المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل
The Scientific Journal of King Faisal University
العلوم الإنسانية والإدارية
Humanities and Management Sciences

تمثيلات الذات العربية المهاجرة والآخر في رواية المنفى: رواية (البلد) للطاهر بن جلون أنموذجاً

يسن إبراهيم بشير علي
قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية

Representations of Arab Self-Immigrant and the Other in the Novel of Exile: Al-Balad Novel by Tahir bin Jelloun as a Model

Yasin Ibrahim Bashir Ali
Department of Arabic Language, Faculty of Arts, King Faisal University
Al Ahsa, Saudi Arabia

KEYWORDS
الكلمات المفتاحية
Civilizational, conservative, cultural criticism, renewable, self, the image of the other
الحضارية، الذات، صورة الآخر، المتجددة، المحافظة، النقد الثقافي

RECEIVED الاستقبال 09/12/2019
ACCEPTED القبول 05/05/2020
PUBLISHED النشر 05/05/2020
https://doi.org/10.37575/h/arl/2151

الملخص

تأتي أهمية دراسة رواية المنفى من كونها تستحضر إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في سياق حضاري مختلف. وقد هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن تمثيلات الذات العربية المهاجرة في تفاعلها مع واقعها الحضاري الجديد في وطن المنفى، كما سعت إلى الكشف عن تمثيلات الآخر المختلف من وجهة نظر الذات، في واحدة من روايات المنفى العربية هي رواية البَلَد للأديب العربي الطاهر بن جلّون الذي اختار الاستقرار في فرنسا والكتابة بلغتها. وبما أن النقد الثقافي هو الأقدر على بحث الإشكالات الحضارية الناتجة عن الالتقاء بالآخر، وهو الأقدر على دراسة التمثيلات في الخطاب الروائي فقد تم اعتماده آليةً منهجيةً للقراءة في هذه الدراسة. وقد أظهرت الدراسة أنّ الذات العربية المحافظة التي تمّ تمثيلها في هذه الرواية واجهت صعوبةً بالغةً في الجمع بين التمسُّك بهويتها الثقافية وبين الاندماج في بيئتها الجديدة، ما حدا بها إلى الانعزال والانكفاء على نفسها، كما يظهر لدى جيل الآباء الذين يبرز موقفهم في هذه الدراسة من خلال تمثيلات الذات المحافظة. أما الذات العربية المتجددة التي يمثلها الجيل الثاني من المهاجرين، فقد سعت بجدٍّ إلى الارتباط ببيئتها الجديدة، وأبدت جرأةً كبيرةً في تفاعلها مع الآخر، وفي علاقاتها الإنسانية فاقت توقعات سابقيهم، كما يبرز ذلك من خلال تمثيلات الذات المتجددة. ومن بين ثنايا هذين الموقفين تبرز تمثيلات الآخر، فبقدر ما تجلّت بشاعة صورة الآخر لدى الذات المحافظة، فإن هذه الصورة نفسها تعدّلت كثيراً وظهرت في قدرٍ كبيرٍ من السويّة في مرآة الذات المتجددة.

ABSTRACT

The importance of studying the novel exile comes from the fact that it evokes the problem of the relationship between the self and the other in a different civilizing context. The study aimed to reveal representations of the immigrant self-Arab in its interaction with the new civilizing reality in the exile. It also sought to reveal the representations of the other (the different) from the point of view of the self. It selected Al-Balad Novel, as one the Arabic novels written in the exile by the Arabic writer Tahir bin Jelloun, who chose France as a last homeland and French as a language of his writing. Since cultural criticism is best able to examine the civilizational problems resulting from the encountering the other, and is best able to study representations in the novel discourse. It was adopted as a systematic method of reading in this study. It has shown that the conservative self-Arab represented in this novel has had a great difficulty in combining its adherence to its cultural identity and integration into its new environment, leading to isolation and self-sufficiency as shown by the generation of parents, whose position is expressed through self-conservative representations. The renewed self-Arab, represented by the second generation of immigrants, has strived to connect with its new environment, and expressed great boldness in its interaction with the other, and in human relations exceeded the expectations of their predecessors, as evidenced by the self-renewed representations. The representation of the other stands between these two positions, as far as the ugliness of other image shown to the self-conservative, this image itself changed a lot and appeared in a large degree of normality in the reflection of the self-renewable.

1. المقدمة

صدرت رواية (البَلَد) للطاهر بن جلُّون عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء بالمغرب في العام 2010، وهي رواية كُتبت باللغة الفرنسية وقام بترجمتها إلى العربية عبد الكريم الجويطي.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تحاول الإجابة عن سؤال الهوية في ثباتها وفي وتحولاتها، ودور هذه الهوية في كلا الحالتين أن تكون عائقاً أمام الذات في تفاعلها مع الآخر، أو تكون جسراً في الانفتاح عليه والتعايش معه، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية كون هذه الدراسة _حسب علمنا_ أول دراسة تبحث في تمثيلات الذات المهاجرة والآخر في رواية المنفى. ذلك أن رواية (البَلَد) التي نحن بصدد دراستها هي رواية منفى وارتحال، تقع في سياق أدب ما بعد الاستعمار، وروايات المنفى ذات طبيعة بينية، تميّزها سمات خاصة نتيجة للظروف التي أنتجتها، من أهمّ هذه السمات أنها رواياتٌ عابرةٌ للحدود الجغرافية والثقافية، وهو ما جعلها تهتمّ بمعالجة إشكالية العلاقة بين الذات والآخر، فتعالج طبيعة هذه العلاقة، والأنساق الحضارية التي تحكمها وتتحكّم فيها، فضلاً عن رصدها لتأثيرات العولمة الثقافية وتأطيرها فنّياً من خلال تقنيات سردية وثيمات تَسْتحضرُ مُشكِل الهوية وما يَعرُض لها من تجدُّد وتحوّلات، وما ينُسج حولها من تمثيلات للذات وللآخر. فهنالك العديد من الكُتّاب العرب الذين استقرّوا في المَهاجر الغربية، بعضهم واصل الكتابة بلغته العربية، وبعضهم هجر لغته الأم وأخذ يكتب بلغةٍ جديدةٍ اكتسبها في مُغتربه، دون أن ينسوْا أصولهم العربية، وقضايا أبناء أوطانهم التي غادروها، من بين هؤلاء الطاهر بن جلّون الذي استقرّ في فرنسا وكتب رواياته بلغتها. هؤلاء الكُتّاب وبحكم الوضعية البينية التي وجدوا أنفسهم فيها أخذوا يطرحون من خلال إبداعهم مفاهيم تناسب هذه الوضعيات التي يعيشونها، مثل مفهوم التنوّع والاختلاف، والتعدُّد، والتحوُّل، والهُجنة، حيث لم يعودوا ينظرون إلى الرواية بوصفها رؤية ذاتية حول التغيُّرات الاجتماعية والفكرية في محيطٍ محلّيّ ضيّق، بقدر ما هي أداة سردية ترصد تجارب الإنسان في مختلف الظروف، فأخذوا يؤسّسون من خلالها وعياً جديداً يعبّر عن طبيعة العلاقة التي تربطهم بمحيطهم الثقافي والإنساني في المنفى، ويوظّفونها للبحث في القواسم المشتركة، والطرق المُثلى للعيش في مجتمع مختلف. في هذا السياق جاءت رواية (البَلَد) متخذةً من الذات أداة للتعبير عن الأنا العربية في واقعٍ ثقافيّ واجتماعيّ مغايرٍ، هو واقع المُهاجِر العربي في بلاد الغرب، الذي يتمّ تشكيله وسرده في صورٍ مختلفة. ومن هنا

Corresponding Author: Yasin Ibrahim Bashir Ali ysn3ysn71@gmail.com . 00966508111516 المؤلف المراسل: يسن إبراهيم بشير علي

نبعت فكرة هذه الدراسة، والتي تهدف إلى معالجة إشكالية الهجرة، ودورها في إعادة صياغة الذات، وفي أزمة الهوية وتحوّلاتها، حيث تسلّط الضوء على تمثيلات الذات المهاجرة، فترصد صُور هذه الذات وتشكُّلاتها والكيفية التي يتم استحضارها بها وتقديمها في الرواية، كما ترصد صُور الآخر وتشكُّلاته، بوصف هذه الصور والتشكُّلات ضرباً من ضروب التمثيل للذات وللآخر يقوم بها مبدع عربي على لسان الراوي. وتوظّف الدراسة المقاربة الثقافية لما توفّره من آليات وإجراءات تساعد في رصد مثل هذه الظواهر الحضارية ومقاربتها.

2. مدخل نظري

بما أنّ الدراسة تبحث في رواية منفى، فتدرس فيها تمثيلات الذات المهاجرة والآخر، يجدر بنا أن نقف في هذا المدخل النظري لنستجلي مفهوم أدب المنفى، ومفهوم التمثيل.

فيما يخص أدب المنفى فإن المرء يجد صعوبة في التفريق بين مصطلحات من قبيل المنفى، الهجرة، الاغتراب، الارتحال وغيرها؛ وذلك لتقارب دلالات هذه المصطلحات وتداخلها، والتي تجمع بينها مشتركات عديدة. ولم نؤثر في هذه الدراسة استخدام مصطلح المنفى على غيره دون أن ننفي المصطلحات الأخرى إلا لأن مصطلح المنفى أخذ في الآونة الأخيرة يزداد رواجاً ورسوخاً في الدراسات الأدبية والنقدية، خاصة دراسات آداب ما بعد الاستعمار. ففي معرض المقارنة والتفضيل في الاستعمال بين مصطلحيْ المهجر والمنفى "يقول إبراهيم وآخرون (2011) آن الأوان لتنشيط جدل ثقافي ينتهي بإحلال عبارة (كتابة المنفى) محل عبارة (كتابة المهجر) ... كون الأخير حبس نفسه في الدلالة الجغرافية، فيما انفتح الأوّل على سائر القضايا المتصلة بموقع المنفي في العالم الذي أصبح فيه دون أن تغيب عنه قضايا العالم الذي غادره". ومنذ أن ظهر مصطلح (أدب المنفى) ظلّ يخضع باستمرار إلى التعديل والتحوير، حيث غادر معناه اللغوي الذي ظل يحصره في الدلالة على آداب الغربة والهجرة والاقتلاع والإزاحة والتشرُّد، ليصبح "تجربة مجازية تدلّ على النظر بعيون جديدة إلى العالم وتجارب البشر وتفاعل الثقافات، ومفهوم الحرية والرؤية غير المتحيزة، والابتعاد عن مفهوم الهوية المغلقة، وطرح مفاهيم مثل الأصل، والقومية، والآداب الوطنية، على بساط البحث مجدداً (إبراهيم وآخرون، 2011).".

