتمدها الروائي لتأسيس خطاب روائي إفريقي بعيدا عن التقليد والمحاكاة الغربية والمشرقية، ولقد تم التركيز على مفهوم المصطلحين في الفصل الأول (النظري) من البحث.

أما بقية الفصول التطبيقية فقد سعينا من خلالها لتوضيح هذه الفكرة أكثر (الأفريقية) بالاعتماد من جهة على نماذج روائية معاصرة، ومن جهة ثانية عن طريق تجزئتها إلى جملة من القضايا والتمثيلات الثقافية الفرعية انطلاقا من التوظيف الروائي الإفريقي، فنجد من يعالجها من منطلق هوياتي أو من خلال علاقة الأنا الإفريقية والآخر (الأبيض الأوروبي، والعربي...) محاولا تجسيمها من خلال أبرز مقومات الذات الإفريقية حضاريا وثقافيا، ومن خلال علاقاتها التاريخية مع بقية الأعراق، كما في الفصل الثاني الذي تناولنا فيه قضية الهوية والآخرة في روايات حجي جابر وأمير تاج السر.

ولأن موضوع الآخرة أخذ بعدا آخر مع ظهور النقد الثقافي ليتحول الآخر ليس مجرد المستعمر أو الغريب الوافد (النموذج البشري)، بل حتى جملة من الأنساق الثقافية التي تجذرت داخل الأوساط الاجتماعية والثقافية الإفريقية وانعكست في كتابات الروائيين. ولهذا شكل الفصل الثالث في جزئه لأول امتداد للفصل الثاني، وعالجنا فيها تحول هذا الآخر إلى مجموعة أنماط ثقافية دخيلة على الواقع الإفريقي، ثم قارنا مجموعة من الصور الثقافية الإفريقية التي وظفتها الرواية (أمير تاج السر، عبد العزيز بركة ساكن)

وتضمن الفصل الرابع الخلفيات العرقية والانثروبولوجية التي سعى الإفريقي لاستحضارها كنوع من التأصيل لبعده الإفريقي والحضاري الإنساني وكدعائم مادية للنزعة الإفريقية، وتبنتها الرواية في إفريقيا كفن (سلاح حضاري) في إطار مشروع الكاتب الإفريقي لوضع الأسس الروائية الخاص به بعد الاستقلال، ليُظهر تأثير هذه الخلفيات على نمط تفكير الإفريقي وتميزه عن بقية شعوب العالم، (الصديق حاج أحمد في رواية كاماراد رفيق الحيف والضياح، عبد العزيز بركة ساكن في رواية الجنقو مسامير الأرض).

أما آخر الفصول فانصب الاهتمام فيه على التجربة الروائية النسوية، وتحري مدى اشتراك المرأة الإفريقية المعاصرة (الروائية) مع الرجل الإفريقي في تشبعها بالتيار الأفريقي بعد الاستقلال، ودفاعها عنه وتمثيلها له في كتاباتها من منظور أنثوي واعتمدنا في على نموذجين الأولى لبي (نجوى بن شتوان، زرايب العبيد) والثاني جزائري عائشة بالنور في رواية الزنجية.

لنخلص في الأخير لجملة من النتائج أهمها:

- أفاقت الحركة الزنجية الإفريقي من سباته الطويل، لتمهد له الطريق لتأسيس أفريقيته المعاصرة ثقافيا وأديبا.
- تَحَوَّلُ المقولات الثقافية الأفريقية لموضوعات روائية، في الرواية العربية جاء بعد تناولها في الروايات الإفريقية المكتوبة بلغات أخرى كالفرنسية والإنجليزية، باعتبارها اللغات الأولى التي كتبت بها الرواية الإفريقية.
- بُنيت الأفريقية في الرواية العربية على مجموعة مقومات أساسية؛ الهوية، والغيرية، والأنثروبولوجيا والعرقية والنسوية...
- لا يمكن حصر الأفريقية في تمثيلات معينة دون غيرها، يجب وضع في الاعتبار اتساع القارة وتعدد الأعراق والإثنيات داخلها، والخصوصيات التاريخية والحضارية لكل نطاق جغرافي إفريقي.

