الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي لميلة
معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

المرجع.....

إشكالية المختلف وأزمة الأقليات قراءة سوسيونصية في رواية " يا مريم" لسنان أنطوان .

مذكّرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، في اللّغة والأدب العربي.
تخصص: أدب حديث ومعاصر .

إعداد الطالبة:
– دارقديمة أميرة

إشراف الأستاذة:
– غزالة شاقور

السّنة الجامعية:2015/2014

مقدمة

يقوم الكون على الاختلاف والتنوع والتعدد، فلا وجود لأمة أو شعب حامل لقالب انتمائي واحد، بل هناك اختلاف دائم ومستمر. فالاختلاف موضوع أساسي مطروح في حقول معرفية مختلفة كالأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها، وهو قضية تحظى بأهمية استراتيجية.

ويتحول الاختلاف إلى إشكالية عندما توظف معطياته في مساعي التحيز والتمييز والانفصال، في ظل مجتمعات تحوي أقليات تتموضع مقابل أكثرية متسلطة، فيصبح الاختلاف خلافا وفرقة، ويتأزم الوضع بدخوله مجال الصراع على مواقع السلطة.

فإشكالية المختلف الذي يتمظهر كأقلية بالرغم من قدامتها، إلا أنها من أهم الإشكالات المطروحة في واقعنا المعاصر، وأصبح العمل على ترشيد معطيات الاختلاف، وادخالها في نطاق المقبول أمرا ضروريا، للحد من اتساع رقع المواجهة عبر التأسيس لقبول الآخر المختلف.

وتحول الاختلاف إلى خلاف هو ما يدفعنا لطرح إشكالية هذا العمل، المعنون بـ: "إشكالية المختلف وأزمة الأقليات قراءة في رواية – يا مريم– لسنان أنطوان"، عبر التطرق إلى جملة من التساؤلات أهمها: ما الذي زعزع هذه الذات المختلفة وخلق أزمة بداخلها؟ هل هو الاختلاف أم اللعب على ورقة الاختلاف؟ هل هو الإنتماء إلى أقليات؟ أم هي مجرد لعبة للتمكين لقوة معينة في مقابل أخرى. تساؤلات وأخرى هي ما نريد الإجابة عنها ضمن هذا البحث.

ولقد اتجهت لدراسة هذا الموضوع بدافع جملة من الأسباب، بعضها ذاتية وبعضها موضوعية، أهمها: كون الباحث في الأدب غير منفصل عن مشكلات الذات العربية، المتجسدة بالدرجة الأولى في واقعها المتأزم، كما أن مسألة الاختلاف قد أصبحت ملحة لدرجة لا يمكن

تجاهلها، فهي تعمق هوة الخلاف بين أطياف المجتمع ، وتخلق انفصالا يفضي غالبا إلى صراع غير محمود ومحدود.

واختيارنا لرواية "يا مريم" "لسنان أنطوان" جاء لما وجدنا بها من طرح أدبي متوازن لهذه الإشكالية المعقدة، عبر رؤية سردية انفتاحيه على الذات وعلى الآخر وعلى وجهات النظر المتعددة، فكانت فضاء منحت من خلاله الشخصيات حرية التصرف والقول وابداء الرأي خاصة وأن العالم العربي يحتاج إلى مثل هذا النوع من الخطابات(الإبداع/ الدراسة)، باعتباره مساحة تشهد تنوعا في الأعراق والأجناس والأديان، وهي معرضة بالضرورة لتأزمات بين هذه الأطياف المختلفة.

وانطلاقا من أن طبيعة الموضوع تتحكم إلى حد كبير في نوع المنهج، وبما أن الموضوع الذي بين أيدينا متشعب بحيث لا يمكن حصره ضمن منهج واحد، ارتأينا الاعتماد على المنهج السوسيونصي مع الاستعانة بمناهج أخرى: (النفسي، الاجتماعي، نظرية القراءة) كل ذلك في سبيل فك شيفرة هذا الإشكال.

أما عن الدراسات السابقة فنجد دراسة سميرة بحر الموسومة "بالمدخل لدراسة الأقليات" التي ركزت على الجانب الأنثروبولوجي للظاهرة. إضافة إلى كتاب" المطابقة والاختلاف" لعبد الله إبراهيم، وكتاب " تمثيلات الآخر– صورة السود في المخيال العربي الوسيط–" لنادر كاظم وإن كانت غالبية الدراسات تدخل ضمن موضوع الهوية.

ولمعاجلة هذه الاشكالية تم اعتماد خطة العمل التالية: المكونة من ثلاث فصول، تناول الفصل الأول: والمعنون ب: "إشكالية المختلف وأزمة الأقليات" مفهومي الاختلاف والأقلية من الناحيتين التاريخية والفكرية في شقيهما الغربي والعربي. ليتم التطرق في الفصل الثاني والحامل لعنوان" تمظهرات الاختلاف" إلى أهم الجوانب التي يتمظهر ويتجلى من خلالها الاختلاف كمعطى ثقافي، لينزع الفصل الثالث إلى تجسيد تحول الاختلاف إلى أزمة تعانيها

الذات التي تبرز كأقلية عبر اعتماد معطيات سردية ظاهرة في الرواية، مثل الزمن، الصورة الفضاء.

وإذا كان الفصل الأول قد جاء نظريا يبحث في المفاهيم، فقد حرص الفصل الثاني والثالث على المزج بين النظر والتطبيق من خلال التنقيب في جسد الرواية عن هذه الظاهرة.

لينتهي البحث إلى خاتمته التي ضمت أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد اعتمد البحث على جملة من المصادر والمراجع لتحقيق غايته أهمها: كتاب: " توماس هايلندإريكسن" العرقية والقومية وجهات نظر أنثربوبوجية، كتاب: المشاكلة والاختلاف" لعبد الله الغذامي" كتاب: الكتابة والاختلاف " لجاك دريدا"، كتاب:"الخراج" لأبي يوسف، كتاب: "مواطنون لا ذميون" لفهمي هويدي(...).

وقد واجهتني في إعداد هذا العمل جملة من الصعوبات هي: كون هذه الإشكالية متفرعة بحيث يصعب السيطرة عليها وتبيين كل زواياها، فالباحث في الإنتماء مثلا يجد مصطلحات متداخلة كالعرقية والعصبية والاثنية والقومية، والباحث في الدين يجد المذهب والمعتقد والملة والطائفة(...)، وما ينجم عن هذه المصطلحات المتداخلة من تضارب يعيق الاستيعاب والتحليل. ومن الصعوبات كذلك غربتي عن البيئة العراقية المجسدة في الروايةولكن هذا لم يمنع أبدا من تناول رواية عراقية تجسد صميم معاناة الأقليات في العراق.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذتي المشرفة، لصبرها في توجيهي أثناء إعداد هذا البحث المتواضع، الذي أرجو أن يضيء ولو زاوية بسيطة من تأزمات هذه الذوات المختلفة (الأقليات).

الفصل الأول:

إشكالية المختلف وأزمة الأقليات

1- ماهية المختلف.

- لغة.

- اصطلاحا.

أ- المختلف في الفلسفة الغربية

- مرحلة التمركز.

- مرحلة التعدد

ب- مرحلة التعددية الفكر العربي الإسلامي.

- المختلف عند النقاد القدامى.

- المختلف في الفكر الإسلامي.

2- أزمة الأقليات.

أ-تعريف الأقليات.

ب- الأقلية في منظور الإسلام .

- حقوق الأقليات في الاسلام.

إن الاختلاف أمر ظاهر في الكون ككل، فهناك الإنسان في مقابل الحيوان، والليل في مقابل النهار، والذكر في مقابل الأنثى. ففي النهاية الكون قائم على الأضداد المتكاملة.

وبما أن الإنسان هو أفضل المخلوقات لكونه يتسم بسمة العقل، فقد قضت سنة الله في خلقه، أن يتمايز البشر ويختلفوا في أعراقهم وألوانهم ولغاتهم، كل ذلك في سبيل أن يغدو مثل هذا الاختلاف إقرارا بقدرة الله، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾[1].

ولقد تعددت التعليلات والتفسيرات التي قدمت حول الاختلاف في اللغة واللون والأعراف والأجناس. ولكنها انتهت في النهاية إلى القول بوجود وحدة للإنسانية، فكل البشر سواء في الخلق والحياة وحتى الموت. ولكن مع ذلك ليصل العالم إلى هذا المعطى مر بتاريخ طويل من الادعاء بوجود أجناس عليا، وأنساب نقية، لم تكن محصلتها في النهاية إلى حربان عالميتان. كانتا نتيجة لرفض الاختلاف والتمايز مما أرغمت العالم بالضرورة البحث عن بدائل من أجل تعزيز قبول الاختلاف والتعدد والتنوع.

وإن كانت هذه البدائل ما تزال تمر بمراحل طوال من البناء والهدم لفلسفات وأفكار سعت بكل الطرق الممكنة إلى خلق كيان إنساني متماسك ومتقبل للاختلاف.

أي أنه ليصبح هذا الأمر (الاختلاف) ظاهرة معترفا بها ومؤسسا لها، كان لا بد من المرور بجملة من التحولات التاريخية والفكرية.

[1]– سورة الروم: الآية 22.

1- ماهية المختلف:

- **لغة:** يقول "ابن فارس":« الخاءُ واللامُ والفاءُ أصولٌ ثلاثةٌ: أحدُهُما: أن يجيَء شيٌء بعدَ شيءٍ يقومُ مقَامَهُ، والثاني: خِلاَفُ قُدَامْ، والثالث: التغير(...) وأما قولُهم: اختلفَ الناسُ في كذا، والناس خِلْفَة أي مُخْتَلِفون؛ لأنَّ كل واحدٍ منهم يُنَحِّي قول صاحبِه ويقيمُ نفسهٌ مقامَ الذي نحَّاهُ»[1].

ويقول"الراغب الأصفهاني" في"مفرداته":« والاخْتِلاَفُ والمُخَالَفَةُ أنْ يأخُذَ كلُ واحِدٍ طريقًا غير طرِيْقِ الآخَرِ في حالِهِ أو قَوْلِهِ»[2].

ثم يستطرد مفصلا: « ولما كانَ الاخْتِلَافُ بينَ الناسِ قدْ يقْتَضِي التنَازُعَ أسْتُعِيرَ ذلك للمُنَازَعَةِ والمُجَادَلَةِ»[3].التي تقتضي بالضرورة أن يذهب كل واحد خلاف ما يذهب إليه الآخر مع اعتداد أحدهما أو كلاهما برأيه أو موقفه.

ومنه نخلص إلى أن مفهوم الاختلاف في المعاجم اللغوية يحيلنا إلى معنيين:

المعنى الأول : الجانب المتعلق بوجود مخالف أو مغاير.

المعنى الثاني: يركز على الجانب المتعلق بالاختلاف في الرأي أو الموقف أو الحال، وهذا الاختلاف قد يتحول إلى خلاف إذا اعتد أحد المختلفين أو كلاهما برأيه أو موقفه.

---

[1]- ابن فارس(أبي الحسين أحمد بن زكريا):معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، لبنان ، مادة : (خلف).

[2]- الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن المفضل): مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تح: صفوان عدنان الداودي، د.ط دار القلم، دمشق، د.ت، مادة:(خلف).

[3]- المرجع نفسه، مادة:(خلف).

– **اصطلاحا:**إن المختلف في شقه الاصطلاحي يحيلنا إلى الجانب المتعلق بوجود مخالف أو مغاير و"المغايرة"على حد تعبير"أندريه لالاند"(André Lalande) في "موسوعته الفلسفية": سمة لما هو آخر،غير؛ تقابل الهوية*ومن ثمة القول(باللاهوية= المغايرة والاختلاف)[1].

كما يعتبر الاختلاف من المفاهيم الهامة في الحقل اللساني فقد أشار"فرديناند ديسوسير"(Ferdinand Saussure)، إلى أن اللغة تقوم على مبدأ –الاختلاف –ويكون ذلك من خلال –العلامة Signe– التي لا يتحدد مضمونها إلا باختلافها مع غيرها داخل محور الاستبدال ، فنحن لن نكون قادرين على التأسيس للمعنى لولا الاختلاف، وبالتالي لا بد أن يقابل اللفظ لفظا غيره مختلفا عنه لكي يؤسس للمعنى معه، وهذا ما يجعلنا نقر بفكرة الغيرية والاختلاف في الحقل اللساني[2].

وبالإضافة إلى الحقل اللساني نجد "الحقل الأنثربولوجي" الذي فتح مجال الاهتمام بفكر الاختلاف حيث اهتمت "المدرسة البنيوية الأنثربولوجية" بزعامة "كلود ليفي شتراوس"(Claude Lévi-Strauss) بمسألة الاختلاف الثقافي بين الأمم والشعوب، حين جعل هذا الأخير هدف الأنثربولوجيا الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، بغية الوصول إلى تفسير تعدد الثقافات واختلافها[3]. وانتهى في الأخير بعد مقارنة علاقات القرابة والأساطير عند "البدائيين" أنه وراء تنوع الثقافات توجد

* يفرض منطق الهوية أن الشيء مطابق لذاته ف: أ هو أ، مثال: طبيب هو طبيب. ويتعارض مفهوم الهوية مع مفهوم الغيرية،فتستعمل الهوية للإشارة إلى المبدأ الدائم الذي يسمح للفرد أن يبقى(هو هو) وأن يستمر في كائنه،عبر وجوده السردي،على الرغم من التغيرات التي يعيها ويعانيها.

ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ص 225.

[1]– ينظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج 1، ط2، منشورات عويدات، بيروت،2001 ص ص46–48.

[2]– ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص86.

[3]– ينظر: حسين فهيم: قصة الأنثربولوجيا – فصول في تاريخ علم الإنسان–، سلسلة عالم المعرفة ،98، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1986، ص 177.

وحدة نفسية للإنسانية، وأن هناك عناصر مشتركة للإنسانية، والحضارات لا تقوم إلا بتركيب هذه العناصر[1].

كما أن الاختلاف في ترجمة"كاظم جهاد" لكلمة(Différance)"لجاك دريدا"(Jacques Derrida) الذي وضع فيه(a) مكان(e) في المفردة الفرنسية التي تدل على الاختلاف، هو مصطلح يشير إلى:« الاختلاف ليس بوصفه تمايزا ساكنا بل بوصفه مغايرة فعالة، وإحالة الشيء الواحد نفسه إلى محل آخر أبدا.وهو بذلك يصبح قادرا على الإشارة على الإرجاء أو الإخلاف مما يعني عند "دريدا" أن الهوية لا تنأى تخلف موعدها مع ذاتها وتحيل إلى الآخر باستمرار»[2].

لذا من غير المعقول أن نفهم تيار الاختلاف كتيار واحد ومحدد المعالم، ففكر الاختلاف لا يمكنه أن يكون إلا مختلفا ومخالفا وليس أحاديا(...)، ولكن مع ذلك، لا معنى للاختلاف دون هوية طالما أنه ناتج أصلا عن اختلاف الهوية مع ذاتها في الوقت الذي تكون فيه مساوية لذاتها[3].

كما أن "الاختلاف"عند"عبد الله إبراهيم":لا ينشأ إلا من خلال إقامة حوار متكافئ مع الآخر، بغرض الإفادة منه لا الامتثال له، لأنه ليس ثمة اختلاف دون وعي أصيل بأهمية الاختلاف نفسه[4].

وبالتالي الحديث عن الاختلاف من الناحية الاصطلاحية هو حديث عن"الآخر"الذي هو بالضرورة كيان مختلف عني، سواء كان هذا الاختلاف ماديا (صفات فيزيولوجية)

---

[1]– ينظر: فرعو حمو: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر– دراسة أنثربولوجية–، مذكر ماجستير، مخطوطة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: سعيدي محمد، 2009– 2010 ، ص 13.

[2]– هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب ، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 569، القاهرة، 2004، ص 82.

[3]– ينظر: رشيد بوطيب:"ماذا تعني فلسفة الاختلاف؟"، جريدة الشرق الأوسط، العدد 8360، الصادر يوم الخميس 30 رجب 1422هـ 18 أكتوبر، 2001م.

[4]– ينظر: عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف – بحث في نقد المركزيات الثقافية–، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص8.

أو اختلافا معنويا(الفكر،السياسة،الدين، اللغة).

إن المختلف عني هو بالضرورة مغاير لي؛ وهو ما يطرح مفهوم – الغيرية – التي تعد مقابلا لكل ما هو ذاتي وعيني، بالتالي كل ما خالف الهوية هو غيري. ومفهوم الغير، مفهوم سالب في صورته، لأن كل ما خرج عن الذات صار غيرا أي غريبا والغريب متهم في غرابته لأنه مجهول وكل مجهول مخيف، فالذي يقف إزاء الهوية والعينية هو الغيرية [1].

بيد أنه لا بد من التنبيه إلى أن الآخر يبدأ حين يبرز الوعي بالاختلاف، وينتهي عندما نعترف هو وأنا بأننا نشكل ذوات مغايرة كما يقول"بول ريكو"(Paule Ricœur) [2].

فلا يمكن أن تنشأ علاقة بين الذوات إلا من منطلق الوعي بالاختلافات القائمة بينها وهذا الوعي يؤسس بالضرورة لإيجاد أرضية مشتركة للائتلاف في خضم الاختلاف.

[1]– ينظر: عمر بن بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر– دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون–، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص 13.

[2]– المرجع نفسه، ص 13.

أ- المختلف في الفلسفة الغربية

كانت الفلسفة الغربية هي السباقة إلى تناول إشكالية المختلف، ويمكن أن نلمح هذا التناول عبر مرحلتين أساسيتين:

- **المرحلة الأولى:** هي مرحلة الإقرار بتمركز الذات.

ويعرف- التمركز- بأنه:« نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات»[1].

وهذا التمركز تبلور من خلال انجازات "رنيه ديكارت"(René Descartes) و"أوغست كونت"(Auguste Comté) اللذان كانت فلسفتهما بحق لحظة تنصيب للذات الغربية بوصفها مرجعا للحقيقة والمعقولية حيث عد "رنيه ديكارت ": سلطة العقل درجة أولى في الوجود، تلحقها درجة المادة. وذلك عبر اعتماد الاتجاه الذاتي الذي ينصرف إلى القول أن نقطة البدء الضرورية هي التفكير العقلي[2]. أما " أوغوست كونت" فقد عمد إلى القول من خلال فلسفته الوضعية بأن الفلسفة ليست إلا تجميعا لنتائج العلم [3] .كل ذلك في إطار ماعرف – بعصر التنوير-: « فانطلاقا من" الذاتية" الديكارتية وصولا إلى ذاتية" فريدريش هيغل"(Friedrich Hegel)*(...)، شكل العقل والمعقولية مركز الاهتمام في فلسفة التنوير»[4].

وهذا ما دفع بالناقد الفرنسي"بول ريكو" إلى أن يوجه نقدا إلى الفلسفة الديكارتية عبـــر

---

[1]- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص 15.

[2]- ينظر: إ.م.بوشكيني: الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، 165، المجلس الوطني والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992، ص 24.

[3]- ينظر : المرجع نفسه ، ص 29.

* تقوم ذاتية " هيغل" على أساس أن الحقيقة الوجودية نموذج جدلي للعقل المطلق الذي يصل دائما إلى تركيبات جديدة ابتدءا من مفهومي القضية thesis ونقيض القضية anti-thesis.

ينظر: إ.م. بوش كيني: الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ص 29.

[4]- عمر بن بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر: ص ص 14،15.

القول"بالكوجيتو الجريح"(cogito blessés) بمعنى المحطم فالكوجيتو* نمط العقل الغربي نحو"أنا أفكر" فكأن العقل هو أنا ، وأن الآخر هو الشبح هو الذي يشوش عليه مفاهيمه وحياته،هو الذي يشوش عليه ديمقراطيته وحداثته»[1]. فالعقل وفق هذا الطرح غدا سقفا للإنسانية واعتبر الذات الغربية مركزا لعالم لم يوجد إلا لها وبالتالي لا بد أن يكون الآخر المنضوي تحتها خاضعا لرؤاها، لأنها هي وحدها مدار الحقيقة[2].

ولقد شكل هذا المنطق لب الفكر الغربي الذي انتقل من مركزية الله،إلى مركزية الإنسان (العقل)،القائمة بدورها على مبدأ "الهوية"(identité)، أي على تأصيل الثنائيات والضديات فكان منطقيا أن تظهر هوية المركزية الغربية في مقابل هوية الثقافات الغيرية ويحدث الصراع والصدام.

إن المرحلة الأولى من الفكر الغربي هي مرحلة التمركز على الذات، مع كل ما تحتويه هذه الكلمة من دلالات التعظيم والاستعلاء والإقصاء للآخر المختلف الغيري، وقد تجسد ذلك من خلال الحملات الاستعمارية التي قادها هذا الأخير على مر التاريخ ضد تلك الشعوب التي تم اعتبارها أقل تحضرا وتم وصمها بالدونية من وجهة نظر هذه الذات المتمركزة.

* كوجيتو لفظ لاتيني معناه – أفكر– ، يشار به إلى قول "رنيه ديكارت" : أنا أفكر، إذن أنا موجود.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي– بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية–، ج2، د. ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 249.

[1]– بومدين بوزيد:الحركات الإسلامية من الفهم المغلق إلى أفق التجديد، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012 ص ص 162، 163.

[2]– ينظر: عمر بن بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر، ص 45.

- **المرحلة الثانية:** هي مرحلة الإقرار بالتعددية.

يمكن القول أن الفكر الغربي من خلال عمل "جاك دريدا" شهد نقطة تحول حاسمة أعيد فيها الاعتبار للغير، فمن خلال عمله أصبح من الممكن الحديث عن مقابل للغرب "غيره"، وبالتالي نسف الأحادية المركزية. والتي وضعت تحت سيطرة وتسيير ما أسماه "جاك دريدا" بالمركز الثابت مركز الوجود، الجوهر، الكينونة(...) وهي كلمات تشير إلى المدلولات العليا، وهذا المركز الثابت هو ما يرفض المشروع التفكيكي الاعتراف بوجوده ويقوم فلاسفة الاختلاف بنقضه[1] . كل ذلك عبر التأسيس لخطاب قائم على التضاد مع مفاهيم الأصول والهوية والكلية، خطاب يحرف كل شيء باتجاه الاختلاف، ويشك في كل يقين، ويؤمن بالنسبية التي تعاف إدعاء الوضوح أو امتلاك الحقيقة المطلقة[2].عبر نقد يليه هدم و تفكيك لأسمى عبارات الفلسفة، أي التفكير خارج الفلسفة، ونقصد به الصدام بين الغرب و"غيره"[3]. الذي نجم عنه بالضرورة الاهتمام بخطابات الأقليات العرقية والثقافية الخاضعة للتهميش والإقصاء.

فمنطلق فلاسفة الاختلاف هو نقض المركز،وقد اعتمدوا من أجل هذا الفعل على فلسفة "فريدريك نيتشه"(Friedrich Nietzsche)في دعوته إلى تحطيم العقل[4]، وعلى دراسات "مارتن هايدغر" (Martin Heidegger)التي تنزع إلى تلقي الخطابات الفلسفية من خلال فلسفته التأويلية، التي حاول من خلالها فتح باب تعدد القراءات ولا نهائية التفسير.

---

[1]– ينظر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة ، 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت، أبريل 1998، ص 262.

[2]– ينظر: جاك دريدا: في علم الكتابة، تر: أنور مغيث، منى طلبة، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص 25.

[3]– ينظر: جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، المغرب، 2000، ص19.

[4]– ينظر: حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر، ج1، د. ط، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2000، 2231

فالفلسفة منذ "هايدغر" تقول بالغياب(...) أي بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف[1].

وإلى جانب جاك دريدا نجد "ميشال فوكو " (Michel Faucaulte) حيث سار هذا الأخير على المنحى نفسه ألا وهو – إيضاح أشكال تمركز الذات الغربية على أساس عقلي– ومن ثم استبعاد كل تجليات اللاعقل وهو ما عبر عنه " ميشال فوكو" بدلالة – الجنون– فالذات الغربية المتمركزة ترفض كل ما يتسم بطابع اللاعقل ولو كان جزءا من كيانها – آخرها الذاتي– فالعقل في تمظهره الغربي يقر التجانس ويبعد اللاتجانس، يقر ما هو سوي، يستجيب للقواعد والقوانين، ويستبعد اللاسوي الذي لا يستقيم وتلك القواعد [2].

و"ميشال فوكو" يصف كيف أن:« مختلف مراحل الحضارة الغربية قد تصورت علاقتها بهذه الغيرية: فقد كان "الآخر" موجودا غريبا أو أجنبيا بربريا،أو أعجميا، داخل نعوت ذات طابع لا متسامح»[3].وبنزعة نرجسية استعلائية فوقية مع "الآخر" – الآخر الخارجي– (البدائي، الشرقي،غير الأوربي)، فالحضارة الأوربية تنفي البدائي والمتوحش خارجها، لكي تؤكد على تحضرها وتمدنها (...) والحقيقة أن النفي هنا يؤسس أيضا لنفي حق " الآخر" في المعاملة على قدم المساواة [4].

لذلك فإن هذه الذاتية في مختلف تجلياتها، ظلت مدار تفكيك من قبل فلاسفة الاختلاف من أجل الكشف عن قصورها وتخلفها عن استيعاب سديم الواقع المعاصر فكانت النتيجة أن تحررت أصوات الأطراف والهوامش وأضحت تيمة "الاختلاف" تحتل صدارة الاهتمام في الخطابات الفكرية والفلسفية لتحل محل تيمة التماهي والمطابقة منذ أن تأسست

---

[1]– ينظر: عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ص 13.

[2]– ينظر: ميشال فوكو:تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي المغرب 2006، ص 13.

[3]– عمر بن بوجليدة : الحداثة استبعاد الآخر، ص 22.

[4]– ينظر:إبراهيم سعدي: المجتمع العربي نظرات في الفكر والثقافة – دراسة–، د.ط، منشورات السهل، الجزائر، 2009 ص 132.

الثقافة الحديثة[1].التي مهدت لظهور اللحظة الكونية الراهنة التي تصدع فيها العقل الكوني المهيمن منذ عصر الأنوار(...) وفشله في احتضان لحظة التحول الحاسمة التي عرفت بروز المختلف، وشهدت تكتل أصوات العالم بعد أن أفلتت من محبس غنائية الصوت الغربي المفرد، مبينة حدوده ونسبيته[2].

وبالتالي من خلال عمل فلاسفة الاختلاف ومن أبرزهم "جاك دريدا "و"ميشال فوكو" يمكن القول أن التفكير المعاصر هو تفكير في الاختلاف والتعدد ومن ثم هو إعادة اعتبار للهامش؛ لأن القول بوجود هامش مقابل للمركز سوف يؤدي لا محالة إلى خلخلة مكانته الأولى. وكل ذلك حدث في ظل فكر"ما بعد الحداثة "هذا الأخير: الذي جاء لمراجعة مسبقاته من خلال انفتاحه على الأخر المختلف والاعتراف بالتعدد ونسبية الثقافات[3].

فوصول الغرب إلى هذه المرحلة– التعدد– كان نتيجة لتحولات تاريخية،عبر تيار فكري ينتمي إليه باحثون ومفكرون غربيون سخروا أنفسهم لنقد الإنسانوية البورجوازية(...) والمركزيات والهويات المتعالية، ونقد آليات النبذ والإقصاء والتهميش(...)ومن هنا جاء الاهتمام الطاغي بالمسكوت عنه بالهوامش والمختلف[4].

ولعل ما عمق هذه الإشكالية أكثر، تجاوز مسألة الهوية والاختلاف لزاوية البحث الفلسفي لتصبح أزمة تعيشها الجماعات الثقافية ممثلة في ذلك النزوع القوي إلى التباين والاختلاف، وهذا ما حدا "بجان ماري بنوا" (Jean marie Benoist) إلى القول بأن مسألة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي[5].إذ أصبحنا في عصر التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت وهو الأمر الذي أكد عليه " دافيد هارفي" (David Harvey) نفسه حين قال:« التشظي

---

[1]– ينظر: أحمد دلباني: السيمفونية التي لم تكتمل– في أركيولوجيا الانتكاس وانفجار الأصوليات– ، ط1، منشورات أرتستيك، الجزائر، 2007، ص 70.

[2]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 10 .

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

[5]– ينظر: فرعو حمو: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، ص 4.

واللاتحديد والتحفظ الشديد من كلية وشمولية الخطاب»[1]. لأن« الهدف الرئيس اليوم ليس أن نكشف بل أن نرفض من نحن، أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة، تأكيدا لحق الاختلاف، حق الآخر »[2].

ومع ذلك هناك من لا زال يزعم بجوهرانية وتعالي الثوابت المزعومة للثقافة الغربية في مواجهة الثقافات الأخرى وبالخصوص نظرية "فرانسيس فوكوياما" (Francis Fukuyama) حول(نهاية التاريخ)؛ الذي ذهب من خلالها إلى القول بأن التجربة الإنسانية قد بلغت ذروتها ونهايتها بتفوق الديمقراطية الغربية الليبرالية الحرة وتسيدها العالم.

وقد انتقد "جاك دريدا" نظرية "نهاية التاريخ" " لفوكوياما" لأنها تكرس حسبه للمركزية الغربية من جديد، ولم تستطع إلى الآن أن تفهم الآخر وتستوعبه، وقد تجسد ذلك من خلال عدم نجاحها الفعلي في دمجه ضمن العملية الليبرالية.

لذلك فإن بحث الاختلاف لا يخرج عن بحث علاقة السلطة بالمعرفة، فقد أثبت "ميشال فوكو" من خلال الحفر الذي قام به في تاريخ الفكر الغربي أن تاريخ المعرفة كان مرتبطا دوما بتاريخ ميكرو فيزياء السلطة؛ فمن يملك المعرفة يملك السلطة، التي يستطيع من خلالها أن يؤسس لتمركز جديد تحت مسميات بديلة.

[1]– فلوريان روتر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة في الفكر الألماني المعاصر، تر: محمد الشيخ ياسر الطائي، ط1، دار الطليعة، لبنان، 1996، ص 11.

[2]– عمر بن بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر ، ص 21.