وقد ميّزت أدبيات المنفى بين نوعين منه: قسري وطوعي، فإذا كان الأوّل يتم عادة بفعل السلطة المسيطرة التي تفرضه على الشخص فرضاً، فإن النوع الثاني يأتي طواعية حين يقرر المنفيُّ الانعزال داخل مجتمعه، أو الهجرة عن وطنه بحثاً عن وضعٍ أفضلٍ يوفّر له قدراً من الحرية والعيش الكريم، لكن المنفى أيّاً كانت طبيعته: قسري أم هجرة اختيارية، يأخذ الشخص إلى حيث القلق والشعور بالضياع، فهو مكانٌ يتعذّر فيه ممارسة الانتماء "ويحول دون ظهور تلك الفكرة البرّاقة التي تجتذب الإنسان. ولطالما وقع تعارض بله انفصام بين المنفيّ والمكان الذي رُحّل/ارتحل إليه، وندر أن تكللت محاولات المنفيين بالنجاح في إعادة تشكيل ذواتهم حسب مقتضيات المنفى وشروطه... فالمنفيُّ هو من أُقتلع من المكان الذي وُلد فيه وأخفق في مدّ جسور الاندماج مع المكان الذي أصبح فيه (إبراهيم وآخرون، 2011)." وبذلك يولّد المنفى حالة لدى المنفيّ تأخذه إلى حيث بناء تصوّرات مغايرة، وإقامة علاقة جديدة بين الذات والمكان الجديد، دون أن ينُسيه ذلك مكانه الأوّل الذي تركه خلفه، فبوصفه منفياً عن وطنه ولغته، "يقول سعيد، (2006) يشيع افتراضٌ غريب وعارٍ من الصحة تماماً، بأن المنفيَّ قد انقطعت صلته كلية بموطنه الأصلي، فهو معزولٌ عنه، منفصلٌ منبت الروابط إلى الأبد به. ألا ليت أن هذا الانفصال (الجراحي) الكامل كان صحيحاً، إذن لاستطعتَ عندها على الأقلّ أن تجد السلوى في التيقّن من أن ما خلّفته وراء ظهرك عاد لا يشغل بالك، وأنه من المحال عليك أن تستعيده أبداً. ولكن الواقع يقول بغير ذلك"، فالهجرة بالرغم من أنها قد تكون في بعض الأحيان خروجاً "من صحراء الداخل، تحركها الرغبة في انتقال الشخص من مرحلة الإنسان الجماعة إلى مرحلة الإنسان الفرد (إبراهيم وآخرون، 2011).". إلا أنها تبقى في النهاية وضع يصعب التنبّؤ برهاناته، تجعل الفرد يعيش تجربة الفقد المريرة، فلا هو صار من الهُنا ولا من الهُناك، لا هو استطاع بناء ذاته في مكانه الجديد، ولا هو استطاع نسيان وطنه أو استعادة ما ضاع منه. لهذا تجد كُتّاب المنفى في الغالب "يصنعون خيالاً بديلاً، ليس مدناً وقرىً حقيقية، وإنما مدناً وقرى غير مرئية، وأوطاناً متخيّلة (روكي، 2002)." لهذا جاءت كتابة المنفى طافحة بالحنين والذكريات، خاصة في المراحل المبكرة من الهجرة. لكن المنفيين من الكُتّاب والمبدعين سرعان ما تجاوزوا هذه المرحلة وانتقلوا إلى معالجة قضايا أكثر أهميةٍ ونضجٍ، قضايا تسهم في جَسْر الهوة بين الذات والآخر، قضايا مثل إشكاليات الهوية وهاجس الانتماء، ورهانات الاندماج، والهجنة، والاختلافات الثقافية والاجتماعية، والنظر إلى قضايا الاختلاف عموماً من زوايا مختلفة، بغرض استكشاف احتمالات للعيش المشترك بين الشعوب والأمم. ما جعل هذا الأدب يجسّد بهذه الرؤية النصَّ المعولَم في أوضح صوره، خاصة الرواية التي كانت في السابق مشغولة برعاية القضايا الوطنية، وحاضنة مهمة للتوجُّهات القومية، والتقاليد الاجتماعية والثقافية، إلى أن ظهرت رواية المنفى التي تجاوزت تلك المفاهيم إلى فضاء إبداعي أرحب، يستوعب هموم المرتحل وقلقه الوجودي بين عالمَيْن متباينيْن وحضارتيْن مختلفتيْن.

أمّا التمثيل Representation فهو أحد المفاهيم المهمّة التي وظّفتها كتابة المنفى، وتوفّرت عليها دراسات التابع. وهو في جوهره مصطلحٌ فلسفيٌّ اقترحه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وتمّ تطويره على يد إدوارد سعيد الذي جعله مفهوماً مركزياً في نظرية ما بعد الاستعمار. ويوحي مصطلح التمثيل، إذ يستخدم في علم العلامات، بأن وظيفة اللغة أن تنوب عن الأشياء، أي تُحيل على واقع غير لغوي. ويتحدد معناه إذ يستخدم في المجال السردي بالمعنى المسرحي الذي يحيل على فكرة الإحضار؛ ذلك أن المسرحية تُعرض بواسطة ممثِّلين أمام جمهور يشاهد أشخاصاً حقيقيين لا يحضرون بصفتهم تلك، ولكن باعتبارهم يتقمّصون شخصيات حكائية (القاضي وآخرون، 2010). وقد تواترت العديد من الدراسات التي تدور حول هذا المفهوم، تستجلي أبعاده في النصوص والخطابات، وتستكشف قدرته في تجسيد الذات والآخر، حتى استقرّ بوصفه أحد المفاهيم الفاعلة في النقد الثقافي، "يقول كاظم (2004) أما التمثيل فهو ضرب من العمليات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين، وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصورهم الثقافة التي تمارس التمثيل". ما يعني أن التمثيل يدور في محوريْن يرتبطان بعضهما ببعض ارتباطاً قوياً، يستحيل معه تصوّر وجود أحدهما في غياب الآخر، هذان المحوران هما: محور الذات ومحور الآخر. وإذا كانت لا تخلو ثقافة وبالتالي الجماعة التي تحمل هذه الثقافة من تمثيلٍ للذات أو للآخر، فإن هذه الثقافة حين تمثّل (الذات) إنما تمثّلها بغرض إظهار مواطن قوتها وضعفها، أو اختبار مدى قدرتها على الاندماج مع الآخر من عدمه، وقد تلجأ إلى التمثيل "من أجل تحصين الهوية والدفاع عنها من خلال الاحتفاظ بما تعتبره مقوّمات لا تتوافر في غيرها من الهويّات (الخضراوي،2006)." وحين تمثّل هذه الثقافة (الآخر) فهي تمثّله بغرض استبعاده عن دائرة الذات، وقد تمثّله بغرض التقرّب منه سعياً وراء التعايش معه مع وجود الاختلاف. من هنا ندرك أن التمثيل ليس عملية بريئة، وليس أمراً عارضاً في النصوص والخطابات، وإنما هو أمرٌ مقصودٌ يتجلّى من خلال أداة الكتابة التي تعدُّ الأداة الأقدر على فعل التمثيل، خاصة الكتابة الإبداعية، فالإنتاجات الأدبية "يمكن أن تُقرأ بوصفها تمثيلات ثقافية، كما أن الإنتاجات الثقافية يمكن أن تُقرأ بوصفها أدباً (كاظم، 2004)." ويتشكّل التمثيل للذات أو للآخر من المتخيّل الثقافي والأدبي بما يحتويان عليه من رموزٍ وقِيمٍ، وبما يقومان به من صناعة الصُّور وإعادة تركيب الوقائع والأحداث في الثقافة التي تمارس التمثيل، ما يعني أن التمثيل والصور التي تتشكّل من خلاله ليس بالضرورة تكونُ واقعية، وإنما قد تكون صوراً متخيلة أو مختلقة لا تفلت من ذاتية مبدعها، يتم تشكيلها فنّياً وتقديمها عن طريق الكتابة، فعملية التمثيل إذن "لا تستوجب التعامل مع الموضوع الممثَّل باعتباره صورة مطابقة للواقع؛ لأن الكاتب وإن ادعى معرفته بكل التفاصيل والجزئيات التي يمثلها كتابةً، لن يقدّم في النهاية إلا تمثيلاً نسبياً، ينطبع بذاتيته التي تتأثر بحمولاته الثقافية والإيدلوجية (بلكودري، 2017)." على أنّ عملية التمثيل لا تأتي من فراغ، وإنما تتأسس على أنساق ثقافية مهيمنة تتحكّم في تصوُّرات الأفراد، وتوجّه سلوكياتهم وممارساتهم الاجتماعية والنفسية. ولا شكّ أن الفرد العربي في العصر الحديث سيطرت عليه وتحكّمت في

تصرفاته ونظرته للآخر الغربي أنساقاً ثقافيةً ولّدتها حالة من التوتّر سمْتُها الأبرز الرغبة عن الغرب، والرغبة فيه، فالغرب الاستعماري الذي أذاق الشعوب العربية الاستعمار وويلاته، هو ذاته الغرب الذي يمتلك التقنية والتطور والحداثة، ويوفّر للقادمين إليه فرصاً للعيش والحياة أفضل من تلك التي يحصلون عليها في بلدانهم؛ ما جعل العلاقة بين الإنسان العربي وبين بلاد الغرب يشوبها الغبن والإعجاب في آنٍ معاً. لهذا يمكننا القول إنّ كُتّاب المنفى العرب الذين استقرُّوا في الغرب، حين يباشرون إبداعهم الروائي يباشرونه وهم يعبّرون عن وضعيات غير طبيعية، تمنحهم قدرةً على تمثيل الذات المهاجرة بوصفهم جزءاً من هذه الذات، وقدرةً على تمثيل الآخر الذي يتعاطون ثقافته وحضارته عن قرب، ويقاسمونه المكان والفُرص. وإذا كان الإبداع تؤطّره بنيات ثقافية واجتماعية محددة، فإنه والحال هذه "لا يمكن لإنتاج الكاتب النصّي أن يكون خارجاً عن السياق الذي يتفاعل معه إيجاباً أو سلباً، قبولاً أو رفضاً، وهذه البنيات المنتج في زمنيتها التاريخية هذا النص تتجلّى لنا ضمنياً أو مباشرة في النص ذاته (يقطين، 2001)." لهذا جاءت كتابة المنفى التي ظهرت في سياق تاريخي وحضاري معيّن تخضع للشروط الاجتماعية والثقافية التي أوجدتها. وهو ما تجلّى في رواية (البلد) التي طرحت فنّياً قضايا التفاعل بين الذات والآخر، والهويّة والاختلاف، مبرزةً أنماطاً من التمثيل للذات العربية المهاجرة وللآخر.