_الملخص البحث باللغة الفرنسية:

La diffusion tardive du roman dans les pays du tiers monde, et en Afrique en particulier, n'a pas empêché les écrivains de chercher à avoir leur propre expérience narrative. Par expérience narrative spéciale, nous entendons travailler à établir un discours narratif distinctif, basé sur la

profondeur de l'expérience humaine des groupes sociaux qui peuplent l'Afrique. Considérant que l'Afrique est un continent riche en termes de race/ethnicité, de linguistique, d'anthropologie et d'histoire... ainsi qu'en termes de géographie et de la diversité frappante des terrains (désert, forêts, plages...), cette mosaïque qui caractérise la réalité africaine a facilité l'établissement des règles de l'écriture romanesque pour l'intellectuel africain, à qui l'acte de raconter et de raconter n'était pas étranger, car son héritage populaire oral est plein de nombreuses histoires réalistes et imaginaires, et c'est ce qui a contribué à sa participation à l'écriture romanesque mondiale, après avoir absorbé les techniques et la méthode de construction de ses parcours narratifs au contact de l'Occident. Avec l'instauration des règles de cet art en Afrique (le roman), il a fallu que l'écrivain se libère dans une certaine mesure des moules et des formes occidentales, d'une manière qui convienne à sa spécificité culturelle, dont sa créativité doit refléter la réalité. Le roman africain est apparu au XXe siècle après J.-C. et l'Africain a écrit ses premiers modèles dans la langue du colonisateur occidental, et la période fondatrice a été caractérisée par des modèles romanesques en français et en anglais dans une plus grande mesure, et en portugais, en espagnol et en italien... dans une moindre mesure.

Mais avec le début de la seconde moitié du XXe siècle, la période des indépendances et des libérations, les questions africaines ont commencé à prendre une autre forme qui s'est progressivement éloignée des vestiges du conflit Afrique/Europe, et s'est dirigée vers l'approfondissement des spécificités du continent, où prévalait la

croissance que la véritable indépendance ne serait complète qu'en coupant la dépendance africaine à l'égard de l'Europe dans tous les domaines, même culturels.

Les Africains ayant compris que la manifestation la plus influente de l'aliénation occidentale sur eux était la langue, des voix se sont élevées pour réclamer un retour à l'écriture dans les langues africaines locales comme le Wahengo Ngugi, c'est-à-dire des langues qui n'étaient pas imposées par la force des armes à leur réalité.

Certains romanciers africains ont trouvé dans la langue arabe une alternative appropriée aux langues européennes, pour plusieurs raisons, notamment : la relation entre Africains et Arabes, qui était souvent caractérisée par l'amitié, car elle n'était pas aussi violente que le conflit afro-européen, et deuxièmement, l'entrée de la langue arabe en Afrique s'est faite en douceur en raison des contacts géographiques, des échanges commerciaux et culturels et des intersections historiques qui sont similaires entre eux, il était donc facile d'accepter la langue arabe.

En nous appuyant sur les concepts de la critique culturelle et des cultural studies, nous avons essayé dans cette recherche d'enquêter et de suivre les représentations culturelles africaines dans le roman contemporain écrit en langue arabe, et nous nous sommes concentrés principalement sur deux courants intellectuels que l'Afrique a connus après la seconde moitié du XXe siècle, à savoir le courant de la Négritude, qui a été fondé par un groupe d'intellectuels noirs et africains, dont les plus importants sont : Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Damas,

dont l'objectif premier était de restaurer l'estime de soi de la personne noire à l'intérieur et à l'extérieur de l'Afrique. Le deuxième courant intellectuel est l'africanisme, c'est-à-dire la tendance africaine, qui est considérée comme l'apport intellectuel et culturel logique du mouvement nègre, qui (l'africanisme) a trouvé son chemin dans les écrits des écrivains africains contemporains, en particulier des romanciers, y compris arabes, pour devenir des piliers de base, adoptés par le romancier pour établir un discours romanesque africain loin de l'imitation et de la simulation occidentales et orientales. L'accent a été mis sur le concept des deux termes dans le premier chapitre (théorique) de la recherche. Quant au reste des chapitres appliqués, nous avons cherché à travers eux à clarifier davantage cette idée (africanisme) en nous appuyant sur des modèles romanesques contemporains, d'une part, et d'autre part en la divisant en un ensemble de problématiques et de représentations sous-culturelles basées sur l'emploi romanesque africain .