إن استمرار هذه النظرة الاستعلائية للآخر– المختلف– إلى يومنا هذا أدخل العالم المعاصر، في إشكالية[1]:حركت مجموعة من المشكلات المتداخلة،وجعلت الإنسان المعاصر، يجدد سعيه للحديث عن الاختلاف والتعدد في سبيل شيء واحد – ألا وهو إيقاف

[1]– الإشكالية في اللغة: « من الجذر اللغوي " شَكَلَ" وأَشْكَلَ الأَمْرُ: الْتَبَلسَ. وأُمُورٌ أَشْكَالٌ: مُلْتَبِسَة؛ وبَيْنَهُم أشْكَلَة أي لُبْسٌ. والأَشْكَالُ الأُمُورُ والحَوَائِجُ المُخْتَلِفَةُ. كمَا يُقَالُ: وهذا شيٌء أشْكَلْ، أيْ أمْرٌ مُشْتَبَهٌ مُشْكِلْ».

ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي) : لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج4، ج26، د.ط، دار المعارف، مصر، د. ت، مادة: (شكل).

إذن "الإشكالية" مشتقة في اللغة من الجذر اللغوي " شَكَلَ" على وزن" فَعَلَ" وهي تحيلنا إلى ذلك الأمر الملتبس المختلف فيه (المشكل).

اصطلاحا: لو نحن ذهبنا صوب مفهوم " المُشْكِلَة" لوجدنا أنها تحيلنا إلى« ذلِكَ الأَمْر الذي لا يُنَالُ المُرَادُ مِنْهُ إلا بِتَأَملٍ بَعْدَ الطلَبْ».

الشريف الجرجاني (علي بن محمد): معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، د. ط، دار الفضيلة، مصر، 2004 ص 181.

وهذا المعنى يجعلنا نفهم أن المشكلة قضية تتطلب تأملا وتمعنا من أجل الوصول فيها إلى حل ما. فإذا كانت المشكلة تتطلب كل هذا وهي مشكلة فحسب، فإن الإشكالية إذن والتي هي – مجموعة من المشكلات– أعقد وأعم وهذا ما جعل منها « قَضِية أو مُهِمة مُقْتَرَحَة، منَ الصُعُوبَة الوُصُوْلُ فِيْهَا إلى حَلٍ، وَقَدْ تَكُوْنُ مَوْضِعَ سِجَالْ».

أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1052.

وتبقى كذلك موضع « اشْتِبَاهْ وَتُقَرَرْ دُوْنَ دَلِيلٍ كَافٍ، وبالتالِيْ تَبْقَى مَوْضَعَ نَظرْ».

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 379.

لقد تقرر لنا مما سبق أن الإشكالية هي مجموعة من المشكلات، تحتاج إلى أكثر من علاج، وتستوجب مقاربتها أكثر من رأي وأكثر من زاوية نظر.

مد العولمة– التي تتوجه نحو إلغاء الخصوصيات، وإعلاء الهوية الواحدة والتأسيس للمطابقة بينما تدعي في الوقت نفسه احترام الاختلاف.

إن نظرية "فرانسيس فوكوياما" التي هي بالضرورة تجسيد فعلي لفكر العولمة تؤجج من جديد فكرة تفوق وتسيد الغرب وأفضليته على العالم كل ذلك من أجل التأسيس للمركزية الأولى والإبقاء عليها – أعني بذلك مركزية الغرب– المتفوق، الذي لا زال يعلن نفسه وصيا على العالم.

ولعل ما يعكس أكثر إشكالية الخوف من المختلف هي نظرية "صموئيل هنتنغتون" (Samuel Huntington) حول"صراع الحضارات" حيث يقر هذا الأخير أنه: وبمجرد نهاية الحرب الباردة سينشب صراع بين الحضارات في ظل هذا النظام لأن: ما يهم الناس ليس هو الإيديولوجية أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان، والأسرة، والدم والعقيدة(...) وصدام الحضارات صراع قبائلي على نطاق عالمي. والفروق الثقافية هي التي تحتل الأساس والمركز في التصنيف والتمييز بين البشر اليوم. وتتحدد الهوية الثقافية عنده بالتضاد مع الآخرين، وفي الحروب تترسخ الهوية، ويتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام الذي يتطلب زواله وجود عدو مشترك[1].

أي أن الهوية والانتماء والفروق والاختلافات الثقافية هي التي باتت تهم الناس وتحدد توجهاتهم وإطارهم المعاشي والتفاعلي، بل وتستعمل كمعايير في تصنيفهم وتمييزهم.

ومن أجل ذلك عدت"إشكالية الاختلاف والهوية" أهم إشكالية تؤرق هذا الواقع فحسبه «أصبحت الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها .وبينما كانت دولة ما تستطيع أن تتجنب الانحياز أثناء الحرب الباردة، إلا أنها لا يمكن أن تفقد هويتها. سؤال: «إلى أي جانب أنت؟» حل محله سؤال:« من أنت؟» وعلى كل دولة أن تجد

[1]– صاموئيل هنتنغتون: صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، سطور، 1999 ص ص 9،10.

له إجابة.هذه الإجابة هي هويتها الثقافية، وهي التي تحدد مكانة الدولة في السياسة العالمية كما تحدد أصدقائها وأعدائها»[1].

بالرغم من أن هذه النظرية تحمل في طياتها خطابا تحريضيا واضحا يمجد تفوق الحضارة الغربية من جديد،عبر الإقرار بعلاقة صدام بين الحضارات في ظل النظام العالمي الجديد، كحتمية مستقبلية. إلا أنها أشارت بالفعل إلى إشكالية محورية في عصـرنا الحاضر خاصة ما عبر عنه "هنتنغتون" بقوله:"من أنت؟ " كبديل عن " إلى أي جانب أنت؟ ":« ففي عالم اليوم أدى التحسن الذي حدث في مجالات الانتقال والاتصال إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكرارا واتساعا وتناسقا وشمولا بين شعوب من حضارات مختلفة ونتيجة لذلك أصبحت هوياتهم الحضارية أكثر بروزا. الفرنسيون والألمان والبلجيك والهولنديون يتزايد تفكيرهم في أنفسهم كأوربيين، مسلمو الشرق الأوسط يتوحدون ويهرعون لمساعدة البوسنيين والشيشان الصينيون في آسيا كلها يوحدون مصالحهم، الروس يتوحدون مع الصرب والشعوب الأرثوذوكسية الأخرى ويدعمونها، هذه الحدود الأوسع للهوية الحضارية تعني وعيا أعمق بالاختلافات الحضارية والحاجة إلى حماية ما يميز "نحن" عن "هم"»[2].

و" نظريات هنتنغتون" عن صدام الحضارات كما يرى "روجي غارودیه" (Roger Carudy) تمثل الأساس لتوجه استراتيجي جديد.وعن هيمنة واضحة لأطروحة صدام الحضارات على السياسة العالمية. واعتبار خطوط الاختلاف بين الحضارات خطوط جبهة بالمستقبل[3].

فقد بات العالم اليوم يصارع إشكالية الاختلاف وحضور النزعة– الهوياتية– كمعطى فاعل على الساحة الدولية حيث نشهد صراعات تتفجر حول الهوية والاختلاف في كل بقاع العالم، على الرغم من كون: « فكر الاختلاف لا يرمي إلى القضاء على التفرد وتذويب الأنا، وإنما إلى أن يغدو التفرد ضعيفا أمام قوة التعدد، والتوحد ضيقا أمام شساعة التنوع

[1]– صموئيل هنتنغتون: صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص 203.

[2]–فرعو حمو: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، ص 2.

[3]– ينظر: روجيه غارودیه: محاكمة الصهيونية الإسرائيلية ، ط3، دار الشروق، مصر،2002، ص 173.

والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والانطواء على الذات سدا أمام انفتاح الآفاق والانغلاق على النفس حد أمام لا نهائية الأبعاد الممكنة»[1].

ولكن مع صدق وجهة النظر هذه لا يمكن القول فعلا، بأنه تم حسم المسألة بهذه البساطة، فما يحدث اليوم يؤكد مرارا وتكرارا أن احترام الاختلاف والتعدد لا زال حبرا على ورق، وإن لم يكن كذلك فهو أصبح داخل بوتقة من الخيارات الثنائية:

الخيار الأول: قبول الذوبان الكلي أو الذوبان الجزئي.

الخيار الثاني: قبول الانفصال أو خيار البقاء.

وهذه الخيارات في حد ذاتها إشكالية، يعاني منها المختلف، ولم يستطع لحد الآن أن يصل فيها إلى نقطة حسم، فنحن بالفعل على حد تعبير"جاك دريدا" في منطقة اللاحسم*.

[1]– عبد السلام بن عبد العالي: خوف على الهوية، أم تخوف من الاختلاف؟ ، "مجلة الأوان" تاريخ الإنزال: 4 ماي 2007. WWW.ALAWAN.ORG

*المقصود باللاحسم هو أنه لا يمكن أن يكون هناك نفي للاختلاف أو استعلاء عليه.

ب- المختلف في الفكر العربي

- المختلف عند النقاد القدامى

لم يتطرق نقادنا القدامى إلى الاختلاف كمعطى إنساني، وإنا تطرقوا إليه كمعطى لساني، وهم من خلال ذلك يشتركون مع الفكر الغربي في ذلك فهو الآخر تناول الاختلاف في البداية كمعطى لساني وانتقل فيما بعد للحديث عنه كمعطى إنساني ثقافي.

حيث يتأسس النص عند "عبد القاهر الجرجاني" في كتابه " أسرار البلاغة" على قاعدة – الاختلاف – وهو مبدأ نصوصي لديه ولدى مفكرين عرب آخرين، فيما يعرف بالنص المختلف الذي:«يؤسس لدلالات إشكالية، تتفتح على إمكانات مطلقة من التأويل والتفسير(...) يكتشف القارئ فيه أن النص شبكة دلالية متلاحمة من حيث البنية ومنفتحة من حيث إمكانات الدلالة. وبما أنها كذلك فإنها مادة للاختلاف، بمعنى أنها مختلفة عن كل ما هو قبلها، وهي تختلف عما نظنه قد استقر في الذهن عنها. ومع تجدد كل قراءة نكتشف أن النص يقول شيئا لم نلاحظه من قبل فكأننا أمام نص جديد يختلف عن ذلك الذي عهدناه في قراءات سابقة»[1].

فالاختلاف عند "الجرجاني" في نصه هذا متعلق باختلاف القراءات التي نستخرجها من النص كلما أعدنا قراءته، ففي كل مرة نكتشف مضامين داخله لم نلحظها من قبل وكأننا على حد تعبيره أمام نص جديد مختلف في كل مرة.

[1]– عبد الله الغذامي: المشاكلة والاختلاف– قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه والمختلف –، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991، ص 6.

وإلى جانب "الجرجاني" نجد "حازم القرطاجني" الذي نلمح هذا الطرح عنده من خلال مفهومه " للتخييل" الذي يهدف من خلاله إلى التعجيب والذي يكون: بالجمع بين مفترقين من جهة لطيفة قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر[1].

إن ما عبر عنه"حازم القرطاجني"- الجمع بين مفترقين- هو مدار التوافق بينه وبين " عبد القاهر الجرجاني" لأنهما يتفقان على نقطة الجمع بين المفترقات كشرط ضروري لأدبية الأدب، أي الاختلاف والتباعد بين الألفاظ لتأسيس الجمالية، وهما من خلال ذلك ينقضان مفهوم "المشاكلة" الذي يرتكز على المقاربة في التشبيه ومناسبة المستعار منه للمستعار له وغير ذلك كثير.

إن "المشاكلة"عند العرب هي رؤيا قريبة من المطابقة أو المماثلة في الفكر الغربي أما فكر الاختلاف فهو الآخر قريب الشبه من المفهوم الغربي لأنه هو الآخر بدأ لسانيا ثم استقل بعد ذلك ليتحول إلى حديث عن مختلف من نوع آخر مختلف إنساني وثقافي.

[1]- ينظر:عبد الله الغذامي: المشاكلة والاختلاف، ص 68.

- المختلف في الفكر الإسلامي

إن الإسلام يعترف بوجود الغير المختلف فردا كان أو جماعة، نزولا عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]. ومن هذا المنطلق يعترف بالمقابل بشرعية ما لهذا الأخير من حرية في الاعتقاد والتصور والممارسة، يقول تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2]، وإن كانت تخالف ما يرتئيه شكلا ومضمونا، ونستدل على ذلك من خلال قوله تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾[3]. فالإسلام من منطلق عدم الإكراه على اعتناقه يؤسس لقبول الاختلاف والتمايز الذي قد يظهر من خلال الانتصار لانتماء ديني أو عرقي مخالف للإسلام بحد ذاته ومن هنا تقتصر مهمة المسلم تبين الطريق الصواب، وترشيد مثل هكذا اختلاف أو غيره. فقط في سبيل خلق التعايش في ظل هذا الاختلاف بين الناس الذي يظهر في ألوانهم وألسنتهم وحتى في أرائهم واختياراتهم يقول تعالى: ﴿ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾[4].

فسنة الله في خلقه اقتضت الاختلاف. وسنت تعدد الشرائع أي تعدد الانتماء الديني في الأمة الواحدة، وهذا ما نستدل عليه من خلال آيات كثيرة من القرآن الكريم التي تقر العلاقات بين المنتمين إلى أديان متعددة في أمة واحدة، من خلال دعوة القرآن أهل الكتاب إلى ما هو مشترك بين الأديان وهو – عبادة الله الواحد– قال تعالى﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ﴾ [5].

لذلك لطالما شهد الإسلام ضمن تمفصلاته وجود غير المسلمين (الأقليات في الاصطلاح الحديث)، وقد تعامل الإسلام معهم كوحدة إنسانية، بغض النظر عن "الطائفة والجنس"، فهم يتمتعون بحق تسير شؤونهم الداخلية المرتبطة بأمور دينهم،أما من حيث

---

[1]– سورة الحجرات: الآية 13.

[2]– سورة الكافرون: الآية 06.

[3]– سورة البقرة: الآية 256.

[4]– سورة هود: الآية 118، 119.

[5]– سورة آل عمران: الآية 64.

أحكام الإسلام وتطبيقها فهو يعمد معهم إلى الناحية القانونية لا الروحية[1]. وهو ما يقر الاختلاف والتمايز في الأديان ويؤسس لقبول وجود مختلف ديني. فقد أقر الإسلام لغير المسلمين: أن يتركوا لما يعبدون، فيسرون في الزواج والطلاق والمطعومات والملبوسات حسب أحكام دينهم، أما المعاملات والعقوبات فتنفذ عليهم كما المسلمين سواء بسواء اعتمادا على الناحية القانونية[2].

وتعد قضية المحكم والمتشابه من القرآن الكريم، من أكثر المباحث المؤسسة للاختلاف في الفكر الإسلامي،حيث كان الاجتهاد في قراءة الآيات المحكمات والمتشابهات السبب في ظهور العديد من الفرق والمذاهب، خاصة بعد الزج في النص الديني ضمن الصراعات السياسية وتنازع الإيديولوجيات المختلفة حول تأويله.

حيث أدى فتح باب الاجتهاد إلى ما لا حصر له من الاختلافات بين الفقهاء والمتكلمين في مقاصد الفكر: من منطلق أن الشريعة الإسلامية قد حفظت حق الاختلاف استنادا إلى ضرورة العقل والواقع والشرع ، فآراء البشر مختلفة ومن ثم للفكر حرية الاختلاف والاستدلال[3]. ولهذا نجد أن معظم من كتبوا عن الاختلاف قصدوا ما يحصل بين المسلمين من تباين في وجهات النظر فيما يتعلق بأمور الدين في المقام الأول حيث إن:« الإسلام جعل المسلمين يجتهدون في استنباط الأحكام، وبطبيعة تفاوت الأفهام حصل الاختلاف في فهم الأفكار المتعلقة بفهم العقائد وكيفية الاستنباط وفي الأحكام والآراء المستنبطة، فأدى ذلك إلى وجود الفرق والمذاهب»[4].

لذا نجد أن من كتبوا عن الموضوع في السياق الإسلامي قصدوا به ما يحصل بين المسلمين من تباين في وجهات النظر فيما يتعلق بأمور دينهم في المقام الأول وفي الموقف من الشعوب والثقافات والأديان الأخرى في المقام الثاني.

---

[1]– ينظر: سميح عاطف الزين: لمن الحكم؟– لله أم للإنسان للشرع أم للعقل– ، ط4، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1984 ص 202.

[2]– ينظر: المرجع نفسه ، ص ص 205،206.

[3]–ينظر: حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر، ص 469.

[4]- المرجع السابق، ص 203.

إن هذه الحرية الفكرية في الاجتهاد في الفكر الإسلامي، مع كل ما تحتويه من تعدد في وجهات النظر، وخلاف في المواقف والقراءات، جعلت التعددية إحدى أهم مكونات الموروث الثقافي العربي، حيث قرر القرآن التعدد كسنة إلهية يقول تعالى: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [1].

لكن الأمر لم يبقى على حاله، بل ارتدت هذه التعددية الخلافية إلى ممارسة إقصائية سلبية، خصوصا حين بدأ العمل بمبدأ الفرقة الناجية التي أدت في المقابل إلى القول بوجود الفرق الفاسدة أو الهالكة، وهو ما انتهى إلى صراع حاد وجدل محتدم، أدى إلى ضرورة اللجوء إلى"البرهان العقلي" الذي بدأ هو الآخر مع الوقت يكتسب سمة التحجر والانغلاق ووجد له نقض بالمقابل من طرف الصوفية التي حاولت الإعلاء من سلطة الذوق في مقابل سلطة العقل، وقالت بأن المعرفة لها مستويات:(حسية،عقلية، كشفية).

هذا بالنسبة للاختلاف كمعطى ايجابي مطروح للنقاش بين الفقهاء والعلماء، من منطلق الاجتهادات والقراءات المغايرة التي تنصب جميعها في إطار الدين والفكر الإسلامي.

أما بالنسبة للاختلاف كمعطى أكثر انحدارا نحو السلب، والشقاق الذي أدى بالضرورة إلى عودة النزعات العصبية والقبلية الأولى التي أزاحها الإسلام من خلال تغليب مفهوم الأمة على مفهوم القبيلة. فهو ذلك الصراع حول الخلافة الذي كان مدار كل بلاء عرفه العالم الإسلامي فيما بعد. فبمجرد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم)، نشب صراع حول من يخلفه، فاختلف المسلمون، فهناك من حصر الخلافة لأهل البيت، وهناك من شرعها لغيرهم، وظلت الأمور تنحدر نحو الأسوأ حتى في عهد الخلفاء الأربعة، وما زاد الطين بلة هو عودة العصبيات القبلية للظهور في العهد الأموي مما أدى إلى شقاق أكبر في نسيج المجتمع الإسلامي.

[1]– سورة النحل: الآية 97.

وما عمق من حدة هذا الخلاف الذي تأصل هو دخول السلطة الدينية طرفا فيه ابتداء من الصراع بين أنصار "علي"(كرم الله و جهه) وأنصار"معاوية"(رضي الله عنه) فيما عرف بموقعة "صفين"، حين أمر معاوية جنوده الذين كانوا على وشك الانهزام برفع المصاحف على السيوف، باقتراح من"عمرو بن العاص"(رضي الله عنه) فأدى ذلك إلى إحداث بلبلة في عقول أتباع "علي"، وقد أثمرت هذه الموقعة إلى تحول الصراع والخلاف عن جانبه الاجتماعي السياسي إلى جانبه الديني؛ أي تأويل معنى النصوص الدينية[1].

ومن هذه اللحظة التاريخية بالتحديد والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص الدينية إلى اليوم.

وقد تعمق الخلاف أكثر وانصبغ بصبغة سلبية حين ظهر ضرب من اللاتساوي في الحقوق بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب أي الداخلين في الإسلام، الذين فرضت عليهم "الجزية" خلافا لما دعا له الإسلام، وذلك أدى إلى تعزيز نزعة الشعوبية ، التي جرت في ذيلها نزعات بائدة، وأعادتها للحياة والظهور [2]. وليس هذا فحسب بل حتى "العجم" تولد فيهم إحساس بأن الفتوحات الإسلامية قد جعلتهم عبيدا أرقاء للعرب،لأنهم وحتى بعد قبولهم للإسلام لم يتساو معهم في الحقوق، خاصة أن الحكماء كانوا يضعون دائما في حسبانهم أن المناصب العليا في الدولة (القضاة، الولاة)، أو حتى أئمة الصلاة يجب أن يكونوا من العرب لا العجم[3]. مما نجم عنه بغض " العجم" للعرب.

نستدل مما سبق أن الاختلاف بمجرد أن دخل زاوية الإقصاء بحكم انتمائي، إضافة إلى زاوية الصراع حول الحكم والخلافة ، أدى إلى إحداث الفرقة بين المسلمين، مما أدى إلى سقوط الدولة الأموية، وأعقبتها الدولة العباسية التي سقطت بالمقابل، فعصور الانحطاط التي نحمل أوزارها إلى يومنا هذا. والتي كشفت عن شرخ في علاقات الأمة العربية بذاتها

[1]– ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، 2008، ص ص 129،130.

[2]– ينظر: أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب: أحمد ادري، د.ط، دار الشهاب، الجزائر، د.ت، ص109.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 109.

وخلقت كيانا متخبطا (تنازع الأقلية في مقابل الأكثرية)، كيان يحاول أن يجد طريقا محددا للسير فيه .

ثم جاء عصر النهضة ليطرح أكثر سؤال أربك الذات العربية، هو سؤال الهوية والاختلاف و التمايز، وخصوصا في ظل احتكاكه بالآخر الغربي، الذي جاءه مستعمرا أو منتدبا أو عالما أو مستشرقا، ولاحظ الإنسان العربي تفوقه الحضاري، الذي كان مدعاة للشعور بالتهديد:« إذ إن المرء لا يدرك أهمية هويته، إلا في لحظة مأزومة يواجه فيها المختلف، عندئذ يرتد إلى مكوناته الأصيلة التي تمنحه الإحساس بوجوده، أي بتميزه واختلافه عن الآخر، فيحس بضرورة الحفاظ على هذه المكونات، مهما كانت التحديات ! إذ كلما احتدت المواجهة مع الغير، زاد المرء تمسكا بمكونات هويته وخصوصيته. حتى تكاد تصبح« أناه » وهذه المكونات شيئا واحدا !»[1].

أي أن الذات العربية في عصر النهضة تعرفت على الآخر المختلف الذي هو هنا الغربي كمرحلة أولى، والذي قدم إليها مستعمرا أو مستشرقا أو غير ذلك، ولاحظت الذات العربية تفوقه، وبالتالي تقهقرها، فحاولت النهوض عبره أو عبر ذاتها، فطرحت إشكالات من مثل :(الحداثة، التراث، الأصالة،المعاصرة،القديم،الجديد)، وكل ذلك كان مدعاة للبحث عن الذات العربية الضائعة والتي بدأت تعرف شيئا من النهوض .

وفي خضم هذه الرغبة في النهوض نشأت حركة "الإصلاح الديني"، مع "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده"، و"السيد أحمد خان"، عبر الحرص على انفتاح المعنى الديني لاستيعاب كل ما هو جديد، ولكن كان لهذا التوجه من خالفه من "حركات سلفية"جعلت الدين معطى ثابت المعنى، لا يقبل اختلافا ولا تعددا لأن المسئول عن تخلف المسلمين ابتعادهم عن دينهم[2].ومن ثمة فيجب أن يعودوا إلى هذا الدين، لأن جل ما حصلوه منذ ابتعدوا عنه هو– الانكسارات والهزائم –.

---

[1]– ماجدة حمودة : جدلية الأنا والآخر ، سلسلة عالم المعرفة ، 398، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت مارس 2013، ص 13.

[2]- ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ص ص 188، 189.

حيث إن تسلط أنظمة الحكم وتضارب الأفكار التي كانت تحركها أجندات ما، رمت الإنسان العربي في كل مرة في بؤر توتر لم يستطع الخروج منها إلى اليوم، وما زاد الطين بلة هو أزمة حزيران 1967م ، التي كانت المحطة الأولى والأكبر في خلق أزمات الإنسان العربي المعاصر الذي أفاق ليجد نفسه في أزمة كل يوم، وبالخصوص أن هذا القلق الوجودي امتد إلى ذاته ليشمل المختلف عنه إما في الدين أو العقيدة أو غير ذلك، فعلى الأقل في فترة من الفترات كانت سمة التعايش بينهما سائدة ولكن الآن ، لا يمكن القول بلا تعايش فقط. إنها أزمة حقيقة وإشكالية تحمل الكثير من المشكلات والتي باتت داخلية في الصميم تؤرق كلا الطرفين وتعصف بوجودهما.كل ذلك بفعل من استمرار تلك التوجهات القديمة إلى عصرنا الحاضر ودخولها مجددا ضمن إطار نفس الصراع، ألا وهو حرب المصالح والسلطة أي أنه رغم اختلاف العصر، ومرور الزمن لا زلنا نخوض في نفس الصراعات الأولى فعلى الأقل في مرحلة من المراحل كان الأمر مثمرا لاجتهادات واختلافات أسست لجملة من الأفكار والمدارس الفكرية.

لكن في الفترة المعاصرة بالتحديد، تحول الأمر إلى قهر واضطهاد وتصفية باسم هذه الاختلافات لا غير، تحت ذرائع غالبا ما تلبس لبوس الدين ولكنها في النهاية لم تنفصل بحال من الأحوال عن رغبة في السلطة من طرف ما يعمد إلى إقحام هكذا مسائل في خط الصراع في سبيل تفتيت وحدة وتماسك الأمة، بالاعتماد على معطى خلافي ديني أو عرقي. حتى غدت أخطر أنواع العنف التي تواجه مجتمعاتنا اليوم هي: النزعات العرقية واللغوية والدينية، التي تعد مدخلا من مداخل تفتيت المنطقة العربية والإسلامية[1]، التي غدت تتسم بطابع التمزق بين ماضي الذات وحاضر الآخر ضمن وضعية سيكولوجية "مأساوية انفصامية" [2]، فقدت بوصلة اتجاه محدد.

[1]– ينظر: بومدين بوزيد: "العنف و الهيمنة العالمية الجديدة" ، الإسلام في مواجهة العنف، أعمال الملتقى الدولي تلمسان منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 6-7-8 مارس 2012، ص 8.

[2]– ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط – ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص 15.

إن هذه الخلافات ظلت مستمرة، وتجلت على مر التاريخ في أشكال وتوجهات مختلفة والأهم من كل هذا أنها لم تستطع إلى اليوم الوصول إلى حل ما لهذا الخلاف الذي يتعمق يوما عن يوم، ويتجلى من خلال ميلاد حركات وحركات مناهضة فإلى جانب الأصولية نجد العلمانية، كما نجد الاشتراكية في مقابل الرأسمالية، دعاوى الأصالة في مقابل دعاوى المعاصرة وغير ذلك كثير. ولا يسعنا هذا المقام مهما أطلنا أن نفصل في كل ثناياه، حيث إن:« مسألة الهوية(في العالم العربي) ما زالت مطروحة في عصر يشتد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصولية، بين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلى حد الخصام»[1]. خصوصا كما أشرنا سابقا بعد أزمة حزيران 1967م، وما لحقها من نكبات ممثلة في حرب الخليج 1991م، والحرب الأمريكية على العراق 2001م.

إذ تحولت الذات العربية بعد هذه الأزمات إلى ذات متخبطة بين ثنائيات ضدية تحاول فك الجدل بينها في سبيل خلق كيان حضاري جديد يحتوي الانهزامات والإخفاقات وكذا الخلافات. التي جسدها تحول الكيانات العرقية أو المذهبية أو غير ذلك في العالم الإسلامي، إلى ممارسة نوع من الانكفائية والماضوية، عبر اللجوء إلى الجماعة الاثنية أو المذهبية أو الطائفية لتحمي ذاتها التي غدت عرضة للتفكك بين تيار أصولي في مقابل آخر تغريبي .

لذا إن طرح إشكالية المختلف الذي يتمظهر كأقلية في الفكر العربي هو مناط اهتمامي في بحثي هذا، لأن هذا الأخير دخل ضمن إطار ما أسماه "برهان غليون"(أزمة مفتوحة) على كل الاحتمالات، وما يعبر عن ذلك بوضوح هو انفتاح الصراع من جديد بين مكونات الجماعة العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية على مصراعيه ، في ظل غياب لروابط التضامن الداخلي مع جنوح للانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية[2]. فالأمر أزمة وإشكال لا مناص من اعتباره داء العصر الجديد.

---

[1]– حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر، ص 231.

[2]– ينظر: برهان غليون: اغتيال العقل– محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية– ، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب 2006، ص ص 8، 9.

2-أزمة الأقليات*

أ- تعريف الأقليات

من الصعوبة بمكان وضع تعريف محدد ثابت لأنواع الجماعات التي يفترض أنها أقليات وذلك لأسباب:

1- أن الأقليات تختلف تبعا لاختلاف المفاهيم التي تحكم إقصائها أو عزلتها، وتبعا لعلاقاتها بالجماعات المسيطرة في المجتمع الذي تعيش بداخله، وأيضا تبعا لمدى استجابتها للأوضاع القائمة في ذلك المجتمع. ولهذا، فإن دراسة الأقليات الإثنية* تختلف عند دراستها باختلاف أسباب إقصائها أو استبعادها نتيجة العرق، أو الدين أو القومية، أو الثقافة[1].

إن مفهوم الأقلية هنا مرتبط بجانب الإقصاء والعزلة ، الذي يكون ناجما بالضرورة من علاقتها بالأكثرية التي تشكل الجماعة المسيطرة.

---

* إن الأزمة crisis هي مرحلة يشتد فيها الصراع إلى درجة يتحتم فيها الوصول إلى حل.

ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 36

[1]- سميرة بحر: المدخل لدراسة الأقليات، د. ط، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1982، ص 7.

(*) الجماعة الإثنية هي جماعة بشرية تشترك في خصائص ثقافية معينة مثل اللغة أو الدين كالجنس الفرنسي أو الجنس اليهودي، وهي تختلف عن الجماعات الأخرى التي تقوم على خصائص عضوية طبيعية غير قابلة للتغيير، وترتبط تلك الخصائص جوهريا بالقدرات أو الكفاءات الذهنية أو الفعلية وغيرها من القدرات غير العضوية التي يمكن تحديدها اجتماعيا على أساس ثقافي.

ينظر: المرجع نفسه، ص 7.