فالذات الممثَّلة في هذه الرواية _إذن_ هي الذات العربية التي هاجرت إلى الغرب، أو وُلدت ونشأت فيه، فاكتسبت بحكم التنشئة المختلفة، مفاهيمَ جديدة لا تتفق مع تلك التي شكّلت والدِيهم وشكّلت هويّاتهم. وهو ما أفرز قدراً كبيراً من التباين في الرؤى بين شخصيات الرواية حول مفهوم الهوية، والقِيم الحضارية، والموقف من العادات والتقاليد، وغير تلك من العناصر التي تمثِّل جوانبَ مهمّة في بناء الذات، كما أبرزت تبايناً حول رؤية الذات العربية المهاجرة إلى ذاتها من جهة، ورؤيتها إلى الآخر من جهة ثانية، ولهذا اختلفت صُور الممثَّلين في رواية البلد. فمن أبرز هذه التمثيلات:

3. تمثيلات الذات المحافظة

يتحدد مفهوم الذات في علم النفس بوصفه مرادفاً للشعور أو للشخص (سيلامي، 2001). حيث تشمل الذات "كل ما هو (أنا)...إنها إذن ضرب من أنا امتدت إلى كل ما يستحق صفة (شخصي) (سيلامي، 2001)." ونعني بالذات المحافظة في هذه الدراسة الشخصية العربية المهاجرة التي استقرّت في إحدى الحواضر الغربية، وسعت إلى المحافظة على ذاتها المتميزة، وتحصين هويتها الثقافية من العناصر الدخيلة في حاضنتها الجديدة، ما قادها إلى الانغلاق على نفسها خوف الذوبان في الآخر؛ ذلك لأن هذه الذات تؤمن بمفهوم الهوية النقيّة التي تتسم بالثبات والديمومة، فلا يعتريها تعديل أو تجدُّد أو تحوُّل، فهي إذن تتعاطى "مع الهوية بمنطق الحراسة والمدافعة (حرب، 2004)."؛ لذا فإن أهم سؤال إشكالي يؤرّق هذه الذات يدور حول الكيفية التي تمكّنها من البقاء في مجتمع مختلف هو المجتمع الغربي مع المحافظة على نقاء هويّتها الثقافية، وهو ما يجعلها تتمسّك بما يميزها من قيم وأعراف، جاءت بها من بلادها ترتبط بهويتها العربية والإسلامية، وتعمل على المحافظة عليها، وتستعصم بها، فلا تنظر إلى الحياة إلا من خلالها، وترى في كلّ ذلك مصدر قوةٍ تستمدّ منه صمودها حين يحاصرها الواقع بمعطيات جديدة لم تألفها من قبل.

ويرتبط مفهوم الذات بالهوية الثقافية ارتباطاً وثيقاً، فإذا كانت الهوية "تعني تميُّز الذات من جهة، وإثبات وجودها في دائرةٍ معيّنةٍ في حدود واضحة المعالم، انطلاقاً من قناعةٍ راسخة (حلاسة، د.ت)." فإنّ هذه الهوية "ملتصقة بالأنا التصاقاً شديداً حتى لا نجد لهما فرقاً واضحاً، فهما وجهان لعملة واحدة (بو زيان، د.ت)". بواسطة الهويّة تكتسب الذات تميُّزها وإثبات وجودها وإبراز كينونتها الخاصة. لهذا لعبت الهويّة بمكوّناتها وعناصرها المختلفة من دينٍ ولغةٍ وقومية ووطنيةٍ دوراً مهمّاً في تشكيل تمثيلات الذات المحافظة كما أظهرتها رواية البلد، فالدين لدى هذه الذات مصدر يقين لا ينضب، واللغة هي العربية أو الأمازيغية، وإذا تعلّمت الفرنسية فمن أجل العمل والتواصل مع الأبناء لا غير، وأما الوطن فهو أرض الآباء والأجداد الذي قدِموا منه، فلا يشكّون في ولائهم له، ولا يقبلون به بديلا. وحرص هذه الذات على تمثُّل هذه الرؤية في محيطٍ اجتماعيّ وثقافي مختلف يمور بالتغيّرات، قادها إلى الانعزال وعدم القدرة على الاندماج في محيطها الجديد في وطن المنفى.

أبرز شخصيات رواية البلد التي تمثِّل هذه الذات المحافظة بطل الرواية محمّد، ولا شك أن محمد هنا رمزٌ لجيلٍ بأكمله هو جيل الآباء في الرواية، والذي أخذته الحياة في طريق لم يخطط للسير فيه. فمحمد رغم بقائه في فرنسا أربعين سنة ظلّ أجنبياً عليها، يعيش بروح القرية المغربية فيها، بينه وبين فرنسا عقد غير مكتوب يبقى فيه "كل واحدٍ في محلّه، ولا تعدٍّ ولا تدخّلٍ في شؤون الآخر. كما يقول الراوي (بن جلّون، 2010)." فقد بقيت هذه الشخصية مدّة وجودها في الغرب مشدودةً إلى الوراء، تنتظر اليوم الذي تعود فيه إلى القرية؛ لتنتهي هناك معاناتها مع الاغتراب، "كان البلد وتقاليده يسكنانه في الوقت الذي يبعدانه عن الواقع (بن جلّون، 2010)." فمنذ أن فكّر محمد في الهجرة إلى فرنسا كان مسكوناً بهاجس الخوف من فقدان هويته وذاته المتميزة، لذلك حين همّ بمغادرة القرية إلى المهجر حمل معه كتاباً واحداً هو القرآن، "كان هذا الكتاب كل شيءٍ بالنسبة له، ثقافته، هويته، جواز سفره، فخره، سرّه (بن جلّون، 2010)"، وظلّ في مغتربه ينظر إلى الحياة من نافذة الإسلام حسب فهمه له، فيُحيل كل شيء عليه دون تفكير. فقد كانت فرنسا بالنسبة لمحمّد ولأمثاله من أبناء جيله مجرّد مكان للعمل، وكسب العيش، لا أكثر من ذلك؛ لهذا رغم طول المدّة التي قضاها في مهجره في أوربا بقيَ كما هو، ظلّ محافظاً على شخصيته التي قدِم بها من القرية، لم تغيره السنين، ولم تُغرِه الحياة بكل صخبها للتفاعل معها، أو تأخذه لخوض غمار تجربة جديدة، "لقد بقيَ سالماً، ولا أدنى ثنية، نقيَّاً، كاملاً، لم يتأثر. لقد كان منغلقاً بشكلٍ طبيعي ومحكم. لا شيء في فرنسا كان يجد مكانه في قلبه، وفي روحه...كانوا ملايين مثله، يصلون إلى أرض الهجرة مصفّحين، لا اختلاط. لهم حياتهم، ولهم عاداتهم (بن جلّون، 2010)." لذلك لم تفكّر هذه الذات المحافظة في الحصول على الجنسية والجواز الفرنسي، ففي الوقت الذي أقبل فيه جيل الأبناء على الجنسية الفرنسية برغبةٍ كبيرةٍ، نجد جيل الآباء يرفض التفريط في جوازه الذي قدِم به من بلده، هذا لم يكن قراراً فردياً، كان قرار جيل الآباء جميعهم فيما يبدو، حيث "لا إبراهيم رحمه الله، ولا الحسن، ولا حمدوش، ولا لعرج، ولا حتى أحمد الذي جعل الآخرين ينادونه طوين، ولا آخرين، لا أحدٌ منا طلب الجنسية، تركنا هذا للشباب، ... نحن مغاربة، جزائريون، تونسيون، ليبيون، لن ندّعي أننا فرنسيون من أجل الأوراق فقط (بن جلّون، 2010)." بل حتى قبول هؤلاء الآباء لأبنائهم بالحصول على جنسية بلد المنفى جاء على مضض، أو على غير رغبة منهم، فهذا أمر تقرره القوانين التي ليس بإمكانهم الاعتراض عليها، وتقرره رغبة الأبناء أصحاب الشأن دون تدخّل من آبائهم. فحين يقول رشيد لوالده محمد أنه فرنسي وأوربي وبمكنه التصويت في الانتخابات، يردّ عليه الوالد "أنا لم أشك أبداً في وطني. أما أنتم فلا تعرفون من أي بلدٍ أنتم، أنتم تقولون عن أنفسكم إنكم فرنسيون، أعتقد بأنكم وحدكم من يعتقد ذلك (بن جلّون، 2010)،" لذلك نجد بعض المهاجرين يسعى بكل السبل لمنع أبنائه من هذا الخطر _في نظرهم_ المتمثِّل في تغيير جنسياتهم بأخرى، فربما كان تغيير الجنسية طريقاً مؤدّية إلى تغيير الهوية، وما يترتب على ذلك من ضياع لهؤلاء الأبناء، وهو ما دفعهم للتصرّف بقدر من التشدّد إزاء هذا الوضع. فها هو ربيع أحد المهاجرين الأوائل كاد أن يذهب إلى السجن؛ لأنه أضرّ بحرية ابنتيْه حين ضربهما لأنهما ملأتا استمارة الحصول على الجنسية (بن جلّون، 2010).

لقد عاشت الذات المحافظة في بلاد المنفى منغلقة على نفسها، ترفض الاندماج في محيطها الاجتماعي والثقافي، ذلك أن الاندماج يتطلّب من هذه الذات تكيُّفاً مع قيم وطقوس المجتمع الجديد، وتنازلاً عن أفكار وممارسات كانت شديدة الاعتداد بها، وهو ما لم تتوافر عليه هذه الذات، والتي لم ترَ في هذا التكيّف سوى عملية تضحية بهويتها وأناها العربية والإسلامية. ولا شك والحال هذه حين لا تتم عملية الاندماج يكون الطرد والإبعاد إلى هامش الحياة، مما يجعل المنفي يقوم "بخلق رمز الوطن (الأم) طالما أنه بعيد. فيظهر الدين كطوق ينقذ من الغرق في ثقافة المجتمع المحتضن (إسماعيلي، 2015)،" وهذا ما ظهر جليّاً في سلوك محمّد بوصفه ممثّلاً لجيل الآباء من المهاجرين، الذين لا يحسّون بالاطمئنان والراحة إلا في أحضان

بيئتهم الطبيعية في القرية حين يعودون إليها في إجازاتهم السنوية، رغم ما يحيط بها من قحطٍ، وقسوة، فالوطن عندهم هو حيث يكون المرء في خير كما يقول أرستوفان (إسماعيلي، 2015). لذلك يحدثنا محمد عن سرّ هذا الانجذاب العجيب المتمثّل في الوئام بينه وبين قريته، يقول " كيف يمكنني التعبير عن هذا الإحساس؟ هو أن تحس بالأمان حتى حين يهدر الرعد والصواعق، حتى حين لا يكون هناك ماء ولا سكر (بن جلون، 2010)." وموقف محمد وأبناء جيله هذا يذكرنا بموقف الكاتب الأمريكي ذي الأصول الأفريقية لانغستون هيوز، الذي لم يجد الراحة في أمريكا، ولم يشعر بها إلا حين غادرها في طريقه إلى أرض الزنوج أفريقيا، لكنه قبل أن يغادر أمريكا ألقى بكتبه التي ألّفها في البحر "فقد كان ذلك _ كما يقول_ يشبه إلقاء مليون حجر كانت تجثم على قلبي (صن، 2008)." فلمسقط الرأس جاذبية لا تقاوم، خاصة إذا كان يوجد حبٌّ حقيقي للوطن، حبٌّ أكبر من الانجذاب الذي تمارسه الحضارة الحديثة في بلاد المنفى، بكل تقنياتها ومغرياتها.