Ainsi, nous trouvons ceux qui l'abordent sous l'angle de l'identité ou à travers la relation du moi africain et de l'autre (l'Européen blanc, l'Arabe...) qui tentent de l'incarner en mettant en évidence les composantes du moi africain en termes de civilisation et de culture, et à travers ses relations historiques avec le reste des races, comme dans le deuxième chapitre où nous avons traité de la question de l'identité et de l'altérité dans les romans de Haji Jaber et d'Amir Taj al-Sir. Parce que le sujet de l'altérité a pris une autre dimension avec l'émergence de la critique culturelle, l'autre n'est plus seulement devenu le colonisateur ou l'étranger entrant (le modèle humain), mais même un ensemble de

systemes culturels qui ont pris racine dans les cercles sociaux et culturels africains et se sont reflétés dans les écrits des romanciers. Par conséquent, le troisième chapitre dans sa première partie a constitué une extension du deuxième chapitre, et nous y avons traité de la transformation de cet autre en un ensemble de modèles culturels étrangers à la réalité africaine, puis nous avons abordé un groupe d'images culturelles africaines que le roman a utilisées (Amir Taj al-Sir, Abdel Aziz Baraka Sakin). Le quatrième chapitre incluait les origines ethniques et anthropologiques que l'Africain cherchait à évoquer comme une sorte d'authentification de sa dimension civilisationnelle africaine et humaine et comme des supports matériels de la tendance africaine, et le roman l'adoptait en Afrique comme un art (une arme civilisationnelle) dans le cadre du projet de l'écrivain africain d'établir ses propres fondements romanesques après l'indépendance, pour montrer l'influence de ces origines sur la manière de penser de l'Africain et sa distinction par rapport au reste des peuples du monde (sedik Haj Ahmed dans le roman Camarad, un compagnon d'injustice et de perte, Abdel Aziz Baraka Sakin dans le roman Le Jungo, les clous de la terre). Les derniers chapitres se concentraient sur l'expérience romanesque féministe et étudiaient l'étendue de la participation de la femme africaine contemporaine (romancier) avec l'homme africain dans sa saturation avec le mouvement africaniste après l'indépendance et sa défense et sa représentation de celle-ci dans ses écrits à partir d'une perspective féminine. Nous nous sommes appuyés sur deux modèles, le

premier libyen (Najwa Bin Shatwan, Les Plumes d'esclaves) et le second algérien Aisha Bin Nour dans le roman Le Nègre.

Pour conclure au final avec un ensemble de résultats dont les plus importants sont:

-Le mouvement nègre a réveillé l'Africain de son long sommeil, pour lui ouvrir la voie à l'établissement culturel et littéraire de son africanisme contemporain.

-La transformation des catégories culturelles africaines en sujets fictionnels dans le roman arabe est venue après leur traitement dans les romans africains écrits dans d'autres langues comme le français et l'anglais, car ce sont les premières langues dans lesquelles le roman africain a été écrit.

-L'africanisme dans le roman arabe s'est construit sur un ensemble de composantes de base ; l'identité, l'altérité, l'anthropologie, l'ethnicité, le féminisme...

-L'africanisme ne peut se limiter à certaines représentations sans d'autres. L'immensité du continent et la multiplicité des races et des ethnies qui le composent, ainsi que les spécificités historiques et civilisationnelles de chaque zone géographique africaine, doivent être prises en considération.