2- أن العلاقة الثابتة بين جماعات الأكثرية وجماعات الأقلية تتأثر بعدد من المتغيرات[1]:

أ) أن يختلف الوضع الذي توجد فيه أقلية واحدة عن الوضع الذي توجد فيه أقليات متعددة في مجتمع واحد *.

ب)يعد اختلاف درجة الثقافة واللغة والعرق عاملا آخر. فكلما زادت حدة هذه الاختلافات، اتجه الوضع القائم إلى الجمود.

3- إن الاهتمام بتحليل التفاعل بين الأكثرية والأغلبية يؤدي بالتبعية إلى الاهتمام بالآثار المختلفة لأنواع البنيان الاجتماعي الكثيرة، وعلى سبيل المثال:

أ) تتطور العلاقات العنصرية في مجتمع قائم على المنافسة بشكل مختلف عن تطورها في مجتمع يقوم على النظام الأبوي(Paternalistic) *.

ب)تتطور العلاقات العنصرية بطريقة مختلفة باختلاف أشكال الاستعمار وأساليبه المختلفة.

ت) يختلف تطور العلاقات العنصرية في المجتمعات التي تقوم على الهجرة عن تلك المجتمعات التي يكون فيها السكان الوطنيون هم العنصر الغالب كما وكيفا.

---

[1]- سميرة بحر : المدخل لدراسة الأقليات ، ص ص8،9.

* عندما توجد في المجتمع أقلية واحدة لا غير في مقابل الأكثرية تدخل في حالة من القلق والإحباط لأنها تكون في عرضة بشكل دائم لقوة الجماعة المسيطرة. لكن في حالة المجتمع الذي يوجد فيه العديد من الأقليات كما في (و. م. أ) يستطيع الفرد أن يترقى بمركزه وحياته. أضف إلى أنه في حالة وجود أقليات متعددة قد يحدث وهذا وارد أن تقوم الجماعة المسيطرة (الأغلبية) بالإيقاع بين أقلية وأخرى.

ينظر :المرجع نفسه، ص 8.

* المجتمع القائم على المنافسة هو المجتمع الصناعي الذي يقوم على أساس الحرية والديمقراطية. بينما المجتمع الأبوي هو القائم على الزراعة وتقسيم العمل على أسس عنصرية، وتكون الجماعة المسيطرة فيه قليلة العدد.

ينظر: المرجع نفسه، ص 9.

إنه ورغم هذه الخلافات الكثيرة والمتشعبة إلى أنه هناك وصف شائع للأقلية مفاده :«أنها مجموعة قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة»[1].

ويقصد بكلمة "أقلية" في المجتمعات الأوربية:« جماعة من الناس يعيشون على أرض احتلوها منذ زمن بعيد، ولكنهم- مع تغير الحدود- أصبحوا خاضعين أو تابعين سياسيا لجماعة أخرى. وتقاسي مثل هذه الأقليات من الحرمان من الاستقلال السياسي»[2]، الذي قد ينجم بالضرورة عن إحساسها بالتمايز في خصائصها الثقافية أو العرقية عن بقية أفراد الكيان السياسي للأكثرية.

ويقوم تعريف " اللجنة الفرعية لإلغاء وحماية الأقليات التابعة للأمم المتحدة" على أساس أن الأقليات هي:« جماعات تابعة داخل شعب ما، تتمتع بتقاليد وخصائص اثنيه أو دينية أو لغوية معينة، تختلف بشكل واضح من تلك الموجودة لدى بقية السكان وترغب في دوام المحافظة عليها»[3].

ويتم تصنيف الأقليات وفقا لمعايير متعددة من أهمها الخصائص المميزة للأقليات وهي[4]:

1- العنصرية أو الإثنية أو القومية، ويدخل في ذلك السامية واللاسامية، كما يدخل معيار اللون كتصنيف السود والزنوج.
2- الدين، ويدخل في ذلك المذهب داخل الدين الواحد كالكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية داخل المسيحية، والسنة والشيعة والدروز والعلويين داخل الإسلام.
3- اللغة، ويدخل في ذلك اللهجة داخل اللغة الواحدة والتي تقترب أو تبتعد عن أصل اللغة وقواعدها.

إن تصنيف الأقليات يعتمد على معايير تندرج كلها في الجانب الانتمائي سواء كان عرقيا أو اثنيا أو قوميا، أو انتماءا دينيا أو لغويا.

---

[1]- جمال الدين عطية محمد: نحو فقه جديد للأقليات، ص ص 10،11.

[2]- سميرة بحر : المدخل لدراسة الأقليات، ص ص10،11.

[3]- المرجع نفسه ، ص 11.

[4]- جمال الدين عطية محمد : المدخل لدراسة الأقليات، ص ص 12، 13.

هذا بالنسبة للأقليات في إطار المجتمع الغربي، أما بالنسبة لمنظور الأقلية في الفكر الإسلامي فيمكن القول أنها هي الأخرى قد حازت المجال الواسع للتناول و الاهتمام.

ب- الأقلية في منظور الإسلام

يطلق الإسلام على غير المسلمين (الأقلية في الاصطلاح الحديث) مصطلح (أهل الذمة)،و« الذمة في اللغة هي العهد والأمان والضمان»[1]. وهي في الاصطلاح الفقهي: «عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية»[2].

وهذا العقد يوجب لأطرافه حقوقا متبادلة، أو حقوقا لكل طرف وواجبات عليه. ولكن لا بد أن نقرر في هذا الصدد الحقائق التالية:

أولا: إن فكرة عقد "أهل الذمة" انتقلت من ذمة العاقد، إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها. كما لا بد من الإشارة كذلك إلى أن كلمة "الذمة" مذكورة في القرآن الكريم مرتين فقط. قال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [3] ، وفي قوله : ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾[4] . وقد ذكرتا في سياق الحديث عن: « تربص المشركين من قريش بالمسلمين، وكيف أنهم لو تمكنوا منهم فإنهم:" لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة " أي لا يترددون في القضاء عليهم، غير مراعين في ذلك قرابة ولا عهد، كما يقول "بن كثير". والعهد المعني هنا هو"صلح الحديبية" . لذا نجد أن أكثر إشارات البيان الإلهي إلى الآخرين تستخدم أوصاف من مثل: "أهل الكتاب" وغيرهم من "المشركين"»[5].

---

[1]- عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، د.ط، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1982 ص 22.

[2]- المرجع نفسه، ص 22.

[3]- سورة التوبة: الآية 8.

[4]- سورة التوبة: الآية 11.

[5]- فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون ، ط 3، دار الشروق ، 1999، ص 110.

ثانيا: أن الجزية وقد كثرت تعليلات الفقهاء فيها، تسقط عن "الذمي" متى أسلم لقوله(**صلى الله عليه و سلم**)، فيما رواه "أحمد وأبو داود والبيهقي":« ليس على مسلم جزية»[1].

ثالثا: إن الدولة الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة الإسلامية وقد حفظ الإسلام لغير المسلمين كامل حقوقهم ومن ذلك قول "البطريك عيشويابه":« إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون؛ إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا ويوقرون قسيسنا وقديسنا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا و أديرتنا»[2].

وهذه المعاملة التي أبدها المسلمون لمخالفي دينهم ليست طارئة أو غريبة، بل هي منطلقة من أسس دين الإسلام نفسه الذي يقوم على أساسين راسخين في هذا، هما:

الأساس الأول: حفظ كرامة الإنسان لكونه إنسانا.

الأساس الثاني: كفالة حرية الاعتقاد[3].

إن المطلع لكتب الفقه الإسلامي سيجد أن علماء "الفقه المسلمين" قد اصطلحوا كذلك على نعت المواطنين في بلاد الإسلام من غير المسلمين في الكتب "بأهل الذمة"، وهو اسم حسن، لا كما يظن بعض الناس من أنه مذموم؛ فهم يسمون "بأهل الذمة" بمعنى: أهل العهد والآمان؛ لأنهم يصيرون في ذمة (**محمد صلى الله عليه وسلم**)، أي: في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد[4]، وقد ذكر"أبو يوسف" ثلاثة مبادئ أثرت عن سيدنا "عمر بن الخطاب" (**رضي الله عنه**) في شأن "أهل الذمة" في الدولة الإسلامية وهي:

1) أن يوفى لهم بعهدهم.

---

[1]– وهبة الزحلي: أثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة–، ط3، دار الفكر، دمشق، 1998، ص 694.

[2]– صالح بن حسين العايد: "حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام"، مجلة البحث العلمي الإسلامي، عدد2، لبنان 2005 ، ص 7.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 7.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 8.

2) أن يقاتل من ورائهم (يعني أن مسؤولية الدفاع عن الدولة تقوم على عاتق المسلمين لا على عاتقهم).

3) وألا يكلفوا فوق طاقتهم، فقد أوصى عمر (رضي الله عنه) بذلك قائلا: « أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله(...) وأوصيه بذمة الله وذمة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم»[1].

- **حقوق الأقليات في الإسلام:**

إن المبدأ القرآني لا إكراه في الدين هو الذي يحكم الحقوق الدينية للأقليات غير المسلمة[2].

أ- يعطى الخيار للأقليات في بلد مسلم أن يحتكموا إلى القانون الإسلامي أو قوانينهم الخاصة فيما يتعلق بشؤونهم المدنية الخاصة.

ب- لا يجوز لأي شخص تحقير معتقدات الآخرين الدينية أو السخرية منها أو إثارة عداء الرأي العام ضدها؛ احترام المشاعر الدينية عند الآخرين هي ضرورة على كل المسلمين. قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[3].

ت- لكل شخص الحق في حرية الوجدان والعبادة وفقا لمعتقداته الدينية. قال تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[4].

---

[1]- أبو يوسف(يعقوب بن إبراهيم) : كتاب الخراج، د.ط، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان ، 1979، ص ص 13 14.

[2]- أ.ج نوراني: الجهاد والإسلام التحيز في مواجهة الواقع، ت: رياض حسن، د.ط ، دار الفرابي، 2008 ، ص ص169،170.

[3]- سورة الأنعام: الآية 108.

[4]-سورة يونس: الآية 99.

إن الإسلام قد كفل حقوقا للأقليات، في مختلف الجوانب، سواء ما تعلق بالجانب المدني؛ تسير شؤون حياتهم ومعاملاتهم.أو فيما تعلق بالجانب الديني حين دعا إلى ضرورة احترام معتقداتهم الذي هو بالضرورة احترام لهم.

لكن مع كل ما أقره الإسلام فيما مضى، وما أطرت له مواثيق حقوق الإنسان في عصرنا الحاضر. لا تزال ذاتنا العربية تعيش مرحلة انفصامية، إلى حد الآن، وما يجسد ذلك هو غياب التوازن بين الأطياف المجتمعية الموجودة ضمنه (الأقلية في مقابل الأكثرية)،حيث غدت هوية الأكثرية وهوية الأقلية نسقان لا يلتقيان، يمضيان في سبيلهما إلى ما لانهاية، تحت إطار أكثرية غالبة في مقابل أقلية مغلوبة[1].

ولكن ينبغي تفادي الاعتقاد ، أن العلاقة بينهما محكومة دائما بجانبها الصراعي السلبي ، لأن الأمر لا يتحول إلى هذا السياق في الغالب، إلا عندما يتعلق بأقلية تحاول الانفصال وتأسيس سلطة، في مقابل أغلبية متمركزة ترفض الاعتراف بحقوق الأقليات وخصوصياتها. وهذا ما يتجلى بوضوح من خلال بؤر النزاع المشتعلة هنا وهناك والتي هي في الغالب مشاكل أقليات في الصميم.

إنه على الرغم من كون هذه الظاهرة ليس مقتصرة على العرب. فالمجتمعات المنسجمة ثقافيا على حد تعبير الباحث " ولكنور" عشرة بالمائة فقط من دول المعمورة [2]. لكن مع هذا فإن التفكك يتهدد بالدرجة الأولى البلدان العربية، هذه الأخيرة التي صارت النموذج الأمثل لبؤر توتر أقحمتها فيها صراعات السلطة والمصالح، حيث أنه وبعد الحرب الأمريكية على العراق2001 م، لم تعد الأقليات في هذا البلد تشاطر مجموعتها الوطنية نفس الطموحات والانتماءات والولاء. وحصيلة كل ما سبق عدم ظهور الفرد المواطن، وإنما فرد ممزق من جهة بين الوطن، ومن جهة أخرى بين العشيرة والطائفة والملة وفي أحسن الأحوال مزدوج الانتماء، لكن في كثير من الحالات مع الاستعداد للوقوف في صف القبيلة ضد الوطن[3].

---

[1] – ينظر: محمد صابر عبيد: النص والهوية الحضور السرياني في الأدب العراقي لحديث، ط1، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2014، ص 11.

[2]– ينظر: إبراهيم سعدي : المجتمع العربي نظرات في الفكر والثقافة، ص 87.

[3]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 87.

عبر حبس النفس في معسكر "غوانتنامو الهوية ":التي غدت في ظل كل هذا الاضطراب وسواسيه ومضطربة (...) ؛ حيث يمكن إيجاد جميع أمراض الهوية بلادنا(...) وأنا أعتقد أن مجتمعات ذات هويات مضطربة كالتي نعاني منها لمتوجهة لا محالة نحو طريق مسدود [1]. وهو الطريق الذي تتخبط فيها هويات عالمنا العربي اليوم العراق، سوريا، اليمن السودان، لبنان(...) والقائمة طويلة.

حيث يعيش العالم العربي اليوم انحرافات كثيرة تتجسد من خلال ظاهرة "الإرهاب" ؛ أومن خلال "الحركات التكفيرية" (...) أدت بنا إلى ضرورة إيجاد " ترقيع لهوياتنا " التي تتخبط في إطار فراغ تاريخي هائل يجسده سعي الجميع إلى صنع هويته حسب استطاعته خاصة وأننا لم نعد قادرين على تحمل هذا الكم من التناقضات التي أضحت بمثابة سجن لنا، لدرجة أنها تستحق أن تسمى"غوانتانمو الهوية" [2]. فأزمة الهوية في العالم العربي عبرت عن نفسها من خلال الظهور المفاجئ على المسرح الإقليمي والمحلي للمكبوت الاثني والعشائري والمذهبي والقومي، وقد شكل هذا المكبوت عاملا في إلهاب الصراعات والصدامات والخلافات من جديد[3].

لذا على الذات العربية أن تتحرر من هذا "الغوانتنمو" الذي يفتح الطريق نحو صراعات متجددة كل يوم، تغذيها مصالح تعصف بها إلى طريق لا قرار له، وهذا ما يجسده حكم "داعش" أو ما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية هذه الدولة التي لا تمت بصلة للإسلام ولا لتعاليمه، بكل ما تحمله وتنضوي تحته من حركات أصولية وإرهابية متطرفة تعصف بكيان الشعب العربي، الذي أضحى يرثى لحاله، هذا الشعب المتفكك في أقطار العالم، في ظل حروب تشهدها مختلف أقطاره. وهذا ما يؤكد باستمرار ضرورة تناولنا هكذا إشكالات فالمختلف الذي يتبلور في الغالب كأقلية هو من أكثر المتضررين ضمن لعبة المصالح السلطة هذه، كل ذلك لأنه الكيان الأضعف في معادلة الصراع، وخير ما يجسد ذلك مثال "العراق". الذي يعد النص الروائي الذي بين أيدينا خير تجسيد لما أحدثته مثل تلك

---

[1]– ينظر: جورج قرم: "أزمة الهوية والولاء في المجتمعات العربية"، وقائع الملتقى العالم العربي والغرب : صدام الحضارات أو استراتيجيات هيمنة؟، منشورات ANEP، الجزائر، 2 نوفمبر 2008 ، ص 61.

[2]– ينظر : المرجع نفسه، ص 62.

[3]– ينظر: فرعو حمو: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر، ص 7.

الصراعات في نسيج هذا الكيان، الذي غدا مهددا مفككا لا يقدر على تحقيق فعل الحياة والمشاركة بين أطيافه المجتمعية، التي باتت تتهددها النعرات الطائفية والعرقية والدينية.

الفصل الثاني:

تمظهرات الاختلاف

أ- العرق.

- المختلف العرقي.

ب- الدين.

- المختلف الديني.

ج- الإيديولوجيا.

- البعثية.

- الأصولية.

مع بداية القرن العشرين كان الاعتقاد السائد أن مثل تلك النزعات – العرقية العصبية – التي كانت سائدة فيما مضى سوف تتلاشى، في ظل التطور والانفتاح الذي تعرفه البشرية.

ومن هذا المنطلق ذهب المنظر الاجتماعي الرائد " ماكس فيبر" (Maximilian Weber) إلى" نبذ الفعل العرقي" للجماعة المحلية" (Gemeinchaftshandeln) وقال:أن ظواهر من مثل العرقية والقومية (nationalism) تتنازل في الأهمية وبالنهاية تنمح نتيجة الحداثة [1].

ولكن الذي حدث هو العكس تماما، فإن العصر الذي نعيشه يشهد عودة وتنامي مثل هذه النزعات بشكل غير معقول، وذلك نتيجة لشعور الجماعات الداخلة ضمن إطار عرقي أو عصبي بالتلاشي التدريجي أمام "المد الحداثي"، وهذا هو ما لم يخطأ فيه "ماكس فيبر"، أعني قوله؛ تنازل مثل هذه النزعات، فهي بالفعل تتنازل تدريجيا ولكنها لم تنمح بل عادت إلى الظهور من جديد، كوجه آخر لعملة "المد الحداثي" الذي لم تتمكن من تقبله جملة وتفصيلا، إلا بالقدر الذي يتوافق مع ما تؤمن به.

فما نلمحه في عصرنا الحالي هو تأكيد من المجتمعات الداخلة ضمن إطار هذه النزعات، على ما تتمايز وتختلف به عن غيرها، حتى يكون ذلك مؤداها إلى القول بأنها ليست مستعدة للانمحاء الكلي في ظل موجة العولمة، وفي هذا الصدد يمكننا إقرار تمظهرات أساسية للاختلاف، تحرص مثل هذه الجماعات على إبقائها وترسيخها لأنها تعد مناط هوياتها وبقائها واختلافها الذي لا تقبل بأي حال من الأحوال أن يدخل في إطار قالبي عولمي واحد، وهذه التمظهرات يمكن أن نحصرها في ثلاث هي :

[1]– ينظر: توماس هايلند إريكسن:العرقية والقومية وجهات نظر أنثربولوجية، تر: لاهاي عبد الحسين ، سلسلة عالم المعرفة، 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 2012، ص 9.

- **اختلاف في العرق :** وتندرج ضمنه اللغة لأنها تؤسس له .
- **اختلف في الدين:** ويندرج ضمنه الطائفة، المذهب، المعتقد.
- **اختلاف في الايديولوجيا:** وتندرج ضمنها البعثية والأصولية.

إن هذه الاختلافات الثلاث، تعد أهم ما يحدث صفة الاختلاف والتمايز بين الجماعات البشرية.

أ- العرق

"العرقية " في أبسط مدلولاتها هي الانتماء إلى جماعة ما يتحقق للفرد من خلالها ما يسمى بالمشاركة الفكرية والثقافية، والتي تتيح له أن يعتبر نفسه متميزا عن الآخرين. وقد احتلت- العرقية- مدار الاهتمام الأكبر ضمن حقل"الأنثربولوجيا الاجتماعية" وخاصة ضمن "قضايا الأقليات" و"العلاقات العنصرية "وهي تدخل ضمن إطار التفاعل الايجابي لأنها ذات طابع علائقي تجمعي.

فيما عدا ذاك تتفق كل مقاربات الأنثربولوجيا على أن "للعرقية" علاقة "بتصنيف الشعوب" و"علاقات الجماعة".

وكلمة"عرقية" مشتقة من الكلمة الإغريقية "إثنو" والمشتقة بدورها من كلمة "إثنوكوز" والتي معناها في الأصل"وثني""[1].

وإشكالية "العرقية"، ليست أحادية الطرف، وإنما يندرج ضمنها العديد من المسميات والتفرعات القريبة الشبه أحيانا والبعيدة أحيانا أخرى. ولكنها في الأخير تكفل بشكل أو بآخر نوعا من العلاقة الاجتماعية حمالة الوجهين:(ايجابي/ سلبي) ومن ضمن هذه العلاقات " العنصرية" و" العصبية" .

إن مصطلح "العرقية" يحيلنا كذلك إلى ما يعرف " بالعنصر" أو " العنصرية" وقد ميز "مايكل بانتون" (Michael Banton)" بين "العنصر"(Race) و" العرق " (Ethnicity) فحسبه يشير« "العنصر" إلى التصنيف الفئوي السلبي للناس، بينما "العرق" ذو صلة بالتماثل الإيجابي للجماعة.لأن "العرقية" أكثر اهتمام بصيرورة التعرف لل" النحن" بينما "العنصرية" أكثر توجها نحو تصنيف"الهم"»[2].

أي أن"العرقية" تتضمن"العنصرية"وتحتويها ولكنها أكثر ميلا إلى الاندماج الإيجابي بينما"العنصرية" هي أكثر ميلا إلى الاعتزاز بالانتماء الوراثي أو غير ذلك، من ثم فإن "العنصرية" هي مصطلح سلبي للإقصاء (التمييز العنصري ضد السود في الولايات المتحدة

---

[1]- ينظر: توماس هايلند إريكسن: العرقية والقومية وجهات نظر أنثربولوجية، ص 12.

[2]- المرجع نفسه ، ص ص 14، 15.

الأمريكية بحكم امتلاكهم خاصية موروثة هي السواد)، بينما "العرقية" هي مصطلح للاندماج الايجابي.

أي أن العنصرية بالضرورة تحيز والتحيز نوعان: (تحيز= ضد) الذي لا يحمل بالضرورة مدلولا سلبيا إلا حين يحول إلى أداء وظيفة معينة لجماعة في مقابل أخرى. و(تحيز= مع) الذي هو عبارة عن مشاعر من الحب والألفة للجماعة التي ينتمي إليها الفرد وهذا الأمر يعد ايجابيا[1].

إن النزعات السابقة الذكر ترتبط بالجماعة التي ينتمي إليها الفرد والتي يتمكن من خلالها أن يدخل في طابع عرقي أو عنصري، المهم أنها في النهاية تكفل نوعا من العلاقة سواء كانت توظف إيجابا أو سلبا.

وإلى جانب" العرقية" و"العنصرية" نجد "العصبية" والتي هي في أبسط مدلولاتها: التفكير السيئ عن الآخرين دون وجود دلائل كافية، فلا فضل لجماعة يتم التعصب ضدها وبحكم هذا التعصب يتم الحط من قدرها ومن قدر كل أعضائها[2].

لابد من الإشارة في خضم حديثنا هذا إلى أن العصبية حاضرة في كل أشكال الاختلاف سواء كانت عصبية:(عرقية، دينية، مذهبية، إيديولوجية).

وبالتالي فإن"الجماعات العصبية" تتعصب لكل ما تؤمن به وتفكر فيه عن الآخر حيث تطلق عليه أحكام مسبقة شمولية ولا تنصفه حتى لو وجد دليل يثبت عكس ما تراه. وهذا ما أشار إليه " كلير نبج" (Klineberg) بقوله:التعصب مشاعر أو استجابات خاصة

---

[1]– ينظر: معتز سيد عبد الله: الاتجاهات التعصبية، سلسلة عالم المعرفة، 137، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب الكويت، مايو 1989، ص ص 44، 45.

* التعَصُب: منَ العَصَبِية. والعَصَبِية أنْ يَدْعُوَ الرجُلُ إلى نُصْرَة عُصْبَتِه والتأَلُّب مَعَهُم على منْ يُنَاوِئُهُمْ، ظَالِمِيْنَ كَانُوا أو مَظْلُومِين. وقَدْ تَعَصبُوا عَلَيْهِم إذا تَجَمعُوا، فإذَا تَجَمعُوا على فَرِيق آخر قيل : تعَصبُوا. وفي الحديث: العصَبِي من يُعِيْنُ قَومَهُ عَلى الظُلم. والعَصَبي هو الذي يغْضَب لِعُصْبَتِه ويُحَامي عنْهُم. والعُصْبَة هُمُ الأَقَارِبُ مِنْ جِهَةِ الأَبِ، لأنهُم يَعْصِبُونَهُ ويتعَصبُ بِهِم، وفي الحديث: ليس مِنا منْ دَعَا إلى عُصْبَتِه أو قَاتَلَ عُصْبَتَهُ.

معتز سيد عبد الله: الاتجاهات التعصبية، ص 42.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 42.

تميز بعض الأشخاص(...) أو هي اتجاهات اجتماعية تنمو قبل توفر الدلائل الموضوعية على صحتها[1].

لا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن "القيمة الدينية" من أكثر القيم الفردية وثيقة الصلة "بالتعصب العرقي" ويسود في ذلك اتجاهان:

الأول: يؤكد أن التدين أو الالتزام الديني يرتبط بالتعصب ارتباطا ايجابيا.

الثاني: يؤكد أن الشخص الأكثر تدينا يصبح فقط أكثر تعصبا حينما لا يكون تدينه متمايزا بشكل كاف، فالشخص الملتزم دينيا لا يكون متعصبا بل متسامحا[2].

مما سبق يمكن القول أن اختلاف الناس في انتماء معين قد يؤدي إلى التمييز ضدهم بحكم ذلك الانتماء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن هذا الانتماء هو من يجعل أفراد الجماعة يستشعرون نوعا من القوة والارتباط، يمكنهم من الدفاع عن أنفسهم في حال تعرضهم لأزمة ما، بالخصوص ما يهدد كيانهم.

وهذا ما سنحاول تبينه من خلال الرواية؛ ما أطرنا له "بالمختلف العرقي" أي المختلف الذي ينتمي إلى جماعة بعينها، وهذا الانتماء يخوله استشعار القوة نتيجة بقائه ضمنها، في مقابل الشعور بالضعف نتيجة تواجده بعيدا عنها. وهذا النوع من الانتماء هو شكل من أشكال التمايز وإعلان الاختلاف.

إن المختلف يجعل تباينه عن غيره ظاهرا، من خلال انتمائه إلى جماعة معينة يتأسس له من خلالها فعل الانتماء والمشاركة، عبر دفاعه عنها وتبني مشاكلها، والتأكيد الدائم على منزلتها عنده، وكل هذا نستطيع أن نلمحه من خلال نماذج من النص الروائي.

---

[1]– ينظر: معتز سيد عبد الله: الاتجاهات التعصبية، ص 44.

[2]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 29.

- **المختلف العرقي**

يقول"سنان أنطوان" * على لسان "يوسف" أحد الشخصيات الأساسية في النص الروائي الذي بين أيدينا:« لن يكون القداس في كنيسة "الراهبات"(...) لأنها أغلقت أبوابها أمام المصليين مؤخرا لأسباب أمنية. بل في كنيسة "أم الطاق" كما كانت تسمى.الكنيسة التي تذهب إليها مها وزوجها كل أحد لأنه سرياني*. لن تزعل حنة لأن القداس سيكون في كنيسة السريان وليس في "كنيستنا" كما كانت تسمي كنائس الكلدان *. فالفرق بسيط جدا لا يتعدى لغة القداس التي تتشابه ويمكن فهم بعض مفرداتها والاثنتان كاثوليكيتان»[1].

من خلال المقطع الذي بين أيدينا يتجلى لنا "الاختلاف العرقي"، فإلى جانب العرق "السرياني" الذي ينتمي إليه " لؤي زوج مها" نجد العرق " الكلداني" الذي تنتمي إليه "مها" زوجة " لؤي" وينتمي إليه بالمقابل "يوسف وحنة أخته"، وهذه الشخصيات هي الشخصيات الأربعة الأساسية في النص الروائي الذي بين أيدينا، مع تفاوت في الأفضلية لكل من "يوسف" و" مها".

---

* سنان أنطوان: شاعر وروائي ومترجم ولد في بغداد عام 1967. له روايتان " إعجام" و"وحدها شجرة الرمان" وديوان شعر بعنوان " ليل واحد في كل المدن" والعديد من المقالات بالعربية والانجليزية. ترجمت أعماله إلى العديد من اللغات(انجليزية، ألمانية، ايطالية)،أسهم في إخراج فيلم وثائقي" حول بغداد" عام 2004 م، بعد الديكتاتورية والاحتلال ولقد رشحت روايته التي بين أيدينا " يا مريم" ضمن القائمة القصيرة لجائزة البوكر العربية لسنة 2013. وهو الآن يعمل أستاذا للأدب العربي في جامعة نيويورك منذ العام 2005م.

سنان أنطوان: يا مريم – رواية– ، ط2، منشورات الجمل، 2013، بيروت، ص 2.

* السريان طائفة ظهرت في العراق سنة 1649م، وذلك عندما اعتنق المطران اليعقوبي" دينوسيوس قسطنطين" أسقف حلب المذهب الكاثوليكي، وقد اعترفت الدولة العثمانية بهذه الطائفة وبطريكها" ألكسندروس السابع" في سنة 1662م، وأخذ أفراد هذه الطائفة في العراق يزداد حتى وصل إلى (900) عائلة قبل السقوط وكانت منطقة نينوى من أهم مناطق تركزهم. جمهورية العراق وزراه حقوق الإنسان : أطياف العراق مصدر ثرائه الوطني، دراسة أعدها قسم حقوق الأقليات ،2011 ص 6.

* الكلدان من أكبر الطوائف المسيحية الموجودة في العراق، إذ يشكل أفرادها ما يقارب (75 بالمائة) من مجموع مسيحي العراق، وقد اعتنقت المذهب الكاثوليكي منذ عام 1553م، نتيجة دخولها في شركة رسمية مع الكنيسة الكاثوليكية في روما.

جمهورية العراق وزراه حقوق الإنسان: أطياف العراق مصدر ثرائه الوطني، ص 6.

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 13.

لا بد من الإشارة هنا إلى أننا أسسنا للقول بوجود "مختلف عرقي" من منطلق الاختلاف اللغوي* بين "السريان" و"الكلدان"، فالعرق يتحدد من خلال اللغة، لذا نجد اختلاف في "لغة السريان" كعرق، عن "لغة الكلدان" كعرق مقابل: فاللغة هنا غدت بنية للتفريق بين الأنا والأنت، بين الأنا والآخر، بين النحن والهم، من خلال بناء نحن لغوي يستوعب أعضاء الجماعة[1]، وهذا الاستيعاب هو الذي يجعل إحداها متمايزة عن الأخرى.