ولعلّ هذا الحنين إلى الوطن أو ما يعرف بالنوستالجيا، هو سمة مميزة لآداب المنفى، وثيمة ثابتة في معظم نصوص الهجرة، ففي إحدى محاضراتها سُئلت الروائية الشيلية المنفية إيزابيل أليندي عن معنى Nostalgia في رواياتها، فقالت بعد تردُّد وارتباك "هو ألم أن يرى المرءُ نفسه غائباً عن وطنه، هو الحزن الذي تثيره سعادة مفقودة (إبراهيم وآخرون، 2011)." فالحنين والحزن والألم كلها سمات ميّزت آداب المنفى، ذلك أن المنفى يحطّم العلاقة بين المكان الأوّل وساكنيه، وأنّه في الوقت نفسه يعبّر عن الإحساس بفقدان جزء من إنسانية المنفيّ، سواءً في ذلك أكان هذا النفيُ قسرياً أم إرادياً، لذلك نجد تجربة النفي والإبعاد في الغالب تكون قاسية، وهي بلا شك أكثر قسوةٍ لدى أولئك الذين يتشبثون بمفهوم الهوية النقيّة في ظلّ واقعٍ مختلف، وعَالَمٍ سريع التغيُّر، ينهدم وينبني من جديد. وقد كان محمّد كثيرٌ التفكير في استعادة الماضي، هذا التفكير في الماضي المفقود كان من أكثر المنغّصات في حياته، حيث الشعور بالضياع، والإحساس بأن اختياره للهجرة إلى فرنسا لم يكن اختياراً موفّقاً، "لا أفهم، أنا ضائع، لا أعرف كيف أتخلّص من ذلك، ... هنا، لدي انطباع بأنني أخطأت في كل شيء. لكنّها حكاية بيني وبين فرنسيس (بن جلّون، 2010)." بالإضافة إلى مُشكل آخر، وهو مُشكل مستقبل الأبناء وطريقة تربيتهم في الغربة، الذي كان يؤرّق المهاجرين حينما يستحضرونه في نقاشاتهم اليومية في المقاهي، وفي مجالسهم الخاصة، "كل هذا لكي نجد أنفسنا بدون أطفالنا (بن جلّون، 2010)." لذلك نجد بطل الرواية محاصراً بتحدياتٍ عديدةٍ، إنها جزء من ضريبة المنفى، ففرنسا التي وفّرت له العمل والمال، أخذت منه الأبناء وراحة البال، فنراه يحاول الخروج من هذا المأزق بالسعي إلى استعادة الماضي الذي فقده بسبب الهجرة، ففي أوّل سانحة تتاح له حين يصل سنّ المعاش الذي كان يرعبه في بادئ الأمر، نجده يلملم أغراضه ويعود من حيث أتى، يعود إلى القرية، وهنالك يشرع في بناء دارٍ كبيرةٍ تجمع كل أفراد أسرته كما كان يخطط لها، بالرغم من أن معظمهم غادروا منزل الأسرة في فرنسا منذ زمن بعيد، وبدأوا في تأسيس حياتهم الخاصة، لكن حلم بناء هذه الدار كان يراوده منذ فترةٍ مبكّرةٍ حتى قبل الهجرة، وها هو يستعيد هذا الحلم مرّة أخرى، أربعين سنة قضاها في الغربة لم تكن كافية لتُنسيه هذا الحلم، ففي طريق العودة ومنذ "أن خطرت له هذه الفكرة صارت لحياته ولتقاعده معنى. ابتعد عنه شبح الوقت قليلاً، ولم يعد يُخيفه (بن جلّون، 2010)." وبقدر ما كان يقترب من حدود بلاده في طريق العودة، كان يرى حلمه يقترب منه، لم يكلّم أحداً من أفراد العائلة، كان يريد أن تكون الدار مفاجأةً لأبنائه. وما أن وصل حتى شرع في تنفيذ هذا المشروع الذي سوف يكون مكاناً للراحة والسلام والاحترام، وهي معانٍ ربما افتقدها في مهجره، كان يقول للبنّاء "أريدُ داراً كبيرةً، أكبر من كلّ أكواخ الدوار، كبيرة كبر قلبي، ينبغي أن تظهر من بعيد ويُقال: هناك يسكن محمد وعائلته، أريد القول مع أولاده، نعم، سيأتي أولادي للعيش معي في هذه الفضاءات اللانهائية، أولادي وأحفادي، ستكون دار سعادة، دار سلم ووئام (بن جلّون، 2010)."حتى زوجته التي كانت قريبة منه في سنوات الغربة لم يستشرها في هذا الأمر، فحين لحقت به وجدته وضع كل مدخراته في بناء الدار، لكنها تعوّدت ألا تعارضه، بالرغم من أنها كانت تعرف أن زوجها يعيش في حلم لن يتحقق أبداً، وأنه يغذّي نفسه بالأوهام "لقد فهمتْ منذ زمنٍ طويل أن أبناءها لم يعودوا في ملكهم، وأن دوامة فرنسا التهمتهم (بن جلّون، 2010)." بيد أنّ محمد كان سعيداً بإنجاز مشروعه الحلم في بناء الدار التي تَسَعه هو وأبناؤه وأحفاده، لهذا طفق يحدّث زوجته في فرحٍ طفولي "لقد نجحت. نعم، نجحت. هذا دليل على أن بإمكاننا أن نذهب إلى الخارج ونعود سالمين كما كنا في اليوم الذي غادرنا فيه القرية. هذا رائع (بن جلّون، 2010)." لعلّ هذه هي اللحظة الوحيدة التي أحسّ فيها محمّد بفرحٍ حقيقي افتقده في الغربة، لكنه فرحٌ سرعان ما يبدده الواقع حين يفيق المُهاجر من حلم أشبه بالهذيان، هل بإمكان أحد إعادة عقارب الزمان إلى الوراء؟ لا شيء يعود كما كان في الماضي، فمحمد الذي انهمك في إصلاح تناقضات المنفى، بدأ يكتشف الحقيقة المُرّة في أوّل مهاتفة لأبنائه الذين أراد مفاجأتهم بالدار الكبيرة التي بناها لهم في قريته، فلم يردّ عليه أحد منهم سوى ابنته جميلة من خلال المجيب الآلي، فقد تركت له رسالة صادمة، تقول فيها "لكن هذا هذيان يا بابا! ما هي حكاية الدار هذه؟ تظنّ أني سأتوقف عن عملي، أترك زوجي، وآتي لأجذب الأنظار في دارك المهملة بالبلد؟ مع ذلك أفق، العالم تغيَّر (بن جلّون، 2010)." من لحظتها بدأ حلم محمد في التلاشي، وبدأت هواجسه تكبر كل يوم، فأبناؤه الذين أراد إنقاذهم كما يظنّ، وجلْبهم إلى قريته لم يعودوا يأبهون له ولرغبته، حتى كأنهم لم يعودوا يتعرّفون عليه، ويرون ما قام به من بناء الدار ضربٌ من الهذيان الذي تملّكه، "أولئك الذين سيموت من أجلهم كانوا قد سقطوا في بئر طفولته (بن جلّون، 2010)." والدار الفسيحة التي أنفق فيها كل مدخراته لم تجد من يملؤها حياة، بقي وحيداً جالساً في كرسيه أمامها، "لم يعد ينتظر أولاده وإنما الخلاص، الموت الذي يطلبه بصمت من رحمة السماء (بن جلّون، 2010)." وفي إشارةٍ رامزة للدلالة على ارتباط محمد بجذوره، وارتباطه بأرض الآباء والأجداد، نرى الكرسي الذي كان يجلس عليه أمام الدار يزداد كل يوم غوصاً به في داخل الأرض، "وفي اليوم الأربعين طمرت الأرض الرأس. صاح أحدهم: رحل محمد! رحل عند الله ... لم تبن الدار من أجل لا شيء ستكون قبره ومزاره (بن جلّون، 2010)."

هكذا تقدّم رواية (البلد) صورةً ممثّلةً للذات العربية المحافظة المهاجرة، وتبرزها من خلال دورة حياة أحد المهاجرين، بحثاً عن حياة أفضل في مكان آخر غير مكانه الأوّل، فقد ذهب محمّد إلى فرنسا تتملكه الرغبة في تحسين أوضاعه المعيشية في الوقت الذي يستولي عليه الخوف من ضياع الهوية، وفقدان الذات المتميّزة، فأعطته بلد المنفى العمل، ثم أخذت منه كلّ شيء، فلم يجد السكينة هناك، ويعود يبحث عن هذه السكينة في وطنه الأوّل في قريته، ليجد نفسه وحيداً يكابد الحياة في غياب الأبناء والأحفاد، فلم يجد هنا شيئاً مما افتقده في المنفى من سكينة وراحة بال، فأخذ يتعذّب إلى أن رحل عن الدنيا، مخلفاً وراءه الأسئلة الصعبة حول المنفى وواقع الهجرة المعقّد، تتعلّق بجدوى الارتحال وإشكالاته بين فضاءين مختلفين، وبيئتين حضاريتين مغايرتين، لتطرح من خلال المتخيّل الروائي أزمة المنفى وإشكالاته، وهل إن كانت هذه الأزمة تتعلّق بطبيعة المنفى نفسه وما يفرضه من شروط على المنفيين، وما يحدثه من شروخ عميقة لدى الفرد وفي روح العائلة، أم تتعلّق بالذات المهاجرة وقدرتها على التكيّف من عدمه في مجتمع مختلف، لكنّ المؤكّد أنّ مفهوم الهويّة بمعناها المنغلق الذي يسيطر عليه مبدأ المدافعة والحراسة، يلعب دوراً مهماً في هذا الشقاء الذي تعيشه الذات المحافظة، فتأجيج مشاعر الرفض، وخوف الاقتراب من الآخر لدى هذه الذات، سبّبا لها قلقاً لم تستطع التخلُّص منه أبداً، وهو ما جعلها تعيش في هامش الحياة، تنتظر سعادة مفقودة ترجوها عند العودة إلى الديار، لكنها حين تعود لم تجد سوى الفراغ والوحدة. هكذا تقدِّم هذه الرواية تمثيلاً لهذا النوع من الذوات التي تحاول فهم العالم الجديد والعيش فيه بمفاهيم العالم القديم، رغم تحوُّلاته الكبرى، ما أوقعها في مأزقٍ جَلَب لها الشقاء والاضطراب من حيث تنتظر السكينة والسعادة، وذلك هو مصير "الذين لا يرون مثل هذا التحوّل الذي يطال الثوابت والبداهات، دفاعاً عن هويّاتهم الثابتة، أو تشبثاً بتصوُّراتهم الأزلية والماورائية (حرب، 2004)،" حيث تكتب نهاية أدوارهم في الحياة في الوقت الذي تكتب فيه نهاياتهم المأساوية.