ملخص البحث باللغة الإنجليزية:

The late spread of the novel in the countries of the Third World, and Africa in particular, did not prevent writers from seeking to have their

own narrative experience. By a special narrative experience, we mean working to establish a distinctive narrative discourse, based on the depth of the human experience of the social groups that inhabit Africa. Considering that Africa is a continent rich in terms of race/ethnicity, linguistics, anthropology, and history... as well as in terms of geography and the striking diversity of terrain (desert, forests, beaches...), this mosaic that characterizes African reality facilitated the establishment of the rules of novel writing for the African intellectual, to whom the act of storytelling and narration was not alien, as his oral folk heritage is full of many realistic and imaginary stories, and this is what contributed to his participation in global novel writing, after he absorbed the techniques and method of constructing its narrative paths through his contact with the West. With the establishment of the rules of this art in Africa (the novel), it was necessary for the writer to liberate himself from Western molds and forms to some extent, in a manner that suits his cultural specificity, which his creativity must reflect. The African novel appeared in the 20th century AD, and the African wrote his first models in the language of the Western colonizer, and the founding stage was characterized by novel models in French and English to a greater degree, and Portuguese, Spanish and Italian... to a lesser degree.

But with the beginning of the second half of the twentieth century, the stage of independence and liberation, African issues began to take another form that gradually moved away from the remnants of the African/European conflict, and headed towards delving into the specificities of the continent, where the belief prevailed that true

independence would not be complete except by cutting off African dependence on Europe in all areas, even cultural ones.

With the African realizing that the most influential manifestation of Western alienation on the African was language (tongue), voices rose calling for a return to writing in local African languages such as Wathengo Ngugi, that is, languages that were not imposed by force of arms on their reality.

Some African novelists found in the Arabic language a suitable alternative to European languages, for several reasons, including: the relationship between Africans and Arabs, which was often characterized by friendliness, as it was not as violent as the African-European conflict, and secondly, the entry of the Arabic language into Africa was a smooth entry due to geographical contact, commercial and cultural exchanges, and historical intersections that are similar between them, so it was easy to accept the Arabic language.

Relying on the concepts of cultural criticism and cultural studies, we tried in this research to investigate and track African cultural representations in the contemporary novel written in the Arabic language, and our focus was primarily on two intellectual currents that Africa knew after the second half of the twentieth century, namely the Negritude current, which was founded by a group of black and African intellectuals, the most important of whom are: Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, and Léon Damas, whose primary goal was to restore the self-esteem of the black person inside and outside Africa. The second

intellectual trend is Africanism, meaning the African tendency, which is considered the logical intellectual and cultural supply of the Negro movement, which (Africanism) found its way into the writings of contemporary African writers, especially novelists, including Arabs, to become basic pillars, adopted by the novelist to establish an African novelistic discourse far from Western and Eastern imitation and simulation. The focus was on the concept of the two terms in the first (theoretical) chapter of the research. As for the rest of the applied chapters, we sought through them to clarify this idea more (Africanism) by relying on contemporary novel models, on the one hand, and on the other hand by dividing it into a set of issues and sub-cultural representations based on African novelistic employment, so we find those who deal with it from an identity standpoint or through the relationship of the African self and the other (the white European, the Arab...) trying to embody it by highlighting the components of the African self in terms of civilization and culture, and through its historical relations with the rest of the races, as in the second chapter in which we dealt with the issue of identity and otherness in the novels of Haji Jaber and Amir Taj al-Sir. Because the subject of otherness took on another dimension with the emergence of cultural criticism, the other became not just the colonizer or the incoming stranger (the human model), but even a set of cultural systems that took root within African social and cultural circles and were reflected in the writings of novelists. Therefore, the third chapter in its first part constituted an extension of the second chapter, and in it we dealt with the transformation of this

other into a group of cultural patterns alien to African reality, then we approached a group of African cultural images that the novel employed (Amir Taj al-Sir, Abdel Aziz Baraka Sakin). The fourth chapter included the ethnic and anthropological backgrounds that the African sought to evoke as a kind of authentication of his African and human civilizational dimension and as material supports for the African tendency, and the novel adopted it in Africa as an art (a civilizational weapon) within the framework of the African writer's project to establish his own novelistic foundations after independence, to show the influence of these backgrounds on the African's way of thinking and his distinction from the rest of the peoples of the world (Sedik Haj Ahmed in the novel *Camarad, a companion of injustice and loss*, Abdel Aziz Baraka Sakin in the novel *The Jungo, Nails of the Earth*). The last chapters focused on the feminist novelistic experience, and investigated the extent of the contemporary African woman's (novelist) participation with the African man in her saturation with the Africanist movement after independence, and her defense of it and her representation of it in her writings from a feminine perspective. We relied on two models, the first Libyan (Najwa Bin Shatwan, *Slave Pens*) and the second Algerian Aisha Bin Nour in the novel *The Negro*.