إن الأعراق في هذا النص هي:

– السريان	– يتكلم السريان اللغة العربية ولكن لغتهم الأصلية هي اللغة السريانية (لؤي)	– عرق سرياني.
– الكلدان	– يتكلم الكلدان اللغة العربية كذلك لكن لغتهم الأصلية هي اللغة الكلدانية المتفرعة عن السريانية (نعيمة، حنة يوسف، مها).	– عرق كلداني.

*اللغة: هي مجموعة من الأصوات ولألفاظ والتراكيب التي تعبر بها الأمة عن أغراضها، وتُعد أداة للفهم والإفهام والتفكير، ونشر الثقافة، فهي وسيلة الترابط الاجتماعي التي لا بد منها للفرد والمجتمع، وللغة عدة وظائف منها: وظيفة نفسية ، وظيفة ثقافية، وظيفة فكرية. وللغة صلة كبيرة بالفكر لأنها الوسيلة التي ننقل بها إلى الغير أفكارنا ووجداننا.

ينظر: سميح أبو مغلي: مدخل إلى تدريس مهارات اللغة العربية، ط1، دار البداية، عمان، 2010، ص ص 17،18.

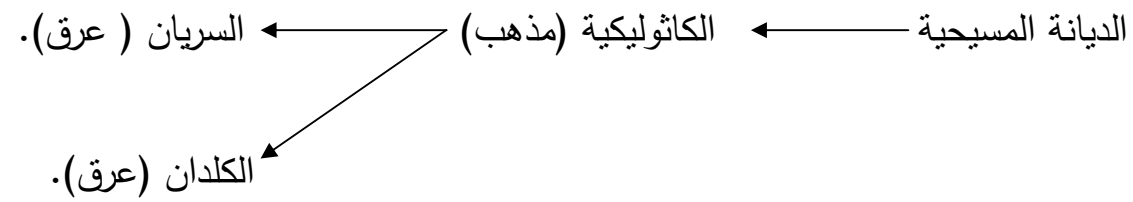
كما أن هناك أسطورة بابلية قديمة تتعلق بالسبب الذي أدى إلى اختلاف الألسن، ذكرها " فولتير" ضمن" قاموسه الفلسفي": قيل في سفر التكوين بابل من البلبلة ، التي هي مدينة الإله أو المدينة المقدسة، ولكن مما لا شك فيه أن بابل تعني البلبلة. من منطلق أن الإله قد خشي من جبروت القوم بعد بناء "برج بابل " بحكم امتلاكهم لغة واحدة، فبلبل ألسنتهم ليحد من ذلك.

ينظر: جاك دريدا: إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا– حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة–، تر:عز الدين الخطابي، د.ط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 246.

[1] –ينظر: محمد جديدي:" تصور الآخر في البناء الاجتماعي– رؤية الفيلسوف ريتشارد درورتي–"، مجلة أيس، العدد2 الجزائر، 2007، ص 49.

كما يتجلى لنا كذلك من خلال هذا النص الاندماج الايجابي لأفراد العرقيتين اللتين على الرغم من الاختلاف في لغة القداس بينهما، إلا أن هذا لم يمنع أبدا من أدائه على روح "حنة" في الكنيسة "السريانية " كبديل عن "الكنيسة الكلدانية" التي تم إغلاقها لأسباب أمنية.

فالعرقية هنا تؤسس لفكرة الاندماج الايجابي، الذي عززه التشابه في الانتماء الديني "فالسريان" يتبعون"المذهب الكاثوليكي" الذي يتفرع عن "الديانة المسيحية" و"الكلدان" يتبعون "المسيحية" كدين و"الكاثوليكية" كمذهب.وهذا التطابق هو الذي أسس للاندماج الايجابي بين أفراد العرقيتين والذي يمكن أن نوضحه من خلال المخطط التالي:



وما يعزز هذا الطرح أي؛ كون "اللغة" هي التي تحدد العرق، أن "نعيمة " أم " يوسف" كانت تخاطب أولادها "بالكلدانية" (العرق الكلداني)، حيث وبخت"يوسف" في إحدى المرات بهذه اللغة نتيجة لإفراطه في الطعام أثناء طقوسه مناولته الأولى قائلة:« أنهم لم يرعو بعد "أي ما إيث برشيخ سطانا ؟" كانت أمهم القادمة نسبيا من القرية تخاطبهم وتخاطب زوجها بالكلدانية التي كانوا يفهمونها لكنهم كانوا يجيبون بالعربية »[1].

فاللغة هنا قد جاءت محملة بقيم اجتماعية وثقافية شكلت عاملا حاسما في تكوين هوية كل جماعة من الناس[2]. فلقد حددت لنا هنا "هوية "نعيمة" وانتمائها إلى العرق

[1]– سنان أنطوان : يا مريم، ص 42.

[2]– ينظر : فتحي بوعجيلة :" الأداء اللغوي في الخطابات العربية من أجل التأصيل والتواصل" ، مجلة الإذاعات العربية عدد4، 2013، ص 53.

"الكلداني"عبر توظيف هذه الأخيرة للغة الكلدانية: فاللغة هي بالفعل من أهم مقومات الهوية وهي بهذا الاعتبار بصمة ثقافية للتمايز والتنوع والاختلاف [1].

والخطاب المقابل من طرف أولادها أو زوجها بالعربية يؤسس للتعايش ضمن "العرق العربي" الذي تنضو تحت إطاره كل هذه الأعراق، بحكم التعليم، فمهما اختلف الانتماء العرقي(انتماء أصغر إلى الجماعة)، فهو دائما منضو تحت إطار انتماء أكبر هو(الانتماء للعربية كلغة تنضوي ضمنها لهجات)، وتأسس لنا القول بذلك من خلال استخدامهم للعربية كلغة تواصل في شقيها العامي والفصيح.

والأمر سيان بالنسبة للعرق" الأرميني"، الذي يتجلى لنا من خلال اللغة، حيث إن المصور الذي جاء ليلتقط صورة لعائلة "يوسف كوركيس" خاطب" يوسف" قائلا:

« " لا تتحركين". استغرب "يوسف" يومها فهو لم يكن بنتا، لكنه فهم من ابتسامة أبيه بأن هذه هي الطريقة التي يتحدث بها هذا الرجل»[2].

وإلى جانب العرق "الأرميني" نجد العرق العربي ممثلا في "سعدون" صديق "يوسف" مدرس اللغة العربية، يقول" سنان أنطوان" : « كان سعدون أيامها يدرس اللغة العربية »[3]. وقد كان هذا الأخير يطرب صديقه كل مرة ، بمقاطع من الشعر الذي يحفظه وبالخصوص أشعار"محمد مهدي الجواهري" التي كانت على رأس قائمته يقول "سنان أنطوان": «والجواهري كان الشاعر الأول في طبقات سعدون» [4]، وقد كان "سعدون" يقرأ عليه هذه المقاطع بلغة عربية فصيحة وفي هذا دلالة واضحة على انتمائه إلى العرق العربي، بسبب كونه، مرتبطا بموروثة الشعري، وقد حضرته أبيات من الشعر الجاهلي حول امرأة هي الأخرى فقدت فلده كبدها، حين حدثه عن "مها" التي أسقطت "ابنها البكر"، فردد قائلا:

يا قرحة القلب والأحشاء والكبد

يا ليت أمك لم تحبل ولم تلد

---

[1]- ينظر: الحبيب النصراوي : " في الازدواجية اللغوية والهوية العربية"، مجلة الإذاعات العربية ، عدد4، 2013، ص 10.

[2]- سنان أنطوان : يا مريم، ص 41.

[3]- المصدر نفسه، ص 72.

[4]- المصدر نفسه، ص 75.

لما رأيتك مدرجا في كفن
مطيبا للمنايا آخر الأبد [1].

كما أنه إلى جانب المختلف العرقي "السرياني" و" الكلداني" و" العربي" نجد " الكردي"*والذي يبرز هو الآخر"كمختلف عرقي" ولكن يمارس عليه نوع من الإرهاب والتصفية بحكم هذا الانتماء وهذا ما يبرز لنا من خلال قول"سنان أنطوان" في قضية الحكم على" طارق عزيز" بالإعدام على خلفية اتهام هذا الأخير بافتعال مجازر ضد "الأكراد": « كان الحكم بالإعدام على طارق عزيز وآخرين قد صدر قبل خمسة أيام لدوره في التصفيات والإعدامات والتهجير. دارت جدالات حادة وصاخبة على الفضائيات وصفحات الجرائد حول الهدف من الحكم،خصوصا أنه كان مريضا ومسنا ونفي أن تكون له علاقة بالمذابح التي اقترفها رفاقه ضد الأكراد»[2].

نلاحظ من خلال هذا النص أن سبب الاضطهاد هنا هو" عرقي" أي انتماء مخالف وأن من سبق ذكرهم يتعرضون للقمع لهذا السبب بالتحديد، وهذا ما يجسده قول " مها": « ليش هو شوقت كان وضعنا مستقر ميه بالميه وماكو عنصرية وتفرقة؟»[3].

إن النموذج الذي قدمناه حول كون الاضطهاد يمارس ضد المختلف من منطلق انتمائه العرقي، ليست الجانب الوحيد من العملة، بل نلمح ضمن تفرعات النص الروائي كيف تؤسس مثل هذه العرقيات في المقابل للحماية، وهو ما نستدل عليه بقول "سنان أنطوان" أنه أثناء حرب الخليج طلبت"حنة" من أخيها "يوسف" أن يذهبوا إلى الملجأ حيث أقاربهم لأنها تفضل الموت هناك على الموت وحيدة في البيت قالت:« نروح نموت ويا قرايبنا أحسن ليش نموت بوحدنا »[4].

---

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 80.

* تحتضن كتلة جبال أرارات عند منابع دجلة والفرات ، منذ قرون مجموعة من القبائل يجمعها تجانس اجتماعي ووحدة لغوية: إنها قبائل الأكراد، ويدين هؤلاء بالإسلام، على الرغم من بعض العناصر القديمة التي ما تزال تشوب اليزيدية وأهل الحق والسنة والشيعة، وهي عناصر قلما توافق الخط المستقيم للدين الإسلامي.
ينظر: باسل نيكتين: الكرد، تقديم: صلاح برواري ، من منشورات مجلة ASO ، 1992، ص ص 11، 12.

[2]– سنان أنطوان: يا مريم، ص ص 22، 23.

[3]– المصدر نفسه ، ص 26.

[4]– المصدر نفسه، ص 27.

وكأن" بحنة" تستشعر أن الموت سوف يكون رحيما حين تكون قريبة من أهلها. فهنا الانتماء يؤسس للحماية والشعور بالطمأنينة في وقت الحرب، وحتى يقلل من قسوة الموت إن حدث ، وهذا ما يثبت كون: العرقية تظهر وتصبح ذات أهمية قصوى من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق الناس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة[1].عبر اللجوء المقصود إلى الجماعة العرقية، وقت الأزمات، لأنها هي وحدها الكفيلة باندماج الذات ضمن محيط يعرفها ويقدر على احتوائها وتستشعر ضمنه الحماية من منطلق تشابه عرقي.

إن التشابه الانتمائي يؤسس للحماية، والاندماج، الذي ينتج في الغالب من امتلاك لغة الجماعة والتحدث بها، حتى لو كان الفرد يعيش خارج الجماعة، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تمسك الفرد بهويته، وهذا التمسك فيما بعد سوف يكون ايجابيا وقت الأزمات وهذا ما نستدل عليه من خلال "باسل" أحد أحفاد "غازي"، الذي على الرغم من حياته في أمريكا، تكلم العربية بطلاقة، عندما جاء مع وفد "لبغداد" لكسر الحصار رمزيا عنها، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن صلة الذات بهويتها وانتمائها تتوطد عند تعرضها للأزمات يقول "سنان أنطوان" : « إلا أنه تكلم معهم العربية بطلاقة (...) إنه في بغداد مع وفد من الناشطين الذين قدموا مع أدوية لزيارة العراق وكسر الحصار»[2].

لا بد من الإشارة هنا أن إشكالية عدم القدرة على التواصل مع عرقية مختلفة عن العرقية التي ينتمي إليها الفرد، قد تزول بمجرد إتقان لغتها، أي تجاوز حاجز اللغة الذي هو بالضرورة تجاوز لحاجز عدم التواصل بفعل الانتماء المخالف، وهذا ما نلمحه من خلال "أمل وسليمة" أختا "يوسف" اللتين شكل عدم معرفتهما "للكردية" في البداية عائقا أمام تواصلهما مع هذه الجماعة العرقية، ولكنهما بمجرد إتقانها تمكنتا من التواصل مع "الأكراد" في المدرسة، بل وقامتا بتوظيف تلك اللغة لتبادل الأسرار أمام أفراد الأسرة فيما بعد. يقول"سنان أنطوان":« أمل وسليمة اللتين واجهتا صعوبة كبيرة في المدرسة في التواصل مع زميلاتهما في البداية بسبب حاجز اللغة. لكنهما أتقنتا الكردية التي كان الكل يتكلمها هناك

[1]– توماس هايلند إريكسن: العرقية والقومية وجهات نظر أنثربولوجية، ص 8.

[2]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 51.

وظلتا تلجآن إليها أحيانا بعد عودتهما إلى بغداد عندما كانتا تتبدلان الأسرار أمام الآخرين وكان أبوهما يوبخهما على ذلك »[1].

إن عبارة – يتكلمها الكل هناك– تقدم لنا دلالة وجود عرق يندمج مع بعضه بفعل معطى اللغة الواحدة، ألا وهو "العرق الكردي" الذي يتبلور هنا كمختلف عرقي، إلى جانب (السريان، الكلدان، الأرمن، العرب)، وهذا ما يجعلنا نؤكد مجددا أن الهوية في حالة الإمكان هي اللغة: لأنها تؤلف شعورا أوليا بالنحن بين أفراد الجماعة يصطلح عليه النحن اللغوي الذي يتأسس على إطاره المجتمع[2].وبالتالي اللغة هنا تؤسس لنحون عرقية هي : السريان – اللغة السريانية– الكلدان – اللغة الكلدانية– ، العرب– اللغة العربية– ، الآرمن– اللغة الأرمينية– ، والكرد – اللغة الكردية–.

من خلال ما سبق يمكن أن نجمل الأعراق الموجود في الرواية في الجدول التالي:

– السريان	– اللغة السريانية	– لا بد من الإشارة هنا إلى أن السريان يتكلمون اللغة العربية بحكم اندماجهم ضمن المجتمع العراقي، فهم يتكلمون لغة الأكثرية بحكم هذا الاندماج، أما اللغة التي تقر لنا بانتمائهم العرقي فهي ظلت متصلة في الغالب بطقوسهم الدينية، و في تواصلهم ضمن الجماعة الأصلية.
– الكلدان	– اللغة الكلدانية	– الأمر سيان بالنسبة للكلدان.
– العرب	– اللغة العربية	– يتكلم العرب اللغة العربية في شقيها العامي و الفصيح.
– الأرمن	– اللغة الأرمينية	– وهو سيان بالنسبة للأرمن.

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 49.

[2]– ينظر: سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، دكتوراه، مخطوطة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، إشراف: الطيب بودربالة، 2007–2008، ص 23.

– الكرد	– اللغة الكردية	– يحتفظ الأكراد بلغة كردية ويرفضون الحديث باللغة العربية التي لا يجهلونها في الغالب ، كل ذلك رغبة منهم في تأسيس كيان مستقل يعرف بإقليم كردستان العراق.

إنه ومن خلال هذا الجدول يتبين لنا أن اللغة هي التي تؤسس للعرقية، وأن اللغة العربية هي اللغة الغالبة في تواصل الأقليات ، كل ذلك بحكم سيطرة الأكثرية التي تفرض لغتها.

ولكن مع ذلك فاللغة العربية كانت عامل توحد بين أفراد الجماعة العراقية، بمختلف الأعراق المنضوية تحت إطارها، في مقابل اللغة الدينية التي كانت إطارا لإعلان التمايز والاختلاف الذي يميز كل عرقية عن الأخرى.

ب-الدين

يمكن القول أن الدين من جملة الموضوعات التي يصعب وضع تعريف لها، ويعود ذلك إلى التعدد الهائل للأديان في المجتمعات البشرية، فالإنسان متدين بالفطرة، ولكن أشكال هذا التدين تختلف باختلاف الإطار الثقافي الذي يوجد فيه الفرد، ولذلك نشأت عنده الكثير من الديانات منذ لحظة تواجده على الأرض، فكانت الأساطير والأضاحي والقرابين(...) وكانت الديانات الوضعية من زرادشتية وبوذية، إلى حين ظهور الديانات الكتابية الثلاث: اليهودية، المسيحية، الإسلام.

إن كلمة دين * باللغة العربية تقابلها كلمة (réaligne) المقتبسة من اللغة اللاتينية: وهي تحيلنا إلى الربط الشامل للأفراد ببعض الأعمال والفرائض والالتزامات تجاه الآلهة. ومن ثم فالدين يتضمن الشعور بحق الآلهة بشيء من الالتزام [1].

والأمر سيان بالنسبة للفلاسفة "فهيغل" يعرف الإنسان بأنه "حيوان متدين" لأنه وحده يمكن له أن يمتلك الدين، والدين عنصر أساسي في تكوينه، بل إنه يسكن أعماقه وجزء من ماهيته، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء[2].

---

* يقول "ابن فارس": الدَالُ واليَاءُ والنُونُ أصْلٌ واحِدٌ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوْعَهُ كُلَهَا وهُوَ جِنْسٌ منَ الانْقِيَادِ والذلِ، يَتَضَمنُ ثلاثَ معانٍ مُتَلاَزِمَة هي:1- " دانَ يُدِينُهُ" سَاسَهُ وحَاسَبَهُ (الحِسابُ والجَزَاءُ). 2- " دانَ لهُ" أطَاعَهُ(الخُضُوعُ والعِبَادَةُ) 3- دانَ بهِ اتخَذَهُ دِيناً.

ابن فارس(أبي الحسين أحمد بن زكريا) : معجم مقاييس اللغة، مادة: (دين).

لا بد من الإشارة كذلك إلى أنه يندرج ضمن الدين ما يعرف بالمعتقد أو العقيدة : التي هي الحكم الذي لا يقبل الشك وهي ذلك الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد كالعقيدة الرواقية، والعقيدة الماركسية، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده، كوجود الله و بعثة الرسول والعقاب والثواب وغيرهما.

ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 92.

إذن العقيدة هي من جملة الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن لها القلوب تكون يقينا عند أصحابها لا يمازجها ريب ولا يخالطها شك.

[1]- ينظر: فرج الله عبد الباري: العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، موسوعة العقيدة والأديان، ط1، عدد 14، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006، ص 17

[2]- ينظر: عبد الغفار مكاوي: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، 173 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ماي 1993، ص 7.

فالإنسان يستشعر دائما داخله حاجة إلى خالق مدبر بغض النظر عن تفسير هذا الخالق المدبر. كما أن للدين أهمية كبيرة في المجتمع، بل أهميته مقترنة في الواقع بوجود المجتمع نفسه.

وكنتيجة حتمية لأهمية الدين في حياة الإنسان، واختلاف أشكال هذا التدين، فقد تعددت التعليلات والتفسيرات التي انصبت في مجملها حول تفسير طبيعة الظاهرة الدينية يمكن أن نجملها في ستة تفسيرات أساسية هي[1]:

التفسير الأول: هو التفسير النفسي الذي يرجع في أصله إلى "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) مفاد أن الإله ليس سوى انعكاس الشخصية الإنسانية على الكون ومستواه. وإن الدنيا والآخرة صورة ثانية للأماني، وأن الوحي والإلهام إظهار غير عادي لأساطير الأطفال المكبوتة.

التفسير الثاني: يذهب إلى القول بأن الإنسان اكتسب هذه الصفة (التدين) بنوع من الامتصاص النفسي الشامل للإنسانية كلها، على اثر عارض ثقافي مفاجئ، لدى مجموعة إنسانية معينة.

التفسير الثالث: ذهب إلى القول بأن الدين من صنع عوامل طبيعية وتاريخية أحاطت بالإنسان، لم يكن يستطع دفع شرورها عنه، كالسيول، والأعاصير، والزلازل، والأمراض والكوارث الأخرى الطبيعية، التي أرعبته، فلجأ إلى وسيلة يحتمي بها من شرها فاصطنع (قوة مفترضة = آلهة).

التفسير الرابع: وهو ما قاله الفيلسوف "نيتشه" وخلاصته أن الدين من صنع الطبقات المحرومة المستضعفة، ليحدوا به من استغلال الأثرياء، وطغيان الأقوياء والحاكمين.

التفسير الخامس: وهو الذي يشدد عليه "المذهب الماركسي" وخلاصته: أن الدين من صنع الأقوياء والطغاة من أجل أن يخدروا الضعفاء والشعوب المتخلفة ويحكموا سلطانهم عليهم.

---

[1]– ينظر: عبد الله نعمة: عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة، ط2، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان ، 1983،ص ص 19–28.

التفسير السادس:ينصرف إلى القول بأن الفكرة الدينية نشأت بفعل عامل الحاجة العقلية الملحة، لتفسير ظواهر العالم والطبيعة، وتعليل ما يحدث في هذا الكون، من خلال ربطه بعامل أزلي فوق الطبيعة هو الله.

لقد أقررنا من خلال قولنا هذا بتعدد التفسيرات التي قدمت للدين، والتي نجمت بالضرورة اختلاف أشكال التدين، وبما أن من يعتنق الدين ويمارسه هو إنسان فإن هذا بالضرورة يحيلنا إلى القول بوجود مختلف ديني.

- **المختلف الديني**

لقد بتنا ضمن الحقل الأدبي غير قادرين على إغفال الحديث عن هكذا مسألة، فقد باتت هذه الأخيرة تؤرق نسيج النص الروائي بل وأضحت من أهم مكوناته، فالحديث في الرواية لم يعد محصورا على الحديث عن الآخر الغربي، المختلف الغربي، عن علاقتنا به فحسب، بدينه بتعصبه بتوجهاته تجاهنا،إنما النص الروائي أضحى يحمل هم الذات وهما مقابلا هو هم الآخر الذاتي، الذي يبرز كمختلف عنا في أمر ما وهو هنا من خلال هذا الطرح مختلف ديني، ولذلك سوف نحاول من خلال النص الروائي الذي بين أيدينا أن نتعرف على تمظهر هذا الأخير.

يقول"سنان أنطوان" على لسان "مها":« سألتني مها بنبرة حادة بعض الشيء: " يعني مو قيعد مونه لأنه مسيحي* ؟". فقلت:"عيني الموضوع أعقد من مسيحي ومسلم. موضوع سياسة ومصالح مو دين".

ذكر المذيع أن رئيس الجمهورية الطالباني، صرح بأنه لن يصادق على قرار الإعدام وبأنه يحترم عزيزا لأنه مسيحي. وأضاف المذيع بأن الفاتيكان يحاول التدخل والتوسط للإفراج عنه، فهزت "مها" رأسها وقالت: "مو همه نفسهم جماعة حزب الدعوة هجمو علينو بالقنابل اليديوية بالمستنصرية بالتسعة وسبعين يريدون يقتلونوا لأنه مسيحي؟ "

* سميت "المسيحية" بهذا الاسم نسبة إلى "المسيح" (عيسى عليه السلام) ، وسميي "عيسى" بهذا الاسم لأنه مسح الأرض ولم يستكن بسكن، أو لأنه لا يمسح ذا عاهة إلا برئ ، أو لأنه ممسوح الأخمصين، وقد أنزل الله تعالى عليه الإنجيل. ينظر: أبي عبد الله عامر بن فالح: معجم ألفاظ العقيدة، تصنيف: عبد الله بن عبد الرحمان بن جبرين، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997، ص 375.

"مو همه إرهابيين؟ أشو منو لمجرم اللي لازم ينعدم؟ همه لو هو ؟ هسه آخر زمان الإرهابيين يجون يحاكمون واحد مثقف؟ هاي دولة القانون". أضاف زوجها :" يا قانون هذا عيني؟ همه كلهم مجرمين وحراميه. قيسموها دولة الفافون مو القانون»[1].

"فمها"و"لؤي" هنا يتعصبان للطائفة* المسيحية ضد كل ماهو "مسلم"(طائفة مقابلة) تحت نعوت من مثل:"إرهابيين"، لذلك تعد من أهم وظائف"العصبية" الحفاظ على الجماعة وتقوية شوكتها في مواجهة الأخر والسيطرة عليه وصده عند الضرورة[2]. وهذا ما نلمحه من خلال تصعيد "مها" لحدة جدالها مع "يوسف" قائلة:

« لو كان من جماعتهم ما كانوا عدمونه، بس طبعا، لأنه مسيحي، دمه رخيص".

فأجبتها بهدوء"ليش لي نعدموا قبل شكانوا؟ كلتهم أسلام.هذا أول وآخر مسيحي ينحكم إعدام".

"عيني قيعدمونا بكل مكان بلا محكمة وما حد يحكي. الكنايس قتتحرق والناس قتتهجر وقيذبحون بينا يمنه يسره".

" مو بس كنايس قتتحرق بنتي. الجوامع اللي انحرقت أكثر بكثير، والأسلام لي نقتلوا عشرات الآلاف» [3].

إنه من خلال الجدل الذي دار بين " مها" و" يوسف" نلاحظ كيف أن "مها" تعتبر أن اختلاف" طارق عزيز" الديني؛ أي انتمائه إلى طائفة المسيحيين هو السبب الرئيس الذي أدى إلى الحكم عليه بالإعدام. وهي بذلك تتعصب لرأيها الذي نبع بالضرورة من تعصبها لجماعتها، التي ترى أنها ظلمت وهذا ما يؤكد بالفعل أن القيمة الدينية من أكثر القيم صلة بالتعصب العرقي، لأنه على حد قولها لو كان عزيز(مسلما) لما حصل معه ذلك

* الطائفة: هي الجماعة، وتطلق على جماعة من الناس يجمعهم مذهب واحد، أو رأي واحد، أو معتقد واحد كالطوائف الدينية، والطائفي هو المنسوب إلى الطائفة والطائفية بالتالي هي التعصب لطائفة بعينها.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 7.

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص ص 22، 23.

[2]- ينظر: إبراهيم سعدي: المجتمع العربي نظرات في الفكر والثقافية ، د. ط، منشورات السهل، 2009، ص 131.

[3]– المصدر السابق، ص 24.

وتصر على رأيها رغم محاولة "يوسف" إقناعها بأن الأمر مجرد لعبة سياسة ومصالح لا غير ولا علاقة لها بانتماء الشخص الديني وطائفته.

"فمها" تعتبر أن ما يحدث ضدهم هو تصفية طائفية، لأنه لو كان "عزيز" مسلما أي؛ من طائفة المسلمين، لما حدث له ذلك. "فالجماعة الدينية" هنا ممثلة في "مها كعينة" وفي خضم هذا الاضطهاد قد أضحت تلجأ إلى توطيد صلتها "بالطائفة" في سبيل الدفاع عنها من الاضطهاد الذي يتهدده، عبر تبني مشاكلها وأزماتها.

إنه ورغم إصرار "يوسف" أن الطائفية تمارس على الكل، وأن العنف ليس سمة الدين الإسلامي وحده، بل هو بالمقابل سمة المسيحية في عصورها الأولى فهي الأولى انتشرت بالعنف« ففي عصر ما يسمى عصر الإيمان، وفي الوقت الذي كان الناس يؤمن الناس فيه إيمانا حقيقيا بالدين المسيحي في جميع طقوسه وتعاليمه، أنشئ ديوان التفتيش بتعذيباته: فأحرقت جثث ملايين من الناس كأمثلة للعيان، واستعمل باسم الدين كل أنواع القسوة»[1]. وهذه حقيقة لا سبيل من إنكارها.

لكن مع هذا فإن "مها" لا تهتم لوجهة النظر هذه، وتصر تمام الإصرار أن المسلمين لا يريدونهم، يقول سنان"أنطوان"على لسان"مها": « هو دين انتشر بالسيف شتتوقع يعني».

فقلت لها:« ليش الدين المسيحي شلون انتشر بالحكي؟(...) والحروب الصليبية وفتح أمريكا الشمالية والجنوبية انذبحوا بيها عشرين مليون بمباركة الكنيسة»[2].

إن في قول "مها" تحيز واضح إلى "الطائفة" التي تعد فردا منها، بحكم كونها مهددة ولهذا فهي تعطي حكما مسبقا عن غيرها، دون أن تقتنع بالأدلة والآراء المقابلة التي تعطى لها، عن كون الاضطهاد لا يمارس على المسيحيين فقط، بل حتى المسلمون الذين تتهمهم "مها" بالقيام بهذا الفعل. أي أنها تمارس نوعا من الحكم المسبق على الآخر الذي ينتمي إلى جماعة مقابلة(جماعة مسلمين= إرهابيين). وبالتالي تمارس نوعا من التعصب الذي ينزع إلى القول أن هذا الاختلاف الانتمائي هو الذي يؤدي إلى التمييز من البعض ضد البعض.

---

[1]– محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر – مشكلات الحكم و التوجيه–، د.ط، الدار القومية للطباعة والنشر د.ت، ص 484.

[2]– سنان أنطوان : يا مريم، ص 25.

هؤلاء الذين باتو يطبقون ضدهم معطيات من مثل "التكفير" * و"الذمية" يقول"سنان أنطوان" على لسان"مها ":«الأسلام ما يريدونا (...) هسه صرنا كلنا كفار وذميين»[1]. على أساس رفض هذا الاختلاف الديني عبر معطيات "التكفير" و"الذمية" من طرف طائفة مسلمة تقرر هذه المصطلحات ضد جماعة مخالفة في الدين مسيحية (طائفة مقابلة).

لكن"يوسف" يحاول أن يجعل من وجهة النظر هذه أكثر موضوعية وحيادية ويخفف من تأزم ذات"مها"ضد هؤلاء قائلا:«لا كفار ولا بطيخ. هسه بس تستقر الأمور. الخير يرجع شويه شويه(...) لكن "مها" ترد قائلة:ما تقلي شلون ؟ بعد كل هذا القتل والذبح والتهجير» [2].

إن"مها" من خلال هذا الجدل بينها وبين "يوسف" تصر تمام الإصرار أن الاختلاف الديني(مسلم في مقابل مسيحي) هوسبب العنصرية والتفرقة والاضطهاد لا غير، والأمر ليس محصورا فيهم فحسب فهناك(مسيحيو مصر، اليهود، وهناك الصبة واليزيديين)[3]. وكل هؤلاء حسبها يتعرضون للقمع بسبب انتمائهم الديني أو المذهبي المختلف.