4. تمثيلات الذات المتجدِّدة

نعني بها الذات العربية المهاجرة التي سعت إلى تجاوز مفهوم الذات المحافظة، بنزوعها نحو توسيع مفهوم الهوية الثقافية لديها ورفدها بعناصر بناء جديدة من خلال انفتاحها على الآخر، وعلى معطيات الواقع

بمتغيراته الاجتماعية والثقافية والحضارية، حيث لم يعد التحدّي لديها يكمن في مواجهة الغير، بقدر ما يعني مواجهة المشكلات التي فرضها الواقع الجديد ومقاربة هذه المشكلات. فالمنفى يلعب دوراً مهمّاً في التداخل بين الثقافات وتهجينها، وفي عولمة الهويّات وتحوّلاتها، إذ لم يعد مفهوم الهوية الثابتة النقيّة يجد القبول في أدبه الذي أخذ يروّج إلى قضايا الهُجنة، والتعددية الثقافية، والتنوّع الثقافي، والتنقّل ليس في المكان والزمان فحسب، وإنما في الانتماءات، وتعدّد مصادر بناء الهوية داخل الذات الواحدة، "وما أن نرى في كياننا وجذورنا ومسارنا روافد واسهامات وتلاقحات متنوّعة وتأثيرات مختلفة ودقيقة ومتناقضة، حتى تنشأ علاقة مغايرة مع الآخرين، وكذلك (العشيرة) التي ننتمي إليها. ولا يعود الأمر يقتصر على (نحن) و(هم) (معلوف، 2000). " لهذا حضرت الذات المتجدّدة في رواية البلد بوصفها رواية منفى، وشكّلت ملمحاً بارزاً من ملامح بعض شخصياتها. وينبغي أن نشير إلى أن التجدُّد لا يعني نزع الهوية السابقة، والبحث عن أخرى بديلة، وإنما يعني تجاوز المفهوم الضيق للهوية الذي ينظر إليها بوصفها معطىً جاهزاً وثابتاً، والعمل على تطويرها وانفتاحها على وعي مختلف، وإثرائها بعناصر جديدة تستمدها من واقعها المعيش، ومن تفاعلها مع المجتمع المغاير الذي وجدت نفسها فيه، وبمعنى أدق النظر إلى الهوية بوصفها "بُنية يُعاد بناؤها باستمرار، خصوصاً عند بلوغ الأزمات أو الوقوع في المأزق (حرب، 2004)." هذا الوعي بالهوية لا شك يفسح المجال أمام الذات إلى تقبّل الآخر، والتفاعل معه ثقافياً واجتماعياً، خاصة حين يغدو مفهوم الهوية بمعناه التقليدي عائقاً لهذه الذات دون لقائها بالآخر، وعائقاً أمام مستقبلها وطموحاتها في مجتمع مختلف، ينظر إليها بشيء من الريبة والشك، فيراقب سلوكها الاجتماعي والحضاري ليحكم لها أو عليها. وهذا ما تظهره رواية (البلد) من خلال تمثيلها لهذه الذات التي تعرضها في صورةٍ مغايرةٍ تمام المغايرة للذات المحافظة. وإذا كان التمثيل لا يعني التصوير لحقيقة الشيء وجوهره، وإنما "يعبّر عن رغبات صاحب التمثيل وأغراضه (كاظم، 2004)." فإن الصورة التي تُقدَّم بها هذه الذات لتفصح عن رؤية كاتب الرواية الذي يعرض من خلال هذه الرواية تمثيلاً لذاتيْن مختلفتين مفهوماً وتصوُّراً لطبيعة العلاقة مع الواقع الاجتماعي والحضاري، فإذا كانت الذات المحافظة قد تحكّمت فيها أنساق الخوف من الآخر، ما جعلها تنكفئُ على نفسها دون تأثّر أو تأثير، حرصاً على الاحتفاظ بذاتها المتميّزة التي قدِمت بها من بلادها، فإن هذه الذات المتجددة قد تحررت من هذه الأنساق الثقافية، حيث أظهرت قدراً كبيراً من الرغبة في الاقتراب من الآخر، والتفاعل معه، فهي لا تكفُّ عن محاولة الاندماج في محيطها الاجتماعي والحضاري الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وهو ما أهّلها لتبنّي رؤية مختلفة حول الهوية لا تقوم على مبدأ الحراسة المدافعة وإنما على التوسُّع والاستيعاب. يبرز ذلك من خلال بعض شخصيات الرواية من الجيل الثاني بصفة خاصة، جيل أبناء المهاجرين الذين نشؤوا في واقعٍ حضاريٍّ جديد، واصطدموا بعصر العولمة الثقافية التي قرّبت المسافاتُ بين المختلِفين، وفتحت عيونهم وعقولهم على آفاقٍ جديدةٍ لم تكن متاحة من قبل، كما هو الحال مع أبناء بطل الرواية محمّد الذين هم بطبيعة الحال أبناء عصرٍ غير عصر آبائهم وأسلافهم. وإذا كان كل فرد مؤتمناً "على إرثين: الأوّل عمودي يأتيه من أسلافه وتقاليد شعوبه وطائفته الدينية، والثاني أفقي يأتيه من عصره ومعاصريه (معلوف، 2000)،" فإن الذات المتجددة لا شك كانت ألصق بعصرها الذي يبدو أنه كسب الرهان بقدر كبير في تشكيل ذوات هؤلاء وهويّاتهم على حساب موروثهم العمودي الذي جاءهم من الأسلاف كما يظهر من خلال التمثيل الذي قدمته الرواية لهذه الذوات. فبالرغم من خوف الآباء وسعيهم الدؤوب إلى احتواء الأبناء ومحاولة تحصينهم من الاختراقات التي تهدّد هوياتهم الثقافية، إلا أن جاذبية الحياة الجديدة كانت أقوى من أن تَقاوَم، يقول أحد المهاجرين "لنقل بأن أطفالنا أكثر حداثةً منّا، اكتشفوا الحياة الحديثة وأحبُّوها (بن جلُّون، 2010)."

نشأ هذا الجيل إذن في واقع جديد، وأخذ ينظر إلى الحياة من منظور مختلف، لا تستهويهم فيه حياة الأسلاف التي لا يجدون فيها سلوى عن واقع المنفى، ولا قدوة تناسب تطلعاتهم وأحلامهم "فقد كانت الحواري تقلّهم نحو المغامرة، نحو لقاءات جديدة، نحو حياةٍ مختلفة جداً عن حياة والدِيهم التي ليس لهم فيها ما يأخذونه منها... الروتين، ثم السقف الواطئ لهذه الحياة، لا شيء في هذا صالحاً حقاً لإعادة الإنتاج (بن جلُّون، 2010)." وحين تحرّرَ هؤلاء من أنساق الخوف التي كانت تأسر جيل الآباء، وتمنعهم من التفاعل مع محيطهم الاجتماعي والحضاري، انطلقوا يعبّرون عن ذواتهم المختلفة من خلال ممارساتهم وسلوكياتهم اليومية، اقتراباً من الآخر وتفاعلاً معه، هذا الآخر الذي لم يعد بالنسبة لهذه الذوات هو الجحيم على حدّ قول سارتر، وإنما هو الجنة كما يرى غابريل مارسيل (إسماعيلي، 2015).

شخصيات الرواية التي تمثّل هذه الذات المتجددة أغلبهم من جيل أبناء المهاجرين، كما أسلفنا، من هنا جاء اختلاف الرؤى، وجاء الصراع بين الجيلين، الذي أخذ أبعاداً مختلفة، فبقدر ما كان جيل الآباء مشدوداً إلى الوراء، في اطمئنان كبير إلى قناعته بذاته المحافظة، نجد جيل الأبناء يندفع نحو المزيد من الانفتاح على الآخر، والاندماج في بيئته الجديدة، يقول محمد عن أبنائه "يقولون إنهم مندمجون، لم أفكر أبداً في ماذا يعنيه ذلك (بن جلُّون، 2010)." أراح محمد وأبناء جيله أنفسهم من عناء أسئلة الاندماج، وعن عناء البحث عن أفقٍ جديد، وأراحوها كذلك عن عناء سؤال الهوية والقومية ومفهوم الوطن في عالمٍ يتغيّر كل يوم عن الماضي، ويرتحلٍ في المستقبل كما يفعل الأبناء، يقول محمد لأحد أبنائه "أنا لم أشك أبداً في وطني. أما أنتم فلا تعرفون من أيّ بلدٍ أنتم، أنتم تقولون عن أنفسكم إنكم فرنسيون، أعتقد بأنكم وحدكم من يعتقد ذلك (بن جلُّون، 2010)." وكان محمّد يرى أنّ انتماء جيل الأبناء إلى بلد المنفى، ونكران بلدانهم الأصلية لم يكن سوى وهمٍ لا يلامس حقيقة جوهرية، فهو انتماءٌ شكليٌّ لا يجد سوى اعتراف ظاهري من أهل البلد الأصلي، ومؤسساته الرسمية، "أتعتقد بأن الشرطي يعاملك كفرنسي مئة بالمئة؟ نعم، إن ذهبت إلى المحكمة، سيقول القاضي إنك فرنسوي، إنه مضطر، لكنه في قرارة نفسه ينظر إليك على أنك أجنبي أو لقيط (بن جلُّون، 2010)."