To conclude in the end with a set of results, the most important of which are:

-The Negro movement woke up the African from his long slumber, to pave the way for him to establish his contemporary Africanism culturally and literarily.

- The transformation of African cultural categories into fictional subjects in the Arab novel came after their treatment in African novels written in other languages such as French and English, as they are the first languages in which the African novel was written.
- Africanism in the Arab novel was built on a set of basic components; identity, otherness, anthropology, ethnicity, and feminism...
- Africanism cannot be limited to certain representations without others. The vastness of the continent and the multiplicity of races and ethnicities within it, as well as the historical and civilizational specificities of each African geographical area, must be taken into consideration.

فهرس المرؤنات

الصفحة	العنوان
أخ	مقدمة
8	الفصل الأول: مقاربات في المفهوم والمصطلح
9	أولاً: من الزنوجة إلى الأفريقية
9	1. تبلور فكرة الزنوجة ونشأة المصطلح
9	أ. الزنوجة عند إيمي سيزار Aimé Césaire
12	ب. الزنوجة عند ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor
16	ج. الزنوجة عند ليون داماس Léon Damas
20	2. إشكالية الزنوجة عند فرانز فانون Frantz Fanon
24	3. السود المناهضون لتيار الزنوجة
24	أ. النمورة (نسبة لحيوان النمر). LA Tigritude
26	ب. الأدباء السود الأنجلوفونيون وموقفهم من أدب الزنوجة
27	4. واينغو نجوجي Nugui wa Thiong'o والزنوجة واللغات القومية الإفريقية
30	أ. الأدب الإفريقي وإشكالية اللغة عند واينغو نجوجي
34	ثانياً: الأفريقية؛ عقيدة الإفريقي الأول والمنظومة الثقافية لما بعد الكولونيلية
35	1. ظهور مصطلح Africanisme..
38	2. الأفريقية إيديولوجيا ما بعد الزنوجة في فترة ما بعد الاستعمار
42	3. الأفريقية والإستفراق
48	أ. الاستفراق والأدب الإفريقي
52	ب. الأدب الإفريقي المابعد كولونيالي وكسر قوالب الاستفراق الغربي
56	الفصل الثاني: تمثيلات الهوية وتشكيل الأخرية
57	أولاً: تمثيلات الهوية
57	1. مفهوم الهوية في الدراسات الحديثة
58	2.1. الهوية في العلوم الإنسانية
59	1.2.1. معايير تحديد الهوية عند أليكس ميكشلي

60	2.2.1. الهوية الاجتماعية
61	3.2.1. دور علم النفس في تحول الهوية لموضوع أكاديمي
61	4.2.1. الهوية في الفكر العربي
63	2. مفهوم التمثيل في الأدب
64	1.2. التمثيل السردى
65	2.2. التمثيل الثقافى
67	ثانيا: الهوية الإفريقية وإشكالاتها في الرواية العربية
67	1. الهوية في القرن الإفريقي / سرديات حجي جابر
67	1.1. الهوية الضائعة/ اللانتماء، والتخلي عن الهوية في رواية رغبة سوداء
68	1.1.1. إنكار الذات وكسر نواة الهوية
68	2.1.1. فقدان الإحساس بالقيمة الحقيقية للهوية
70	3.1.1. الهوية بين كونها مجهولة أو تعرضت للتجاهل
71	أ. قبح الهوية/التخفي والاحتماء من لعنة النسب
72	ب. اللانسجام والضياغ في هوية ملتبسة
73	د. الآخر دوره في الكشف عن حقيقة الهوية
74	ج. الإنسانية والهوية الشاملة
75	2.1. تناقضات الهوية والوطن في رواية مرسى فاطمة
76	1.2.1. جدلية الوطن/الهوية في الرواية
76	أ. عتبة التصدير
77	ب. تشيئ الذات/تمثيلات الوطن والهوية وقلب المفاهيم
78	ج. المثقف الإفريقي وتصوره حول الوطن بعد الاستقلال
79	د. الهوية بين مفهوم سلطة ومفهوم الذات
80	3.1. التاريخ المشوه والهوية المصطنعة في رواية لعبة المغزل
81	1.3.1. الذاكرة المنقوصة وإشكالية بناء ذات متكاملة
82	أ. شرعنة السلطة وتبييض التاريخ
83	ب. الأساس التاريخي الهش في بناء الهوية الإفريقية المعاصرة
84	ج. الوعي الإفريقي المعاصر وقدرته على تصحيح السار
85	2. الصراع الهوياتى بين المركز والهامش عند أمير تاج السر
87	1.2. نظام الحكم ودوره في تشطي الهوية الإفريقية في رواية مُهر الصباح