"فاليهودي"على سبيل المثال صوره نصنا هذا مضطهدا، بشكل مستمر فنحن لا نكاد نلمح إلا ضروبا من المعاناة والتهجير القصري بسبب هذا الانتماء الديني، يقول "سنان أنطوان" على لسان"مها":« يريدون يطلعونا مثل ما طلعوا اليهود.منو طلعهم؟ ليش راحو؟»[4].

وما عمق من هذا الاضطهاد هو قانون إسقاط الجنسية عليهم، يقول "سنان أنطوان": « لم يكن نسيم يبدي أي قلق(...) خصوصا أن بعض الإشاعات بدأت تدور حول أن بعض

---

* التكفير من كفر أي ستر وغطى، يقال كفر الزارع البذر في الأرض إذ غطاه بالتراب، وفي الاصطلاح ضد الإيمان والكفر حكم شرعي مرده إلى الله ورسوله، بالاعتماد على الكتاب والسنة.

ينظر: أبي عبد الله عمر بن فالح: معجم ألفاظ العقيدة، ص ص 94، 95.

ولكن التكفير في الاصطلاح الحديث هو مرادف للإلحاد، حيث يخوض الإسلامويون اليوم حربا، بأسلحة التكفير والوصف بالردة والعلمانية، وهذا المصطلح يستدعي بالضرورة إباحة القتل و سفك الدماء.

ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص 194.

[1]- سنان أنطوان : يا مريم، ص 26.

[2]- المصدر نفسه، ص 26.

[3]- المصدر نفسه ، ص 25.

[4]- المصدر نفسه، ص 25.

اليهود بدأو بالهجرة والهرب. لكن والد نسيم لم يكن يفكر بها، ولا حتى بعد إصدار قانون إسقاط الجنسية عن اليهود عام 1950»[1].

لا بد من الإشارة هنا أن الاضطهاد لم يطل اليهود من قبل المسلمين(على حد رأي مها) فحسب، بل هم اضطهدوا بالمقابل من بني جلدتهم، ألا وهم "الصهاينة"، الذين كانوا يريدون إقامة دولة إسرائيل، ووصل بهم الحد أن لجأوا معهم إلى العنف عندما رفضوا أن يسايروهم في هذا المسعى، وفي هذا دليل واضح على أنه حتى المشابه الديني يقيم الإقصاء على بني جلدته، عندما يتعلق الأمر بالتمكين لرغبة سياسية « كانت الأشهر التي سبقت ذلك قد شهدت هجمات على أماكن يرتادها اليهود(...) تبين فيما بعد أن عصابات صهيونية كانت قد نفذتها »[2].

وإلى جانب " اليهود " نجد"الشيعة" اللذين يمارس عليهم هم كذلك الاضطهاد من منطلق الانتماء المذهبي(الإسلام (دين) = سنة + شيعة (مذهب). يقول "سنان أنطوان" « دارت جدالات حادة وصاخبة على الفضائيات وصفحات الجرائد حول الهدف من الحكم خصوصا أنه كان مريضا ومسنا ونفي أن تكون له علاقة بالمذابح التي اقترفها رفاقه ضد(...) الشيعة*»[3].

إن رفض الآخر "المختلف الديني" ، ليس محصورا على الإقصاء أو الإفناء الجسدي بل إنه ممتد إلى التفاصيل الصغيرة في الحياة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالاندماج (الزواج) لدى أفراد من انتماءات دينية مخالفة، تضطر بأحدهما إلى تبديل دينه لأجل إحداث هذا الاندماج الذي يكون غير ممكن في الغالب بسبب الجماعة المنضوي تحتها الفرد التي لا تقبل بحال من الأحوال حدوث ذلك ، بل ترى فيها ضربا من تفتيت الأسر، لا

---

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 43.

[2]– المصدر نفسه، ص 44.

* الشيعة: الشيعة من شايع أي تبع وأطاع، وتطلق على من تبع علي (رضي الله عنه) في كل ما يرى ويعتقد من أراء ومعتقدات في دين الله، وفي هذا الصدد يقول: " أبو الحسن الأشعري": « و إنما قيل لهم شيعة لأنهم شايعوا عليا رضوان الله عليه، وقدموه على سائر أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ».

فلاح بن إسماعيل بن أحمد: العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة دكتوراه، مخطوط، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية المدينة، 1411هـ، ص 18.

[3]– سنان أنطوان: يا مريم ، ص 23.

لشيء سوى لأن هذا الاندماج سوف يكون مع فرد مخالف في الدين « كما أنها كانت مسلمة وهو مسيحي وهذا يعني جبالا اجتماعية شاهقة (...) فلم يفاتح حنة، فقد كان يعرف رأيها بالزواج من غير المسيحيين(...) وكان زواجه من دلال لو ترجم إلى حقيقة سيكسر قلب حنة وقد يكسرها ويمزق العائلة بأكملها»[1].

كما يتجلى هذا الرفض من خلال "حنة" هي الأخرى التي تتعصب لكل ما تؤمن به دون أن تقتنع بآراء مقابلة، خاصة حيت يتعلق الأمر بعقيدتها الدينية، التي لا تقبل أبدا أي تشكيك فيها « هاي قصة النخلة من وين جابها محمد؟ ماكو هيك شي بالإنجيل. أكو بس مو الإنجيل اللي تقرين بينو(...) غضبت من كلامي الذي كانت تراه كفرا بمقدساتها»[2]."فمها" هنا ترفض كل ما خالف نسقها الدين ومعتقداتها وذلك لأن: كل قارئ أو مستمع خطاب ما هو إلى ذات مشكلة بواسطة عقائد ومبادئ ومقاييس موروثة وعندما يطرأ على هذا النسق المجهز، مفهوم غير مألوف، أو نظرة غير متلائمة مع الموروث، يلتجأ إلى وسيلة من وسائل الرفض لحماية نسق ذاته، وهكذا تبطل شروط المناظرة، وتستحيل المواصلة بين العقول والضمائر، وتبقى الأنساق الفردية على ما هي عليه، ويستمر المجتمع مكررا لتقاليده، ومولدا للأنساق الذاتية نفسها[3].

[1]–سنان أنطوان: يا مريم، ص 66.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 97، 98.

[3]– ينظر: محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح،ط2، دار الساقي، 1995، ص ص 30 .31

إن النصوص التي بين أيدينا قدمت لنا المختلف الديني ضمن الأديان الكبرى الثلاث ألا وهي:(المسيحية، اليهودية، الإسلام)، مع كل ما يتفرع عنها من مذاهب. وفي خضم كل هذا التقديم، نجد إصرار من شخصية "مها" أن الاضطهاد بسبب الاختلاف الديني صادر عن(الإسلام) و(المسلمين) لا غير، حيث قامت بتعليق كل ما يحدث على شماعة الدين الإسلامي[1]، بكل ما أضحت تحمله عنه من نضرات مغلوطة، غافلة عن تلك العلاقات الايجابية التي نجد لها صدى واسع في نسيج النص الروائي. " فمها " تعزو كل عنف للدين الإسلامي، وهي هنا تؤجج من الرفض لهذا الآخر الذي سوف يؤدي لا محالة إلى الانغلاق على الذات ، إضافة إلى ذلك فهي لا تقبل أي آراء مقابلة، تقنعها بخطأ وجهة النظر هذه، وتمارس تعصبا دينا باسم الاختلاف الديني.

وما زاد من حدة هذا التعصب للطائفة هو قول "مها " أنها لو امتلكت القوة سوف تلجأ بالمقابل إلى خيار العنف، إضافة إلى أنها لا تعطي أهمية للصراعات الدائرة بين المسلمين أنفسهم فالمهم عندها هو أن لا يطالها ذلك الصراع : يقول "سنان أنطوان" على لسان"مها" :« أي يروحون يقتلون بعضهم بعض، ويخلونا بحالنا. إحنا شعلينا؟ مو قصة علينا لو موعلينا، بس دولة ماكو والأقليات ماحد يحميها غير الدولة القوية. إحنا لا عدنا حزب ولا ميليشيا ولا بطيخ »[2].

إن الإنكار الذي يمارسه الآخر، عادة ما يزيد من حدة تعيين الهوية، فيخلق ذلك الوجه الخطير ، الذي تتماها فيه الهوية والعدوانية، فتلجأ الأقليات المستضعفة بالمقابل إلى خيار العنف (الانتفاض) كرد فعل تلقائي لما يمارس ضدها، يقول "سنان أنطوان": « وعندما بدأت الانتفاضة في الجنوب والشمال لاحظت اختفاء سيارة المخابرات (...) لم يلق صدام خطابا لمدة ثلاثة أيام (...) لكنه عاد وأمسك بزمام الأمور بعد أن ذبح الآلاف وألقى بهم في مقابر جماعية»[3].

---

[1]- ينظر: عز الدين ميهوبي: لا إكراه في الحرية – الكتابة إجراء نحو الهوية- ، ط1، منشورات تالة، الجزائر، 2007 ص 260.

[2]- سنان أنطوان : يا مريم، ص 25.

[3]- المصدر نفسه، ص 32.

ولكن المحصلة في النهاية مزيد من القمع والتصفية، في صراع أكثرية غالبة مع أقلية مغلوبة (الشيعة (أقلية مسلمة يتمركزون في الجنوب) ،و(الكرد (أقلية عرقية يتمركزون في الشمال).

لابد من الإشارة هنا أن مثل هذه الظواهر الطائفية قد برزت بشدة بعد الحرب الأمريكية على العراق، فعلى الرغم من أن هذه الظاهرة قديمة، إلى أن وجهها المتجدد المدجج بالسلاح، هو ما جعل منها مدار فرقة وتشتت. ونستدل على هذا الطرح من خلال ذلك الحوار الذي دار بين "سعدون ويوسف"، يقول "سنان أنطوان": « تنهد سعدون وقال:(...) ضاع البلد بين ايران والعربان والأمريكان. والله ما أدري يعني جانت كل هالطائفية موجودة واحنامو حاسين بيها؟ معقول؟ وين جانت خاتله؟ لو هاي صارت مؤخرا ومن وراء التدخلات والحقد علينا وهذوله اللي جو من برا وجابو وصخهم وياهم؟ هاي سندس كدامك، مو متوجة شيعي؟ أشو ما كانت مشكلة قبل 15 سنة؟ »[1].

وفي هذا إشارة من "سعدون" على أن الطائفية تعمقت وازدادت حدة بعد الحرب الأمريكية على العراق، كما لفت نظرنا إلى أن الاختلاف المذهبي و الديني كان موجودا من قبل، فمنذ زمن يتعايش في العراق السنة والشيعة والمسيح والإسلام، ولكن لم يكن إلا جانب هؤلاء ميليشيات ومفخخات. يقول "سنان أنطوان" ، على "لسان سعدون" : « تدري شكال أبو فرات على موضوع الطائفية؟

لا شكال؟

أي طرطرا تطرطري، تقدمي تأخري، تشيعي تسنني، تهودي تنصري، تكردي تعربي.

إي هاي كالها من زمان؟ هل هذا معناه الطائفية صدك موجودة من زمان؟

لا يابه، دائما جان أكو سنة وشيعة ومسيح وأسلام، بس ما جانت كتل وسحل وميليشيات ومفخخات »[2].

وما عمق من حدة هذه الطائفية، هو أنها امتدت حتى إلى النخيل، وهذا ما يجسده قول "جاسم" أحد العاملين بالنخيل والذي كان شيعيا، خشي على نفسه من التصفية في

---

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 81.

[2]–المصدر نفسه، ص ص 82، 83.

الحي السني، فطلب أن يتوقف عن عمله، حفاظا على نفسه، والعودة إلى الأمان أي أسرته لا لشيء سوى لأنه عرف أنه حتى في النخيل صار هناك سني وشيعي « المرة الوحيدة التي انفتحت فيها قريحته على الكلام كان عندما قرر أن لا يكمل عمله ذلك الموسم، وبأن يعود إلى قريته: "عمي أنا رايح لهلي. تدري ننش من جماعتها انقتلوا . خلني ارجع لهلي أشتغل هناك ببساتن الجنوب، هناك أمان(...) أستاذ حتى النخل صار فيه سني وشيعي »[1].

ولو كان الأمر مقصورا على النخيل لهان ، لأن الطائفية أصبحت سمة كل شيء ويعلا من شأنها في كل مكان ، في الشارع في الجامعة، على صفحات الفايسبوك ، بل و حتى في الأسماء، واللبس، والأكل. و كل هذا تقريبا مورس على "مها" « كل تلك النظرات التي أشعر وأن أصحابها يلتقطون أشعة اجتماعية ليحددوا طبيعة مرضي ونجاستي لأنلي لست مثلهم أو من ملتهم(...) بل حتى المساء اللواتي ينظرن إلي ويشعرنني بأني عاهرة لأني لا أرتدي الحجاب (...) كل ما أريده (...) أدخل وأخرج دون أن يتم تذكيري بأني مختلفة(...) قال لي أحد الموظفين: اسم جورج أجنبي، فأجبته بحزم: مو أجنبي عراقي (...) يعني قحط أسامي شوفولكم أسامي عربية (...) سألني أحد زملائي والذي كان يعرف أني مسيحية متعجبا "هاي إنتو تاكلون كليجة؟" (...) أستشيط غضبا عندما أقرأ تعليقات على الفيسبوك (...) مسحت أكثر من صديق وصديقة سمحوا لأنفسهم أن يكتبوا تعليقات طائفية ضد المسيحين على جدرانهم »[2]. « تعبت لأن كل شيء وكل شخص يذكرني بأني أقلية»[3].

وأحيانا تضطر هذه الأقلية للاستجابة إلى هذه المحاصرة من خلال إلغاء مقومات هويتها ، يقول "سنان أنطوان" على لسان " مها" : « قاومت لسنتين ثم اضطررت في نهاية الأمر إلى المساومة وأخذت أردتي الإيشارب، الذي كنت أضعه على رأسي داخل الكنيسة فقط، في كل مكان لأدرأ عني الكثير من النظرات وأقلل من حدتها(...) وحتى الصليب

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 84.

[2]- المصدر نفسه ، ص ص 110- 112.

[3]- المصدر نفسه، ص 112.

الذهبي الذي أهدته لي جدتي بمناسبة طقوس المناولة الأولى لم أعد أضعه حول عنقي (...) لكي أتفادى النظرات المتطفلة»[1].

"فمها" هاهنا لتخفف من حدة الطائفية الممارسة ضدها، قامت بإلغاء كل مقومات هويتها، بداية من العقد الذي ينتهي بصليب، وانتهاء بتغيرها طريقة اللبس عبر تغطية رأسها بالإيشارب.

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص ص 110-112.

ج- الإيديولوجيا:

إن "الايديلوجية" هي الفكرة التي تنبع من معطيات معينة، يخلقها الفرد أو المجتمع ويسعى من خلالها إلى أغراض معينة، وتعد هذه المفردة دخيلة على اللغة العربية، وهي مشتقة من المفردة الفرنسية(Idéologie) التي تعني"علم الأفكار". كأن نقول على سبيل المثال :« أن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة ونعني بها مجموع القيم والأهداف التي يريد تحقيقها على المدى القريب أو البعيد. يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة ايجابية لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي، لا يهمه سوى استغلال النفوذ والسلطة »[1] .

إن " الايديولوجيا" ليست أمرا مقصورا على الجماعة السياسية، فالفرد ككيان هو الآخر قد يحمل بالمقابل إيديولوجية معينة، قد تنحاز إلى ما هو موجود في محيطه، كما قد تملك فكرة مغايرة عنها، ومن ذلك نقول أن فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة إيديولوجية أي أنه؛ يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق[2]: فالإيديولوجية بالنسبة للفرد هي أفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة(...) يرى بها ذاته ومجتمعه والكون[3].

لا بد من الإشارة إلى أن الإيديولوجية التي تلفت اهتمامنا هنا، هي الإيديولوجية السياسية، التي تتطلب بالضرورة أن كل حزب سياسي يتبنى إيديولوجية معينة، له حزب مقابل أو مخالف، يحمل إيديولوجيا مخالفة له ، وبما أن مثل هذه الأفكار تكون في الغالب مناط واقع اجتماعي، فإن النص الروائي يعد خير تجسيد له، ضمن إطار فني متخيل والأقدر على طرح مثل هذه التوجهات والاختلافات الإيديولوجية ، التي تثار في الغالب عبر زاوية الشخصية، لأنها هي وحدها كفيلة بتبني أفكار ورفض أخرى، المهم أن تتخير منها ما تعتقد أنه مطابق للحق.

---

[1]- عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 9.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 10.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 53.

لذا من بين ما يحسب للنص الروائي الذي بين أيدينا أنه قدم لنا ضمن معطى تمظهرات الاختلاف (العرق، الدين)، تمظهرا آخر؛ ألا وهو الاختلاف الإيديولوجي، حيث نلمح ضمن النص الروائي الذي بين أيدينا تصارع إيديولوجي:

أ- البعثية :

نستطيع أن نصنف "البعثية" في صف الحركات السياسية، التي كان مسعاها النهوض بالأمة العربية، وهي حركة سياسية بالدرجة الأولى، اعتمدت على معطى المبادئ القومية، كل ذلك في سبيل خلق إرادة موجهة للوقوف ضد المؤامرات التي تحاك ضد العالم العربي آنذاك، وبالتالي كان لا بد من أجل ذلك التأسيس لحركة موحدة (تنظيم واحد بقاعدة واحدة وعقيدة واضحة)، ينتظم العمل السياسي في الوطن العربي كله، ويناضل من أجل الوحدة العربية، من أجل أن تكون الحرية بديلا عن الاستعمار[1].

إن الحركة "البعثية" كانت تحمل منذ البداية بذور ايجابية، ترتكز على خلق وحدة سياسية بمبادئ قومية، كل ذلك في سبيل، حماية الكيان العربي من الاستعمار والاستبداد.

وقد استقطبت مثل هذه الأفكار القومية الشباب المتحمس، الذين انتظمهم اتجاه قومي واحد وعقيدة ثورية جديدة، عرفت باسم " الإحياء العربي" وما لبثت هذه الأخيرة أعلنت قوميتها من خلال تأييدها انتفاضة العراق التحررية في ماي 1941م، وتأسيس حركة نصرة العراق، ومنذ العام 1943م، أصبحت بيانات الحركة تحمل اسم حزب البعث[2].

وقد رشح " ميشل عفلق" ليتكفل بهذا الحزب تحت شعار (أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة)، كان مقره الأول في سوريا، ثم انتقل إلى العراق في أواسط السبعينات. و يعد " طارق عزيز" رئيسا شرفيا لهذا الحزب، الذي انتهى به المطاف، إلى أن يقع في يد الاحتلال الأمريكي، بفعل من عجزه تحقيق الوحدة بين أطيافه.

---

[1]- ينظر: ميشل عفلق: في سبيل البعث الكتابات السياسية الكاملة، ج1، د.ط. صدر للقائد المؤسس، د.ت، ص ص 8،9.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 10

ويظهر من خلال هذا النص الذي بين أيدينا "الإيديولوجية البعثية " ممثلة في" حزب البعث" * الذي يترأسه طارق عزيز.

ويظهر الاختلاف الإيديولوجي جليا من خلال ذلك الجدل الذي حدث بين "يوسف" و"مها" حول قضية محاكمة وزير الخارجية العراقي المسيحي "طارق عزيز" وقد كان هذا الموضوع كذلك مدار نقاش بين " يوسف" وأخته "حنة ".

يقول "سنان أنطوان ": « البعثيون ما زالوا يسببون المشاكل حتى وهم في غياهب السجون. من المضحك المبكي أن يكون طارق عزيز السبب في كل هذا. كانت هذه المرة الثانية التي يسبب فيها حرازات عائلية، فقد كان سبب جدال حاد من قبل في نهاية الثمانينات، بيني وبين حنة» [1]. وذلك حين أصرت "حنة" على أن هذا الأخير إنسان ورع ولا علاقة له بما يرتكبه رفقائه، فهو دائم التبرع للكنيسة، ولكن " يوسف" رد قائلا: « أن التبرع لا يلغي مسؤولياته وتاريخه ولا يمحو أفعاله(...) ثم لماذا لا يجيء إلى الكنيسة ليصلي وليكفر عن ذنوبه» [2].

إن " يوسف" هنا يرفض المنطق" الإيديولوجي" الذي يتعامل به "حزب البعث" ممثلا في "طارق عزيز" من منطلق الأفعال التي يقوم بها هذا الأخير، إضافة إلى العنجهية التي كان يتعامل بها تشبها بسيده القائد "صدام حسين" ، بينما "حنة" كانت تصر على التضامن معه من منطلق أن هذا الأخير لا علاقة له بما يفعله غيره في الحكومة، فهو إنسان ورع دائم التبرع للكنيسة.

إن مدار الخلاف بين الشخصيات الروائية ممثلة في "يوسف" " حنة" " مها" ، هو خلاف إيديولوجي حول قضية سياسية ، هي بالضرورة مرتبطة بحزب البعث العراقي

* يعتمد حزب البعث الفكر الاشتراكي على الطريقة الماركسية من الاتحاد السوفيتي، والحزب يشكل الطوائف الدرزية والنصرانية والإسماعيلية والمسيحية. حكم هذا الحزب العراق ولكنه عجز عن تحقيق الوحدة بين فصائله، وانتهى به الأمر إلى أن يقع تحت الاحتلال الأمريكي.

ينظر: أبو خالد ناصر بن سعيد: المختصر الوجيز في بيان أهل المذاهب والفرق والجماعات والأحزاب، ص 48.

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 22.

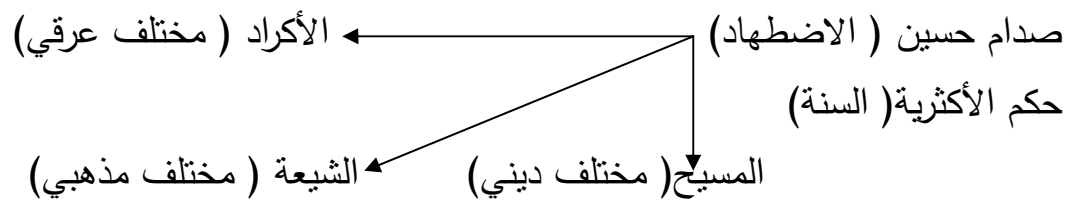
[2] – المصدر نفسه ، ص 23.

الذي أدخل ضمن قفص الاتهام على خلفية مجازر واغتيالات تمت في حق أقليات دينية وعرقية.

كما أن مدارات هذه الخلافات تمت في فترة متأزمة – ألا وهي الحرب الأمريكية على العراق– ومحاكمة "صدام حسين" لذلك نجد أن الخلاف الإيديولوجي يتعمق حين يدخل " صدام حسين" في خط الجدل، خاصة و أن هذا الأخير " طارق عزيز" كان وزيرا في فترة حكمه " للعراق" ومن هذا المنطلق تم الحكم عليه بالإعدام ، على خلفية اتهامه بالاشتراك في مجازر في حق الأقليات، يقول "سنان أنطوان" :« في المرة الأولى التي دار فيها النقاش بيني وبين مها ولؤي، لم يتطور الأمر إلى صدام(...) سألني لؤي عن رأي فأجبت بأن هذه المحاكمات فيها تخبط منذ البداية لأنها شكلت تحت الاحتلال وكان يجب الانتظار وعدم التسرع، حتى صدام ما كان يجب أن يعدم، بل كان يجب أن يظل في السجن ليتعذب، لكن طارق عزيز كان مشتركا مع الآخرين وكان ينظر للبعثيين وما قاموا به »[1].

لا بد من الإشارة هنا، إلى أن هذا الحزب كان يحمل الإيديولوجيا القومية، فقد ضم في إطاره، رئيسا مسلما (سنيا) " صدام حسين"، و وزير خارجية مسيحي" طارق عزيز" على اعتبار أن فكرة القومية ترتكز على الوحدة العربية، بغض النظر عن الاختلاف في الدين أو غير ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى.

اتخذت هذه الأخيرة مبررا للتمسك بالسلطة لا غير، من خلال الاضطهاد الذي مورس على المجتمع العراقي بكل أطيافه، فقط في سبيل هذا المسعى :



[1]– سنان أنطوان: يا مريم ، ص 23

ب- الأصولية*

برزت الأصولية *الدينية المتطرفة كتشكيل متكامل في العالم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وبالخصوص الأصولية الدينية الإسلامية، ولقد حاولت هذه الأخيرة الربط بين التوجه السياسي والدين الإسلامي، فقط من أجل أن ترمي أعدائها بالكفر والشرك والزندقة. حيث تضرب هذه الحركات مبدأ لا إكراه في الدين عرضا الحائط، ولا تفهم إلا مبدأ واحد أنت تخالفني فأنت ضدي؛ أي عدوي والتعايش بيننا غير ممكن إلا في حال قبولك أن تكون فردا في ديني، أما إصرارك على دينك فهو مرفوض عندي، ولأجل ذلك أجبرك على اعتناقه أو دفع الجزية أو أقوم بتصفيتك.

وقد عرفت الأصولية بهذا الوجه مع ظهور الإسلام السياسي، في النصف الثاني من القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين، فالإسلام السياسي هو الأصولية[1].

وهذه الممارسة من طرف الحركة الأصولية *هي نوع من – المزاودة الدينية– على أساسا أنها تقوم بتطبيق الشرع والدين – أي الإسلام الصحيح– ، وتملك الحقيقة المطلقة التي تستمدها من السماء.

ولكن الأدهى والأمر في فكر مثل هذه الحركات هو أنها تتسم بالتعصب والانغلاق والجمود والحرفية والاستعلائية إلى حد إقصاء الآخر ورفض الحوار معه، وحتى إن مارست حوار معه فإنه يتجه في الغالب إلى أن يكون أحادي الطرف، طرف يؤمن بكل ما يقوله ويرفض ما يقوله الآخر.

---

* تعد كلمة الأصولية والإسلاموية من المصطلحات الجديدة، والواضح أن هناك فرقا بين النعت: إسلامي، والنعت إسلاموي، الأول هو Islamique والثاني هو Islamism، وكلمة إسلامي تحيلنا إلى الموقف المرن والمنفتح، أما كلمة إسلاموي (اللاحقة فعلوي) تعني الاستخدام المتطرف لعقيدة ما، أو لموقف فكري، شأنها في ذلك شأن الأصولي.
ينظر: محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ص19.

* الأصولية الإسلامية، أو الإسلامويون جماعات إسلامية مقاتلة تتعامل مع الإسلام كعقيدة سياسية محضة، مجردة من روح الإسلام، فالإسلاموية islamism وصف يجعل الإسلام عقيدة في الحقل السياسي .ideologization .
ينظر: أ.ج نوراني: الجهاد والإسلام التحيز في مواجه الواقع ، ص ص .95، 96.

[1]– ينظر: شاكر النابلسي: تهافت الأصولية – بحث فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش–، ط1، دار الفراس، الأردن، 2009، ص 29.

وفي ظل هذا الظرف الاقصائي ، نشهد بروز الظواهر الطائفية والعشائرية كأساليب توطين للذات وحماية لها[1].

وهذا بالفعل ما يحدث في ظل المجتمعات التي ترزح ضمن إطار هذه الحركات والتي حرصت الرواية التي بين أيدينا عبر معطيات السرد تبين طبيعة ممارساتها المشينة في حق الأقليات . حيث أنه من الخصائص الأساسية للأصولية * إعادة إحياء الروح الدينية العدائية نحو الأقليات ومناهضة الفكر العقلاني والتعصب، ورفض التعددية وحرية التعبير واللجوء بالمقابل إلى العنف[2].

ولذلك تعاني الأقليات نتيجة هذا الفعل ، وتضطر إلى الانكفاء والانغلاق على الذات كل ذلك في سبيل حماية وجودها من هذا الهدر الوجودي الذي يتهددها كل يوم، حيث نلاحظ ضمن معطيات النص الروائي الذي بين أيدينا كيف تعاني" الأقلية المسيحية" من الاضطهاد ذي الخلفية الإيديولوجية الأصولية.

يقول" سنان أنطوان" :« الإرهابيين دخلوا علينا فجأة، اقتحموا الكنيسة(...) وما أعرف العدد المضبوط شقد(...) ولما شافوا الصليب عبالك انجنو. قاموا يصيحون علينا انتوا

---

[1]– ينظر. برهان غليون: اغتيال العقل، ص ص 9، 10.

* إنه من دواعي تنامي الحركات الأصولية هو فشل مختلف المشاريع التحديثية، مما أدى بالضرورة إلى تشكل تربة خصبة للانكماش على الذات والتشكيك في قيم الحاضر، وبالتالي تمت العودة إلى الدفاع عن أشد صور التفكير قدامه بدعوى احترام الخصوصيات، ومن ثمة العودة إلى الدين الطقوسي، وهبوب سيروكو الأصوليات بمختلف تجلياتها.

ينظر: أحمد دلباني: السيمفونية التي لم تكتمل، ص 102.

ولابد من الإشارة إلى أن الأصولية ليست سمة الدين الإسلامي وحده بل هي بارزة في غالبية الأديان ، سماوية كانت أو وضعية كرد فعل على أسلوب الحياة الغريب في أواخر القرن العشرين، وكرد فعل على تحديات الحداثة التي ينظر إليها كخطر على وحدة واستمرارية الديانات، حيث واجه بعض المؤمنين التحدي عبر الإصلاح والبعض الآخر واجهه عبر الرفض واللجوء إلى الإحياء الديني(حيث تبنى هؤلاء في الغالب موقف الأصولية العدائي ، على الصعيد الفكري والعنف على الصعيد العملي).

ينظر: أ.ج نوراني: الجهاد والإسلام التحيز في مواجهة الواقع، ص 92.

[2]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 91.

كفرة(...) كان وحده مجروحة وقتتلوى من الألم، فتوسلت بالعراق قالت له: اقتلني الله يخليك لا تخليني أتعذب، فجاوباها قال لها: لا راح أخليج تتعذبين، تتعذبين هنا، وتتعذبين بنار جهنم لي رايحة ليها»[1].