لكن جيل الأبناء لم تَرُقْ له مثل هذه التصوُّرات، ولم تعد تخيفه أو تثنيه هذه المقولات عن محاولة صناعة أقدَاره في الحياة، حيث لم يبدِ اهتماماً لماضي آبائه وأسلافه بل انخرط في حياته الجديدة، ساعياً إلى تشكيل حضوره على المستوى الاجتماعي والثقافي أو حتى السياسي، "ذات يوم قدّم لي رشيد بطاقة وقال لي بهذه سأصوت، أنا أيضاً فرنسي وأوربي، قلت له: سر ببطء... لا تنسَ أنَ بلدك الأصلي مسجّل في وجهك (بن جلُّون، 2010)." لكن رشيد ذهب بعيداً في بحثه عن الاندماج في وطن المنفى، محاولاً إزاحة كل عائق يقف أمامه في سبيل تحقيق هذه الغاية، والعوائق التي تحول دون تحقيق هذه الرغبة لدى المهاجرين كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر، الافتقار إلى "اللكنة الصحيحة، ولون البشرة المناسب، والشهرة أو الاسم أو الوثائق المطلوبة (معلوف، 2000)،" وإذا كان أبناء المهاجرين أمثال رشيد وإخوانه قد تجاوزوا بعض هذه العوائق مثل اللغة التي أتقنوها بإصرارهم على استعمالها حتى إنهم كانوا يسخرون من لَكْنة والدهم وأخطائه (بن جلُّون، 2010). والوثائق التي حصلوا عليها رغم اعتراض والدِيهم، فإن رحلة التخلص من العوائق لا تنتهي عند حدّ في المنفى. لهذا نرى رشيد يعمل على تغيير اسمه إلى ريشار بن، للتخلص من تبعات الاسم العربي، أو كما يقول والده في كثيرٍ من الحسرة على هذه الخطوة التي أقدم عليها ابنه "أن يُشتبه في أنك يهودي، هذا هو، تُريد أن تمحو أصولك والعثور على مكانٍ صغير، مقعدٍ صغير عند الفرنسويين، تُفضّل أن تكون يهودياً، قل لي هل خدمك ذلك؟ هل وجدت بسهولة عملاً؟ هل قمت بذلك، لتدخل إلى مرقصٍ ليلي؟ لم يجبني، فقد ذهب جارياً (بن جلُّون، 2010)." نعم. ركض رشيد بعيداً عن والده، في إشارة رامزة إلى الهروب من الذات المحافظة بمفهومها الضيّق، والهوية بمفهومها التقليدي الذي يمثله والده، أو هو ركض نحو الاندماج وما يتطلبه من تضحيات، ويكلّفه من تنازلات ليجسّد بذلك حجم المأزق الذي يعيشه المنفيُّ في مجتمع مغاير، حتى وإن كان هذا المنفيُّ وُلِد في بلاد المهجر، ويمتلك الرغبة في التفاعل مع مجتمع البلد المستضيف. وفي هذا السياق يمكن النظر إلى ما أقدم عليه عبد الملك ابن أحد جيران محمد الذي ذهب مع عائلة أمريكية وقد غيّر اسمه إلى مايك أدلي، وحين عاد كان يتحدث الأمازيغية بلكنة أجنبي. ولم يكن يعرف أن أمه قد ماتت. رأى والده وأعطاه دولارات، ثم حيّاه كما يمكن أن يفعل سائح، واختفى (بن جلُّون، 2010).

أما مراد الابن الآخر لبطل الرواية فقد كان يمتلك طموحاً كبيراً جعله يتبوّأ موقعاً جيداً في عمله، "كانت رغبته الكبرى تتمثل في مغادرة الضاحية

والسكن في باريس ... كان يحب والديه جداً، لكنه كان يفضّل عليهما حريته (بن جلُّون، 2010)." لم يعد مُراد يَقنع مثل أسلافه بالسقف المتدني للحياة، لذا نراه يهجر حاضنته الاجتماعية الأولى، إلى مكان جديد في وسط باريس حيث الفرص التي تمكّنه من تحقيق طموحه في الحياة، وحيث التحضُّر والمدنية. فبالرغم من حبه الكبير لوالديه، إلا أن حبه للحرية جعله يراها القيمة الأكبر التي لا تتقدمها قيمة أخرى مهما علت، دونها البيئة الاجتماعية والأسرية. وفي أثناء عمله التقى مراد بماريا ذات الأصول الإسبانية التي وُلدت مثله في فرنسا، فتزوج بها، "كان يتساءل لماذا ينجح الأسبان أفضل من المغاربة. عثرت زوجته على جوابٍ صَدَمه: بسبب الدين، بسبب الإسلام! ثارت ثائرته وقام بردّ فعلٍ كأنه إمام وهو الذي لا يطبّق أيّ شعيرة إسلامية... في الواقع كان يفكّر في والده الذي كان الإسلام بالنسبة له أكثر من دين، بل إنه أخلاق، ثقافة، هويّة (بن جلُّون، 2010)." غض النظر عن رأي ماريا فيما ذهبت إليه، إلا أن الملفت في هذا الموقف هو ردّة فعل مُراد الغاضبة التي ترفض المساس بالقِيم الدينية، فهو رغم انفتاحه الكبير وتوقه لمعانقة الآخر، إلا أن رأي زوجته في الدين قد استثاره أيما استثارة، فقد مسّ هذا الرأي عنصراً مهماً من العناصر المشكلة لذاته وهويته، وهو من جهة أخرى كان يفكر في والده الذي لا شك يتأذّى بمثل هذا الرأي في الدين الذي يعتبره كل شيء في حياته. فمراد كما هو ملاحظ في هذه المواقف يمثل ذاتاً هجينةً تجمع بين المحافظة وتنزع في الوقت ذاته نحو التجدد والتعدد، فهو لم يقطع صلته بموروثه الثقافي الذي أتاه من جهة عائلته، وفي الوقت نفسه لا يريد لهذا الموروث أن يكون عائقاً له أمام التعايش مع عصره وبيئته برهاناتهما المعقّدة.

وتقابلنا كذلك في هذا الصدد الفتاة جميلة الابنة الكبرى لمحمّد التي كانت تقول عن نفسها "وُلدتُ حقاً في فرنسا، لكنّ جيناتي جاءت من البلد (بن جلُّون، 2010)." هي أيضاً لم تعدْ تستكين إلى تلك النظرة التي طالما حَكَمت المرأة في المجتمع العربي، "الذي لا يستطيع أن يتصوّر المرأة خارج أدوارها التقليدية، ولا يرى فيها إلا الأم، أو الزوجة، خاضعة ومطيعة وخادمة (بن جلُّون، 2010)،" وأخذت تتطلّع إلى حياة مختلفة تجعلها بمنأى عن سلطة الرجل، وجبروت الموروث، فحين يتعلّق الأمر بالقيم الحضارية الجديدة في المجتمع الغربي مثل الحرية الشخصية، والمساواة بين الرجل والمرأة وغيرها، فإن جميلة تتحوّل إلى فتاةٍ غربية لا تقبل التنازل أو المساومة فيما تراه حقاً، حتى وإن جلب لها ذلك غضب والديْها، وقادها إلى مفارقة العائلة، فها هي قد تجاوزت "اعتراض أبويها وتزوجت من إيطالي... كان دخول رجل غير مسلم إلى العائلة يؤلمه (بن جلُّون، 2010)." يؤلم والدها الذي حاول في بادئ الأمر منعها من السير في هذا الطريق، وسعى بشتى السبل في إعادتها إلى العائلة "لكن جميلة كانت تحبُّ وترفض كل مناقشة. وكانت تدخل في حالات غضبٍ لم يعتدها. إنها حياتي، وليست حياتك، لن تمنعني من الحياة لأننا مسلمون. ثم ما هو الدين الذي يبيح للرجل زواج النصرانية واليهودية ويرفض ذلك للبنات؟ (بن جلُّون، 2010)." تشير في ذلك إلى أخيها مراد الذي وجدناه يتزوج من إسبانية دون أن يثير ذلك حفيظة أحد أفراد العائلة، فقد كان والده، يبرر قبوله لهذا الزواج بأن مُراد رجل "والرجل يقود العائلة، وستنتهي هذه النصرانية بالدخول في ديننا...إن الرجل هو من يقرر لا المرأة (بن جلُّون، 2010)." أصرّت جميلة إذن على قرارها فغادرت منزل العائلة، وخلّفت جرحاً عميقاً في نفس والدها الذي لم يعد يرغب بذكر اسمها في حضرته، ولم يعد يتواصل معها. الواقع أن مسألة عدم التواصل بين الذات المتجددة والذات المحافظة كانت واحدة من الخصائص التي ميّزت طبيعة العلاقة بين شخصيات الرواية، حتى بين أفراد الأسرة الواحدة، فمحمّد _مثلا _كان يحس بذلك منذ فترة مبكّرة، كان يقول عن أبنائه "أحسّ بهم في مكانٍ آخر، أحسُّ أنهم قد ذهبوا منذ مدّة ويتظاهرون بالحضور (بن جلُّون، 2010)." لكن هذه الهوّة لا شك اتّسعت كثيراً حين كبر الأبناء وأخذ كل واحد منهم يصارع من أجل نفسه، وحين أخذت تصوراتهم تتشكّل نحو الحياة، وتقودهم إلى أخذ القرارات التي تحدّد مصائرهم ومستقبلهم.

هكذا إذن تُستحضَر الذات المتجددة في الرواية بوصفها ذاتاً تحرّكها الرغبة في الاندماج، ويتملكها الاستعداد لخوض غمار تجارب جديدة لم تفكّر الذات المحافظة فيها، ولم تستطع استيعابها. فهي ذاتٌ تمتلك القدرة على الرفض ونقد المسكوت عنه، ولديها الاستعداد للقيام بعمل نقدي فعّال "يطال المسلّمات والثوابت، ويكسر القوالب والنماذج، بقدر ما يجدد القيم والمعايير (بن جلُّون، 2010)." هذه الصور التي برزت في مرآة التمثيل لشخصيات الرواية بتصوراتهم المختلفة تبرز شكل الصراع بين الأجيال في رواية البلد، وتُظهر حجم المأزِق الذي يعيشه المهاجر في منفاه، مأزق الأبناء الذي يؤرّق جيل الآباء وهم يرونهم يغادرون العائلة ثم تنقطع الصلة بهم، ومأزق الهوية الثقافية بالنسبة للأبناء الذين لم يعد في مقدورهم المحافظة عليها دون تعديلٍ في طبيعتها، حتى تنسجم مع رغبتهم في اندماجٍ حقيقي يمكّنهم من العيش في صلب المجتمع لا في هامش الحياة. لتطرح الرواية في هذا السياق أسئلة شديدة التعقيد، كيف يمكن اكتساب ثقة الآخر دون التماثل معه في كل شيء أو البقاء تحت رحمته؟ وما الطرق المثلى إلى استيعاب ثقافة المجتمع المختلف، دون خسران ما لدى المنفيّ من ثقافة وقيم؟ وما السبيل إلى خوض غمار الحياة وتحقيق النجاح فيها دون الانسلاخ عن الأصل والهويّة؟ إنها المعادلة الصعبة التي تنتظر من الذات المهاجرة تقديم مقاربة جديدة لها خارج نطاق المألوف، تواجه بها هذه التحدّيات، وتتمكن من خلالها فتح الآفاق للعيش بسلام، والمشاركة في صناعة الحياة برغبة وكفاءة في مكانها الجديد.