88	1.1.2. الطبقة الاجتماعية وانعكاسها على توحيد الهويات الفردية والجماعية في الرواية
89	1.1.1.2 الهويات الدنيا/المنبوذة
89	أ. خصوصية المكان/حي الرديم
90	ب. العامل الاقتصادي/نظر الحبايب والد آدم النظر
91	ج. الهوية الهامشية هوية متوارثة/آدم النظر
94	د. العامل الفيزيولوجي/ولد الحور
96	2.1.1.2. الهوية المركزية/المحورية
96	1.2.1.1.2. التوقع على الذات/النواة الأولى، السلطان رغد الرشيد
97	2.2.1.1.2. روافد الهوية المركزية
97	أ. الرافد الفكري/الرأي والاستشارة، الوزير يوسف كرا
97	ب. الرافد العسكري/الحربي. الأمير مساعد
98	ج. الرافد الديني/لاليا البرناوي
99	د. الرافد. الدينوي الحكيم
99	هـ. الرافد العائلي/عم السلطان
100	و. الرافد العاطفي/الشعارات
100	ثالثا: تشكيل الآخريّة
102	1. مفهوم الأنا
105	2. مفهوم الآخر
108	3. نظرة الفكر الغربي الحديث الآخر
108	4. تصورات حول الآخر في الفكر العربي
110	أ. نظرة محمد العابد الجابري للآخر
111	ب. نظرة إدوارد سعيد للآخر
113	ج. الآخر من منظور مالك بن نبي
114	رابعا: صورة الآخر في الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة العربية
114	1. تمظهرات الأبيض/الأوروبي في رواية رامبو الحبشي
115	أ. كسر حاجز البياض الأوروبي/قراءة في عنوان الرواية
116	ب. نمطية الصورة/الأبيض العدو
116	ج. الهاجس العقائدي/الأوروبي الكافر
118	د. الأبيض العنصري/علاقة رامبو بخدمه

120	هـ. النظرة الفوقية/الأبيض الاستغلالي
120	2. صورة اليهودي في رواية رغبة سوداء
121	أ. العزلة/تقوقع اليهودي على ذاته في الرواية
122	ب. التنغيب النفسي عند الآخر/اليهودي في الرواية
123	ج. الآخر الذي يصنع أسباب نبذه اجتماعيا/اليهودي والواقع الإفريقي
124	3. صورة العربي في رواية سمراويت لحجي جابر
125	أ. العربي والإفريقي بين العداوة و الصداقة
126	ب. العلاقة بين ضفتي البحر الأحمر بين الامس واليوم
126	ج. العربي/الآخر القومي المتعصب
127	د. الآخر العربي/يتقمص شخصية الاوربي العنصري
128	هـ. الآخر/العربي الطبقي
129	و. الآخر/العربي ناكر الجميل
129	ز. المثقف العربي/الآخر والنظرة المتعالية
131	الفصل الثالث: الأنساق الغيرية وأنماط الصورة الثقافية
132	أولا: الأنساق الغيرية
133	1. مفهوم النقد الثقافي
135	1.1. مفهوم النسق الثقافي
137	2. مفهوم الغيرية
138	1.2. الأنساق الغيري والنقد الثقافي
142	3. تجدد صراع الأنا والآخر / تبعات ما بعد الاستعمار في الرواية الإفريقية
142	1.3. روايات أمير تاج السر بين صراع الأنا والآخر زتراح الأنا والأنا الآخر في فترى مابع الاستعمار
143	1.1.3. جدلية حضور وغياب الآخر في رواية العطر الفرنسي
143	1.1.1.3. العنون وتنميط التصور
144	2.1.1.3. فضاء لمهمشين في رواية العطر الفرنسي
146	3.1.1.3. انشطار الأنا في الرواية-علاقة السلطة بالعامه
147	4.1.1.3. الآخر الاوربي أمل التغيير
148	5.1.1.3. أبحار الآخر الأوربي السبيل ليأمن الإفريقي شره المضمهر