إن هذا المقطع يلخص لنا إيديولوجية الأصولية المتطرفة، المتمثلة في " التكفير" الذي مورس على أقليات دينية ومذهبية مخالفة، حيث تدعي هذه الأخيرة، خطأ هذا الدين، وخطأ من يمارسون هذا التدين (فهم في النهاية كفرة مصيرهم إلى جهنم)، ولكن المفارقة في هذا المقطع أن الاختلاف الديني ، هنا استخدم كورقة رابحة من أجل تحصيل غاية، ألا وهي تحرير الرهائن. قال "سنان أنطوان": « دولة العراق الإسلامية تقولوا لا زم تطلقوا خواتنا المسلمات اللي بمصر وإخواننا المجاهدين لي بسجون»[2].

إن كبح حرية الفرد الدينية، من طرف جماعة تدعي أنها وحدها تملك الحقيقة، ولكن بغير طريقة الحوار، بل عبر العنف، يؤدي لا محالة إلى خلق كراهية متبادلة، أو شعور بالإقصاء من هذا الطرف المختلف الذي يمارس عليه هذا الفعل العنيف، فيحدث معه نوع من "رد الفعل المضاد" فيدخل في حالة من الرفض لكل مقوماته، أو نوع من التعمية فلا يرى إلا جانبه المظلم.

إن هذه الممارسة من طرف الحركات الأصولية، والتي وجهت في الغالب ضد أقليات دينية كانت السبب الرئيس في تفكك نسيج المجتمع العراقي، خاصة بالنسبة للأقليات، الذين طبقت عليهم معطيات من مثل " التكفير" الذي اقتضى بالضرورة القتل وسفك الدماء « بدأ الرجم بالكلمات في البداية. لكني لم أكن أتصور أن يتحول إلى رجم بالنار والموت. كان صوت الخطيب دائما يلعلع عبر مكبرات الصوت(...) يحث المؤمنين على التقوى والورع ويهاجم الكفر(...) لم أكن آبه كثيرا لأني لم أكن أعتقد بأني المقصودة(...) ولكن الفوضى التي احتلت كل مكان بعد الاحتلال سمحت لما ظنناه ضجيجا عابرا أن يصبح أعلى من

[1]– سنان أنطوان : يا مريم، ص 151، 152.

[2]- المصدر نفسه، ص 153.

قبل. وأن يستخدم مفردات غريبة من مثل أهل الذمة جزية» [1]. « فتطورت التهديدات الكلامية المسموعة إلى رسائل تم وضعها في مدخل البيت(...) لمن يريد البقاء: الجزية أو الإسلام(...) تكرر التهديد بتوقيع جماعة تسمي نفسها جيش محمد. بعدها جاءت رسائل أبلغ بكثير لنا و لبيوت أخرى بهيئة رصصات »[2].

إن هذه الممارسة هي منطق الأصولية المتطرفة، التي تعمد إلى لغة عليا هي العنف فإما أن تنصاع لها، وتكون في صفها، و إما يحكم عليك بالموت، و ووقاية لنفسك، عليك الهرب أو الهجرة، لأنه لا خيار للتعايش بالنسبة لها، والخيار الوحيد يكون مربوطا برفض اختلافك الديني، وقبول دينهم أو دفعك الجزية.

لكن هناك مع ذلك مفارقة جميلة في هذا النص، قدمت لنا دلالة واضحة أن في لب هذا الصراع يوجد بذور للتعايش والائتلاف، الذي يتعرض له المختلف، هو بفعل حركات تسييس الدين، لا بفعل جار أو صديق، ففي مقابل " جيش محمد" الذي يقتل، هناك" الجار محمد" الذي يبكي على رحيل جاره قائلا: « قال لنا إن أبا محمد اعتذر منه . وهما يتعانقان وكاد يذرف دمعة . فطبطب أبي على كتفه قائلا: شنو هالحجي؟ إنت شنو ذنبك؟ فرد عليه : ما درنا بالنا عليكم أبو مها(...) و أنتو المفروض أمانا بركبتنا »[3].

إن " أبو محمد" هاهنا يجسد المنطق المعتدل للإسلام، بالنسبة لغير المسلمين، هو أنهم في عهد الجماعة الإسلامية على وجه التأبيد، ولكن " جيش محمد" بالمقابل يوضح منطق سياسي أصولي متطرف بعيد كل البعد عن روح الإسلام، يتخذ الأقليات ورقة فقط من أجل تحقيق مطامع سياسية.

لذا فإن النهاية سوف تكون بشعة بقدر بشاعة هذه الممارسة المتطرفة، لذلك فإن سنان أنطوان، يعمد إلى جعل مقتل " يوسف" مذبوحا في الكنيسة، ختام لنصه الروائي، وكان ذلك سبيلنا إلى القول أن الأزمة لا زالت مطروحة و هي في طريقها إلى الأسوأ لا محالة حيث

[1]– سنان أنطوان: يا مريم ، ص 120.

[2]– المصدر نفسه ، ص 120.

[3]- المصدر نفسه ، ص 122.

إن صوت الاعتدال قد انتهى بمقتل "يوسف"، وانتصر صوت التطرف، يقول "سنان أنطوان": « كانت شفتاه قد همستا بصوت خافت يا مريم . لكنه لم يكمل جملته. ظلت عيناه مفتوحتين حتى وهو يغرق في ظلام الموت»[1].

إن نداء "يا مريم"، هو ختام النص الروائي، والملفت في هذا النداء أنه غير مكتمل فبماذا كان سيدعو "يوسف"، بقي مجهولا، هل كان سيطلب من مريم النجاة؟ أم سيطلب منها أن تنتقم من القتلة؟ أم أن يعم السلم(...). كل ذلك كان مدعاة إلى القول أن الأزمة لا زالت قائمة، فالذات لم تمنح فرصة أن تقول ماذا تريد قبل أن تموت، فبماذا أراد أن يدعو يوسف بقي مجهولا، وبالمقابل مصير الأقليات في العراق سائر نحو مصير مجهول والملفت في هذا الختام هو أن قرأ لنا أحداث الرواية ونهايتها، وكان لحظة تنوير اجتمعت فيها وانتهت إليها خيوط الأحداث ككل[2].

إنه ومن خلال ما سبق ندرك تمام الإدراك أن الحركات الفكرية بمجرد أن تتحول إلى إيديولوجيا التكفير، سوف تؤدي لا محالة إلى تفكك المجتمعات، والمتضرر الأكبر في لعبة الصراع هذه هي الأقليات، بحكم كونها كيانات أضعف.

[1]– سنان أنطوان: يا مريم ، ص 156.

[2]– ينظر: صابر عبد الدايم، فنون الأدب المعاصر– بين النزعة الواقعية والنزعة التأملية–، ط1، دار الكتاب الحديث القاهرة، 2012، ص 14.

الفصل الثالث:

دلالات الأزمة

1- الماضي.

2- الصورة.

3- الحلم.

4- انغلاق الفضاء.

5- الغربة و الاغتراب

إن أزمة(الأقليات) تحدث فقط عند فقدانها الانسجام مع الجماعة،التي يعيشون ضمنها. ويتجسد ذلك من خلال عدم قدرتهم على إقامة علاقات إيجابية معها، ونتيجة شعورهم بالتمايز في المعاملة أو الإقصاء، سواء تعلق الإقصاء بالجانب السلطوي أي المشاركة في تكوين الدولة، أو تعلق بالجانب الاجتماعي الذي يتجسد من خلال رفض هذه الجماعة لهذه الذوات المنضوية ضمن انتماء ديني أو عرقي أو مذهبي مخالف.

إن الشعور بعدم المساواة في المعاملة، لدى فرد من جماعة جزئية أو أفراد في مقابل الأكثرية، التي تستحوذ على مواقع السلطة والنفوذ، يوجد حالة من عدم الانسجام ضمن الجماعة الكلية، ويدفع بهذه الجماعات إلى البحث عن بدائل تبقى تمايزها في ظروف خاصة – ظرف الإقصاء– ، و يكون ذلك من خلال البحث عن بدائل.

وقد تكون تلك البدائل مرتبطة بالذاكرة، أو بدائل متخفية ضمن صورة أو أغنية أو ضمن زوايا بيت، بل وقد تصل إلى حد ترك الجماعة الكلية واللجوء إلى جماعة بديلة مشابهة للذات (الغرب المسيحي)، أو تشاركها مقومات هويتها الخاصة.

وهذا ما يظهر لنا جليا من خلال النص الروائي الذي بين أيدينا، فالذوات في النص الروائي تعاني أزمات حادة، بفعل الواقع المعاش الذي تستفيق عليه كل يوم(واقع حرب وإقصاء للمختلف)، فتجد نفسها سائرة لا محالة نحو التلاشي الكلي، الذي ترفضه بالضرورة.

لذا اختار البحث في هذا الصدد، اللجوء إلى معطيات وظفت توظيفا جماليا ضمن النص الذي اخترناه ، كدليل نثبت من خلاله دلالات التأزم التي تعرفها الذوات المختلفة التي تظهر كأقليات.

إن توظيف معطيات من مثل:الماضي،الفضاء،الصورة،الحلم،الغربة والاغتراب في النص الروائي ليست من قبيل الصدفة، بل في توظيفها دلالات واضحة على تأزم ذوات تشعر بهامشيتها بشكل من الأشكال، وهذا ما سنحاول تبينه هاهنا.

1- الماضي passé

إن الزمن هو أكثر شيء فاعل في حياة الإنسان، بل ومناط وجوده، يتحكم في كل تفاصيل حياته، فيجد الإنسان نفسه مرتبطا به، بشكل أو بآخر، فما يلبث يجد أنه ضمن بوتقة الماضي، يتحرك في اتجاه المستقبل، وغير قادر على التحكم في خط الحاضر، الذي يكون فترة انتقالية بين ماض مر ومستقبل لم يصل بعد.

وهذا ما جعل من الصعوبة بمكان أن نجد تعريفا للزمن يتفق عليه الدارسون لأن الزمن في النهاية هو:خيط وهمي مسيطر على كل التصورات والأفكار، ولذلك عمد علماء النحو العرب إلى القول أن الزمن لا يتجاوز ثلاث امتدادات كبرى:الامتداد الأول ينصرف إلى الماضي والثاني يتمخض للحاضر، والثالث يتصل بالمستقبل، والحاضر هو أضيق الامتدادات وأشدها انحصارا بحكم قوة الأشياء، لأنه في النهاية مجرد فترة انتقالية بين مرحلتين اثنتين لا حدود لهما: هما الماضي والمستقبل[1].

إن الزمن الغالب في رواية "يا مريم" " لسنان أنطوان" هو الزمن الماضي، والذي أطرنا من خلاله للقول بتأزم الذات التي تبرز هاهنا كأقلية، وسوف نستدل على قراءتنا هذه من خلال النص الروائي.

لا بد أن نشير في البداية إلى أننا لا نستطيع استحضار الزمن الماضي إلا عبر الزمن الحاضر بوجود مثير ومحفز، أو من خلال التعرض لموقف أو لحالة تجبرنا على العودة إلى الزمن الماضي، لترميم الذاكرة ومعايشة الحدث من خلال هذا الاستحضار، فيكون الزمن بمثابة القاعدة لكل انطلاق جديد، ويكون أيضا فسحة لبناء حياة بالنسبة إلى الشخصية؛ لأن الزمن الماضي هو بمثابة السر والأمل[2].

---

[1]- ينظر: محمد تحريشي: في الرواية والقصة والمسرح – قراءة في المكونات الفنية والجمالية والسردية-، د. ط ، حلب للنشر، الجزائر، 2007، ص 58.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

إن محفز الماضي عند "يوسف"هو قول "مها":« إنت عيش بالماضي عمو»[1]. هكذا افتتح سنان "أنطوان" روايته: أن تعيش في الماضي، ولو نحنا وصفنا مقابلا لهذا القول فكأن بالراوي يقول: أن لا تعيش في الحاضر ربما لأن الحاضر لا يعاش، وربما لأنه لا يستحق العيش، المهم أن الماضي له سطوة في مقابل الحاضر؛ فالزمن المغيب هو زمن الحاضر لا لشيء سوى لأنه صانع الأزمة ومؤدى الخلاف بين "يوسف" الذي يستعين على بقائه بمعطى "الذاكرة" وبين "مها" التي تستنكر هذا الهروب الماضوي" ليوسف" من معطى الحاضر الذي لا يعاش. ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال نماذج من النص الروائي.

الماضي(البعيد)		الحاضر(القريب) (1991-2010)	
الجمال	الصفحة	التأزم	الصفحة
- ربما كان الماضي مثل حديقة البيت التي أحبها وأعتني بها كما لو كانت ابنتي، أهرب إليها من ضجيج الدنيا و بشاعتها.	11	- مهما بدا الحاضر قاتما. - حتى لو كان بائسا. - إن كان الحاضر مفخخا ومليئا بالانفجارات والقتل والبشاعة؟	10 10 11
- أما أنا فقد عشت أزمنة الخير وما أزال أتذكرها وأصدق بأنها حقيقية.	11	- هي فتحت عيناها الخضراوين على الحروب والحصار وذاقت طعم القحط والقتل والتشرد مبكرا. - الحرب هي التي قربتني من مها أول مرة عام 1991م، وكيف أن حربا أخرى أو بالأحرى ما تلتها من مصائب وكوارث. هي التي حولت مجرى حياتها لتعيش معي. - كنت الوحيد الذي عرف كيف	11 27 28

[1]- سنان أنطوان : يا مريم ، ص 29.

		يساعد أمها نوال في تهدئة روعها في الملجأ في تلك الليلة المظلمة من عام 1991م، كانت الطائرات الأمريكية تدك العراق في قصف شديد.	

من خلال هذا الجدول نستدل على جمال ماضي العراق الذي عاشه "يوسف"، في مقابل حاضر "مها" المتأزم، والتي تستعين به لإطلاق حكم العيش في الماضي على "يوسف".

إن "مها" تطلق هذا الحكم على" يوسف" بعد جدال حاد بينهما، حول مسألة الطائفية المستشرية في نسيج المجتمع العراقي، هذه الأخيرة التي يراها "يوسف" مجرد غيمة عابرة مستندا على ماضيه الجميل، بينما ترى "مها" أنها ليست مجرد غيمة عابرة بل حقيقة واقعة مجسدة عبر حاضر معاش لا يطاق « نعم سأعتذر منه. مع أني لا أزال مصرة ومقتنعة أنه يعيش في الماضي(...) يقضي معظم وقته في البيت يستمع إلى الأغاني القديمة ويقرأ الكتب أو يجلس في حديقته ويعتني بها. ولكن حديقته الجميلة جزيرة لا علاقة لها بالعالم الخارجي البشع الذي أعيش فيه»[1].

واقع امتدت فيه المعاملة الاقصائية إلى الشارع والعمل، ومن هذا المنطلق أصدرت حكمها.

يقول "سنان أنطوان"على لسان"مها": « عمو الله يخليك شلون حكي؟ إطلع وشوف شلون قيتعاملون الناس بالشارع وبالشغل وبعدين قول ترجع الأمور طبيعية. مستحيل ترجع طبيعية»[2].

إن هذا الحكم الذي أصدرته "مها" قد ثبت صدقه، "فيوسف" بالفعل يعيش في الماضي بكل ما يحتويه، بل ويصر على العيش فيه، كيف ذلك؟

---

[1]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 110.

[2]– المصدر نفسه، ص 6.

يقول "سنان أنطوان":« والأهم من كل هذا أن الماضي ما زال حيا محبوسا في الصور المؤطرة على جدران الذاكرة(...)التي تمتد آلاف الأمتار(...)وتلك المعلقة على جدران البيت والمحفوظة في الألبومات»[1].

حيث إن "يوسف" يصر على أن الماضي لا زال حيا في الصور وبالمقابل هو حي في قلبه، ولا ضرر من العيش فيه، بل هو يضع كل المبررات للعيش فيه قائلا :« الحاضر مفخخ ومليء بالانفجارات والقتل والبشاعة»[2].

ففي الماضي ذكرى"حنة":«هاهو الماضي يعود ليذكرني بحنة وكأني كنت أقوى على نسيانها أصلا» [3].

وفي الماضي كذلك ذكرى العائلة والأصدقاء، ذكرى العراق الجميل بنخيله. ومن ثم لا ضرورة لحاضر مليء بالبشاعة، وهذا الحاضر هو حاضر" مها" الذي يتجاهله " يوسف" أو يتناساه، من خلال حصر نفسه ضمن بوتقة الماضي والذكرى- ذكريات تعيش في زوايا وتفاصيل البيت الكبير-، وهذا الحصر في حد ذاته، والانكفاء على الذات هو شكل من أشكال الحماية لها، حماية لما تبقى منها حتى لو كانت ذكريات وصور لا غير حيث يقدم هذا المكان" ليوسف": علاقة نفسية تعويضية عن الحاضر بجعل الهروب من المكان الواقعي (عراق الحاضر)،إلى زمان ومكان غير واقعيين(أو استحال إلى جزء من الذاكرة) أمرا محتوما لخلق نوع من التعويض [4].

إن خيار الذات بأن تعيش الماضي بدل الحاضر، يؤكد رغبتها أن تبقى بصورة من الصور، حية ومتفاعلة مع الأشياء، حتى لو كانت مجرد أحداث وذكريات مضت وانقضت

---

[1]- سنان أنطوان: يا مريم ، ص 10.

[2]- المصدر نفسه، ص 11.

[3]- المصدر نفسه ، ص 17.

[4]- ينظر: حسين فيلالي:السمة والنص السردي، د.ط، موفم للنشر، الجزائر، 2008، ص 107.

وفي المقابل تجاهل الحاضر بكل متعلقاته، لأنه لا يمت بصلة لحياة العراقي الجميلة التي عرفها فيما مضى.

لذا إن مثل هذا التوجه لذات "يوسف" نحو الماضي هو فعل تأزمي بالضرورة تحاول من خلاله الذات التي تمثل أقلية(يوسف كعينة)،أن تجد لها عزاء أو منفذا تستطيع من خلاله أن تمنح وجودها نوعا من الحياة ،عبر استحضار شخوص من الذاكرة هم في الغالب لم يعودوا موجودين إلا ضمن هذا الإطار.

إن هذا النوع من الاستحضار هو خلق لحياة بديلة في زوايا بيت خلى من أهله، ولم يبق فيه إلا "يوسف" الذي هو الآخر فيما بعد "سوف" سيصبح صورة مؤطرة في يدي "مها". أي سيصبح ماضيا بدوره. لأن الرواية التي بين أيدينا هي رواية أقل ما يمكن أن نقول عنها – رواية ماضوية– فالزمن الغالب هو الماضي، ومعظم فصولها توارد ذاكري،لأحداث حدثت وأشخاص مروا ولحظات وجع وحرقة، وما يظهر لنا ذلك جليا هو أن زمن الرواية هو"يوم واحد"، فتح فيه "سنان أنطوان" المجال "ليوسف" ليبرز كل ذكرياته وأحلامه وأزماته للعلن.

زمن القصة (يوم واحد) ←——————— زمن الحكاية (سنوات طويلة).

الزمن	النص	الصفحة
الليل	– لم أنم جيدا وبقيت أتقلب في الظلام. – سأعتذر من يوسف غدا قبل أن أذهب إلى الجامعة.	10 109
الصباح	– نهضت في السادسة والنصف. – في طريقي من الحمام إلى المطبخ وقفت أمام التقويم(...) لأشطب اليوم الفائت بقلم الرصاص(...) ويعلن بذلك بداية يوم جديد. – (...) تحت الصورة كان اليوم الباقي هو الأحد آخر يوم من تشرين الأول من عام 2010.	11 13،12 13
المساء	– سأغلق الشباك عصرا قبل أن أذهب إلى الكنيسة.	20

	– سأراها قبل الكنيسة وسنتصالح. – قررت أن موعد لقائي بسعدون(...) قد حان .	33 71

إنه وفي هذا اليوم الواحد، تحدث"سنان أنطوان"عن حياة"يوسف" وأسرته، أي تحدث عن سنوات طويلة تحولت كلها إلى ذكريات، أما عن دلالة اليوم الواحد، فقد نقول أن الراوي قد أراد من خلال تكثيفه للزمن عبره، أن يرمي الأوراق الأخيرة من معاناة الأقليات عبر حياة "يوسف" في يومه الأخير، الذي فتح من خلاله صفحة الذاكرة الطافحة بضروب من الاضطهاد والأحلام المقموعة، ضروب من ذات بقي عزائها الوحيد ذكرياتها، التي أضحت أطلالا شاهدة عليها رغم أن سكانها قد هاجروا أو رحلوا أو ماتوا،ليلحق بهم "يوسف" ويصبح هو الأخر طللا أو ذكرى حين يقضي مذبوحا في الكنيسة في نفس اليوم الذي ماتت فيه " حنة" – في ذكرى وافتها السابعة– يغيب فردا أخر من العائلة ويمسي ذكرى بالمقابل.

2- الصورة image

إن العصر الذي نعيشه هو عصر الصورة* بلا منازع، حيث أضحت هذه الأخيرة مناطا للاهتمام ضمن حقول عدة، وبالخصوص ضمن حقل تحليل الخطاب غير الأدبي، ونتيجة لأهميتها البالغة، حرص الأدباء بالمثل على توظيفها ضمن معطيات نصوصهم الروائية رغبة منهم تقديم وجه مغاير لهذه الأداة ضمن معطى نصي متخيل، يسعون من خلاله تبليغ وخلق دلالات: باعتبار الصورة نصا له مدلولاته ونظامه الخاص بالتأويل « فللصورة مداخلها ومخارجها لها أنماط للوجود وأنماط للتدليل. إنها نص، وكل النصوص تتحدد باعتبارها تنظيما خاصا لوحدات دلالية متجلية من خلال أشياء أو سلوكات أو كائنات في أوضاع متنوعة»[1].

وهي تنقسم إلى قسمين: لغوية وغير لغوية.

وفي الغالب توظف ضمن النص الروائي الصورة اللغوية، أي يقوم السارد بتشكيل صور من خلال اللغة(...) تشكيلا لا يركز على الرصد الخارجي للأشياء، ولكنه يحفر في الباطن ليخرج إلى السطح الراهن المتأزم، في سبيل البحث عن عالم مغاير[2].

فإذا كانت اللغة تصف وتسرد بواسطة الكلمات والجمل، فإن الصورة تسرد بفضـــائها البصري وما يؤثثه من مكونات، وبذلك تكون لها دلالات متجاورة في المجتمع والثقافة التي

* الصورة: في اللغة الشكل، والصفة، والنوع، ولها في عرف القدماء عدة معان: – الصورة هي الشكل الهندسي التي تتحدد بها نهايات الجسم. – والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء مثل: إن الله خلق آدم على صورته. والصورة كذلك هي النوع يقال هذا الأمر على ثلاث صور.

ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 741.

[1]– سعيد بن كراد: سيميائية الصورة الإشهارية – الإشهار والتمثيلات الثقافية– ، ط1، المغرب، 2006، ص 31.

[2]- ينظر: صابر عبد الدايم: فنون الأدب المعاصر، ص 57.

تنتمي إليهما أو تتحدث عنهما[1]. لذا نجد أن هذه الذات المختلفة المسحوقة في الواقع تبحث في الصورة عن عالم مغاير أو عالم مغيب،ولكنه لا يزال موجودا في الصور(الصورة المقصود هنا هي الصور الفوتوغرافية) حيث إن "ذاكرة يوسف"هي ذاكرة الصور، فالقسم الأكبر منها اشتغل بالحديث عن أشخاص إخوة أهل يتواجدون في الصور المعلقة يقول"سنان أنطوان":«ألم تقف هي طويلا أمام الصور المعلقة وتسألني أكثر من مرة عمن يقف داخل أطرها من أفراد العائلة؟ وإلى أين أخذتهم الحياة أو كيف، ومتى، اختطفهم الموت؟»[2] .

إن الماضي يعيش في الصور، الذكريات كل ما تبقى فيها، إنها عزاء الذات وملجأها ولما لا الحياة البديلة التي تريد أن تجعل منها مناط وجودها، تتسى من خلالها مرارة الواقع حتى أنها قد أضحت بشرا يستنطق مشاعره "يوسف" ويشعر أنه عزائه، ففي ذكرى وفاة "حنة" على سبيل المثال، لم يتواجد أحد من الأشخاص مع "يوسف" يعزيه في حزنه على وفاة أخته "حنة" سوى " مريم" – صورة مريم التي كانت تعلو سرير حنة– ، يقول " سنان أنطوان": « كانت مريم تنظر إلي وإلى أختي بشيء من الحزن»[3].

إن ذاكرة الصور لا تتوقف عند هذا الحد، بل هي تحولت إلى مناط للحياة عند " يوسف" الذي يعيش ببساطة داخل الصور، صور تختزل العائلة ككل، عائلة " يوسف كوركيس" هذه العائلة الكبيرة التي كانت متكونة من تسعة أشخاص: (أربع بنات، وخمسة ذكور)، وكل ما بقي عنهم موجود في الصور، منهم من مات ومنهم من هاجر، ومنهم من بقي من أجل تذكر الصور(في إشارة إلى يوسف الذي غدا منفردا في البيت الكبير).

---

[1]– ينظر: بشير إبرير: الصورة في الخطاب الإعلامي – دراسة سيميائية في تفاعل الأنساق اللسانية والأيقونية–، " الملتقى الدولي الخامس"، السيمياء والنص الأدبي، ص 5.

[2]– سنان أنطوان: يا مريم، ص ص 10،11.

[3]– المصدر نفسه، ص 13.

ويمتد فصل الصور من الصفحة خمسة وثلاثين إلى غاية الصفحة سبعة وستين وفي هذا دلالة على اللجوء غير الطبيعي لذات "يوسف" للصور، فالصورة في النهاية إطار مغلق في الشكل، لكنها إطار منفتح في الدلالة،لأنها تختصر أزمة وأماكن وأشخاص، ولكن لجوء "يوسف" طوال هذا الفصل لها، وذهابه إلى الحديث عن من في الصور عن حياتهم :(الميلاد،الزواج، الأحفاد، الموت، الهجرة أو غير ذلك)،جعلنا ندرك كم للصورة من قدرة استيعابية لا متناهية، تمنح "يوسف" استشعار أن ذاته أبدا ليست منفردة، فمعه أشباح ذاكرة أشباح عائلة يغنونه عن العالم، الذي لا نكاد نلمح خروجه الحاضر له إلى عبر ذهابه إلى "سعدون" صديقه، وذهابه إلى الكنيسة. ما يؤكد لنا مجددا مسعى تأزم الذات وخلافها مع الواقع الذي يقصيها، وتصالحها مع الماضي الذي يحميها من التلاشي لأن الذكرى في النهاية هي مناط بقاء، حتى ولو ارتبطت بذكريات تعيش داخل الإنسان لا غير، فإنها مع ذلك تقر بوجوده المحتوم في الزمان والمكان والتاريخ عبر الصورة.

وهذا ما نستدل عليه من خلال مدونة الصور الموجودة في الرواية التي بين أيدينا:

يقول "سنان أنطوان" على لسان "يوسف" : « وقفت أمام أرخبيل الصور»[1].

1- صورة أفراد عائلة يوسف مجتمعة (عائلة يوسف كوركيس) : «لا أحد يعرف تاريخ الصورة بالضبط(...) بعد أن انتهى المصور من التقاط صورة لعائلة يوحنا جاء دور عائلة كوركيس» [2].

رقم الصورة	النص	الصفحة	الدلالة
01	يبدو كوركيس،أبو يوسف،جالسا بوقار في قلب الصورة(...).	37	الأب.
02	بجانب كوركيس كانت زوجته نعيمة.	38	الأم.
03	كانت أمل آخر العنقود تتحرك في أحشائها.	38	أمل الأخت الصغرى.
04	كانت يد كوركيس تطوق عنق يوسف.	38	الأخ الأكبر من الذكور العمر (ثمان سنوات).
05	سليمة التي كانت في عامها الثاني في حضن أمها.	38	الأخت سليمة (العمر سنتان).
06	أكبر بناتها حنة التي كانت تجلس بجانبها .	39	حنة الأخت الكبرى (العمر خمسة عشرة سنة) .
07	أما حبيبة التي كانت تصغر حنة بثلاث سنوات، فكانت تقف ورائها بالضبط وتضع يدها على كتف أختها.	39	الأخت حبيبة التي تصغر حنة بثلاث سنوات (العمر اثنتا عشرة سنة).

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 34.

[2]- المصدر نفسه، ص 37.

08	طلب المصور من غازي وجميل وإلياس وميخائيل الذين كانت أعمارهم تتدرج من السابعة إلى الرابعة، أن يجلسوا على الأرض.	39	الإخوة الذكور، غازي، جميل إلياس، ميخائيل (الأعمار من سبع سنوات، إلى أربع سنوات).

إن هذه الصورة تختصر عائلة "يوسف كوركيس" ككل، يقول "سنان أنطوان": « كانت هذه هي الصورة الوحيدة التي تجمع أفراد العائلة بأكملها »[1]. « تفرقوا بعدها في أرجاء البيت وأرجاء الدنيا ليظهروا في صور أخرى »[2].

2- صور لأفراد هذه العائلة (الذكور) بعد أن افترقوا: (بفعل العمل في الغالب) .

غازي	سيعمل في الأي بي سي في كركوك(...) ثم يهاجر إلى ميشغان (...) قبل أن يستقر في سان ديغو.	40
جميل	سيعمل مع شركة شاكر جميل وإخوانه (...) ثم يسافر إلى بيروت ولا يعود مرة أخرى إلى العراق.	40
إلياس	الوحيد (...) الذي سيدخل الجامعة. سيدرس الحقوق لكنه سيتورط في السياسة ويدخل السجن عدة مرات.	40
ميخائيل	سيعمل بعد تخرجه من كلية بغداد، مثل يوسف، مترجما (...) قبل أن يستقر كسفير تسويق في السفارة الاسترالية.	40

إنه ومن خلال هذه الصورة نجد أن أفراد أسرة "يوسف" بالخصوص إخوته الذكور قد استقروا في الغربة بحكم أعمالهم أو منفاهم الاختياري.

[1]- سنان أنطوان : يا مريم، ص 40.

[2]- المصدر نفسه، ص 40.

3-صورة تختزل طفولة يوسف:

الصورة	النص	الدلالة	الصفحة
01	يوسف في العاشرة يرتدي قميصا أبيض وقد ربط حول ساعده الأيمن شريط أبيض بدا كفراشة كبيرة وقفت عليه(...) كان قد انتهى من طقوس مناولته الأولى في كنيسة أم الأحزان.	طفولة يوسف.	40،41.