5. تمثيلات الآخر

أولتْ رواية البلد اهتماماً كبيراً بعرض الذات العربية المهاجرة وتمثيلها، وهذا لا شكّ أمر يستدعي ضرورةً استحضار الآخر وتصويره؟ إذ لا يمكن الحديث عن صورة الذات دون استحضار صورة الآخر، فهما معاً يشكلان ثنائية تستعصي على الفصل، بل تستعصي على الفهم إلا في سياق النظر إليهما في سياق واحد. فالآخر هو المرآة التي تعرض عليها الذات نفسها، وتنبني عليها مقوماتها التي بها تختلف وتتميز، ذلك أن "الوعي بالذات لا يمكن أن يشعر به المرء إلا عن طريق المقابلة، على حدِّ قول إ. بنفينيست. (شاردو، ومنغنو، 2008)." فالآخر هو "الكائن المختلف عن الذات، وهو مفهوم نسبي ومتحرّك؛ ذلك أن الآخر لا يتحدد إلا بالقياس إلى نقطةٍ مركزية هي الذات، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة، فقد يتحدد الآخر بالقياس إليّ كفرد، أو إلى جماعة معينة قد تكون داخلية كالنساء بالقياس إلى الرجال، والفقراء بالقياس إلى الأغنياء، أو خارجية بالقياس إلى المجتمع بصورة أعمّ (كاظم، 2004)." فحين يسعى المنفيُّ إلى اكتشاف الآخر وتشكيل صورةٍ عنه تسمح له بالاقتراب منه أو الابتعاد عنه هو في الواقع يكتشف ذاته التي لن تتضح معالمها إلا بعرضها في مرآة الآخر، وبالتالي في مرآة التمثيل "فلا ذاتية بدون غيرية (غصّان، 2018)."

في رواية البلد حضرت صورة الآخر ممثّلةً في هيئتين مختلفتين: الآخر الغربي صاحب البلد المستضيف التي وفد إليها المنفيُّ واستقرّ بها، والآخر المهاجر غير العربي، ممثلاً بشكل خاص في الأفارقة السود الذين كانوا يشاطرون المغاربيين العمل في المصانع والسكن في الأحياء الطرفية في المدن الفرنسية، ورغم ذلك ظلت الذات العربية تنظر إليهم بوصفهم آخر يختلف عنهم، وتتعامل معهم بمنطق الغيرية الذي يعجز عن استيعابهم، والقبول بهم، ما حدا بهذه الذات إلى طردهم عن دائرتها، وعدم السماح لهم بالوصول إليها واختراقها. فحين تتزوج ابنة إبراهيم وهو أحد المغاربة من سينغالي، فإنها تضطر إلى هجران عائلتها، فتتناقل "هذه الحكاية كل العائلات المغاربية في إيفلين وخارجها. أعطى ابنته لأسود! (بن جلُّون، 2010)." يقول قادر أحد المغاربة "السود والعرب لا يختلطون! الأمازيغ والسود لم يُخلقوا ليتزاوجوا (بن جلُّون، 2010)." والأفريقي قد يكون مسلماً ملتزماً، متسامحاً، حريصاً على إعطاء صورة جيدة عن الإسلام كما هو الحال بالنسبة لموحي توري جار محمد في السلسلة الذي تعرّف عليه وعلى عائلته منذ وقت مبكر، وتعرّف على تربيته لأبنائه التي تقوم على الاحترام والتسامح، لكن محمّد حين ينصرف تفكيره إلى زواج ابنته من أفريقي، فإنه "يجد صعوبةً في شيء كهذا (بن جلون، 2010)." إلا إذا كان ذلك في معرض المقارنة بين أحد أبناء هذا الجار، وبين نصراني لم يُختن، فإن الكفة عندئذٍ ربما ترجح لصالح الأول (بن جلُّون، 2010). هذا الموقف من الأسود في الثقافة العربية بشقيها الرسمي والشعبي ليس جديداً، ولا يتعلّق بسياق اجتماعي خاص، إنه موقف متجذّرٌ يعود إلى طبيعة الأنساق الثقافية التي تواطأت على التقليل من شأنه واستبعاده، وهو ما يقدّم مؤشّراً "على مدى الرسوخ والثبات والذيوع

والانتشار الذي تمتّعت به (تمثيلات الأسود) في المتخيل العربي في تجلياته الشعبية العامة والرسمية (العالمة) الخاصة (كاظم، 2004)." لهذا حين يفكّر محمّد بهدوء في طبيعة العلاقة بين المغاربيين والأفارقة فإن الملمح الأبرز الذي يتراءى له فيها هو العنصرية والاحتقار، لذا كان "مضطراً للإقرار بأنه إن كان المغاربيون ضحايا دائمين للعنصرية في أوربا، فالأفارقة كانوا محتقرين بدورهم من طرف المغاربيين، سواءً في فرنسا أو في بلدانهم (بن جلُّون، 2010)."

أما تمثيل الآخر الغربي وعرضه في مرآة الذات العربية، فإنه يكشف بوضوح عن مأزق الهوية الثقافية ودورها في عملية الفرز قبولاً أو رفضاً في تعاملها مع الآخر المختلف، كما يكشف في ذات الوقت عن سلطة قانون (الرغبة في الآخر والرغبة عنه) الذي طالما تحكّم في تشكيل صُوَر الآخرين، "فرنسا ضرورية، كان يتوجّب أن نعقل ونجمع المدّخرات. لكن فرنسا صالحة للفرنسيين، وليس لنا، ليس لنا مكانٌ هناك، لهم دينهم، يتزوجون ويطلّقون بيسر، ثم نحن لنا ديننا (بن جلُّون، 2010)."

وقد وجدنا سابقاً كيف أن مفهوم الهوية بالنسبة للذات المحافظة تعارَض لديها مع مبدأ الاقتراب من الآخر الذي يهدد هذه الهوية بالذوبان والاندثار، بينما رأينا سعيْ أصحاب الذوات المتجددة إلى كسر الطوق الذي ضربته الذات العربية على نفسها، وعملوا على الخروج بمقاربة تنهض على تعديل مفهوم الهوية بصورة تسمح لهم بلقاء الآخر والانخراط معه في حياةٍ تقوم على التقارب ورعاية المصالح المشتركة بينهما. وقد أسهمت هذه الرؤية في تشكيل صُوَر الآخر الغربي في مرآة التمثيل لدى هؤلاء وأولئك. بالنسبة للذات المتجددة فإن صورة الآخر لديها سواءً أكان غربياً أم أفريقياً ليست بتلك القتامة التي تظهر عليها لدى الذات المحافظة، حيث يتبين لنا من أفعالها لا من أقوالها إنها عملت على الاندماج معه حين رأت فيه شريكاً جديراً بالثقة. فها هي، أي الذات المتجددة، تهرب إليه كما فعل عبد الملك الذي ذهب مع عائلة أمريكية، وفعل مراد الذي تزوج من فرنسية ذات أصول إسبانية، وفعلت ابنة إبراهيم التي تزوجت من سنغالي، وقامت بالأمر نفسه جميلة التي تركت عائلتها مفضلة الذهاب مع زوجها الإيطالي غير المسلم. هذه كلها نماذج تدل على طبيعة التفكير الذي تتمتع به هذه الذوات تجاه الآخر، والصورة الذهنية التي تشكّلت لديهم عنه.

أما حين تنظر الذات المحافظة في صورة الآخر الغربي فلا تراه إلا عنصرياً محتقِراً لغيره "العنصرية في كل مكان (بن جلُّون، 2010)." وتراه ينظر إلى المغاربيين بانتقاص شديد، فلا يعترف لهم بفضل، ولا يراهم شركاء حقيقيين في المواطنة إلا اضطراراً حتى في حين حصولهم على الأوراق الرسمية، يقول محمد لابنه "إن ذهبت إلى المحكمة، سيقول القاضي إنك فرنسوي، إنه مضطر، لكنه في قرارة نفسه ينظر إليك على أنك أجنبي أو لقيط (بن جلُّون، 2010)." والآخر الغربي حين يستحضِر شخصية المسلم فإنه يستحضرها غارقةً في البؤس والإرهاب "يريدون أن يروا المسلمين غارقين في البؤس، أو بقنبلةٍ مشدودةٍ إلى الخصر، هذا هو الإسلام بالنسبة لهم، البؤس القنبلة (بن جلُّون، 2010)" كما يقول أحد أئمة المساجد.

هكذا تتدخّل الهوية الثقافية في صياغة صُور الآخرين وفي تمثيلهم، فبقدر اتساع مفهوم الهوية لدى الذات وانفتاحها تبرز صَور الآخرين وتمثيلاتهم ناصعةً في مرآتها كما يظهر لدى الذات المتجددة التي يبدو لنا من أفعالها قدرتها على اقتحام الآخر وبناء علاقة سوية معه تقوم على التفاعل والاشتراك. وبقدر ما تنغلق الهوية تهشّم صُور الآخرين وتمثيلاهم في مرآتها كما تجلّى ذلك لدى الذات المحافظة التي قامت علاقتها مع الآخر على التوجّس والريبة والخشية.

6. الخاتمة

نهضت هذه الدراسة ببحث الكيفية التي تمّ بها استحضار الذات العربية المهاجرة والآخر وتمثيلهما في رواية المنفى العربية، من خلال التطبيق على رواية (البلد) للروائي العربي الطاهر بن جلّون. وقد سعت الدراسة إلى الكشف عن رؤية كُتّاب المنفى العرب في تمثيلهم للذات العربية المهاجرة باعتبار أن كاتب هذه الرواية وشخصياتها عاشوا ذات الظروف التي فرضت عليهم العيش في مكانٍ مختلفٍ، ووطنٍ بديلٍ يفرض عليهم واقعاً طارئاً تُبنى فيه علاقات جديدة مع المكان والإنسان، كما سعت كذلك إلى الكشف عن تمثيلات الآخر المختلف من وجهة نظر الذات. وقد توصّلت الدراسة إلى نتائج من أهمها:

- تبيّن من خلال الدراسة أن الذات العربية المهاجرة التي تم تمثيلها في هذه الرواية لم تكن ذاتاً موحّدةً ومنسجمةً في تصوّراتها وفي رؤيتها للذات وللآخر، وإنما هي ذوات متنوّعة، وقفت الدراسة منها على ذاتيْن متمايزتيْن، هما: الذات المحافظة والذات المتجدّدة، وقد تبلورت نظرة هاتيْن الذاتيْن لواقع المنفى وللآخر المختلف تبعاً لمفهومهما للهوية الثقافية، كما ظهر ذلك من خلال تمثيلهما في الرواية.
- فالذات العربية المحافظة التي آمنت بفكرة الهوية النقيّة التي لا يطالها التجدُّد أو التعديل، ممثّلةً في جيل الآباء من المهاجرين، واجهت صعوبةً بالغةً في التعايش مع واقعها الجديد، الأمر الذي اضطرها إلى الانكماش حول نفسها، والعيش في هامش الحياة دون تأثُّرٍ أو تأثير.
- بينما نجد الذات العربية المتجددة، ممثّلةً في جيل الأبناء، التي عملت على تجديد هويتها الثقافية وإعادة بنائها وفق وعيٍ جديدٍ لا يركنُ إلى ثوابتَ جامدةٍ، ولا يعتصم بأصولٍ ومسلماتٍ ناجزةٍ، وإنما ينفتح على معطيات الواقع الجديد بمكوناته الاجتماعية والثقافية والإنسانية، استطاعت هذه الذات أن تندمج في واقعها الجديد، وأن تبني علاقات إنسانية تقوم على الاعتراف المتبادل كما أظهرها التمثيل.
- أما تمثيلات الآخر في رواية (البلد) فهي الأُخرى لا تبعد عن هذا المنظور، فقد تشكّلت وفقاً لوعي الذات العربية إلى ذاتها، ووعيها بطبيعة هويتها الثقافية، ففي الوقت الذي تتجلّى فيه قتامة صورة الآخر وبشاعتها لدى الذات المحافظة، نجد هذه الصورة نفسها تتعدّل كثيراً لدى الذات المتجددة، فتظهر في شكلها الطبيعي والسويّ كما أظهرها التمثيل في رواية البلد.
- من خلال دراسة تمثيلات الذات العربية المهاجرة في رواية المنفى والآخر، تبرز قضايا وإشكالات ترتبط بهذا النوع من الروايات تحتاج إلى رصد وتحليل، توصي الدراسة بمتابعتها، منها: تمثيلات الذات العربية غير المهاجرة، ذلك أن كُتّاب المنفى لا شك أن لهم تصوُّرات مختلفة حول الذات العربية التي لم تغادر بلادها للاستقرار في المنفى. ويمكن أيضاً دراسة ظاهرة الحنين إلى الجذور الذي يكتنف هذا النوع من الروايات. كذلك أثر العولمة في رواية المنفى أمر يحتاج إلى دراسة ومعالجة.