149	أ.الأبحار العاطفي والجنسي،علي جرجار
150	ب.الإبحار الثقافي والمعرفي، حكيم نبوي
152	ج.الإبحار التقني والاقتصادي، التجار
155	2.1.3. الأنا و الآخر في رواية زحف النمل
155	أ.نظرة عامة حول الرواية
156	ب.تمدن الأنا الإفريقية بعد الاستقلال
156	ج.المدينة(الأنا الإفريقية الجديدة) تحب ما قبلها، المطرب أحمد الذهب
158	د.نظرة المدني للرفي في الرواية، رد فعل أم استعلاء غير مبرر؟
159	هـ.البدوي آخر جغرافيا، أبو زيد زيتون
161	و.البدوي لا يتخلى عن تمثيله للأنا الإفريقية بسهولة
162	ز.نفي الإبداع والفن عن الآخر البدوي
164	ثانيا: الصورة الثقافية أنماطها وخصوصيتها
166	1. مفهوم الصورة الثقافية
169	2.الصورة الثقافية الإفريقية في روايات عبد العزيز بركة ساكن بين الأسطوري العجائبي والواقعي
169	1.2. الميثولوجيا الإفريقية ودورها في تشكيل الصورة الثقافية
172	1.1.2. السحر وتشكيل الصورة الثقافية في رواية سماهاني
173	أ.السحر في إفريقيا وقوة النفوذ والتواجد حتي في حضور الخطاب الديني
174	ب.السلطة ومحاوله احتكار السحر،سليمان بن سليم
175	ج.السحر في إفريقيا، دافع استعماري
176	د.السحر وتوجيه نمط لتفكير العقلي في الرواية
177	2.1.2. الصورة الثقافية الإفريقية والبعد الأسطوري في رواية سماهاني
177	أ.الروائي الإفريقي يكتب عن الأساطير ولا يكتب الاساطير
178	ب.الأسطورة والتشريع الاجتماعي
179	ج.أسطرة الأفكار والايديولوجيات الوافدة على الواقع الإفريقي
180	د.الأسطورة الإفريقية وتصوراتها حول الحياة بعد الموت
182	هـ.الاسطورة الإفريقية مستوى تفكير عقلي إنساني
184	2. 2. سردية الشتات وتشكيل الصورة الثقافية الإفريقية في رواية مسيح دارفور لعبد العزيز بركة ساكن
185	1.2.2. مفهوم الشتات

187	2.2.2. مفهوم أدب الشتات
189	3.2.2. الشتات الإفريقي المحرك للعنف الداخلي بعد الاستعمار
191	أ. صورة السودان المشتت في الرواية
191	ب. المرتزة الحديثة ودورها في تقسيم إفريقيا، الجنجويد
192	ج. هشاشة الأنظمة الإفريقية بعد الاستقلال وغياب الدولة الوطنية
193	د. اللا عدل في توزيع الثروات ودوره في تشطي الكيان الاجتماعي الإفريقي
194	هـ. الشتات أهم سبل البقاي في السلطة في إفريقيا
197	الفصل الرابع: التمثيلات الأنثروبولوجية والأصول العرقية
198	أولا: التمثيلات الأنثروبولوجية
198	1. حول الأنثروبولوجيا
200	2. الأنثروبولوجيا والأدب
203	3. البنيات الأنثروبولوجية في إفريقيا
206	1.3. الإفريقي المتعلق بالجسد
208	2.3. الإفريقي وأنظمة الحكم
210	3.3. الأنظمة الاقتصادية في إفريقيا
212	4.3. تشكيل الأنظمة الثقافية الإفريقية
214	4. التمثيلات الأنثروبولوجية في الرواية العربية الإفريقية
215	1.4. التجليات الأنثروبولوجية الإفريقية في رواية كاماراد رفيق الحيف والضياح لصديق حاج أحمد
215	1.1.4 المنفى المزدوج
220	2.1.4. رمزية الأسماء في الرواية
220	1.2.1.4. العنونة- الاسم بدايات الصياح
222	2.2.1.4. المدن- جغرافيات أخرى في ما وراء الوطن
222	أ. الخطوة الأولى، مارسيليا الكاماراد/ عين قزام
223	ب. عاصمة الأنوار والخروج من ظلام الصحراء، باريس الكاماراد/تمنراست
224	ج. كل الطرق تؤدي إلى الحلم الأوروبي، روما الكاماراد/أدرار
225	د. ما قبل المغامرة الأخيرة، مالطا الكاماراد/ مدينة مغنية على الحدود المغربية
226	هـ. جزر البحر المتوسط بوابات الولوج لأوروبا، قبرص/مدينة وجدة المغربية، لامبيدوزا / مليلة