4-صورة لسنوات الدراسة والأصدقاء(يوسف):

الصورة	النص	الدلالة	الصفحة
01	وقف جميع طلاب الشعبة قبل أسابيع من تخرجهم(...) لا يبدو من يسوف كوركيس الثاني من اليمين في الصف الخلفي إلا وجهه وجزء من كتفيه. كان يتوسط نسيم حزقيل وسالم حسين (...) لم يكن غريبا أن يقف الثلاثة بجنب بعضهم البعض في الصورة، فقد كانوا يجلسون معا داخل الصف وكانوا دائما مع بعض في الساحة.	سنوات الدراسة وأصدقاء الشباب.	43

5-صورة ليوسف ضمن عمله في هيئة التمور:

الصورة	النص	الدلالة	الصفحة
01	يوسف يرتدي نظارات شمسية ويرتدي قميصا صيفيا أبيض مع بنطلون رمادي. يده اليسرى في جيب بنطلونه واليمنى على جذع مخلة باسقة(...) يبدو يوسف في ريعان الشباب والقوة (...) الرجل الذي التقط الصورة يظهر في الصورة الثانية واقفا بجانب يوسف.كان اسمه جاسم أبو الشوك، لكن الكل كان يسميه أبو	العمل في هيئة التمور.	46

	النخل.		

6-صورة تختصر نهاية كل ماهو جميل بالنسبة لعائلة يوسف كوركيس:

أحالنا سنان "أنطوان" من خلال زاوية هذه الصورة إلى مآل حياة أفراد أسرته المتواجدين في الصور، ومن خلال هذه الإحالة نتمكن من أن نعرف بالتحديد، لماذا بقي "يوسف" وحده في البيت الكبير.

الصورة	النص	الدلالة	الصفحة
01	الصورة التي كانت بالألوان على هذا الجدار كانت تحتضن في إطارها معظم أغصان العائلة (...) ولم تجمعهم صورة بعدها أبدا(...) فبعد غزو الكويت(...) جاءت حرب أخرى(...) وبدأ الإخوة يتساقطون من شجرة العائلة لتجرفهم الريح إلى الغربة أو لتبتلعهم الأرض (...) ميخائيل كان أول الراحلين. مات بالسكتة القلبية في آخر يوم من عام 1990م(...) كأنه كان يعلن بموته أن عقد التسعينات سيكون بداية الموت والهجرة للعائلة. عشش السرطان في عظام حبيبة وقتلها بعد سنة ونصف. الحر والخرف قتلا إلياس. وتبعثر البقية في المهاجر. وخصوصا بعد 2003، بين السويد و كندا ونيوزيلندا.	تشتت أفراد العائلة بفعل من عامل الحرب الأمريكية على العراق 2003م، حيث عمدوا جلهم تقريبا إلى الهجرة ، فيما غيب آخرين الموت.	62،61

إن فصل الصور من الاتساع بمكان، حتى أن الإحاطة بكل الصور الموجودة غير ممكنة، ولكن الصور التي قدمناها هاهنا كفيلة للقول أن ذات "يوسف" من خلال الصور تحاول بالفعل أن تستعيد حياة أشخاص غابوا عنها بفعل السفر أو الهجرة أو الموت أو غير ذلك ، كما أن هذه الصور اختزلت لنا ذكريات من طفولة" يوسف" وشبابه وكذلك عمله

في النخيل ، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأزم ذات "يوسف" التي أصبحت مرتبطة ارتباطا شبه كلي بالماضي من خلال واسطة الصور. خاصة تلك الصورة التي كانت محفوظة في زوايا قلب "يوسف"، صورة المرأة الوحيدة التي أحبها: « كانت هناك صورة وحيدة يحتفظ بها يوسف في ظرف صغير(...) إمرأة تبتسم، دائما يراها تبتسم(...) شعرها أسود طويل(...)أسنانها كانت جميلة بيضاء ومنتظمة دلال. اسم على مسمى »[1]. فالصورة هنا غدت نسقا غير محايد لأنها عبرت عن الذات التي تحاول الإبقاء على قيمتها الدلالية وهويتها[2]،كما فتحت نافذة ذوات غابت أو هجرت أو رحلت عن العراق، ولم تبقى سوى ذات واحدة لتعبر عن كل ما يختزل الصور (يوسف).

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 62.

[2]– ينظر: عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية – سقوط النخبة و بروز الشعبي– ، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005 ، ص 197.

3- الحلم la rêve

إن الحلم هو فعل إنساني غائر القيمة في حياته، فلا وجود لإنسان لا يحلم،وغالبا ترتبط الأحلام بالليل، ولكن قد توجد أحلام النهار التي تكون بمثابة شرود للذهن بحثا عن رغبة أو تحقيقا لمسعى.

فالحلم يرتبط في النهاية بالإنسان، لأنه هو وحده من يملك هذه القدرة، على تجميع تخيلات وميولات وأفكار مكبوتة تنعكس لا إراديا في حلمه، و تجسد مكبوتاته وما يطمح إليه.

وبما أن الرواية كيان نصي قادر على استيعاب معطيات الإنسان والزمان والمكان بشكل متخيل، فإنها بالضرورة لن تغفل عن تجسيد هكذا معطى مرتبط بالشخوص ضمن نسيج النص الروائي، لتنقل من خلالها دلالة ما شأنها في ذلك شأن مختلف عناصر هذا النسيج والتي تمزج ضمن طابع محدد من أجل تبليغ وجهة نظر معينة. وقد ضمن لنا " سنان أنطوان" " الحلم" في نصه هذا.

والحلم ككيان في – العالم النصي أو في أي محل آخر – ليس اعتباطا وليس بدون معنى وليس تخبطا؛ بل هو حسب " سيغموند فرويد" لغة رمزية وفردية تتمثل الرغبة في رمز ؛ يجعل تفسير الحلم صعب المنال،إن الحلم لغة، لغة تعبر عن فكرة، تعبيرا نفسيا، إنها لغة طبيعية فردية[1].

إن الحلم إذن لغة، لغة يوظفها الكاتب لتحيق مسعى ما ، وطبيعة الحلم يدخله في التأويل، لأية رمز يتضمن دلالات، ومن ثمة يمكن اعتبار توظيف " سنان أنطوان" للحلم ضمن النص السردي الذي بين أيدينا، يقصد به التعبير عن فكرة رمزية ما. فما هي يا ترى؟

[1]- ينظر : علي سي زيعور: مذاهب علم النفس المعاصر، ط 1، دار الأندلس، بيروت ، 1971، ص 227.

يقول "سنان أنطوان" على لسان "يوسف": « لكني كنت أصلع في الحلم كان البيت هو هو، بكل تفاصيله، لكنه كان قد تحول إلى متحف وكل غرفة فيه قاعة،الأسرة والكراسي محاطة بالحبال وعلامات تمنع الزوار من الاقتراب واللمس.وكنت أعمل دليل أشرح لهم تاريخ كل غرفة، ومن كان يسكن فيها، وإلى أين هاجروا، سمعت صوت همهمات وضحك ولكن دون أن أرى أحدا. خرجت من قاعة إلى أخرى بحثا عن الزوار، لكن القاعات كانت فارغة، ثم سمعت صوت رجل آخر ورأيته يمشي في الممر وهو يشرح لهم تفاصيل خاطئة عن البيت.اقتربت منهم وهتفت بصوت عال. هذا بيتي وأنا الدليل، لكن لا أحد سمعني أو آبه لوجودي. نظرت إلى المرآة فرأيت بأني أصلع » [1].

إن توظيف "سنان أنطوان" للحلم في روايته هذه ليس أمرا اعتباطيا، بل من الواضح أنه قصد من توظيفه تقديم دلالات ما، دلالات تتخفى في شكل كلمات أو رموز ضمن الحلم الذي أورده: « لأن الحلم يبرز في معظم الأحيان في شكل رمز وليس فقط بشكله المباشر(...) فالرغبات تظهر بشكل رموز في الحلم(...) إن للحلم معنى؛ إنه ليس عبثيا وإذا وضعناه في إطاره الترابطي يبدو معناه معقولا: إنه تعبير رمزي و هو تحقيق لرغبة بشكل رمزي»[2].

وهذا الحلم له بالضرورة علاقة بمسار الأحداث، وهو في الغالب حامل لدلالة تأزم الذات المختلفة عن محيطها، "فيوسف" إما "يتذكر" أو "يحلم" وحلمه هو"الصلع"ولكن التفصيل الأهم هو لا محالة – البيت– الذي تحول إلى متحف، فإذا قلنا أن المتحف هو ذلك المكان الذي تحفظ فيه أشياء من الموروث والماضي، وتحول البيت إلى متحف دلالة على أنه صار خاليا من أهله، ولم يبق فيه إلا ذكريات من عاشوا فيه، و"يوسف" في الحلم دليل يشرح لهم عن من كان يسكن في البيت (كان فعل ماضي ناقص) أي كان هناك من

[1]– سنان أنطوان : يا مريم، ص 12.

[2]– علي سي زيعور: مذاهب علم النفس المعاصر، ص 237.

يسكن البيت الذي تحول إلى متحف وهاجر، لم يقل رحلوا، لأن الهجرة تحمل بعدا أكثر عمقا لدلالة الاضطرار، إما لاستحالة البقاء في المكان أو غير ذلك، أي أن المكان بالضرورة لم يعد يوفر لأهله المعطيات التي تجعلهم يرغبون في البقاء ضمنه.

ولكن المفارقة الهامة في الحلم، والتي حملت لنا دلالة تشويه وإلغاء ذاكرة المختلف هو وجود دليل آخر، يشرح تفاصيل خاطئة عن البيت.

إن التفاصيل الخاطئة عن البيت هي في حد ذاتها ، دلالة على تأزم الذات التي لم تجد غير ملاذ الحلم من أجل التعبير عن رغباتها المقموعة، ففي الغالب الحلم هو انعكاس لا شعوري لها، فالواضح أن قلق فقدان البيت في الواقع الذي هو فقدان لكل ما تبقى "ليوسف" لا زال يطارده في الحلم، والأدهى والأمر أنه حتى في الحلم لم تتح "ليوسف" فرصة أن يسمع صوته، في حق شيء يعد ملكه جزءا من كيانه يعرفه حق المعرفة، وفي هذا دلالة واضحة على أن هذه الذات التي غيبت في الواقع قد غيبت في الحلم بالمقابل ففي هذا الحلم:« برزت ذكريات إلى الوعي تخفي صراعا داخليا لا واعيا(...) كحل توفيقي»[1]. ذكريات تحمل ترسبات صراع الانتماء والهذر الوجودي في الواقع لهذه الذات المختلفة، التي تريد الحفاظ على البيت لأنه مناط هويتها ووجودها وانتمائها وبقائها: « فالأحلام لا تنتمي إلى عالم المثل والفكر بقدر ما تصدر من دنيا الحقيقة والواقع» [2] .

لذا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفصل هذا الحلم عن الواقع، لأن الحلم في النهاية ما هو إلى انعكاس لرغبات أو تطلعات للنفس في الواقع، لا تقدر على تحقيقها أو هي رغبات مقموعة على حد تعبير "سيغموند فرويد" تجد في الحلم ضالتها للتعبير عن نفسها، حيث أنه لو: «استعنا بالذهنية التفسيرية للحلم لوجدنا تأويلا هو اللاشعور حيث

[1]- ينظر: علي سي زيعور: مذاهب علم النفس المعاصر، ص 227.

[2] – ينظر: فيصل الأحمر: دراسات في الأدب الجزائري المعاصر، ط1، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر 2009، ص 62.

يطفوا الهو الهو الذي يتجاوز الرقابة و تفسح المجال أمام أبواب الحقيقة الكامنة في نفس الحالم، مما يفسح المجال أمام الخيال يخرج منه مكبوتا ته وأحلامه»[1].

فما يراه "يوسف" في الحلم ، ما هو إلا تجسيد لتلك الرغبات الكامنة داخل نفسه، ألا وهو الاعتراف والكف عن قمع الذات المختلفة، هذه الذات التي لا تريد تقديم تفاصيل خاطئة عن البيت و بالتالي الإبقاء على هويتها الحقيقية.

"فيوسف" مرتبط حتى في أحلامه بهاجس البيت الذي يمثل الهوية، وهاجس الذات التي لم يعد صوتها مسموعا، لذا لا تجد هذه الذات غير الحلم الذي هو بالمقابل يقمع هذا الصوت، وهذا الحلم الواقعي في الإبقاء على البيت، الذي هو إبقاء للذات يمكننا من القول أن: الحلم في الرواية ليس تفريغا للمكبوتات، بقدر ما هو إبداع وتخييل تمثيلي يتضمن الانفعال وتحرير الأحداث(...) وذلك بقصد الكشف عن البنية الجمالية ، وتجسير خطاب الشعور بخطاب اللاشعور، بتقوية ملحوظة كرسوم الإيحاء والرمز، وذلك في سبيل تقديم صورة للواقع المتحول بأكثر من وجه ولون ، وتقديم التصادمات بين عالمي الشعور واللاشعور(...) وبالتالي فإن الراوي حين يوظف حلما في النص ويرويه فإنه يفتح نافذة على تأويل صور من الحلم بالضرورة ، أو يحيلنا إلى حلم آخر مقموع [2].

إن هذا السرد لواقع الحلم الذي رآه "يوسف" بكل تفاصيله ما هو إلا أسلوب مراوغ في الطرح، يريد "سنان أنطوان" من خلاله التأسيس للقول بالقمع الذي تتعرض له الذات المختلفة، حيث إن رهاب الاضطهاد قد امتد إلى العالم الداخلي لهذه الذات.

لذلك يعد الحلم في الرواية : جزء بنيوي ، قد يرد باعتباره حلية، ولكنه في الغالب ما يوظف من قبل الراوي عن وعي بأبعاده النفسية والاجتماعية.

---

[1]- ينظر: فيصل الأحمر : دراسات في الأدب الجزائري المعاصر، ص 56.

[2]- ينظر: سعيد حليفي: بلاغة الصورة في السرد دينامية القراءة و التأويل- الملتقى الدولي للسرديات، القراءة وفاعلية الاختلاف في النص السردي، جامعة بشار، يومي ¾ نوفمبر 2007، ص 30.

والحلم"الليلي"(حلم يوسف) من الأحلام الفاعلة والمحركة للأحداث الظاهرة والمتخفية لأنه في النهاية:«نوع من الكتابة الهيروغليفية، الكتابة اللغز، ونحن الحلم هو نحن رمزي» [1]. وبالتالي منفتح على عدة دلالات وعدة قراءات.

وما يلفت الانتباه أيضا هو ذلك الحلم المقابل الذي رأته "مها": يقول" سنان أنطوان" على لسان" مها": « لم يكن لؤي يسقط في البئر. لا أحد غيري أنا يسقط في البئر،(...) ليست بئرا خيالية، بل حقيقية أراها في كابوس* يتكرر كثيرا. أراني نائمة على سرير في غرفة مستشفى نظيف، السقوف عالية وبيضاء بلون الجدران . صدرية الطبيبة وحجابها وملابس الممرضات اللواتي يقفن حول السرير، وكلهن محجبات بيضاء. لست طبيبة في الكابوس بل مريضة. أشعر كأن حجرا ينام في رأسي. عيونهن تتجه إلى يمين السرير. ألتفت يمينا بصعوبة فأرى رضيعي ملفوفا بالقماط مغمض العينين في مهد جانب السرير(...) يرفرف قلبي ويطير إليه. أريد أن أحتضنه وأقبله. أمد يدي نحوه ولكنها لا تصل. أقول لهم إني أريد أن آخذه في حضني . لا أسمع صوتي ولا هم يجيبون. تبتسم الطبيبة وتشير لي بيدها بأن أقترب منه. أريد النهوض لكني أحس بكل شيء يدور حولي (...) أجلس على حافة السرير لكنني لا أحس بالأرض تحتي. تختفي الطبية والممرضات . وعندما أنظر إلى الأسفل لا أرى شيئا سوى الظلام. أسقط كدمعة إلى قعر بئر مظلمة. وأسمع صوت صراخي

---

[1]– ينظر: بول ريكو: نظرية التأويل– الخطاب وفائض المعنى–، تر : سعيد بن كراد، ط2، المركز الثقافي العربي المغرب، 2006، ص ص 102، 103.

* الكابوس: هو أشأم الأحلام وأكثرها خوفا ورعبا، إذ يبدوا للحالم وكأن شيئا أثقل من الجبال قد جثم على صدره، يكاد أن يموت منه أو يختنق، ولكنه لا يستطيع الفرار منه، بل ولا يقوى معه حتى على الحراك، وأشد من هذا أنه لربما يعجز عن الصراخ والاستغاثة، ويقال أن هذه الأحلام الكابوسية تحدث مع أولائك الذين تعرضوا في حياتهم لصدمات شديدة.

ينظر: خالد بن محمد بن علي العنبري: قاموس تفسير الأحلام– أصول التعبير وطرقه وقواعده–، ط2، دار الإمام مالك أبوظبي، 2004، ص 31، 32.

وبكائي وأنا أسقط. حين أرتطم بقعر البئر أسمع صوت انفجار. أتقرفص في القاع وأسمع صوت طفل يبكي طفلي لكني لا أراه. أمد يدي وأصرخ »[1].

إن حلم "مها" انعكاس لا شعوري لصدمة لا زالت قارة داخلها ألا وهي (فقدان ابنها بشار ضمن غارة جهادية) استهدف منزلهم في (الدورة)، ونستدل على ذلك من خلال قولها: (انفجار) و(أسمع صوت طفل يبكي) ، فهذا الطفل هو (ابنها بشار) الذي لم تتمكن من أن تحمله لأنه ولد ميتا، فهي هاهنا تحاول التعويض عن جملة من الرغبات ألا وهي احتضان ابنها وتقريبه منها وحتى سماع صوت بكائه، لكنها بالمقابل لا تستطيع، لأنها سقطت في قعر بئر مظلم، وتركته يبكي وحده، دون أن تتمكن من إنقاذه، "فمها" هنا لا زالت تعيش هاجس فقدان (بشار) في الحلم، الذي حدث معها بالفعل في الواقع، ولا زال هذا الهاجس يطفو في اللاشعور من خلال الحلم الذي عبر عن رغبة مكبوتة ودت "مها " لو تحققت.

فالذي حدث مع "مها" بفعل من كل هذا هو ضرب من عدم الاستقرار النفسي، فنحن لو عمدنا إلى دلالة السقوط في الحلم نجد أنه رمز لعدم الشعور بالأمان، مما يجعل هذا الحلم يترافق مع الاضطراب الذي تعانيه " مها" في الحياة الواقعية، بعد فقدان وليدها " بشار" في غارة "جهادية"، أما إذا اعتمدنا دلالة الاصطدام في شيء صلب " البئر" فإن هذا يحيلنا إلى دلالة الأنوثة وعالم المرأة، من خلال تلك العودة إلى الأرض ومحاولة الولادة من جديد[2].

فطفل"مها" ظل في البئر في الرحم، وانتقل من ظلمته إلى ظلمة القبر دون أن يمر بالمهد حتى، وأنوثة "مها" كامرأة قد قمعت، بل إن ثقتها بنفسها قد زعزعت وفي اسم "بشار"

[1]– سنان أنطوان : يا مريم، ص ص 106، 107.

[2]– ينظر: رمزي النجار: أحلامك تحت مجهر علم النفس، ص 74.

وليدها دلالة واضحة على أن هذه الذات المختلفة تقمع في المهد، حتى قبل أن تفكر في التواجد والحياة.

إن هذا الحلم الذي جاء مخترقا للسياق قد بين الحالة النفسية "لمها" في أشد أوضاعها تأزما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، بين عن فقدان هذه الذات الاتجاه عبر ذلك التيه في الحزن والمأساة من ناحية أخرى[1].

فالحلم كشف لنا المتاعب التي تعانيها "مها" تحت تأثير ميولها ورغباتها في الحفاظ على ذلك الابن الذي ضاع منها في الواقع، فهي لا زالت تريد أن تمسك هذا الطفل. مما جعلنا ندرك أن كل عنصر من حلم "مها" متعلق بأسباب كامنة وخفية، تندمج داخلها أكثر من فكرة، ساهمت في إعطائنا المعنى الصحيح للحلم [2]. ألا وهو التحسر على ضياع الفرح والأمل، وعلى ضياع آخر عزاء للعيش في واقع العراق المر ألا وهو" الابن بشار" ومن ثمة لم يعد لهذه الذات بعد هذا الفقدان ، ما يربطها بالعراق غير ذكرى الموت والتصفية.

إن مثل هذه الأحلام تسمح بالقول، أن هذه الذوات تعاني من التأزم في الواقع الذي يتجسد بالمقابل في الحلم .

وما يعمق من هذا التأزم كذلك هو أن تفاصيل الحياة الحاضرة شبه غائبة، أو رغب "سنان أنطوان" في تغييبها عمدا، وهذا واضح في ثنايا النص، فهذا الواقع المرير هو ما نلحظه في ثنايا حياة "مها" وكأن بالروائي يحاول أن يغلق على هذه الذات داخل إطار"الذكرى" و" الحلم" و" البيت" ليحميها من الهدر الوجودي.

إن توظيف الحلم في رواية "يا مريم" لم يقتصر على خلق عالم خيالي للهروب من الواقع، لكن هذه الأحلام كشفت وتوغلت في أغوار النفس الإنسانية، لامست المعاناة الواقعية

---

[1]– ينظر: محمد صالح الشنطي: أسئلة الفكر وفضاءات السرد– دراسة نظرية وتطبقية في الرواية العربية المعاصرة– الوراق للنشر والتوزيع ، ط1، الأردن، 2013، ص 149.

[2]– ينظر: علي سي زيعور: مذاهب علم النفس المعاصر، ص 339.

بكل حذافيرها– ضمن طابع مرمز، ومكنتنا من القول أن الذات المختلفة هنا تعاني من التأزم بسبب كونها أقلية، وهذا التأزم يفسره ذلك الطابع اللجوئي إلى الحلم.

4- انغلاق الفضاء space

إن الاهتمام بالفضاء في الدراسات الأدبية حديث نسبيا، لأن جل اهتمام الباحثين كان منصبا على الأبعاد الإيديولوجية للنص الروائي، أو مرتكزا على عنصر المكان والزمان والشخصيات (...).

ويستعمل مفهوم الفضاء في السيميائية كموضوع تام يشتمل عناصر غير مستمرة انطلاقا من انتشارها[1]، فالفضاء ليس سوى مجموعة من العلاقات والشخصيات التي يستلزمها الحدث، وهو لا يتواجد إلا من خلال اللغة، قد يحمل سمة الانغلاق كما قد يحمل سمة الانفتاح.

والفضاء المكاني في رواية "يا مريم" لسنان أنطوان" فضاء يتسم بالانغلاق حيث نلمح أن هذه الذات المختلفة تغلق على نفسها داخل إطار المكان، وهذا الغلق يحيلنا بالضرورة إلى القول بأن هذه الذات تحاول حماية نفسها، من خلال ذلك، فنحن لو تجولنا في فضاء الرواية ككل لا نكاد نجد سوى فضاء "البيت" و" الكنيسة" حيث ترتبط الحياة الشخصية لكل من" يوسف"و" مها" بالبيت على طول النص الروائي، حالات الخروج الوحيدة هي خروج "يوسف" عند صديقه أو إلى الكنيسة، وخروج " مها" إلى الجامعة للدراسة ولكن الفضائيين الأكثر بروزا هما " البيت" – بحد كبير – و"الكنيسة".

إننا لو اعتمدنا دلالة الفضاء كمجال فاعل في أي نص فإننا ندرك تمام الإدراك أنه لا يأتي اعتباطا وإنما يلعب دورا أساسا في تعميق دلالة الحدث، ووضع الشخصيات وأفعالها[2]. فالبيت هنا هو مناط حياة الشخصيات وأفعالها، ومجمل الأحداث تدور داخله، والمختلف لا يريد الخروج منه إلا في حالات قليلة جدا،لأن البيت هو ما يمنحها الطمأنينة والآمان، ومجرد الخروج منه إلى فضاء ثان ممثلا في فضاء "الكنيسة " انتهت به إلى الموت

[1]- ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 164.

[2]- ينظر: شريبط أحمد شريبط: "بنية الفضاء في رواية غدا يوم جديد"، مجلة الثقافة، السنة الثالثة والعشرون، العدد115 1997، ص 54.

والتصفية « فالبيت هو ركننا في العالم، إنه كما قيل مرارا كوننا الأول، كون حقيقي بكل ما للكلمة من معنى، وإذا طالعناه بألفة فيبدو أيأس بيت جميلا»[1].

وهذا ما نلمحه بالفعل داخل" البيت" الذي يعيش فيه "يوسف" و"مها" و"لؤي" زوجها فقد غادر معظم أهل هذا البيت أو هاجروا أو ماتوا، كأن بهذا البيت قد أضحى خاليا، فقبل مجيء "مها" و"لؤي" للسكن مع "يوسف" كان يسكن منفردا بعد وفاة "أخته حنة"،وكل ما تبقى"ليوسف"هو تلك الصور التي تملأ البيت، فحياة الأشخاص أو أجسادها غادرت وظلت ساكنة في ذاكرة الصور.فالفضاء هنا بالنسبة للشخصيات هو" فضاء عندي" لأنه أضحى المكان الوحيد الذي تمارس فيه سلطتها، ويمثل بالنسبة إليها مناط الحميمة والألفة[2]. فالذات هنا تمارس نوعا من المقاومة الثقافية، ممثلة في الانطواء و العزلة عن العالم، في سبيل التمسك بالقيم الأصيلة التي لا تقبل التنازل عنها[3].

إن الفضاء المكاني هو فضاء للذاكرة – فضاء مغلق– من حيث الحيز، ومفتوح من حيث البعد الزمني والدلالي للذكرى، هو فضاء يرتكز على ثنائية (بيت/كنيسة)،وما يتوسطهما هو الذكرى، التي تحتضن "يوسف" وأسرته كفضاء متذكر، لذلك يمكن أن نستنتج من خلال هذا القول أن: المكان في محدوديته وضيقه يرمز لا محالة إلى غياب الحرية. التي تنشأ في الغالب عن تأزم الفضاء الخارجي مما يضطر الذات أن تلجأ إلى فضاء أأمن تستطيع من خلالها الحفاظ على بقائها، فالفضاء الخارجي ممثلا في العراق في رواية "يا مريم" لسنان أنطوان" هو فضاء غاية في التأزم، فضاء حرب وتصفية وصراعات طائفية.

---

[1]– غاستون باشلار: جماليات المكان، تر : غالب هلسا ، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1984، ص 36.

[2]– ينظر: شريبط أحمد شريبط: بنية الفضاء في رواية غدا يوم جديد، ص 158.

[3]- ينظر: عبد الرزاق الداوي: " في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية" ، العدد2، مجلة أيس، الجزائر، 2007، ص 15.

5- الغربة والاغتراب

- **لغة** : تعود كلمة " الاغتراب" في اللغة العربية حسب المعاجم اللغوية إلى الجذر الثلاثي"غَرَبَ"، وَمِنْهُ تَعَددت الاشْتِقَاقَاتْ مَصَادِرًا وأَفْعَالا وأَسْماء،وتَعَددت تِبْعًا لِذَلِكَ المَعَانِي التي تَعُودُ في النهَايَةِ إلى المَعْنَى الأَصْلِي وَهُو البُعْدُ بِصُور وتَحْوِيْرَاتٍ مُخْتَلِفَة[1]. والغُربَة:الاغْتِرابُ عنِ الوَطَنِ، وغَرُبَ فُلاَن يَغْربُ غَرْبًا أي تنَحى، و"الغُرْبَة" النوى البَعِيْدُ وغَرُبَ تَغْرِيْبًا أَيْ أَمْعَنَ في البُعْدِ، والغَرْيبُ: الغَامِضُ مَنَ الكلاَمِ[2].

إن "الاغتراب" في شقه اللغوي وثيق الصلة "بالغُرْبَة" لأنهما كلاهما يحملان دلالة النوى والبعد، ولكن الجدير بالذكر أن الغربة قد ترتبط بالبعد المكاني، فيما لا يعد هذا الأخير ضروريا في الاغتراب.

اصطلاحا: هو بعد الفرد عن مجتمعه واغترابه عنه داخل الوطن وبين الأهل والأصحاب، والذي ينجم غالبا من رفض الغير له بطريقة من الطرق، فلا يغدوا له رأي ومكان ولا موقف محدد؛ وبالتالي لا فرق في وجود هذا الفرد من عدمه رضاه أو سخطه. ما ينجم عن هذا الرفض شعور"بالاقتلاع" في وطنه وبين أهله، وقد ينجم ذلك في الغالب عن عدم قدرة هذا الأخير التقولب بقوالبهم أو التمذهب بمذاهبهم[3].

فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الشخصية الروائية برغم كونها شخصية ورقية فإنها في النهاية تستوعب الروح والجسد معا، أي تدمج ضمن فصول الرواية وتحيى ضمن طابع متخيل، قد نجد في الواقع شبيها لها، وقد لا نجد، ولكننا في النهاية نقر أن ما تعيشه قد

---

[1]- ينظر: نسرين محمد الشرادقة: الاغتراب في شعر أمجد ناصر، ط 1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، لأردن 2013، ص 21.

[2]- ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين: مراجعة: أحمد سلوم وآخرين، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 2004 مادة : (غرب).

[3] - ينظر: المرجع السابق، ص 24.

تعيشه شخصية أخرى في الواقع ، ولذلك تعرف "الشخصية" بأنها:« ذلك المركب الإنساني الذي يتشكل من تضافر جوانب ثلاث: (الجانب العضوي، البيئي، الثقافي) فتنضوي تحت "العضوي" الملامح الشكلية والبنية الجسدية والجنس، وتنضوي تحت "البيئي" معظم العناصر الجغرافية والتاريخية والانتماء القومي والعرقي. ويشمل "الثقافي" كامل كتلة القيم والعادات والأعراف»[1].

ما دامت الشخصية تستوعب كل هذه الجوانب، فإنها بالضرورة تعيش حالة مد وجزر إذا حدث خلل أو إقصاء لإحداها، وهذا ما نلمحه من خلال نص"سنان أنطوان" فالشخصيات هنا تعتنق خيار"الغربة" بسبب غياب شبه تام للقبول البيئي– العرقي– والقبول الثقافي كذلك.