نبذة عن المؤلف

يسن إبراهيم بشير علي

قسم اللغة العربية، كلّية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعوديّة، 00966508111516 yiali@kfu.edu.sa

د. علي أستاذ مشارك، ودكتوراه في فلسفة اللغة العربية (النقد الأدبي) جامعة الخرطوم. السودان. عمل في الجامعات السودانية والسعودية. نشر العديد من الأبحاث العلمية المحكمة والمقالات. لديه كتب منشورة. عضو في عدد من اللجان الأكاديمية بقسم اللغة العربية، (اللجنة العلمية، لجنة مراجعة خطط الماجستير والدكتوراه/ الأدب والنقد، لجنة مراجعة محتوى الرسائل العلمية). درّس مقررات الأدب والنقد لطلاب البكالوريوس والدراسات العليا. أشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه، وناقش الكثير منها.

المراجع

إبراهيم، عبد الله علي، أدونيس، علي أحمد، الأعرج، واسيني، الكوني، إبراهيم، الرحبي، سيف، أبو ديب، كمال، غزول، فريال، درّاج، فيصل، يوسف، أحمد، سليمان، نبيل، اليوسفي، محمد لطفي، وصالح، فخري. (2011). *الكتابة والمنفى*. لبنان: الدار العربية للعلوم.

إسماعيلي، حمودة. (2015). *الأنا والآخر: نقد الفكر الاجتماعي*. المغرب: أفريقيا الشرق.

بلكودري، نور الدين. (2017). تمثيلات الذات المغربي والآخر الإسباني في رحلة الغزال إلى إسبانيا. *دفاتر مركز الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني*، **بدون رقم مجلّد**(5)، 27-35.

بن جلّون، الطاهر. ترجمة: الجويطي، عبد الكريم. (2010). *البلد*. المغرب: المركز الثقافي العربي.

بو زيّان، خالد. (بدون تاريخ). الأنا والآخر، ومسألة الهوية في الخطاب الروائي العربي المعاصر: امرأة النسيان لمحمد برّادة أنموذجاً. في: *الملتقى الدولي*

حول السرديات: أسئلة الهوية في الخطاب السردي، المركز الجامعي بشار، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجزائر، الجمهورية الجزائرية، بدون تاريخ انعقاد الملتقى.

حرب، علي. (2004). *حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية*. الطبعة الثانية. المغرب: المركز الثقافي العربي.

حلاسة، عمار. (بدون تاريخ). الهوية في الخطاب السردي بين سلطة اللغة وهيمنة الانتماء. في: *الملتقى الدولي حول السرديات: أسئلة الهوية في الخطاب السردي*، المركز الجامعي بشار، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجزائر، الجمهورية الجزائرية، بدون تاريخ انعقاد الملتقى.

الخضراوي، إدريس. (2006). المتخيّل والتمثيل الثقافي للآخر: قراءة في كتاب: تمثيلات الآخر. *مجلة العلوم الإنسانية، البحرين*، **بدون رقم مجلّد**(12)، 344-368.

رووكي، تيتز. ترجمة: الشايب، طلعت. (2002). *في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية*. مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

سعيد، إدوارد. ترجمة: عناني، محمد. (2006). *المثقف والسلطة*. مصر: رؤية للنشر والتوزيع.

سيلامي، نوربير. ترجمة: أسعد، وجيه. (2001). *المعجم الموسوعي في علم النفس*. سوريا: منشورات وزارة الثقافة.

شاردو، باتريك، منغنو، دومنيك. ترجمة: المهيري، عبد القادر، صمّود، حمادي. (2008). *معجم تحليل الخطاب*. تونس: المركز الوطني للترجمة.

صن، أمارتيا. ترجمة: توفيق، سحر. (2008). *الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي*. الكويت: عالم العرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون.

غصان، سعيد. (2018). تمثيلات الهوية وأصوات الغيرية في نصّ الرحلة. *مجلة الاستهلال، المغرب*، **بدون رقم مجلّد**(19)، 183-193.

القاضي، محمد، الخبو، محمد، السماوي، أحمد، العمامي، محمد نجيب، عبيد، علي، بنخود، نور الدين، النصري، فتحي ومهوب، محمد آيت. (2010). *معجم السرديات*. تونس: دار محمد علي للنشر.

كاظم، نادر. (2004). *تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط*. لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

معلوف، أمين. ترجمة: بيضون، نهلة. (2000). *الهويّات القاتلة*. الطبعة الثانية. لبنان: دار الفارابي.

يقطين، سعيد. (2001). *انفتاح النص الروائي: النص والسياق*. الطبعة الثانية. المغرب: المركز الثقافي العربي.

Al-Khadrawi, I. (2006). Almtkhyl waltamthil althaqafiu lilakhr: qura'atan fi ktab: tamthilat alakha 'Imagination and cultural representation of the other: reading in a book: Representations of the other'. *Journal of Humanities*. **n/a**(12), 344-368. [in Arabic]

AL-Qadi, M., Al-Khubu, M., Al-Samawi, A., Al-Amami, M.N., Obaid, A., Benkhod, N., Al-Nasry, F. and Mihoub, M.A. (2010). *Mejm Alsrdyat* 'A Dictionary of Narratives'. Tunis: Mohamed Ali Publishing House. [in Arabic]

Belkoudri, N., (2017). Tamthilat aldhdhat almaghribii walakhar al'iisbanii fi rihlat alghazal 'iilaa 'iisbania 'Representations of the Moroccan self and other Hispanic in the el-ghazal trip to Spain'. *PhD Centre Books, College of Arts and Humanities, Hassan University of AL-Hassan Althani*. **n/a**(5), 27-35. [in Arabic]

Bin Jelloun, T. (2010). *Albalad* 'Al-Balad'. Morocco: Arab Cultural Centre. [in Arabic]

Bou Ziane, Kh. (n/a). Al'ana walakhiru, wamas'alat alhuiat fi alkhitab alrawayiyi alearabii almeasr: aimra'at alnasayan limuhamad brradt anmwdhjaan 'The ego and the other, and the issue of identity in contemporary Arab novelist discourse: the forgetting woman of Mohamed Barrada as an example. In*: The International Forum on Narratives: Identity Questions in the Narrative Discourse,* Bechar University Center, Ministry of Higher Education and Scientific Research, Algeria, Algerian Republic. n/a. [in Arabic]

Ghasan, S. (2018). Tamthilat alhuiat wa'aswat alghiriat fi ns alrihla 'Representations of identity and the heterosexual voices in the text of the trip'. *Al-Istitlal Magazine*, **n/a**(19), 183–93. [in Arabic]

Halasa, A. (n/a). Alhuiat fi alkhitab alsardii bayn sultat allughat wahaymanat alaintima 'Identity in the narrative discourse between the authority of language and the dominance of belonging'. In: *The International Forum on Narrative: Identity Questions in the Narrative Discourse,* Bechar University Center, Ministry of Higher Education and Scientific Research, Algeria, Algerian Republic. [in Arabic]

Harb, A. (2004). *Hadith Alnihayata: Fatuhat Aleawlamat Wamaziq Alhuia* 'Recent Ends: Globalization Conquests and the Dilemma of Identity'. Morocco: Arab Cultural Centre. [in Arabic]

Ibrahim, A.A., Adonis, A.A., Al-Aaraj, W., Al-Kony, I., Al-Rahbi, S., Abu Deeb, K., Ghazoul, F., Daraj, F., Youssef, A., Suleiman, N., Al-Yousifi, M.L. and Saleh, F. (2011). *Akitabat Walmanafaa* 'Writing and Exile'. Lebanon: Arab Science House. [in Arabic]

Ismaili, H. (2015). *Al'ana Walakhr: Naqad Alfikr Alaijtimaeia* 'The Ego and the Other: Criticism of Social Thought'. Morocco: East Africa. [in Arabic]

Kazem, N. (2004). *Tamthilat Alakhr: Surat Alsuwd fi Almutakhil Alearabii Alwasit* 'Representations of the Other: he Image of Blacks in the Arab Mediator'. Lebanon: The Arab Institute for Studies and Publishing. [in Arabic]

Malouf, A. (2000). *Alhwyat Alqatila* 'Killer Identities'. Lebanon: Dar Al-Farabi. [in Arabic]

Rocky, T. (2002). *Fi Tufulati: Drasat Fi Alsiyrat Aldhdhatiat Alearabia* 'My Childhood: A Study in Arabic Autobiography'. Egypt: Supreme Council of Culture. [in Arabic]

Saeid, E. (2006). *Almathaqaf Walsulta* 'The Intellectual and the Authority'. Egypt: A Vision for Publishing and Distribution. [in Arabic]

Shardo, P., Mengnu, D. (2008). *Mejm Tahlil Alkhitab* 'Dictionary of Discourse Analysis'. Tunis: National Centre for Translation. [in Arabic]

Silami, N. (2001). *Almejm Almawsueiu Fi Eilm Alnafs* 'Encyclopedic Dictionary of Psychology'. Syria: Publications of the Ministry of Culture. [in Arabic]

Sun, A. (2008). *Alhuiat Waleanf: Wahum Almasir Alhatmiu* 'Identity and Violence: the Illusion of Inevitable Fate'. Kuwait: The World of Knowledge, National Council for Culture and Arts. [in Arabic]

Yaqtien, S. (2001). *Ainfitah Alnasi Arawayiy: Alnasi Walsiyaq* 'Opening of the Narrative Text: Text and Context'. Morocco: The Arab Cultural Centre. [in Arabic]