الاسباني

228	ثانيا: الأعراق والإثنيات المكونة للنسيج الديموغرافي الإفريقي
231	1. الأصول العرقية والإثنية الأولى لسكان إفريقيا
233	1.1. الحضارات والممالك في إفريقيا
234	1.1.1. ممالك وحضارات الساحل الغربي لإفريقيا
236	1.1.2. ممالك وحضارات الوسط والشرق الإفريقي
239	2.1. الخريطة الإثنية والعرقية لسكان إفريقيا
242	2. الأعراق الثقافية في القارة الإفريقية
244	1.2. تمثيلات الأعراق الثقافية في الرواية الإفريقية
244	أ_ سوق العمل دوره في التنظيم الاجتماعي الإفريقي المعاصر
245	ب_ المظهر الخارجي وانعكاس المستوى المعيشي
246	ج_ نواميس العيش عنصر قار في المكون الثقافي
247	د_ المساواة الاقتصادية طابع ثقافي معاصر في المجتمعات الإفريقية
250	الفصل الخامس: تظاهرات الأفريقية في الرواية النسوية العربية
251	أولا: الأدب النسوي
253	1. حول النقد النسوي و الأدب النسوي
257	2. الأدب النسوي في العالم العربي
261	3. الرواية النسوية الإفريقية
266	ثانيا: تظاهرات الأفريقية في الرواية النسوية الإفريقية العربية
269	1. القضايا النسوية وتمثيلات الأفريقية عند نجوى بن شتوان
269	1.1. المرأة الإفريقية ومعاناتها من الرق والعبودية في رواية زرايب العبيد
270	2.1. العنونة في زرايب العبيد لنجوى بن شتوان / سيد الأرض عبد فيها
273	3.1. الإفريقي و نواميس العيش -الثقافية والاجتماعية
274	أ. الغيبات والخرافة
277	ب. الفلكلور والفن
281	2. الأفريقية عند عائشة بنور بين تيار الزوجة (رموز القارة) والفلكلور الإفريقي
281	1.2. تجربة نسوية بوعي إفريقي حدثي
282	2.2. تيار الزوجة و الأفريقية المعاصرة

283	1.2.2. العنونة - الزنوجة حمولة الماضي وسطوة الحاضر
285	2.2.2. مثقفوا تيار الزنوجة ورموز القارة الإفريقية في الرواية
285	أ.صوت ليوبولد سنغور
288	ب. صوت الشاعر السوداني الفيتوري
290	ج.صوت الكاتبة الزنجية الأمريكية بيرل بريمياس
291	د.صوت المناضل نلسون مانديلا
292	3.2. الفن والتعبير الثقافي عن الأفريقية
293	أ.الرقص الإفريقي -الرقص الجريح
295	4.2. العادات والتقاليد
296	أ.ختان البنات القاصرات . صرخة ضد انتهاك الجسد
299	ب.زواج القاصرات
303	خاتمة
308	قائمة المصادر والمراجع.
319	ملخص البحث
333	فهرس الموضوعات