لذلك تحرص الشخصيات الموجودة في النص الروائي الذي بين أيدينا،على التمكن من هذا المسعى، لأنه بالنسبة لها خير حل يمكن أن تتخذه في ظرفها الراهن(ظرف الحرب والتصفية بحكم كونها أقلية)، لذلك نجد إصرارا من "أمل" بشكل دائم على"يوسف" ترك البيت والهجرة هو كذلك، بسبب ما يتعرض له أفراد الطائفة المسيحية من قتل ومن هجوم على المقدسات:« بعد أن توفيت حنة قالت لي أختي أمل(...) أحسنلك تبيع البيت وتطلع شكلها الأمور راح تتلاص بالأزيد »[2]،« سألتني أمل في آخر اتصال من كندا(...) "منو راح يكون بالقداس؟" "منو يعني أكو غيري أنا ومها وزوجها" سكتت بعد جوابي ثم سمعتها تنتحب. وأخذت تتوسل بي أن أبيع البيت وأسافر(...) شلون يا أخي وهي هالقسان الي قيقتلوهم والكنايس اللي قيهجمون عليها»[3].

إن"أمل" تطلب بل وتصر على "يوسف" أن يهاجر، حرصا على حياته، في ظل حملة التصفية التي تطال المسيحيين؛ فالقبول الثقافي هنا غير متوفر، وهذا الغياب يجعلنا

---

[1]– ينظر: صلاح صلاح: سرد الآخر – الأنا والآخر عبر اللغة السردية–، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2003، ص 100.

[2]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 85.

[3]- المصدر نفسه، ص 92.

نستشعر مدى عمق هذا التأزم، وكأن الشخصيات تطابق الحياة بالفعل، وتستوعب معاناة الإنسان المختلف الذي يتبلور ضمن الشخصية كمكون من مكونات السرد،لأنه لا طائل من: رفض كل علاقة بين الشخصية والشخص، تمثل الشخصيات أشخاصا تعيش ظروفا خاصة بالتخييل[1]. فالشخصية الروائية هي في النهاية تمثيل لحالة أو وضعية ما[2]. بل لا يوجد أحسن من النص الروائي أو من فعل الكتابة الروائية لتبين هكذا تأزمات وأوضاع.

خصوصا ذلك التأزم الذي تتخبط فيه ذات "مها" حيث أصبحت الغربة خيارها الوحيد هي وزوجها "لؤي" لأن الحياة في البيت وفي العراق لم تعد ممكنة، بل استحالا إلى « محطة انتظار، مثل البيت كله ومثل حياتنا هذه الأيام»[3].

فقد بات هذا الأمر بمثابة خيط الأمل الأخير لكل من "مها" و" لؤي" كمهرب من جحيم العراق القاسي وبالخصوص بعد حادث التفجير الذي تعرضوا له في "الدورة" والذي كان ثمنه مقتل ابنها "بشار" قبل أن يولد« بس نطلع كل شي يصير تمام»[4].

إن خيار الغربة هذا، لم ينجم عن شعور بالاغتراب داخل العراق، فحسب "فمها" لم يعد لها في العراق بيت،أي لا صلة تبقيها فيه « لكني لست في بيتي ولا أستطيع أن أعود إليه. بيتي لم يعد بيتي ولا بيت لي»[5].

ويتجسد اغتراب "مها" من خلال جلوسها الدائم في غرفتها « في المساء كان صوت الفضائيات يتسلق إلى الطابق الثاني ليتطفل على عزلتي»[6].

---

[1]– ينظر: تودوروف تزفيطان: مفاهيم سردية، تر: عبد الرحمان مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 71.

[2]– ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 126.

[3]– سنان أنطوان: يا مريم، ص 105.

[4]– المصدر نفسه، ص 106.

[5]– المصدر نفسه، ص 109.

[6]– المصدر نفسه، ص 122.

ويتجلى لنا كذلك اغتراب"مها"من خلال حرصها الدائم على وضع سدادات أذن،أو الجلوس قرب الفيسبوك، أو مطالعة كتب حنة، أو الانزواء داخل غرفتها والنوم، وبالمقابل الاستماع إلى تراتيل فيروز الحزينة.

إن معظم شخصيات الرواية، اختارت الغربة أو هي في طريق اللجوء إليها، لا لشيء إلا لكونها معرضة بفعل من انتمائها المخالف للقتل والتصفية.

والكل عانى الاغتراب فرحل،عن العراق،لأنه غير آمن وغير مرحب بهم وخيار الهجرة إلى الغرب تمنح هذه الشخصيات الأمان رغم أن "يوسف" يخبر"مها" أنها حتى لو هاجرت إلى هناك سوف تظل تشعر بالتمييز لأنه سيتم النظر إليها على أساس أنها "عربية" « حذرني يوسف أكثر من مرة بأن الهجرة والسكن في بلاد أغلبيتها مسيحيين لن يكون بلا مشاكل وصعوبات، ولا يعني بأني لن أشعر بأني أقلية هناك. قال إني سأتعرض للعنصرية هناك لأني عربية »[1]، إذن « لا تحل أزمة « الأنا » العربية بالانتماء لفضاء« الآخر» إذ ليست مشكلته تكمن في الانتساب إلى الفضاء الخارجي فقط، بل في الانتماء الداخلي إليه أي في خلق مشاعر مفعمة بالسكينة والرضا، وفي الإحساس بالوقوف على أرض صلبة»[2]. حيث نلمح كيف أن "مها" تعاني داخل وطنها من "الاغتراب" فيصبح خيار الهجرة مطروحا بشكل دائم وملحا بالخصوص بعد وفاة ابنها (بشار) حيث لم يعد في نظرها يربطها بالعراق إلى ذكرى الموت.

كما يدخل ضمن تأزم الذات المختلفة دينيا أو عرقيا، أنه تقريبا جل الشخصيات المذكورة في الرواية من عائلة "يوسف" وأقاربه، قد اتخذوا خيار الغربة، فلم يتبقى من هؤلاء إلا القليل حتى أنه يوم وفاة "حنة" لم يتواجد منهم إلا قلة للقيام بواجب العزاء والدفن يقول "سنان أنطوان": « وحتى عندما جاءت النسوة ممن تبقى في بغداد وبعض الجيران »[3].

---

[1]– سنان أنطوان : يا مريم، ص113.

[2]– ماجدة حمودة: جدلية الأنا والآخر، ص 193.

[3]– المصدر السابق، ص 17.

وأيضا قوله :« غرفة الضيوف التي لم أعد استعملها(...) لأن الزيارات قلت ومعظم الأقرباء هاجروا »[1]. وفي هذا الكلام دلالة على أن معظم أفراد العائلة تقريبا قد تركوا بغداد.

وما يوضح دلالة خيار الغربة بشكل أعمق هو أن الشخصيات الوحيدة المتواجدة في بيت "يوسف" الكبير(مها ، لؤي)، هي الأخرى سوف تلجأ إلى هذا الخيار، ولن يبقى في المنزل غير "يوسف" مجددا.

يقول "سنان أنطوان "على لسان "يوسف":« لا أريد لها ألا تشعر بالراحة هنا خصوصا أنها الأشهر الأخيرة قبل سفرهما(...)عن البيت الذي تيبست ضلوعه »[2]. بسبب رحيل كل من سكنه، وفي النهاية سوف يبقى "يوسف" منفردا مجددا كما كان بعد وفاة أخته "حنة".

إن خيار غربة " مها" كان بفعل من الاغتراب الذي بات يتهددا روحها في العراق بفعل من عدة عوامل هي:

- تهجيرهم من الدورة (الرواية: ص 118).
- اختطاف خالها وقتله لأن مسيحي (الرواية: ص 116).

إن خيار الغربة هنا أصبح ملحا أكثر، بعد الحرب الأمريكية على العراق 2003م هذه الأخير الذي حول العراق إلى ما يشبه الصومال، ومنذ جاء بالتحديد عادت النعرات الطائفية وتفجرت لتبرز للعلن.

إذن إن هذا الخيار الذي اتخذته الشخصيات في الرواية لهو أكبر دليل على أن الوطن لم يعد كفيلا بأبنائه من الأقليات الدينية والعرقية، فيضطر هؤلاء إلى تركه مرغمين، تاركين البيت الوطن والانتماء، لأن كل هذه الأشياء لم تعد تكفل لهم البقاء ، في ظل مكان تسوده النعرات الطائفية والعرقية، واضطهاد لهؤلاء بحكم كونهم أقلية ، لذا وفي سبيل إبقاء وجودها تتخذ خيار الغربة كآخر إجراء احترازي للخروج من الأزمات التي تتخبط فيها الذات ولو كان الخيار هو البعد عن الوطن .

---

[1]- سنان أنطوان: يا مريم، ص 33، 34.

[2]– المصدر نفسه ، ص 21.

إذن الاغتراب يرتبط في الغالب بالفرد، الذي يكون ضمن أهله و ناسه و لكنه في نفس الوقت يعيشا مفصولا عنهم، من خلال انزوائه على نفسه، كرد فعل طبيعي لرفض هؤلاء له أو تغيبهم لمقومات معينة فيه يرفض أن لا يتم الاعتراف بها، وهذا ما يتجلى لنا جليا في ثنايا النص الروائي الذي بين أيدينا، حيث أسس لنا "سنان أنطوان" ومن العتبة الأولى للنص الروائي،القول باغتراب الذات،الذي هو حامل لتأزمها بالضرورة على اعتبار كونها أقلية. ونستدل على ذلك من خلال عتبة الاستهلال لنصه الروائي، ممثلة في مقتطف من إنجيل يوحنا*آية 1 إصحاح 11، حيث ورد فيها قول " يوحنا":«جاء إلى بيته، فما قبله أهل بيته».

إن مفاد هذه الآية في الفهم البسيط، هو القول بإنكار أحقية الذات فيما تملكه،ألا وهو البيت، فهذا الشخص الفاعل ضمير مستتر تقديره هو، قد قام بفعل المجيء إلى بيته، أي ملكه وخاصته. والذي حدث أنه (ما قبله أهل بيته) وفي هذا القول دلالة واضحة على اغتراب هذا الشخص عن هويته ممثلا في أهله، وعن بيته ممثلا في وطنه؛ أي أن الفرد هنا قد غدا مغتربا في أحب الأماكن إليه – وطنه– وبين أقرب الناس إليه– أهله–[1]. فالإنسان بالضرورة يضيع نفسه حين يصير غريبا عنها ، أي عندما يفقد حريته، و يصبح منصهرا في مجتمع لا يعترف له بأي استقلال ذاتي[2]، لذا فإن معظم شخصيات الرواية هاجرت أو سوف تهاجر، قتلت أو ماتت، أو هي معرضة في أي لحظة للقتل والتصفية. والكل عانى الاغتراب فرحل، عن العراق، لأنه غير آمن، وغير مرحب بهم، وخيار الهجرة إلى الغرب تمنح هذه الشخصيات الأمل بالاستمرار.

* إنجيل يوحنا هو واحد من الأناجيل الأربعة للديانة المسيحية، والإنجيل هو: كتب الله المنزل على عيسى بن مريم والأناجيل عند النصارى أربعة هي : متى، مرقش، لوقا، يوحنا.

ينظر: أبي عبد الله عامر عبد الله فالح: معجم ألفاظ العقيدة، ص 52.

[1]– ينظر: نسرين محمد الشرادقة : الاغتراب في شعر أمجد ناصر، ص 32.

[2]– ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 765.

خاتمة

خاتمة

لقد حاولنا من خلال دراستنا هذه أن نتقصى "إشكالية المختلف وأزمة الأقليات" في رواية يا مريم "لسنان أنطوان"، على اعتبار أن النسيج الروائي عالم رحب قادر على استيعاب تأزمات الواقع ومشكلاته وتجسيدها ضمن معطى نصي إبداعي.

وقد اقتضى منا هذا الشكل من البحث أن نعتمد على معطيات منهجية متداخلة، في سبيل فك شفرة هذه المشكلة، التي دخلت مناط الأزمة ضمن واقعنا المعاصر، وهي من الأهمية بمكان لتستوقف الباحث.

ويمكن القول أن رواية "يا مريم" " لسنان أنطوان" قد عبرت عن هذه الإشكالية وطرحتها بفنية وموضوعية منقطعة النظير.

أما بالنسبة للنتائج التي خلصنا إليها من خلال دراستنا هذه "الموسومة بإشكالية المختلف وأزمة الأقليات في رواية يا مريم لسنان أنطوان" فهي كما يلي:

- إن المختلف في الفكر الغربي لطالما كان خاضعا للإقصاء والتهميش من منطلق تمركز هذا الأخير.
- الاختلاف في الفكر العربي الإسلامي كان مرتكزا بالضرورة على تلك الاختلافات في التفسير وتأويل للنصوص الدينية، وهو الأمر نفسه الذي أدى فيما بعد إلى إحداث الفرقة والتشتت بمجرد دخول النصوص الدينية زاوية الصراع على السلطة.
- أزمة الأقليات تنشأ عندما تقيم عليها الأكثرية نوعا من الإقصاء.
- كفل الإسلام حقوقا للأقليات في مختلف جوانبها.
- لا زالت هويات العالم العربي حبيسة ضمن إطار الأزمة أو ما اصطلحنا عليه " غوانتنامو الهوية".
- يظهر الاختلاف من خلال زويا ثلاث هي: العرق، الدين، الايدولوجيا.

- قد يستخدم الاختلاف الديني أو العرقي أو الإيديولوجي كورقة رابحة في فترة الصراعات والأزمات لتحصيل غايات سياسية محضة.
- أزمة الأقليات تنشأ في الغالب عند فقدانها الانسجام ضمن الجماعة الكلية.
- أزمة الذات الأقلية لا تحل بمجرد انتمائها إلى جماعة أخرى، لأن الأمر مرتبط بالانتماء الداخلي أكثر من ارتباطه بالانتماء الخارجي.

وباختصار يمكن القول أن " سنان أنطوان" قد بلور من خلال نصه هذا إشكالية المختلف وأزمة الأقليات، ضمن معطى نصي منسجم، بين لنا ضروبا من تأزمات الذوات ولفت نظرنا إلى الحالات التي تدخلها نطاق الأزمة.

وفي الأخير أكرر شكري إلى أستاذتي غزالة شاقور، لإشرافها على هذا البحث، الذي لا زال يستحق الدراسة، فعوالم الاختلاف من السعة بمكان بحيث إن الإحاطة بها ضمن دراسة واحدة غير ممكن، ما جعل من بحثي هذا مجرد نقطة في بحر هذا الإشكال وبالخصوص في ظل محيط عربي أسود بأزمات بين أجزائه وأطيافه توحي بتفكك يتهدد كيانه باستمرار.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم: رواية ورش.

1 – المصادر:

- سنان أنطوان: يا مريم – رواية– ، ط2، منشورات الجمل، بيروت، 2013.

2–المراجع:

- أ.ج نوراني: الجهاد والإسلام التحيز في مواجهة الواقع، ت: رياض حسن د.ط ، دار الفرابي، 2008.
- أحمد دلباني: السيمفونية التي لم تكتمل– في أركيولوجيا الانتكاس وانفجار الأصوليات– ، ط1، منشورات أرتستيك، الجزائر، 2007.
- أعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب: أحمد ادري، د.ط، دار الشهاب الجزائر، د.ت.
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج 1، ط2 منشورات عويدات، بيروت،2001.
- إبراهيم سعدي: المجتمع العربي نظرات في الفكر والثقافية ، د. ط، منشورات السهل، 2009.
- باسل نيكتين: الكرد، تقديم: صلاح برواري ، من منشورات مجلة ASO 1992.
- برهان غليون: اغتيال العقل– محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية– ط4 المركز الثقافي العربي ، المغرب، 2006.
- بومدين بوزيد: الحركات الإسلامية من الفهم المغلق إلى أفق التجديد، ط1 دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012 .
- بول ريكو: نظرية التأويل– الخطاب وفائض المعنى–، تر : سعيد بن كراد ط2، المركز الثقافي العربي ، المغرب، 2006.

- جاك دريدا: إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا- حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة-، تر:عز الدين الخطابي، د.ط إفريقيا الشرق، المغرب، 2013.
- : في علم الكتابة، تر: أنور مغيث، منى طلبة، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.
- :الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، المغرب 2000.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي- بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية-، ج2، د. ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- حسين فيلالي: السمة والنص السردي، د.ط، موفم للنشر، الجزائر، 2008.
- حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر، ج1، د. ط، مكتبة الإسكندرية مصر، 2000.
- خالد بن محمد بن علي العنبري: قاموس تفسير الأحلام- أصول التعبير وطرقه وقواعده- ط2، دار الإمام مالك، السعودية ، 2004.
- خليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين: مراجعة: أحمد سلوم وآخرين، ط1 مكتبة لبنان، بيروت، 2004 .
- راغب الأصفهاني: الحسين بن محمد بن المفضل : مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تح: صفوان عدنان الداودي، د.ط دار القلم، دمشق، د.ت.
- روجيه غارورديه: محاكمة الصهيونية الإسرائيلية ، ط3، دار الشروق مصر،2002.
- سعيد بن كراد: سيميائية الصورة الإشهارية – الإشهار والتمثيلات الثقافية- ط1، المغرب، 2006.

قائمة المصادر والمراجع

- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985.
- سميح عاطف الزين: لمن الحكم؟- لله أم للإنسان للشرع أم للعقل- ط4 دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1984.
- سميرة بحر: المدخل لدراسة الأقليات، د. ط، مكتبة الأنجلو المصرية مصر، 1982.
- سميح أبو مغلي: مدخل إلى تدريس مهارات اللغة العربية، ط1، دار البداية عمان، 2010.
- شريف الجرجاني: علي بن محمد : معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، د. ط، دار الفضيلة، مصر، 2004.
- شاكر النابلسي: تهافت الأصولية – بحث فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش-، ط1، دار الفراس، الأردن، 2009.
- صابر عبد الدايم، فنون الأدب المعاصر- بين النزعة الواقعية والنزعة التأملية-، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2012.
- صاموئيل هنتنغتون: صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، سطور، 1999
- صلاح صلاح: سرد الآخر – الأنا والآخر عبر اللغة السردية- ، ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2003.
- عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 2000.
- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف – بحث في نقد المركزيات الثقافية- ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

- عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية – سقوط النخبة وبروز الشعبي– ط2 المركز الثقافي العربي، المغرب ، 2005.
- عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993.
- عبد الله الغذامي: المشاكلة والاختلاف– قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه والمختلف –، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 1991.
- عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، د.ط مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1982.
- عبد الله نعمة: عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة، ط2، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، 1983.
- عبد الله عامر بن فالح: معجم ألفاظ العقيدة، تصنيف: عبد الله بن عبد الرحمان بن جبرين، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997.
- عز الدين ميهوبي: لا إكراه في الحرية – الكتابة إجراء نحو الهوية– ، ط1 منشورات تالة، الجزائر، 2007.
- علي سي زيعور: مذاهب علم النفس المعاصر، ط 1، دار الأندلس، بيروت 1971.
- عمر بن بوجليدة: الحداثة واستبعاد الآخر– دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون–، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.
- عمر الجيدي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ط1، الهلال العربية للطباعة والنشر، المغرب، 1993.

- غاستون باشلار: جماليات المكان، تر : غالب هلسا ، ط3، المؤسسة العامة للنشر، بيروت، 1997
- فارس: أبي الحسين أحمد بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان 1979.
- فرج الله عبد الباري: العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، موسوعة العقيدة والأديان، ط1، عدد 14، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006.
- فلوريان روتر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة في الفكر الألماني المعاصر، تر: محمد الشيخ ياسر الطائي، ط1، دار الطليعة لبنان، 1996.
- فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون ، ط 3، دار الشروق ، 1999.
- فيصل الأحمر: دراسات في الأدب الجزائري المعاصر، ط1، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 2009.
- منظور : محمد بن مكرم بن علي : لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج4، ج26، د.ط، دار المعارف، مصر، د. ت.
- ميشال فوكو:تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بن كراد ، ط1 المركز الثقافي العربي، المغرب ، 2006.
- محمد صابر عبيد: النص والهوية الحضور السرياني في الأدب العراقي لحديث، ط1، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2014.
- محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر – مشكلات الحكم والتوجيه–، د.ط، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.

- محمد تحريشي: في الرواية والقصة والمسرح – قراءة في المكونات الفنية والجمالية والسردية–، د. ط ،حلب للنشر، الجزائر، 2007.
- محمد صالح الشنطي: أسئلة الفكر وفضاءات السرد– دراسة نظرية وتطبيقية في الرواية العربية المعاصرة– الوراق للنشر والتوزيع ، ط1 الأردن، 2013
- ميشال عفلق: في سبيل البعث الكتابات السياسية الكاملة، ج1، د.ط صدر للقائد المؤسس، د.ت.

1- محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، ط2 دار الساقي، 1995

- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط3 المغرب، 2008.

2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط – ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

- نسرين محمد الشرادقة: الاغتراب في شعر أمجد ناصر، ط 1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، الأردن، 2013.
- نادر كاظم: تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط – ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.
- وهبة الزحلي: أثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة–، ط3، دار الفكر، دمشق، 1998.
- يوسف: يعقوب بن إبراهيم : كتاب الخراج، د.ط، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان ، 1979.
- **السلاسل:**

قائمة المصادر والمراجع

- إ.م.بوشكيني: الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، 165، المجلس الوطني والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992.
- توماس هايلند إريكسن:العرقية والقومية وجهات نظر أنثربولوجية، تر: لاهاي عبد الحسين ، سلسلة عالم المعرفة، 395، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 2012.
- حسين فهيم: قصة الأنثربولوجيا – فصول في تاريخ علم الإنسان–، سلسلة عالم المعرفة ،98، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1986.
- عبد الغفار مكاوي: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، 173 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ماي 1993.
- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة ، 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت، أبريل 1998.
- ماجدة حمودة : جدلية الأنا والآخر ، سلسلة عالم المعرفة ، 398، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت مارس 2013.
- معتز سيد عبد الله: الاتجاهات التعصبية، سلسلة عالم المعرفة، 137 المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب الكويت، مايو 1989.
- هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب ، ط1، المجلس الأعلى للثقافة 569، القاهرة، 2004.

- **الرسائل الجامعية:**
- سعيدة بن بوزة: الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي دكتوراه، مخطوطة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، إشراف: الطيب بودربالة 2007-2008.
- فرعو حمو: فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر- دراسة أنثربولوجية- مذكر ماجستير، مخطوطة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: سعيدي محمد، 2009- 2010.
- فلاح بن إسماعيل بن أحمد: العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة دكتوراه مخطوط، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، المدينة، 1411هـ.
- **المجلات و الجرائد:**
- جمال الدين عطية محمد: نحو فقه جديد للأقليات.
- جمهورية العراق وزراه حقوق الإنسان : أطياف العراق مصدر ثرائه الوطني دراسة أعدها قسم حقوق الأقليات ،2011 .
- حبيب النصراوي : " في الازدواجية اللغوية والهوية العربية"، مجلة الإذاعات العربية ، عدد4، 2013.
- خالد ناصر بن سعيد: المختصر الوجيز في بيان أهل المذاهب والفرق والجماعات والأحزاب.
- رشيد بوطيب:"ماذا تعني فلسفة الاختلاف؟"، جريدة الشرق الأوسط، العدد 8360، الصادر يوم الخميس 30 رجب 1422هـ 18 أكتوبر، 2001م.
- شريبط أحمد شريبط: "بنية الفضاء في رواية غدا يوم جديد"، مجلة الثقافة السنة الثالثة والعشرون، العدد115، 1997.

- صالح بن حسين العايد: "حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام"، مجلة البحث العلمي الإسلامي، عدد2، لبنان ، 2005.
- عبد الرزاق الداوي: " في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية" ، العدد2 مجلة أيس، الجزائر،2007.
- محمد جديدي:" تصور الآخر في البناء الاجتماعي- رؤية الفيلسوف ريتشارد درورتي-"، مجلة أيس، العدد2، الجزائر، 2007.
- **مواقع الأنترنيت:**

- عبد السلام بن عبد العالي: خوف على الهوية، أم تخوف من الاختلاف؟ "مجلة الأوان" تاريخ الإنزال: 4 ماي 2007.WWW.ALAWAN.OR
- **الملتقيات:**
- بشير إبرير: الصورة في الخطاب الإعلامي – دراسة سيميائية في تفاعل الأنساق اللسانية والأيقونية-، " الملتقى الدولي الخامس"، السيمياء والنص الأدبي.
- بومدين بوزيد: "العنف والهيمنة العالمية الجديدة" ، الإسلام في مواجهة العنف، أعمال الملتقى الدولي تلمسان، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 6-7-8 مارس 2012.
- جورج قرم: "أزمة الهوية والولاء في المجتمعات العربية"، وقائع الملتقى العالم العربي والغرب : صدام الحضارات أو استراتيجيات هيمنة؟، منشورات ANEP، الجزائر، 2 نوفمبر 2008.
- سعيد حليفي: بلاغة الصورة في السرد دينامية القراءة والتأويل- الملتقى الدولي للسرديات، القراءة وفاعلية الاختلاف في النص السردي، جامعة بشار، يومي ¾ نوفمبر، 2007.

إن موضوع إشكالية المختلف وأزمة الأقليات، يدور في إطار البحث عن قضيه هامة باتت تؤرق الواقع المعاصر، ألا وهي الخلاف والإقصاء بحكم الانتماء المخالف عرقيا أو دينيا أو لغويا أو مذهبيا وحتى إيديولوجيا، والذي مورس في الغالب من قبل حركات متطرفة تعمد إلى فهم مغلوط، أو ظاهري للدين، مما يقوي بالضرورة نزعة الطوائف إلى الانكفاء على الذات، بالخصوص أنها هي التي يمارس ضدها العنف وهذا ما أدى إلى تفكك الصلات بين الأكثرية والأقلية في المجتمع، والمتضرر الأكبر ضمن ساحة الصراع هذه هم الأقليات بحكم كونهم غير قادرين على امتلاك السلطة والمبادرة في ظل حكم الأغلبية.

ومن أجل تناول هذا الموضوع قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وثلاث فصول: جاء الفصل الأول تحت عنوان: إشكالية المختلف وأزمة الأقليات، تناولت فيه الإشكالية ضمن الفلسفة الغربية، وكذلك ضمن الفكر الإسلامي.

أما الفصل الثاني فجاء تحت عنوان تمظهرات الاختلاف: والتي حصرتها في ثلاث تمضهرات أساسية ثلاث هي: اختلاف في العرق، اختلاف في الدين، واختلاف في الإيديولوجيا.

أما الفصل الثالث فجاء تحت عنوان: دلالات الأزمة، حرصت من خلاله على تبين كيف تأزمت الذات التي تبرز هاهنا كأقلية، من خلال معطيات السرد ممثلة في، الماضي الصورة، الحلم، انغلاق الفضاء، الغربة والاغتراب.

ومن أهم النتائج التي توصلت لها في بحثي هذا، أن السلطة تلعب على ورقة الأقليات، كل ذلك في سبيل تحقيق مصالح شخصية، وأن ما ينجم عن ذلك التفرق بين الأقلية والأكثرية في ظل ذلك.

Résumé

Cette recherche se focalise autour du thème de la problématique de la l'altérite et la crise de minorités. Dans le carde d'une recherche en vigueur qui bouleverse notre. Cette altérite également est faite par la discrimination et l'exclusion basée sur l'appartenance ethnique, religieuse, linguistique, ou sectaire et même idéologique, pratiquée au passé par des mouvements extrémistes qui fait l'amalgame implicite ou extrémistes qui implicite ou explicite de la religion.

Et effectivement ce qui permet de renforcer la tendance sectaire au point de se trouver en repli spécifiquement c'est dernière que la violence se pratique contre elle. Du fait ça permet de dissoudre les relations enter la majorité et la minorité dans la société.

La plus endommagé dans cette affaire ce sont les minorités dans la conflit notamment la minorité ne peut en aucun cas jouer un pouvoir ou s'en approprier et d'y participer avec le control de la majorité.

Pour que je puisse cette thématique j'ai divisé mon mémoire en introduction et trois chapitres : la problématique d'altérité et la crise de minorités. J'en pris la problématique compris dans la philosophie occidentale et ainsi celle de la pensée islamique.

Dans le chapitre numéro deux la question est posée sous la titre : l'émergence d'altérité que j'ai restreint dans trois émergences principales : la différence ethnique, la différence religieuse, et la différence idéologique.

Résumé

Pour le troisième chapitre je l'ai intubé le signes de la crise j'ai mis le point pour éclairer les causes de la crise de soi. Que se détermine en tant que minorité à travers les données de récite présentées par le passé, la figure, l'espace clôturé. La nostalgie.

D'après le resautâtes recueillis dans mon mémoire c'est que le bouvier (politique) joue sur la carte des minorités pour avoir des services personnels, en revanche ce que se passe c'est la séparation entre les minorités et la majorité.

Les termes clés :

- Problématique
- Altérité
- Crise
- Minorité

الفهرس

مقدمة.....(أ-ج)

الفصل الأول: إشكالية المختلف وأزمة الأقليات.....(5)

1-ماهية المختلف.....(6)

- لغة .....(6)

- اصطلاحا .....(7)

أ- المختلف في الفلسفة الغربية .....(10)

- مرحلة التمركز.....(10)

- مرحلة التعددية .....(12)

ب- المختلف في الفكر العربي .....(20)

- المختلف عند النقاد القدامى..... (20)

- المختلف في الفكر الإسلامي .....(22)

2-أزمة الأقليات ..... (29)

أ- تعريف الأقليات.....(29)

ب- الأقلية في منظور الإسلام .....(32)

- حقوق الأقليات في الإسلام.....(34)

الفصل الثاني: تمظهرات الاختلاف .....(39)

أ- العرق.....(41)

- المختلف العرقي .....(44)

ب- الدين..... (52)

- المختلف الديني.....(54)

ج- الإيديولوجيا.....(64)

أ- البعثية.....(65)
ب- الأصولية.....(68)
الفصل الثالث: دلالات الأزمة.....(74)
1-الماضي.....(75)
2- الصورة.....(81)
3- الحلم.....(89)
4- انغلاق الفضاء.....(97)
5- الغربة والاغتراب.....(99)
خاتمة.....(106)
قائمة المصادر والمراجع.....(109)
ملخص باللغة العربية .....(119)
ملخص باللغة الفرنسية .....(120)